

**T.C.
İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE ANABİLİM DALI**

YÜKSEK LİSANS TEZİ

**WALTER BENJAMİN'İN POLİTİK
FELSEFESİNDE HUKUKUN VE ŞİDDETİN
İLİŞKİSELLİĞİ**

Afife Kübra DUMAN

2501150194

TEZ DANIŞMANI

DOÇ. DR. M. Ertan KARDEŞ

İSTANBUL – 2019



T.C.
İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ



YÜKSEK LİSANS
TEZ ONAYI

ÖĞRENCİNİN;

Adı ve Soyadı : AFİFE KÜBRA DUMAN Numarası : 2501150194
Anabilim Dalı /
Anasanat Dalı / Programı : FELSEFE/YÜKSEK LİSANS Danışmanı : DOÇ. DR. ERTAN KARDEŞ
Tez Savunma Tarihi : 03.09.2019 Saati : 11.00
Tez Başlığı : WALTER BENJAMİN'İN POLİTİK FELSEFESİNDE HUKUK VE ŞİDDETİN İLİŞKİSELİĞİ

TEZ SAVUNMA SINAVI, İÜ Lisansüstü Eğitim-Öğretim Yönetmeliği'nin 36. Maddesi uyarınca yapılmış, soruların cevaplarına alınan adayın tezini KABULÜNE OYBİRLİĞİ / OYÇOKLUĞUYLA karar verilmiştir.

JÜRİ ÜYESİ	İMZA	KANAATI (KABUL / RED / DÜZELTME)
1- PROF. DR. MEHMET GÜNEÇ		Kabul
2- DOÇ. DR. ERTAN KARDEŞ		Kabul
3- DR. ÖĞR. ÜYESİ TACETTİN ERTUĞRUL		Kabul

YEDEK JÜRİ ÜYESİ	İMZA	KANAATI (KABUL / RED / DÜZELTME)
1- DOÇ. DR. ATEŞ USLU		
2- DR. ÖĞR. ÜYESİ YAYLAGÖL CERAN KARATAŞ		

ÖZ

WALTER BENJAMİN'İN POLİTİK FELSEFESİNDE HUKUKUN VE ŞİDDETİN İLİŞKİSELLİĞİ

Afife Kübra DUMAN

Mevcut çalışma öncelikle Walter Benjamin'in hukuk ve şiddet ile ilgili düşüncelerinden hareketle iki olgunun politik felsefedeki kapsamlarını konu edinmektedir. Çalışmada, Benjamin'in şiddet eleştirilerinden yola çıkarak mevcut hukuk sistemlerinin adalete neden imkan sağlayamayacağını sorgulamaya çalıştık. Bu amaçla hukuk felsefesinin iki ekolü olan doğal hukuk ve pozitif hukukun kökenindeki şiddet olgusu nedeniyle son kertede metafizik bir karaktere büründüğünü iddia ettik ve söz konusu karakterin iktidar alanlarında nasıl tezahür ettiğini açığa çıkarmaya çalıştık. Bu nedenle Benjamin'in ileri sürdüğü "mesiyanik şiddet" anlayışını ve bu anlayış ile adaletin nasıl tezahür edebileceğine dair sunduğu imkanların izini sürmeye çalıştık.

Anahtar Kelimeler: Hukuk, Şiddet, Doğal Hukuk, Pozitif Hukuk, Adalet

ABSTRACT

THE RELATIONALITY OF LAW AND VIOLENCE IN WALTER BENJAMIN'S POLITICAL PHILOSOPHY

Afife Kübra DUMAN

This work focuses primarily on Walter Benjamin's views on law and violence and the scope of the two phenomena in political philosophy. In this study, we tried to question why the existing legal systems cannot provide justice based on Benjamin's criticism of violence. For this purpose, we have claimed that due to the fact of violence at the origin of natural law and positive law, which are the two schools of philosophy of law, it has recently taken on a metaphysical character and we have tried to reveal how this character manifests in the fields of power. For this reason, we tried to trace Benjamin's understanding of “mesianic violence” and the opportunities it provides for how justice can manifest with this understanding.

Keywords: Law, Violence, Natural Law, Positive Law, Justice

ÖNSÖZ

Mevcut çalışma, Walter Benjamin'in politik felsefesindeki hukukun ve şiddetin ilişkisini tartışmaya açmaktadır. Konuyu hukukun şiddetle birlikteliği üzerinden tartışmaya açmak, hukukun varoluşuna ait unsurları niteleyen egemen eğilimlerin eleştirisini yapma anlamını taşımaktadır. Hukukun şiddetle kurduğu gizli ortaklık onun iktidarla olan ilişkisini de açığa çıkarmaktadır. Dolayısıyla mevcut çalışma hukuku mistifiye eden kavramsallaştırmaları dikkate almakta ve hukukun metafiziğini incelemeyi hedeflemektedir.

Çalışmanın temel motivasyonu, felsefe çevresinde son yıllarda oldukça gelişen Benjamin düşüncesi etrafındaki tartışmalardır. Mensubu olduğum İstanbul Üniversitesi felsefe bölümünün politik felsefe alanında gerçekleştirmekte olduğu çalışmaların, Benjamin üzerine düzenlediği etkinliklerin, bu tartışmaların büyümesindeki etkisi yadsınamaz. Bir düşünürün politik bahsi üzerine literatürün ve yapılan çalışmaların genişlemesi, filozofun düşüncelerinin güncelliğini göstermeye katkı sağlar. Böyle bir amaçla yola çıkan bu çalışmayla da Benjamin'in hukuk ve şiddet kavramlarını yan yana getirmesi üzerinden, yasa üzerine ve ötesine dair düşünüşün imkanları araştırılmaktadır.

Bu çalışmanın gerçekleşmesinde entelektüel desteğini ve yardımlarını esirgemeyen tez danışmanım, sevgili Doç. Dr. Murat Ertan Kardeş'e, bir mühendis olarak beni sosyal bilimler alanında lisansüstü çalışmalarım için cesaretlendiren sevgili hocam Prof. Dr. Cengiz Çakmak'a, ikinci danışmanım diyebileceğim, çalışmam süresince yazdıklarımı sabırla okuyup eleştirilerini belirten ve ilgisini daima hissettiğim sevgili Dr. Emine Canlı'ya, değerli katkılarından dolayı hocam Ümit Aktaş'a, cömert ve içten destekleri için çalışma arkadaşlarıma ve şefkatleri için sevgili aileme teşekkürü bir borç bilirim.

Afife Kübra DUMAN

İSTANBUL, 2019

İÇİNDEKİLER

ÖZ.....	iii
ABSTRACT	iv
ÖNSÖZ.....	v
İÇİNDEKİLER	vi
KISALTMALAR LİSTESİ.....	viii
GİRİŞ	1

BÖLÜM I

WALTER BENJAMİN'İN PERSPEKTİFİ AÇISINDAN DOĞAL HUKUK VE POZİTİF HUKUK TARTIŞMALARI

A. "Şiddetin Eleştirisi Üzerine" Metninin Tarihsel-Entelektüel Arka Planı.....	12
1. Genel Grev Tartışmaları	13
2. Sorel: Devrimci Şiddet, Genel Grev ve Mit	15
3. Oskar Goldberg ve Erich Unger	18
B. Doğal Hukuk Teorileri ve Benjamin.....	20
1. Doğal Hukuk: Tarihsel Gelişim ve Eleştiriler	21
2. Spinoza ve Benjamin: Doğal Hak ve Şiddetin Meşruiyeti	29
C. Pozitif Hukuk Teorileri ve Benjamin	32
1. Hukuki Kurama Pozitivist Yaklaşım.....	34
2. Hans Kelsen ve Benjamin: Hukukun Kaynağı Tartışması	36

BÖLÜM II

WALTER BENJAMİN'İN HUKUKUN VE ŞİDDETİN İLİŞKİSELLİĞİNE ELEŞTİRİSİ

A. Yasallık: Hukukun Şiddet Sarmalı	47
---	----

1. Şiddet Eleştirisinin Görevi: “ <i>Kritik</i> ” ve “ <i>Gewalt</i> ”	47
2. Şiddetin Meşrulaştırılması: Amaçların Haklılığı ve Araçların Meşruiyeti.....	50
3. Hukuk Kurucu ve Hukuk Koruyucu Şiddet.....	54
a.Hukuksal Durumun Nesnel Çelişkisi: Genel Grev ve Savaş	55
4. Hukukun Askıya Alınması ve Şiddetin Uygulanması	60
a.Militarizm ve Şiddetin Eleştirisine Eleştiri	61
b. Ölüm Cezası.....	64
c. Polis: Şiddetin Hayali Bileşkesi	66
5. Mitik Şiddet ve Kader.....	67
B. Hukuk ve Şiddet Arasındaki Diyalektiğin Kırılması.....	72
1.Şiddet Dışı Saf Araçlar	73
a. Dil.....	74
b. Proleter Grev	77
2. İlahi Şiddet ve Mesihyanik Şiddet.....	79

BÖLÜM III

ÇAĞDAŞ BENJAMİN ÇALIŞMALARI: “ŞİDDETİN ELEŞTİRİSİ ÜZERİNE”NİN ÇEŞİTLİ YORUMLARI

A. Derrida ve Benjamin: Şiddet, Yasa ve Adalet Üzerine	86
B. Agamben: Egemenlik, İstisna Hali, Şiddet Üzerine Bir Okuma	101
SONUÇ.....	109
KAYNAKÇA	115

KISALTMALAR LİSTESİ

ŞEÜ	:Şiddetin Eleştirisi Üzerine
A.e.	: Aynı eser
Bkz.	: Bakınız
C.	: Cilt
Çev.	: Çeviren
Der.	: Derleyen
Ed.	: Editör
haz.	: Hazırlayan
s.	: Sayfa

GİRİŞ

Walter Benjamin (1892-1940) daha çok edebiyat eleştirmenliğiyle ve kültürel çalışmalarıyla anılan biri olmasına rağmen onun düşüncesi teolojiden, Marksizme ve sanata kadar çeşitli konular üzerine yazdıklarıyla geniş bir üretkenliğe sahiptir. Yazılarındaki özgün felsefi ton ve düşüncesinin tekilliği onu konumlandırmada çıkış noktasını oluşturacaktır. Her şeyden önce konu etrafındaki düşünceler, onun politik felsefesinde belirleyici bir yere sahip olan “Şiddetin Eleştirisi Üzerine”¹ (*Zur Kritik der Gewalt, Critique of Violence*) adlı makale üzerinden geliştirilecektir. İçerdiği konularla referans haline gelmiş olan bu yapıtla birlikte konunun serimlenmesi adına çeşitli metinler de çalışmaya dahil olacaktır. Düşününün politik felsefe alanındaki konumunun bu çalışmanın konusuyla ilgili nasıl bir bağlantısı olduğunu açıklamak gerekmektedir. Bu nedenle çalışmamızı devindiren iki soru şöyledir: Mevcut çalışma hangi problematiklerden yola çıkmış ve hangi perspektiflerden hareketle irdelenmiştir? Benjamin gibi sanattan teolojiye hukuktan Marksizme kadar geliştirdiği düşünsel çabayla felsefeye yaptığı katkı, hukuk ve şiddet ilişkisinde nasıl gerçekleşecektir?

Bu çalışma öncelikle Benjamin’in fragmental yazım tarzıyla da ilişkili olarak sadece ŞEÜ metninin bir okuması ile başladı, fakat okumalarımız geliştikçe konunun tarih, dil gibi alanlarla da birlikte okunabileceğini ve kader, kefaretin ödenmesi gibi teolojiye ait başlıklarla da yan yana gelebileceğini gördük. Bundan ötürü filozofun gençlik dönem eserlerinden olan ŞEÜ ile başlayan okuma, ona ait son eser olan “Tarih Kavramı Üzerine” tezler ile devamlılık gösterebiliyordu. Dolayısıyla okumalarımız gösterdi ki konu Benjamin düşüncesinde kronolojik değil problematik bir süreç içinde ilerliyordu. Biz de bunun için metinsel değerlendirme ve konuya ilişkin tartışmalarda zaman dilimsel bir ayırım yapmamaya çalıştık. Böylelikle

¹ Walter Benjamin, “Şiddetin Eleştirisi”, **Benjamin**, Çev. E. Efe Çakmak, Çev. yay. haz. Besim F. Dellaloğlu, İstanbul, Say Yayınları, 2005, s. 101-125.; Walter Benjamin, “Critique of Violence”, **Walter Benjamin: Selected Writings Volume 1, 1913-1926**, Ed. by., Marcus Bullock and Michael W. Jennings, London, The Belknap Press of Harvard University Press, 1996, p. 236-253.; Benjamin, “Zur Kritik der Gewalt”, **Gesammelte Schriften II-I**, haz. Rolf Tiedemann, Herman Schweppenhäuser, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1991, p. 179-203. Biz bu çalışma için Türkçede bulunan iki çeviriden dipnotta belirtilmiş olanı kullanmayı tercih ettik. Fakat makalenin isminin kullanımı için Almanca orijinal başlığa dayanarak çeviriyi “Şiddetin Eleştirisi Üzerine” ve kısaltmayı ŞEÜ olarak yaptık.

çalışma, hukuk ve şiddet ilişkisinden yola çıkarak hukuk felsefesindeki doğal hukuk ve pozitif hukuk ekollerinin eleştirisine ve hukuk metafiziğini çözümleninin imkan arayışına dönüştü. Bu nedenle bu çalışma, yasa ve onunla ilişkili alanların üzerine bir araştırma çalışması olarak okunmalıdır.

Benjamin, düşünce tarihindeki diğer önemli düşünürler gibi hem kendi çağının, toplumunun ve kültürünün bir ürünü hem de kendi dönemini aşan bir düşünür olarak ortaya çıkmaktadır. Öncelikle Benjamin gibi bir düşünür için belli sınırlar çizmek onu diğer felsefi akımlara ya da bir düşünce sınıfına dahil etmek son derece zor görünmektedir. Buna rağmen filozofun adı yaşamının farklı dönemlerinde farklı felsefi akımlarla birlikte anılmıştır. Söz konusu akımların belli başlıları ve filozofun bu akımlarla yan yana geldiği düşünürler belirli bir sınıflama içerisindedir. Bu tasnif çalışmalarının iki evreye ayrılabilceği yönündedir: Erken bir metafiziksel-teolojik ilgi dönemi ve daha sonraki Marksist dönem.² Steiner, Ernst Bloch (1885-1977) ve Georg Lukács'ın (1885-1971) eserlerinin onun entelektüel gelişimini karakterize ettiğini ve düşünürlerin yazılarının Benjamin için öğretici bir paralellik sunduğunu belirtmektedir. Fransız Sürrealistlerinin yazıları için, her şeyden önce hareketin iki kahramanı André Breton (1896–1966) ve Louis Aragon'u (1897-1982) anmak bundan daha az doğru değildir.³ Fakat yapılan böyle bir okuma filozofun kendine özgü bir konumu olduğunun üstünü örtmektedir. Bahse konu olan düşünürler ve dahil oldukları felsefi ekoller ancak Benjamin'in kendi düşünce sisteminde, oluşturdukları katkılar ve felsefi-politik eleştirisine sağladıkları imkanlar ile vardır. Bu nedenle mevcut çalışmada, yapılan tasniflerden uzak kalmak için, onu içinde bulunduğu koşullardan hareketle değerlendirmenin ve metinlere bağlı bir okuma yapmanın yerinde bir tutum olduğunu düşünmekteyiz. O halde, başlangıcımız çalışmanın çıkış noktası olan ŞEÜ metnindeki düşünceleri özgün bir konuma yerleştirmek ve metinler arası okumalarla konuya ilişkin eleştirel bir tutum geliştirmek olacaktır.

Benjamin ele aldığı konularda politik bir tavır geliştirerek kendine bu tutum için birtakım köşe noktaları saptamıştır. Benjamin politik bir tavır geliştirirken kendi

² Uwe Steiner, **Walter Benjamin: An Introduction to His Work and Thought**, Trans. by Michael Winkler, Chicago and London, The University of Chicago Press, 2010, s. 7.

³ A.e., s. 7.

politika tanımını nasıl yapmaktadır? M. Ertan Kardeş'in önerdiği şu çeviriler onun politika tanımını için kullanılabilir:

“Politika tanımım: İşlenmemiş insansılığın icrasıdır”; “Politika tanımım: İnsanlığın azımsanmayan tamamlanmasıdır”; “Politika tanımım: İyileştirilmemiş/ işlenmemiş insansılığın/ sıradan insanlığın tamamlanmasıdır”; “Politika tanımım: İşlenmemiş insancillaşmanın tamamlanmasıdır”; “Politika tanımım: İşlenmemiş, insan-olmaklığın işlenmesidir.”⁴

Bu tanımda politika devleti işaret eden ya da onun tekelinde olan bir unsur olarak karşımıza çıkmamaktadır. Benjamin düşüncesinde politika, insan açısından, devleti ve iktidar mekanizmalarını aşan bir özgürleşme sürecidir. Devletler ise bu iddianın tam karşısında, politikayı kendi tekeline alan bir şekilde icraatlarını gerçekleştirmektedirler. Bu koşulda iktidarlar kendini nasıl üretmektedir? Eğer bu tek taraflı bir gücün uygulanması olsaydı kendini yeniden üretme koşullarında her seferinde yeni bir hamleye ihtiyaç duyulacaktı fakat demek oluyor ki iktidarı üreten başka birtakım meşru koşullar da vardır. İktidarın kendini üretme süreçlerinden şiddetin kurucu yapısı ele alınacak ve bir diğer yandan da iktidarın, mevcut hukuk sisteminde var olduğu iddia edilen adalet anlayışıyla, kendini nasıl meşrulaştırdığı incelenecektir. Dolayısıyla mevcut iktidar tasarımında hukukun amacı adalete yer açmak mı yoksa iktidarı ihya etmek mi olduğu hem Benjamin açısından hem de politik felsefe açısından önemli bir noktayı oluşturmaktadır.

Hukuk ve şiddetin bu çalışma özelinde bir aradalığı politik felsefenin kanıların yıkılmasına dair bir etkinlik olmasından ileri gelmektedir. Bu noktada her kavrama ve bu kavramların ilişkiselliklerine gönderimde bulunmaktadır. Hukuksal ilişkilerin incelenmesindeki amaç, birlik ve dirlik içinde olanın dolaylı meşruiyetinin sorgulanması ve bu meşruiyetin kırılması zihniyetine yönelik çabadır. Bundan hareketle meşru olanın meşru olmayan yanını açığa çıkarmak politik felsefenin güttüğü gaye olarak belirmektedir. Yapılacak olan, kalıplaşmış, kutsiyet

⁴ Benjamin'in yukarıda çevirisi verilen notu şudur: “Meine Definition von Politik: die Erfüllung der ungesteigerten Menschhaftigkeit.” M. Ertan Kardeş, “Walter Benjamin'in Politik Felsefesine Dair Öğeler”, **Dar Kapıdaki Mesih: Walter Benjamin ve Politik Felsefesi**, Der. M. Ertan Kardeş, İstanbul, İthaki Yayınları, 2017, s. 31.

arz eden tutumların dışında bir konum belirlemek ve yargılarımızı tartacak bir nosyon tutmaya çalışmaktır. Walter Benjamin, önerdiği tahliller ile hem kendi dünyasına hem de içinde bulunduğumuz dünyanın krizlerini anlamamıza imkan vermektedir. Onun politik felsefesindeki temel soru felakete gitmekte olan alanlarda yeniden-üretim sürecinin içinden nasıl çıkılacağıdır.

Elinizdeki bu çalışma sorularını, düşünürün politik felsefesinden hareketle hukuk ve şiddet ilişkisi etrafında geliştirmiştir. Bu soruları belirtmek hem çalışmanın kavramsal altyapısını görme açısından hem de tartışmaların hangi dolaylımlardan geçeceğini tespit etmek açısından yerinde olacaktır. Ele alacağımız bu sorulara ilişkin cevaplar, filozofun kısa ama oldukça yoğun bir metni etrafında aranacaktır.

1920'lerin siyasal ve entelektüel bağlamında şiddet kavramının Benjamin tarafından ele alınışını düşünürün, Georges Sorel'in *Şiddet Üzerine Düşünceler* adlı metnini okuması itibarıyla inceledik. Bu çalışma bağlamında söz konusu metnin ele alınması, Sorel'in düşünceleri ve onun güç, şiddet, grev ve mit nosyonlarının Benjamin'in perspektifine katkılarıyla beraber olmuştur. Sorel'in yaklaşımıyla güç, devletin bir gerçeği olarak ele alınırken, şiddet eylemlerine bu düzeni yıkan işçi sınıfının bir uygulaması olarak bakılır. ŞEÜ metni şiddet, proleter grev ve onun mit kavramları ile bağları hakkında bir soru olan Sorel'in bir okuması olduğu için bu çalışmanın tarihsel ve entelektüel arka planını oluşturmuştur. 1910'lu yılların bitişi ile 1920'lerin başlangıcında "mistik rasyonalizm", politika ve metafizik üzerine geliştirdikleri görüşlerle Oskar Goldberg ve Erich Unger adlı genç Yahudi filozoflar da ŞEÜ metnine kısıtlı da olsa katkı sağlayan diğer entelektüellerdir. Benjamin'in adı geçen filozofların düşünceleriyle ilişkisi çalışmanın okunmasının ilk seviyesini oluşturmaktadır.

Çalışmanın ikinci aşaması ŞEÜ metninin teorik güzergahının ve genel mimarisinin incelenmesiyle olacaktır. Benjamin'in yasa ve onunla ilişkili şiddet, devlet ve adalet kavramlarını ele aldığı bu metinde düşünür "görevi"ni "şiddetin hukuk ve adaletle ilişkisi"ni tanımlamak olarak ifade eder.⁵ Bu ilk cümle mevcut çalışmayı şiddetin hukuk ve şiddetin adaletle ilgisine çağırarak ahlaki ilişkiler alanında incelenmesini sağlamış ve kabul edilebilir bir şiddetin varlığını aramaya

⁵ Benjamin, "Şiddetin Eleştirisi", **Benjamin**, s. 101.

yöneltmiştir. Şiddetin adalet ve yasa ile ilişkisini tanımlamak ilk olarak şiddet ve hukuk arasında kurulmuş olan yakın bağlılığa işaret eder ve onları birbirine bu denli bağlı kılan nedenler üzerine düşünmeye iter. Haklı bir şiddet kavramı aramaya girişildiğinde, bu aramada, hukuk şiddet ilişkisi üzerine düşünen standart bir metinde ilk bakılan, bu ilişkiselliklerin hukuk felsefesindeki iki büyük ekolde nasıl yer aldığıdır.

Bu noktada ŞEÜ metninin hemen girişinde yer alan hukuk felsefesinin iki büyük ekolü olan doğal hukuk ve pozitif hukuka getirilen eleştiriler ilk tartışılacak olan alanlardır. Bu konuya dair saptadığımız sorular şunlardır: Doğal hukukun ve pozitif hukukun içeriği neleri kapsamaktadır? Felsefe tarihinde nasıl bir konumda yer almaktadırlar? Kaynağını nereden almakta ve hangi temellere dayanmaktadırlar? Bir adalet idealine referans veren doğal hukuk ve hukuk felsefesi geleneğinde doğal hukukun tam karşısında yer alan pozitif hukuk Benjaminci perspektifte nasıl konumlandırılacaktır? Mevcut çalışmada ayrıca politik felsefenin sorduğu sorulara da cevaplar aranacaktır. Bu sorulardan bazıları şunlardır: Şiddet nedir? Hukukla şiddet arasında nasıl bir ilişki vardır? Devletleri kuran ve onu koruyan unsurlar nelerdir?

Çalışmada bu sorular için yapılacak olan öncelikle doğal hukuk ve pozitif hukuku felsefe tarihinde konumlandırmak olacaktır. Sonrasında sırasıyla doğal hukukun şiddeti haklılaştırma zemini için ele alınacak filozof, ŞEÜ metninde de ismi geçen Spinoza'nın düşünceleri etrafında olacaktır. Pozitif hukuka gelindiğinde ise Benjaminci düşünceye karşı konumda yan yana getirdiğimiz düşünür, Avusturyalı hukukçu Hans Kelsen olacaktır. Kelsen ile beraber düşünmemizdeki amaç, düşünürün hukuk teorileri içinde normativist pozitivizmin temsilcisi olması ve hukukun kaynağını normlara dayandırması ve Benjamin'in metninin ise anti-normativist karaktere sahip olması ve hukukun kaynağında şiddet olduğunu ileri sürmesinden kaynaklanmaktadır. Böylelikle karşı kutuplarda yer alan iki düşünür üzerinden yapılacak bir okuma, metnin hukuk ve şiddet bağlamını açmaya imkan verecektir.

Sofokles'in *Antigone* eserinden bu yana pozitif hukukun üstünde olduğu öne sürülen bir evrensel hukuk anlayışı var sayılmaktadır.⁶ Evrensel olma iddiasındaki bu hukuk anlayışının öncelikle yapması gereken bir referans noktasına dayanmak olmalıdır. Bu noktada iyi, doğru, güzel, adil olma iddiasında birtakım hukuki anlayışlar gelişmiş ve yürürlükte olan hukukun üzerinde olarak değerlendirilmiştir. Antik dönemden başlayarak doğal hukukun ilkeleri "yazılı olmayan yasa"lara göre tayin edilmiştir. Evrensel hukukun imlediği doğal hukuk görüşüne uzunca bir süre teokratik bakış açısı hakim olmuştur. Orta Çağ'a gelindiğinde evrensel dinlerin etkisiyle doğal hukuk ilkeleri Tanrı'nın emirlerini ifade edecektir. Daha sonraki dönemlerde Reform ve Rönesans hareketleri ve liberal düşünürlerin etkisiyle laik bir nitelik kazanacaktır. Modern dönemde ise doğal hukuk görüşü bireyin sahip olduğu hakların onun doğasından kaynaklandığını, bu hakların akıl yoluyla ve insanın doğasının incelenmesiyle bulunabileceği iddiasıyla insan haklarının temelini oluşturan bir hal almıştır. Doğal hukuk tarafından bakıldığında pozitif hukuk mevcut hukuku ifade ederken doğal hukuk olması gerekeni ifade eder. Troper'e göre iki ekol arasındaki çatışma doğal hukukun pozitif hukuk üzerinde ahlaki ve politik değer yargıları dikte etmesinden ileri gelmesidir. Pozitif hukuka göre ise doğal hukukun referans aldığı noktaların etik bilişselliği nesnel ve ölçülebilir değildir.⁷ Mevcut çalışmada doğal hukukun kaynağını aldığı ahlaki referanslarla şiddeti nasıl meşrulaştırdığı incelenecektir.

Pozitivizm kullanım olarak Bobbio'ya göre üç farklı biçimde sınıflandırılabilir: Hukuk bilimi anlayışı, bir hukuk teorisi ve bir ideoloji olarak sınıflandırılmaktadır.⁸ Pozitivist hukuk bilimi, bir bilim olarak hukuku bir nesne olarak tanımlar ve ona yargılar vermekten kaçınır. Bir hukuk teorisi olarak pozitivizm onun normatif yapısı kadar pozitivist felsefeyle de ilgilenirken bir ideoloji olarak pozitivizm var olan yasaya itaati emreder ve iktidara boyun eğmeyi buyurur. Biz bu çalışmada pozitif yasanın metafizik karakteri üzerine düşüncelerimizi geliştirmeye çalışacağız; doğal hukuk ve pozitif hukukun bir şiddet eleştirisi için

⁶ Prof. Dr. Oktay Uygun, **Hukuk Teorileri**, İstanbul, On İki Levha Yayıncılık, 2017, s. 7.

⁷ Michel Troper, **Hukuk Felsefesi**, Çev. Işık Ergüden, Ankara, Dost Kitabevi Yayınları, 2003, s. 22-23.

⁸ A.e., s. 23.

çıkılmazlarını ele alacağız. Gerek pozitif/vazi hukukun metafizik yönüne işaret etmek gerekse ŞEÜ metnindeki hukuk ve şiddet arasındaki ilişkiye kavramsal altyapı oluşturmak için Hans Kelsen'in normlar sistemi bu noktada referans sağlayacaktır.

Çalışmanın üçüncü aşaması, şiddetin tarihsel-felsefi olarak konumlandırılması ile ilgili olacaktır. Bu aşamada söz konusu tarihsel bakış açısının şiddete yönelik eleştiriye ne tür bakış açıları sağladığı incelenmiştir. Şiddetin tarihsel olarak incelendiği bu bölüm, şiddetin bulunduğu alanlarda gerekliliğini, haklı bir şiddetin varlığını ve şiddetin bulunmadığı alanlarda hukuk ve adalet üzerine düşüncelerimizi yoğunlaştırmamızı sağlamıştır.

Genel kanı, hukukun adaleti icra eden bir unsur olduğu yönündedir. Fakat Benjamin, makalesinde hukuk ve şiddet konusunu bir araya getirerek aralarında gizli kalmış ya da mistifiye edilmiş bir bağ olduğuna işaret etmektedir. Benjaminci paradigma da hukukla şiddetin arasındaki bu gizli kalmış ilişkinin açığa çıkarılmasına yöneliktir. Benjamin kendi makalesinde hukuk felsefesinin sorunlarını ortaya koymaya çalışmamakta aksine hukukun şiddetle olan örtük, hayaletimsi, mistik imgesini göstermeye çalışmaktadır. Hukuk felsefesi pozitif ve doğal hukuka dair teorileri tekrar tekrar üretme niyetindeyken, Benjamin pozitif hukuk ve doğal hukuk arasındaki yakınlıkları dile getirmektedir. Dolayısıyla şiddeti eleştireceğimiz nokta, söz konusu iki hukuk yapısının referansları dışında meşruiyet ve adalet için ayrı ölçütler belirlemek üzerine olmalıdır. Çünkü hukukun içinde, vazedilen normların dışında, normu aşan bir taraf bulunmaktadır ve bu şiddettir. Bu çalışmada hukuk felsefesi konularını değil de şiddete kaynaklık eden hususları tartışırken hareket noktamızı oluşturacak soru şu olacaktır: Adaleti hukuk olarak düşünemeyeceksek adil-olanı sağlayan ne olacaktır? Benjamin için adalet tüm hukuki momentlerin dışında, öngörülemeyen tekil bir ana aittir. Bu tekil anda gerçekleşecek kırılma mitik düzenin yazgısallığının tam karşısında yazgının mührünü kıran tanrısal şiddete ait olacaktır.

Benjamin'den hareketle hukuk ve ilişkisellikleri üzerine düşünürken birtakım kavramları inceleyeceğiz. Bunlardan ilki yasakurucu şiddet ve yasakoruyucu şiddet arasındaki ayrımdır ve bu iki şiddet arasında salınım oluşmaktadır. Bu doğrultuda Benjamin'in hipotezine göre hukukun otoriteyi sağlamak ve onu korumak için

şiddete ihtiyacı vardır. Yasanın dahilinde bulunan şiddet onun için bir tehdit oluşturmazken hatta yasa kurmaya hizmet ederken, hukukun dışında bulunan şiddet sadece varoluşuyla onu tehdit etmektedir. Bu tehlikeyle yüz yüze gelen hukuk kendi yasalarıyla çelişerek ve onu askıya alarak tekelinde bulunan şiddeti sınırsızca kullanmaktadır. Kullanılan bu şiddet hukuku tekrar tekrar kurmakta, yeni egemenlikler yaratmakta dolayısıyla gücü ve iktidarı meşrulaştırmaktadır. Yasallığı ile adaleti sağlama alma arayışı içinde olan pozitif hukuk, kendi yasalarının dışına çıkarak adaleti gerçekleştirmediğini, aksine metonimi (ad aktarması) yaptığını göstermektedir.

Hukuk şiddet arasındaki diyalektiği kırarak, dolayısıyla haklı bir şiddetle adaleti sağlayacak bir yöne girdiğimizde, Benjamin'de karşımıza çıkan bir diğer unsur mitik şiddet, tanrısal ya da mesiyani şiddet arasındaki ayrımdır. İktidarın uyguladığı şiddet koruyucu ya da mitik şiddet olarak tanımlanmaktadır. Benjamin şiddetin olumsuzluğu kadar olumluluğu, dolayısıyla mitik ve tanrısal güçler üzerinde de bakışlarını yoğunlaştırmaktadır. İlahi şiddet ya da mesiyani şiddet bu noktada mitik şiddetin karşısında adaletin gerçekleştiği şiddet olarak ele alınmakta ve adaletli bir dünyanın olası gerçekleşimini oluşturmaktadır. Buna göre ilahi ya da mesiyani şiddet beklenmedik bir şiddetle tarihi keser ve gidişatını sıradan insanların edimlerinin belirleyeceği yeni bir başlangıcın imkanını ortaya çıkarır. Bu başlangıç hukuku yeniden oluşturan dolayısıyla şiddet döngüsünü tekrar yaratan bir başlangıç olmayacaktır.

*

Tüm bu noktalardan hareketle üç bölüme ayırdığımız çalışmamızın ilk bölümünde öncelikle ŞEÜ makalesinin nasıl bir tarihsel atmosferde geliştiğini, tarihsel ve entelektüel arka planda ne tür saikler olduğunu araştırdık. Sonrasında doğal hukuk ve pozitif hukukun şiddet eleştirisindeki geçersizliğini incelemek için tanımlar yapmaya, kendileri için aldıkları referans değerlerini göstermeye ve literatürdeki yerlerini belirmeye çalıştık. Doğal hukukun şiddetin meşruiyeti tartışmasındaki konumu için Benjamin'le yan yana getirdiğimiz filozof, söz konusu makalede de yer alması itibarıyla Spinoza olacaktır. Pozitif hukuk için hukuka pozitivist yaklaşımı ele aldık. Hans Kelsen ve Benjamin'i bir araya getirerek

hukukun metafizik karakterini ve normun ötesinde bir tarafı olduğunu göstermeye çalıştık.

İkinci bölüm, ŞEÜ metninde geçen tartışmaların, filozofun kullandığı örneklerin sırasıyla incelenmesine ve metinler arası okumalara ayrılmıştır. Bahsi geçen tartışmalar ve örnekler bize hukuk ve şiddetin ilişkisini açığa çıkarmaya ve şiddetin hukukta mistifiye edici, örtük, imgesini görmemize imkan sağlayacaktır. Buna göre yasa koymanın kendisi ve daha sonra kurulan yasanın korunması da şiddete yaslanmaktadır. Mevcut hukuk sisteminin, elinde bulundurduğu şiddet tekeliyle gücü ve iktidarı nasıl meşrulaştırdığı incelenecek, olası bir adaletin tesisi ve özgürleştirici bir şiddetin mümkünatı araştırılacaktır.

Üçüncü bölüm ise hukuk ve şiddet ilişkisini ortaya koymak için çağdaş Benjamin yorumlarına ayrılmıştır. ŞEÜ makalesinin iki büyük yorumcusu Jacques Derrida ve Giorgio Agamben konuya dair yaptıkları çalışmalarla felsefe literatüründe önemli bir konum teşkil etmektedirler. Derrida metni yapısöküme tabi tutarak hukuk, şiddet, adalete dair çözümler sunmuştur. Biz de bu konular etrafındaki tartışmaları genişletmeye ve yorumlar getirmeye çalıştık. Agamben için onun *İstisna Hali* ve *Kutsal İnsan: Egemen İktidar ve Çıplak Hayat* kitaplarından yola çıkarak egemenlik, istisna hali ve şiddet kavramları üzerine bir okuma gerçekleştirdik. Agamben, Carl Schmitt'in *Siyasi İlahiyat* kitabının kökenini Benjamin'in metnine bir cevap olarak oluşturulmuş olabileceğini iddia ettiği için mevcut çalışmamızda da filozofların konuya ilişkin düşüncelerini görüş farklılıklarıyla beraber ele aldık. Bu karşılaştırmalı okumayla birlikte Benjamin'in hukuk-şiddet ilişkisinde politik felsefeye yaptığı katkı belirlenmiştir.

BÖLÜM I

WALTER BENJAMİN'İN PERSPEKTİFİ AÇISINDAN DOĞAL HUKUK VE POZİTİF HUKUK TARTIŞMALARI

Bu bölümde hukuk ve şiddet arasındaki ilişkinin irdelenmesine zemin oluşturmaya yönelik birtakım incelemelere başvurulacaktır. Konuyu ele alacağımız temel metin olan ŞEÜ adlı makaleyi tarihsel ve entelektüel-felsefi arka planıyla beraber incelemek, hukuk ve şiddet üzerine düşünmek için ilk basamağı oluşturacaktır. Bunun için metnin nasıl bir tarihsel atmosferde geliştiği, tarihsel arka planda ne tür saikler olduğuna bakılacaktır. Ardından filozofun görüşleriyle entelektüel altyapısını oluşturacak birtakım görüşler bir araya getirilecektir. Filozofun politik düşüncesine etki eden düşünsel kaynaklar metnin entelektüel ve felsefi altyapısını açığa çıkaracaktır. Aynı zamanda filozof erken dönem yazılarından olan bu metni oluştururken Avrupa ve Almanya'nın da I. Dünya Savaşının bitiminden sonra tarihin en şiddetli dönemlerinden geçmesi metnin bağlamsal incelemesinde dikkate alınacaktır. Bu noktada metin içinden geçtiği yılların izlerini taşımakla beraber yalnızca bu yıkıcı olaylarla birlikte de düşünülmemelidir. O dönemdeki birtakım entelektüel eğilimler ve filozofun diyalog halinde olduğu çevreler ile de bir araya gelmelidir.

Metnin oluşumunda bir diğer etki ŞEÜ'yü yazarken okuduğu anarko-sendikalist düşünürlerden Sorel'in *Şiddet Üzerine Düşünceler*⁹ kitabında (*Réflexions sur la violence-1908*) belirttiği görüşler etrafında oluşmaktadır. Sorel, Proudhon'un anarşizmiyle döneminde önemli yere sahip kitlesel eylem anlayışı olarak grev düşüncesini birleştirir. ŞEÜ metni öncelikle Sorel'in devrimci genel grev ve onun mitik gücünü tanımlayan ve mit kavramıyla aralarındaki bağları inceleyen Sorel'i okuyan bir metindir. Mitik şiddet Sorel'de hukuktan kurtulmanın bir yolu iken Benjamin için mitik şiddet, yasanın tekrar üretildiği yerdir. Benjamin yasadan kurtulmanın imkanını yasa yıkıcı ilahi/mesihanik şiddette arar. Dolayısıyla Sorel'in

⁹ Georges Sorel, *Şiddet Üzerine Düşünceler*, Çev. Anahid Hazaryan, 3. Baskı, Ankara, Epos Yayınları, 2013.

düşüncelerinin dönemin olayları ile beraber incelenmesi Benjamin'in metnini anlamada önemli bir yer tutacaktır.

Bu bölümde ele alınacak diğer konu doğal hukuk ve pozitif hukuka ilişkin incelemelerdir. Benjamin'in ŞEÜ metni hukuk felsefesindeki problemler açısından göz ardı edilemeyecek bir metindir. Hukuka ilişkin içerdiği tartışmalar ve hukuk felsefesinin iki büyük ekolü olan doğal hukuk ve pozitif hukuka getirmiş olduğu eleştirilerle kendisine önemli bir konum addedilmektedir. Benjamin'in tespit ettiği üzere zıt iki kutup olarak görünen doğal hukuk ve pozitif hukuk teorileri aslında aynı ortak paydada birleşmektedir. Düşünür bu anlamda bir yandan bu iki hukuk kuramına eleştiri getirirken diğer yandan da kendi hukuk anlayışını belirleyecektir. Biz de öncelikle Benjamin'in doğal hukuk ve pozitif hukuka ilişkin görüşlerine geçmeden önce bu iki büyük ekolün kapsamına ve tarihsel seyir içinde nasıl bir izlenince tuttuğunu inceleyeceğiz.

A. "Şiddetin Eleştirisi Üzerine" Metninin Tarihsel-Entelektüel Arka Planı

Benjamin 1920’de metni üzerinde çalıştığı zaman Avrupa ve Almanya, şiddetli tarihsel olayların olduğu bir dönemden geçiyordu. Carlo Salzani’nin aktardığına göre Almanya 1918’de savaşı kaybettiğinde 10 milyon can kaybı yaşanmıştı. Yüzyılın başlangıcı, sivil nüfus kayıplarıyla şiddetin kısa bir yüzyılımı geçirmişti. Yenilgi Almanya’da İkinci Reich’in sonunu ve Weimar’daki Cumhuriyet’in ilanını getirmişti. Bir yandan da Rusya’daki Bolşevik devrimi (Ekim Devrimi, 1917) siyasal arenaya girmişti.¹⁰ Martin Jay, Birinci Dünya Savaşı’nın bitiminde Bolşevik Devrimi’nin başarısının entelektüellere üç seçenek sunduğunu belirtir: İlki Weimar Cumhuriyeti ve onu kuran ılımlı sosyalistleri desteklemek. İkincisi Moskova’nın başarısını kabul edip Almanya Komünist Partisi’ne girmek böylece ılımlı sosyalistlerin burjuvaziyle olan ilişkisine ket vurabilirlerdi ve üçüncü bir yol olarak savaşın ve sonuçlarının nedeni olan eski Marksist teorilerden sıyrılmış ve geçmişteki hataların sorgulanması ve geleceğin kurgulanmasında yeni olabilecek Marksist bir yaklaşımın tekrar inşası.¹¹ Fakat Löwy’e göre Benjamin, Rus Ekim Devrimi’nin de 1918-1919 Alman Devrimi’nin de başarısına kapılmamıştı. Arkadaşı Gershom Scholem’le (1897-1982) birlikte Bolşeviklerden çok Rus nihilistlerinin ardılı anarşist fikirlere eğilimleri olan Sosyalist Devrimcilere düşünce olarak yakınlardı.¹² Bu sürece paralel olarak Weimar Almanya’sı ise bir yandan parlamenter demokrasinin kriziyle çalkalanırken bir yandan da kitlesel grevlerle çalkalanmaktaydı.

Çalışmamızda tarihsel ve entelektüel bağlamının oluşumunda incelenecek olan Georges Sorel’in (1847-1922) *Şiddet Üzerine Düşünceler* kitabının içeriğini oluşturan kavramlar ile Oskar Goldberg ve Erich Unger’in düşünceleridir. Grevlerin yoğun olduğu bir dönemin etkisinde Benjamin Sorel’i okumuş metninde ilerken onun düşüncelerini tartışmıştır. Oskar Goldberg ve Erich Unger’in geliştirdiği

¹⁰ Carlo Salzani and Michael FitzGerald, “Introduction: Violence and Critique”, **COLLOQUY Text Theory Critique**, Ed. by Carlo Salzani and Michael FitzGerald, Monash University, 2008, s. 7-8.

¹¹ Martin Jay, **Diyaletik İncelem**, Çev. Sevgi Doğan, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2014, s. 314-316.

¹² Michael Löwy, **Dünyayı Değiştirmek Üzerine: Karl Marx’tan Walter Benjamin’e Siyaset Felsefesi Denemeleri**, Çev. Yavuz Alogan, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 1999, s. 198.

politika, metafizik, Yahudi ilahiyatı ve bunun toplumla ilişkisi konusu Benjamin'in metnini yazdığı döneme rastlar. Sorel, Goldberg ve Unger entelektüel arka planda mit, politika ve metafizik üzerine görüşleriyle yer alacaktır. Tarihsel arka planda ise döneme ait güncel bir referans oluşturan genel grev tartışmalarına yer verilecektir.

