şiddetin uzun yüzyılı

JOHN KEANE

ŞİDDETİN UZUN YÜZYILI

John Keane

DOST

Şiddetin Uzun Yüzyılı

John Keane

Westminster Üniversitesi'nde siyaset bilimi profesörü ve Demokrasi Araştırmaları Merkezi'nin başkanıdır. İngiltere'nin önde gelen siyaset felsefecileri arasında kabul edilmektedir. Önemli yapıtları arasında Tom Paine: *A Political Life (1995)* ve *The Media and Democracy (1991)* sayılabilir

D

Keane, John
Şiddetin Uzun Yüzyılı
ISBN 975-7501-48-4 / Türkçesi, Bülent Peker / Dost Kitabevi Yayınları
Aralık 1998, Ankara, 184 sayfa.
Siyaset Felsefesi-Şiddet-20. yy.-Kaynakça-Dizin

ŞİDDETİN UZUN YÜZYILI

John Keane

DOST
kitabevi

ISBN 975-7501-48-4

Reflections on Violence
JOHN KEANE

© John Keane, 1996

Bu kitabın Türkçe yayın hakları
Dost Kitabevi Yayınları'na aittir.
Birinci Baskı, Aralık 1998, Ankara

İngilizceden çeviren, Bülent Peker

Yayına Hazırlayan: Raul Mansur
Ofset Hazırlık, Mehmet Dirican - Dost İTB
Baskı ve Cilt, Pelin Ofset

Dost Kitabevi Yayınları
Karanfil Sokak, 29/4, Kızılay 06650, Ankara
Tel: (0312) 418 87 72 Fax: (0312) 418 03 55
raulman@domi.net.tr

İçindekiler

Şiddetin Uzun Yüzyılı 11
Barbarlığın Sınırları 39
Şiddet Konusunda Yargıda Bulunmak 61
Gayr-ı Medenî Toplum 101
Gayr-ı Medenî Savaşlar 123
Okuma Önerileri 171
Kaynakça 173
Dizin 177

Paul Mier'e

Gözlerimi kaldırıyor ve ufka bakıyorum. Ateşi ve alevleri görüyorum; harap olmuş tarlaları, talan edilmiş şehirleri görüyorum. Canavarlar! Dehşet verici bir gürültü duyuyorum. Nasıl bir kargaşa bu! Ne çok haykırış var! Yaklaşıyorum; bir katliam sahnesiyle karşılaşıyorum: Katledilmiş on binler, üst üste yığılmış cesetler; atların nalları altında can çekişenler ölümün imgesini ve ızdırabını çağrıştırıyor. İşte sizin barışçıl kurumlarınızın meyveleri! Yüreğimin derinliklerinden merhamet ve hiddet yükseliyor. Evet, kalpsiz filozof! Gel ve bize, bir muharebe meydanı üstüne yazdığın kitabını oku bari şimdi.

Jean-Jacques Rousseau, *L'Etat de guerre*
(tahminen 1752)

Şiddetin Uzun Yüzyılı



SOYKIRIMA VARAN SAVAŞLAR, bombalanan kentler, nükleer patlamalar, toplama kampları, kişisel cinayetlerin bir veba salgını gibi yayılması... Bu yüzyıl, tasarlanmış olsun ya da olmasın, şiddetin her türünün, hak ettiğinden çok daha fazlasına tanık oldu. Üstelik daha da fazlasına tanık olmak işten bile değil. Kuşkusuz gelecek yüzyılın tarihçileri, bu yüzyılın şiddet kasırgalarına karşın ayakta kalmak için mücadele veren cesur kişilerin öykülerini kaydedeceklerdir: Gettolarda tünel kazanların, kendilerini imhâ etmeye kalkışanların planlarını boşa çıkarmaya azmedenlerin; kaybedilen yakınlarının adlarını üstüne yazdıkları beyaz başörtülerini başlarına örtüp, terörist bir devletin gölgesinde sessizce yas tutan kadınların; evlerinin, tarlalarının yakılıp yıkılmasına ağlarken, istilacıların mahsullerini talan etmemesi için dua eden "etnik temizlik" kurbanı kadın ve erkeklerin öykülerini... Bu tür öyküler, gelecek kuşakların dikkatlerini çekecektir, ama yalnızca, tarihçilerin altını çizmek zorunda kalacağı muazzam

vahşet nedeniyle: Toprak ve insan etinin karışarak pembe-gri bir çamura döndüğü Somme siperleriyle; cesetlerin yakılıp yeniden işleme koyularak barut yapılması, bu barutun da gelecekteki olası düşmanlardan yeni iskeletler çıkarmak için kullanılmasıyla; parlayışı güneşten daha yakıcı olan bir bombanın etkisiyle insanların üzerinden akan etlerle ve şişmiş yüzlerle; elektrot, şırınga ve rektoskop (kurbanın anüsüne kemirici ve tırmalayıcı fareler yerleştirmek için özel bir alet) gibi insanlıkdışı aletlerle silahlanmış işkenceciyle; genç kadın ve erkeklerin uyuşturulmuş ya da katledilmiş bedenlerini helikopter ve uçaklardan aşağıdaki derin okyanusa fırlatan subaylarla simgelenen vahşet...

Şiddetin uzun yüzyılının bu türden simgeleri, artık yaşayan tarihimizin bir parçasıdır; onları silip atamayız. Onları unutmamak boynumuzun borcu; salt bu yüzden de bir çerçeveye oturtmak gerekiyor bu simgeleri. Günümüzde avutucu bir tez geliştirmiş olanların da yapmak istediği budur. Bu teze göre, dehşetengiz bir yüzyılın ardından artık dünya iki kesime ayrılmış bulunuyor: Bunlardan birincisi, "demokratik barış bölgesi"dir; öbür bölgeye göre daha açık ve müreffeh parlamenter demokrasileri içine alan, bir tür "güvenlik topluluğu" oluşturan bu bölge, dünya nüfusunun yedide birine ve dünyadaki toplam gücün çoğuna sahiptir. Bu bölgede yaşayanlar, ulusal güvenlik hesaplarının, askerî gücün ve savaşın, siyaset araçları olmaktan çıktığı; sivil barışın kural haline geldiği bir topluluktur. Dünyanın geri kalanıysa, şiddetli anarşinin hüküm sürdüğü bölgedir; savaş ve savaş beylerinin, açlık ve hukuksuzluğun kıskacına umutsuzca sıkışıp kalmış bir bölge. Burada medenilik (*civility*) ve istikrar, boş lâftan ibarettir; çünkü bu bölge halklarının yaşamı, "darbe ve devrimlerin, iç ve uluslararası savaşların, iç katliam ve kanlı bastırma hareketlerinin kapanına" kısılmıştır.[1] Demokratik barış bölgesi denilen bölgenin yurttaşları içinse, ne yazık ki içinde yaşadıkları gerçek dünya, böylesine kesin hatlarla barış ve şiddet bölgelerine

1) Max Singer ve Aaron Wildawsky, *The Real World Order: Zones of Peace / Zones of Turmoil*. Chatham, N. J. 1993. Bu kitapta sunulan tahlil, demokrasilerin birbirleriyle savaşa gitmedikleri, hatta bunu hayal bile etmedikleri önermesine fazlasıyla dayanmaktadır; bu yöndeki kanıtlar, R.J. Rummel'in *Understanding Conflict and War* (Beverly Hills, Kalif. 1975-81, cilt 1-5) adlı kitabından alınmıştır.

ayrılmamıştır. Dünyanın barış ve şiddet bölgeleri arasındaki global silah üretimi ve şiddet bağlantılı uyuşturucu ticareti ilişkileri yüzünden (hiç değilse kısmen bu yüzden), böyle olamazdı da. Ayrıca kitlesel göç, yoksullaşma ve önyargı da, vahşetin, etnik gerilimlerin ve şiddet içeren yasadışı eylemlerin, gelişmiş demokratik dünyadaki hemen hemen her kenti niteleyen özellikler haline gelmesini sağlamış bulunuyor. Paradoksal olarak, demokratik barış bölgesinde yaşayanların, dünya nüfusunun çoğunluğunu oluşturan insanlarla aynı ölçüde (eğer onlardan *daha fazla* değilse) şiddetle karşı karşıya kaldıklarını söylemek bile mümkündür. Demokratik barış bölgesi, şiddeti daha fazla hissetmektedir: Dünyanın demokratik ve barış içindeki kesimlerinin sınırları içinde şiddetin imge ve öyküleri, gündelik yaşamlarında huzur içinde yaşayan yurttaşlara daha yoğun ulaşabilmektedir. Bunun nedeni, sigorta şirketlerinin risk hesapları ve güvenlik koşulları; polis otoritelerinin halkla ilişkiler konusundaki hevesi; şiddeti gündemde tutma ve (örneğin tecavüzcülere ve çocuk katillerine karşı) cezaî yaptırım sürecini harekete geçirmek amacıyla başlatılan kampanyalar ve dünya çapında (*global*) bir iletişim sisteminin gelişmesidir (Bu iletişim sisteminde yer alan bazıları, şiddetin izleyici çektiğini bilir; bu yüzden de, yayın kurullarının ünlü düsturuyla hareket ederler: "Kan varsa, o haber manşete çıkar").

Sonuncu etken, özellikle önemlidir. Kısmen, medyanın şiddeti yoğun bir şekilde konu edinmesiyle tüm dünya, giderek daha fazla şiddetle dolmaktadır. Kimilerine, örneğin Giuseppe Sacco ile Umberto Eco'ya göre dünya, kendi kendisiyle çelişkili, çok katmanlı "yeni ortaçağlara" doğru kayıyor olabileceğini görmek zorunda kalabilir. Böyle düşünenlere göre yeni ortaçağların işareti, ne Hıristiyanlığın ruhani birliği ve papal monarşi, ne de imparatorluğun budünyalık (seküler) birliğidir: Bu, yurtsallığın (*territoriality*) öneminin azaldığı, otorite iddialarının ve çatışan meşruiyet türlerinin hızla çoğaldığı bir dünyadır; Avrupa bölgesinde uluslarüstü hukukun gözle görülür biçimde genişlediği ve halk egemenliğine dayanmadığı halde, devletlerin ulusal hukukuna üstünlük kazandığı bir dünyadır. Bu türden yazarlara göre "yeni ortaçağlar"da, hem siyasal hem de gündelik söylemlerde "dünya toplumu" nosyonunun geri dönüşü söz konusudur; İspanyol ilahiyatçılarıyla hukukçularının *ius gentium*

intra se (uluslar arasındaki hukuk) öğretilerinin benzeri olarak, insan haklarının ihlal edildiği her yerde, söz konusu duruma ahlaken müdahale ödevi yeniden ortaya çıkmaktadır. Aynı zamanda, denetimsiz güçlerin –yeni savaş beylerinin, korsanların, silah kaçakçılarının, gangsterlerin, tarikatların– kutsadığı kişisel şiddet ve sürekli "iç savaş" vebalarının yayılmasıyla (oysa çağdaş devletin bunlara son vermesi bekleniyordu) tanımlanan bir dünyadır bu.[2]

Bugünkü haliyle dünyanın karmaşık belirsizliklerine ayak uydurmuş bulunan demokratik kuram, düşüş, ilerleme ya da gerileme kozmolojilerine karşı kuşkucu olmak durumundadır. Oysa, bu denemede ileri süreceğim gibi, şiddet sorununu göz ardı etmek ya da marjinalize etmek budalaca bir tutum olacaktır. Kabaca, daha önce "huzur içinde yaşayan" bir kişinin bedenini, bilerek ya da kısmen bilerek, o kişinin istenci dışında fiziksel olarak ihlal etmek diye anlaşılan şiddetin nedenleri, sonuçları ve etik-siyasal bakımdan getirdikleri (içerimleri) konusunda günümüz siyasal kuramında (demokratik kuram da buna dahildir) akıl yürütmenin (refleksiyon) az rastlanır bir tutum olması da, şiddetin uzun yüzyılının paradokslarındandır. Bu kuralın çarpıcı istisnaları vardır; ilginçtir ki, alabildiğine erkek egemenliğindeki bir meslekte bu konu, orantısız bir biçimde kadın siyasal kuramcılar tarafından ele alınmıştır –Hannah Arendt'in şiddet üzerine akıl yürütmeleri buna örnektir– ve bu da kuralı teyit eder niteliktedir. Geçmişte geliştirilen şiddet kuramlarının anlam ya da önemini tartışma yönündeki informel girişimler, anlamsal (semantik) kafa karışıklığının, siyasal ilgisizliğin ya da adalet, cemaatçilik veya neredeyse ölmüş bulunan siyasal dillerin analizine yönelik güçlü akademik tercihlerin bataklığına saplanıp kaldı. Her ne kadar savaşlar, iç savaşlar ya da öbür şiddetli çatışmalar konusunda bolca örnek olay incelemesi mevcutsa da, siyasal konularda akıl yürütme çabaları, ampirik olayların çok gerisinde kalmış bulunuyor. Kuşkusuz, 20. yüzyılda üst üste yaşanan şiddetin çarpıcı miktarı, en neşeli filozofu bile karamsarlaştırmaya yeterlidir;

2) Bkz. Umberto Eco, "Living in the New Middle Ages," *Faith in Fakes: Essays* içinde. Londra 1986, s. 73-85. Dünyanın "Giotto'dan, Dante'den ya da İsa'nın ilhamından yoksun" yeni ve şiddetli bir ortaçağa doğru kaydığı fikrinin 20. yüzyıldaki biçimi, Guglielmo Ferrero'ya kadar gider (*Peace and War*. Londra 1933, s. 96, çeviriyi gözden geçirerek kullandım).

"iyimserler kötü yazdığına" (Valéry), kötümserlerse yazmama eğiliminde olduğuna göre, siyasal kuram mesleğinde, bu yüzyılın acımasızlığı karşısında sarsılan kesimlerin sessizliği anlaşılabilir. Mesleğin başka kesimlerindeyse sessizlik, basitçe affedilemez bir tutumdur. Çünkü siyasal kuram mesleği, acı içinde fikir yürütmeye elvermezmiş, hatta acı deneyimi unutuluvermiş gibi yapılmaktadır; adeta insanların olağan koşullarda yapamayacakları bir şey başarılmıştır: Başkalarının fiziksel ızdıraplarına tanık olan ya da bundan haberdar olanları saran o hayvanî acıma duygusunun üstesinden gelivermişlerdir sanki.

Şiddet konusundaki bu siyasal tahayyül donukluğunun pek çok nedenleri vardır; bu, tek başına bir deneme konusu olabilir. Sadece şunu hatırlamak yeter: Hıristiyan Kutsal Savaşlarının ya da Haçlı Seferlerinin savaşçı kıvılcımlanmalarından önce Avrupa siyasal düşünüşünde hiç tanık olmadığımız bir tutum, yani kendi başına bir amaç olarak şiddetin yüceltilmesi, bugün de paradoksal biçimde gerilemeye devam eden bir tutumdur; bu gerilemeye bağlı olarak ortaya çıkan bir başka tutum, yani şiddet konusundaki tuhaf sessizlik, dile getirilmeyen önyargıların ve önemli önkabullerin, kafa karışıklığı içindeki ve kafa karıştırıcı bir birleşimine dayanmaktadır. Tam da yurtsallıkla (*territorially*) tanımlanan devletin şiddet araçlarını tekeline alması gerektiğine, dahası gerçekten de aldığına hâlâ inananlar için, şiddet sorunu yoktur. Bazen şiddet konusunun ele alınmasının uygun olduğu alanların, kriminoloji, psikiyatri, kadın araştırmaları ya da savaş araştırmaları gibi taşralı uzmanlık alanları olduğu safdillilikle söylenebiliyor; sanki, hiç değilse iki bin yıldır siyasal düşünüşün şiddet konusundaki sürekli kaygısı, şiddeti uzmanlık alanlarına hapsetmekle bir şekilde aşılabilirmiş gibi. Başka bazı siyasal kuramcılarsa (özellikle emperyal bir deneyimi olan demokrasilerde yaşayan ve çalışanlar), demokratik siyasetin Vietnam'dan beri yerleşmiş bulunan skandal niteliğindeki bir kuralını, üstü örtük bir biçimde kabul etmiş bulunuyor: Çoğu siyasetçinin (nadir bazı durumlar ya da kendi çıkarlarının gerektirdiği durumlar dışında), Kürdistan, Somali, Ruanda ya da Bosna-Hersek gibi katliam bölgeleri konusunda, sözde "çok uzaktaki" bu ülkelerde yaşanan vahşete karşı askerî müdahale ve şiddete karşı şiddet kullanımı

için halk desteği sağlamaya girişmek bir yana, kamu önünde konuşmaktan bile mahçupça kaçınmaları, hatta bunu doğrudan reddetmeleri, örtük bir biçimde kabul edilen bir kuraldır. Ayrıca, insanlık durumunun zorunlu bir ögesi olarak şiddetin kaçınılmazlığına – üstünde düşünmeksizin– inandıklarını dürüstçe kabul eden kuramcılar da vardır. Şiddet, bir tuhaflık halesiyle örtülmüştür: Neden ve sonuçlarının, ya bir tedavi kürü geliştirmeye yetecek kadar anlaşılmadığı ya da gerçekçi bir çare umudunun –hele hele hükümet darbeleri, devrimler, devletler arasındaki silahlı çatışma ve savaşlar gibi uç durumlarda– olmadığı söylenir. Şiddetin kaçınılmaz olduğu yolundaki inancın tarihsel bakımdan ne kadar özgül olduğu –çünkü bu bütünüyle çağdaş bir inançtır– pek anlaşılamamamıştır. Marx'ın (*Das Kapital*'de ana hatlarıyla ortaya koyduğu) "yaşanan tarihte en büyük rolü utanmazca oynayanlar istila, köleleştirme, soygun, cinayet, kısacası şiddettir" savı ile "yeni bir topluma gebe her toplumun ebesi şiddettir" iddiası, bugüne kadar çağdaşlığın tüm aşamalarına özgü olan bir inanışın, yani şu ya da bu biçimiyle şiddetin insanî olaylarda kaçınılmaz olarak hazır bulunduğu inanışının iyi bir örneğidir. Lenin'in "yumurtaları kırmadan omlet yapamazsınız" ya da Mao'nun "siyasal iktidar, bir silahın namlusunda büyür" sözlerinde dile getirilen bu çağdaş inanış, Hıristiyan Kutsal Savaşı öğretilerinin sekülerleşmiş bir yeniden doğuşu gibi görülebilir; bu, böyle bir inanışın 11. yüzyıl öncesinde neredeyse hiç mevcut olmayışını da açıklayabilir: Şiddetin, mutlaka araçsal olması gerektiği, bu aracı haklı kılacak ve sınırlayacak nitelikte bir amaca daima gereksinim duyan bir araç olduğu yolundaki "haklı savaş" öğretisi, 11. yüzyıldan sonra çatırdamaya başlamıştı. Son olarak, bunun tam tersi, aynı ölçüde çağdaş olan dinî kökenli bir faraziyeye yaslanan siyasal kuramcılardan da söz etmek gerekir. Bu faraziyeye göre şiddet, insan yaşamının dokunulmazlığını ihlal ettiği için nefret edilmesi gereken bir şeydir. Bu, pratikte, şiddetin olabildiğince gözden saklanması gerektiği inancıyla, hatta bazen (demokratik barış bölgeleri kuramında olduğu gibi) ileri toplumların artık ciddi bir biçimde şiddetle karşı karşıya olmadığı ve şiddet kuramlarının varlık nedenlerini zorunlu olarak yitirmekte oldukları inancıyla çakışmaktadır. Belki de bu sonuncu tutum, şiddetle ilgili çağdaş klasiklerin neden unutulmaya

yüz tuttuğunu açıklamaya yardım eder. Georges Sorel'in işçi hareketini sendikalist açıdan savunduğu *Réflexions sur la Violence* (1908; Şiddet Üstüne Düşünmeler) adlı kitabını; Walter Benjamin'in hukuk, adalet ve şiddet üzerine yazdığı güzel denemesi *Zur Kritik der Gewalt*'ı (1921; Şiddetin Eleştirisi Üzerine)*; ya da Hannah Arendt'in *On Violence*'de (1961)** şiddet ve iktidar arasındaki farkı gösterme girişimini bugün kim okuyor? Franz Fanon'un, güçsüzlerin, onları ezenleri öldürmeye hakkı olduğunda ısrar ettiği (çünkü bu, bir taşla iki kuş vurmaktır: İçerideki zalimi ve dışarıdaki zalimi) *Les Damnés de la terre*'de (1961)*** yerlileri beyazlaştıran sömürgeciliğe çarpıcı saldırısını kim okuyor?

Sivil Toplumun Yeniden Keşfedilmesi

Sivil toplum teorisinin günümüzde dünya çapında yeniden doğuşunda da, şiddetle ilgili kuramsal çabalara karşı aynı kabul ve önyargılar, tuhaf bir şekilde kendini gösteriyor. Bir on yıl öncesinde sivil toplumdan söz etmenin moda olduğunu söylemek pek mümkün değildi, hatta bazı çevrelerce de hoş karşılanmıyordu. O zamandan beri Avrupa bölgesinde ve başka yerlerde sivil toplum kategorisi, toplum bilimlerinde ve genel olarak kamu yaşamında moda haline geldi. Bu durumu kolaylaştıran, bir çağın bittiği duygusunun ortaya çıkması, tiranlığın istenmeyen bir yönetim olarak kabul edilmesi, devletçilik *(étatisme)* büyüsünün yıkılması, belirli özgürlük türlerinin arzu edilir olarak kabul edilmesi ve (unutulmamalı ki) sivil toplum kuramının dilini kullanarak, kurnaz siyasal amaçlar için kinik bir tarzda konuşmanın elverişli olmasıydı. Sivil toplum ve devlet dilinin canlanışı, Japonya'da 1960'larda başladı; bu dil, daha sonra Avrupa'nın her iki yarısında, Latin ve Kuzey Amerika'nın her yerinde, Müslüman ülkelerde****, güney ve doğu Asya'nın bazı bölgelerinde kuramsal ve siyasal

* İngilizce çevirisi: "Critique of Violence", Walter Benjamin, *Reflections*, yay. haz. Peter Demetz, çev. Edmund Jephcott. New York 1978. (çev.)

** *Şiddet Üzerine*, çev. B. Peker. İstanbul 1997. (çev.)

*** *Yeryüzünün Lanetlileri*, çev. B. Doktor. İstanbul 1990. (çev.)

**** Bu konuda Türkçe kaynak olarak bkz. Ferhad İbrahim ve Heidi Wedel (der.), *Ortadoğu'da Sivil Toplumun Sorunları*, çev. Erol Özbek. İstanbul 1997; özellikle bu kitap içindeki Ferhad İbrahim, "Sivil Toplum Üzerine Arap Tartışması" başlıklı makale. (çev.)

tartışmalarda önde gelen bir rol oynamaya başladı. Sivil toplum kavramı, bugün, ortaya çıktığı ve olgunluğa ulaştığı yüzyıl (1750-1850) da dahil, çağdaş dünya tarihinin önceki dönemlerinde olduğundan çok daha geniş bir kullanıma sahiptir. Öyle ki, şiddetin teorileştirilmesinin de eşzamanlı olarak bir rönesans yaşaması beklenebilirdi: Özellikle medenî (sivil) sözcüğünün eski moda, gündelik çağrışımları ("kibar, nazik, kaba olmayan", "askerî olmayan"); kavramın, şiddete eğilimli *devletçiliğe* karşı özgürlükçü (liberter: serbestiyetçi) muhalefet koşullarında canlandığı; geçmişte olduğu gibi, günümüzde de her sivil toplumun, açıklık, şiddetsizlik, dayanışma ve adalet cenneti gibi görülen *ideal tip* sivil toplum kavramıyla açıkça çelişkili bir biçimde, vahşet eğilimlerinin istilasına uğramış olduğu hesaba katılırsa, şiddet konusunda benzeri bir kavramsal çabanın yokluğu şaşırtıcıdır.

Ernest Gellner'in başka bakımlardan çok parlak olan *Conditions of Liberty: Civil Society and Its Rivals* [Özgürlüğün Koşulları: Sivil Toplum ve Rakipleri] adlı kitabında şiddet konusundaki sessizlik, problemin belirtisidir. Gellner, toplumsal ve siyasal bilimlerde devlet/sivil toplum perspektifinin günümüz açısından temel önemini iyi bir özetle savunur. "Sivil Toplum" (Gellner, kitap boyunca tamlamanın başharflerini büyük yazar), "devleti dengeleyecek kadar güçlü olan; devletin barışı koruma ve temel çıkarlar arasında hakemlik yapma rollerini engellemeyen; ama yine de devletin, toplumun geri kalanına egemen olmasını ve atomize etmesini önleyebilen çeşitli hükümetdışı kurumlar kümesidir".[3] Gellner, yazık ki, farklı sivil toplum biçimlerini aynı kefeye koymaya ve sivil toplum konusunda ekonomistçe, erkekçe konuşmaya eğilimlidir. İslamın sivil toplumu gerçekleştirmeye ehil olmadığı savıyla, Oryantalist önyargıların eşiğinde gezinir; bilimsel ilerleme konusundaki yeni Popperci değerlendirmesiyse, (i) felsefe ve toplumsal bilimlerdeki *postfoundationalist* bakış açıları, (ii) demokratik kuşkuculuk ve (iii) her sivil toplumun karakteristik kurumsal özelliği olan yaşam biçimlerinin yatay çeşitliliği arasındaki seçici yakınlığı (*elective affinity*) gözden kaçırır. Gellner'in değerlendirmesindeki bu zayıf yönler, bizim ele aldığımız bağlamda affedilebilir; çünkü bunlar, açıkça ve güçlü bir biçimde

3) Ernest Gellner, *Conditions of Liberty: Civil Society and Its Rivals*. Londra 1994.

ileri sürdüğü savın gölgesinde kalmaktadır: Bu sava göre, terimin günümüzde yaygınlık kazanması, ideal tip biçiminde kavranan sivil toplumun, ortaya çıktığı her yerde karmaşıklık, tercih ve dinamizm alanı, dolayısıyla siyasal zorbalığın düşmanı olmasından kaynaklanır. Gellner, sivil toplumla siyasal zorbalık arasındaki karşıtlığın, "Sezaro-Papizm-Mamonizm" dediği bunalımlı Sovyet tipi totaliter rejimlerde özellikle güçlü olduğunu vurgular; bu rejimlerin başlıca özelliği, "siyasal, ideolojik ve iktisadî hiyerarşilerin neredeyse bütünüyle iç içe geçmiş olmasıdır". Sovyet totaliterliği, sahiplenici bireycilikten (*possessive individualism*), meta fetişizminden ve her türlü boyunduruktan özgürleştirilmiş yeni bir sosyalist insan yaratma amacıyla hareket ettiğini ilan ediyordu. Açıkça, bu amaçların hiç birini gerçekleştirmeyi başaramadı. Bunun yerine, çift anlamlı konuşmada yetenekli, kinik ve konformist uyruklar yetiştirdi. Bunlar, "bireyci olma fırsatı olmayan bireycilerdi"; "siyasal gözetimden kurtulan bir pul koleksiyoncuları derneği bile bulmanın pek mümkün olmadığı – hatta sözcüğün tam anlamıyla olanaksız olduğu" bir dünyada hapis oldukları için, etkin girişimcilik kapasitesinden de yoksun kaldılar.

Ardından *annus mirabilis* (mucizeler yılı) 1989 geldi. 1989 güzünde orta Avrupa'nın doğusunda patlak veren şiddetsiz devrimler, bu sisteme son verdi. Bu "kadife" devrimler, Brejnevci ya da Titocu türden totaliter rejimin karşısında yükselen sivil toplum güçlerinin pratik zaferini temsil etmekle kalmadılar; aynı zamanda, entelektüel vurgunun sivil toplum kategorisine kaymasını da desteklediler. Ama şunu sormak gerekir: Mazlumlar ve aşağılananlar –en azından, bazı ülkelerdeki bazı mazlumlar ve aşağılananlar– niçin sivil toplum ütopyasının cazibesine kapılıveriyorlar? Nasıl oluyor da, sivil toplumun yokluğundan acı acı hınç duymaya, bu noksanlığı "sancıyan bir boşluk" gibi duyumsamaya başlıyorlar? Gellner, yanıtlarını daha çok bir gelenek kuramı bağlamında ileri sürüyor. Ona göre bizler, arzuladıklarımızın ve onayladıklarımızın ürünüyüzdür. Sivil toplum için çırpınışlarımız, tarihsel geleneklerimize kodlanmış bulunmaktadır. Sivil toplum, artık oluşumumuzun bir parçası haline gelmiştir. Fiilen sivil toplumdan hoşlanırız; bu yüzden de, devlet despotizminin ya da geleneklere bağlı cemaatçiliğin hiçbir biçimi altında yaşamayı istemeyiz. Gellner, "sivil toplum, tarihsel yazgımızla bağlanmış görünüyor", diye yazar.

"Durağan tarımsal topluma dönüş olanaksızdır; bu yüzden, endüstriyelizm açıkça ortada duran yazgımız olduğuna göre, aynı zamanda onun toplumsal getirilerine de bağlanmış bulunuyoruz."

Bu noktada, "biz" gibi soyutlamalarla konuşmaya kendini fazlasıyla kaptırdığı için, içine gömüldüğümüzü ileri sürdüğü sivil toplum geleneğinin mekânsal ve zamansal olarak eşitsiz dağılımını gözden kaçırdığı söylenerek Gellner'e itiraz edilebilir.[4] Potansiyel ağırlığı olan bu itirazları göz ardı edeceğim ve bunun yerine, Gellner'in, bu itirazların konusuyla yakından ilgili olan yapısal savına eğileceğim: Gellner'e göre bir sivil toplum, özgürlüğün zorunlu bir koşuludur. Gellner, iyi bildiğimiz bir iddiayı, sivil toplumun örf ve törenlerle, atfedilen kimliğin başka biçimleriyle belirlenen; boğucu ve farklı dilimlerden oluşan bir cemaat (*segmentary community*) olmadığı iddiasını teyit ediyor. Ona göre sivil toplum, "siyasal yapının (*polity*) iktisadî ve toplumsal yaşamdan ayrılmasına" ve "toplumsal yaşamın, iktidarı elinde tutanların egemenliğinde olmamasına dayalıdır" Sivil toplum üyelerinin kendine güvenli, kendi kendilerini dönüştüren yurttaşlar olmasının altında yatan, tam da sivil toplumun mekânsal bağımsızlığı, siyasal yönetenlere mesafeli olarak eylemde bulunabilme olanağıdır. Sivil toplumdaki yaşam örüntülerinin alabildiğine karmaşık ve çeşitli olması, insanlık durumuyla ilgili özcü (*essentialist*) nosyonlara karşı işlemekle kalmaz ("Sivil Toplumun üyesi, ... başka toplum biçimlerinin üyelerinden radikal farklarla ayrılır. O, *bildiğimiz türden* (*man-as-such*) bir insan değildir" diye yazar Gellner). Sivil toplumun başka albenileri arasında, sivil toplumdaki etkinliklerin ve üstünlük standartlarının çok çeşitli olmasının eşitlik ve fırsat yanılsaması yaratması, bunun da kişinin kendini geliştirme mücadelesini beraberinde getirmesi belirtilmelidir. "Sivil Toplum, basamakların çokluğu nedeniyle, pek çok kişinin kendini basamakların en üstünde saymasına izin verir ve hemen hemen herkes, üzerine yerleştiği basamağın gerçekten de önemli olan tek basamak olduğunu düşünebilir."

