

**T.C.
GALATASARAY ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
KAMU HUKUKU ANABİLİM DALI**

**WALTER BENJAMİN'DE “ŞİDDETİN ELEŞTİRİSİ” VE
BUNUN HUKUKA YANSIMALARI**

YÜKSEK LİSANS TEZİ

Ömer Faruk GÖK

Tez Danışmanı: Prof. Dr. Ahmet Ulvi TÜRKBAĞ

ARALIK 2014

ÖNSÖZ

Şiddetin yaşamımızdaki ağırlığı gün geçtikçe artıyor. Bugün şiddet tüm dünyada yüksek bir hızla tedavül eden, insanlığın en çok paydaşlık ettiği olgulardan birisi haline geldi. Her gün farklı coğrafyalarda bombalar patlıyor, kadınlar şiddete maruz kalıyor, çocuklar aileleri tarafından istismar ediliyor, iş yerlerinde mobbing uygulamaları yineleniyor. Bireysel ve kolektif şiddetin yükselişi karşısında insanlığın boynu gün geçtikçe bükülüyor. Tüm bu şiddet hikâyeleri gün geçtikçe artıyor ve yine gün geçtikçe şiddet daha çok şiddet doğuruyor.

Şiddete ilişkin çizilebilecek herhangi bir resim, yazılabilecek herhangi bir eser ya da kayıt altına alınabilecek herhangi bir görüntü mağdurun acılarını tam olarak anlatmaya hiçbir zaman muvaffak olamayacaktır. Elbette öznel yansımalarının aktarılamaz oluşu nesnel görünülerinin tespit edilemez olduğu anlamına gelmiyor. İstatistik tablolarına işlenen, şiddetin nesnel görünülerinin kayıtlarıdır. Ancak istatistiklerde yer alabilmek bile bazıları için şans sayılabilir. Zira şiddetin nesnel görünümüleri her daim muktedir güçler tarafından belirlenir ve bir etkinin şiddet olarak tanınması (nesnel görünümünün belirlenmesi) her zaman bir çeşit yasaya göre yapılır. Bu anlamda herhangi bir türden güç kullanımı ile karşı tarafın bütünlüğüne zarar verilmesi şiddetin belirmesi için yeterli olmayacaktır; eylemin aynı zamanda haksız/yasadışı olması gerekir ki adına şiddet denilebilsin. Ancak hiçbir “haksız/yasadışı” yaftalaması hiçbir zaman taraflar için tam anlamıyla nesnel olamayacaktır. Hem yasanın uygulanışı hem de yasanın anlamı hiçbir özne için aynı değildir. İşte tam bu noktada şiddet için konulan ölçütler belirsizleşiyor ve şiddet tekrar bilinemez bir hal alıyor. Bilinmezlik üstüne yükselen her yapı da temellerini kaygan zeminler üzerine kurmuş oluyor. Bu çalışma şiddetin kaygan zeminini sağlamlaştırma arzusunun ışığında başladı ve tanımanın ve hakkında karar verebilmenin, ona karşı geliştirilebilecek tedbirleri arttırabileceği düşüncesi tüm çalışmaya hâkim oldu. Walter Benjamin’in *Şiddetin Eleştirisi Üzerine* metni, açıkçası beklentileri aşan bir şekilde, şiddete ilişkin radikal bir eleştiri imkânı, onu tüm yönleriyle ortaya koyma becerisi sağlıyor. Bu nedenle tezin odağında anarşist bir eleştirel bakışın olduğu söylenebilir.

Tezin tamamlanması sürecinde pek çok kişinin yardımından faydalandım. Bu noktada öncelikle her konuda çok değerli katkılarını gördüğüm danışman hocam sayın Prof. Dr. Ahmet Ulvi Türkbağ’a, tezin tüm aşamalarında gösterdiği sabırlı yaklaşımı ve büyük desteklerinden ötürü teşekkürü borç bilirim. Ayrıca tez çalışması süresince desteğini ve görüşlerini hiçbir zaman esirgemeyen sayın Yrd. Doç. Dr. Emre Zeybekoğlu’na ve yaşamımı işler kılan annem ile çalışmamı işler kılan Ragıp Soylu’ya teşekkürlerimle.

İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ	ii
İÇİNDEKİLER	iii
KISALTMALAR	v
RÉSUMÉ	vi
ABSTRACT	x
ÖZET	xiv
GİRİŞ	1
1. WALTER BENJAMİN VE “ŞİDDETİN ELEŞTİRİSİ ÜZERİNE”	4
1.1. Şiddet Eleştirisinin Görevi	16
1.2. Gücün Tespiti	17
1.3. Gücün Çerçevesi.....	20
1.3.1. Doğal Hukuk ve Amaçların Adilliği	21
1.3.2. Pozitif Hukuk ve Araçların “Yasallığı”	23
1.4. Şiddet Eleştirisinin Niteliği	24
2. MİTİK YASA	28
2.1. Yasanın Karakteri: Performatif Eylem.....	28
2.2. Şiddetin Yasası: Mit	31
2.3. Mitik Kan Şiddeti	34
2.3.1. Mitik Şiddetin Niteliği	34
2.3.2. Mitik Şiddetin Tezahürü: Niobe’nin Kaderi	37
2.3.3. Mitik Şiddetin İktidarı.....	39
2.4. Üç Şiddet Öyküsü.....	40
2.4.1. Büyük Suçlu	40
2.4.2. Siyasal Genel Grev.....	42
2.4.3. Savaş	43
2.5. Şiddetle Çizilen Sınır: Yasa	45
3. HUKUKUN DÜZENİ	51
3.1. Hukukun Diyalektiği	53
3.2. Hukuk Düzeninin Şiddeti	57
3.3. Hukukun Şedit Araçları.....	60
3.3.1. İdam.....	60
3.3.2. Polis.....	63
3.3.3. Sözleşme	67

3.3.4. Parlamento.....	69
4. SAF ARAÇLAR SİYASETİ	73
4.1. Saf Araçlar.....	75
4.1.1. Niteliği	75
4.1.2. Saf Araç: Dil	77
4.1.3. Saf Araç: Aformatif	80
4.2. Proleter Genel Grev	82
4.3. İlahi Şiddet	85
4.3.1. İlahi Şiddetin Niteliği.....	86
4.3.2. İlahi Şiddetin Tezahürü: Korah.....	90
4.4. Tarihin Sonu	93
4.4.1. İnşa ve Tahribin Mekânı: Tarih	94
4.4.2. Vaat Edilen Adalet	97
5. ELEŞTİRİLER.....	99
5.1. Kansız Ölüm.....	100
5.2. Hükümsüz Emir: Öldürmeyeceksin!	104
5.3. Egemen vs. Ezilenler: Olağanüstü Hal'in Karar Aşaması.....	107
SONUÇ	112
KAYNAKÇA.....	117
ÖZGEÇMİŞ	123

KISALTMALAR

ŞE : Şiddetin Eleştirisi

ŞEÜ : Şiddetin Eleştirisi Üzerine

ÜSM : Über Sprache überhaupt und über die Sprache des Menschen

ZKG : Zur Kritik der Gewalt

RÉSUMÉ

Le sujet de cette thèse constitue les conséquences de la violence dans le droit et de la notion de violence formée par Walter Benjamin dans son article intitulé *La Critique de la violence*. L'objet de cette étude porte sur la détermination de la position de la violence dans les relations juridiques à partir de l'analyse de la notion de violence prenant place dans le dit article mais aussi sur l'ouverture des débats portant sur les formes de relations humaines qui peuvent être développées contre celles-ci. Dans ce sens l'analyse des points d'expérience où se rejoignent la violence et le droit est devenu le domaine d'étude relative au rôle et aux conséquences que joue la violence sur les relations humaines par l'intermédiaire des institutions juridiques. Cette thèse envisage de porter une légère contribution aux débats portant sur les règles de l'ordre des relations humaines et de mettre une clarté sur le droit et la violence ainsi que leurs relations avec la justice.

La Critique de la violence s'adresse au débat archaïque dont l'objet est la relation entre la violence et l'ordre juridique. Le texte porte exactement la signature de Walter. Cette signature est importante pour le constat des éventuelles identités qui peuvent être rajoutées à ce texte. Tout au long du texte une série de décisions sur la personnalité de Benjamin doivent être rendues pour pouvoir trouver une analyse aux propositions de double interprétation et raison pour laquelle l'analyse de cette signature devient importante. Ici, l'exemple peut être la suivante, la pensée de Messie-sujet et la grève générale prolétaire de Benjamin portent une importante ressemblance avec la violence divine. L'aboutissement des relations du pouvoir avec la grève générale prolétaire, la disparition du droit avec la violence divine ou bien la fin de l'époque historique avec l'arrivée du Messie, tout cela mène à la même porte. C'est pour cette raison que la première partie du premier chapitre de la thèse est constituée d'un résumé de la biographie et des pensées de Benjamin car cette partie comporte les indices des conséquences de cette étude. Ayant témoigné de la Première Guerre Mondiale et les Révolutions Allemande ainsi que Russe de 1918/1919, plusieurs histoires de fondations et renversements violents sont présents dans la mémoire de Benjamin. En outre, au résultat de son croisement avec les différents penseurs de son époque, les courants de pensée comme le messianisme, le marxisme, le mysticisme, le kabbalisme, le matérialisme, le romantisme, l'anarchisme ont influencés la formation des pensées de Benjamin. Par le croisement de tous ces facteurs, il apparaît une critique radicale de la violence. Pour cela, la première partie du premier chapitre a été fondée sur le détail de l'arrière plan cité ci-dessus. L'explication de *La Critique de la Violence* va pouvoir être découverte grâce à ces faisceaux personnels et historiques. Quant au second chapitre de la première partie, il a pour objet de mettre en avant la mission de la critique de la violence. Pour pouvoir faire une critique réaliste de la violence, la détermination des dynamiques et des relation entre les notions de morale et de justice portent une critique importante. Cependant, aucune de ces notions ne présente une certitude. Pour cela il faut d'abord trouver une mesure certaine. La seconde partie du deuxième chapitre est relatif aux mesures utilisées dans l'évaluation de la violence dans la coutume du droit établi. À

la fin de la critique de ces mesures, leurs aspects manquant vont être déterminés et l'interrogation sur la possibilité de création de mesure relative à la violence va être faite. Par la suite, une explication des points morts des critiques de violence dans la coutume juridique et une explication des caractéristiques générales des critiques de violence proposée par Benjamin afin d'approfondir ce point mort sera donnée. La première partie prendra fin avec la réponse à la question de savoir à quel moyen il faut s'adresser pour une critique réaliste de la violence et comment concevoir les liens historiques entre la violence et le droit.

La deuxième partie est consacrée aux relations entre la loi et la violence. L'apparition linguistique de la relation entre la loi et la violence est visible dans l'action performative. Aujourd'hui les liens entre parler et légiférer une loi sont devenus le sujet de plusieurs travaux. Dans ce sens, il est possible que la performativité puisse mettre à jour le caractère caché dans la loi. L'analyse des fondements linguistiques de la relation de l'acte du législateur et de la violence constitue le premier chapitre de cette partie. Dans ce chapitre, à la lumière de son article intitulé "Le Langage En Général et Le Langage Humain" il est souhaité démontrer les liens entre la violence et la loi avec le langage et la communication. Le second chapitre de cette partie est relatif à la signification de l'accumulation mythologique des hypothèses de performativité. La compréhension du rôle de la mythologie dans la mémoire de la société, le transfert des hypothèses sont importants pour l'appréhension de la loi. Dans ce cadre, les mythes peuvent fournir des données estimables pour l'analyse car ils constituent les lieux de formation des relations de violence. Ainsi, la fonction législative de la violence apparaîtra. Dans la suite, le mythe de Niobé de la mythologie grecque utilisé dans l'article de Benjamin sera examiné et les contextes qui lui sont liés seront précisés. Dans la quatrième partie de ce chapitre, les histoires de violence émergeant l'ordre juridique et les relations humaines à l'égard de ces histoires ainsi que l'effet de créer des relations humaines de violence seront introduits. Dans le dernier chapitre de cette partie, l'objet est l'analyse originelle des fonctions législateur de la violence.

Le troisième chapitre servira de l'examen de la loi/droit législateur/fondateur et les fonctions protectrices de la violence qui émergent sur les relations juridiques. Le premier chapitre de cette partie se concentre sur les différences de la violence législateur et la violence protectrice de droit mais aussi sur la tension et l'oscillation dialectique de ces divergences. Selon Benjamin, la violence préservatrice de droit en créant une menace met sous pression les sujets de droit, alors qu'aucune restriction ne peut entraîner une intimidation et d'autres puissances feront recours à des actes de violence pour fonder des nouvelles situations juridiques. Ainsi, la violence créatrice et préservatrice de droit crée toujours une dialectique. Dans la scène de l'histoire, telle dialectique est la principale raison des changements de l'ordre des relations humaines et le système d'équilibre des pouvoirs, mais pas dans le système de la violence. La seconde partie du chapitre tente de déterminer le sens et l'apparence des relations de violence qui régissent l'ordre juridique. Le sens de la menace de la violence du droit orienté aux individus apparaît avec la détermination des frontières de ces menaces. Toujours en ce point, l'analyse de la menace de la violence qui apparaît dans l'ordre juridique devient importante pour la compréhension de la menace. De cette manière, le caractère menaçant mais pas dissuasif de la violence de l'ordre juridique apparaîtra. La dernière partie du chapitre a pour objet d'analyser les apparences instituant de la violence de l'ordre juridique. Dans cette partie, il sera démontré que la violence créatrice et préservatrice de droit a essayé de préserver la continuité des relations de pouvoir dans toutes les institutions juridiques et d'inclure

toute la vie dans la violence de l'ordre juridique. De cette manière, on peut dire que la violence est incluse dans l'ensemble des relations du système juridique et que la violence pénètre dans tout domaine de la vie. En reconnaissant que les outils de la violence ne pourront être exclus de toute institution juridique, la question est de savoir s'il est possible d'établir une zone non-violente pour l'ordre des relations humaines. Selon Benjamin, il est possible de mettre en place des outils totalement non-violents. La dernière partie de la thèse se concentre sur cet argument.

Dans le chapitre quatre, la critique de la violence prend fin. Dans ce chapitre, Benjamin affirme que par le biais des institutions les relations de violence peuvent disparaître. Ces moyens sont désignés comme «pur» tant qu'ils sont hors de la violence. Pour cette raison, ce chapitre a été intitulé «Politique de Moyens Pur». Avec l'aide de la critique développée par le biais de PMP, on peut voir qu'avec la suspension du droit et des institutions de violence, les signes de la politique de pur moyen apparaissent dans tout domaine où les outils comme la culture de l'amour ou de confiance sont données aux personnes. Dans la première partie du quatrième chapitre, le sens de la «pureté» de moyens et la qualité de la langue éventuellement instituée par rapport à celle-ci sera présentée. L'apparition des événements affirmatifs qui suspend les actes performatifs dans les relations judiciaires est importante pour démontrer la signification de moyens purs. Ainsi, la possibilité d'exclure les moyens de violence sera démontrée. La seconde partie du chapitre est composée de la grève générale prolétarienne qui ne demande aucun pouvoir dans la lutte de classe révolutionnaire et qui ne pourrait être transformée en l'outil de la réforme. La grève générale prolétarienne apparaît comme l'exemple de la révolution anarchiste qui suspend les relations de pouvoir et qui se distingue des formes de violences créateur et préservateur de droit. La troisième partie du document implique probablement le sujet le plus discuté. La violence divine, exemple donné à partir de la Torah, qui apparaît comme une violence pure. Comme la grève prolétarienne général, la violence divine ne fait également pas partie du système juridique car elle ne s'implique pas dans les relations de pouvoir mais aussi les élimine. Détruisant le droit, abolissant les frontières et effaçant les privilèges, la violence divine apparaît de ce fait comme un élément de politique de pur moyen. La partie relative aux outils de la politique de pur moyen s'achève avec l'explication de la violence divine. Dans la quatrième partie du chapitre, le sens de la justice qui vient avec ces moyens purs suspend les actes violents et arrête la dialectique du système juridique selon les arguments de Benjamin. Dans cette partie, l'objectif principal est de révéler la relation de la justice et les pratiques de violence pur aussi le sens de la justice à l'égard de Benjamin.

Dans la dernière partie de mon travail, le sens de la vie protégé par la violence divine qui est défini par Benjamin sera étudié. Probablement, à ce niveau, il faut dire que la violence divine est une destructrice illimitée. Derrida soutient que la relation de cet anéantissement avec la «solution finale» est courte et même similaire aux méthodes de destruction et d'extermination illimitées. On peut faire valoir que la violence divine est mortelle à l'égard de ses pouvoirs détruisant. En ce sens, l'analyse de la signification de la vie devient importante. La dernière partie du chapitre comprend un débat sur les possibilités de la politique de pur moyen. Sur les différentes facettes de ce débat il y a d'un côté la position de Benjamin qui met la violence divine hors du droit et de l'autre côté Schmitt qui met le souverain hors du droit. Selon la zone extrajudiciaire qui est créée avec la violence divine peut être considérée comme une zone où le souverain implique sa domination avec l'annonce d'un état d'urgence. De cette manière, selon Schmitt, le souverain peut maintenir

l'ordre en déclarant l'état d'urgence lorsque l'appareil politique est sous la menace. La dernière partie du document se concentre sur cet argument entre Benjamin et Schmitt. De cette manière, l'objectif est d'évaluer les positions comparées de souverain qui déclare l'état d'urgence et des grèves générales de prolétaires / la violence divine.

La Critique de la violence est une critique dévastatrice d'une idée anarchiste qui cible les institutions judiciaires. Ce texte, qui a pour objectif l'élimination des relations de pouvoir, démontre que son seul objectif est l'élimination de toutes institutions judiciaires. Ainsi, selon les résultats judiciaires du document, il doit être détruit. Cependant, malgré ce désir de destruction totale, on peut dire qu'il y a dans le texte certaines leçons à tirer en faveur du droit. Premièrement, la détermination de l'inefficacité des mesures coutumières de système judiciaire pour le contrôle des outils de la violence doit être considérée comme un exemple. La ruine de la violence provoquée sur les relations humaines et le fait de légiférer peuvent aider à analyser la forme harmonique du droit et de la violence et à éclaircir les dynamiques de fondements de l'ordre judiciaire. Surtout, les déterminations relatives à la loi de violence fourniront de l'aide sur les diminutions ou l'élimination relations de violence. Cependant, la fiction la plus importante du texte est celle qui est liée aux moyens purs. En fin de compte, imposer une sanction à la culture du cœur ou interpréter le langage essentiel de la compréhension mutuelle n'est aussi judiciairement pas possible. De même, la mise en place de ces outils purs en dehors du système judiciaire est nécessaire pour préserver leur pureté. Ainsi, la politique de moyen pur ne sera pas un résultat pour le droit mais un moyen d'élimination pour ce dernier. Cependant, peut-être pas pour l'ordre juridique, mais pour les juristes, il y a plusieurs choses à tirer de la politique de pur moyen. Enfin, en dépit de la circulation de la violence dans et en dehors de l'ordre judiciaire, l'expansion de la culture du cœur et l'amélioration de la communication sont des domaines que nous, les juristes pouvons contribuer activement.

ABSTRACT

The topic of this thesis is the violence theory which is established in Walter Benjamin's *Critique of Violence* article and its results on law. The main attempts of the study are the determination of the position of violence in present legal relationship with regard to aforementioned text about analyze of violence theory and open human relations, which can be developed against it, up for discussion. Analyzing the experience of the meet points of violence and law, the role of violence on human relations via legal institutions and the results of it have become a research area in the direction of mentioned attempts. The thesis attempts to clarify the relation between law, violence, and justice and also to make a little contribution to the debates about the rules of human relation scheme.

Critique of Violence addresses the ancient debate about violence and legal order. The document completely bears Walter's signature. This signature has an importance because of determining identities which have the possibility to be added. Certain decisions has to be made –at that point the analysis of signature is quiet significant-, in an attempt to clarify the several propositions which are available to be understood as double meaning. In this place this example can be given that in the idea of Benjamin; Messiah – agent, general proletariat strike also whole of them and divine violence have great common points. End of the power relations with general proletarian strike, eradicate of the law with divine violence and end of the historical era with the appearance of Messiah amount to the same thing. As a result of that, at the initial part of first chapter there is a brief abstract about the life and thoughts of Benjamin because of the fact that it includes some clues about the consequences for research. In the memory of Benjamin, who is witnessed to First World War, 1918/1919 German Revolution and Russian revolutions, there are so many severe establishments and collapses. In addition, as a result of the meeting with several thinkers of his age, several movements of thoughts like Messianism, Marxism, mysticism, Kabbalism, materialism, romanticism, and anarchism have an impact on the determination of Benjamin's thoughts. As a result of the intersection of all these agents, a radical criticism of violence comes out. Thus, the initial part of the first chapter is instituted on the elaboration of mentioned background. As a result, the meaning of *Critique of Violence* reveals these personal and historical contexts. The second part of the first chapter attempts to produce the role and mission of criticizing violence. Determining the dynamics of the relation between violence, ethics and justice has a critic importance in an attempt to make a realistic criticism of violence. However, none of these concepts do not offer precision, so that, it should be found a criterion to determine the standard. The second part of the first chapter is also related with the criterion of using of settled law traditions on violence analysis. Under the light of analyze of these criterions it can be questioned that is there any possibility of determining a principle with regard to violence itself or not. As following, it will be explained the blind point of traditions of violence critiques and the general qualities of critique of violence which is suggested by Benjamin in an attempt to clarify that

mentioned blind point. First chapter ends with mentioning which instruments can be applied for making a realistic violence critique and how such historical relation between violence and law should be understood.

The second chapter bases on the relations between legislation and violence. The lingual appearance of legislation and violence can be seen as *performative act*. Nowadays, the correlations between speak and posit a law have been the topic of several studies. In this sense, it is possible that *performative act* can reveal the hidden character in the legislation. Analyze of linguistic origin of violence and act of making law constitutes the first part of this chapter. The attempt of this part is clarify the link between violence and positing law with language and communication under the light of Benjamin's *On Language as Such and On the Language of Man* article. The second part of this chapter is related with the meaning of mythic heritage of *performative* postulation. Recognizing the role of myths in the memory of society is significant with regard to transfer of postulation and to teach the legislation. In this context, myths will provide valuable data for analyze as the places of violence relations determined. By this way, it comes to light that how the legislator functions of violence becomes functional. Later on the myth of Niobe from Greek Mythology which is used on the article of Benjamin will be examined and related contexts will be clarified. In the fourth part of the chapter, the emerged violence stories under the rule of law and ends of violence in human relations with respect to such stories and the ability of creating stable human relations of violence will be introduced. In the last part of the chapter, the purpose is to analyze the original roots of legislator features of violence.

The third chapter will serve as the examination of law positing and law preserving missions of violence which emerge on juridical relations. The first part of this chapter is focusing on introducing the differences of the violence of law positing and the violence of law preserving and also focusing on the tension and dialectical oscillation which are arised from such differences. According to Benjamin, law preserving violence creates a threat and so suppress the legal subjects, whereas, any suppression cannot cause an intimidation and different powers will consult acts of violence for instituting new legal positing. Thus, law positing and law preserving always create dialectic. In the stage of history, such dialectic is the main reason of the changes of the order of human relations and the system of balance of power but not in the system of violence. The second part of the chapter attempts to determine the meaning of violence relations and their appearance which rule the legal order. The meaning of the violence threat of legislation to individuals appears with defining the borders of its threats. Also in that point, analyze of the performances of violence threat on legal order matters for the understanding of the threat. By this way, the threatening but not disincentive character of violence on legal order will come out. The last part of the chapter intends to analyze the institutive appearances of violence under the rule of law. In that part, it will be demonstrated that it is tried to include whole life into violence and legal order via the help of that law positing and preserving violence provide continuity to power relations in all juridical institutions. In that manner, it can be said that violence is included the whole relations of legal system and so violence penetrates the all parts of life. With the recognition of violence tools cannot be excluded from any legal institution, the question will comes to mind that with is there any possibility of establishing non-violent area with the order of human relations. According to Benjamin, it is possible to institute totally non-violent tools. The last part of the thesis is focusing on that argument.

In the chapter four, critique of violence ends. In that chapter, Benjamin claims that through institutions, which are attempted to manifest, violence relations can be concluded. These means are named as 'pure' as long as they are out of law. Because of that this chapter is named as 'Politics of Pure Means'. With the help of the critics through CV, it can be seen that there are the signs of politics of pure means in every place in where culture of heart give people consideration, sympathy and trust with suspending the legislature and violence institutions, which are esoteric in legislature, with regard to human relations. In the first part of the fourth chapter, the meaning of the 'purity' of means and the quality of the possibly instituted language with respect to that meaning will be presented. The appearance of *affirmative event* which suspends the *performative acts* in judicial relations is quiet significant for demonstrating the meaning of pure means. Thus, the opportunity for excluding violent means comes out. The second part of the chapter includes the general proletarian strike which do not demand any power in revolutionary class struggle and which could not be turned into the tool of reform. General proletarian strike appears as the example of anarchist revolution which suspends power relations and absolutely distinguishes it from law positing and law preserving violence manners. The third part of the document involves probably the much-discussed topic. Divine violence, example is given from Torah, rises as pure violence. As like general proletarian strike, divine violence also achieves to be external part of legal system by not get involving the power relations and also by eliminating them. The law breaker, abolishing borders and erasing privileges appearance of divine violence makes it a part of politics of pure means. The institutional part of politics of pure means has been completed with the complete of the narrative of divine violence. In the fourth part of the chapter, the meaning of the justice which comes out with those pure means suspends violent acts and stops the dialectic of legal system according to the arguments of Benjamin. In that part, the main attempt is to reveal the relation of justice and the practices of pure means also the meaning of justice with respect to Benjamin.

In the last part of my work, it will be argued that what is the meaning of life which is defined by Benjamin as it will be protected with appearance of divine violence. Probably, in that level it should be said that divine violence is illimitably annihilator. Derrida argues that the relation of this annihilation with 'final solution' is short, even similar on the base of illimitably annihilating and exterminating methods. It can be argued that divine violence is deathful with respect to its illimitably annihilating powers and a kind of form of bail essence. In this sense, analyzing the meaning of the "life" becomes more of an issue. The last part of the chapter includes a debate about the opportunities of the politics of pure means. On the different sides of this debate on the first side Benjamin's external position of divine violence on legislature and on the other side the external sovereign on legislature exist. According to that, the extrajudicial area which is created with divine violence can be seen as that sovereign implies her/his dominance in the state of emergency. In this manner, according to Schmitt sovereign can maintain the order when the political unit is under threat by declaring the state of emergency. The last part of the document focuses on that argument between Benjamin and Schmitt. By this way, the attempt is to evaluate the positions of sovereign who declares state of emergency and general strikes of proletarians / divine violence.

Critique of Violence is a devastating critic of an anarchist idea which targets the judicial institutions. It can be said that this document which takes eliminating power relations on as a duty mainly desire to realize that. Thereby, according to the

judicial results of the document, it has to be destroyed. However, unlike such mass destroy desires, it can be said that there are certain lessons about legislature on the document. The determination about the inefficiency of the general borders of judiciary system for controlling violence tools should be considered as an example. Also, the ruination of violence tools on human relations and law positing, also analyze of the legal system which is engaged with violence may help to clear up the dynamics of legal order. Especially, the laws about determinations on evolvment of violence will provide help on decreases the violence relations and terminates them. Still, the most important fiction of the text is the one related with pure means. Maybe, it is not told that there is a conclusion for legal system in here. Ultimately, imposing sanction to culture of heart or interpreting the essential language of mutual understanding as judicially is not possible. Even, putting these pure tools out of the legal system is necessary for protecting their purity. Thereby, it can be expected that politics of pure means terminate the legal order not give a result for that. However, maybe not for legal order but for legal experts there are several things to be learned from the politics of pure means. As a result, in spite of the circulation on legal order and excluded violence, expanding the culture of heart and enhancing communication are such areas that we lawyers can contribute actively.

ÖZET

Bu tezin konusu Walter Benjamin'in *Şiddetin Eleştirisi Üzerine* isimli makalesinde oluşturduğu şiddet kuramı ve bunun hukuk için yarattığı sonuçlardır. Mezkûr metinde yer alan şiddet kuramının analizinden hareket ile mevcut hukuki ilişkilerde şiddetin konumunun tespiti ve buna karşı geliştirilebilecek beşeri ilişki biçimlerinin tartışmaya açılması çalışmanın hedefidir. Bu amaç doğrultusunda şiddet ile hukukun bir araya geldiği deneyim noktalarının analizi, şiddetin hukuksal kurumlar vasıtasıyla beşeri ilişkilerde oynadığı rol ve bunun yarattığı sonuçlar inceleme alanı haline getirilmiştir. Böylece hukuk ile şiddet ve bunlar ile adalet arasındaki ilişkilerin daha anlaşılabilir hale getirilmesini ve beşeri ilişkiler düzeninin kuralları hakkındaki tartışmaya küçük bir katkıda bulunmayı amaçlar.

Şiddetin Eleştirisi Üzerine, şiddet ile hukuk düzeni arasındaki ilişkiyi konu edinen kadim tartışmaya hitap eder. Metin tam anlamıyla Walter Benjamin'in imzasını taşır. Bu imza, metne kazandırması muhtemel kimliklerin tespiti için önem arz eder. Metin boyunca çifte anlamlandırmalara müsait bırakılmış pek çok önermenin çözülebilmesi için Benjamin'in kişiliği ile ilgili bir takım kararların verilmesi gerekir ki bu anlamda imzanın çözümlenmesi de önem arz eder. Burada şu örnek verilebilir, Benjamin düşüncesindeki Mesih-özne ile proleter genel grev ve bunlar ile ilahi şiddet arasında büyük benzerlikler vardır. Proleter genel grev ile iktidar ilişkilerinin sonlandırılması, ilahi şiddet ile hukukun yok edilmesi ya da Mesih'in gelişi ile tarihsel çağın sona erışı aynı kapıya çıkar. Bu nedenle birinci bölümün ilk kısmında, tez için çıkartılabilecek sonuçların ipuçlarını barındırması nedeniyle, Benjamin'in yaşamının ve düşüncelerinin kısa bir özeti yer alıyor. Birinci Dünya Savaşı'na ve 1918/1919 Alman Devrimi ve Rus devrimlerine şahitlik eden Benjamin'in hafızasında bunlar ve bunlar gibi pek çok şedit kuruluş ve yıkılış öyküsü mevcuttur. Bunun yanında, dönemdeki çeşitli düşünürler ile kesişimleri sonucunda mesiyанизm, marksizm, mistisizm, kabalacılık, materyalizm, romantizm, anarşizm gibi düşünce akımları da Benjamin'in fikirlerinin biçimlenmesinde etkili olmuştur. Tüm bu etkenlerin kesişiminden radikal bir şiddet eleştirisi doğar. Bu nedenle, birinci bölümün ilk kısmı yukarıda bahsedilen arka planın detaylandırılması üstüne kuruldu. *Şiddetin Eleştirisi Üzerine*'nin anlamı bu kişisel ve tarihsel bağlamları dolayısıyla ortaya çıkabilecektir. Birinci bölümün ikinci kısmı ise şiddet eleştirisinin görevinin ortaya konulmasını amaçlıyor. Şiddetin gerçekçi bir eleştirisinin yapılabilmesi için şiddet, ahlak ve adalet kavramları arasındaki ilişkilerin dinamiklerinin belirlenmesi kritik bir öneme sahiptir. Ancak bu kavramlardan hiçbiri bir kesinlik arz etmez, bu nedenle öncelikle kesinlik arz edebilecek bir ölçütün bulunması gerekir. Birinci bölümün ikinci kısmı da yerleşik hukuk geleneklerinin şiddet değerlendirmelerinde kullandıkları ölçütlere ilişkindir. Bu ölçütlerin kritiği sonucunda eksik bıraktıkları yönler açığa çıkartılarak ilkesel olarak şiddetin kendisine ilişkin bir ölçüt geliştirilip geliştirilemeyecekleri sorgulanır. Devamında bu hukuk geleneklerinin şiddet eleştirisindeki kör noktası ve Benjamin'in bu kör noktayı aydınlatmak için önerdiği şiddet eleştirisinin genel nitelikleri anlatılmaya çalışılacak.

Birinci bölüm gerçekçi bir şiddet eleştirisi için hangi araçlara başvurulabileceği ve şiddet ile hukuk arasındaki bu tarihsel bağların nasıl anlaşılması gerektiği sorusunun cevabıyla sona eriyor.

İkinci bölüm yasa ile şiddet arasındaki ilişkilere odaklanıyor. Yasa ile şiddet arasındaki ilişkinin dilsel tezahürü *performatif edim*de görünürdür. Bugün, konuşmak ile yasa koymak arasında kurulan bağlantılar pek çok çalışmanın konusu haline geldi. Bu anlamda *performatif edim* kuramının yasadaki gizli karakteri açığa çıkartması mümkündür. Yasa koyucu eylemin şiddet ile ilişkisinin dilsel temellerinin analizi bu bölümün ilk kısmını oluşturuyor. Bu kısımda Benjamin'in **Kendi Başına Dil ve İnsan Dili** isimli makalesi ışığında şiddet ve yasa koymanın dil ve iletişim ile olan bağının ortaya serilmesi amaçlanıyor. Bu bölümün ikinci kısmı ise *performatif* koyutlamaların mitik birikimlerinin anlamıyla ilgili. Mitlerin toplum hafızasındaki rolünün kavranması koyutlamaların aktarımı, yasanın belletilmesi açısından önemli. Bu çerçevede mitler şiddet ilişkilerinin kurulduğu yerler olarak analiz için değerli veriler sağlayabilecektir. Böylece şiddetin yasa koyucu işlevinin nasıl işlerlik kazandığı açığa çıkar. Devamında Benjamin'in metinde kullandığı antik Yunan mitolojisinden Niobe öyküsü incelenip buna bağlanan anlamlar aktarılacak. Bölümün dördüncü kısmında hukuk düzenlerinde ortaya çıkan şiddet öyküleri ve bu öyküler üstünden beşeri ilişkilerde şiddetin hangi amaçlara yönelik olarak kullanılabileceği ve şiddetin istikrarlı beşeri ilişki düzeni yaratma özelliği açığa çıkartılmış olacaktır. Bölümün son kısmında ise şiddetin yasa koyucu işlevinin kökensel analizi amaçlanıyor.

Üçüncü bölüm şiddetin hukuksal ilişkilerde ortaya çıkan yasa/hukuk koyucu/kurucu ve hukuk koruyucu işlevlerinin irdelenmesine ayrıldı. Bu bölümün ilk kısmı hukuk kurucu şiddet ile hukuk koruyucu şiddet arasındaki farkların ortaya konulması, bunun yarattığı gerilim ve hukukun diyalektik salınımına yoğunlaşıyor. Benjamin'e göre, hukuk koruyucu şiddet bir tehdit yaratarak hukuk sükelerini baskı altına alır ancak hiçbir baskı tam anlamıyla bir sindirmeye neden olamayacak ve başka güçler yeni hukuklar kurmanın peşinde şiddet eylemlerine başvuracaktır. Böylece hukuk kurucu ve koruyucu şiddet sürekli bir diyalektik yaratır. Tarih sahnesinde beşeri ilişkiler düzeninin, şiddet düzeni olmasa da güç dengesinin, sürekli değişiyor olmasının altında da bu dinamik yatar. Bölümün ikinci kısmı ise hukuk düzenine egemen olan şiddet ilişkilerinin anlam ve görünümünü saptamayı amaçlıyor. Hukukun bireylere yönelttiği şiddet tehdidinin anlamı onun tehdit ediciliğinin sınırlarının saptanması ile ortaya çıkar. Yine bu noktada şiddet tehdidinin hukuk düzeninde ortaya çıkan temsillerinin analizi de tehdidin anlaşılması açısından önem taşır. Böylece hukuk düzenindeki şiddetin tehdit eden ancak caydırıcı olmayan karakteri ortaya çıkacaktır. Bölümün son kısmı ise hukuk düzenindeki şiddetin kurumsal görünümünün analizini amaçlıyor. Bu kısımda hukuk kurucu ve koruyucu şiddetin hukuksal kurumlarda iktidar ilişkilerini süreklileştirmesi ile birlikte tüm yaşamın şiddet ve hukuk düzenine dâhil edilmeye çalışıldığı gösterilecek. Bu anlamda hukuk araçlarının kullanıldığı her yerde şiddetin ilişkilere dâhil edildiği ve böylece şiddetin yaşamın tüm alanlarına nüfuz etmeye çalıştığı söylenebilir. Hukuksal herhangi bir kurumdan şiddet araçlarının dışlanamayacağının tespiti ile birlikte düşünüldüğünde bu noktada, beşeri ilişkilerin düzeni için şiddet dışı bir alanın yaratılıp yaratılamayacağı sorusu akla gelecektir. Benjamin'e göre tamamen şiddet dışı olan araçların yaratımı mümkündür. Tezin son bölümü de bu önermeye odaklanıyor.

Dördüncü bölüm ile birlikte şiddet eleştirisi nihayete eriyor. Benjamin, bu bölümde ortaya konulması amaçlanan kurumlar vasıtasıyla, şiddet ilişkilerinin sona erdirilebileceğini iddia eder. Bu araçlar hukuk dışında oldukları sürece “saf” olarak nitelenirler. Bu nedenle bölüm “Saf Araçlar Siyaseti” olarak isimlendirildi. ŞEÜ boyunca geliştirilen eleştiriler doğrultusunda hukuk ve onda içrek olan şiddet kurumlarının beşeri ilişkiler düzeninde askıya alınması ile birlikte gönül kültürünün insanlara karşılıklı anlayış, sevgi ve güven gibi araçlar verdiği her yerde saf araçlar siyasetinin izleri görülecektir. Dördüncü bölümün ilk kısmında araçların saflığının geldiği anlam ve bu anlam doğrultusunda inşa edilebilecek bir dilin/iletişimin niteliği ortaya konulacak. Hukuksal ilişkilerdeki *performatif edimi* askıya alan karakteriyle *afformatif olayın* belirişi de saf araçların anlamının ortaya çıkartılabilmesi için önem taşıyor. Böylelikle şiddet araçlarının dışlanması imkânı açıklığa kavuşmuş olur. Bölümün ikinci kısmı devrimci sınıf mücadelesinde hiçbir iktidar talebinde bulunmayan, hiçbir şekilde reformun aracı haline getirilemeyen proleter genel grev bulunuyor. Proleter genel grev, iktidar ilişkilerini askıya alan ve mutlak surette hukuk kurucu ve koruyucu şiddet biçimlerinden ayrılması gereken anarşist bir devrimin örneği olarak beliriyor. Bölümün üçüncü kısmı ise metnin muhtemelen en çok tartışma yaratan bölümünü konu ediniyor. İlahi şiddet, örneği Tevrat’tan seçilmiş, saf şiddet olarak belirir. Proleter genel grev gibi ilahi şiddet de hiçbir şekilde iktidar ilişkilerine girmeyişi, onları ortadan kaldırışı ile hukuka dışsal olmayı başarır. İlahi şiddetin, hukuk yıkıcı, sınırları ortadan kaldıran, ayrıcalıkları yok eden tezahürü onu saf araçlar siyasetinin bir ögesi haline getiriyor. İlahi şiddet anlatısının tamamlanması ile birlikte saf araçlar siyasetinin araçlara ilişkin kısmı tamamlanır. Bölümün dördüncü kısmında, saf araçların şiddetin salınımını kesintiye uğratılması ve hukuk diyalektiğinin durdurulması ile bir imkân olarak ortaya çıkan adaletin Benjamin için anlamı ortaya konulmaya çalışılacak. Bu bölümde saf şiddet pratiklerinin adaletle ilişkisi ve adaletin Benjamin için anlamının ortaya çıkarılması hedefleniyor.

Çalışmanın son bölümünde, Benjamin’in ilahi şiddetin tezahürü ile birlikte kurtulacağını ilan ettiği yaşamın ne anlama geldiği araştırılacak. Sanırım bu noktada ilahi şiddetin sınırsızca yok edici olduğunun söylenmesi gerekiyor. Derrida bu yok ediciliğin “nihai çözüm” ile olan bağının kısa olduğunu ve hatta sınırsızca yok ediş ve kök kazıma yöntemleri açısından benzeştiklerini söyler. Sınırsızca yok eden ve kefaretin bedeli niteliğini taşıyan tezahürü ile ilahi şiddetin ölümcül olduğu da söylenebilir. Bu anlamda yaşamın anlamının çözümlenmesi önem arz eder. Bölümün son başlığı ise saf araçlar siyasetinin imkânına ilişkin bir tartışmayı barındırıyor. Bu tartışmanın bir tarafından Benjamin’in hukuka dışsal olan ilahi şiddeti diğer tarafında ise Schmitt hukuka dışsal olan egemeni yer alıyor. Buna göre ilahi şiddet ile yaratılan hukuk dışı alan, olağanüstü hal ilanı ile birlikte egemenin tahakkümünün izlenebileceği bir alan olarak düşünülebilir. Bu anlamda Schmitt’in iddiasına göre, siyasal birliğin tehdit edildiği bu anda egemen olağanüstü hal ilan ederek düzeni sağlayabilecektir. Çalışmanın son kısmı da Benjamin ile Schmitt arasındaki bu söz atışmasına odaklanıyor. Böylece olağanüstü hal ilan eden egemen ile proleter genel grevin/ilahi şiddetin karşılıklı konumunun değerlendirilmesi hedefleniyor.

Şiddetin Eleştirisi Üzerine anarşist bir düşüncenin hukuksal kurumlara yönelmiş yıkıcı bir eleştirisidir. İktidar ilişkilerinin yok edilmesini görev haline getirmiş olan bu metnin, tüm hukuksal kurumların yıkımını arzuladığı söylenebilir. Dolayısıyla metinden hukuk için çıkartılabilecek sonuçlara göre, onun yok edilmesi gerekir. Ancak bu toptan yok etme yönelimine rağmen metinden hukuk için çıkartılabilecek derslerin mevcut olduğu söylenebilir. Hukukun geleneksel

ölçütlerinin şiddet araçlarının denetlenmesindeki yetersiz kalışına yönelik tespit bu derslerden biri olarak dikkate alınmalıdır. Şiddet araçlarının beşeri ilişkiler düzeninde yarattığı tahribin ve yasa koymanın, hukukun şiddet ile iç içe geçmiş yapısının analizi de hukuksal düzeninin yaslandığı dinamiklerin çözümlenmesine yardımcı olabilecektir. Özellikle şiddetin salınım yasasına ilişkin saptamaların şiddet ilişkilerinin sonlandırılması ya da azaltılması yönünde fayda sağlayacağı söylenebilir. Ancak metnin en önemli kurgusu saf araçlara ilişkin olan kısımdır. Belki buradan hukuk için bir sonuç çıkarılabileceği söylenemez. Nihayetinde gönül kültürünün yaptırıma bağlanması ya da karşılıklı anlayışın asli dilinin hukuki olarak yorumlanması mümkün değildir. Hatta bu saf araçların hukuk sisteminin dışında konumlanması saflıklarının sağlanabilmesi için zaruridir. Dolayısıyla saf araçlar siyasetinin hukuk için bir sonuç vermesi değil onu nihayete erdirmesi beklenebilir. Ancak hukuk için olmasa da hukukçular için saf araçlar siyasetinden öğrenilebilecek şeyler mevcuttur. Nihayetinde hukuk düzenindeki ve dışındaki şiddetin tedavülüne karşın gönül kültürünün büyütülmesi ve iletişimin arttırılması biz hukukçuların da aktif olarak katkı sağlayabileceği bir alandır.

GİRİŞ

Bugün dünyanın her yöresinde yükselen şiddet eylemlerinin grafiği izleniyor. Beşeri ilişkilerin sınırları belirsizleştikçe genişliyor, genişledikçe gelişiyor ve bu sırada şiddet araçlarının kullanımı azalmak yerine artıyor. İletişim sınırlarının da değişmesiyle birlikte küreselleşmenin kapsayıcılığı altında tüm dünyada, beşeri ilişkilerdeki şiddet araçlarının da küreselleştiği söylenebilir. Bu küreselleşme şiddetin, hemen hemen her yerde belirmesine neden oluyor, hem de onun insanlar arası iletişimini arttırıyor. Şiddetin küreselleşmesinin iki sonucu mevcut: bir yanda şiddet araçlarıyla hedeflerini kana bulayan organize şiddet örgütlerinin kolunun her yere uzanmaya başlaması öte yanda başka türden şiddet araçlarıyla hedeflerini kana bulayan hukuk örgütlerinin kolunun her yere uzanışı. Küreselleşmiş terör faaliyetleri karşısında küreselleşmiş güvenlik politikaları yer alıyor.¹ Tarafların haklılık/yasallık iddialarının arasında büyük farklar mevcuttur ancak amaçlarını gerçekleştirmek için şiddeti bir araç olarak kullanışları ve bu şiddetin yıkım gücü arasında yalnızca derece farkından bahsedilebilir.² Yıkımın grafiklerdeki yükselişi, her zaman yücelttiğimiz medeniyetin, insan ilişkilerinde karşılıklı anlayışın dilini değil, bunun yerine şiddet araçlarının tedavülünü arttırdığı yönündeki kanaati güçlendiriyor. Şiddet araçlarının arz ve tedavülünde bu denli artışın karşısında, “şiddet” üzerine çalışmak her zamankinden daha gerekli görünüyor. Şüphesiz tüm bu şiddet karnavalı herkeste şaşkınlık ve korku yaratıyor ancak bilmek hem şaşkınlığı giderecek hem de korkuyu azaltacaktır.

Şiddet, toplumsal görünümünün ve tedavüllerinin düzenlenmesini hedefleyen pek çok teorik tartışmanın konu olmuştur. Anarşistlerden totaliterlere birçok düşünür çalışmalarında, şiddetin, bireysel ve toplumsal tedavülüne ve bunların yarattığı

¹ Küresel terör ve küresel güvenlik politikaları her yerde güvenliğin sağlandığı ancak güvenin sağlanmadığı bir ortam yaratıyorlar. Küreselleşmiş şiddet ilişkilerinin stratejik bir analizi için bkz. Mark Neocleous, **Güvenliğin Eleştirisi**, Ankara: Nota Bene Yayınları, 2014.

² Terör eyleminde ortaya çıkan şiddet ile devlet şiddeti aynı analitik yapıyı paylaşırlar. Bu konuda bkz. Saul Newman, “Terror, Sovereignty and Law On The Politics of Violence”, **German Law Journal**, sayı 5:5, 2004, http://www.germanlawjournal.com/pdfs/Vol05No05/PDF_Vol_05_No_05_569-584_special_issue_Newman.pdf (Erişim tarihi: 18.12.2014)

ilişkilere yer vermiştir. Hangi türden şiddetin meşru sayılacağı, hangi şiddet araçlarının yasaklandığı, şiddetin ne zaman adil/hukuksal amaçlara yönelik haklı/yasal bir araç sayılacağı ise hukukun ana konularından biri olmuştur. Beşeri çatışmaların hukuka konu edilmesi ile onların her zaman şiddetten arî hale getirilebileceği de hukukun en büyük iddialarından biri olmuştur. Çatışmalarda ortaya çıkabilecek şiddetin hukuk ile ikamesi bu anlamda modern hukuk düşüncesinin temel hareketlerinden birini oluşturuyor. Çatışmaların hukuk araçlarıyla çözümünde gücün/şiddetin öznelerin kullanımından alınarak tekelleştirilmesi de bu amaca hizmet ediyor. Meşru güç kullanımı ile şiddetin karşılıklı konumlandırılmasında, tekelleşmenin sağlanması ile hukuksal düzenin işler kılınabileceği ve böylece araçların meşruiyetinin sağlanabileceği düşüncesi Max Weber'e kadar götürülebilir. *Leviathan*'ın şiddet ilişkilerini ortadan kaldırarak sözleşmeye bağlı şiddet dışı ilişkiler geliştirdiğine ilişkin söylemle birlikte düşünüldüğünde, şiddetin ve hukukun, beşeri ilişkilerdeki konumlarının ayrı ayrı ve doğru olarak konumlandırıldığına ilişkin tespit, bu iddiaları tamamlayıcı nitelikte olacaktır. Ancak bununla birlikte, şiddet ile meşru gücün aynı eylemin iki yüzü olduğuna ilişkin iddia da oldukça eskidir. Bu tartışmanın güncelliği Aydınlanma projesinin “nihai çözüm” durağına toslamasıyla birlikte artmış görünüyor. Benjamin'in 1921 yılında yayınlanan *Zur Kritik der Gewalt* metni şiddet ile hukuksal araçlar arasında, şiddet ilişkileri ile hukukî ilişkiler arasında kurgulanan ayrımların sorgulandığı öncül metinlerden biri olarak karşımıza çıkıyor. Meşru güç ile şiddet arasındaki ayrımların sorgulanmasına yönelik bu girişim, Aydınlanmanın ilerleyen aklın sonucu olarak görmeyi başardığı faşizmin aşılması için önem arz ediyor. Nihayetinde meşruiyetin temeline ilişkin bu sorgulama yalnızca hukuk ile şiddet arasındaki anlam kaymalarına değil, değer yargılarının temellerine ilişkin bir sorgulamayı da barındırıyor. Kaldı ki faşizmin tekilci yaklaşımının, küresel değer sistemleri olarak, gelişimin bilimsel formülleri üzerinden yeniden yürürlüğe sokulduğu bir çağda, beşeri ilişkilerin hiyerarşik yapılanmalardan uzaklaştırılarak özgürleştirilmesi görevi, değerlerin iktidar ilişkilerinden uzaklaştırılarak özgürleştirilmesi görevi ile çakışması hasebiyle hala önem taşıyor.³

³ Gündümlü demokrasi biçimlerinin bilimsel ve teknolojik gelişmeler ışığında yarattığı totaliter sonuçlara ilişkin bir analiz için bkz. Sheldon S. Wolin, **Democracy Incorporated: Managed Democracy and the Specter of Inverted Totalitarianism**, Princeton ve Oxford: Princeton University Press, 2008.

Benjamin'in düşüncesi, kısaca hukukun şiddeti dışlamak yerine hizmetine aldığı ve hatta hukukun şiddetin bir görünüm biçimi olduğu fikri üzerine kurulu. Hukuk ile şiddet arasındaki ayrımın pekinliğini ortadan kaldıran bu bakış açısı şüphesiz onun anarşist görüşlerinin bir yansıması. Ancak elbette hukuka ve meşru şiddet tekeli olarak devlete ilişkin analiz, onun tam karşısında konumlanabilecek olan anarşist bakış açısının sunduğu tezlerden faydalanabilecektir. Şiddet üzerine geliştirilen bir eleştirinin, bir eylemin ya da eylemsizliğin yaratabileceği imkânlar tahmin edilemeyebilir ancak belki bu şiddet ilişkilerinin detaylı bilgisi, onun dilini çözmemize ve şiddetin ortadan kaldırılışına hizmet edecektir. Bu nedenle şiddet üzerine yazmak önemlidir ve Walter Benjamin önemli bir görevi yerine getiriyor. *Zur Kritik der Gewalt* şiddet ile hukuk arasındaki ilişkileri açığa çıkarmayı ve şiddetin beşeri ilişkilerdeki rolünün yok edilmesini amaçlarken hukuk üzerine çok temel itirazları barındırıyor. Hukukun temeline yönelik itirazların anlamlarının ortaya serilmesi beşeri ilişkilere ilişkin şiddet dışı düzenlerin keşfine olanak sağlayabilir. "Gönül kültürü" olarak formüle edilen şiddet dışı ilişki biçimleri için hukuksal kurumlarda yaratılabilecek boşluk ve bu boşlukta ortaya çıkabilecek karşılıklı anlayışın asli dili böylece anlamına kavuşmuş olacaktır.

1. WALTER BENJAMİN VE “ŞİDDETİN ELEŞTİRİSİ ÜZERİNE”

*“Diyorum hepimizin bir gizli adı olsa gerek
belki çocuk ve ihtiyar, belki kadın ve erkek
hepimiz, herbirimiz gizli bir isimle adaşız
yoksa şimdiye kadar hesapların tutması lâzımdı
hayatımıza kendi adımızla başladık
bilmediğimiz bir isim, hesaptaki bu açık
belki dilimi çözer, aşkıma başlatırım
aşk yazılmamış olsa bile adımın üzerine
adımı aşkın üstüne kendim yazarım.”*
Sebeb-i Telif, İsmet Özel

Walter, Antika ve Sanat Galerici olan Emil Benjamin ile Pauline Elise Schoenflies’in ilk çocukları olarak, 1892 yılında Berlin, Almanya’da dünyaya gelir.⁴ Asimile edilmiş, zengin ve Yahudi bir ailenin mensubudur. 1900’lerin başında geçen çocukluğu süresince Fransız mürebbiyeler tarafından bakılmıştır. **Bin Dokuz Yüzlerin Başında Berlin’de Çocukluk**⁵ isimli eserinin bir otobiyografi olduğunu kabul etmez ancak kitap çocukluğuna dair ipuçları barındırır.⁶ **Tek Yön, Moskova Günlükleri, Pasajlar** gibi denemeleri, dostları Theodor W. Adorno ve Gershom Scholem ile olan mektuplaşmaları ve bu dostlarının onun üzerine olan yazıları, onun kişiliği ile ilgili bir harita çizilmesine olanak vermektedir. Satürn gezegeninin, gecikmenin ve tereddüdün yıldızının altında, 15 Temmuz tarihinde doğmuş olan Benjamin, tüm yaşamını yengeç burcu melankolisiyle sürdürür. Düzenli bir gelirle ve babasıyla arasının hep bozuk olması kişiliğini etkileyen önemli etkenlerden olmuştur.⁷ Ayrıca Marksist devrimci hareketin 20. yüzyıldaki yükselişi, Alman felsefesinin çevreleyen ve etki altına alan akımları ve edebiyatının Goethe gibi büyük isimleri, düşünce dünyasını etkileyen etkenler arasında sayılabilir. O, Birinci Dünya Savaşı’nın yıkıntıları altında kalan bir neslin mensubudur; İkinci Dünya Savaşı’nın gölgesini üzerinde, Nazizmin nefesini ensesinde hissetmiştir daima. Birinci Dünya Savaşı’nın hemen başında intihar eden şair arkadaşı ve sevgilisinin intihar etmesiyle

⁴ Besim F. Dellaloğlu, “Örselenmiş Bir Hayat”, **Benjamin**. İstanbul: Say Yayınları, 2005, s. 9.