1. Genel Grev Tartışmaları

Anarko-sendikalist hareketler on dokuzuncu yüzyılın sonunda ortaya çıkmış, anarşizmin işçi sınıfı arasında önemini yitirmesiyle örgütlü işçi sınıfının oluşmaya başladığı bir dönemde yükselişe geçmiştir. Benlisoy'a göre devrimci sendikalizm anarşizmi tekrar canlandırmış ve işçilerle bağına sağlamasına sebep olmuştur. Anarko-sendikalizmin başlıca isimlerinden Fransız işçi önderi Fernand Pelloutier (1867-1901), Pierre-Joseph Proudhon'dan (1809-1865) etkilenmiş, devrimi yıkıcı değil, yeni bir düzenin inşasına yönelik yapıcı bir süreç olarak değerlendirmiştir. Sendikada bu yeni kurulacak toplumsal düzen için eğitim alanı ve kolektif hareketin gerçekleşeceği bir oluşumdur. Anarko-sendikalistlere göre örgütlenme "burjuva" siyasetinden uzak duracak ve işçilerin yararına uygun şekilde hareket edecek ve sendika amacını gerçekleştirmek için, grev, boykot, sabotaj gibi araçlara başvuracak ve kazandığı deneyimle devrim sonrasında üretimin organizasyonunu bünyesine katacaktır.¹³

Sosyalizmin kitle grevine karşı mesafeli duruşu Friedrich Engels'in 1873'te Bakuninci devrim üzerine yazdığı eleştiride belirir. Engels, genel grevin Cenevre'de İttifakçılar Kongresi'nde dile getirildiği gibi gerçekleşmesi için olması gereken işçi hareketlerinin örgütlenme ve ekonomik yönden güçlenmesini hükümetlerin engelleyeceğini, diğer yandan şartların sağlanması için geçen sürenin uzamasıyla verimsiz bir yöntem olacağını belirtmiştir. Bu eleştiri çeyrek yüzyıl boyunca karşılık bulmuştur. Rusya'daki grev Marksizmin kitle grevine olan bakışını değiştirmiştir.

¹³ Foti Benlisoy, aktaran Ateş Uslu, "Politik ve Entelektüel Bağlamı İçinde Walter Benjamin'in Şiddet Teorisi", **Dar Kapıdaki Mesih: Walter Benjamin ve Politik Felsefesi**, Der. M. Ertan Kardeş, İstanbul, İthaki, 2017, s. 92.

Anarşizmin aksine toplumu sosyal devrime götürecektir bir araç olarak görülmemiş, öncelikli olarak işçi sınıfının politik haklarını gerçekleştirmesi amacını gütmüştür.¹⁴

Genel grevin sosyalist ve anarşist hareketin en önemli mücadele unsuru haline gelmesi 1905 Rus Devrimi öncesi birkaç yıla dayanır. Grevlerin başlıca nedenleri ekonomik talepli olup çalışma saatlerinin düşürülmesi, iş ücretlerinin artışı, mesailerin kaldırılmasıyla ilgilidir. 1896-1897 yılı Petersburg dokuma işçilerinin grevi, Mart 1902'deki Batum grevi ve Aralık 1904'te Kafkasya ve Bakü'de başlayıp tüm Rusya'yı etkisi altına alan büyük katılımlı genel grevler örnek olarak gösterilebilir. Daha sonra bu grev silsilesi 22 Ocak 1905'te Petersburg'da imparatorluk tarafından silahsız işçilere açılan ateş sonucu binlerce kişinin ölümüne neden olan "Kanlı Pazar" olarak adlandırılan olayla artarak devam etmiştir.¹⁵

Birinci Dünya Savaşı'nın bitiminde Avrupa'nın birçok yerinde ve Almanya'da grevler sürmeye devam etmiştir. Benjamin ŞEÜ metnini oluşturduğu sıralarda da bu grevler gerçekleşmeye devam etmiştir. İsviçre'de olduğu zaman, 1918'de devletin devrimci güçlerin aleyhinde bulunduğu girişime tepki olarak yirmi dört saatlik genel grev gerçekleşmiştir.¹⁶ Storer'a göre savaşın bitmesinden hemen önce Almanya'daki grevler ekonomik ve politik nedenlidir: Gıda piyasasındaki koşullarının düzeltilmesi, savaşın sona ermesi, özgürlük taleplerinin yerine getirilmesi ve politik reform. Viyana ve Budapeşte'de benzer sorunlardan ötürü Ocak 1918'de haftalık bir grev başlamış Almanya'nın birçok bölgesinden katılım olmuş ve 1 milyona yakın Alman işçi iş bırakmıştır. 1919'a gelindiğinde ülke genelinde toplam grev yapan işçi sayısı 2 milyonu aşmıştır.¹⁷ Anarko-sendikalist hareket sosyalist parti ve örgütlerin uzlaşmacı tutumlarına karşı işçi sınıfını harekete geçiren bir unsur olarak etkinlik göstermiştir.

¹⁴ Rosa Luxemburg, aktaran Uslu, "Politik ve Entelektüel Bağlamı İçinde Walter Benjamin'in Şiddet Teorisi", **Dar Kapıdaki Mesih: Walter Benjamin ve Politik Felsefesi**, s. 92-93.

¹⁵ Rosa Luxemburg, aktaran Uslu, "Politik ve Entelektüel Bağlamı İçinde Walter Benjamin'in Şiddet Teorisi", **Dar Kapıdaki Mesih: Walter Benjamin ve Politik Felsefesi**, s. 92.

¹⁶ Benjamin [Ernst Schoen'e 8-9 Kasım 1918 tarihli mektup], aktaran Uslu, "Politik ve Entelektüel Bağlamı İçinde Walter Benjamin'in Şiddet Teorisi", **Dar Kapıdaki Mesih: Walter Benjamin ve Politik Felsefesi**, s. 101.

¹⁷ Colin Storer, **Weimar Cumhuriyeti'nin Kısa Tarihi**, Çev. Sedef Özge, 2. Baskı, İstanbul, İletişim Yayınları, 2015, s. 47.

2. Sorel: Devrimci Şiddet, Genel Grev ve Mit

Genel grevi sosyal değişimin gerçekleşmesinde proletaryanın en etkili yöntemi olarak gören Georges Sorel, *Şiddet Üzerine Düşünceler* adlı kitabında işçileri genel grev miti düşüncesi çevresinde birleştirmeyi amaçlar. Marksizmi ve anarko-sendikalizmi birleştirirken bunu Henri Bergson'un (1859-1941) mit, sezgi gibi kavramları üzerinden yapar. Buna göre işçi sınıfı genel grev mitiyle etkin olacağı devrimci role hazırlanır. Dolayısıyla toplumsal mit işçi hareketinin başlangıç noktasını oluşturmaktadır. Sorel'e göre genel grev de nihai hedefe ulaşmak için oluşacak olan hareketin en yüksek noktasıdır. Marksizmin evrimci-ilerlemeci anlayışında ise bugünün toplumu sınıfsız topluma ulaşmak için bir miras yaratmaktadır. Var olan kapitalist dünya, sosyalizmin devralacağı bir sistem içerisinde ilerlemektedir. Kapitalizm kendi bünyesinde barındırdığı durumlar ve yarattığı ekonomik baskı ile devrimci oluşumu doğurmaktadır.¹⁸ *Şiddet Üzerine Düşünceler* çalışmasının olduğu dönem ise Marksist rasyonalizmin yerini "vitalizmin, sezginin, pesimizmin ve aktivizmin, ahlakın ve erdemin yaratıcısı olan enerji, kahramanlık ve proletaryan şiddet kültürü" almıştır.¹⁹

Sorel'e göre kitlelerin harekete geçmesi sadece sözcüklerle olmaz. Herhangi bir analiz yapılmadan ve sezgi ile sosyalizmin modern topluma karşı yürüttüğü savaş farklı görüntüler kümesi halinde ve tüm duyguları harekete geçirecek biçimde sunulmalıdır.²⁰ Dolayısıyla mit duygular, semboller ve imgelerle ilişki kurar. Kurgulanmamış, rasyonel bir dayanağı olmayan görüntüler yaratır. Sorel toplumsal deneyimlerden örneklerle imgeler oluşturarak geleceği tasarlamının çok etkili bir yöntem olduğunu gösterir. Gerçekleşmesi istenen arzular insan zihninde sürekli canlı tutularak var olan tüm duyguları harekete geçirip adeta somut bir görüntü oluşturur. Sorel'in örneğini verdiği üzere Katolikler, kilisenin varoluşunu şeytan ve İsa peygamber arasında gerçekleşen savaşa dayandırdıkları için bütün olumsuzluklarla mücadele ederler. Çünkü bu yarattıkları savaş mitine göre en sonunda Katoliliklik

¹⁸ Sorel, *Şiddet Üzerine Düşünceler*, s. 91.

¹⁹ Zeev Sternhell, *Faşist İdeolojinin Doğuşu*, Çev. Şule Çiltaş Solmaz, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2012, s. 41.

²⁰ Sorel, *Şiddet Üzerine Düşünceler*, s. 127.

kazanacaktır. Bununla beraber Hıristiyanların kurtuluş miti ve Tanrı Krallığını kurma arzuları, reform, Marx'ın devrim miti ve sendikalist genel grev mitlere örnek olarak verilebilir.²¹ Devrimci mitler savaş hazırlığı yapan halka, içinde buldukları durumun tasvirini yapmaz, onları harekete geçirecek olan duyguların açığa çıkmasını ve fikirlerin ortaya konmasını sağlar.²²

Sorel, genel grevi ütopya olarak gören sosyalistlerin tutumuna karşı çıkar. Çünkü ütopyalarla tarihsel verilere dayanarak gelecek hakkında birtakım bilimsel çıkarımlar yapılmaya çalışılır ve hipotezler ortaya konur. Ütopyaları, Sorel, mitin tam karşısına koyar. Çünkü ütopyalar üzerinde değerlendirme yapılabilen, tartışmaya açılabilen, yanlışlanabilir bir yapıya sahiptir. Mitler, insanları kurulu düzeni ortadan kaldırmaya hazırlarken, ütopya ise reform talep eder, reformların lehine taraf olur. Dahası mitler, "iradeci,vitalist" özelliği ile Marksizmin rasyonel yönünü öteleyerek onun "devrimci araçsallığını" ortaya çıkarır. Sorel, böylece Marksizmi sadece entelektüel bir ürün olmaktan çıkarıp, onun harekete geçirici mekanizmasını devreye alır.²³ Ütopyalar teorik bir çalışmanın ürünü olarak bütünü parçalara ayırıp inceledikten sonra olayların olumlu ve olumsuz yönlerini ele alan bir analizler bütünüdür. Mit ise bir topluluğun duygularının dışa aktarımı olarak parçalara ayrılamaz, tarihsel bir zemine oturtulamaz. Sorel'in mit kavramıyla ortaya koyduğu mevcut düzeni yıkmaya dönük ve geleceğe ait herhangi bir program kurmamaya yönelik bir etkinlikken, Benjamin'in mitik şiddet ile bahsettiği kurulu düzeni tekrar yapılandıran, hukuk ve şiddet döngüsünü tekrar üreten ve aralarındaki diyalektiği yeniden kuran bir yapıdır.

Sorel, güç ve şiddet arasında bir ayırım yapar. Devletin fiili olarak harekete geçtiğinde zor kullanmasına güç adını verir. Şiddet, proletaryanın eylem biçimidir. Devletin dışında kalan bir alanda gerçekleşen, devlete karşı gerçekleştirilen bir güç kullanımınıdır. Güç, bir grup yöneticinin toplumsal sistemi belli bir doğrultuda örgütleme amacıyla, şiddet ise var olan düzeni yok etmeyi amaçlar. Sorel'e göre burjuvazi hukuk ve devlet aracılığıyla gücü uzun zamandan beri kullanırken,

²¹ A.e., s. 44-51.

²² A.e., s. 59.

²³ Sternhell, *Faşist İdeolojinin Doğuşu*, s. 90.; Sorel, *Şiddet Üzerine Düşünceler*, s. 59.

proletarya buna şiddet vasıtasıyla henüz karşılık vermektedir.²⁴ Şiddet sadece bir araç değildir; “uygarlığın birincil çıkarlarına hizmet etmesi” açısından kendi içinde değeri vardır. Proleter şiddet burjuvaziye geriletip, devrimin gerçekleşmesini elinde bulundururken işçi sınıfı iyi örgütlenmiş yapısıyla hümanizme ve kapitalist topluma endüstriye karşı mücadeleyi hatırlatır.²⁵

Sorel, proleter grev ve politik genel grevi de birbirinden ayırır. Sorel’in desteklediği proleter grev, var olan düzeni yıkmasıyla Marksist savaş aracı olarak Marksçı kıyameti ifade eder.²⁶ Politikacılar tarafından desteklenen politik genel grev ise düzeni yıkmaya amacı gütmeyen hatta devamını sağlar. Otoriteye duyulan memnuniyetsizliğe yönelik reformu öne çıkarır. Sorel, proleter grevin çeşitli parçalara ayrılmadığını, politik genel grevin ise birçok ayrıntı içerdiğini belirtir; ekonomik isyanlar, ekonomi ile bağlantısı olmayan diğer birçok unsurla bir araya getirilmeye çalışılır. Bir başkaldırı ya da uyarı nitelikli bir yürüyüş olabilir. Mevcut iktidara ona karşı duracak muhalif grupların olduğunu hatırlatır. Barışçı yollarla da yapılabilir fakat kanlı bir eyleme de dönüşebilir.²⁷ Sorel politik genel grev ile ilgili eleştirilerini dönemin sosyalist parlamenterleri üzerinden yapar. Siyasiler işçi sınıfının başlattığı grevin yarattığı düzensizliğe karşı burjuvaziye dayanak verirler. Toplumdaki kargaşanın düzeleceğinin, sistemin yıkılmasına dair bir amaç gütmediklerinin açıklamasını yaparlar.²⁸

Sorel’in mit düşüncesi, Marksizmin rasyonalist-materyalist yönü için bir revizyon oluşturmuş, onun vitalist, enerji dolu, iradeci tarafı Marksizmi etkilediği gibi faşizmi de etkilemiştir. Sorelcilerden biri tarafından yazılan Mussolini’nin yönetimindeki İtalyan faşizm dergisinde çıkan bir yazıda, faşizmin, Sorel’in amaçlarını gerçekleştirebilecek bir görev edinebileceği belirtilmiştir.²⁹ Dolayısıyla onun mit düşüncesi ideolojilerin apokaliptik tarafını açığa çıkarmaya çalışmış, kitlelerin yıkıcılıkla kendini göstereceği bir alan oluşturmuştur.

²⁴ Sorel, *Şiddet Üzerine Düşünceler*, s. 177.

²⁵ Sorel, *Şiddet Üzerine Düşünceler*, s. 95-96.; Sternhell, *Faşist İdeolojinin Doğuşu*, s. 93.

²⁶ Sternhell, *Faşist İdeolojinin Doğuşu*, s. 72.

²⁷ Sorel, *Şiddet Üzerine Düşünceler*, s. 158-163.

²⁸ A.e., s. 166.

²⁹ Sternhell, *Faşist İdeolojinin Doğuşu*, s. 128.

3. Oskar Goldberg ve Erich Unger

Benjamin'in ŞEÜ makalesinde etkisi bulunan diğer faktör Oskar Goldberg ve Erich Unger adındaki genç Yahudi filozofların 1910'ların sonu ve 1920'li yılların başında geliştirdikleri düşüncelerdir. 1910'lu yıllarda Goldberg'in "mistik rasyonalizm" diye adlandırılan düşüncesi Birinci Dünya Savaşı öncesinden itibaren büyük bir ses getirmiştir.³⁰ Unger Goldberg'in düşüncelerinden etkilenerek kendi felsefesini geliştirmiş, 1910'lu yılların sonunda politika ve metafizik üzerine verdiği dersler dikkat çekmiştir.³¹

Goldberg ve Unger, Sorel, Bergson ve Nietzsche'ci düşünürler gibi arkaik ritüellerin ulusal, dinsel bir topluluk kurma fikri üzerine uyguladığı gerçeklik yaratma gücünden bahsederler.³² Uslu'ya göre bu iki düşünür halkın hangi koşullar altında kendini halk olarak tanımladıkları üzerine düşünürler ve Yahudi ilahiyatı, toplum ve metafizik arasında bağ kurarlar. Tanrı sözcüğünün Tevrat'taki geçiş biçimlerini ele alırlar.³³ Bu incelemeler, on altıncı yüzyıldan başlayıp on dokuzuncu yüzyılda ivme kazanan Yahudi kutsal kaynaklarının "metin eleştirisinin" izlerini taşır.³⁴ Uslu'nun belirttiği gibi Yahudi kaynaklarında Tanrı sözcüğü birkaç farklı biçimde kullanılıyordu. Örneğin "Yahve" olarak adlandırıldığı bölümlerde insanların işlerine karışabilen, öfkelenen bir Tanrı olarak yer alırken, "Elohim" adıyla anıldığı yerlerde kişisel özellikleri olmayan soyut bir varlıktı.³⁵ Goldberg ve Unger bunu filolojik ve teolojik olarak incelemek yerine toplumsal ve politik yönden ele alırlar. Onlara göre bu Tanrı anlayışları evren-öncesi ve evrenin yaratılışından sonraki Tanrı'yı imler.³⁶ Bu ikili anlatımlara rağmen Yahudi kaynaklarındaki Tanrı ise evrensel ve parçalılığı kaldıran bir Tanrıdır.

³⁰ Judith Friedlander aktaran Ateş Uslu, "Politik ve Entelektüel Bağlamı İçinde Walter Benjamin'in Şiddet Teorisi", **Dar Kapıdaki Mesih: Walter Benjamin ve Politik Felsefesi**, s. 98.

³¹ A.e., s. 98-99.

³² Uwe Steiner, aktaran Ateş Uslu, "Politik ve Entelektüel Bağlamı İçinde Walter Benjamin'in Şiddet Teorisi", **Dar Kapıdaki Mesih: Walter Benjamin ve Politik Felsefesi**, s. 99.

³³ Uslu, "Politik ve Entelektüel Bağlamı İçinde Walter Benjamin'in Şiddet Teorisi", **Dar Kapıdaki Mesih: Walter Benjamin ve Politik Felsefesi**, s. 99.

³⁴ A.e., s. 99.

³⁵ A.e., s. 99-100.

³⁶ Erich Unger, aktaran Ateş Uslu, "Politik ve Entelektüel Bağlamı İçinde Walter Benjamin'in Şiddet Teorisi", **Dar Kapıdaki Mesih: Walter Benjamin ve Politik Felsefesi**, s. 100.

Goldberg ve Unger'e göre "mitsel dünya"nın güçleri, biyolojik olarak tarif edilen uluslar ve onların tanrılarıdır. Tevrat'ta Tanrı her ne kadar İsrailoğullarının Tanrı'sı olarak geçse de o kabile tanrılarını, totemleri yok eder. Onun getirdiği yasaklar bir kabileye uygulanan yasalar değil tüm insanlığa getirilmiş yasaklardır. Goldberg ve Unger'e göre Tanrı parçalılığı ortadan kaldıran evrenselliği ihdas eden kurallar getirir.³⁷ İki düşünür böylelikle yerleşiklik oluşturmuş mitlerin, efsanelerin geride bırakılmasını, parçalılığın aşılmasını için Tanrı'nın emirleriyle bağ kurulması gerektiğini savunurlar. Görülüyor ki Sorel'in *Şiddet Üzerine Düşünceler* metninde "mit" kavramı olumlu olarak ele alınırken, Goldberg ve Unger için "mit" karşı durulması gereken, gerçek Tanrı'nın dünyaya müdahale etmesiyle yerini evrenselliğin aldığı arkaik bir kalıntıdır.³⁸

*

Benjamin'in Sorel'in etkisiyle geliştirdiği mitik şiddet ve proleter grev kavramında, mit, aşılması gereken bir kavram olarak görülürken, proleter grev, yasayı ve mitik düzeni yeniden üretmediğinden hukukun kökenine eleştiri getiren bir unsur olarak ele alınır. Mit kavramı kitleleri harekete geçiren zihinsel bir devrim olarak kurulu düzeni yıkmak üzerine zemin sağlarken, Benjamin'de mit, düzen için kurulma anını saklı tutar. Hukuk ve şiddet arasındaki ilişkinin ya revizyonunu sağlar ya da eski düzeni yıkarak yerine yeni bir düzen getirir. Proleter grev ise etkileri itibarıyla şiddet olarak görülse de hukuk ve şiddet çemberinden çıkmanın dolayısıyla adaleti sağlamanın bir yolu olarak şiddet dışıdır. Goldberg ve Unger'in düşüncelerinde mitsel olanın İsrailoğullarında tanrısal ve evrensellekle ihya edilişi aslında modern dönemde toplumsal ve kamusal hayatın kuruluşunda bu defa insanlık adına yeniden üretilmiştir. Bu iki unsur Benjamin düşüncesinde, pozitif hukuk ve doğal hukuk için eleştiri noktaları olmuştur.

³⁷ A.e., s. 100.

³⁸ A.e., s. 100-101.

B. Doğal Hukuk Teorileri ve Benjamin

Benjamin'in ŞEÜ metni her çeşit şiddet biçimlerine yönelik geliştirilmiş olumsuz bir yargılama ya da bir karşı çıkış değil, eleştiri (*Kritik*) kavramına uygun olarak şiddeti anlamak ve analiz etmek için girişilen bir çabadır. Düşünür, metnin hemen girişinde şiddet eleştirisinin ödevini, şiddetin hukuk ve adaletle ilişkisinin açıklanması olarak özetler. Dolayısıyla ahlak alanı içerisinde ele alınacak metnin merkezinde şiddetin hukuk ve adaletle ilişkisinin ortaya koyulması yer almaktadır.³⁹ Benjamin'e göre şiddet hukuk içerisinde ancak araçlar düzleminde görülebilir ki şiddetin bir araç olması onu eleştirirken kullanılacak bir ölçütün sanki doğrudan verili olabileceği varsayımına dayanır.⁴⁰ Buna göre Benjamin, hukuk içerisinde şiddet bir araç olarak varken bunun eleştirilme kriterinin belirli olup olmayacağını sorgulamaktadır. Düşünür için bu kriter kendisini, gerçekleşmiş bir olayda şiddetin adil bir amaç için mi yoksa adil olmayan bir amaç için mi kullanılıp kullanılmadığı sorusuyla dayatır. Dolayısıyla bu durumda şiddet eleştirisi adil amaçlar sistemine dahil olmuş olur ve yalnızca şiddetin uygulandığı durumlar için bir ölçüt içerir.⁴¹

Adil amaçlar sistemine yönelik sorgulama Benjamin'in şiddet eleştirisi için ilk olarak ele aldığı hukuk felsefesinin iki büyük ekolünden biri olan doğal hukuka ait bir kavrayıştır. Şiddetin eleştirilme kriterinin adil bir amaca hizmet edip etmediğine göre geliştirilen sav, adalet kavramının kime ya da neye dayandığı sorusunu da beraberinde getirecektir. Buna göre doğal hukukun ne olduğuna yönelik soru aynı zamanda onun kaynağını nereden aldığına da yönelik bir sorudur. İlk incelenecek olan tarihsel bir dönem içinde doğal hukukun kaynağı ve ilkelerinin nasıl bir evrim geçirdiğidir. Buradaki amaç "doğal hukuk kavramının kendisi eksiksiz ve meşru bir hukuk fikri sağlamaya yeterli midir?"⁴² sorusunun cevabıdır. Bu cevap bize şiddet eleştirisi için doğal hukuk teorisinin yeterliliğiyle ilgili bir veri sağlayacaktır. Bir diğer incelenecek nokta doğal hukuka getirilen eleştirilerdir. Şüphesiz bu eleştiri filozofun doğal hukuk teoremine getirdiği eleştiri için bir temel

³⁹ Benjamin, "Şiddetin Eleştirisi", **Benjamin**, s. 101.

⁴⁰ A.e., s. 101.

⁴¹ A.e., s. 101.

⁴² David Bruce Ingram, **Hukuk Felsefesi**, Çev. Ezgi Su Dağabak, Ankara, Fol Kitap, 2019, s. 36.

oluşturacaktır. “Spinoza ve Benjamin: Doğal Hak ve Şiddetin Meşruiyeti” başlığı ise şiddet kullanımının amaçlarının meşruiyetine ve bu amaçların kişiden devlete geçişine yönelik bir incelemedir.

1. Doğal Hukuk: Tarihsel Gelişim ve Eleştiriler

Doğal hukuk, yani insan yapımı “olan” (mevcut) hukuka karşı “olması gereken” evrensel bir adalet olduğu fikri ve mevcut yasanında (pozitif hukuk) bu üst yasaya uyması gerektiği düşüncesi Antik Yunan’a kadar uzanmaktadır. Dolayısıyla Troper’in de belirttiği gibi doğal hukukçu birçok ideoloji doğal hukuku pozitif hukuku ölçmenin bir aracı olarak görürler.⁴³ Troper’e göre bu akımın taraftarlarının ortak bir özellikleri “ikicilik”leridir, yani pozitivistler tek bir hukuk -pozitif hukuk- olduğunu düşünürken, doğal hukuk taraftarları pozitif hukuk ve doğal hukuk olmak üzere farklı iki anlayış olduğu fikrini tasarlarlar.⁴⁴ Aralarındaki bu hiyerarşik yapı içerisinde doğal hukukun iddiası pozitif hukuk için bir ölçüt getirmeye yöneliktir. Yürürlükteki hukukun eleştirisi ise bir dayanak noktasını gerektirecektir. Uygun’a göre bu dayanak noktası ise dönemseller olarak birbirinden farklılaşmakla birlikte mevcut hukukun geçerliğinin ve haklılığının sorgulanıp değerlendirileceği insan iradesi dışında “üst” bir kaynağa referans vermeleri nedeniyle doğal hukuk teorisi başlığı içerisinde toplanabilecektir.⁴⁵

Troper’e göre doğal hukukun kapsamı birçok değişikliğe uğrayabilir, çünkü daima bir adalet ideali referansına dayanır ve bu referansa ait anlayışlar çeşitli ideolojilerden beslenebilir, yani bir Hıristiyanlık doğal hukuku kadar bir nasyonal-sosyalist doğal hukuku da olabilir.⁴⁶ Uygun’un belirttiği gibi adalet ideali referansını belirleyen fikirler çağlar boyu birçok kez değişim geçirmiştir. Uzun bir süre doğal hukuk anlayışına teokratik bakış açısı egemen olmuş, bu bakış çok tanrılı

⁴³ Troper, **Hukuk Felsefesi**, Çev. s. 22.

⁴⁴ A.e., s. 30.

⁴⁵ Uygun, **Hukuk Teorileri**, s. 5.

⁴⁶ Troper, **Hukuk Felsefesi**, s. 22.

sistemlerinde özellikle Antik Yunan'da ve tek tanrılı sistemlerde farklılaşmıştır:⁴⁷ Antik Yunan'da tanrılar evrenin içinde kabul edildiğinden doğa ve tanrı aynı anlama gelirken, tek tanrılı sistemlerde tanrı doğanın dışında bir güç alanındadır. Dolayısıyla bu analiz Antik çağ dönemi ve tek tanrılı dinler dönemindeki yasaların belirlenmesinde bir ayrışmaya yol açmıştır. Antik dönemde doğaya uygun olan tanrısal düzen için de uygun olan demekse, tek tanrılı dönemde ise doğa ile tanrı arasındaki özdeşlik kalktığından insanı, doğayı, toplumu yaratan Tanrı bu eylemi belirli yasalar doğrultusunda gerçekleştirmiştir.⁴⁸ Buna göre insan yapımı pozitif hukukun üstünde tanrısal yasaların vazedildiği ve ilkelerinin Tanrı tarafından belirlendiği hukuk kurallarının varlığı Antik dönemden başlayarak varlığını sürdürmüştür.

Yazılı hukuktan (pozitif hukuk) bağımsız ve doğal hukukun üstünlüğüne ilişkin veriler ilk yazılı referanslardan biri olan Sofokles'in (M.Ö 495-406) *Antigone* (M.Ö 411) adlı tragedyasında anlatılır.⁴⁹ Bu oyunda Sofokles, Thebai sitesinde, kralın buyruklarından daha üstün kuralların varlığı üzerine bir tartışma başlatır. Oidipus babası kral Laios'u bilmeyerek öldürür ve annesi İokaste'yle evlenerek ülkesinin başına geçer. Bu evlilikten Eteokles ve Polyneikes isiminde iki erkek, Antigone ve İsmene adlı iki kız çocuk dünyaya gelir. Oidipus'un gerçek kimliği açığa çıktığında İokaste kendini asar ve Oidipus da kendini kör eder. Oğulları kendi aralarında anlaşarak bir yıl arayla tahta geçerek iktidarı paylaşırlar. Fakat Eteokles bu kurala uymaz ve kardeşine sıra geldiğinde tahtı ona vermez. Bunun üzerine Polyneikes, başka bir siteye geçer ve Argos Kralı'nın kızı ile evlenir. Bir süre geçince, o sitenin askeri desteğini alarak kendi sitesine saldırır ve bu saldırıda iki kardeş de ölür. Tahta kardeşlerden birine destek olan Kreon geçer. Antigone'nin hikayesi burada başlar. Kreon tahtın başında olan Eteokles'i kahramanlara layık bir cenaze töreniyle kaldırırken, diğer kardeşi vatana ihanetten yargılar ve Polyneikes'e gömülmeme cezası verir. Kralın bu buyruğuna karşı çıkarak Polyneikes'i gömen kişi ölüm cezasına çarptırılacaktır. Antigone, kardeşi Polyneikes'e yapılan bu haksızlığa

⁴⁷ Uygun, **Hukuk Teorileri**, s. 5-6.

⁴⁸ A.e., s. 6.

⁴⁹ Sophokles, **Antigone**, Çev. Ali Çokona, 6. Baskı, İstanbul, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2017, s. Viii-X; Edith Hall, aktaran Uygun, **Hukuk Teorileri**, s. 6-7.

katlanamaz ve Kral Kreon'un buyruğunu yok sayar. Aile bireylerine karşı olan sorumluluğunu düşünerek ölen kardeşinin üzerini toprakla örter. Bu davranışından bir süre sonra yakalanır ve kimliği açığa çıkar. Kral Kreon'un huzuruna getirildiğinde kendini Zeus'un ve adalet Tanrıçası Dike'nin yasalarına karşı gelemeyeceğini söyleyerek savunur. Kralın koyduğu yasaların tanrılarınkinden üstün olamayacağını söyler. Antigone göklerin yazısız yasası ile kralın yasaları çakıştığında ölüm cezasını tercih edip tanrıların yasalarına uyar ve kendisini mahkum edildiği yerde asarak öldürür. Bu olaydan sonra ölümler silsile halinde gelir. Kreon'un oğlu Haimon nişanlısının ölüm haberini duyunca kendi canına kıyar. Kreon'un eşi Eurydike oğlu Haimon'un ölümü üzerine o da kendini öldürür. Kreon, bütün olanlar sonucu ne kadar hatalı olduğunu anlasa ve geri adım atsa da artık çok geçtir ve sonuç olarak ise iktidarı sarsılmıştır.

Sofokles, tragedyasında Antigone'nin ve Kreon'un kişiliğinde doğal hukukun mevcut yasayla ilişkisi nasıl ele alınmıştır? Tragedyanın iki figürünün temsiliyetinde yansıtılan doğal hukuk ve pozitif hukuka ilişkin ne tür verilere ulaşabiliriz? Antigone'nin hikayesinde ne zaman yürürlüğüne konulduğu bilinmese bile tanrısal yasaların hep olduğuna ve de söz konusu Kral bile olsa bu kişi, insanın koyduğu yasalardan her zaman üstün konumda bulunduğuna ilişkin bir tez vardır. Antigone, bir ölümlünün buyruklarının tanrıların yazılmamış, değişmez yasalarından üstün olamayacağı söyler. Antigone, kardeşinin üzerini toprakla örterek kutsal yasalara saygı duymuş fakat iktidarın yasalarına (pozitif hukuk) karşı çıkmıştır. Tragedyada Antigone'e göre tanrıların değişmez, yazısız yasaları olarak ifade ettiği doğal hukuk, Kral da olsa bir ölümlünün ürünü olduğu için yürürlükteki yasadan (pozitif hukuk) üstündür. Bonnard'a göre Kreon'un kişiliğinde devlet düşüncesinin zirvede yer aldığı ve bu sistemde her işi düzenleyeceği bir düzlem sunulmaktadır. Kreon'un tanrı inancı vardır ama onun tanrıları, odağı yurttaşlık olan bu sisteme sımsıkı bağlıdırlar: Tanrılar, insanlarda olduğu gibi sitenin hizmetindedirler. Kreon devlete isyan eden kişileri yargılamayan tanrıların karşısındadır. Tanrılar millileşmiştir ve sınırları savunurlar.⁵⁰ Kreon'un temsiliyetinde yer bulan görüşe göre doğal hukukun pozitif hukuk için bir bağlayıcılığı yoktur. O, Antigone gibi, ismi olmayan yazısız yasaların

⁵⁰ André Bonnard, **Antik Yunan Uygarlığı: Antigone'den Sokrates'e**, Çev. Kerem Kurtgözü, 2. Baskı, İstanbul, Evrensel Basım Yayın, 2012, s. 32.

yaratıcısı tanrıları otorite olarak görmez, Bonnard'ın ifade ettiği gibi tanrılar tıpkı insanlar gibi polisın hizmetkarıdır. Doğal hukuk ve pozitif hukukun hiyerarşik yapısı, Antigone'nin devletin haklarını inkar etmeme ve fakat sınırlayan bir çerçevede karşımıza çıkarken, Kreon'un temsiliyetinde tanrılar ve insanlar için her çeşit manevi düzen siyasal düzene bağımlı bir yapıda karşımıza çıkmaktadır.⁵¹ Doğal hukuk ve pozitif hukukçuların arasındaki "ikicilik" özelliği, yani doğal hukukçuların, doğal hukuk ve pozitif hukuk olarak iki tür hukuk olduğunu kabul etmesi ve bunun bilinebileceğini düşünmesi, fakat pozitif hukukçuların tek bir hukuk olduğunu ortaya koymaları Antigone ve Kreon'un kişiliğinde de yansıtılmaktadır. Devletin buyruklarını yadsımayan fakat "yazılı olmayan yasa"lara uygun olup olmadığını gerekçesiyle sınırlandıran Antigone'nin yapısı pozitif hukuktan üstün olan tanrıların evrensel yasasını haber verir.

İnsan yapımı yasaların üstünde evrensel doğa yasaları ve adalet fikri olduğu düşüncesini Aristoteles şu şekilde ifade etmiştir: "Eğer yazılı hukuk davamıza aykırıysa, evrensel hukuka başvurmalı ve daha büyük bir eşitlik ve adalet için ısrarcı olmalıyız."⁵² Aristoteles'in düşüncesinden yola çıkıp bunu geliştiren, yürürlükte olan hukukun üzerinde var olduğu düşünülen doğal hukuk görüşüne Sofokles, Aristoteles'in yanında Roma döneminde Stoacı düşüncenin önemli temsilcisi Cicero'yu (M.Ö.106- M.Ö.43) da katmak mümkündür: "Başka bir Roma ya da Atina yasası olmayacak, ne şimdi ne de sonra başka bir yasa olacak, aksine her dönem her soyu daimi ve değişmez olan tek bir yasa kuşatacak."⁵³

Cicero'ya göre hukuk kaynağını "tek bir efendi ve öğretmen niteliğindeki- bu yasanın kurucusu, hakemi ve taşıyıcısı- Tanrı"dan⁵⁴ almaktadır. Doğadaki evrensel yasanın varlığına, bu yasanın insan iradesi dışında olduğuna ve insan yapımı yasalardan üstünlüğüne işaret eden Cicero bir başka yerde, yasayı "yapılacak ve yapılmayacak olanı buyuran doğamıza işlenmiş yüce akıl"⁵⁵ olarak tanımlar. Yasaların kaynağını Tanrı ve insan doğasına içkin akılda bulan ve doğal hukuk

⁵¹ A.e., s. 34.

⁵² Aristoteles aktaran Ingram, **Hukuk Felsefesi**, s. 36.

⁵³ Cicero aktaran Ingram, **Hukuk Felsefesi**, s. 37.

⁵⁴ Cicero aktaran Ingram, **Hukuk Felsefesi**, s. 37.

⁵⁵ Mehmet Ali Ağaoğulları, "Roma Siyasal Düşüncesi", **İmparatorluktan Tanrı Devletine**, Mehmet Ali Ağaoğulları, Levent Köker, 6. Baskı, Ankara, İmge Kitabevi, 2006, s. 51.

görüşünü buna göre geliştiren Cicero bu akılla adil ve doğru olanın yasada kendinden belirlenebileceğini ve “yasanın kendisinde adil ve doğru olanı seçme gücünün ve kararının bulunduğu”nu⁵⁶ iddia eder. Doğal yasanın adil ve doğru olması tanrısal aklın eseri olmasından kaynaklanmakta ve doğal yasaya göre alınan kararlar da bu sebeple adil olmaktadır. Bununla zıt olarak “toplumsal olan”⁵⁷ yani pozitif yasa olarak adlandırılan, değişimleri zaman ve mekana bağlı olarak insanların kurallarını belirlediği yasalar göreceli bir özellik taşımaktadırlar.⁵⁸ Dolayısıyla tanrısal aklın eseri olan doğal yasa değişim gücünü insanlardan alan içinde bulunduğu koşullara göre değişiklik gösteren pozitif yasalardan üstündür. Pozitif “yasaların gücü, adalet duygusundan değil, içerdikleri olumsuz yaptırımlardan kaynaklanmaktadır [...] ve her ulus çıkarlarıyla bağdaşan şeylere yasa adını vermektedir.”⁵⁹ Cicero’ya göre doğal hukukun gücü adalet idealine verdiği referansken, pozitif hukukun geçerliği vazettiği olumsuz buyrukların yerine getirilmesine yönelik uyguladığı güçten gelmektedir. Cicero, yasaları fayda üzerine kuran pozitif hukukun görüşüne karşılık, adalet, erdem ve doğruluğu gözeten doğal hukukun ilkelerine uyulması gerektiğini düşünür.

XIII. yüzyıl’a gelindiğinde Skolastik dönemin en önemli düşünürü Thomas Aquinas (1225-1274) kendi düşüncesinden önce var olan doğal hukuk kuramlarını tek tanrılı inanç sistemi ile bağdaştırarak yorumlar. Düşünüre göre yasa, yönetme yetkisine sahip yöneticinin toplumsal ortak yararı gerçekleştirmek amacıyla koyduğu *aklın emridir*.⁶⁰ Pozitif yasayı tanımlayan Thomas Aquinas dört farklı yasa türünü sıralar:⁶¹ Sonsuz yasa, doğal yasa, insan yasası ve tanrısal yasa. Burada doğal yasa ve pozitif yasa arasındaki ilişkiye bakmak gerekecektir. Doğal yasa Aquinas’a göre insanın eğilimlerini, doğal amaçlarını kavrayan ve bu özellikleri mükemmelleştirecek kurallar sistemidir; insan doğası ve amaçları da bir toplumda

⁵⁶ Cicero, aktaran Ingram, **Hukuk Felsefesi**, s. 37.

⁵⁷ Cicero, aktaran Mehmet Ali Ağaoğulları, “Roma Siyasal Düşüncesi”, **İmparatorluktan Tanrı Devletine**, s. 52.

⁵⁸ Mehmet Ali Ağaoğulları, “Roma Siyasal Düşüncesi”, **İmparatorluktan Tanrı Devletine**, s. 52.

⁵⁹ Cicero, aktaran Mehmet Ali Ağaoğulları, “Roma Siyasal Düşüncesi”, **İmparatorluktan Tanrı Devletine**, s. 52.

⁶⁰ Uygun, **Hukuk Teorileri**, s. 9.

⁶¹ Köker, “Feodalite ve Siyasal Düşünce”, **İmparatorluktan Tanrı Devletine**, s. 247.

mükemmelleştiği için doğal hukuk ortak iyiliği de amaçlar.⁶² Köker, Cicero'nun doğal hukuk görüşü için şöyle bir yorum yapmaktadır: Tanrısal aklın eseri olan sonsuz yasa ve uzantısı olan doğal hukuk soyut ilkelere dayanmaktadır. Toplumsal ilişkiler içinde geliştirilen somut kurallar, sonsuz ve doğal yasalar gibi “tümel” değil, “tikeldir”. Bu “tikel” kurallar insan aklının çabası sonucu oluşmuş ve dolayısıyla kaynağını sonsuz yasa ve doğal yasadandır almıştır.⁶³ Buna göre Thomas Aquinas için doğal yasanın insan yasanı (pozitif yasa) üzerinde bağlayıcı olması, insan yasanın aklın emirlerinin ürünü dolayısıyla Tanrı kaynaklı olmasındandır. Düşünür, doğal yasanın genel ilkelere dayanması pozitif yasanın da ilkelerini kapsadığını gösterir ve toplumsal kuralları düzenleyen pozitif yasanın da buna göre ilkelerini somutlaştırması gerektiğini iddia eder. Aquinas için doğal hukuk ortak yararı gözetmek, adaletsiz ve kamu yararına karşı olan zorba yönetimlere başkaldırıyı ve hatta devirmeyi meşrulaştırmak için de kullanılır; fakat tiranın devrilmesiyle oluşacak olan kargaşada eski toplum bu düzensizlikten zarar görürse rejim değişimini reddeder.⁶⁴ Aquinas savaşın yalnızca adil olduğunu (şiddetten korunmak ve yanlış bir şeyin intikamını almak) kanıtlayabileceği takdirde meşru olarak addedilebileceğini ve savaşın gerçekleşmesindeki amacın ‘hayra ulaşma (barış gibi) ve şerden uzaklaşma’ olması gerektiğini öne sürer.⁶⁵ Aquinas insanlığın ortak yararını gözetmek maksadıyla haklı bir amaç ileri sürüldüğü müddetçe şiddet kullanımını meşrulaştırmıştır.

Aquinas'ın doğal hukuk uygulaması on yedinci ve on sekizinci yüzyıllarda da tekrar karşılığını buldu.⁶⁶ Hollandalı avukat Hugo Grotius'a (1583-1645) göre “doğal hukuk, bir eylemin, akıllı ve toplumsal doğaya uygunluğu ya da aykırılığı bakımından, moral yönden gerekli olup olmadığını gösteren doğru aklın (recta ratio) birtakım ilkeleridir.”⁶⁷ Tomistik etkilerin görüldüğü bu tanımda toplumsal doğanın ortak yararının belirleyiciliği gözlenir; ortak faydanın sınırları ahlak alanı

⁶² A.e., s. 247.

⁶³ A.e., s.247-248.

⁶⁴ Sigmund, aktaran Ingram, **Hukuk Felsefesi**, s. 38-39.

⁶⁵ A.e., s. 39.

⁶⁶ A.e., s. 39.

⁶⁷ Hugo Grotius, aktaran Köker, “Grotius: Doğal Hukuk, Mülkiyet ve Egemenlik” **Kral-Devlet ya da Ölümlü Tanrı**, Mehmet Ali Ağaoğulları, Levent Köker, 4. Baskı, Ankara, İmge Kitabevi Yayınları, 2009, s. 93-94.

içerisindeki gerekliliğe ve aklın ilkelerine göre çizilir. Ingram'a göre Grotius, doğal hukukun hem uluslararası hem de iç hukuka kısıtlamalar getirdiğini iddia eder. Toplumun ortak iyiliğini gözeten doğal hukukun ilkelerine göre bu amacın hizmetinde olmayan savaş 'hakların icrası durumu hariç' adaletsiz ve yasadışıdır⁶⁸: "Bir kez başlatıldığında hukuk ve iyi niyet sınırları içerisinde sürdürülmelidir [...] ve yargı süreçlerinden daha az vicdani olmamalıdır."⁶⁹ Dolayısıyla bir eylemin hukuken meşru olabilmesi için moral yönden uygunluğun ve gerekliliğin gözetilmesi gerekir. Bir başka deyişle bir davranışın yapılıp yapılmaması gerektiği yönündeki emir onun ahlaki açıdan haklılığına/adilliğine göre belirlenir.

John Locke'un (1632-1704) *Yönetim Üzerine İki İnceleme* adlı eseri, İngiltere'de burjuvazinin yönetimi elinde tutmak için gayret gösterdiği döneme rastlar bu yönüyle döneminin politik tartışmalarının ve siyasal gelişmelerinin etkisi altındadır.⁷⁰ Kitapta işlenen haklar hükümetlerin 'hükümetin amacı olan kamu yararı ve mülkün korunmamasını hedeflememekle kendisine duyulan güvenin sarsılması' yüzünden yıkılma cezasına karşı korumaları gereken haklardır.⁷¹ Hükümet himayesinde bulunan toplumun emrinde ve bu toplumun ortak yararını gözetmemesi halinde devrilme tehlikesiyle karşı karşıya kalan bir yapı olarak karşımıza çıkar. Dolayısıyla Locke meşru fakat sınırları belirlenmiş bir iktidar modeli sunar. Locke'a göre doğal hukuk, doğa durumundaki barış, eşitlik, özgürlüğün teminatıdır ve aklın yasasından başka bir şey değildir. Kimsenin bir başkasının canına, malına, sağlığına ve özgürlüğüne zarar vermemesini öğretir.⁷² Buna göre Hobbes'tan farklı olarak doğa durumunda insanların eşit ve özgür olduğunu belirten Locke doğal hukuk teoremini de doğa durumundaki ilkelerin güvencesi olarak tasarlamıştır. Zabcı için doğa yasası insanlar arasında uzlaşma yoluyla düzenlenmiş birtakım kurallardan da

⁶⁸ Ingram, **Hukuk Felsefesi**, s. 39.