4) Avrupa'nın pek çok bölgesindeki sivil toplum geleneklerinin farklı güçlü yönleri konusunda, Jenö Szücs'ün aydınlatıcı çalışmasına bakılabilir: *Les Trois Europes*. Paris 1988.

Medeniyetsizlik Problemi

Gellner'in sivil toplumu olumlaması, bir özgürlük alanı olarak tanımlaması, haklı olarak, demokrasinin koşulu olması bakımından sivil toplumun temel değerinin altını çiziyor: Sivil toplumun olmadığı yerde, kimliklerini, haklarını ve ödevlerini siyasal-hukuksal bir çerçeve içinde seçebilecek yurttaşlar da olmayacaktır. Yine de bu belirleme miyopçadır; dahası, sivil toplum dostlarının, sivil toplumun, yurttaşların serbestliğini sınırsızca desteklemesini idealize etme yönündeki neredeyse evrensel alışkanlığının da semptomatik bir örneğidir. Sivil toplumun çeşitli negatif eğilimleri –parti rekabetinin sınırları ve iletişim araçlarının rolü konusundaki kafa karışıklıklarından, hane içinde ve dışında cinsel ayrımcılığa kadar–, yalnızca göz ardı edilmekle kalmıyor; aynı zamanda, Gellner'in değerlendirmesinde –ve günümüzdeki öbür değerlendirmelerin hepsinde de– çarpıcı bir şekilde, *medeniyetsizlik* (*incivility*) *problemi* diyebileceğim bir problem ihmal ediliyor. Bunun aşırı örneği, *sivil olmayan toplum*dur (*uncivil society*; gayrı medenî toplum).

"Sivil olmayan toplum" terimi, kulağa tuhaf geliyor, hantal duruyor; en kötüsünden sözcüklerin kötü kullanılması, en iyisinden bir tarihi şaşırma hali (anakronizm) gibi görünüyor. İngiliz dilinin sözlükleri, "*uncivility*" sözcüğünün artık neredeyse tamamen ortadan kalktığını; 16. yüzyıldaki "*uncivil*" sıfatının, "medenî hale zıt olan", "barbarca", "yontulmamış", "kötü görünüşlü", "uygun düşmeyen", "görgüsüzce" ve "kaba" anlamına geldiğini gösteriyor. Taşrada "*bad and uncivil Husbandry*"den (kötü ve gayrı medenî çiftçilikten) (1632) söz edildiğinde ya da Shakespeare'in karakterlerinden biri, "Ruffian: O kaba, medenî olmayan dokunuşu defet" dediğinde söz konusu olan, bu anlamdır. Kulağa tuhaf gelen bu "medenî olmayan" bahsi, daha sonraları felsefî ve edebî çözümlemenin konusu haline geldi; özellikle 18. yüzyılda, daha kesin tarihlemek gerekirse, tam da "sivil toplum" söylemlerinin (*societas civilis*, *koinonia politiké*, *societé civile*, *bürgerliche Gesellschaft*, *Civill Society*, *società civile*) gelişmekte olduğu bir dönemde yaşandı bu geçiş. O dönemde bu eski kavramın barış içinde, iyi düzenlenmiş siyasal derlenim (*association*) demek olan geleneksel anlamı, uzunca bir süreçten geçerek, düzenin bozulmasını ve alt bölümlere

ayrışmayı yaşadı; böylece ilişkisel bir kavram olan *societas civilis* kavramıyla daha önce birbirine bağlı olan sivil toplum ve devlet, artık farklı varlıklar olarak anlaşılmaya başlandı. "İnsanlar, gayrı medenî bir devletle medenî bir devletin haklarından aynı zamanda yararlanamaz,"[5] diyordu Edmund Burke; böyle derken de, öncülü İrlandalı yazar Jonathan Swift'in medenî olmayan karşısındaki felsefî kaygısının aynısını taşıdığını gösteriyordu (Swift de, sivil toplumun 18. yüzyıldaki eski moda ama yaygın olan anlamının bir savunucusuydu: Şiddetten arınmış, siyasal bakımdan iyi düzenlenmiş bir toplumdu bu).

Swift'in şiddet problemiyle didişmesi, son zamanlardaki sivil toplum değerlendirmelerinde gördüğümüz şiddet karşısındaki tuhaf suskunluğa tezat oluşturur. Swift'in şiddetle ilgili kaygısı, İrlanda taşrasına sıkça yaptığı gezilerinin kayıtlarında açıkça belirgindir: İrlanda taşrasında yaşayanlar, Swift'in şehirde ya da şehir dışındaki konaklarda yaşayan komprador dostlarının ve tanıdıklarının oluşturduğu İngilizce konuşulan rafine yaşam adacıklarının medeniliğiyle karşılaştırıldığında, hiç de medenî değillerdir. Swift'in gezi notları, ortaçağ döneminin tehlikeli yolculuklar toplumunu çağrıştırır – unutmayalım ki o dönemde yola çıkmak, (Paul Louis Claudel'in *L'Annonce faite à Marie*'sindeki Anne Vercos'un yola çıkışında olduğu gibi) vasiyetname hazırlamayı gerektiriyordu; seyahatsa, haydutların, vahşi hayvanların ve eşkıyaların patikalarını aşmak demekti. Swift, İngiliz oligarşisinin medenî bir ulus modeli olduğunu farz ediyordu; bu durum, memleketi Dublin'den uzakta, genellikle kırsal bölgelerde yaşayan eşraftan ya da ruhban sınıftan birinin eşliğinde Anglikan rafineliği ve konforunun sığınaklarında geçirdiği yazlara ilişkin betimlemelerinde yankısını bulur. "*Dublin*'den nefret ediyor, burada dinlenmeyi ve ev sahiplerimin Medeniliğini seviyorum"; 1728 yazında, Sir Arthur ve Lady Acheson'un Armagh ilinde Market-hill'deki malikânesinden, dostu Thomas Sheridan'a işte böyle yazıyordu. Swift, yaşadığı zamanların, çağdaşlık öncesi barbarlıkla çağdaş medenilik arasındaki yaşamsal bir mücadeleye kapıldığını düşünmekten hoşlanırdı. Bu mücadele, kendini mekânsal olarak açımlıyordu;

5) Edmund Burke, *A Letter to John Farr and John Harris, Esqrs., Sheriffs of the City of Bristol, On the Affairs of America* (1777), *The Works of the Right Honourable Edmund Burke*. Londra 1899, cilt 2, s. 203.

bu, ülkenin düşmanca bir coğrafî bölünmeye uğramasına benziyordu ve medenilik bölgesinden gayrı medenî bölgeye geçen yolcu, mekânı yarıp geçerken zamanda geri gitmek gibi az rastlanır bir deneyimi de yaşamış oluyordu. Dublin'deki ikametgâhının konforuna döndükten sonra Alexander Pope'a, "Londra'dan buraya, yedi günlük yolculuğumda ne büyük değişiklik yaşadığımı görmeliydin," diyordu. "Uygar dünyanın bilmediği pek çok halk ve dil" arasından geçerek yolculuk yaptığını anlatıyordu: "Hızlı bir at ya da güçlü bir fırtınayla birkaç saat içinde Antipodlar kadar bilinmedik bir halkın içine düşmenin ne kadar kolay olduğunu sıkça düşündüm." "Kibarlığın Temizlik kadar Yabancı olduğu" bir İrlanda'daki bilinmeyen vahşilerle karşılaşmak, hem büyüleyici hem de tiksindiriciydi. Swift'in Kilkenny köyünü betimlemesi, İrlanda'yı vahşi, dışkı fırlatan Yahoo'larla dolu bir ülke olarak görmesinin tipik örneğidir: "Evler ve çiftliklerin olmadığı bir yer, doğanın çıplak yüzü; pislik içinde kulübelerde yaşayan sefil, çullarla örtünmüş, yarı aç, insana benzemeyen yaratıklar; yirmi millik mesafede ancak bir beyefendi görebilirsiniz, o da melanet, cahil ve zalimdir; İngiliz çiftçisinin ahırının bile katedral olduğunu düşünürseniz, yaz günlerinde bir günlük mesafede, ancak bir *parish* (köy) kilisesi bulabilirsiniz; çevre uzunluğu 15 mil tutan bir bataklık; her çayır bataklıktan farksız ve her tepe taş yığınından ibaret; çiftçiden gündelik işçiye kadar her erkek ve kadın, şaşmaz bir biçimde hırsız, dolayısıyla bir dilencidir – bu adada aynı anlama gelen kelimelerdir bunlar."[6]

Medeniyetsizlik hakkındaki bu gözlemler, 16. yüzyıl İtalyan saraylarındaki ve 17. yüzyıl Paris salonlarındaki daha eski medeniyet ilkesini yankılıyordu. Bu olumlu ilkeye göre erkekler arasında ticaret ve aşk gibi konulardaki gündelik ilişkiler, şiddet tehdidinden –medeniyetsizlikten– arınabileceği gibi, bir haz kaynağı haline de gelebilirdi. Bireyler ve gruplar arasındaki *doğal* saldırganlık potansiyeli, düzgün konuşma, kibar görgü kuralları, kadınsı giyim tarzları (uzun buklelerle donanmış peruklar; mücevher, ipek ya da saten

6) Alıntılar, Jonathan Swift'in (sırasıyla) Rahip Thomas Sheridan'a (Market-hill, 2 Ağustos 1728), Alexander Pope'a (Dublin, Ağustos 1726), Miss Esther Vanhomrigh'e (7 Ağustos 1722) ve Dekan John Brandreth'e (30 Temmuz 1732) yazdığı mektuplardandır. *The Correspondence of Jonathan Swift*. Yayına Haz. Harold Williams. Oxford 1962-72, cilt 3, s. 296; cilt 3, s. 158; cilt 2, s. 433; cilt 4, s. 34.

saç bağları; bol kıvrımlı ve yüksek topuklu ayakkabılar) gibi *yapay* alışkanlıklarla giderilebilirdi; tüm bunlar kişileri, kaba, cilasız, yontulmamış gibi sözcüklerle nitelenen gayrı medenî davranış alışkanlıklarından uzaklaştırmaya yarıyordu. O dönemde Fransızca *civiliser* (medenileşmek) fiili, bu süreci niteliyordu. Medenileşmek, "iyi hükümet" ve "iyi yasalar" altında "davranış alışkanlıklarına medeniyet kazandırmak; davranışları yumuşak ve medenî kılmak" anlamına geliyordu.[7] Mirabeau'nun, *L'Ami des hommes ou Traité de la population* (1756) başlıklı yapıtı, *civilisation* (medeniyet) sözcüğünün ilk kez kullanıldığı kitaptır; burada Mirabeau, medeniyet konusunda bir saygınlığa ulaşanların, 'confraternity' ya da *sociabilité* örnekleri olarak kabul gördüğünü; yürekleri yumuşamış, başkalarından şiddete dayanarak intikam alma arzusundan arınmış 'polished' (yontulmuş) kişiler olduklarını ekliyordu.

Bu dönemde, "medeniyetsizliğe" karşı mücadelenin iyi olduğu konusunda genel bir anlaşma olduğu söylenemez. Medeniyetsizliğe karşı bir panzehir olarak medeniyetin icadı, tartışmalı bir konuydu. Örneğin, medeniyetin ikiyüzlülüğünden sık sık şikâyet ediliyordu; özellikle medeniyetin, rafine, görgü kurallarına uyan kişilerin görmezden gelici bencilliğini maskelediği konusunda. Mahatma Gandhi'nin "Britanya medeniyeti fikri iyi bir fikir olabilirdi," demesi, bu türden şikâyetler listesinin sonlarında yer alır. Bu şikâyetlerin en ünlülerinden biri, Jean-Jacques Rousseau'nun Hobbes'a ve çağdaş sivil topluma karşı alaycı, vahşi saldırısıdır:

> Hukuk ve etik konusundaki kitapları açıyorum; profesör ve hukukçuları dinliyorum; ve, zihnim tavlayıcı öğretileriyle dolu olarak, medenî düzenin kurmuş olduğu barış ve adalete hayranlık duyuyorum; siyasal kurumlarımızın bilgeliğini kutsuyorum ve yurttaş olmanın bilinciyle, ben aslında bir insanım diye ağlamayı kesiyorum. Ödevlerim ve mutluluğum konusunda dersimi iyice almış biri olarak kitabı kapatıyor, derslikten çıkıyor ve etrafıma şöyle bir bakıyorum. Demirden boyunduruklar altında inleyen lanetlenmiş halkları görüyorum. Bir avuç zalimin elinde unufak edilmiş insanlığı görüyorum. Zenginler kurbanlarının kanını ve gözyaşlarını rahatça içerken, ızdırap ve

7) Bkz. Edmond Huguet, *Dictionnaire de la langue française du seizième siècle*. Paris 1925, cilt 2, s. 302.

> yokluktan mahvolmuş, açlıktan kırılan ayaktakımını görüyorum. Her tarafta güçlülerin, Yasanın dehşetli kudretiyle zayıflara karşı silahlanmış olduğunu görüyorum.[8]

Jonathan Swift'in daha sonraları İngiliz medeniliğine karşı İrlanda'nın bağımsızlığını savunmasında iyi bir örneğini gördüğümüz bir tavır daha söz konusudur: Medeniyetin kibrin müttefiki olduğunu, güçsüzler arasında medeniyetsizliği üretmek ve yeniden üretmek gibi (aslında niyet edilen sonuçtan farklı olan) bir sonucunun olduğunu söyleyerek güçlülere karşı masayı ters çevirme tavrıdır bu. Bu tavırda verilmek istenen temel mesaj, medenilerin tarz değiştirmesi ve "medeniyetsiz" olanların, kendi medeniyet yollarını bulmalarına izin vermeleri gerektiği mesajıdır.

Bu tür çekincelere ve koşul koymalara karşın şiddet tehdidi (ve korkusu), medeniyete yönelik ilginin ardında daima kendini gösteregelmiştir. Medeniyetsizlik, sivil toplumu daima yoklayan bir hayalet olmuştur. Bu bakımdan medeniyet, normal olarak, şiddetten arınma, ondan kurtulma ve onu yücelterek başka bir şeyle ikame etme konusundaki daimî problemi çözmekle yükümlü bir tasarı olarak anlaşılıyordu; medeniyetsizlik, sivil toplumun sürekli mevcut olan düşmanıydı. Dolayısıyla medeniyet, durağan bir terim olan medeniliğin, medeniyetsiz davranışın medenî/sivil davranışa dönüşmesi yolunda hem amaç hem de sonuç olarak karşımıza çıktığı tarihsel bir süreci belirtiyordu. Bu savdan yola çıkarak, medenileşme sürecinin, giderek kusursuzluğa doğru evrilen aşamalardan geçen bir süreç olduğu düşüncesine varmak kolaydı. 18. yüzyıl boyunca "medeniyet" sözcüğü, çağın uygarlığının ilerlemeleriyle var olan ya da var olduğu kabul edilen aslî durum arasındaki (bazen doğa, bazen barbarlık, kabalık ya da yabanîlik deniyordu) farklılaşmanın giderek daha bir açıklık kazandığı köklü bir tarih sürecini, üstelik de bu sürecin sonucunu çağrıştırıyordu. Avrupa'nın ayrıcalıklı sınıfları, kendilerini, ilkel barbarlıktan eğitim ve arınma yoluyla dönemin insanlık durumuna ulaşan bir yolun yolcuları olarak gösteriyorlardı.

8) Jean-Jacques Rousseau, "Fragments of an Essay on the State of War" (tahminen 1752), *A Lasting Peace through the Federation of Europe and the State of War*. Londra 1917, s. 124-25.

Adam Smith'in 1752'de verdiği derslerden etkilenen Adam Ferguson'un "medeniyet" sözcüğünü İngilizcede ilk kez kullanırken vurguladığı gibi, medeniyete giden yol, insanî işlerin yavaş ama sürekli bir şekilde şiddetten arındığı bir süreç gibi görülüyordu. Medeniyet süreci, kabalıktan rafineliğe doğru bir ilerleme olarak betimleniyordu; bu süreçte dönemin "sivil toplum"u, "düzenli hükümet ve siyasal tabiiyetin" gelişmiş olduğu, "kibarlaşmış" ve "rafine olmuş" bir toplum biçimi olarak anlaşılıyordu. Ferguson, *medenî* ya da *kibar* etiketlerinin, *barbar* ya da *kaba* olan uluslardan, temelde bu diğerleri keyfî olarak şiddet kullandığı için onlardan ayrılan "çağdaş uluslar"a uygun etiketler olduğunu vurgulamıştı. Ferguson, barbar uluslarda "kavga etmenin kuralları yoktur, hemen o anda ortaya çıkan tutkuların dayattıkları geçerlidir; kavga, küfür, şiddet ve darbelere yol açar," diyordu. Şiddet dalgaları, hükümet alanını da istila ediyordu. "Hiziplere bölünerek silahları ellerine aldıklarında, üstün gelen hizip, muhaliflerini sürgüne göndererek, yasaklayarak ve onların kanlarını dökerek iktidarını desteklerdi. İktidarı gasp edenler, en şiddetli ve hemen infaz edilen idamlarla konumlarını korurdu. Onlara karşı muhalefet de, en saygın yurttaşların bile hançerlerine sarılmaya hazır olduğu komplo ve suikastler yoluyla yürütülürdü." Ona göre bu barbar uluslar, savaşta da aynı ölçüde kabaydılar. "Şehirler haritadan silinir ya da halkları köleleştirilirdi; tutsaklar satılır, organları kesilir ya da ölüme terk edilirdi." Ferguson'a göre, buna karşılık medenileşmiş ya da kibarlaşmış uluslar, çağın yaşamından şiddeti söküp atmakta epey yol almışlardı. "Savaş hukuku konusunda ve savaşın sertliklerini yumuşatmak için tasarlanmış çözümler konusunda çok ilerledik," diyordu Ferguson. "Nezaketle kılıç ustalığını birleştirdik; antlaşma ve esir mübadelesine ilişkin anlaşmaların hükümleri, mahvı üzerine kafa yorduğumuz bir ulusun imânına duyduğumuz güvenle savaşmayı öğrendik." Medenileşmiş toplumlar, "yalnızca adaleti sağlamak ve ulusal hakları korumak amacıyla kuvvete başvurma" ilkesiyle hareket ederlerdi.[9]

9) Adam Ferguson, *An Essay on the History of Civil Society*. Edinburgh 1767; özellikle 1. bölüm, 4. kısım ("Of the Principles of War and Dissension"), s. 29-37; 2. bölüm ("Of the History of Rude Nations"), s. 112-64; ve 3. bölüm, 6. kısım ("Of Civil Liberty"), s. 236-56.

Medenileşme Süreci

Sivil toplum ve şiddet problemiyle ilgili bu türden 18. yüzyıl yorumlarının zayıf yönlerinden biri, tarihi "kaba" toplumlardan "medenileşmiş" toplumlara doğru bir dönüşüm olarak, evrimci ya da ereksel bir yaklaşımla anlamaları, bu görüşe gizliden gizliye bağlılık duymalarıydı. Ferguson'un kendisi, yeniden barbarlığa dönüş olasılığından korkuyordu; ama çalışmasının genel çerçevesi, şiddeti yaşamın önemli alanlarından silmenin olanaklı olduğu kabulünden yola çıkarak, çağdaş zamanların daha önceki vahşilik dönemlerinden farklı ve daha üstün olduğu kabulüne sıkıca bağlıydı. Evrimci varsayımlar, Ferguson'un İskoçyalı meslektaşlarının çalışmalarında da açıkça yer alıyordu – örneğin James Dunbar'ın *Essays on the History of Mankind in Rude and Cultivated Ages* (1780) ve John Logan'ın *Elements of the Philosophy of History* (1781) yapıtlarında olduğu gibi; bu kitaplarda şiddet, sivil toplumun antitezi olarak anlaşılıyor ve iyimserlikle, şiddetin çağdaş sivil toplumlarda yok olmak üzere olduğu kabul ediliyordu. Hiçbir açıklaması yapılmaksızın ortaya konan bu iyimserlik, sivil topluma ilişkin daha sonraki çalışmalarda da gizliden gizliye yerini alır; bu yüzden ilgi çekici ve sonraki çalışmalar bakımından da belirleyicidir. Bu temel kabulün artık sorgulanmaya açık ve kurtulunması gereken bir kabul olduğu kanısındayım; yalnızca 20. yüzyıl boyunca süregelen devlet şiddetinin dehşet verici suç örüntüleri yüzünden değil, sonuna yaklaştığımız şiddetin uzun yüzyılının öbür üç temel olgusundan dikkatimizi uzaklaştırdığı için de kurtulmak gerekiyor bu kabulden. Bu üç temel olguyu şöyle tanımlayabiliriz: Günümüze kadar gelen sivil toplumların hepsinin *içinde* şiddetin kronik kalıcılığı; (bununla ilişkili olarak) sivil toplumların *sivil olmayan* (medeniyetsiz) toplumlara dönüşmesi yönünde sürekli bir olasılığın varlığı; (yine birincisiyle ilişkili olarak) cinayet ve tecavüz, soykırım ve nükleer savaş, disiplin kurumlarının şiddeti, hayvanlara karşı acımasızlık, çocuk istismarı ve ölüm cezası gibi farklı fenomenleri gündemde tutmayı ve azaltmayı amaçlayan yeni bir *medenilik siyasetinin* uzun bir dönemde gelişmesi ve ilk kez bu çapta ortaya çıkması.

20. yüzyıl toplum bilimlerinde Norbert Elias, bu saptamaların bazılarına dikkati çekmek için herkesten daha fazla çalıştı. Medeni-

leşme süreci dediğimiz tarihsel sürecin güçlü –ve zayıf– yönleri konusundaki tartışması, medenilik konusunun 19. yüzyılda gözden düşmesine ve ihmal edilmesine yönelik aydınlatıcı bir çabadır; Rondelet, Tocqueville ve başkalarının[10] daha önceki yapıtlarıyla karşılaştırılabilecek nitelikteki bu çaba, şiddet ve sivil toplumlar konusundaki kuramsal bir girişim için yaşamsal önem taşır. Elias'ın *Über den Prozess der Zivilisation* [1939; Medeniyet Süreci Üstüne] başlıklı yapıtında öne sürülen sav şuydu: 16. yüzyıldan başlayarak, özellikle saraylı üst sınıf arasındaki ilişkilerde davranış ve duyguların toplumsal standartları alabildiğine büyük bir değişim göstermeye başladı. Davranış kuralları daha katı, daha farklılaşmış ve kapsayıcı, aynı zamanda daha eşit ve daha ölçülü bir hale geldi; kişinin kendine düşkünlüğünü ortaya koyan davranışlarının yanı sıra kendi kendini paylamaya dönük davranışları da artık uygunsuzdu. Kişinin içinden geldiği gibi davranması bastırıldı; bir zamanlar aynı kaptan yiyen içen ya da başkalarının önünde tüküren kişiler, yeni bir kendini kısıtlama ve başkalarının bedensel işlevleri karşısında utanma duvarıyla birbirlerinden ayrıldılar; fiziksel itkiler (osurmak, dışkılamak ya da işemek gibi) kişinin kendine dayattığı yasaklamalarla denetlendi ve "mahremiyet"in yeni kurallarına bağlandı; evlilik törenleri, fahişelik ve cinsel konulardaki tartışılmaların etrafı iffetle kuşatıldı; dil nazikleşti. Ölüm bile yaşayanlar için artık utanç vericiydi. Muharebe sırasında düşmanın organlarını koparmak ya da kedileri canlı canlı yakmakta (Paris'te her yıl yapılan bir tören) olduğu gibi, şiddetten haz duyduğunu dile getirmek artık vahşice ve tiksinti vericiydi. Elias, bu sürecin devletin oluşumu süreciyle yakın bir ilişki içinde olduğunu gösteriyor; özellikle savaşçı sınıfın daha katı bir denetim altına alınması ve soyluların "saraylılaştırılması"nda da bu böyleydi. Tüm bu süreç, Rotterdamlı Erasmus'un ortaya attığı yeni bir terimde, "medenilik" (*civility*) teriminde ifadesini bulmuştu. Bu terim, daha sonra "medenileşme/medenileştirme" (*civilize*) fiiline yol açtı; her iki sözcük de, kısa bir süre içinde pek çok ülkede görgü kurallarının inceltilmesi ve zarifleştirilmesi yönündeki yeni mücadelenin simgesi haline geldi.

10) Bkz. C. Haroche, "La Civilité et la politesse – des objets négligés de la sociologie politique", *Cahiers internationaux de la sociologie*, cilt 94, 1993, s. 97-120. Norbert Elias'ın burada gönderme yapılan temel yapıtı: *Über den Prozess der Zivilisation. Soziogenetische und psychogenetische Untersuchungen*, 2 cilt. Basel 1939.

Elias, Avrupa ya da batıya özgü bir şey olarak *anlamadığı* medenileşme sürecinin, ortaçağı ve çağdaş dünyayı birbirine bağlayan kırılgan bir tarihsel episod olarak iyi anlaşılabileceğini öne sürer. Elias, bu terimi, çağdaş Avrupa'nın bütün dünyadaki zafer ve başarılarıyla aynı anlamdaymışçasına normatif anlamda kullanma eğilimini eleştirir:

> Napolyon, 1789'da Mısır'a doğru yola çıkarken askerlerine şöyle seslenıyordu: "Askerler, medeniyet açısından hesaba gelmez sonuçlar getirecek olan bir istilayla görevlisiniz." Kavramın ilk kez oluşturulduğu dönemdeki durumdan farklı olarak bundan sonra uluslar, medenileşme sürecini kendi toplumlarında tamamlanmış bir süreç olarak anlamaya başlamışlardı; kendilerini, mevcut olan ya da tamamlanmış bulunan bir medeniyeti başkalarına taşımakla, yabancı ülkelerde medeniyetin standartlarını temsil etmekle görevli aracılar gibi görüyorlardı. Bilinçlerinde, daha önceki medenileşme sürecinden geriye belirsiz bir kalıntıdan başka hiçbir şey kalmamıştı. Medenileşme sürecinin etkisi, sadece kendilerindeki yüksek niteliklerin ifadesi gibi anlaşılıyordu; kendi medenî davranışlarının yüzyıllar boyunca nasıl oluştuğu sorunu ve bu olgu onlara hiç de ilgi çekici gelmiyordu.[11]

Elias, haklı olarak, bu unutkanlığa ve onun muazzam siyasal sonuçlarına karşı uyarıda bulunur. Elias, örneğin Avrupa medeniyet tarzının üstünlük kompleksi konusunda daha sert bir tutum sergileseydi ya da belirli bazı *görünüşteki* medenileştirici eğilimlere karşı daha kuşkucu bir tavır takınmış olsaydı, bu uyarı daha çarpıcı olabilirdi. Elias'ın yapıtı, çağdaş medenilik kalıplarının gelişimi konusunda örtük bir ilerici görüşten bazı ögeleri taşır; bu, bir medenileşme sürecinin disiplin ve başka şiddet biçimlerini –azaltsın ya da azaltmasın– nasıl başka yerlere kaydırdığını, sterilleştirdiğini ve kamufle ettiğini (ki bunlar, Foucault ve başkalarınca ortaya konmuştur) göz ardı etmesinin tipik bir örneğidir. Örneğin 19. yüzyılda ölüm cezasıyla sonuçlanan suçların azalması ya da 1868'de İngiltere'de idamların halkın önünde uygulanmasının kaldırılması, liberal medeniliğin uygulamada giderek daha fazla zafer kazanmasına pek de atfedilemez.[12] Ölüm cezası istemiyle yürütülen savcılık işlemleri ve idam cezaları 19. yüzyıl

11) Elias, *Über den Prozess der Zivilisation*, cilt 1, s. 63.

12) V. A. C. Gatrell, *The Hanging Tree. Execution and the English People, 1770-1868*. Oxford 1994.

başlarında öylesine artmıştı ki, 1830'larda idam cezalarının yüzde 90'ı idam mahkûmlarına karşı duyulan insancıl bir sempati yüzünden değil, darağaçları İngilizlerin manzarasını kapatmasın diye infaz edilemiyordu. Benzer şekilde1783'de Tyburn yürüyüşünün kaldırılmasından 1868'de hapishane duvarlarındaki prangaların kaldırılmasına, idamların kişiselleştirilmesinin, medeniliğe ilkeli bir bağlılıkla hiçbir ilgisi yoktu. İnfazların hapishanelerin içine taşınması, şiddetin kamunun gözünden saklanması, bu yenilikleri savunanlar açısından, bütün bu berbat idam cezasına yönelik kamusal tepkinin yatıştırılması içindi. İdama mahkûm olanlar, seyircilerin sempatisinden de yoksun kaldıklarında, infazlar daha acımasız bir hale gelmişti. Kum saati kendileri için son kez çevirilmiş olanlar, mümin Anglikanların hesaplamalarına göre, günahkâr ruhları nedamet getirsin diye ölümü yalnız başlarına karşılamak zorunda bırakılmışlardı.

Elias'ın eleştirisi yine de yeterince serttir: Kendilerini medeniyetin taşıyıcıları olarak gören o Avrupalılar, dünyanın geri kalanına efendilik taslayan saraylı ve aristokrat küçük bir sınıftan ibaretti; başarıları konusunda yok yere gurura kapılmış bir azınlıktı bunlar. Yok yere gurur duyuyorlardı, çünkü *başka* medeniyetlerin –bu konu üzerinde durmayacağım– çok uzun süredir şiddetsizleştirme (*pacification*) alanında sofistike yöntemler geliştirdiği yönünde açık kanıtlar vardır. Dahası, (Elias bunu eklemeden edemez) Avrupa'ya özgü olan medenileşme tarzı, kendi kendini felç etme potansiyelini de içinde barındırır. Medenileşme sürecinin *kendi kendini yıkıcı* sınırları konusundaki bu vurgu, özellikle sivil toplumlardaki dışsal bir medeniyetsizlik kaynağının altını çizdiği için önemlidir. Elias'ın savını kısaca şöyle ifade edebiliriz: Çağdaş medenileşme süreci, rakip iktidar gruplarını silahsızlandırmaya; böylece bir ülke ve nüfusu üzerinde şiddet araçları tekeli kurmaya çalışan devletlerin oluşum ve gelişimleriyle doğrudan doğruya ilişkilidir. Çağdaş devletin –hem dönemin hükümetinden hem de yönetilenlerden farklı ve onların üzerinde olan, kişisel olmayan ve soyut bir varlık olarak– gelişmesi, bir nüfus üzerinde silahlı güç tekeli kuran egemen ve dolayısıyla bölünemez bir iktidar aygıtının, Padovalı Marsilius'un deyişiyle bir *defensor pacis*'in (barışın koruyucusu) kurulmasıyla aynı anlama gelir; söz

konusu halk, tam da devletin tekelindeki bu şiddeti, meşru görmeyi az ya da çok kabullendiği için barış içinde yaşar.