⁵ Walter Benjamin, **Bin Dokuz Yüzlerin Başında Berlin’de Çocukluk**, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2004.

⁶ Uwe Steiner, **Walter Benjamin A Companion to His Work and Thought**, Londra: Chicago University Press, 2010, s. 9.

⁷ Dellaloğlu, “Örselenmiş Bir Hayat”, **Benjamin....**, s. 9.

hayatına intihar motifi giren, 1918 yılından itibaren de sık sık depresyonlara girmeye başlayan Benjamin, 1932 yılında birçok arkadaşına veda mektupları yazıp intihar edeceğini söyler.⁸ Ancak *Angelus Novus* (Tarih Meleği) felaketine onu, 1940 yılında, İspanya'nın Fransa sınırında, küçük bir köy olan Port-Bou'da katar. Nazi Subaylarıyla yüzleşmek yerine ölmeyi tercih ederek intihar eder.

Melankolik yapısı nedeniyle çevresini bir tür yalnızlık barajı ile çevrelemiş olan Walter Benjamin⁹, Gershom Scholem, Bertolt Brecht, Ernst Bloch ve Theodor W. Adorno gibi isimler ile kurduğu dostluk ilişkilerini ömür boyu sürdürmüştür; onlarla yaptığı fikir alışverişleri düşüncelerinin biçimlenmesinde etkili olmuştur. 20. yüzyıl Alman entelijansiyası ile olan bağlantıları, Almanca konuşuyor olması nedeni ile dâhil olduğu kültür mirası onu, Marksizm ile Alman idealizmi gibi, dinsel metafizik ile maddeci materyalizm gibi düşünce akımları arasında bırakmıştır.¹⁰ Bu nedenle düşüncelerinde yalnızca bir akımın ya da onun temsilcilerinin homojen izlerinden çok heterojen bir etkileşimler kümesi görülür.¹¹ Zaten Benjamin de kendini, Berlin'den, dostu Gershom Scholem'e yazdığı 14 Şubat 1929 tarihli mektubunda, Janus yüzlü olarak tanımlar.¹² Bu Roma tanrısının iki yüzü, ama tek bir başı vardır.¹³ Janus yüzlü Benjamin de ikiyüzlüdür, aynı anda hem mesiyani hem de seküler düşünceleri barındırmayı, hem materyalist hem de idealist olabilmeyi başarır.¹⁴ Janus'un iki yüzü, ancak kendine özgü bir bakışa görünür. O, epistemolojik bir inceleme nesnesi haline indirgenemez.¹⁵ Düşünceleri tespit edilebilir olmaktan ziyade, yorumlanabilir ve sürekli yeniden yorumlanabilir niteliktedir. Bu nedenle Dellaloğlu'na göre, Benjamin ile kurulacak ilişkinin ve üzerine yapılacak bir yorumun isabetli olabilmesi için (herhangi bir yorumun isabetli olabileceğinden bahsedilebilirse) ona olan yaklaşımın, epistemolojik değil, ontolojik olması gerekir.¹⁶ Şiddet makalesi de bu anlamda onun düşüncesinin tüm noktalarından izler taşır.

⁸ A.g.e., s. 10.

⁹ A.g.e., s. 12.

¹⁰ Michael Löwy, **Dünyayı Değiştirmek Üzerine: Karl Marx'tan Walter Benjamin'e Siyaset Felsefesi Denemeleri**, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1999, s. 215-216.

¹¹ Uwe Steiner, **Walter Benjamin A Companion to His Work and Thought**, Londra: Chicago University Press, 2010, s. 14.

¹² Walter Benjamin, "14 Şubat 1929 tarihli Gershom Scholem'e yazılan mektup", **The Correspondence of Walter Benjamin**, ed. Gershom Scholem, Theodor W. Adorno, İngilizceye çev. Manfred ve Evelyn Jacobson, Londra: University of Chicago Press, 1994, s. 347.

¹³ Löwy, **Dünyayı Değiştirmek Üzerine: Karl Marx'tan Walter Benjamin'e Siyaset Felsefesi Denemeleri**..., s. 216.

¹⁴ A.g.e.

¹⁵ Dellaloğlu, **Benjaminia: Dil Tarih Coğrafya**, İstanbul: Versus Kitap, 2008 s. 2

¹⁶ A.g.e., s. 3.

Dolayısıyla bu araştırmada da bu düşünce yapısının gerekli tüm detaylarına başvurulması gerekti.

“Benjamin’in düşüncesinde kopuşlar değil, bir süreklilik vardır hep. Ele aldığı hiçbir temayı tam anlamıyla bir kenara bırakmaz, bir süre tozlu sandıkta saklar, daha sonra bambaşka bir bağlamda yeniden ele alır. Bir düşünceye kapılır sonra bambaşka bir düşünceye kapılır. Ama, ‘bambaşka düşünceye, ‘bir düşünceye’ kapılmış olan olarak kapılır. Benjamin’in düşüncesi sanki ‘uzayda boşluk yoktur’un kanıtıdır. Siyaset hakkında yazarken estetik, estetik üzerine yazarken teolojik olandan vazgeçmez. Benjamin’in düşüncesi döngüseldir.”¹⁷

Onun düşünceleri, kişiliği, kimliği, dili ve dini bir bütün oluşturur, yazıları bu bütünden örnekler olarak düşünülmelidir. Belki her yazar için söylenebilir bu ancak Benjamin’i bu noktada özel kılan, tüm bu çeşitliliğin yüksek bir gerilim yaratması ve buna rağmen düşüncesinde bir kopukluktan bahsedilememesidir. Bu çeşitlilik onun akıl ve dil ile olan bağı koparmamış ancak bükümüştür. Bu bükülme delilik olarak düşünülebilecek bağdaştırmalara olanak sağlar. Felsefesinin temel araçlarından biri de onun, şizofreni deneyimini rasyonel araçlarla elde etmesidir.¹⁸ Benjamin böylece apayrı düşünceleri bir bütün haline getirmeyi başarır, sürekli dönüşler ve yeniden dönüşler aracılığıyla, hep yeniden inceleyerek ve yeniden kurarak, zamanı, tarihi, insanı, anlamı, dili, devrimi, Mesih’i, Tanrı’yı yorumlamaya girişir.

Avrupalıdır; Birinci Dünya Savaşı’nın kucağında, Avrupa’nın tam ortasında büyümüştür. Nazi rejiminin pençelerini geçirdiği dönemde arkadaşları onu Yeni Dünya’ya çağırdığında; Benjamin cevaben, Amerika’ya ulaştığında, son Avrupalı olarak kafeste sergilenmek istediğini söyler. Birçok Avrupa şehrinde bulunmuştur; ama en çok Paris’te. Dellaloğlu, yaptığı seyahatlerin, 19. yüzyılın başkenti olan Paris’in modern yüzüne, değişimin ve değişmenin merkezine yapılan, mekân ve zaman düzleminde gerçekleşen seyahatler olduğunu söyler.¹⁹ Buna, seyahatlerin aynı zamanda içsel ve dışsal seyahatler olduğu eklenebilir. Paris, Benjamin’in “öznelliğinin prizmasından kırılmış”²⁰ bir halde **Pasajlar**²¹ projesine yansır. Pasajlar hiçbir zaman tamamlanamamış bir proje olarak, Avrupa’nın en modern şehrinin,

¹⁷ Besim Dellaloğlu, “Modern Bir Mesih: Walter Benjamin”, **Benjamin...**, s. 29.

¹⁸ A.g.e., s. 9.

¹⁹ Dellaloğlu, **Benjaminia: Dil, Tarih ve Coğrafya...**, s. 208.

²⁰ A.g.e.

²¹ Pasajların hazin hikayesi Benjamin’in yaşamı ile birlikte son bulur. ABD’ye kaçmak üzere çıktığı kaçış yolculuğunda Benjamin’in yanındaki çantanın içinde olduğu düşünülmektedir. Bu çanta Benjamin’e göre onun yaşamı ile değiştirilebilecek önemde yazılar içermektedir. Ancak intiharı ile birlikte bu çanta sırta kadem basar. Pasajlar projesinde yer alması düşünülen belgeler ortaya çıktıkça bu yapıt tamamlanmaya devam eder. Yazıların bir kısmı Ahmet Cemal tarafından Türkçeye kazandırılmıştır. Bkz. Walter Benjamin, **Pasajlar...**

modern şehrin ve modernliğin Benjamin üslubunda bir anlatımıdır. Eserin tamamlanamamış olması onun kaderidir. Benjaminci anlamda bir kader üstelik.

Mistiktir; İnançlı bir Yahudi olduğu da söylenebilir belki²², ancak onun inancı aslında bir tür mistisizmdir. Kabala mistiği olduğu söylenmektedir ama onun mistisizmine özel bir adın verilmesi doğru olmayabilir.²³ Yazılarında Yahudi kültürüne bolca atıf yapar, yaratılış hikâyesi, cennetten çıkarılma gibi dini anlatılardan filizlenen düşünceleri şiddet eleştirisinde görünürdür; tarihsel, ontolojik ve epistemolojik yazılarında da pek çok kere dini kültlere yapılan atıflara rastlanılır. Teokratik anarşizm olarak isimlendirilebilecek bir anlayışa sahip olduğu söylenebilir ve eklemek gerekir; “teokratik” ifadesi siyasaldan ziyade saf anlamda dinseldir.²⁴ Scholem, Benjamin düşüncesindeki Yahudiliğe karşılık vermeksizin onu anlamının bir yolu olmadığını söyler. Değişik geleneklerden beslenen Yahudiliği, Scholem’in aktardığına göre dış görünüşünden dahi anlaşılır.²⁵ Onun Yahudilikle olan bağı tartışma konusu olsa da kültlerine yaptığı atıflar onu bir tür mistik haline getirir. Ancak bu, atıfların teolojik yönleriyle değerlendirilemeyeceği anlamına gelmez. Kendi deyişiyle onun düşüncesi, teolojik bir mürekkep kaplı bir kurutma kâğıdı gibidir, mürekkep kâğıttan çıkarıldığında geriye hiçbir şey kalmayacaktır.²⁶

Almandır; anadil Almancasından biraz daha fazla bir Almanca bilgisine sahiptir. Steiner’e göre, Alman diline olan hâkimiyeti, kelimeleri seçişindeki ustalığı eserlerinde derhal göze çarpar.²⁷ George Steiner ve Gershom Scholem’in oluşturduğu, Benjamin’i ciddi bir şekilde okuyup tanımak için gereken asgari temel koşullar listesinde birinci sırada Alman dili bilgisi gelir. Steiner’e göre onu hakıyla okumak isteyen kişinin, *“filolojik formasyonu öylesine mükemmel, sözcüklere öylesine duyarlı bir dil hâkimiyeti olmalıydı ki bu, Benjamin’in Alman Barok*

²² Benjamin’in Yahudiliği tartışma konusudur. Yazarların bir kısmı onun Yahudi inancı ile bağlı olduğunu söylerken diğer bir kısmı onun Yahudiliğinin temsili bir ilişki olduğunu söyler. Arkadaşı Scholem’in desteklediği bir yorum olarak onun Yahudiliğine burada atıf yapmak gerekiyor ancak Scholem’in görüşlerinin de kendi amacına yönelik olarak değerlendirilmesi mümkündür. Bu konudaki tartışmalar için bkz. Udi Greenberg, “Orthodox Violence: ‘Critique of Violence’ and Walter Benjamin’s Jewish Political Theology”, **History of European Ideas**, Frankfurt: Taylor&Francis, 2008, sayı 34:3, s. 324-333.

²³ Dellaloğlu, **Benjaminia: Dil, Tarih ve Coğrafya...**, s. 69-70.

²⁴ Löwy, **Dünyayı Değiştirmek Üzerine: Karl Marx’tan Walter Benjamin’e Siyaset Felsefesi Denemeleri...**, s. 216.

²⁵ George Steiner, “Walter Benjamin’i Yardımcılarından Kurtarmak”, **Cogito**, çev. Rina Eskenazi, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 1994, sayı 2, Güz, s. 114.

²⁶ Ari Hirvonen, “Marx and God with Anarchism: on Walter Benjamin’s Concepts of History and Violence”, **Continental Philosophy Review**, sayı 45:4, 2012, s. 521.

²⁷ Steiner, a.g.e.

Devriyle ilgili ünlü Trauerspiel'in kurumsal sunuş bölümünde kullandığı karmaşık dili bile geçmeliydi."²⁸ Alman dilinde konuşmasının ve düşünmesinin yanında, Alman kültürünün üzerindeki etkisi de çok yüksektir. Alman felsefesinden, Alman romantizminden, Alman kültür çevresinden çokça etkilendiği için de Almandır.

Romantiktir; Haziran 1917'de Gershom Scholem'e yazdığı mektubunun başında, "*İlk defa, mutlulukla dolu bir şekilde romantizm çalışmalarına adım atıyorum*" diyecektir; devamında Schlegel²⁹ ve onun ardıllarına olan ilgisini açıklayıp, sonunda da, "*romantizm, geleneği ayakta tutan son akımdır*" yorumunda bulunur.³⁰ Nostaljik *Heimat*'ını (yurdunu) romantiklerden ayıran Benjamin, kendi altın çağını (ya da mesiyani çağını) kovulma öncesinde cennet olarak belirlemiştir.³¹ "*Bin dokuz yüz otuzlarda, tarihsel materyalizmi daha çok kavramasıyla birlikte Benjamin'in romantizme yaptığı göndermelerin seyrekleşmeye başladığı*"³² görülür. Ancak bu ondaki romantik karakterin kaybolması anlamına gelmez. Tarihsel materyalizm öğretisiyle, romantizmi yeniden yorumlayarak, ondaki devrim imkânını ortaya çıkarmaya çalışır. Romantizm, Benjamin'de devrimci bir karaktere bürünür.

Romantizm, "*Roma İmparatorluğu'nun o ince kültürünün, barbar fatihlerde her şeye rağmen uyandırdığı ürkek saygıyı*"³³ hiç duymayan bir düşünce akımı olarak, Benjamin'in Aydınlanma karşıtlığının ana figürlerinden biridir. Romantizmle olan bağıni hiç koparmayan Benjamin, Gelecekteki Felsefenin Programı Üzerine'de Aydınlanma için, neo-romantik bir küçümsemeye, "*dini ve tarihsel olarak kördür*" diyecektir.³⁴ Benjamin'e göre Aydınlanmanın dünya görüşü ya da deneyimi yüzeysel alana aittir;³⁵ o, "*en alt düzeyde dünya görüşlerinden biri*" ve "*yavan ve boş*" bir kültür çağının yaratımıdır.³⁶ Aydınlanma aklın yüceltilmesi bağlamında her türlü mistisizmi kapı dışarı iter, Benjamin de böylece Aydınlanma kapısının dışında kalır.

²⁸ Steiner, a.g.e., 113.

²⁹ Schlegel, Alman Romantizm akımının öncülerinden kabul edilmektedir. Detaylı bilgi için bkz. Ricarda Huch, **Alman Romantizmi...**,

³⁰ Walter Benjamin, "Haziran 1917 tarihli Gershom Scholem'e yazılan mektup", **The Correspondence of Walter Benjamin**, ed. Gershom Scholem, Theodor W. Adorno, İngilizceye çev. Manfred ve Evelyn Jacobson, Londra: University of Chicago Press, 1994, s. 87-9.

³¹ Löwy, a.g.e. s. 214-5.

³² A.g.e., s. 196.

³³ Ricarda Huch, **Alman Romantizmi**, çev. Gürsel Aytaç, Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2005, s. 9.

³⁴ Walter Benjamin, "Gelecekteki Felsefenin Programı Üzerine", **Benjamin...**, çev. Besim F. Dellaloğlu. s. 126

³⁵ A.g.e.

³⁶ Löwy, **Dünyayı Değiştirmek Üzerine: Karl Marx'tan Walter Benjamin'e Siyaset Felsefesi Denemeleri...**, s. 195.

Benjamin'in düşüncesinin diğer ayağını 1930'larda yöneldiği Marksizm oluşturur, özellikle Brecht ile olan dostluğunun ve Asja Lācis ile olan ilişkisinin bunda etkisi olduğu söylenebilir.³⁷ Geç dönem eserlerinin neredeyse tamamında Marksist bir tema işlenir. Zaman zaman silikleşse de marksizmin gölgesine her eserinde denk gelinebilir. Benjamin'in marksizme yönelmesi, insanlığın kurtuluşuna yönelik arzusunun bir sonucudur. Bu nedenle marksizm yöneliminin, yükselen faşizme karşı konumunu güçlendirmeyi hedeflediği söylenebilir.³⁸ Çağdaşları gibi onun da kurtuluş idealine yönelik olarak, “*Alman idealizmini terk etmeyen*”³⁹ bir marksizmi benimsediği söylenebilir. Benjamin'in marksizm göndermeleri elbette yine kendine özgüdür, tarihsel materyalizminde mistisizminin yeri vardır.

Benjamin kendine özgü bir üslup ile marksizmi ve mesiyaniizmi birleştirmiştir. Mesiyaniik devrimci karakter şiddet makalesinin önemli açılarından biridir. ‘İlahi şiddet’ örneğinde görülebileceği gibi proleter devrimcilik, mesiyaniik karaktere bürünmüştür. Bu anlamda Mesih'in tarih çağını kapatması ile devrimin şiddeti ortadan kaldırışı arasında bağlantılar mevcuttur.⁴⁰ Goldstein'a göre mesiyaniizm ve Marksizm'in tarih anlayışı arasında çeşitli ortaklıklar kurulabilir. Kutsal Kitap, cennetten çıkarılma ile başlar, Marx ve Engels'in, ilksel komün toplulukları bu cennetten çıkarılmadan sonra gelir; Yahudi – Hristiyan geleneğinde Mesih, felaket zamanında ortaya çıkar ve kurtuluş getirir, Marksizm'de ise devrimler kriz zamanlarında meydana gelir ve sosyal değişim sağlar; mesiyaniizmde cennete dönüş, marksizmde ise komünist toplumların yeniden inşası vardır.⁴¹

“Hep söylendiğine göre, bir otomat varmış ve bu öyle yapılmış ki, bir satranç oyuncusunun her hamlesine, kendisine partiyi kesinlikle kazandıracak bir karşı hamleyle yanıt verirmiş. Geniş bir masanın üstündeki satranç tahtasının başında, sırtında geleneksel Türk giysileri bulunan, nargile içen bir kukla oturmuş. Aynalardan oluşan bir sistem aracılığıyla, ne yandan bakılırsa bakılsın, masa saydammış gibi görünmüştü. Gerçekte ise masanın altında, satranç ustası olan kambur bir cüce oturmuş ve kuklanın ellerini iplerle yönetirmiş. Bu mekanizmanın bir benzerini felsefe alanı için tasarımıyabilmek olasıdır. Bu bağlamda sürekli kazanması öngörülen, ‘tarihsel maddecilik’ diye adlandırılan kukladır. Bu kukla, bilindiği üzere, günümüzde artık küçük ve çirkin olan, kendini göstermesine de izin verilmeyen tanrıbilimi de hizmetine aldığı taktirde, herkesle rahatça başa çıkabilir.”⁴²

³⁷ Dellaloğlu, “Modern Bir Mesih: Walter Benjamin”, s. 23.

³⁸ A.g.e., s. 33.

³⁹ Dellaloğlu, **Benjaminia: Dil, Tarih ve Coğrafya...**, s. 110.

⁴⁰ Hirvonen, “Marx and God with Anarchism: on Walter Benjamin's Concepts of History and Violence”..., s. 534.

⁴¹ Warren Goldstein, “Messianism and Marxism: Walter Benjamin and Ernst Bloch's Dialectical Theories of Secularization.” **Critical Sociology**, sayı 27, 2001, s. 247-248.

⁴² Benjamin, “Tarih Kavramı Üzerine”..., I. Tez, s. 33

Bu ‘teoloji mürekkebiyle kaplı kurutma kâğıdında’ tüm çatışmalardan galip çıkacak strateji yazılıdır. Bu strateji teolojik olanın sınıf mücadelesinin hizmetine alınması ile başarı kazanacaktır. Benjamin, tarihsel materyalizme, arzuladığı devrimleri gerçekleştirebilmek için teolojiyle olan bağlarını kaldırıp atmasını değil, koruyup kollamasını salık verir.

Fritsch’e göre, onun düşüncesini marksizmden ayıran şeylerden biri, marksizmde gördüğü ereksel (teleoloik) ilerlemeci tutumu reddediyor oluşudur.⁴³ Buna göre, denilebilir ki Benjamin marksizmi, ereksel yaklaşımını reddederek ve ilerleme karşıtı görüşlerini terk etmeden düşüncesine dâhil eder. Marksizm için kurtuluş, ilerleyen bir tarihte ortaya çıkacak olan, sınıf çatışmasının kaçınılmaz sonudur. Benjamin tarihin kronolojik dizilimine karşıdır ve bu karşıtlığı Marksizme eleştiri olarak geri döner.⁴⁴ Tarih Kavramı Üzerine’nin hazırlık notlarında şu cümleler göze çarpar:

“Marx, mesiyaniğin çağın temsilini sınıfsız toplumun temsili içinde sekülerleştirdi. Ve haklıydı.”...“sınıfsız toplum, tarihteki ilerlemenin nihai amacı değildir: nihai olarak tamamlanmış kesinti dışında, ilerleme çoğu kez onun başarısızlığıdır.”⁴⁵

İlerleme olgusunu, düşüncesinde nereye yerleştirdiğinde kuşku bırakmayan bu açıklama, Tarih Meleği Alegorisi’nde tekrar karşımıza çıkar. Benjamin bu kısa metinde ilerlemeyi, “bizim olaylar zinciri” olarak gördüğümüz felaket büyürken, meleği sürekli geleceğe sürükleyen fırtına, olarak tanımlar.⁴⁶ Löwy’ye göre, bütün bu mesiyaniğin ve Marksist anlatının paralelinde ve kesişiminde Benjamin için, devrim; *“‘ilerleme’ yerine ‘bir kaplanın geçmişe doğru sıçrayışı,’ kayıp cenneti; insan ile doğa arasında olduğu kadar insan arasında da hüküm süren cennet uyumunun arkaik altın çağını arayıştır.”⁴⁷* Tarihi ilerleyen bir şey olarak düşünmek “kronik bir kronolojik tercihtir.”⁴⁸ Daha iyi olanın gelecekte olduğuna yönelik bir umudu, kaçınılmaz olanın gerçekleşeceğine dair bir umutsuzluğu barındırır. Örneğin, faşizmi ilerlemenin kaçınılmaz bir sonucu olarak görmek, ilerleyen tarih anlayışı çerçevesinden doğru kabul edilebilir; Marksizmin kaçınılmaz son olarak gördüğü

⁴³ Matthias Fritsch, **The Promise of Memory: History and Politics in Marx, Benjamin and Derrida**, New York: State University of New York Press, 2005, s. 103-4.

⁴⁴ Dellaloğlu, “Modern Bir Mesih: Walter Benjamin”,... s. 32-4.

⁴⁵ Aktaran: Löwy, **Dünyayı Değiştirmek Üzerine: Karl Marx’tan Walter Benjamin’e Siyaset Felsefesi Denemeleri**..., s. 216.

⁴⁶ Benjamin, “Tarih Kavramı Üzerine”..., s. 37.

⁴⁷ Löwy, a.g.e., s. 211.

⁴⁸ Dellaloğlu, **Benjaminia: Dil, Tarih ve Coğrafya**..., s. 149.

komünist aşama da bu ilerlemenin bir sonucudur. Çizgisel her türlü tarih düşüncesi iyiye yönelik bir umutla birlikte kendi ereğini (*telos*)⁴⁹ ve özellikle Aydınlanma ile birlikte, mantığa dayanan bir neden-sonuç ilişkisini de barındırır. Benjamin bu tür bir ilerlemeciliğe yanaşmaz o ilerlemenin kesintiye uğratılması ve bir devrimin gerçekleştirilmesini arzular ancak bu devrim, Marx'ın “dünya tarihinin lokomotif” olarak ifade ettiği devrimden farklı olarak, insanlığın trendeki imdat frenini çekme eylemidir.⁵⁰

Marx'a göre ezilenler, tarih boyunca emeğine yabancılaştırılan işçiler olmuştur ve bu işçilerin sömürü düzenine son verecek bir devrim gerçekleşecek; yabancılaşma ve sömürü düzeni sona erecektir. Yine Marksist teoriye göre bu devrimin öznesi proletaryadır. Benjamin ise ezilenlerin yalnızca bu sınıf olmadığını, iktidar ilişkisine sokulan herkesin ezilene dönüşebileceğini düşünür. **Yangın İhbar Noktası** isimli pasajda bu tezini dile getirir ve şöyle der: “*Sınıf mücadelesi tasavvuru insanı yanılabilir. Söz konusu olan, ‘Kim kazanacak, kim kaybedecek?’ sorusunun cevabının verileceği bir kuvvet denemesi, bittikten sonra galibin iyi, mağlubunsa kötü yaşayacağı bir boğuşma değildir. Böyle düşünmek olguların üstünü romantizmle örtmek demektir.*”⁵¹ Ona göre devrimci mücadelenin öznesinin bugün işçi sınıfı oluşu proletarya diktatörlüğünde ısrar etmeyi gerektirmez. Proleterya diktatörlüğü yalnızca iktidarın el değiştirmesi ile sonuçlanacaktır. Benjamin'in şiddet eleştirisini yazarken arzuladığı ise iktidarın el değiştirmesi değil, ortadan kaldırılmasıdır.

Benjamin'in düşüncesinin karmaşık yapısını Löwy'nin Scholem'den yaptığı şu alıntı yansıtır: “*Benjamin'in ruhu... çeşitli açılardan, yaklaştığı mitin fenomenleri çevresinde döner; bu fenomene romantizmle başladığı tarihten, Hölderlin'le başladığı şiirden, Musevilik'le başladığı dinden yaklaşır.*”⁵² Elbette cennet, mit, suç, kader gibi kavramlarla kurduğu özel bağları da unutmamak gerekir.

⁴⁹ A.g.e., s. 150.

⁵⁰ Löwy, a.g.e., s. 242.

⁵¹ Walter Benjamin, “Yangın İhbar Noktası”, **Tek Yön**, çev. Tefik Turan, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2002, s. 53.

⁵² Gershom Scholem, Walter Benjamin, *Geschichte einer Freundschaft* (Frankfurt, 1976), s. 45. Aktaran, Michael Löwy, **Dünyayı Değiştirmek Üzerine: Karl Marx'tan Walter Benjamin'e Siyaset Felsefesi Denemeleri...**, s. 197-8

“Uçmaya hazır kanatlarım,
Gerilere dönsem derim hep.
Zamansız zamanlarca beklersem böyle
Hiç mi hiç, kalmaz ki şansım.”⁵³

Klee'nin Angelus Novus adlı bir resmi vardır. Bir melek betimlenmiştir bu resimde; meleğin görünüşü, sanki bakışlarını dikmiş olduğu bir şeyden uzaklaşmak ister gibidir. Gözleri, ağzı ve kanatları açılmıştır. Tarihin meleği de böyle gözükmelidir. Yüzünü geçmişe çevirmiştir. Bizim bir olaylar zinciri gördüğümüz noktada, o tek bir felaket görür, yıkıntıları birbiri üstüne yığıp, onun ayakları dibine fırlatan bir felaket. Melek, büyük bir olasılıkla orada kalmak, ölüleri diriltmek, parçalanmış olanı yeniden bir araya getirmek ister. Ama cennetten esen bir fırtına kanatlarına dolanmıştır ve bu fırtına öylesine güçlüdür ki, melek artık kanatlarını kapayamaz. Fırtına onu sürekli olarak sırtını dönmüş olduğu geleceğe doğru sürükler; önündeki yıkıntı yığını ise göğe doğru yükselmektedir. Bizim ilerleme diye adlandırdığımız, işte bu fırtınadır.”⁵⁴

Benjamin'in düşüncelerini ve kişiliğini bu resmin tasvirindeki izler üstünden özetlemek mümkündür. Resim Paul Klee'nin Angelus Novus isimli resmidir. Arkadaşı Scholem, onun için, “Klee'nin tablosu, Benjamin'i daha ilk görüşünden itibaren çok etkilemiş ve yirmi yıl boyunca düşüncelerinde önemli bir rol oynamıştı...” der.⁵⁵ Birçok kez ayrı düşmüş olsalar da Benjamin, tabloyu ölümüne değin yanında saklamayı bilmiştir ve hatta denebilir ki bu tablo, Benjamin'in hayatında en değer verdiği şey olmuştur.⁵⁶ Tabloyu Benjamin için bu kadar önemli kılan şeyin ne olduğu, Tarih Kavramı Üzerine eserinin IX. tezi olan Tarih Meleği Alegorisi'ndeki ipuçları takip edilerek anlaşılabilir.

Benjamin, Klee'nin, belki de hiç düşünmediği bir Angelus Novus izler. “Bir melek betimlenmiştir bu resimde...” ve Kabala inancına göre Tanrı her an yeni melekler yaratır, bu meleklerin amacı yok olmadan önce, bir an için O'na dua etmektir. Angelus Novus da bu meleklerden biridir.⁵⁷ O Tarih meleği olarak, yüzü geçmişe dönük, kanatları, gözleri ve ağzı açık bir halde ilerlemenin önüne fırlattığı felaketleri izler. “Tarih Meleğini güçsüz bırakan şeyi tamamlayabilecek olan sadece Mesih'tir: Yaraları sarar, ölüleri diriltir ve paramparça olan her şeyi birleştirir.”⁵⁸

⁵³ Gershom Scholem'in, “Gruss vom Angelus” isimli şiiri, metnin epigrafi olarak kullanılmaktadır. Burada şiirin Ünsal Oskay tarafından yapılan çevirisi kullanılmıştır. bkz. Ünsal Oskay ve diğ., **Estetize Edilmiş Yaşam: Sanat'tan Savaş ve Siyasete Alman Faşizminin Kuramları, Walter Benjamin**, İstanbul: Der Yayınları, 1995, s.171.

⁵⁴ Walter Benjamin, “Tarih Kavramı Üzerine, IX. Tez”, **Pasajlar**, çev. Ahmet Cemal, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 1995, s. 37.

⁵⁵ Gershom Scholem, “Walter Benjamin ve Meleği”, **Benjamin**, çev. E. Efe Çakmak..., s. 71.

⁵⁶ Dellaloğlu, “Örselenmiş Bir Hayat”, **Benjamin...**, s. 16.

⁵⁷ Walter Benjamin, “Agesilaus Santander” aktaran, Gershom Scholem, “Walter Benjamin ve Meleği”, **Benjamin...**, s. 67.

⁵⁸ Michael Löwy, **Walter Benjamin: Yangın Alarmı**, çev. U. Uraz Aydın, İstanbul: Versus Yayınları, 2007, s. 83-4.

Ancak Mesih tarihi yırtana değin, felaketler birbiri üstüne yığılır. İnsanlığın ölümcül tarihinden türkmüş olan Angelus Novus, bizim olaylar zinciri gördüğümüz noktada, tek bir felaket görür; ezilmenin, ilerlemenin, düşkün insanlığın ve belki de en çok şiddet tarihinin felaketini.⁵⁹

İnceleme konusu olan *Zur Kritik der Gewalt*⁶⁰ (1921) metni, yukarıda kısaca özetlenmeye çalışılan bu düşünsel arka plan ile birlikte okunmalıdır. 1921 yılında *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik* dergisinde yayımlanan makale, **Politik** isimli kitap projesinin bir parçası olarak kaleme alınmıştır. *Zur Kritik der Gewalt* (“**ZKG**”), Birinci Dünya Savaşı’nın geride bırakıldığı, faşizme gebe, anarşist teröre şahit olunan, devrimci utkunun şiddetli çılgınlıklarının duyulduğu bir dönemde, bu tarihin ve şiddetinin salınım yasasını ve şiddet tarihinin felsefesini ortaya sermek amacıyla, Alman idealizminin ortasından, Marksist bir pencereden ve mistik bir ruhla yazılmıştır. Metnin birinci bölümü, şiddetin ve hukukun salınım yasasını, iktidar ilkesini ve bu iktidar ilkesinin şedit karakterini özetlemeyi amaçlar. İkinci bölümü ise şiddet ve hukuk çağının nasıl aşılabileceğini, saf hukuk dışı araçlar ile bu tarihin nasıl kesintiye uğratılabileceğini gösterir.

Fritsch’e göre, metnin arka planını oluşturan en önemli unsurlardan biri Benjamin’in dönemin Alman sosyal demokratlarına karşı olan hayal kırıklığıdır.⁶¹ Almanya’da 1918/19 Devrimi gerçekleşmiş ve bu devrimlerin sonucunda devrimci güçler, devleti ve onun yasal araçlarını ele geçirir geçirmez, muhalif devrimci güçlere karşı şiddetli baskılara girişmişlerdir; Alman parlamenter demokrasisinin gücünün, devrimle gelmiş iktidar tarafından bir baskı aracı olarak diğer devrimci gruplara çevrilmesine Benjamin tanıklık eder ve bu tanıklık onda hayal kırıklığı yaratır. Zaten metinde hem dönemin Alman parlamentarizmine hem de dünya savaşına atıf yapar. Bunların dışında, 1905 ve 1917 Rus Devrimleri, Spartaküs Ayaklanması ve sağ/sol fanatizminin yol açtığı şiddet olaylarının da çoğu Avrupalı entelektüel gibi Benjamin’i de etkilediği söylenebilir.⁶² Buradan şu sonuç çıkarılabilir: Benjamin’in hem devletlerarası savaşlar ile hem de toplumsal çatışmalar ve devrimlerle tecrübesi olmuştur ve belki de bunca şedit tecrübe (ailesinin

⁵⁹ Angelus Novus alegorisinin detaylı bir incelemesi için bkz. Gershom Scholem, “Walter Benjamin ve Meleği”, **Benjamin...**

⁶⁰ Walter Benjamin, “Zur Kritik der Gewalt”, **Walter Benjamin Gesammelte Schriften**, Bd. 1.2: Abhandlungen, hrsg. von Rolf Tiedemann und Hermann Schweppenhäuser, Frankfurt a.M: Suhrkamp, 1991.

⁶¹ Fritsch, a.g.e., s. 117.

⁶² Richard J. Bernstein, **Violence: Thinking without Banisters**, Cambridge: Polity Press, 2013, s. 46.

Almanya'daki asimile olmuş 'sürgün' Yahudi ailelerinden biri olduğu unutulmamalıdır ki bu da kimliği ile içinde yaşadığı toplum arasında bir başka çatışma anlamına gelir) onu mezkûr makaleyi yazmaya itmiştir.

ZKG, (henüz İkinci Dünya Savaşı sonuçlanmamış, onca soykırım gerçekleştirilmemiş, organize terör genelleşmemiş olmasına rağmen) terör çağı olarak değerlendirilen 1920'lerde, hem teorik anlamda şiddet tartışmalarının hem de pratik anlamda uygulamalarının güncel olduğu bu dönemde, pek ilgi görmez. Ancak metnin, 1955 yılında Adorno ve Scholem'in derlediği Benjamin külliyyatında yayınlanması ve Herbert Marcuse'un bundan on yıl sonra, altmışlardaki öğrenci hareketlerinin yoğun olduğu bir dönemde, Benjamin'in çeşitli metinlerinden oluşan bir koleksiyon derlemesi ve içinde bir sonsöz ile tekrar basması ile birlikte, şiddet tartışmalarının odağı haline gelir.⁶³

Yayınlandığı dönemde metinle ilgilenen nadir insanlardan biri, hayatının ilerleyen döneminde bir Nazizm teorisyeni olarak popülerleşecek olan, Carl Schmitt'tir; metin yayınlanır yayınlanmaz Benjamin'e bir tebrik mektubu yazar.⁶⁴ Üstelik Schmitt ile olan ilişkileri bununla sınırlı değildir. Benjamin, doktora sonrası çalışması (*Habilitation*) olarak yazdığı **Alman Trajik Dramasının Kökeni**'ninde (1928) (*Ursprung des deutschen Trauerspiels*) Schmitt'in **Siyasal İlahiyat**'ına atıf yapar. Benjamin ayrıca **Tarih Kavramı Üzerine**'nin VIII. tezinde Schmitt'in "olağanüstü hal" kavramına atıf yapar.⁶⁵ Schmitt ile Benjamin arasında kurulan bu düşünsel ilişki Benjamin için bir rezalet olarak değerlendirilir. Nitekim Derrida, **ZKG** ile Schmitt ve Nazizm arasında kurulabilecek benzeşimlerden "dehşete düştüğünü" ifade eder.⁶⁶ Agamben ise Benjamin'e yöneltilen rezalet suçlamasını tersine çevirmenin mümkün olduğunu, asıl Schmitt'in egemenlik kuramının Benjamin'in şiddet eleştirisine yanıt olarak okunması gerektiği söyler.⁶⁷

⁶³ A.g.e.

⁶⁴ Jacques Derrida, "Yasanın Gücü, Otoritenin Mistik Temeli", **Şiddetin Eleştirisi Üzerine**, çev. Zeynep Direk ed. Aykut Çelebi, İstanbul: Metis Yayınları, 2010, s. 86.

⁶⁵ Benjamin'in yaptığı bu atıf ona bir eleştiri de içerir. Schmitt ile Benjamin arasındaki tartışmanın detayları son bölümde işlenecektir.

⁶⁶ Derrida, a.g.e., s. 133.

⁶⁷ Giorgio Agamben, "Olağanüstü Hal", **Şiddetin Eleştirisi Üzerine** içinde, çev. Ferit Burak Aydar, s. 172.

Hukuka yönelik bu diyalektik çalışmasının, sol gelenekten, Marx'tan ve onun tarih ve toplum okumasından etkilendiği açıktır.⁶⁸ Metnin nihayetinde ortaya çıkan ilahi şiddet anlatısının müstakbel öznelereinden biri proleter genel grevdir örneğin. Düşünce dünyasındaki Marksist ve devrimci kod, okumasını biçimlendiren başlıca etmenlerden biri olarak kabul edilebilir ancak Benjamin'i yalnızca bundan ibaret görmek Janus yüzünün sadece bir yüzünün olduğunu iddia etmek anlamına gelir. Zira ilahi şiddetin örneği de Tevrat'taki Korah Kabilesinin hikâyesinde bulunur ve bu anlamda dinsel öğretiyi de barındırır. Benjamin, Scholem'e yazdığı bir mektupta, "din ile siyaset arasında kendisini 'ancak birinin diğeri içinde paradoksa Umschlag'ında (dönüşüm) gösteren bir özdeşlik formu ile ilgilendiğini" söyler.⁶⁹ Öyleyse denilebilir ki Benjamin dini ve siyaseti birbirinin içinden okur, değerlendirir ve bu nedenle bu metinde de ne saf sol diskurun ne de saf teolojik diskurun egemenliğinden bahsedilebilecektir.

*Zur Kritik der Gewalt (Şiddetin Eleştirisi Üzerine "ŞEÜ")*⁷⁰ metni üzerine yapılacak incelemede dikkat çekilmesi gereken ilk husus makalenin başlığında yer almaktadır: "*Gewalt*" kelimesinin "şiddet" olarak çevirilmesi doğru olmak ile birlikte eksiktir.⁷¹ Almanca'daki "*Gewalt*" sözcüğünün şiddet, iktidar ve meşru güç (Devlet iktidarı/şiddeti için "*staatsgewalt*", "yargı gücü" için "*richterliche Gewalt*" gibi) anlamları vardır. Bu anlamda, Türkçedeki kullanımın aksine *Gewalt* sözcüğü, norm, yasa ya da kural gibi kavramları belirleyen iktidara da gönderme yapar.⁷² Benjamin metin boyunca, *Gewalt* kelimesi üzerinden "şiddet", "iktidar" ve "meşru güç"

⁶⁸ Hirvonen, "Marx and God with Anarchism: on Walter Benjamin's Concepts of History and Violence"..., s. 523.

⁶⁹ Löwy, **Dünyayı Değiştirmek Üzerine: Karl Marx'tan Walter Benjamin'e Siyaset Felsefesi Denemeleri**..., s. 216.

⁷⁰ ZKG'nin Türkçede yayınlanmış iki çevirisi mevcut olmakla birlikte yazının genelinde metnin Ece Göztepe tarafından yapılan çevirisine başvurdum. Ancak Efe Çakmak tarafından yapılan metinden de yeri geldikçe yararlandım. Bu iki metin için Bkz. Walter Benjamin, "Şiddetin Eleştirisi Üzerine", **Şiddetin Eleştirisi Üzerine**, der. Aykut Çelebi, çev. Ece Göztepe, İstanbul: Metis Yayınları, 2010. (Buradan sonra "ŞEÜ" olarak kısaltılacaktır) ve Walter Benjamin, "Şiddetin Eleştirisi", **Benjamin**, der. Besim Dellaloğlu, çev. E. Efe Çakmak, İstanbul: Say Yayınları, 2005. (Buradan sonra "ŞE" olarak kısaltılacaktır)

⁷¹ Çevirisi Ece Göztepe tarafından yapılan ve **Şiddetin Eleştirisi Üzerine** isimli kitapta yer alan metin "Şiddetin Eleştirisi Üzerine", çevirisi E. Efe Çakmak tarafından yapılan ve **Benjamin** isimli kitapta yer alan metin ise "Şiddetin Eleştirisi" başlığını taşımaktadır. Dolayısıyla Türkçede *Gewalt* kelimesinin bu çok anlamlılığı ilk bakışta ortaya çıkmamaktadır. (Başlık İngilizceye de Fransızcaya da latince kökenli *violencia* kelimesi kullanılarak çevrilmiştir. İngilizcede "Critique of Violence" ve Fransızcada "Pour une critique de la violence" olarak yapılan çevirilerin başlıkları da Almacanda sahip olunan anlamın kaybolmasına yol açar.)

⁷² Salih Akkanat, "Şiddet ve İktidar: Şiddetin 'Meşruyet'inden 'Meşruyet'in Şiddetine", İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Kamu Yönetimi Anabilim Dalı Siyaset ve Sosyal Bilimler Dalı, Yayınlanmamış Doktora Tezi, 2011, s. 16.

kavramları arasında kurulabilecek bağlantıları, kelimeyi bu anlamda sistematik bir ayrıma tabi tutmaksızın, kullanır/kurcalar.

Eleştiri (*Kritik*), Kant kritisizmine yakın bir anlamda kullanılır. Benjamin metin boyunca şiddetin yapısına ilişkin çeşitli akıl yürütmelere girişir ve bunları tarihsel olarak doğrulamaya çabalar. Benjamin, şiddeti tüm yönleriyle ortaya koymayı amaçlar. Dolayısıyla “eleştiri”, basit bir biçimde olumsuzlama olarak düşünülmemelidir; “*şiddeti yargılamanın araçlarını kendi kendisine sunan bir sınama anlamına gelir.*”⁷³

1.1.Şiddet Eleştirisinin Görevi

*“Bir şiddet eleştirisinin görevi şiddetin hukuk ve adaletle ilişkisini ortaya koymaktır. Çünkü müessir bir sebebin kelimenin veciz anlamıyla herhangi bir biçimde şiddete dönüşmesi, ahlaki ilişkilere nüfuz etmesi sayesinde gerçekleşir. Şiddet ve ahlak arasındaki ilişkinin çerçevesi hukuk ve adalet kavramları tarafından çizilir.”*⁷⁴

Bir şiddet eleştirisine başlamak için öncelikle “şiddet” kavramı ile kastedilenin ortaya konulması gerekir. Şiddetin beşeri ilişkilerdeki varlığı pek çok araştırmannın konusu olmuş ve anlamıyla ilgili de pek çok tartışma yürütülmüştür elbette ancak temelde onun bir güç kullanımı, üstelik insani bir değeri tahrip/tahrif/tertip etmeye yönelik bir güç kullanımı olduğunun söylenmesi mümkündür.

Güç kullanımının değer ile olan bağı olmaksızın onun şiddet olarak tanımlanması mümkün olmayacaktır ancak burada hızlıca belirtmek gerekir ki bir gücün şiddet olarak tanımlanabilmesine yol açabilecek her değer insanidir ve dolayısıyla yorumsal olmaya devam edecektir. Bu nedenle “şiddet” kelimesiyle yapılan her belirlenim, insan merkezli olarak kalmaya mahkûmdur. Dolayısıyla denilebilir ki şiddeti tanımlayan özne her zaman insandır. Üstelik şiddetin yalnızca öznesinin değil yöneldiği/etki altına aldığı değer de insanidir. Derrida şöyle der, “*...bir hayvana, hele hele bir bitkiye veya taşla karşı adaletsizlikten veya şiddetten bahsedilemeyecektir. Bir hayvana acı çektirilebilir, ama onun, gerçek anlamıyla incitilmiş bir özne, bir suçun, bir cinayetin, bir tecavüzün veya hırsızlığın, bir iftiranın kurbanı olduğu söylenemeyecektir hiçbir zaman.*” Seyrek ve marjinal

⁷³ Derrida, “Yaşanın Gücü: Otoritenin Mistik Temeli” ..., s. 88.

⁷⁴ ŞEÜ, s. 19.

olmakla birlikte, çeşitli yasal eğilimlerin hayvanları korumaya yöneldiği ve “hayvan hakları” gibi hak kategorilerinin oluşturulduğu itirazı yapılabilir elbette ancak bu yasal eğilimlerin hem istisnai oldukları hem de korumaya yöneldiği değerlerin yine bizim kültürümüzden kaynaklandığı yadsınamayacaktır.⁷⁵ Bu anlamda şiddet üzerine bir eleştirinin sağlıklı bir şekilde sürdürülebilmesi için onun nüfuz ettiği insani değerlerle birlikte yarattığı anlamların tüm detaylarıyla ortaya konması gerekir.

ŞEÜ’nün hemen başında Benjamin, şiddet eleştirisinin görevini “*şiddetin hukuk ve adaletle ilişkisini ortaya koymak*” olarak belirler. Çünkü şiddetin çerçevesi herhalde en çok bu iki kavram tarafından belirlenmektedir. Bu noktadan hareketle, şiddet eleştirisinin birinci bölümü, şiddetin hukuk ile olan ilişkisine odaklanır.

1.2.Gücün Tespiti

Hukuk, en basit ve geniş anlamıyla bir beşeri davranış kuralı kategorisidir. Hukuk kavramıyla, toplumsal yaşam pratiğinin düzene sokulması anlamında, bilinen tarihin tamamında karşılaşılır.⁷⁶ Tüm tarihsel durumlarda yasa, ilk elde, bir davranışın yapılması ya da yapılmaması noktasında bir ölçü belirler. Ölçü, davranışa bir sınır çizilmesi anlamına gelir. Yasa ile çizilen sınırların davranış sınırları olduğu ve davranışlara sınır çizilerek beşeri ilişkiler düzenini korumaya yöneldiği söylenebilir. Yasa sınırdır, bir insanın davranışları bu sınırın ihlali olarak değerlendirildiğinde çeşitli cezalar doğuracaktır.

Kuralların ihlali konusunda bölünmemiş toplumlarda, toplumun kendisinden ayrıştırılabilir bir yaptırım organı bulunmaz ve bu nedenle bu tip toplumlarda kuralların ‘hukuk kuralı’ olarak adlandırılması mümkün olmayacaktır ancak elbette bir yasanın varlığından hala bahsedilebilir.⁷⁷ Bölünmüş toplumlarda ise hukuk kuralı olarak yasa, yasa/sınır ihlalleri, yargılama konusunda uzman kurumlar tarafından

⁷⁵ Derrida, a.g.e., s. 64.

⁷⁶ Niyazi Öktem ve Ahmet Ulvi Türkbağ, **Felsefe, Sosyoloji, Hukuk ve Devlet**, İstanbul: Der Yayınları, 2012, s. 59.

⁷⁷ Bölünmemiş toplumlarda ‘hukuk kuralı’ olarak yasadaki bahsedilemeyecektir belki ancak bu tip toplumlardaki ‘yasa’ da yaptırıma bağlanmıştır. Dolayısıyla bir şeyin yapılması ya da yapılmaması konusunda normatif bir emir içeren ve bu emre aykırılık durumunda bir cezalandırmayı öngören tüm kuralların ‘yasa’ olarak adlandırılması mümkündür. Bkz. Cemal Bali Akal, **İktidarın Üç Yüzü**, Ankara: Dost Kitabevi, 2005, s. 162.

zorlayıcı yaptırıma bağlanmıştır.⁷⁸ Kısaca ifade etmek gerekir ise bir kuralın, yasa olarak nitelendirilebilmesi için öncelikle normatif olması, düzenli bir şekilde uygulanması yeterlidir, bu uygulamanın yargılama konusunda uzmanlaşmış kurumlarca yerine getirilmesi ve ona aykırı davranışların zorlayıcı yaptırımlara bağlanmış olması halinde bu yasa ‘hukuk kuralı’ olarak tanımlanabilecektir.⁷⁹

Yasalar tüm toplumlarda çeşitli yaptırımlara bağlanır ancak yalnızca belirli tip toplumlarda yaptırımlar, bu yaptırımları gerçekleştirmeyi iş edinmiş organlarca yerine getirilir. Yaptırımların toplumun bütününden ayrı organlara hasredildiği toplumlar ‘bölünmüş toplumlar’, diğerleri ise (birinci ve ikinci tip toplumlar) ‘bölünmemiş toplumlar’ olarak adlandırılabilir.⁸⁰ Primitif toplumlar yaptırımı toplumsal bir mekanizma üzerinden gerçekleştirirler. Yasa ile toplum arasında bir araç girmez, aracılığa ihtiyaç duyulmaz. Birinci tip toplum, *“biz olarak yarattığı bir kutsallık odağına göre örgütlenmiş”* bölünmemiş bir varlıktır. Bu kutsallık basit bir ifade ile yasa olarak anılabilir. *“Kutsallık karşısında, toplumun aracısız yaygın siyasi iktidarı ya da sosyal denetimi vardır. Deyim yerindeyse, Yasa’nın üstünlüğü karşısında, toplumun kendi kendine düzenlenmesi söz konusudur.”*⁸¹ Bu toplumlarda yasanın aracısız temsili yine toplumun kendisi tarafından gerçekleştirilir, güç toplumun tamamına içkindir. İkinci tip toplumlarda yasa, kabile lideri tarafından temsil edilir. Yasanın bu temsili yalnızca yasanın sözel olarak şef tarafından tekrarlanması suretiyle gerçekleştirilir. Şefin görevi yasayı sözel olarak tekrarlamaktır ve ihtilaf hallerinde de yasanın sözel olarak tekrarlanması ile şefin görevi sona erer. Şefin yasayı tekrarı, yaptırıma yönelik değildir, dolayısıyla yasa şefin aracı değildir, şef yasanın dili konumundadır. Bu tip toplumlarda yasanın sözel temsili şef tarafından sağlanır ancak yaptırım gücü hala topluma içkindir ve şefin Yasa’yı söyleme işlevi, yalnızca, *“herkesin bildiği şeyi tekrarlamaktır.”*⁸² Yasanın tekrarlanması, şefin yasa üzerinde yaptırıma yönelik bir eylemini de gerekli kılmaz. Birinci tip toplumlarda olduğu gibi burada da güç topluma içkindir.⁸³ Üçüncü tip toplumlarda, birinci ve ikinci toplumlardan farklı olarak kurumsallaşmış iktidarın geliştiği ve hukukun ortaya çıktığı bir tarihsel süreç söz konusudur. Şefin yasayı tekrarlamasıyla yetinilmeyen ve onu uygulamaya da sokması beklenen bu tip

⁷⁸ Öktem ve Türkbağ, a.g.e., s. 258-261.

⁷⁹ A.g.e. s. 260-1.

⁸⁰ Akal, a.g.e., s. 156-60.

⁸¹ A.g.e., s. 156.

⁸² A.g.e., s. 157.

⁸³ A.g.e., s. 156-8.

toplumlarda, yasa ile yaptırım arasındaki bağ egemen tarafından sağlanır.⁸⁴ Kurumsallaştırılmış şiddet pratikleri, yasanın uygulanması için egemen tarafından kullanılan bir araç olarak, yaptırımının yayılması anlamında, genelleştirilir. Yasanın üçüncü tip toplumlardaki biçimiyle uygulanması durumunda, yaptırıma maruz kalan ve onu uygulayan olmak üzere, iki özne ve öznelere birinin de ötekenden güçlü olması zorunlu hale gelir. Bu öznelere ikincisi egemen olarak adlandırılabilir ve üçüncü tip toplumlarda gücün temsili ve taşıyıcılığı onun tarafından gerçekleştirilir.

Tanımlama ve sınıflandırma hususunda birbirinden farklı yorumlar geliştirilmiş olsa da değişmeyen şey yasanın her zaman beşeri ilişkileri konu edinmiş ve bu ilişkilere sınırlar getirmiş ve bu sınırların ihlalini yaptırımlara bağlamış olduğudur. Bu anlamda yasanın karşısında konumlanan bireyin, yaratılan ve korunan hukuksal düzene uygun davranması, sınırları aşmaması beklenir. Aksi hallerde, hem bölünmüş toplumlarda hem de bölünmemiş toplumlarda yasaya aykırı davranışların her daim zorlayıcı/güçlü/cebri yaptırımlar ile karşı karşıya olacağı söylenebilir. Yaptırım bir güç odağının varlığı gerektirir. Yaptırımın yaslandığı güç “*doğrudan olabilir veya olmayabilir, fiziksel veya simgesel, dışsal veya içsel, kaba veya ince bir biçimde söylemsel –hatta yorumsayıcı- zorlayıcı veya düzenleyici vb.*” olabilecektir.⁸⁵ Buradan çıkarılabilecek sonuç yasanın güç/şiddet ile donatılmış olduğudur. Ancak bu gücün ne zaman haklı/meşru ‘yasa gücü’, ne zaman haksız/gayrimeşru ‘şiddet’ olduğu hiçbir zaman mutlak olarak bilinemeyecektir.