⁶⁹ Grotius aktaran Ingram, **Hukuk Felsefesi**, s. 39.

⁷⁰ Filiz Çulha Zabcı, "John Locke: Liberalizmin Düşüncedeki Öncüsü", **Kral-Devletten Ulus-Devlete**, Mehmet Ali Ağaoğulları, Filiz Çulha Zabcı, Reyda Ergün, 2. Baskı, Ankara, İmge Kitabevi, 2009, s. 162.

⁷¹ Locke, aktaran Ingram, **Hukuk Felsefesi**, s. 39-40.

⁷² Filiz Çulha Zabcı, "John Locke: Liberalizmin Düşüncedeki Öncüsü", **Kral-Devletten Ulus-Devlete**, s. 165.

bir devletin yasalarından da bağımsızdır; o olması gerekeni vazeden evrensel yasadır.⁷³

Doğal hukuk düşüncesi on dokuzuncu yüzyılda ‘kölelik-karşıtlarına’ esin kaynağı olurken,⁷⁴ 1960’lı yıllarda Martin Luther King ‘yasallaştırılmış’ ırk ayrımı ve diğer ayrımcılıklara karşı sivil itaatsizlik fikrini meşru olarak görmüş ve Augustine’nin “Adil olmayan hukuk, hukuk değildir.” diyen doğal hukukçu görüşünü savunmuştur.⁷⁵

Ingram’ın ifade ettiği gibi doğal hukuk teoreminin temel ilkelerine göre bir yasanın bir yargı kararının geçerliği onun tabiyetinde olan kişiler tarafından adil olarak nitelenmesine (veya hiç olmazsa adaletsiz olmaması ve kamu yararına aykırı görülmemesine) bağlı olarak hukuki nitelik taşır.⁷⁶ Doğal hukuk teoremi için yasada bir eylemin ya da bir hükmün adil/haklı olarak nitelenmesi ya da en azından adaletsiz olmaması onu hukuken meşru hale getirir. Dolayısıyla adalet, bu adalete uygun haklı amaçlar, kamu yararını gözetken düzen doğal hukukun vazgeçilmez unsurlarıdır. Bu ilkelere bağlı olarak bir yasanın ya da hükmün toplum nezdinde bağlayıcılığı da adalete ve ortak iyiye karşı aldığı mesafeyle belirlenir.

Ingram, doğal hukukun ilkeleriyle ilgili iki problem olduğunu söyler: Anayasa kararları veya yargı hükümleri kişiler tarafından adaletsiz ya da kamu yararına aykırı bulunsalar da kararların hukuki nitelik taşıması ve hukukun oluşma sürecinin adil ve iyi olarak bulunması nedeniyle kabul görür. Fakat hem hukuk sisteminin kendisi hem de kararları kamu yararına aykırı ve adaletsiz bulunursa ne olur? Doğal hukuk ilkeleri böyle bir durumda yasaya itaati ve yasanın bağlayıcılığını reddeder ve yasanın hükümlerine uymama ya da onu onaylamama anarşiye sebep olabilir. İkinci problem, doğal hukuk kuramında adalet ve iyilik kavramlarının ne olduğuyula ilgili bilgimize dayanır. Doğal hukuk teoreminin bu kavramlara ilişkin tanımını Tanrı’nın amaçlarına referansta bulunarak cevaplanır ki bu amaçlar doğada açıklanır. Fakat bu yeterli bir cevap oluşturmaz; çünkü her bir kişinin inandığı Tanrı’yı ve kişilerin Tanrı’nın amaçlarını algılama biçimlerini aynı kabul eder. Bunun

⁷³ A.e., s. 166.

⁷⁴ Ingram, **Hukuk Felsefesi**, s. 40.

⁷⁵ Bedau, aktaran Ingram, **Hukuk Felsefesi**, s. 40.

⁷⁶ Ingram, **Hukuk Felsefesi**, s. 41.

da ötesinde modern fiziğin bakış açısıyla doğanın tanrısal amaçları yerine getirmeye yönelik bir çabasından bahsetmek anlamlı değildir.⁷⁷

Benjamin doğal hukuk kuramına yönelik eleştirisini şiddetin araç olarak kullanımının adil bir amaca hizmet edip etmediğine dayandırır.⁷⁸ Buna göre şiddet kullanımı adil/haklı bir amaca hizmet ediyorsa meşrudur. Bu bakış açısına göre şiddet adil ya da adil olmayan amaçlar için kullanılan bir araçtır. Fakat haklı veya haksız amaçların “her türlü şüphe karşısında sağlam durabildiğini hesaba katsak bile, [...] bir ilke olarak şiddetin kendisi için bir ölçüt değil, yalnızca şiddetin kullanıldığı durumlar için geçerli bir ölçüttür.”⁷⁹ Şiddetin adil/haklı amaçlar için kullanımına dair ölçütün her türlü şüpheden arındırılmış bir kesinlik içinde olduğu varsayılsa dahi, adil ya da haklı amaçlara dair ölçüt yalnız şiddetin uygulandığı durumlar için geçerlidir, şiddetin kendisi için değil. Bu durumda şiddetin kullanıldığı durumlar için bir tutum geliştirilecektir, oysa düşünür şiddetin ne olduğunun tespiti için bir yön bulma arayışı içerisinde. Benjamin’e göre doğal hukuk şiddet araçlarının kullanımını, bir insanın bedenini istediği yöne doğru hareket ettirmeyi "hakkı" olarak sayması kadar doğal görür. Fransız Devrimi’ndeki terör için de altyapı sağlayan bu görüşe göre şiddet haksız bir amaca hizmet etmediği müddetçe kullanımı bir sorun oluşturmaz, “tıpkı işlenmemiş maden gibi doğanın bir ürünüdür.”⁸⁰ Benjamin için bu bakış şüphesiz sorunludur. Şiddet eleştirisi için daha kesin bir ölçüt arar ve doğal hukukla taban tabana zıt “şiddeti tarihin bir ürünü olarak gören”⁸¹ pozitif hukuka yönelir.

2. Spinoza ve Benjamin: Doğal Hak ve Şiddetin Meşruiyeti

Spinoza’nın doğal hukuka ilişkin görüşlerinde “haklı” amaçlar için şiddet kullanımının meşru olduğu fikrinin temellerini bulabiliriz. Benjamin, ŞEÜ metninde doğal hukuk teoremi bahsi etrafında Spinoza’nın *Tractatus Theologico-Politicus*

⁷⁷ A.e., s. 41-42.

⁷⁸ Benjamin, "Şiddetin Eleştirisi", **Benjamin**, s. 102.

⁷⁹ A.e., s. 101.

⁸⁰ A.e., s. 102.

⁸¹ A.e., s. 102.

(Teolojik-Politik İnceleme) adlı eserinin XVI. bölümüne⁸² atıfta bulunur: “Doğal hukukun devlet kuramına göre, insanlar devlet dolayısıyla şiddeti bir yana bıraktılsa (Spinoza'nın da *Tractatus Theologico-Politicus*'ta açık bir biçimde öne sürdüğü gibi) bu, söz konusu rasyonel anlaşmanın tamamlanmasından önce, bireyin *de facto* hizmetinde olan şiddeti, dilediğince kullanmaya *de jure* hakkı olduğu varsayımı çerçevesinde gerçekleştirilmiştir.”⁸³ Benjamin Spinoza'ya gönderimde bulunarak doğal hukukun şiddet olgusuyla ilgili olan tezini ele alır. Buna göre birey yukarıda bahsi geçen sözleşmeden önce “*de facto*”(fiilen/uygulamada) sahip olduğu şiddeti “*de jure*” (hukuki olarak) hakkı olduğu varsayımıyla uygular. Doğal hukuk teoremine göre bireyler, ellerindeki şiddeti hakları olduğu varsayımıyla uygulamışlardır.

Şiddet kullanımının hak olarak görülmesini Spinoza'nın doğal hukuk kuramıyla birleştirmek konuyu kavramak açısından belirleyici olacaktır. Zabcı'ya göre Spinoza'nın politik teorisi Grotius ve Hobbes'un etkisi altında olup Hobbes'un şu önermesi onların görüşlerini anlamada başlangıç noktasıdır: Bireyler doğa tarafından kendi faydalarını sağlamak üzere koşullandırılmışlardır. Bu önermede insan tabiatına atıfta bulunulurken aynı zamanda Hobbes'ta olduğu gibi “hak” kavramı “güç” ile bağdaştırılır, hatta hak ile güç kavramı birbirine özdeş olarak kullanılır. İnsanın “doğal hak”ı da onu var olma ve varlığını sürdürme yönünde harekete geçiren eylemlerin kendisidir. Dolayısıyla var olma arzusu ve varlığını devam ettirme doğrultusundaki güç, doğal hak ile özdeştir.⁸⁴ Bu bakımdan insanın akıl varlığından çok tutku varlığı olduğu ve istekleri doğrultusunda yön tayin ettiği söylenebilir. İnsana doğa tarafından verilen var olma ve varlığını devam ettirme arzusu yalnızca ona bahşedilmemiş doğadaki diğer canlılara da verilmiştir. Öyle ki:

[...] tabiat, balıkları yüzmek, büyük balıkları da küçükleri yemek üzere belirlemiştir. Dolayısıyla, üstün bir tabii hak uyarınca balıklar suların efendisidir ve büyük balık küçük balığı yer.⁸⁵

⁸² Benedictus Spinoza, **Teolojik-Politik İnceleme**, Çev. Cemal Bali Akal-Reyda Ergün, 4. Baskı, Ankara, 2016, s. 230-242.

⁸³ Benjamin, “Şiddetin Eleştirisi”, **Benjamin**, s. 102.

⁸⁴ Filiz Zabcı, “Spinoza ve Locke: Siyasal Özgürleşmeden Bireysel Özgürlüğe”, **Sokrates' ten Jakobenlere: Batı'da Siyasal Düşünceler**, Ed.Mehmet Ali Ağaoğulları, İstanbul, İletişim Yayınları, 2011, s. 466-467.

⁸⁵ Spinoza, **Teolojik-Politik İnceleme**, s. 230.

Yukarıdaki örnekte Spinoza -Hobbes'tan farklı olarak- doğanın kendi içindeki düzeninden bahsederken aynı zamanda canlıların doğaları hakkında da tespitite bulunmaktadır. Hak kavramını güç ile ilişkilendiren Spinoza'nın bu tezine göre her canlının doğal hakkı onun gücü ile eşleştirilmektedir. Bu bağlamda güç, hakkı da beraberinde getirmektedir ve tabii hak kişinin gücüyle belirlenmiştir. Doğadaki her varlık var olma ve hayatta kalma arzusunu doğanın onu koşullandırmasından almaktadır. Buna göre zorunlu olarak canlılar tabiatın onu biçimlendirdiği şekilde davranır ve bunu kendi dışında hiçbir şeyi düşünmeden yapar. Bu durum canlıda doğanın ona verdiği üstün hak uyarınca gerçekleşir.⁸⁶ Spinoza'ya göre tabiatın egemenliği altındaki her insan, onu ister tutkuları ister akli yönetsin, kendi yararında gördüğü her şeyi üstün tabii hak uyarınca talep edebilir ve bunu elde etmek için kaba kuvvete ve hileye başvurabilir ya da başka bir yol deneyebilir ve Spinoza bundan şu sonucu çıkarır: Tabiatın hakkı ve ondaki düzen kimsenin arzusu ve yapamayacağı şey dışında hiçbir şeyi yasaklamaz. Ne hilekarlığı, kini, öfkeyi, çatışmayı dışlar ne de iştahın yön verdiği herhangi bir şeyi.⁸⁷ Benjamin'in belirttiği üzere Spinoza'nın doğal hukuk teoremine göre insan doğada gücü elinde bulundurduğu sürece şiddeti de kendinde bulundurur ve bunu doğa tarafından kendine verilen üstün hak gereğince fiili olarak gerçekleştirir (*de facto*). Var olmak ve varlığını sürdürmek amacıyla da doğanın onu koşullandırmasıyla şiddeti doğal hak uyarınca hukuki olduğu (*de jure*) varsayımıyla uygular.

Spinoza, Grotius ve Hobbes gibi insanın doğal hakkını istediği gibi kullandığında güvensizlik duygusunun kaçınılmaz olduğunu belirtecektir.⁸⁸ Öyleyse insanın akli ve istekleri gereğince yaşaması ve kendi yararını gerçekleştirme doğrultusunda hareket etmesi, toplumda güvensizlik ve korku yaratır. Peki güvenli bir ortam yaratmak ve daha iyi koşullarda yaşamak için insanlar nasıl bir yöntem geliştirir? Zabcı'nın belirttiğine göre bu süreç şu şekilde bir yol izler: İnsanlar doğal haklarını korumak, kendi varlıklarını sürdürmek ve başkasının yararını kendi hakkı gibi savunmak için siyasal toplumu oluştururlar ve birbirlerine söz verirler ancak

⁸⁶ A.e., s. 230.

⁸⁷ A.e., s. 231-232.

⁸⁸ Zabcı, "Spinoza ve Locke: Siyasal Özgürleşmeden Bireysel Özgürlüğe", **Sokrates'ten Jakobenlere: Batı'da Siyasal Düşünceler**, s. 468.

insan tabiat kanunu gereği hileye başvurabilir ve bu sözleşmeyi ortadan kaldıracaktır o yüzden insanları bir arada tutacak ve o bir aradalığın kurallarını belirleyecek üstün bir güce ihtiyaç duyarlar. Böylelikle insanlar kendi haklarını ve güçlerini topluma yani egemen güce devrederler.⁸⁹ Dolayısıyla insan, yaptığı toplumsal sözleşme ile doğa halinde elinde bulundurduğu doğal haklardan egemen lehine vazgeçtiğinde gücünden de vazgeçer ve fiili olarak sahip olduğu şiddeti egemene devreder. Şüphesiz egemenin toplum sözleşmesi yaparken yurttaşlarına tanıdığı haklar vardır fakat bu hakların yurttaş nezdinde tanınması ve meşru hale gelmesi aynı zamanda şiddetin egemene devrinin onaylanmasını ve egemenin şiddetinin meşru hale gelmesini de beraberinde getirmektedir. Şiddet kullanımını haklı amaçlar için meşru gören doğal hukuk teoremi meşruiyeti haklı amaçlara dayandırarak şiddetin kendisini nötralize etmektedir. Yalnızca uygulandığı durumlar için yani olmamış şeyler alanı ile ilgili oluşturulan bir yapıda meşruiyet zemini dayanaksız kalacaktır. Dolayısıyla adil olanın ne olduğuna ilişkin bir cevapta sonu gelmeyen bir tartışmaya götürecektir.

C. Pozitif Hukuk Teorileri ve Benjamin

Benjamin makalesinde genel olarak birbirine karşıt olarak görülen doğal hukuk ve pozitif hukukun aynı temel dogmada birleştiğini gösterir: "Adil amaçlara meşru araçlarla varılır, adil amaçlara hizmet eden meşru araçlar."⁹⁰ İki teoremin birbirine zıtlığı doğal hukukun haklı/adil amaçlarla ilgilenmesi üzerineyken, pozitif hukukun, araçların gerekçeleriyle ilgilenmesi üzerinedir. Buna göre, her iki teori de yasaya uygun olması halinde şiddetin bir araç olarak haklı çıkarılabileceği konusunda hemfikirdir. Dolayısıyla bilinen şekliyle haklı amaçlar ve hukuka uygun araçlar birbirleriyle uzlaşmaz bir biçimde ayrı ayrı yerlerde değildirler. Benjamin'in ortak temel dogmaya karşı itirazı şu şekildedir: Amaçların haklılığının öngörülmesi yalnızca şiddetin uygulandığı durumlar için bir ölçüt sağlar. Bu durum ilkesel olarak şiddetin bir araç olarak ahlakiliği sorusunu haklı amaçlar için olsa dahi cevaplamayı imkansız hale getirir. Benjamin şiddetin uygulandığı durumları değil

⁸⁹A.e., s. 468-469.

⁹⁰ A.e., s. 102.

kendisini eleştirmek istediği için doğal hukuk ve pozitif hukukun dogmalarına meydan okumaktadır: “Doğal hukuk amaçların adilliği aracılığıyla araçlarını meşru kılmaya çalışırken, pozitif hukuk araçların meşru kılınması aracılığıyla amaçların “adilliğini” sağlama alma arayışı içindedir.”⁹¹ Bu nedenle Benjamin yalnızca haklı/hukuka uygun araçların sadece haklı/adil amaçlar için kullanılması durumunda adaletin elde edilebileceğini vurgulamaktadır.

Benjamin şiddet eleştirisinde doğal hukukun şiddetin uygulama alanında “haklı” ya da “haksız” amaçlar için kullanımının ötesinde şiddetin araçlar aleminde daha kesin bir şekilde ayırım yapabilecek başka bir ölçüt arayışına girer. Bu bağlamda doğal hukukun şiddeti doğal bir ürün olarak gören bakışına karşı, pozitif hukukun şiddeti tarihsel bir olgu olarak gören bakışına yönelir.⁹² Şiddetin tarihsel bir süreçte düşünüldüğü bu açıda şiddetin kendisi görünür bir hal alır. Benjamin açısından doğal hukuk mevcut hukuku amaçlarını eleştirerek yargılayabilirse, pozitif hukuk da tarihsel olarak gelişen hukuku araçlarını eleştirerek yargılayabilir. “Eğer amaçların ölçütü adaletse, araçların ölçütü de yasallık olacaktır.”⁹³ Doğal hukuk için uygulanan şiddetin ölçütü adaletken, pozitif hukuk için bu ölçüt yasallıktır. Dolayısıyla doğal hukukta şiddet, adil bir amaç için kullanılıp kullanılmadığına göre yargılanabilecekken, pozitif hukukta şiddet, tarihsel evrilme sürecinde araçlarının yasallığına göre sorgulanabilecektir.

Önceki bölümde doğal hukuk teorilerinin “adalet” idealine referansla kendini nasıl konumlandığını inceledik ve doğal hukuka yönelik eleştirileri ele aldık. Benjamin’in Spinoza’ya verdiği referans da getirilen eleştiriler için temel oluşturdu. Düşünür doğal hukuka getirdiği eleştirilerle çalışmasında doğal hukukun adalet ölçütüne ilişkin sorusunun dışarıda kalacağını belirtmektedir.⁹⁴ Amaçlar alemine yönelik bu sorunun dışarıda bırakılması, bizi pozitif hukukun şiddet araçlarının meşruiyetinin kaynağına ilişkin incelemeye yöneltecektir. Buna göre bu bölümde pozitivizmin ne olduğu ve kaynağını nereden aldığı sorusu doğal hukukla karşılıklı

⁹¹ A.e., s. 102.

⁹² Benjamin, “Şiddetin Eleştirisi”, **Benjamin**, s. 102.

⁹³ A.e., s. 102.

⁹⁴ A.e., s. 103.

olarak ele alınacaktır. İkinci olarak Benjamin üzerinden Hans Kelsen'in hukuka pozitivist yaklaşımıyla hukuk, norm ve şiddet arasında ilişki kurulacaktır.

1. Hukuki Kurama Pozitivist Yaklaşım

Doğal hukukun ilkeleri pozitivistler tarafından bellibaşlı eleştirilere maruz kalır. Troper, pozitivistlerin bu eleştirileri nesnel bilinebilir değerlerin var olmadığı, yani etik bilişselliğin reddi tezi üzerine temellendirdiklerini belirtir. Ancak var olanın bilinebileceği ve Hume'e göre bu bilgiden olması gereken çıkartılamayacağı için bir eylemin doğru ya da yanlış olarak nitelendirilmesi doğru ya da yanlış özellikler taşımalarına değil, tercihlere bağlıdır. Dolayısıyla adalet pozitivistlere göre göreceli ve öznel bir kavramdır.⁹⁵

Bobbio, pozitivismle doğa hukukçuluk arasındaki farkı hukukun yaratı ya da veri olarak sayılması olarak sunar:

Pozitivizmi, tarihi boyunca, diğerlerinden ayıran olgu, hukukun hep 'yaratılmış' bir şey, insani, tarihi, uzlaşımsal, hatta yapay bir yaratının nesnesi ve sonucu biçiminde, norm ya da normlar bütünü olarak ele alınmasıdır. Pozitivistle pozitivist olmayanın hukuk karşısında aldıkları tavrı kısaca açıklamam gerekirse, bunu, hukuku yaratı ve veri olarak algılama arasındaki fark diye açıklayabilirim.⁹⁶

Doğal hukuk için yasa veriyse, yani insanlara dünyadışı, dışarıdan bir kaynak olarak verilmişse, pozitivism de yasa bir yaratı olarak insani, tarihi, uzlaşımsal, yapay bir yaratının nesnesi ve sonucu olarak değerlendirilmesi gereken normlardır. Akal, Bobbio'dan aldığı referansla, pozitivismin görünüm olarak tarihte üç farklı biçimde ortaya çıktığını belirtir: 1- Hukuk bilimi anlayışı: İdealist olmayan, nesnel bir tavır gözeten hukuki pozitivismi tüm amaçsal unsurlardan (ortak yararın ve adaletin gerçekleştirilmesi, vb.) ayıran bir yaklaşım. 2- Hukuk teorisi: Burada hukuki durum

⁹⁵ Troper, **Hukuk Felsefesi**, s. 23.

⁹⁶ Norberto Bobbio aktaran Cemal Bali Akal, **Hukuk Nedir?**, Ankara, Dost Kitabevi Yayınları, 2017, s. 81.

baskı uygulayacak güce bağlanır ve pozitivism böylece devletçilikle ve devletli hukuk anlayışıyla bütünleşir. 3- İdeoloji: Mevcut hukuka var ve geçerli olduğu için pozitiflik atfeden yaklaşımdır.⁹⁷

Hukuka bilimsel yaklaşım hukuku diğer bilimler gibi nesnel bir konuma yerleştirmek isterken aynı zamanda ona her türlü değer yargısı vermekten de kaçınır. Troper'e göre hukuk bilimi ile hukukun kendisinin ayrılmalıdır. Bu ayrıma göre bilim dışsal bir nesnenin tanınmasıdır. Bu nesne tanımlanmalı fakat ona ait yargı vermekten kaçınılmalıdır. Bu nesne doğal hukuk ya da ahlakın dışında politik yetkililerin düzenlediği pozitif hukuktur.⁹⁸ Ahlak hukukun dışında tutulur. Hukuk kavramı ahlaka ait kelimelere gönderimle açıklanamaz ancak hukuku koyan öznenin yetkisiyle açıklanabilir. Dolayısıyla bir yargıya atfedilen hukukilik tabiatı gereği ahlak-dışı bir alan üzerinden belirlenir. Bu belirlenimde ahlak ya da adalet ideali herhangi bir önem arz etmemektedir.

Bir hukuk felsefesi ayrımına gelindiğinde Troper pozitivismin iki ögesini belirler: Kuralcılık (Normativizm) ve gerçekçilik. Normativizm, deneysel bilimlerden türer fakat kendisi deneysel olmayıp normlar üzerinden bir bilim kurmayı kavrar. Gerçekçilik ise tam aksi olarak hukuku olgular üstüne yani yargıçların davranışına göre belirleme ve ampirik bir bilim olarak kavrama anlayışındadır.⁹⁹ Normativizm bilimsel bir anlayışla kurallar üzerinden düzen kurarken, gerçekçilik ise yargıçların kararı üzerinden geliştirilen durumdan hareketle hukuku deneysel bir bilim olarak ele alır. Dolayısıyla hukuk koyucunun iradesi ve otoritesi belirleyici bir noktayı oluşturur. Troper bu tanımın temelini aldığı otorite dolayısıyla eleştirilebileceğini belirtir, çünkü liberal toplumların ki kadar Nazi devletlerinin de kurallarının hukuk olarak adlandırılabilceğini söyler. Fakat Troper bu eleştirilerin sağlam olmadığını düşünür, çünkü hukuk nitelemesi ahlaki bir yargı değildir. Kuralların doğruluğunu da içermez bu kurallara uyulması gerektiğini de. Ona göre bir yargıya ahlakilik atfeden şey tam aksine bu tanımdır: “Kurallar bütünü

⁹⁷ A.e., s. 81.

⁹⁸ Troper, **Hukuk Felsefesi**, s. 23-24.

⁹⁹ A.e., s. 24.

ancak yerleştikten sonra bir “hukuk” oluşturur ve ancak o zaman bu hukukun adil olup olmadığını söyleyebiliriz.”¹⁰⁰

Hukuka itaati buyuran, hukukun ideoloji olarak adlandırılan tanımında Troper’e göre pozitivizm mevcut hukuka doğru ya da yanlış olmasından bağımsız olarak itaati emreder ve iktidara boyun eğmeyi önerir. Böylelikle “pozitivizm” en kötü rejimlerin de tahakkümünü beraberinde getireceği için eleştiriye tabi tutulur. Pozitivizm kullanılan bu anlamıyla doğal hukuka yakınsar, çünkü yalnızca hukuku tanımlamakla kalmaz aynı zamanda değer yargıları ve buyruklar da belirtir.¹⁰¹

2. Hans Kelsen ve Benjamin: Hukukun Kaynağı Tartışması

Pozitivizmin çeşitli kullanımlarından üçünü ele aldığımız önceki bölümün ardından bu bölümde Walter Benjamin ve Hans Kelsen¹⁰² etrafında hukuk, norm ve şiddet kavramlarını, hukukun kaynağı sorusuyla birlikte inceleyeceğiz. Bir hukuk felsefesi sorusu olarak "hukuk nedir?" sorusundan önce "hukukun kaynağında ne vardır?" sorusuna öncelik vermemiz bu incelemenin devindirici noktasını oluşturmuştur. Hukukun kökeni sorusu iki düşünür için de ayrı noktalarda yer almaktadır. Konunun bu açıdan Benjamin ve Kelsen’i karşı karşıya getirdiğini söyleyebiliriz. Karşılaşılan bu kutupsal noktaları açığa çıkarmak hukuk ve şiddet ilişkisinin kavranmasında belirleyici bir konum oluşturacaktır. Bu noktada Kelsen’i Benjamin’in karşısında olarak addetmek hukuk, norm ve şiddet ilişkisini belirlemede önemli bir yer teşkil edecektir.

Kelsen’in öncelikle değindiği hukuk ile politika arasında kurulması gereken ayrılık üzerinedir. Bu konudaki ayrılık "sübjektif olmaktan başka yolu olmayan politik talepler dile getirilirken, objektif bir otoriteye"¹⁰³ başvurulmasıyla ilgilidir. Geliştirdiği saf kuramla hukukun farklı disiplin metotlarıyla kurulmasının yerine

¹⁰⁰ A.e., s. 24-25.

¹⁰¹ A.e., s. 25.

¹⁰² Avusturyalı bir hukukçu olan Hans Kelsen (1881-1973) pozitivist hukuk teorilerinden olan normativist pozitivizmin kurucusudur. Onun kuramı hukukun normatif unsurlarına dayanan pozitif hukukun teorisidir. Kelsen 1934 tarihli *Saf Hukuk Kuramı* metninde kendi hukuk teorisini kurmaya çalışmış hukuku bütün öteki ve onun ötesinde olan unsurlardan ayırmıştır.

¹⁰³ A.e., s.xxi.

hukuku kendine özgü bir metodolojiyle ele almıştır. Kelsen bu noktada hukukbilimin psikoloji, biyoloji, etik ve teoloji gibi alanlarla iç içe geçtiğini düşünmektedir. Hukukun saf kuramıyla “hukuka odaklanmış bilişi amaçlar ve bilişinin açıklıkla hukuk olarak belirlediği nesnesine ait olmayan her şeyi bu bilişten ayıklamayı hedefler.”¹⁰⁴

Kelsen hukuk bilimini ahlak alanından ve doğa bilimlerinden ayırmaya çalışır. Buradaki amacın öncelikle “hukuk ile ahlak arasında sürekli kurulagelen bağı koparmak”¹⁰⁵ olduğunu belirtir. Bu noktada hukuka atfedilen adalet idesi Saf Hukuk Kuramı’nın belirleyici özelliği olmamaktadır. Adalet mümkün deneyimin ötesinde olup irrasyoneldir. Kelsen için irade ve eylem noktasında adaletten vazgeçmek ne kadar mümkün olmasa da bilişsellikle varılabilecek nokta da değildir.¹⁰⁶ Uygun, adaletin ahlaki olarak ele alındığında herkesi ikna eden toplumsal bir düzen olarak algılandığını belirtir. Hukuki bağlamda ise hukuk önünde eşitlik, kanunlara uygunluk gibi anlamlar taşımaktadır. Uygun’un belirttiği gibi insanlar adaleti salt bir değer ve hareket noktamızı oluş olarak düşünmüş fakat içeriği hakkında kimse net bir kanıya varamamıştır.¹⁰⁷ “Şu ana kadar bu çizgide bütün çabalar, ‘iyiyi yap, kötüden kaçın’, ‘herkese sahip olduğu şeyi ver’, ‘altın orandan sapma’ vb. gibi tamamen boş formüllere ulaşmıştır.”¹⁰⁸ Kelsen için Kant’ın kategorik emparatifi (koşulsuz buyruğu) yani evrenselleştirme ilkesi bile herhangi bir içeriğe sahip değildir. Kelsen’e göre idrake açık durumda olan yalnızca pozitif hukuktur yani daha doğrusu ona görev olarak addedilen tek şey pozitif hukuktur. Saf Kuram eylemsel ve olası hukuku inceler, ‘doğru’ olanı değil. Bu bağlamda realist bir hukuk teorisidir. Pozitif hukuku kavramakla ilgilenmeyip olduğu şekliyle analiz etmek- Saf Hukuk Kuramının kendisine görev edindiği nokta budur.¹⁰⁹ Kelsen’in amacı hukuku gerçek bir bilim seviyesine çıkarıp objektiflik ve kesinliğe erişmesini sağlamaktır. Kelsen ayrıca teorisinde doğal hukuk eleştirisi de yapmaktadır. Kelsen’in tanımına göre Saf

¹⁰⁴ A.e., s. 1.

¹⁰⁵ A.e., s. 13.

¹⁰⁶ A.e., s. 15.

¹⁰⁷ Uygun, Hukuk Teorileri, s. 110.

¹⁰⁸ Kelsen, **Saf Hukuk Kuramı**, s. 15.

¹⁰⁹ A.e., s. 17-18.

Hukuk Kuramı, tek başına pozitif hukuk kuramı, [...] genel hukuk teorisi¹¹⁰. Pozitif hukuk teorisi olması itibarıyla hukuk, vazedilmiştir, oluşturulmuştur. Üretilmiş, koyulmuş bir şey olarak hukuk değer yargıları sunamaz. Bir bilim olarak hukuk, hukukun kendisinden ayrı olarak hangi normun konulacağı ile ilgilenmez onun temelinin araştırır. Bilim olarak hukukun asli vazifesi onu tanımlamaktır değer yargıları gereğince ne olup olmaması gerektiğine karar vermek değildir. Doğal hukuk teorisinin bireyin, insan olmanın gereği olarak sahip olduğu hakları olduğu düşüncesinden hareket etmez, görüşlerini insan yapımı biçimselci pozitivist hukuk üzerinden temellendirir ve bu hukukta normlara dayanmaktadır, yapılmıştır, vazedilmiştir.

Kelsen saf hukuk kuramının normatif karakterini açıklamak için doğa bilimlerinin olgusallığı ile hukuk düzeninin kurallarına başvurmuştur. Bu yönüyle normativizm varlığını norm ile gerçeklik arasında kurduğu ayrım üzerinden temellendirmektedir. Böylece Kardeş'in belirttiği gibi Kelsen, doğa kanunlarının "olan (Sein)" ilgisine karşılık, hukukun "olması-gereken (Sollen)" üzerinden kurulan normatifliğine dikkat çeker.¹¹¹ "Olan" ile "olması-gereken" karşıtlığı Kelsen'in hukuk teorisinin en asli unsurudur. Normlar olması gereken üzerinden kurulmaktadır. Normlar olanı (gerçek olayı) değil, olması gerekeni (ödev) vazedir. "Kısacası "x koşulunda y gerçekleşir" önermesi hukukun değil doğa bilimlerinin alanındadır; hukuk ise "x varsa y olmalıdır" önermesini kurmaktadır."¹¹² Uygun bu önermeleri şöyle açıklamaktadır:

Adam öldürmenin veya hırsızlığın ceza kanununda yasaklanması, bu davranışların asla gerçekleşmeyeceği anlamına gelmez. Hukuk kuralları ihlal edilebilir. Adam öldürmeyi veya hırsızlığı yasaklayan kural, aslında şunu söylemektedir: Bu eylemleri gerçekleştirenlerin cezalandırılmaları gerekir. Buna karşılık, enerjinin korunumu yasası veya kütle çekim yasası bize olanı söyler. Bu kanunlar ihlal edilemez. Kütle çekimi yasası, dalından kopan elmanın her zaman dünyanın merkezine doğru çekileceğini söyler; elmanın davranışını yönlendirmeye çalışmaz,

¹¹⁰ Kelsen, **Saf Hukuk Kuramı**, s. 1.

¹¹¹ M. Ertan Kardeş, **Schmitt'le Birlikte Schmitt'e Karşı: Politik Felsefe Açısından Carl Schmitt ve Düşüncesi**, İstanbul, İletişim Yayınları, 2015, s. 228.

¹¹² Kelsen, aktaran M. Ertan Kardeş, **Schmitt'le Birlikte Schmitt'e Karşı: Politik Felsefe Açısından Carl Schmitt ve Düşüncesi**, İstanbul, İletişim Yayınları, 2015, s. 228.

sadece olanı açıklar. Böyle bakıldığında hukuk normatif bir bilimdir; geleceği düzenler, insan davranışlarına yön verir.¹¹³

Olanı araştıran doğa bilimleri ile olması gerekeni araştıran hukuk bilimi arasında sistematik açıdan belli başlı farklılıklar vardır. “Hukuk bilimi normları anlamaya ve bilmeye yönelmektedir ancak onların üretimi hukukun konusu değildir.”¹¹⁴ Doğa bilimi alanı nedensellik ile kategorize edilirken, hukuk bilimi alanı olması gereken normatif unsurla kategorize edilir. Doğa bilimlerinden örnek verecek olursak iki doğa olayından ikisi birbirine biri *neden*, ötekisi *sonuç* olarak birbirine bağlanır. Uygun doğa bilimlerinden örnek vererek hukuk ve doğa bilimlerine göre neden-sonuç ilişkisini şu şekilde açıklar: Metalin ısınması ve genişmesi olarak görülen olayda birincisine neden, ikincisine sonuçtur. Hukuki olaylar da birbirine bağlanır: Kişi cinayet işlediğinde cezalandırılır. Dolayısıyla cinayet neden ardından gelen ceza sonuçtur. Fakat metalin ısınması ve sonucundaki genişme olayı neden-sonuç ilişkisine *nedensellik* kanununa (kozalite) bağlanırken, cinayet olayı *isnat* ile gerçekleşmektedir. Metalin ısınması örneğinde sonuca sebep olan nedendir fakat cinayet olayında sonuca (cezaya) sebebiyet veren öldürme eyleminin kendisi değildir. O halde, suçluya neden ceza verilmektedir? Nedeni, yasa koyucunun suç ile ceza arasında kurduğu *isnat* ilişkisidir. Yasa koyucu örneğin meşru müdafaa halinde ya da ölüm cezasını gerçekleştiren cellat için bu isnat ilişkisini kurmaz.¹¹⁵ Öyleyse diyebiliriz ki “hukuki nedenin hukuki sonuca bağlanmasının nedensel değil, normatif bir anlamı vardır.”¹¹⁶

Kelsen, hukuki bir sonuca sebep olabilecek bir davranışın ancak hukuki bir norma dayanması gerektiğini belirtmektedir. Peki Kelsen’in teorisinde hukuk bilimi temelini nereden almaktadır? Normların birbirleriyle olan ilişkisi nasıl düzenlenir? Kelsen ve Benjamin için hukukun kökeni veya hukuki otoriteyi oluşturan kaynağın yasal düzenle ilişkisi ne şekildedir?

Kelsen bu sorulara cevabını teorisinde geliştirdiği normlar hiyerarşisi kapsamında vermektedir. Kelsen normların hukuk sisteminde hiyerarşik yapı

¹¹³ Uygun, **Hukuk Teorileri**, s. 108.

¹¹⁴ Kardeş, **Schmitt’le Birlikte Schmitt’e Karşı: Politik Felsefe Açısından Carl Schmitt ve Düşüncesi**, s. 228.

¹¹⁵ Uygun, **Hukuk Teorileri**, s. 108.

¹¹⁶ Kelsen, aktaran Uygun, **Hukuk Teorileri**, s. 108.

içerisindeki ilişkisini temel norm (*Grundnorm*) kavramıyla çözmeye çalışmaktadır.¹¹⁷ Bu hiyerarşi içerisinde Kelsen hukukun kökeni sorusunu normlar hiyerarşisi kapsamında şu şekilde cevaplar:

Hukuk kendi kendisinin yaratılmasını düzene bağlar. Bilhassa hukuk normu başka bir hukuk normunun yaratılması sürecini ve -farklı bir ölçüde- yaratılacak normun içeriğini düzenler. Hukukun dinamik karakteri uyarınca, bir norm belli bir şekilde, yani başka bir normun belirlediği biçimde yaratıldığı için ve böyle yaratıldığı müddetçe geçerlidir; ve bu diğer norm, ilk normun geçerliliğinin temelini temsil eder. Başka bir normun yaratılmasını belirleyen norm ile bu belirlemeye uygun olarak yaratılmış olan norm arasındaki ilişki üst düzey ve alt düzey norm düzenlerini resmetmek suretiyle görselleştirilebilir. Norm yaratmayı belirleyen norm üst düzey, bu belirlemeye uygun biçimde yaratılan norm alt-düzyen normdur. Öyleyse hukuk düzeni aynı düzeydeki, yan yana duran hukuk normlarının oluşturduğu bir sistem değildir; bilakis farklı katmanlardaki hukuk normlarının hiyerarşik düzenlendiği bir sistemdir. Sistemin birliğini sağlayan, normların yaratılmasının dolayısıyla da geçerliliklerinin, kendi yaratılmaları da başka normlar tarafından belirlenen normlara doğru izinin sürüldüğü zincirdir. Bu geriye doğru gidiş en sonunda temel norma - varsayımsal temel kurala- ve dolayısıyla da bu yaratma zincirinin birliğini ihdas eden, geçerliliğin nihai temeline ulaşır.¹¹⁸

Temel norm tüm yasal normların geçerliliğini oluşturan varsayımsal (hipotetik) bir normdur ve normlar piramidinin en yüksek noktasını oluşturur. Yasal normlardan her bir norm, geçerliliğini başka bir normdan türeten dinamik bir hiyerarşi içerisinde düzenler. Bir yasa, başka bir daha yüksek yasal norm uyarınca oluşturulabilir ya da değiştirilebilir ve o yasa da daha yüksek bir yasal norm ile yürürlüğe girebilir ya da kaldırılabilir. Sırayla, bu şekilde bir düzenlemeyle bir norm yasal olarak ancak geçerliliğe ulaşabilir. Kardeş, bundan hareketle András Jakab tarafından yapılan tasnife göre şöyle bir tablo oluşturmuştur:¹¹⁹

1) HİPOTETİK TEMEL NORM

2) Anayasa

3) Yasalar

¹¹⁷ Kelsen, *Saf Hukuk Kuramı*, s. 67-94.

¹¹⁸ A.e., s. 78-79.

¹¹⁹ András Jakab, aktaran Kardeş, *Schmitt'le Birlikte Schmitt'e Karşı: Politik Felsefe Açısından Carl Schmitt ve Düşüncesi*, s. 229.

4) Kararlar

5) Mahkeme kararları, Sözleşmeler

6) Yürütme Tedbirleri

Bu hiyerarşi içerisinde alt-üst norm ilişkisine zıt düşecek bir fiil gerçekleşemez. Kararlar yasalara yasa da anayasa uymak zorundadır. Temel normun kaynağı sorusu ise cevap içeren bir soru değildir ama o bütün diğer normların dayanak noktasıdır. Akal, Troper ve Goyard-Fabre'ın *Grundnorm*'un varlığını Kelsen'in tartışmaya açmayacağı "epistemolojik bir karar"¹²⁰, "pozitif hukuki düzenin koyulabilmesi için varsayılmış *a priori* saf gereklilik"¹²¹ olduğunu söylediklerini belirtir. Kelsen için, hukukun kaynağı alt ve üst düzey normlar düzeni içerisinde en üstteki norm olan *Grundnorm* (temel norm) dediği şeydir. Hukukun içerisindeki bu üst düzey normun hükümlerine uygun olarak ondan aşağıda kalan alt düzey normlar oluşturulur. Böylece hukuk sistemi, *Grundnormu* en üste getiren hiyerarşik bir piramit olarak kendini gösterir. Dolayısıyla Kelsen'e göre yasal sistem içerisinde varsayımsal temel norm (*Grundnorm*) hukukun kaynağıdır ve temelin kaynağı sorgulanamaz.

Kelsen hukukun oluşumunu hukuk sistemi içerisinde varsayımsal temel norm üzerinden kurmaktadır. Buna göre normatif düzen kaynağını temel normdan almakta ve temel norm bu sistem içerisinde yasal otoriteyi sağlamaktadır. Buna göre Kelsen için hukukun dışındaki bir unsur hukuki düzenin kurulmasında belirleyici olamaz. Benjamin'e göre ise hukukun kökeni sorusu ve hukuksal otoriteyi belirleyen kaynak Kelsen'den ayrı bir noktadadır. Benjamin için hukukun kökeni Kelsen'in hukuk teorisinde açıkladığı *Grundnorm*'dan farklı olarak hukuk sisteminin dışındaki bir kaynaktan gelmektedir ve ileride açıklayacağımız gibi yasakurucu şiddet olarak adlandırılmakta ve yasayı kuran yapıyı oluşturmaktadır.

Benjamin ŞEÜ metninde hukukun kökeninde şiddet olduğu tezini ispatlamak için birtakım örneklere başvurmuştur. Şiddetin hukukun kökeni olduğuna dair verilecek örneklerden biri hukukun yaşam ve ölüm üzerinde hak tayin ettiği idam

¹²⁰ Troper, aktaran Akal, **Hukuk Nedir?**, s. 137.

¹²¹ Simone Goyard-Fabre, aktaran Akal, **Hukuk Nedir?**, s. 137.

cezası üzerinden gelmektedir : "Eğer şiddet, yazgının taçlandığı şiddet, hukukun kökeni ise, öyleyse hukuk sistemi içindeki en yüksek şiddetin, yani yaşam ve ölüm üzerindeki şiddetin gerçekleştiği yerde, hukukun kökenlerinin açıkça ve korkutucu bir biçimde ortaya çıkıvereceği rahatlıkla öne sürülebilir."¹²² Benjamin kökenini yazgisal düzenden alan şiddetin hukukun kaynağı olduğunu belirtir. Hukukun yaşam ve ölüm üzerinde hak iddia ettiği yer ise hukukun kökeninin açığa çıktığı yerdir. Çünkü idam cezasıyla hukukun yaşam ve ölüm üzerindeki hakkı elinde bulundurmasındaki amaç "yasaya tecavüzü cezalandırmak değil yeni bir yasa koymaktır."¹²³ İdam cezası hukukun tekelinde kişiyi yaşatma ya da onu öldürme olanağına sahipken, hukuk yeniden ortaya çıkmakta ve kendini yaratmaktadır. Cezanın her uygulanışı ya da geri çekilmesi yasaya yeni bir statü vermektedir. Dolayısıyla şiddet uygulamasıyla yasaya yeni bir konum kazandırılmaktadır, yani şiddet yasa kurar, norm yaratır ve onu düzenler. Kelsen için normatif sistem içinde üst düzey normlara göre alt normlar oluşurken, dolayısıyla normlar da bu hiyerarşiye göre yaratılıp konumları buna göre belirlenirken, Benjamin için ise hukukta yasa kurucu olan şiddettir.