Fiziksel şiddet araçlarının bu şekilde tekelleştirilmesi ve hükümetler tarafından (ki hükümetler de, bu konuda, icra organları olarak gördükleri askerle polisin desteğine yaslanır) denetlenmesi ve yönetilmesi, başka pek çok insan icadı gibi alabildiğine muğlaktır. Elias'a göre, nasıl ateşin kontrol altına alınması besinlerin pişirilmesinde ilerlemeyi sağladı, ama aynı zamanda kulübelerle evlerin barbarca yakılmasını da kolaylaştırdıysa, fiziksel şiddet araçlarını tekeline alan devletin icadı da aynı ölçüde muğlak bir yeniliktir. Devletler, barışçıllaştırmanın pozitif anlamda tehlikeli araçlarıdır. Bir yandan kendi topraklarında barışı sağlar ve kollarlar. Siyasal uyrukların yaşadığı barış, devletin denetiminde olan ve yasallaşmış şiddet biçiminde ortaya çıkar; bu tür şiddet, (Hobbes'un deyişiyle) "sürekli korku ve şiddetli ölüm tehlikesi"yle nitelenen, "insan yaşamının yalnızlık içinde, yoksul, sıkıcı, amansız ve kısa" olduğu cehennemî bir gerçeklikten bireyleri ve grupları kurtarır. Dolayısıyla şiddet kullanımı, hiç değilse ilke bakımından öngörülebilir ve denetlenebilir hale gelir. Buna karşılık, öbür yandan, devletçe denetlenen çağdaş barışçıllaştırma süreci devletler *arasındaki* ilişkilerde geçerli değildir; devletler arasındaki müzâkerelere, diplomasi ve barış anlaşmalarına rağmen bu ilişkilerde herkesin herkese karşı savaşı (*bellum omnium contra omnes*) hâlâ söz konusudur. Çağdaş devlet, bir yarısı ele alınırsa, fazlasıyla medenidir. "Tırmanan bir rekabetin söz konusu olduğu ve merkezî bir tekel durumunun mevcut olmadığı her dengeler sisteminde olduğu gibi, sistem içinde birincil gerilim eksenlerini oluşturan güçlü devletler, birbirlerini, güç konumlarını genişletmek ve güçlendirmek yönünde kısır bir döngüye itmektedirler."[13] Bu, özü şiddet olan savaşın (ki, muharebe koşullarında şiddete başvurulurken ihtiyatlı davranılmasını düşünmek bile aptalcadır), tek tek devletlerin hem şiddet tekellerini (çünkü dışarıda düşmanlar, içerideyse sivil ayaklanmalar karşısında askerî yenilgiye uğrayabilirler) hem de uyruklarının şiddet içermeyen medenî koşullarını sürekli olarak tehdit ettiği anlamına gelir. Elias şunu söylemek ister: Şiddet araçlarını küçük bir azınlığın elinde tutmanın ve belirli

13) Elias, *Über den Prozess der Zivilisation*, cilt 2, s. 435.

küçük grupların yararına göre konumlandırmanın getirdiği güç, başka devletlere ve onların halklarına karşı savaşmak için kullanılabilir; savaş ve savaş söylentileri, medenileşme sürecinde her yerde hazır bulunan koşullardır.

Şiddet araçlarını tekelleri altında tutanlar, yaşamı tehdit edici güçlerini kendi uyruklarına karşı da çevirebilirler. Rousseau şöyle der: "Kralların ya da onların sorumluluklarını devrettiklerinin tüm yaşamları iki amaca adanmıştır: Egemenliklerini sınırlarının ötesine yaymak ve kendi sınırları içindeki egemenliklerini de daha mutlak hale getirmek."[14] Bu söz, devletlerin ve devlet kurmanın tüm çağdaş dönemi için geçerlidir. Çağdaşlık öncesi siyasal sistemler, normal olarak, uyruklarının itaat etmesini güvence altına almaya ve onlardan olabildiğince zenginlik elde etmeye çalışırlardı. Buna karşılık, denetlemeye çalıştıkları toplumları sindirmek ve tahakküm altına almak için yeterli kaynaklardan yoksundular. Dolayısıyla, paradoksal bir stratejiye başvuruyorlardı: Yerel topluluklar ve bölgeler kendi kendilerini yönetiyor, aynı zamanda ceza korkusuyla devlete para veriyor, üretiyor ve angarya işler için işgücü sağlıyorlardı. Oysa merkezinde yoğunlaşmış silahlı güçlerin yer aldığı çağdaş devlet bir tahakküm aygıtı olarak işler. Bunu, tarihinin daha önceki bir noktasında özerk feodal lordları, cemaat milislerini, paralı askerleri, korsanları ve düello yapan aristokratları silahsızlandırmış olduğu için yapabilir. Dolayısıyla çağdaş devletin etkileri, çağdaşlık öncesi devletle karşılaştırıldığında potansiyel olarak daha dehşet vericidir. Hobbes'un da belirttiği gibi devletin şiddet araçları üzerindeki tekeli, devletin uyruklarını sürekli olarak şiddet tehdidi altında bırakır.

Elias, devlet şiddetinin medeniliği yıkabileceğini, sık sık yıktığını, ardından da toplumsal ilişkileri medeniyetsizliğin belirsizlik ortamında –şiddet, güvensizlik, tırmanan çatışmalar, yarın ya da sonraki gün paylaşılacak kozlar– bıraktığını belirtmekte de haklıdır. Dünyada günümüz toplumlarının pek çoğu bu tür sonuçların acısını çekmektedir; ancak uyruklarının şiddete dayalı olmayan aracı örgütlenmeler kurma yeteneklerini kısıtlayan fazlasıyla güçlü ve yayılımcı merkezî devletlere ilişkin daha eski örnekler de vardır. İtalyan Röne-

14) Jean-Jacques Rousseau, "A Lasting Peace through the Federation of Europe" (1756) *A Lasting Peace through the Federation of Europe and the State of War* içinde, s. 95.

sansı sırasındaki devlet kurma süreciyle bağlantılı ilk savaşlardan ve 16.-17. yüzyıllarda Fransız monarşisinin Huguenotlar gibi dinî grupları şiddetle yok etmesinden beri şiddet kullanmaktan yana olan yöneticiler, toplumlarını yağmaladılar ve –akraba gruplarıyla devlet güdümlü örgütler dışında– kendi kendilerine barışçıl örgütler kurma haklarını halklarının elinden aldılar. Elias'ın kendisi de, Versailles'dan sonra *Freikorps*'un Baltık bölgesindeki intikam harekâtını ürpertici bir tarzda değerlendirirken, devletlerin barbarlığı nasıl ürettiğinin altını çizer. İtilaf ve barış antlaşmasının baskısı altındaki Berlin hükümeti, Alman birliklerinin Baltık bölgesinden çekilmesini emretmişti. Buna hınç duyan *Freikorps* askerlerinin pek çoğu emre itaat etmediler. Bölgede kalarak savaşmaya devam ettiler; ama bu kez geri çekilmiş olan Kızıl Orduya karşı değil, Britanya savaş gemilerinin desteğindeki yeniden örgütlenmiş olan Estonya ve Latviya birliklerine karşı. Elias, burada yaşanan barbarlıkları, bir Freikorps subayının güncesinden aktarıyor:

> Şaşkınlığa düşen kalabalığın üzerine ateş açtık; gazaba kapıldık, ateş ettik, vurduk, avladık. Tarlalarda tavşan gibi kaçışan Latviyalıların izini sürdük, her evi ateşe verdik, her köprüyü yakıp kül ettik, her telgraf direğini yıktık. Cesetleri kuyulara attık ve el bombalarını fırlattık üzerlerine. Elimize geçirdiğimiz herkesi öldürdük, yakabileceğimiz her şeyi yaktık. Bir kez kan görmüştük, yüreklerimizde hiçbir insanî duygu kalmamıştı artık. Nerede kamp kurduysak, toprak yıkıcılığımızla inliyordu. Esip geçtiğimiz yerlerde, eskiden evlerin bulunduğu yerlerde artık moloz, kül, çıplak tarlalardaki apseler gibi yanıp sönen ışık huzmeleri vardı. Büyük bir duman bulutu ilerlediğimiz yolları işaretliyordu. Büyük bir odun yığınını tutuşturduk; yalnızca ölü nesnelerden ibaret değildi yanan. Umutlarımızı, arzularımızı da yakmıştık; burjuva yazıtlarını, medenileşmiş dünyanın yasalarını ve değerlerini; güve yeniği çöpleri, bizi yüzüstü bırakmış olan bir çağın değerlerini, o çağın nesnelerine ve tasarımlarına duyulan imânı, hepsini yaktık. Gururlu, neşeli ve ganimet yüklü olarak geri çekildik.[15]

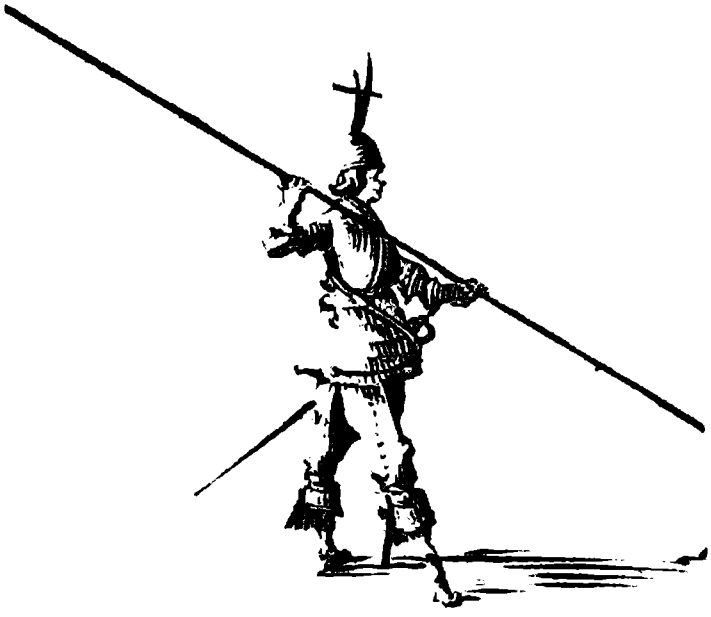
15) Norbert Elias, "Violence and Civilization: the State Monopoly of Physical Violence and Its Infringements", John Keane (ed.), *Civil Society and the State. New European Perspectives*. Londra ve New York 1988, s. 196-97. ("Şiddet ve Medeniyet: Fiziki Şiddet Üzerindeki Devlet Tekeli ve Bunun İhlali", çev. A. Çiğdem-L. Köker. John Keane (ed.), *Sivil Toplum ve Devlet: Avrupa'da Yeni Yaklaşımlar* içinde. İstanbul 1993.)

Barbarlığa kapılışın bu tür ayrıntıları dehşet vericidir. Bunlar, daha önce hiç yaşanmamış bir şeyin –milyonlarca insanın, ürpertici düzeyde verimli, iyi örgütlenmiş bir şekilde gaz odalarında ve fırınlarda yok edilmesinin– önsözü olmakla kalmadılar; aynı zamanda, 20. yüzyılda devlet şiddetini elinde tutanların, uyruklarıyla birlikte medeniliğin tüm kalıntılarını da yutuvermesinin kayıtlara geçirilmiş binlerce örneğinin de öncülleri arasında yer aldılar. Umarız, gelecekteki 20. yüzyıl tarihçileri çağdaş devletin (olası) memurlarının aşırı şiddet potansiyelinin en tuhaf örnekleri arasından bazılarını hatırlayacaklardır: daha çok, başına silah dayanarak bakmaya zorlanan yerli erkeklerin gözleri önünde askerlerin kadınlara sistematik tecavüzü; kurbanların törensel bir tarzda organlarının kesilmesi, örneğin burunlarının, memelerinin, kulaklarının ya da penislerinin kesilmesi; aile üyelerinin silah zoruyla birbirlerini yavaşça ve sırayla öldürmeye zorlanmaları, hatta anne ve babaların kendi çocuklarını sakatlamaya, öldürmeye ya da parçalamaya ve kendileri de öldürülmeden önce, çocuklarını pişirip yemeye zorlanmaları.[16] Bu şiddet örnekleri, Claude Lévi-Strauss'un saptamasının grotesk bir şekilde tersine çevrilmesidir: Lévi-Strauss'a göre ilkel kültürler *anthropophagic*'tir (yani düşmanlarını "yerler"); buna karşılık çağdaş medeniyetler, *anthropoemic*'tir (yani düşmanlarını ayrıştırır, yerinden eder, marjinalleştirir ya da "kusarlar"). Ama buradan söz konusu örneklerin, "gelenekçiliğe" ya da "aşiretçiliğe" geri dönüşü temsil ettikleri sonucunu çıkarmak yanlış olacaktır. Gerçekte, tam anlamıyla çağdaş örneklerdir bunlar: Yalnızca yurtsallıkla bağlı devlet gücüne yönelik mücadelenin getirdiği sonuçlar oldukları için değil; aynı zamanda, tüm bir halkı terörize etmenin, moral güçlerini yıkmanın ve örgütlü direnişe geçmelerini önlemenin bir tekniği olarak şiddetin rasyonel-hesaba dayalı örnekleri oldukları için çağdaştırlar. Devletin uyruklarını gütmek ve denetlemek amacıyla ibretlik şiddetin bu modernist kullanımının aşırı bir örneği, Orta Afrika Cumhuriyeti'nde Jean-Bedel Bokassa rejimiydi. Bokassa, bakanlarının, siyasetçilerin, bürokratlarının ve ordu subaylarının öldürülmesi emrini

16) Bu uygulamaların tümü için bkz. K. B. Wilson, "Cults of Violence and Counter-Violence in Mozambique", *Journal of Southern African Studies*, cilt 18, sayı 3, Eylül 1992, s. 527-82.

vermekle; okul üniformalarını protesto eden onlarca çocuğu kendi elleriyle öldürmekle; yamyamlık törenleri yapmakla tanınmıştı – bu süreçte Kologa Sarayının buzlukları pirinçle doldurularak yenmeye hazır hale getirilmiş cesetlerle tıka basa dolmuştu.

Barbarlığın Sınırları



ŞİDDET ÜZERİNE DÜŞÜNMENİN bu aşamasında, sivil toplumların, egemen devletin tekelci güçlerinden kaçamayacağı gibi karamsar bir sonuç çıkarmak mümkün görünüyor. Elias'ın, bizleri alçak gönüllülüğe davet eden değerlendirmesinden de anlaşılabileceği gibi, böyle bir devletin gölgesinde, bugün doğan her çocuktan birkaç yıl içinde neredeyse olanaksız gibi görünen bir şeyi yapması beklenmektedir: Şiddet eğilimi olmayan bir özdenetim, utanma ve zarafet duygusu geliştirmek – oysa bu duyguları geliştirmek Avrupa toplumlarının yüzyıllarını almıştı. Zygmunt Bauman'ın *Modernity and the Holocaust* başlıklı kitabı, bu çizgideki savların en sofistike olanını ortaya koyar. Bauman, Avrupa'nın çağdaş medenileşme sürecini ele alan daha önceki kuramcıları –Elias da dahil olmak üzere– sapkınca kendi kendinin yıkımını getirebilecek nitelikteki şiddet dinamiğini göz ardı etmekle suçlar. Tipik olarak cinayetten tiksinme, şiddet içeren saldırılardan kaçınma, eylemlerinden ahlakî sorumluluk duyma ve suçluluk duygusundan korkma gibi paylaşılan normla-

rın yavaş yavaş, ama sürekli bir şekilde kafalara yerleştirilmesi diye anlaşılan çağdaş medenileşme süreci, (Elias'ın da kabul ettiği gibi) yalnızca şiddet araçlarının tehlikeli bir şekilde devletin elinde toplanmasına yol açmakla kalmadı. Bu süreç, *aynı zamanda* şiddet araçlarına sahip olma ve onları konuşlandırma yetkisine sahip olanların ahlakî hesaplaşmalardan sıyrılması sürecini de kapsadı. Bu yüzden çağdaş medenileşme süreci, kendi bağrında planlı kitlesel vahşetin tohumlarını da taşımaktadır. Medenileşme süreci, mantıkî olarak, Kudüs'te Adolf Eichmann'ın savunmasını yapan Dr. Servatius'ta tanık olduğumuz ahlakdışı tutuma yol açmaktadır: Dr Servatius'a göre Eichmann gibi kişiler, düşmanlarına karşı zafer kazandıklarında eylemleri için madalyalarla ödüllendirilir; ama bozguna uğrarlarsa, ayıplanarak gönderilirler darağacına. Bauman'a göre, ahlakdışı şiddet fenomeninden çıkarılabilecek sonuç şudur: Gündelik yaşamda medenilik bölgelerini mümkün kılan tek şey, fiziksel şiddetin kurumsal mekânlarda ve belirli miktarlarda yoğunlaştırılmış olarak bulunmasıdır; öyle ki, fiziksel şiddet, fiiliyatta sıradan yurttaşın denetiminden çıkmıştır. Gündelik davranış kurallarının yumuşak olmasının başlıca nedeni, devlet iktidarının uyruklarının, şiddet kullanmaları halinde çok daha fazla ve karşılık veremeyecekleri türden bir şiddetle sürekli olarak tehdit edilmeleridir. Gündelik yaşamın şiddetten arındırılması, insanların çoğunu savunmasız bırakır; zor araçlarını ellerinde tutan ve potansiyel olarak kötücül olan yöneticilerin oyuncakları haline gelirler. Sonuç olarak Bauman'ın tezi, medenileşme sürecinin medenilik doğrultusunda sürekli ilerleyen bir spiral olarak görüldüğü 18. yüzyıl sonu anlayışının tam tersidir. Bauman'a göre medenilik ve barbarlık, sürekli daha kötüye giden bir şiddet spiralinde yan yana durmaktadır. O, medenileşmiş normlarla gayrı medenî anormallik arasında ayırıcı bir çizginin olmadığını iddia eder. Medeniyet, çağdaş koşullarda, siyasal iktidarın kendi kendini kusursuzlaştırarak bürokratik planlamaya dönüştürmesi ve soykırıma girişmesi yönünde sürekli bir potansiyeli içinde barındırır: "Yahudi soykırımı (*Holocaust*) türünden fenomenlerin, medenileşme eğiliminin meşru sonuçları ve her zaman mevcut potansiyeli olduğu gerçeği kabul edilmelidir."[17]

17) Zygmunt Bauman, *Modernity and the Holocaust*. Oxford 1993, özellikle s. 12-18, 27-30, 107-11.

Bauman, totalitarizmin çağdaş ilerleme otoyolundaki bir kazadan ibaret olmadığını –ki bu, Almanya'daki Webercilik sonrası sosyolojinin anahtar tezlerinden birinin yeniden ifadesidir– ısrarla belirtmekte kuşkusuz haklıdır. İleri sürdüğü sav, şiddet konusundaki her siyasal kuramın yüz yüze gelmesi gereken en rahatsız edici muammalardan birine işaret etmesi bakımından da yararlıdır: Medenî görgü kurallarının kitlesel katliamla bir arada var olabileceği ve gerçekten de var olduğu yerler ve zamanlar vardır. Bu muammanın 20. yüzyıldaki tuhaf örneklerinden biri (ki, Bauman belirtmiyor), 1935 Nisanında Moskova'da Amerikan Büyükelçisi William C. Bullitt tarafından verilen Muhteşem Gatsby tarzı partidir; tam da Komünist Partisi'ndeki tasfiyelerin insanın kanını donduracak sayılara ulaştığı bir dönemde verilen bu partide, Stalin dışındaki bütün Sovyet seçkinleri, hem cellatların hem de kurbanların (pek çoğu iki kategoriye de giriyordu) orada olduğunu bile bile, gülümseyen yüzleri, ellerinde içki ve sigaralarıyla havadan sudan sohbet ediyorlardı. Medenilikle barbarlığın buluştuğu bu türden tuhaflıkları simgeleyen bir başka olay da, 1942 Ocak ayında Wannsee'de yaşanmıştı; Müller, Heydrich, Eichmann ve öbür Nazi meslektaşları, dostça ve sakin bir ortamda şampanyalarını yudumlayarak *Endlösung*'un nasıl devam edeceğinin ayrıntılarını tartışıyorlardı. Başka bir tipik örnek de, Nuremberg'de savaş suçlularının medenî bir şekilde yargılanmasıdır – Nuremberg harabelerinde yatan onbinlerce cesedin çürümesi, adeta bir morgdan geliyormuşçasına akan şehir suyunu içilemez hale getirmişti.

Bauman'ın bu noktalara işaret etmesi yararlıdır; ancak çağdaş medeniliğin barbarlığın müttefiki olduğu savının bazı bedelleri vardır ve Bauman'ın dogmatik karamsarlığı, bu bedellerden yalnızca biridir. "Karşılıklı yardımlaşma, dayanışma, karşılıklı saygı vs." gibi normal işleyen bir sivil toplumun düzenleyici ilkeleri olarak kabul edilen koyutlamalar (ki, totalitarizme karşıt oldukları için Bauman bunları üzerinde durmadan belirtip geçer), kavramsal açıdan basit hayaller gibi görülüp bir yana atılır. Başka bir deyişle, Bauman'ın çağdaşlığı kendinden kurtarmak için gereksineceği bir kategori, sivil toplum kategorisi, indirgemeci bir yoruma tabi tutulmaktadır; bu, biçimsel açıdan, Marksistlerin sivil toplumu burjuva tahakkümüne ve şidde-

te indirgemesine benzer. Bauman'ın sonuçları, okuru hiç de şaşırtıcı olmayan bir şekilde hüzünlü bir kötümserliğe sürüklemektedir.

Bauman'ın yeğlediği tarzda "barbarlık olarak çağdaş medenilik" tipi bir tahlil, çağdaş medenileşme sürecinin tehlikeli olsa bile potansiyel olarak pek çok üretken çelişkiyi bünyesinde barındırdığını gözden kaçırır. Bunlardan biri, topyekûn savaş tekniklerinin ve evrensel yıkımı getirebilecek şiddet araçlarının dehşet verici gelişimidir; bu, devletlerin ve uyruklarının kendilerini savaşın yıkımlarından koruma kapasitelerini tehdit eden bir gelişmedir. Mekanize topyekûn savaş, 18. yüzyıl sonlarının bir buluşudur ve ancak şiddetin uzun yüzyılı olan çağımızda mükemmelliğe –ve iç çelişkisinin doruğuna– ulaşabilmiştir. Amiral Friedrich Ruge'ye göre, yıkıcı deniz savaşları (ki bunlarda amaç, düşmanı ve tüm donanımlarını beceriye dayalı olarak yok etmektir) sayesinde doğan topyekûn savaş, "düşmanın onurunu, kimliğini, dahası ruhunu yok etmeyi" amaçlıyordu. Tuğgeneral von Metsch de 1930'lu yıllarda aynı kanıdaydı: "Topyekûn savaşta her şey bir cephedir. Ama bu yeni topyekûn cepheyle birlikte, *ulusun ruhsal cephesini* de savaşa sürme bilgeliğini gösterebiliyoruz... Hem yeniden silahlanma hazırlıklarıyla ilgili pratik konularda, hem de kuramsal askerlik tartışmalarında moral sorun birincil önem taşımaktadır."[18] "Moral sorun"un şaşırtıcı yanıtları da beraberinde getirebileceği Metsch'in hiç aklına gelmemiş olsa gerek; özellikle, silahların istilasına uğramış bir dünyada savaşın, hiç değilse belli savaş tiplerinin mümkün olup olmadığı sorunu etrafında düğümlenen yanıtlar, aklının köşesinden bile geçmemiştir – Üstelik dünyamızı istila eden bu silahların bazıları, sahiplerince kullanılmaları halinde, bizi kaçınılmaz olarak 19. yüzyıl başlarında, yeni bulduğu el bombasını Foulness Adasında deneyen Albay Shrapnel'in dünyasından, en son savaş silahlarının kullanımının savaşı (belirli bazı biçimlerini) işe yaramaz hale getireceği bir dünyaya fırlatıp atacaktır; basit bir sebepten dolayı: Ordular ve silah sistemleri bir yana, insanlar yeryüzünün hiçbir yerinde ya da en azından şimdi insan nüfusunun barındığı pek çok kesiminde artık mevcut olamayacaklar.

18) Paul Virilio, *Speed and Politics: An Essay on Dromology*'de (New York 1986, s. 75) alıntı yapıyor.

Çağdaş silah sistemlerinin gelişme tarihi daha başlangıcından itibaren bu olasılığa gebeydi: Şiddet şiddeti doğurur; bu da şiddeti kullanışsız kılar. Michael Howard'ın Avrupa'da şiddet araçlarının gelişimi üstüne yazdığı kitap, yeni bir silahın bulunmasının savaşçıların etkin savaşma kapasitesini felce uğrattığı bir dizi örneğe yer verir.[19] 1346'daki Cécy muharebesinde III. Edward, düşman süvarilerine karşı ilk kez uzun yayları kullanıma soktuğunda, arbaletlerin tek bir ok fırlatabildiği sürede beş-altı ok fırlatabilen uzun yaylar düşman ordusunu yıkıma uğratmıştı; güvenilir tahminlere göre, İngilizler yaklaşık yüz savaşçı kaybederken düşman ordusundan on beş binden fazla savaşçı ölmüştü. Bunun üzerine her yerde süvari kumandanları, silahlı adamlarının daha ağır zırhlara bürünmesi gerektiğine iknâ oldular. Fransızların 1356'da Poitiers'te ve 1415'te Agincourt'ta farkına varacakları gibi, bu fikrin bedeli şu şekilde ortaya çıktı: *Her iki taraftaki* süvariler de bu zırhlarla işe yaramaz bir hale geliyor, hızlı ya da görerek manevra yapma olanağını kaybediyorlardı. Yıkıma uğratma ve öldürme yeteneğini (ki, amaç da budur) katlayarak artıran askerî modernleşme sürecinde görülen bu çelişkili eskime mantığı, yine 20. yüzyılda iyice ortaya çıktı. Örneğin Hitler'in iktidara gelişinden çok önce *Reichswehr* komutanları, olası bir Fransız işgaline karşı Almanya'nın savunulması için ayrıntılı planlar geliştirerek, en son savaş teknolojilerinden yararlanmayı öngören bir strateji geliştirmişlerdi.[20] Bu stratejiye göre böyle bir durumda Almanya'ya ve Almanlara, Reich'a bağlı bir Afrika sömürgesi gibi muamele etmek gerekecekti. Her köprü, yol ve telefon hattı yok edilecek; Fransız ilerleyişini önlemek için Alman yurttaşlarının üstüne gaz bombaları yağdırılacak; siviller ve askerler arasında ayrım yapılmaksızın sürekli gerilla harekâtları düzenlemek gerekecekti.

Alman generallerinin Almanya'yı kurtarmak için Almanya'yı yıkma konusundaki ısrarında görülen bu tuhaf topyekûn savaş mantığının nükleer silahların bulunmasında ve konuşlandırılmasında doruğa ulaştığı söylenebilir; 1945 Ağustosu başlarında Hiroşima'nın

19) Michael Howard, *War in European History*. Londra, Oxford ve New York 1976, s. 11-12.

20) Bkz. W. Deist, ed., *The German Military in the Age of Total War*. Leamington Spa, 1985, s. 123.

üstüne çullanan Enola Gay'den atılan bombalarla imhâ olan şehrin her yerinde eriyerek akan balıklar, şişmiş insan yüzleri, eriyerek birbirine karışmış insan cesetleri, bu silahın yıkım potansiyellerini sergilemektedir. "Sınıflar arasında ayrım gözetmeyen" (Kruşçev) imhâ ilkesi, o günden beri tüm dünyayı dehşete düşürmeye devam ediyor; insan türü, türün bireylerinin tek tek ölümlülüğünden yakınmakla yetinmeyerek, artık tüm insanlığın kolektif ölümüyle de dertlenmek zorundaydı. Nükleer silahlara sahip olan devletlerin sayısı artmaya devam ediyor; nükleer silahların tehlikeli ölçülerde iç çelişki taşıyan potansiyelleri konusunda giderek daha fazla uyarı yapılıyorsa da, bu silahların sağlayacağı yararlar ve bu silahların gerekli bir kötülük olduğuna yönelik zırvaların sonu gelmiyor.

Örneğin Singer ve Wildavsky'nin geliştirdiği kendi kendiyle çelişen "asgarî nükleer çoğulculuk" önerilerinde olduğu gibi, Soğuk Savaş sonrası dünyaya ilişkin değerlendirmelerde, zaman zaman nükleer silahlardan yana ve onlara karşı getirilen sinirli argümanlar bir araya getiriliyor.[21] Bu akademisyenler, ideal olarak ABD, Çin ve birleşik Avrupa nükleer güçlerinin (sonuncusu Britanya, Fransa ve eski Sovyet Cumhuriyeti'nin nükleer silahlarından oluşacak) hep birlikte, nükleer cephanelerin geliştirilmesi ve konuşlandırılması konusunda katı bir oligopoli uygulayacakları üçkutuplu bir dünyayı hayal ediyorlar; üçkutuplu bu tekelin nihai hedefi, demokratik barış bölgesini genişletmek ve daha güvenli, "nükleersiz bir dünya" yaratmak olacak. Nükleer silahlar özellikle tehlikeli değildir, hatta şimdilik gereklidirler de, diyorlar. Nükleer silahların "doğal" hali, kullanılmamalarıdır. Dahası, nükleer silahlara sahip devletlerin savunmaları açısından belirli avantajları vardır; çünkü bu devletlerin nükleer silah sahibi olmayan potansiyel düşmanları, onlara saldırmadan önce hareketlerinin olası askerî sonuçları konusunda iki kez düşünmek zorunda kalacaklardır. Bu akademisyenler, ayrıca şunu da ekliyorlar: Büyük güçlerin müstakbel nükleer rakiplere karşı etkin bir kalkan geliştirmesinin maliyeti, özellikle men edici nitelikte değildir; her halükârda savaşta nükleer silah kullanmanın olumsuz sonuçları, nükleer silah karşıtlarınca abartılmaktadır. "Çok sayıda nükleer bomba yere yakın düzeylerde patlayacak olursa, bombalama sonucun-

21) Singer ve Wildavsky, *The Real World Order*, s. 60-76.

da savaş alanının dışındaki pek çok insan ölecektir; ama salgın hastalıklar ve kazalarda ölen insanların sayısını düşünecek olursanız, bu sayı o kadar da çok sayılmaz ve savaşta olmayan ülkelerdeki insanların istatistikî yaşam ortalaması da önemli ölçüde değişmeyecektir."

Bu kadar güvenli bir tarzda ifade ettikleri sözleri dikkate alınırsa, Singer ve Wildavsky'nin nihaî olarak kendi ısrarlı iddialarını iknâ edici bulmadıklarını söylemek şaşırtıcı olacaktır. Aslında savundukları konuda kafalarının karışık olması, önünde sonunda ortadan kalkmasını istedikleri nükleer çelişkiyi çok iyi ifade ediyor. Singer ve Wildavsky, nükleer kuvvetlerin elde tutulmasının hayli pahalı olmasına karşın maliyet hesaplamalarının ve silahların denetim altına alınması konusundaki anlaşmaların, her türden devletleri nükleer silah yapma olanağı sağlayan teknik yetenekleri elde etmekten alıkoyamadığını kabul ediyorlar. Dahası, roketli savunma sistemlerinin iki temel biçimi olan uzaya yerleştirilmiş "zekî çakıl taşları" (uzayın havalanan balistik roketlere çarparak onları imha etmek üzere konuşlandırılmış uydularla doldurulması) ve "akıllı gözler" (karaya konuşlandırılan avcı uçakları) yöntemleri teknik açıdan sınırlıdır; bu savunma sistemleri, kitlesel yıkım silahlarının deniz ya da hava yolculuğuyla gizli olarak nakledilmesi (bavul bombaları) karşısında da işe yaramaz. Üstelik –Singer ve Wildavsky, bu noktada daha dürüstçe akıl yürütüyorlar– nükleer silahlara sahip ülkelerin sayısı ne kadar artarsa, bazı nükleer silahların "umarsız, sorumsuz ya da delirmiş" bir hükümet tarafından kullanılması ya da hükümetlerin denetiminden çıkarak bunları kaza sonucu ya da isteyerek kullanabilecek grupların eline düşmesi ihtimali de bir o kadar artar. Dahası, bomba konusundaki nihaî tehlikeli gerçeği de akılda tutmak gerekir:

> Nükleer silahların denetim dışına çıkması olasılığı söz konusudur. Çeşitli ülkeler, bu silahlardan binlercesini üretebilir. Çok daha büyükleri yapılabilir. Akla bile gelmeyecek durumlarda, nükleer bombaların binlercesi kullanılarak yüz milyonlarca insan öldürülebilir. Epeyce uzak bir ihtimal olsa da bu olasılık, nükleer silahların doğasında vardır.