Şöyle diyecektir Pindar (M.Ö. 640-558): “*Herkülden bildim ki/ Ölümlü ve ölümsüz/ Herkese egemen olan nomos/ En büyük şiddeti bile haklı kılan/ En güçlü mercidir*” Bu antik metin, *nomos* ile güç/şiddet ve bunlar ile adalet arasında kurulabilecek bağlantılar hakkında önemli ipuçları barındırır. Buna göre *nomosun* iktidarı ile en büyük şiddeti (Biaiotaton) bile haklılaştırılabilir (Dikaion). “*Kıtanın özünde yatan şey, Yunanlıların Bia ve Dikē dedikleri, özde birbirinin zıddı olan iki ilkenin, yani şiddet ile adaletin skandal bir biçimde bir araya getirilmesidir.*”⁸⁶ Ancak *nomos* en güçlü merci olarak tam da bu zıtlıkları bir araya getirebilecek kadar güçlüdür. Bu iki zıtlığı bir araya getirerek *nomos* muamma yaratır.⁸⁷ Böylece

⁸⁴ A.g.e., s. 160.

⁸⁵ Derrida, a.g.e., s. 48.

⁸⁶ Giorgio Agamben, **Kutsal İnsan: Egemen İktidar ve Çıplak Hayat**, Çev. İsmail Türkmen, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2001, s. 46.

⁸⁷ A.g.e., Antik Yunan dilindeki *nomos* kelimesinin yasa ile aynı şey olmadığını belirtmek gerekiyor. Ancak *nomosun* yasa olarak anlam ifade ettiği bir dönem de mevcuttur.

denilebilir ki hukuk, şiddet ile meşru güç arasındaki sınırlarda muamma haline gelir, iktidar olur ve bu iktidar hayaletimsi⁸⁸ bir halde bulunur. Agamben şöyle der, “Egemen, şiddet ile hukuk arasındaki belirsizlik noktasıdır, şiddetin hukuka karıştığı ve hukukun da şiddete bulaştığı eşiktir.”⁸⁹

1.3.Gücün Çerçevesi

Her hukuk düzenindeki temel ilişki amaç-araç ilişkisidir. Bu ilişki bağlamında gücün/şiddetin, ilk elde, bir araç olduğu düşünülebilir. “Çünkü eğer şiddet bir araçsa, sanki doğrudan, onu eleştirirken kullanabileceğimiz bir ölçüt belirir. Bu ölçüt kendisini, verili bir durumda şiddetin adil bir amaca mı yoksa adil olmayan bir amaca mı hizmet ettiği sorusuyla dayatır.” Şiddetin bir araç olarak hizmet ettiği şeyin adil olup olmadığının tespiti, onun her tekil olayda, elde edilmek istenen adil amaçlara ulaşmak için kullanılmasının uygun olup olmadığının saptanması üstünden yapılır. Şiddete bu cepheden yaklaşıldığında ancak bir ‘adil amaçlar sistemi’ olabilecektir ki bu sistemden yola çıkan eleştiri eksik kalacaktır. “Çünkü, her türlü şüphe karşısında sağlam durabildiğini hesaba katsak bile, böyle bir sistemin içereceği şey bir ilke olarak şiddetin kendisi için bir ölçüt değil, yalnızca şiddetin kullanıldığı durumlar için geçerli bir ölçüttür.”⁹⁰ Şiddetin kullanıldığı durumların tekil değerlendirmelerinde hiçbir zaman ilkesel anlamda şiddetin “ahlaki bir araç olup olamayacağı” sorusuna yanıt veremeyecektir. Bu noktada şiddetin kullanımına ilişkin hâlihazırda geliştirilmiş teorilerin onun eleştirisi konusunda nerede olduklarının tespitinin yapılması gerekir. Bu anlamda, hukuk felsefesinin ana akımları olarak kabul edilen akımların şiddet eleştirileri çalışmanın başlangıç aşamasında gözden geçirilmelidir.

Tarih boyunca, çeşitli müelliflerin ve filozofların eserlerine konu olmuş olan hukuk teorileri, genel felsefi doktrinler ile benzer modelleri barındırır ve bu modeller

⁸⁸ “Hayaletimsi olmak bir bedenin hiçbir zaman kendisi için, neyse o olarak mevcut olmamasında yatar. Kaybolarak veya temsil ettiği şeyi kaybederek belirir: biri diğeri için.” Derrida, a.g.e., s. 104.

⁸⁹ Agamben, **Kutsal İnsan...**, s. 47.

⁹⁰ ŞEÜ, s. 19.

üstünden hukuk olgusunu değerlendirir.⁹¹ Bu anlamda hukuk olgusunun değerlendirilmesinde, genel felsefî doktrindeki en temel ayrımlardan biri olan maddecilik-idecilik ayrımı üstünden hareket edilmesi mümkündür. “*Duruma idealist açıdan bakanlar hukuku soyut, ideal, aşkın (transandan), ussal, pozitive üstü bir evrenin ürünü olarak ele almışlardır.*” Bu yaklaşım ‘doğal hukuk geleneği’ olarak adlandırılabilir. “*Hukuk olgusuna realist-maddeci açıdan bakanlar hukukun öz ve esasını bu evrendeki somut, deneysel insanlar arası ilişkilere bağlamaktadırlar.*”⁹² Bu yaklaşım da ‘pozitif hukuk geleneği’ olarak adlandırılabilir.⁹³ Şiddet araçlarının ve hukuk araçlarının ahlaki değerlendirmesinde de temelde bu iki yaklaşım modeli üstünden hareket edilmesi olanaklıdır.

1.3.1. Doğal Hukuk ve Amaçların Adilliği

Doğal hukuk geleneği temelde, hukukun, idealar çerçevesinde şekillenen, soyut, ideal ve aşkın bir olgu olduğunu,⁹⁴ mevcut hukukun da adalet idesinin bir tür pratiği olduğunu ancak bu pratiğin hukuk düşüncesiyle aynı şey olmadığını⁹⁵ söyler. Bu yaklaşım temelde olan-olması gereken (*sein-sollen*) ayrımına varır ve davranışlar ile hukuksal kurumlar da bu anlamda olması gereken, gerçekleştirilmesi amaçlanan aşkın değerlere göre değerlendirilecektir. Doğal hukuk geleneği açısından hukuk olgusunun işlevleri vardır ve bu işlevlerin amacı da adalet, özgürlük idelerine ulaşılmasıdır.

Doğal hukuk geleneği, hukuku ve onda ortaya çıkan kurumları amaçlar cephesinden değerlendirir ve meşruiyetin bu bağlam üstünden işletilmesini öngörür. Doğal hukuk, eylemlerin değerlendirilmesinde amaçtan hareket ederek, hukuk sisteminde her eylemin adalet amacına yönelik olması gerektiği, adalete yönelmeyen

⁹¹ Hukuk felsefesi çalışmalarındaki temel yaklaşımların sayısı oldukça fazladır. Bu nedenle bu yaklaşımların özetlenmesi dahi tezin kapsamını aşacaktır. Bu çerçevede aşağıda yalnızca ŞEÜ’de değinilen yaklaşımlar ve bu yaklaşımların şiddet ile olan bağları incelenecektir.

⁹² Öktem ve Türkbağ, a.g.e., s. 59.

⁹³ İlk akımın, “doğal hukuk geleneği” olarak adlandırılması kabul edilen bir yaklaşım olmakla birlikte (Öktem ve Türkbağ, a.g.e., s.60) ‘pozitif hukuk geleneği’ deyiminin “hukuksal pozitivizm akımı” ile karıştırılmaması gerekir. ŞEÜ’de kullanılan anlamıyla ‘Pozitif hukuk’ deyimini hukuksal pozitivizm akımını kapsar ancak bununla sınırlandırılmaz. Burada ‘pozitif hukuk geleneği’nden kasıt, pozitif bir değer üzerinden hareket eden yaklaşım ile soyut, ideal, aşkın, ussal, pozitive üstü değerlerden hareket eden yaklaşımları ayırt etmektir.

⁹⁴ Öktem ve Türkbağ, a.g.e., s. 60.

⁹⁵ A.g.e., s. 63-4.

her türlü eylemin ise gayrimeşru olacağı sonucuna varır. Amacı adalet idesine erişmek olan hukukun, adalet idesini amaçlayan eylemleri meşru görmesi doğal bir sonuç olarak karşımıza çıkar. Dolayısıyla şiddet kullanıldığı durumlarda da doğal hukuk geleneğinin değerlendirme ölçütü, şiddet eyleminin yöneldiği amacın doğasını aşip aşmadığı olacaktır. Doğal hukuk, şiddete amaçlar cephesinden yaklaşır ve adil amaçlara yönelen gücü meşru kabul eder.

“Doğal hukuk, adil amaçlar için şiddet araçlarının kullanılmasında herhangi bir sorun görmez; tıpkı bir insanın, vücudunu yöneldiği amaca hareket ettirme ‘hakkı’nda bir sorun görmediği gibi. Doğal hukuka göre şiddet, adil olmayan amaçlar için kötüye kullanılmadığı sürece, herhangi bir sorun oluşturmayan doğal bir ürün, bir nevi hammaddedir.”⁹⁶

Şiddet araçlarının kullanılmasıyla ilgili bir kısıtlamaya neden olmamakla birlikte şiddetin adil olmayan amaçlar için kullanılmasını uygunsuz bulan doğal hukuk, gücün/şiddetin insan doğasının bir sonucu, onun doğal bir ürünü olduğunu kabul eder. Buna göre adil amaçlara ulaşmak için kullanılan güç meşru kabul edilecektir. Yine bu anlamda adaletin güç ile yürürlüğe sokulabileceği düşüncesinin doğal hukuk geleneğinde içkin olduğu söylenebilir.

“Doğal hukukun devlet teorisine göre, bireylerin şiddet kullanma yetkilerinden devlet lehine bütünüyle vazgeçmesi ancak (Spinoza’nın da Tractatus theologico-politico’sunda açıkça belirttiği gibi) bu türden mantığa uygun bir sözleşme yapmadan önce, bireyin kendinde ve kendi için de facto sahip olduğu her türlü şiddeti, de jure kullanma hakkına sahip olduğu önkabülüyle mümkündür.”⁹⁷

Bu önermeye göre, doğal hukuk için, doğal amaçlarına yönelmiş gücün kullanımı doğaldır. Benjamin bu savını desteklemek için Spinoza’ya atıf yapar. Spinoza her ne kadar klasik doğal hukukçulardan sayılamayacak olsa da doğal hak, doğal yasa ve doğal hal kavramları üstünden onun görüşlerinin doğal hukuk geleneğine mal edilmesi, en azından yaklaşım açısından, mümkündür. Spinoza’nın doğal haldeki güç ve haklılık üzerine söylemi şöyle özetlenebilir, *“insan doğasının yasalarına uygun ne yaparsa en üst doğal hakkıyla yapar ve türdeşleri de dâhil olmak üzere, doğadaki diğer varlıklar üzerinde gücü kadar hakkı vardır. Bu hakkın ahlaki bir niteliği olmadığı gibi, ahlaki sınırı da yoktur. Bebeğini emziren bir anne ile, yiyeceğini almak istediği kişinin boğazını kesen haydut aynı ölçüde doğal hakla hareket etmektedir.”⁹⁸* Doğal halinde insanın ahlaki bir sınırı olmadığı gibi, elde

⁹⁶ ŞEÜ, s. 19-20.

⁹⁷ A.g.e., s. 20.

⁹⁸ Öktem ve Türkbağ, a.g.e., s. 147.

etmek istediği amaçlara yönelik her şeyi de doğasının yasalarına uygun olarak “en üst doğal hakkıyla” yapmış olacaktır. Dolayısıyla doğal hal gücün açık edilmesinin herhangi bir sınırı yoktur, burada tek sınır doğru aklın kurallarıdır.⁹⁹ Doğal haldeki bu güç ilkesi devlet haline geçildiğinde de korunmaya devam eder, çünkü devlet haline geçilmesi ile birlikte bu doğal hakkın tamamen devredilmesi de söz konusu değildir. Bu anlamda devletin rolü, insanların kullandığı gücü/şiddeti güvenle uygulayabilmelerini sağlamak olarak belirir.¹⁰⁰ Bu çerçevede doğal hukuk geleneği ilkesel anlamda şiddet/gücün kullanılmasına ilişkin bir sınırlandırma getirmez; ona getirilebilecek tek sınır herkesin doğruluk, iyilik, adalet, düzen gibi üst kavramlar ile olan uyuşmasıdır. Böylece, “doğal amaçlara hizmet eden şiddetin neredeyse salt bu nedenle hukuka da uygun olduğu” mantıksal sonucuna varılır.¹⁰¹

1.3.2. Pozitif Hukuk ve Araçların “Yasalılığı”

“Şiddetin doğal bir hal olduğuna ilişkin doğal hukuk tezi karşısında, onunla taban tabana zıt, şiddetin tarihsel bir oluşum olduğunu savunan pozitif hukuk tezi yer alır. Böylelikle doğal hukuk mevcut hukuku yalnızca amaçlarının eleştirisi yoluyla yargılayabilirken, pozitif hukuk da oluşmakta olan hukuku yalnızca araçlarının eleştirisi aracılığıyla yargılayabilir.”¹⁰²

Doğal hukukta amaç üstünden aracın meşruiyetinin sağlanabileceği düşüncesi karşısında pozitif hukukun araçların hukuka uygunluğunun sağlanması ile amaçların meşruiyetinin sağlanabileceği düşüncesi yer alır. Pozitif hukuk görüşüne göre şiddet araçlarının meşruiyet değerlendirmesi bu araçların tarihsel olarak olumlanmış olup olmadıkları noktasına dayanır.

Pozitif hukuk geleneği şu iki düşünce üzerinde temellenir: (i) herhangi bir toplumda hukuk olarak kabul edilen her şey ya toplumsal şartların bir sonucudur ya da toplumsal mutabakata dayanır; (ii) hukuk ile ahlak arasında bağ kurulması zaruri değildir.¹⁰³ Birinci önermenin vardığı sonuç, toplumsal şartların/mutabakatın sonucu olarak ortaya çıkan şeyden başka bir hukuk düşüncesinin var olamayacağıdır. Bu

⁹⁹ A.g.e.

¹⁰⁰ A.g.e., s. 148-9.

¹⁰¹ ŞEÜ, s. 20.

¹⁰² A.g.e.

¹⁰³ Jules L. Coleman ve Brian Leiter, “Legal Positivism”, **A Companion to Philosophy of Law and Legal Theory**, ed. Dennis Patterson, Singapur: Wiley-Blackwell Publication, 2010, s. 228.

yerleşik hukuk düşüncesi şiddet kullanımının yegâne dayanağı olarak kabul edildiğinde, meşruiyetin yalnızca bu pozitif değer üstünden sağlanabileceği söylenebilecektir. Bu da tarihsel olarak olumlanmış her türlü aracın, hukukî kabul edilmesi, meşru görülmesi sonucuna yol açar. İkinci önerme ise hukuk ile ahlak arasında bir bağ kurulmasının zorunlu olmadığına ilişkindir. Hukukun, zihinsel tasarı sonucu oluşan idelerle olan bağını önemsemeyen pozitif hukuk yaklaşımına göre amaçların adilliğine ilişkin değerlendirme yalnızca yasallık üstünden yürür. Bu, amaçların meşruiyet denkleminde katılmaması anlamına gelir.¹⁰⁴

Burada dikkat çekilmesi gereken husus, şiddet araçlarının, bu araçlar vasıtasıyla ulaşılmak istenen amaçlar önemsenmeksizin, hukuksal statüsü üstünden meşrulaştırılıyor oluşudur. Pozitif hukuk geleneği, meşruiyete bir değer olarak değil bir olgu olarak bakar.¹⁰⁵ Benjamin'in pozitif hukuk geleneğine yönelttiği eleştiri de bu noktaya yönelmiştir. Pozitif hukuk geleneğine göre, bir şiddet eyleminin tarihsel olarak olumlanmış olması meşruiyeti için yeterli olarak kabul edilir, eylemin amacının sonuçları önemsenmemiş olacaktır.

Pozitif hukuk geleneği böylece gelişmekte olan hukuk tarafından, tarihsel olarak kabul edilmiş, yasal araçların kullanıldığı her durumda, gerçekleştirilen şiddet eylemi amacı ne olursa olsun yasal kabul edilebilecektir. Tarihsel olarak kabul edilmiş olma meşruiyet açısından, pozitif hukuk geleneği için haklı bir sav, “geçerli bir belge” olacaktır.

1.4.Şiddet Eleştirisinin Niteliği

Şiddetin, pozitif hukuk ve doğal hukuk gelenekleri çerçevesinde değerlendirilmesi mümkün değildir. İki hukuk geleneği de ilke olarak şiddetin kendisine ilişkin bir ölçüt getirmez. Doğal hukuk geleneği amaçların adilliğini denetlerken kendi başına şiddetin adalet hizmet edip edemeyeceği noktasında herhangi bir eleştiri geliştirmezken, pozitif hukuk geleneği de yalnızca tarihsel olarak kabul edilmişliği ölçüt olarak koruyarak şiddet ile yaratılan sonuçlara duyarsız kalacaktır. Dolayısıyla şiddet eleştirisi yukarıda anlatılan zorluklar ile karşı

¹⁰⁴ A.g.e., s. 230-1.

¹⁰⁵ A.g.e., s. 231.

karşıyadır. Üstelik bu iki gelenek, “*adil amaçlara ancak ve ancak hukuka uygun araçlarla ulaşılabilir, hukuka uygun araçlar da ancak adil amaçlara hizmet eder.*” dogmasında birleşirler. Şiddet eleştirisinin gerçekleştirilebilmesi için bu döngünün, dogmanın terk edilmesi gerekir, “*hem adil amaçlar, hem de hukuka uygun araçlar için bağımsız ölçütler*”in geliştirilmesi ile birlikte şiddet eleştirisi gerçekleştirilebilecektir.¹⁰⁶

Doğal hukuk geleneğini şiddete ilişkin bağımsız bir ölçüt koymaktan uzaklaştıran şey, şiddet araçlarının “*tarihsel belirlenmişliğine karşı kör*” olmasıdır.¹⁰⁷ Doğal hukukun değerlendirme metodu onu zorunlu olarak araçlar hakkında ölçüt geliştirmeme ile karşı karşıya bırakır. Adil amaçların hangi araçlarla elde edilebileceği sorusu doğal hukukun değerlendirme ölçütlerinin ötesindedir. Bu anlamda Fransız Devrimi’nde terör araçlarının kullanımının dayanağının doğal hukuk geleneğinin adil amaçlara ilişkin varsayımları olduğu söylenebilir.¹⁰⁸ “*Yirminci yüzyıl totalitarizmleri de nihayetinde yine doğal bir hak olarak devlete devredilen şiddetin, doğal ve adil olduğu öne sürülen amaçlara uygun kullanılmasından başka bir şey değildir.*”¹⁰⁹ Hem Fransız Devrimi hem de 20. yüzyıl totaliter rejimlerinde şiddet araçlarının adil amaçlar uğruna kullanımında gördüğümüz şey araçların yalnızca amaçlar cephesinden bir eleştirisinin yetersiz olduğudur.

Benjamin’e göre, doğal hukukun araçların tarihsel belirlenmişliğine karşı kör olması karşısında pozitif hukukun amaçların vazgeçilmezliğine karşı kör olması yer alır. Pozitif hukuk, araçların tarihsel olumlanmışlığı üzerinden meşruiyet ölçütü geliştirir, amaçlara karşı kör kalır. Hâlbuki hukuka uygun araçların her zaman adaletle hizmet edeceği söylenemez. Bu anlamda adil olmayan amaçlara hizmet eden yasal şiddet de meşru kabul edilmiş olacaktır. Nihayetinde pozitif hukuk şiddet araçlarının hukuka uygunluğu üzerinden, doğal hukuk ise amaçların adilliği üzerinden şiddet araçlarını meşrulaştırırken iki hukuk geleneği de şiddet eleştirisinde diğer cepheye karşı kör kalır.¹¹⁰ Onların “*adil amaçlara ancak ve ancak hukuka uygun araçlarla ulaşılabilir, hukuka uygun araçlar da ancak adil amaçlara hizmet eder*” dogmasında birleşmelerine neden olan şey şiddet eyleminin bir yüzünü her daim ihmal

¹⁰⁶ ŞEÜ, s. 20-1.

¹⁰⁷ ŞEÜ, s. 19.

¹⁰⁸ ŞEÜ, s. 21.

¹⁰⁹ Akkanat, a.g.e., s. 143.

¹¹⁰ ŞEÜ, s. 21.

etmeleridir. Benjamin'e göre bu *“her iki hukuk geleneğinin de şiddetin eleştirisini adil amaçlar ve meşru araçlar döngüsü dışında”* kuramıyor oluşu ile ilgilidir.¹¹¹

Bir şiddet eleştirisinin amaçlar ya da araçlar cephesine kör kalınarak tam anlamıyla gerçekleştirilmesi mümkün değildir. Benjamin'in amacı da hem adil amaçlar hem de hukuka uygun araçlar için bağımsız ölçütlerin neler olabileceğinin araştırılmasıdır. Bu nedenle Benjamin, ŞEÜ'nün hemen girişinde, şiddetin kendisine yönelik bir araştırmanın peşinde, bu iki kadim hukuk geleneğinin yaklaşımlarını terk ederek bağımsız bir eleştirinin yolunu açmaya çabalar. Mezkûr dogmanın ve geleneklerin yerleşik yaklaşımlarının geride bırakılması şiddete dışsal¹¹² bir bakış imkânı yaratır.

Elbette bu terk ediş iki geleneğin tamamıyla göz ardı edileceği anlamına gelmez. Doğal hukuk doktrininin araçlar hakkında karar veremez oluşu nedeniyle, dipsiz bir kazuistiklikten kaçınmak için, pozitif hukuk geleneği, çalışmanın çıkış noktasında hipotetik bir temel olarak kabul edilecektir metinde, *“...çünkü pozitif hukuk teorisinde şiddetin uygulandığı durumlara bağlı kalınmadan, şiddetin türleri bakımından temel bir ayırım esas alınır. Bu ayırım, tarihsel açıdan kabul edilmiş, diğer bir deyişle, olumlanmış şiddet ile olumlanmamış şiddet arasında yapılmaktadır.”*¹¹³ Benjamin, olumlanmış şiddet ile olumlanmamış şiddet arasında yapılabilecek bir ayırımın şiddetin doğasına ışık tutabileceğini iddia eder çünkü hukuka tarihsel-felsefi bir bakış ancak böyle mümkün olabilecektir.

Benjamin, şiddetin eleştirisinde uygulandığı durumlara bağlı kalmaksızın bir ölçüt yaratabilme imkânı sağladığı için, pozitif hukuk geleneğinin araçların değerlendirilmesi yaklaşımını benimsemiştir. Ancak bu pozitif hukuk geleneği tarafından yapılagelen değerlendirmelere sadık kalınacağı anlamına gelmez.¹¹⁴ Şiddet eleştirisinin yapılabilmesi için, eleştirinin *“dayanak noktasını hem doğal hukukun hem de pozitif hukukun dışında kurmak”* zorunda olduğunu söyler. Böylece olumlanmış/olumlanmamış şiddet ayırımı üstünden ancak amaçların adaletsizliğine

¹¹¹ Akkanat, a.g.e., s. 144.

¹¹² A.g.e. s. 22.

¹¹³ A.g.e. s. 21.

¹¹⁴ ŞEÜ, s. 21.

duyarsız kalmadan bir eleştiri getirilebilecek ve “*hukuka yalnızca tarihsel-felsefi bir bakışın*” yeterliliği de sorgulanabilecektir.¹¹⁵

Bu noktada yapılabilecek hukuka uygun ve hukuka aykırı şiddet ayrımı sağlam temellere oturmayacaktır. Özellikle doğal hukukun ayrımı haklı/adil ve haklı olmayan amaçlar için kullanılan şiddet üstünden gerçekleştiriliyor olması kabul edilemez, çünkü doğal hukukun bu yaklaşımı baştan itibaren şiddet araçlarının kullanımına karşı herhangi bir itiraz geliştirmez. Pozitif hukukun şiddetin her türlüşünden beklediği olumlanışlığını belgeleyen, tarihsel kökenini gösteren kanıt bu noktada işe yarar bulunur. Bu kanıt üstünden yapılan ayırım şiddet araçlarının haklı/adil amaçları olduğunun kabul edildiği anlamına gelmez. Amaçlar için yapılacak ayırım da “*genel bir tarihsel kabulün varlığı ya da yokluğu*” üzerine inşa edilebilir. Bu noktada, tarihsel olarak kabul edilmiş amaçlar “hukuksal amaçlar”, bu tür bir kabul elde edememiş amaçlar ise “doğal amaçlar” olarak isimlendirilebilir. Doğal amaçları gerçekleştirmeye yönelik güç, meşruiyetine ilişkin tarihsel bir kanıt gösteremediği sürece hukuka aykırı olarak kabul edilir ve kriminal anlamıyla “şiddet” olarak isimlendirilir. Hukuksal amaçlar ise tarihsel kanıtlara sahip olduklarından bir hakkın/meşru gücün kullanımı olarak kabul edilir. Tarihsel kanıtların meşruiyet bağları ortadan kaldırıldığında ikisi de amaca yönelik güç kullanımıdır. Bu ayrımlar üzerinden varılabilecek sonuçlar ise ikinci bölümde açığa çıkacak.

Gerçek anlamıyla bir şiddet eleştirisinin yapılabilmesi için alınması gereken minimum tedbirler böylece açığa çıkmıştır. Adil amaçlara yaslanarak şiddet araçlarını genelleştiren doğal hukuk tezi karşısında, şiddet araçlarının tarihsel olarak kabul edilmişliğine dayanarak amaçları önemsemeyip gücün amaçlarına hizmet eden pozitif hukuk tezi yer alır. Ancak eleştiri bu iki geleneğin de dışına kurularak hem adil amaçların şiddet araçlarıyla sağlanabileceğine hem de hukuksal araçların adil amaçlara hizmet edeceğine ilişkin dogmatik görüşü sorgulamayı başarabilecek, şiddete dışsal bir eleştiriye de nihayete erdirebilecektir.

¹¹⁵ Willem Schinkel, **Aspects of Violence: A Critical Theory**, Eastbourne: Palgrave Macmillan Publications, 2010, s. 86.

2. MİTİK YASA

*“Başkalarının aşkıyla başlıyor hayatımız
bakıp başkasının başkayla kurduğu bağlantıya
aşka dair diyoruz ilk anı bu olmalı
ilk önce damarlarımızda duyuyoruz çağılıştısını
uzak iklimlerin
kokusu gitmediğimiz şehirlerin önceden
bir baş dönmesiyle kabarıyor hafızamızda
sonra ayrılıklar düşünce dalgalarına:
Bize ait olan ne kadar uzakta!”*

Sebeb-i Telif, İsmet Özel.

2.1.Yasanın Karakteri: Performatif Eylem

Laf (*Geschwätz*), bir söz kategorisi olarak, **Kendi Başına Dil ve İnsan Dili Üzerine**'ye (*Über Sprache überhaupt und über die Sprache des Menschen*, “ÜSM”) göre, iyinin ve kötünün bilgisini taşır. Kierkegaard'dan ödünç alınan bu terim, ad ile laf arasında bir ayrımı öngörür. Buna göre ad şeylerin bilgisini iletir, laf ise iyi ve kötünün bilgisini. Laf, “...lafazanın, yani günahkarın da tabii olduğu tek bir arınma ya da yüceltme tanır: Yargı.”¹¹⁶ İlk insanların cennetten kovulmasına neden olan işte bu yargılayıcı laftır. Kovulma ise dilin saflığının bozulmasına ve dil-tin bütünlüğünün yitirilmesine neden olur. Bu yitim adların birer simge halini alması ile sonuçlanacaktır: dil bir araç konumuna itilir. Dilsel karmaşa, dilin araç konumuna itilmesinin sonucu olarak ortaya çıkar. Bu dilsel karmaşa, şeylerin ve işaretlerin birbirine karışması sonucunda oluşur, insanın günahıdır. İyinin ve kötünün bilgisi şeylerin dil-tin bütünlüğünden koparıldığında, dilin bozulması (cennetten kovulma) gerçekleşmiştir. Kovulmaya, saf dilin terkedilişi neden olur. Çünkü saflığını yitiren

¹¹⁶ Walter Benjamin, “Kendi Başına Dil ve İnsan Dili Üzerine”, **Son Bakışta Aşk**, ed. Nurdan Gürbilek, çev. Haluk Barışcan, İstanbul. Metis Yayınları, 2012, s. 180.

dil, lafin kölesi haline gelir, şeyler de budalalığın. “*Hukukun mitik kökeninde de bu müthiş ironi yatar.*”¹¹⁷

Tanrı, altıncı günün sonunda, “...yapmış olduğu her şeyi gördü; ve işte – çok iyiydi.”¹¹⁸ Sonra *insan sözü*¹¹⁹ araya girer ve Benjamin’e göre, insanın ilk günahı, iyiyi sorgulayan bu yargılayıcı sözdür. “*Bilgi ağacı Tanrı’nın bahçesinde iyi ve kötü hakkında verebileceği bilgi nedeniyle değil; yargının soru soran üzerinde asılı duran amblemi olarak bulunur.*”¹²⁰ Yargı, dil/tin bütünlüğünü kesen laftır. Yargı, insanın doğayla ve Tanrıyla kurduğu bütünlüğü bozan eylemdir, bütünü kesme pratiğidir, yarmak. Yargılamak şeylerdeki iyi ve kötünün bilgisini sorgulamaktır. Yargılama, dil-tin bütünlüğünü bozarak, şeyin adını çarpıtmış (onu iyi ya da kötü olarak çağırılmış), şeylerin kendilerini ilettikleri dilsel gebeliği insan dilinde bir çeviriye mahkûm etmiştir.¹²¹ İlk günahla birlikte ad, *insan sözü* haline gelir. *İnsan sözü* yaratıcı kelamının bir parodisidir.

“Ad”, dil-tin bütünlüğünü iletişime açık kıldığı ölçüde saftır ancak, yargının ortaya çıkmasına olanak sağlayan *insan sözü*yle lafin ve dolaylılığın uçurumuna yuvarlanması sonucunda, bozulmuştur. Adın bozulması ile dil işaret aracı haline gelir, dolayısıyla bu ilk bozulmadan sonraki tüm adlandırmalar, dolaylılık uçurumuna yuvarlanır.

¹¹⁷ A.g.e., s. 181.

¹¹⁸ Tevrat, (1) 1:31. Ben burada çevirisi Moşe Farsi tarafından yapılan versiyonunu kullanıyorum. Buradan sonra yapılacak bütün alıntılar bu çeviriden yararlanılarak yapılacaktır. Bkz. **Türkçe Çeviri ve Açıklamalarıyla Tora ve Aftara**, ed. Haleva ve diğerleri, İstanbul: Gözlem Yayınevi, 2002.

¹¹⁹ “*Menschliches Wort*” (“insan sözü”) metnin Almanca orijinalinde de italik harflerle yazılmıştır. Metne göre, *insan sözü*, *Tanrı kelamından* farklı olarak şeylerin adlarını değil, imgelerini iletir. “*İnsan tek bir dilin olduğu cennetten bir kere kovulunca, artık şeylerin dili bilginin ve adın diline ancak çeviriyle aktarılabilir; ne kadar çok çeviri varsa, o kadar çok dil vardır artık. (Kitabı Mukaddes’e göre ise, cennetten kovulmanın bu sonucu daha sonra ortaya çıkar.) İnsanın cennetteki dilinin kusursuz bilginin dili olması gerekir; hâlbuki sonradan tüm bilgi bir kez daha dilin çeşitliliğinde sonsuz biçimde farklılaşır; daha aşağıdaki bir düzeyde, adda yaratış olarak farklılaşmak zorunda kalır. Cennet dilinin kusursuz bilginin dili olduğunu, bilgi ağacının varlığı bile gizleyemez. Ağacın elmaları 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 cennette rastlanan tek kötülüktür. İyi ve kötünün bilgisi adı terk eder, dışarıdan bir kavrayıştır o, yaratıcı kelamının yaratıcı olmayan taklididir. Bu bilgide ad kendi dışına çıkar: İlk günah insan sözünün doğum anıdır; bu sözde ad artık kusursuz olmaktan çıkar; artık söz, ad dilinin, dilin, içsel denilebilecek bir büyüünün dışına çıkar ve böylece apaçık, adeta dışsal bir büyü kazanır.*” Buna göre, dili araç konumuna getirip, dolaylılık ile Tanrı kelamını bozan insan, ilk günahı işlemiş olan insandır. Yukarıda “dil-tin bütünlüğü” olarak ifade edilen kavram da buna yaslanır. Bkz. Benjamin, “Kendi Başına Dil ve İnsan Dili Üzerine”..., s. 178-180.

¹²⁰ Benjamin, “Kendi Başına Dil ve İnsan Dili Üzerine”..., s. 181.

¹²¹ A.g.e., s. 178 v.d.

Teolojik anlatı üzerinden dile getirilen düşünceler ŞEÜ'nün temelinde yer alan bazı hususları aydınlatmak açısından önemlidir. Hamacher, özellikle yasa dayatma ilişkisinin anlaşılabilmesi için söz-edim kuramı ile Benjamin'in şiddet ve dil kuramını bağlamak gerektiğini söyler.¹²² Dil ile şiddet ve iktidar arasında kurulan benzerlik tuhaf bir rastlantı değildir; Benjamin'in, ÜSM'de (1916) yaptığı açık atfın yanında, ŞEÜ'de (1921), dil, iktidar, şiddet ve hukuk arasında kurduğu ontolojik benzerlik yorumunun bir yansımasıdır. Benjamin'in **Tarih Kavramı Üzerine** (1940) eserine hazırlık notlarındaki "*Pazar günü kuşların dilinden anlayan çocuklar*" betimlemesi ile cennetteki dil-tin bütünlüğüne yaptığı atfı aynı zamanda, "*doğa ile cennetsi bir uyum içinde yaşayan, otoriter olmayan ve eşitlikçi sınıfsız toplumlara*" da bir göndermedir.¹²³ Böylece, Benjamin düşüncesindeki anarşizmin teokratik kısmı ile nasıl birleştiği ortaya çıkar. Mesih'in yürürlükten kaldırdığı tarih, proleter genel grev ile kaldırılan iktidar ilişkileri ve insanların "gönül kültürü" üzerinden birleşip ortadan kaldırdığı şiddet ve hukuk, kurulan bu benzerlikler üzerinden takip edilebilir.

İlk insanların cennetten çıkarılması, iyi ve kötü hakkındaki yargılayıcı söz ile gerçekleşir. Yargılayıcı söz, bir değer oluşturmaya yönelir, bir koyutlamadır, *performatiftir*.¹²⁴ Koyutlama (Alm. *Setzung*, ing. *positing*), koyutladığı şeyi inşa eder, dayatır. Batı dilleri için ilk olarak John L. Austin tarafından kuramsallaştırılan "performatif edim" kuramına göre, performatifler, bir şey bildirmekten (haber) çok bildirdiği şeyi yapar (inşa).¹²⁵ Ancak yapı cümleleri ile bildirim cümleleri arasındaki fark ilk başta düşünüldüğü gibi elde hazır değildir hatta bu ikisini birbirinden ayırabilecek dilsel farklılıklar mevcut değildir. Haber cümleleri ile yapı cümleleri arasında açık bir tefrikin yapılamaması, Austin'i her bildirim (haber) edimsel (yapısal) olduğu sonucuna götürmüştür.¹²⁶ Haber cümleleri ile yapı cümlelerinin girift yapısı, koyutlama ilişkisinin dilin yapısına nasıl içkin olduğunu gösterir.

Hukukun mitik kökeni, performatif edimin yapısı ile açıklanabilir.¹²⁷ Hukuk kurma ve dayatma söz-edim terminolojisiyle bir *performatif edim* olarak

¹²² Werner Hamacher, "Afformatif, Grev", **Şiddetin Eleştirisi Üzerine**, ed. Aykut Çelebi, çev. Ferit Burak Aydar..., s. 162-4, 46. Dipnot.

¹²³ Löwy, a.g.e., s. 215.

¹²⁴ A.g.e., s. 135 ve s. 162-4, 46. Dipnot.

¹²⁵ Mustafa Kayapınar, *Belağatta Talebi İnşa* (dilek bildiren anlatımlar), Konya: Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı Arap Dili ve Belagatı Bilim Dalı Yayınlanmamış Doktora Tezi, 2006, s. 49.

¹²⁶ A.g.e., s. 50.

¹²⁷ Benjamin, "Kendi Başına Dil ve İnsan Dili Üzerine", s. 181.

tanımlanabilir.¹²⁸ *Performatif edim*, icraîdir, uzlaşım ve yasal koşullar dayatır.¹²⁹ Yasa, performatif edim gibi, öznenin iyi ve kötü hakkında verdiği karardaki muğlak dayatmaya yaslanır.¹³⁰ İyi ve kötünün bilgisini mümkün kılan ihlal, ilk özne olan Âdem için, bir tercihle sonuçlanır ve tercih, *insan sözünü* yaratır; bu boş laf, yargı olarak ortaya çıkar. Yargıların kuramlaşması ile yasa, performatif edimlerin kurumlaşması ile hukuk, muğlak bir dayatmanın üzerine inşa edilir.

Dil-tin bütünlüğünün bozulması ve yargılayıcı sözün ortaya çıkışı ile birlikte iyinin ve kötünün bilgisi insanlar arası iletişimin temel yönlerinden biri olmuştur. İyinin ve kötünün bilgisi yasa adı altında kuramsallaştırılmış ve beşeri kurumlar aracılığı ile aktarılmıştır. Benjamin için yasanın temelinde yukarıda anlatılan bozulma yer alır ve dolayısıyla yasa da cennetten çıkarılmış insanın sözü olarak düşünülmelidir. Ancak yasanın iktidar aracı olarak kullanıma sokulması bir başka etkenin devreye girmesini gerektirir. İyi ve kötünün kuramlaştırılmış bilgisinin bir başkası için de aynı sonuçları doğurması ona güç katılması ile mümkün olacaktır. Yasanın güçlü bir koyutlama olarak kurumsallaştırılması arkaik bir öykünün sonucudur.

2.2.Şiddetin Yasası: Mit

Mit, insanlık öyküsünün en temel anlatılarından biridir. Dolayısıyla insan havzasındaki en temel koyutlamaların mitsel birikimlere dönüştüğünü söylemek haksız olmayacaktır. Yine şüphe yok ki, koyutlamaların toplumdaki görünümü ve aktarımının incelenmesi için en uygun yer mitik öykülerdir. Bu mitik öyküler, ilgili toplumsal durumun temel niteliklerinin çözümlenebildiği bir alan yaratır.

Yasanın toplumsal görünümü en çok mitler yoluyla tekrar edilir. Mitler, toplumların toplumsal kimlik ve yönelimlerinin işlendiği ve okunabildiği alanlar olarak yasaya ve yasanın algısına ilişkin birçok olanağı barındırır. Elbette mitler düşünce tarihinin özetlenmesi için bir inceleme nesnesi olma görevini defalarca

¹²⁸ Hamacher, a.g.e., s. 141.

¹²⁹ Yasa ile *performatif edim* arasında kurulan bu bağıntı, yasanın çöküş diyalektiğinin incelendiği bölümde yeniden güncel hale gelir. Buna göre, ŞEÜ boyunca tartışılan hukuk diyalektiğinin, koyutlama, koyutlamanın zayıflaması ve yeniden koyutlanması olarak, yani *performatif* çöküş diyalektiği olarak okunması da mümkündür. Hamacher, a.g.e.

¹³⁰ Hamacher, a.g.e., s. 136.

yerine getirdi ve her inceleyen için hem kendi tarihinin yeniden oluşturulması hem de kendi şimdisinin analizini de mümkün kıldı; yorum ve ilkelerin okunması için her döneme çeşitli açılardan ışık tuttu. Ancak burada vurgulanmak istenen bu öykülerin, trajedi üzerinden, kahramanına bir kader çizen, kuralın okunabildiği bir alan yaratıyor oluşudur.

Trajedi bu anlamda içerdiği kahramanlık öyküleri aracılığı ile 'kader'i insanlığın doğası olarak geleceğe nakşeder¹³¹; aynı zamanda okunan, onu hep şimdiden okuyanın kendini aksettiği bir öykü olmayı ve okuma da öznel bir olay olmayı sürdürür. Trajediyle aktarılan kural ise şimdide, hep yeniden kayıtları. Bilginin ilmek ilmek dokunduğu bu kayıtlar, çerçevesi epey geniş bir bilgi alanına açılır. Bu bilgi alanlarından biri olan hukuk, mitik öyküden aktarılan etik derslerde temellenir ve bu derslerin kökensel analizi, kuralın ve hukukun mantığını ortaya serme potansiyeline sahiptir. Hukuka tarihsel bir bakış atıldığında, bu bakışın öznesi ve yöneldiği tarihsel sahne değişse de, mitik öyküler, birinci ve ikinci tip toplumlarda yasada, üçüncü tip toplumlarda ise hukukta varlığını sürdürür.

Yasa, birinci tip toplumlarda atanın sözü, ikinci tip toplumlarda atanın şef dilinde sözü, üçüncü tip toplumlarda ise şefin dilindeki atasözü olarak temsil edilir. Mit, atasözlerini ve tarihsel tüm anıştırmaları birer hakikat gibi tekrarlayarak, onda kayıtlı olanı aktarır. Bu kayıt, yasa olarak çeşitli dillerde iz bırakmıştır. Bu izler şiddet izleridir. Yasanın kuruluşu, trajedide, kurbanın kaderinde ve en çok ölümüyle gerçekleşir. Mitlerde insan, özerk ve özgür bir varlık olarak değil ancak yaşamı kader ile zapturapt altına alınmış olarak karşımıza çıkar.¹³² Modern hukuk ile mitik öykü arasında kurulan bağın uzak varsayımlara dayandığı düşünülebilir ancak mit ile kendini tekrar eden öykü modernite tarafından benimsenmiş bir döngüyü barındırır. Bu döngü kader olarak, ezilenlerin üzerine çöker ve kendini yenileyerek koyutlar, cehennemde olduğu gibi.¹³³

¹³¹ Samuel Weber, "Genealogy of Modernity: History, Myth and Allegory in Benjamin's Origin of the German Mourning Play", *MLN*, Baltimore: The John Hopkins University Press, sayı 106:3, 1991, s. 480.

¹³² Graeme Gilloch, **Myth & Metropolis: Walter Benjamin and The City**, Cambridge: Polity Press, 1997, s. 10.

¹³³ A.g.e., s. 11.

McCall'a göre Antik Yunan'da mitler kurgusal bir totoloji olarak belirir. İçerdiği koyutlamalar ile kahramana kader yaratmasının sırrı buradadır.¹³⁴ Benjamin için mitolojik kahramanın istikbalini karartıp onu bir suçlu kılan kaderin anlamı budur. Trajedi kahramanın günahı üzerine inşa edilerek onun suçluluğunun kaydı olarak saklanır. *“Kader düşüncesine Greklerin yaptığı o klasik yorumlarda bir insana mazhar olan mutluluk, onun hiçbir zaman günahsız ya da kusursuz yaşam tarzının onaylanması anlamına gelmiyor, tam tersine en ağır kabahati işlemek, yani kibre kapılmak diye kabul ediliyordu.”*¹³⁵ Dolayısıyla kaderin bir totolojik belirlemenin sonucu olarak kahramanın geleceği haline gelmesinin onun suçlu kabul edilen yaşamının zapturapt altına alınması anlamına geldiği söylenebilir. Ancak insanın günahsız ve kusursuz bir yaşamının olabileceği, üstelik suçun ve günahın tahakkümü altından kurtarılarak özgürleştirilebileceği tasavvur edilebilir. Şöyle diyecektir Benjamin:

*“İnsan aslında kader sahibi biri değildir, belirlenecek gibi değildir kaderin öznesi. Yargıç nerede isterse orada görebilir kaderi. Körü körüne her cezayla birlikte dikte ettirebilir kader. İnsan hiç yaralanmaz bundan; ama insandaki yaşam, görünürdeki varlığı yüzünden bu insan görüntüsünün doğal kusurundan ve talihsizliğinden payı olan o çıplak hayatın kendisi yara alır.”*¹³⁶

Mitik öyküler ile insanın istikbali suç ve ceza çerçevesinde kurgulanabilir bir nesne haline gelir. Çıplak beden üzerinde bırakılan yasa izleri ile o tahakküm ilişkisine mahkûm edilir. Yasa ile varılan sonuç da insan için kaderin çizgilerinden biri haline gelir.

Şiddet hikâyeleri mitik öykülerin temel konularından biridir. İlyada öfkeyle başlar. Suç ve ceza, kader ve ölüm destanın ana temalarındandır. Şiddet eleştirisi, mitik şiddet öyküleri üzerinden okunmaya başlandığında, tarihsel olarak yapılabilmüş olacaktır. *“Şiddetin eleştirisi şiddet tarihinin felsefesidir.”*¹³⁷

¹³⁴ Tom McCall, “Momentary Violence”, **Walter Benjamin: Theoretical Questions**, Stanford: Stanford University Press, 1996, s. 194-200.

¹³⁵ Walter Benjamin, “Kader ve Karakter”, **Parıltılar**, çev. Yılmaz Öner, İstanbul: Belge Yayınları, 1990, s. 123.

¹³⁶ A.g.e., s. 124-5.

¹³⁷ ŞEÜ, s. 41.

2.3.Mitik Kan Şiddeti

Mitik öyküler, metafizik algıyı temelden itibaren biçimlendirme, anlamlar hususunda koyutlamalarda bulunma ve mevcut algıyı yönetme mekânları olarak düşünülebilir. Hukuk, şiddet ve adalet üzerine yapılan bir çalışmanın da bu mitik öykülerden çıkartabileceği dersler mevcuttur. Bunun bilincinde olan Benjamin, metin boyunca geliştirdiği teorilerin mitik öyküyle olan örtüşmelerini delillerini güçlendirmek amacıyla kullanır.

Şiddetin eleştirisinde göz önünde bulundurulmak istenen tarihsel delillerin, Batı Medeniyetinin ve Metafiziğinin temeli, Eski Yunan'a kadar götürülebilecek bir tarihi anlatıdan beslendiği söylenebilir. Metin Avrupa'da hâkim hukuk ve şiddet algısı üzerinden işler, dolayısıyla Yunan mitolojisine, Avrupa tarihinin bu ilk öyküsüne göndermede bulunmaktadır.

2.3.1. Mitik Şiddetin Niteliği

Mitlerde karşımıza çıkan hikâyelerin bu çalışma açısından dikkat çekilmesi gereken birkaç özelliğini sıralayarak başlamak gerekir. Mitolojik tanrılar, politeist bir doğa yansıması iken, tek tanrılı dinlerdeki Tanrı monoteist bir etik düşüncesini ifade eder. Bu anlamda Tanrı doğanın bir yansıması olarak değil transandantal bir adalet düşüncesinin yansımasıdır.¹³⁸ Yine bu anlamda, mitik tanrılar çeşitli duygular ve eksiklikler barındırırken, Tanrı noksandan münezzehtir. Mitolojik tanrılar ahlaki eksiklikler de barındırırlar. Bu ahlaki eksikliklerin insanın hallerini gösterdiği iddiası ile mitik hakikatler insanlık hakikati olarak kurgulanır. Dolayısıyla mitolojik tanrılarının davranışları, natamam varlıklarının (*Daseins*) yansıması, insan yargısının temeli, bir *performatif edim* olarak düşünülebilir. Bunun karşısına konulacak olan Tanrı ise, *performatifleri* ortadan kaldıran bir karakter sergiler.¹³⁹

Mitolojik tanrılar ile Tanrı arasında kurulabilecek benzerlik ise bunların insanlar üzerinde güç kullanabileceği düşüncesidir. Anlatılarda geçen şedit eylemler

¹³⁸ Hirvonen, "Marx and God with Anarchism: on Walter Benjamin's Concepts of History and Violence"..., s. 528.

¹³⁹ ŞEÜ, s. 38.

anlamda farklılaşır elbette ancak iki farklı tanrı tahayyülünde de tanrıların ölüme, cezalandırmaya, kefarete ödetmeye, kan dökmeye kadar olduğu akılda tutulmalıdır. Dolayısıyla yaşayanlar üzerinde bir güç uygulanması söz konusu olmaktadır.

“Arkaik biçimiyle (urbildlichen Form) mitik şiddet, tanrıların en saf tezahürüdür (bloße Manifestation der Götter). Mitik şiddet tanrıların amaçlarına hizmet eden bir araç ya da iradelerinin tecellisi (Manifestation ihres Willens) olmayıp öncelikle onların varlıklarının bir tezahürüdür (Manifestation ihres Daseins).”¹⁴⁰

Mitik şiddet, mitolojik tanrıların varlıklarının bir “tezahürüdür” (*Manifestation*). “Tezahür”, “açıklama” ya da “manifesto” olarak Türkçeye çevrilebilen bu kavram Benjamin için neredeyse teknik bir anlam taşır. Bu yarı-teknik anlam, bir şeyin tininin dolaysız iletimini işaret etmektedir. Bu yönüyle öfkeli bir adamın amaca yönelmeyen şiddetine benzemektedir. Her iki özne için de şiddet, amaçlarına yönelik bir araç niteliğinde değildir, ikisi de manifestodur (*Manifestation*). Amaca yönelik bir araç niteliğinde olmaması, amaç-araç ikiliği içerisinden değerlendirilememesi, hukuki ilişki öncesi olması anlamına gelir. Böylece saflaşan şiddetin, amaçlar ve araçlar cephesine sıkıştırılmış değerlendirmelerden kurtarılabilmesi amaçlanmaktadır.¹⁴¹

İfadede dikkat çeken bir diğer husus “saf” (*bloß*) kavramıdır. Saflık, hukuki ilişkilerin belirleyici temel ayrıştırması olan amaçlar ve araçlar değerlendirmesine önsel oluşu ifade eder. Koyutlama, tezahür anında hukuk öncesidir, saftır. Kavram, anlam bakımından “büyük suçlunun” hukukun dışında olan şiddeti ile benzer. Büyük suçlunun şiddeti gibi, mitik tezahür de saf olarak nitelenir. Bunun basit nedeni bu eylemin de hukukun dışında olmasıdır. Mitik şiddet, hukukun henüz koyutlanmadığı bir anda gerçekleşir. Tanrıların amaçlarına hizmet eden bir araç ya da iradelerinin tecellisi olmayışı onun amaç-araç değerlendirmesine önsel oluşu ile açıklanabilir. Böylece mitik şiddetin tezahürü, meşru araçlar ve haklı amaçlar cepheleri oluşturulmadan önce bir değerlendirmeyi mümkün kılar. Mitik şiddet tezahürü, hukuktan uzaklaşarak, onun gelişimine tarihsel bir bakışı mümkün kılan öykü olarak değerlidir.

Mitik şiddetin, Tanrıların “varlıklarının” tezahürü (*Manifestation ihres Daseins*) olduğunun söylenmesi de dikkat çeken bir diğer husustur. “Varlık”

¹⁴⁰ ŞEÜ, s. 35-6.

¹⁴¹ Richard J. Bernstein, **Violence: Thinking without Banisters**, Cambridge: Polity Press, 2013, s. 54.

kelimesiyle ifade edilen *Dasein*, Alman felsefi literatüründe ontoloji sahasında önem taşır. *Da-sein*'in varlık kategorisini belirleyen anlamı, Türkçeye çevrildiğinde kaybolmaktadır. İfadenin “orada varlık”, “orada var olan” olarak anlaşılması gerekmektedir.¹⁴² Dolayısıyla mitolojik hikâyedeki Tanrılara yapılan atıf onların “var olan” kategorisine ait olduklarını imler; mitolojik öyküdeki tanrıların ontolojik birer varlık oldukları akıldan çıkarılmamalıdır. Bunun yanında “mitik şiddet” tanrıların ne iradelerinin tecellisi ne de amaçlarına hizmet eden bir araç niteliğindedir: Mitik şiddet, tanrıların “varlıklarının tezahürüdür”. “Varlıklarının tezahürü” olması, mitik şiddette tanrıların varlıklarının dolaysız yansımasının görülebileceği, bu şiddetin, onların varlık yapılarına kayıtlı olduğu anlamına gelir. Mitik şiddet, tanrıların, ne amacını gerçekleştirmeye yönelir ne de bir konu hakkında verdikleri cezalandırıcı hükümdür, yalnızca orada varlıkları (*da-sein*) ile şedit olarak tezahür ederler. Benjamin'in mitolojik tanrılar ile Tanrı arasında yaptığı bu ontolojik ayırım, onun mistik düşüncelerine dayanır. Bunun tez için önemi ve ayırımın şiddet ve yasa için ifade ettiği anlamlar ilerleyen bölümlerde ortaya çıkacaktır.

Mitik şiddetin niteliğine ilişkin analiz, onun tezahürünün anlamlandırılmasına yardımcı olmayı amaçlar. Mitik şiddetin tezahürü, dilde/anlamda büyük bir etki yaratır. Bu etki nesiller boyunca aktarılan mitik hikayelerde trajedinin kuralı olarak, kader biçiminde sürdürülür. Kader, mitik öykünün kurallarını koyduğu bir oyun alanı haline gelir. Mitik anlatılardaki kader kurgusu, şiddetin kurduğu iktidar ilişkilerini açığa çıkartmada yardımcı olacaktır.