Benjamin hukukun kökeninde şiddet olduğu iddiasını güçlendirmek için hukuk alanında başka bir örneğe yer verir:

Her şeyden önce şunu kaydetmeye mecburuz: çatışmaların bütünüyle şiddet dışı bir çözümü asla hukuksal bir sözleşmeye götürmez. Taraflar söz konusu hukuksal sözleşmeye ne kadar barışçıl bir tavırla katılırlarsa katılırlar, sözleşme önünde sonunda şiddet olanağı getirir. Çünkü tarafların her birine, anlaşma bozulduğu takdirde, diğerine karşı bir şiddet biçimine başvurma hakkı tanır.¹²⁴

Buna göre çatışmaların şiddet araçları olmadan ortadan kaldırılmasının hiçbir zaman yasal nitelikteki bir sözleşmeye yol açmayacağı bilmesi gereklidir. Çünkü Benjamin'e göre kişiler sözleşmeye ne kadar barışçıl bir şekilde sonuçlanabilmesi için katılırsa katılırlar, şüphesiz sözleşme olası bir şiddete yol açmaktadır. Çünkü

¹²² Benjamin, "Şiddetin Eleştirisi", **Benjamin**, s. 110.

¹²³ A.e., s. 110.

¹²⁴ A.e., s. 112.

her yükleniciye, sözleşmeye uymaması durumunda, diğer yükleniciye karşı hukuk tarafından şiddete başvurma hakkı tanınır. Benjamin hukuksal sözleşmelerin kökeninde şiddet olduğunu şöyle analiz eder:

[...] sözleşmelerin tıpkı getirileri gibi kökenleri de daima şiddete işaret eder. Burada doğrudan yasakoyucu şiddet olarak varolması gerekmez; şiddetin kendisi sözleşme içeriğine alınmasa bile, her hukuksal sözleşmeyi güvence altına alan güç şiddet kökenli olacağı için, onda temsilini bulacaktır.¹²⁵

Şiddet bir sözleşmenin sonunda hemen ortaya çıkmayacak bir şey olsa bile sözleşmeyi güvence altına alan gücün kendisi şiddetten kaynaklanır. Hukuksal sözleşmenin başlangıcındaki, kökenindeki şiddetin amacı olası şiddeti önlemektir, bu yasanın şiddete ihtiyaç duyduğunun ifadesidir. Sözleşmeyi kuran ve güvence altına alan güç şiddete dayalıdır. Öyleyse yalnızca şiddet yasayı üretebilmektedir, şiddetle yasa kurulmaktadır. Dolayısıyla Benjamin sözleşme figürüyle hukuktaki şiddetin gizli varlığına işaret ederek kökenlerindeki şiddeti ifşa eder. Kelsen'in yasanın kökeninde tüm yasal normların geçerliliğini oluşturan varsayımsal temel norm (*Grundnorm*) olduğu görüşünün aksine Benjamin hukukun kökeninde, normların oluşmasını sağlayan gücün şiddet olduğuna işaret etmektedir.

Kelsen tüm bu normların oluşumunu normlar hiyerarşisiyle açıklarken Benjamin makalesinde şunu göstermektedir: Modern hukuk sisteminde yasa ve onun içerisindeki birtakım düzenlemelerde kurallar ne kadar belirli ve açık bir şekilde koyulursa koyulsun her zaman için normun ötesinde normu aşan bir taraf bulunmaktadır. Bu taraf normatif unsurlarla belirlenmişliğin dışında, normun açıklığının ötesinde, normlarla açık hale getirilemeyecek şekildedir. Şiddetin normun ötesinde yasanın dışında gibi görünmesine rağmen aslında ona içkin, onun yapısına gizillenmiş olması onun kendi karakterine yaslanmaktadır. Yasa da bu karakterini mitik düzenin yazgısallığından¹²⁶ almaktadır. Yasanın karakteri bu bakımdan o kadar yazgısaldır ki bu şiddetin ne zaman açığa çıkacağı belirsizdir. Çünkü kader

¹²⁵ A.e., s. 112.

¹²⁶ Bu konu ikinci bölümde incelenecektir.

bilinmezdir ve hukukta bu yazgısalılık üzerinden şiddet üretir. Dolayısıyla şiddetin ne zaman ortaya çıkacağı hukuktaki tüm belirlenimlerin dışındadır. Fakat Kelsen'in de gösterdiği gibi hukuki perspektif içerisinde hukukun yasallığı kendisine tam anlamıyla yeterli bir tablo çizmektedir: Alenilik, kuralların, normların birbirini izlemesi, bu normlardan yapılan çıkarımlar... Böylelikle hukuk kendi bünyesinde gizlenmiş olarak taşıdığı yazgısal bir karakter olduğunu paylaşmamaktadır. Bu yazgı yasanın şiddet ürettiği, şiddetin de yasa kurduğu düzen üzerine kuruludur.

Benjamin'in şiddet, hukuk ve adalet arasında ilişki kurarken hukuk felsefesindeki iki büyük ekolün doğal hukuk ve pozitif hukukun ilkelerini incelediğimiz bu bölümde pozitif hukukun doğal hukuka getirdiği eleştiri onun tanrısal olana ya da ahlaki değerlere verdiği metafizik referanslar üzerinedir. Fakat pozitif hukukta da metafizik unsurlar normatif yapıda yeniden inşa edilmektedir. Benjamin göstermektedir ki pozitif hukukun her yeniden üretiminde normatif yapının içindeki gizlenmiş olan şiddet de tekrar tekrar üretilmektedir. Hukuk normatif yapısıyla şiddetin kendi bünyesinde varlığını sürdürdüğünü gizlemektedir. Doğal hukuk ahlaki referanslarla ve insan ötesi bir unsura dayanarak kendini mistifiye ederken, pozitif hukuk da yasaya içsel şiddetini gizleyerek kendinde metafizik unsurlar taşımaktadır.

BÖLÜM II

WALTER BENJAMİN'İN HUKUKUN VE ŞİDDETİN İLİŞKİSELLİĞİNE ELEŞTİRİSİ

İlk bölümde çalışmamızın ana metni olan ŞEÜ adlı makalenin tarihsel ve entelektüel arka planını belirlemeye çalıştık. Doğal hukuk teorilerinin kaynaklarını ve antik çağdan modern döneme kadar nasıl bir dönüşüme uğradığını, pozitivist hukuk teorilerinin içeriğini ve bu teorilerin Benjamin'in şiddet düşüncesiyle bağlarını ele aldık. Hem doğal hukuk hem pozitif hukuk birbirine göre üstünlük iddia etseler de şiddet eleştirisi için her iki teoride metafizik içermektedir. Bu bölümde ise ŞEÜ metninin literal ve problematik bir okumasını sunmaya çalışacağız. Bunu yapmamızdaki amaç hem teorik güzergahı izlemek hem de metinler arası okumalarla hukukun şiddetle olan gizli bağına açığa çıkarmak ve böylece hukuk iktidar arasındaki ortaklığı çözümlenektir. Öncelikle yapmamız gereken, bahsi geçen makaleye dair birtakım bilgiler vermek olacaktır.

ŞEÜ Benjamin'in 1921 tarihinde Alman dergisi *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*'te yayınlanan makalesidir. Moran'ın belirttiğine göre derginin editörlerinden Emil Lederer'in talebi üzerine yazılır. Yazışmalarından bildiğimize göre Benjamin, 1920'lerde politikayla ilgili düşünceleri üzerine kapsamlı bir çalışma yapmayı planlamış ve ilk olarak Eylül 1920'de Bernd Kampfmeyer'e yazdığı bir mektupta bu çalışmalara değinmiştir. Aralık 1920'de yazdığı bir mektupta geliştireceği projenin üç ana bölümünden oluşacağını belirtmiştir. Bu tamamlanmamış büyük çalışmanın günümüze ulaşmış tek parçası bu makale “Zur Kritik der Gewalt”tır. Fakat derginin editörü metni *die Weißen Blätter* dergisi için çok uzun ve zor bulur ve yayınlanmayı reddeder. Sonrasında makale Max Weber, Werner Sombart ve Lederer'in editörlüğünü yaptığı *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik* adlı bir dergide Ağustos 1921'de yayınlanır.¹²⁷

¹²⁷ Brendan Moran, Carlo Salzani, “Introduction: On the Actuality of ‘Critique of Violence’”, **Towards the Critique of Violence: Walter Benjamin and Giorgio Agamben**, Ed. by. Brendan Moran, Carlo Salzani, London and New York, Bloomsbury Academic, 2015, s. 2.

Benjamin'in makalesinin konusu toplumun dönüşümü için güç kullanmaktan kaçınmayan antiliberal bir geleneğe uyar. Hanssen'in belirttiği üzere Weimar Cumhuriyeti'nde parlamenter demokrasinin krizinin kendini hissettirdiği dönemde, modern liberal devletin şiddet tekeline sahip olduğunu iddia eden Max Weber'in teorisine karşı güç kullanımının meşruiyetini araştırmıştır. Proleter grevi tam anlamıyla savunan Georges Sorel'i okuyarak isyancı bir karşı-şiddetin (*Gegengewalt*) kullanılmasını savunurken sol-kanat devrimci gücün anti-liberal tahsisatlarına sempati duymuştur. Makale ilerledikçe teolojik alem, seküler-politik arenada kendini gösterir ve onu kazanmanın işaretlerini verir.¹²⁸ Tanrısal şiddet bu noktada kendini gösterir ve hukuk şiddet arasındaki bağı kırarak, mitik şiddete karşı adaleti tesis edecek bir karşı-şiddet olarak karşımıza çıkar.

¹²⁸ Beatrice Hanssen, **Critique of Violence: Between Poststructuralism and Critical Theory**, London and New York, Routledge, 2000, s. 3-4.

A. Yasallık: Hukukun Şiddet Sarmalı

1. Şiddet Eleştirisinin Görevi: “Kritik” ve “Gewalt”

Makalenin “Zur Kritik der Gewalt” (Şiddetin Eleştirisi Üzerine) adı metnin incelemesinde tanımlamalar yapmamızı gerektirmektedir. Öncelikle “Kritik” kavramı şiddetin değerlendirilmesinde olumsuz ya da negatif bir yargı belirtmeyip, şiddeti açıklamaya, tanımlamaya (*Darstellung*), felsefi bir değerlendirme yapmamıza olanak verir. Benjamin şiddeti tartışarak şiddetin farklı tezahürlerini birbirinden ayırmayı amaçlamaktadır. Hanssen için şiddetin bu formları seküler ve teolojik olan, yasal ve yasadışı olan, yasakurucu ve yasakoruyucu şiddettir. “Kritik” sözcüğü de Yunanca *krinein*’den (kesmek, yarmak, ayırım yapmak ama aynı zamanda karar vermek) geldiğinden tam bir eleştirel terim olarak meşru iktidar kategorilerini kuvvetten (*sheer force*) ayırt etmeye çalışmıştır.¹²⁹

Bir diğer sözcük “Gewalt”¹³⁰ anlam olarak “şiddet”le beraber Almanca’da kamusal güç, otorite, meşru iktidar, tahakküm gibi çoklu anlamlar taşıırken Balibar’ın belirttiği gibi “başka Avrupa dillerinde “eş değerlileri” bulunmayan bir derinliğe sahiptir; *violence* ya da *violenza* (şiddet) ve *pouvoir, potere, power* [güç, iktidar] olarak (ve bağlamına göre *Macht* [kudret] ya da *Herrschaft* [hakimiyet] olarak da)

¹²⁹ A.e., s. 3-4.

¹³⁰ “Gewalt” kelimesi 1972 tarihli Deutsch-Türkisches Wörterbuch sözlüğünde ilk olarak (macht) kuvvet, kudret, iktidar manasında kullanılmıştır. İkinci olarak (Staats (Devletler literatüründe)) hakimiyet, otoritedir anlamlarında kullanılmışken, üçüncü olarak (amtliche) salahiyet, yetki anlamlarında kullanılmıştır. Bir diğer kullanımı (Zwang (zorlama)) cebir, zor, şiddettir. Karl Steuerwald, **Deutsch-Türkisches Wörterbuch (Almanca-Türkçe Sözlük)**, Wiesbaden, Otto Harrassowitz Verlag, 1972, s. 256.; Türk Dil Kurumu Yayınları sözlüğünde “Gewalt” kelimesinin ilk anlamı zor, cebir, şiddetken, ikinci anlamı güç, iktidar, kudret, nüfuz, etkinliktir. Başka bir kullanımı büyük kuvvet, şiddettir. Prof. Yaşar Önen ve Cemil Ziya Şanbey, **Almanca Türkçe Sözlük**, yay. haz. Prof. Dr. Vural Ülkü, Ankara, Türk Dil Kurumu Yayınları, 1993, s. 416-417.; Sözcük, 2002 tarihli Deutsch-English sözlüğünde ilk olarak şiddet (violence), güç (force) olarak kullanılmıştır. İkinci anlamı (macht) iktidar (power) ve otoritedir. (authority). Helmut Willmann, Gisela Türk, Heinz Messinger, **Maxi-Wörterbuch English**, Berlin und München, Langenscheidt Verlag, 2002, p. 930.; “Gewalt”, Wahrig Deutsches Wörterbuch sözlüğünde ilk olarak (Zwang) cebir, zor, (Kraft (rohe)) kaba güç, (unrechtmässiges Vorgehen) haksızca, gayr-i meşru hareket etmek anlamlarında kullanılır. İkinci olarak (Macht) kudret, iktidar, (Befugnis zu herrschen) yönetme yetkisine sahip olmak anlamlarındadır. Bir diğer kullanımı (Machtbereich) hükmün geçerli olduğu yer, egemenlik alanıdır. Dördüncü olarak (Heftigkeit, Wucht, Ungestüm) Şiddet, güç, sert, kuvvet anlamlarına gelir. Prof. Dr. Gerhard Wahrig, Ursula Hermann, Dr. Margarete Lawetzky, **Wahrig Deutsches Wörterbuch**, 9. Baskı, München, Brockhaus, 2011, p. 615.

çevrilebilir.”¹³¹ Şiddet olarak çevrildiğinde tam olarak iktidar alanına ait bir karşılık bulamaz. Derrida, makalenin ismindeki “*Gewalt*”in diğer batı dillerine “*violence* (şiddet)” olarak yapılan çevirilerini fazla yorumlanmış bulmaktadır çünkü örnek vermek gerekirse “*Gesetzgebende Gewalt*” yasama gücü, “*Staatsgewalt*” devletin otoritesi/iktidarıdır.¹³² Böylece Derrida “*Gewalt*”in zor olan bu çevirisini yaparken onun hukuk ve iktidar alanına ait bir gönderimini de hatırlatmaktadır. “*Gewalt*” şiddet alanına bir gönderimi içerirken aynı zamanda hukuk alanında iktidar ve ona ait kavramlarda da karşılığını bulmaktadır. *Gewalt* iktidarın tahakkümü ya da egemenliği anlamına; otoriteyi mümkün kılan otorite ya da otoriteye izin veren otorite anlamına gelebilmektedir.¹³³ Sözcük içerdiği bu anlamla hem iktidarın kurucu unsurlarında görünür bir konumda yer alırken hem de yasanın şiddet içeriğini gizleyen bir yapıyı oluşturmaktadır. Şiddetin hukuk alanında kurucu bir yeri olduğuna işaret ederek onun hukuk içerisindeki gizil yapısını açığa çıkarmaya çalışmaktadır. Şiddetin yasa içerisinde gizlenen yapısının açığa çıkması öncelikle yasada farklı biçimlere bürünmüş şiddet tezahürlerinin gösterilmesiyle olacaktır.

Benjamin hukuk teorisinin politik bir ürünü olarak sunduğu bu metine “şiddet eleştirisinin ödevini”¹³⁴ açıklayarak başlamaktadır: Şiddetin hukuk ve adaletle ilişkisini tanımlamak. Benjamin, şiddetin hukukla olan yakın bağlılığına işaret etmekle bizi konunun tartışılacağı hukuk felsefesi alanına getirmektedir. Şiddet eleştirisi için gerekli ölçütün ne olacağını belirlemek için bir dizi başlangıç önerisi yapmaktadır. “*Kritik*” kavramına uygun bir şekilde felsefi bir değerlendirmeye imkan verebilmek için şiddet kavramının kabul edilebildiği bir konum aramakta ve onu ahlaki ilişkiler alanına yerleştirmektedir. Şiddetin ancak çerçevesinin hukuk ve adalet kavramları tarafından oluşturulduğu bir etik bağlamında tanımlanabileceğini söylemektedir:

¹³¹ Étienne Balibar, **Şiddet ve Medenilik**, Çev. Sevgi Tamgüç, İstanbul, İletişim Yayınları, 2014, s. 241-242.

¹³² Jacques Derrida, “Yasanın Gücü: Otoritenin Mistik Temeli”, **Şiddetin Eleştirisi Üzerine**, Der. Aykut Çelebi, Çev. Zeynep Direk, 2. Baskı, İstanbul, Metis Yayınları, 2014, s. 48.

¹³³ A.e., s. 88.

¹³⁴ Benjamin, “Şiddetin Eleştirisi”, **Benjamin**, s. 101.

[...] ne kadar güçlü olursa olsun, bir etkinin, sözcüğün asıl anlamıyla şiddet olarak tanımlanması için, ahlaki meselelerle ilişkili olması gerekir. Bu meselelerin alanı hukuk ve adalet kavramları tarafından belirlenir.¹³⁵

Derrida'nın da dikkat çektiği gibi¹³⁶ şiddet ancak hukuk adalet ve ahlaki ilişkilerin alanında felsefi bir değerlendirmeye izin vermektedir. Böylece şiddet denildiğinde akla gelen doğanın şiddeti (deprem gibi) ya da fiziksel şiddet (fiziksel bir acının şiddeti) ya da bir agresyon tipi olarak zor kullanımı devre dışı bırakılmaktadır.

Benjamin şiddet hukuk ilişkisini, hukuk adalet ilişkisinden daha yakın, daha belirgin bir bahis olarak düşünmekte ve hukuk alanını adalet alanının dışında tartışmaktadır. Hukuku şiddet alanıyla yakın tartışırken nasıl oluyor da adalet alanıyla daha uzak tartışabiliyoruz? Hukuk alanını şiddet alanıymış gibi nasıl tartışabiliriz? Yasaya dair imgeyi şiddetin çeşitli boyutlarıyla nasıl ele alabiliriz? Öyleyse metnin ilk kırılma noktası şu şekilde belirlemektedir: Hukuk alanını, adalet ile uzak bir konumda tartışırken şiddet ile yakın bir alanda tartışacağız. Benjamin'in bu noktada özgün bir bakış açısı geliştirdiğini göstermeye çalışacağız.

Benjamin şiddetin hukuk ve adaletle ilişkisini tanımlarken aynı zamanda şiddet ile hukuk arasında zorunlu bir bağ kurmaktadır. Şiddet ile hukuk arasında kurulan yakın bağımlılık şiddet kavramını her türlü otoritenin hukuk siyaset ve ahlakın alanında tartışılmasına imkan vermektedir. O halde Benjamin metninin karşı karşıya geldiği soru şu şekilde belirir: Yasayı düşünmek neden aynı zamanda şiddet üzerine de düşünmeyi gerektirir? Hukuk ve şiddet hakkında düşünmek Almanca'da yalnızca şiddet anlamını taşımayan *Gewalt* sözcüğü aracılığı ile bizi aynı zamanda güç ve otorite hakkında da düşünebileceğimiz bir konuma getirmektedir.

¹³⁵ A.e., s. 101.

¹³⁶ Derrida, "Yasanın Gücü: Otoritenin Mistik Temeli", **Şiddetin Eleştirisi Üzerine**, s. 88.

2. Şiddetin Meşrulaştırılması: Amaçların Haklılığı ve Araçların Meşruiyeti

Şiddetin meşruiyeti konusunda karşımıza çıkan iki soru şöyledir: Hukuk felsefesi alanında hukuk-şiddet ilişkisinin tartışılacağı zeminde başvuru kaynağı nedir? Hukuk kendi doğasına içkin şiddeti nasıl meşrulaştırmaktadır? Benjamin hukuk ve şiddet ilişkisini çözümlmek için şiddetin geleneksel olarak amaç-araç ilişkisi üzerinden düşünüldüğüne işaret ederek başlamaktadır; dahası şiddetin amaçlar aleminde değil, araçlar alanında görülebileceğini söylemekte ve hukukun şiddetini amaçlara referansla meşrulaştıracağını belirtmektedir. Benjamin'de şiddet öncelikle hukukun adil amaçlara ulaşmak için kullandığı bir araç olarak karşımıza çıkmaktadır. Şiddetin bir araç olduğu ve kullanıldığı amacın haklılığına/adillğine bakılarak şiddetin kabul edilebilir olduğu genel kabulüne şu şekilde eleştiri getirir:

[...] şiddet bir araçsa, sanki doğrudan, onu eleştirirken kullanabileceğimiz bir ölçüt içerir. Bu ölçüt kendisini, verili bir durumda şiddetin adil bir amaca mı yoksa adil olmayan bir amaca mı hizmet ettiği sorusuyla dayatır. Bu durumda şiddet eleştirisi, bir adil amaçlar sisteminde içerilmiş olur. Ama böyle değildir.¹³⁷

Hukuk, şiddetini amaçların adillğine/haklılığına başvurarak meşrulaştırmaya çalışırken Benjamin ise haklı/adil bir amacın olsa bile bunun bir sistemde, sistemin yapısı gereği var olamayacağını belirtmektedir. Eğer olsaydı bile bunun şiddetin bir kavram, bir ilke olarak eleştirisine ölçüt getiremeyeceğini ancak şiddetin uygulandığı durumlara dair bir eleştiri getirebileceğini ve dolayısıyla şiddetin kendisini göremeyeceğimizi ifade etmektedir. Yukarıda bahsi geçen şekilde yapılacak bir şiddet eleştirisi bir ilke, bir kavram, olarak “şiddetin kendisi için bir ölçüt değil, yalnızca şiddetin kullanıldığı durumlar için geçerli bir ölçüt”¹³⁸ vereceğinden amaçların haklılığı/adillği üzerinden yapılan bir eleştiri geçersiz kalacaktır. Benjamin böylece şiddet eleştirisi için daha kesin bir konum aramakta, “ne amaca hizmet ettiğine bakılmaksızın araçlar aleminde ayırım yapabilecek daha kesin bir

¹³⁷ Benjamin, “Şiddetin Eleştirisi”, **Benjamin**, s.101.

¹³⁸ A.e., s. 101.

ölçüte gereksinim”¹³⁹ duymakta ve uygulama alanında, görünür bir alanda, şiddeti düşünmek istemektedir. O halde hukuk kendini adaletten, uygulanabilirlik düzleminden ayrı bir noktada düşündüğü için ayırmaktadır. Benjaminsci düşüncede adalet amaçlar çerçevesine bir gönderimde anlaşıldığından hukuk adalet ilişkisi, hukuk şiddet ilişkisinden daha uzak bir ilişki olarak düşünölmektedir. Benjamin şiddeti uygulama alanında düşünmeye yönelerek hukukun haklı amaçlara ulaşmak için kullandığı şiddeti meşruiyet zemininin dışına çıkarmaktadır. Aksi halde şiddetin kullanımına, amaçların adaleti üzerinden bir dayanak oluşturulmuş olacak ve böylece şiddetin nötralizasyonuna imkan sağlanacaktı.

Doğal hukuk geleneğine göre haklı amaçları gerçekleştirmek için şiddet kullanımını herhangi bir sorun oluşturmaz; bu durum insanın bedenini varmak istediğı yere kadar hareket ettirmesi kadar normaldir. Dolayısıyla bu bakış açısına göre şiddet (*Gewalt*) kullanımını “işlenmemiş maden gibi doğanın bir ürünüdür.”¹⁴⁰ Benjamin, doğal hukukun şiddet kullanımını bu şekilde normalleştirmesinin birkaç örneğini sunar:

- i) Fransız Devrimi’ndeki terörün ideolojik kaynağı
- ii) Spinoza’nın *Tractatus Theologico-Politicus*’ta belirttiğı doğal hukuk üzerine kurulu devlet modeli. Spinoza’da yurttaş, devlet ile yaptığı sözleşmeyi akılla uygun hale getirmeden önce olgusal (*de facto*) olarak tabii hak sahip olduğı şiddeti etkin (*de jure*) olarak uygular.
- iii) Darwinci popüler felsefe. Doğal seleksiyon, yaşamsal düzen için uygun olanın hayatta kalması ve uygun olmayanın ortadan kalkmasının gerekli olduğunu savunan bir görüş olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu kuralda yaşam için uygun olanların seçilmesi doğal bir düzen olarak anlaşılmaktadır.

Benjamin doğal hukukun devlet teorisini anlatmak için Spinoza’nın *Tractatus Theologico-Politicus*’un XVI. bölümüne atıf yapmakta ve doğal hukukun devlet düzeninde bir çeşit yasal düzen gören Spinoza’nın doğal hukuk tezinin Darwinci popülerleşmiş felsefeyle nasıl kolayca birleştiğine dikkat çekmektedir:

¹³⁹ A.e., s. 101.

¹⁴⁰ A.e., s. 102.

Popüler Darwinci felsefe, bu doğal tarih dogmasından tüm doğal amaçlara uygun düşen neredeyse tek araç olan şiddetin tam da bu sebeple aynı zamanda yasal olduğunu savunan doğal hukuk felsefesine geçişin ne kadar kolay olduğunu birçok kez gözler önüne sermiştir.¹⁴¹

Şiddet kullanma hakkı devletle yapılan sözleşmeden önce insanların devlet üzerinde doğa durumunda sahip oldukları doğal hakkı ifade etme sürecini tanımlar. Benjamin'e göre doğal hukuk teorisi haklı amaçlara yönelik dayanak sağlamaktadır, fakat bu amaçlar için araçların meşruiyetine dair bir kriter gözetmemektedir. Doğal hukukun devlet modeline göre sözleşme yapılmadığı için şiddet haklı görülmemekte, dolayısıyla şiddetin yasal meşruiyeti sorgulanmamaktadır. Bu durumda "güç kötüye kullanılıp adil olmayan amaçlara hizmet etmediği sürece kullanımını hiçbir sorun doğurmaz."¹⁴²

Khatib'e göre hukuktaki bu her iki ekolde şiddetin her zaman nedensel bir amaç araç zinciri içinde algılanması gerektiği inancını paylaşırlar.¹⁴³ Benjamin, doğal hukuk teoreminin şiddeti doğal bir hal olarak değerlendiren tezinin karşısına, pozitif hukukun şiddeti tarihsel bir oluşum olarak gören tezini koyar.¹⁴⁴ Bu teze göre şiddet tarihsel olarak tanınmış, yasa tarafından onaylanmış bir kavramdır, dolayısıyla yasal olarak meşrudur. Benjamin adalet ve meşruiyet için birbirinden farklı kriterler belirler: "Eğer amaçların ölçütü adaletse, araçların ölçütü de yasallık olacaktır."¹⁴⁵ Benjamin göstermektedir ki doğal hukuk ve pozitif hukukun karşıt iki kutup olarak görülmesini sağlayan, adalet ve meşruiyet ölçütü birbiri içine geçmektedir. Çünkü "doğal hukuk amaçların adilliği aracılığıyla araçlarını meşru kılmaya çalışırken", pozitif hukuk da "araçların meşru kılınması aracılığıyla amaçların "adilliğini" sağlama alma arayışı içerisindedir"¹⁴⁶ Bu nedenle hukukun her iki ekolü ortak bir noktada birleşir. Adalet ve meşruiyet kavramları da karşıt görünmelerine rağmen birbiri içine dahil olmaktadır, çünkü "adil amaçlara meşru araçlarla varılır, adil

¹⁴¹ A.e., s. 102.

¹⁴² A.e., s. 102.

¹⁴³ Sami Khatib, Towards a Politics of "Pure Means": Walter Benjamin and the Question of Violence, Beirut (Lebanon), Ph.D. Media Studies and Philosophy of the Freie Universität Berlin., p. 44.

¹⁴⁴ Benjamin, "Şiddetin Eleştirisi", **Benjamin**, s. 102.

¹⁴⁵ Benjamin, "Şiddetin Eleştirisi", **Benjamin**, s.102.

¹⁴⁶ A.e., s. 102.

amaçlara hizmet eden meşru araçlar.”¹⁴⁷ Doğal hukuk amaçların haklılığıyla şiddetini meşrulaştırmaya çalışırken, pozitif hukuk araçların meşruiyetiyle şiddetini güvence altına almaya çalışmaktadır. Buna göre Benjamin’in belirttiği gibi adalet ve meşruiyet kavramları da birbirleriyle uzlaşmaz bir çatışma içinde değillerdir.¹⁴⁸ Öyleyse denilebilir ki adalet ve meşruiyet arasında birbirinden bağımsız ölçütler kuramayan pozitif hukuk teorileri ile doğal hukuk teorileri birbirinden farklı değildir ve Benjamin’e göre şiddet eleştirisi için adil amaçlar ve meşru araçlar arasında birbirinden bağımsız olarak ayırım yapılmadığı ve ölçüt konulmadığı sürece soruna ilişkin bir anlayış getirilemeyecektir.¹⁴⁹ Buna göre ilerleyen bölümlerde de tartışacağımız üzere Benjamin için araçların meşruluğuna karar veren yazgının dayattığı şiddet, amaçların adillğine karar veren ise Tanrı’dır.¹⁵⁰ O halde şiddeti eleştireceğimiz zemin de iki teori arasındaki zıtlıktan ziyade ortaklık üzerinden gelişecektir.

Benjamin, doğal hukukun şiddeti normal bir durum olarak gören görüşüne taban tabana zıtken; şiddetin tarihsel bir oluşum olduğunu savunan pozitif hukukun da karşısındadır. Ancak devlet tarafından uygulanan bir yasa olarak pozitif hukuk teorisi başlangıç olarak kabul edebilir çünkü pozitif hukuk “şiddet türleri arasında, hangi durumlara uygulandıklarını dikkate almaksızın, temel bir ayırım yapmayı üstlenmiştir.”¹⁵¹ Bu ayırım şiddetin meşru ve gayri meşru kullanımı olarak iki çeşittir. Meşru şiddet, devletin yasal amaçlarına hizmet eden, tarihsel olarak kabul görmüş, sınırları yasa tarafından belirlenmiş bir araç iken; gayri meşru şiddet ise yasa dışı, tarihsel olarak kabul görmemiş bir araç anlamına gelir:

İlerideki düşünceler bu ayırım üzerine temellendirilmiş olsa da, bunun anlamı, verili şiddet biçimlerinin, meşru mu- gayri meşru mu oldukları yönünde sınıflandığı değildir. Çünkü bir şiddet eleştirisi çerçevesinde, pozitif hukukta [...], söz konusu ölçüt onun kullanımlarıyla değil nasıl değerlendirildiğiyle ilgilenir.¹⁵²

¹⁴⁷ A.e.,s., 102.

¹⁴⁸ A.e., s., 102.

¹⁴⁹A.e., s., 103.

¹⁵⁰A.e., s. 118.

¹⁵¹ A.e., s. 103.

¹⁵² A.e., s. 103. Meşru ve gayri meşru şiddet türleri, çalışmamızın bundan sonraki kısımlarında yasal şiddet ve yasa dışı şiddet olarak adlandırılacaktır.

Benjamin şiddet eleştirisi için doğal hukuk ve pozitif hukukun dışında kendini felsefi-tarihsel olarak konumlandıracaktır. Çünkü onun için şiddetin eleştirisi “onun tarihinin felsefesidir.”¹⁵³ Benjamin'in tarih felsefesi, şiddetin yasa içinde varolan tezahürlerinde iktidarın şiddetini incelemekte ve örnekler sunmaktadır. Bu nedenle Benjamin'in belirttiği gibi daha sonra göreceğimiz bu çalışmadaki örnekler (grev, militarizm, ölüm cezası gibi) o dönem Avrupa'sındaki mevcut durumu kaynak olarak esas alacaktır.

3. Hukuk Kurucu ve Hukuk Koruyucu Şiddet

Benjamin, devleti, şiddet kullanma hakkına sahip tüzel bir kişilik olarak düşünür.¹⁵⁴ Hukuk ve devlet birbiriyle yakın bağları olan ilişki içinde ele alınır. Düşünürüne göre hukuk kendi yasal sistemi dışında olan bireylerin elindeki tüm şiddeti bu sistemin “altını oyan bir tehlike” olarak görmektedir. Dolayısıyla devletin şiddet tekeliyle ilişkili olduğu biçim de hukuk da “şiddet tekeli”yle ilişkilidir.¹⁵⁵ Benjamin'e göre hukuk ve şiddet yaygın kanaatin aksine birbirini dışlayan, karşıt unsurlar olarak değerlendirilemezler. Hukuk, iktidar ve devlet için mistifikasyon yaratır; şiddet hukukun kökenidir ve ona biçimini verir.¹⁵⁶ Benjamin, buna mukabil iktidarı kuran (“yasakoyucu”) ve iktidarı koruyan (“yasakoruyucu”) şiddet arasındaki farka işaret eder.¹⁵⁷ Uslu, koruyucu şiddetin iktidara ait kurumların ve hukuk sisteminin bekasını sağladığını, yasakoyucu şiddetin ise hukuk düzenindeki baskıyı yeniden ürettiğini belirtir.¹⁵⁸ Birbiriyle ayrılmaz bir ilişki içinde olan bu iki şiddet türü, tüm yasal (yasakoruyucu şiddet) ve yasa dışı şiddetin (yasakoyucu şiddet) yasal düzen için var olduğunu gösterir. Yasakoruyucu şiddet (*rechtserhaltende Gewalt*)

¹⁵³ A.e., s. 123.

¹⁵⁴ A.e., s. 103.; ayrıca bkz. Uslu, “Politik ve Entelektüel Bağlamı İçinde Walter Benjamin'in Şiddet Teorisi”, **Dar Kapıdaki Mesih: Walter Benjamin ve Politik Felsefesi**, s. 103-104.

¹⁵⁵ A.e., s. 104-105.

¹⁵⁶ Kardeş, aktaran Uslu, “Politik ve Entelektüel Bağlamı İçinde Walter Benjamin'in Şiddet Teorisi”, **Dar Kapıdaki Mesih: Walter Benjamin ve Politik Felsefesi**, s. 104.

¹⁵⁷ Benjamin, aktaran Uslu, “Politik ve Entelektüel Bağlamı İçinde Walter Benjamin'in Şiddet Teorisi”, **Dar Kapıdaki Mesih: Walter Benjamin ve Politik Felsefesi**, s. 104.

¹⁵⁸ Uslu, “Politik ve Entelektüel Bağlamı İçinde Walter Benjamin'in Şiddet Teorisi”, **Dar Kapıdaki Mesih: Walter Benjamin ve Politik Felsefesi**, s. 104.

yasal sistem içinde tanınan bir şiddet olarak yasaları korurken, yasakoyucu şiddet ise (*rechtsetzende Gewalt*) mevcut hukuk sistemini yok ederek yeni yasal düzenin kurulmasını sağlar. Benjamin için yasakoyucu şiddet, hem de ona hizmet eden yasakoyucu şiddet “zararlı”dır.¹⁵⁹ Böylelikle Benjamin şiddet biçimlerini reddettiği kadar, onunla ayrılmaz ilişki içinde olan hukuk ve devlet sisteminin de karşısındadır.¹⁶⁰

a.Hukuksal Durumun Nesnel Çelişkisi: Genel Grev ve Savaş

Benjamin’in hukuk-şiddet ilişkisine dair eleştirisinin gösterdiği gibi hukuk, bireylerin elindeki şiddet kullanımına doğal amaçlarını (güvenlik gibi) gerçekleştirmek için bile olsa izin vermeyecektir. Mevcut yasal sistem içerisinde bireylerin elinde bulundurduğu şiddet hukuk için tehdit unsuru oluşturan şiddettir. Yasal ve yasa dışı tüm şiddet biçimleri hukuk için tehdit oluşturur. Yasal şiddet yasanın içindeki varlığı ile tehdit unsuru oluşturarak mevcut yasayı yıkıp yeni yasa kurabilir, böylece yasakoyucu şiddete dönüşebilir. Yasa dışı şiddet ise hukukun dışındaki varlığı ile tıpkı “Büyük Suçlu”¹⁶¹ örneğinde olduğu gibi hukuk için yeni yasanın ilan edilmesi noktasında tehdit oluşturur. Eğer tüm şiddet türleri hukuk için tehdit unsuru oluşturuyorsa o halde yasada neden mevcuttur? Benjamin’e göre, şiddetin yasalarca ya da devlet tarafından tekelleşmesi ve bireyin elindeki şiddetin yasaklanması mevcut Avrupa hukukunun genel kuralı olup yasaların korunması için gereklidir: Kişinin “[...] hukukun bireyler karşısında bir şiddet tekeline duyduğu ilginin, yasal amaçları koruma yönelimiyle değil, yasanın kendisini koruma yönelimiyle açıklanabileceğine ilişkin şaşkıncı olanağı göz önüne alması gerekir”¹⁶² Hukuk kendi varlığını korumak için şiddete ihtiyaç duyar, fakat hukukta bulunan bu şiddet onun varlığı için tehdit edici bir hal de alabilir ve mevcut sistemi yıkıp yeni bir

¹⁵⁹ Benjamin, aktaran Uslu, “Politik ve Entelektüel Bağlamı İçinde Walter Benjamin’in Şiddet Teorisi”, **Dar Kapıdaki Mesih: Walter Benjamin ve Politik Felsefesi**, s. 104-105.

¹⁶⁰ Uslu, “Politik ve Entelektüel Bağlamı İçinde Walter Benjamin’in Şiddet Teorisi”, **Dar Kapıdaki Mesih: Walter Benjamin ve Politik Felsefesi**, s. 105.

¹⁶¹ Benjamin, “Şiddetin Eleştirisi”, **Benjamin**, s. 108.

¹⁶² A.e., s. 105.

hukuk düzeni kurabilir. Hukuk yalnızca bireylerin doğal amaçlarını gerçekleştirmek için kullandığı şiddeti yasaklamamakta, aynı zamanda yasal amaçlar sisteminin ona verdiği şiddeti de yasaklamaktadır. Çünkü yasakoruyucu şiddet, yasakoyucu şiddet kadar yasa için tehlikelidir.

Hukukun bu denli korkutucu bulduğu şiddet, yasada işçilere tanınan grev hakkı örneğinde hayat bulur. Grev hakkı yasada devletin kendisi tarafından işçilere verilen haktır, dolayısıyla yasal şiddettir. Bu yönüyle “bugün devlet dışında şiddet uygulama hakkı olan tek tüzel kişilik organize işgücüdür.”¹⁶³ Jacobson’a göre grev şiddeti aktif bir şiddet olmayıp bir eylemsizlik biçimidir. Bu nedenle, grev hakkının devlet tarafından onaylanmasını kolaylaştıran şey, grevin şiddet içermeyen evrensellik olarak algılanmasıdır. *Gewalt* olarak grevin çelişkisi onun şiddet dışı olmasıdır.¹⁶⁴ Grev bu açıdan bir çeşit askıya alma faaliyetidir. Devlet bu yönüyle işçilere “işverenin dolaylı olarak uyguladığı şiddet eylemlerinden kaçma hakkı” tanımaktadır.¹⁶⁵ Jacobson, bu nedenle grevin bir hakkın yerine getirilmesi olarak görülebileceğini söylemektedir. Ancak grev bu hakkı garanti eden yasal düzene karşı gelebilmektedir; bu şekilde bir anlayış belli amaçlara ulaşmada güç kullanma hakkını oluşturmaktadır. Grev hakkı, bu durumda, işçi sınıfının çıkarlarının devletin tam tersi çıkarları olarak algılandığı doğal amaçların yerine getirilmesinde şiddet uygulama hakkı anlamına gelmektedir.¹⁶⁶ Devlet ile işçiler arasında grev hakkı bağlamında bir yorum çatışması çıkmaktadır ve dolayısıyla grevin yasal ilişkileri dönüştürebilme hatta yeni yasa oluşturabilme gücü ortaya çıkmaktadır. Benjamin sonrasında bu durumu açıklamak için “devrimci genel grev” konusunu ele alır. Benjamin devlet ile işçi sınıfı arasındaki bu yorum farklılığının en belirgin olarak devrimci genel grevde ortaya çıktığını söyler:

İki kavrayış biçimi arasındaki karşıtlık en acı biçimiyle, devrimci genel grevde gösterir yüzünü. Bunu yaparken işgücü daima grev hakkına sarılacak, devletse bunun

¹⁶³ Benjamin, “Şiddetin Eleştirisi”, **Benjamin**, s. 105.

¹⁶⁴ Eric Jacobson, **Metaphysics of Profane: The Political Theology of Walter Benjamin and Gershom Scholem**, New York, Columbia University Press, 2003, p. 206.

¹⁶⁵ Benjamin, “Şiddetin Eleştirisi”, **Benjamin**, s. 106.

¹⁶⁶ Eric Jacobson, **Metaphysics of Profane: The Political Theology of Walter Benjamin and Gershom Scholem**, New York, Columbia University Press, 2003, p. 207.

bir kötüye kullanma olduğunu savunacak (çünkü grev hakkından “kasıt” bu değildir) ve olağanüstü önlemler alınacaktır. Çünkü devlet, yasama tarafından kabul gören grev sebepleri aynı anda tüm iş yerlerinde birden varolamayacağı için, farklı iş kollarındaki eş zamanlı grevleri yasadışı ilan etme hakkını saklı tutar.¹⁶⁷

Devlet işçilere grev hakkı tanıyarak bir şiddet biçimini kabul eder ve “yer yer söz konusu şiddet türlerinin amaçlarını, doğal amaçlar olarak, görmezden gelir, ama kriz durumunda (devrimci genel grev) buna düşmanca yaklaşır.”¹⁶⁸ Devletin kişilere verdiği hak olarak yasal amaçlar sisteminde bulunan ve hukuku koruyan grev hakkı istisnai bir durumda (proleter grev) hukuk için tehdit edici bir hal alabilir. Şiddetin sürekli kullanımının önüne geçmek, dolayısıyla hukuku korumak için devlet tarafından işçilere tanınan grev hakkı örneğinde devlet çıkarlarıyla ters düşen kriz durumunda (devrimci genel grev) greve kendini koruma gerekçesiyle düşmanca bir tepkiyle yaklaşır ve kendi yasalarıyla çelişir. Devlet kendi sağladığı grev hakkına, kendini ve de hukuku korumak için karşı durmak zorundadır. Benjamin buna hukukun “nesnel çelişki”si demektedir.¹⁶⁹

Benjamin hukuk sistemine ait nesnel çelişkiyi savaş örneğinde de görmektedir. “Militarizm, şiddetin devletin amaçlarına hizmet eden bir araç olarak zorla, evrensel düzeyde kullanımıdır.”¹⁷⁰ Askeri güç kullanımı devletin yasal amaçlarını gerçekleştirmek için şiddetin yasa aracılığıyla uygulanmasıdır. “[...] vatandaşların yasalara tabi kılınması- bu durumda genel zorunlu askerlik yasasına tabi kılınması- yasal bir amaçtır.”¹⁷¹ Bu nedenle savaş devletin yasal amaçları için yasada var olan yasa temelli bir şiddettir.

İlk olarak savaş yapma hakkı güvenliği sağlamak, bölgeyi, mülkü ya da devletin diğer çıkarlarını korumak için yapılan doğal görünümlü bir şiddet olarak karşımıza çıkmaktadır. Benjamin bu türden bir şiddeti “kaba şiddet”¹⁷² olarak tanımlamaktadır; yani devletin kendisi tarafından uygulanan, kendisinin doğal amaçlarını (güvenlik, bölgenin can ve mal güvenliğinin korunması vs.)

¹⁶⁷ Benjamin, “Şiddetin Eleştirisi”, **Benjamin**, s. 106.

¹⁶⁸ A.e., s. 106.

¹⁶⁹ A.e., s. 106.

¹⁷⁰ A.e., s. 108.

¹⁷¹ A.e., s. 108.

¹⁷² A.e., s. 107.

gerçekleştirmek için kullandığı bir şiddet olarak. “Kaba şiddet” olarak uygulandığında yasa için bir tehdit oluşturmayan şiddet hangi durumlarda yasanın korktuğu şiddete dönüşür?