Sürekli silahlanma konusunda azimli olan ve zaten alabildiğine silahlanmış bulunan ulusdevletler arasındaki ilişkileri yönlendiren "gerçekçi" mantıktaki –von Clausewitz, çağdaş savaşta ayakta

kalma iradesini gösteren ve düşmanını teslim olmaya iknâ edebilen tarafın zafer kazanacağını söylüyordu; bugünkü durum Clausewitz'i haksız çıkarıyor– bu iç çelişki, Damokles paradoksu diyebileceğim bir paradoksun örneği gibi görülebilir. Bilindiği gibi Damokles, MÖ 4. yüzyılda Sirakuza'yı yöneten korkunç tiran Dionysios'un sarayında yaşıyordu. Dionysios halkına karşı her türlü zalimliği yapıyor, halkı da ondan nefret ediyordu; yine de Damokles Dionysios'a methiyeler düzüyor, onunla hep aynı kanıda olduğunu söylüyor ve zorbanın gülünç bulduğu her şeye kahkahalarla gülüyordu. Damokles'in tek isteği, şedit Dionysios gibi bir yönetici olmaktı. Dionysios da bunun farkındaydı ve Damokles'in yağcılığı onun gözünden kaçmıyordu. Damokles'e bir ders vermek istedi; krallık giysilerini ve altın bir taç giymesini emretti Damokles'e. Onun onuruna muhteşem bir ziyafet verdi ve Damokles'in bu ziyafete, ülkenin egemeniymiş gibi riyaset etmesini emretti. Damokles fazlasıyla mutlu oldu; ama bir şeyi fark ettiğinde bu sona erdi: Kafasının tam üstünde, tek bir kıla bağlı büyük ve keskin bir kılıç sallanıyordu. Damokles, dehşet içinde çığlık attı ve öbür konuklarla birlikte oturmak için yalvardı; Dionysios ilkin reddetti bu isteği. Damokles'e, tahttan kurtulup rahatlamadan önce devlet şiddeti konusunda (paradoksal da olsa) temel bir ders vermek gerekiyordu: Kılıçla yönetenlerin ölümü de, potansiyel olarak kılıçtan olur; bu yüzden yönetenler ya da yönetmek isteyenler, uyruklarının sadakatini kazanmak için şiddetten başka yollar arasalar daha iyi ederler.

Damokles'in tahttan kaçışı, çağdaş devletin kuruluş süreci tarihinin Elias ve Bauman gibi akademisyenlerin kabul ettiğinden daha karmaşık olduğunu hatırlatmalıdır. Şunu da anımsamak gerekir ki, belirli sınırları olan bir toprak parçasında şiddet araçları tekelini ele geçirme mücadelesi veren devletlerden oluşan uluslararası bir sistemin gelişimi, potansiyel olarak şiddete başvuran ve kamuya hesap verme zorunluluğu olmayan devletlere karşı yukarıdan ve aşağıdan örgütlenmiş, az ya da çok sürdürülebilir direnişlerin tarihi de oldu her yerde. Devlet şiddeti konusunda son sözü Hobbes tarzı gerçekçiliğin söylemesine izin verilmemelidir; hiç değilse tek bir nedenle: Gevşek bir tarzda "çağdaşlık" (modernite) dediğimiz çelişkili eğilimler mozayiği, polis ve ordu gibi şiddet kurumlarının kamuya

karşı hesap vermekle yükümlü, böylece yurttaşlar tarafından işleyişleri değiştirilebilecek "bedensizleştirilmiş" ya da "boş" iktidar mekânları haline gelmesini sağlamak için şiddet içermeyen yöntemlerin bulunması ve uygulanması yönünde çarpıcı girişimleri de kapsar. Bunu mümkün kılan, bu iktidar kurumlarının, ilkece, zamanın hükümeti de dahil olmak üzere herhangi bir kişi ya da grupla sürekli bir özdeşliğinin ya da onlara ait olmasının söz konusu olmamasıdır. Şiddet araçlarını kamusal olarak kısıtlamak, onları kamu tartışmasına açık hale getirmek, popüler olmayan şekillerde ya da düşüncesizce kullanılmalarını önlemek için verilen bu mücadele, Damokles paradoksunun çözülmesi için bir girişim ve sivil toplumu onun dışından tehdit eden şiddet tehditlerinin en aza inmesini güvenceye almak yolunda bir katkı olarak anlaşılabilir. Devletin şiddet araçlarını demokratikleştirme yolundaki bu girişiminin pek çok tarihsel kökeni vardır. Bu girişim, barışçıllaştırmanın birbiriyle örtüşen, hatta bazen çatışan çok farklı yöntemlerine dayanagelmiştir. Bu yöntemlerin ikisini belirlemek mümkündür.

Philadelphia Modeli

Bu yöntemlerin birincisi, neredeyse bütün dünyaya hâkim olan Westphalia devletlerarası güç ilişkileri modeline seçenek olarak düşünülen çeşitli modellerle yapılan siyasal-hukuksal ya da anayasal denemeler biçiminde çıkar karşımıza. Westphalia modelinde, bütün bölgeler ve nihayet bütün yerküre, şiddet araçlarını tekeli altına almış bulunan egemen devletler arasında bölünmek durumundadır; her devlet, başka bir devletle barışçıl anlaşmalar yapmakta ya da düşmanca tutum alan devletlere karşı savaş açmakta serbesttir. Pufendorf'tan Althusius'a, Paine'den Calhoun, von Seydel ve Schmitt'e kadar nispeten ihmal edilen bir dizi kuramcı, bu devletlerarası güç modelinin, fiiliyatta asla hegemonik bir duruma gelemediğini ya da hegemonik olmaya layık olmadığını düşünmüştür. Bu kuramcılar, çağdaş imparatorluklarla (ki bunların iyi bir karşılaştırmalı tarihinin yazılması, hâlâ yerine getirilmemiş bir görevdir), çeşitli türlerdeki çağdaş anayasal devletlerle –ortaçağ sonlarından 1789'a kadar süren eski İsviçre Konfederasyonu, 1579'dan 1795'e kadar süren Hollanda

Birleşik Eyaletleri, 1815'ten 1866'ya kadar süren Alman Bund'u– olduğu kadar ilgilenmemişlerdir. Çağdaş imparatorlukların bu anayasal alternatifleri, devletler arasında yapılan bir *feodus* ya da antlaşmaya dayalı bir tür devletlerüstü hükümet kurma yolundaki genişçe bir amaç doğrultusunda işlemişti; bu hükümeti kuran devletlerin yöneticileri ve onların uyrukları, sürekli olarak savaşa ve savaş tehditlerine teşne bir anarşik egemen devletler sistemini pratik olarak aşmanın özgül avantajlarını gördükleri için bu antlaşmaları yapıyorlardı. Amerikan kolonistlerinin Britanya'ya karşı mücadelesinden doğan ve bu koloniler arasında bir birliğin kurulmasından (1781-89) İç savaşa (1861-65) kadarki dönemde Amerika Birleşik Devletleri adıyla kurumsallaşan Philadelphia modelinin amacı, şiddet araçlarını, Westphalia modelindeki devlet şiddetinin sorumsuzluk niteliğini ve devletler arasındaki savaşçıl anarşiyi aşabilecek tarzda kurumsallaştırmaktır.[22]

James Madison'un "bileşik cumhuriyet" diye tanımladığı Philadelphia modelinin temel yapıları, yurttaşların sivil toplumdaki hakları –serbest basın hakkı ve (Hobbes'un "kılıç olmaksızın sözleşmelerin hiçbir işe yaramayacağı" sözü belli bir şekilde yorumlanarak getirilen) silah taşıma hakkı da dahil olmak üzere– yoluyla yaşama geçirilen (erkek) halk egemenliğinin çeşitli biçimlerini bir araya getiriyordu; silah taşıma hakkı, İkinci Anayasa değişikliğinde şöyle dile getirilmişti: "Devlet güvenliğinin bir gereği olan kurallara bağlı bir Milis örgütü oluşturmak bakımından, halkın silah bulundurma ve taşıma özgürlüğü ihlal edilemez." Philadelphia modelinin başka ilkeleri arasında şunlar da vardı: Birlik üyesi devletlerin formel eşitliği; polis prosedürleri ve savaş yapma yetkilerinin iki katmanlı devlet kurumları sistemi içinde dengelenmesi ve bölüştürülmesi (bu, örneğin savaş yapma, askerî kumanda ve dış ilişkilerin başkan ve ikiye bölünmüş bir Kongre arasında paylaşılmasında simgele-

22) Bkz. Gerald Stourzh, *Alexander Hamilton and the Idea of Republican Government*. Stanford, Kalif. 1970; Daniel H. Deudney, "The Philadelphian System: Sovereignty, Arms Control, and Balance of Power in the American States-Union, circa 1787-1861", *International Organization*, cilt 49, no. 2 (Bahar 1995): 191-228; ve Thomas Paine'nin yeni Amerikan cumhuriyeti için federalizmi savunması konusundaki benim değerlendirmem: *Tom Paine: A Political Life*. New York ve Londra 1995, 7. bölüm.

niyordu); silahlı güçlerin bu denetim ve denge mimarisi çerçevesinde, merkezî hükümetin halkın desteklemediği savaşları yapmasına karşı kısıtlayıcı bir güç odağı olarak yurttaş milisinin tutulması. Kısacası bu model, devletler (eyaletler) arasında hiyerarşi, güç dengesi siyaseti ve sürekli savaş içinde yaşayan başka bir Avrupa'nın daha Amerika'da da doğmaması yönündeki kapsayıcı bir arzudan kaynaklanıyordu.

Philadelphia modelinin bazı ögeleri, özellikle siyasal-hukuksal düzenleme ve şiddet araçları üstündeki kamu yetkilerinin paylaştırılması yoluyla kuralsız bir ulusdevletler sisteminin şiddetli anarşisinin üstesinden gelme arzusu, 20. yüzyılda da Milletler Cemiyeti, Birleşmiş Milletler ve Avrupa Birliği gibi anayasal girişimleri etkiledi. Bu kuruluşlar, devlet şiddetinin belirli bazı biçimlerini suç haline getirme yolundaki uluslarüstü bazı siyasal-hukuksal düzenlemelerle takviye edilmiştir. Nuremberg ve Tokyo'daki Uluslararası Askerî Mahkemeler ve daha yakın dönemde La Haye Uluslararası Divanı, savaş suçlarının, tecavüz gibi insanlığa karşı suçların ve soykırımın tanımlanması ve koğuşturulması yolunda, sorunlu olsa da aydınlatıcı girişimlere örnektir. Bu mahkemeler, kuşkusuz yeni tartışmalara yol açmıştır: Hukuksal öncüller olmaksızın, dolayısıyla çok taraflı anlaşmalar yoluyla (örneğin Tokyo mahkemesi büyük ölçüde Amerikalıların denetimindeydi) kurulmuş olmaları; bu mahkemelerde görülen davaların, zafer kazananlara, bu zaferi kazanmalarının ardından ve her şey ortada bir norm olmaksızın olup bitmişken (*ex post facto*) adalet dağıtan (böylece de, *Nullum crimen sine lege; nulla poena sine lege*, yasa olmadan suç ve ceza olmaz, diyen eski bir hukuk ilkesini ihlal eden) gösteri davaları oldukları yolundaki yaygın kuşku; genellikle "uluslararası insancıl hukukun büyük ölçüde ihlal edilmesi" diye tarif edilen savaş suçlarının ve bunlara uygun cezaların açık bir şekilde nasıl tanımlanabileceği konusundaki tartışma; belki de en önemlisi, "uluslararası topluluğun" sürekli bir uluslararası ceza mahkemesi kurmayı hâlâ başaramamış olması, tartışmalara konu olan sorunlardır. Bu tür anlaşmazlıklara karşın savaş suçları mahkemeleri, Westphalia hukuk öğretisinin Pufendorf, Vattel ve Hegel gibi farklı siyasal düşünürlerce savunulan temel bir kabulünü sarsmaya başladılar: Bu kabule göre uluslararası hukuk, egemen

ülkesel devletlerin iradelerini yansıtmalıdır; bu devletler, bencil yapıları yüzünden, uluslararası taahhütlerini, ülkesel güç bağlamında anladıkları çıkarları bakımından elverişli olacak şekilde tanımlamak ve bu taahhütlere o ölçüde uymak durumundadırlar. 20. yüzyıl savaş suçları mahkemeleri, bu anlayışa doğrudan meydan okudular: Bu mahkemeler, eski bir Hıristiyan öğretisini, "haklı savaş" (*just war*) öğretisini ve onunla ilişkili olan "haklı gerekçe" (*just cause*) ilkesini canlandırmakta ve yenilemektedir. "Haklı savaş" öğretisinde [farklı insan kategorileri arasında] ayrım yapmak ve şiddet kullanımında ölçülü olmak gerekiyordu; "haklı gerekçe" ilkesine göreyse, ancak savaşta suçlu olan tarafı cezalandırmak amacıyla, Hıristiyan ya da genelde insan topluluklarıyla dayanışma yolundaki evrensel bir ödev adına şiddet kullanılabilirdi.

20. yüzyıl düzenlemelerinin Westphalia modeline meydan okuması, Hobbes tarzı devletlerarası ilişkiler âleminde şiddetin niceliğini ve türlerini azaltmakla sınırlı değildir. Devletlerin, içişlerinde uyruklarına karşı iktidarlarını ne kadar şiddetle kullanırlarsa savaşmaya da o kadar yatkın olacakları düsturundan hareketle, devletlerin içişlerinde de şiddetten arındırılması konusunda yoğunlaşan uluslararası çabalar söz konusudur. 1949'da üç temel amaçla –çoğulcu demokrasiye, hukukun egemenliğine ve insan haklarının korunmasına bağlılık– kurulan Avrupa Konseyi bu stratejinin modeli gibidir; çünkü dünyanın herhangi bir bölgesinde ilk kez bu kuruluş, bu amaçları Avrupa İnsan Hakları Sözleşmesi'nde kodifiye etmeye ve bu amaçları etkin bir yaptırıma bağlayan mekanizmaları kurmaya çalışmıştır. Bu amaçların gözetilmesi, bir devletin Avrupa Konseyi üyeliğinin temel koşulu olarak kabul edilmiştir. Başka uluslarüstü örgütlenmelerin pek çoğundan farklı olarak, Avrupa Konseyi'ne üyelik kendiliğinden kazanılan bir hak değildir; üyeliğe başvuran devletler, öncelikle bu üç temel amacı kapsayan Tüzükle birlikte, bu üç amacın gerçekten de gözetilip gözetilmediğinin anlaşılması için yasa ve pratiklerinin denetlenmesini kabul etmek zorundadır.

Avrupa Konseyi'nin, yurttaşlık konumları ne olursa olsun bireylerin haklarını korumadaki rolü, üye devletlerin yasa ve pratiklerini üyeliğe kabul sırasında denetlemekle kalmaz. Üyelik, insan haklarının korunması konusunda sürekli yükümlülükleri de kapsar. Kon-

sey, özgül bazı yaptırım yollarıyla bu yükümlülükleri denetler; bu kapsamda üye bir devlet, kendi yasalarındaki hak arama yolları tüketildikten sonra Strasbourg'taki yarı yargısal Avrupa İnsan Hakları Komisyonu ve Avrupa İnsan Hakları Mahkemesi'ne şikâyet edilebilir. Yükümlülüklerin yaptırıma bağlanması sürecinin benzeri az görülür nitelikteki özelliklerinden biri, işkence yasağı gibi insan hakları ihlalinin, bir devletin ülke sınırlarının dışındaki fiilî ya da potansiyel olayları da (örneğin bir kişinin, devlet şiddetine maruz kalma riskinin bulunduğu bir devlete iade edilmesi ya da bu ülkeye gönderilmek üzere sınırdışı edilmesi) kapsadığı kabul edilir. Yaptırım süreci, bir devletin temel insan haklarından birini ihlal ettiği kabul edildiğinde bile, adalet ve polis sistemlerinin aynen devam edebileceği gerçeğini de hesaba katar. Bu doğrultudaki işlevlerini, İşkenceyi Önleme Komitesi (CPT) gibi mekanizmalarla yürütür; Komite'nin görevi, ziyaretlerde bulunarak haklarından mahrum bırakılan kişilere nasıl muamele edildiğini incelemek ve gerektiğinde, bu kişileri insan onuruna yaraşmayan ya da aşağılayıcı muamele ve cezalardan korumaya çalışmaktır. İşkenceyi Önleme Komitesi, devletin yurttaşlarına karşı uyguladığı şiddetin kamunun gözünden kaçırılabildiği zaman daha fazla olacağı varsayımıyla çalışır; bu yüzden genel stratejisi, gizlenen şiddetin teşhir edilmesi olarak tarif edilebilir. Komite, belirli bir ülkeye ziyaretlerde bulunmazdan evvel bildirimde bulunur; ama bununla birlikte, ziyaret edilen devlet, Komite'nin cezaevleri, askerî kışlalar, mülteci barınma merkezleri, psikiyatrik kurumlar ve çocuk bakımevleri gibi herhangi bir yeri önceden haber vermeksizin ziyaret etmesine izin vermekle yükümlüdür. İşkenceyi Önleme Komitesi, devletin kendi şiddetini gizleme eğiliminin üstesinden şaşırtmaca yoluyla gelmeye çalışır; ziyaretlerin yapılacağı (iki hafta öncesinden) bildirilir, ama ziyaret takvimi belirtilmez. Haklarının ihlal edildiğini iddia eden kişilerle özel görüşmeler yapma ve yerel baskı gruplarını konuyla ilgili bilgi vermeye davet etme gibi taktiklere de başvurur. Komite, her ziyaretinden sonra bir rapor hazırlamak zorundadır; rapor, ya ziyaret edilen devletin isteği üzerine (bu bir kural haline gelmektedir) ya da Komite'nin söz konusu devleti utandırmak amacıyla raporu yayımlama kararı vermesine bağlı olarak yayımlanır.

Medenilik Siyaseti

Devletlerarası güç ilişkilerinde geçerli olan Westphalia modelini kısıtlama ve devletin şiddet araçlarını demokratikleştirme yolundaki çabalar, anayasal alanla sınırlı değildir. Bu tür çabalar sivil toplumdan da gelebilir, ama bu kez hayli farklı bir biçimde: Bunlar, devlet şiddetinin (ya da şiddet kullanma tehdidinin) niceliğini, keyfiliğini sorunlaştırma ve en aza indirgeme amacıyla geliştirilen kamusal girişimlerdir. Bu girişimlerin başarıya ulaşıp ulaşmadığı ya da ne ölçüde başarılı olduğu burada ele alınmayacaktır. Önemli olan, şiddetin bu uzun yüzyılının, tarihte (hangi çapta olursa olsun) ilk kez *medenilik siyaseti* diyebileceğimiz bir şeye tanık olduğunu görmektir. Medenilik siyaseti, yurttaşların, devletin şiddet araçlarına kimsenin sahip olmaması ve bunları, içeride ya da dışarıda sivil toplumlara karşı kullanmaması için örgütlenerek inisiyatif göstermesidir. Elias gibi bu yeni medenilik siyasetini görmezden gelenler, genellikle (bazen farkında bile olmaksızın) çağdaş devletin belirli bir imgesine bağlıdırlar: Bu, ilk kez Hobbes'un geliştirdiği ve bu yüzyıl başlarında da Carl Schmitt'in çağdaş devleti "ölümsüz tanrı" olarak, çağdaş teknolojik dünyanın ilk yapay ürünü olarak yorumlamasında yeniden canlanan bir devlet imgesidir; Schmitt'e göre çağdaş devlet, tüm iç ya da dış, fiilen mevcut ya da potansiyel rakip güçlere karşı mücadeleyi yürüten; bunu da, gerekirse şiddet yoluyla yapan, insanlarca icat edilmiş bir komuta mekanizmasıdır.[23] Devlet konusundaki bu Hobbes kaynaklı görüş giderek gerçekçiliğini yitiriyor. Son dönemlerde bir savaş silahı olarak tecavüzün teşhir edilmesi ve kınanması, Uluslararası Adalet Divanı gibi kuruluşlarca nükleer silahların yasaklanması ya da doğrudan eylem yoluyla bu tür silahların kullanımın önlenmesi için geliştirilen yurttaş inisiyatifleri, barışın yalnızca devlet adamlarının, generalllerin ya da diplomatların değil, sivil yurttaşların da meselesi olduğunu hatırlatmaktadır.

Bu eğilimin bir örneği de, barış hareketlerinin 20. yüzyıldaki gelişimidir. Bu hareketlerin tinsel ve örgütsel kökenleri, çağdaş barışçı geleneğin iki eski akımından geliyor: Bunlardan birincisi kamu yaşamından çekilmeyi savunan barışçı akımdır; bu hareketin

23) Carl Schmitt, *Der Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes*. Hamburg 1938.

savunucuları, yargıcın kılıcının dünyada zorunlu bir şer olduğunu kabul etmekle birlikte, kendi üyelerinin sivil hükümette yer almasını reddediyorlardı. İkincisi, Quakerler gibi grupların sivil inisiyatiflerinde örneklenen bütünleşmeci barışçılıktır; onlar, hükümeti değil, hükümetin şiddet kullanımını reddetmişlerdir.[24] 20. yüzyılda topyekûn savaşların yayılması ve nükleer silahların bugünkü yerlerini alması, barış girişimlerinin yaygınlaşmasına katkıda bulundu. Bunun çarpıcı bir örneği, 1980'li yılların ilk yarısında Britanya'da etkin olan muhteşem barış hareketidir.[25] Britanya barış hareketi, eylemcilerinin, destekçilerinin ve yandaşlarının sayısına bakılırsa, 1950'li ve 1960'lı yıllardaki seleflerinden –Nükleer Silahsızlanma Kampanyası ve Vietnam Savaşına karşı protesto gösterileri– çok daha popülerdi ve çağdaş Avrupa tarihindeki en geniş toplumsal hareketlerden biriydi. Hareket, iki çarpıcı özelliğiyle ayrılıyordu: Birincisi, nükleer silahlar konusunu resmî sırlar ve bilimsel teknik uzmanlık örtüsünün altından çıkarıp etkin kamu tartışması alanına getirmiş olmasıdır; bu tartışmanın çoğu, küçük gruplar düzeyine dayalıydı. Yeni barış hareketi, Thatcher hükümetinin savaşçı milliyetçiliğine ve nükleer silahlar siyasasına karşı özerk kamusal tartışma, eylem ve itaatsizlik alanları icat etti; karşıdevletçiliği bakımından da, eski Britanya geleneklerini –parlamenter demokrasi, bağımsız kamusal eleştiri ve uzun süreye yayılan iktidarlar karşısındaki kuşkuculuk– yenilemek ve zenginleştirmek yönünde uzun dönemli mücadelenin önemli bir aşamasını oluşturduğu düşünülebilir. Hareketin ikinci bir özelliği de, amaç ve yöntemlerin çeşitliliğidir. Hareketin çarpıcı çoğulculuğu, hayli merkezsizleştirilmiş ve çeşitlendirilmiş toplumsal destek örüntülerinde; binlerce kampanya grubu, hizmet kuruluşları ve özgül toplulukların üyelerinden oluşan yan gruplardan oluşmasında; göz kamaştırıcı çeşitlilikteki somut amaç ve eylemlerinde ifade buluyordu. Bu eylemler, sokaklarda imza toplamak, yerel parlamenterlere baskı yapmak ve nükleerden arındırılmış bölgeler düzenlemekten "ölme eylemleri" (*die-ins*), nükleer atıkların ve taşınmasının reddedilmesi, nükleer üslerin kuşatılması gibi doğrudan eylem biçimlerine kadar farklılık gösteriyordu.

24) Peter Brock, *Pacifism in Europe to 1914*. Londra 1972.

25) Burada, "Civil Society and the Peace Movement in Britain" (*Thesis Eleven*, no. 8, 1984, s. 5-22) başlıklı yazımın kısa bir özetini vereceğim.

Somut toplumsal ve siyasal stratejilerinin, destek örüntülerinin çoğulluğu göz önünde bulundurulursa, günümüzdeki tüm toplumsal hareketler gibi bu barış hareketi de, genel önermelere dayanarak kolayca tahlil edilip özetlenemez. Yine de hareketin, Cruise roketlerinin Britanya topraklarına ve Avrupa kıta ülkelerinin topraklarına aşamalı olarak konuşlandırılmasına karşı uğraşısı, hareket açısından temel bir birleştirici etkendir; bu, aynı zamanda niçin bir bütün olarak hareketin medenilik siyasetine önemli bir katkı olarak görülmesi gerektiğini anlamak bakımından da bir ipucudur. Bu silah sistemlerinin, koşulsuz olarak karşı konması gereken her şeyin en gözle görünür simgesi haline gelmesi basit bir rastlantı değildi. Çünkü hareketin üyelerine göre bu roketler, 1950'lerde gelişen ve daha sonra nükleer stratejistler, araştırma teknisyenleri, endüstriyel üreticiler ve siyasal seçkinler arasında alışkanlık haline gelen bir strateji öğretisinin, karşı güç (*counter-force*) öğretisinin en ileri ifadesiydi. Çeşitli biçimleriyle karşımıza çıkan bu öğretiye göre teknik kesinlik ve gücün sınırlı, denetimli kullanımı, nükleer savaş alanına da uygulanabilirdi. Bu öğreti, 1940'lı ve 1950'li yılların görüşlerinin yerine geçmiş, en azından onları takviye etmişti. Bu eski görüşün savunucuları şöyle diyordu: Karşılıklı ve kesin yıkım (*mutual assured destruction*/MAD), düşmanlar açısından caydırıcı olacak ve evrensel barışın hükmünü sağlayacaktı; (Churchill'in ifadesiyle) güvenlik, terörün eseri olacaktı, çünkü yaşamın sürdürülmesi, yok olmanın ikiz kardeşi gibiydi. 1980'li yılların başlarında, yani barış hareketinin üye ve yandaş sayısının muazzam bir düzeye ulaştığı dönemde bu eski MAD öğretisi, yerini yeni ve kuşkusuz çok daha tehlikeli bir resmî siyasaya, karşı güç siyasasına bırakmıştı. Bu siyasanın çok daha küçük boyutlu ve bilimsel kesinlik açısından daha ileri düzeyde olan yeni roketleri, "havadan karaya muharebe", "esnek tepki", "operasyon tarzı vuruşlar" ve (Sovyet versiyonuyla) "savaş yoluyla savunma" dili içinde ambalajlanmıştı. Başka bir deyişle, yaklaşık kırk yıllık bir süre içinde silah araştırma, geliştirme ve stratejik konuşlandırma alanlarında hidrojen ve ABM'lerden çok başlıklı roketler ve her biri birbirinden bağımsız olarak hedeflenmiş roketlere (MIRV) onlardan da nötron bombası, SS20, Cruise ve Pershing gibi "ilk darbe" silahlarına ve "esnek" silahlara geçiş yapılmıştı.

"Taktik silahların" geliştirilmesi, nükleer silahlarla konvansiyonel silahları ayıran eşiği alçalttı. Bu, von Clausewitz'in söylediklerinin aksine savaşın, nükleer savaşın bile, sürtünme payından kurtarılabileceği, dolayısıyla kısıtlı ve kazanılabilir nitelikte olacağı kuruntusuna yol açtı. Barış hareketinin mahvedici bulduğu, nükleer silahlar siyasasındaki bu sözde modernizasyondu. Caydırma sürecinin büyük ölçüde istikrarsız olduğu; bu sürecin, Napolyon ve II. Frederick'in eski Avrupa savaşlarından nitelik bakımından alabildiğine farklı ve kuşkusuz çok daha kötü bir savaş türü için hazırlıklara yol açtığı düşünülüyordu. 1980'li yılların başlarında NATO yandaşlarının ve Robert Scruton gibi yeni muhafazakârların savunduğu caydırma siyasasının "1945'ten beri barışı ayakta tuttuğu" iddiası, hareketin en ünlü yazarı olan tarihçi E. P. Thompson tarafından, soykırımcı eğilimlerin bir bahanesi olarak reddedildi. Yumuşama siyasası (*Détente*), daha ileri, çok daha tehlikeli ve "dekadan silahların" (Kaldor) sürekli olarak artmasıyla aynı anlama geliyordu; üstelik bu silahların sofistifikasyon düzeyi ve aşırı karmaşık yapısı, onları insan hatalarına ve mekanik arızalara daha açık hale getiriyordu. Bertrand Russell'ın, öngörülemez durumların dünyayı bir anda felakete sürükleyebileceği yolundaki ünlü uyarısı (1958), artık iyiden iyiye hissediliyordu. Hareket, yumuşama siyasasını, iktidardaki bir başbakanın, üstüne gidilirse düğmeye basıvereceğini kamuya ilan etmesine benzetiyordu; bu durum, süpergüçler arasındaki sözde müzakereler, "üstünlük" ve "avantaj" mücadelesi sırasında uçurumun kenarında beklemek gibiydi; fiyaskoyla sonuçlanan Cenevre INF ve START görüşmelerinin de gösterdiği gibi, müzakereler ve silahların sınırlandırılması yönündeki anlaşmalar, daha geniş çaplı bir silahlanma ve silah konuşlandırma sürecindeki anlık duraklamalardan ibaretti. Hareket içindeki pek çokları, yumuşama siyasasının baskısı altında varoluşun, Hobbes'un tarif ettiği doğa durumuna doğru yozlaşmakta olduğuna inanıyordu. Nükleer (ve kimyasal, biyolojik) silahların modernizasyonuyla bağlantılı sürekli silahlanmanın, ancak kitlesel ölümlerle sona erebilecek sonsuz bir güç mücadelesi olduğu duygusu gelişmeye başlamıştı.