¹⁴² Bkz. Encyclopedia Britannica, <http://global.britannica.com/EBchecked/topic/152062/Dasein> Erişim tarihi: 19.12.2014

2.3.2. Mitik Şiddetin Tezahürü: Niobe'nin Kaderi¹⁴³

Mitik şiddet anlatısının hukuk kurucu ve koruyucu şiddet ile olan bağı İlyada Destanı'nda yer alan Niobe efsanesi üzerinden örneklendirilir. Öfkeyle başlayan destanın bir başka şedit örneği olarak Niobe hikâyesi mitik tanrıların şiddet ile olan bağını mükemmel bir şekilde açığa vurabilecektir.¹⁴⁴ Trajedi, pek çok mitik öyküde, lanetlenme, ölüm, sonsuz cezalandırma şeklinde kahramanın kaderine dönüşür. Kader, mitik öykülerde kahramanın başına gelen felaketin kuralını ortaya serer. Mitik öykü, performatif kuruluş anına bakmaya olanak sağlamaktadır.

Öyküye göre, bir şenlik sırasında, on iki ölümlü çocuk anası Niobe, tanrı Apollon ve tanrıça Artemis'in anası Leto'ya, çocuklarının sayısıyla böbürlenir. Bunun üzerine öfkeye kapılan Leto, çocuklarına intikam almalarını ve had bildirmelerini emreder. Bunun üzerine, Apollon ve Artemis, Niobe'nin altı kız, altı erkek on iki çocuğunu oklarıyla öldürür. Çocukların cansız bedenleri, on gün boyunca, kanlı bir halde, gömülmeden durur. Zeus, çocukları gömmeye gidenleri lanetler ve taşa çevirir; bunlar arasında Niobe'nin kocası Thebes Kralı Amphion da vardır. Niobe, tüm ailesini kaybetmenin yasıyla, on gün boyunca tanrılara acılarını dindirmeleri için yalvarır. Onuncu günün sonunda yasından helak olan Niobe'ye 'merhamet' edilir ve kayaya çevrilir.¹⁴⁵

Apollon ve Artemis'in eylemleri bir cezalandırma gibi görünse de burada, mevcut hukukun ihlalini cezalandıran bir eylemden değil, hukuk kurmaya yönelik bir eylemden bahsedilebilir. Benjamin'e göre "saf şiddet" olan bu şiddet gösterisi bir had bildirme, hudut çizme eylemidir. Eylemin "saf şiddet" olarak tanımlanabilmesi onun hukuk ilişkisine dahil edilmemiş bir dönemde doğmamış olmasıyla ilişkilidir. Niobe'nin kibri, onu önceleyen bir koyutlama tarafından iyi veya kötü olarak nitelendirilmemiştir, dolayısıyla bir suçtan bahsedilemez. Kısaca, Niobe'nin

¹⁴³ "Kader" kavramı Benjamin için alelade bir gönderme değildir. Pagan toplumlarda, kendinde bir mantığı olan, aşkın olmayan ancak bütünsel, *nomos* benzeri bir düzeni imlemek için kullanılır. Bkz. Walter Benjamin, "Kader ve Karakter", **Parıltılar**, çev. Yılmaz Öner, İstanbul: Belge Yayınları, 1990, s. 120-128. **ŞEÜ** içerisinde, Benjamin'in Hermann Cohen'den yaptığı alıntıyla ise şöyle açıklanabilir: "*Hermann Cohen Antik çağdaki kader tasavvuruna dair kısa değerlendirmesinde, 'düzenin dışına çıkan, çöküşe sebebiyet veren ve vesile olanın, kaderin kendi düzeni olduğuna ilişkin kaçınılmaz anlayıştan' söz etmiştir*" (ŞEÜ, s.37-8). Benjamin ve Cohen düşüncesinde "kader" ve "suç" kavramları hakkında detaylı bir araştırma için bkz. Annika Thiem, *Fate, Guilt, and Messianic Interruptions: Ethics of Theological Critique in Hermann Cohen and Walter Benjamin*, University of California Doktora Tezi, Berkeley: Umi Dissertation Publishing, 2010.

¹⁴⁴ Slavoj Žižek, **Violence: Six Sideways Reflections**, New York: Picador Publications, 2008, s. 186

¹⁴⁵ Şefik Can, **Klasik Yunan Mitolojisi**, İstanbul-Ankara: İnkılâp ve Aka Kitabevi, 1963. s. 71-72.

“suçunu” önceleyen bir yasa yoktur, “*Niobe'nin kibri başına gelen felaketi çağırır.*”¹⁴⁶ Burada Niobe'nin başına gelen felaket hukuksal şiddetin kendisidir. Çünkü suçun yaratılması kişinin hukuk öznesi haline getirilmesi anlamına gelir. “*Suçluluk, ihlale, yani meşru/yasal olan ile olmayanın belirlenmesine değil; hukukun saf gücüne yani hukukun bir şeye gönderme yapması yalın gerçeğine işaret ediyor.*”¹⁴⁷ Suçun yaratılması ile insanın yaşamı üzerinde karar verilebilir hale gelir. Bu anlamda “*kaderin kesinlik arz etmeyen iki anlamlılığı*” tanrıların yaşam hakkında karar verebilmesine dayanır. “*Kuralı bilmemenin suçu ortadan kaldırmadığını öngören hukuksal özdeyişin dayandığı nihai zemin*”, “*dışarı ile içeri, hayat ile hukuk arasındaki belirsizliktir.*”¹⁴⁸ Bu anlamda iktidarın güç ile suç yaratması yaşamın hukuka dâhil edilmesi, bir dışlama ilişkisi ile içlenmesi anlamına gelir.¹⁴⁹

Niobe'nin başına gelen suç felaketi, onun muğlak olan istikbalini, kader ile aydınlatır, kurallar dikte edilir, mitik şiddetin bu tezahürü ile çizilen hudut, “*insanlar ile Tanrılar arasındaki sınırın işaret taşı*”¹⁵⁰ olarak tarihe kazınır. Geride bırakılan işaret taşı, güçlü ve ölümsüz varlıklar olan tanrıların, yaşayanlar üzerindeki egemenliğini sonraki nesillere aktarır. Niobe'nin trajedisi muktedirin kararında kadere dönüşür. Prometheus'un kaderi gibi, Niobe'nin de kaderi bir yok oluş getirmez, ilkinin “*insanlara yeni bir hukuk müjdeleme umudu*”, ikincisinin ise sonsuz yası tarihe geçer. “*Niobe'nin kibri başına gelen felaketi çağırır; hukuku ihlal ettiği için değil, ama ancak zaferi halinde hukuk kuracak kaderi, kazanmak zorunda olduğu bir kavgaya dâhil etmesi, kadere meydan okuması nedeniyle.*”¹⁵¹ Kader, kesinlik arz etmeyen iki anlamlılığın (iyi ve kötünün kararı) üzerinden, Niobe'nin kibrine güçlü (*Gewalt*) bir son getirir, yasayı belirler. Kaderin kesinlik arz etmeyen iki anlamlılığın gücün dayatılması ile kesinlik kazanır.

Kader zapturapt altına alınarak Niobe'nin sonunu getirir ancak onun sonu ölüm değildir. O suçun dilsiz taşıyıcısı¹⁵² haline gelir, gücün ve onun yasasının temsili

¹⁴⁶ ŞEÜ, s. 36.

¹⁴⁷ Agamben, **Kutsal İnsan**, s. 40.

¹⁴⁸ A.g.e.

¹⁴⁹ A.g.e., s. 41.

¹⁵⁰ ŞEÜ, s. 36.

¹⁵¹ ŞEÜ, s. 36.

¹⁵² “Suçun dilsiz taşıyıcısı” kavramı, Benjamin'in dil teorisi ile bağlantılıdır. Cennetten çıkarılma, onun yol açtığı yas, yasın dilsiz kıldığı doğa ve dilsizliğin anlamları için, bkz. Walter Benjamin, “Kendi Başına Dil ve İnsan Dili Üzerine”..., s. 180 v.d. “Suç”un Antik Yunan'daki belirliğiyle ilgili olarak ayrıca bkz. Werner Hamacher ve Kirk Wetters, “Guilt History: Benjamin's Sketch “Capitalism as Religion”, **Diacritics**, Baltimore: The John Hopkins University Press, sayı 32:3-4, 2002.

olur.¹⁵³ Öykü açısından bir sondan da bahsedilemez aslında, Niobe'nin imgesi hafızalarda kalmaya devam etmektedir, öykü güncelliğini korur. Ezilenlerin geleneğindeki ilk yenilgi imgelerinden biri böylece ortaya çıkmıştır. Devrimden ya da Mesih'ten beklenen gerçek bir *afformatif olay* ile onu *performatif*, hukuk kurucu şiddetin imgesi olmaktan kurtarması ve Niobe'nin hikâyesini sonlandırmasıdır.

Dolaysız şiddetin mitik tezahürü ile hukuksal şiddet arasında kurulan analogi, hukuksal şiddetin tarihsel kökenlerine yönelik bir araştırma olarak düşünülebilir. Hatta Benjamin'e göre mitik şiddet tezahürü, hukuksal şiddetle özdeşdir. Mitik şiddet, hukuksal şiddet sorunsalı hakkındaki soru işaretlerini ortadan kaldırır ve onun işlevinin çürümüşlüğüne tarihsel bir kesinliğe dönüştürür.¹⁵⁴

2.3.3. Mitik Şiddetin İktidarı

Mitolojik hikâyede ortaya konulan şiddet, başta “saf şiddet” olarak nitelendirilse de eylem hukuk dışı saf eylemden, hukuk kurma eylemine dönüşür. Bu dönüşüm onun ilkesine kayıtlıdır. Bernstein, mitik şiddetin hukuk kurma ile yalnızca sıkı sıkıya bağlı olmadığını, bu ikisinin özdeş olduğunu söyler.¹⁵⁵ İktidar ilişkisi bu olay ile kurulur, muktedirin ilk *performatifi* olan mitik şiddet, hukuk kurucudur, putperesttir ve egemen yaratır.¹⁵⁶

Benjamin'in mitolojik öykü üzerinden okuduğu yasa kuruluşuna ve iktidar paradigmasına ilişkin kavramsallaştırmaları, Fromm'un, mitolojik öykünün anaerkil eşitlikçi toplumdaki ataerkil hiyerarşi toplumuna geçişi simgelediğine dair tespitleri ile uyumaktadır. Fromm'a göre, Yunan mitolojisinin yazıldığı dönem, anaerkil düzenin yıkılarak yerine ataerkil düzenin kurulduğu bir dönemdir. Anaerkil düzendeki sevgi, eşitlik ve adalet değerleri yerini ‘babaya saygı’, ‘kurala itaat’ gibi hiyerarşik iktidar değerlerine bırakır.¹⁵⁷ Anaerkil düzenin yenilgisi üzerinden iktidarın ilkeleri benimsetilir. Niobe bir annedir, Leto'ya karşı doğurganlığı ile

¹⁵³ Hirvonen, “Marx and God with Anarchism: on Walter Benjamin's Concepts of History and Violence”..., s. 528-529.

¹⁵⁴ ŞEÜ, s. 38.

¹⁵⁵ Bernstein, a.g.e., s. 55.

¹⁵⁶ James R. Martel, **Divine Violence: Walter Benjamin and the Eschatology of Sovereignty**, Oxon: Routledge – A GlassHouse Book, 2012. s. 51.

¹⁵⁷ Erich Fromm, **Rüyalar, Masallar, Mitoslar (Sembol Dilinin Çözümlemesi)**, çev. Aydın Arıtan, Kaan H. Ökten, İstanbul: Arıtan Yayınevi, 1990, s. 243-9.

övünür; buna karşılık mitolojik tanrılar, geçer ilkenin ‘doğurganlık’ değil ‘güç’ olduğunu onun çocuklarını katlederek gösterirler. Kader, kaide olarak, doğurgan olan Niobe’nin üzerine güçle çöker. Öykü ile yaratılan güç ilkesi, Niobe Kayası olarak temsil edilir. Niobe Kayası iktidarın yasasını sonraki nesillere aktarma görevi üstlenir. Burada, erkeğin anaerkil düzeni yenmek için başvurduğu şey, doğurgan olmayan bedenini sözün üretimi ile üretken kılmaktır. *“Erkeğin egemenliği düşünme gücü ve uygarlıklar yaratma yeteneği yardımı ile garanti edilmiştir.”*¹⁵⁸ Böylece kadının doğurganlığı da gözden düşecek, sözün üretimi ve koyutlaması üstün görülecektir. Üstelik şiddet ile iktidar arasında kurulan bu bağıntı tesadüfi değildir, kendini görünür kılma retorikine dayanır. *“Şiddet iktidarın yüzüdür. Şiddet sayesinde iktidar bir düşünce ya da bir imge olmaktan çıkarak gerçek haline gelir.”*¹⁵⁹

Niobe’nin başına gelen felaket, güçsüzlüğünün mukadder bir sonucudur. Mitik şiddet, Niobe’nin üzerine çöktüğü anda, iktidar olarak kendini koyutlar ve kadere meydan okumayı da yasaklar.

2.4.Üç Şiddet Öyküsü

2.4.1. Büyük Suçlu

Şedit bir öznenin hukuka meydan okuması düşünüldüğünde akla gelen bir diğer örnek büyük suçlu örneğidir. Büyük suçlu, hukukun korumak ile kendini yükümlü kıldığı hukuksal amaçları ve hukukun bireylere sunduğu araçları aşarak sistemde sarsıntıya yol açan şiddet eylemini gerçekleştiren öznedir ve eylemi ile beşeri kuralların tamamına meydan okur. İşlenen suçun yeterince güçlü olduğu durumlarda, suçlunun şiddeti halk nezdinde hayranlık uyandırır. Bu hayranlık, failin kastına, suçu işlemedeki saikine bakılmaksızın, şiddet eyleminin yalnızca hukuk dışı olması ve hukuk koruyucu şiddete meydan okuması nedeniyle, hayranlık uyandırır. Büyük suçlunun temsil ettiği hukuk dışı şiddet, şiddet tekeline yönelik bir tehdittir.

Derrida’ya göre büyük suçlunun tehdidi, yasanın içeriğine değil, adli düzen ile işletilen hukukun kendisine yöneltilmiştir. Tehdidin uyandırdığı hayranlığın sebebi,

¹⁵⁸ A.g.e., s. 248.

¹⁵⁹ Armağan Öztürk, “Bir Haklı Savaş Tartışması: Şiddet Meşru Olabilir Mi?”, **Doğu Batı**, Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2007, sayı 43, s. 120.

işe kuralların geçerliliğini sorgulamakla başlayan Jacques Verges'in meşhur 'savunma stratejisi'nde olduğu gibi, şedit öznenin, mahkeme huzurunda belirip, mahkemenin varlığını ve meşruiyetini sorguluyor olmaya cesaret ediyor oluşudur.¹⁶⁰ Derrida'ya göre onun mahkeme huzurunda olması dahi hayaletimsi bir varoluştur,¹⁶¹ mahkemenin otoritesinin tanınması anlamına gelmez. Buna göre failin mahkeme huzurundaki hayaletimsi varoluşu "*adli düzenin ta kendisinin şiddetini göz önüne*" sermektedir.¹⁶²

Hayranlığın bir diğer nedeni Benjamin'e göre, "*onun taşıdığı şiddetten kaynaklanır*".¹⁶³ Büyük suçlunun kendisine hayran bırakmasının nedeni, hukuk düzeninin tamamına olan itirazıdır. Bu her anlamda yasadışı bir itirazdır. Büyük suçlunun amaçlarının itici olduğu söylenebilir, hayranlık uyandıran şey, büyük suçlunun varlığının şedit tezahürüdür. Buna göre hukukun, büyük suçluyu alt etmede kullandığı şiddet değil; büyük suçlunun, hukuk dışı olan şiddeti ve adli düzenin tam ortasındaki varlığı, hukukun şiddetini gözler önüne serer. Kitlelerin hayranlığını çağıran şey hukuksal düzene aykırı varoluşudur çünkü 'büyük suçlu', kendi varlığında sosyal normları askıya alarak mitolojik kahramanlarla benzeşen bir halde karşımıza çıkmaktadır.

'Büyük suçlu' örneğinde görüldüğü gibi, doğal amaçları gerçekleştirmeye yönelmiş hukuk dışı her türlü eylemin, hukuk sistemleri tarafından şiddet olarak tanımlanması günümüze hâkim olan eğilimdir.¹⁶⁴ Öznelerin doğal amaçlarına ulaşmak için şiddete başvurduğu her alanda, geniş çaplı yasama faaliyetlerinin yapıyor oluşu bunun bir örneğidir. Günümüzde psikolojik, ekonomik, sosyal şiddet gibi şiddet türlerinin yasama faaliyetinin konusu haline gelmesi; uluslararası hukuk organları tarafından yasama faaliyetlerine konu edinilmesi için yapılan teşvikler, hukukun şiddet eylemine yaklaşımındaki kapsayıcı tutumu bir kez daha gözler önüne serer.

Hukuka dışsal olan şiddetin yasaklanması eğilimi tekelleşme eğilimidir ve yalnızca hukuk dışı olması nedeniyle, hukuk dışı şiddetin kendisi, hukukun varlığını

¹⁶⁰ Derrida, a.g.e., s. 91.

¹⁶¹ ŞEÜ, s. 23.

¹⁶² Derrida, "Yasanın Gücü, Otoritenin Mistik Temeli"... , s. 91.

¹⁶³ A.g.e.

¹⁶⁴ Aykut Çelebi, "Şiddete Karşı Siyaset Hakkı", **Şiddetin Eleştirisi Üzerine** içinde, ed. Aykut Çelebi..., s. 272.

tehdit eder.¹⁶⁵ Hukuk, yarattığı hukuksal amaçlardan ziyade, şiddet tekeli ve dolayısıyla kendi varlığını korumayı amaç edinir. Benjamin'e göre, "*hukukun, şiddet tekeli, bireye karşı ele geçirmede menfaati vardır.*"¹⁶⁶ Doğal amaçların hukuk sisteminde hukuksal amaçlar haline getirilmesi ve öznelere bunlara uygun hukuksal araçlar ile donatılmaları iktidar ilişkisini genelleştirir. Ancak doğrudan şiddete başvurma hakkı yalnızca iktidara aittir. Tekel, yasal amaçları korumaya değil, hukukun kendisini¹⁶⁷ korumaya eğilimlidir.¹⁶⁸ Bu durum hukuk düzeninin tarihsel olarak kabul etmeye zorlandığı grev hakkının incelenmesi ile açığa çıkacaktır.

2.4.2. Siyasal Genel Grev

Hukuk düzeninin güvence altına aldığı şiddet eyleminin alanı, analizin sağlıklı bir şekilde sürdürülebilmesi için, inceleme alanı haline getirilmelidir. İş bırakmanın (grevin), pasif niteliği nedeniyle, şiddet dışı bir eylem olduğuna ilişkin görüş sahipleri dahi, onun, ilişkilerin değiştirilmesi noktasında etkili ve güçlü bir eylem olduğu görüşüne katılırlar.¹⁶⁹ Benjamin'e göre, şiddet, iş bırakma biçimindeki grevin eylemsizliğinde dahi, şantaj biçiminde ortaya çıkar.¹⁷⁰ Grev, yeni bir hukuk, yeni bir meşruiyet yaratma tehdididir.

İşyerlerinde tek tek tanınan grev hakkı siyasal genel greve döndüğünde, yasadışı sayılabilecek bir şiddet aracını hukuk düzenine çevirip, hukuksal düzenin değiştirilmesini talep eder. Bu talep tehditkardır. Devlet, grevde ortaya çıkan şiddetin serbestçe ortaya konulmasına izin vermez ve onun gücünü kontrol altında tutmaya çalışır. Grev hakkını onu tamamen yok saymadığı ve bastıramadığı için kabul etmek zorunda kalan devletin¹⁷¹ her eylemlilik/eylemsizlik halinde ona şiddetle karşı çıkmasının nedeni, siyasal genel grev ile vaat edilen yeni hukuk biçiminin imkânıdır.¹⁷²

¹⁶⁵ ŞEÜ, s.23.

¹⁶⁶ ŞEÜ, s. 22.

¹⁶⁷ Zeynep Direk, "Yasa, Adalet ve Siyaset", **Şiddetin Eleştirisi Üzerine** içinde, ed. Aykut Çelebi..., s. 227.

¹⁶⁸ Jacques Derrida, "Yasanın Gücü, Otoritenin Mistik Temeli"..., s. 90.

¹⁶⁹ M. Şehmus Güzel, **Grev: Grevin Yapısal ve İşlevsel Açından İrdelenmesine Katkı**, Ankara: Mayıs Yayıncılık, 1980, s. 12-13.

¹⁷⁰ ŞEÜ, s.24.

¹⁷¹ Derrida, "Yasanın Gücü..." s. 93.

¹⁷² A.g.e., s. 94.

Siyasal genel grevin değerlendirilmesi sırasında hukuk, her yeni grevde “kökensel yönelimin bir yanlış anlaşılmasının veya hatalı yorumunun bulunduğu ve grev hakkının o kökensel yönelimde ‘böyle’ kastedilmemiş olduğunu iddia eder.”¹⁷³ Bir hak olarak tanınan grevin, siyasal genel grev haline gelerek hukuk sisteminin kendisine yönelişi devleti korkutur. Şiddetin bir kullanım biçiminin kendinden başka bir aktör tarafından hak ediliyor oluşu, ondaki tekel olma arzusu ile ve siyasal genel grevin doğal amaçları hukuksal amaçlar ile çelişir. Burada hukukun korktuğu şey, mevcut hukuku tamamen ortadan kaldırarak başka bir hukuk düzeni yaratma gücüne erişebilecek olan sınıfın şiddetidir.¹⁷⁴

Grev, hukukun yalnızca mevcut düzen ile sınırlanmayacağını, başka türlü ilişkilerin de şiddet ile pekâlâ istikrarlı hale getirilebileceğini gösterir. Devlet, şiddet tekelini bireye karşı ele geçirdiğinde, şiddetin istikrarlı ilişkiler yaratamayacağını, bu nedenle bir şiddet tekelinin olması gerektiğini ve tüm hukuk öznelerinin bu şiddet tekelinden faydalanarak amaçlarını gerçekleştirebileceğini, “*adil amaçlara ancak ve ancak hukuka uygun araçlarla*” ulaşılabileceğini artık kabul ettirmiş durumdadır. Grev ile ispatlanan ise hukuka uygun olmayan araçlarla da istikrarlı ilişkiler yaratılabileceği gerçeğidir. Şiddetin eleştirisinin “*tek güvenilir temeli olarak benimsenen işlevi*” istikrarlı ilişkiler yaratabilme işlevidir.¹⁷⁵ Bu anlamda hukuk istikrarlı ilişkilerin ancak devlet tekeli altında şiddet kullanımıyla sağlanabileceğini söylerken grev bunun aksini gösterir. Nihayetinde, grev, beşeri ilişkilerin düzeninin, bir anlamda hukukun başkaca olabileceğini; üstelik şiddetin bu hukuki ilişkileri istikrarlı bir şekilde değiştirilebileceğini gösterir.

2.4.3. Savaş

Şiddetin istikrarlı ilişkiler yaratabilmesinin ve ilişkileri dönüştürebilmesinin, grevde ortaya çıkan münferit bir olay, bir tesadüf olup olmadığı hususundaki itirazlara, örneğini değiştirerek cevap verir Benjamin: “*Savaşta şiddetin incelenmesi bu itirazları geçersiz kılacaktır,*” çünkü “*bir savaş hukuku ihtimali, grev*

¹⁷³ Derrida, a.g.e., s. 92.

¹⁷⁴ A.g.e. s. 93.

¹⁷⁵ ŞEÜ, s. 24.

hakkına ilişkin hukuksal durum ile aynı nesnel çelişkilere dayanır."¹⁷⁶ Siyasal genel grev ile savaş, hukuksal olmamalarına rağmen hukuk yaratıcı olma niteliğini paylaşırlar.

Savaş, grevde de gördüğümüz bir tehditle çıkar hukukun karşısına: yeni hukuk yaratma tehdidiyle.¹⁷⁷ Tarafların amaçları uğruna ortaya koydukları bu büyük şiddet gösterileri, doğal/haklı amaçları uğruna sergilenir. Doğal ya da haklı amaçların varlığı ile bezenmiş olan savaşların istikrarlı ilişkiler yarattığı söylenebilir. Yaratılan istikrarlı ilişkiler, yeni düzen olarak her an yeniden üretilir. Savaş, belki de eskisinden daha fazla olarak, hukuksal düzenleri değiştiriyor ve yeniden üretiyor. Burada vurgulanmak istenen husus, savaşın, bir araç olarak, istikrarlı ilişkiler yaratma potansiyeline sahip olmasıdır. Savaş, her barışta yeni sınırların çizilmesi anlamına gelir. Barış antlaşmalarında çizilen sınırların karşılıklı haklar tanımladığı söylenebilir ancak bu sınırlar çeşitli imtiyazlar (*Vor'recht*) tanınması anlamına gelir. Savaşta ve barışta, mağluplara had bildirilir.

Şiddet, savaşta yer aldığı haliyle yeni bir düzen kurmaya yönelmiş bir araçtır. Sonunda antlaşmalar belirleyerek dünya üzerinde yeni bir düzeni amaçlar. Ancak bu bitmeyen bir döngüdür, gücünü büyüten her süje, elde ettiği şiddet gücüyle yeni düzenler yaratmanın peşine düşer. Böylece savaşlar ve barışlar yenilenir. "Barış", savaşın sonunda ortaya çıkan yeni düzenin adıdır, yeni bir hukuk yaratır. Barış, askeri galibiyetin bir sonucudur ve sadece savaşı sonlandırdığı için *a priori* olarak ve tüm hukuksal ilişkilerden bağımsız bir şekilde olumludur. Ancak bu olumlama onun *de facto* bir güvenceye ihtiyaç duyup duymamasına bağlı değildir.¹⁷⁸ Dolayısıyla sonuçlarının doğuracağı şiddete bakılmaksızın her barışın olumlu olduğu söylenebilir. Ancak zorla/güç kullanarak/şiddetli bir mağlubiyetin sonunda yapılan barış, şiddeti sonlandırmaya değil, savaşı durdurmaya yöneliktir. Her yeni barış antlaşması ile birlikte, mağlup hukuk süjeleri, kendi amaçlarına yönelik olarak yeni savaşlar başlatabilecektir.

Şiddet adına savaşlardan öğrendiğimiz şey, onun, doğal amaçları gerçekleştirmeye yönelen yeni bir düzen yaratmaya elverişli olduğudur. Teknik terimlerle ifade edilecek olursa, hukuk süjelerinin doğal amaçlarını gerçekleştirmek

¹⁷⁶ A.g.e., s. 25.

¹⁷⁷ A.g.e.

¹⁷⁸ A.g.e.

amacıyla başvurduğu şiddet, hukuk yaratıcı niteliğe sahiptir. Bu şiddet, etki ettiği hukuk sisteminin hukuki bir aracı olarak değerlendirilemez. Bu nedenle sùjelerin başvurduğu şiddet, her zaman hukuka dışsaldır. Bu dışsallık, hukukun, bu şiddeti, kendi şiddet tekeline yönelik bir tehdit olarak algılamasına neden olur. Modern hukuk sistemleri, şiddetin bir araç olarak tekelleştirildiği, sùjelerin yalnızca bu araçlar yoluyla ilişkilerini düzenleyebildiği sistemlerdir. Ancak hukuksal araçların yeterli olmadığı her noktada hukuk sùjeleri şiddete başvurarak sistemde değişikliğe neden olabilirler.

Savaş ya da grev, hukuksal araçların reddi yoluyla ve şiddeti hizmetine alarak, haklı amaçlara ancak hukuksal araçlarla ulaşılabileceği dogmasına itiraz ederler. Bu itiraz, hukuktaki tekel olma arzusu ile çelişir ve çatışmalara neden olur. Hukuk, yasayı korurken *status quo*'yu korumaktadır¹⁷⁹ ve yapılan şiddetli itirazlar bu düzenin değişmesine neden olurlar. Dolayısıyla hukuk, savaşın şiddetinden korkar. Bu korku yaratılacak yeni düzende iktidar biçiminin değişecek olmasından duyulur. Savaşta ortaya çıkan durum, sınıfların grev hakkını kullandığı andaki durum ile aynıdır. Orada da ortaya konulan yeni bir düzendir ve bunu başaran şiddetin kendisidir. Dolayısıyla denilebilir ki devlet, nereden gelirse gelsin yeni hukuk tehditlerinden korkar.¹⁸⁰

Grevde ve büyük suçlu örneklerinde karşımıza çıkan ve savaşta da açıkça görebildiğimiz şey, doğal amaçlara yönelmiş her türlü şiddetin, hukuk kurucu (*rechtsetzende*) bir nitelik taşıdığıdır.¹⁸¹ Şiddetin onlardaki tezahürü, sınır çizme olarak gerçekleşir.

2.5.Şiddetle Çizilen Sınır: Yasa

“Şiddetin hukuk kurma işlevi iki yönlüdür: Hukuk kurma, yasa olarak yaratılan şeye şiddeti araç olarak kullanıp erişmeye çalışırken, amaçlanan şeyin hukuk olarak kurulması anında şiddet geri çekilmez. Hukuk kurma, şiddetten arınmış, şiddetten bağımsız değildir; şiddete bağlı bir amacı zorunlu biçimde ve içrek olarak, iktidar adı altında hukuk biçiminde ortaya koyar, dar anlamda doğrudan hukuk kurucu şiddete dönüşür.”¹⁸²

¹⁷⁹ Fritsch, a.g.e., s. 120.

¹⁸⁰ ŞEÜ, s. 26.

¹⁸¹ A.g.e., s. 25.

¹⁸² A.g.e., s. 36.

Şiddetin hukuk kurma işlevinin iki yönlü (*Zweifach*) oluşu, onun ilk elde saf bir araç, daha sonra ise kendini koyutlayan ve amaçlayan bir araç olmasından kaynaklanmaktadır. Hukuk kurucu şiddet, hukuk kurma anından sonra, tüm diğer şiddetleri yasaklayıp kendi varlığını koruma altına alır.

Saf olarak nitelenen ve bir amaca araç niteliği taşımayan bu şiddetin hukuk kurucu şiddete dönüşmesi şiddetin geri çekilmeyişi (*Gewalt nicht abdankt*) sonucunda gerçekleşir. Tanrıların öfkesi ‘suçun cezalandırılması’ gibi bir amaç taşımaz, ancak şiddet ile çizilen sınırın korunması, Niobe’nin kayaya çevrilmesi, şiddetin geri çekilmemesi anlamına gelir ve böylece şiddet hukukta varlığını sürdürür.¹⁸³ Benjamin’in sözleriyle, “*hukuk kurmak, iktidar kurmaktır, bu anlamda şiddetin dolaysız tezahür (unmittelbarer Manifestation der Gewalt) ediş eylemidir.*”¹⁸⁴ Bu tezahür, yalnızca öfkeli bir anda olup bitmez, etkisi kendisine ve geleceğe doğru sürecek bir meşrulaştırma hareketi yaratır. Bu meşruiyet ilişkisi, insanlar ile tanrılar arasında çizilen sınır olarak, yalnızca güç için, gücün kendisi tarafından korunur. Mitik şiddet, yalnızca kendisi için, salt yaşam üzerinde kanlı iktidarını sürdürür.¹⁸⁵

Mitolojik şiddet hikâyesinde ortaya çıkan şiddet, savaş, grev ve büyük suçlarda karşımıza çıkan şiddet ile aynı kategoride yer alır. Bu örneklerin ortak özelliği, her birinde, hukuk kurucu şiddetin temsil ediliyor oluşudur. Bu örnekler şiddetin, ilişkilerde değişiklik yaratabilme ve zaman zaman istikrarlı ilişkiler de yaratabilme özelliğini göstermek için seçilmiştir. Yine tüm örneklerde, mağluplar ile galipler arasında sınırlar çizildiği görülür. Şiddetin yasa dayattığı (hukuk kurduğu/yarattığı) her durumda mağlup ile galip arasında güce dayalı olarak çizilen sınırın niteliği, savaşı bitiren “barış” gibi yalnızca güç dengesini korumayı amaçlar. Sınırların belirlendiği yer, mağlubun yok edildiği yer değildir, mağlup mağlubiyetin getirdiği yük ile hukuk ilişkilerine dâhil olmaya devam edecektir.

“Sınırların belirlendiği yerde hasım tamamen yok edilmez; hatta galip gelen en üstün güce sahip olduğunda bile, hasma bazı haklar tanınacaktır. Hem de şeytanca ikianlamlı tarzda ‘eşit’ haklar: Sözleşmenin her iki tarafı açısından da aşılması yasak olan çizgi, aynı çizgidir. Böylelikle o korkunç ikelliği içinde, ‘ihlal edilmesi’ yasak olan kanunların mitik ikianlamlılığı ortaya çıkar; Anatole France’ın hicivle

¹⁸³ Schinkel, a.g.e., s.94

¹⁸⁴ ŞEÜ, s. 36.

¹⁸⁵ A.g.e., s. 38.

*ifade ettiği üzere: Köprü altında sabahlamak, yoksullara ve zenginlere aynı oranda yasaklanmıştır.*¹⁸⁶

Mitik şiddet ile geride bırakılan iz, bir sınır olarak, galipler ile mağluplar arasında, “her savaşta “barış”ın üstlendiği işleve benzer”¹⁸⁷ bir işlev görür. Barış, her savaşın sonunda törensel bir gereklilik olarak yerine getirilir, amacı şiddet döngüsünü ortadan kaldırmak değil, savaşı sona erdirmektir. Bu nedenle barış yalnızca savaş oyununun sona erdiği, artık yeni sınırlarının çizilebileceği anlamına gelir. Ancak hiçbir barış antlaşması mağlubu yok etmeye yönelmez, onu hayatta bırakır ve ona belirli haklar tanır. Bu haklar “şeytanca iki anlamlı tarzda ‘eşit’ haklar”dır,¹⁸⁸ yenik düşenin mağlubiyetini kayıt altına alır.

Sınır çizme, mitik şiddetin karakteristik özelliğidir.¹⁸⁹ Çizilen sınırlar ile ayrıcalıklı sınıflar yaratma, onun, yalnızca arkaik bir tezahürü değildir: eylem, *jetzzeit* minvalinde, günceldir. Köprü altında sabahlamamanın, “yoksullara ve zenginlere aynı oranda”¹⁹⁰ yasaklanması hukukun çizdiği sınırın anlamını ortaya çıkarır. “Sözleşmenin her iki tarafı açısından da aşılması yasak olan çizgi, aynı çizgidir.”¹⁹¹ İhlal edilmemesi gereken yasak aynı yasaktır ve bu anlamda taraflar eşittir. Ancak yasağın, yasağa tabi olanlar için eşitlik yarattığından söz edilemez.¹⁹² Kurulan “eşitlik” hukuk kurucu mitik şiddetin, imtiyazların devamı için kurduğu “eşitlik”tir.¹⁹³ Benjamin’e göre bu yalnızca tarih kültüründe görülen bir olay değildir, aynı zamanda metafizik bir özelliğe işaret eder. “...hukuku güvence altına alabilecek tek şey olan şiddetin bakış açısıyla, eşitlik yoktur; en iyi ihtimalle ancak birbirine denk büyüklükte güçler mevcut olabilir.”¹⁹⁴ Şiddetin bakış açısından, hak arayan taraflar değil, hukuk arayan güçler vardır. Dolayısıyla, her ‘barış’ bu güçleri hukuksal araçlar kullanmaya ve bu araçlarla hak aramaya davet eder. Böylece barış, en azından bir süreliğine, hukuk süjelerinin şiddete başvurmalarını engellemek için kurulur.

¹⁸⁶ A.g.e., s. 37.

¹⁸⁷ A.g.e.

¹⁸⁸ A.g.e.

¹⁸⁹ Martin Blumenthal-Barby, “Pernicious Bastardizations: Benjamin’s Ethics of Pure Violence”, *MLN*, Baltimore: The Johns Hopkins University Press, sayı 124:3, 2009, s. 739.

¹⁹⁰ ŞEÜ, s. 37.

¹⁹¹ A.g.e.

¹⁹² Direk, a.g.e., s. 226.

¹⁹³ ŞEÜ, s. 37.

¹⁹⁴ A.g.e.

Hukuk kurucu şiddet, en güncel haliyle ve tüm karakteristik özellikleriyle anayasalarda karşımıza çıkar. Anayasalar, birer toplumsal sözleşme olarak, yaratılan hukuk tekelinin genel çerçevesini belirler ve bu minvalde, anayasa hukukunun en önemli olgularının sınırların belirlenmesi ve hakların tanınması olduğu söylenebilir. Vatandaşlarına ve iktidara sınırlar çizen anayasalar, normlar hiyerarşisi kuramının popülerleşmesi ile daha da artmış bir şekilde, her olayda, hukuksal kaderin belirlendiği, ilk sınırın çizildiği yer olarak karşımıza çıkmaktadır. Anayasa, toplum sözleşmesi kuramı ile birlikte düşünüldüğünde, tüm hakların, ayrıcalıkların, güç kullanımının ancak ondan kaynaklanabileceği ve ancak ona dayanabileceği metinler olarak karşımıza çıkmaktadır. Benjamin'e göre, anayasalarda güvence altına alınan şey, iktidarın kendisidir.¹⁹⁵ Onda temsil edilen, gücün bir tarihteki yansımasıdır. Anayasal bir düzenlemenin varlığı onu talep eden/gerçekleştiren gücün varlığına dayanır dolayısıyla anayasa ile kayıt altına alınan da yaslandığı bu güç odaklarının koyutlamalarıdır. Anayasa hukukunun tarihine bakıldığında, gerek *Magna Carta* gibi Avrupa menşeli örneklerde gerekse Sened-i İttifak gibi yerli örneklerde, yazılı olarak güvence altına alınan hakların her zaman dönemin ayrıcalıklı sınıflarının hakları olduğu görülebilir. Yaslandıkları güç ilkesi gereğince bu tür sözleşmeler, yalnızca iktidar sahiplerinin imtiyazlarını ('Vor'recht) garanti altına almaktadır.¹⁹⁶

Güncel ve tarihi anayasa örnekleri, şiddet ürünü olan hukukun, güç sahiplerinin öncelikli haklarını korumaya yöneldiğini ve bunun şiddet/güç mantığının bir sonucu olduğu gösterir. Çizilen sınır, yalnızca gücün garanti altına alınmasına yönelir, bu anlamda "*iktidar mitik hukuk kurma ilkesidir.*"¹⁹⁷ Mitik şiddet *performatifi*yle kurulan yasa, ne dağıtıcı ne de ödüllendirici bir adalet vaat eder.¹⁹⁸ Hukukun tek ölçütü arkasındaki güçtür; adalet onun ölçütü değildir buna ihtiyaç duymaz; gücün meşru olması aranmaz, yalnızca galip olması önemlidir.¹⁹⁹ Galibiyet ile şiddet, geçmişten geleceğe, kendini haklı kılar.

Devrimler onları oluşturan koşullara ve uzlaşmalara, yani yaslandıkları gücün koyutlamalarına tabidirler. Bu şiddet hareketleri, hem yaslandıkları gücün amaçlarını

¹⁹⁵ A.g.e.

¹⁹⁶ A.g.e. Burada "imtiyaz" olarak Türkçeleştirilen Vorrecht kavramı, Almandaca anlamını derhal gözler önüne serer, "Vor'recht" "Önce/ilk' hak" olarak anlamına gelir.

¹⁹⁷ ŞEÜ, s. 36.

¹⁹⁸ Derrida, a.g.e. s. 117.

¹⁹⁹ Matthias Mahlmann, "Law and Force: 20th Century Radical Legal Philosophy, Post-Modernism and The Foundations of Law", **Res Publica**, Hollanda: Kluwer Academic Publishers, sayı 9:1, 2003, s. 22.

korumaya yönelirler (doğal amaçlar) hem de kendilerini bir amaç olarak dayatırlar (hukuksal amaçlar). Bunların ilki iktidar olarak ikincisi hukuk olarak ortaya çıkar. Tarih, devrimci hareketlerin, kuruluş ve meşrulaştırma gösterilerine tanıklık eder.

“Otoritenin kökeni, kurma veya temel, yasanın koyulması: bunlar da temelsiz bir şiddetten ibarettirler, çünkü bunlar tanım gereği son kertede yalnız ve yalnız kendilerine yaslanabilirler. Onların kendilerinde, ‘yasadışı’ veya ‘gayrimeşru’ anlamında, adaletsiz olduklarını söylemek değildir bu. Kurucu anlarında onların ne yasal ne de yasal olmadıkları söylenebilir.”²⁰⁰

Hakkında karar verilemez olan bu ilk performatif, bütün ölçütleri önceler; koyutlama öncesi saf tezahür, mitik şiddet, sınır koyarak ilk performatif koyutlamayı gerçekleştirir. Şiddet, koyutlama anında herhangi bir meşruluk/yasallık değerlendirmesine tabi tutulamaz. Çünkü şiddet yöneldiği tüm durumlarda sınırları değiştirecek, onları yeniden tesis edecektir. Bu anlamda *“hiçbir adalet ve önceden elde bulunan ve daha evvelden kurucu olan hiçbir hukuk, önceden yapılmış olan hiçbir kurma, tanımı gereği, onu (şiddeti) ne güvence altına alabilir, ne de onunla çelişebilir veya onu geçersiz kılabilir.”²⁰¹* Hukuk kurmanın tek ölçütünün, yaslandığı güç olduğu açıkça ortadadır, şiddet yasa kurar. Bu hukuk kurma anında sonsuz şiddet döngüsünü başlatılır. Hukukun diyalektik salınımını yöneten yasa da hukuk kurucu şiddetin yapısında gizlidir. Buna göre, hukuk kurucu şiddet ilk elde, şiddetin hukuk kurma işlevini kayıt altına alır. Dolayısıyla şiddetle bastırılan her muhalefetin, şiddetin hukuk kurma ilkesinden beslendiği söylenebilir.

İnsanlar arası ilişkilerin istikrarlı yürümesinin güvencesi olduğu iddiasıyla hukuk, tüm hukuk öznelerinin, hem araçlar cephesinden hem de amaçlar cephesinden, kendi meşruiyet değerlendirmesine bağlı kalmasını talep eder ve öznelerin tüm davranışlarını çeşitli denetim mekanizmalarının kontrolü altına alıp onları hukuka uygun/haklı-hukuka aykırı/haksız olarak nitelendirir. Hukuk mantığı gereğince ancak genelleştirilmiş bir değerlendirme mekanizması aracılığı ile insanlar arasında istikrarlı ilişkiler kurulabilecektir.

Kurulan istikrarlı ilişkilerin, grev ve savaş gibi şiddetli yöntemlerle değişiklikler göstermesi durumunda dahi yeniden tesis edilen barış, hukukî bir sözleşme niteliği taşır. Savaşın, devrimin ya da grevin sonucunda elde edilen yeni hukuksal statüde yeni amaçlar veya araçlar yaratılmış olabilir ancak bu yeniliklerin

²⁰⁰ Derrida, a.g.e., s. 59.

²⁰¹ A.g.e., s. 58.

hepsi hukuksal olmaya devam eder. Dolayısıyla, meşruiyetin kaynağı olarak hukuk ve hukukun meşruiyeti, tüm törensel barış antlaşmalarında yeniden kayıt altına alınır. Devrimler sonucunda yeniden yazılan anayasalar, kurulan yeni cumhuriyetler, sosyalizm ya da *polis*, nasıl adlandırılırsa adlandırılısın tüm hukuk kurucu hareketler, *status quo*'nun kayıt altına alınmasıdır. *Status quo*'nun bu kaydı egemenlik ile donatılıp geleceğe miras bırakılır, üstelik kayıt onu kurucu olan şiddetin baştan itibaren haklı olduğu iddiasını kendinde taşır.²⁰²

Derrida, yeni bir hukuk yaratmanın her zaman şiddet yoluyla gerçekleştiğini vurgular. Adına ister devrim densin, ister kurtuluş savaşı, bütün hukuk kurucu hareketler, yeni bir hukukun müjdelendiği, bu yeni hukuk ile insanlar arası ilişkilerde yeniden istikrarın sağlanacağı, kısacası yeni bir düzenin mümkün olduğu iddiasını taşır. Ancak bu hareketlerin her biri kendi hukukunun kuruluşu tamamlanincaya değin devirdikleri hukuk tarafından şedit olarak nitelendirilirler.

Hukukun mistik temeli olarak bahsedilen temel tam da bu kuruluş anındaki şiddetin niteliğinde gizlidir. Hukuk kurucu güç/şiddet, kuruluş anında kendinden başka hiçbir kritere göre değerlendirilemeyecek olandır, meşruiyeti başarılı bir kuruluşu bağlıdır. “*Gelecek olan hukuk sonradan, geriye dönük bir biçimde adalet hissini incitebilecek şiddeti meşrulaştıracağı içindir ki, onun geleceğinin hikâyesi (son futur antérieur) şiddeti daha şimdiden haklılaştırır.*”²⁰³

Gücün/şiddetin kendini hukuk kılacak meşruiyet ülküsü, darp anının öncesine kadar dayanır ve karşısına aldığı *status quo*'yu yıktığı/değiştirdiği anda yeni bir hukuk kurmuş olur. Meşruiyeti kendinden menkul olan bu şiddetin, kuruluş anından sonra geri çekildiği düşünülmemelidir. Yeni hukuku kuran şiddet, kuruluş anından itibaren artık meşru bir güçtür ve gücünü kuruluş anında terk etmez. Özneler, artık yeni hukukun karşısında, egemenliği altındadır.²⁰⁴

²⁰² Derrida, “Yasanın Gücü: Otoritenin Mistik Temeli”..., s. 93-4.

²⁰³ A.g.e., s. 94.

²⁰⁴ A.g.e., s. 95.

3. HUKUKUN DÜZENİ

*“Başkalarının aşkıyla başlıyor hayatımız
başkalarının düşünceleriyle değil.
‘Üstümde yıldızlı gök’ demişti Königsberg’li
‘içerimde ahlâk yasası’.
Yasa mı? Kimin için? Neyi berkitir yasa?
İster gözünü oğuştur, istersen tetiği çek
idam mangasındasın içinde yasa varsa.”*

Sebeb-i Telif, İsmet Özel

Yasanın kuruluşunda gücü kayıt altına alan ve meşruiyet çıgıkları yayıldığı tüm vadilerde yankılanan şiddet, bu kuruluş anından sonra insanlar arası ilişkilerden çekilmez. Onun varlığı yasanın kuruluşu ile sona ermez, şiddet geçici bir olay değil, kalıcı performatif koyutlamada/hukukta iktidar aracı olarak kullanımda kalmaya devam eder. Mitik yasa kurma ile yaratılan iktidar ilişkisi, şiddetle varlığını sürdürür. Sınırlar değişebilir ancak şiddet, geçici bir araç değildir bu anlamda. Denilebilir ki, şiddetin yalnız hukuk yaratma biçimi yoktur ve onun tezahürü yalnızca kuruluş ile sınırlandırılmaz. İktidar ilişkilerini/sınırları koruma görevi de şiddet/güç ile yerine getirilir. Sınır çizmenin güç ile olan bağı kurumsallaşmış iktidar pratiklerinde (yasama/yürütme/yargı) gizlenmiş olabilir ancak bunların her birinde yargılayıcı sözün, performatif koyutlamanın, şiddet ile yürütülen ilişkilerin izleri görülebilir.

Yasanın, performatif koyutlama biçiminde güçlü bir söz olduğu yukarıdaki bölümde gösterildi. Ancak güç/şiddet, yasa koyutlama anındaki varlığını, şiddet biçiminde, koyutlama sonrasında da sürdürür. Güç ile yaratılan iktidar ilişkileri hukuk sistemlerinde sürekli işler kılınır. Hukuk sistemi iktidarın her yere uzanmasına hizmet eder. Hukukun uzun kolu egemenliği altındaki her yere ve herkese uzanır. 20. yüzyılda yaygınlaşan eleştirel hukuk incelemeleri (*Critical Legal Studies*) hukuki değerler ile güç arasında yadsınamaz ilişkiler olduğu iddiasını taşır. Bu okula göre, hukukun, nesnel, genel ve nötr ilkelerden oluştuğu asla söylenemez.

“Bunun iki nedeni vardır: Öncelikle tüm ussal varlıkların üzerinde anlaşacakları rasyonel ilkelerin bulunması olanaksızdır. Örneğin herkesin yapılan işe göre ödülün dağıtılması üzerinde (nimet külfete

*göredir) anlaşması beklenemez. İkincisi hukukun tüm güç ya da yarar ilişkilerinden bağımsız olduğu kesinlikle kabul edilemez.*²⁰⁵

Hukuk korumanın yöneldiği ilkeler bakımında değerlendirildiğinde, onunla korunan ilkelerin hiçbir zaman herkesin üzerinde anlaşığı ilkeler olamayacağı söylenebilir. Belirli bir akıl yürütme tarzının ürünü olarak çeşitli doğrular üzerinde uzlaşmalara varılabilir, ancak bu doğrular her zaman *insan sözü* olarak kalacaktır. Tanrı kelimesindeki iletişim hali kalkar bunun yerine *insan sözü* olarak dil araç haline gelir ve bu araçsallık iyi ile kötü arasındaki ayrımı var eden kesintiyi gerçekleştirir. Tüm kavramlar bu düşkünlükten kırılır, dolayısıyla “tüm ussal varlıkların üzerinde anlaşacakları rasyonel ilkeler” asla mümkün olmayacaktır. Mitik hukuk kurmanın temeli, adda gerçekleşen kayma, *lafın* ortaya çıkışı, dil/tin birliğinin bozulması ile atılır.²⁰⁶ Dil/tin birliğinin bozulması ile birlikte ortaya çıkan söz bir değerlendirmedir, yargıdır, dolayısıyla her zaman bir yorumdur, dolayısıyla hukuksal kararlarda ortaya çıkan akıl yürütme biçimlerinin de her zaman belirli performatif koyutlamaların ürünü olacağı söylenebilir.

Bunun yanında hukukun güç ve yarar ile olan bağının reddedilmesi mümkün değildir. Hukuki ilkelerin iktidar ilişkilerinden bağımsız ve tüm insanlıkta ortak, nötr ve nesnel değerler olduğu bazı hukuk düşüncelerinin temelini oluşturur. Burada, güç ve iktidar ilişkilerinden bağımsız bir doğruluktan bahsedildiği söylenebilir. Ancak doğruluğun yarar ve güç ile olan bağının araştırılması eski bir bilgelik biçimidir. Benjamin’in bu noktada üzerinde durduğu şey, güç ilişkilerinin hukuk ve onun ilkeleri üzerindeki etkisidir. Bu yaklaşımın izleri Antik Yunan’dan günümüze takip edilebilir. Thrasymakhos’un Sokrates ile girdiği diyalogda söylediği “*Adalet* (δικαιοσύνη) ²⁰⁷ *güçlünün*²⁰⁸ *işine gelendir*”²⁰⁹ sözünün yeniden hatırlatıldığı söylenebilir. Benjamin’in hukuk-şiddet/güç ilişkisi üzerinde düşünceleri temelde bu yaklaşımdan yola çıkar. Gücün hak aramadaki işlevi, yalnızca arama ile sona ermez, hak olanın/hukukun kuruluşunda, koyutlamaların belirlenmesi, sınırların çizilmesinde de

²⁰⁵ Ahmet Ulvi Türkbağ, “İki Soruda Postmodernizm ve Hukuka Yansıması”, **İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Mecmuası**, İstanbul: İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi, 2003, c. LXI, s. 1-2, s. 180-1.

²⁰⁶ Benjamin, “Kendi Başına Dil ve İnsan Dili Üzerine”..., s. 180-1.

²⁰⁷ Cümledeki Antik Yunanca δικαιοσύνη (*dikaio*) kelimesinin günümüz dillerinde tek bir kelime olarak karşılanması mümkün değildir. Kelime hem doğruluk, hem de adalet olarak çevrilebilir. Türkçe çevirilerde “doğruluk” kelimesi kullanılmış olsa da “adalet” veya “*justice*” olarak çevrilmesi de uygundur.

²⁰⁸ Burada kullanılan κρείττων (*kreitton*) kelimesi üstün olan anlamına gelmektedir. Hatta kelime her türlü üstünlük ve en yüce ve en mükemmel için de kullanılmaktadır. Bkz. Allan Bloom, **The Republic of Plato**, New York: Basic Books, 1999, s. 444. (32. Dipnot)

²⁰⁹ Platon, **Devlet**, Çev. Hüseyin Demirhan, İstanbul: Sosyal Yayınlar, 2002, 338c.

gücün etkisi görülür. Hukuk kurmaya yönelmiş tüm güçlerin, güçlerinin tehdidini her zaman güncel tutarak hak arayışını gerçekleştirdiği söylenebilecektir.

Nihayetinde, denilebilir ki hukuk ile korunan, onun yaslandığı gücün ilkeleridir. Ancak hukuk kurucu güç/şiddet ile yaratılan iktidar, hukukun koruduğunu iddia ettiği ilkelere önce kendisini koruyacaktır. Ancak meşruiyetin hukuk/ahlak ile olan bağı, gücün hukuku hizmetine almasını zorunlu kılar. Bu, meşruiyet bağlamının hukuka tali olduğu iddiasını içermez, yalnızca hukukun bir araç olarak öncelikle gücün kendisine hizmet edeceğine ilişkin metafizik bir saptama anlamına gelir. Mitik şiddetin, tanrıların varlıklarının bir tezahürü olduğu daha önce belirtilmişti. Bu onların kudretli varlıklarının bir yansıması olarak değerlendirilmiş, uyguladıkları şiddetin de doğal amaçların gerçekleştirilmesine yöneldiği söylenmişti. Bu noktada, grevde, büyük suçluda ve savaşta gözlemlenen şiddet her daim doğal amaçlara yönelik olduğu akıldan çıkarılmamalıdır. Ancak hukuk kurucu bu şiddetin hukuki ilişkilerdeki tek şiddet biçimi olmadığı söylenebilir. Hukuk koruyucu şiddet, hukuk kurucu şiddete eşlik eder.