Militarizm kişileri devletin yasal amaçlarını gerçekleştirmek için şiddet kullanmaya zorlar. Yasanın askıya alınmasıyla biçimsiz bir şiddet kullanılır. Bu durumda hukuku koruyan şiddet (militarizm) yasal amaçların dışında bir şiddete yönelecektir. Böylece yasakoruyucu şiddet hukukun içinde yasaı korumakla görevli olmasına rağmen yeni yasanın kurulmasına olanak sağlayacaktır. Dolayısıyla hukuk, yasal sistemi içinde kendi mevcudiyetini ortadan kaldıracak şiddeti de barındırır. Benjamin, ilkel çağlardaki askeri güç kullanımı örneği üzerinden savaşın her zaman barış ürettiğini vurgulamaktadır. Savaşın ardından gelen barışla yeni bir hukuk kurulur, bu yeni yasa savaşa son veren bir eylemdir:

[...] ilkel koşullarda bile barış seremonisi zorunludur. Gerçekten de “savaş” sözcüğüyle karşılıklı ilişkisi bağlamında ele alındığında “barış” sözcüğü [...] diğer tüm yasal koşulların dışında, her zafer için (bu) zorunlu onayı a priori şart koşar. Bu onay öncelikle, yeni koşulları, süreklilikleri için *de facto* bir güvenceye gereksinim olup olmadığını hesaba katmaksızın, yeni bir “hukuk” olarak tanımaktan oluşur. Doğal amaçlara hizmet eden şiddet biçimlerinin en eski ve en temel örneği olarak askeri güç kullanımından yola çıkılarak varılacak bir sonuç varsa eğer, bu böylesi tüm şiddet eylemlerinin yasakoyucu bir niteliği olduğudur.¹⁷³

Yasakoruyucu şiddet barış ilan edildiği zaman herhangi yasal bir ilişkiden bağımsız olarak yasakurucu şiddete dönüşür ve dolayısıyla barışın ilanıla kurulan bu yeni hukukun eski yasa ile çelişki içinde olmasını Benjamin yasal düzenin nesnel çelişkisi olarak görür: “[...] hukuk öznelerinin, amaçları onlar için doğal amaçlar olarak kalacak olan bir tür şiddeti meşrulaştırdıkları ve bunun da bir kriz sırasında kendi yasal ya da doğal amaçlarıyla çatışma haline girebileceği olgusu üzerine.”¹⁷⁴ Savaş durumunda devlet kendi yıkımını hazırlayan şiddete karşı durmak için, karşı tarafın kendine yönelttiği doğal amaçları (karşı tarafın savaş hakkı) sona erdirir ve barış sağlar. Devletin kendi doğal amaçları için başlattığı savaş kendi için tehdit

¹⁷³ A.e., s. 107.

¹⁷⁴ A.e., s. 107.

oluşturduğu ve yıkımına sebep olacağı zaman barış imzalanır. “Dışsal güçler onu savaşa hakkı vermeye, sınıflarsa onu grev hakkı vermeye zorladığı sürece, şiddetin yasakoyucu niteliğini onaylamaktan başka çaresi kalmayan devletse, şiddetten yalnızca bu yasakoyucu niteliği nedeniyle ürker.”¹⁷⁵

Devlet tekelinde bulundurduğu şiddetle herhangi bir yasal düzene bağlı kalmadan şiddeti uygular. Hukuk düzeninin normatif yapısında koruyucu şiddetin sınırları belirlendiğinden dolayı hukuk kuralları değişmediği sürece yasakoyucu şiddetin sınırları da değişmez. Fakat bununla birlikte, grev hakkı ve savaş örneğinde açıklandığı gibi hukukun nesnel çelişkisi, yasa yürürlükteyken onun koşulsuz uygulanmasına izin vermez ve tabi olduğu sınırlarla çelişecek durumlar yaratır. Çünkü yasayı korumakla görevli şiddet, şiddeti uygulamak için (karşı taraftan yükselen şiddeti bastırmak için uygulanması gereken şiddet) kendini askıya almak, dolayısıyla kendi aldığı kararı değiştirmek zorundadır bu da yasaların sınırlarını değiştirir ve koşulsuz uygulanmasının önüne geçer. Böylece devlet kendi verdiği kararlarla çatışır (hukukun nesnel çelişkisi). Koruyucu şiddet tabi olduğu sınırları kaybeder ve yasayı gözetmekten uzaklaşır.

Grev hakkında hukukun, şiddeti ne zaman ve nasıl gerçekleştireceği belirsizdir. Devlet tarafından işçilere tanınan grev hakkı örneğinde görüldüğü üzere yasakoyucu şiddetin bu belirsiz karakterinde yasal haklarını kullanan işçiler her an devletin şiddetine maruz kalabilme tehdidiyle yüz yüzedir. Yasal haklar yasakoyucu şiddeti kendi aleyhinde dönüştürme imkanına sahiptir. Benjamin koruyucu şiddeti şu şekilde karakterize eder:

[...] yasakoyucu şiddet tehdit unsuru oluşturan bir şiddet türüdür. Bilgisiz liberal kuramcılarının yorumlarının aksine, taşıdığı şiddet unsuru caydırıcı nitelikte değildir. Caydırıcılık, asıl anlamıyla ele alınacak olursa, öyle bir kesinlik gerektirir ki, tehdidin doğasıyla çelişecek ve hiçbir hukuk aracılığıyla elde edilemeyecektir, çünkü her zaman için hukukun elinden kurtulma umudu vardır.¹⁷⁶

¹⁷⁵ A.e., s. 108.

¹⁷⁶ A.e., s. 109-110.

Benjamin'e göre yasayı koruyan şiddet tehdit unsuru oluşturan şiddettir ve caydırıcı nitelik taşımaz. Ona göre caydırıcılık hukuk aracılığıyla sağlanamaz. Çünkü caydırıcılık terimi tehdidin özünden farklı olarak tam bir kesinlik gerektirir. Oysa yasal şiddetin sınırları belirsizdir, dolayısıyla şiddetin ne zaman uygulanacağı bilinemezdir. Bu durumda yasal şiddetin caydırıcılık oluşturması ancak şiddetin açığa çıkmaması ile gerçekleşecektir. Fakat yasal şiddette, yasa kendini korumak ya da yeni bir yasa kurmak için şiddetin her an ortaya çıkabilme ihtimali vardır. Caydırıcılık ise kesinlik gerektirmesinden dolayı bu durumda hukuk aracılığıyla elde edilemeyecektir, çünkü hukuk askıya alındığında onun dışına çıkma umudu vardır. Oysa şiddetin tehdit edici özü hukuka içkindir, bu durumda hukukta şiddetin görevi, caydırıcı olmasından öte tehdit edici olmasıdır.

4. Hukukun Askıya Alınması ve Şiddetin Uygulanması

Benjamin, ŞEÜ makalesinde doğrudan istisna halinden bahsetmese de grev ve savaş hakkı örneğiyle hukukun nesnel çelişkilerini inceleyerek hukukun askıya alındığı durumla ilgilenir. Şiddetin yasal düzene nasıl dahil edileceği sorusu üzerinde durulması gereken bir noktadır. Yasakoruyucu şiddet tehlikeli bir durumla karşılaştığında (proleter genel grev) yasayı askıya alma konusunda, yasal sistem tarafından belirlenen sınırlarla çelişme pahasına da olsa yasal yetkiye sahiptir. Hukuk askıya alınmış olsa da yasakoruyucu şiddetin amacı hukukun korunmasıdır. Hukuk koruyucu şiddetin yasanın askıya alınmasıyla hukuk kurucu şiddete dönüşebilir. Savaş durumundaki gibi koruyucu şiddet, devleti korumak için kendi verdiği savaş kararıyla çelişerek istisna durumunu yaratır. Bu durum yeni yasanın kurulmasını teşvik eder ve barış sağlanarak yeni bir yasa kurulur. Kurulan yeni yasa eski yasayla çatışsa da bu durumda koruyucu şiddetin amacı yeni bir yasanın kurulmasıdır. Öyleyse diyebiliriz ki Benjamin'e göre kurucu ve koruyucu şiddet arasında birbirini doğuran ve besleyen bir salınım vardır.

İleride daha ayrıntılı ele alacağımız üzere Giorgio Agamben'e göre "istisna durumunda uygulanan şiddet ne yasayı koruyor ne de sadece yasa koyuyor; bunun

yerine, yasayı askıya almak [rafa kaldırmak] suretiyle muhafaza ediyor ve kendisini bunun dışında tutarak yasa koymuş oluyor.”¹⁷⁷ Bu durumda şiddet hem yasal düzenin içinde hem de dışındadır ve istisna aracılığıyla hukuk düzenine dahil olmaktadır. Yasa kendini askıya alarak şiddeti düzenine dahil ettiğinde, şiddet ya yasakoruyucu olarak kalacak ya da yeni bir yasa koyacaktır. Agamben, şiddetin yasa ile ilişkisini açıklarken “istisnai durum ile normal durum birbirinden ayrıldığı sürece, yasa koyan şiddet ile yasayı koruyan şiddet arasındaki” diyalektiğin kopmadığını belirtecektir.¹⁷⁸ Dolayısıyla hukuk koruyucu şiddet ile hukuk kurucu şiddet arasındaki diyalektik salınım aşılamadığı, “gerçek olağanüstü hal”¹⁷⁹ yaratılmadığı sürece hukuk şiddet çemberi kırılmayacaktır. Benjamin için gerçek olağanüstü hal, ezilenlerin, sahnenin dışında kalanların mevcudiyetlerini hatırlatmalarıyla meydana gelecek mesiyantik bir anda mevcuttur.

a.Militarizm ve Şiddetin Eleştirisine Eleştiri

Benjamin’in düşüncesine göre yasal şiddet (yasakoruyucu şiddet) hukuk düzeni içinde tanımlanmışken yasadışı şiddet (yasakoyucu şiddet) de hukukun askıya alınmasıyla yasaya dahil olur ve yeni yasa koyarak hukuk düzeninin devamını sağlar. Buna mukabil Fritsch şu tespitleri yapmaktadır: Bütün hukuk kendisini şiddetsiz yapamayan bir dayatmaya borçludur. Benjamin, grev hakkını tartışırken gösterdiği üzere, tüm yasalar bu nedenle kullanılmaktadır. Bu özgün şiddet, politik-yasal düzede her zaman, dış bir düşman (savaş durumunda) veya bir iç düşman (örneğin devrimci bir işçi sınıfı) gibi gerçek veya potansiyel düşmanlara karşı kendini

¹⁷⁷ Giorgio Agamben, **Kutsal İnsan: Egemen İktidar ve Çıplak Hayat**, Çev. İsmail Türkmen, 3. Baskı, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2017, s. 82.

¹⁷⁸ A.e., s. 83.

¹⁷⁹ Benjamin, “Tarih Kavramı Üzerine”, **Son Bakışta Aşk: Walter Benjamin’den Seçme Yazılar**, Sunuş ve Hazırlayan: Nurdan Gürbilek, 7. Baskı, İstanbul, Metis Yayıncılık, 2014, s. 43. (VIII. Tez) Bu yorumu yapmamızın sebebi Agamben’in ifadesi üzerinedir. Ona göre istisna durumu normal durumundan ayırt edildiği sürece hukuk ve şiddet arasındaki diyalektik kırılmayacaktır. Benjamin de VIII. fragmanda içinde yaşadığımız “olağanüstü hal”in istisna değil kural olduğunu söyler. Dolayısıyla istisna hali ile normal durum arasında ayırım kalmamış, böylece Benjamin de hukuk ve şiddet diyalektiğinin kırılabileceğini duyurmuştur. Sonrasında Benjamin, “gerçek olağanüstü hal”den yola çıkılarak geliştirilecek bir tarih anlayışının faşizme karşı mücadelede etkin rol oynayacağını belirtmiştir.

göstermeye çalıştığında ortaya çıkmaktadır. Bu durum yasaya dayanan şiddet için yazılı olan bir zorunluluktur.¹⁸⁰

Benjamin şiddetin “ikinci işlevi”¹⁸¹ dediği yasakoruyucu şiddeti militarizm/zorunlu askerlik örneği ile ele alır. Askeri bir savaşın ardından gelen zaferden sonra yeni bir siyasi kurulum sağlanır ve barış anlaşması imzalanır. Fritsch’ye göre, askeri güç, zaferinin göreceli istikrarını sağlar, böylece “barış”, kazananın iradesinin kalıcı dayatılmasını ima eder. Daha sonra, bu siyasi ve yasal düzenin kurumları, kendilerini koruyarak barışı sağlamaya çalışır. Kurumsal güç, zorunlu olarak koruyucu, idari güce dönüşür¹⁸². Benjamin bu noktada militarizmin hukuk koruyuculuğunu şu şekilde ifade eder:

Militarizm, şiddetin devletin amaçlarına hizmet eden bir araç olarak zorla, evrensel düzeyde kullanımınıdır.[...] Şiddet doğal amaçlara yönelik basit uygulamalarında olduğundan oldukça farklı bir işlevde gösterir kendisini. Çünkü bu kez, yasal amaçlara hizmet eden bir araç olarak şiddet kullanımından oluşur.[...] Eğer şiddetin bahsi geçen ilk işlevi yasakoyucu işlev olarak adlandırılacaksa, bu ikinci de yasakoruyucu işlev olarak adlandırılmalıdır.¹⁸³

Militarizm/zorunlu askerlik şiddetin bir başka biçimi olan hukuk koruyucu şekliyle devletin yasal amaçlarını gerçekleştirmek için ortaya çıkmıştır. *Gewalt*, bu noktada bir başka işleve sahiptir: Kişinin “doğal amaç”larının bir uygulaması olarak değil, devletin “yasal amaç”larının bir aracı olarak belirmektedir. Devlet kendini korumak ve yasal amaçlarını gerçekleştirmek için askeri güç kullanmayı zorunlu hale getirmiş ve bu haliyle hukuku korurken bir yandan da askeri gücün var olması ve kullanılmasıyla kendi tehdidini yaratmıştır. Bu tehdit onun yıkımını hazırlayan tehdittir, devletlerin birbirlerine karşı askeri güçlerini kullanma tehdididir. Bu

¹⁸⁰ Matthias Fritsch, **The Promise of Memory: History and Politics in Marx, Benjamin, and Derrida**, New York, State University of New York Press, 2005, p. 112.

¹⁸¹ Benjamin, “Şiddetin Eleştirisi”, **Benjamin**, s. 108.

¹⁸² A.e., s. 113.

¹⁸³ Benjamin, “Şiddetin Eleştirisi”, **Benjamin**, s. 108.

yönüyle Derrida'ya göre “hukuk hem tehditkardır, hem de kendi kendisinin tehdidi altındadır”¹⁸⁴

Metnin zorunlu askerlik üzerinden hedef aldığı eleştiri bölümü “şiddetin eleştirisi”nin “eleştirinin şiddeti”ne dönüştüğü yerdir. Benjamin önce pasifistlerin ve aktivistlerin tutumlarına karşı çıkararak başlar. Antimilitarist pasifistler yasada mevcut olan zorunlu askerliğin yasada var olduğunu görmezden geldikleri için eleştirileri “safça”dır. Benjamin için pasifist aktivistlerin hukuk koruyucu şiddet türü olan zorunlu askerliğe karşı çıkışı “dileyen dilediğini dilediğini yapabilmelidir” türünden bir sloganla, insanlara yönelik sınırlamaları onaylamayı reddetmekle ulaşılabilecek¹⁸⁵ bir şey değildir. Çünkü zorunlu askerlik yasakoruyucu şiddetin uygulaması olduğundan yasayı korumakla yükümlüdür. Devletin o yasanın yokluğunda yok olma tehdidine maruz kalacağı durumu görmezden gelen bir sloganla da yapılamaz eğer “çocukça bir anarşizmi savunmak niyetinde değilsek”¹⁸⁶ Dolayısıyla Benjamin zorunlu askerlik üzerinden yaptığı hukuk koruyucu şiddetin eleştirisinin herhangi bir “biçimsiz” özgürlük türünden ya da salt ahlaki bir alan üzerinden yapılamayacağını belirtmektedir. Çünkü yapılan bu türden eleştiriler “tarihsel ahlak”ın alanını ve dolayısıyla herhangi bir “eylem”in anlamı hakkındaki düşünmeyi devre dışı bırakacaktır.¹⁸⁷ Benjamin’in karşı çıktığı bu türden bir özgürlük, şiddetin tarihi ve eylemsel alanını ve şiddetin hukuki kökenleri üzerine düşünümü reddetmektedir.

Benjamin Kant’ın, insanlığın çıkarlarının her bir bireyin çıkarlarında tanınması gerektiği ve “biri diğerini ya da kendini bir araç olarak görmemelidir” düşüncesine doğru gelir: “Kesinlikle karşı çıkılmaz asgari programıyla koşulsuz buyruğa -insanın hem kendi kişisinde hem de diğer tüm insanların kişiliğinde insanlığı bir araç olarak değil, her zaman için bir amaç olarak görececek biçimde eylemde bulunması- başvurmanın bile, ki bu sıklıkla denenilen bir şeydir, böylesi bir eleştiri için kendi içinde uygunsuz olduğu gerçeği daha da önemlidir.”¹⁸⁸ Benjamin

¹⁸⁴ Derrida, “Yasanın Gücü: Otoritenin Mistik Temeli”, **Şiddetin Eleştirisi Üzerine**, s. 102-103.

¹⁸⁵ Benjamin, “Şiddetin Eleştirisi”, **Benjamin**, s. 108-109.

¹⁸⁶ A.e., s.108-109.

¹⁸⁷ A.e., s. 109.

¹⁸⁸ A.e., s. 109.

Kantçı kategorik zorunluluğa yapılan bu atfın da eleştirinin standardı için yeterli olmadığına işaret etmektedir. Çünkü Kantçı kategorik zorunluluk ile şiddet yalnızca ahlaki açıdan eleştirilebilir oysa Benjamin'e göre şiddetin eleştirisi "tarihsel-ahlaki" (yani eylem alanını dışlamayan) ölçekte yapılmalıdır. Buna göre şiddet, ahlaki bir bakış açısıyla eleştirilemez. Kategorik zorunluluk, şiddetin, tarihsel ölçekte hukuki özü ve hukuk için gerekliliği üzerine düşünmemektedir. Khatib'in belirttiği gibi kategorik zorunluluk belirli amaçların bir aracı değildir, ancak tüm olası tarihsel durumlara, zamansız ve evrensel bir uygulanabilirliği sağlamak zorundadır. Ancak Benjamin, Kantçı kategorik zorunluluğun boş ve homojen zamansallığına karşı çıkmaktadır. Hiçbir tarihsel durum diğerinin aynısı olmadığı için, kategorik olarak önceden hiçbir şey söylenemez.¹⁸⁹

b. Ölüm Cezası

Benjamin, hukukun, yaşam ve ölüm üzerine söz sahibi olarak kendini en güçlü şekilde doğruladığı¹⁹⁰ idam cezası örneğini ele alır. Benjamin için hukuku koruyan en güçlü şiddet biçimi ölüm cezasıdır, çünkü suçlunun yaşamına ve ölümüne karar veren yasal bir şiddettir. Ölüm cezasını tekeline bulduran devlet yasal düzeni askıya alıp kendi, normatif sisteminin dışına çıkararak hukukun önünde görmek istediği kişiyi bu cezaya mahkum edebilir. Yasal sistem içerisinde, sınırları belli olması gereken hukuk koruyucu şiddete, sınırsız yetki verilerek iktidarın gücü ve meşruiyeti her seferinde onaylanmaktadır. Bu nedenle, Benjamin ölüm cezası ile ilgili yapılan eleştirilerin yasal önlemlerle ya da yasalarla ilgili değil, hukukun askıya alınmasından dolayı (eleştirenler tarafından fark edilmese bile) hukuk sisteminin kendisiyle ilgili bir eleştiri olduğunu belirtir.¹⁹¹ Yasanın yaşam ve ölüm üzerine karar verdiği bu örnekte, şiddeti kader niteliğindedir; Benjamin'in belirttiği gibi "yazgının taçlandırdığı şiddet, hukukun kökeni"¹⁹² dir. Bununla birlikte Ferris, yasayı koruyan

¹⁸⁹ Khatib, *Towards a Politics of "Pure Means": Walter Benjamin and the Question of Violence*, p. 45.

¹⁹⁰ Benjamin, "Şiddetin Eleştirisi", *Benjamin*, s. 110.

¹⁹¹ A.e., s. 110.

¹⁹² A.e., s. 110.

şeyin kadermiş gibi davranma yeteneği olduğunu belirtir.¹⁹³ Kader bilinemezliği ve karşı konulamazlığı ile tüm yaşam ve ölüm üzerinde söz sahibidir. Dolayısıyla meşruiyet hakkında karar veren pozitif hukukun iddia ettiği gibi yasallık ya da normatif düzen değil, kaderin belirlediği şiddettir. Benjamin hukukun kökenlerinin “hukuk sistemi içindeki en yüksek şiddetin, yani yaşam ve ölüm üzerindeki şiddetin gerçekleştiği yerde, [...] açıkça ve korkutucu bir biçimde ortaya çıkıvereceği”ni iddia eder.¹⁹⁴ Bu hipotezi modern hukukun kurulmadığı dönemden bir örnekle destekler:

İlkel hukuk sistemlerinde ölüm cezasının, oldukça “ölçüsüz” bir biçimde mülkiyete tecavüz suçları için bile uygulandığı gerçeği de bununla uyum içindedir. Bu noktada amacı, yasaya tecavüzü cezalandırmak değil yeni bir yasa koymaktır.¹⁹⁵

İlkel hukuk sistemlerinde ölüm cezasının aynı zamanda “ölçüsüz” addedilen mülke saldırı gibi suçlar için de geçerli olduğu hukukun kökenlerinde şiddet olduğu gerçeğini doğrulamaktadır. Çünkü burada bu cezanın anlamı yasanın ihlalini cezalandırmak değil, yeni yasanın kurulmasını sağlamaktır. O halde Ferris’in de dikkat çektiği gibi devletin yasalarını korumak için kullandığı şiddet, aynı zamanda başka yasalar kurarak bu yasaları altüst eden şiddettir.¹⁹⁶ Dolayısıyla hukuk sistemi normlarla ne kadar belirlenmeye çalışılırsa çalışılsın her zaman için onu aşan, onun dışında kalan bir kısım vardır. Bu durumda, şiddeti tekelinde bulunduran iktidar kategorileri normatif düzeni tekrar tekrar yaratarak, hukuku, kendi güç ve meşruiyetlerinin hizmetine almaktadırlar. Benjamin yasanın idam cezasını elinde bulundurarak, kendisini “tüm hukuksal uygulamalarda olduğundan” daha fazla bir şekilde güçlendirdiğini belirtir.¹⁹⁷ Ferris de bununla birlikte ölüm cezasının bu “orantısız” kullanımının suçun hukukun kurulmasından daha az önemli olduğunu

¹⁹³ David Ferris, **The Cambridge Introduction to Walter Benjamin**, Cambridge, Cambridge University Press, 2008, p. 55.

¹⁹⁴ Benjamin, “Şiddetin Eleştirisi”, **Benjamin**, s. 110.

¹⁹⁵ A.e., s. 110.

¹⁹⁶ David Ferris, **The Cambridge Introduction to Walter Benjamin**, p. 54.

¹⁹⁷ Benjamin, “Şiddetin Eleştirisi”, **Benjamin**, s. 110.

ortaya koyduğunu söyler.¹⁹⁸ Benjamin için bu orantısızlığın şiddeti “yasada çürümüş bir şey (something rotten in the law/etwas Morsches im Recht)” ibaresidir.¹⁹⁹

c. Polis: Şiddetin Hayali Bileşkesi

Benjamin'e göre hukuk ölüm ve yaşam hakkını elinde tutarak kendinde “çürümüş” bir şey olduğunu onaylamaktadır. Ölüm cezasından “çok daha doğadışı bir bileşke, bir tür hayali karışım oluşturacak biçimde bir arada”²⁰⁰ modern devletin bir başka kurumu olan modern kolluk gücünde bulabiliriz. Polis kurumunun bir özelliği modern devletin içinde yürütmeye ait bir öge olmasıdır; tasarlanma şekliyle sanki yürütmenin alanlarını çizdiği düşünülür ama uygulama şekliyle yasamanın alanındadır, dolayısıyla hukuk kurma yetkisine sahiptir. Polis kurumunda hukuk kurucu şiddet ile hukuk koruyucu şiddet “akıllara durgunluk verecek bir biçimde karışmış” haldedir. Hukuk koruyucu şiddettir, çünkü yasaldır. Bu bakımdan devlet tarafından onaylanmış bir şiddettir (*Gewalt*): Devleti temsil eder ve onu korur. Hukuk kurucudur: “çünkü karakteristik işlevi yasaların ilanı değil, tüm hükümler için yasal hak iddiasında bulunmadır.”²⁰¹ Öyle bir an çizer ki elinde bulundurduğu şiddetle yürütmenin olduğu gibi aynı zamanda yasamanın da bir parçası olmaktadır. Dolayısıyla kendi sınırlarını belirleme yetkisini kendi yapan bir şiddet (*Gewalt*) olarak belirlemektedir. İsteddiği zaman istediği şekliyle kendi sınırlarına karar vermek yetkisine sahiptir. Durum içerisinde istediği şekilde yasa kurgulama hakkı olduğundan aynı anda hem kural içinde olup hem de istisna yaratarak onları bir arada tutmaktadır. Tüm elinde bulundurduğu imkanlara rağmen devlet karşısında kendisinin güçsüz olduğunu düşünmektedir.²⁰²

¹⁹⁸ David Ferris, **The Cambridge Introduction to Walter Benjamin**, p. 54.

¹⁹⁹ Benjamin, aktaran Ferris, **The Cambridge Introduction to Walter Benjamin**, p. 54.; Benjamin, “Critique of Violence”, **Walter Benjamin: Selected Writings Volume 1, 1913-1926**, p.242.; Benjamin, “Zur Kritik der Gewalt”, **Gesammelte Schriften II-I**, p.188.

²⁰⁰ Benjamin, “Şiddetin Eleştirisi”, **Benjamin**, s. 110.

²⁰¹ A.e., s. 111.

²⁰² Jacobson, **Metaphysics of Profane: The Political Theology of Walter Benjamin and Gershom Scholem**, p. 205.

Uzam ve zaman yönünden belirlenen “karar”da, kendisine eleştirel değerlendirme kapısını açan metafizik bir kategori tanıyan hukukun aksine, polis kurumu düşüncesi temel önem taşıyan herhangi bir şeyle karşılaşmaz. Medeni devletlerin yaşamındaki ele gelmez, her an her yerde bulunan hayaletvari varlığı gibi, gücü de biçimden yoksundur.²⁰³

Devlet yasayı korurken, yasanın kendisi zamansal ve mekansal bir alanda uygulanmaktadır ve uygulama anında kendisini oluşturmaktadır. Bu nedenle, polis örneğinde hukukun uygulanması aynı zamanda hukuku kuran şiddet yoluyla da sağlanmaktadır. Şiddet ya hukuk kurar ya da hukuku korur. Polis kurumu ise bu hayaletimsi varlığıyla yani hukuk kuran ve hukuk koruyan varlığıyla bu belirlenimi ortadan kaldırmış gözükmemektedir. Jacobson’a göre o halde otoriteyi sağlamak için hukuku kuran şiddet gerekliyse, o zaman bu durum hukukun korunmasının (ve devletlerin korunmasının) sınırlandırılmasına dayanmaktadır. Ancak aslında her iki alanda da sınırlamalardan arındırılmış durumdadır: Muafiyetin düzenlenmesi yoluyla oluşturulan yasadır ve hukuk, sona erme hakkına sahip olduğu gerçeğini koruyarak yasayı düzenlemektedir.²⁰⁴

5. Mitik Şiddet ve Kader

Benjamin hukuku kuran ve koruyan şiddet ayrımlarını yaptıktan sonra kabul edilebilir bir şiddet türü aramaya mitik şiddeti analiz ederek devam eder. Düşünür mitik şiddeti, yasakoyucu ve yasakoruyucu şiddetten farklı olarak herhangi bir amaçla araçsal ilişki içinde olmayan dolayimsız bir şiddet türü olarak tanımlar.²⁰⁵ Benjamin mitik şiddetin bu dolayimsız işlevini gündelik deneyimden öfke patlaması üzerinden örnekler: Öfke, bir amaç için araç değil, en görünür şiddet patlamalarını tetikleyen, şiddetin tezahürüdür. Dahası bu şiddet, düşünöre göre eleştirilmesini mümkün kılan nesnel tezahürlere sahiptir.²⁰⁶ Mitik şiddet arketipsel olarak tanrıların saf tezahürüdür. Bu bakımdan Benjamin öfkeyi, bir araç olmadan şiddetin belirtisi olduğundan, mitik şiddetteki görünen şiddete benzetir. Mitik şiddette olan şey

²⁰³ Benjamin, “Şiddetin Eleştirisi”, **Benjamin**, s. 111.

²⁰⁴ Jacobson, **Metaphysics of Profane: The Political Theology of Walter Benjamin and Gershom Scholem**, p. 205.

²⁰⁵ Benjamin, “Şiddetin Eleştirisi”, **Benjamin**, s. 118.

²⁰⁶ A.e., s. 118.

tanrıların amaçlarına yönelik bir araç olmamasıdır, öncelikle onların varlıklarının bir tezahürüdür.²⁰⁷ Mitik şiddet saf tezahür şiddeti olduğundan beklenmediktir ve herhangi bir program oluşturmaz. Bu bakımdan Benjamin'in mitik şiddet tanımının Sorelyen mit kavramına göre belirlendiğini söyleyebiliriz.

Benjamin Niobe efsanesinde mitik şiddetin bir örneğini görmektedir. Homeros'un *İlyada*'da anlattığına göre²⁰⁸ bu efsanede Thebes Kraliçesi Niobe, Antik Yunan tanrılarından üstün olduğu iddiasında aşırı gurur ve kibir dolu insan temsilinde karşımıza çıkan bir figürdür. Niobe Lidya kralı Tantalos'un kızı ve Amphion'un karısıdır. 6 kız ve 6 erkek olmak üzere 12 çocuğa sahip olan Niobe çocuklarının güzelliği ve sayısıyla övünür ve diğerlerini küçümsermiş. Bu aşağılamadan Artemis ve Apollon'un annesi Leto'da etkilenmiş. Niobe, Leto'nun sadece iki çocuk doğurmasına karşın, daha fazlasını doğurduğu için, Yunan annelik tanrıçası Leto'dan daha büyük olduğunu ilan etmiş. Öfkelenen Leto'nun çocukları iki güçlü tanrı Apollo ve Artemis Niobe'nin çocuklarını oklarla öldürmüşler. Ölen çocuklarının çığlıklarını duyan Niobe sarayından çıkmış ve tüm korkunç bedenlerin ölümünü görmüş. Dokuz gün boyunca ölen çocukların bedenleri gömülmeden kalmış, çünkü Zeus, Thebes halkını Niobe'ye yardım etmelerini engellemek için taşa çevirmiş. Niobe, acılarını sona erdirmek için Zeus'tan kendisini taşa çevirmesini istemiş ve Zeus Niobe'yi sonsuza dek gözyaşlarını taşıyan bir kayaya dönüştürmüştür. Benjamin, Niobe efsanesi üzerinden şu tespitleri yapmıştır:

[...] Apollon'la Artemis'in yaptığı cezalandırmaktan başka bir şey değildir. Ama onların uyguladığı şiddet, var olan bir yasanın ihlalini cezalandırmaktansa, yasakılmaya yöneliktir. Niobe'nin kibri yazgıya bir çağrı niteliği taşır, ama bunun sebebi kibrinin yasaya zarar vermesi değil, yazgıya meydan okumasıdır-bu savaş çağrısıdır, yazgının kazanmak zorunda olduğu, yeni yasayı ancak bir zafer aracılığıyla ortaya çıkarabileceği bir savaş.²⁰⁹

²⁰⁷ A.e., s. 118.

²⁰⁸ Homeros, *İlyada*, Çev. Azra Erhat ve A. Kadir, 2. Baskı, İstanbul, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2014, s. 540-541. (XXIV. Bölüm, 602-617)

²⁰⁹ A.e., s. 118-119.

Niobe, şiddeti elinde bulunduran yazılı olmayan hukukun uygulaması olan kadere meydan okur. Mitik şiddet saf tezahür şiddeti olarak Niobe'nin üzerine çöker. Kadere meydan okuyan Niobe olmasına rağmen tanrılar tarafından ölümlerle cezalandırılan Niobe'nin çocuklarıdır. Bu ceza Niobe'yi "[...] çocuklarının ölümüyle eskisinden de derin bir vicdan azabı içinde bırakır; sonsuza kadar dilsiz kalacak bir suçlu olarak, tanrılarla insanlar arasındaki bölgede bir sınır taşı yapar."²¹⁰ Kader tarafından kimin şiddete maruz kalacağı yazgısal düzenin belirsizliğinden ve bilinemezliğinden kaynaklanan bir tehdittir. Benjamin bununla ilişkili olarak 1919 tarihli *Kader ve Karakter* metninde şu şekilde bir açıklama getirmektedir:

Yargıç nerede isterse orada görebilir kaderi. Körükörüne her cezayla birlikte dikte ettirebilir kaderi. İnsan hiç yaralanmaz bundan ; ama insandaki yaşam, görünürdeki varlığı yüzünden bu insan görüntüsünün doğal kusurunda ve talihsizliğinde payı olan o çıplak hayatın kendisi yara alır.²¹¹

Kader ve suçun yasaları hukuk tarafından kurulur. Hukuk dünyevi alanda kader düzenini temsil etmekte, onu korumaktadır ve hukukun performatif diliyle de şiddeti gözü kapalı dikte etmektedir. Niobe efsanesinde kadere başkaldırı üzerinden başlatılan savaş yazgı için daima zaferle sonuçlanacak bir savaş olacaktır. Bu zafer yeni bir yasanın koyulmasını sağlar çünkü kimse yazgıdan kaçamaz. Her başlatılan savaş ve o savaşın sonunda kurulan her barış yasanın mitik döngüsünü devam ettirecektir. Böylelikle her yıkılan yasa her kurulan yasayı da beraberinde getirecektir ve bu yazgısal düzenin içerisinden çıkmak mümkün olmayacaktır.

Bu tezahür ve kaderin şiddeti uygulaması ile yeni bir hukukun temeli atılır; kurulan bu yeni yasa, şiddeti onaylar ve meşrulaştırır. Dolayısıyla yeni yasayı kuran ve bu yasa tarafından onaylanan şiddet artık hukukun koruyucu şiddeti olarak kabul görür.

²¹⁰ A.e., s. 119.

²¹¹ Benjamin, "Kader ve Karakter", **Parıltılar**, Çev. Yılmaz Öner, 3. Baskı, İstanbul Belge Yayınları, 2016, s. 168.

Hukuk suçlarının hukuk sistemine dahil olmasını sağlayan yazgı gibi kendini tehdit edici olarak sunmaktadır.²¹² Benjamin metnini kader (*Schicksal*) nosyonu ile koruyucu şiddetin belirsizliği arasında ilgi kurmaya doğru yönlendirir:“Yasal tehdidin belirsizliğinin en derin amacı, kökenini bulduğu yazgı alanı üzerine ileride geliştirilecek düşüncelerde açığa çıkarılacaktır.”²¹³ Benjamin, kader nosyonunu bilinmeyen fakat hukuk üzerinde metafizik bir bağlayıcılığı olan düzen olarak ele alır ve hukukun şiddetini bunun üzerinden uyguladığını düşünür. Benjamin, hukuktan bağımsız olarak, kaderin şiddet üzerinde hükmü olduğuna işaret eder. Bunun için modern hukukun kuruluşundan önce, hukuk alanı dışında kader düzeninin çerçevesini çizer:

Yasalar ya da çizilen sınırlar, en azından eski çağlarda, yazılı olmayan bir hukuk oluşturur. İnsan, kayıtsız da olsa, onları ihlal ettiğinde, kefarete uğrar. Çünkü yazılı olmayan ya da bilinmeyen bir yasaya karşı işlenen bir suç sebebiyle gerçekleşen her tür yasal müdahaleye, ayırım gereği “ceza” teriminden farklı olarak, kefarete denir.²¹⁴

Benjamin burada kaderin bilinmezliği ile hukuk koruyucu şiddetin kullanılmasının belirsizliği arasında ilişki kurmaktadır. Yazılı olmayan yasalar bilinmeyendir ve bu bilinmeyen düzende sınırları aşan insan kefarete uğrar. Çünkü kader bilinmeyen bir hukuk düzenidir.Yürürlükte ve her yerde bulunuyorken kimse onun düzeninden kurtulamayacaktır. Şiddetin ne zaman uygulanacağı hukuk düzeni için belirsizdir, ancak bu, ondan daha üstün bir düzence belirlenir. Bilinmeyen fakat yürürlükteki yasa olan kadere göre şiddet, yasayı kurar ve onu korur. Benjamin’e göre yazgının dayattığı bu şiddet hukukun kökenidir.²¹⁵ Dolayısıyla kader hukukun kaynağıdır. Kader, hukuka ait bir kavram olmamasına rağmen bu sisteme müdahale edebilen metafizik bir düzendir.

²¹² A.e., s. 110.

²¹³ A.e., s. 110.

²¹⁴ A.e., s. 120. Alıntıda “Şiddetin Eleştirisi” metninde yer alan “öç” kelimesi yerine Almanca orijinal metinde geçen “kefarete (*Sühne*)” kelimesini kullandık.

²¹⁵ A.e., s. 110.

Hukuk ve şiddetin ilişkisi yalnızca kurucu ve koruyucu şiddet arasındaki salınım ile sağlanmaz. Benjamin bunun örneğini anayasa hukukunda devletler arasındaki barıştan sonra sınırların tanımlandığı yerde bulur. Sınırları belirleme eylemi sadece güçlü olan, zaferi kazanan tarafından belirlenmez. Galibin güç yönünden üstünlüğü karşı tarafı yok etme ya da mağlubun tüm haklarını elinden alma imtiyazını vermez. Devlet, belirli bir eşitliği sağlayan bir sınır belirler. Bu sınır her iki tarafında “şeytansı bir belirsizlik içinde” eşit derecede geçmemesi gereken bir çizgidir. Bu galibin mağlubu ödüllendirme biçimi olmayıp mağlubun elinde bulundurduğu şiddet tehdidi ile ilgilidir. Çünkü bu sınır geçildiğinde taraflardan birinde şiddet kullanma hakkı doğar. Devlet sadece bu çizgiyi savunma ya da kendi izin verdiği ölçüde geçilip geçilmeme hakkını kendinde bulundurarak karşı tarafın herhangi bir şiddeti kullanmasını meşru hale getirir. Benjamin yasanın bu “çiğnenemez” yazgısal belirsizliğini Anatole France’ın hicvini örnek olarak verir: ”Zengine de yoksula da eşit biçimde yasaktır köprü altında gecelemek ”²¹⁶ Böylelikle Benjamin, devletlerin üzerinde hiçbir engel olmamasına rağmen sınırlarını aşmamalarını hukuk ve şiddet arasında kurulan zorunlu bağdan dolayı gerçekleştiği iddiasını güçlendirir.

Diyebiliriz ki Benjamin Sorel’in etkisiyle mit kavramını oluşturmuş fakat ondan farklı olarak mitik şiddeti aşılması gereken bir şiddet türü olarak kabul etmiştir: “Dolaysız şiddetin mitsel açıklaması, daha saf bir alan açmak şöyle dursun, kendisini temelde tüm yasal şiddetle özdeş bir biçimde gösterir ve bu ikincisiyle ilgili şüpheleri, onun tarihsel işlevinin yıkıcılığına ilişkin bir kesinliğe çevirir, ki böylece yok edilmesi zorunlu bir hal alır.”²¹⁷

Mitik şiddet iktidarın tekelindeki şiddeti her seferinde yeniden üreten, şiddetin kurucu ve koruyucu unsurlarını yeniden kuran yazgı gibi karşımıza çıkan bir şiddet tipidir. Yazgı bu anlamda bilinmeyen, sorgulanamayandır ve hukuk kendi karakterini yazgısallıktan alır böylelikle bütün bilinmezliği üzerinden şiddet üretir. Mitik şiddet yazgısal karakteriyle bu hukuki çemberin içine girmiş olan kişilerin üzerine çökmektedir. Modern hukuk paradigması yasada ve yasadaki birtakım düzenlemelerde her şeyin alenice yazılı olduğu iddiasındadır. Oysa ne kadar

²¹⁶ A.e., s. 120.

²¹⁷ A.e., s. 121.

pozitivist unsur koyulursa koyulsun ya da her şey ne kadar vazedilsin, yasada yasanın ötesine geçen aşkın bir taraf bulunmaktadır. Bu tarafta normatif unsurlarla açık, aleni hale getirilemeyecek şekildedir. Yasanın aşkın karakteri de kaynağını mitik düzenin yazgısallığından almaktadır. Modern yasayı Scholem'in sözleriyle ifade edecek olursak "anlamı olmadan yürürlükte olanıdır." Yürürlükte bir yasa var ama aynı zamanda tüm bilinmeyenliğiyle... Bu yasada şiddetin ne zaman kullanılabilceği belli değildir yasanın bu yazgısallığında şiddetin ne zaman açığa çıkıp çıkmayacağı belirsizdir.

B. Hukuk ve Şiddet Arasındaki Diyalektiğin Kırılması

Benjamin hukuk-şiddet ilişkisine dair analizinde mevcut hukuk sistemlerinin adalete neden imkan sağlayamayacağı düşüncesinden hareketle başlattığı eleştirisini doğal hukuk ve pozitif hukukun amaçların adilliği ve araçların yasallığına dayanarak nötralize ettiği bağlantıyı ifşa etmekle sürdürür. Doğal hukuk haklı amaçlar için şiddet kullanmayı meşru görürken, pozitif hukuk araçların meşruiyetine dayanarak şiddeti haklılaştırmaya çalışır ve böylece kurucu ve koruyucu şiddet arasındaki salınım yeniden kurulur. Her seferinde şiddetle meşrulaşan ya da şiddetle korunan bir alan yaratılır; ya meşrulaştırılırken şiddet kullanılır ya da şiddetin kendisi meşru olduğu için yasalıdır. Devletin tekeline olan bu mekanizmayla da iktidarlar kendileri için meşru bir zemin oluştururlar. Benjamin için şiddet ya da istisna hali yasal düzenin dışında gibi görünse de hangi amaçla olursa olsun -bu mevcut yasal düzeni korumak ya da yeni bir yasal düzen kurmak olabilir- yasal bir düzen üretmektedir. Bu şekilde hukukun varlığı korunur ve şiddet hukuk yapısının içerisinde bulunmuş olur. Bu nedenle Benjamin, kurucu ve koruyucu şiddetin aldığı biçimler arasında diyalektik bir salınım görür. Bu diyalektik yapı kaynağını hukuk düzeninden üstün ve bilinemez olan kader alanından alır. Tıpkı Niobe efsanesindeki gibi şiddetle kurulan yeni yasada kurucu şiddet, kurulan bu yeni yasada koruyucu şiddete dönüşür. Pozitif hukuk kendi sistemi içerisinde ne kadar normatif unsurlar oluşturmaya çalışırsa çalışsın, her seferinde kendi tekeline bulundurduğu şiddetle kendi yasallığınının dışında olan, kendi kurduğu normatif düzeni aşan bir alan

yaratır. Bu şiddet gücü ve iktidarı meşrulaştırmaya hizmet eder. Böylece pozitif hukuk yasallığı ile adaleti garanti etmeye çalıştığı iddiasının dışına çıkar. Çünkü pozitif hukukta hukuk sisteminin yazgısal karakterinden kaynaklanan yapısından dolayı yasallık korunamaz. Dolayısıyla hukuk iddia ettiği gibi ya da yaygın kanaatin aksine adaleti sağlayamaz.

Benjamin, doğal hukuk ve pozitif hukukun izin verdiği tüm şiddet biçimlerinin hukuk sistemi içindeki şiddetten ayrılamayan onunla sıkı bir ilişki halindeki sorunlu doğasını göstermiştir. Buna mukabil düşünür yasakurucu ve yasakoruyucu şiddet biçimleri dışında olabilecek bir şiddetin varlığını sorgular ve hukuksal işleyişe dahil olmayan bu yapıyı kaydeder: "[...] meşru araçlar kullanan, yazgının dayattığı tüm şiddet, doğası gereği adil amaçlarla uzlaşmaz bir çatışma içindeyse ve aynı zamanda, kuşkusuz söz konusu amaçlar yönünden meşru bir araç olabileceği gibi gayri meşru bir araç da olabilecek, ama onlarla ilişkisi araçsal değil başka türlü olan bir şiddet biçimi sahneye çıkarsa ne olur?"²¹⁸ Benjamin'in işaret ettiği bu sorudan hareketle biz de bu bölümde ilk olarak düşünür tarafından "saf araçlar (*pure means*)" olarak adlandırılan yasal teorinin işaret ettiği şiddet biçimlerinin dışında kalan şiddet dışı çözümün olanaklılığını "dil" ve "proleter grev" konuları üzerinden ele alacağız.