Britanya'da sivil toplumun bu dönemde ayağa kalkmaya başlamasının temel nedenlerinden biri buydu. Halkın geniş kesimleri, resmî

"caydırma" imajına olan güvenini kaybetmeye başlamıştı; "caydırma" siyasasını, silahlanmanın yeni bir şifresi, devlet iktidarının yeni bir ideolojisi olarak eleştiriyorlardı. Yumuşama, yani devletler ve yurttaşlar arasındaki gerilimli ilişkilerin yumuşatıldığının kabul edilmesi, nükleer devletin ölçeği ve iktidarındaki gözle görülür artış ve onun yeni, daha gelişmiş silahlardan –her biri Hiroşima'ya atılan bombalardan 2500 kez daha güçlü olan karadan fırlatılan Cruise (ki bunların sivil bölgelerden fırlatılması gerekiyor) ya da Polaris ve Trident roketleri taşıyan nükleer denizaltılar gibi silahlardan– oluşan repertuvarı konusunda genelleşen bir kaygı yaratmak gibi beklenmedik bir sonuca yol açıyordu. Hükümetlerin sivil güvenlik genelgelerinin yol açtığı panik içindeki öfkede de bu görülüyor – bu genelgeler, nükleer bir saldırının ardından sağ kalan hasta, aç ve ölüm döşeğindeki kişilerin, diktatörce yetkileri olan görevliler, silahlı polis, özel mahkemeler ve karantina kampları aracılığıyla devlet tarafından korunması gerektiğini vurguluyordu. Bunların aşırı bir örneği, Britanya İçişleri Bakanlığının 1980'de yayımladığı *Protect and Survive* (Koru ve Sağ Kal) başlıklı broşürdü. Bu broşür, "insancıl" bir dille her hanenin perdelerini çekerek, pil ve mekanik saat stoku yaparak, yemek masalarının ve merdivenlerin altında saklanarak, tüm zamanlarını BBC izlemekle geçirerek nasıl sağ kalacakları konusunda halka yol gösteriyor; böylece nükleer savaş konusunu sivil toplumun kalbine indiriyordu.

Sivil toplum içindeki çeşitli gruplar ve kurumlar, bu tür deneyimler yoluyla kendilerini, nükleer devletler arasındaki daha kapsayıcı bir mücadelenin pasif tutsakları olarak buluverdiler. Yumuşama siyaseti, "cephe deneyimi" (Çek felsefeci Jan Patocka'nın ifadesi) ile bu yüzyılın başlarında da normal olarak savaşla ilişkili olan ama şimdi güvenli bir alan olan artbölge arasındaki ayrımı simgesel olarak ortadan kaldırarak, yavaş yavaş yakan savaş ya da topyekûn yıkım tehdidini sürekli kılıyor; böylece başka bir kasıtsız sonucu daha beraberinde getirmeye başlıyordu: Sivil toplumun yıkımı yönündeki algı sonucunu. Tüm bir kentin ve halkının bombardımana tâbi tutulmasının anıları geri dönmüştü. Askerî birliklerin, evde bıraktıklarının barış içinde yaşayabilmeleri için saçma sapan gecelere ve dehşetli ölümlere katlanmak zorunda oldukları cephenin kıya-

meti, artık herkes için geçerliydi; kâbus dolu cephe deneyimi, artık sivil toplumun tümü için bir anlam taşıyordu.

Britanya barış hareketi, bu genelleşmiş kaygıya kamusal bir biçim ve yönelim vererek, sivil toplumun tüm katmanlarından derin bir destek almayı başardı. Ama topyekûn savaş tehdidine karşı aktif bir hücumu harekete geçirmek, tek başarısı değildi. Hareket, o dönemde nükleerden arındırılmış bölgeler yaratmak için yapılan güçlü kampanyaların gösterdiği gibi, sivil toplumun zorlukla kazanılmış özgürlüklerinin tehlikede olduğu konusundaki duygusunu güçlendirdi. Nükleer savaş taraflarının ucunu göstedikleri nükleer barışın, toplumun askerîleştirilmesini hızlandırdığı ve "liberal" refah devletinde derinlere kök salmış diktacı ögelerin gelişmesini desteklediği yaygın olarak hissediliyordu. Hareket, sivil toplumun önemli kesimlerinin sivil toplum ve devlet arasındaki sözleşmenin ihlal edildiğini düşünmesine yol açtı. Sivil toplum-devlet sözleşmesi, Britanya siyasî kültürünün eski temalarından biridir; buna göre tek tek yurttaşlar, sezgisel olarak, devlete sadakat göstermeyi kabul ederler ve buna karşılık devlet de, kişisel özgürlük ve güvenliği güvence altına alır. Sözleşmenin ihlali teması hesaba katıldığında görülür ki, barış hareketinin sivil toplumda devlete karşı beslediği tepki, salt yaşamın "zoolojik" bir savunusu, özgürlük için savaşma (ve ölme) kabiliyetinden yoksunluğun kölece bir ifadesi değildi.[26] Başka bir deyişle hareket, nükleer savaşta ölüm olasılığına karşı korkulu bir tepki değildi yalnızca; aynı zamanda devlet iktidarının ihlal edici ve şiddetli biçimlerine karşı da bir direnişti. Devlet iktidarının bu biçimlerinin, ideal olarak sivil toplumu oluşturan bağımsız örgütlenmeler çoğulluğunu kısıtlama ve ezme potansiyeline sahip olduğu görülüyordu.

26) Cornelius Castoriadis, *Devant la guerre*. Paris 1981, 1. cilt.

Şiddet Konusunda Yargıda Bulunmak



BARIŞ GİRİŞİMLERİNİN, devletin şiddet aygıtlarını demokratikleştirme projesine katkıda bulunma olanağı, alışılagelmiş bir itirazı yeniden düşünmemiz gerektiğine işaret ediyor: Demokrasi, er ya da geç bir şiddet rejimine dönüşmeye eğilimlidir, diyor bu itirazı getirenler. Bu itirazın belirginlikle ele alındığı ilk kaynak, Platon'un *Devlet*'inin sekizinci kitabıdır; Platon'a göre demokrasi, halkın hükümeti değil, yoksulların zenginlere karşı hükümetidir. Demokrasi ilkesinin özgürlük (*liberty*) olduğu söyleniyor. Özgürlük de, demokratların tipik özellikleri olarak bilinen kamusal ve kişisel disiplin yokluğu yüzünden, çabucak aşırı serbestliğe (*licence*) dönüşür. Böyle bir aşırı serbestlik hali, temelsiz gereksinimler ve küstah ihtiraslar, yasa tanımama ve otoriteyi sorgulama eğilimleri yüzünden iyice pekişerek, yaşlının gence boyun bükmesine (*condescend*); anne ve babaların çocuklarından korkmasına; "efendilerin, bilginlerinden hem korkup hem de onlara yağ çekmesine; bilginlerinse, efendilerini

ve çömezlerini hor görmesine" yol açar. Polybius, bu son akıl yürütme silsilesini şöyle dile getirir: "Başkalarının sırtından geçinmeye ve yaşamlarını, başkalarının mülklerine bel bağlayarak sürdürmeye alışmış olanlar, uyanık, gelecek vaat eden, ancak yoksulluğu yüzünden hak ettiği onurlu mevkiden uzak tutulmuş bir önder bulur bulmaz, şiddetin egemen olduğu bir ortam yaratıverirler; işte o zaman güçlerini birleştirerek katliama, insanları yerlerinden etmeye ve talana girişirler; tâ ki, yeniden tam birer vahşi olana ve kendilerine yeni bir efendi ya da kral bulana dek".[27]

Medeniyetsizlik ve Sivil Toplum

Demokrasinin, güç uğruna girilen şiddet dolu mücadelelerle aynı anlama geldiği, alışılagelmiş bir görüştür. Bu görüş, Reinhart Koselleck'in, 18. yüzyıl entelektüellerini iç (sivil) savaş tehlikesini göz ardı etmekle ve demokratik "Devrim"e tapınmakla suçladığı etkili eleştirisinde de karşımıza çıkıyor.[28] Ancak bu görüş katliam, kadınlara tecavüz, çocuklara yönelik şiddet ve hayvanlara kötü muamele; hapishane, mülteci kampları ve okullar gibi disiplin kurumlarının kanıksanmış şiddeti gibi çok farklı konularda yürütülen kampanyaları kapsayan daha geniş bir gelişmenin (ben buna 20. yüzyılın medeniyet siyaseti diyorum) bir parçası olan barış hareketlerine katılan yurttaşların varlığıyla çelişkilidir. Bu kampanyaların ironik sonuçlarından biri, çoğu yurttaşın paylaştığı bir kanıyı –sivil toplumun, tehlikeli şiddet adacıklarının gelişmesine maruz kaldığı ve bu adacıklardan sakınmak, bunları kuşatmak veya bastırmak, tedavi etmek ya da bunlara karşı yeni toplumsal siyasalar geliştirmek gerektiği kanısını– güçlendirmesidir. Pratikte, şiddetin her yerde hazır bulunan bir fenomen olduğu hissi, çok çeşitli etkenlerce –sigorta şirketlerinin risk ve güvenlik koşullarından hükümetin 'kanun ve nizam' kampanyalarına, yurttaşların şiddet olaylarını otoritelere bildirmeye istekli olmasına kadar– pekiştirilir. Bu etken-

27) Plato, *The Republic*, 8. kitap, bölüm 563a, B. Jowett. (yay. haz.), *The Dialogues of Plato* içinde, New York 1897; Polybius, *The General History of Polybius*, Londra 1756, 6. kitap, 9. bölüm.

28) Reinhart Koselleck, *Kritik und Krise. Eine Studie zur Pathogenese der bürgerlichen Welt*, Münih 1959.

ler bir araya geldiklerinde, sivil toplum üyelerinin uzun dönemde kendi şiddet eğilimlerini görmesine yol açarlar. Bu etkenler, şiddet hakkındaki istatistikî "olguların" her zaman ve mecburen "kurgusal" (suçbilimcilerin takdir ettiği bir noktadır bu) olduğunu kanıtlamakla kalmaz; aynı zamanda Elias'ın, uygar toplumların soykütüklerini unuttukları ve medeniliklerini doğal bir durummuş gibi algıladıkları savına da kuşku düşürürler.

Bu nokta, daha belirgin bir hale getirilebilir: *Sivil toplumların bilinen bütün biçimleri, medeniyetsizliğin kendi içlerinde var olan kaynaklarıyla doludur.* Bu durum o kadar açıktır ki, medeniyetsizliğin sivil toplumun kronik bir özelliği, tipik koşullarından birisi olduğu; dolayısıyla tam anlamıyla "medenî" bir sivil toplumun gerçekleştirilmesine kalıcı bir engel teşkil ettiği yolunda ampirik-analitik bir savı ileri sürebiliriz. Kant, cumhuriyetçi bir hükümetin ve sivil toplumun yararları üzerine akıl yürütürken şöyle diyordu: "Mevcut iktidarlardan kaynaklanan şiddet gün geçtikçe azalacak ve yasalara riayet artacak." Dahası, "siyasal bünyede muhtemelen daha fazla yardımlaşma görülecek, hukukî anlaşmazlıklarda daha az çatışma yaşanacak, kişinin sözünde duracağına daha çok güven duyulabilecek. Bunlar ve daha başka gelişmeler, bir yandan onur düşkünlüğü, öte yandan da kişisel çıkarların daha iyi anlaşılması sayesinde gerçekleşecek."[29] Bu formülasyona göre, sivil toplum ile şiddet arasında pozitif bir teleolojik ilişkinin olduğu önceden kabul ediliyor ya da imâ ediliyor; ama bu temelsizdir. Kant'ın öngördüğünün aksine sivil toplum, "kalıcı barış" doğrultusunda bir eğilimle aynı anlama gelmez. Hayli gelişkin bir sivil toplum bile, kendi içinde şiddet eğilimleri barındırabilir ve bu olağan bir durumdur. Medeniyetsizlik kalıpları ve davranış alışkanlıklarıyla açığa vurulan bu eğilimler, bir araya gelerek, her birinin etkileme gücünün toplamından daha fazlasını göstererek, sivil toplum mensuplarının bazılarının aynı toplumun diğer üyelerine yönelik şiddetini, medeniyetsiz bir toplumda herkesin herkese karşı uyguladığı sürekli şiddete dönüştürebilirler ve dönüştürürler de. Böylesi bir medeniyetsiz toplum, çerçeveleri dev-

29) Immanuel Kant, 'Welchen Ertag wird der Fortschritt zum besseren dem Menschengeschlecht abwerfen?' (1798), *Der Streit der Facultäten in drey Abschnitten* içinde, *Schriften zur Anthropologie* içinde, *Geschichtsphilosophie, Politik und Pädagogik*, Darmstadt 1975, cilt 2, bölüm 2, s. 365.

letçe çizilmiş toplumsal kurumlar bütününün, bir dizi medeniyetsiz ilişki biçimine eğilimli olmakla kalmayıp, aynı zamanda fiilen bu tür ilişki biçimlerinin hâkimiyeti altında olmasıyla belirlenir; bu medeniyetsiz ilişki biçimleriyse, insan bedenine yönelik örtülü tehditler içeren günlük kabalıklardan sistematik şiddete kadar farklılık gösterebilir. Böyle bir toplumda, medenilik buharlaşıp yitiverir. Geride, güçlünün –belirli bazı özgürlüklerin ayakta kalması sayesinde– zayıfın bileğini kolaylıkla bükebileceği bir savaş alanı kalır. Aşırı durumlarda, gayrı medenî bir toplum, kan kaybından ölebilir. Hiç de medenî olmayan bir savaş, toplumun başına hayalet gibi çöker.

Eski bir sıfat olan "*uncivil*"i (medeniyetsiz, gayrı medenî) kullanırken, Henry David Thoreau'nun *On the Duty of Civil Obedience* (1849) [Sivil İtaatsizlik Ödevi Üstüne] kitabında ilk kez betimlediği çeşitli sivil itaatsizlik biçimlerine hiçbir zaman atıfta bulunmadığım iyice anlaşılmalıdır. Genel olarak sivil itaatsizlik, belirli hükümet yasalarının, büyük şirket veya devlet siyasalarının ya meşru olmadığını ya da ahlakî ve siyasî bakımlardan savunulamaz olduğunu kamuoyunun önünde ortaya koymayı amaçlayan; yasalara uygunluğu tartışmalı, bilinçli eylemlerdir.[30] Anlaşılacağı gibi sivil itaatsizlik, her ne kadar bu tür eylemlerden çekinenler ya da bu tür eylemleri onaylamayanlar tarafından medenileşmemiş, kanunsuz ya da şiddetli bir eylem biçimi olarak görülse de, medeniyetsizlikle eş anlamlı değildir. Thoreau'nun kendisi, yasalarında köleciliğe yer veren bir hükümete vergi vermemek gerektiğini kamuoyu önünde savunmuş, 20. yüzyılda sivil itaatsizlik stratejisini kitleselleştirmek için herkesten daha fazla uğraşan Mahatma Gandhi ise, bu yolla sömürgeci Britanya Hükümetini köşeye sıkıştırmayı başarmıştır. Her iki durumda da bu örnekleri takip eden ve sivil itaatsizliğin değişim için bir ajitasyon aracı olarak kullanıldığı diğer olaylarda olduğu gibi, kışkırtma ve meydan okuma eylemlerine katılanlar, sivil toplumu *daha da sağlamlaştırmak* amacıyla, meşru olmayan güçlere bir karşı çıkış aracı olarak *şiddetsizliğe* tam bir bilinçle ve dört elle sarılmışlardır.

Buna karşılık medeniyetsiz bir toplumda, devletin kurumlarından uzakta faaliyet gösterilebilecek bu gibi karşılıklı ilişki alanları hiç

30) Bkz. Heinz Kleger, 'Ziviler Ungehorsam, Zivilitätsdefizite und Zivilitätspotentiale', *Forschungsjournal neue soziale Bewegungen*, Mart 1994, s. 60-69.

de kısıtlı değildir. Burada şiddetin yeşermesine uygun bir ortam sağlayan tam da bu özgürlüktür. Ama bu çokça kullanılan, sık sık kötüye kullanılan "şiddet" terimi tam olarak ne anlama geliyor? Toplum bilimlerindeki bütün kavramlara benzer şekilde, şiddet gibi kategoriler de, tahayyülümüz açısından çok ciddi hatalara yol açabilirler. Bunun aslî nedeni, bu tür kategorilerin yaşadığımız dünya hakkında kesinlik duygusu uyandırma potansiyelleridir. Öbür yandan, böyle kategoriler olmadan düşünme sakat kalır, hatta bazan ölümcül yaralar alabilir. Bu yüzden siyasal bir şiddet kuramının, tehlikeli olduğu kadar gerekli de olan keskin uçlu kategoriler gereksiniminin ayırdında olması gerekir. "Şiddet" terimi, anlamı konusunda ateşli tartışmalar yapılan; kapsam ve anlamı zamana ve mekâna göre değişen bir terimdir; bunun farkında olmak önemlidir. Darnton'un 1789 öncesi Fransasında kedi yakma törenleriyle ilgili çarpıcı değerlendirmesi ve hayvanlara kötü muamele hakkındaki güncel tartışmalar bize şunu anımsatmalıdır: Belirli bağlamlarda şiddetsiz, şenlikli eylemler sayılan bazı eylemler, farklı bir bağlamda garipsenir ve insafsız tuhaflıklar olarak görülebilir. Terimin benzer bir esnekliği, askerî ve ceza hukukunun temel alanlarından hayatın diğer alanlarına ve başka eylem biçimlerine genişletilmesi sırasında ortaya çıktı; son yirmi-otuz yılda 'aile içi şiddet' teriminin gelişmesinde olduğu gibi.[31] Bu tür mekânsal ve zamansal değişiklikler, şiddetin kuramsal olarak değerlendirilmesi çabalarının kaçınılmaz olarak daha karmaşık, daha sıkıntılı bir hale gelmesine yol açar. Ancak ben yine de terimin özgün ve aslî anlamını korumak gerektiğini düşünüyorum: Gevşek eğretilemeler (belge ya da anlaşmalar "ihlal edildi", bir şeye"şiddetli tepki gösterildi", o 'şiddetle sarsıldı" derken ya da ihtiraslı ve ölçüsüz bir kişi için "şiddetli" derken yapıldığı gibi) kullandığımızda terimi çarpıtmış oluyor; itki (insanlar, şaşırtıcı sayıdaki farklı gerekçelerle şiddetli olabilirler) ya da yasallık (şiddet, sadece fiziksel gücün kullanımı demek olmayabilir ve sıklıkla da böyle değildir) sorunlarına takılarak terimin alanını kısıtlıyoruz.

31) Robert Darnton, *The Great Cat Massacre and Other Episodes in French Cultural History*, Harmondsworth 1991; Wini Breines ve Linda Gordon, 'The New Scholarship on Family Violence', *Signs: Journal of Women in Culture and Society*, cilt 8, sayı 3, Bahar 1983, s. 490-531.

Dahası, sanki insanlar birer mülkiyetmişçesine, şeylere yönelik şiddetin insanlara yönelik şiddetle bir ve aynı olduğu inanışında olduğu gibi, yanılgılı ve yaygın önkabullerle terimin ağırlığını azaltıyoruz. Kendi adıma ben, terimin tüm bu yüklerden kurtarılması gerektiğinde ısrar edeceğim.

Konu hakkındaki bu düşünümlerde kullanıldığı biçimiyle şiddet teriminin İngilizcede, ortaçağ sonlarındaki en eski kullanımına kadar götürebileceğimiz artık geçerli olmayan çağrışımları vardır. Latince *violentia*'dan gelen eski İngilizce kullanımda terim, birisine karşı "fiziksel güç kullanımını" belirtiyordu; bu, sonuçları bakımından belirli türden bir güç kullanımıdır: Fiziksel güç kullanımının sonucu, buna maruz kalanın "rahatsız" olması, "alıkonması", "kabaca ya da sertçe müdahaleye uğraması", "dokunulmazlığının bozulması, onurunun kırılması, aşağılanması ya da kirletilmesidir" Bu eski ve daha kesinlikli anlamını korumak, sadece şiddetin bu uzun yüzyıl boyunca süregelen kalıcılığı yüzünden değil; (Johan Galtung'un yaptığı gibi) "insanın kendini gerçekleştirmesi önündeki her türlü engeli" de kapsayacak şekilde anlamını genişletme çabalarının, kavramı tamamen saçma bir hale getirmesi yüzünden de önemlidir. Böylesi bir anlam genişlemesi, kavramı "insan gereksinimlerinin karşılanması"yla ilgili ontolojik bir değerlendirmeye bağlar ve "sefalet", "yabancılaşma" ve "bastırma" gibi kavramlardan ayrılması olanaksız bir kavram haline getirir.[32] Şiddet, bir grubun ve/ya bireylerin başkalarının bedenlerine yönelttiği şok, çürük, çizik, şişme ya da baş ağrısından kırılmış kemiklere, kalp krizlerine, kol ve bacakların yitirilmesine, hatta ölüme dek uzanan bir dizi sonucun ortaya çıkmasına neden olabilecek nitelikteki, istenmeyen fiziksel müdahaleler olarak ele alınırsa, daha iyi anlaşılabilir. Şiddet, elbette insanın kendi kendisine yöneltmiş olduğu bir biçime de bürünebilir (intihar ya da "gönüllü" ötanazide olduğu gibi) ve bütün bir grubun ya da bazı bireylerin ciddi yaralanmalarla sonuçlanan bilinçli ya da yarı bilinçli cesaret gösterileri, birey ya da grupların kurumsal kaynaklı ihlalleri gibi aşırı uç örneklerine de rastlanabilir. Ancak her durumda şiddet, şiddete maruz kalanın, "ötekiliği" kabul edilen, saygı gören

32) Johan Galtung, *Transarmament and the Cold War: Peace Research and the Peace Movement*, Kopenhag, 1988.

bir özne olmaktan çıkarılıp sadece (potansiyel olarak) bedenine zarar verilebilecek, hatta ortadan kaldırılabilecek bir nesne olarak ele alındığı ilişkisel bir eylemdir. Şiddetin, bir öznenin *istenmeyen* fiziksel müdahalesi –bir kadının bacaklarını zorla ayırarak, onu tiksindirecek ölçüde yabancı olan organını kadının vajinasına ya da anüsüne sokan bir adamın yaptığı gibi– olarak tanımlanması, bazı söyleyişlerde dile getiriliyor: "Adam, kadının üzerine şiddetle abandı" ya da "Adam şiddete kapılmıştı". Bu tanımlama, Michel Foucault'nun incelediği kurumsallaşmış şiddet örneklerinde de açığa çıkar: Öznelerin kendi iradelerine rağmen de olsa, onların gelişmeleri adına bedenlerinin içine sıkıştırıldığı disiplin kurumları ve cezaevleri gibi yerlerde şiddet, kamusal cezalandırma alanlarından çıkarılarak başka yerlerde konuşlandırılır; sterilize edilir; cezaevi, hastane ve mülteci kamplarının duvarlarının ardında kamufle edilir.

Şiddetin kişi istenciyle ilgili olmayan karakterinin altını çizmekle, şiddetin, bir öznenin dünyada ve dünya üzerine eylem yapma özgürlüğünün yadsınmasının –aşırı– bir biçimi olduğunu belirtmiş oluruz. Bu öznellik ve özgürlük nasıl tanımlanırsa tanımlansın –dar liberal anlamıyla, mülkiyet odaklı olarak ya da Avrupalı yaşam tarzları konusunda önkabullerden yola çıkmıyoruz burada– şiddet, öznelerin bedensel hareketlerini engeller. Bu yüzden daha ilk bakışta şiddetin, dayanışma, özgürlük ve yurttaşların eşitliği diye saydığımız sivil toplum kurallarıyla uyumsuzluk içinde olduğunu görürüz. Çünkü şiddete maruz kalan yurttaş bireyler, sonuçta fiziksel ya da psikolojik zarar görebilecekleri bir bedensel müdahaleyle karşılaşmış olurlar. Bir sivil toplumun, örneğin coğrafî bir topluluğun ya da dinsel bir grubun üyeleri ihlale uğradığında, onun hayalî, tarihsel kökenleri olan kolektif kimlikleri zarar görür ya da yıkılır – şiddet, yaşayanların, ölülerin ve daha doğmamışların karşılıklı bağımlılıklarını yok eder. Ancak şiddet bu etkiye sahiptir çünkü o, nihaî olarak, bir bedene bürünmüş olan bireyleri ortadan kaldırır ya da tehdit eder; şiddetle birlikte o bireylere bir tekme, yumruk, kurşun ya da bombayı hak eden nesneler gibi davranılmaktadır. Şiddete maruz kalma deneyimini yaşayanlar, sonuçta kendilerini, Aristoteles'in belirttiği gibi, "dama oyununda tek başına öne sürülen bir taş", ya da (başka bir yerde söylediği gibi) "avlanmayı bekleyen" yabanıl

bir hayvan gibi hissederler. Elbette Aristoteles, sorunu bu şekilde dile getirirken hem siyaset öncesi alan olan *oikos*'ta (hane yaşamında) hem de *polis*'in ötesindeki siyaset dışı "barbar" dünyada şiddetin var olabileceğini kabul ediyordu. Aristoteles'e göre "dünya, denetlenmesi gereken ögeler kadar serbest bırakılması gerekenleri de kapsamasaydı, dayanılmaz bir yer olurdu; eğer onun doğası öbür türlüyse [denetlenmesi gerekenlerle birlikte serbest bırakılması gerekenleri de kapsamaksa], denetleme yönündeki tüm çabalar, denetlenmesi gerekenlerle sınırlanmalı; öbürlerine dokunulmamalı".[33] Çağdaş siyasal düşünce, şiddet kapanındaki zorunluluklar dünyasıyla barışçıl özgürlükler dünyası arasındaki bu Aristoteles'e dayalı ayrımı geride bırakmalıdır.[34] Ancak yine de, Aristoteles'in, konuşma ve etkileşme olanağına (potansiyeline) sahip öznelerin şiddet tarafından araçsallaştırıldığı yönündeki temel vurgusu, bugün de önemini korumaktadır. Bunu, kendisinin tam olarak anlayamayacağı bir dilde yeniden ifade edecek olursak: Kamu denetimine açık devlet kurumlarınca korunan ve desteklenen bir sivil toplum, konuşan ve barış içinde etkileşen öznelerin varlığını imâ eder; oysa şiddetin etkisi (en azından geçici olarak), bu özneleri dilsiz nesneler –çokça da sürüler halinde ölümün kapanına doğru güdülen nesneler– konumuna indirgemektir.

"Şiddet" teriminin nüanslar ve belirsizliklerle bir bilmece haline geldiği; şiddet kavramının da, toplum bilimlerindeki ve bu bilimlerin dışındaki bütün diğer kavramlar gibi, *idealtipik* bir kavram olduğu doğrudur. Bu yüzden de terim, gerçekliğin hiçbir yerde saf halde bulunmayan belirli bazı yanlarını seçerek altlarını çizer. Şiddet kavramı (*Gewalt, violence, violenza, nasilje*), kullanıldığı sürece, bu seçiciliği yüzünden –ve de ortaya çıkardığı karmaşık etik meseleler yüzünden– sonsuza kadar tartışmalı bir kavram olarak kalacaktır. Şiddet biçimlerinden en az tartışmaya açık olanı, kuşkusuz, istenmeyen bir ölüme (ya da açık bir deyişle "şiddetli ölüm"e) neden olan eylemlerdir. Ölüm, şiddetin potansiyel olarak nihaî sonuçlarından biridir. Her kişi için ölüm hem her şeyin sonu, hem de yaşam haritasında

33) Aristotle, *Politics*, 1. kitap, bölüm 2, 1253a; ve 7. kitap, bölüm 2, 1324b; cf. 7. kitap, bölüm 14, 1333a-1334a.

34) John Keane, *Public Life and Late Capitalism*, Cambridge 1984.

sonlu ile sonsuzun kesiştiği noktayı işaretleyen bir referans noktasıdır. Ölüm, kişilere, yaşamlarını değerlendirmelerinde referans oluşturan bir nokta olarak da görünebilir; bu, dünyevî baskıların yükünden arınmış bir noktadır: Kişiler, neleri başarmış, neleri başaramamış olduklarının; nasıl bir insan olduklarının ve geride onlar için nelerin kaldığının değerlendirmesini bu noktadan bakarak yapabilirler. Bu bakımdan, ölüm aynı zamanda bir doğumdur da, çünkü yaşam doruk noktasına ölümle ulaşır. Elbette ölümün pek çok yolu vardır. Dostları ve yakınları yanı başındayken, onurla, yürekli yüzlerinde tanımsız bir otoriter bakışla fotoğraf çektirerek ya da filme alınarak ölenler şanslıdır. "Bireysel ölümden" (Rainer Maria Rilke) yoksun bırakılanlar; ölümleri zorla, adsız olanlarsa şanssızdır: Ölümleri sanki aniden ölüverir; geçmiş, şimdiki ve gelecek yaşamlarının muhasebesini yapma olanağını bile onların elinden alıverir. Öldürülmenin de bir sürü yolu vardır, ama sonuç tektir: Ölürsünüz, artık yoksunuzdur, bir daha hiçbir yerde asla bulunamazsınız. Bir yerlerde birileri için istatistikî bir bilgi haline geliverirsiniz; şanslıysanız, fotoğraflarınız ve sizin için bir hazine değerini taşıyan eşyalarınız, yakınlarınız, arkadaşlarınız, meslektaşlarınız ya da sevgilileriniz tarafından özenle saklanır. Ama gerçek şu ki, şiddet sonucu ölenler, bir uçurumun kenarından atılmış insanlardır. Ölüm, onların yerçekimi merkezidir. Düşüşün sonunda ölüm onları bekler. Artık sokaklarda dolaşamazlar; tayın listelerinde adları yoktur artık. Ne su ve ekmek kuyruklarında görülürler, ne de yataklarında, mutfaklarında ya da sevdiklerinin kollarında. Bundan sonra sadece karınca ya da sineklerle kaplanmış, kana bulanmış bedenlerdir onlar; parklarda ya da stadyumların zeminlerinde fazlaca derin kazılmayan mezarlardır; çölde kıvrım kıvrım uzanan kum tepecikleri, hantal binalarda taştan bloklar olarak görülürler. Öykünün sonu.

Pasifizm?

Böylelikle, işlerliğini gördüğümüz bir başlangıç etik düsturuna ulaşmış bulunuyoruz: Şiddet yoluyla ve istenmeyen bir ölüm, her sivil toplumun, özellikle de demokratik özgürlüklerden ve eşitleştirici dayanışmadan nasibini alan sivil toplumların temel oluşturan kural-

ların skandal düzeyinde bir ihlalidir. Bu düstur diyor ki, şiddet ve sivil toplum barış içinde bir arada varolamaz; eğer şiddet, herhangi bir sivil toplumun üyelerini veba gibi kol gezmeğe başlarsa, devlet dışı kurumlar topluluğu, *sivil olmayan (gayrı medenî) toplum* kategorisine geçer. Ancak buraya temel bir çekince koymak zorundayım: Bireylerin bedenlerine yönelmiş bazı şiddet biçimleri vardır ki bunlar, en azından belirli bazı durumlarda, medeniliğin korunması ya da ona ulaşılması bakımından paradoksal olsa da temel öneme sahip olabilen koşullardır. Bu tür şiddet biçimlerine, *medenî (sivil) şiddet* diyeceğim. Bu sivil şiddet paradoksu, hem birey hem de topluluk düzeyinde ortaya konabilir; aşağıda vereceğim örneklerle bunu göstermeye çalışacağım.