Hukuk koruyucu şiddet, hukuk kurucu şiddetin “*doğal amaçlara yönelmiş basit kullanımından çok farklı bir işlevle ortaya çıkar.*”²¹⁰ Hukuk koruyucu şiddetin yarattığı zorlama, “*şiddetin hukuksal amaçlara yönelik bir araç olarak kullanılmasında yatar.*”²¹¹ Hukuksal amaçlara yönelen şiddet kullanımlarında, gücün hukuksal statüye uyarlanarak kullanıldığı ve niteliğinin hukuk kurucu değil hukuk koruyucu olduğu söylenebilir. Hukuk koruyucu güç, hukuk kurucu şiddet ile dayatılan ahlaki/hukukî performatif koyutlamaların varlığını sürdürmesine hizmet eder.

3.1.Hukukun Diyalektiği

Benjamin, bir araç olarak şiddetin, herhalde ya hukuk kuracağını (*rechtssetzende*) ya da koruyacağını (*rechtserhaltende*) ifade eder.²¹² Hukuk kurucu şiddet, yasa olanın dayatılması, sınırın çizilmesi ya da yeni bir performatifin

²¹⁰ ŞEÜ, s. 26.

²¹¹ A.g.e.

²¹² A.g.e., s. 29.

koyutlanması biçiminde iktidarın yaratılması anlamına gelir. Burada doğal amaçlara yönelmiş bir şiddetten söz edilebilir. Hukuk koruyucu şiddet ise hukuksal amaçların gerçekleştirilmesi, sınırların korunması amacıyla şiddetin kullanılmasıdır.

Hukuk kurucu şiddet, var olduğu anda beşeri bir ilişki türü geliştiren, kural koyan, performatif bir edimdir. Bu performatif kendini diğer öznelere dayatır. Ancak tek başına hukuk kurma asla yeterli değildir, iktidar sürdürülmediği sürece varlığı tehdit altındadır. Hukuk kurucu şiddet, kurma anından sonra geri çekilir: varlığını ve iktidarını, hukuk koruyucu olarak sürdürür.²¹³ Hukuk kurucu şiddetin, kendini korumaya yönelmesi onun özsel yöneliminin bir sonucudur.

Şiddetin hukuk koruyucu hale dönüşmesi, odak olarak varlığını sürdürebilmesi için zaruridir. Çünkü “...şiddetin bakış açısıyla, eşitlik yoktur; en iyi ihtimalle ancak birbirine denk büyüklükte güçler mevcut olabilir.”²¹⁴ Güç odağının, yarışan güç odaklarının arasındaki varlığını ve büyüklüğünü sürdürebilmesi için, kendi amaçlarına yönelik şiddetin kullanımını arttırması gerekir. Hukuk koruyucu şiddet, iktidar odağının, yaratılan hukuki ilişkilerin düzenini korumak için kullandığı şiddettir. Hukuk koruyucu şiddet bu nedenle hep kurulmuş bir hukuk tarafından uygulanır ve “kendisine önsel olan hukuku korumak ve ikmal etmek için tasarlanmıştır.”²¹⁵

Hukuk kurucu güçten beklenen, her türlü olağanüstü halin üstesinden gelmesi ve zafer yoluyla kendini kanıtlanmasıdır. Hukuk koruyan şiddet ise, egemenin bir aracı olarak sınırlandırılmalıdır; tek başına yeni amaçlar belirleyememelidir.²¹⁶ Bu iki şiddet türü arasında teorik anlamda bir ayırım yapılması mümkün olsa da kolluk gücünün incelemesinde görüleceği üzere, iki şiddet biçimi hiçbir zaman tam olarak ayrı olamaz. Abbott’a göre, bunun nedeni hukukun asla tamamen yerleştirilemez (‘gönül kültürü’nün varlığı buna izin vermez) ve yasalaştırmanın sona erdirilemez oluşudur.²¹⁷ Derrida ise bu iki şiddet arasındaki ayrımı tehdit eden şeyin, tekrarlanabilirliğin paradoksunda yattığını söyler. Buna göre, “kökenin köken olarak değer taşıyabilmesi, yani kendisini koruyabilmesi için kendisini kökensel bir biçimde

²¹³ Fritsch, a.g.e., s. 111.

²¹⁴ ŞEÜ, s. 28.

²¹⁵ Matthew Abbott, “The Creature Before Law: Notes on Walter Benjamin’s Critique of Violence”, **Colloquy: Text, Theory, Critique**, Victoria/Avusturalya: Monash University Press, sayı 16, Aralık 2008, s. 83.

²¹⁶ ŞEÜ, s. 28.

²¹⁷ Abbott, a.g.e., s., 83.

tekrar etmesi ve başkalaştırması gereğini meydana getirir."²¹⁸ Böylece, her hukuk koruma eylemi sadece yasaya güç katmayacak, aynı zamanda onu yeniden tesis edecektir. Buna göre, Benjamin'in hukuk kurucu ve hukuk koruyucu şiddet arasında yaptığı ayırım yalnızca teorik bir ayırım olarak kalır ancak yine de bu ayırımın netleştirilmesi hukuksal amaç ve araçların şiddetli karakterinin analizi için gereklidir.

Hukuk kurucu güç hukuksal amaçlar belirler ve bu hukuksal amaçlar yalnızca hukuk kurucu gücün kendisini korumaya yöneliktir.²¹⁹ Hukuk koruyucu güç burada bir hukukun/şiddetin aracı olarak hizmet eder ve hizmeti hukuk kurmanın ilkesine zarar verir. Bunun sebebi kısaca şudur; şiddeti kendi amacını gerçekleştirmek için bir araç olarak kullanan hukuk kurucu şiddet, muhaliflerin kendi hukuklarını kurmak/amaçlarını gerçekleştirmek için şiddete başvurmalarını kesinlikle yasaklar. Devletin greve karşı aldığı pozisyon hukukun yerinden edileceği ve yeni bir hukuk yaratılacağı korkusundan kaynaklanır.

Hukuk koruyucu gücün tipik bir örneği olarak zorunlu askerlik kurumu gösterilebilir. Savaşlarda iktidarın doğal amaçlarına yönelik şiddet kullandığı ve bunun hukuk kurucu karakterde olduğu yukarıda gösterilmişti. Burada dikkat çekilmek istenen husus askeri şiddet kullanımının hukuk sükeleri tarafından gerçekleştirilmesinin zorunlu kılındığı durumlarda ortaya çıkan şiddet türüdür. Bu anlamda "*militarizm, devlet amaçlarının bir aracı, şiddetin genel kullanımına yönelik bir zorlama*"²²⁰ olarak hukuk koruyucu şiddet performatifidir. Zorunlu askerliğin hukuk organları tarafından dayatıldığı tüm durumlarda, şiddetin hukuk kurucu işlevinin yanında hukuk koruyucu işlevi de ortaya çıkar. Askeri şiddetin kullanımına yönelik zorlamada şiddetin doğal amaçlara yönelik kullanımından önce, hukuksal amaçlara yönelik kullanımı söz konusudur. Bu örnekte, zorunlu askerlikle ilgili yasalara uyulmasının sağlanması "*hukuksal bir amaç*"²²¹ olarak dayatılır. Zorunlu askerlik zorlamasında olduğu gibi yurttaşların yasalarla çevrelendiği her durumda bu yasalara uygun hareket edilmesi hukuksal amaçların gerçekleştirilmesini sağlamayı amaçlar. Hukuk koruyucu şiddetin karakteristik özelliği de böylece ortaya çıkar. Hukuk koruyucu şiddet, yasa ile dayatılan performatiflerin, hukuksal amaçların, korunmasına yönelik şiddet kullanımınıdır.

²¹⁸ Derrida, a.g.e., s. 105.

²¹⁹ Fritsch, a.g.e., s. 115.

²²⁰ ŞEÜ, s. 26.

²²¹ A.g.e.

Hukuk koruyucu şiddet ile korumaya alınan hukuksal amaçlar karşısında diğer güç odaklarının doğal amaçlarına yönelik şiddeti bulunur. Grev ve savaş ile örneklendirilen hukuk kurucu şiddet, doğal amaçlarına yönelmiş güç odaklarının bir ürünü olarak mevcut hukuksal statüleri tehdit ederler. Ancak yine bu örneklerde gördüğümüz, bu türden hukuk kurucu hareketlerin derhal tüm hukuksal statülerde düzenlemeye giderek kendi iktidarlarını garanti altına almaya yöneldikleri ve bu amaçla hukuki ve politik olarak yeni bir *status quo*'yu kayıt altına aldığı görülür. Bunun karşısında devlet gücünün, hukuki düzenin garantörü olarak doğal amaçlarına yönelmiş her türden şiddetin, meşru şiddet tekelinin altını oyduğunu söylemesi onun mantığının bir sonucudur.²²² Bu 'mantığın' bir sonucu olarak iktidar, muktedir olduğu ve hukuk koruyucu şiddetini yerleştiği her yerde kendini korumaya ve diğer şiddet hareketlerini bastırmaya yönelir. Bu başta sorunsuz bir eylem gibi görünse de hukuk, böylece kendi ilkesine karşı döner: gücün hukuk kurabileceği ilkesi. Çünkü asli olarak hukuk koruyucu şiddetin işlevi, öznelerin kendi amaçlarına yönelik şiddetine izin vermemektir. Yaratılan şiddet tekelinin mantığı budur. Hukukun mantığı gereğince, hukuksal amaçların gerçekleştirilmesi için hukuksal araçlar kullanılmalıdır ancak hukuk kurucu nitelik gösteren şiddet örneklerinde doğal amaçlara yönelik şiddet kullanımı görülür ve bu durum devletin şiddet tekelinin ihlali anlamına gelir. Böylece, iktidar odaklarının doğal amaçlarına yönelmiş şiddeti ile hukuk koruyucu şiddet arasında çatışma döngüsü başlamış olur.

Şiddetin, hukuk kurma ve koruma işlevinin çatışma döngüsü süreklidir, geçmiş bu çatışma döngüsünün sahnesi, tarih de kayıdır. Tarihsel olarak incelendiğinde, hukuk kurucu şiddete muktedir güçler ile hukuk korumaya yönelmiş meşru güçler arasında pek çok çatışmanın görüldüğü ve bu çatışmaların sonucunda yeni hukuksal düzenlerin ve devletlerin kurulup yıkıldığı görülür. Çünkü *“araçların meşruluğuna ve amaçların adilliğine karar veren asla akıl değildir: ilkine ilişkin kararı yazgının dayattığı şiddet verir, ikinciye ilişkin kararıysa Tanrı.”*²²³ Döngünün sürekli olmasının nedeni, araçların meşruluğuna ilişkin kararın zamansal koyutlamalar ile bağlı olmasıdır. Hukuksal kaderin meşru olduğuna karar verdiği şiddet, zaman ile karşı karşıyadır burada. Yeni bir zamanda yeni meşruiyet kurguları hâkim şiddet ilişkilerinin haksız/gayrimeşru olduğuna karar verdiği anda devrimler, savaşlar ortaya çıkar.

²²² Fritsch, a.g.e., s. 111-2.

²²³ ŞE, s. 118.

Derrida zamana karşı devletin konumunu şöyle ifade eder: “Öyle vakalar vardır ki, bir devletin şedit kuruluş performatifinin başarılı olup olmadığı kuşaklar boyunca bilinmez.”²²⁴ Belki de bu bilinmezliktir ki her çağda yeni bir hukukun umudunu taşıyan değişim hareketlerini doğurmuştur. Ancak izin verilen hukuksal araç ve amaçları aşan her davranışa karşı tehdit gücü olarak hukuk koruyucu şiddet ile yasanın sürekliliği sağlanmaya çalışılır. Hukuk koruyucu şiddet haklar vaat edip hukuksal araçlar yaratarak bir yandan hukuk güvenliği yaratırken öte yandan hukuksal amaçlarının diğer güç odaklarının doğal amaçlarıyla çatışması sonucunda ona karşı yapılabilecek itirazların da çıkış noktasını oluşturur.

Metnin bir tarihin felsefesi olmasının sırrı buradadır. Tarih, sürekli olarak yeni hukuk kurmaların ve bunların yıkılışının tarihi olarak belirir karşımızda. Yalnızca karşıt güçlerin bastırılması anlamında değil, kendine yabancılaşma ile kendi sonunu getiren şiddetin tarihi olarak karşımıza çıkar.²²⁵

3.2.Hukuk Düzeninin Şiddeti

Hukuksal şiddetin temelinde, doğal amaçlarına yönelmiş güç yatar. Doğal amaçlarına yönelmiş gücün kurduğu yasanın korunması, yalnızca gücün korunması olarak gerçekleşmez. “Çünkü kökenlerinin bilincindeki pozitif hukuk, insanlığın çıkarlarını her bir bireyin kişiliğinde tanımayı ve desteklemeyi talep edecektir.”²²⁶ Bunun nedeni, insanlığın çıkarlarına tamamen aykırı bir düzenin gücünü koruyamayacak olmasıdır. Bu nedenle tüm amaç yaratmalarda göz önünde bulundurulmuş “insanlığın çıkarları” hukuksal amaçlar olarak hukuksal sisteme dâhil edilir. Ancak bu durum sorunsuz değildir. Çünkü pozitif hukukun gözettiği insanlık, yalnızca hukuksal düzeni değiştirme kapasitesine sahip güç odaklarını kapsar. Hiçbir hakkın mücadele edilmeden kazanılmadığı göz önünde bulundurulduğunda, hukuki amaç yaratmaların yalnızca güç doğrultusunda zaruri değişiklikler olduğu görülecektir. Dolayısıyla denilebilir ki, zorlayıcı güçlerin doğal amaçlarının hukuksal amaçlar haline getirilmesinde hukuksal düzenin çıkarı mevcuttur. “Pozitif hukuk bu

²²⁴ Derrida, a.g.e., s. 96.

²²⁵ Fritsch, a.g.e., s. 115.

²²⁶ ŞEÜ, s. 27.

çıkartı, mukadder bir düzenin ortaya konmasında ve korunmasında görür.”²²⁷ Sözleşmeci hukuk kuramlarının popülerleşmesi ile birlikte artarak, hukukun bir kader olduğu, insanlık durumunun bunu mecbur kıldığı ve burada hukukun, insanlığın ortak çıkarlarını korumaya yöneldiği iddia edilir. Bu iddia ile birlikte kurulan hukuksal sözleşmenin de insanlığın doğal amaçlarına yöneldiği ve hukuksal sistemde yaratılan hukuksal amaçların da mukadder bir düzenin zaruri sonuçları olduğu düşünülecektir. Ancak bu durumda şiddetin ilk elde bir eleştirisi yapılamayacak ancak ahlaki/tarihsel olarak bir takım eleştiriler geliştirilmiş olacaktır. Bununla birlikte gücün hukuk kurucu karakterine yönelik bir itiraz gelişmeyecek ve ancak güçlülerin haklara sahip olabileceğine ilişkin ilke değişmeyecektir.

Hukuk koruyucu güç, tehditkâr biçimde, hukuka karşı geliştirilen itirazların yersiz, öznelerin şedit araçlara başvurmalarının da yasak olduğunu ilan eder. Hukuka karşı geliştirilen itirazlar yersizdir çünkü yukarıda belirtildiği gibi, hukukun bakış açısına göre, mukadder düzen onun gelişiminin yarasını barındırır; dolayısıyla ona karşı geliştirilecek itirazlar hukuksal sisteme dâhil edilmiş kurumlar vasıtasıyla gerçekleştirilebilir. Ancak, *“hukuksal iktidarın varlığını tek bir kader tayin eder; mevcut olan ile bilhassa tehdit eden, ayrılmaz bir şekilde hukuksal iktidarın parçasıdır. Çünkü hukuku koruyan şiddet, tehdit eden şiddettir.”* Hukuk koruyan şiddet tehdit edicidir. Tehdit, öznelerden herhangi birinin şiddet eylemlerine girişmesi halinde hukukun tüm gücünü karşılarında bulacakları, bir hırsızın mutlak yakalanacağı, bir grevin mutlaka sona erdirileceği ve hukukun ilelebet payidar kalacağı fikirlerini barındırır.

Bu denli yaygın bir tehdidin caydırıcı olması ve tüm öznelerin, izin verilen amaçlar için izin verilen araçlar dışında hiçbir araca başvurmamasını garanti altına alması beklenir. Hâlbuki bu tehdit *“bilgisiz liberal kuramcılarının yorumlarının aksine”* caydırıcı olamayacaktır. Hukukun tehdidi caydırıcı değildir, çünkü *“caydırıcılık, asıl anlamıyla ele alınacak olursa, öyle bir kesinlik gerektirir ki, tehdidin doğasıyla çelişecek ve hiçbir hukuk aracılığıyla elde edilemeyecektir.”²²⁸* Hukukun bu yaygın tehdidine rağmen ona itirazların geliştirilmesinin sırrı burada yatar. Doğal amaçlarına yönelmiş özneler, hukuksal ilişkilerle yaratılan kaderin tek müstakbel gelecek olmayabileceği düşüncesini taşır, böylece yeni hukuksal düzenlerin kurulma umudu, hukukun tehdidine rağmen var olmaya devam eder.

²²⁷ A.g.e.

²²⁸ ŞE, s. 109-10.

Gerçek anlamıyla caydırıcılığın olduğu bir durumda tüm gücün kontrol altına alınabilmesi gerekir. Hâlbuki hukuk bir kez daha mevcut olan ile tehdit edenin kaderinde tayin olunur. Kader, tüm öznelerin şiddet ile müdahale edebileceği, değiştirebileceği, yeniden kurabileceği bir alan olarak tüm müstakbel geleceklere açıktır. Ancak iktidar ile kurulan performatif söylem, tek müstakbel geleceğin ve geleceğin tüm imkânlarının bu kadere dâhil olduğu, şiddet döngüsünün kader olduğu ve bunun dışına çıkılamayacağı söylemini yaygınlaştırır.

Hukukun geçerliliğinde şiddetin varlığı önemli rol oynar. Şiddet, tüm hukuksal düzenlemelerin temelinde yer alır. *“Hukuksal bir kurumda şiddetin gizil mevcudiyetine dair bilinç yok olduğunda, kurum da çöker.”*²²⁹ Şiddet, hukuksal düzenin garantörüdür bu anlamda. Hukuksal tüm kurumlar şiddetli hukuksal araçlara başvurur ve böylece şiddet hukukun işleyişinde de korunmaya devam eder. Yasama, yürütme ya da yargı gücünün bu hukuksal şiddet pratiklerinden faydalanmadan, iktidarın gücünü arkasına almadan herhangi bir yaptırımı yoktur. Dolayısıyla denilebilir ki tüm hukuksal ilişkiler şiddet araçlarının yürürlükte tutulmasına bağlı olarak ayakta kalacaktır.

Yargılama faaliyetinde şiddetin rolü hem hukuksal kurumun düzeninin sağlanması hem de hukukun kendi düzeninin sağlanması için korunur. İktidarın sözü, modern hukuk sistemlerinde, şiddet olarak sözün yankılandığı sistemlerdir. Cover, *Şiddet ve Söz* isimli makalesinde özellikle yargılama faaliyetindeki ve genel olarak hukuktaki gizli şiddeti açığa çıkarır. Yargıçlar yasayı, yerleşmiş performatifler doğrultusunda iktidarın dilinde okur ve sözleri şiddetli sonuçlar yaratır. Yargıçların vardıkları yargılar üzeri sistemli bir şekilde gizlenmiş şiddet içerir. Varılan yargılar, idam cezasını da barındıran geniş bir yelpazede şiddetli sonuçlar doğuracaktır. *“Bir yargıç belirli bir metni nasıl anladığını dile getirir; bunun sonucunda bir insan özgürlüğünü, malını mülkünü, çocuklarını ve hatta hayatını kaybedebilir.”*²³⁰ Yargıcın ‘bir metni nasıl anladığı’ onun yasayla ve karşısında yargılanmayı bekleyen olayla ilgili yargılarının toplamıdır. Dolayısıyla her yargı, yasaya ve olaya ilişkin bir hermeneutik pratiğidir. Yargılamanın pratik sonucu olarak acı ve ölüm, bu yorumlama faaliyetinin ışığında ortaya çıkar. Yasal yorumlamanın (onun bir yorum olarak, benliği ve dünyayı bir inşa biçimi olduğuna ilişkin görüşler de göz önünde

²²⁹ ŞEÜ, s. 30.

²³⁰ Robert Cover, “Şiddet ve Söz”, *Şiddetin Eleştirisi Üzerine*, ed. Aykut Çelebi, çev. Ferit Burak Aydar..., s. 175.

bulundurulacak düşünülürken) olguları, geçmişle, bugünle ve gelecekle inşa ettiği söylenebilir.²³¹ Yargı kararıyla yeniden tesis edilen düzen, geçmişle, bugünle ve gelecekle hukuksal bir kaderin tasavvurudur.

Yalnızca yargılama sonucunda ortaya çıkan şiddet değil, yargılamanın sürdürülmesi için tehdit olarak korunan şiddet de hukukun düzenine dâhildir. Bir sanığın mahkeme huzurunda genellikle “*sanki sivil bir söyleme katılıyormuş gibi*” sessiz ve sakince oturması, mahkeme düzenindeki şiddetin gizil mevcudiyetinin sonucudur. Mahkûmiyet durumlarında dahi “*sivil görünümünü bozmadan, bir rahatsızlık çıkarmadan*” yürüyen sanığın boyun eğdiği şey, mahkeme kararında ortaya çıkan söylem ile kendisi hakkındaki kararının uyuşması değil ona yöneltilmiş şiddet bombardımanının kendisidir. Sanık mahkeme huzurunda, iktidarın kudretine boyun eğmiş bir halde, hakkında verilecek cezayı bekler. Sanığın direnmeksizin ve çırpınmaksızın uyduğu düzen, iktidarın dikte ettirdiği kurallar çerçevesinde kaderini çizer. Yargılama sırasındaki sükûneti, hukuk düzeninin şiddetinin karşısında insanın ümitsizliğinden kaynaklanır.²³²

Hukuksal düzenin sağlanması şiddet döngüsünün ve ilişkilerinin sağlıklı bir şekilde yürütülmesine bağlıdır; bu anlamda hukuksal düzen şiddet araçlarının kullanımı ile işler kılınır. Şiddetin hukuksal kurumlardaki gizli ya da açık varlığı, mukadder düzenin devamı için zorunlu olarak korunur.

3.3.Hukukun Şedit Araçları

3.3.1. İdam

Mahkeme huzurunda, hukuksal şiddetin ezici gücü karşısında sanık, sessizce, hakkında verilecek hükmü bekler. Hüküm (delillerin değerlendirilmesi, sanığın suç oluşturduğu sabit görülen fiilin tespiti ve bunun nitelendirilmesi sonucunda ulaşılan kanaat) sanığın maruz kalacağı şiddeti belirler ve sanığın kaderi haline gelir. Kader, şiddetle çizilmiş bir senaryo gibi, hüküm olarak açıklanır.

²³¹ A.g.e., s. 189, 24. Dipnot.

²³² A.g.e., s. 183.

“Bu düzen öyledir ki, yalnızca tek bir yazgı vardır, biricik bir yazgı, kader veya bir tarih (nur ein einziges Schicksal). Söz konusu olan yazgının ta kendisi de olsa, yazgının mutlak biricikliği de olsa, metnin başlıca, ama aynı zamanda en karanlık kavramlarından biri burada bulunmaktadır. Var olan, istikrarlı olan (das Bestehende) ve var olanı aynı zamanda tehdit eden (das Drohende), ‘dokunulmaz’ (unverbrüchlich) bir biçimde aynı düzene aittirler, ve bu düzen dokunulmazdır, çünkü biriciktir. Ona ancak onda dokunulabilir. Tehdit mefhumu burada vazgeçilmez gibi görünmektedir. Fakat sınırlarını belirtmek de o denli zordur, çünkü tehdit dışarıdan gelmez. Hukuk hem tehditkârdır, hem de kendi kendisinin tehdidi altındadır. Bu tehdit pasifistlerin, anarşistlerin veya aktivistlerin sandığı gibi bir yıldırma ya da caydırma değildir. Yasa, yazgının tehditkar olduğu tarzda tehditkar görünür. Hukukun tehdidinin (der Rechtsdrohung) belirsizliğinin (Unbestimmtheit) ‘en derin anlamı’na erişebilmek için, bu tehdidin kökenindeki yazgının özünü düşünmek gerekecektir daha sonra.”²³³

Hukuksal tehdit, bireylerin sınırlarını bilmeksizin tabi olduğu iktidar ilişkisinin sınırsız gücü ile doğru orantılı olarak büyür. Ancak bu, bir suçlunun polisin eline düşüp düşmeyeceğini belirleyen kaderin belirsiz oluşu gibi belirsiz bir tehdittir. Bu tehdidin en yüksek tonu şüphesiz yaşam ve ölüm üzerine karar verildiği ve suçlunun idam ile yargılandığı noktada ortaya çıkar. Modern hukuk sistemlerinde idam cezasının yürürlükten kaldırılıyor oluşu, ondaki şiddetin analizini günümüz için geçersiz bir şey haline getirmez. Dolayısıyla idam cezası bir başka tarihsel kanıt olarak dosyaya eklenebilir.

Hukuksal şiddetin idam cezası biçimindeki tezahürü onun, *“çıplak hayat üzerinde kurulan, sadece kendi için kan şiddeti”* olduğunun en açık göstergesidir. İdam cezasında açıkça gözlemlenebilen hukuksal şiddet, cezaya mahkûm edilenin yaşamına son verdiği anda, yalnızca yaşayanlar için bir tehdit olarak varlığını sürdürür. Salt yaşamın sona erdirilmesi herhangi bir adalet vaat etmez, suçlunun yazgısı adalet olarak tecelli etmez, onun için yalnızca yaşamı son bulur. Cezalandırmanın modern örneklerinde şiddetin varlığı ancak gizlice gündemdedir. Ancak Damians’in ve isimsiz binlerce suçlunun infazında ortaya konulan şiddet düşünüldüğünde, şiddetin cezalandırma sistemindeki rolünün arızı olmadığı görülebilir. Cezalandırmanın tarihsel örnekleri göz önünde bulundurulduğunda, iktidar ilişkisinin ve bunun şiddetinin ne denli ona içkin olduğu görülebilir. İdam cezasının ötesinde, başka türden cezalandırmalarda da yer alan iktidar ilişkisinin (ki toplum sözleşmesi düşüncesinin yaygınlaşması ile birlikte iktidarın bu sözleşmeden kaynaklandığı ve suç işleyenlerin de aynı sözleşmeye aykırı davrandıkları düşüncesi yaygınlaşmış, cezalandırmadaki iktidar ilişkisi sözleşme dolayımı ile düşünölmeye

²³³ Derrida, a.g.e., s. 102-3.

başlanmıştır) yalnızca tarihin bir döneminde göz önünde olduğu ve artık bunun gizli bir şey olduğu söylenebilir ancak cezalandırmadaki şiddetin ortadan kalktığı iddia edilemez.

Hukuk, yaşam ile ölüm arasında verdiği karar ile kendini en uç noktada doğrular.²³⁴ Bu hukuk uygulamasında salt yaşam üzerindeki hâkimiyetin kayıtsız bir şekilde iktidara ait olduğu kayıt altına alınır. Nihayetinde bir insanın ölümüne karar verilebiliyor oluşu yaşam üzerindeki iktidarın da mümkün olduğu anlamına gelir. Bu nedenle, Benjamin'e göre idam cezasına karşı olmak, "bir ceza haddine ya da yasalara" karşı olmak anlamına gelmez. Hukukun ölüme karar verdiği an kendini doğruladığı, egemenliğini ölüme değin sürüklediği ve ispatladığı andır. Bu nedenle idam cezasına karşı çıkmak onun aşırı bir ceza olması hasebiyle değil, bizzat yaşam üzerine karar vermesine itiraz anlamı taşır. Ancak bunun idam cezasının yalnızca sonuçlarına ilişkin bir itiraz olduğu söylenemez. Çünkü idam cezası yalnızca iktidarın gücünün doğrulanması anlamına gelmez aynı zamanda iktidarın kendisinin de doğrulanması anlamına gelir. Burada Derrida'dan yapılacak alıntı

*"'Hayat ve ölüm üzerindeki hak' ifadesi hukuk tarihinde ilk olarak vitae necisque potestas formülünde karşımıza çıkıyor; vitae necisque potestas, egemen iktidarı değil; pater'in oğulları üzerindeki mutlak yetkisini tanımlıyordu... Bu yetki mutlaktı ve ne bir suçun yaptırımı olarak anlaşılıyordu ne de domus'un reisi olma sıfatıyla pater'in salâhiyetine giren genel bir yetkinin ifadesi olarak. Bu yetki doğrudan doğruya ve sadece baba-oğul ilişkisinden doğuyordu."*²³⁵

Niobe öyküsünde ortaya çıkan şiddetin anaerkil düzenden ataerkil düzene geçişi simgelediğine ilişkin Fromm analizi bu noktada bir kez daha anlam bulur ve ataerkil düzende ortaya çıkan bir hak hukukun ölüm ile kurduğu bağlantıyı gözler önüne serer, Agamben'in ortaya koyduğu baba-oğul ilişkisi üzerinden kurulan bu iktidar kurumunun modern yansıması da idam cezası olarak karşımıza çıkar. Böylece idam cezasına karşı olmanın "kaynağıyla birlikte hukukun bizzat kendisine karşı çıkmak"²³⁶ olarak yorumlanmasının nedeni de anlaşılır. Hukukun yaşam üzerinde kurulan kanlı iktidar olarak betimlendiği hatırlanacaktır, idam cezasında ortaya çıkan durum da tam olarak bunu gösterir. Baba-oğul ilişkisi üzerinden tanımlanan *vitae necisque potestas* yetkisi ile hukuksal kurumların 'cezalandırma hakkı' kategorisi arasında bu anlamda doğrudan bağlantılar kurulamayacağı iddia edilebilir. Kaldı ki

²³⁴ ŞE, s. 110

²³⁵ Agamben, **Kutsal İnsan...**, s. 118-9.

²³⁶ ŞEÜ, s. 28.

vitae necisque potestas'in hukuksal bir kurum olduğu da söylenemez. Ancak bu yetki ile hukuksal bir kurum olan yöneticinin *imperium*'u arasında temel bir yakınlık olduğu söylenebilecektir.²³⁷ Bu nedenlerle, ölüm cezasına karşı olmak, yalnızca bir cezalandırma yöntemine karşı olmak anlamına gelmez, yaşam üzerindeki kanlı iktidara da bir itiraz anlamına gelir.

Şiddet, idam cezasında ortaya çıkan bir kararda kendini gösterir; yaşamın ve ölümün karar verilebilir hale getirilmesi söz konusudur ve hukuk tarafından verilen bu karar doğrultusunda insan, ölüme maruz bırakılabilecek siyasal bir özne haline getirilir.²³⁸ İktidar ilişkisinin ölüme değin doğrulanmasının ardından, kader bu kararda ortaya çıkan şiddeti geriye dönük olarak taçlandırır.²³⁹ İdam kararı ile kişinin istikbali, hukukî bir karara indirgenir ve ölüm, kişinin kaderi haline getirilir.

Hukukun ölüm üzerindeki kararı, hakkında karar verilen için bir tür cezalandırma değildir. Ölümüne karar verilen, cezanın uygulandığı özne, ölümü ile birlikte hukukun egemenlik alanından çıkacaktır. İdam cezasını büyüleyici bir tehdit kılan şey, yaşama ve ölüme karar verme gücünün iktidar alameti olarak sergiye çıkarılmasıdır. Hukukun şiddet ile pekiştirilen kökeni, ölüme karar verilen anda mutlak bir şiddet olarak kendini ortaya serer.²⁴⁰ İdam cezası, sanığın cezalandırılmasının yanında, yaşayanlara bir tehdittir.

3.3.2. Polis

Hukuksal tehdidin adli müsamesinin/suçların cezalandırılması tezahürünün kamu açısından her yerde yaygın olarak izlenemediği söylenebilir, ancak suça bulaşmamış kişilerin hukuksal tehditten azade olduğu söylenemeyecektir. Hukuksal şiddet tehdidinin kamuya yayılması, özellikle modern polis kurumunun ortaya çıkışı ile birlikte artarak, kolluk gücü tarafından gerçekleştirilir. Kolluk gücü, hukuksal tehdidi güncel tutarak bireylerin davranışlarının hukuksal araç ve amaçlara uygunluğunu denetim altına alır.²⁴¹ Kolluk gücü, yalnızca modern devletteki 'polis'i

²³⁷ Agamben, **Kutsal İnsan...**, s. 119-120.

²³⁸ ŞEÜ, s. 28.

²³⁹ Derrida, a.g.e., s.94.

²⁴⁰ Derrida, a.g.e., s. 103.

²⁴¹ Agamben, **Kutsal İnsan...**, s. 119.

ifade etmez, “*üniformalı, bazen zırhlı, silahlı ve grev hakkı verilmeyen, militer bir model uyarınca sivil bir yapı içinde örgütlenmiş polis memurlarından, vb. ibaret değildir yalnızca. Tanım gereği, yasa gücü olan her yerde polis mevcuttur veya temsil edilmiştir.*”²⁴² Yasal zorlamanın olduğu her yerde bir denetim mekanizması olarak kolluk kuvvetinin varlığı görülebilir.

İster genel olarak kamusal denetim mekanizması olarak tarihteki herhangi bir biçiminde düşünölsün, ister modern devletlerdeki anlamıyla polis olarak, o, hukuk gücünün taşıyıcısıdır. Ancak bu taşıma, polisin yasayı uygulaması ve tekrarı, sorunsuz değildir. Polis gücü, hukuk kurucu ve koruyucu şiddetin hayaletimsi bir karışımını uygulamaya koyar, tekrarladığı her yasayı yeniden yorumlar ve bu yorumlama hasebiyle onu yeniden yaratır ve böylece hukuka güç katar. Polisin varlığı ‘hayaletimsi’dir; “*Hayaletimsi olmak bir bedenın hiçbir zaman kendisi için, neyse o olarak mevcut olmamasında yatar. Kaybolarak veya temsil ettiğı şeyi kaybederek belirir: biri diğeri için.*”²⁴³ Hukuk kurucu şiddet, diğeri şedit önelere üstün gelip zaferini kanıtlamak ile yükümlüdür; hukuk koruyucu şiddet ise tek başına yeni hukuksal amaçlar belirleyememe kısıtlanması ile karşı karşıyadır. Ancak teoride polis, yalnızca mevcut hukukun kollanması için hukuksal araçların denetimi çerçevesinde ‘güvenlik tedbirleri’ almak ile yükümlü olsa da aynı zamanda ona “*amaçları geniş ölçüde belirleme yetkisi de eşzamanlı olarak tanınmıştır.*”²⁴⁴ Böylece, bu kurum içinde, hukuk kurucu ve hukuk koruyucu şiddet ayrımının ortadan kalkmasına, onun doğasının dışına çıkıp kuruluş amacını aşmasına neden olur.²⁴⁵ Polis, hukuk kurucu şiddet ile hukuk koruyucu şiddet ayrımının ortadan kalkmasından doğar ve böylece hayaletimsi (*gespenstich*) bir varlık kazanır. İşlevinin ötesinde, sınırı kestirilemez haline gelir.

*“İki şiddet arasındaki bu sınır yokluğu, kurma ve koruma arasındaki bu bulaşma iğrençtir, polisin iğrençliğidir (das Schmachvolle). Modern polis, kullandığı yöntemler yüzünden iğrenç olmasından, polis şiddetinin hiçbir şeye saygı duymaksızın dizginlerinden boşaldığı o adlandırılmayacak sorgulamaları sırasında iğrenç olmasından da evvel, yapısal bir biçimde itici, onu kuran ikiyüzlülük dolayısıyla özü itibariyle tiksindir.”*²⁴⁶

²⁴² Derrida, a.g.e., s. 106.

²⁴³ A.g.e., s. 104.

²⁴⁴ A.g.e.

²⁴⁵ ŞE, s. 110.

²⁴⁶ Derrida, a.g.e., s. 104.

Bu habis varlık, her ne ise o olarak hiçbir yerde yakalanamayan bir varlıktır ve bu hayaletimsi varlığı medeni devletlerde her yere uzanır.²⁴⁷ Gelişmiş teknolojilerin kamunun kullanımına sunularak günlük hayata uyarlanması sonucunda erişilebilirliğin arttığı günümüzde her taşın altından çıkabilecek hayaletimsi varlığı daha da yaygın hale gelen bu güç, kural olarak yeni hukuk yaratma değil, mevcut hukuku koruma organıdır. Ancak yukarıdaki bölümde de bahsedildiği üzere, hukuk kurucu ve koruyucu şiddet arasında yapılan teorik ayırım polis söz konusu olduğunda ortadan kalkar. Pratikte devletin polisi, hukuk kurucu ve koruyucu şiddet için getirilen her iki koşuldandır da muaftır.

Polis, ‘güvenlik sebebiyle’ müdahale ettiği her noktada, mevcut hukuku yorumlayarak aslında hep yeni olan bir hukuku yaratır.²⁴⁸ Benjamin’e göre, polis tarafından koyutlanan ‘hukuk’, “*devletin her ne pahasına olursa olsun ulaşmaya çalıştığı ampirik amaçlarını*” korumaya yönelik “*belki çaresizlikten, belki de her hukuk düzenindeki iç bağlantılardan dolayı*” açıkça düzenleyemediği ancak yine düzeni korumak için gerekli gördüğü ve “*hukuk düzeni aracılığıyla güvence altına alamadığı*” düzenlemeleri ifade eder.²⁴⁹ Böylece polis, denetim altına aldığı ve uygulamaya soktuğu şiddet ile hukukun amaçları arasında olan ancak hukuksal amaçlarla doğrudan örtüşmeyen uygulamalarda bulunur, ‘idari düzenleyici işlemler’ tesis eder. ‘Güvenlik sebebiyle’ polis, yurttaşları ‘zorbaca’ taciz eder. Nihayetinde, polis, hem hukuksal amaç ve kısıtlarla bağlı olmaksızın yeni hukuksal düzenlemeler/koyutlamalar yoluyla hukuk yaratır ve kendisini hukuksal amaçların hizmetine vakfederek hukuku korur. Hukuk kurucu ve koruyucu şiddetin polisteki birleşimi sonucunda tam olarak ne olduğu, sınırı ve biçimi bilinmeyen kurum ortaya çıkar. Polisin varlığı hukuk ve şiddet arasındaki pozitif ayrımları tahrip gücüne sahiptir. Hukukun nerede sessiz kaldığı, ‘güvenlik sebeplerine’ dayanan, olağanüstü önlemlerin ve ‘düzenleyici işlemlerin’ nerede söze girdiği tam olarak anlaşılacaktır. Kolluk gücünde mevcut olan şiddetin, yalnızca hukuk kurucu bir şiddet mi olduğu yoksa hukuku korumaya yönelmiş bir tehdit mi olduğu anlaşılabilir. Polisin her kurucu yeniden koyutlaması ayrımları ortadan kaldırır. Poliste şiddet ile

²⁴⁷ Derrida, a.g.e., s.107.

²⁴⁸ A.g.e., s. 105.

²⁴⁹ ŞEÜ, s. 29.

hukuk arasındaki ayrımın ortadan kalktığı söylenebilir, bununla birlikte hangi uygulamanın istisnai neyin kural olduğu da belirsizleşir.²⁵⁰

Hukuksal şiddeti, ayrımları yıkarak hayaletimsi varlığı ile her yere yayan, zorbalığın aracı haline gelip neyin kural neyin istisna olduğunu belirsiz kılan polisin demokratik devletlerdeki varlığı, mutlak monarşilerdeki varlığına göre daha dehşetlidir. “*Şiddetin akla gelebilecek en büyük yozlaşması*” (*die denkbar größte Entartung der Gewalt*) demokratik devletlerde görülebilir.²⁵¹ Benjamin’in polisin durumuna ilişkin yaptığı ayrımın anlamı mutlak monarşilerde ve demokrasilerde hukuk kurucu ve koruyucu şiddet için haklı/meşru görülen iktidar odakları için yapılan ayrımlar düşünüldüğünde ortaya çıkar. Yasama ve yürütme güçlerinin hükümdarda toplandığı, gücün bölünmediği mutlak monarşilerde, polis gücünün, iktidar namına hukuk kurucu ve hukuk koruyucu güç ayrımını ortadan kaldırması, mevcut idarenin tiniyle uyumludur. Bu anlamda, mutlak monarşilerdeki polis şiddeti “*olduğu şey olarak ve tininde olması gerektiği gibi*” meydana gelir.²⁵² Demokrasilerdeki şiddetin ‘yozlaşmış’ (*Entartung*) olmasının ve polisin varlığının ‘dehşetli’ (*verheerend*) sayılmasının nedeni, mutlak monarşilerdekinin aksine demokrasilerde, güçlerin ayrı olduğunun farz edilmesidir.²⁵³ Yozlaşma, polisin temsil ettiği şiddetin ötesinde hukuk kurucu güce ‘biçimsiz’, ‘hayaletimsi’ uzanışından kaynaklanır.

Hukuk kurucu ve koruyucu şiddet ayrımı bünyesinde ortadan kalkan polisin demokrasilerdeki görevi, politik alanın şiddetli totaliter denetim altında tutulması haline gelir.²⁵⁴ En cüretkâr, baskıcı demokratik yönetimlerde dahi bu baskının polise bir ‘görev’ olarak tanımlanması söz konusu olmayabilir ancak polisin ilkesi, ayrımların ortadan kalkmasına ve şiddetin doğal amaçlarına hizmet ettiği sürece yozlaşma zorunlu olarak meydana gelecektir. Demokrasinin en temel ilkesi olan, hukuk kurucu şiddetin toplumdaki yaygınlığının polis gücü ile birlikte kontrol altına alınması, hukuk kurucu şiddete hakkı olan yurttaşların, hukukla bağlı olmaksızın mitik iktidar ilişkisine çekilmesi ve ‘hukuksal’ şiddet tehdidiyle sindirilmesi anlamına gelir. Bu anlamda totaliter rejimlerdeki polis gücüyle demokratik

²⁵⁰ Massimiliano Tomba, “Another Kind of *Gewalt*: Beyond Law Re-Reading Walter Benjamin”, **Historical Materialism**, sayı 17, 2009, s. 130.

²⁵¹ ŞEÜ, s. 29.

²⁵² Derrida, a.g.e., s. 109.

²⁵³ Derrida, a.g.e., s. 110.

²⁵⁴ Stephanie Polsky, “Prior to Law and Subsequent to Understanding”, **Colloquy: Text, Theory, Critique**, Victoria/Avusturalya: Monash University Press, sayı 16, Aralık 2008, s. 68

rejimlerdeki polis gücü arasında yönelimsel olarak çok az fark olduğu söylenebilecektir.²⁵⁵ Çünkü yukarıda anlatıldığı biçimiyle polis gücü, gücünü yurttaştan alan demokratik sistemlerde dahi, hukuk koruyucu güç adı altında hukuk kurucu gücün görece şiddetten arındırılmış alanına çevrilmiş olur. Benjamin’i demokrasilerdeki hukuksal şiddetin temsilcisi olan polisi mutlak monarşizm ile yönetilen yerlere oranla daha ‘dehşetli’ bulmasının sebebi budur.

3.3.3. Sözleşme

“Araç olarak şiddet ya yasakoyucudur ya da yasakoruyucu. Eğer bu iki işlevin ne birini ne diğerini yerine getiriyorsa, o zaman tüm geçerliliğini yitirir. Ama öyleyse, araç olan tüm şiddet biçimleri, en olumlu durumda bile, hukukun kendisinin sorunlu doğasında içerilmiştir. Ve bu sorunların önemi araştırmanın bu noktasında kararlılıkla ele alınmazsa, buraya kadar söylenenler doğrultusunda, hukuk başka bir kılıpta yine ortaya çıkacak ama öyle belirsiz bir ahlaki ışık altında görülecektir ki, soru bu kez kendisini, insanlar arası çıkar çatışmalarını düzenlemek için şiddet içerikli araçlardan başka araç yok mudur biçiminde ortaya koyacaktır.”²⁵⁶

Şiddetin iktidar organlarınca hukuk kurucu/koruyucu işleviyle kullanımı yukarıda söz konusu edilmişti. Bunun ötesinde, şiddetin herhalde hukuk kurucu/koruyucu olduğunun söylenmesi onun performatif karakterinden kaynaklanır. Benjamin’e göre şiddet ya koyutlamada bulunur ya da bu koyutlamayı korumaya yönelir, aksi halde sözün gücü olamayacağından toplumsal algı/hukuki değerlendirme anlamında ‘geçerli’ olamayacaktır. Şiddetin toplumsal kullanımının yaygınlaştırılması hukuki kurumların yaygınlaştırılması ile paralel ilerlemektedir; yukarıda aktarılan kolluk kuvvetinin durumu da bunun bir örneğidir. Hukuksal araçlar vasıtasıyla şiddetin toplumsal kullanımının yaygınlaştırılması hukukun ‘sorunlu doğası’ ile doğrudan bağlantılıdır.

Polis/yargı ile birlikte hukuk gücünün/şiddetinin tüm yaşama yayılması, beşeri ilişkilerde ortaya çıkan çıkar çatışmalarının şiddet dışı araçlar vasıtasıyla bir çözümünün olup olamayacağı sorusuna götürür bizleri. Hukuksal bir sözleşmede şiddetin dışlanıp dışlanamayacağının araştırılması önceliklidir bu noktada ve görünürde şiddete başvurmayan hukuksal sözleşmelerin, şiddet ile olan bağları

²⁵⁵ A.g.e.

²⁵⁶ ŞE, s. 112.

açısından incelenmesi sorunsalın çözümü için elzemdir. Böylece hukuksal herhangi bir kurumun şiddetten arındırılıp arındırılmayacağı sorusu da cevap bulmuş olacaktır.

Hukuksal sözleşmeler, tarafların karşılıklı rıza beyanlarının uyuşması anında kurulmuş olur. Tarafların sözleşmedeki rıza beyanlarına uygun hareket etmeleri halinde herhangi bir şiddet ilişkisinin doğmayacağı, sözleşmenin ‘hukuksal sözleşme’ olarak kalmaya devam edeceği ve dolayısıyla şiddetin hukuksal ilişkiye dâhil edilmediği düşünülebilir. Ancak her hukuksal sözleşme, taraflardan birinin sözleşmeyi ihlal etmesi durumunda, diğer tarafın şiddete haklı olarak başvurabileceğinin güvencesi altında doğar. Bu nedenle, her türden hukuksal sözleşmenin zorlayıcı yönü, ihtilaf halinde başvurulabilecek şiddete dayanır. İhtilaf halinde başvurulabilecek şiddetin, sözleşmeden çıkartılması halinde, yaptırım gücü sözleşmeden çıkartılmış olacağından, kurumun hukuksal statüsü de ortadan kalkacaktır.

“Sadece bu kadar da değil: Her sözleşmenin yalnızca sonucu değil, kaynağı da şiddete işaret eder. İktidar, sözleşmede şiddet yoluyla hukuka uygun biçimde devreye sokulmadığında, hukuk kuran şiddet, sözleşmede doğrudan doğruya yer almasa bile, sözleşmeyi güvence altına alan iktidar da şiddetten doğduğu için sözleşmede temsil edilir.”²⁵⁷

İhtilaf halinde başvurulabilecek şiddet pratikleri sözleşmenin sonucunda ortaya çıksa da şiddetin yalnızca sonuca bağlı olduğu söylenemez. Bunun dışında, sözleşmeyi ilk elde güvence altına alan şey de iktidarın varlığıdır. Günümüzde yapılan çoğu sözleşme, hali hazırda kapsamı dâhilinde olduğu hukuk aracılığı ile ya da sözleşmede yapılan hukuk seçimi ile önceden belirlenmiş iktidar odaklarına atıf ile doğar. Bu noktada, hukuksal sözleşmeyi güvence altına alabilecek iktidar odağının sözleşmenin kurulması aşamasında sözleşmede temsil edildiği görülür. Bu temsil kabiliyetine erişemeyen bir sözleşmenin ‘hukuksal’ olduğu kabul edilemeyecektir. Bunun yanında her türden hukuksal sözleşmede ve aşağıda detayları incelenecek olan uzlaşmalarda da tarafların niyetinin karşılıklı anlayışı sağlamak olmadığı, yalnızca sözün iktidarını ve iktidar araçlarının kullanımını garanti altına almayı amaçladığı söylenebilir. Gerçekten de herhangi bir hukuksal sözleşme hiçbir zaman yalnızca tarafların karşılıklı iyi niyetini yansıtmaz, hiçbir uzlaşma yalnızca anlaşmak için yapılmaz, ikisinde de söz konusu olan, her türden imtiyazın korunmasıdır.

²⁵⁷ A.g.e. s. 30.

Sözleşmeler temellerinde ve ereklerindeki şiddet olmaksızın hukuksal sayılamazlar. Her hukuksal sözleşme bir araç olarak şiddet kullanımına dayanır. Ancak bu yalnızca hukuksal sözleşmeler için değil hukuksal tüm kurumlar için de geçerlidir.²⁵⁸ Hukuksal kurumların hepsini ayakta tutan şey yaslandıkları güçtür/şiddettir.

3.3.4. Parlamento

“Hukuksal bir kurumda şiddetin gizil mevcudiyetine dair bilinç yok olduğunda, kurum da çöker. Günümüzde bunun en iyi örneklerini parlamentolar sunuyor. Parlamentolar, varlıklarını borçlu oldukları devrimci güçlere dair bilinci sürekli kılamadıklarından, bu bildik, zavallı oyunu sahneliyorlar.”²⁵⁹

Hukuksal tüm kurumlarda bir araç olarak şiddetin kullanılabilmesi zaruridir. Şiddetin hizmete alınmadığı ilişkilerde, iktidar odağının güvencesi ortadan kalkacak, hukuksal düzene başvurulamayacaktır. Cebri icranın tanınmadığı, zorla yaptırımın öngörülmediği hukuksal bir kurum düşünülemez.

Şiddetin gizil mevcudiyetinin bilincinin unutulduğu durumlara örnek olarak parlamentoların verilmesi şaşırtıcıdır. Yasama bağıışıklığı ile birlikte düşünüldüğünde, parlamenter faaliyetlerin hukuksal zor kullanımına/şiddete kapalı olduğu ve bu kapalılık oranında da şiddeti dışladığı düşünülebilir. Ancak parlamentoların varlığı, onlarla temsil edilen kurucu şiddete dayanır. Nihayetinde her parlamenter bir güç odağının temsilcisidir ve işlevi temsil ettiği bu güç doğrultusunda hukuk kurucu şiddeti yansıtmadır. Benjamin’e göre, günümüzde parlamentolarda sergilenen ‘zavallı oyun’ hukuk kurucu gücün ayyuka çıktığı salonlarda yadsınan ancak mevcudiyetinin temelinde kayıtlı olan şiddetin unutuluşunun sonucudur.

Parlamentolar, kendilerinde temsil edilen şeyin kurucu şiddet olduğuna dair anlamı unutmuş; şiddet dışı çözümlerin, uzlaşmaların meydanı olarak karşımıza çıkarlar. Parlamenterler, şiddet davranışlarından arınmış bir şekilde, nezaketi elden bırakmadan, “...uzlaşma içinde, siyasi olaylarla sözde şiddet dışı bir yöntem

²⁵⁸ Hamacher, a.g.e., 138.

²⁵⁹ ŞEÜ, s. 30.

kullanarak ilgilenme gibi bir yol” izlerler.²⁶⁰ Temellerinde yer alan şiddete karşı yabancılaşmaları onları uzlaşmaya götürür. Bu uzlaşmalar, saf şiddet dışı bir araç niteliğine sahip değildir, zorlayıcı nitelikteki güçler olmaksızın, içsel bir çaba halinde meydana gelmezler. Parlamentolarda uzlaşmalar, karşıt güçlerin/şiddetin baskısı sonucu ortaya çıkar ve bu uzlaşmalarda her zaman ‘başka türlü olsaydı daha iyi olurdu’ anlayışı mevcuttur.²⁶¹ Ancak parlamentoda yer alan güçler hem temsil ettikleri şiddete yabancılaşırlar, hem de birbirlerinin şedit karakterini gizlerler.

Benjamin’in parlamentolara ilişkin tespitlerinin nasıl okunması gerekir? Bu hususta iki farklı yorum yapılmaktadır. Derrida’ya göre, Benjamin’in parlamentolara ilişkin tespitleri, parlamentoların tarihsel durumunun bir eleştirisi niteliğinde değildir. Bu görüşe göre, parlamentolara ilişkin tespitlerin, parlamentarizmin karakterine ilişkin olduğu söylenebilecektir.²⁶² Hatta Derrida’ya göre, parlamentarizmin bu eleştirisi nedeniyle Benjamin ile Carl Schmitt arasında benzerlikler kurulabilir.²⁶³

Parlamentolar içsel dinamiklerinin sonucu olarak temellerindeki hukuk kurucu şiddete yabancılaşırlar; varlıklarının devamı için bu yabancılaşmaya ihtiyaç duyarlar.²⁶⁴ Parlamenter faaliyetin devamı ancak parlamenterlerin konuşmaya devam edebileceği şiddetten arınmış ortamlarda mümkün olabilecektir. Parlamenterlerin, dış baskılardan soyutlanarak, görüş ve fikirlerini savunmaları, varlıklarını borçlu oldukları şiddeti temsil etmeleri ve bu doğrultuda faaliyette bulunmaları gerekir. Şiddetin dışlandığı parlamenter tartışmalar da bunun bir sonucudur. Derrida’ya göre parlamentodaki şiddetin dışlanması, bu ket vurma davranışı onların yapısına kayıtlıdır.²⁶⁵ Ket vurmanın zorunluluğu nedeniyle “*parlamentolar, kendilerini doğuran şiddetin unutuşunda yaşarlar.*”²⁶⁶ Bu görüşe göre Benjamin’in parlamento eleştirisi, yapısal bir eleştiridir ve parlamentarizm, demokrasi ve Aydınlanma karşıtlığının bir sonucu olarak düşünülmelidir.²⁶⁷

Parlamentarizm eleştirisinin yapısal bir eleştiri olduğu tezi karşısında Hamacher’in, Benjamin’in eleştirisinin tarihsel bir kesite ilişkin olduğu görüşü yer

²⁶⁰ ŞE, s. 112.