Benjamin ŞEÜ metninin son bölümünde hukuk-şiddet arasındaki döngüsel diyalektiği kırarak, yasakurucu ve yasakoruyucu şiddet arasındaki mitik unsurları kaldıracak, iktidarı azledecek ve dolayısıyla yeni bir tarihsel çağı başlatacak kabul edilebilir bir şiddet türünden söz açar.²¹⁹ Ne yasa koyan ne de yasayı tekrar kuran, devlet iktidarını azleden ve hukuk-şiddet çemberinden çıkarak adaleti sağlayacak politikayı ilahi şiddet ve mesiyani şiddet konuları etrafında düşüneceğiz.

1.Şiddet Dışı Saf Araçlar

Benjamin hukukla şiddet arasındaki kaçınılmaz bağa işaret ettiği analizinde hukuksal işleyişin dışında bir şiddet türü ararken, şiddet dışı fakat şiddete aracılık

²¹⁸ A.e., s. 118.

²¹⁹ A.e., s. 121-124.

etme özelliği olan saf araçlar olarak adlandırdığı kavram aracılığıyla tarih boyunca ortaya çıkan sorunların yasal çözümsüzlüğü üzerine düşünür. Öncelikle şiddet içermeyen bir alan olarak “saf” diye adlandırılan nedir? Hamacher'in açıkladığı gibi saf olarak adlandırılacak araçlar dayatılan normlardan ayrıdırlar; bir toplumun uyması gereken yasal normlardan da ayrı düşerler. Saf diye adlandırılan şeyler, ancak siyaset ve şiddetin belli başlı yaşam tarzlarını koruyacak ve dayatacak çıkarlarına hizmet etmeden ve pozitif bir yasa ile bozulmamış bir *adalet* imkanı sağlayabildiği sürece vardırırlar. Her yasa kendisini şiddet olmadan yapamayan bir dayatmaya borçludur. Her dayatma ve her yasa da kendisine başka bir yasanın ve başka bir dayatmanın yolunun açılmasını dileyen daha üst bir yasaya bağlıdır. Böylece adalet, yasadan ve yasanın dayatılmasının, yürürlüğe konulmasının getirdiği şiddetten uzak bir alana düşer.²²⁰

Saf araçta ortaya konan şey şiddetin iki işlevi olan yasakoruyucu ve yasakoyucu niteliğın ortaya çıkmamasıdır. Benjamin'e göre yasal sistemin dışında kalan dil, şiddet içermeyen bir alan olarak sunulmaktadır ve her zaman için bir anlaşmazlığı çözenin yoludur. Yasal sisteme dahil olduğunda ise yasanın yazgısal karakteri gereği, dil, şiddet üreten bir araca dönüşür.

Benjamin'in Sorelyen siyasi grev ve proleter grev ayırımından etkilenecek geliştirdiği ve ŞEÜ metninde tekrar söz açtığı proleter grev, devletin temel hukuki paradigmasını yıktığı ve hukuku tekrar üretmediği için şiddet dışı saf araç olarak düşünür. Biz de bu çalışmada "dil" ve "proleter grev" başlıklarında inceleyeceğimiz şiddet dışı saf araçları yasayla ilişkileri içinde ele alacağız ve şiddetsiz bir alanın gerçekleşiminin imkanlarına işaret edeceğiz.

a. Dil

Benjamin, her açıdan hukuka içkin ve hukukun kökeni olan şiddeti inceledikten sonra “eleştiri”sini çatışmaların şiddet dışı çözümüne yöneltmektedir. Şiddete karşı bu çözümün ilk alanı dildir. Kardeş, Benjamin'in Max Rychner'e

²²⁰ Werner Hamacher, “Afformatif, Grev”, *Şiddetin Eleştirisi Üzerine*, s. 135-136.

yazdığı bir mektupta kendisi için “dil filozofu” sıfatını kullandığından bahseder.²²¹ Benjamin’in ŞEÜ metnini oluştururken onun dil felsefesine ait sorularla ilgilendiğini Gershom Scholem’e yazdığı mektuptan²²² bilmekteyiz. Hukuk ve şiddeti, dil ile bağlantısı üzerinden inceleyeceğimiz bu bölümde filozofun ŞEÜ metnini yine onun gençlik dönemi eserlerinden olan 1916 tarihli “Kendi Başına Dil ve İnsan Dili Üzerine”²²³ metni ile birlikte değerlendireceğiz.

Benjamin çatışmaların şiddet dışı çözümünü kişiler arası ilişkilerin alanı olan dilde görür. Özel dünyada “saygı, duygudaşlık, barışçılık, güven” ve bunlar gibi ilişkiler hüküm sürdüğünde çatışmaların şiddet içermeyen bir biçimde ortadan kaldırılmasının mümkün olduğunu düşünür.²²⁴ Benjamin burada amaç-araç ilişkisinin dışında kalan, şiddeti dışlayan saf araçların alanına yönelir. Benjamin’e göre sivil anlaşma tekniği, diyalog, müzakere bu alanın en temel örneklerini oluşturur.²²⁵ Benjamin hukuksal işleyişe dahil olmayan kişiler arası uzlaşma tekniği olan dil vasıtasıyla şiddet-olmayan varlığını göstermeye çalışır.

Şahıslar arası ilişkilerde şiddet-dışı saf araç olan dil, yasal şiddete ne zaman dönüşür? Benjamin bu noktada, hukukun “çürüme” süreciyle, saf araçlardaki “eksilme” arasında ilişki kurar. Yalana/sahtekarlığa/hileye ilişkin yaptırım uygulaması örneği üzerinden hukuktaki “çürüme” ve dildeki “eksilme” arasındaki ilgiyi ele alır.²²⁶ Benjamin’in bahsettiği bu anlatıya göre dünya üzerinde hiçbir yasama yalana karşı bir yaptırım uygulamamıştır. Ancak “yasal şiddetin sahtekarlık cezası aracılığıyla ona nüfuz etmesi, ancak geç ve özel türden bir çürüme sürecinde olanaklıdır.”²²⁷ Yalan, Roma ve eski Alman hukukunda henüz cezadan muaf iken²²⁸,

²²¹ Benjamin, Correspondance I-II, aktaran M. Ertan Kardeş, Walter Benjamin’in Felsefi Labirentine Bir Bakış”, 1900’den Günümüze Büyük Düşünürler, Ed. Çetin Veysal, 3c: C1, İstanbul, Etik Yayınları, 2009, s. 493.

²²² Walter Benjamin, [Gershom Scholem’e Ocak 1921’de yazılmış mektup], **The Correspondence of Walter Benjamin**, edited and annotated by Gershom Scholem and Theodor Adorno, translated by Manfred R. Jacobson and Evelyn Jacobson, London, The University of Chicago Press, 1994, p. 172-174.

²²³ Benjamin, “Kendi Başına Dil ve İnsan Dili Üzerine”, **Son Bakışta Aşk: Walter Benjamin’den Seçme Yazılar**, Sunuş ve Hazırlayan: Nurdan Gürbilek, 7. Baskı, İstanbul, Metis Yayıncılık, 2014, s. 169-183.

²²⁴ Benjamin, “Şiddetin Eleştirisi”, **Benjamin**, s. 113.

²²⁵ A.e., s. 113.

²²⁶ A.e., s. 114.

²²⁷ A.e., s. 114.

Benjamin'e göre yasa kendine duyduğu güvensizlikten, şiddeti kışkırtacak şey olarak düşünüp aldatmayı suç haline getirmiştir. Hukukun sahtekarlığa karşı savunmaya geçmesi ahlaki kaygılarla değil bizzat kandırılan taraftan yükseleceğini düşündüğü şiddet yüzündendir.²²⁹ Dil, hukukun dışındaki varlığı ile onu tehdit eden bir unsur olarak, hukukun müdahale etmesi gereken bir şiddet haline dönüşerek dildeki eksilme sürecini onaylar. Bu durum aynı zamanda arkaik çağlardan modern döneme yalana ilişkin yaptırım uygulamasının değişimi üzerinden hukuktaki çürümeye de işaret eder. Kişiler arası anlaşma tekniği olarak saf araç olan dil, hukuka dahil olduğunda saf araçlardaki eksilmeye sebep olarak cezalandırılacak bir suç halini alır. Böylece dil hukuk alanına girerek yasal şiddetle özdeşleştirilir.

Benjamin, dilin düşüş sürecini, “Kendi Başına Dil ve İnsan Dili Üzerine” metninde Adem ve Havva'nın cennetten atıldığı ilk günahla birlikte düşünür. Benjamin bu noktada bakışını cennetten çıkışa neden olan “bilgi ağacı”na yönlendirir ve ilahi bilgi ile insan bilgisini ayırır:

İnsanın cennetteki dilinin kusursuz bilginin dili olması gerekir. [...] Cennet dilinin kusursuz bilginin dili olduğu, bilgi ağacının varlığı bile gizleyemez. Ağacın elmalarının neyin iyi neyin kötü olduğunun bilgisini vermeleri gerekir. Ama Tanrı daha yedinci günden itibaren dünyayı yaratışın sözleriyle kavramaya başlamış ve bunun iyi olduğunu görmüştür. Yılanın ayartması sonucu edinilen bilgi, neyin iyi neyin kötü olduğunun bilgisi, adsızdır. [...] bu bilgi cennette rastlanan tek kötülüktür.²³⁰

Benjamin'e göre ilk günahla birlikte *insan sözü* doğarken bu sözle adın mükemmelliği kaybolur. Adın saflığının bozulmasıyla yargılayan sözün, hükmün katı saflığı ortaya çıkar ve insan, adın ebedi saflığının dışına çıkarak dili araç (yani kendisine uygun olmayan bir bilgi) haline getirir.²³¹ Ağaç bilgi vermekten ziyade “hüküm” veren bir konumdadır. Hüküm de bir bilgi olmasına rağmen gündelik hayata ait “teknik” bir bilgi olmaktan öte, yazgımız hakkında karar veren bir bilgi,

²²⁸ A.e., s. 114.

²²⁹ A.e., s. 114.

²³⁰ Benjamin, “Kendi Başına Dil ve İnsan Dili Üzerine”, **Son Bakışta Aşk: Walter Benjamin'den Seçme Yazılar**, s. 179.

²³¹ A.e., s. 179-180.

bir “hüküm”dür. Dolayısıyla hukukun tarihi başlangıcından düşüşüne kadar dildeki eksilmeyle özdeşleştirilen bir tarihtir ve dil, yasal şiddete dönüşmüştür. Benjamin böylece hukuk sistemi dışındayken şiddet dışı saf araç olan dilin, normatif bir yapı içerisine girdiğinde yasal şiddete (yasakoruyucu şiddete) dönüştüğüne işaret eder.

b. Proleter Grev

Benjamin’in eleştirisinin gösterdiği gibi yasal düzenin normatif yapısı kendisini şiddetle üreten ve şiddetle koruyan bir sisteme dahildir. Devletin her yönüyle şiddete ihtiyaç duyduğu hukuki yapıyı tekrar üretmeyen dolayısıyla şiddet dışı olarak adlandırılacak proleter grev, Benjamin’in Sorel’in etkisiyle geliştirdiği saf araçlardandır.

Şiddet tekeli ve hukukun kaynağını elinde bulunduran devlet, kişilere bu hakkı hukukun kendi sınırları dahilinde tanır o halde denilebilir ki grev hukukun bir uygulamasıdır, bir şiddet eylemi değildir.²³² Fakat hak olarak tanınan grev hakkı, devletin çıkarlarıyla çatışıp şiddet eylemine dönüştüğünde devletin müdahalesiyle karşılaşır. Sorel’den hareketle uzun alıntılar yapan Benjamin iki tür grevi birbirinden ayırır: Politik grev ve genel proleter grev. Sorel, politik grev ve proleter grev ayrımında politik grevle, Devlet’in gücünden hiçbir şey kaybetmeyeceğini, iktidarın imtiyazlı bir sınıftan bir diğerine nasıl geçeceğini, halkın yöneticilerini nasıl değiştirebileceğini gösterir.²³³ Şiddet tekeli ve hukukun kaynağını elinde bulunduran devlet, kişilere bu hakkı hukukun kendi sınırları dahilinde tanır o halde denilebilir ki grev hukukun bir uygulamasıdır, bir şiddet eylemi değildir.²³⁴

Benjamin’e göre birinci tür grev anlayışının temeli devletin gücünün arttırılması devletin gücünden hiçbir şey kaybetmemesidir.²³⁵ Buna göre politik grev düzenin dilini kullanan ve kendi meşruiyetini düzenin içinde tesis eden dolayısıyla

²³² Kardeş, “Walter Benjamin’in Felsefi Labirentine Bir Bakış”, **1900’den Günümüze Büyük Düşünürler**, s. 521.

²³³ Sorel, **Şiddet Üzerine Düşünceler**, s. 182.

²³⁴ Kardeş, “Walter Benjamin’in Felsefi Labirentine Bir Bakış”, **1900’den Günümüze Büyük Düşünürler**, s. 521.

²³⁵ Benjamin, “Şiddetin Eleştirisi”, **Benjamin**, s. 115.

da kendini düzene entegre eden bir grev türüdür. Bu haliyle politik grev yasaları ortadan kaldıran, dolayısıyla şiddet tekeli kırıyan bir araç değil, mevcut düzenin iyileştirilmesinin yasal yollarından biridir. İkinci tür grev ise birincisinin tam zıddı konumda yer alarak “devletin gücünü yok etmeyi yegane amacı sayacaktır.”²³⁶ Proleter grev devleti ve var olan tüm düzeni ortadan kaldıran, tarihte kaydedilmiş, düzenin mührünü kıran bir an olarak belirir. Bu bakımdan proleter grev var olan tüm hukuki momentlerin askıya alındığı yürürlükte olan yasayı sekteye uğratan bir hamledir. Birinci tür grev hukuk-şiddet arasındaki salınımı tekrar kurarken ve tahakkümü tekrar üretirken ikinci tür grev ise hukukla şiddet arasında kurulan kurucu ve koruyucu şiddet arasındaki salınımın parçalanmasını amaçlar. Politik grev ise hukukla şiddet arasındaki bu salınım bağlamında diyalektiğin zincirini kırmakta fakat yeni bir tarihsel oluşum ve tekrar için bir uğrak yaratmaktadır ve böylece yeni oluşacak olan düzenin devamını sağlamaktadır. Kardeş’e göre yasal grev hakkı olan siyasi grevde çalışanların “vahşi” şiddetlerinin ehlileştirilmesi söz konusudur. Proleter grev ise şiddet tekelinin hukuki iradesini kırmaya yöneliktir. Benjamin’in şiddetin tekeli olarak tanımladığı devletin sahip olduğu gücü kötüye kullandığını düşünmez. Devlet sahip olduğu iktidarı uygular. Bu durum onun varlığının temelidir. Aslında yasal bir durum olmayıp, aksine yasallığını iktidar uygulamasından almaktadır. Proleter grev ise iktidarın bu uygulamasının tetkik edilmesini var olan yasayı yıkarak gerçekleştirir.²³⁷ Benjamin proleter grevle böylece politika alanından şiddet alanının çıkarılabileceğini iddia eder. Bu sebepten ötürü şiddet dışı saf araçtır diyebiliriz. Tüm bu özelliklerden sonra iki tür grevden politik grev yasakoyucu, proleter grev ise anarşisttir.²³⁸ Benjamin bu bağlamda her türlü yasal dayanağa ve programa karşı çıkar.

Benjamin’in ŞEÜ metnini, kendisinin 1940 tarihli “Tarih Kavramı Üzerine” tezinin VIII. tezine bağlamak mümkün görünmektedir:

Ezilenlerin geleneği gösteriyor ki, içinde yaşadığımız “olağanüstü hal” istisna değil kuraldır. Buna denk düşen bir tarih anlayışına ulaşmak zorundayız. O zaman

²³⁶ A.e., s. 115.

²³⁷ Kardeş, “Walter Benjamin’in Felsefi Labirentine Bir Bakış”, **1900’den Günümüze Büyük Düşünürler**, s. 521.

²³⁸ Benjamin, “Şiddetin Eleştirisi”, **Benjamin**, s. 116.

göreceğiz ki, gerçek olağanüstünü yaratmak bize düşen bir görevdir. Böylece, faşizme karşı mücadelede daha iyi bir konuma ulaşacağız.²³⁹

VIII. fragmandan yola çıkarak diyebiliriz ki istisnanın kural haline geldiği durumlar için gerçek olağanüstü hali yaratmak görevdir. Kardeş'in belirttiği gibi ezilenlerin geleneği açısından gerçek istisna hukukun dışladıklarının tarih sahnesine çıkmaları ile mümkün hale gelecektir. Bu bakımdan gerçek politika da ezilenlerin kendi politik varoluşlarını görünür kılmaları ile olacaktır. Benjamin perspektifinden gerçek bir muhalif politika ise istisna halini kural haline getiren değil, hukuk alanında kendi varoluşunu hatırlatan ve karşı tarafın düzenini askıya alan bir politikadır.²⁴⁰ Siyasi ve proleter grev açısından düşündüğümüzde gerçek politika kurulu düzenin yeni bir düzenle ikame edilmesi değil onu askıya alacak ezilenlerin gerçek istisnasını yaratacak bir süreç olarak karşımıza çıkmaktadır. "Bu mücadelenin esas amacı "gerçek olağanüstü hali" yani egemenliğin son bulacağı sınıfsız toplumu yaratmaktır."²⁴¹

2. İlahi Şiddet ve Mesihyanik Şiddet

Benjamin'in düşüncesine göre yasakoyucu ve yasakoruyucu tüm mitik şiddet biçimlerinin karşısında tanrısal/ilahi/kutsal şiddet yer alır. Mitik şiddet yasakoyucu ve onunla bağlantılı yasakoruyucu şiddet arasındaki diyalektiği yeniden üretirken ilahi şiddet bu tekrarı ve diyalektiği kıran ve yeni bir "tarihsel çağ"ı başlatan bir unsur olarak karşımıza çıkmaktadır. İlahi şiddet, eski yasayı tamamıyla ortadan kaldıran yerine de yeni bir şiddet döngüsü yaratmayan, dolayısıyla da yeni bir yasa kurmayan bir şiddet tipidir. Bu haliyle tanrısal şiddet devrimci bir şiddet çizgisi çizer. "Eğer mitsel şiddet yasakoyucuysa, kutsal şiddet yasayıcıdır; eğer ilki sınırlar çiziyorsa, ikincisi bunları sınırsızca yok eder; eğer ilki suç ve kefareti getiriyorsa, kutsal güç yalnızca kefareti öder; ilki tehdit ediyorsa, ikincisi saldırır;

²³⁹ Benjamin, "Tarih Kavramı Üzerine", **Son Bakışta Aşk: Walter Benjamin'den Seçme Yazılar**, s. 43.

²⁴⁰ Kardeş, "Walter Benjamin'in Felsefi Labirentine Bir Bakış", **1900'den Günümüze Büyük Düşünürler**, s. 521.

²⁴¹ Michael Löwy, **Walter Benjamin: Yangın Alarmı**, "Tarih Kavramı Üzerine" Tezlerin Bir Okuması, Çev. U. Uraz Aydın, İstanbul, Versus Kitap, 2007, s. 74.

eğer ilki kanlıysa, ikincisi kan dökmeden ölümcüldür.”²⁴² İlahi şiddet ilk önce Benjamin tarafından olumsuz olarak tanımlanır gibi gözükür fakat ilahi şiddet salt yaşamın suçunun kefareti öder ve “suçluyu suçundan değilse bile yasadan arındırır.”²⁴³ Bu yönüyle ilahi şiddet hukukun dışında olan salt şiddettir. Benjamin’in mitik şiddetin karşısında olumlu anlamlar yüklediği tanrısal şiddet biçimi yine de bir *Gewalt* (şiddet) tipi değil midir? Bu soruya şöyle cevap vermek mümkün görünmektedir: Öncelikle denilebilir ki tanrısal şiddet bir *Gewalt* tipidir fakat Benjamin’in çözmeye çalıştığı esas konu hukukun şiddetinden kurtulmak ve adaleti tesis etmektir. Bunun için yapmaya çalıştığı hukukun şiddetle kurduğu hayaletimsi ilişkiyi sorgulamak ve gizil olan şiddetini açığa çıkarmak. Mitik şiddet, yasanın yazgisallığından çıkamazken, “Tanrısal şiddet yazgının mührünü kırar.”²⁴⁴ O halde Benjamin için iki seçenek söz konusudur: ”Mitik yazgının açığa çıkması olarak yasa; Tanrısal şiddette yazgının aşılması olarak yasanın kaldırılması.”²⁴⁵

Benjamin tanrısal şiddete örnek olarak Tanrı'nın Korah kabilesine yaptıklarının örneğini verir. Buna göre Levi kabilesinden Korah ve yandaşları Aaron'un Koen Gadol olmasına karşı Moşe'ye isyan ederler. Hep birlikte Moşe ve Aaron'un yanına giderek: “Çok ileri gittiniz” dediler, ‘çünkü tüm cemaat-hepsi kutsal; ve Tanrı aralarında. Öyleyse neden kendinizi Tanrı'nın toplumunun üstüne yükseltiyorsunuz?’” dediler. İsyancılar Moşe'nin elinden yönetimi alacaklarına emindiler. Moşe, Levi oğullarına Tanrı'nın kendisine onları yakın kılmasına rağmen baş kaldırmalarını Tanrı'ya karşı yapılan bir isyan olarak görür. Leviler bu isyanı yürütürken Tanrı onlara cezasını verdi. Toprak yarıldı ve Korah ile beraber tüm isyancıları yuttu.²⁴⁶

Tanrı'nın bu şiddeti, insanları yasadan arındıran ilahi şiddete bir örnektir. Mitik şiddetin örneği Niobe efsanesi ile karşılaştırıldığında mitik şiddetin amacı yeni bir yasa kurulmasıyken ilahi şiddet yasa yıkıcıdır. Niobe'nin çocuklarına kanlı bir ölüm

²⁴² A.e., s. 121.

²⁴³ A.e., s. 121.

²⁴⁴ Kardeş, “Walter Benjamin'in Politik Felsefesine Dair Öğeler”, **Dar Kapıdaki Mesih: Walter Benjamin ve Politik Felsefesi**, s. 33.

²⁴⁵ Kardeş, “Walter Benjamin'in Politik Felsefesine Dair Öğeler”, **Dar Kapıdaki Mesih: Walter Benjamin ve Politik Felsefesi**, s. 33-34.

²⁴⁶ Tora, Türkçe çeviri ve açıklamalarıyla **Tora ve Aftara**, Çeviri ve Düzenleme: Moşe Farsi, 2. Baskı, İstanbul, Gözlem Yayıncılık, 2010, 16:1-35.

getiren şiddet, Korah kabilisini kan dökmeden yok eder. Leto'nun çocuklarının şiddeti Niobe'yi tehdit ederken, Tanrı'nın şiddeti tehdit etmeden Korah kabilesini ortadan kaldırır. Buna mukabil Benjamin ilahi şiddeti şu şekilde niteler:

Tanrı'nın hükmü Levilerin önde gelenlerini vurur, uyardıktan ya da tehditler savurmaksızın saldırır, tereddüt etmeden öldürür. Ama yok ederken aynı zamanda kefarete öder, bu şiddetin kan dökmeme ve kefarete niteliği arasında kurduğu derin bağ açıkça ortadadır.²⁴⁷

İlahi şiddetin kan dökmekten ziyade adaleti gerçekleştirme hassasiyetine karşı devletsel hukuk, düz anlamıyla toplumsal sürekliliği korumak adına, gerçekte ise devleti (iktidarı) ayakta tutmak amacıyla kıyıcı ve kanlı bir şiddet olan mitik şiddeti üretmekten çekinmemektedir. Benjamin'in tanrısal şiddet diye adlandırdığı şiddet, ezilenlerin geleneği açısından yeni bir tarihsel çağı başlatan, yürürlükteki yasayı kaldıran yerine de yeni iktidar modellerinin gelmediği, hukuk momentinin kırıldığı bir şiddettir. Benjamin bu noktada mitik şiddet ve Tanrısal şiddetin ötesinde mitik şiddetten kurtuluşun imkanını taşıyan üçüncü bir şiddet tipi olan mesiyanik şiddetten söz açar. Aslında Uslu'nun da belirttiği gibi Benjamin doğrudan doğruya "mesihçi şiddet" kavramını kullanmaz²⁴⁸ ama Benjamin zayıf mesiyanik bir gücün toplanmasından yanadır. Buna mukabil Benjamin, mesiyanik şiddetin imkanını araştırmaktadır:

Mesiyanik şiddet, ne bir tehdittir ne cezadır ne telafidir ne de bir yaptırımdır. Mesiyanik şiddet bir kurumdan ya da bir kurumun bir başka şeyden intikam alması da değildir. Mesiyanik şiddet, yürürlükte olan yasayı yıkan ve ezilenleri kurtaran şiddettir. Bu şiddet aslında şiddet-dışıdır ancak kullandığı araçlar itibarıyla şiddet-dışıdır. Aslında niyetlerinde ve etkilerinde oldukça şiddetlidir. Mesiyanik şiddet ne bir yasa vazeder, ne de yürürlükte olan başka bir şeye karşı korur: O yasayı yürürlükten kaldırır.²⁴⁹

Mesiyanik politika ezilenlerin geleneği açısından hukuk momentinin kırıldığı ve onun dışına çıktığı anda adaleti tesis edecek olan politikadır. Adalet evrensel

²⁴⁷ Benjamin, "Şiddetin Eleştirisi", **Benjamin**, s. 121.

²⁴⁸ Uslu, "Politik ve Entelektüel Bağlamı İçinde Walter Benjamin'in Şiddet Teorisi", **Dar Kapıdaki Mesih: Walter Benjamin ve Politik Felsefesi**, s. 108.

²⁴⁹ Kardeş, "Walter Benjamin'in Felsefi Labirentine Bir Bakış", **1900'den Günümüze Büyük Düşünürler**, s. 523-524.

anlamda tekil bir momentte felaketi durduran mesiyani bir anda belirir. Benjamin “Tarih Kavramı Üzerine” II. tezde şunu dile getirmektedir: “bizden önceki her kuşağa olduğu gibi bize de üstünde geçmişin de hak iddia ettiği zayıf bir mesiyani güç bağışlanmıştır.”²⁵⁰ Zayıf mesiyani güç, tarihin her bir anından toplanacak en ufak bir kurtuluş ümidinin peşinden giden, kurtuluşa dair bir imgeyi gördüğünde en küçük gücü büyük bir güce dönüştüren mesiyani bir yönelimdir. Zayıf mesiyani güçle donatılma, o mesiyani güçten çıkacak radikal bir kırılma anının gerçekleşmesi ve ezilenlerin kendi istisna halini yaratmasındaki bir adımdır. Zamanın her anı bu şekilde bir durdurma, kırılma için potansiyeli elinde bulundurur. Bu bakımdan zayıf mesiyani gücü, tarihsel akışı düzenleyecek, bu akışta bir onarım ve tamamlanma yaratacak bir hamle olarak düşünmek mümkün görünmektedir.

Tarihin dışladıkları açısından hukuk içinde adaletin sağlanması nasıl olacaktır? Benjamin için adalet, kaynağını hukuk düzeninin mitik karakterinden almayan farklı bir alandır. Bu alan Benjamin’in XIV. tezde²⁵¹ bahsettiği “şimdinin zamanı (*jetztzeit*)”nda tasarlanır. Kardeş’e göre “*Jetztzeit*” tarihsel akışta bir geçiş değil fakat zamansal bir sınırdır. Bu sınır hem zamanın doldurulması hem de tarihi ezilenlerin kurduğu mekandır.²⁵² Bu sınırda tarih, zamansal akışta sürekliliğinden kopar ve yerine yeni bir momentte kurulmaz. Benjamin’de pozitivist yasanın kurula indirgenmesine karşı tasarlanmayan bir tekil anda ve kırılmada adaletin tesisine doğru bir yönelim gerçekleşmektedir.²⁵³ Adalet fikri “şimdinin zamanı”nda gerçekleşecek öyle bir askıya alma ve istisna halini gerçekleştirme anıdır ki politik praksis olarak radikal bir kopma sağlar. Benjamin’de gerçek politika fikri de tam da bu moment içerisinde gerçekleşen yasanın ötesine geçen, yasanın yazgısal karakterinin tamamen kırıldığı bir an olarak belirir. Bu bakımdan Benjamin’de adalet öngörülemeyen tekil bir anda gerçekleşecek momentte tasarlanır. Adaletin bu şekilde sürekliliği olmayan bir nosyon olarak tanımlandığından sadece tekil bir anda

²⁵⁰ Benjamin, “Tarih Kavramı Üzerine”, **Son Bakışta Aşk: Walter Benjamin’den Seçme Yazılar**, s. 40.

²⁵¹ A.e., s. 46-47.

²⁵² Kardeş, “Walter Benjamin’in Felsefi Labirentine Bir Bakış”, **1900’den Günümüze Büyük Düşünürler**, s.524.

²⁵³ Kardeş, “Walter Benjamin’in Politik Felsefesine Dair Öğeler”, **Dar Kapıdaki Mesih: Walter Benjamin ve Politik Felsefesi**, s. 33-34.

geçerlidir ve evrenselleştirilemez ne doğal hukukun ne de pozitivist yasanın kuralına indirgenemez.

Yasanın yazgısal formlarının kırılmasıyla, hukukun askıya alınmasıyla ve böylece devlet gücünün ortadan kalkmasıyla yeni bir tarihsel çağ başlar. İlahi şiddetin sahip olduğu bu gücün geldiği anlaşılabilir mi? Benjamin'e göre "şiddetin tazmin gücü insan için görülmezdir." "Yönetici" denilen tüm mitsel yasa koyucu şiddet ve onun hizmetkarı "yönetmel" denen yasa koruyucu şiddet zararlıdır. "Hükümlan" olarak adlandırılan kutsal şiddet ise ilahi sonun işareti ve mührüdür ama asla aracı değildir.²⁵⁴

Hukukun metafiziği gösterir ki hukuk, adaleti tesis etmekten öte içsel olarak kendinde barındırdığı şiddete yazgılıdır. Bu bakımdan metonimi olarak hukuk, kendisinden adaleti icra eden unsurmuş gibi bahsederken Benjamin'in paradigmasında tam tersi olarak hukukla şiddet arasında açığa çıkan mistik bir ilişki vardır. Benjamin'in metinde sunduğu kavramsallaştırmalar etrafında ikinci bölümün sorusu böylelikle şu olarak belirmiştir: Adaleti hukukun dışında bir alandan nasıl düşünebiliriz? Benjamin bu noktada kurucu şiddet ile koruyucu şiddet arasındaki imgeye başvurmuştur. Burada adaletin dışında başka bir içsel denge oluşmakta olduğu gösterilmiş ve hukuk alanının bir takım iktidar kategorilerinin ve tavırlarının meşrulaştırılmasının bir yolu olduğu açığa çıkarılmaya çalışılmıştır. Bir diğer yapılan ayırım mitik şiddet ile tanrısal şiddet arasında yapılmıştır. Mitik şiddet, her seferinde şiddeti yeniden üreten, kurucu ve koruyucu şiddetle yeniden kurulan ve onların arasındaki salınımdan çıkamayan, kader gibi karşımıza çıkan bir şiddet tipidir. Tanrısal şiddet ise yazgının aşılması olarak karşımıza çıkan var olan yasayı yıkan ve yerine yeni bir yasa da tasavvur etmeyen yeni iktidar modellerinin kurulmadığı bir şiddet türüdür. Adalet de tam olarak hukuk momentinin kırıldığı bir özgürleşimde gerçekleşir. Adalet hukuk düzeninin mitik karakterinden ve yazgısallığından kaynaklanmayan başka bir andadır. O an "şimdinin zamanı"nda bir mevcudiyet olarak her an gerçekleşme ihtimalinde ancak öngörülemeyen bir an içerisindedir. Bu bakımdan metinde açık olarak bahsedilmesede üçüncü bir şiddet tipi olarak mesiyani şiddetten söz açtık. Mesiyani şiddet mevcut yasayı kaldıran yerine yeni

²⁵⁴ Benjamin, "Şiddetin Eleştirisi", **Benjamin**, s. 124.

bir yasa vazetmeyen tarih sahnesinin dışına çıkarılmışların kendi var oluşlarını göstermeleri açısından bir imkan taşıyan bir şiddet türüdür. Benjamin tarihte her an ortaya çıkacak olan zayıf mesiyaniğin gücün toplanma anından söz eder. Zayıf mesiyaniğin güç felaketi durdurabilecek adaletin sürekli olarak tesisini sağlayabilecek ezilenler açısından güçsüzlükten gücün doğduğu ve onları kurtaran bir an olarak belirir. Böylelikle Benjaminci politika imkanıyla rakibe sürekli karşılık verilir ve bu karşılık, evrensel anlamda tekil bir momentte adaleti tesis edecek bir yanıt olacaktır. Bu anlamda evrensel adalet fikri üzerine kurulmuş bir politika düşünülemez. Tarihin her anı, yasanın yazgısından çıkılacağı yerine de yeni bir yasa konmayarak yeni bir çağın başlayacağı, kurtuluş imkanının gerçekleşeceği bir fırsatı içinde barındırır.

BÖLÜM III

ÇAĞDAŞ BENJAMİN ÇALIŞMALARI: “ŞİDDETİN ELEŞTİRİSİ ÜZERİNE”NİN ÇEŞİTLİ YORUMLARI

Çalışmamızın son bölümü olan bu kısımda ŞEÜ metnindeki tartışmaların çağdaş yorumlarına yer vereceğiz. Bu bağlamda Benjamin’in metninin güncel okumalarına katkı sağlamış iki düşünürün görüşlerini ele alacağız. Derrida’nın “Yasanın Gücü: Otoritenin Mistik Temeli” metni etrafında yasa, şiddet, otorite, adalet kavramlarını inceleyeceğiz. Bu yazı Derrida’cı bir Benjamin okuması sunacak ve Benjamin metnine giriş niteliğinde olacaktır. Sonrasında çağdaş Benjamin olarak anılan Agamben’in *Kutsal İnsan: Egemen İktidar ve Çıplak Hayat* ve *İstisna Hali* metinleriyle beraber egemenlik, hukuk, şiddet, istisna hali kavramlarını ve aralarındaki ilişkileri inceleyeceğiz. Bu metinlerin bize sağladığı, Benjamin’in amaçladığı gibi hukukun sadece normatif değil aynı zamanda eleştirel okuma gerekliliğini göstermesidir.

A. Derrida ve Benjamin: Şiddet, Yasa ve Adalet Üzerine

Bu bölümde Benjamin'in ŞEÜ metnini Derrida'nın "Yasanın Gücü: Otoritenin Mistik Temeli" metni eşliğinde yorumlamayı deneyeceğiz. Ertuğrul, 1989 yılında Derrida'nın Cordoza Hukuk Fakültesi'nde "Yapısöküm ve Adalet İmkani" adlı bir kolokyumda "Hukuktan Adalet" başlıklı bir konuşma yaptığını belirtir. "Benjamin'in Önadı" metni de ilkin bu konuşma sırasında başka bir metin şeklinde dinleyicilere verilir. Daha sonra bu metin 1990 yılında Kaliforniya Üniversitesi'nde gerçekleşen bir konferansın açılış konuşması olarak okunur. Bahsi geçen konferansın genel adı şudur: "Nazizm ve 'Nihai Çözüm': Temsilin Sınırlarının Araştırılması".²⁵⁵

Derrida bize ŞEÜ metninin nasıl bir ortamda yazıldığına dair kimi bilgiler²⁵⁶ verir. Metin yazılışı 1921 yılına, I. Dünya Savaşı ertesi ve II. Dünya Savaşı öncesi döneme rastlamaktadır. Bu dönemde yazılan metin Avrupalı liberal parlamenter demokrasi krizi üzerine düşünmekte ve dolayısıyla ona ait hukuk kavramını çözümlenmektedir. Pasifist ve anti militarist söylemle şiddet eleştirisinin (hukuksal-polis şiddeti de dahil) denendiği ve başarısızlığa uğradığı bir dönemdir. Ölüm cezası ve ceza hukukuna ilişkin soruların gündemde olduğu bir andır aynı zamanda. Radyo gibi yeni medyatik araçların etkisiyle kamuoyundaki değişimle yasaların oluşumunda var olan liberal tartışma ve parlamenter düşünme sistemi sorgulanmaya başlanmıştır. Benjamin'de bu dönem içerisinde hukukun eleştirisinin kaynaklarını arar bunu yaparken hukukun yaslandığı temsili soruşturur ve kendi içinde barındırdığı şiddeti gözler önüne serimler. Anti liberal efekti yüksek olan bu metinde hukuki momentler içerisindeki zorba temsilin farkedilmesi için eleştirisini yapar. Şiddetle kurulan hukuku ve şiddetle korunan hukuku analiz eder, mitik şiddetten kurtuluş olarak tanrısal şiddet üzerine düşünür.

Derrida'nın metninin başlığı "Yasanın Gücü: Otoritenin Mistik Temeli" neyi ifade etmektedir? Öncelikle diyebiliriz ki yasa öncesi bir momentten söz etmekteyiz. Otoritenin kaynağında kuruluş çerçevesinde açıklayamayacağımız gizli bir kaynak

²⁵⁵ Tacettin Ertuğrul, "Bir Benjamin Okuması: Şiddet, Yasa, Adalet", **Dar Kapıdaki Mesih: Walter Benjamin ve Politik Felsefesi**, s. 115.

²⁵⁶ Derrida, "Yasanın Gücü Otoritenin Mistik Temeli", **Şiddetin Eleştirisi Üzerine**, s. 86.

mevcuttur. Yasanın kendisinin içerisinde yasanın kendisini aşan, yasanın ötesine geçen tüm meşruiyeti ve yasallık denklemini bozan aşkın bir boyutu vardır. Derrida buna “otoritenin mistik temeli” adını vererek yasanın aşkın olan tarafına odaklanmış olmaktadır. Kurucu anın statüsü üzerine düşünürken Derrida, “yasanın gücü”ne gönderimle de Benjamin makalesinin başlığındaki sözcüğü hatırlatmaktadır: *Gewalt*. *Gewalt* bir yandan şiddet demek iken bir yandan da yasanın gücü anlamına da gelmektedir.²⁵⁷ Bu durumda yasanın gücü ve otoritenin mistik temelini birlikte düşündüğümüzde şiddetin yasa koyucu olduğu yasayı bizzat fiilen gerçekleştirdiği durumlar içerisinde tam yasayı koyma anında şiddetin kendisi ne yasal -çünkü mevcut yasanın dışında gerçekleştirdiği bir şey- ne de artık var olan da bir yasa olmadığı için yasa dışıdır. Bu durum kurulmakta olan yasanın sınır durumdaki tasviridir ve otoritenin temelini son noktada sadece kendisine yaslanmış olduğunun göstergesidir. Kendi kendini var eden de yıkan da otoritenin kendisi olmaktadır. Otoriteye yasayı kurma anı açısından baktığımızda yeni bir yasa kurulacak o yüzden yasal değil ya da var olan bir yasaya referansla yapmadığı için de yasadışı da değil. Burada otorite, sistemin bir ayağıyla dışarısında kalmaktadır. Bu bakımdan Derrida bize dekonstrüksiyon (yapısöküm) adını verdiği uygulamasıyla karşılık vermektedir. "Yapısöküm bir şekilde öncelikle bu metnin kendisinin, kendi kendine, kendisi üzerine gerçekleştirdiği bir işlem ya da daha ziyade bir deneyimdir."²⁵⁸Var olan hukuki kuruluş yapısöküme tabi tutulmak suretiyle içerisindeki adalet ile ilgili ilişkiyi kurmak mümkün olabilir. Derrida *to enforce the law* deyimiyile şunu hatırlatır: “Adalet zorunlu olarak hukuk ya da yasa değilse, adalet, hukukun adaleti veya yasa itibariyle adalet haline ancak gücü elinde tutabilirse veya da doğrusu ilk anından, ilk sözünden itibaren güce başvuruda bulunabilirse gelebilir.”²⁵⁹ Yapısöküme uğramayan otoritenin mistik temelini temas etmeyen bir süreç adaletle ilişkili olamaz. Adalet hukuk sürecinin sonunda karşımıza çıkan bir unsur olarak değil aksine hukuk sürecinin kendisini yapısöküme uğratarak mümkün olabilecek bir

²⁵⁷ Tacettin Ertuğrul, “Bir Benjamin Okuması: Şiddet, Yasa, Adalet”, **Dar Kapıdaki Mesih: Walter Benjamin ve Politik Felsefesi**, s. 116.

²⁵⁸ Derrida, aktaran Ertuğrul, “Bir Benjamin Okuması: Şiddet, Yasa, Adalet”, **Dar Kapıdaki Mesih: Walter Benjamin ve Politik Felsefesi**, s. 117.

²⁵⁹ Derrida, “Yasanın Gücü Otoritenin Mistik Temeli”, **Şiddetin Eleştirisi Üzerine**, s. 54.

unsur olarak karşımıza çıkmaktadır. Ancak “hukuk olarak adalet”²⁶⁰ yapısöküme uğratılabilir. “Hukuk kurma, başlatma, haklılaştırma, yasa yapma işlemi bir güç darbesinden, performatif ve dolayısıyla yorumlayıcı bir şiddetten müteşekkil olacaktır.”²⁶¹Dolayısıyla yasanın kurulma anındaki şiddet bir yönüyle yasanın içerisinde bir yönüyle de dışında olduğu için ne adil olduğu söylenebilir ne de adaletsiz olduğu. Derrida şu önermeleri²⁶² sunar:

1. Hukukun, dekonstrüksiyona tabi tutulabilirliği dekonstrüksiyonu mümkün kılar.
2. Adaletin dekonstrüksiyona tabi tutulamaz olması da dekonstrüksiyonu mümkün kılar, hatta ondan ayrılmaz.
3. Sonuç: Dekonstrüksiyon, adaletin dekonstrüksiyona tabi tutulamazlığı ile hukukun, meşrulaştırıcı veya meşrulaştırılmış otoritenin dekonstrüksiyona tabi tutulabilirliğini birbirinden ayıran aralıkta meydana gelir.

Yapısöküme tabi tutularak çıkan adalet gösterir ki hiçbir adalet kavrayışı önceden elde değildir, hukukla yaratılmaz. Her seferinde kurulan adalet geleceğe doğru adalettir verili olarak karşımıza çıkan değil. Dolayısıyla hukukun içinde var olan verili süreçlerin toplamı olarak yapısöküme uğratılabilir bir yan olduğundan söz edilebilir, diğer taraftan bir de otoritenin mistik temeliyle ilişkili olan hukukun yapısöküme tabi tutulamaz bir yanı olduğundan. Sonuçta Derrida burada Benjamin’in çizdiği hukuku adaletle değil de şiddetle eşleştiren şemayı olumlar. Hukuk metonimi yapar ve adalet olarak kastı ile dilin düşüşünü anlatır. Böylelikle sözcüğün asıl anlatmak istediği şey (adalet) ile Benjamin’ci perspektifte zorunlu olarak anlatmak durumunda kaldığı şey (şiddet) arasında bir gerilim oluşur. Öyleyse bu bağlamda hukukun adalet diye karşımıza çıkması ne anlama gelir? Bu durum hukukun temsili özelliğinin kötüye kullanıldığını belirtir, bununla birlikte hukuku adalet diye adlandırmış olduğumuz andan itibaren dilin kötü bir kullanımı da yapılmış olur.

Benjamin’in metni hukuk ve şiddet ilişkisini belli kavramlar etrafında düşünmeye açar. Bir “hukuk felsefesi” tartışması başlatmak niyetindedir. Derrida

²⁶⁰ A.e., s. 59.

²⁶¹ A.e., s. 58.