Her ne kadar –Gulag imha kamplarında olduğu gibi– ele geçirdiklerinin intihar etmesinden hoşnut olacak kişilerin şiddetine karşın hayatta kalma iradesi göstermek genellikle cesur bir meydan okuma eylemiyse de, bazı koşullarda bir insanın kendini öldürmesi için hiç de azımsanmayacak iyi nedenler bulunabilir ve bu yüzden de intihar akıldışı bir eylem sayılmayabilir. Rusların Çekoslovakya'yı işgalinden hemen sonra, Ocak 1969'da Jan Palach'ın Wenceslas Meydanı'nda kendini cesurca yakması ve hastanedeki ölüm döşeğinden diğer insanların da işgale çeşitli barışçıl yollardan karşı koyması yönündeki çağrısı,[35] bireyin kendi bedensel bütünlüğünü ihlal etmesinin dramatik bir örneğidir. Bu örnekte görüldüğü gibi, şiddete maruz kalan kişi, tinsel anlamda ya her şeyini kaybetmeye ya da yaşamını medeniyetsizliğe karşı bir protestonun ve şiddetten arındırılmış bir gelecek için duyduğu arzunun bir ifadesi olarak yanında götürmeye *zorlanmıştır*. Her şeyin hiçliğe doğru gittiği ve hiçlik içinde boğulacağı inancını yaşamış olan Palach'ın kendini kamuoyu önünde ölüme göndermesi, kendilerini öldürenlerin, bunu bir gösteriye dönüştürmüş olsalar da, görünür dünyadan çekilerek başka insanlarla ilişkilerinin ebediyen yok olduğu "kötücül matlık" (*malign opacity*) (Baudelaire) alanına geçtikleri yolundaki eski önyargımıza şüpheyle bakmamıza yol açar. İntihar, her zaman gizlilik demek de-

35) Bkz. Jan Kavan'la yapılmış söyleşi, Michael Randle, *People Power: Building of a New European Home*, Stroud 1991, s. 153.

ğildir; hatta aslında intihar, paradoksal bir biçimde, intihar etmiş olan kimsenin bir tür ölümsüzlük payesi kazanarak zamanın ötesinde asılı kalmayı ve başkalarınca onurlandırılmayı sağlama almak için giriştiği kamusal bir olumlama eylemi bile sayılabilir.

Şiddetin tanımına ve sivil toplumda şiddete başvurmanın etik boyutuna ilişkin sorular, iki problem karşısında içinden çıkılmaz bir hal alabilir: Birincisi, kişiye yönelik bir şiddet tehdidinin belirli bazı koşullarda yine bireysel şiddet eylemleriyle engellenip engellenemeyeceği problemi vardır; özsavunma (meşru müdafaa) durumunda, kendini savunmak durumunda kalan bir kişinin birisini öldürmesini haklı göstermek için kesinlikle güçlü ahlakî ve hukukî savlar vardır.[36] İkincisi, kişilerin intiharı seçmelerinin, katı anlamıyla sadece bireyin seçimine kalmış bir eylem olarak mı, yoksa kişinin diğer bütün seçeneklerinin elinden alındığı ve intiharın, dünyadaki yaşamına son vermenin en medenî yolu olduğunu hissettiği bir durumda son çare olarak başvurduğu umarsız bir eylem olarak mı ele alınması gerektiği konusundaki problem söz konusudur. Medenileşme sürecinin töre ve alışkanlıklarından derinden etkilenmiş ve tıptaki gelişmelerle iyice cesaretlenmiş olan biz çağdaş insanlar, bu tür problemler karşısında renkten renge gireriz. Oysa ironiktir ki, intiharı kutsamayı reddeden Hıristiyanlık, bir kendini feda etme eylemi üstüne kuruludur (hatta John Donne, İsa'nın intihar ettiği kanısındadır); oysa bazı dürüst liberaller, yurttaşın kendi yazgısını belirleme hakkının, kişinin kendini ortadan kaldırma hakkını da getirdiği ve gerektirdiğini kabullenmek zorunda kalmıştır. Pek çoğumuz ölümü, bedenin yavaş yavaş çökmesi olarak düşünürüz, ki bu, ölümsüzlük yolunda en son ve en büyük engel olarak görülür ve önlenmesinin olanaklı olduğu düşünülür. Salgın hastalık ve açlık çağları geride kalmış gibidir; ölümcül bir kazayla ya da büyük vahşet olaylarıyla karşılaşmayacak kadar şanslı olduğumuz sürece gelişmiş dünyanın yüzde sekseni için ölüm, ertelenmiş yaşlılık hastalığı denilen uzun, ferah ve muhtemelen de aşağı doğru eğimli bir yolun

36) Kişilerin pozitif bir özsavunma hakkının varlığı ve böyle bir hak söz konusuysa, bu hakkın uygulanmasına konulması gereken sınırlar konusundaki etik ve hukukî sorun için bkz. Suzanne Uniacke, *Permissible Killing: The Self-Defence Justification of Homicide*, Cambridge ve New York, 1994.

sonunda bizi bekleyen uzak bir kadere dönüştürülmüştür.[37] Ölüm artık eskisi kadar can yakıcı bir tehdit olmayabilir. Ama bu arada, Charlotte Perkins Gilman'ın, mükemmel bir dille kaleme aldığı intihar notu da etkileyiciliğinden çok şey kaybetmiştir: "Kloroformu kansere tercih ederim," diyordu Gilman. İntihar akıldışı gibi görünüyor. Yaşamlarına kendi elleriyle son verenlerin cesetleri, cenazeyi alçakça seyretmek ve alay etmek üzere toplanmış gürültülü bir kalabalık tarafından sokaklarda sürüklenip, tekmelenip parçalanmıyor artık. Yine de intihar etmiş olanlar, hâlâ klinik psikiyatristlerin onları manik ya da depresif diye teşhis ederkenki önyargılarıyla, onları ahlaken kötü diye yargılayan kilise adamlarıyla ve geride kalan mirasçılarına hiç de iyi gözle bakmayan, hatta zaman zaman bu mirasçıları düş kırıklığına uğratan yaşam sigortası acenteleriyle baş başa kalacaklardır. Oysa belirli koşullarda ölüm mâkul bir seçim olabilir. İntihar, bu kararı veren kişiye ölümden de beter görünen fiziksel ve duygusal çöküntüler yaşanmadan, iyi yaşanmış bir hayatı olumlamak amacıyla verilmiş bir karar olabilir. Bunu anlamaya yanaşacak pek az kişi vardır. Ölümün fiziksel ve duygusal bir çöküşü yaşamamak, iyi yaşanmış bir hayatı olumlamak için verilmiş bir karar olabileceği savı, hiç değilse ölümcül hastalık durumlarında hekim yardımıyla ölümü ya da gönüllü ötanaziyi savunanlarca öne sürülüyor. Jan Palach'ın kişisel kanısını, soylu bir ölümün soysuzca yaşamaya daima tercih edilmesi gerektiği kanısını anlayabileceklerin sayısı daha da azdır. Despotizm koşullarında intihar, kuşkusuz bilinçli bir tercih olabilirse de, kesinlikle özgür bir tercih olamaz. Palach gibi kendi canlarına kıyanlar, ülkeleri işgal edilmeseydi, aynı eylemi yapmak istemeyebilirlerdi. Ama böylesi durumlarda intiharın, bir yurttaşı bir uyuruktan ayıran bir eylem olduğu pekâlâ ileri sürülebilir. Shakespeare'in Antony'sinin işaret ettiği gibi, intihar hem dostlara hem de düşmanlara açık bir mesajı iletir: "Kendimin efendisi benim."

Şiddetle ilgili etik sorunları ele aldığımızda, bir olasılıkla yüzleşmek zorundayız: Bütün bir grubun karşıtlarına yönelik olarak şiddet kullanmasının hoşgörü, çoğulculuk ve demokratik süreçlerle tanım-

37) İntihar yoluyla ölümün bir tarihçesi ve bu tür ölümlere ilgili değişen tavırların ele alındığı iyi bir araştırma kaynağı için bkz. Margaret Pabst Battin, *Ethical Issues in Suicide*, Englewood Cliffs, N. J. 1995.

ladığımız bir sivil toplumu kurmanın ya da geliştirmenin (amaç bu olsun ya da olmasın) temel bir koşulu olabileceği bazı yer ve zamanlar vardır. Silaha sarılanların ölümünün de silahla olacağı söylenegelmiştir. Bazıları buna, şunu da ilâve edecektir: "Sakin olanlara ne mutlu, çünkü dünya onlara kalacak... Adalet uğruna zulme uğrayanlara ne mutlu; onların mekânı cennet olacaktır." Ama, Simone Weil'in de işaret ettiği gibi, silaha sarılmayı reddederek ya da silahı elinden bırakarak sivil toplumun koruyuculuğuna soyunan sakin kişilerin, bu dünyada dile gelmez bir cehennem hayatı yaşadıktan sonra Tanrının gözü önünde köklerinin kazındığı zamanlar da olmuştur. İşte bu nedenle, başkalarına karşı bazen her şeyi göze alarak kolektif şiddete başvurmak, mutlak kötülüğe karşı simgesel bir ahlakî protesto olabilir; böylece de, gelecek nesiller için büyük bir vahşetin asla hoşgörülmemesi gerektiğine dair bir işaret olarak iş görebilir. Varşova gettosunun Nazi işgaline karşı ayaklanması ya da SS subaylarının üniformalarını yıkayıp ütülemekle yükümlü Auschwitzli mahkûmların, tifodan ölen kardeşlerinin cesetlerindeki ırk önyargısı taşımayan bitleri, müstakbel kurbanlarının iyice ütülenmiş ceketlerinin yaka altlarına silkeleme taktikleri, bu tür kolektif şiddete örnek olarak gösterilebilir. Kolektif şiddet, bazen şiddetin asıl faillerini etkili bir şekilde durdurabilir de. Bunu, zalimleri şaşırtarak, paniğe kapılmalarına yol açarak, hatta onların silahlarını bırakmalarını ya da çatışmadan çekilmelerini sağlayarak gerçekleştirir; İkinci Dünya Savaşı'nda İngilizlerin Nazilere karşı direnişinde, Eritre'de Haile Selasie ve Albay Mengistu rejimine karşı yürütülen savaşlarda olduğu gibi bazı başarılı "bağımsızlık savaşlarında" da bu yaşanmıştı. Nihayet kolektif şiddet, bireyleri korku ve bağımlılıktan kurtararak yurttaş gibi yaşamalarını sağlayan olağanüstü dönüştürücü bir etki gösterebilir. Fanon'un sömürgelerin sömürgecilere karşı devrimci şiddet kullanması gerektiği yolundaki çağrısını ele aldığımızda örneğin, şiddet kullanımının şiddete başvuran bireyler üzerinde her zaman özgürleştirici ve arındırıcı bir etkisi olup olmadığı tartışılabilir. Öte yandan kolektif şiddetin, şiddet kullanan kişi üzerinde her zaman bastırma mekanizmalarını kaldırarak özgürleştirici bir etki yapabileceği de sorgulamaya açık bir savdır; örneğin Fanon, sömürge halklarını sömürgecilere karşı devrimci şiddete davet ederken,

bu özgürleştirici etkiyi sorgusuz sualsiz kabul ediyordu. Fanon'a göre kişiliksizleştirilmiş sömürge halkları, şiddete başvurarak, onları yerinden yurdundan eden ve güçsüzleştiren şiddet sistemini yıkabilirdi (*Peau noire, masques blancs* [1952] ve *Les Damnés del terre* [1961]). Böylece Fanon, silahı ve bombayı romantikleştirmekle kalmaz; asıl sorun, bunu nasıl yaptığındadır. Fanon, şiddet taktiklerini, varoluşçu hümanizme duyduğu karmakarışık bir imanla, tarihin mükemmeliyete doğru ilerlediği yönünde düz bir inançla süsler. Dahası, kendi klinik raporlarından derlediği bazı kanıt kırıntılarını açıkladığı bir toplumsal teşhis psikiyatrisiyle de bu taktikleri destekler. Gösterdiği bu "kanıtlar", "özgürleştirici" şiddet eylemlerinin sebep olduğu kışkırtılmış halüsinasyonlar ve korkutucu hayaletlerle epeyce rahatsız olan bireylerle ilgilidir. Bununla birlikte –ki yukarıda belirttiğimiz çekince temel önem taşır– kolektif şiddet hareketlerinin, adaletsizliğe uğrayanların manevî gücünü yükselttiği; onlara, kendilerine karşı şiddet kullananlara karşılık verme cesareti aşıladığı; hatta onların, düşmanlarına karşı katliama kalkışmaksızın zafer kazanmasıyla sonuçlandığı zamanlar ve yerler olmuştur. Bu konuda, çağımızda az da olsa yeterli kanıt vardır.

Amerikan Devrimi, kolektif direnişin silahların gücüyle desteklendiği bu çağdaş biçiminin ilk modeli gibidir. Kuşkusuz, Fransız Devrimi'nin ardından yaşanan topyekûn savaşlarla karşılaştırıldığında Amerikan bağımsızlık savaşının, toprak ve askerî üstünlük mücadelesinin, insanların kalplerini ve kafalarını kazanma savaşından sonra geldiği, gündelik işlerden kalan zamanlarda yapılan bir savaş olduğu doğrudur. Savaş sırasında savaşçılara, silahlı çatışmaların dışında bolca boş zaman kalıyordu; bu yüzdendir, zafer bir yana, ayakta kalabileceklerinden bile emin olmayan Amerikan kuvvetleri, Britanyalı düşmanlarınca derhal sürülme korkusu yaşamadan yeniden toparlanmak için gereken zamanı bulmuşlardır. Çağdaş devrimlerin çoğunluğuyla karşılaştırıldığında Amerikan ayaklanmasının, tehdit olarak bile fiziksel şiddet kullanımına ve yıldırma taktiklerine çok daha sınırlı bir şekilde tanık olduğu da doğrudur. Krallık yandaşlarını, isimlerini bulup yayımlayarak, onlara yemin ettirilerek, onların mülklerine el konulacağı konusunda tehditler savurarak sivil toplumun kuytu ve çatlaklarından püskürtme taktiği, genellikle

yerel topluluklar düzeyinde ve dikkat çekici bir başarıyla yaygın bir şekilde uygulanmıştır.[38] Krallık yandaşları olmalarından kuşkulanılanların topluluktan dışlanması taktiği, şiddetin ve karşı şiddetin önlenmesi için tasarlanmıştı. Bu taktik, krallık yandaşlarını etkili bir şekilde iki seçenekle baş başa bırakmıştı: Uyum sağla ya da terket! Birleşik Devletler'i terkeden krallık yandaşlarının oranı, sekizde biri geçmedi; ama çoğunluk, yerleşim yerlerini değiştirdi ve şiddetle karşılaşmadı.

Her şeye karşın Britanya İmparatorluğu'na karşı Amerikalıların yürüttüğü mücadele, bazı durumlarda düşmanın iktidar istencini kırmak ve yeni bir federatif cumhuriyet kurmak amacıyla şiddet kullanımına dayanıyordu; üstelik şiddet kullanımı çok temel bir önem taşıyordu. Şiddetin, sınırları belirli hedeflere ulaşmak için kullanılabilir olduğu, 1776 yılı sonunda New Jersey, Trenton'da kendilerinden kat kat üstün olan Britanya ve Hesse ordusuna karşı savaşmaya hazırlanan, yeterli mühimmat ve heyecandan yoksun Amerikan kuvvetlerince çok iyi anlaşılmıştı.[39] O tarihten sonra bu savaş, Amerikan Devrimi ile ilgili resmî hafızanın önemli bir parçası haline gelmiştir; çünkü her iki taraf da, Britanya kuvvetlerinin kazanacağı bir zaferin Amerikan mücadelesinin sonunu getirebileceğinin çok iyi farkındaydı. Kendi açılarından Amerikalılar, Philadelphia'ya yönelen Britanya tehdidini bertaraf etmek ve bayraklaşan bağımsızlık savaşlarına yeni bir hayatiyet kazandırmak için mutlaka bir zafere ihtiyaç duyuyorlardı. Bu yüzden George Washington, Philadelphia'dan gönüllüler toplayarak Britanya kuvvetlerinin karşısına çıkmaya karar verdi. Gönüllüler, Charles Lee'nin komutasında toplanan bir alay Alman göçmen ve Horatio Gates'in komutasındaki beş yüz kişiden ibaretti. Bütün ordu, topu topu altı bin kişiden oluşuyordu.

1776 Noel günü ikindi saatlerinde subaylar, Amerikan askerlerini küçük mangalar halinde toplayarak onlara Thomas Paine'in *The*

38) John W. Shy, "Force, Order and Democracy in the American Revolution", *The American Revolution: Its Character and Limits*, yayına hazırlayan Jack P. Greene, New York ve Londra 1987, s. 78-9.

39) Trenton savaşının arkaplanı, ayrıntıları ve simgesel önemi konusunda daha geniş bir inceleme için bkz. J. Keane, *Tom Paine*, 5. bölüm.

American Crisis adlı kitapçığını okudular. Muharebenin eşiğinde kitabın başlangıç cümleleri, ölümü ve yaralanmayı kafalarından geçiren askerlerin kulaklarına tuhaf bir ilkellik taşıyan sözler gibi gelmiş olmalı. Ancak bu sözler kısa sürede çok ünlü olacaktı; yurttaşların özgürlüğü davası ortadan kalkıncaya kadar da öyle kalacaktır:

> Yaşadığımız, insan ruhunun sınandığı zamandır. Bu bunalımda, iyi günün askerleri ve güneşli günlerin yurtseverleri vatan hizmetine koşmaktan geri duracaktır; ama *hemen şimdi* asker ve yurtsever olan erkekler, kadın erkek herkesin şükranlarına ve sevgilerine lâyık olanlardır. Tiranlık, tıpkı cehennem gibi, kolayca zapt edilemez; ama yine de biliyoruz ki, mücadele ne denli zorlu olursa, zafer de o denli yeğin olacaktır, bu da bizim tesellimizdir.

Gece karanlığı çöktükten sonra, Amerikan kuvvetleri, dolu ve kar fırtınası içinde, düz tabanlı ahşap teknelerle Delaware nehrini geçtiler. Yavaş yavaş Trenton'a doğru yol alıyorlardı; bazıları çaputlarla sarılı ya da çıplak yaralı ayaklarından damlayan kanlarla, karda iz bırakıyorlardı. Subaylar, bütün molalarda bir daha asla uyanamayacakları buzdan bir uykuya kapılmasınlar diye onları dürtükleyip duruyordu. Şafakla birlikte kuvvetler Trenton yamaçlarına ulaşmıştı. 26 Aralık günü özellikle seçilmişti, çünkü Washington'ın yâverlerinden birinin dediğine göre, şehri işgal etmiş olan Hesseli paralı askerler, "Almanya'da Noel kutlamalarıyla ünlenmişti" ve onların o gün tepine tepine dans etmekten, *schnapps* ve bira içmekten bitkin düşecekleri tahmin edilmişti. Amerikalıların oynadığı bu kumar gayet iyi sonuçlar verdi. Trenton'daki Alman Komutanı Albay Johann Gottlieb Rahl, muharebe başladığında uyuyordu ve ertesi gün patlak veren ağır sokak çatışmalarında ölümcül bir yara aldı. Gece çöktüğünde Hesseliler bozguna uğratılmıştı. Bin kadarı esir alındı ve Amerikalılar için çok değerli düşman mühimmatının neredeyse tamamı ele geçirildi. Ele geçirilenler arasında iyi durumda Alman kılıçları ve kırk fıçı rom da vardı. Trenton kazanılmıştı. Britanya İmparatorluğu'nun Amerika üzerindeki pençesi bir parça gevşemişti – kısa bir süre için.

Trenton muharebesi gibi şiddetli olaylar, Hannah Arendt'in, iktidar ve şiddetin hiçbir ortak paydası olmadığı konusundaki savını yeniden

değerlendirmeye zorlar bizi. "Şiddet iktidarı yıkabilir; ama hiçbir şekilde yaratamaz," diyor Arendt. Arendt'e göre iktidar kategorisi, uyum içinde, düşünerek konuşan ve eyleyen yurttaşların barışçıl birlikleri için korunmalıdır.[40] Arendt, şiddetin doğası gereği araçsal olduğunda ısrar eder. Bütün araçlar gibi şiddet de, her yerde ve her zaman yönlendirilmeye ve haklılaştırılmaya ihtiyaç duyar. Bu da, araçlar-amaçlar ayrımının farkında olarak düşünen ve eyleyen bir grup insanın varlığını önceden kabul etmeyi gerektirir. Arendt, pratikte şiddet ve iktidarın genellikle iç içe bulunduğunu itiraf eder. Ama kuramsal ayrım ve iktidarın şiddete önceliği üzerindeki ısrarı (ki bu, saf kavramlardan yana olmasından kaynaklanır), kolayca barışçı (pasifist) bir yanlış yorumlamaya yol açabilir; çünkü bu bakış açısı, şiddet ve iktidar arasında *pozitif* bir ilişkinin olduğu bazı olaylara (Amerikalıların Trenton için verdikleri mücadele gibi) gereken önemi vermez; üstelik en az bunun kadar önemli başka bir yanılgıya daha düşer: Uyum içinde hareket eden silahlı grupların şiddetli çarpışmalarının sonucunun, çoğu zaman yalnızca yüksek bir moralle değil, aynı ölçüde zamanlama, şans, cesaret ve yetenek gibi her an birbirlerine karşı çevrilebilecek silahlarla da belirlendiği gerçeğini yeterince göremez. Aslında, nasıl iktidar ilişkileri şiddetin yolunu zaman zaman tıkayabilirse, şiddet de iktidar ilişkilerini tahrip edebilir (Montesquieu'nün despotizm rejimi konusunda belirttiği gibi); ama şiddet, silah namlularından, daha önce hiçbir yerde varolmamış dayanışma ve (Arendt'in kastettiği anlamda) iktidar ilişkilerini de *yaratabilir*.

Devrimci Şiddet

Şiddet, belirli bazı koşullarda umutları yükseltmeye, her şeyin daha farklı olabileceği bilincini yaratmaya ve eylemcilerin hep birlikte aynı gemide oldukları hissini güçlendirmeye eğilimlidir. Bu durum, bazı çağdaş düşünürleri, şiddeti yüceltmeye sürüklemiştir. George Sorel'in *Réflexions sur la violence* (1908) adlı kitabı, tabandan örgütlenen toplumsal bir kitle hareketiyle devleti alaşağı etme konusunda devrimci sendikalist bir reçete sunar. Bu kitap, kesinlikle şiddet iksiriyle esrimiş bir zihniyetin ürünüdür. O kadar ki, yazar, şiddeti

40) Hannah Arendt, *Şiddet Üzerine*, İstanbul 1997.

belirleyen ilkelerle (başkalarını yok etme olasılığı) sivil toplumu belirleyen ilkeler (başkalarına karşı hoşgörü ve açıklık) arasındaki temel uyuşmazlığı göremeyecek kadar kendini şiddetin büyüsüne kaptırmıştır.[41] Elbette, *Réflexions sur la violence*'ın yazıldığı dönemdeki siyasal bağlam bizimkinden büyük ölçüde farklıdır. Sorel'in yapıtı, sosyalist geleneğin, parti siyasetini giderek daha çok etkilediği bir dönemde ve 1902 Belçika genel grevinden sonra Batı Avrupa çapında yaygınlaşan parlamento karşıtı hareketlerin etkisi altında yazılmıştı. Sorel, hem parlamenter sosyalist partilerin hem de kapitalist sistemin onulmaz bir bunalım yaşayacağı beklentisinden esinleniyordu. İşçi hareketinin özel mülkiyete, devlet ve siyasal partilere karşı "mutlak bir devrim" yapması tasarımıyla sarhoş olmuştu. Sorel'in, sosyalist parti siyasetinin "demokratik aptallık"larına karşı duyduğu öfke dışında dile getirdiği pek bir şey yoktu. Ona göre sosyalizme giden parlamenter yol, çağdaş devletin artan iktidarına ve meşruiyetine körü körüne katkıda bulunmaktan başka bir işe yaramıyordu (Burada Sorel, özellikle Tocqueville'in demokratik despotizmin yükselişi konusundaki değerlendirmesine dayanıyordu). Sorel'e göre parlamenter sosyalizm, böylelikle devlet mekanizmasını güçlendirerek, sonunda devleti ortadan kaldırmak diye açıklanan nihaî hedefiyle çelişki içine girmiş oluyordu. Dahası, parlamenter sosyalizm, emekle sermayenin çıkarları arasındaki çatışmayı da gözden saklıyordu. Bu tür sosyalizm, seçimlere dayalı siyasetin gerektirdiği oy simsarlığı ve hilelerle, özellikle de toplumsal refah yasalarının devlet tarafından yürürlüğe konulacağı yönünde verilen sözlerle büyülenmiş ve baştan çıkmıştı; böylelikle burjuvazi ve proletaryayı, Marx'ın kuramında onlara biçtiği yoldan iyice uzaklaştıran yozlaşmayı derinleştirmekteydi. Sorel'in gözlemine göre, artık elden ayaktan düşmüş bulunan bu iki sınıf da devletin korumacı yetkilerine aptalca sırtlarını dayamaktaydılar.

Sorel, nihayet şu savı ileri sürüyordu: Parlamenter sosyalist gelenek, Robespierre'in ruhundan derinlemesine etkilenen, bu ruhta

41) Georges Sorel, *Réflexions sur la violence*, Paris 1908. Aşağıdaki alıntılar ilk olarak 18 Mayıs 1908'de basılan ve "Apologie de la violence" bölümünü de içeren üçüncü baskıdan benim yaptığım çevirilerdir. Sorel'in sendikalist şiddet ile ilgili ilk teorik çalışmaları, 1903'te yazılmış ancak 1906'ya kadar basılamamış olan *Insegnamenti sociali della economia contemporanea* adlı kitabında bulunabilir, s. 53-5.

temellerini bulan bir siyasal gelenekti. Sorel'e göre, 1789'dan itibaren bütün siyasal devrimler ya da (başarılı başarısız) devrim girişimleri, devletin baskıcı güçlerini pekiştirmişti. Ona göre parlamenter sosyalist bir hükümet, ne kadar iyi niyetle yola çıkmış olursa olsun, aynı gidişatı daha vahim bir şekilde sürdürecekti. Kimse, zafer kazanmış devrimcilerin yaptığı kadar düzen bayraktarlığı yapamazdı. Sorel, Roberto Michels'in daha sonraları ileri süreceği savı önceden ortaya koyuyordu: Ona göre parlamenter sosyalizm, iktidara geldiğinde, siyasetçilerin yandaşları üzerinde bir çeşit diktatörlüğe sahip olacakları bir düzeni kuracaktı. Şimdiye kadar, diyordu, siyasal devrimciler, iktidarlarını tehdit eden rakiplerine karşı "devlet gerekleri"ni (*reasons of state*; hükümet etmenin gerektirdiklerini, çev.) ileri sürmekten ve buna uygun olarak da baskıcı yasal yaptırımlara ve polisiye yöntemlere başvurmaktan kaçınmadılar; Jaurès gibi kişilerce yönetilen parlamenter sosyalist bir hükümetin de, öbür siyasal devrimcilerden bir farkı olmayacaktır.

Sorel'e göre, felakete denk olan bu siyasal sonuçlar, ancak sosyalist hareket proletaryanın kararlı ayrılıkçı siyasasına dayanarak gelişirse önlenebilirdi. Ona göre proletaryanın merkezî siyasal liderliği reddetmesi, şiddet eylemlerine duyduğu doğal sempatisi ve grevlerin istenen sonuca ulaşma potansiyeline dair gittikçe artan inancı dayanak olarak alınmalıydı. Bu özellikleriyle proletarya, egemen sınıfın, devlet ve sivil toplumun arasını parlamenter siyaset yoluyla bulma yönündeki hilekâr girişimlerini teşhir ediyordu. Proletaryanın doğrudan şiddet eylemi, sivil toplumu düşman iki ordunun karşı karşıya geldiği bir savaş meydanına dönüştürür; keskin hatlarla beliren iki kutba ayırırdı. "Grev, bir savaş fenomenidir." Sorel'e göre, "güzel ve çok kahramanca" diye nitelediği proleter şiddetin uygarlaştırıcı etkileri vardı. Şiddet, burjuva barbarlığından kurtuluşun bir aracıydı. Parlamenter sistemin bataklığında çürüme tehlikesini fark ettiklerinde, maaşlı bürokratlardan oluşan yeni orta sınıf çökecek; kapitalist işverenler aslî sınıf rollerine geri dönmek zorunda kalacak; sınıf ayrımları derinleşecek ve keskinleşecekti. Sendikaların oluşturduğu küçük ölçekli, yüz yüze direniş topluluklarında (*sociétés de résistance*) filizlenen proleter doğrudan eylemi, burjuvazinin mülkiyet ve devlet sistemlerinde örgütlediği kuvveti teşhir ediyor ve ona

meydan okuyordu. Doğrudan eylem, burjuva alışkanlıklarına ve korkaklığına dayalı bağları da koparıverecek ve sivil toplumda yeni bir dayanışma kültürü yaratacaktı. Artık parti siyasetiyle körleştirilemeyen proletarya, esin kaynağını mitlerde bulacaktı (burada Sorel, Bergson'un kuramına bel bağlıyordu). Başka bir deyişle, paylaştıkları duygu yüklü zihinsel resimlerden (örneğin genel grev tasarımı) esinlenecek; bu tür mitler, sosyalist bir gelecek için mücadelelerini yönlendirecek ve onların azmini bileyecekti. Sorel'e göre, başlangıçta sivil toplumun içinde olan proletarya, onun bir parçası değildi ve zamanla edilgen konumundan kurtulacak, kendi kendinin de sahibi olan canlı bir toplumsal hareket halini alacaktı. Böylelikle kendini, sermayenin gücüne ve sermaye devletinin aygıtlarına karşı doğrultabilecek bir güç olacaktı. Bunu yapmak için de, partileşmenin ya da parti sisteminin aracılığına gerek yoktu. Sorel'e göre bu süreç, gerçek hayatta yaşanan bir drama olan genel grevde en belirgin halini alır. Sorel, genel grevi düşmanın tamamen yok edildiği Napolyon tarzı bir muharebeye benzetiyordu. Sorel, ileri sürdüğü savdan şöyle bir sonuca varıyordu: İşçilerin genel grevinin açıkça ortaya koyduğu gibi, sosyalist hareketin önünde açık olan iki tercih kalmıştı: Ya burjuva dekadansı (yozlaşması) ya da proletaryanın, üretken mülkiyeti özel sermayenin elinden almak, böylece de (Sorel'in indirgemeciliğine dikkat) devleti lağvetmek için giriştiği şiddetli devrimci mücadele.

Zaman zaman Sorel'in devrimci sendikalizmiyle Doğu Avrupa'da Prag Baharı ve 1989 devrimleri arasındaki dönemde gelişen parti karşıtı siyaset stratejileri arasında paralellikler kurulmuştur. Tamamen farklı dillerle konuşsalar da, parti karşıtı siyaset savunucularının, Sorel'in stratejisinin içerdiği parti siyasetine ve devlet iktidarına karşı duyulan derin bir antipatiyi paylaştıkları doğrudur. Fakat bundan daha fazla bir paralellik söz konusu değildir. Bunun nedenleri de, yalnızca çağdaş şiddet kuramlarının ilgi alanında değildir; aynı zamanda, 20. yüzyıl demokratik geleneğinde şiddet kullanımına karşı giderek büyüyen kuşkuların da göstergesidir.