²⁶¹ ŞEÜ, s. 30.

²⁶² Derrida, a.g.e., s.112 v.d.

²⁶³ A.g.e., s. 112.

²⁶⁴ Fritsch, a.g.e., s. 116.

²⁶⁵ A.g.e., s. 111.

²⁶⁶ Derrida, a.g.e., s. 111.

²⁶⁷ A.g.e.

almaktadır. Hamacher'e göre, Benjamin doğrudan parlamenter demokrasi kurumuna yönelik bir eleştiride bulunmaz, *“daha ziyade, belli bir tarihsel kesitteki –Weimar Dönemindeki– ‘parlamentoları’ kendi tespitine, yani siyasal kurumların ‘devrimci güçleri’ (varlıklarını borçlu oldukları “güçleri” – Gewalten) önemli kararlarından ve anayasal biçimlerinden dışlamaya çalıştıkları andan itibaren çürümeye başladıklarına dair bir örnek olarak sunar.”*²⁶⁸ İlgili döneme bakıldığında, Almanya’da 1918-19 Devrimleri sonucunda Alman İmparatorluğu yıkılmış yerine cumhuriyet kurulmuştur. Ancak devrim sonrasında parlamenterler, karşı devrimcileri ve muhalif grupları baskı altına almış ve ayaklanmaları bastırmıştır. Hamacher’e göre Benjamin’in eleştirisini yönelttiği şey bu olayların sonucunda ortaya çıkan parlamenter durumdur.

Fritsch, Benjamin’in parlamentolara ilişkin tespitlerinin Derrida tarafından anti-demokratik olarak değerlendirilmesinin isabetsiz olduğunu söyler. Yine Fritsch’e göre, Derrida gibi Hamacher de metindeki parlamentarizm eleştirisinin radikal bir konsül demokrasisi fikriyle bağlantısını kurmayı başaramamışlardır. Buna göre, Benjamin’in parlamentarizm eleştirisi demokrasinin yerildiği anlamına gelmez; parlamentarizmin karakteri ya da tarihsel durumu nedeniyle ket vurduğu devrimci şiddet hatırasının hafızalardan silinmesine gerek olmaksızın, konsül demokrasisi modeli ile radikal bir demokratik sistemin inşası mümkündür.²⁶⁹

Parlamentolara yönelik eleştirinin yapısal ya da tarihsel olarak değerlendirilmesi bir yana, onda yapılacak görüşmelerde şiddete ket vurulsa bile parlamentolarda ortaya çıkan uzlaşmanın şiddet dışı saf araç olarak düşünülmesi olanaksızdır. *“...ilkesel bakımdan şiddet dışı nitelik taşıyan siyasal uzlaşmaların müzakeresinde parlamentarizmden bahsetmek mümkün değildir.”* Parlamentoların sağlıklı bir şekilde işlemesi halinde dahi, uzlaşmalar, yasal uzlaşmalar ortaya çıkacaktır. Tüm bu uzlaşmaların sonuçları da yasa olarak/performatif koyutlama olarak diğer şedit güçleri bastırmaya dönecektir. *“Çünkü hayati meselelerde parlamentarizmin gerçekleştirdiği şey, sadece kaynağı ve sonucu itibarıyla şiddet tarafından biçimlendirilmiş hukuksal düzenler olabilir.”*²⁷⁰

²⁶⁸ Hamacher, a.g.e., s. 139.

²⁶⁹ Fritsch, a.g.e., s. 115-118.

²⁷⁰ ŞEÜ, s. 30.

Böylece hukuksal sözleşmelerde olduğu gibi parlamentolarda da şiddetin dışlanamadığı, şiddetin yargı/yürütme organları vasıtasıyla sürekli yaygınlaştırıldığı ortaya konulmuş olur. Hukuk, şiddetten arındırılamaz. Herhangi bir hukuksal durumda şiddetin dışlanması yapısal olarak mümkün olmayacaktır. Üstelik beşeri ilişkiler hukukun dahlini arttırmaya yönelik tedbirlerin tehdidi altındadır. Hukuk tüm beşeri ilişkilerde düzeni sağlayabilmek için özel tüm şiddet biçimlerini yasaklarken öte yandan şiddeti tüm beşeri ilişkilerde zorunlu hale getirir.

Parlamentolarda, kendilerinde temsil edilen hukuk kurucu şiddete ket vurulması sonucunda, ‘yozlaşmış’ uzlaşmalarda zorlayıcı bir güç olarak; poliste, hukuk korumaya adanmış ‘hayaletimsi’ varlığın, tedirgin edici kurucu/koruyucu şiddet karmaşasında şiddetli koyutlamalarında; idam cezası örneğinde olduğu biçimiyle, hukuk korumaya adanmış bir mekanizmanın, yaşam ile ölüm arasında verdiği kararda ve kader kurucu, hukuk yaratıcı ölümcül uygulamalarında; hukuksal sözleşmelerde ise gizil ya da açık varlığı ile şiddet ilişkilerinin güvencesini sağlama görevinde şiddet, tüm hukuksal durumlarda yer alır. Derrida bu durumu şöyle özetler: “...*hukuk, kökeninde olduğu gibi, ereğinde de, kuruluşunda ve korunuşunda, dolaysız ve dolaylı, mevcut veya temsil edilen şiddetten ayırılmazdır.*”²⁷¹

²⁷¹ Derrida, a.g.e., s. 112.

4. SAF ARAÇLAR SİYASETİ

“Girmem, girmedim mangalara
Yer etmedi adalet duygusu
içimde benim
çünkü ben
ömrümce adle boyun eğdim.
Yıldızlı gökten bana soracak olursanız
kösüdüm ona karşı
onu hep altımda istedim.”
Sebeb-i Telif, İsmet Özel

Hukuksal ilişkilerin tümünde şiddet araçlarının hukuk kurucu veya koruyucu işlev ile yer aldığı ilk bölümde gösterildi. İnsanlar arası çatışmaların çözümünde şiddet araçlarının her zaman yeni iktidar ilişkileri yarattığı ve bunun da çatışmaların sona ermesine değil, sürdürülmesine neden olduğu söylenebilir. Ancak Benjamin’e göre çatışmaların şiddet dışı çözümü mümkündür ve bunun imkânı saf araçlarla ortaya çıkacaktır. Bu saf araçların anlamı dil, *afformatif olay* kuramı, proleter genel grev ve ilahi şiddet analizleri ile birlikte tamamlanacaktır. Ancak saf araçların analizine geçmeden önce saf araçların adalet vaat eden istikbalinin Benjamin için ne anlama geldiğinin ortaya konması gerekiyor.

Benjamin’e göre saf araçlar şiddet çağının kesintiye uğratılması, hukukun askıya alınması imkânını barındırır. Bu saf araçlar, Mesihin tarihsel çağı kesintiye uğratması gibi hukuk ile yerleştirilen şiddet ilişkilerini kesintiye uğratacak, hukuku askıya alacaktır. Böylece yeni bir tarihsel çağ başlayacak, şiddet içermeyen gönül birliğinin olduğu yeni bir gelecek kurulabilecektir.

“Mitik hukuk biçimlerinin hâkimiyeti altındaki döngünün kırılması sonucunda, hukukun dayandığı ve desteklediği diğer tüm şiddet biçimleriyle birlikte hukuk askıya alınır, nihayet devlet iktidarının ortadan kaldırılmasıyla yeni bir tarihsel çağ başlar.”²⁷²

Kovulma öncesi cennette mümkün olan dilsel uyumun gözlemlenebileceği bu yeni gelecekte ‘şeyler budalalığın kölesi’ olmayacaktır.²⁷³ Şeylerin budalalığın kölesi

²⁷² ŞEÜ, s. 41.

²⁷³ Benjamin, “Kendi Başına Dil ve İnsan Dili Üzerine” ..., s. 181.

olması, dili lafin kölesi haline getiren dil-tin bozulmasının bir sonucudur. Askıya alma ile başlayacak olan yeni tarihsel çağda, dil-tin bütünlüğü yeniden sağlanabilecektir. Babil Kulesinin inşasıyla ortaya çıkan dilsel karışıklığın ortadan kalkacağı bu yeni tarihsel çağda öyle bir iletişim mümkündür ki orada çocuklar kuşların dilinden anlar.²⁷⁴

Dil-tin bütünlüğünü bozan yargılayıcı sözün/performatif koyutlamaların askıya alınışı, bozukluğun ortadan kaldırılması insan yaşamını saadet içindeki haline geri döndürebilecektir.²⁷⁵ Mezkûr saadetin insanlık için ne zaman mümkün olacağı tahmin edilemez; Benjamin yalnızca, “*mitik egemenlik günümüzde belli bazı yerlerde kırılabilmişse, hukuka karşı bir sözün kendiliğinden sonuç doğuracağı yeni çağ çok uzakta değil*” demekle yetinir; çünkü “*saf şiddetin somut bir durumda ne zaman var olduğuna karar vermek*” mümkün değildir; hatta ona göre, askıya alacak olan saf şiddetin ortaya çıkış anının bilinmesi acilen gerekli de değildir.²⁷⁶ Bilinmesi gereken yalnızca askıya almanın ve saf araçların anlamıdır.

Askıya alma (*Ensetzung*), performatif koyutlamaların yürürlüğünü durduran, saf siyasetin alanını yaratan olaydır, “*yasal ilişkileri ortaya koyan pozitif şiddetin, devlet şiddetinin biçimini kaybetmesi, amorlaşması, koymuş olduğunu kaybetmesi olayıdır.*”²⁷⁷ Askıya alma mitik hukukun bir başka hukukla, iktidarın bir başka iktidarla ikame edilmesi (*Ersetzung*) anlamına gelmez²⁷⁸; tarihsel bir olaydır, fakat “*yasal kurumların döngüsel tarihine bir nokta koyan ve tümüyle bu tarih tarafından*

²⁷⁴ Löwy, a.g.e., s. 215. Öyküye göre insanların dili Babil Kulesi'nin ve şehrinin inşasını müteakiben karıştırılmıştır. Bkz. Tevrat (1) 11:9

²⁷⁵ Benjamin, “Kendi Başına Dil ve İnsan Dili Üzerine”..., s. 180-1.

²⁷⁶ ŞEÜ, s. 41.

²⁷⁷ Direk, a.g.e. s. 247.

²⁷⁸ Askıya almanın Schmitt'in kullandığı anlamda olağanüstü hal ilan etmekten farkı, Benjamin'in kastettiği anlamda askıya almanın asla bir *performatife* dönüşmemesinde yatar. Bu anlamda askıya alma, performatiflere izin verir ancak kendisi bir sunuma, amaca yönelik bir araca indirgenemez olandır. Schmitt ve Benjamin arasındaki anlayış farklılıklarının analizi bu bölümün sonunda gerçekleştirilecektir. Ancak ‘askıya alma’nın ontolojik belirmeler ve aşkınlık ile olan ilişkisinin ortaya konulması amacıyla bu noktada Hamacher’den şu ek açıklamayı alıntılanmakta fayda var:

“*Askıya alma sunuma izin verse de, kendisi bir sunuma indirgenemez. Kant’ın ‘yüce analizinde (ve gerçekten de yüce’nin bir affirmatif tarzı olduğunun gösterilmiş olması gerekecektir) yaptığı gibi ‘olumsuz sunum’dan bahsetmek istediğimiz durumda, bu olumsuzluğun zaten kurulmuş bir dilsel, toplumsal, siyasal ya da antropolojik tözüün olumluluğuna karşıt olarak belirlenmediğini belirtmemiz gerekir. Afformatif’in “olumsuz sunumu” karşıtsal olamaz, olsa olsa ön-pozitif, ön-koyutlayıcı (prepositive) olabilir. Ve eğer Kant açısından varlık salt koyutlama olarak tanımlanıyorsa, o zaman affirmatif hakkında, onun varlık tarzında ‘olmadığı’ söylenmelidir. Afformatif, hiçbir performatif saptayıcıda, ‘gerçekleşmeyen’ bir ön-olanaklılık olacaktır ve ‘gerçekleşme’ için çabalamaz da. Ne essentia olacaktır ne de Wesen, hatta ontolojik farklılığın özü bile olmayacaktır- yani aşırı-aşkınlık ve ontoloji-ötesi olacaktır.*” (Bkz. Hamacher, a.g.e., s. 143, 12. Dipnot)

belirlenemeyen bir olaydır”²⁷⁹; aynı zamanda siyasal bir olaydır, ama “*siyasal’ın tüm kanonik belirlenimlerini – ve olay’ın tüm kanonik belirlenimlerini- yerle yeksan eden bir olaydır.*”²⁸⁰

Saf araçlar, mitik hukuk döngüsünün iktidar ilişkilerini askıya aldığında, afformatif olayın *performatif edimlerin* koyutlamalarını askıya aldığı söylenebilir. Dilin lafın köleliğinden, siyasetin koyutlamalardan kurtarılışı, bu afformatif askıya alışı, şiddetten soyutlanmış bir alan açarak, adalete mekân yaratır.²⁸¹ Ve orada “*doğa ile cennetsi bir uyum içinde yaşayan, otoriter olmayan ve eşitlikçi sınıfsız toplumlar*” mevcuttur.²⁸² Saf araçlar etik şiddetin en yüce tezahürü olarak,²⁸³ adaleti mümkün kılacaktır. Saf araçların mitik hukuk formlarını askıya alışı ile birlikte kefarete ödenecek ve yaşam hukuktan kurtarılmış olacaktır.²⁸⁴

4.1.Saf Araçlar

4.1.1. Niteliği

*“Çatışmaların şiddet dışı çözümü gerçekten mümkün müdür? Kuşkusuz. Gerçek kişiler arasındaki ilişkiler bunun örnekleriyle doludur. Şiddet taşımayan bir beraberliğe, gönül kültürünün (Kultur des Herzens) insanlara, onları anlamaya götürecektir saf araçlar verdiği her yerde rastlanabilir. Yumuşak ve özellikle sert, hukuka uygun ve hukuka aykırı her türden aracın karşısına, saf olarak şiddet dışı araçlar konulabilir.”*²⁸⁵

Saf araçlar, şiddet taşımayan bir beraberliği mümkün kılan, örneklerine gerçek kişiler arasındaki ilişkilerde gönül kültürü (*Kultur des Herzens*) üzerinden geliştirilen çözümlerde rastlanabilen, hukuk dışı araçlardır. Buna göre, saf araçlar, beşeri ilişkiler düzeninde iktidar aracı olan hukuksal düzenin yerine beşeri ilişkiler düzeninin “*şiddet taşımayan bir beraberliğe*” dönüşmesini sağlayabilecektir.

Saf araçlar, hukuka önsel olan bir eylemin tanımlanması için kullanılmaktadır; hukukun ötesinde, öncesinde, onun şiddeti ile bağ kurmayan, koyutlama, yasa koyma, kural belirleme ya da intikam alma gibi amaçlara yönelmeyen olarak

²⁷⁹ Hamacher, a.g.e., s. 142.

²⁸⁰ A.g.e.

²⁸¹ Direk, a.g.e., s. 251-2.

²⁸² Löwy, a.g.e., s. 215.

²⁸³ Hamacher, a.g.e., s. 141.

²⁸⁴ ŞEÜ, s. 38.

²⁸⁵ ŞEÜ, s. 31.

nitelendirilebilirler. Hukuksal şiddetin ilişkilerden dışlanması, iktidarın, insanlar arası ilişkiler düzenindeki yerinden edilmesi anlamına gelir ve Benjamin, bu iktidarın bu dışlanmasının “*şiddet taşımayan bir beraberliğe*” götüreceğini söyler. Şiddet taşımayan bu beraberlik, saf araçlar ile tekilliğin ve biricikliğin korunduğu, şiddet/güç ile ilişkilerin belirlenmediği bir yaşama imkân sunar. Bunun anlamı, “*şiddet tarafından bastırılma veya yok edilme tehdidi altında bulunan hayatın tekilliğinin olumlanmasıdır.*”²⁸⁶ Hayatın tekilliğinin olumlanması, insanın, performatif eylem öncesi istikbalinin yeniden tesisi anlamına gelir, böylece hukuksal ilişkilerin yarattığı şedit kader ortadan kaldırılarak adalet mümkün kılınacaktır. Saf araçlar ile yaşam, yaşayanın kanı dökülmeksizin şiddet ilişkilerinden kurtarılacak, devletlerin hukuksal tehdidinden özgürleştirilecek ve “*bambaşka bir yaşam haline*” getirebilecektir.²⁸⁷

Saf araçların ‘saf’lığı, onların hukuk kurma veya koruma döngüsünün ve amaç-araç ilişkisinin dışında olmasından kaynaklanır. Saf araçlar hukuk diyalektiğinin dışındadır çünkü hiçbir zaman bir amaca araç niteliğinde araç değildiler; ‘hukuksal şiddet döngüsünün dışında’ olmaları, ereksellik üzerinden anlamlandırılmamalarıyla ilgilidir. “*Saf araçlar proleter grev örneğinde olduğu gibi kendi varoluşunun ötesindeki veya dışındaki amaçlarla bir ilişki biçimini yansıtmaktan çok amacı kendi içinde olan araçlardır. Dolayısıyla saf araçlar hukuku koruyan şiddet araçlarının kurumsal çerçevesinden önce gelen bir eylemliliği temsil ederler ve bu nedenle şiddetin mitik döngüsünü başlatmayan bir girişime karşılık gelirler. Bu bağlamda saf araçlar, şiddetin öncelikle hukuku kuran veya koyutlayan –sadece hukuki amaçları değil aynı zamanda doğal amaçları da- bir eylem biçimi olduğu düşünüldüğünde, herhangi bir koyutlamaya ve kurmaya dayanmayan eylem biçimleridir.*”²⁸⁸

Saf araçların herhangi bir koyutlamaya ve kurmaya dayanmaması onların özneye kapalı oldukları anlamına gelmez. Burada, “*önceden belirlenebilir veya tanımlanabilir*” bir öznenen söz edilememesi onun tanımlanamaz ve tespit edilemez karakterine bir atıf niteliğindedir.²⁸⁹ Aksine, saf araçların kullanımı bir faili gerektirir, “*fakat bu fail ne kolektif ya da bireysel bir yasal öznenin kuruluşuna sahip*

²⁸⁶ Akkanat, a.g.e., s. 164.

²⁸⁷ Direk, a.g.e., s. 246.

²⁸⁸ Akkanat, a.g.e., s. 165.

²⁸⁹ Akkanat, a.g.e., s. 166.

olabilir ne de bir fail olarak, yani koyutlayımların öznesi olarak tasavvur edilebilir."²⁹⁰

Saf araçlar belirli bir amaca ulaşmak için araç değildirler, asla bir şeye karşı yöneltilemezler; şiddeti araç olarak amaçla ilişkili kılan hukukun ereksel yaklaşımını aşarlar.²⁹¹ Saf araçların saflığı, Hamacher'e göre, onların "*amaçlarından türetilmemeleri ya da kendi dolaylılık alanlarının ötesindeki dürtülere*" indirgenemez oluşlarında yatar.²⁹² Saf araçlar, afformatif bir olayı gerçekleştirebilme olanağına sahip olan araçlardır. Saf araçlar yalnızca kendilerine referans verirler ve bu onların bir *performatife* dönüşmesine neden olmaz.²⁹³ Araçlar ancak, yalnızca kendilerini ve kendi dolaylılıklarını ilettikleri sürece ve bunların dışında hiçbir şey iletmedikleri sürece saf olarak nitelendirilebileceklerdir.²⁹⁴

Saf araçların geçerliliği, onların "*doğal veya adil olduğuna bakılmaksızın belirli amaçlara yönelmiş olmamasına*" bağlıdır. 'Belirli amaçlara yönelmemiş olmak' saf araçların geçerliliğini de garanti altına alır. Onların geçerliliği "*araçlar ve amaçlar arasındaki dışsal ilişkinin ötesinde bir varoluşa sahip olmasından ileri gelir.*" Saf araçlar amaç araç ilişkisi bağlamında bir amaca araç niteliğinde olamazlar, çünkü "*saf araçların adalete açılması ve ahlaki değeri bir araç olarak kendi otonomisinin dışında bir amaç taşımamasıyla ilişkilidir.*"²⁹⁵ Saf araçlar adalete açılırlar, çünkü saflık onların "*tikel veya özgül tarihsel çıkarılara*" hizmet etmemesini garanti altına alır ve böylece adalet saf araçların ufkunda bir imkân olarak belirir.²⁹⁶

4.1.2. Saf Araç: Dil

Benjamin'e göre dil, "kendisine karşılık düşen tinsel özü" iletendir.²⁹⁷ Başlangıçta insan, dil-tin bütünlüğü içinde kusursuz iletişimin dolaysız tezahüründe yaşamaktadır. Ancak ilk günah ile birlikte *insan sözü* doğar ve ad kusursuz olmaktan

²⁹⁰ Hamacher, a.g.e., s. 142-3.

²⁹¹ A.g.e., s. 143.

²⁹² Hamacher, a.g.e., s.144.

²⁹³ Fritsch, a.g.e., s. 127-128.

²⁹⁴ Hamacher, a.g.e., s. 144-5.

²⁹⁵ Akkanat, a.g.e., s. 165.

²⁹⁶ Direk, a.g.e. 251.

²⁹⁷ Walter Benjamin, "Kendi Başına Dil ve insan Dili Üzerine" ..., s.170-1.

çıkar.²⁹⁸ Sözün düşüşü ile birlikte dil bozulur ve *insan sözü* halinde bir tür dolaylılık uçurumuna düşer.²⁹⁹ Dil artık yalnızca kendisine karşılık düşen tinsel özü iletmez, *insan sözü* ile birlikte adlandırma fazlası olan ‘boş laf’ yani iyi ile kötünün bilgisini taşır. İyi ile kötünün bilgisi, dili araç konumuna iter, artık dil saf araç değildir, öznel koyutlamaları ileten dolaylılık aracıdır. Bu bozukluk onun soyut, meale açık ve yargısal olmasına neden olur, hukukun doğumu da buraya bağlanır.³⁰⁰ Kierkegaard’ın “laf” olarak tanımladığı bu bozuk dil, bir tür mutlak dolaylılıktır. Bu dolaylılık onun hep bir “araç” kategorisi olmasına sebebiyet verir. Benjamin’in düşüş öncesi saf ada duyduğu özlem,³⁰¹ saf araçlar siyasetinin uygulamaya konması ile giderilebilecektir. Saf araçlar ile dilde gerçekleştirilecek devrim, onu lafın kölesi olmaktan kurtaracaktır.

Benjamin saf araçlar kategorisinin ilk örneğini dil üzerinden verir. Dil, iletişimi mümkün kılacak, *performatif* öncesi olan, *performatifi* ortadan kaldıracak, “askıya alabilecek” olandır.³⁰² Benjamin, dilin bir saf araç olarak barındırdığı imkânları ve kurabileceği “iletişimi” şöyle açıklar:

“Saf araçlar hiçbir zaman dolaysız olmayıp daima dolaylı çözümlerin araçlarıdır; objektif görünümünü yasa belirler. Bu nedenle de saf araçlar asla doğrudan insanlar arası çatışmaların sona erdirilmesine yönelmez, bunu şeyler üzerinden gerçekleştirir. Saf araçlar alanı kendisini en maddi insani alanda, mallar üzerinde yürütülen çatışmada gösterir. Teknik (Technik), sözcüğün en geniş anlamında saf araçların en has alanıdır. Bunun belki de en esaslı örneğini medeni bir uzlaşma tekniği olduğu düşünülen müzakere (Unterredung) oluşturur. Müzakerede şiddet dışı uzlaşma tek başına mümkün değildir, şiddetin ilkesel reddi anlamlı bir münasebet aracılığıyla kanıtlanmak zorundadır: Yalanın cezalandırılmaması. Büyük ihtimale dünyada yalanı aslen cezalandıran hiçbir yasa organı mevcut değildir. Böylelikle şiddete kapalı olduğu oranda şiddetten arınmış, insani bir uzlaşma alanının var olduğu ortaya konur: ‘Karşılıklı anlayışın’ asli alanı olarak dil.”³⁰³

Dil, dolaylılık aracıdır; “bizi dolaylılıktan uzaklaştırıyor görünebilen, onu aşmamıza olanak tanıyabilen ya da bizi ondan kurtarmayı vaat edebilen, amaç için araç olabilmesinden önce ve olabilmesi mümkün olan” araçtır.³⁰⁴ “Ancak bu dolaylılık sayesinde ki bu araçlar amaç için araçlara ve bir muhatapla ilişkiye

²⁹⁸ A.g.e., s. 179.

²⁹⁹ A.g.e., s. 180.

³⁰⁰ Irving Wohlfarth, “On Some Jewish Motifs in Benjamin”, **The Problems of Modernity: Adorno and Benjamin**, ed. Andrew Benjamin, Londra ve New York: Routledge, 1989, s. 157.

³⁰¹ Terry Eagleton, **Walter Benjamin ya da Bir Devrimci Eleştiriye Doğru**, çev. Ferit Burak Aydar, İstanbul: Agora Kitaplığı, 2013, s. 28.

³⁰² Hamacher, s. 145.

³⁰³ ŞEÜ, s. 31.

³⁰⁴ Hamacher, a.g.e., s. 146-147.

geçebilmemizi sağlayan iletişim aygıtlarına dönüşebilirler- ve hatta bu şekilde dönüşmekten de kaçınamazlar."³⁰⁵ Yine bu dolaylılık sebebiyle, saf araçlar, doğrudan insanlar arası çatışmaların sona erdirilmesine yönelmez, bunu şeyler üzerinden gerçekleştirebilir. İletişim, yalanın dışlanması olanağı sayesinde şiddetin dışlandığı, her türlü koyutlamayı zayıf düşürülebilecek olandır. Bu özelliği ile *afformatif*dir.³⁰⁶

Dil üzerinden kurulabilecek olan şiddet dışı iletişimin objektif önkoşulu onların hukuk dışı, amaç-araç ilişkisinin dışında olmalarıdır. Benjamin, saf araçların subjektif önkoşulunun ise "*nezaket, sempati, barış sevgisi, güven ve benzeri şeyler*" olarak tarif eder. Bu bir tariftir çünkü karşılıklı anlayışın asli dilini kurabilecek koyutlama öncesi her türden subjektif önkoşullar sınırlı sayıda değildir, "*gönül kültürünün insanlara, onları anlamaya götürecekt saf araçlar verdiği her yerde rastlanabilir.*"³⁰⁷ Böylece dil üzerinden gerçekleştirilebilecek karşılıklı anlayışın objektif ve subjektif koşulları ortaya çıkmış olur.

İnsanlar arası çatışmaların çözümünde, medeni bir uzlaşma tekniği (*Technik*) olarak müzakere (*Unterredung*), nezaket ve güvene dayandırılarak, saf bir araç olarak işlev görebilir. Ancak tek başına müzakere yeterli değildir, onun saf araç olarak nitelendirilebilmesi için onda şiddetin ilkesel reddi sağlanabilmelidir. Şiddetin ilkesel olarak reddini sağlayabilecek olan anlamlı ilişki yalanın cezalandırılmaması ile ortaya konulmuş olur. Benjamin'in yalan üzerinden kurduğu analogi şaşkırtıcı gelebilir; burada yalanı aslen cezalandıran tek yasanın Tanrı'nın yasası olduğu belirtilmelidir.³⁰⁸ Elbette Benjamin'in karşılıklı anlayışın asli dili olarak ifade ettiği şey yalan söylemenin serbest olduğu ve insanların birbirini dolandırdığı bir iletişim ortamı değildir. Yalan söylememek ile ilgili emir eylemi önceleyerek dile bir ilke kazandırır.³⁰⁹ Buradaki anlamıyla yalan, "*iktidarın, hukukun ve siyasal-adli-polisiye bakımından kaçan şeyin örneğidir.*" Karşılıklı anlayışı sağlayacak olan müzakereden tüm şiddet ilişkilerinin dışlanması ile "*özel hayata veya kişisel niyete ilişkin bir şeyin*" alanı yaratılacaktır.³¹⁰ Böylece müzakereden şiddet ilişkileri tamamen

³⁰⁵ A.g.e., s. 145.

³⁰⁶ A.g.e., s. 148.

³⁰⁷ ŞEÜ, s. 31.

³⁰⁸ Tevrat (Lev. 19:11), Yeni Ahit (Matt 5:37, John 16:13) ve Kuran-ı Kerim'de (Nahl: 105) yalan yasaklanmıştır.

³⁰⁹ Emrin eylemi incelemesi ve bunun yarattığı değer ilişkileri aşağıda "Hukuktan Kurtarılan 'Yaşam'" başlıklı bölümde incelenecektir.

³¹⁰ Derrida, a.g.e., s. 114.

dışlanmış olacak, karşılıklı anlayışın asli dili kurulabilecektir. Hukuksal sözleşmelerde ve uzlaşmalarda ortaya çıkan imtiyazların korunması davranışı ile burada karşılaşılmayacak, şeyler üzerinden, dolaylı ancak bu dolaylılığı aşmaya imkân veren gönül kültürünün araçları ile donatılmış olarak çatışmaların sona ermesi söz konusu olabilecektir.

4.1.3. Saf Araç: *Afformatif*

Dilin şiddet ilişkilerini askıya alarak karşılıklı anlayışın ortamını oluşturabilmesi onun *afformatif* karakteriyle ilgilidir. Hamacher'e göre dilde beliren bu askıya alma olayı, *performatif* koyutlamaları askıya alabilecek olan *afformatif olay* ile benzeşir. Söz edim teorisi ve dilin imkânları üzerinden kurulan bağlantının anlamı, hem saf araçların anlaşılabilmesi açısından hem de askıya almanın anlaşılabilmesi açısından önemlidir.

İyi ile kötü arasında yapılan ayrımın genelleştirildiği ve şiddet ile garanti altına alındığı bir kategori olarak hukuk, ister ahlaki ister yasal normlar üzerine kurulsun, her zaman bir yargılama pratiğini gerektirir³¹¹ ve bu pratik yorum dil üzerinden gerçekleşir.³¹² Bir takım yargıların genelleştirilmesi, dil üzerinde bir tür hâkimiyet kurulması anlamına gelir. Benjamin'e göre hukukun dille olan münasebeti, sonradan geliştirdiği bir koyutlamadır/performatiftir.³¹³ Bu özelliği ile dil, "doğru" ile "yanlış" arasındaki ayrımı önceleme şansına sahiptir. Dolayısıyla konuşan herkes tüm koyutlamaları askıya alarak söze başlayabilir.

Dilin sahip olduğu iddia edilen askıya alma kabiliyetinin açıklamaya ihtiyacı olduğu görülmektedir. Bu noktada dilin, hukuku askıya alabileceği önermesi uçarı bir önerme olarak düşünülebilir, ancak bunun nasıl gerçekleşebileceğine ilişkin pek çok örneğin verilebileceği akıldan çıkarılmamalıdır.³¹⁴ Saf araç olarak dilin, dolaylılığı kader haline gelmiş olan dilin, söz-edim teorisi üzerinden bir okumasının yapılması bu anlamda elzem görünmektedir. Söz-edim teorisinin *afformatif olay* ve

³¹¹ Niyazi Öktem ve Ahmet Ulvi Türkbağ, **Felsefe, Sosyoloji, Hukuk ve Devlet** ..., s. 258-261.

³¹² Cover, a.g.e., s. 175.

³¹³ ŞEÜ, s. 31.

³¹⁴ İki kişi arasında yapılan bir sözleşmenin yalnızca Tanrı'nın adaletine dayandırılması örneğinde olduğu gibi.

performatif edim arasında yaptığı ayırım, hukuk kurma ile onu askıya alma arasındaki farkı yansıtır.

Hukuk kurma ve dayatma bu terminolojiyle bir *performatif edim* olarak tanımlanır.³¹⁵ *Performatif edim*, icraîdir, uzlaşmalar ve yasal koşullar koyutlar; Benjamin'in şiddetin diyalektiğine ve kendisine yönelik eleştirisinde hukuk kurma ve korumada varlığını gösteren şiddetin kendisidir. Benjamin'in hukukun diyalektiği olarak sunduğu, koyutlama, koyutlamanın zayıflaması ve yeniden koyutlama döngüsünün *performatif çöküş* diyalektiği olarak okunması da mümkündür.³¹⁶ *Performatif edimin* hangi olanaklara sahip olduğu ve ne gibi sonuçlara yol açabileceği çalışma boyunca gösterildi. *Performatif edim* kuramının karşısına konulabilecek *afformatif olay* kuramı ise açıklanmayı beklemektedir. Koyutlamaların ortadan kaldırılması saf dolaylılık alanının yaratılması anlamına gelir ve bu saf dolaylılık alanı *afformatifin* alanıdır.³¹⁷

Afformatif, bir koyutlama, hukuk kurma eylemine girmeyen, bir kural ya da yasa biçiminde temsil edilemeyecek olandır. *Performatiflerin* olanağı *afformatif olayın* açtığı alanda gerçekleşir. Bu anlamda *afformanslar performanslara* izin verir ancak kendisi asla bir sunuma, koyutlamaya indirilemeyecek olandır. *Afformatif*, tüm koyutlama edimlerini askıya alacak olan ve mutlak bir *performatif-olmayan*, pozitif olmayan, siyasal bir tez-olmayan(dır).³¹⁸

Hamacher, *afformatif* ve *performatif* kelimelerini birbirine karşıt olarak kullanmaktadır.³¹⁹ Ancak bu karşıtlık basit bir zıtlığı ifade etmez. *Afformatif*, *performatif edimin* koyutlamalarının ortadan kaldırılmasını, askıya alınmasını gerçekleştirir. *Afformatif olay*, koyutlama eylemine izin veren olaydır, “*her türlü araçsal performatif şiddet için bir ‘koşuldur’.*”³²⁰ *Afformatif*, kuralı askıya alan gerçek bir istisna halini³²¹ yaratandır.³²²

³¹⁵ Hamacher, a.g.e., s. 141.

³¹⁶ A.g.e.

³¹⁷ Hamacher, a.g.e., s. 148.

³¹⁸ A.g.e.

³¹⁹ Hamacher, s. 142.

³²⁰ A.g.e., s. 141-3, 12. Dipnot.

³²¹ “Gerçek bir istisna halinin yaratılması” Benjamin düşüncesinde önemli bir yere sahiptir. Benjamin, “Tarih Kavramı Üzerine”..., VIII. Tez, s. 37. “Gerçek bir istisna hali” ile kastedilenin ne olduğu, bunun çağdaşları ve okuyucuları üzerinde nasıl bir yankı yarattığı ilerideki bölümlerde tartışılacaktır.

³²² Hamacher, a.g.e., s. 141.

Afformatif ya da saf şiddet, koyutlamları askıya alarak dolaylılık alanını saf kılar. Saf dolaylılığın imkânı, yani şiddetten, hukukun şiddetinden soyutlanmış bir tür dolaylılığın imkânı böylece doğmuş olur. Saf dolaylılık, tüm tez boyunca aradığımız adaleti mümkün kılacak alanı da yaratır.

İnsanlar arası çatışmaların çözümünde gözlemlenebilen bu saf araçlarla ve onun *afformatif* karakteri yalnızca dilde değil, proleter genel grevde de karşımıza çıkmaktadır. Proleter genel grev, saf şiddet olarak, hukukun askıya alınmasını ve şiddetin Tarih'inin kesintiye uğramasını sağlayacak olandır.

4.2.Proleter Genel Grev

Benjamin'in grev ile ilgili düşüncelerinin ve Marksist terminoloji ile olan bağının anahtar metinlerinden biri, Georges Sorel'in, **Şiddet Üzerine Düşünceler**³²³ isimli eseridir. İlk baskısı 1908 yılında yapılan bu metin, radikal solculardan aşırı milliyetçi sağcılara her kesimden totaliterlerin atıf yaptığı, Mussolini'nin başucu kitapları arasında yer aldığı söylenen bir metindir.³²⁴ Çataloluk'a göre, Sorel'in bu metni ile Benjamin'i bir araya getiren şey ilk elde iki yazarın siyasi fikirlerinden önce, kötümser hareket noktalarıdır.³²⁵ Bu kötümser hareket noktası, Benjamin'in Tarih Meleği Alegorisi'nde ortaya koyduğu, felaketlerin birbiri üzerine yığıldığı tarih sahnesini izleyen iki yazarı bir araya getirmiş olabilir ancak bunun ötesinde Benjamin'in **ŞEÜ**'de kullandığı "proleter genel grev" kavramı çerçevesi ile birlikte **Şiddet Üzerine Düşünceler**'den alıntılanmıştır.

Döneminin sendika mücadelesinde şiddetin rolü üzerine odaklanmış olan metinde, halk hareketlerinin dinamikleri, parlamentoların ve sendikaların devrimde nasıl rol oynaması gerektiği gibi düşünceler yer alır. Metin, **ŞEÜ**'de karşılaştığımız, mit, siyasi genel grev, proleter genel grev gibi kavramları barındırmasının yanında, şiddetin devlet ve ahlak ile olan ilişkisi bağlamında da Benjamin'e ilham kaynağı

³²³ Georges Sorel, **Şiddet Üzerine Düşünceler**, çev. Anahid Hazaryan, Ankara: Epos Yayınları, 2002.

³²⁴ Jacques Julliard, "Düşünme Tehlikesi Pahasına", **Şiddet Üzerine Düşünceler...**, s. 11.

³²⁵ Gökçe Çataloluk, "Walter Benjamin'in Şiddetin Eleştirisi Metni: Bir Tarihin Felsefesi", **Prof. Dr. Belgin Erdoğan'a Armağan** içinde, İstanbul: Der Yayınları, 2011, s. 574.

olmuştur.³²⁶ Elbette bu kavramlar Sorel'in icat ettiği, tek başına geliştirdiği kavramlar değildir ancak Benjamin onları bu çerçevede kavramış ve kaynak olarak da Sorel'i işaret etmiştir.³²⁷

Şiddet Üzerine Düşünceler, mit, şiddet ve genel grev olmak üzere üç ana kavram üzerine kuruludur.³²⁸ Mit, kollektif bilincin, toplumsal hareketlilik yaratabilecek düşünüş biçimini aktardığı; şiddet, tarihsel ve sınıfsal değişimler için şiddetin nasıl bir rol oynayabileceğini gösterdiği; genel grev ise otoriteye karşı devrimin karakterinin anlatıldığı bölümleri oluşturur.

ŞEÜ'de çok önemli bir ayırım olarak karşımıza çıkan siyasi genel grev ile proleter genel grev ayırımı hukukun içinde kalan yetersiz bir eleştiri ile gerçek bir eleştiri arasındaki farkı ortaya koymak için kullanılmaktadır. Siyasi genel grev ile proleter genel grev arasındaki asıl ayırım ilkinin hukuka içsel, şiddet içeren ve ancak onu değiştirebilecek bir eylem olmasına karşın ikincisinin hukuk ve beraberinde gelen tüm yapılanmaları yıkmaya yönelik bir eylem olmasında yatar.

Siyasal genel grev, işçi sınıfının, devlet sisteminde reforma yol açacak eylemini tasvir eder. Siyasi genel grevde bir talep, muhatap ve sonuç vardır. O, ilişki biçimlerinde bir değişikliğe yol açma imkânına sahiptir, yeni ilişkiler kurabilir, hukuki şartların değiştirilmesine zorlayabilir ancak hem Benjamin için hem de Sorel için siyasal genel grev, "*Devlet'in gücünden nasıl hiçbir şey yitirmeyeceğini, iktidarın ayrıcalıklı bir sınıftan diğerine nasıl geçeceğini, üretici halkın efendilerini değiştirmeyi nasıl başaracağını gösterir.*"³²⁹ Bu anlamda Devlet'in ve hukukun devamı ve belki de daha güçlü bir devamı sağlanır. Devlet ise, "*gerçekte fetih savaşının örgütleyicisi, ganimetin dağıtıcısı ve bedelini toplumsal bütünün ödemesi pahasına tüm işletmelerden kâr sağlayan egemen güçlerin*"³³⁰ sömürü aracı olarak kalmaya devam edecektir.

³²⁶ Jan-Werner Müller "Myth, Law and order: Schmitt and Benjamin read *Reflections on Violence*", **History of European Ideas**, Oxford: All Souls College University of Oxford Press, sayı 29, s. 469.

³²⁷ Hamacher, Rosa Luxembourg'un **Kitle Grevi, Parti ve Sendikalar** (1906) kitabında yapılan tartışmaların Benjamin düşüncesini aydınlatmada daha önemli bir rol oynayacağını iddia eder. (Bkz. Hamacher, a.g.e, s. 150) Benjamin'in **Şiddet Üzerine Düşünceler** eseri üzerinde yaptığı okumanın detaylı bir incelemesi için ayrıca bkz. Jan-Werner Müller "Myth, Law and order: Schmitt and Benjamin read *Reflections on Violence*"...,

³²⁸ Julliard, a.g.e., s. 16.

³²⁹ Sorel, s.188.

³³⁰ A.g.e., s. 178.

Proleter genel grev, siyasal genel grevden farklı olarak yeni türden ilişkilerin ya da hukuksal reformların peşinde değildir; devleti ortadan kaldırır, fethin sağlayabileceği maddi çıkarlar ile ilgilenmez.³³¹ Benjamin, proleter genel grev, *performatif* koyutlamalardan uzak yapısı nedeniyle “*derin, ahlaki ve gerçekten devrimci anlayış*” olarak değerlendirir. Proleter genel grev, saf bir siyasal araçtır. Bunun anlamı onun, “*şiddetin salınım yasasına girmeyen, iktidarı merkez almayan, amaçların adilliği veya araçların hukukiliği bağlamında şiddetin meşruiyetini içermeyen ve hukuk koyutlamayan bir eylem*”³³² olmasıdır.

Bir saf şiddet³³³, saf araç³³⁴ olarak tanımlanan proleter genel grev bir *afformatif*’tir. Siyasal genel grevde olanın aksine, “*iş bırakma, biçimsel tavizleri ve iş koşullarındaki belli bazı değişimleri müteakip yeniden iş başı yapmaya dayanmaz.*”³³⁵ Bu tam olarak tüm hukuk düzeninin askıya alınması anlamına gelir. Hamacher’e göre, proleter genel grev, “*toplumsallığın nihai biçimidir ve siyasal eylemin kendisini mevcut hukuksal ilişkilerin dönüştürülmesinde bir araç olarak tarif ettiği siyasal grevi belirleyen tarzdaki araç-amaç ilişkisinin dışında yer almaktadır. Bir amaca yönelik olarak yapılan siyasal grevin aksine, proleter grevinin artık bir koyutlama mantığı ya da bu koyutlamaların çöküşü dâhilinde, ya da performatifler ya da üretim diyalektiği dâhilinde anlaşılabilmesinin nedeni de budur.*”³³⁶ Böylece proleter genel grev ile ortaya çıkması arzulanan askıya alınışın anlamı ortaya çıkar. Proleter genel grev, tüm iktidar biçimlerini yok ederek, şiddet döngüsünü kırabilecektir. Şiddet döngüsünün bu kırılışı ile dil birliğinin sağlanabileceği, *performatif koyutlamaların* ortadan kaldırılacağı söylenebilir. Proleter genel grev, saf araçlar kategorisinin talep ettiği vesikayı, yaslandığı gücün amacına yönelik bir araç olmaması ile sağlar. Proleter genel grev ile yeni iktidar ilişkileri kurulamaz, tam anlamıyla yıkıcıdır; yalnızca tüm imtiyazları ortadan kaldırmayı amaçlar.

Proleter genel grevin koyutlama mantığının dışına konuşlanması, hatta her türlü koyutlamayı da askıya alıyor oluşu³³⁷ onun *afformatif olay* olması anlamına gelmektedir. *Nomos*’a dışsal olduğu ölçüde, Devlet’in varlığının ortadan

³³¹ Cataloluk, a.g.e., s. 576.

³³² Akkanat, a.g.e., s. 168.

³³³ Derrida’ya göre Benjamin’in proleter genel grev ile ortaya koyduğu analogi, metnin şiddet ve hukuk konusunda inşa etmiş olduğu baştaki sorunsalı aşar ya da kaydırır. Bkz. Derrida, a.g.e., s. 115.

³³⁴ ŞEÜ, s. 33.

³³⁵ A.g.e.

³³⁶ Hamacher, a.g.e., s. 153.

³³⁷ Hukuksal tüm ilişkilerin askıya alınışı bunu ifade eder.

kaldırılmasına yönelmiştir ve böylece hukukun, egemenliğin, ezilenler düzeninin ortadan kaldırılmasını sağlar.

Kısacası, biçimi adalet olan proleter genel grev³³⁸, koyutlayıcı şiddeti askıya alarak devlet şiddetini yok etmeye yönelir.³³⁹ Hukuk kuran ve kurulma anını yayararak onu koruyan koyutlayıcı şiddet, saf dolaylılığı tekâmül ettiği sürece baskı altına alır. *Performatif*'in bu kapsayıcılığı, saf iletişimi yok edişi, yok edemediği her yerde kontrol altına alması Tarihi oluşturur. Proleter genel grev ise bu Tarihi sona erdirebilecek, “askıya alma”yı gerçekleştirecek ve yeni bir tarihsel çağı başlatacak olandır.

4.3.İlahi Şiddet

Yirminci yüzyılın hemen başında, Dünya Savaşı ve Marksist hareketlerin Avrupa'daki zihinlerde büyük yer kapladığı bir dönemde, üstelik Alman Devriminin şafağında, Alman Romantizminin ışığında yürütülen eleştiri, adaletin bir imkân olarak nasıl ilahi şiddete/*afformatife*/proleter genel greve kayıtlı olduğunun ortaya konulması ile nihayet bulacaktır. ŞEÜ'nün son bölümü, ilahi şiddet anlatısından oluşur. İlahi şiddet, yukarıda açıklanan saf araçlar siyasetinin son üyesi, tarihsel örneği olarak yer alır metinde. Alegoriler üzerinden kurulan bağlantıların anlamlı bir bütün haline gelişi ilahi şiddet anlatısının tamamlanışı ile mümkün olacaktır. İlahi şiddet örneği, Benjamin'in eskatolojik temennileri ile Yahudi din öğretisinin karışımından doğar. Bu anlamda ilahi şiddetin örneği Tevrat'tan verilir ancak bu onun yalnızca teolojik bir çerçevesinin olduğu anlamına gelmemektedir. İlahi şiddet, proleter genel grevle ve karşılıklı anlayışın asli alanı olarak kurulacak dilsel iletişimle aynı kategoride yer alır. İlahi şiddet, her şeyden önce, hukuku askıya alan, imtiyazları ortadan kaldıran yönleriyle, bunun yanında bir amaca-araç işlevi görmemesi, yeni iktidar ilişkileri yaratmaması nedeniyle saf araç olarak mitik şiddet hikâyesini nihayete erdirir.

³³⁸ A.g.e., s. 155.

³³⁹ Hamacher, s. 151.

4.3.1. İlahi Şiddetin Niteliği

Saf araçlar kategorisinin son örneği, ilahi şiddettir. Hukuksal iktidar ilişkileri ve buna bağlı işleyen şiddetin salınım yasası, ilahi şiddetin tezahürü ile kesintiye uğrayacaktır. İlahi şiddet her anlamda mitik şiddet ilişkilerinin karşıtıdır ve yok edilmesi görevini yerine getirebilir.

“Daha saf bir alan açmaktan hayli uzak olsa da, dolaysız şiddetin mitik tezahürü, en derin biçimde hukuksal şiddetle özdeş biçimde ortaya çıkar. Dolayısıyla hukuksal şiddet sorunsalı hakkındaki kuşkuyu, tarihsel işlevindeki çürümüşlüğe ilişkin bir kesinliğe dönüştürür, böylece yok edilmesini bir görev haline getirir. Son kertede bu görev, mitik şiddeti durdurmaya muktedir, saf ve dolaysız şiddetin varlığına dair soruyu tekrar öne çıkartır. Diğer tüm alanlarda mitin karşısına Tanrının konulmasına benzer bir biçimde, mitik şiddetin karşısına da ilahi şiddet konulur. İlahi şiddetin asli özelliği, her anlamda mitik şiddetin karşıtı olmasıdır.”³⁴⁰

Benjamin ilahi şiddeti, mitik şiddetin tam karşısına yerleştirir. Mitik şiddetin doğrudan tanımlanması mümkün olmasına rağmen, ilahi şiddet nedir sorusu cevabını mitik şiddet tezinin olumsuzlaması üzerinden bulabilir. İlahi şiddetin belirleyici özelliği onun her anlamda mitik şiddetin karşıtı olmasıdır. Yalnızca bu karşıtlık üzerinden belirlenimlerde bulunabilir. *“Çünkü benzersiz etkileri olmadığı sürece, ilahi şiddet değil, sadece mitik şiddet kesin olarak tanınabilir olacaktır.”³⁴¹* Bu durum ilahi şiddetin yapısına kayıtlıdır. Bir *performatif* olmayan, *afformatif* olarak kategorize edildiğinde, koyutlamaya girmeyen, onları ortadan kaldıran karakteri, ona ilişkin herhangi bir yasanın sunulmasına izin vermez. Yalnızca benzersiz etkileri onun tespit edilmesine olanak tanıyabilir. Ancak bu etkiler de karşılaştırma kabul etmeyen, hiçbir şey ile bağı bulunmayan, benzersizliği nedeniyle her şeyden ayrılan etkilerdir.³⁴²

İlahi şiddete yüklenen görev, süregelen tarihsel çağı kapatması, hukukun salınım yasasını kırıp, mitik şiddet ve hukuk formlarını ortadan kaldırmasıdır. Mitik şiddetin biçimlerinin öznelere, mitolojik Tanrılar, egemenler ya da anayasalar olarak sıralanabilir. Bunun karşısına konulan ilahi şiddetin öznesi ise henüz ortaya çıkmamıştır. Hirvonen, ilahi şiddete yüklenen anlamın aşkın, mistik ve teolojik bir anlam olduğunu; kavramın, Benjamin’in Yahudiliği ile bağlarının sıkı olduğunu

³⁴⁰ ŞEÜ, s. 38.

³⁴¹ A.g.e., s. 41.

³⁴² Rodolphe Gasché, “On Critique, Hypercriticism, And Decosntruction: The Case of Benjamin” *Cardozo Law Review*, New York: Yeshiva University Press, 1991, sayı 13:4, s. 1126.

söyler. Buna göre bu ilahi şiddet, devrim gibi dünyevi politik davranışlara değil eskatolojik bir umuda atıf yapar.³⁴³

İlahi şiddet ile mitik şiddet arasında kurulan karşıtlığı Derrida, Yunan *mythosu* ile Yahudilik üzerinden okur.³⁴⁴ Bu okuma, mitik şiddet örneğinin Yunan mitolojisinden, ilahi şiddet örneğinin ise Tevrat'tan seçilmiş olmasına dayanır. Ancak ne mitik şiddet yalnızca Niobe örneği ile ne de ilahi şiddet yalnızca Korah örneği ile sınırlandırılabilir, Benjamin'in mezkûr örnekleri kullanması, kurduğu teorinin yalnızca bu örnekler üzerinden okunması gerektiği anlamına gelmez.³⁴⁵

Žižek'e göre; ilahi şiddet hâlihazırda gözlemleyebileceğimiz, pozitif, sosyal ve tarihsel bir fenomendir,³⁴⁶ şiddetin ilahî niteliğinin *vox populi, vox dei* (latince "Halkın sesi hakkın sesidir") söylemiyle düşünülmesi gerekir.³⁴⁷ Rio de Janerio'da insanların favelalardan taşıp zengin mahallelerdeki süpermarketleri yağmalaması ve yakması ilahi şiddetin bir örneği olarak gösterilebilir.³⁴⁸ Böylece ilahi şiddet, belirsiz ve gizemli bir kavram olmaktan çıkarılabilecektir.

Bunun yanında Benjamin'in metin boyunca kavram olarak işlediği proleter genel grev, nitelikleri açısından ilahi şiddet ile birebir örtüşür. Bu örtüşme bir Marksist okuma odağı olarak da değerlendirilebilir. İlahi şiddet hukuk yıkıcı saf araçlar kategorisinin yegâne örneği değildir; proleter genel grev gibi saf araçlar ile özdeş bir istikbali vaat eder. Çataloluk, "*Benjamin'in beklediği selameti getirecek olan Mesih-özne, adlı adınca işçi sınıfıdır*" der. Buna göre ilahi şiddetin öznesinin aşkın bir yerde aranmasına gerek yoktur, işçi sınıfının eğreti ikameleri dahi, ilahi şiddetin yıkıcılığını ikame etme niteliğini haizdir.³⁴⁹

³⁴³ Hirvonen, "Marx and God with Anarchism: on Walter Benjamin's Concepts of History and Violence"..., s. 530.

³⁴⁴ Derrida, a.g.e., s. 80, 118-9.

³⁴⁵ Derrida Benjamin'in ilahi ve mitik şiddet arasında yaptığı ayrımı, Yunan tanrılarının şiddeti ve Yahudi Tanrısının şiddeti olarak okumakla, ŞEÜ'deki ilahi şiddet ile nihai çözüm arasında benzerlikler kurar.(Derrida, a.g.e., s. 133) Derrida'nın yaptığı ayrıştırmanın isabetli olup olmadığının cevabı son bölümde ortaya çıkacak ancak burada Hamacher'in Derrida'nın bu okumasına cevap niteliğinde sayılabilecek aşağıdaki sözlerini alıntılarlamak gerekiyor: "*Bu tür tespitleri (Benjamin'in ilahi şiddet hakkındaki tespitleri) 'siyasal ilahiyat' ya da 'Mesihçilik' diye yaftalayarak tarihsel olarak kısmileştirmeye çalışan- çoğu zaman da itibarını zedelemeye çalışan bilindik çabalar tarihin eleştirel gücüne gözü kapalı bir givenden kaynaklanır. Benjamin'in böyle bir güveni yoktu. Gerçekten de bu tür yaftalamalar – her ne kadar manidar olsalar da – işaret ettikleri sorunların tarihsel ve formel analizi sürecinde geliştirilmedikleri sürece içerikten yoksundurlar.*" (Hamacher, a.g.e., s. 145, 13. Dipnot)

³⁴⁶ Žižek, a.g.e., s. 196-7.