²⁶² A.e., s. 60.

için bu hukuk felsefesi tartışması ilginç ve kışkırtıcı ve bir noktada zorunlu görünmektedir ve problemleri bir dizi ayırım etrafında örülmüştür. Bu ayrımlara bakacak olursak ilk olarak hukuktaki iki şiddet: hukuku ortaya koyan, yerleştiren hukuk kurucu şiddet ile hukuku koruyan, devamlılığını ve yürütülmesini teminat altına alan, elde tutan ve tasdik eden muhafaza edici hukuk koruyucu şiddet arasındaki ayırım. İkinci olarak hukuku kuran mitik olduğu belirtilen şiddet ile hukuku yıkan ilahi şiddet arasındaki ayırım ve son olarak her türlü ilahi gayenin ilkesi olarak adalet ve her türlü mitik hukuk yaratmanın ilkesi olarak iktidar arasındaki fark.²⁶³ Derrida *Gewalt* “şiddet” olarak kullanmayı sürdüreceğini belirtir fakat anlamlarını da hatırlatmayı ihmal etmez: Yasal iktidarın egemenliği ya da tahakkümü, otoriteyi mümkün kılan otorite ile otoritenin izin verdiği otorite.²⁶⁴ Kurucu şiddet ile koruyucu şiddet aynı zamanda mitik şiddet ve tanrısal şiddet olarak da karşımızda durmaktadır. İktidarın şiddeti de onun mitik ve kutsal şiddet karakteri üzerinden gidip gelmektedir. Devletin şiddeti de böylece hukuk koruyucu ve hukuk kurucu şiddet üzerinde salınmaktadır.

Derrida, metnin orijinal adı olan “*Zur Kritik der Gewalt*” başlığını hatırlatarak içindeki eleştiri (*Kritik*) teriminin olumsuz, yargılayıcı bir anlam taşımayıp şiddet hakkında bir değerlendirme yapmanın imkanını veren bir sözcük olduğunu belirtir. Şiddet kavramının eleştirisi ancak hukukun, adaletin veya ahlakın alanında yapılabilecektir, dolayısıyla fiziksel bir acının şiddeti veya doğal şiddet mecazın ötesine geçemeyecektir. Benjamin şiddeti eleştirmenin her zaman için amaç-araç arasında yapılacak olan bir ayırım üzerinden yapıldığı söyler. Benjamin’in ise buna itirazı şudur: Şiddetin amaçlar uğruna kullanılacak bir araç olup olmadığını kendisine sormak, “şiddetin kendisini yargılamayı kendine yasaklamaktır.”²⁶⁵ Dolayısıyla şiddet ile ilgili bahis amaçlar üzerinden değil araçlar üzerinden anlaşılmalıdır. Amaç-araç ilişkisi üzerinden şiddet eleştirisinin dışına çıkmak doğal hukuk ve pozitif hukuk geleneğini de yok saymayı gerektirir. Ertuğrul’un da belirttiği gibi Benjamin’e göre doğal hukuk savunucuları için şiddet araçlarına başvurmak adil/haklı bir amacım varsa bir sorun teşkil etmez tıpkı insanın bedenini ulaşmak

²⁶³ A.e., s. 88.

²⁶⁴ A.e., s. 88.

²⁶⁵ A.e., s. 89.

istediği yere hareket ettirmesi gibi. Dolayısıyla bu bakış açısına göre şiddet kullanımı bir nevi "doğanın bir ürünüdür". Diğer taraftaki pozitif hukuk geleneği ise hukukun tarihsel oluşumunu dikkate almakta ve kullanılan araçların değerlendirilmesini, olmakta ve oluşmakta olan hukuka göre yapmaktadır. Dolayısıyla pozitif hukuk kullanılan araçların eleştirisini dışlamaz. Benjamin'e göre ise her iki hukuk geleneği de aynı ortak varsayım üzerine birleşir: Adil amaçlara ancak adil araçlarla ulaşılabilir.²⁶⁶ "Doğal hukuk amaçların adilliği aracılığıyla araçlarını meşru kılmaya çalışırken, pozitif hukuk araçların meşru kılınması aracılığıyla amaçların "adilliğini" sağlama alma arayışı içindedir."²⁶⁷ İki büyük hukuk geleneği de böylece aynı döngüsellik içinde dönmeye devam edecektir. Dolayısıyla adil amaçlar ve hukuka uygun araçlar için ayrı kıstaslar kurulamayacak ve aralarında bir çatışma çıktığında hiçbir çözüm bulunamayacaktır. Çünkü doğal hukuk araçların meşruiyetine karşı kör kalırken pozitif hukuk ise amaçların koşulsuzluğuna, mutlaklığına karşı duyarsız kalacaktır. Doğal hukuk-pozitif hukuk çemberinin dışına çıkılmadıkça da *Gewalt* eleştirisi yapılamayacaktır. Yine de Benjamin her iki hukuk geleneğini eleştirse de pozitif hukuk geleneğinin hukukun tarihselliği fikrinden hareket etmektedir. Diğer taraftan Derrida Benjamin'in ilahi adalet fikrinin de doğal hukukun teolojik zeminiyle her zaman uyumsuzluk göstermeyeceğini hatırlatır. Buna rağmen Benjamin her iki hukuk geleneğini de aşar, eleştirisi hukukun ve adli kurumların iç yapısı üzerinden yapmaz ve verilerini Avrupa Kamu Hukukundan örneklerle sınırlar.

Derrida, 1921'den beri Almanya'da şiddeti meşrulaştıran sağ ve sol kanattan birbirine çok benzeyen söylemler olduğunu hatırlatır. Bu söylem içerisinde kurulmakta ya da kurulacak olan yeni bir hukuk, yeni bir devlet için şiddet kullanımı meşrulaştırılmaktadır. Şiddeti meşru kılan tüm sağ ve sol teorilerde ortak bir özellik bulunmaktadır. Söz konusu ortak özellik bu teorilerin şiddeti ortadan kaldıracak yeni bir iktidar modeli yapısı kurma iddiasıdır ve bu iddiayı gerçek kılmak için şiddete başvurmaktan çekinmemesidir. Dolayısıyla diyebiliriz ki sağ ve sol devrimci söylemlerin belli bir amacı gerçekleştirmek uğruna araç olarak şiddeti meşru kılma gibi bir özellikleri vardır. Derrida devletlerin kuruluşunda yer alan devrimci

²⁶⁶ Ertuğrul, "Bir Benjamin Okuması: Şiddet, Yasa, Adalet", **Dar Kapıdaki Mesih: Walter Benjamin ve Politik Felsefesi**, s. 119.

²⁶⁷ Benjamin, "Şiddetin Eleştirisi", **Benjamin**, s. 102.

denebilecek şiddetin imgesini geleceğin hikayesi (futur antérieur) zamanında yakalar. Şimdiki zaman ile gelecek zaman arasında kalan bu zamanda gelecekte olan bir şey için yani kurulacak olan daimi kurulmakta olan yeni bir hukuk için şiddeti sürekli kılan birtakım hazırlıklar yapılmaktadır bu da şimdiki zaman da adaletsizliği sürekli olarak yeniden üretmektedir. “Derrida [...] mevcut şiddetin gelecek olan hukukun imgesinden görülerek, gelecek olan hukukun bir parçası olarak haklılaştırıldığına işaret eder”²⁶⁸. Şiddetin sürekliliğinin meşrulaştığı noktada devleti kuran şiddet başarıya ulaştığı takdirde hukuk olarak adlandırılmakta, kurulmuş olan bu yeni hukukla geçmişe dönük şiddet meşrulaştırılmaktadır. Tüm bu hukukun kurulma sürecindeki kurucu şiddetle adalet duygusu geriye dönük olarak zedelenmektedir. Böylelikle diyebiliriz ki yeni bir hukukun kurulma süreci her zaman için geriye dönük olan bir şiddetten müteşekkildir.

Derrida devletlerin kuruluşunda yer alan bu şiddeti hukukta hukuku askıya alan şey olarak ifade eder. Öyle bir şiddet tipidir ki bu hukuka yabancı ve hukukun içinde değildir fakat hukuk içinde bir geri çekilme anında her zaman mevcut bir şiddet kategorisi olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu kurulma anında mevcut hukuk askıya alınır ve bu askıya alma anı hukuk içinde hukuki olmayandır. Derrida bu durum için mevcudiyet ve namevcudiyet kelimeleriyle oynamaktadır: “Bu an her zaman bir mevcudiyette yer almış ve hiçbir zaman bir mevcudiyette yer almamıştır.”²⁶⁹ O yüzden Derrida bu şiddeti “futur antérieur” kipiyle niteler. Gelecek zamanın şimdiki zaman üzerindeki tesirinde şimdiki zamanda kullanılan şiddet yasallaşmaktadır. Ertuğrul'un belirttiği gibi yerleşik hukuku askıya alan ve hukukun başka bir hukukun kuruluşu için kuruculuk iddiası taşıdığı bu anda bu kurulma anı, gelecekte gayesine ulaştığında geriye dönük şiddetini meşrulaştırarak kurucu an olarak adlandırılır, ulaşamadığında ise yasadışı şiddet olarak kalır.²⁷⁰ Böylelikle yasallık ve yasa-dışılık anı deşifre edilememekte bu kuruluş anında hızlı yargısız

²⁶⁸ Ertuğrul, “Bir Benjamin Okuması: Şiddet, Yasa, Adalet”, **Dar Kapıdaki Mesih: Walter Benjamin ve Politik Felsefesi**, s. 124.

²⁶⁹ Derrida, “Yasanın Gücü: Otoritenin Mistik Temeli”, **Şiddetin Eleştirisi Üzerine**, s. 95.

²⁷⁰ Ertuğrul, “Bir Benjamin Okuması: Şiddet, Yasa, Adalet”, **Dar Kapıdaki Mesih: Walter Benjamin ve Politik Felsefesi**, s. 124.

infazlar, acılar, korkunç suçlar, işkenceler gerçekleşmektedir. Derrida'nın hukukta "mistik" dediği şeydir bu.

Derrida yasanın yasallığı aşan aşkın tarafına vurgu yapmak için Kafka'nın "Yasanın Önünde" metnine değinmektedir. İnsan yasanın önünde onu görmeyi, ona dokunmayı, ona katılmayı başaramayan bir tablo çizmektedir. Önünde "insan"ın durduğu bu yasa ona erişilemez biçimde aşkındır. Çünkü yasa, onun önünde dolayısıyla öncesinde yani kuruluşunda etkin olarak rol alan insana yaslanmaktadır. Derrida bu insanın, hukuku mutlak bir performatifle ürettiği, gerçekleştirdiği ve yetkilendirdiği halde bu mutlak performatifi hiçbir zaman aşamayacağını belirtir. Yasanın bu temel karakteri, onu yasa yapan mistik bir temele sahip olması ve kendisini aşan bir konumda durmasıdır. Yasanın bu yazgısallığı içerisinde onun yasallığını aşan aşkın bir boyutu bulunmakta bu aşkın boyut insana yasa önünde geçit vermemektedir. "Yasa (...) o halde her zaman müstakbeldir, her zaman vaat edilmiştir, çünkü içkindir, sonludur ve öyleyse çoktan geçmiştir."²⁷¹ Yasanın bu aşkın yapısının içerisinde olan her kişi bu çıkmazın içinde kendini yasanın önünde sıkışık kalmış olarak bulur. Benjamin de bir şekilde hukukun bu yapısını kırmanın mümkün olup olmadığını sormaktadır.

Benjamin ölüm cezası örneğini verdiği pasajında "hukuktaki çürümüş bir şey"den bahseder. Hukuk ölüm cezasını elinde bulundurarak yaşam ve ölüm üzerindeki hakkı da kendi içinde barındırmaktadır. Hukukun içinde çürümüş bir şeyler onun yıkımına sebep olan şeydir aynı zamanda: "Hukuka, özellikle de ölüm cezası verebildiğinde, ölüm cezası verilebileceğini söyleme riskine girilebilirse, denilebilir ki, hukuk ölüme mahkum, yıkık, yıkıntılar içinde, yıkıcıdır."²⁷² Derrida hukukun iki karakterine oldukça vurgu yapmaktadır: İlki yasanın yasallığını aşan aşkın karakteri diğeri de hukukun tüm kurucu ve koruyucu unsurlarının ötesinde yıkıcı bir karaktere de sahip olması üzerinedir. Hukuk ve iktidar sarmalı o denli kuvvetlidir ki hukukun yıkıcı karakteri de korurken her türlü yıkımı da gerçekleştirebilecek düzeydedir. Derrida, Benjamin'in savaş meselesi örneğinde bu duruma vurgu yapmakta savaşta hukukun kendini yıkma hakkını da kendi elinde

²⁷¹ Derrida, "Yasanın Gücü Otoritenin Mistik Temeli", **Şiddetin Eleştirisi Üzerine**, s. 95.

²⁷² A.e., s. 99.

bulundurduğunu belirtmektedir. Hukukta yer alan savaş hakkıyla “ihlal yasanın önünde”²⁷³ yer almaktadır. İhlal nasıl oluyor da yasanın önünde olmaktadır? İhlal olması için yasanın kurulması gerekmiyor mu? Dekonstrüksiyon bize gösteriyor ki hukuka özgü bazı unsurlar ihlalin yasanın kendisinden önce hatta yasanın kuruluş mantığına içkin, onun kuruluşunda öncü olduğunu söylemektedir. Hukukun içindeki savaşçı şiddet ile savaşın ilanı sağlanmakla birlikte yıkıcı unsurlar yasanın önüne geçip yasa ile ilişki kesilmektedir. İlişkinin kesilmesi yeni bir ilişkiyi doğurup barış seremonisiyle yeni yasanın kuruluşu hazırlanmaktadır. Dolayısıyla Benjamin savaş ve barış sözcüğünü doğal bir fenomen olarak ele almayı politik unsurlar olduğuna vurgu yapmaktadır.

Benjamin’in metninde hukuk kurucu ve hukuk koruyucu olmak üzere iki şiddet türü arasında ayırım yapılmaktadır. Derrida ise hukuk kurucu ve hukuk koruyucu şiddet arasında yapılacak bir ayırımın çokta mümkün olmadığını, birbiri içine geçen unsurlar olduğunu belirtmektedir. Hukukun kuruluşunun şiddeti hukukun korunmasının şiddetiyle arasındaki bağı koparamaz. Her kuruluş yeni bir kuruluşun çağrısını içinde barındırır, yinelenebilir olmayan bir kurulma yoktur. Her kuruluş kendi korunmasını da peşinde getirir. O halde koruma kuruluşun sürekliliğini sağlarken her seferinde yeniden kurulmayı beraberinde getirmektedir böylece kendi koruyuculuk vasfının devamlılığı için yeniden-kurucu hale gelmektedir. Öyleyse Derrida’ya göre “hukukun saf bir kuruluşu veya saf bir koyuluşu, yani kurucu saf şiddet olmadığı gibi, saf bir biçimde koruyucu şiddet de yoktur.”²⁷⁴ Derrida’nın ifadesiyle koyma ile koruma arasında pekin bir karşıtlık olmayıp “diferansiyel bulaşma” adını vereceği bir ilişki söz konusudur.²⁷⁵

Ertuğrul, Derrida'nın kurucu şiddeti eleştirmenin zor ve kolay tarafına ilişkin iki yorumda bulunduğunu söyler. Buna göre bir yandan kurucu şiddeti eleştirmek *daha kolay* gibi görünür. Çünkü yasayı kuran ve meşruiyetini sağlayan unsur kendisi olduğundan kendinden önceki hiçbir yasallıkla haklılaştırılmaz. Kaos ya da iç savaş ortamı gibi durumlarda kurulabildiğinden şiddeti yoğun ve vahşi görüldüğü için

²⁷³ A.e., s. 100.

²⁷⁴ A.e., s. 99.

²⁷⁵ A.e., s. 99.

eleştirmesi kolaydır. Bir bakımdan ise kurucu şiddeti eleştirmek *daha zor* görünmekte; çünkü hiçbir yasallık zeminine yaslanmamaktadır. Yeni bir yasa kurulduğu andan itibaren kurucu şiddet kendi meşruluğunu ilan etmekte ve kendinden önceki hiçbir yasayı tanımamaktadır. Kurucu şiddet aslında tam da kurucu olduğundan kendinden önceki bir yasallıkla meşrulaştırılmaz ve de kendinden önceki bir yasallıkla yargılanamaz; çünkü başka bir yasayı kurarken var olan yasayı tanımamaktadır, çünkü mevcut yasanın kökeni nasıl şiddet ise bu yasayı lağvederek gelen yasanın da kökeni şiddette bulunmaktadır.²⁷⁶ Tam da bu radde *devrimci an, istisnai karar*, örneğin grev ya da savaş adını alacak karar anıdır. Hukuktaki adalet teması bir metonimi olarak karşımıza çıkmaktayken bir süreden sonra kendisini gerçekmiş gibi göstermektedir. Şiddetin, savaş ya da barışın doğallığı sadece metaforik olup kendisi düz anlam olarak değil yan anlam olarak çıkmaktadır. Burada dilin şiddeti ve de dilin temsili şiddeti önemli bir noktayı oluşturmaktadır. Dolayısıyla kurucu şiddet ile koruyucu şiddet arasında söz konusu radikal bir bulaşma vardır.

Benjamin hukuk ve şiddet ilişkisini açığa çıkarmak için çalışmasını hukuk koruyucu şiddet alanından zorunlu askerlik, modern kolluk kuvveti ve ölüm cezası örnekleriyle sürdürür. Benjamin zorunlu askerlik hizmeti ya da modern bir tabir olarak militarizmin yasada devletin yasal amaçlarını gerçekleştirmek için güç veya şiddet kullanmaya zorlaması olduğunu belirtir. Benjamin militarizmin eleştirisini yapmanın zor taraflarını vurgular, pasifistler ve aktivistlerin sarf ettiği sözlerden çok daha zor olduğuna işaret eder. Çünkü askeri şiddet yasaldir ve hukuk düzenini korur. Antimilitarist pasifistler ise militarizmin hukuk düzeninin bir parçası olduğunu ve dokunulmazlığını gözden kaçırmaktadırlar. Peki Benjamin militer şiddet ve ölüm cezası için yapılan eleştirileri neden yüzeysel bulmaktadır? Ertuğrul, bu eleştirilerin hukukun kendisine içkin olan bir aksiyomu fark edememelerinden, kabul edememelerinden kaynaklandığını belirtir. Yapılan bu eleştiriler hukukun eleştirisini vermemekte onun kendi düzeni içinde yapılamamaktadır. Dolayısıyla hukukun içindeki farklı şiddet türlerinin eleştirisi şiddet eleştirisi olarak *Gewalt*'in eleştirisine

²⁷⁶ Ertuğrul, “Bir Benjamin Okuması: Şiddet, Yasa, Adalet”, **Dar Kapıdaki Mesih: Walter Benjamin ve Politik Felsefesi**, s. 127.

erişemediği için yüzeysel kalmaktadır. Ölüm cezası örneğinde görüldüğü üzere hukuk hayat ve ölüm üzerinde bir egemenlik olarak kendini en acımasız şekliyle mutlak şiddet biçiminde ortaya koyar.²⁷⁷ Benjamin için hukukun kökeninde olan onda çürümüş olan şey tam da budur.

Benjamin'in sunduğu bir başka örnek kuruluş ile koruma arasındaki ayrımı kaldıran ikisi arasında bulaşma yaratan modern kolluk kuvvetidir. Benjamin, polis ya da kolluk kuvvetinin şiddet ve hukuk arasında nasıl hızlıca yer değiştirdiğini, yasa koyucu olduğunu zaman zaman yasayı koruma adına davrandığını ve bunun içerisindeyken birbiri içine geçen o sarmalı gösterir. Kolluk gücü yürütmeye ait, yetki alanı yasalarla tanımlanmış fiilen güvenliği sağlama pratikleri içerisinde olması gereken bir unsur olarak karşımıza çıkması gerekirken kendini gösterme şekli kurucu ve koruyucu şiddet arasındaki salınımın hayaletimsi biçimde saklayan bir figür olmasıdır. "[...] polis hukuku icat eder, kendini "*rechtsetzende*", yasa koyucu kılar; hukukun ona bunu yapma imkanını verecek kadar belirlenmemiş olduğu her durumda hukuku kendine maleder."²⁷⁸ Yasadan muaf biçimde hareket etmeye başlar, yasanın bir nevi boşluğundan girip yasanın dışına çıkar. Kimi durumlarda yasanın boşluğunda yasa-olmayan bir alanda işlerliğini sürdürür, yasa koyucu olur. Benjamin böylece polisin şiddetinin "şekilsiz bir şekil (*une figure sans figure*), biçimsiz (*gestaltlos*) bir şiddet olduğunu kabul eder."²⁷⁹ Benjamin, medenileşmiş oldukları söylenen devletlerin hayaletimsi şiddetinin her yere ulaştığını vurgular: "Medeni devletlerin yaşamındaki ele gelmez, her an her yerde bulunan hayaletvari varlığı gibi, gücü de biçimden yoksundur."²⁸⁰ Benjamin, burada medeniyetin arkasında bir barbarlık imgesi yakalamaktadır. Benjaminci perspektifte medeniyet dendiğinde uygarlığın kendisi zaten bir barbarlık imgesi üzerinde kurulmaktadır: "Hiçbir kültür ürünü yoktur ki, aynı zamanda bir barbarlık belgesi olmasın."²⁸¹ "Tarih Kavramı Üzerine" tezlerde geçen bu fragman medeniyetin arkasına saklanan barbarlığa işaret etmektedir. Polisin her yerde musallat her yerde var olan hayaletimsi şiddeti medeni

²⁷⁷ A.e., s. 126.

²⁷⁸ Derrida, "Yasanın Gücü Otoritenin Mistik Temeli", *Şiddetin Eleştirisi Üzerine*, s. 104-105.

²⁷⁹ A.e., s. 107.

²⁸⁰ Benjamin, "Şiddetin Eleştirisi", *Benjamin*, s. 111.

²⁸¹ Benjamin, "Tarih Kavramı Üzerine", *Son Bakışta Aşk: Walter Benjamin'den Seçme Yazılar*, s. 42. (VII. Tez)

bir unsur olarak karşımıza çıkmaktadır. Burada tam olarak hukukun medeniyetinden bahsedilmektedir, var olan bir hukuksuzluktan değil. Benjamin'in Derrida'ya yakın olan kısmı dekonstrüktif yapının incelenmesi üzerinedir. Dolayısıyla bu da bir şeyin mevcut, anısı saklanan kurucu şiddetinin ifşa edilmesiyle ilgilidir. Devletin kuruluşu mutlaka kurucu bir şiddetle olmakta, bu şiddetin anısını muhafaza eden ve anısını muhafaza ederken de şiddeti örten bir başka dolayım alanı oluşmaktadır. O yüzden mutlak monarşilerde polis şiddeti kendini olduğu gibi -ne kadar ürkütücü olursa olsun- göstermekteyken demokrasilerde her zaman hayaletimsi, gizli kapaklı olarak kalacaktır. "Demokrasi adına layık bir demokrasi yoktur henüz."²⁸² Demokrasi hep müstakbel olan hukukun, iktidarın, otoritenin yozlaşması üzerine kurulacak olan bir şey olarak kalacaktır.

Metnin son kısımlarına doğru geriye dönüp baktığımızda hangi noktalardan geçtiğimize bakmak gerekirse Benjamin ilkin başta doğal hukuk ve pozitif hukuk teorilerinin bir şiddet eleştirisi için yetersiz kaldığı noktaları ifşa ederek başlar. Ardından hukuka içsel iki figür kurucu şiddet ve koruyucu şiddetten verdiği örneklerle (grev hakkı, kolluk kuvveti, ölüm cezası, savaş hakkı gibi) hukuk ve şiddetin ayrılamazlığı temasını işler. Hukuk şiddet dolayımından çıkmak için başka bir şiddet türü, adalet olan şiddet devreye girecek, "mitik hukukun kurucu şiddeti" ile "Tanrısal adaletin yıkıcı şiddeti" arasında bir ayırım yapılacaktır. Ertuğrul, Derrida'nın burada Benjamin'in "Tanrısal adaletin şiddeti"ni devreye sokmasıyla şiddet hukuk arasında var olan problemi aşmakta veya yerinden ettiğini iddia etmektedir. Derrida metninin bu kısmının en bilmecemsi, en büyüleyici sekansı olduğunu söyleyecektir.²⁸³

Derrida, Benjamin'in yaptığı Yunan dünyasının mitik hukukun kurucu şiddeti ile Yahudi olduğu söylenen Tanrısal adaletin yıkıcı şiddeti arasında bir ayrıma gidecektir. İlahi şiddetin Yunan dünyasındaki karşılığı olan mitik şiddet, mevcut hukuku uygulamaktan öte zararları karşılamak, cezaları uygulamak suretiyle yeni bir hukuk kurar, dağıtıcı bir adalet getirmez. Benjamin metninde Niobe, Artemis,

²⁸² Derrida, "Yasanın Gücü Otoritenin Mistik Temeli", **Şiddetin Eleştirisi Üzerine**, s. 110.

²⁸³ Tacettin Ertuğrul, "Bir Benjamin Okuması: Şiddet, Yasa, Adalet", **Dar Kapıdaki Mesih: Walter Benjamin ve Politik Felsefesi**, s. 130.

Apollon ve Prometheus mitlerini örnek olarak ele alır. Hukuk kurma nedeniyle Niobe'nin başına gelen şiddet yazgıdan gelen şiddettir. Derrida bu yazgının kesinlikten uzak ve muğlak olduğunu belirtir çünkü ne kendinden önce var olan ne de onu düzene sokan, onun üstünde veya aşkın bir hukuk vardır. Niobe'nin çocuklarına ölüm getiren şiddet, anneyi bağışlar. O yüzden buradaki kurucu şiddet tamamıyla yıkıcı biçimde değildir. Derrida Niobe'nin çocuklarına verilen bu "kanlı ölüm"ün Benjamin'de mitik şiddeti ilahi şiddetten ayırt etmemizi sağlayacak temel bir terim olduğunun altını çizecektir. Hukukun her mitik koyuluşu krallara, iktidar sahiplerine, büyüklere verilen bir imtiyazdır ve bu Benjamin'e göre "şeytani" bir muğlaklıktır. Ceza ya da cezalandırmak söz konusu değildir. "Cezasını çekmekten" öte "günahının bedelini ödemek" vardır sadece.²⁸⁴

Benjamin Yunan *mythos*'unun şiddetinin karşıtı olarak Tanrı'nın şiddetini koyar. Mitik şiddetin hukuk kuruculuğuna karşı Tanrı'nın şiddeti, hukuku yıkar. Sınırlar çizmek yerine bunları ortadan kaldırır. Hataya ve bedel ödemeye götürmek yerine bedel ödetir, tehdit etmeden vurur, kanlı ölüm getirmek yerine *kan akıtmadan* öldürür. Derrida kanın burada iki şiddet tipi arasında fark yaratan unsur olduğundan söz eder. Benjamin'e göre kan saf, çıplak hayatın sembolüdür.²⁸⁵ Hukukun mitik şiddeti kan dökme yoluyla çıplak hayata karşı kişinin kendi hayatı üzerine müdahale eder. İlahi şiddet ise sadece çıplak yaşam üzerinde değil tüm yaşam üstünde canlıyı kurtarmak suretiyle canlı lehine hayatı kurban eder. Her iki şiddet türünde de kurban vardır fakat kanın akıtıldığı yerde canlıya saygı gösterilmemiştir.

Benjamin hukuk-şiddet döngüsünden çıkmak için adil amaçlara karar verebilecek Tanrı'ya gönderimde bulunarak hukukun dışında adalet arayışına yönelmektedir. Derrida için Benjamin'in şiddet eleştirisinin şiddet tarihinin felsefesi olması yalnızca "eleştirel" bir durum yaratmakla kalmaz aynı zamanda şimdiki zamanda bir karar vermeye, seçmeye, ayırt etmeye olanak tanır. Mitik şiddet ve tanrısal şiddeti ayırt etmede karar verilebilirlik konusuna gelindiğinde "mitik şiddet [...] kendi kendini meşrulaştıran şiddetin, yasanın ve iktidar kurmanın alanı olduğu ölçüde, bu alan kendi içinden hareketle yargılanamaz ve hakkında "karar verilemez"

²⁸⁴ Derrida, "Yasanın Gücü Otoritenin Mistik Temeli", **Şiddetin Eleştirisi Üzerine**, s. 118.

²⁸⁵ Benjamin, "Şiddetin Eleştirisi", **Benjamin**, s. 121.

kalmaktadır."²⁸⁶ Karar verilebilirlik ise hukuku yıkan onu dekonstrüksiyona uğratan ilahi şiddetin yanına kalmaktadır. Karar verilebilirliğin ilahi şiddet yanında olduğunu söylemek beraberinde iki şeyi söylemeyi de kendisiyle getirir: ilk olarak tarihin ilahi şiddetin tarafında olduğu ve yeni bir tarihsel çağın başlamasıyla hukukun mitsel karakterinin yıkılacağıdır. Dolayısıyla *Statsgewalt*'in, iktidarın, devlet şiddetinin sonunun geleceği anlamını taşır. İkinci olarak karar verilebilirliğin yanında yoğunlaşmış ilahi şiddet hukuk tarihinin sergilediği gösteriyi anlamlandıracaktır.

Ertuğrul, bir yanda hukukun mitik şiddetinin karar verilemezliği diğer tarafta Tanrısal, devrimci, tarihsel, devletle ilgisi olmayan şiddetin karar verilebilirliği yer alırken Derrida'nın, bunun Benjamin'in metnini kavramak için yeter olmadığını çünkü metnin son perdesinde yeni bir olayın meydana geldiğini vurgular.²⁸⁷ Benjamin *şarhlı biçimde* devrimci şiddetten söz açar: "... şiddetin hukukun dışındaki varlığı, saf dolaysız şiddet olarak, güvence altına alınır, bu da devrimci şiddetin, yani insanın sergilediği katıksız şiddetin en yüce açıklamasının olanaklı olduğuna ilişkin bir kanıt sunar."²⁸⁸ Benjamin'in hukuk dışına çıkıldığında devrimci şiddette yakaladığı ilahi şiddete dair bir imgedir. Devrimci şiddet bir mitik şiddet kategorisi midir yoksa bir ilahi şiddet kategorisi midir? Kurucu ve koruyucu şiddet düzlemine giren tekrar bu unsurları yaratan devrimci şiddetin mitik şiddetten çıkışı söz konusu değildir. Alternatif bir mitik şiddet kutsal şiddetin panzehiri olamamaktadır. Peki bu önerme neden şarhlı biçimde kullanılmaktadır? Derrida bu durum için devrimci şiddeti olduğu haliyle bilinmesine imkan kere kararın insani düzlemde karar verilemez olduğunu söylemektedir.

Ertuğrul, Derrida'nın Benjamin'in metnindeki ifadeyle Tanrısal şiddetin en adil, en devrimci, en tarihsel şiddet olmasına karşın insani belirlenime ve karar verilebilir netliğe kendisini bırakmayacağı iddiasına değinir. Çünkü Benjamin'den hareketle Derrida bunun hiçbir zaman "olduğu gibi" bilinmeyeceğini sadece "etki"lerinde tanınabileceğini söyler. Bunun için Derrida Benjamin'den şu alıntıyı

²⁸⁶ Ertuğrul, "Bir Benjamin Okuması: Şiddet, Yasa, Adalet", **Dar Kapıdaki Mesih: Walter Benjamin ve Politik Felsefesi**, s. 134.

²⁸⁷ A.e., s. 134.

²⁸⁸ Benjamin, "Şiddetin Eleştirisi", **Benjamin**, s. 124.

yapar: "Benzersiz [karşılaştırılmaz] etkileri olmadıkça, Tanrısal şiddet değil, sadece mitik şiddet olduğu haliyle kesin olarak tanınmaya izin verir."²⁸⁹

İlahi adaletin karar verilemezliği ile Derrida "Benjamin'in Önadı" metninin post-scriptum'unda "Nihai Çözüm" ile ilgili Benjamin'in perspektifinin ne olabileceğinin sorusunu sorar. "Nihai Çözüm" Nazilerin Yahudi toplumunu yok etme planları doğrultusunda kullandıkları bir terimdir. Derrida, Benjamin'in şöyle bir konum alacağını düşünür: Benjamin için "Nihai çözüm" muhtemelen çoklu bir radikalleşmeye meydan verecek Nazizmin mantığının uç sonucu olarak ele alınacaktır: "1) İletişimin, temsilin, malumatın diline düşüşe bağlı olarak kötünün radikalleşmesi"; "2) Bir devlet mantığının totaliterce radikalleşmesi"; "3) Parlamenter ve temsili demokrasinin, ondan ayrılmaz olan, hakiki yasayıcı güç haline gelen ve hayaleti siyasal alanın bütünü idare eden modern bir polis tarafından radikal ve aynı zamanda da ölümcül bir biçimde yozlaştırılması"; "4) Mitik olanın ve mitik şiddetin hem kurucu, kurban edici momentinde hem de daha koruyucu momentindeki bir radikalleşme ve bütünsel bir yayılış."²⁹⁰

Nazizmin "Nihai Çözüm"e ulaşması, kendi sınırına ulaşmasıdır ve hukukun mitik şiddeti Nazizmin gerçek sistemidir. "Nihai Çözüm" başka bir yerden, hukukun mitik şiddetinin dışında bir alandan düşünülmelidir. Peki neden "Nihai Çözüm"ü hukukun düzeni dahilinde düşünemeyiz? Derrida şu şekilde cevap verecektir: "Zira mitolojik şiddetin mantığının tamamlanması olarak Nazizmin yapmaya kalkışacağı şey, öteki tanıyı dışlamak, öteki düzenin, adaleti hukuka indirgenemez olan ilahi bir şiddetin, hem hukukun düzenine (isterse insan hakları hukuku olsun) hem de temsilin

²⁸⁹ Jacques Derrida, aktaran Tacettin Ertuğrul, "Bir Benjamin Okuması: Şiddet, Yasa, Adalet", **Dar Kapıdaki Mesih: Walter Benjamin ve Politik Felsefesi**, s. 135. Tacettin Ertuğrul bu ifadenin bizim de kullandığımız Türkçe çevirisinde farklı biçimde ifade edildiğini belirtmiştir: "Yalnızca mitik şiddet, ilahi şiddet değil, kıyas kabul etmez etkilerinde tanınmaz, kesinlikle bilinmeye izin verir." ("Yasanın Gücü Otoritenin Mistik Temeli", **Şiddetin Eleştirisi Üzerine**, s. 123.) Tacettin Ertuğrul bu farklı ifade edişin yanlış anlaşılabilir noktalarına değinmiştir. İlk olarak bu çeviri Tanrısal şiddetin "kıyas kabul etmez etkilerinde tanınmaz" olduğunu söyler. Oysa Derrida'nın aktardığı şekliyle Benjamin'in ifadesi şunu söylemektedir: Yalnızca mitik şiddet olduğu gibi bilinmeye izin verir, ilahi şiddet ise benzersiz etkileri olmadığı sürece olduğu haliyle bilinemez. Diğer yandan Derrida ilahi şiddeti "benzersiz etkilerinde" bilmenin "olduğu haliyle", "kendinde nasılsa öyle" tanıma olmaması bakımından hem de etkilerinde benzersiz olması bakımından karar verilemezlik içerdiğini belirtmektedir. Bu konuda detaylı açıklama için bkz. Tacettin Ertuğrul, "Bir Benjamin Okuması: Şiddet, Yasa, Adalet", **Dar Kapıdaki Mesih: Walter Benjamin ve Politik Felsefesi**, s. 135-136.

²⁹⁰ Derrida, "Yasanın Gücü Otoritenin Mistik Temeli", **Şiddetin Eleştirisi Üzerine**, s. 128-129.

ve mitin düzenine yaderk olan bir adaletin tanlığını yok etmek olacaktır."²⁹¹ Derrida'ya göre, mitik şiddetin zirvesi olarak "nihai çözüm" olayının tekilliği mitik şiddetin sistemi dahilinde düşünülemez. "Nihai Çözüm"ü dışlamaya, yok etmeye çalıştığı ötekisinden itibaren düşünmeye başlamak gerekecektir. Hukukun mitik düzeninin doruğu olarak "nihai çözüm" mitolojik sistem içinde kalınarak hakkında karar verilemez. Benjamin için hukukun mitik şiddetinden ayrıldığıımız anda ilahi adaletin şiddeti başlar fakat Derrida'ya göre insanlar için bu anlaşılmaz bir düzlemde, hükümlerle karar verilebilir değildir. Bu ise demek oluyor ki mitik ve Tanrısal düzenin sınırlarını ve birlikteliğini belirleyen her şeyin değerlendirilmesi gibi, "nihai çözüm"ün değerlendirilmesi de insanın gücü dahilinde değildir.²⁹²

Derrida, Benjamin'in metninin son kısmının "nihai çözüm"den sonra hayatta kalanları, nihai çözümün geçmişteki, şimdiki veya potansiyel kurbanlarını baştan çıkarabileceğini iddia eder. Bu baştan çıkarılma Holokost'un ilahi şiddetin kategorisi olarak görülebileceği ile ilgilidir. Derrida, Benjamin'in metninde -kendisinin de tahammül edilemez bulduğu- bu ayartıcı yorumun yapılmasına sebep olabilecek unsura işaret eder: "Bu ilahi şiddet, der Benjamin, imha edici, bedel ödetici ve kansız olacaktır; [...] burada Benjamin'i yeniden alıntılıyorum: "Çarpan ve bedel ödeten kansız bir süreçle yıkacak olan ilahi şiddettir bu" (Niobe efsanesinin karşısına bu şiddetin örneği olarak Tanrının Korah ve etrafındakilere karşı verdiği hükmü (Sayılar, 16:1-35) koyabiliriz."²⁹³

İlahi şiddetin kansız ve bedel ödetici tarafı nihai çözümden sonra yaşayan kurbanların bu denli bir yanlış anlaşılmaya kapılabilecek olmasına nasıl olanak verir? Derrida "nihai çözüm" düşüncesinin ilahi şiddetle kurulabilecek bu anıştırmayı dikte ettiğini düşünür.²⁹⁴ Düşünür, ilahi şiddete ilişkin karar verilemezlik karşısında Holokost'u ilahi şiddete yaklaştıran bu yorumu ürpertici bulmaktadır:

Gaz odalarını ve krematoryumları düşününce, kansız olduğu için bedel ödetici olan bir kökünü kazımaya yapılan bu anıştırmayı ürpermeksizin nasıl anlayabiliriz?

²⁹¹ A.e., s. 130.

²⁹² A.e., s. 130-131.

²⁹³ A.e., s. 132.

²⁹⁴ A.e., s. 133.

Holokost'u bir bedel ödeme ve Tanrının adil ve şedit öfkesinin deşifre edilemez bir imzası haline getiren bir yorum fikri dehşete düşürüyor.²⁹⁵

Benjamin'in metninde incelediğimiz üzere yasakurucu ve yasakoruyucu şiddet, iktidarın tekelinde onların amaçlarına hizmet eden şiddet türleridir. Nazi şiddeti, geride bu şiddetin kurbanları olan Yahudileri bırakan ve onları tehdit eden, dolayısıyla şiddetin belirsizliğinde şiddetin devamını sağlayan özelliğiyle de mitik şiddettir.

B. Agamben: Egemenlik, İstisna Hali, Şiddet Üzerine Bir Okuma

Giorgio Agamben, egemenlik ve istisna hali arasındaki ilişki için Alman hukuk teorisyeni Carl Schmitt'in 1922 tarihli *Siyasi İlahiyat (Politische Theologie)*²⁹⁶ kitabı ile Walter Benjamin'in 1921 tarihli ŞEÜ metnini birlikte okumayı dener. Schmitt'in bu kitapta öne sürülen egemenlik teorisini inceleyerek Benjamin-Schmitt ilişkisini açığa çıkarmaya çalışır. Biz de bu bölümü Benjamin'in ŞEÜ metnini egemenlik, istisna hali ve şiddet kavramları üzerinden Agamben'in Benjamin-Schmitt arasında geliştirdiği tartışma ile birlikte yürüteceğiz.

Agamben, Benjamin'in metnini hukuk ve şiddet arasında kurulan bağlantı üzerinden şu şekilde okur: "Benjamin'in ŞEÜ adlı çalışması, şiddet ile hukuku birbirine bağlayan indirgenemez bağlantıyı ortaya koymakla, egemenlik üzerine yapılan her çalışmanın gerekli ve [...] kaçınılmaz öncülüne işaret ediyor."²⁹⁷ Schmitt, egemeni, "olağanüstü hale karar veren"²⁹⁸ kişi olarak tanımlarken, istisna hali, egemenin hukuku dolayısıyla yasaları, iktidar lehine askıya aldığı yasal-politik bir durumdur. Agamben egemenin, istisna durumuna karar veren kişi olarak hukuk sisteminin hem içinde hem de dışında olduğunu belirtir. Dışındadır, çünkü "hukukun

²⁹⁵ A.e., s. 133.

²⁹⁶ Carl Schmitt, **Siyasi İlahiyat**, Çev. A. Emre Zeybekoğlu, 5. Baskı, Ankara, Dost Yayınevi, 2016.

²⁹⁷ Giorgio Agamben, **Kutsal İnsan: Egemen İktidar ve Çıplak Hayat**, Çev. İsmail Türkmen, 3. Baskı, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2017, s. 81.

²⁹⁸ Carl Schmitt, **Siyasi İlahiyat**, s. 13.

geçerliliğini askıya alma konusunda yasal yetkiye sahip"²⁹⁹ tir; içindedir, çünkü egemen istisna durumuna karar verirken yasa içinde bir bağlayıcılığı vardır. Hukuk düzeninin kendisi egemene istisna halini belirleme ve mevcut sistemi askıya alma imkanı vermektedir. Egemen yasaların dışında hareket etmekte, yasayı askıya almakta ve bu yasayı kendisinden muaf tutmaktadır. Aynı zamanda hukukun içinde bir figür olarak egemen, tam olarak hukukun dışında olma gücüyle egemenliğini pekiştirmektedir. Dolayısıyla egemen, hukuku askıya aldığı anda yasanın dışında hareket etmemekte ve egemen gücün tasarrufu uğruna yasayı askıya alarak yasaları kullanmaktadır. Böylelikle hukuk için hukuk adına hareket edilecek ve devletin gücünün korunması için ne yapılması gerekiyorsa yapılmış olacaktır.

Agamben, istisna durumunu normun askıya alınması şeklinde istisna oluşturarak hukuk düzeninin içinde tutulduğu bir durum olarak kabul eder:

İstisna [*exception*] bir tür dışlamadır [*exclusion*]. [...] istisnanın en kendine-has niteliği şudur: İstisna olarak dışlanan şey, dışlandığından dolayı kuralla hiçbir ilişkisi kalmayan bir şey değildir. Tam tersine, istisna olarak dışlanan şey, kuralla olan ilişkisini, kuralın askıya alınması biçiminde devam ettiriyor. [...] Dolayısıyla, istisnai durum, düzenin öncülü olan kaos değil, düzenin askıya alınmasından doğan bir durumdur. Bu anlamda istisna [...] tamamen dışarıya terk edilen bir şey değil, dışarıda tutulan (*ex-capere*) bir şeydir.³⁰⁰

Agamben'e göre istisnanın tanımında olan unsurlar dışarıda bırakılanların engellenme, yasaklanma veya hapsedilme olarak değil; mevcut sistemin askıya alınması ile içeriye dahil edilmesidir. İstisna bu haliyle kuraldan ayrılmamakta; bu dahilde kural askıya alınarak, istisnayı oluşturmakta ve kural istisna olarak kendini devam ettirerek kendisini kural şeklinde oluşturmaktadır. Hukukun bu gücü kendini dışsallık içinde tutmasına dayanıyor. Agamben bir şeyin "dışlanma yoluyla içlendiği" bu ilişkiye istisna ilişkisi demektedir.³⁰¹ "Olağanüstü hal" in istisna değil kural³⁰² halini aldığı yapı içerisinde istisnai durum hukuk düzeninin yapıcı ögesi olarak kendini serimlemektedir. Bu noktada istisnai durum hukuk düzeninin kurucu paradigmasının sınır kavramını ve belirleyici ögesini oluşturmaktadır. Agamben

²⁹⁹ Agamben, **Kutsal İnsan: Egemen İktidar ve Çıplak Hayat**, s. 26.

³⁰⁰ A.e., s. 28.

³⁰¹ A.e., s. 29.