Her şeyden önce, parti karşıtı siyaset stratejilerini kamusal olarak savunanların çoğu (Dayanışma ve Charta 77 gibi grupların temsilcileri), ideolojik mitler hakkında derin kuşkular besliyorlardı. Sorel'in, sivil toplumun bağrından çıkan tek bir devrimci sınıfın

genel iradeyi (*la volonté générale*) kendi bünyesinde toplayabileceği varsayımını benimseyemezlerdi. Basitçe söylemek gerekirse, parti karşıtı siyaset tarzı tekçi (*monistic*) değil, çoğulcu bir muhalefet biçimiydi. Bu yüzden de, –yine Sorel'e karşıt bir tavırla– devletin lağvedilmesi veya sönmesi mitini reddetmekteydi. Çok sayıda ve sık sık çatışmalı ögelerden oluşan, bu nedenle de tartışmaya, yeniliğe, bilinmeyene ve niyetlenilmeyene her zaman gebe olan demokratik bir sivil toplumun, devlet kurumlarından oluşmuş bir çerçeveye ihtiyaç duyacağı düşünülüyordu. Böyle bir kurumsal çerçeve, yurtiçinde ciddi çatışmaların patlak vermesini önlemekle kalmayıp uluslararası alanda da, öbür devletlerle ilişkileri yürütecekti. Bu yüzden parti karşıtı siyaset, siyasal iktidarı ortadan kaldırmayı amaçlamıyordu; bunun yerine siyasal iktidarın, basitçe söylemek gerekirse, kendi işi olmayan meselelere karışmasını önlemek için onun bazı bölümlerini toplumsallaştırması amacını gütmekteydi.

Sovyet tipi tek parti sistemlerine yönelik demokratik muhalefet de, Sorel tipi cesurca ve kahramanca şiddet kullanımı mitlerini reddetti. Sorel, şiddetin doğasının, bir amacın gerçekleştirilmesine yarayabileceği kabulünden hareket ediyordu. "Proleter şiddet eylemleri safça ve basitçe savaş eylemleridir" diye yazmıştı. "Savaşta olup biten her şey nefret ve intikam duygusu olmaksızın meydana gelir: Yenilenler öldürülmez; savaşa katılmayanlar, orduların savaş meydanında yaşamış oldukları düş kırıklıklarının sonuçlarını paylaşmak zorunda bırakılmazlar."[42] Sovyet tarzı totalitarizme karşı çıkanlar, bu argüman dizisini de tehlikeli bularak reddettiler. Adam Michnik, "Tarih bize, Bastille'i yerle bir etmek için güç kullandığımızda, istemesek de yeni Bastilleler inşa edebileceğimizden kuşkulanmak gerektiğini öğretmiştir," diyor, sözlerini şöyle sürdürüyordu: "Terörle yozlaşma deneyiminin nasıl bir şey olduğu, özgürleşme hareketine katılan herkesin bilincine kazınmalıdır. Aksi halde –Simon Weil'in yazdığı gibi– özgürlük, bir kez daha galiplerin kampından kaçanlar için bir sığınak haline gelecektir."[43] Sıkı gözetim, askerî geçit törenleri, zindan ve şiddet korkusunu bütün nüfusun gündelik

42) *Réflexions sur la violence*, s. 161.

43) Adam Michnik, "Letter from the Gdansk Prison", *The New York Review of Books*, 18 Temmuz 1985, s. 44.

yaşamının bir parçası haline getirmiş olan ağır bir şekilde silahlanmış bir rejim altında yaşayan demokratik muhalefet hareketleri, anlaşılır bir biçimde, şiddete başvurma eğilimlerine karşı derin bir antipati geliştirdiler.[44] Bu yüzden de cesareti, kendilerine düşman gördüklerine karşı girişilen (terörizm, suikastler ya da adam kaçırma gibi) kahramanlık dolu şiddet eylemleriyle değil, yurttaşların medenî sabırlarıyla bir tuttular; "yurttaşların medenî sabrından anladıkları", onursuz bir rejimde onurlu bir şekilde yaşamaya çalışmak ve bu sayede kendilerine yönelik şiddet eylemlerine karşın ayakta kalmayı becermekti. Michnik gibi yazarlar, şiddet ve siyaset arasında derin bir iç bağlantı bulunduğunu gördüler. Bu yüzden de, "şiddetin, yeni bir topluma gebe bütün eski toplumların ebesi olduğu" (Marx) görüşünü benimsemediler. Şiddet, yeni veya eski bütün toplumların düşmanı olarak görüldü. Yine Sorel'in aksine demokratik muhalefet hareketleri, kökten farklı bir zaman duyusu geliştirdiler. Kıyamet kokan devrim fantezilerini bir kenara bıraktılar; çünkü demokratik bir sivil toplumun önkoşullarından birinin, bütün yurttaşların gerekli sabrı göstermeyi öğrenmesinden geçtiğini hissettiler. Tek parti sisteminin, devlet iktidarının büyük çatısı altında *yavaş yavaş olgunlaşan* bir sivil toplum aracılığıyla barışçıl bir dönüşüme uğratılmasını öngördüler.

Son olarak da, 1989 öncesi dönem boyunca parti karşıtı siyaseti savunanlar, şiddetten ellerinden geldiğince sakındılar. Çünkü sivil bir toplum ve siyasal demokrasi olasılığının, tek parti sistemindeki varlığının öncelikle tek tek ve bütün bireylerin kafasında sarsılması gerekliliğine dayandığını anlamışlardı; bu da onlara, en yakın olan iktidar ilişkilerinin, kişiler arasındaki birebir ilişkilerin dönüştürül-

44) Bu dönemde yaşanan deneyimlerin en ilginçlerinden biri, Polonya'da yaşanan ve iyi bilinen bir anekdotta çarpıcı bir biçimde karşımıza çıkar. Olay, Polonya endüstri kollarından bazılarının silah üretmek amacıyla yeniden yapılandırıldığı 1950'lerde geçmiştir. Bir baba, ümitsiz bir şekilde yeni doğmuş çocuğu için bir bebek arabası aramaktadır. Varşova dükkânlarının hiçbirinde aradığını bulamayınca, çocuk arabası üretilen –ya da babanın üretildiğini düşündüğü– bir fabrikada çalışan bir arkadaşına başvurur. Bu arkadaşı, bebek arabasını ona parça parça getireceğine söz verir. Bebek fabrikasında çalışan işçi her gün arkadaşına küçük parçalar ve gereçler getirir. Elbette parçaları kimseye çaktırmadan dikkatli bir şekilde paltosunun altında gizleyerek fabrika dışına çıkarır. Bir süre sonra iki arkadaş bütün parçaları tamamladıklarına karar verirler. Ancak, parçaları ve gereçleri birleştirmeye kalktıklarında sonuçta bir makineli tüfek yaptıklarının farkına varırlar.

mesiyle mümkün olacaktı. Yaşamlarını parti karşıtı siyaset içinde geçirenler, tek parti iktidarının ele geçirilmesi veya ortadan kaldırılması gereken bir şey olduğu yolundaki masum kurguyu reddettiler. İktidar, tek bir mekânda (örneğin partinin üst kademelerinde ya da Sorel'in düşüncesine göre egemen sınıfın ellerinde) yoğunlaşan bir şey olarak görülmüyordu. Egemen rejim, gücü olanlarla güçten tamamen yoksun olanlar arasında ikiye bölünebilecek bir rejim değildi. Tek parti sistemi daha çok denetim, bastırma, korku ve otosansür labirentlerinden oluşan her yerde hazır ve nazır bir düzen olarak görülüyordu. O, herkesi yutuyor, en sonunda da herkesi "gönüllü kulluğa" (la Boétie) mahkûm ediyordu. İnsanları sessizleştiriyor, aptallaştırıyor ve iktidar sahiplerinin bazı nahoş önyargılarıyla damgalıyordu. Tek parti sisteminde örgütlenen iktidar hatlarının sistem altında yaşayan herkesin içinden geçtiği düşünülüyordu. Bu yüzden de bu sistem altında yaşayanların kendilerini savunmak için tek şansları, en radikal anlamda farklı olmaktı. Başka bir deyişle, sistemi ve sistemin şiddetini kendi özel yaşamlarından def etmek zorundaydılar. Bu nedenle demokratik muhalefetin, siyasetten uzak kaldığı sürece en etkin durumuna ulaşabileceği düşünülüyordu. Demokratikleşme, söz gelimi, partinin atadığı görevlilerin yerine birkaç yılda bir seçim yaparak bir hükümeti ya da devlet başkanını göreve getirmekten ibaret bir mesele olarak algılanmıyordu. Demokratikleşme, daha çok tek parti egemenliğindeki devlet çatısının "altında" şiddetsiz kendini savunma biçimlerinin, kişileşmenin ve toplumsal yardımlaşmanın başarılı bir şekilde yeşermesine dayanıyordu: Örneğin evde, arkadaşlar arasında, basın yayın girişimlerinde, işyerinde, 'kayıtdışı' ekonomi sahasında ve gayrı resmî kültür dünyasında.

Orta ve Doğu Avrupa'da gelişen demokratik muhalefet hareketlerinin şiddet karşıtı stratejiye ilkeli bir bağlılık göstermesi, en azından belirli bazı koşullar altında pasifist stratejinin avantajlarının altını çiziyor. Her şeyden önce ilkeli pasifizm, devletin koruması altında ve şiddete boğulmuş bir sivil toplumda yaşayanların başvurabilecekleri kesinlikle meşru bir seçenektir. En azından sivil toplumların zenginleşmesini sağlayan yaşam biçimlerinin çoğulluğuna katkıda bulunduğu sürece bu böyledir. Pasifizm, yurttaşların dünyanın karmaşık, heterojen, dinamik ve bu yüzden de arıziliğe (*contingency*;

olayların önceden belirlenemezliğine) açık olduğu bilincini artırır. Pasifizm, bazen bir ütopya gibi de iş görebilir; bugünkü ya da gelecekteki bir sivil toplumun yurttaşlarına, şiddetin *daha az* olduğu bir dünyanın tasavvur edilebileceğini, hatta belki de böyle bir dünyaya ulaşılabileceğini gösterir. Bu ütopyanın insanları etkileme gücü, barışçıl ancak cesur eylemlerin, pasifist bir seçeneğe uygun olmadığı sanılan koşullarda başarıya ulaştığı her durumda biraz daha artar. Şiddet içermeyen kolektif eylemler, bireylerin korkularını yenmelerini, yaratıcı ve işbirliğine dayanan eylemlerde bulunma cesaretlerini kuvvetlendirmelerini sağlamakla kalmaz.[45] Şiddet içermeyen protestoların, şiddete başvuran iktidarları sözcüğün tam anlamıyla harekete geçirdiğine de zaman zaman tanık oluruz. 1995 yazında Shell UK Limited şirketinin Kuzey Denizi'nde Brant Spar petrol platformunu kurmasını engelleyen Yeşil Barış hareketinin çarpıcı başarısı, bu tür kolektif eylemlerin esinleyici bir örneğidir. Aung San Suu Kyi'nin cesur hareketi de böyle bir eylemdir. Bayan Kyi, ağır silahlarla donanmış bir tabur Burmalı askerin oluşturduğu kordonu sükûnet içinde yarmıştı: Yavaşça onlara doğru yürüdü; sessizce emirlere karşı gelmelerini bekleyerek –askerlerin ona ateş açması için üç kez emir verilmişti–, onları utanç içinde başka taraflara bakmaya, silahlarını indirmeye mecbur bıraktı. Kyi, onurla, taraftarlarının şaşkın bakışları altında kordonu yarıp geçti. Sivil toplum ve devleti ele alan demokratik bir kuram için çok önemli bir konuya daha değinmek gerekir. Pasifizm, şiddetin demokratik olarak örgütlenmiş bir sivil toplumun felaketi olduğunun ayırdındadır. Çünkü şiddet, bilinçli ya da yarı bilinçli bir şekilde, bir kişinin ya da (potansiyel) yurttaşların bir grubunun fiziksel olarak inkâr edilmesi demektir. Bu, çok doğru bir gözlemdir. Son olarak da pasifizm, şiddetin şiddet doğurabileceği ve sık sık da doğurduğu konusunda temel bir uyarıyı da canlı tutar. Şiddet, vahşi bir ata benzer. Onu sürmeye kalkanlar, ciddi yaralar alarak, bu arada önlerine çıkanlara da zarar vererek kendilerini yerde bulabilirler.

45) Şiddet içermeyen kamusal eylemlerin bu tür etkilerine ilişkin kanıtlar için bkz. Gene Sharp, *The Politics of Nonviolent Action*, Boston 1973; Frederic Solomon ve Jacob R. Fishman, "The Psychosocial Meaning of Nonviolence in Student Civil Rights Activities", *Psychiatry*, cilt 25, 1964, s. 227-36.

Şiddeti Yargılamak

Şiddet, şiddete başvuranları da ihlal eder. Öyle ki, şiddet, hem şiddete başvuranda hem de şiddete uğrayanda potansiyel yurttaşı (yurttaş olma olanağını) katleder. Tam da bu gerçek, pasifizmi eleştiren entelektüellerce sıklıkla küçümsenir. Bu entelektüeller, bir İlk İlkede temellendirilen nihaî bir amaca (ki taktik pasifizmden farklı olarak ilkeli pasifizm bunun bir örneğidir) ödünsüz olarak bağlanmanın, çoğunlukla felsefî ve siyasal belirsizliklere yol açtığını öne sürerler; bunun da, devlet-sivil toplum perspektifi açısından bakıldığında demokratik kuşkuculukla uyuşmaz nitelikte olduğuna işaret ederler. Bence bu konuda haklıdırlar da. Başka sözlerle dile getirecek olursak, şiddetle karşı karşıyayken bile, şiddete başvurmayı açıkça ve ilkeli bir tarzda reddetmek olarak görebileceğimiz pasifizm, kendi kendisiyle çelişen bir dogmatizme düşme kuşkusu altındadır. Bu, özellikle şiddete başvurmaktan feragat etmenin ya da bu konuda kararsızlığın, o anda şiddete maruz kalan kurbanların trajik imhasıyla sonuçlandığı durumlarda böyledir. Hele hele fiilî olarak karşı şiddet kullanımının ya da kullanma tehdidinin saldırganları silahlarını bırakmaya ve kurbanlarına yaşama hakkı tanımaya iknâ edebilecek ölçüde kayda değer sonuçlar doğurabileceği durumlar düşünülürse, bu kuşkunun ne kadar haklı olduğu görülebilir. Bu yüzden Max Weber şöyle diyordu: "Dünyadaki hiçbir etik konum, pek çok durumda 'iyi' amaçlara ulaşmak için ahlâken kuşkulu ya da en azından tehlikeli araçlar kullanmak ve bunun da bedelini ödemeye hazır olmak –dahası, kötü sonuçlarla karşılaşma riskini, hatta olasılığını göze almak– gerekebileceği gerçeğinin etrafından dolaşamaz."[46]

Tanımlanmış belirli amaçlara ulaşmak için şiddet kullanma ya da kullanmama kararı, potansiyel olarak öngörülemez ('iyi' veya 'kötü') sonuçlar doğurabilir. Günümüzde şiddet konusundaki bir siyasal kuram, işte bu yüzden hem pasifizmi hem de şiddet fetişizmini reddetmek durumundadır. Çünkü her iki konum da aynı felsefî, stratejik ve taktik mutlakçılığa teslim olmakta; bu yüzden, yine

46) Max Weber, "Politik als Beruf", *Gesammelte Politische Schriften*, yay. haz. Johannes Winckelmann, Tübingen 1958, s. 540.

her ikisi de zaten çok karmaşık olan etik-siyasal bir meseleyi içinden çıkılmaz hale getirmekte, hatta insan ilişkilerinde şiddet olasılığını *artırmaktadır*. Siyasal düşünce, formel ilkelere ve soyut bir mantığa dayanan bir Şiddet Etiğinin Genel Kuramına gereksinim duyulduğu konusundaki bütün iddiaları reddetmelidir. Elbette bütün bu iddiaların reddedilmesi, nelerden kaçınılması gerektiğini belirlemek dışında hiçbir şeyi kendi başına çözemez. Böyle bir reddiyenin, şiddeti tanım gereği aforoz etmek gerektiğine inananları ya da şiddeti sevenleri, devrimler veya toplumsal çöküş dönemleri gibi belirli bazı koşullarda şiddeti vazgeçilmesi olanaksız bir araç ya da kendi içinde heyecan verici bir amaç olarak görenleri susturamayacağı da açıktır. Dünyada şiddet fetişizminin ilkelerine inanan ve bunları hayata geçiren insanlar –örneğin hayatı kalın çizgilerle algılayan anarko-sendikalistler, Kuran-ı Kerim'in hiç de emretmediği bir tür *cihadın* fanatik taraftarları, binyılcı tarikatların dengesiz üyeleri, katil sokak eşkıyaları– vardır. Dolayısıyla bunlar hayatlarında bir kez olsun şiddet üzerine kafa yoracak olsalar, genellikle yaptıklarının evrensel olduğunu; yani, akla gelebilecek her bağlamda doğru ve her bağlama uygulanabilir şeyler olduğunu düşüneceklerdir. Şiddeti mutlaklaştıran yüzeysel bir düşünce tarzından mustarip olan bu kimselerin, çoğulculuk ve sivil toplum hakkında yapılacak konuşmalarla iknâ edilebilmeleri pek mümkün değildir. Onlar basitçe öldürmek isterler. Nihaî olarak, eğer demokrasi bu kişilerin var olduğu bir dünyada kurulmak veya korunmak durumundaysa, bu gibileri yakalayıp tutuklamak; eğer buna da şiddetle karşılık verirlerse, onlara karşı şiddet uygulamak gerekecektir.

Tabiî ki böyle bir durumda, mutlak şiddetin ilkeli veya ilkesiz savunucuları edimsel (performatif) bir çelişkinin içine düşmüş olacaklardır. Mutlak şiddet ilkesine bağlı kalmakla, kendi özgül dünyalarına da bir son vermiş olacaklardır. Şâyet dünyada geriye kalan herkes de onların "gerçeklik" algısını paylaşacak olursa, bu sonuç, bu kez aşırı Hobbesvâri bir biçimiyle karşımıza çıkacaktır: Mutlak evrensel şiddet ilkesinin evrensel çapta uygulanması, nükleer silahlar ve diğer bütün silahlar, eğer cidden hayata geçirilirse, hem onların hem de bizim olan dünyayı birkaç dakika içinde yok edecektir. Elbette fanatik şiddet taraftarları, örneğin Timothy McVeigh

(Oklahoma'daki bombalı saldırının en büyük zanlısı) ya da Lübnan'lı ilk "şehit" intihar komandolarından biri olan Bilal Fahs, böyle bir sonucu rahatlıkla kabul edebilirler. Buna gerekçe olarak da, şiddeti hem bir amaç hem de bir araç olarak gören bir tür aşkın standarta referans verebilirler. Onlar için, masum insanları katletmek veya bellerine patlayıcılar sararak düşmanlarıyla birlikte ölüme gitmek, ancak belirli bir koşul altında mümkündür: Bu eylemleri, ancak belirli teolojik bir isteme veya budünyalık (seküler) emirler uyarınca yerine getirmek zorunda oldukları kutsal bir eylem ya da ilahi bir görev olarak görürlerse tasarlayabilir, ancak o zaman bu cesareti kendilerinde bulabilirler. Öte yandan şiddet fanatikleri, zayıf oldukları bir anda eylemlerini sözle savunmaya, bu konuda tartışmaya girmeye kalkışacak olurlarsa ne olacaktır? Şiddete duydukları imanın hem dostları hem de düşmanlarınca hiçbir fark gözetmeksizin evrenselleştirilmesi, genelleştirilmesi halinde, her şeyi ve kendileri de dahil herkesi imhâ edeceği gibi saçma sapan bir ihtimalle yüz yüze kaldıklarında ne yapacaklar? Böyle bir argüman içinde daha ileri gittiklerini düşünelim. Bir görüntüler dünyasında, araçların ve amaçların farklı bağlamların ürünleri olduklarını; bu yüzden de arızî ve dolayısıyla dönüşmeye, değişmeye açık olduklarını; şiddetin, başka pek çok değerli araçtan ve amaçtan sadece biri olduğunu kabul ettiklerini düşünelim. O zaman şiddet içinde şahadet dogmalarının başkalarınca kabul edilemez nitelikte olduğunu fark etmek zorunda kalarak sarsılacak; kendi fiziksel varlıklarını korumak için bile olsa, ödün vermeleri gerekecektir. Bu da, şiddete ilkeli bir bağlılığın genellenmemesi gerekeceği; hatta belirli bir amaca ulaşmak için bir araç olarak tasarlanan şiddet kullanımının bile, araç-amaç hesaplamaları gibi potansiyel olarak kısıtlayıcı bir çerçevede ele alınması gerektiğini kabul etmek anlamına gelecektir.

Sivil toplum kavramıyla şiddete başvurma arasındaki can sıkıcı ilişkiyi bir kez daha ele alarak, ortaya çıkan bu sonucu daha açıkça dile getirebiliriz. Pasifizm veya şiddet fetişizmi gibi köktenci İlk İlkelere dayanmayan, bunun yerine sivil toplum kurumlarını ve koruyucu anayasal düzenlemeleri etik bir çoğulculuğun hem önkoşulu hem de sonucu olarak gören bir siyasal düşünüş açısından bu ilişkiye bakalım: Böyle bir bakış açısından, şiddetsizlikle (*nonviolence*) sivil toplum

arasında seçici bir yakınlık (*elective affinity*) –ama mutlak bir bağ değil– olduğu görülür. Böyle baktığımızda şiddet, ancak belirli bir durumda "iyi" bir şey gibi görülebilir: Ancak, kamuya hesap verebilir nitelikteki siyasal-yasal kurumlarca güvenceye alınan çoğulcu, şiddetsiz bir sivil toplumu kurmaya ya da güçlendirmeye hizmet eden etkili araçlardan biri olduğunda böyle görülebilir. Başka bir deyişle, şiddet, ancak şiddeti *azalttığında* ya da *tümüyle ortadan kaldırdığında* "iyi" olabilir. Buna karşın sınırları önceden çizilmiş bir amaca yönelik bir araç olarak görülen şiddet, aracı olduğu bu amaçla hem çeliştiği hem de kontrolden çıktığı veya kullanımına başvurulduğu toplumsal bağlam ya da daha geniş siyasal yapı içerisinde giderek daha çok şiddet olaylarına sebep olduğu durumlarda "kötü" olarak değerlendirilebilir. Elbette bu *postfoundationalist* mantık da, şiddetin demokratik koşullar altında meşru olup olmadığı sorusunu getirecektir akla. Soruyu açalım: Kişinin, belirli karşıtlarına yönelik olarak, belirli amaçlarla şiddete başvurmasının meşru görülebileceği zamanlar ve bağlamlar var mıdır? Bu soru, ancak olasılık ya da eğilim belirterek ve belirli zamansal-mekânsal bağlamların benzersiz koşulları içinde verilmesi, uygulanması gereken kararlar aracılığıyla yanıtlanabilir.

Bu, "her şey söylenebilir" demek değildir; ya da fiilen şiddet kullanımı ve şiddetin etik yönü hakkındaki değerlendirmeler, gelişigüzelliğin ve körlüğün yasalarına terkedilmiş demek de değildir. Normlar bakımından konuşacak olursak, şiddet kullanmaya ya da kullanmaktan kaçınmaya karar vermek, felsefî anlamda bir *yargı* meselesidir. Yargıya varmak, karmaşık kamusal bağlamlarda yapılacak eylem biçimlerini seçmektir ve bu da, kamusal olarak öğrenilen bir olanaktır. Bu anlamda yargı, tam anlamıyla demokratik bir sanattır. Ne tümdengelim ve tümevarım kurallarına, ne de varsayımsal sakınma düşüncesine dayanır. Yargıya varma ya da yargılama, pratik akıl yürütmelerle bize yol gösterdiği kadar bizi uçuşan hayallerden de korur; pratik akıl, "öldürmeyeceksin" ya da "göze göz, dişe diş" gibi emir kipinde dile getirilen yasaları belirleyerek, neyin yapılması, neyin yapılmaması gerektiğini gösterir. Yargıya varma, eyleyen herkesin, eylemlerinin ölçütleri genel bir yasa olabilecek şekilde eylemesini isteyen kategorik imperatiflerden de kaçınır. Yargıya varma,

gerektiğinde tek olana ve gerektiğinde genel olana uygun seçimler yapmaktır. Kant'ın, tek olandan genel kuralları ya da genel olandan tikel kuralları çıkaran kararları betimlemek için yaptığı, epeyce sorgulamaya açık bir ayrımı kullanacak olursak, yargıya varma, ne "düşünümsel" (*reflective*) ne de "belirleyici"dir (*determinant*).[47] Gerçekte yargıya varma, herhangi bir bağlamda nasıl davranılacağına dair pratik seçimin, içinde bulunulan durumun *özgüllüğünün* görülmesi temelinde, bu görmenin yol göstericiliğinde yapılmasına dayalıdır. Söz konusu görme, durumun tekilliğine veya alışkanlıkla yaptıklarımızdan farklı taraflarına dikkat etmek; dolayısıyla da yeni durumu, buna az çok benzer geçmiş ya da güncel durumlarla karşılaştırmak gereksinimi duymak demektir.

Aslında, tam da ne yapılması gerektiğini bilmediğimizi bilme ihtiyacı, karar vermenin yargılara varmayı gerektirmesi, bu yargıların tek olanla genel olan arasındaki güç alanında yer aldığını fark etme gereksinimi, yargı sanatının en temel, aslî özellikleridir. Bu özellikler, onu salt keyfiyetten kurtarır. Şiddet konularında, en akla uygun işleyiş kuralı şudur diyebiliriz: İktidarla ilgili siyasal erekler için şiddete başvurma ya da başvurmama kararı, ister hanede ister savaş meydanında olsun, daima risklidir; sürekli kafa karışıklığı ve niyetlenilmeyen sonuçlar doğurma tehlikesi taşır; bu niyetlenilmeyen sonuçlardan bazıları, önceden öngörülmedikleri halde şiddetin ona ulaşmak için uygun veya etkili bir araç olduğuna hükmedilen ereklerle çelişebilir. Şiddetin etiği ve yararlılığı hakkında varılacak yargılar, bu yüzden gereklidir. Şiddetle ilgili konularda, sivil toplum taraftarları, şiddetin normalde –ama her zaman değil– medeniyetle (sivillikle) çeliştiğini ve medeniyeti aşındırdığını kabul etmelidirler kuşkusuz. Fakat bu önkabule sarılmadan önce, yurttaşların karşısına çıkabilecek en tehlikeli şeyin ne olduğunu görmelidirler: Bu, ihlal etme ya da ihlale uğrama, öldürme ya da öldürülme tehlikesi değil; hüküm süren şiddet araçlarına ve silahlanmış veya silahlanma potansiyeli taşıyan güç ilişkilerine, olup biteni göremeyecek kadar veya buna cesaret edemeyecek kadar teslim olarak, şiddet

47) *Die reflektierende Urteilskraft* ve *die bestimmende Urteilskraft* arasındaki ayrım, İmmanuel Kant'ın *Kritik der Urteilskraft*'a yazdığı giriş yazısında geliştirilmiştir, *Werkausgabe* içinde, yay. haz. Wilhelm Weischedel, Frankfurt am Main 1974, 10. cilt, bölüm 5.

hakkında yargıya varma olanağından yoksun kalmalarıdır. Hem Mahatma Gandhi hem de Georg Elser'in anlamış oldukları gibi, şiddet meselelerinde, dalgaya güvenerek yelken açanlar şeytan adasının kayalıklarına bindirme riskini de göze almak zorundadırlar.

Burada betimlenen şiddet hakkındaki hassas ve bağlama dayalı yargılama süreci, yalnızca siyaset felsefecilerini ilgilendirmiyor. Bu sürecin, (Janie Ward'ın etnik köken bakımından karışık gruplara bağlı Amerikan yetişkinlerinin günlük şiddet kavramlaştırmalarını ele aldığı çalışmasında göstermiş olduğu gibi) var olan sivil toplumlarda yargıya varması istenen bütün yurttaşları ilgilendirdiğini görüyoruz.[48] Söz konusu örnek çalışmaya katılanların çoğu, evlerinde veya yaşadıkları yerlerde ya kendileri şiddete maruz kalmış ya da şiddete maruz kalanlara tanıklık etmişlerdir. Katılımcıların çoğu, şiddet konusunda ahlakî akıl yürütmeler yapabilecek sofistike yetenekler sergilemiştir, ki bu hiç de şaşırtıcı değildir. Katılımcıların azınlıktaki bir grubu, düşünümsel olarak, insan ilişkilerinde her zaman rastlanabilecek çatışmaları çözmek için en temel ilkenin "şefkat/özen" (*care*) olduğunu anlamıştır; bu katılımcılar, tipik bir şekilde şiddetin, doğası gereği yanlış olduğunu düşünmektedirler. Buna gerekçe olarak da, şiddetin insanları yaraladığını ve "karşılıklı diyalog yoluyla önlenebileceğinden, gereksiz" olduğunu ileri sürmüşlerdir. Kendilerini ve başkalarını tehlikelerden korumak için şiddet dışında başka hiçbir araca sahip olmayan insanların eylemlerini etik bakımdan değerlendirmek zorunda kaldıklarında da, yine aynı katılımcılar, bu tür şiddeti anlaşılabilir, ancak ahlâken yanlış bulmaktadırlar. Buna karşılık katılımcıların çoğunluğu, şiddet konusunun değerlendirme gerektirdiği; bu yüzden de, belirli koşullarda şiddetin onaylanabilir olduğu kararına varmışlardır. Ward, katılımcılarda saptadığı üç farklı, fakat birbirleriyle ilişkili ahlâkî değerlendirme türünü şöyle belirlemiştir. Kural ve haklarla belirlenen "adalet" ilkesine göre düşünenler, şiddetin, eğer haksız bir cezalandırmayı veya adaletsiz bir tutumu gidermek ya da böyle bir şeyin intikamını almak için kullanılmışsa, uygun bir araç olduğu kanısın-

48) Janie Victoria Ward, "Urban Adoloscents' Conceptions of Violence", yay. haz. Carol Gilligan ve diğerleri, *Mapping The Moral Domain*, Cambridge, Mass, 1988, s. 175-200.

dadırlar. Buna karşın "özen" ve "adalet" ölçütlerini birleştirenler, kişinin bir eşiğe itildiği ve başka hiçbir seçeneğinin kalmadığı durumlarda, örneğin erkeğin elinden çektiklerine bir son vermek için kısas amacıyla şiddete başvuran bir kadının durumunda, son çare olarak şiddete başvuranların haklı görülebileceğini öne sürmektedirler; bu, bir güçlenme (*empowerment*) eylemi olarak görülür. Katılımcıların üçüncü grubuysa, "adalet" ve "özen" kavramlarının basitçe birleştirilemeyeceğine, bunların zaten birbirlerinden ayrılmaz olduğuna inanmaktadırlar. Bu son gruba göre şiddet, –belirli ve açıkça çizilmiş sınırlar içerisinde– kişinin kendini ve başkalarını onarılamaz bir zarar tehlikesinden korumanın "adil", "hoşgörülebilir" ve "kabul edilebilir" bir aracı olabilir.