³⁴⁷ A.g.e., s. 202

³⁴⁸ A.g.e.

³⁴⁹ Çataloluk, a.g.e., s. 575

Hamacher, Benjamin'in ilahi şiddet anlatısında Tevrat'tan bir örnek sunmasının bir adlandırma olarak değerlendirilmemesi gerektiğini söyler. Buna göre, *"kişisel olarak adlandırılmış ve şiddetin aracı olarak sunulmuş bir Tanrı'ya değil, yalnızca dolaylılığın (Mittelbarkeit) ve iletişilebilirliğin (Mitteilbarkeit) koşulsuz doğasına işaret edebilir."* Bu anlamda ilahi şiddet örneğinin Tevrat'tan seçilmesi onun Yahudi dini öğretisi üzerinden okunması gerektiği anlamına gelmemektedir ve bu anlamda ilahi şiddet adlandırması yalnızca bir işaret niteliği taşır. İlahi şiddetin işaret ettiği şey, şiddetin, 'askıya alma' işlevi ile saf dolaylılık ile saf iletişimi mümkün kılan afformatif olay oluşudur. Hatta buna göre, ilahi şiddetin Tanrı'sı bir saf dolaylılık olarak tanımlanır. Hamacher şöyle diyecektir, *"Tanrı saf dolaylılık değilse bir hiçtir. Nasıl ki iletişim olarak dil kendisini araçsal olarak dolayımıyla değil, kendi içinde iletişirse, aynı şekilde ilahi diye adlandırılan şiddet de içinde saf dolaylılığın tezahür ettiği bir araçtır, amaçların peşinden koşulmasını sağlayan bir araç değil."*³⁵⁰

Mitik ve ilahi şiddet, güç kullanmanın hukuk ile olan ilişkisinin iki farklı karakterini imler. Benjamin tarafından onlara kimlik kazandırılması, kavramların metafizik gerçekliğini gölgelemeyi değil örneklendirmeyi amaçlar. Mitik şiddet ile ilahi şiddet arasında yapılan temel kavramsallaştırmalarda, pagan inancının metafizik algısına karşılık tek tanrılı inancın metafizik algısının konulduğu söylenebilir.³⁵¹ Buna göre, çeşitli karakterlerde biçimlendirilmiş, insan düşüncesinin ve kavramsallaştırmasının bir yansıması olarak okunabilecek mitolojik tanrılara karşı, tüm oluşları önceleyen, aşkın, noksandan münezzeh Tanrı vardır. İlki iktidarı, ikincisi adaleti ilke edindir.³⁵²

İlahi şiddetin bu kavramsallaştırması, Benjamin'e göre, hukuksal koyutlamaların, lafazan kirlenmişliklerin³⁵³ olmadığı bir tür Cennet'e, Mesihçi yeni bir tarihe imkân verebilir. Çünkü ancak, iktidar düşkünlüğüne sahip olmayan, var olanın düzeniyle ve onun aklı rabitalarıyla bağlı olmayan, tüm koyutlamaları önceleyebilecek bir öznenin eylemi adaleti mümkün kılabilir. Adaletin tüm belirlenimlerin öncesinde yer alan karakteri³⁵⁴ ona imkân tanıyacak özneye ilişkin ön

³⁵⁰ Hamacher, a.g.e., s. 144-5, 13. Dipnot.

³⁵¹ Hirvonen, "Marx and God with Anarchism: on Walter Benjamin's Concepts of History and Violence"..., s. 530.

³⁵² ŞEÜ, s. 36.

³⁵³ Benjamin, "Kendi Başına Dil ve İnsan Dili Üzerine"..., s. 180-1.

³⁵⁴ Derrida, a.g.e

belirlenimleri imkânsız kılacaktır. Metindeki “*araçların meşruluğuna ve amaçların adilliğine karar veren asla akıl değildir; ilkinе ilişkin kararı yazgının dayattığı şiddet verir, ikinciye ilişkin kararıysa Tanrı*”³⁵⁵ ifadesi bu düşüncenin bir yansımasıdır. Dolayısıyla adalete imkân sağlayacak olan afformatif askıya alışı öznesi, saf dolaylılık olarak da adlandırılabiliriz, Tanrı olabilecektir.

Benjamin’in eleştirisini yönelttiği şiddet var olanın şiddetidir.³⁵⁶ Kategorisi *Dasein* olarak belirlenen mitolojik Tanrıların mitik şiddetin karşısına Yahudi Tanrısının şiddeti ile örneklenen ilahi şiddeti konulur. İki farklı tanrı kavramsallaştırması insanın ve onun hayatının kutsallığı ve değeri ile ilgili olarak ayrıma neden olur. Bu anlamda cennetten kovulmuş olanın iyi ve kötü hakkındaki sözü ve mitik şiddeti iktidar yaratan putperest bir araç iken ilahi şiddet tüm koyutlamaları önceleyerek, iyinin ve kötünün putlarını kırıcıdır.³⁵⁷

*“Mitik şiddet hukuk yaratıyorsa, ilahi şiddet hukuku yok eder; ilki sınırlandırır, ikincisi sınırları ortadan kaldırır; mitik şiddet hem yükümlülük, hem de kefarete (sühnen) getirir, ilahi şiddet kefareti ortadan kaldırır (entsühnen); mitik şiddet tehditkârdır, ilahi şiddet vurucudur; ilki kanlıdır, ilahi şiddet kan dökmeyen öldürücüdür... Mitik şiddet, çıplak hayat üzerinde kurulan, sadece kendi için kan şiddeti iken, saf ilahi şiddet yaşayan her şey üzerinde, yaşayanlar için şiddettir.”*³⁵⁸

İlahi şiddetin tezahürü ile mitik şiddet, ondan türeyen iktidar ve bu iktidarın kendini amaçlayan şiddeti ortadan kaldırılır. Mitik şiddetin tezahürü ile yaratılan yasa ve şiddet araçlarıyla birlikte muazzam koruma sistemi, ilahi şiddetin yıkım tehdidi ile karşı karşıyadır. Mitik şiddet, bir insanlık projesi olarak, hukuk, sınır ve egemenlik yaratır; ilahi şiddet ise, adaletin istikbali için, Mesihçi yeni bir tarih anlayışının peşinde, yaratılan bütün fetişizmleri yıkmayı amaçlar.³⁵⁹ İlahi şiddet, tüm şiddet ilişkileri ve performatif koyutlamaları ile birlikte hukuku; mitik şiddetin yasa ile çizdiği sınırı, bu sınırla getirilen tüm imtiyazları, imtiyazlıları ve imtiyazların tarihsel olumlanmış biçimlerini ortadan kaldırır. Mitik hukuk kurma biçimleri, suç yaratarak, cezalandırarak insanları kendi için kan şiddetine bağımlı kılarken, ilahi şiddet tüm suçları affeder, kefaretlerin bedelini öder ve yaşayanların lehine yaşamı kurtarır. Mitik şiddetin hukukla güçlendirdiği şiddet tehdidinin karşısında, ilahi

³⁵⁵ ŞE, s. 118.

³⁵⁶ Herbert Marcuse, “Nachwort”, **Walter Benjamin: Zur Kritik der Gewalt und andere Aufsätze**, Frankfurt: Suhrkamp, 1965, s. 99-100. Aktaran, Löwy, a.g.e., s. 188.

³⁵⁷ Martel, a.g.e., s. 52.

³⁵⁸ ŞEÜ, s. 38.

³⁵⁹ Martel, a.g.e., s. 51.

şiddetin tehdit etmeden vurucu şiddeti bulunur, ilki salt yaşamı iktidarı ile kana bular, ikincisi kan dökmez öldürür, ancak canlının lehine yaşamı kurban eder.

4.3.2. İlahi Şiddetin Tezahürü: Korah

Akıl ile tanımlanamayan ilahi şiddet üzerine bir analizi mümkün kılacak olan şey, bu şiddetin tezahüründe ortaya çıkar. İlahi şiddetin tarihteki tezahürlerinden biri olarak Korah kabilesinin öyküsünü gösterir Benjamin. İlahi şiddet, *“Tanrı tarafından mucizeler şeklinde icra edilmek suretiyle değil, kansız, vurucu ve kefarete ödeyici anların icrası yoluyla tanımlanır.”*³⁶⁰ Ona göre, ilahi şiddetin kansız, vurucu ve kefarete ödeyici nitelikteki tezahürlerinden birinin örneği Tevrat’ta bulunabilir: Korah kabilesinin öyküsü (Tevrat 4. Kitap Bap 16 ve 26) ilahi şiddetin benzersiz etkilerinin analizini mümkün kılar.

Tevrat’a göre Korah ve beraberindeki iki yüz elli İsraili önder Musa’ya başkaldırırlar. Başkaldırının nedeni Niobe hikâyesi ile benzeşir. Korah, Musa ile Harun’a *“Çok ileri gittiniz!... Çünkü tüm cemaat – hepsi kutsal; ve Tanrı Aralarında. Öyleyse neden kendinizi Tanrı’nın toplumunun üstüne yükseltiyorsunuz?”*³⁶¹ diyerek böbürlenir. Bunun üzerine Musa, Korah ve yandaşlarına, *“Sabah [olunca,] Tanrı [kimin] Kendisi’ne ait ve [kimin] kutsal olduğunu, [yani kimleri] Kendisi’ne yakın kıldığını bildirecek ve seçtiğini Kendisi’ne yaklaştıracaktır...”* diye seslenir. Olayların devamında çadırlarının önünde toplanan Korah, Datan ve Aviram ailelerinin etrafındaki yer yarılar ve sahip oldukları her şeyle birlikte diri diri ölümler diyarına indirilirler.³⁶² Bunlarla birlikte ayaklanan diğer iki yüz elli adam da Rab’bin gönderdiği ateş ile yanıp yok edilir.³⁶³ Ancak onlar için üzölmeye gerek yok; ilahi şiddetin *afformatif* tezahürüyle gerçekleşen yok olma, adalet getirir dolayısıyla Korah kabilesinin ölümler diyarına gönderilmesi onlar için yaşamı değersiz hale getiren bir olay değil, yaşamlarına adaleti getiren bir olay olarak değerlendirilmelidir.

Benjamin, Korah kabilesi ile Niobe öyküleri arasında yarattığı zıtlıklar üzerinden ilahi şiddet ile mitik şiddet arasındaki farkları ortaya çıkarmayı

³⁶⁰ ŞEÜ, s. 39.

³⁶¹ Tevrat, Çölde Sayım (4), 16:3.

³⁶² A.g.e., (4) 16:31,32

³⁶³ A.g.e., (4) 16:35.

amaçlamaktadır ancak örneklendirmelerin yerindeliği bazı yazarlar tarafından eleştirilmektedir. Samuel Weber, Benjamin'in ilahi şiddet örneği seçerken Tevrat'ı alıntıladığını ancak onu okumadığını söyler. Buna göre Benjamin'in ilahi şiddeti örneklendirmek için kullandığı Korah hikâyesi, ilahi şiddet ile ilgili iddia ettiği nitelikler ile örtüşmez.³⁶⁴ Blumenthal-Barby'e göre, Korah hikâyesinde, Tanrı uyarır, ayırır, kanlı bir ölüm getirir, sınırlandırarak öldürür ve dolayısıyla Korah örneği Niobe örneğinden ayrılamayacaktır.³⁶⁵ Tevrat'tan alıntılanan anlatının ilahi şiddetin nitelikleriyle örtüşüp örtüşmediği tartışma konusu olabilir ancak belki de Derrida'nın söylediği gibi 'Yahudiliğin bu yorumunun sorumluluğunu' Benjamin'e bırakmak³⁶⁶ ve ilahi şiddeti onun alıntıladığı gibi anlamak gerekir.

Benjamin'e göre, *“Tanrının hükmü, ayrıcalıklı Levi soyunu (Es trifft Bevorrechtete Leviten) önceden haber vermeden, tehdit etmeden vurur, onları yok etmekten (der Vernichtung) çekinmez.”*³⁶⁷ İlahi şiddetin “yok ediciliğinin” (*Vernichtung*) kapsamı nedir? İlahi şiddet yok edicidir ancak *“yalnızca görece yok edicidir, mal, hak, yaşam vb. açısından böyledir, asla mutlak biçimde, yaşayanların ruhu (die Seele des Lebendigen) açısından yok edici değildir.”*³⁶⁸ Yok etme, yok edilenin adalet imkanını barındıran varlığının (*Dasein*) yok edilmesi anlamına gelmez. İlahi şiddet ile yaşam kurban edilmiş olabilir ancak adil *Dasein (als gerechtes Dasein)* kurtarılmıştır; yaşayanların ruhu (*die Seele des Lebendigen*) yok edilmez. Gelinek noktada mitik şiddetin mahkûm ettiği çıplak yaşam ile ilahi şiddetin yok ettiği varlık arasındaki ayrıştırma üzerine bir parantez açılması gerekiyor. Benjamin'e göre, 'kutsal yaşam' ile insanın dünyevi yaşamda, ölümden ve ötedünyada özdeş biçimde var olan kutsallığı arasında fark mevcuttur. *“Varlığın (Dasein) adaletli bir varlıktan (als gerechtes Dasein) daha yüksekte durduğu iddiası yanlış ve alçakçadır, eğer varlık salt yaşamdan başka bir anlama gelmiyorsa. Eğer 'varlık' (Dasein) ya da daha iyisi 'yaşam' (Leben), indirgenemez, bütünlüklü 'insanlık' (Mensch) durumuna işaret ediyorsa, o zaman güçlü bir hakikat barındırıyor demektir... Ne pahasına olursa olsun, insanın (Der Mensch) içindeki salt yaşama (bloßen Leben) karşılık geldiği iddia edilemez...”*³⁶⁹ Blumenthal-

³⁶⁴ Samuel Weber, “Deconstruction Before the Name: Some Preliminary Remarks on Deconstruction and Violence”, **Cardozo Law Review**, New York: Yeshiva University Press, 1991, sayı 13:4, s. 1188.

³⁶⁵ Blumenthal-Barby, a.g.e., s. 742 vd.

³⁶⁶ Derrida, a.g.e., s. 119.

³⁶⁷ ŞEÜ, s. 38.

³⁶⁸ ŞE, s. 122.

³⁶⁹ A.g.e., s. 123.

Barby'ye göre, salt varlık ile adil varlık arasında yaratılan bu ikilik antik Yunan geleneğinden alınmıştır. Buna göre, insan ile hayvan arasındaki ayrım yalnızca *logosa* değil, aynı zamanda ondaki adalet anlayışının varlığına dayanır.³⁷⁰ İnsan yaşamı, salt yaşamından adalet üzerinden ayrıştığında, yaşamın kutsallığının onun yararlanılabilir, sakatlanılabilir, suçlu ilan edilebilir bedeninden ileri gelmediği söylenmiş olur. Böylece mitik şiddetin 'suçun damgalanmış taşıyıcısı' haline getirdiği 'salt yaşam' (*das bloßen Leben*) ile ilahi şiddet tarafından kurtarılan indirgenemez haliyle yaşam (Leben) arasındaki fark da ortaya konmuş olur. Dolayısıyla ilahi şiddetin yok ediciliğin anlamı ortaya çıkmış olur; "yok edici" (*Vernichtung*) ilahi şiddet, yaşayanların ruhunu kurtarır.

Levi soyu, yargılanmadan, tehdit veya uyarı olmaksızın yok edilirler. Benjamin'e göre, suçun dilsiz taşıyıcısı olan Niobe'nin kayaya çevrilmesine karşın Levi soyunun yeryüzünden silinmesi önem taşır. Levi soyunun geride iz bırakmadan yok oluşu onların bir sınır olarak dünyada, yasanın taşıyıcısı, imgesi olarak korunmamaları anlamına gelir. Niobe sınır taşı olarak var olmaya devam ederken, Levi soyundan geriye iz kalmaz. Gasché'ye göre ilahi şiddetin sınırsızca yok edişi, mitik şiddetin kader olarak dayattığı bağların kesilişi anlamına gelir ve mitik şiddetin yasa koyucu manifestosu ile kurulan tüm koyutlamalar ilahi şiddet tarafından yok edilir.³⁷¹

İlahi şiddetin yok ediciliğindeki anlamın keşfi ile tezahüründeki yok ediciliğe rağmen hala kefaretin bedeli niteliği taşıyabilmesinin sırrı açıklanmış olur. İlahi şiddetin canlının yaşamını "kurban olarak kabul edişi"³⁷² ona adil bir ötedünyanın kapılarını aralayacaktır. Bu acımasız görünebilir ancak yaşam indirgenemez bütünlüğü ile birlikte düşünüldüğünde ilahi şiddetin tezahürünün adaletin tecellisi olduğu söylenebilir.

Anlatıda dikkat çeken diğer husus Levi soyunun "ayrıcalıklı/imtiyazlı" (*Bevorrechtete*) olarak tanımlanmasıdır. Musa 4,16:9-10'da, Levililer'e "*İsrail'in Tanrısı sizi kendi huzuruna çıkarmak için ayırdı, Rab'bin Konutu'nun hizmetini yapmanız, topluluğun önünde durmanız, onlara hizmet etmeniz için sizi İsrail topluluğunun arasından seçti. Sizi ve bütün Levili kardeşlerinizi huzuruna çıkardı.*

³⁷⁰ Blumenthal-Barby, a.g.e., s. 746.

³⁷¹ Gasché, a.g.e., s. 1124-5.

³⁷² A.g.e., s. 121.

*Bu yetmiyormuş gibi kâhinliği de mi istiyorsunuz?*³⁷³ diye seslenir. Ancak Levililer'in ayrıcalıkları yalnızca bununla sınırlı değildir. Levi, Musa, Harun ve Korah'ın dedesidir; Korah, Musa'nın ve Harun'un kuzenidir. Bu anlamda Levi soyu, yasa müjdeleyicisi olarak ayrıcalıklıdır ve kabileye reislik yapmak için seçilmişlerdir. Bunun yanında, Bojanić'e göre, onların *die Bevorrechtete* (imtiyazlı) olarak tanımlanmalarının diğer nedeni, tüm soyun maddi anlamda zengin olması ve topluluğun ileri gelenlerinden olmasıdır.³⁷⁴ Bu anlamda isyandaki karakterler ilahi şiddetin karakteriyle ilgili ek bir yorumlamaya da fırsatı verir: Korah'ın giriştiği isyan, Musa'nın ayrıcalıklı konumudur ve kendisinin de Levi soyundan olması hasebiyle kutsal olduğunu ve hukuk kurmaya hakkı olduğunu iddia eder.³⁷⁵ Ancak ilahi şiddet Korah kabilesini yok ederek ayrıcalıkları/sınırları ortadan kaldırır.

4.4.Tarihin Sonu

Benjamin'in temel felsefi düsturu özgürleşmedir. İlahi şiddet kavramsallaştırması da bu özgürleşme ülküsünü gerçekleştirebilecek olan kavramın icadıdır. İlahi şiddet ile ya da proleter genel grev ile gerçekleştirilecek olan şey iktidar ilişkilerinden özgürleşmedir. İktidar ilişkileri hukuk ile birlikte yaşamın düzenlenmesini konu edinen ve bunu ayrıcalıklar üzerinden gerçekleştirerek adaletsizlikleri kayıt altına alıp güç ile koruyan bir sistem yaratır. Bunun karşılığı olarak kurgulanan ilahi şiddet ise tüm bu koyutlamaları askıya alarak tarihin sonunu getirir. Sonu gelen bu tarih, iktidar ilişkilerinin mutlak hale geldiği, mitik şiddetin egemen olduğu, *“bizi baskı altına alan, baskı altında tutan ve bize hükmetme durumuna gelebilmiş olanlara hayranlık duymamızı amaçlayan ve çoğu kez bunu başaran”* bir tarihtir bu.³⁷⁶

İlahi şiddetin tezahürü, mitik şiddet koyutlamalarının ortadan kaldırılmasını sağlayarak özgürleşme görevini tamamlar. Aformatif olay, proleter genel grev ya da ilahi şiddet, mitik şiddetin dayattığı performatif koyutlamaları ve buna bağlı olarak geliştirilen hukuku ortadan kaldırarak beşeri ilişkilerdeki şiddeti ortadan kaldırmayı

³⁷³ Tevrat, Çölde Sayım (4), 16:9-10.

³⁷⁴ Petar Bojanić, “God the Revolutionist on Radical Violence Over the First Ultra-Leftist”, **Filozofski Vestnik**, ed. Peter Klepec, Ljubljana: Slovenian Academy of Sciences and Arts, 2008, sayı 29:2 , s. 202-3

³⁷⁵ Samuel Weber, “Deconstruction Before the Name: Some Preliminary Remarks on Decosntruction and Violence”..., s. 1188.

³⁷⁶ Oskay, a.g.e., s. 135.

amaçlar. Koyutlamaların askıya alınışı, beşeri ilişkileri özgürleştirecek ve adaletin bir istikbal olarak ortaya çıkışına imkân sağlayacaktır. Dolayısıyla ilahi şiddetin görevi, Mesih'in insanlığı kurtarışında olduğu gibi, bir kurtarma görevi olarak tanımlanabilir. Görevin tamamlanması ile hukuksal iktidar altında ezilen yaşam iktidar ilişkilerinden kurtarılacak, insanlığın özgürleştirilmesi sağlanacak ve adalet istikbalde belirecektir.

4.4.1. İnşa ve Tahribin Mekânı: Tarih

Tarih bir kurgudur. Öncelikle, iktidarın sözünün bir kurgusudur. Her dönem en çok iktidar tarafından dikte edilir. İktidar, yaptığı muğlak (*hayaletimsi*-neredeyse orada yakalanamayan) politik seçimler(d)le *insan sözünü*, amaçları doğrultusunda kullanır. Bu paragraftaki kimi kelimelerin görünümleri değişse de anlamları değişmez. İktidar bir kurmacadır. Öncelikle, sözün, iktidarın sözünün bir kurmacasıdır. Her dönem iktidar tarafından şiddet ile çıplak hayata kazınır. İktidar verdiği muğlak kararlarla *insan sözünü*³⁷⁷ amaçları doğrultusunda kullanır.

Tarih, her zaman bugünde yeniden inşa edilen bir anlatıdır.³⁷⁸ Tarihçi geçmişî kurgular; olayları, “*aralarında büyük küçük ayrımı gütmeksizin anlatan*” bir vakanüvis değildir. İnsanoğlunun kaderi haline gelen performatif yaftayla tarihçi, olayların arasında büyük küçük ayrımı yapar. Küçüklerin tarih sayfalarına geçmeleri mümkün değildir, iktidar denkleminde göz ardı edilmek, ezilmek ve yok edilmek suretiyle kayıt altına alınırlar. Temerküz kamplarında küçük ve düşkün olarak yaftalanmış olan çıplak yaşamların Nazi düşüncesinde ahlaki bir sarsıntı yaratmamış olması bunun bir göstergesidir.

“...geçmişî tarihsel olarak kurmak”, “‘onu gerçekten olmuş olduğu gibi’ tanımak” anlamına gelmez; bir nesnenin çeken kuvvetlerin bileşkesi yönünde hareket etmesi gibi,³⁷⁹ muktedir koyutlamalar doğrultusunda hareket eder, çekim güçlerinin yoğunluğu onun gittiği yönü belirler, düşkündür. Dil-tin bütünlüğü

³⁷⁷ İnsan sözü ile yasa arasında “Yasa” başlıklı bölümde kurulan bağları hatırlatmalıyım. Bunun yanında Agamben’in “konuşmak yasa koymaktır” çerçevesindeki görüşleri ve performatif edimler ile istisna halleri ile bağlantıları için bkz. Agamben, **Kutsal İnsan...**, s. 32 v.d.

³⁷⁸ Dellaloğlu, **Benjaminia: Dil, Tarih ve Coğrafya...**, s. 127.

³⁷⁹ Dellaloğlu, **Benjaminia: Dil Tarih ve Coğrafya...**, s. 137. Tabir, fizik yasası ile sosyal yasa arasındaki farkı ortadan kaldırma tehlikesi ile karşı karşıya bıraksa da tarihin araçsallığını anlatma amacına yönelik olarak kullanılmıştır.

bozulduğundan beri her kurgu âna muktedir koyutlamaların ışığında inşa edilir, tarih anlatısı da sözünde muktedir olanın aracı haline gelme tehlikesiyle karşı karşıyadır. Tarih, tarihçinin geçmişe ilişkin bir kurgusudur. Geçmiş, ‘gerçekte olmuş olduğu gibi’ değil, araç/amaç bağlamında sürekli olarak yeniden yorumlanan tarih anlatısında şimdinin ve geleceğin inşasında kullanılan bir araç haline gelir.

“Tarih, mekânını homojen ve boş zamanın değil, ‘şimdinin zamaniyle’ (Jetztzeit) dolu olanın oluşturduğu bir insanın nesnesidir. Nitekim Robespierre için, Eski Roma tarihin sürekliliğinden fırlamış, ‘şimdinin zamanı’yla yüklü bir geçmişti. Fransız devrimi kendini yeniden başlatan bir Roma olarak görüyordu. Eski Roma’yı, tıpkı modanın bir eski zaman giysisini alıntılacağı gibi alıntılıyordu. Moda, güncelin izinin kokusunu geçmişin ormanını katederken almıştı. Kaplamanın geçmişe sıçrayışıdır moda. Bu sıçrayış egemen sınıfın yönetimi altındaki bir arenada gerçekleşebilir ancak. Açık havada yapıldığında aynı sıçrama diyalektik sıçramadır, Marx’ın tasarladığı biçimdeki devrimdir.”³⁸⁰

Moda ile tarih arasında kurulan bağlantıların basit bir benzeşmeden kaynaklanmadığı söylenebilir. Benjamin’in, ilerlemenin felaketin büyümesi, tarihin de bu felaketin sahnesi olduğuna dair düşünceleri, burada bir kez daha gündemdedir. Tarih Meleği’nin şahit olduğu, Benjamin’in tarih vizyonunun merkezine koyduğu felaket, ezilenler açısından tarihsel bir sürekliliktir.³⁸¹ Bu tarihsel süreklilik, modanın eski kıyafetleri güncellemesi gibi güncellenir. Moda ile tarih, geçmişteki bir parçayı güncel kılma ve bunun ile etkin olduğu bir alanda koyutlama yapma yönelimleri noktasında benzeşir. Ancak moda ile tarihin paylaştığı en önemli şey, ikisinin de aynı şeyin sonsuz tekrarı olmalarıdır. Aynı şeyin sonsuz tekrarı, Benjamin düşüncesinde cehennemden kendisidir.³⁸² Marksist ifade ile “modern fabrikadaki işin otomatik jestlere dayanan abesliğini, boşluğunu, yarım kalmışlığını betimler. İşçinin etkinliği (tıpkı aktörünki gibi) ‘sıfır noktasından sonsuz yeniden başlangıç’tır ve bu anlamda ‘cehennemi zaman’a (höllische Zeit) dayanır.”³⁸³ Cehennem, aynı şeyin sonsuz tekrarı olarak, işçinin yabancılaşmasına, günahkârın cehennemde sürekli yeniden yanmasına,³⁸⁴ Prometheus’un kaderine dönüşür. Mitik paradigma, cehennem azabı olarak ezilenlerin üzerinde yükselir.

³⁸⁰ Benjamin, “Tarih Kavramı Üzerine”, **Walter Benjamin: Yangın Alarmı...**, XIV. Tez, s. 109.

³⁸¹ Löwy, **Dünyayı Değiştirmek Üzerine: Karl Marx’tan Walter Benjamin’e Siyaset Felsefesi Denemeleri...**, s. 223.

³⁸² A.g.e., s. 226.

³⁸³ A.g.e., s. 226.

³⁸⁴ Cehennem azabının sonsuz bir döngüye sahip olduğuna ilişkin saptamalar teolojik temellere dayandırılabilir. “Şüphesiz o kimseler ki, bizim ayetlerimizi inkâr ettiler, onları elbette bir ateşe yaslayacağız. **Onların derileri her piştikçe azabı tatmaları için onları başka deriler ile değiştireceğiz.** Şüphe yok ki, Allah Teâlâ azizdir, hâkimdir.” Bkz. Kuran-ı Kerim, Nisa Suresi, 56. Ayet. çev. Ömer Nasuhi Bilmen, İpek Yayınevi, c. 2, s. 73.

“...Tarihsel maddecilik için önemli olan, geçmişe ilişkin bir görüntüyü, tehlike anında tarihsel özneye ansızın gözüktüğü biçimiyle korumaktır. Tehlike, hem geleneğin varlığına, hem de o geleneğin seslendiklerine yöneliktir. İkisi için de aynı tehlike, yani kendini egemen sınıfların bir aracı kılma tehlikesi vardır. Her çağda yapılması gereken, geleneği, onu alt etmek üzere olan konformizmin elinden bir kez daha kurtarmak için çaba harcamaktır. Çünkü Mesih, yalnız kurtarıcı olarak gelmez; şeytanı alt eden sıfatını da taşır.”³⁸⁵

Proleter genel grev ile Mesihçi eskatolojik kurtuluş umudu birleşir. Ezilenlerin tarihsel bilgisi egemenin tarihsel bilgisini alt edebilecek düzeye geldiğinde devrim gerçekleşecektir. Tarihsel maddecinin tarihsel görevi bu devrimin gerçekleşebilmesi için “patlama anlarının görüntülerini” ezilenlerin tarihi için kayıt altına almaktır. Eskatolojik bir umutla Mesih’ten, materyalist ifadeyle proleter genel devriminden beklenen, tarihin sürekliliğinin yıkılması, iktidar döngüsünün bozulmasıdır.³⁸⁶ “...bizden önceki her kuşağa olduğu gibi, bize de zayıf bir Mesih gücü verilmiştir ve bu güç üzerinde geçmişin hakkı vardır.”³⁸⁷ Benjamin’in de paylaştığını düşündüğüm Kabalacı Mesih anlayışı ile ilgili olarak Agamben şöyle yazar, “Mesih’in gelmesinin yaratacağı ilk sonuç, Hukukun gerçekleşmesi ve tamamlanmasıdır. Ancak bu gerçekleşme, eski hukukun yerine, bu eski hukuka benzeyen fakat farklı emir ve yasaklar getiren yeni bir hukukun ikame edilmesi anlamına gelmiyor.” Bu tam da ilahi şiddetten beklenen şeye karşılık geliyor.

İlahi şiddetin tarih üzerindeki görevi böylece tanımlanmış oluyor. İlahi şiddet, yukarıda anlatılan, iktidar aracı olarak kurgulanan tarihsel anlatıyı yok etmeyi amaçlar. İktidarın kurgusu olan tarih suç üzerinden insanlığı borçlu kılmanın aracıdır, neden sonuç ilişkilerinde kurduğu tahakküm ile insanlığı sürekli suçlu halde bırakır.³⁸⁸ Tarihin bir süreklilik, devamlılık ve aynı cezanın sonsuz döngüsü olarak süregelen iktidar paradigmasını kesintiye uğratabilecek olan ilahi şiddet ise Mesih-öznenin şiddet tarihini sona erdirecek olan devrimi ile suçu ortadan kaldırmayı sağlayacaktır. Adalet de suçun ve hukuksal şiddet kurumlarının devrilmesi sonucunda ortaya çıkar.

³⁸⁵ Benjamin, **Tarih Kavramı Üzerine...**, VI. Tez, s. 35.

³⁸⁶ Löwy, **Dünyayı Değiştirmek Üzerine: Karl Marx’tan Walter Benjamin’e Siyaset Felsefesi Denemeleri...**, s. 226-7.

³⁸⁷ Benjamin, **Tarih Kavramı Üzerine...**, II. Tez, s. 34.

³⁸⁸ Hamacher ve Wetters, a.g.e., s. 83.

4.4.2. Vaat Edilen Adalet

Benjamin için adalet, saf dolaylılığın yarattığı bir imkândır, çünkü ancak böylece özneler şedit koyutlamaların, amaca-araç olan şiddet araçlarının tahakkümünden kurtarılacaktır. ŞEÜ boyunca ilahi olarak nitelendirilen şiddetin getireceği vaat edilen adalet, saf, şiddet dışı niteliğini bu koşulsuz dolaylılık ile kazanır. Direk, Hamacher'e yaptığı atıf ile "*Adaletin koşulsuz dolaylılık düzlemine yerleştirilmesi, onun bir olgu, bir niyet, bir tarihsel uzlaşım, bir pozitif yasal form olarak görülemeyecek, hiçbir temele dayanmayan, temsile dayanmayan bir söz bir konuşma olduğunu söylemektir*" der.³⁸⁹ Böylece adalet, her türlü *performatif*n – ki hukuk olgusu da bir *performatif*tir – dışına konumlanmış olur. Aynı zamanda saf dolaylılık olarak da işaret edebileceğimiz adalet, şiddete uğratılabilen, hukukileştirilebilecek, koyutlamaya tabi tutulabilecek bir şey değildir.³⁹⁰

Adaletin yukarıdaki *aporetik* belirimi onun iletişilebilir olmadığı anlamına gelmez. *Afformatif*'lerin tekilliği gibi adaletin tekilliği de iletişim ile mümkün hale gelir.³⁹¹ Üstelik bu iletişim şiddetin bulaşmadığı saf iletişimdir ve böylece adil bir birlikteliğin önü açılabilir. Dilin askıya alan karakteri, onun her tekil durumda ayrı ve ayrıksı bir şekilde kendini gerçekleştirmesini, tinsel özdeki imkânların da ortaya çıkmasını sağlar. Dildeki bu imkân, tekillik, Benjamin'e göre adaletin belirlenimidir.³⁹² Oysa hukuk, her zaman genelleştirir. Bu genelleştirmeye bağlı olarak her hukuksal olay kuralın yeniden yorumlanarak uygulandığı bir vaka olarak, tekilliği göz ardı edilerek incelenir. Hâlbuki "*belli bir durumda haklı, genelde kabul edilebilir ve geçerli amaçlar başka bir durum için böyle olamayabilecektir.*"³⁹³ Nihayetinde artık denebilir ki adalet ancak tekillik ile mümkün kılınabilir.³⁹⁴

Adalet üzerine yazdığı notlarda şöyle diyecektir Benjamin, "*Adalet öznenin iyi niyetinin karşılığı ile ilgili değildir, dünyanın bir mertebesini oluşturur; adalet varlığın etik kategorisidir, erdem ise arzulananın etik kategorisidir. Erdem*

³⁸⁹ Direk, a.g.e., s. 247.

³⁹⁰ Blumenthal-Barby, a.g.e., s.735.

³⁹¹ Hamacher, a.g.e., s. 148.

³⁹² A.g.e.

³⁹³ ŞEÜ, s. 35

³⁹⁴ Fritsch, a.g.e., s. 119.

arzulanabilir, adalet yalnızca var olabilir, dünyanın ya da Tanrının bir mertebesi olarak.”³⁹⁵

³⁹⁵ Walter Benjamin, “Notes Toward a Work on the Category of Justice”, **The Messianic Reduction Walter Benjamin and the Shape of Time**, ed. Werner Hamacher, çev. Peter Fenves, California: Stanford University Press, 2011, s. 257.

5. ELEŞTİRİLER

İlahi şiddet ile mitik şiddet arasındaki ayrımın Benjamin'in şiddet eleştirisi açısından çok büyük önem arz ettiği aşikârdır. Ancak bu iki şiddet türü arasındaki ayrımın ne kadar aşikâr olduğu tartışma konusudur. Yukarıda ilahi şiddet ve mitik şiddet örneklerinde yer alan şiddet biçimlerinin, Benjamin'in iddia ettiği anlamda bir ayrıma hizmet edip etmediği tartışma konusudur. Zaten ŞEÜ'nün ana sorunsalı da bu ilahi şiddetin tanımlanmasıdır. Benjamin ilahi şiddetin teşhisini mümkün kılacak bir bilgi sunmaz aksine onun belirlenemezliğini bir özelliği olarak ortaya koyar. Bu belirlenemezlik ve ortaya konulan nitelikler, ilahi şiddet ile mitik şiddet arasında korkunç yakınlıklar kurulabilmesine olanak sağlıyor.

Bu yakınlıkların ilki, Derrida'nın yaptığı gibi, ilahi şiddet ile nihai çözüm arasında bağdaşmaların ŞEÜ'nün imkânları dâhilinde olduğuna ilişkin değerlendirilmelere olanak sağlıyor. Bu anlamda, sınırsızca yok ediciliği ve kansızlığı üzerinden tanınabilecek olan ilahi şiddetin, temerküz kamplarında ortaya çıkan ve sınırsızca yok edici olan şiddet ile benzer olduğu iddiası değerlendirilmeyi bekliyor. Nihayetinde gaz odalarına katledilen düşkünlerin ilahi şiddetin kurbanı olduğu söylenebilir mi?

Benjamin'in saf şiddet olarak belirttiği ve proleter genel grev ya da ilahi şiddet gibi isimlerle çağırdığı şiddet ortaya çıktığında mitik şiddet döngüsü kesintiye uğrayacak, hukuksal tüm kurumlar askıya alınacaktır. İlahi şiddet ile birlikte hukukun tahakkümünde olmayan bir yaşam yaratılmış olacaktır. Bu da ilahi şiddet anlatısı ile Nazizm arasında kurulabileceği iddia edilen bağlantıların ikinci kaynağını oluşturuyor. İlahi şiddete hasredilen hukukun askıya alınışını, Schmitt'in *egemeni istisna haline* karar verdiğinde de görebiliriz.³⁹⁶ Schmitt de Benjamin gibi³⁹⁷ siyaset

³⁹⁶ Burada kavramla ilgili bir iki anlamlılık doğuyor. Buradan sonra **istisna hali** deyimini Schmitt'in **Siyasal İlahiyat**'ında karşılaştığımız "olağanüstü hal" kuramını, **olağanüstü hal** deyimini ise Benjamin'in **Tarih Kavramı Üzerine** tezlerinin VIII. tezinde karşılaştığımız "gerçek olağanüstü hal" kuramını belirtmek için kullanacağım.

ile hukuk, hukuk ile yaşam arasındaki ilişkileri konu edinirler. Bu düşünürlerden ilki Nazi Almanyası'nın en büyük teorisyenlerinden biri olarak anılır, diğeri ise Nazi Almanyası'nın bir kurbanı olarak. Üstelik Schmitt bu tarihsel sahnede faşizmin ideolojik kaynaklarından biriyken, Benjamin bu faşizmin kurbanlarından biridir ve anarşisttir. Bu iki düşünür aynı sahneyi paylaşırlar. Bu paylaşımın doğurduğu pek çok sonuç var –parlamentarizm eleştirileri bu uyuşmanın mükemmel bir örneğini sunar. Ancak bu ikisi arasındaki tarihsel yakınlık Derrida'nın iddia ettiği gibi ortaklık olarak mı okunmalıdır³⁹⁸ yoksa Agamben'in tırnak içinde alıntıladığı gibi “varlık etrafındaki devlerin” metafizik savaşındaki *düşmanlık* olarak mı?³⁹⁹

İktidarın ortadan kaldırılması ile mutlak iktidar teorisini, yıkım, yok etme gibi kavramlarda bir araya getiren şey nedir? Bu soruların araştırılması şüphesiz çok büyük önem arz ediyor. Bu amaçla, önce ŞEÜ'de yer aldığı anlamıyla yaşamın anlamı ortaya konulmaya çalışılarak Derrida'nın iddiaları değerlendirilecek ve daha sonra Schmitt'in **istisna hali** ile Benjamin'in **olağanüstü halinin** aralarındaki farklar ortaya konulmaya çalışılacaktır.

5.1.Kansız Ölüm

İlahi şiddetin yok ediciliğine rağmen yaşayanların ruhunu kurtarışı tartışma konusudur. Bu tartışma Benjamin'de yaşamın ve insanın anlamının ortaya konulması ile çözülebilecektir. İnsan yaşamının anlamına ilişkin tartışma felsefe tarihinin önemli bir kısmını oluşturur. Bu alan pek çok ve çeşitli tartışma barındırmakla birlikte insan ile egemenlik arasındaki bedensel bağın anlamının ortaya çıkarılmasına yönelik kısmı bu çalışma için önem arz eder. İnsan yaşamı ile egemenlik arasındaki ilişkinin ve insan yaşamının egemenlik paradigmasından anlamının ortaya çıkarılması, şiddetin eleştirisi için önemli bir aşama kaydedilmesi anlamına gelir.

Bahsi geçen tartışma, Benjamin'in metninde, kan metaforu üzerinden okunabilir. İlahi şiddet ile mitik şiddet arasındaki farklar ortaya konulurken

³⁹⁷ Belki de “Benjamin de Schmitt gibi” denmelidir. Çünkü bu iki düşünürün birbirini nasıl etkiledikleri hangisinin hangisinden tam olarak etkilendiği tam olarak söylenemez. Agamben'e göre, Schmitt'in **Siyasal İlahiyat ve Diktatorya** eserleri, ŞEÜ'ye bir cevap olarak değerlendirilmelidir. Bkz. Direk, s. 236.

³⁹⁸ Derrida, a.g.e., s. 112.

³⁹⁹ Agamben, “Olağanüstü Hal” ..., s. 173.

kullanılan kan metaforunun ne anlama geldiği ve metin için nasıl bir önem taşıdığı ŞEÜ'yü yorumlayan her yazarın temel pozisyonunu belirler. İlahi şiddet ile mitik şiddet arasındaki farkın ortaya konulmasında kullanılan bu metaforun anlamı, her yorumcunun bakış açısına göre farklılaşır.

Hatırlanacağı üzere mitik şiddet, Niobe'nin çocuklarına açıkça kanlı bir ölüm getirmiş, Niobe'yi hayatta bırakmıştı; buna karşın ilahi şiddet, doğrudan Levi soyunu vurmuş ve onları kansız bir şekilde öldürmüştü. Benjamin'e göre Korah ve yandaşlarının kansız ölümü kefaretin bedeli gibidir ve kefaretin bedeli niteliği ile kansız ölüm arasında derin bir bağdan bahsedilebilir. “Çünkü kan, çıplak yaşamın simgesidir... Mitik şiddet, çıplak hayat üzerinde kurulan, sadece kendi için kan şiddeti iken, saf ilahi şiddet yaşayan her şey üzerinde, yaşayanlar için şiddettir.”⁴⁰⁰ Yine hatırlanacağı üzere arkaik biçimiyle mitik şiddet, Tanrıların varlıklarının (*Dasein*) tezahürü (*Manifestation*) olarak tanımlanmıştı. Canlının düzeninde canın üzerine kurulan mitik şiddet tam da bu varoluş kategorisinin bir tezahürü olarak karşımıza çıkar. Derrida bunu şöyle ifade eder, “...hukukun mitolojik şiddeti kan akıtmak suretiyle saf ve çıplak yaşama karşı kendi lehine hareket eder, tam da canlının yaşamının düzeninde kalarak kan akıtır.”⁴⁰¹ Mitolojik tanrıların üstünlük üzerinden nitelenen varlıklarının tezahürü, kendisini çıplak/salt yaşam üzerindeki kanlı iktidar olarak gösterir. Mitik şiddet, yaşayanlara, kanlı bir mağlubiyeti kader haline getirir. Kan, mitik şiddetin döktüğü ve yararlandığı güçten düşmüşün malıdır.

Hukuk dilinde yaşam, var olanın bir niteliği anlamına gelir. İktidar ilişkisinin çekirdeğinde yer alan bir yaşamın yaratılması söz konusudur ve iktidarın ilk etkinliği de biyosiyasetin konusu olan bir bedenin yaratımıdır.⁴⁰² İnsanın yaşamı da bu çerçevede salt yaşamı/canı çerçevesinde düşünülür. Mitik şiddetin “kan şiddeti” olmasının sebebi, egemenliğini canlının bedeni üzerinde kurması; bedeni egemenlik sahası olarak görmesi⁴⁰³; ve Niobe anlatısında olduğu gibi, yasayı belletme aracı olarak kullanmasıdır. Mitik şiddet kan fetişizmi ile egemenliğini sağlamlaştırır, yaşayanın canını (kanını) bu amaçla kullanır.⁴⁰⁴ Niobe'nin on iki çocuğunun ölümünün, annelerini daha suçlu kılıp dilsiz bir yasa taşı olarak dünyada bırakışında

⁴⁰⁰ ŞEÜ, s. 38-39.

⁴⁰¹ Derrida, a.g.e., s. 118-9.

⁴⁰² Agamben, **Kutsal İnsan**, s. 15.

⁴⁰³ Ari Hirvonen, “The Politics of Revolt: On Benjamin and Critique of Law”, **Law and Critique**: Springer Verlag, sayı 22, 2011, s. 107.

⁴⁰⁴ Derrida, a.g.e., s. 119.

olduğu gibi, mitik şiddet için insan, bir araç olarak iktidara hizmet edebilir. Mitik şiddet açısından, çocukların yaşamı, annelerine suçu öğretme aracı olarak kullanılabilir. Hatta çocukların yaşamı, suçun bedeli olarak mitik şiddet tarafından kurban edilir. Bir araç olarak yaşam, egemenliğin dengesini korumak için kana bulanır.⁴⁰⁵

Bunun karşısında yer alan ilahi şiddet ise kansız bir ölümü gerçekleştirebilecek olandır. Mitik şiddetin, kan üzerinden kurduğu bedensel egemenliğe karşın, tüm koyutlamaları ortadan kaldıran ilahi şiddet, “*yaşayan her şey üzerinde, yaşayanlar (des Lebendigen) için şiddettir*”.⁴⁰⁶ Mitik şiddet, kendi açısından bir egemenlik aracı olan salt yaşamı, egemenliğini pekiştirmek amacıyla kullanırken, ilahi şiddetin getirdiği ölüm ise canlı lehinedir, yaşayanların ruhunu kurtarır, adaleti mümkün kılar ve insanın çıplak yaşamının simgesi olan kan ile ilgilenmez. İlahi şiddet, Korah’ın, Musa’nın kuzeni olmasıyla veya Levi soyunun ayrıcalıklı sınıf olmasıyla ve bu karakterlerin “kan bağıyla bağlı” olmasıyla da ilgilenmez. Ayrıcalıkları ve sınırları, kan bağıyla birlikte ortadan kaldırır, kansızdır. Geriye salt yaşama ilişkin hiçbir şey bırakmaz, ayrıcalıklı Levi soyu mallarıyla birlikte yok olurlar, kanlarından/klanlarından geriye hiçbir şey kalmaz. Bedenleri, tüm malvarlıkları, aileleri ile birlikte dünya üzerinden silinirler.

Derrida, ilahi şiddet ile mitik şiddet arasındaki temel farkın bu metaforda yattığını düşünür, “*kan tüm farkı yaratacak olan şeydir*”⁴⁰⁷ der. Bu noktada Derrida’ya hak vermemek elde değil, ilahi şiddet ile mitik şiddet arasındaki ayrımın önemli öğelerinden biridir kan. Mitik şiddetin canlının bedeni üzerinde, o bedeninin faydalanılabilir tüm fonksiyonları üzerinde, can üzerinde kurduğu iktidarın “kan iktidarı” olduğu söylenebilir. Agamben’in **Kutsal İnsan** boyunca izini takip ettiği biyosiyaset Batı siyaset düşüncesinin temelinde yer alır. Benjamin’in işaret ettiği şey de Batı siyaset düşüncesinin temelinde yer alan ve Antik Yunan’dan itibaren *zoé/bios*, çıplak yaşam/politik yaşam ikilikleri üzerinden geliştirilen ayrımlardır. Mitik şiddetin “*çıplak hayat üzerinde kurulan, sadece kendisi için kan şiddeti*”⁴⁰⁸ (*Blutgewalt über das bloße Leben*) olarak tanımlanmasının anlamı da budur.

⁴⁰⁵ Schinkel, a.g.e., s. 95.

⁴⁰⁶ Derrida, a.g.e., s. 119.

⁴⁰⁷ Derrida, a.g.e., s. 118.

⁴⁰⁸ ŞEÜ, s. 38-9.

Derrida, metnin devamında kansız ölümü sağlayan Nazi toplama kamplarındaki şiddetin de kansız olduğunu belirtir ve bu noktadan hareket ile ilahi şiddet ile nihai çözüm arasında muhtemel benzerliklere değinir. Şöyle yazar:

“Gaz odalarını ve krematoryumları düşününce, kansız olduğu için bedel ödetici olan bir kökünü kazımaya yapılan bu anıştırmayı ürpermaksızın nasıl anlayabiliriz? Holokost’u bir bedel ödeme ve Tanrının adil ve şedit bir öfkesinin deşifre edilemez bir imzası haline getiren bir yorum fikri dehşete düşürüyor.”⁴⁰⁹

Derrida’ya göre ilahi şiddetin kansız kök kazınması ile “nihai çözüm” arasında ve Benjamin düşüncesi ile Nazizm arasında bir suç ortaklığı kurulabilir. Benjamin’in kurguladığı biçimde “kansız ölüm” ile Birinci Dünya Savaşı sırasında ilk uygulamalarını gördüğümüz ve temerküz kamplarında sistemli uygulamaları ile ölümlere neden olan “kansız ölüm” arasında Derrida’nın iddia ettiği bağlantılar kurulabilir mi?

Her şeyden önce Benjamin için kansız ölümün, ölünün bedeni, insanın bedeni üzerinden herhangi bir araçsallaştırmaya girmeyen bir yok etme olduğunu söylemek gerekiyor. Kaldı ki bu yok etme insanı asla salt yaşamına indirgemez. Gaz odalarında, temerküz kamplarında meydana gelen “kansız ölümler” ise tam olarak bunun tersini gerçekleştiriyor. Derrida’nın kan üzerinde yanlış bir biçimde kurduğu benzetmeler haksızdır. Bu yaklaşımı birçok yazar tarafından eleştirilmiştir. Örneğin James Martel, Derrida’nın kan metaforu üzerinden yaptığı yorumun çok lafzi bir yorum olduğunu belirtir. Kan üzerinden yapılan ayrıştırmanın mitik şiddet ile ilahi şiddet arasındaki fark için tek kriter olarak ileri sunulmasını yersiz bulmaktadır.⁴¹⁰ Çıplak yaşam ve Holokost üzerine uzun araştırmalarda bulunan Agamben, Derrida’nın kurduğu bağdaştırmaların “*tuhaf bir yanlış anlama*”nın sonucu olduğunu söyler.⁴¹¹ Anselm Haverkamp ise, bu iki şiddet türü arasındaki temel farkın kanda yatmadığını söyleyen LaCapra’yı alıntılar ve kan üzerinden bir fark yaratılacak ise bunun tarihsel bir fark olarak okunması gerektiğini söyler. Ona göre kanın temsil ettiği şey yalnızca dünyanın bir dramasıdır ki bu drama egemenliğin kanlı şiddetini sergiler.⁴¹²

⁴⁰⁹ Derrida, a.g.e., s. 133.

⁴¹⁰ Mertel, a.g.e., s. 76-7.

⁴¹¹ Agamben, **Kutsal İnsan...**, s. 89.

⁴¹² Anselm Haverkamp, “How to Take it (and do the right thing): Violence and The Mournful Mind in Benjamin’s *Critique of Violence*”, **Cardozo Law Review**, New York: Yeshiva University Press, 1991, sayı 13:4, s. 1166.

5.2. Hükümsüz Emir: Öldürmeyeceksin!

İlahi şiddet ile canlının, yaşamı önemsenmeksizin öldürülmesini, hukukun kaldırılması olarak anlayıp olumlamak ölümcül bir devrim pratiğine yol açabilir. Ölümcül devrim pratiklerine başvuran herkesin her zaman, ölümüne sebebiyet verdiği insanların adalet uğruna öldürüldüklerini iddia etmesi ve pratiklerinin de ilahi şiddetin bir pratiği olduğunu iddia etmesi mümkün olacaktır. Nihayetinde Benjamin'e göre, ilahi şiddetin somut bir durumda var olup olmadığının tespiti, "*insanlar açısından henüz mümkün olmaması yanında acilen gerekli de*" değildir.⁴¹³ Dolayısıyla ilahi şiddet hakkında karar verilemez bir halde herkesin kullanımına açık bir kavram olarak kalacaktır. Bu açıdan, mantıksal sonuçlarına götürüldüğünde ilahi şiddet, insanların birbirini öldürmesine de meşruiyet sağlayabilecektir.⁴¹⁴ Tam bu noktada Benjamin ilahi şiddete sınır çizer: Öldürmeyeceksin! Ancak, "*emir, hükmün bir ölçütü değil, eylemde bulunan kişi ya da cemaatin eylemine yön veren bir rehber*"⁴¹⁵ niteliğindedir. Emir, otoriter bir reçete, suçlu hale getirme ya da cezayla tehdit etme içermez.⁴¹⁶ Öldürme eyleminin gerçekleşmesi halinde uygulanacak bir ceza haddi içermez. Ancak mutlak suretle eylemi önceler. Emir, proleter genel greve bir öğüt niteliğindedir. Bu anlamda öldürmeme emri kişinin ve cemaatin öznel vicdanına bırakılmıştır, hükmü vicdanlarda doğacaktır. İlahi şiddet ile gerçekleşecek olan *affirmatif* devrim kurala gelmez karakterdedir, ancak bu karakteri nedeniyle yol açabileceği sınırsız ölüm tehlikesinin önlenmesi için ona ahlaki bir ilke kazandırılmaya çalışılmaktadır. Karakteri "kurala gelmez" ve mutlak yıkıcı olan ilahi şiddetin ahlaki bir öğüt ile ne kadar bağlı olabileceği sorusu ise açıkta kalır.