³⁰² Benjamin, Tarih Kavramı Üzerine, **Son Bakışta Aşk: Walter Benjamin'den Seçme Yazılar**, s. 43. (VIII. Tez)

istisna halinin yasada var olması ile ilgili yazar gruplarının iki farklı görüş içinde olduğunu söylemektedir: İlk grup, istisna halinin yasada var olmasının mümkün olabileceğini düşünenler ile ikinci grup, anlamı itibariyle norma giremeyecek bir şeyin yasa aracılığıyla düzene girmesini kesin bir şekilde eleştirenler. (Bu ikinci gruba dahil olan isim Carl Schmitt'tir.)³⁰³ Çünkü paradoksal olarak yasa aracılığı ile hukukun içinde olan bir şey hukukun askıya alınması suretiyle onun dışında bırakılmıştır. Yine de Schmitt'in ifadesiyle "olağanüstü hal, anarşi ve kaostan farklı bir şey olduğu için hukuk düzeni değilse de, hukuki anlamda bir düzen hala mevcuttur."³⁰⁴ Hukuki bir gönderimi içerdiğinden yasal düzlemde bir bağlayıcılığı vardır. İstisna hali de yasaya yaslanmak suretiyle hukuk düzleminde iktidarın yasaya aykırı ya da yasa ile uyuşmayan eylemlerini yasa aracılığıyla meşrulaştırmasını öngörür.

İstisna hali yasal düzenin askıya alınması ise bu haliyle yasal düzene nasıl dahil olabilir? Hukuki düzen istisna halinin yasal düzen içinde kalmasına imkan vererek yasadışı bünyesinde barındırmıyor mu? Hukuksal bir düzende olan mevcut yasa ile egemen iktidar arasındaki ayrım istisna durumunda silikleşir. Var olan yasa askıya alınmak suretiyle egemen kurallar yürürlüğe girer. Agamben'in belirttiği gibi istisnai durum hukuk düzleminin ne içinde, ne de dışındadır ve tanımlanmasında sorun yaratan unsur tam anlamıyla yasal düzenin içi ile dışının birbirini dışlamadığı, aksine birbirini belirleyen bir sınır ve ya "ne o, ne bu" bölgesi olmasıdır.³⁰⁵ Hukuk şiddeti uygulamak istediğinde sınırlarını kendi belirlediği yasakoruyucu şiddetle çelişerek hukuk düzenini askıya alır. Hukuki düzenin şiddet uygularken askıya alarak bu düzenden çıkmayı gözetmesiyle şiddet dışarıya itilmiştir. Fakat aynı zamanda yasal düzende bağlayıcılığının olmasıyla bu düzene dahil edilir. Agamben, dışlananın bu şekilde içlenen yapısını "kapsayıcı dışlama" olarak ifade eder.³⁰⁶

Egemenliğin yapısı da istisna aracılığıyla tanımlanır. Kardeş'e göre egemenlik, her şey yolunda giderken anlaşılabilir bir yapı değildir. Egemenlik

³⁰³ Giorgio Agamben, **İstisna Hali**, Çev. Kemal Atakay, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2018, s. 19.

³⁰⁴ Schmitt, **Siyasi İlahiyat**, s. 19.

³⁰⁵ A.e., s. 35.

³⁰⁶ Agamben, **Kutsal İnsan: Egemen İktidar ve Çıplak Hayat**, s. 32.

olağan olanın dışına çıkıldığında ya da olağandışı bir durum oluşturulduğunda, varlığı anlaşılabilir bir terimdir.³⁰⁷ İstisna haline karar veren egemen, istisna halini hukuki düzlem içerisine yerleştirmekte ve istisnai durumun bu düzen içindeki varlığını güvence altına almaktadır. Karar verici olarak egemen normu hükümsüz kıldığı için, istisna hali de hukukun ne içinde ne de dışında olan bir düzlemi temsil ediyse de yasaya dahil olduğu için egemen "[...] hukuk düzeninin dışında olmakla birlikte yine de bu düzene aittir çünkü anayasanın tümüyle askıya alınmasına karar vermeye yetkilidir."³⁰⁸ Egemen elinde bulundurduğu bu güçle kendisi dışında başka bir dayanağı olmadan hareket eder. Agamben egemenliğin bu yapısını "*dışarıda olma-ait olma* gibi birbirine zıt" iki kavramla tanımlar.³⁰⁹

Şiddetin yasa ile olan ilişkisinde hukuka dahil olan istisna halinin kapsayıcı dışlama yapısı ile şiddet yasada haklı bir yer kazanır. Egemen, kendi inisiyatifinde bulunan istisna durumuna karar verme yetkisi ile hukukun şiddet içeriğine aracılık etmiş olur. Aslında bizzat egemenin kendisi hukuk aracılığıyla şiddeti meşrulaştırmakta kendi gücünü tesis etmektedir. İstisnai durumda hukuku koruyan şiddet ile hukuk koyucu şiddet ayrılmıyor. Agamben, bu durumda uygulanan şiddetin ne yasayı koruyabildiğini ne de sadece yasa koyduğunu; bunun yerine yasayı askıya kaldırarak mevcut yasayı koruduğunu ve kendisi bunun dışında tutarak yeni bir yasa yaratmış olduğunu belirtir.³¹⁰ Agamben bu durum için şunu söylemektedir: "İstisnai durum ile normal durum birbirinden ayrıldığı sürece, yasa koyan şiddet ile yasayı koruyan şiddet arasındaki diyalektik gerçekten kopmuş olmuyor, hatta burada egemenin kararı tam da bu ikisi arasındaki geçidi oluşturan bir köprü olmuş oluyor."³¹¹ İstisna hali gibi bir belirsizlik durumunda bile şiddet ile hukuk arasındaki bağlantı her haliyle korunur. Bu anlamda egemen şiddetin hukukun kapsamına girdiğini söyleyebiliriz, çünkü başka türlü olsaydı yasadışı bir durumun meşruiyetini onaylayamayacaktı ama istisnai durum aracılığıyla hukukun içeriğini korur ve onun sınırlarında hareket etmiş olur, bu durum aracılığıyla da kendi

³⁰⁷ Kardeş, "Tarihsel Zamanda Karar Alamamanın Trajikliği: Benjamin ve Schmitt Bağlamında Bir Okuma", **Kampplatz**, Cilt 2, Sayı 5, Şubat 2014, s. 127.

³⁰⁸ Schmitt, **Siyasi İlahiyat**, s. 15.

³⁰⁹ Agamben, **İstisna Hali**, s. 49.

³¹⁰ Agamben, **Kutsal İnsan: Egemen İktidar ve Çıplak Hayat**, s. 82.

³¹¹ A.e., s. 83.

şiddetini meşrulaştıracaktır. Yasakoruyucu şiddet, "[...] düşman karşı-şiddeti bastırma yoluyla, temsil ettiği yasakoyucu şiddeti dolaylı biçimde zayıflattığına ilişkin koşul üzerine kuruludur."³¹² Hukukun içindeki şiddetin kendini ortadan kaldıran bu yıkıcılığı kendisini göstermekte, bu iki şiddet biçimi ile de hukuk düzeni çökme tehdidiyle karşı karşıya kaldığı için egemen tarafından istisna hali kararı alınmakta ve istisna durumu kapsayıcı dışlama yapısı ile hukuk içine şiddeti dahil etmektedir.

Benjamin *Gewalt*'in sona ermesinin bir yolunu nasıl bir yönde bulacaktır? Hukukun içindeki *Gewalt*ten öte "egemen" bir karşı şiddet türü var mıdır? Agamben burada Benjamin'in hukukun ötesinde yasakurucu şiddet ve yasakoruyucu şiddet arasındaki diyalektiği kırarak bir şiddetin olanaklılığını aradığını söyler. Benjamin'in şiddetin bu başka türünü "saf" veya "Tanrısal" ve insani düzlemde "devrimci" olarak adlandırdığını belirtir.³¹³ Bu iki şiddet türü hukuku kurmaz onu korumaz da yasayı lağvederek yeni bir tarihsel dönem başlatır. Agamben, Benjamin'in ŞEÜ metninde doğrudan istisna halinden söz etmediğini belirtir. Yalnız Schmitt'in kullandığı bir başka terimin metinde yer aldığından bahseder: *Entscheidung*, "karar". Agamben, Benjamin'in karar terimiyle ilgili metinde geçen düşüncesine değinir: Benjamin için yasa, yere ve zamana göre alınmış kararı metafizik mutlak katı bir görüş olarak ele alır; ama aslında bu kavrayış bütün hukuki meselelerin nihai karar verilemezliğinin sebep olduğu kendine ait, üzücü bir tecrübede karşılığını bulur.³¹⁴ Benjamin yere ve zamana göre alınmış hukuksal kararın katı, aşkın görünüşüne karşılık, hukuki problemlerin karar verilemezliği üzerinden onun aynı zamanda zayıf yapısına işaret etmektedir. Hukukun, normatif düzenin mutlak belirliliğine karşılık, hukuki sorunların tekilliği, onun normatif yapısını aşmasını dikte etmekte, sınırlarını korumasının imkansızlığını duyurmaktadır. Benjamin hukuki sorunların nihai karar verilemezliğine karşılık, Schmitt egemenliği karar almanın merkezi olarak belirler. Yasakoruyucu şiddeti kural ve yasakurucu şiddeti istisna olarak eşleştirirsek Schmitt'in tanımladığı egemen Benjaminici düşünce açısından anın metafizik karakterini kavrayıp onun gerekliliğini yerine getiren kişidir. Agamben'e göre

³¹² Benjamin, "Şiddetin Eleştirisi", **Benjamin**, s. 124.

³¹³ Agamben, **İstisna Hali**, s. 70.

³¹⁴ A.e., s. 70.

Benjamin, metninde “Tanrısal” ve “devrimci” olan “saf” ve yasa dışı bir şiddetin varlığını güvence altına almaya çalışırken, Schmitt her zaman şiddeti yasal bir bağlam içerisinde yeniden tanımlamaya çalışır. Bu bağlamda istisna hali, Schmitt için Benjamin’in saf şiddet düşüncesini anlamaya ve hukuk dışı olanı hukukun içine yerleştirmeye çalıştığı yapıdır. Schmitt için, saf, yani hukuk dışı bir şiddetin varlığı düşünülemez, çünkü istisna durumunda şiddet dışlanma yoluyla yasaya dahil olmuştur.³¹⁵ Benjamin ise hukukun dışında bir şiddetin varlığını arar. Bu bakımdan istisna hali, Benjamin’in yasadışı saf şiddet düşüncesine karşılık Schmitt’in verdiği yanıttır. Dolayısıyla her iki düşünür de yasadışı bir şiddetin imkanını sorgulamaktadır. Schmitt için böyle bir şiddet yasa olmadan düşünülemeyecek bir şeydir, çünkü istisna haliyle yasaya katılır fakat Benjamin “saf” şiddetle bunun imkanını arar.

Benjamin’in egemenlik teorisi istisna hali kavramının yeniden okumaya tabi tutulmasına sebep olmuştur. Benjamin, doçentlik tezi olan *Alman Barok Dramının/Yasoyununun Kökeni (Ursprung des deutschen Trauerspiels)* çalışmasında Schmitt’in *Siyasal İlahiyat ve Diktatörlük*(1922)’teki egemenlik tartışmasını anmaktadır. Karar kavramı Schmitt için istisna hali ve egemenlik arasında birleştirici bir rol oynarken, Benjamin bu eserde barok egemenin karar vermedeki aciziyetini gösterir. Burada Kardeş’e göre Benjamin, Schmitt’in egemenlik kavrayışına ilişkin iki noktanın altını çizmektedir: İlki artık Schmitt’in anladığı gibi bir egemen varoluşun mümkünü olmadığıdır. İkincisi istisna halinin kural haline geldiği yerde egemen, egemenlik alametlerini gösterememektedir. Bu bakımdan Schmitt “karar” almanın veya almamanın trajikliğine gönderimde bulunurken “Benjamin karar alma metafiziğini çürüten bir olağan-dışı olağanlık algısına yer vermektedir.”³¹⁶ Dolayısıyla istisnanın kural haline geldiği mutlak belirsizlik bölgesinde egemen, egemenlik alametlerinden olan karar almayı gerçekleştirecek bir alan bulamayacaktır. Benjamin içinde bulunduğumuz olağandışı halin istisna değil kural olduğunu söyleyerek de artık hukuk ile şiddetin birbirine eklenmesi için herhangi bir egemen “karar” a ya da istisna halinin ilanına gerek olmadığını vurgulamaktadır. Schmitt için egemen Tanrı’yla özdeşleşirken, Benjamin’de egemen “yaratı alanında

³¹⁵ A.e., s. 71.

³¹⁶ Kardeş, “Tarihsel Zamanda Karar Alamamanın Trajikliği: Benjamin ve Schmitt Bağlamında Bir Okuma”, **Kampflatz**, s. 135.

kapalı kalır, yaratıkların efendisidir, ama yaratık olarak kalır.”³¹⁷ Agamben'e göre bu durumda istisna hali artık yasa askıya alındığında mevcut yasa sayesinde iç ile dış, yasadızlık ve hukuk arasındaki bağlamı korumaya alan bir eşik olarak ifade edilmez: İstisna hali artık yasadızlık ve hukuk arasında oluşan mutlak belirsizlik alanıdır; “yaratıklar alemiyle hukuk düzeninin aynı yıkımın birer parçasını oluşturduğu bölge.”³¹⁸ Agamben istisnanın kural haline geldiği düzlemde norm ile istisna hakkındaki karar verilemezliğin Schmitt'in egemen karara ilişkin tezini zora soktuğunu belirtir. ”Artık egemen kararı, *Siyasi İlahiyat*'ın ona yüklediği görevi yerine getiremez.”³¹⁹ Egemen Tanrısal görevini gerçekleştirememektedir. Egemenin alması gereken bir karar vardır ama olağandışı durumun olağan olduğu yerde kararı alacak an yoktur. Buna karşı duruş da ancak Benjamin'in 8. Tezde duyurduğu gibi gerçek bir olağandışı hali yaratmakla mümkündür. Bu çerçevede ezilenler açısından gerçek bir olağandışı halin yaratılması en asli unsurdur. Öyleyse gerçek olağandışı durumun yaratılması nasıl olacaktır? Olağandışı anı gösteren şey tarihsel bir zamanda bu tarihsel zamanın kesintiye uğratılmasıdır. Bu bakımdan tarihsel akışın kesintiye uğratılması bir istisnadır. Gerçek istisna süregiden şeylerin sürekliliğini engelleme olarak mesiyantik bir anda kendini bize göstermiş olmaktadır.

Agamben, istisnai durumun kural halini almasının yalnızca *Trauerspielbuch*'daki olağanüstü halin karar verilemezliği tartışmasından ileri gelmediğini hatırlatmaktadır. Hem Schmitt hem Benjamin için 1933'de yürürlüğe girmiş istisna halinin bir daha asla kaldırılmadığı devletle -Nazi Reich'i- ile karşı karşıya bulunmalarının etkisinin yadsınamaz olduğunu hatırlamak gerekir.³²⁰ İstisna ve normal halin birbirinden ayırt edilebilir olduğuna ilişkin görüş Benjamin'in teziyle ortadan kalktığına göre şiddet ve hukuk arasındaki ilişkiyi inkar eden her tür yorum ortadan kalkmıştır. Agamben Benjamin'den hareketle bu durumu şu şekilde ifade eder: “Benjamin, devlet iktidarının istisna hali yoluyla yasadızlığı bünyesine katma girişiminin maskesini düşürür ve bu girişimin gerçek yüzünü gösterir: Güya

³¹⁷ Benjamin, aktaran Agamben, *İstisna Hali*, s. 74.

³¹⁸ Agamben, *İstisna Hali*, s. 74.

³¹⁹ A.e., s. 75.

³²⁰ A.e., s. 74-75.

hukuku, onu yasa-nın-gücü şeklinde askıya alarak koruduğunu öne süren tam bir hukuk kurmacası [fiction iuris].”³²¹

Son olarak diyebiliriz ki Schmitt ile Benjamin arasındaki tartışma yasadışı bölgede şiddetin hukukla olan ilişkisinde yatar. Schmitt için bu durum şiddetin her ne olursa olsun istisna hali aracılığıyla hukuka eklenmesiyken; öte yandan Benjamin için aynı yasadışı bölgede hukukla her tür ilişkisi kesilmiş, özgürleşmiş “saf” insan eylemi olan “devrimci” ve “ilahi/Tanrısal/mesihanik” şiddetin imkanının aranmasıdır. Şiddeti her seferinde hukuki alana yeniden yerleştirmeye kalkan Schmitt’e karşılık, şiddete hukukun ötesinde bir varlık kazandırmaya, bir alan açmaya çalışan Benjamin vardır.

³²¹ A.e., s. 76.

SONUÇ

Benjamin *Tarih Kavramı Üzerine* tezler çalışmasının IX. fragmanında Paul Klee'nin "Angelus Novus" adlı tablosundan söz açar.³²² Bu tablodaki melek üst üste binen yıkıntıların arasında kalmak, ölüleri diriltmek ve yıkılmış olan her şeyi tekrar bir araya getirmek istese de fırtına onu sürekli olarak aslında sırtını döndüğü bir geleceğe doğru sürüklemekte ve bir yıkım oluşturmaktadır. İlerletici fırtına (ilerlemenin mitselliği), yıkım getirmekte olan bir zorunluluk olarak, önlenemeyen gelecektir. Oysa bu çoğu zaman kılığını değiştirmiş bir yinelenmeden başka bir şey değildir. Yine de kökensel yenilenmenin, yani bir ilerleme biçiminde olmasa da yenilenmenin olumlu bir anlamı da vardır. Kök, geçmişe değil, şimdiye dairdir. Bu bakımdan "şimdi"de yapılacak her onarım geçmişin kurtarılmasıdır. Fırtınaya tutulmuş melek çaresizdir. Kurtarıcı ise ancak o dar kapıdan geçebilecek olan Mesih'tir.

Benjamin açısından hayatın maddi olan uğrakları, aynı zamanda mistik hakikatlerin açığa çıktığı toplumsal tekilliklerdir. Bu yüzden Benjaminci düşünce bütünlükçü evrenselliğe karşı, tekillikler içinde bir dünyada zuhur eden tanrısallığı arayan parçalanmış bakışa sahiptir. Zayıf mesiyaniğin gücün toplanmasıyla gerçekleşecek, politik momentlerin oluşacağı bu süreçte işlenmemiş, iyileştirilmemiş, insan olmağın tamamlanması olarak politika, yasanın yazgısının kırılması olarak karşımıza çıkmaktadır. Yasanın yazgısından kurtulma ve yeni bir tarihsel çerçevenin gerçekleşimi özgürleşme momentlerinin kurulmasıyla mümkündür.

Bu çalışma en temelde Benjaminci hukuk kavramı ve onun şiddetle olan ilişkisini çözümlerken aynı zamanda bu yolla doğal hukuk ve pozitif hukukun eleştirisini de yaptı. Yapılan bu eleştirisi çalışma içerisinde hukuk-iktidar arasındaki ilişkinin eleştirisini de beraberinde getirdi. Bu yolla hukuk-şiddet sarmalından çıkışın ve özgürleştirici bir momentin imkanları arandı. Benjamin'in sunduğu perspektif, hem hukuk-şiddet arasındaki metafizik ilişkiyi görmemizi sağlarken hem de eleştiri

³²² Benjamin, "Tarih Kavramı Üzerine", **Son Bakışta Aşk: Walter Benjamin'den Seçme Yazılar**, s. 43.

kriterinin sınırlarını belirledi. Böylece mevcut hukuk felsefesinin kendisinde barındırdığı, fakat gizlediği yönler açığa çıkarılmaya çalışıldı. Buna göre mistifiye etmeyen, tahakküm kurmayan politik kavrayış yakalamak, Benjaminci felsefenin temel hedefi olarak kavrandı.

Çalışmamızda hukuk alanından başlayan tartışma üç nokta üzerinden belirlenmiştir. Bunlardan ilki hukuk alanı üzerine tartışmamızı adalet dışında bir alan üzerinden ilerletmemiz olmuştur. Halbuki doğal hukuk ve pozitif hukuk teorilerine göre hukuk, adaletle ilişkili bir nosyon olarak karşımıza çıkmaktadır ve bu durum hukuk alanına dair bir bahisten söz ederken her seferinde adalete dair bir imgeyi de beraberinde düşünmemizi gerektiren bir zorunluluğa sahiptir. Benjamin'in ilk örtük postulası şiddet hukuk ilişkisini hukuk adalet ilişkisinden daha belirgin bir durum olarak düşünmesidir. Böylelikle Benjamin ŞEÜ makalesinde hukuk alanını şiddet alanıymış gibi tartışmaktadır. Biz de yasaya dair imgeyi Benjamin'in kullandığı örneklerle şiddetin çeşitli boyutlarıyla ele aldık. Böylece hukuk alanının şiddetle olan örtük, hayaletimsi ve mistik imgesini göstermeye çalıştık.

İkinci bahis olarak geldiğimiz noktada hukuk felsefesi deyince sanki onlar olmaksızın tartışılmayacağı öngörülen bir açı üzerinden ilerledik. Bu açı doğal hukuk ve pozitif hukuk arasındaki zıtlıktan gelmektedir. Bu noktada Benjamin'in görüşleri etrafında hukuk üzerine her tartışmanın doğal hukuk ve pozitif hukuk üzerinden tartışılabileceğini iddia eden sığ bakış açısının eleştirisini yaptık. Hukuk felsefesi kendisine ait konularda tüm kombinasyonlarını doğal hukuk teorileri ve pozitif hukuk teorileri arasında yaparken Benjamin makalesinde şunu göstermekteydi: Zıt gibi görünen iki bakış açısı aynı ortak paydada toplanabilir. Böylelikle ortak payda üzerinden, gizlenmiş olan hukuk şiddet ilişkisi açığa çıkabilecektir. Dolayısıyla doğal hukuk ve pozitif hukuk teorileri arasındaki zıtlıktan ziyade ortaklık üzerinden eleştirebileceğimiz teorik bir zemin oluşmaktadır.

Hukuk kendini amaç-araç ilişkisi üzerinden tanımlıyorsa ilk bakacağımız doğal hukukun bakış açısıdır. Doğal hukukta şiddet, hukukun adil amaçlara ulaşmak için kullandığı bir araçtır. Şiddeti meşrulaştırmak için adalet idealine gönderimde bulunmakta kendi için daima ahlaki referanslar vermektedir. Böylelikle hukuk kendini amaçlara referansla meşrulaştıracaktır. Doğal hukukun adil amaçlar için

şiddeti meşrulaştırmasına eleştiri getirilecek nokta adil olarak iddia ettiği amaçların henüz gerçekleşmiş olmamasıdır. Adil olarak iddia edilen amaçlar olmamış şeyler alanındadır. Bir diğer eleştiri getirilecek yer ise adaletin ölçütü meselesidir ki bu etik bilişselliğin nesnel ve bilinebilir olmadığı, göreceli bir kavram olduğudur. Doğal hukukun dayandığı alanlar çağdan çağa değişiklik gösterse de ahlaki alanda adil-olan üzerine yapılan her tartışma dipsiz bir spekülasyon yaratmaktan öteye gidemeyecektir. Kelsen'in yönelttiği doğal hukuka getirilen bir eleştiri ise onun da pozitif hukuk gibi pozitif/vazi bir hukuk olduğu fakat vaz ettiğini insan ötesi bir unsura dayandırarak kendini mistifiye ettiği yönündedir.

Hukukun amaç-araç ilişkisinde pozitif hukuk tarihsel süreçte uygulama olarak şiddete bakabileceğimiz düzlem sağlamaktadır. Tarih bize şiddetin birebir uygulandığı alanları görebilme imkanı vermektedir. Uygulama olarak şiddete yöneldiğimizde tamamen meşruiyet zemininin dışında kalan şey, şiddetin ne amaçla uygulandığının önemini kalmamasıdır. Böylece şiddeti dayanaksız kılarak görebilme imkanımızın kapıları açılmaktadır. Çünkü doğal hukukun perspektifiyle şiddetin bir şekilde bir referans tipiyle nötralizasyonu söz konusu olacaktır. Amaçlar alanına referansla gittiğimizde oradaki ahlaki dayanak noktası bir sorun olarak gelmektedir.

Benjamin'in doğal hukuk ve pozitif hukuk ile şiddet eleştirisinin neden yapılamayacağı şu cümle ile belirlenmiştir: Adil amaçlara meşru araçlarla varılır, adil amaçlara hizmet eden meşru araçlar.³²³ Burada doğal hukuk ve pozitif hukukun iki farklı yönü ortak paydada birleşmektedir. Doğal hukukun haklı amaçları var ve bu sebepten ötürü meşru araçlar kurguluyorken, pozitif hukuk ise haklı amaçlar için meşrulaştırılmış araçlar yaratmaktadır. Dolayısıyla haklı amaçlara ancak ve ancak meşru araçlarla ulaşılır. Böylece görmüş olduk ki birbirinden oldukça farklı paydada görmeye alışık olduğumuz doğal hukuk ve pozitif hukuk alanları aslında aynı noktalar üzerinde dönmeye devam etmektedir. Doğal hukukta nasıl amaçlar haklı olduğu için araç olarak şiddet meşrulaştırılıyorsa aynı şekilde pozitif hukukta da araçların meşruiyetiyle amaçların haklılığı güvence altına alınmaya çalışılmaktadır. Aynı bileşke şu şekilde söylenmektedir: Doğal hukukta araçlar meşru kategoriye

³²³ Benjamin, "Şiddetin Eleştirisi", **Benjamin**, s. 102.

itilirken, pozitif hukukta ise haklı amaçlar için meşru araçlar kategorisi sağlanmaktadır. Doğal hukuk için haklı/adil bir amacın varsa adaletin tanımı tam da bu noktada oluşmaktadır. Adil bir amacın varsa adalet amaç doğrultusunda şekillenmekte ve meşruiyet/yasallık da burada kurgulanmaktadır. Benjamin'in yaptığı gibi bununla şiddet uygulama alanına çekilerek araçlar görünür kılınmaktadır. Böylece araçlar alanı deşifre olmuş ve bize kendisini *Gewalt* uygulaması olarak sunmuş, sonucunda şiddet-iktidar ilişkisi açığa çıkmıştır.

Normlara dayanan pozitif hukukun eleştirisi getireceğimiz bir diğer noktası onun iddia ettiği gibi seküler olmasından çok metafizik karakteri üzerinedir. Burada incelediğimiz nokta hukukun ne kadar bütün öteki ve ötesi unsurlardan ayrılabilirliği yönünün olmuştur. Kelsen'in yalnızca normatif unsurlarla kategorize ettiği bu alanda hukuk normun ötesinde bir yön de taşımaktadır. Normlar hiyerarşi piramidine göre hukuk norm dışında herhangi bir unsurdan oluşmamaktadır fakat Benjamin bize gösteriyor ki hukukta normu aşan normun üzerinde bir an vardır ve bu şiddettir. Modern hukuk ne kadar alenilik, açıklık, belirlilik iddiasında bulunursa bulunsun her zaman normun ötesinde bir taraf bulunmaktadır. Şiddet normların dışında bir unsur gibi görünse de hem normun kendisi şiddet üretmekte hem de bu yapıyla yasanın dışında gibi gözükken bu yapıya gizillenmiş olarak eklenmektedir. Yasanın yazgısal karakteri öyle belirsiz bir çizgide ilerler ki şiddetin ne zaman açığa çıkacağı da bu noktada bilinemezdir.

Üçüncü referans çerçevesine geldiğimizde eleştirisi noktamız şiddet ve iktidar mekanizması üzerinedir. *Gewalt*'in "şiddet" olarak çevrilen anlamı dışında yasama, yürütme kuvvetlerinden bahsederken de *Gewalt* sözcüğünün kullanıldığı bir anlam vardır. Bu noktada sözcüğü iktidarda olma, iktidarı gerçekleştirme süreci olarak ele almaktayız. Dolayısıyla *Gewalt*'in gittiği yer sadece şiddet alanına bir gönderimde bulunmamakta aynı zamanda hukuk alanına içkin bir takım iktidar tasarımlarına da yerleşmiş olmaktadır. O halde denilebilir ki şiddet iktidarın hem bir görünümü hem de mistifiye edici onu gizileyen bir yönü olarak karşımıza çıkmaktadır. Mevcut adaletin kendini sunuş tarzı ideal adalet olmakta fakat böyle bir adaletten öte, gücün iktidar olmasını temsil etmektedir. Dolayısıyla *Gewalt*'in kurumsallaşmış haline bu noktada hukuk diyebiliriz. Hukuk her zaman iktidar nosyonu ile ilişkili olmasına

rağmen kendini gösterme şekli ideal adaleti tesis etme yönünde olmaktadır. Benjamin makalesinde iktidarın yapısını analiz etmek, incelemek gibi birtakım nosyonlar üzerinden ilerlemeye çalışmıştır. Hukukun kendini yansıtmaya şekli olduğu şekliyle değil olmadığı şekliyledir, *Gewalt* olarak kendini *Gewalt*'ten yoksunmuş gibi anlatmaktadır.

Bununla ilişkili bir diğer nokta şiddet-devlet mekanizması olmaktadır. Hukuku icra eden, kuran mekanizma olarak devlet, şiddete başvurma hakkını kendi varoluşuna içselleştirmiş olarak görmektedir. Benjamin devletin şiddete başvurmalarını kazara, arazi bir sonuç olarak görmemekte, şiddetle olan ilişkisini kökensel bir ilişki olarak değerlendirmektedir. Denilebilir ki Benjamin için hukuk gizlenmiş bir şiddet türüdür. Böylece Benjamin'in *Gewalt*'i düşünme şekli yıkıcı bir agresyon ya da saldırganlık içeren bir zor tipi değil de şiddetin yasa koyuculuğu üzerinden olmaktadır.

Devlet elinde bulundurduğu şiddetle ya yasa koymakta ya da yasayı korumaktadır. Buna göre bir hukuk felsefesi tartışmasının başlangıç noktası yalnızca hukuk konusundan itibaren olamaz. Burada yasanın kaynağında ne var sorusu çok daha önemli bir soruyu oluşturmaktadır. Devlet şiddeti kaldırabilir mi bu nedenle çalışmanın sorusu olmamıştır. Benjamin devletin hukukunun kaynağında şiddet olup olmadığını tartışmamakta tam aksine olmayabileceği bir moment mümkün müdür sorusunun cevabını aramaktadır. Devletin hukuk sistemi bu noktada adalet üzerine kurulu değil, kendi düzeninin korunması üzerine kuruludur. Kurucu ve koruyucu şiddet anı varsa kurucu şiddet hali yasanın dışında bir ayağı olan istisna hali ile aynıdır. Yasal düzenin dışında olan kurucu momentlerin hepsi kendine yaslanmaktayken legal düzen kendi korumasını kurucu şiddete referansla gerçekleştirmektedir. Kurucu şiddetle koruyucu şiddet arasında böylelikle diyalektik bir salınım oluşmaktadır.

Mitik olanın hukukun devamlılığını sağlayan isteğine karşı mesiyani/ilahî olanın var olan hukuku yıkan yerine de başka bir hukuk kurmayan ısrarı vardır. Mitik şiddet kurucu ve koruyucu şiddet arasındaki diyalektiği nasıl yeniden üretiyorsa kutsal şiddet de eski yasayı tamamen ortadan kaldıran, yerine bir şiddet döngüsü yaratmayan ve yeni bir tarihsel momenti oluşturan unsur olmaktadır. Salt iktidarın

egemenliğini korumayı amaçlayan bir çabaya karşı, yani mitik şiddete karşı savunulması gereken ilke, hukuk düzeninden çıkışın dolayısıyla adaletin gerçekleşiminin bir yoludur.

Benjamin için gerçek politika kurulu düzenin yenisiyle ikamesi değil bunu askıya alacak ve bunu imha edecek bir süreçtir. Schmitt ile Benjamin'in ayrıştığı nokta olan askıya alma anının yani gerçek olağan dışı halin kurulmasının gerçekleşmesini, gerçek politika olarak anlamaktayız. Mesihyanik olan anın toplanması, ancak ezilenlerin tarih sahnesine çıkarak kendi politik varoluşlarını göstermesi ve gerçek istisna halini yaratmaları ile mümkün olacaktır. Askıya alma, yeni bir kümelenme biçimi oluşturma ama tamir edilemez bir kırılma yaratma politik praksistir.

Schmitt yasanın her tür mitik karakterine karşı yasanın yazgısallığını aşamayacağını hatırlatmaktadır. Benjamin'de adalet yasanın ötesine taşan yasanın yazgisal karakterinin tamamen kırıldığı bir an olarak karşımıza çıkmaktayken, Schmit ise yasa ile her tür ilişkinin bir şekilde mitik karakteri olduğunu ve bu mitik karakterin yazgisından çıkamayacağını duyurmaktadır. Benjamin ve Schmitt arasındaki yapılan bu ayrımın önemi özgürleşimci bir momentin mümkünatını ve unsurlarını belirlemektir.

Benjamin'in politik öznesi olan, adalete en çok ihtiyacı olan ezilenler politik praksise dair katılımlarıyla umutsuzluktan umut türeten imkanları yaratırlar. Benjamin ezilenlerin bakış açısındaki kaybolmuş imkanlarda dretir. Tanrı'nın yalnızca ümidini yitirmiş olanların çığığına vereceğı cevaptan umudu kesmez. Schmit'te egemen ve karar meselesine göre olumlanan, kamuda varlık gösterenlerin temsil edilme meselesini ihya ederken, Benjamin'de olağanüstü hal kavramı temsil edilmek bir yana, kamusal alanda en fazla egemenlerin nesnesi halinde varlık gösteren ezilenlere işaret eder. Bu bakımdan politik felsefe yıkıcı bir şiddetin (tanrisal şiddet ya da mesihyanik şiddet) tarihe müdahil olacak o anını beklemekten usanmamalıdır.

KAYNAKÇA

Walter Benjamin'in Çalışmaları:

- Benjamin, Walter: "Critique of Violence", **Walter Benjamin: Selected Writings Volume 1, 1913-1926**, Ed. by., Marcus Bullock and Michael W. Jennings, London, The Belknap Press of Harvard University Press, 1996, p. 236-253.
- Benjamin, Walter: "Kader ve Karakter", **Parıltılar**, Çev. Yılmaz Öner, 3. Baskı, İstanbul, Belge Yayınları, 2016, s. 163-173.
- Benjamin, Walter: "Kendi Başına Dil ve İnsan Dili Üzerine", **Son Bakışta Aşk: Walter Benjamin'den Seçme Yazılar**, Sunuş ve Hazırlayan: Nurdan Gürbilek, 7. Baskı, İstanbul, Metis Yayıncılık, 2014, s. 169-183.
- Benjamin, Walter: "Şiddetin Eleştirisi", **Benjamin**, Çev. E. Efe Çakmak, Çev. yay. haz. Besim F. Dellaloğlu, İstanbul, Say Yayınları, 2005, s. 103-124.
- Benjamin, Walter: "Tarih Kavramı Üzerine", **Son Bakışta Aşk: Walter Benjamin'den Seçme Yazılar**, Sunuş ve Hazırlayan: Nurdan Gürbilek, 7. Baskı, İstanbul, Metis Yayıncılık, 2014, s. 39-49.

Benjamin, Walter:

The Correspondence of Walter Benjamin, edited and annotated by Gershom Scholem and Theodor Adorno, translated by Manfred R. Jacobson and Evelyn Jacobson, London, The University of Chicago Press, 1994.

Benjamin, Walter:

"Zur Kritik der Gewalt", **Gesammelte Schriften II-I**, haz. Rolf Tiedemann, Herman Schweppenhäuser, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1991, p. 179-203.

Diğer Kaynaklar:

Agamben, Giorgio:

İstisna Hali, Çev. Kemal Atakay, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2018.

Agamben, Giorgio:

Kutsal İnsan: Egemen İktidar ve Çıplak Hayat, Çev. İsmail Türkmen, 3. Baskı, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2017.

Ağaoğulları, Mehmet Ali:

"Roma Siyasal Düşüncesi", **İmparatorluktan Tanrı Devletine**, Mehmet Ali Ağaoğulları, Levent Köker, 6. Baskı, Ankara, İmge Kitabevi, 2006, s. 13-85.

Akal, Cemal Bali:

Hukuk Nedir?, Ankara, Dost Kitabevi Yayınları, 2017.

Balibar, Étienne:

Şiddet ve Medenilik, Çev. Sevgi Tamgüç. İstanbul, İletişim Yayınları, 2014.

- Bonnard, André: **Antik Yunan Uygarlığı: Antigone'den Sokrates'e**, Çev. Kerem Kurtgözü, 2. Baskı, İstanbul, Evrensel Basım Yayın, 2012.
- Derrida, Jacques: “Yasanın Gücü: Otoritenin Mistik Temeli”, **Şiddetin Eleştirisi Üzerine**, Der. Aykut Çelebi, Çev. Zeynep Direk, 2. Baskı, İstanbul, Metis Yayınları, 2014, s. 43-134.
- Ertuğrul, Tacettin: “Bir Benjamin Okuması: Şiddet, Yasa, Adalet”, **Dar Kapıdaki Mesih: Walter Benjamin ve Politik Felsefi**, Der. M. Ertan Kardeş, İstanbul, İthaki, 2017, s. 115-141.
- Ferris, David: **The Cambridge Introduction to Walter Benjamin**, Cambridge, Cambridge University Press, 2008.
- Fritsch, Matthias: **The Promise of Memory: History and Politics in Marx, Benjamin, and Derrida**, New York, State University of New York Press, 2005.
- Hamacher, Werner: “Afformatif, Grev”, **Şiddetin Eleştirisi Üzerine**, Der. Aykut Çelebi, Çev. Zeynep Direk, 2. Baskı, İstanbul, Metis Yayınları, 2014, s. 134-165.
- Hanssen, Beatrice: **Critique of Violence: Between Poststructuralism and Critical Theory**, London and New York, Routledge, 2000.

- Homeros: **İlyada**, Çev. Azra Erhat ve A. Kadir, 2. Baskı, İstanbul, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2014.
- Ingram, David Bruce: **Hukuk Felsefesi**, Çev. Ezgi Su Dağabak, Ankara, Fol Kitap, 2019.
- Jacobson, Eric: **Metaphysics of Profane: The Political Theology of Walter Benjamin and Gershom Scholem**, New York, Columbia University Press, 2003.
- Jay, Martin: **Diyalektik İmgelem**, Çev. Sevgi Doğan, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2014.
- Kardeş, M. Ertan: **Schmitt'le Birlikte Schmitt'e Karşı: Politik Felsefe Açısından Carl Schmitt ve Düşüncesi**, İstanbul, İletişim Yayınları, 2015.
- Kardeş, M. Ertan: Walter Benjamin'in Felsefi Labirentine Bir Bakış", **1900'den Günümüze Büyük Düşünürler**, Ed. Çetin Veysal, 3c: C1, İstanbul, Etik Yayınları, 2009, s. 485-533.
- Kardeş, M. Ertan: "Walter Benjamin'in Politik Felsefesine Dair Öğeler", **Dar Kapıdaki Mesih: Walter Benjamin ve Politik Felsefesi**, Der. M. Ertan Kardeş, İstanbul, İthaki, 2017, s. 29-49.

Kardeş, M. Ertan:

“Tarihsel Zamanda Karar Alamamanın Trajikliği: Benjamin ve Schmitt Bağlamında Bir Okuma”, **Kampplatz**, Cilt 2, Sayı 5, Şubat 2014, s. 121-136.

Kelsen, Hans:

Saf Hukuk Kuramı, Çev. Ertuğrul Uzun, İstanbul, Nora Kitap, 2016.

Khatib, Sami:

Towards a Politics of “Pure Means”: Walter Benjamin and the Question of Violence, Beirut (Lebanon), Ph.D. Media Studies and Philosophy of the Freie Universität Berlin., p. 41-65.

Köker, Levent:

“Feodalite ve Siyasal Düşünce”, **İmparatorluktan Tanrı Devletine**, Mehmet Ali Ağaoğulları, Levent Köker, 6. Baskı, Ankara, İmge Kitabevi, 2006, s. 169-255.

Köker, Levent:

“Grotius: Doğal Hukuk, Mülkiyet ve Egemenlik” **Kral-Devlet ya da Ölümlü Tanrı**, Mehmet Ali Ağaoğulları, Levent Köker, 4. Baskı, Ankara, İmge Kitabevi Yayınları, 2009, s. 87-101.

Löwy, Michael:

Dünyayı Değiştirmek Üzerine: Karl Marx’tan Walter Benjamin’e Siyaset Felsefesi Denemeleri, Çev. Yavuz Alogan, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 1999.

- Löwy, Michael: **Walter Benjamin: Yangın Alarmı, “Tarih Kavramı Üzerine” Tezlerin Bir Okuması**, Çev. U. Uraz Aydın, İstanbul, Versus Kitap, 2007.
- Salzani, Carlo, FitzGerald, Michael: “Introduction: Violence and Critique”, **COLLOQUY Text Theory Critique**, s. 6-17.
- Salzani, Carlo, Moran, Brendan: “Introduction: On the Actuality of ‘Critique of Violence’”, **Towards the Critique of Violence: Walter Benjamin and Giorgio Agamben**, Ed. by. Brendan Moran, Carlo Salzani, London and New York, Bloomsbury Academic, 2015, p. 1-19.
- Schmitt, Carl: **Siyasi İlahiyat**, Çev. A. Emre Zeybekoğlu, 5. Baskı, Ankara, Dost Yayınevi, 2016.
- Sophokles: **Antigone**, Çev. Ali Çokona, 6. Baskı, İstanbul, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2017.
- Sorel, Georges: **Şiddet Üzerine Düşünceler**, Çev. Anahid Hazaryan, 3. Baskı, Ankara, Epos Yayınları, 2013.
- Spinoza, Benedictus: **Teolojik-Politik İnceleme**, Çev. Cemal Bali Akal-Reyda Ergün, 4. Baskı, Ankara, 2016.
- Steiner, Uwe: **Walter Benjamin: An Introduction to His Work and Thought**, Trans. by Michael Winkler, Chicago and London, The University of Chicago Press, 2010.

- Sternhell, Zeev: **Faşist İdeolojinin Doğuşu**, Çev. Şule Çiltaş Solmaz, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2012.
- Storer, Colin: **Weimar Cumhuriyeti'nin Kısa Tarihi**, Çev. Sedef Özge, 2. Baskı, İstanbul, İletişim Yayınları, 2015.
- Tora: Türkçe çeviri ve açıklamalarıyla Tora ve Aftara, Çeviri ve Düzenleme: Moşe Farsi, 2. Baskı, İstanbul, Gözlem Yayıncılık, 2010.
- Troper, Michel: **Hukuk Felsefesi**, Çev. Işık Ergüden, Ankara, Dost Kitabevi Yayınları, 2003.
- Uslu, Ateş: “Politik ve Entelektüel Bağlamı İçinde Walter Benjamin’in Şiddet Teorisi”, **Dar Kapıdaki Mesih: Walter Benjamin ve Politik Felsefesi**, Der. M. Ertan Kardeş, İstanbul, İthaki, 2017, s. 89-115.
- Uygun, Oktay: **Hukuk Teorileri**, İstanbul, On İki Levha Yayıncılık, 2017.
- Zabcı, Filiz Çulha: “John Locke: Liberalizmin Düşüncedeki Öncüsü”, **Kral-Devletten Ulus-Devlete**, Mehmet Ali Ağaoğulları, Filiz Çulha Zabcı, Reyda Ergün, 2. Baskı, Ankara, İmge Kitabevi, 2009, s. 101-230.

Zabcı, Filiz:

“Spinoza ve Locke: Siyasal Özgürleşmeden Bireysel Özgürlüğe”, **Sokrates' ten Jakobenlere: Batı'da Siyasal Düşünceler**, Ed.Mehmet Ali Ağaoğulları, İstanbul, İletişim Yayınları, 2011, 457-504.

Sözlükler:

Önen, Yaşar ve Şanbey, Cemil Ziya:

Almanca Türkçe Sözlük, yay. haz. Prof. Dr. Vural Ülkü, Ankara, Türk Dil Kurumu Yayınları, 1993.

Steuerwald Karl:

Deutsch Türkisches Wörterbuch (Almanca-Türkçe Sözlük), Wiesbaden, Otto Harrassowitz Verlag, 1972.

Wahrig, Gerhard, Hermann Ursula,
Lawetzky Margarete:

Wahrig Deutsches Wörterbuch, 9. Baskı, München, Brockhaus, 2011.

Willmann, Helmut, Türck Gisela,
Messinger Heinz:

Maxi-Wörterbuch English, Berlin und München, Langenscheidt Verlag, 2002.

.