Bunun yanında, "Öldürmeyeceksin!" emri bir ahlaki öğütten ziyade ilahi şiddetin temelinde yer alan bir ilke olarak da değerlendirilebilir. Bu ilahi şiddetin, saf şiddet olması ile ilişkidir. Saf şiddet olarak ilahi şiddet, amaca yönelik bir araç niteliğinde değildir; ortaya çıkan şedit eylemler de asla amaca araç niteliğinde olamayacaktır. İnsan yaşamı da bir araç haline getirilemeyecek, ölüm ilahi şiddete hizmet edemeyecektir. Nihayetinde, "*insan her ne pahasına olursa olsun çıplak*

⁴¹³ ŞEÜ, s. 41.

⁴¹⁴ A.g.e., s. 39.

⁴¹⁵ A.g.e.

⁴¹⁶ Hirvonen, "The Politics of Revolt: On Benjamin and Critique of Law"..., s. 108.

*hayata indirgenemez*⁴¹⁷ ve bu indirgenemezlik insana olduğu kadar ilahi şiddetin de yapısına kayıtlıdır. İlahi şiddet insanı ve onun yaşamını araç olarak kullanmadığında niteliğini koruyabilecektir. Ancak bu sınırlamanın ilahi şiddetin ölümcül devrim pratikleri olarak işlev görmesine ne derece engel olabileceği tartışma konusu olarak kalmaya devam eder, çünkü ölümün hizmet edip etmediği, proleter genel grevde ya da ilahi şiddette ortaya çıkabilecek ölümcül pratiklerinde insan yaşamının araç olarak kullanılıp kullanılmadığı, kısaca saf şiddetin saflığı hiçbir zaman bilinemeyecektir.

İlahi şiddet ile mitik şiddetin sebep olduğu ölümler arasındaki farkın anlaşılabilmesi için burada ilahi şiddet ile öldürülenin korumak istediği kutsal yaşamın ne olduğunun anlaşılması gerekmektedir. Hem ilahi şiddetin hem de mitik şiddetin tezahüründe bir kurban vardır. Bu iki kurbanın durumu arasındaki farkı Derrida şöyle açıklar: *“Her iki durumda da kurban vardır, ama kanın talep edildiği durumda canlıya saygı duyulmamıştır.”*⁴¹⁸

İnsanın salt yaşamına indirgenemeyeceği önermesi, insanın kutsallığı tartışmasına geri döndürür. Öldürmeme emrinin bir diğer sebebi, insanın kutsal bir yaşama sahip olmasıdır. Bu kutsallık, insanın hayvanlarla ve bitkilerle paylaştığı ‘yaşam’dan kaynaklanmaz.⁴¹⁹ İnsanın *“halleri, gövdesi, diğer insanlar tarafından yararlanılabilecek hayatı”*⁴²⁰ hiçbir şekilde kutsal kabul edilmez. Hatta Benjamin’e göre, günümüzde kutsal ilan edilen salt yaşam, mitik şiddetin suçlu kıldığı kişinin damgalanmış bedenidir.⁴²¹ İlahi şiddetin saygı duyduğu kutsal yaşam, adil *Dasein*’in yaşamıdır. *“Dasein’in ve yaşamının değerini oluşturan şey, onun adalet potansiyelini, adalet imkanını, adaletin istikbalini, adil olmasının istikbalini, adil olacak olmağını taşımasıdır.”*⁴²² Buradan hareketle, adaletle bağlı olan kutsallık düşüncesine dayanılarak, Korah ve yandaşlarından oluşan iki yüz elli kişinin ve daha sonra aynı olayın devamında vebadan ölen on dört bin yedi yüz kişinin ölümünü bir kurtarma, üstelik kansız bir kurtarma olarak değerlendirilebilir. İnsanın kutsal olmayan yaşamına adalet uğruna, adaleti vaat ederek, adalet için, adalet ile ilahi şiddet uygulanması kabul edilebilecek midir? İlahi şiddet kök kazıyıcı nihai şiddete olanak sağlayabilecek midir?

⁴¹⁷ ŞEÜ, s. 40.

⁴¹⁸ Derrida, a.g.e., s. 119.

⁴¹⁹ ŞEÜ, s. 39-40.

⁴²⁰ A.g.e., s. 40.

⁴²¹ ŞEÜ, s. 41.

⁴²² Derrida, a.g.e., s. 120.

İlahi şiddetin yok etme izleği ile akıllara kazınan yok etme izlekleri arasındaki benzerlikler dikkat çekicidir. Derrida bu noktada şu soruyu sorar, “*kansız olduğu için bedel ödetici olan*” ilahi şiddet, “*Holokost’u bir bedel ödeme ve Tanrının adil ve şedit öfkesinin deşifre edilemez bir imzası haline getiren bir yorum*” olarak okunabilir mi?

İlahi şiddet canlının bedenine saygı duymaz, adalet vaat eder; ancak nihai çözüm de canlının bedenine saygı duymaz, adalet vaat eder. İlahi şiddetin yok etme özelliği yukarıda gösterildi, ‘nihai çözüm’ de bir yok etme edimidir; Yahudilerin de dâhil olduğu ‘düşkünleri’ yok etmeyi amaçlar. Bu anlamda ikisi de ‘düşkün’ canlının bedenine saygı duymazlar. İlahi şiddetin, yok ettiği Korah ve yandaşlarının Tanrı’nın vadettiği adalete kavuşacakları söylenebiliyor ise, Hitler’in de üstün Alman ırkı için adalet vaat ettiği söylenebilir. Bu ikisini ayıracak şey nedir? İkisi de ölümü canlının lehine işletir. İlahi şiddetin (Mesih-özne), kuralın işlemediği gerçek olağanüstü hali yaratması ile Hitler’in olağanüstü hali arasındaki fark nerededir? Üzerinde Benjamin’in hayaleti dolaşan bu “hayaletimsi” ve “iki anlamlı” metin, onun imzasını taşır. Mesih’in getireceği iddia edilen adalet ile Hitler’in getireceğini iddia ettiği adalet arasında bu noktadan bakıldığında büyük bir fark görünmez. Toplama kamplarına ölüme gönderilenler, hukukun ortadan kalktığı, olağanüstü halin egemen olduğu bir yere gönderilirler. Kansız bir şekilde öldürülür, dünya üzerinden tüm varlıklarıyla silinirler. Orada canlının salt yaşamına saygı duyulmaz. Proleter genel grevin tüm yıkıcılığını takındığı, *afformatif olayın* tüm koyutlamaları kaldırdığı (olağanüstü hal ilan ettiği) Mesih’in geldiği ve Tarihsel bir çağın kapandığı bu anda, ilahi şiddetin getireceği de şedit bir yıkım değil midir?

Yıkım düşüncesinin ortaklığı ilahi şiddet ile “nihai çözüm”ü bir araya getirir. Ancak bu birlikteliğin kesinliğinden ziyade müphemliğinden söz edilebilir. Yahudi soykırımını ilahi şiddetin bir örneği olarak okumak ilahi şiddetin herhangi bir amaca-araç niteliğinde olmayışını göz ardı etmenin bir sonucudur. Nihayetinde soykırımda ortaya çıkan şiddet, Nazi düşüncesi için kendi ırkının ve geleceğin arileştirilmesini amaçlar. Toplama kamplarında hem ‘düşkün’ kabul edilenlerin bedeni hem de bu bedenlere uygulanan şiddet bir araç olarak egemene hizmet etmektedir. İlahi şiddet bu tür bir araçsallaştırmadan kaçınır ve hizmet ettiği bir iktidar yoktur. Dolayısıyla ilahi şiddet saf bir şiddet olarak ortaya konulabilir ancak temerküz kamplarında vuku bulan şiddetin buradaki anlamıyla ‘saf’ olduğu söylenemeyecektir.

5.3.Egemen vs. Ezilenler: Olağanüstü Hal'in Karar Aşaması

“Ezilenlerin geleneği, bize içinde yaşadığımız ‘olağanüstü hal’in gerçekte kural olduğunu öğretir. Yapmamız gereken, bu duruma uygun düşecek bir tarih kavramına ulaşmaktır. O zaman gerçek anlamda olağanüstü hal’in oluşturulması, gözümüzde bir görev niteliğiyle belirecektir; böylece de faşizme karşı yürütülen kavgadaki konumumuz, daha iyi bir konum olacaktır. Faşizmin bir şansı da, faşizme karşı olanların onu ilerleme adına tarihsel bir kural saymalarındır.

Yaşadıklarımızın yirminci yüzyılda ‘hala’ olabilmesi karşısında duyulan şaşkınlık, felsefe anlamında bir şaşkınlık değildir. Bu şaşkınlık, kendisine kaynaklık eden tarih anlayışının savunulamayacağı bilinmediği sürece, hiçbir bilme sürecinin başlangıcını oluşturmaz.”⁴²³

Benjamin ŞEÜ'den yaklaşık 20 yıl sonra yazdığı bu metinde kullandığı ‘olağanüstü hal’ kavramıyla açıkça Schmitt’e atıf yapar. Direk şöyle yazar, *“Benjamin’in ŞEÜ’de sorduğu, yasanın dışında veya ötesinde olduğu halde, yasayı kuran ve koruyan ‘mitolojik’ şiddetin diyalektiğini kesintiye uğratan saf bir şiddetin –ki buna Benjamin’in ‘ilahi şiddet’ ve ‘devrimci şiddet’ adlarını da vermiştir– imkânı sorusuna, Schmitt bir egemenlik ve acil durum teorisi kurmak suretiyle yanıt vermiştir.”⁴²⁴* Carl Schmitt ile Walter Benjamin arasında bağlar kurulmasının ve bu bağlar üzerinden eleştiriler geliştirilmesinin iki sebebi daha mevcuttur. Bunlardan ilki, Schmitt’in, ŞEÜ yayınlandıktan sonra Benjamin’e yazdığı tebrik mektubudur. İkincisi, Benjamin’in, *Ursprung des Deutschen Trauerspiels* (Alman Trajik Dramasının Kökeni) başlıklı çalışmasında Schmitt’in **Siyasal İlahiyat** eserinden alıntılar yapması ve bu eserini Schmitt’e bir mektupla sunması⁴²⁵ ve bunun yanında Schmitt’in düşüncesi üzerindeki etkisini kabul etmesidir.⁴²⁶ İlahi şiddet ile **Siyasal İlahiyat** arasında geçen tartışmanın açıklığa kavuşması elzem görünüyor ve bu anlamda Schmitt’in **istisna hali** ile “gerçek olağanüstü hal” arasında bağlantıların ve farkların ortaya konması gerekiyor.

“Egemen olağanüstü hale karar verendir”⁴²⁷ diyecektir Schmitt. Bu önerme birden çok anlam barındırır. Zeybekoğlu, *“Siyasi İlahiyat’ın temel tezlerinden birini vurucu bir şekilde ifade eden bu aforizmatik cümle ile Schmitt birçok şeyi birden*

⁴²³ Benjamin, “Tarih Kavramı Üzerine”, **Pasajlar** içinde..., VIII. Tez, s. 37.

⁴²⁴ Direk, a.g.e., s. 236-7.

⁴²⁵ Samuel Weber, “Taking Exception to Decision: Walter Benjamin and Carl Schmitt”, **Diacritics**, Baltimore: The John Hopkins University Press, sayı 22:3-4, 1992, s. 5.

⁴²⁶ Agamben, “Olağanüstü Hal”, **Şiddetin Eleştirisi Üzerine** içinde..., s. 172.

⁴²⁷ Carl Schmitt, **Siyasi İlahiyat**, çev. Emre Zeybekoğlu, Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 2005, s. 13.

kastetmektedir. En örtülü ima ile başlamak gerekirse: Bir siyasi birliğin varlığını tehlikeye düşüren ve norm düzeyinde belirlenemeyen olağanüstü haller (istisnai durumlar) her zaman bir 'potansiyel' olarak vardılar” diye yazar.⁴²⁸ Bu düşünceler Benjamin dilinde ifade edildiğinde şaşırtıcı derece benzer oldukları fark edilecektir. Siyasal birliği tehdit eden proleter genel grev bir potansiyel olarak geçmişin izleri arasında patlayıcı anına değin korunur, bu onun potansiyel olarak her zaman korunduğu anlamına gelir. Mitik şiddet döngüsünü yıkacak olan ilahi şiddetin uyardıktan yıkıcı olduğu hatırlandığında, bu iki saf şiddet biçiminin tanınmasının insanlar açısından mümkün olmadığı görülür.⁴²⁹ İki yazar arasındaki farkı oluşturan şey ise zamandaki bu 'potansiyel'e bakış açılarıdır. Schmitt için bu 'potansiyel' siyasi birliğin düşmanı, Benjamin için ise ezilenlerin eskatolojik umududur.

İstisna hali egemenin bir kararının sonucu olarak ortaya çıkar. Bu kararın içeriği belirlenebilir değildir ancak nihayetinde o bir **karardır**,⁴³⁰ Benjamin'in ilahi şiddeti ise *afformatif* olaydır. Afformatif olay olarak akıl yürütmelerin sonucunda, belirli hesaplamaların ve ilerlemelerin hedefi olarak ortaya çıkmaz. *Egemen* ise olağanüstü hale tam olarak yalnızca akılla karar verir. **İstisna hali**yle ilgili verilen karar kendini korumaya yönelir.⁴³¹ Kendini korumaya yönelen **istisna hali** kararı akıllı bir hamledir. Üstelik bu kararın bir egemeni vardır. Proleter genel grev *saf şiddetin* egemeni/efendisi değildir. **İstisna hali** ile olağanüstü hal arasındaki temel farklardan biri burada yatmaktadır. Agamben, “*hukusal-siyasal bir perspektiften bakıldığında Mesihçilik bir istisnai durum teorisidir. Tek fark, Mesihçilikte istisna durumunu ilan edecek bir otoritenin tanınmamasıdır. Bunun yerine, bunun iktidarını yıkacak bir Mesih vardır*” der.⁴³² Benjamin Mesih-öznesinin gerçekleştireceği ilahi şiddet ve nihayetinde ortaya çıkacak olan gerçek olağanüstü hal bu iktidar yokluğuna (anarşizm) dayanır hâlbuki **istisna hali** içerdiği sınırsız imkân ile yalnızca egemene/iktidara hizmet eder.

Şöyle diyecektir Benjamin “*İnsanlar açısından henüz mümkün olmaması yanında acilen gerekli de olmayan şey, saf şiddetin somut bir durumda ne zaman var*

⁴²⁸ Emre Zeybekoğlu, “Carl Schmitt'in 20. Yüzyıl Devlet ve Siyaset Kuramına Katkısı”, İstanbul. İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Kamu Hukuku Ana Bilim Dalı, Yayınlanmamış Doktora Tezi, 2009, s. 35-6.

⁴²⁹ ŞEÜ, s. 41.

⁴³⁰ Karar kavramının **istisna halinde** beliren anlamıyla ilgili detaylı bilgi için bkz. Zeybekoğlu, a.g.e., 6 vd.

⁴³¹ Schmitt, a.g.e., s. 19.

⁴³² Agamben, **Kutsal İnsan...**, s. 81.

*olduğuna karar vermektir.*⁴³³ Dolayısıyla gerçek olağanüstü halin yaratılması için bir karar verilmesine gerek de yoktur hatta bu acilen gerekli de değildir. Bunun karşısında, egemenin **istisna hali**yle ilgili verdiği **karar**, hem **acilen gereklidir**, hem de bu aciliyetin gerektirdiği ölçüde çeşitli önlemleri almaya yöneliktir.⁴³⁴ Benjamin'in olağanüstü hali asla bir karara indirgenemeyecektir, bir mucizenin olması dahi mümkündür, her şey mümkündür ancak asla bir kararın verilmesi söz konusu olmayacaktır.⁴³⁵ **İstisna hali** ile olağanüstü hal arasında yaratılabilecek farklardan en belirginini buradadır. **İstisna hali** egemenin aracı olarak iktidar düzeninin korunması amacına yönelik bir hizmette bulunurken, yaratılması istenen gerçek olağanüstü halde bu ereksel yaklaşımın, gücün araçsallaştırılmasının esamesi okunmaz.

Gerçek bir *“olağanüstü halden bahsedebilmek için prensip olarak sınırsız yetkinin söz konusu olması, yani mevcut düzenin bütünüyle askıya alınması gereklidir.”*⁴³⁶ Bu tanıma göre her **istisna hali** ilanı, devletin birliğini ve varlığını tehlikeye düşüren her durumda, egemene hem düzen-içi hem de düzen-dışı bir konum kazandırır ve ona normlar düzeyinin ötesine geçme imkânı verir.⁴³⁷ Zaten bir devleti mümkün kılan da sahip olduğu **istisna hali** ilan etme yetkisidir.⁴³⁸ **İstisna haline** karar verildiğinde tüm pozitif hukuk düzeni askıya alınarak, siyasal kararlar ile krizlerin çözümü gerçekleştirilir. Egemenliğin devamlılığını formüle etmeye yönelik olarak geliştirilen bu olağanüstü hal kuramı hukukun işlerliğini koruyabilmesi ve devletin devamı için zorunlu bir karar olarak sunulur. Böylece egemenliğin devamı hukukla ve hukukun dışında sağlanabilir olacaktır. Schmitt'in olağanüstü hali bir delilik -akıl dışı bir delilik- ya da kaos gibi görünebilir ancak, *“Olağanüstü hal, anarşi ve kaostan farklı bir şey olduğu için hukuk düzeni değilse de, hukuki anlamda bir düzen hala mevcuttur.”*^{439,440}

⁴³³ ŞEÜ, s. 41.

⁴³⁴ Zeybekoğlu, a.g.e., s. 27.

⁴³⁵ Weber, “Taking Exception to Decision: Walter Benjamin and Carl Schmitt”, **Diacritics...**, s. 18.

⁴³⁶ Schmitt, a.g.e., s. 19.

⁴³⁷ Zeybekoğlu, a.g.e., s. 27.

⁴³⁸ Schmitt, a.g.e., s. 19.

⁴³⁹ A.g.e.

⁴⁴⁰ Bunu Türkiye açısından güncel bir örnek ile örneklendirebiliriz. Hükümetin, muhalif PKK'nın üyelerini Habur Sınır kapısından yasal prosedürlere tabi kılmaksızın veya bu yasal prosedürleri sadece görünür kılarak egemenlik sahasına alması bir **istisna halidir**. O yer ve zamanda hukuk askıya alınır. Bu Schmitt'in ifade ettiği gibi, bir egemenlik alametidir, o dilediği yer ve zamanda hukuku askıya alabilir. Ancak bu noktada bile bir *nomostan* bahsedilebilir zira gerek iktidar gerek muhalif gruplar çeşitli rasyonel davranış kuralları çerçevesinde, **istisna halinin gereklerine** uygun davranmaktadırlar.

Agamben'e göre cümlenin sonundaki "düzen", *nomos*'u ifade eder.⁴⁴¹ Bu anlamda **istisna hali**nde *nomos* mevcuttur. Agamben'e göre olağanüstü hal ile **istisna hali** arasında yapılacak ayırımın anlamı, ancak *nomosa* dışsal bir şiddetin mümkün olup olmadığı sorusu üzerine kilitlenir.⁴⁴² *Nomos*u yaratıcı kelamın doğal bir yansıması olarak gören anlayışın karşısına, bu *nomosun* Tanrı kelamının piçleştirilmiş (*Recht bastardierte*) bir örneği olduğunu ileri süren Benjamin düşüncesi oturtulabilir.⁴⁴³ "Mit ilahi şiddeti hukukla piçleştirmiştir. Yanlış ilişki, saf olmayan soykütük: Kanların karışması değil, temelde kan akıtacak ve kanla bedel ödecek bir hukuku yaratacak piçleştirme."⁴⁴⁴ Benjamin'in düşüncesine göre Mesih'in hukuku tamamladığı yeni çağda korunan şey *nomos* değildir, oraya gönül kültürü "**hâkim**"dir (*waltend*).⁴⁴⁵ Benjamin şöyle tamamlar metnini, "*Kutsal infazın alameti ve mührü olan, ama asla aracı olmayan ilahi şiddet ise, hükmeden (hâkim) şiddet olarak adlandırılabilir (die waltende heißen).*"⁴⁴⁶

Benjamin'in gönül kültürünün hâkimiyetine ilişkin arzusu ile Schmitt'in temsil ettiği egemenliğin düzenine ilişkin keskin teorisi karşı karşıyadır. Mesih-özne'nin/ilahi şiddetin tarihin sonunu ilan ettiği anda egemenin **istisna hali** ilan etmesi her şeye rağmen mümkündür. **İstisna halinin** fizik gücü karşısında 'gerçek' olağanüstü halin ne kadar süre gerçek kalabileceği ve iktidara dönüşmeden yok ediciliğini sürdürebileceği ise bilinemeyecektir. Dolayısıyla ikisinden birini galip ilan etmek hem gereksiz olacaktır, hem de bu varsayımsal zaman hakkında karar vermek falcılık olacaktır.

Benjamin ile Schmitt aynı tarihsel sahneye belki de benzer kavramlar üzerinden bakarlar ancak kurguladıkları ya da kurgusuna katkıda bulunmak istedikleri tarih farklıdır. Schmitt'in kurgusu yaşamın siyasal kurgusundan beslenen faşist bir düşünümün geleceğe yönelik planlarına aracılık ederken, Benjamin

⁴⁴¹ Agamben, "Olağanüstü Hal", s. 172.

⁴⁴² A.g.e., s. 173.

⁴⁴³ ŞEÜ, s. 41.

⁴⁴⁴ Derrida, a.g.e., s. 124.

⁴⁴⁵ Buradaki 'hâkimdir' sözcüğü önem arz eder. Benjamin'in imzasını taşıyan ŞEÜ'nün akıl oyunu buradadır. Buradaki **hâkim** (*waltend*) kavramıyla kastedilen şey ya **Tanrı** olarak adlandırılabilir ya da insanlığın *tinini* (*Seele*) kurtaracak olan proleter genel grev sonrasında ortaya çıkacak olan anarşist dönemdeki "**gönül kültürü**". Buradaki **hâkim** Schmitt'te gördüğümüz cinsten bir **egemen** değildir. **Egemen** kendini korumaya yönelik kan üzerinde kurulan mitik şiddetin iktidarı iken ilahi şiddetin. Hâkim ise ilahi şiddetin öznesidir. Bu özne proleter genel grev ya da Mesih olabilir ancak asla hukuksal anlamda bir iktidardan bahsedilemeyecektir.

⁴⁴⁶ ŞEÜ, s. 42.

eskatolojik bir umuda sarılarak (ya da zayıf bir Mesih gücüyle) geçmişin hakkını ödemeye çalışır.

SONUÇ

Şiddet eleştirisinin görevi onun tanımlamanın zorlukları ile başladı ve hakkında karar verilemeyen anlar ile nihayete eriyor. Çıplak yaşamın egemene hizmet eden bedeni karşısında adil *Dasein*ın kurtarılması umudu yer alıyor. Açıkçası bu ikisinin birbirine karşı konumlanması ile yan yana konumlanmaları yalnızca niyet okumalarına kalıyor. ŞEÜ, Kafka'nın tersine dönen metaforları gibi bir ters dönme ile nihayete eriyor. Ancak ilahi şiddetin bilinemezliğinin dayattığı çıkmaza rağmen metnin hukuk için geliştirdiği eleştiriler ve onun yasası hakkındaki çözümlenmeleri önemini koruyor.

Nihayetinde şiddet, yalnızca üçüncü kişilerin fiziksel, psikolojik, ekonomik ya da sosyal bütünlüklerinden birine yönelik etkili bir eylem ile ortaya çıkmaz. Etkili bir eylem her zaman bir üçüncü otorite tarafından ahlaki bir yargılamaya tabi tutularak “şiddet” olarak adlandırılabilir. Bu ahlaki yargı, şiddet değerlendirmesinin temelinde yer alır. Öte yandan hukuk, şiddete ilişkin yargılamaların en temel mekanizmalarından biri olarak karşımıza çıkmaktadır. Dolayısıyla hangi etkili eylemlerin şiddet olarak tanımlanabileceğinin çerçevesi de çoğunlukla hukuk tarafından çizilmektedir. Hukuk olguların değerlendirilmesinde amaç ile araç arasındaki ilişki üzerinden hareket eder ve dolayısıyla şiddet araçlarının çerçevesini de amaç-araç yaklaşımı üzerinden çizer.

Yargının kadim geleneklerinden doğal hukuk, şiddetin değerlendirilmesinde amaçları ölçüt olarak kullanır. Adil amaçlar, kendilerine yönelen davranışları olumlar. Dolayısıyla bu gelenek açısından adil amaçlara yönelmiş şiddetin meşru kabul edilebileceği söylenebilir. Ancak doğal hukukun benimsediği yöntem, ilkesel anlamda şiddetin kendisine ilişkin herhangi bir ölçüt içermez, yalnızca kullanıldığı durumlara ilişkin bir fikir üretir. Bunun karşısında yer alan pozitif hukuk geleneği ise araçların olumlanmış olup olmadıklarına ilişkin tarihsel bir kanıtı başvurur. Pozitif hukuk geleneği açısından meşruiyet bağlamı da bu tarihsel kanıt üzerinden yürütülür. Şiddet araçlarının kullanıldığı durumlarda pozitif hukuk için tarihsel kanıt yeterli

olacaktır. Dolayısıyla doğal hukuk geleneğinin araçlara ilişkin herhangi bir sınırlandırma getirmemiş olması karşısında pozitif hukuk da amaçlara ilişkin herhangi bir fikir yürütmez. İki geleneğin de üzerinde ittifak ettiği “*adil amaçlara ancak hukuka uygun araçlarla erişilir ve hukuka uygun araçlar ancak adil amaçlara hizmet eder*” dogmasının terk edilmesi ile birlikte şiddetin kendisi için bağımsız ölçütler geliştirilip geliştirilemeyeceği sorusu gündeme gelir. ŞEÜ temelde şiddetin kadim hukuk gelenekleri tarafından sürdürülen meşruiyet kayıtlarına itiraz etmektedir. Gelenekler doğrultusunda kurulan meşruiyet denklemleri adil amaçlar, yasal araçlar döngüsünün dışında kurulamaz. Hâlbuki bir şiddet eleştirisinin ona dışsal bir bakış sağlanamadan yapılması mümkün değildir. Ancak yine de pozitif hukuk geleneği salt araçlar alanında kalan bir ayrıma izin verir. Bu tarihsel olarak olumlanmış şiddet ile olumlanmamış şiddet arasındaki ayrımdır. Bu tarihsel kanıtın şiddetin uygulandığı sahada da aranması sonucunda ortaya tarihsel olarak olumlanmamış “doğal amaçlar” ile tarihsel olarak olumlanmış olan “hukuksal amaçlar” ikiliği çıkmış olur. Şiddetin işlevlerine ilişkin bir eleştiri de bu son ayrım üzerinden gerçekleştirilebilecektir.

Doğal amaçları gerçekleştirmeye yönelen güç, meşruiyetine ilişkin tarihsel bir kanıt gösteremediği sürece hukuka aykırı olarak kabul edilir ve kriminal anlamıyla “şiddet” olarak isimlendirilir. Hukuksal amaçlar ise tarihsel kanıtlara sahip olduklarından bir hakkın/meşru gücün kullanımı olarak kabul edilir. Tarihsel kanıtların meşruiyet bağları ortadan kaldırıldığında ikisi de amaca yönelik güç kullanımıdır. Amaca yönelik güç kullanımı, gücün yöneldiği özne üzerinde bir tür iktidar yaratımıdır. Hukuk da amaca yönelik bir güç kullanımı olarak yargılananın üzerinde kurulan iktidardan başka bir şey değildir. Böylece buna hakkı olmayan öznenin şiddete başvurması ile hukukun güce başvurması arasındaki ayrım ortadan kalkar. Şiddet ile hukuk arasında düşünülen daha başka bir ilişki ince duyarlıklar için kendini hissettirir. İster hukuksal amaçlara yönelsin ister doğal amaçlara, bir güç kullanımının işlevi yasa olarak ortaya çıkar. Şiddet, hukukun temelinde, kuruluş anında kendini gösterir.

Şiddet ile hukuk arasındaki ilişkinin analizi için ilk elde, şiddetin hukukun kuruluşundaki rolünün saptanması önem taşır. Şiddet ile hukuk arasındaki kurucu benzerliğin temelinde yatan şey dile gelir. *İnsan sözünün* ortaya çıkışı ile yasanın ortaya çıkışı arasında benzerlikler kurulabilir ve bu anlamda konuşmak ile yaşamak

benzer karakterdedir. İyi ile kötü arasındaki seçim, yargılama, mitolojik hikâyede karşımıza çıktığı biçimiyle şiddetin iktidar yaratan, yasa kurucu niteliği ile benzeşir. İktidar, tanrıların doğal amaçlarına yönelmiş şiddeti sonucunda ortaya çıkar, kendini korumaya yönelerek gücünü ve üstünlüğünü çıplak yaşama işler. Mitik güç en başta iyi ile kötü arasındaki yargının dayatılması olarak karşımıza çıkar. Mit ile birlikte iyinin ve kötünün bilgisi yasa adı altında kuramsallaştırılmıştır. Bu anlamda yasanın güçlü bir koyutlama olarak kurumsallaştırılması arkaik bir öykünün sonucu olarak düşünülmelidir. Kurumsallaştırma, istikrarlı ilişkiler yaratabilme iddiasına sahiptir.

Hukuk en başta şiddet tekeliyle kurulur. Bu beşeri ilişkiler düzeninin hukuk ile sağlanması *doğal amaçların yerine hukuksal amaçların* ve şiddet araçlarının yerine hukuksal araçların ikame edilmesi ile mümkündür. Ancak hukuksal amaçların insanlığın “iyiliği” için vazgeçilmez olduğu iddiası yanlıştır, nitekim beşeri ilişkiler düzeni doğal amaçlarına yönelmiş başka türden şiddet ile de sağlanabilir. Dolayısıyla tekel kırılabilir ve bu hiç de “kötü” sayılmayacak sonuçlara neden olabilir. Şiddetin beşeri ilişkiler düzeninde mevcut hukuk düzenine dışsal olmasına rağmen istikrarlı ilişkiler yaratabileceğine ilişkin varsayım, grev ve savaş örnekleriyle güçlendirilir. Bunun anlamı, doğal amaçlarına yönelmiş öznelerin şiddet kullanımının da hukuk gibi istikrarlı ilişkiler yaratabileceğidir. Böylece şiddet, yalnızca kendi gücüne dayanarak yasanın temelinde, onu kurucu işleviyle açığa çıkmış olur. Ancak bir iktidar aracı olarak şiddetin kullanımı yasanın kurulması ile sona ermez. Yaratılan hukuk düzeni şiddetin koruyucu işlevinin de olduğunu bizlere gösterir. Hukukun işler kılınması ondaki şiddet potansiyelinin yaşama yayılması ile gerçekleşir. Şiddetin bu ürkütücü işlevi hukuk düzeninin tamamına yerleşiktir. İdam cezası yaşamın şiddet ilişkisine dâhil olduğunu hatta yaşamın bu şiddete konu edilebileceğini gösterir. Polis şiddet potansiyelinin yaşama yaygınlaştırılması işlevi görür, sözleşme şiddetin beşeri ilişkilerden dışlanmasının neredeyse imkânsız hale geldiğinin, parlamento ise görünürde şiddetten soyutlanmış müzakerelerde bile şiddetin gizil varlığının hissedildiği alanların örneği olarak verilir. Şiddet ilişkilerinin yaşama bu denli yaygınlaştırılması yaşamın şiddet ile bastırılması anlamına gelir. Ancak bu bastırma kusursuz değildir. Şiddetin hukuk kurucu/yasa koyucu işlevi başkaca güçlerin hukuk düzenine itirazlarını besler. Bu itirazlar yeterince güçlendiğinde hukuk düzeninde çeşitli değişikliklere neden olur ancak bu değişiklikler hiçbir zaman şiddet ilişkilerinin sonlandırılmasına yönelmez. Bunun nedeni gücün/şiddetin yasa koyucu işlevinin korunuyor oluşudur.

Buraya kadar söylenenler hukuk düzeninin şiddet ile iç içe geçmiş yapısını ve tüm hukuksal ilişkilerin şiddete zaruri olarak başvurduğunu gösterir. Ancak beşeri ilişkiler hukuksal ilişkiler ile sınırlandırılabilir mi? Benjamin buna olumsuz yanıt verir. Şiddet dışı ilişkilerin kurulması mümkündür. Saf araçlar beşeri ilişkilerin şiddet dışı varlığını sağlayabilir. Saf araçlar, hukuka dışsal olduğu ölçüde saflaşan ve iktidar gibi amaçlar gütmeyen, hatta bir amaca araç niteliğinde olmayan araçlardır. İktidar ilişkilerinin dışlanması ile birlikte hem gerçek iletişimin hem de *gönül kültürünün* hâkim olduğu bir alan haline gelir. Bu alan ilkesel olarak şiddetin dışlanabildiği bir alandır, nihayetinde dil tüm koyutlamaları önceleme ve karşılıklı anlayışı kurabilme kabiliyetine sahiptir. Dil, şiddetten arındırılmış ilişkilerin yalnızca bireysel alandaki kuruluşunu sağlayabilecektir. Ancak şiddetten arındırılmış ilişkiler düzeninin, proleter genel grevle, kolektif anlamda kurulması da mümkündür. Proleter genel grev yalnızca iktidar araçlarının yıkımına yönelir, herhangi bir “hak” talep etmez. Böylece, tüm hukuksal kurumların yıkılışı ve devlet aygıtının yok edilişi ile birlikte, Benjamin’in *Heimat*’ı sınıfsız ilkel toplumların yaşamı biçiminde belirir. İlahi şiddetin de gerçekleştirdiği şey budur; yasa ile çizilen tüm sınırların ortadan kaldırılması, iktidar ilişkilerinin yok edilmesi onun nihai amacıdır.

Şiddetin beşeri ilişkileri dayandırdığı zorluk çözüme kavuşmuş oluyor böylece. Şiddet bir zorlama, üstelik ahlaki bir zorlama. Hem “ahlaki bir yargının dayatılması” olarak bir “zorlama”; hem de hukuk ile olan bağı dolayısıyla “ahlaki yargıların dayatılması” olarak bir “zorlama”. Ahlaki yargıların dayatılması “iş” fiili güç ile işler kılındığında ise ortaya hukuk çıkıyor. Hukuk, şiddeti bir araç olarak kullanıp baskın koyutlamaları yaşama yerleştiriyor. Bu yerleştirme, Niobe hikâyesinde olduğu gibi, çıplak beden üzerinde geliyor ve üstünlüğün dayatılmasını da içeriyor. Benjamin’in reçete ettiği çözüm, bu zorlamadaki iktidar ilişkisi aşıp, tüm yasa koymaları, koyutlamaları askıya alan bir hareketle *karşılıklı anlayışın asli dilinden* konuşulduğunda ortaya çıkıyor: Adalet kişiler arası iletişimin sonucunda ortaya çıkabilir ve bunun sonucunda *gönül kültürünün* hâkimiyetinde adil yaşamlar (*als gerechtes Dasein*) sürdürülebilir, hukuk ise çıplak yaşamı suçun dilsiz taşıyıcısı haline getirip onu değerinden kopartacak ve yaşamı piç edecektir.

“*Gönül kültürü*”, “*karşılıklı anlayışın asli dili*” gibi kavramlar üzerinden kurulan beşeri ilişkiler hukuksal ilişkilere gerçekçi bir alternatif olarak görülmeyebilir. Hatta bunun karşısında iktidarın her halde muktedir kalacağı, gücün

her zaman geçerliliğini koruyacağı ve beşeri ilişkiler düzeninin her zaman yalnızca *nomos* üzerinden egemen tarafından düzenlenebileceği de söylenecektir. Ancak tüm bunların karşısında Benjamin'in teorisi, insanlar tarafından inanılmayı bekler.

KAYNAKÇA

Kitaplar

- Agamben, Giorgio, **Kutsal İnsan: Egemen İktidar ve Çıplak Hayat**, çev. İsmail Türkmen, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2001.
- Akal, Cemal Bali, **İktidarın Üç Yüzü**, Ankara: Dost Kitabevi, 2005.
- Benjamin, Walter, **Bin Dokuz Yüzlerin Başında Berlin'de Çocukluk**, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2004.
- Bernstein, Richard J., **Violence: Thinking without Banisters**, Cambridge: Polity Press, 2013.
- Bloom, Allan, **The Republic of Plato**, New York: Basic Books Publication, 1999.
- Can, Şefik, **Klasik Yunan Mitolojisi**, İstanbul-Ankara: İnkılâp ve Aka Kitabevi, 1963.
- Dellaloğlu, Besim, **Benjaminia: Dil Tarih Coğrafya**, İstanbul: Versus Kitap, 2008.
- Eagleton, Terry, **Walter Benjamin ya da Bir Devrimci Eleştiriye Doğru**, çev. Ferit Burak Aydar, İstanbul: Agora Kitaplığı, 2013.
- Fritsch, Matthias, **The Promise of Memory: History and Politics in Marx, Benjamin and Derrida**, New York: State University of New York Press, 2005.
- Fromm, Erich, **Rüyalar, Masallar, Mitoslar (Sembol Dilinin Çözümlemesi)**, çev. Aydın Arıtan, Kaan H. Ökten, İstanbul: Arıtan Yayınevi, 1990.
- Gilloch, Graeme, **Myth & Metropolis: Walter Benjamin and The City**, Cambridge: Polity Press, 1997.
- Güzel, M. Şehmus, **Grev: Grevin Yapısal ve İşlevsel Açından İrdelenmesine Katkı**, Ankara: Mayıs Yayıncılık, 1980.
- Huch, Ricarda, **Alman Romantizmi**, çev. Gürsel Aytaç, Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2005.
- Löwy, Michael, **Dünyayı Değiştirmek Üzerine: Karl Marx'tan Walter Benjamin'e Siyaset Felsefesi Denemeleri**, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1999.
- Löwy, Michael, **Walter Benjamin: Yangın Alarmı**, çev. U. Uraz Aydın, İstanbul: Versus Yayınları, 2007.

- Martel, James R., **Divine Violence: Walter Benjamin and the Eschatology of Sovereignty**, Oxon: Routledge – A GlassHouse Book, 2012.
- Neocleous, Mark, **Güvenliğin Eleştirisi**, Ankara: Nota Bene Yayınları, 2014.
- Oskay, Ünsal ve diğ., **Estetize Edilmiş Yaşam: Sanat'tan Savaş ve Siyasete Alman Faşizminin Kuramları, Walter Benjamin**, İstanbul: Der Yayınları, 1995.
- Öktem, Niyazi ve Türkbağ, Ahmet Ulvi, **Felsefe, Sosyoloji, Hukuk ve Devlet**, İstanbul: Der Yayınları, 2012.
- Platon, **Devlet**, Çev. Hüseyin Demirhan, İstanbul: Sosyal Yayınlar, 2002.
- Schinkel, Willem, **Aspects of Violence: A Critical Theory**, Eastbourne: Palgrave Macmillan Publications, 2010.
- Schmitt, Carl, **Siyasi İlahiyat**, çev. Emre Zeybekoğlu, Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 2005.
- Sorel, Georges, **Şiddet Üzerine Düşünceler**, çev. Anahid Hazaryan, Ankara: Epos Yayınları, 2002.
- Steiner, Uwe, **Walter Benjamin A Companion to His Work and Thought**, Londra: Chicago University Press, 2010
- Türkçe Çeviri ve Açıklamalarıyla Tora ve Aftara**, ed. Haleva ve diğerleri, çev. Moşe Farsi, İstanbul: Gözlem Yayınevi, 2002.
- Wolin, Sheldon S., **Democracy Incorporated: Managed Democracy and the Specter of Inverted Totalitarianism**, Princeton ve Oxford: Princeton University Press, 2008.
- Žižek, Slavoj, **Violence: Six Sideways Reflections**, New York: Picador Publications, 2008.

Makaleler

- Abbott, Matthew, “The Creature Before Law: Notes on Walter Benjamin’s Critique of Violence”, **Colloquy: Text, Theory, Critique**, Victoria/Avustralya: Monash University Press, sayı 16, Aralık 2008, ss. 80- 96.
- Agamben, Giorgio, “Olağanüstü Hal”, **Şiddetin Eleştirisi Üzerine** içinde, ed. Aykut Çelebi, çev. Ferit Burak Aydar, İstanbul: Metis Yayınları, 2010, ss. 165-174.
- Akkanat, Salih, “Şiddet ve İktidar: Şiddetin ‘Meşruiyet’inden ‘Meşruiyet’in Şiddetine”, İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Kamu Yönetimi Anabilim Dalı Siyaset ve Sosyal Bilimler Dalı, Yayınlanmamış Doktora Tezi, 2011.

- Benjamin, Walter, “14 Şubat 1929 tarihli Gershom Scholem’e yazılan mektup”, **The Correspondence of Walter Benjamin**, ed. Gershom Scholem, Theodor W. Adorno, İngilizceye çev. Manfred ve Evelyn Jacobson, Londra: University of Chicago Press, 1994, ss. 347.
- Benjamin, Walter, “Gelecekteki Felsefenin Programı Üzerine”, **Benjamin** içinde, ed. ve çev. Besim F. Dellaloğlu, İstanbul: Say Yayınları, 2005, ss. 125-135.
- Benjamin, Walter, “Kader ve Karakter”, **Parıltılar**, çev. Yılmaz Öner, İstanbul: Belge Yayınları, 1990, ss. 120-128.
- Benjamin, Walter, “Kendi Başına Dil ve İnsan Dili Üzerine”, **Son Bakışta Aşk**, ed. Nurdan Gürbilek, çev. Haluk Barışcan, İstanbul. Metis Yayınları, 2012, ss. 169-183.
- Benjamin, Walter, “Notes Toward a Work on the Category of Justice”, **The Messianic Reduction Walter Benjamin and the Shape of Time**, ed. Werner Hamacher, çev. Peter Fenves, California: Stanford University Press, 2011, ss. 257.
- Benjamin, Walter, “Şiddetin Eleştirisi Üzerine”, **Şiddetin Eleştirisi Üzerine** içinde, ed. Aykut Çelebi, çev. Ece Göztepe, İstanbul: Metis Yayınları, 2010, ss. 19-42.
- Benjamin, Walter, “Şiddetin Eleştirisi”, **Benjamin**, ed. Besim Dellaloğlu, çev. E. Efe Çakmak, İstanbul: Say Yayınları, 2005, ss. 101-124.
- Benjamin, Walter, “Tarih Kavramı Üzerine”, **Pasajlar**, çev. Ahmet Cemal, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 1995, ss. 33-43.
- Benjamin, Walter, “Yangın İhbar Noktası”, **Tek Yön**, çev. Tevfik Turan, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2002, ss. 53.
- Benjamin, Walter, “Zur Kritik der Gewalt”, **Walter Benjamin Gesammelte Schriften**, Bd. 1.2: Abhandlungen, hrsg. von Rolf Tiedemann und Hermann Schweppenhäuser, Frankfurt a.M: Suhrkamp, 1991, ss. 179-203.
- Benjamin, Walter. “Haziran 1917 tarihli Gershom Scholem’e yazılan mektup”, **The Correspondence of Walter Benjamin**, ed. Gershom Scholem, Theodor W. Adorno, İngilizceye çev. Manfred ve Evelyn Jacobson, Londra: University of Chicago Press, 1994, ss. 87-9.
- Blumenthal-Barby, Martin, “Pernicious Bastardizations: Benjamin’s Ethics of Pure Violence”, **MLN**, Baltimore: The Johns Hopkins University Press, sayı 124:3, 2009, ss. 728-751.
- Bojanić, Petar, “God the Revolutionist on Radical Violence Over the First Ultra-Leftist”, **Filozofski Vestnik**, ed. Peter Klepec, Ljubljana: Slovenian Academy of Sciences and Arts, sayı 29:2, 2008, ss. 191-207.
- Coleman, Jules L, ve Leiter, Brian, “Legal Pozitivism”, **A Companion to Philosophy of Law and Legal Theory**, ed. Dennis Patterson, Singapur: Wiley-Blackwell Publication, 2010, ss. 228-248.

- Cover, Robert, “Şiddet ve Söz”, **Şiddetin Eleştirisi Üzerine** içinde, ed. Aykut Çelebi, çev. Ferit Burak Aydar, İstanbul: Metis Yayınları, 2010, ss. 175-213.
- Çataloluk, Gökçe “Walter Benjamin’in Şiddetin Eleştirisi Metni: Bir Tarihin Felsefesi”, **Prof. Dr. Belgin Erdoğan’a Armağan** içinde, İstanbul: Der Yayınları, 2011, ss. 571-588.
- Çelebi, Aykut, “Şiddete Karşı Siyaset Hakkı”, **Şiddetin Eleştirisi Üzerine** içinde, ed. Aykut Çelebi, İstanbul: Metis Yayınları, 2010, ss. 255-312.
- Dellaloğlu, Besim F., “Örselenmiş Bir Hayat”, **Benjamin**, ed. Besim F. Dellaloğlu, İstanbul: Say Yayınları, 2005, ss. 9-20.
- Dellaloğlu, Besim, “Modern Bir Mesih: Walter Benjamin”, ed. Besim F. Dellaloğlu, İstanbul: Say Yayınları, 2005, ss. 21-42.
- Derrida, Jacques, “Yasanın Gücü, Otoritenin Mistik Temeli”, **Şiddetin Eleştirisi Üzerine** içinde, çev. Zeynep Direk, ed. Aykut Çelebi, İstanbul: Metis Yayınları, 2010, ss. 43-133.
- Direk, Zeynep, “Yasa, Adalet ve Siyaset”, **Şiddetin Eleştirisi Üzerine** içinde, ed. Aykut Çelebi, İstanbul: Metis Yayınları, 2010, ss. 214-254.
- Gasché, Rodolphe, “On Critique, Hypercriticism, And Decosntruction: The Case of Benjamin” **Cardozo Law Review**, New York: Yeshiva University Press, sayı 13:4, 1991, ss. 1115-1133.
- Goldstein, Warren, “Messianism and Marxism: Walter Benjamin and Ernst Bloch’s Dialectical Theories of Secularization.” **Critical Sociology**, sayı 27, 2001, ss. 246-281.
- Greenberg, Udi, “Orthodox Violence: ‘Critique of Violence’ and Walter Benjamin’s Jewish Political Theology”, **History of European Ideas**, Frankfurt: Taylor&Francis, sayı 34:3, 2008, ss. 324-333.
- Hamacher, Werner, “Afformatif, Grev”, **Şiddetin Eleştirisi Üzerine** içinde, ed. Aykut Çelebi, çev. Ferit Burak Aydar, İstanbul: Metis Yayınları, 2010, ss. 134-164.
- Hamacher, Werner ve Wetters, Kirk, “Guilt History: Benjamin’s Sketch “Capitalism as Religion”, **Diacritics**, Baltimore: The John Hopkins University Press, sayı 32:3-4, 2002, ss. 81-106.
- Haverkamp, Anselm, “How to Take it (and do the right thing): Violence and The Mournful Mind in Benjamin’s *Critique of Violence*”, **Cardozo Law Review**, New York: Yeshiva University Press, sayı 13:4, 1991, ss. 1159-1172.
- Hirvonen, Ari, “Marx and God with Anarchism: on Walter Benjamin’s Concepts of History and Violence”, **Continental Philosophy Review**, sayı 45:4, 2012, ss. 519-542.
- Hirvonen, Ari, “The Politics of Revolt: On Benjamin and Critique of Law”, **Law and Critique**: Springer Verlag, sayı 22, 2011, ss. 101-118.

- Julliard, Jacques, “Düşünme Tehlikesi Pahasına”, **Şiddet Üzerine Düşünceler**, çev. Anahid Hazaryan, Ankara: Epos Yayınları, 2002, ss. 11-26.
- Kayapınar, Mustafa, “Belağatta Talebi İnşa (dilek bildiren anlatımlar)”, Konya: Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı Arap Dili ve Belagatı Bilim Dalı Yayınlanmamış Doktora Tezi, 2006.
- Mahlmann, Matthias, “Law and Force: 20th Century Radical Legal Philosophy, Post-Modernism and The Foundations of Law”, **Res Publica**, Hollanda: Kluwer Academic Publishers, sayı 9:1, 2003, ss. 19-37.
- McCall, Tom, “Momentary Violence”, **Walter Benjamin: Theoretical Questions**, Stanford: Stanford University Press, 1996, ss. 185-208.
- Müller, Jan-Werner, “Myth, Law and order: Schmitt and Benjamin read *Reflections on Violence*”, **History of European Ideas**, Oxford: All Souls College University of Oxford Press, sayı 29, ss. 459-473.
- Oskay, Ünsal, “Walter Benjamin’de Tarih, Kültür ve Fantazy”, **Estetize Edilmiş Yaşam: Sanat’tan Savaş ve Siyasete Alman Faşizminin Kuramları**, Walter Benjamin, ed. Ünsal Oskay, İstanbul: Der Yayınları, 1995, ss. 129-162.
- Öztürk, Armağan, “Bir Haklı Savaş Tartışması: Şiddet Meşru Olabilir Mi?”, **Doğu Batı**, Ankara: Doğu Batı Yayınları, sayı 43, 2007, ss. 115-128.
- Polsky, Stephanie, “Prior to Law and Subsequent to Understanding”, **Colloquy: Text, Theory, Critique**, Victoria/Avusturalya: Monash University Press, sayı 16, Aralık 2008, ss. 49-79.
- Scholem, Gershom, “Walter Benjamin ve Meleği”, **Benjamin**, ed. Besim F. Dellaloğlu, çev. E. Efe Çakmak, İstanbul: Say Yayınları, 2005, ss. 59-99.
- Steiner, George, “Walter Benjamin’i Yardımcılarından Kurtarmak”, **Cogito**, çev. Rina Eskenazi, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, sayı 2 Güz, 1994, ss. 113- 118.
- Thiem, Annika, “Fate, Guilt, and Messianic Interruptions: Ethics of Theological Critique in Hermann Cohen and Walter Benjamin”, University of California Doktora Tezi, Berkeley: Umi Dissertation Publishing, 2010.
- Tomba, Massimiliano, “Another Kind of *Gewalt*: Beyond Law Re-Reading Walter Benjamin”, **Historical Materialism**, sayı 17, 2009, ss. 126-144.
- Türkbağ, Ahmet Ulvi, “İki Soruda Postmodernizm ve Hukuka Yansıması”, **İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Mecmuası**, İstanbul: İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi, s. 1-2, 2003, c. LXI, ss. 175-183.
- Weber, Samuel, “Deconstruction Before the Name: Some Preliminary Remarks on Decosntruction and Violence”, **Cardozo Law Review**, New York: Yeshiva University Press, sayı 13:4, 1991, ss. 1182- 1190.
- Weber, Samuel, “Genealogy of Modernity: History, Myth and Allegory in Benjamin’s Origin of the German Mourning Play”, **MLN**, Baltimore: The John Hopkins University Press, sayı 106:3, 1991, ss. 465-500.

Weber, Samuel, "Taking Exception to Decision: Walter Benjamin and Carl Schmitt", **Diacritics**, Baltimore: The John Hopkins University Press, sayı 22:3-4, 1992, ss. 5-18.

Wohlfarth, Irving, "On Some Jewish Motifs in Benjamin", **The Problems of Modernity: Adorno and Benjamin**, ed. Andrew Benjamin, Londra ve New York: Routledge, 1989, ss. 157-215.

Zeybekoğlu, Emre, "Carl Schmitt'in 20. Yüzyıl Devlet ve Siyaset Kuramına Katkısı", İstanbul. İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Kamu Hukuku Ana Bilim Dalı, Yayınlanmamış Doktora Tezi, 2009.

Elektronik Kaynaklar

Encyclopedia Britannica, "Dasein" maddesi,
<http://global.britannica.com/EBchecked/topic/152062/Dasein> (Erişim tarihi: 19.12.2014)

Newman, Saul, "Terror, Sovereignty and Law On The Politics of Violence", **German Law Journal**, sayı 5:5, 2004, ss. 569-584,
http://www.germanlawjournal.com/pdfs/Vol05No05/PDF_Vol_05_No_05_569-584_special_issue_Newman.pdf (Erişim tarihi: 18.12.2014)

ÖZGEÇMİŞ

Ömer Faruk Gök, 1988 yılında, İstanbul'da doğdu. 2006 yılında Arnavutköy Korkmaz Yiğit Lisesi'ni bitirdikten sonra 2010 yılında Bahçeşehir Üniversitesi Hukuk Fakültesi'nden mezun oldu. Halen Uludağ Üniversitesi Hukuk Fakültesi Genel Kamu Hukuku ABD'de araştırma görevlisi olarak çalışmaktadır.

TEZ ONAY SAYFASI

Üniversite Galatasaray Üniversitesi
Enstitü Sosyal Bilimler Enstitüsü
Adı Soyadı Ömer Faruk Gök
Tez Başlığı Walter Benjamin’de “Şiddetin Eleştirisi” ve Bunun Hukuka Yansımaları
Savunma Tarihi 12.01.2015
Danışmanı Prof. Dr. Ahmet Ulvi Türkbağ

JÜRİ ÜYELERİ

Ünvanı, Adı, Soyadı
Prof. Dr. Ahmet Ulvi Türkbağ

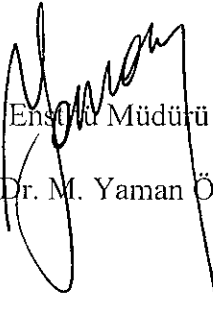
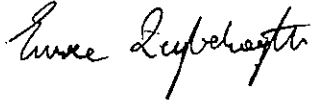
İmza



Yrd. Doç. Dr. Birden Güngören



Yrd. Doç Dr. Ali Emre Zeybekoğlu



Enstitü Müdürü

Prof. Dr. M. Yaman ÖZTEK