Kılıç ve Kuran

Siyasal düşünce, şiddeti etik bakımdan değerlendirebilmek için her gün başvurmak zorunda olduğumuz, bilgiye dayalı bu yargı olanağını sağlamlaştırmamıza yardımcı olabilir. Bunu da, yalnızca belirli bağlamlarda şiddetin sağlayabileceği olası yararları değil, bazı özgül bağlamlarda şiddet kullanımının veya belirli şiddet biçimlerinin doğuracağı kalıcı riskleri ve giderilemez tehlikeleri de açıklığa kavuşturup bunların altını çizerek yapabilir. Farklı şiddet biçimlerinin ve şiddetin kullanıldığı farklı bağlamlar arasındaki ayrımların daima akılda tutulması gerektiği doğrudur. Bir mayın patlamasının bir "*gerçek olay gösterisi*" (*reality show*) olmadığını ve askerî bir savaş cephesinin bir karı-koca kavgası olmadığını unutanlar ya da görmezden gelenler, hayata rahat koltuklarından bakan ve böyle düşünenlerdir. Her şeye karşın, her bağlamda ve her türlü şiddet biçimi karşısında değerlendirme yapmak, çok zor olmasına karşın bir o kadar da gereklidir. Şiddetin uzun yüzyılının sonunda, akılcı bir siyasal düşünce şiddetin romantikleştirilmesine kuşkuyla bakmalıdır. Ama aynı zamanda, –şiddetin uygulandığı bağlama ve şiddet biçimine bakmaksızın– pasifizmin getirdiği bilmecelerle de didişmeyi öğrenmelidir. Bu nedenle, başkalarının bedenlerine şiddet uygulama taktiğine başvuran herkesi daima tuzağa düşüren *ikilemler* sık sık vurgulanmalıdır.

Günümüzde yaşadığımız bir örnek, bu noktayı açıklığa kavuşturmamıza yardım edecektir. Özellikle İslamın potansiyel olarak egemen bir toplumsal kuvvet olduğu ülkelerde İslamî siyaset, şiddet konusunda stratejik bir zorlukla karşılaşır. Bunu başka bir yerde, *demokrasiye geçiş ikilemi* diye adlandırmıştım. Avrupa'da ve başka yerlerde İslam, son yıllarda özellikle şeytanî bir güç gibi tanıtılmaya ve algılanmaya başladı. Çoğu çevrelerde İran Devrimi'nden sonra kullanılmaya başlanılan "İslamî köktencilik" (*fundamentalism*) etiketi, İslamî parti ve grupların, özellikle de Şiîlerin, Batı'nın kendi toprakları üzerindeki müdahaleci siyasalarına şiddetli direniş hareketleri için kullanılmıyor yalnızca. Bu etiket, sıradan herhangi bir Müslümandan söz ederken de kullanılabiliyor. Bu arada İslamî köktenci ideolojiye karşı mücadele eden pek çok İslamcının, İslam dininin iktidarın şiddete başvurmaksızın paylaşımına ne kadar elverişli olduğunu vurgulamaları genellikle anlaşılamıyor. Bu İslamcılar, dinin söz konusu bu olanağı nedeniyle, belirli aralıklarla yapılan seçimler, parlamenter hükümet ve güvence altına alınmış yurttaş özgürlükleri gibi çağdaş demokratik süreçlerle İslam dininin ne kadar uyumlu olduğunun altını çiziyorlar. Bunlardan bazıları –örneğin Mısırlı yazar Ahmed Şevki el-Fancarî ve Tunuslu muhalefet lideri Raşid el-Ghannouchi gibi en yürekli olanları– akla gelebilecek bütün demokratik hak ve görevleri Kuran'dan, Peygamberin hadis ve sünnetlerinden, dört Halife'nin uygulamalarından çıkarsıyorlar. Mısır'ın kültürel batılılaşmasının öncüsü sayılan Tahtavî'yi izleyen Fancarî, demokrasi ve özgürlük kavramlarını ifade etmek için her çağda farklı dillerin kullanıldığını öne sürüyor. Avrupa'da özgürlük denilen kavramı İslamîyette de adalet (*'adl*), hakikat/doğru olan (*hak*), danışma (*şura*) ve eşitlik (*musavat*) ifade eder. Fancarî, "özgürlüğün İslamdaki karşılığının merhamet (*rahmah*); demokrasinin karşılığınınsa, karşılıklı iyilik (*tarahum*)" olduğunu ileri sürüyor.[49] Okurlarına, Peygamberin cemaatindeki müminlere danışması istenen ayette, yumuşak huylu ve bağışlayıcı olmasının da

49) Ahmad Şevki el-Fancarî, *Al-hurriyat' as-siyasiyyah fi'l İslam*, Kuveyt 1973, s. 31. 34, alıntılayan Hamid Enayat, *Modern Islamic Political Thought*, Austin, Teksas 1988, s. 131. Raşid el-Ghannouchi'nin İslamî demokrasi kuramı, *Public Liberties in the Islamic Political System* kitabında ayrıntılı olarak ele alınacaktır. (Yakında yayımlanacak.)

istendiğini anımsatır. Peygamberin bu ayet karşısında, Allah'ın "meşveret kurumunu ümmet için bir lütuf olarak göndermiş olduğunu" söylediği bildirilmektedir. Bu yorumdan yola çıkılarak, Şarkiyatçı iftiracıların iddialarının aksine, İslamın aslında demokrasiyle uyumlu olduğu sonucuna varılabilir; çünkü İslam'da herhangi bir kimsenin veya herhangi bir grubun keyfî olarak hükmetmesi olanaksızdır. İslamî bir devlette her türlü karar ve eylemin temelini, kişisel hırs ve kaprisler değil, Kuran ve Sünnetlere dayalı kurallar bütünü olan Şeriat oluşturmalıdır. Ghannouchi, İslamın başka bir demokrasi sınavından daha geçtiğini ekler: Herhangi bir hükümet, vereceği bütün kararlarda yönetilenlerin arzularını da hesaba katmak durumundadır. İslam, işte bu gerekliliği pek çok yoldan karşılamaktadır. Kuran ve hadisler, iyi bir müminin vasıflarını sayarken şûra (danışma) ve icmâyı (mutabakat), Allah'ın emirlerine itaat etmekle, zekât vermek ve namaz kılmakla aynı başlık altında sayar. Ghannouchi'ye göre, bu meşru iktidar ilkesinden yola çıkarak, Şeriat'ın uygulanmasının çok zor veya imkânsız olduğu bağlamlarda dahi Müslümanların şûra için çaba göstermeleri gerektiğini iddia eder. Bu iddia, Müslümanların her yerde yolsuzluklara ve diktatörlüklere (tağutlarla) mücadele eden "dünyevî" güçlerle ittifak yapmaları gerektiğini imâ eder.

İslamın demokratik potansiyeli hakkındaki böyle bir savı geniş çapta ele almak gerekir. Hem İslamî hem batılı dünyada, benim deyişimle kozmopolitan İslam,[50] medeniyet, karşılıklı hoşgörü ve iktidar paylaşımı yönünde potansiyel bir kuvvettir. Bu kozmopolitan İslam, hem İslam öğretisinin özü gereği "köktendinci" olduğu dogmasına hem de bunun ortaçağdaki aşağılayıcı koşutu olan ve Haçlı Seferlerine kadar izini sürülebileceğimiz, İslamcıların silahlı iktidar düşkünleri olduğu inancına meydan okumaktadır. Ama yine de İslam, ancak önünde duran şiddetle ilgili stratejik bir güçlüğün üstesinden başarıyla gelebilirse, şiddet tehdidi olmaksızın iktidarın paylaşılabileceği bir kuvvet sayılacaktır. Bu da, bir tür *demokrasiye geçiş ikilemidir*.

Dünyada İslam dinine mensup olanların neredeyse üçte biri, hiçbir zaman sayısal çoğunluk sağlamayı ümit edemeyecekleri

50) John Keane, "Power-Sharing Islam?" Azzam Tamimi (yay. haz.), *Power-Sharing in Islam?* Londra 1993, s. 14-31.

ülkelerde yaşamaktadırlar. Hindistan ve Fransa gibi bu tür ülkelerde İslamcıların, belirli (ve birbirleriyle örtüşen) bazı siyasal seçenekleri vardır. Kendilerini çevreleyen dünyaya sırtlarını dönerek yaşayabilirler. Böylece, siyaset dışı bir tarzda, mümin cemaatleri olarak yaşamlarını sürdürebilirler. Bu, tam da Seyyid Kutb'un öğretisine uygun bir seçenektir: Kutb'a göre, İslamla halen dönmekte olan dünya arasında büyük ve cehennemî bir uçurum vardır. Bu uçurumun üzerindeki köprü, her iki taraf arasında bir orta nokta, bir buluşma noktası değildir; daha ziyade, ancak *cahiliyye* âleminin "Allahsız" insanlarının "gerçek müminlerin" âlemine geçmesine izin veren bir köprüdür. İslamcıların bir seçeneği daha vardır: Müslümanlar, hemen çevrelerinde yaşayan "imansız" gayrimüslim topluma aldırış etmeksizin, dünyanın başka yerlerindeki diğer Müslümanlarla bağlar kurmaya çalışarak kendi inançlarını yaşayabilirler. Dünyanın en büyük ulusaşırı İslamî örgütlenmesi olan Cemaat el Tebliğ'in stratejisi de budur. Ya da azınlıktaki bu "gerçek Müslümanlar", ülkelerinde ya da yaşadıkları yerel bölgelerde hem kendi inançlarına göre yaşar, hem de herkese hoşgörü, sivil ve siyasal özgürlükler tanınması yolundaki davayı desteklerler. Eğer bütün bu şiddet dışı seçenekleri reddederlerse, kendi toplumsal-siyasal ve dinî güvenilirliklerini yitirmeleri olasıdır; özellikle de, "İslamî köktendincilik" hakkında kaygılanan ve potansiyel olarak hem bir tehlike olarak algılanan hem de tehlike altında olan gayrimüslim çoğunluğun gözünde...

Bu gibi ülkeler için demokrasiye geçiş ikileminden söz etmek pek doğru olmayabilir. Ama Tunus ve Cezayir gibi İslamın potansiyel bir hâkim toplumsal kuvvet olduğu ülke veya bölgelerde, İslamî siyaset, bu ikilemin verdiği sıkıntıyı şiddetle hisseder. İslamî olmayan bir devleti bir İslam devleti (ki bu, sıklıkla ve belirsiz bir tarzda, İslamiyetin ayetlerle gelen yasalarına dayanılarak tanımlanan bir siyasal cemaat olarak görülür) haline getirmeye çalışan herhangi bir İslamî hareket, bir arada düşünülemeyecek iki seçenekten birini tercih etmek veya tehlikeli bir yola girmek zorunda kalır: Ya İslamın ahlâkî ilkelerini seçecektir ya da çağdaş devlet iktidarının şiddetli araç ve yollarını. Parlamenter demokrasiye bağlılık duyan İslamî partiler karşılarındakilerin siviller olduğunu kabul ederek hareket ederler. Bu da, onla-

rın benimseyebileceği siyasal taktik seçeneklerini kısıtlar. Bu partiler terörizm, sokak şiddeti ve devrimci isyan düşleri yerine kamusal tartışmalara, basın konferanslarına, oy toplamaya ve parlamentoda çoğunluğu ele geçirmeye uğraşırlar. Buradan yola çıkıldığında, bu partilerin, iktidara gelecek kadar oy topladıklarında iktidarda kalmak için diktatörlüğü bir araç olarak kullanmaktan sakınmalarını bekleriz. Seçimler yoluyla iktidarı kaybettiklerinde de, Raşid el-Ghannouchi'nin uyardığı gibi, iktidardan barışçıl bir şekilde ayrılmaları gerekir; yeni seçim mücadelelerine hazırlanmak üzere...

Elbette, kendi ilkelerine ve bu tür demokratik yöntemlere bağlı kalan bir İslamî hareket, belki de hiçbir zaman iktidara ulaşamayabilir. İslam dinine mensup pek çok kişi, Kuran'dan şu alıntıyı yapmayı sever: "Ey iman edenler! Adalet ve dürüstlüğün tanıkları olarak Allah için kollayıp gözetleyenler olun. Bir topluluğun size duyduğu nefret, sizi adaletsizliğin yoluna asla itmesin. Adil olun; adalet, imana yakındır. Ve Allah'tan korkun. Allah, yapmakta olduklarınızdan haberdardır" (5;8). Buraya kadar her şey iyi. Ama, özellikle rakiplerinin demokratik iktidar paylaşımı kurallarına uymayı reddettiği durumlarda İslamcılar, kendilerini aldatılmış, sansür edilmiş, yenilgiye uğratılmış, tutuklanmış, cezalandırılmış veya sürgüne gönderilmiş bir halde bulduklarında ne olacaktır? Bugün İslamcıların çoğu için bir hayat tarzı haline gelen bu tür koşullar altında, demokratik bir İslam devleti, kendi içinde çelişkili bir tasavvur ve pratik bakımdan da olanaksız bir amaç değil midir? Ya da İslamî bir devlet, ancak İslamcılar, kuracakları bir İslamî hükümet denetimi ele geçirdikten sonra parlamenter rejime geri dönme umuduyla demokratik yöntemleri geçici bir süre terkedip iktidarı şiddet kullanarak ele geçirmeye karar verdiklerinde mi gerçekleşebilecektir? Bu ikinci seçeneğin trajik olasılıklar taşıdığını söylemeye gerek bile yok: Amaçlarına ulaşmak için despotça yöntemlere başvuran bir demokrasi hareketi, uzun süre demokratik bir hareket olarak kalamaz. Seçtiği araçlar seçtiği amaçları yok eder. Öbür yandan birinci seçenek de, yani her koşulda parlamenter demokrasi yöntemlerine bağlı kalma seçeneği de İslamı, pekâlâ kalıcı bir vahşiliğin içine, İslam karşıtı bir düşmanlığın ve savaşın hüküm sürdüğü *darul-harb*'e mahkûm edebilir.

Demokrasiye geçiş ikilemi gerçek bir ikilemdir. Cezayir, günümüzde bu ikilemin çözümünün başarısızlığa uğramakta olduğu rahatsız edici bir örnektir: Cezayir'de İslamcıların insanlıkdışı muameleye maruz kalması ve toplumun geri kalanının da askerlerin egemenliğindeki Devlet Yüksek Komitesi tarafından terörize edilmesi bu örneğin karakteristik olaylarıdır. Cezayir'de Aralık 1991'de yapılan ilk bağımsız çok partili genel seçimler, İslamî Selamet Cephesi'nin (FIS) oyların mutlak çoğunluğunu kazanmasıyla sonuçlanmış; bunun üzerine FIS ordu tarafından ezilmişti. Bunun ardından, belirli bazı İslamcı fraksiyonların misilleme amacıyla yaptıkları kanlı şiddet eylemleri başladı. Bu fraksiyonların en dikkat çekeni GIA'dır. GIA demokrasiyi, bir tür cahiliyye rejimi; şiddetli terörüne karşı bombalı saldırılara girişerek, gerilla tuzakları kurarak, insanların boğazlarını keserek, göze göz diş dişe savaşılması gereken bir rejim olarak görüyor. Cezayir'de tanık olduğumuz bu vahşet, demokrasiye geçiş ikilemini silah ve bombalarla çözme denemesinin kasvetli sonuçlarını göz önüne getiren bir uyarıcı olarak karşımıza çıkıyor; ancak Cezayir örneğinin genel bir umutsuzluk yaratması için hiçbir neden yoktur. Tanım gereği bir ikilem çözümsüz gibi gözükse de, bu ikilemin getirdiği zorluklar pratikte pek çok yoldan hafifletilebilir. Buna dayanarak, Mısır ve Tunus gibi ülkelerdeki siyasal düşünür ve aktörlerin, zorba rakiplerin demokrasi oyununu kurallarına göre oynamadığı ortamlarda, demokratik İslamî bir devleti kurma ve güvence altına alma olanaklarının azamî düzeye çıkarılması için kafa yormalarını, tahayyüllerini genişletmelerini umabiliriz. Ayrıntılı tavsiyeler getirmenin yeri, bu deneme değildir. Fakat şiddet üzerine yargıda bulunma problemiyle ilgili olarak üç noktanın açıklığa kavuşması gerekir.

Birincisi, iktidara terör, güç ve entrika yoluyla gelen bir İslamî parti veya hükümet, kendi içinde çelişkili bir durum yaratır. Ahmed Şevki el-Fancarî ve Raşid el-Ghannouchi'nin savlarına başvurmak gerekirse, böyle bir durum İslamiyete aykırı, dolayısıyla anti-demokratik bir durumdur. Bazı müslümanlar, ihtiyaçlar karşısında yasakların askıya alınacağına dair Kuran emrini öne sürmekten pek hoşlanırlar. Böylece adeta René Girard'ın bildik savını teyit ederler: Girard'a göre dinsel ayinlerin işlevi, şiddeti, dinsel cematin *dışına* aktararak başka cemaatlere yöneltmektir. "Eğer bir kişi kendi iradesi

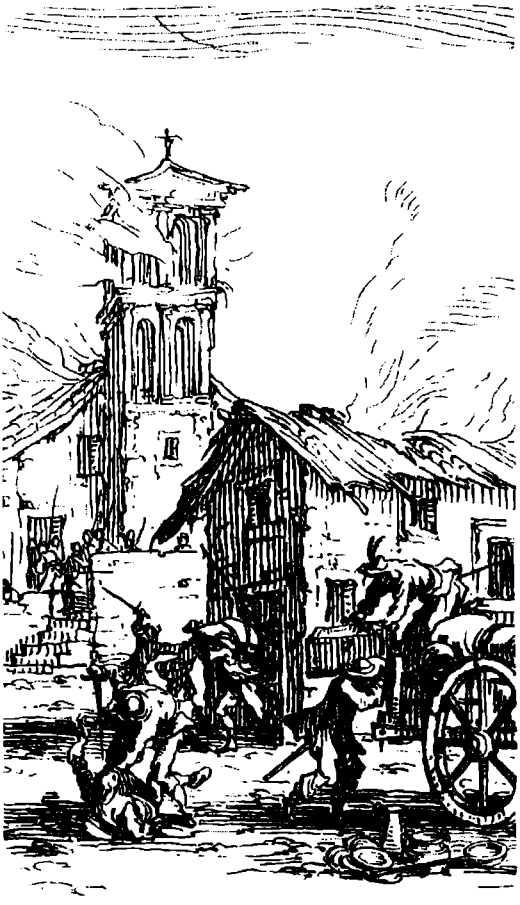
dışında itaatsizlik yaparsa ya da bir zorunluluk gereği sınırları ihlal etmişse bu, o kişinin günahı değildir," derler. Ne var ki, bu Müslümanlar şunu da çok iyi bilirler: Kuran, hiçbir yerde, kalıcı şiddete ya da belirli bir amaç tarafından yapılandırılmamış şiddete izin vermez. "Allah size zorluk çıkarmak istemiyor. Ancak sizi arındırmak ve üzerinizdeki nimetini tamamlamak istiyor" (Kur'an-ı Kerim 5:6) gibi ayetlerin, sınır tanımaz şiddeti teşvik ettiği pek söylenemez. Kuran, kılıçla aynı anlamı taşımaz. Müminlerin içlerinde veya dışlarındaki küfürle savaşmaları demek olan cihad, daima fitneden kurtulmak, merhamet göstermek ve adil olmak gibi sınırlamalara tabiîdir.

İkinci olarak, demokrasi mücadelesi için kullanılan yöntemlerin, demokrasi düşmanlarının taktik ve yöntemlerini büyük ölçüde belirlediği de daima akılda tutulmalıdır. Demokrasi karşıtlarının taktik ve yöntemleri, hiçbir zaman önceden belirlenmiş, bilinen şeyler değildir ve böyle oldukları da düşünülmemelidir. Demokrasiye başarılı geçiş süreçleri her zaman bir öğrenme süreci olmuştur. Orta ve doğu Avrupa'nın son zamanlarda yaşadığı birçok "kadife devrim" bunun çarpıcı örnekleridir. Bu süreçte demokrasi karşıtları, zaman zaman sabotaj eylemlerini azaltmaya ve iktidarlarının hiç değilse bir kısmını demokratik yollardan bırakmaya iknâ edilebilirler. Sorun şu ki, terör korkuyu besler ve silahlı *cihad* da askerî operasyonlara yol açar. Oysa barışçıl demokratik yöntemler, bulaşıcı olabilir; demokrasi karşıtları bile, bu tür yöntemlerin herkesin yatağında huzur içinde uyumasını sağladığını gördüklerinde, demokratik yöntemleri seçebilirler.

Üçüncü olarak, parlamenter yolu denemekte ısrarlı çağdaş İslamcılara meydan okuyan siyasal ikilem, bu İslamcıların egemen devlet gücünü fetişleştirmeyi reddetmeleri halinde biraz daha zayıflatılabilir. Pek çok nedenden dolayı, özellikle Mağrip ve Ortadoğu gibi bölgelerde ulusdevlet egemenliğinin bir bunalımına tanık oluyoruz. Dünyanın bazı bölümleri, onun ortaçağdaki *biçimine* benzemeye başlıyor; monarkların iktidar ve otoritelerini, kendilerine bağımlı ve kendilerinden daha yüksek pek çok güçle paylaşmak zorunda kaldığı bir dönemle benzeşen yönler söz konusudur. Bu gidişatın İslamî bir devlet mücadelesi açısından getirebileceği bazı sonuçlar yaşamsal öneme sahip olacaktır. Bu, devlet iktidarını eğer gerekirse

şiddet kullanarak ele geçirmeye dayalı devrimci stratejiyi artık uygulanması olanaksız bir strateji haline getirmektedir. Bunun nedeni bellidir: Devletin iktidar "merkezleri", daha dağınık ve (uluslararası) sınırlarının ötesinden gelen baskılara daha açık hale gelme eğilimindedir; bu yüzden de bu merkezleri, artık ya tek bir parti veya hükümetin "ele geçirmesi" olanaksızdır ya da (günümüzde İran'da olduğu gibi) toplumsal kuvvetlerin ileri geri baskılarına açık olmak durumundadırlar. Hepsi bu kadar değil. "Devlet", "ele geçirilebilecek" tek bir yerde olmaktan çıktıkça, İslamcıların devlet iktidarını tekellerine alma mücadeleleri de zorunlu gibi görünmekten çıkacaktır. Mısır'da, Fas'ta, Malezya'da olsun, genelde devlet iktidarının dağınık olması ve koordinasyon zayıflığı, devlet iktidarını toplumsal örgütlerin ve hareketlerin inisiyatiflerine daha açık bir hale getirmektedir. Çünkü bu örgüt ve hareketler, İslamiyetin geleneksel "folk" yorumunun ögelerini harekete geçirmekte; yerel camilerde, hastanelerde ve okullarda kendi "kitlesel" iletişim ve seferberlik ağlarını kurmaktadır. Böylece, şiddete dayalı olmayan, tabandan yukarıya doğru "böl ve yönet" sanatını uygulamaktadırlar. Başka bir deyişle, dünya dinleri arasında toplumsal bilince en fazla sahip olan İslam, enerjisinin önemli bir kısmını sivil toplumun kuytu köşelerinde ve çatlaklarında yoğunlaştırarak demokrasiye geçiş ikileminin bir kısmının üstesinden gelebilir. İslam, devletin altındaki ve dışındaki yaşam alanlarında, uluslaraşırı şirketler ve devlet bürokrasileri gibi büyük çapta örgütlenmelerin, şiddete dayalı olsalar bile, son kertede sivil toplum güçlerinin moleküler ağlarına dayandıklarını; dahası, bu mikro iktidar ilişkilerinin sağlamlaştırılmasının ve dönüştürülmesinin, büyük çaptaki örgütlenmelerin faaliyetlerini doğrudan etkileyeceği gerçeğini taraftarlarının kafalarına sokarak onları daha güçlü kılabilir.

Gayrı Medenî Toplum



SİVİL TOPLUMDA kök salmış, tabandan gelen bir İslamî hareket yaratarak İslamiyete parlamenter yoldan ulaşma çabalarını destekleme stratejisi, yalnızca demokrasiye geçiş ikilemini hafifletmek için pratik bir yol sağlamakla kalmaz. Bu strateji, aynı zamanda, şiddet kullanan devletlerce, Batı ve Sovyet çağdaşlaşma süreçlerinin çeşitli biçimlerince maddî ve manevî bakımlardan sefalete sürüklenmiş insanlara, daha fazla insan onuruyla yaşama olanağını da açıkça sunar: Konuşmaların hiç de kolay elde edilemeyen vizeler, göçmenlik ve askerlerin silahlarından açılan ateşle sokaklarda hayatını kaybeden dostların anılarıyla dolu olduğu Kahire'deki Ölüler Şehri'nde yaşayan yoksul insanların, İstanbul'un *gecekondu*larında yaşayanların ve Cezayir'deki Bab al-Oued gibi kenar mahallelerde yaşayan genç insanların, böyle bir umuda bugün çok ihtiyaçları var. Her şeye karşın, sivil toplumun asla şiddet dışı bir ahenk limanı olamayacağını belirtmek, yaşamsal önem taşıyor. Sivil toplumun gerçekleşmesi (ya da daha çok sivil toplum) için çabalayanlar, şiddetin

çoğunlukla sivil toplumun bir antitezi olduğunu kavramakla yetinmemeliler; bilinen her tür sivil toplum biçiminin, kendi vahşi antitezini üretmeye eğilimli olduğunun da farkında olmalıdırlar. 18. yüzyıldan beri öne sürülen medenileşmenin spiral bir ilerleme süreci olduğu kuramı; son dönemlerde de, devlet ve sivil toplum kuramının yeniden doğuşu sürecinde karşımıza çıkan şiddet konusundaki tuhaf sessizlik, sivil toplumun işleyişinde karşımıza çıkan bu iç çelişkiyi –sivil toplumun medeniyetsizliğin barışçıl bir sığınağı olmasının getirdiği çelişkiyi– gözden kaçırıyor. Fakat burada öncelikle şu soru sorulmalıdır: Bu başa bela çelişkinin gerçek kaynağı nedir?

En alışılagelen açıklama, ontolojik değerlendirmelere başvurarak yapılır. Hobbes, şöyle yazıyordu: Saldırganlara karşı yasa ve cezaların bulunduğu iyi yönetilen devletlerde bile, bazı insanların yanlarına, kendilerini savunmak için kılıç almadan yola çıkmadıklarını; dahası, geceleri komşularına karşı bütün kapıları kilitlemeksizin yatmadıkları gibi, evdekilere karşı da bütün değerli sandık ve kasalarını kilitlediklerini görmekteyiz.

Burada medeniyetsizlik, insanın doğasından gelen ve hep var olan bir enerji gibi ele alınmaktadır: İnsalık durumu ... herkesin herkese karşı Savaş halinde olduğu bir durumdur; her savaş durumunda olduğu gibi bu durumda da herkes, kendi Aklıyla hareket eder ve kendi hayatını düşman saydıklarına karşı korumak için de, ona bu yolda yardım edebileceğini düşündüğü her şeyi kullanır. Bu yüzden de, bu koşullar altında, herkesin her şeyi yapmaya Hakkı vardır; başkalarının bedenlerine karşı yapacaklarına da hakkı vardır.[51]

Bu sözlerin söylenmesinden yaklaşık 350 yıl sonra, Hobbes'un insan doğası hakkında akıl yürütme tarzı, hâlâ saygınlığını koruyor. Bu kısmen, bizim yeni-Hobbesçu fikirlerin cazibesine kapılmış eski burjuva düşünüşünden hâlâ kurtulamamış olmamızdan kaynaklanıyor – Peter Gay'in önemli bir çalışması, bu cazibenin geçen yüzyılda ne denli güçlü olduğunu gösteriyor.[52] Kısmen de, şiddetin insanın

51) Thomas Hobbes, 'Preface to the Reader', *Philosophical Rudiments concerning Government and Society*, Londra 1651; ve *Leviathan, or The Matter, Forme, and Power of a Common-Wealth Ecclesiastical and Civill*, Londra 1651, 1. kısım, 14. bölüm.

52) Peter Gay, *The Cultivation of Hatred. The Bourgeois Experience: Victoria to Freud*, Londra 1994.

doğasında bulunan bir eğilim olduğu görüşünün sağduyumuza seslenen bir yönü olmasından kaynaklanıyor; hele "olguların" çok açık olduğunun, söylenecek her şeyi zaten söylediklerinin düşünüldüğü bir zamanda. Kurbanlarının kulaklarını veya cinsel organlarını bir hamlede kesip onları, katledilmeden önce silah zoruyla bu organlarını çiğnemeye zorlayan askerlerin bu iğrenç eylemlerinin arkasında, aşağılık insan doğasından başka ne olabilir ki? Askerlerin, topladıkları kalabalığın önünde anneleri, korkudan tir tir titreyen çocuklarının kafalarına kurşun sıkarak öldürmeye zorlamaktan ve daha sonra o annelere ve kalabalığa ateş açmaktan keyif almalarını bir düşünün: Bu, doğuştan gelen şiddet eğilimlerimiz olduğunu kanıtlamaz mı? Kurbanının içine bir fare sokarak, yavaş ölüm sürecini zalimce bir aşağılamayla başlatan işkencecinin duyduğu sapkınca sadist mutluluğu başka ne açıklayabilir?

Bu şiddet eylemlerini anlamlandırmak için, fail bireyin karakter yapısını çözmenin çok temel bir öneme sahip olduğu su götürmez. Her ne kadar fail genellikle daha geniş bir failler grubuyla ilişki içindeyse de, şiddet eyleminin bir noktasında kendi içgüdü ve düşüncelerinin güdümünde, kurbanıyla bir başına kalmaktadır. Ordular ya da çeteler hiç kimseyi kendi başlarına öldürmezler; şiddete maruz kalanla şiddetin failini fiziksel olarak veya görüntü olarak birbirlerinden uzak tutan savaş makinaları bile böyle değildir. Bununla birlikte, artık tek tek kişilerin neden şiddete eğilimli olduğunu anlama çabamızda Augustine'den Freud'a kadar uzanan, insan doğasına sinmiş şiddetin nedenlerini insan doğasında arayan iki tür mikro düzey açıklama arasındaki ayrımı açıklığa kavuşturmamız gerekir. İlk olarak, insanın özünde günahkâr olduğuna dair tarihsel olmayan ontolojik kabullenmeler vardır (Machiavelli'nin bütün zamanlarda bütün insanların "nankör, değişken, taklitçi, bozucu, tehlikelerde kaçacak delik arayan ve kazanç için deliye dönen" kişiler olduğuna dair iddiası gibi.)[53] Bu açıklama, kişilerin, hatta aslında bütün toplumların dönem dönem, bazen de uzunca dönemler boyunca neden veya nasıl barışçıl olabildiklerini açıklamaya yönelik ku-

53) Niccolò Machiavelli, *The Prince*, *Machiavelli: The Chief Works and Others* içinde, Alan Gilbert (çev.), Durham, N. C. 1965, cilt 1, s. 62.

rumsal açıklamaların etrafından dolaşmakta büyük zorluk çeker. İkinci olarak da, insan doğasının şimdi ve burada vahşi, hatta kana susamış bir karakteri olduğunu kabul eden ama bu karakterin gelecekte farklı kurumsal koşullar altında değiştirilebileceğini veya epeyce farklı bir biçim, daha barışçıl bir biçim alabileceğini kabul eden açıklamalar vardır. William James, eğer tüm genç insanların ömrü maden ocaklarında, gemilerde, gökdelen inşaatlarında çalışarak ya da evlerde bulaşık veya çamaşır yıkıyarak geçerse, dünyanın daha güvenli bir yer haline geleceğini öne sürüyordu; bu, ikinci türden açıklamalara iyi bir örnektir.[54]

Bu yaklaşımların ikisinde de karşımıza çıkan şiddeti salt insan doğasına yaslanarak çözümleme çabaları, şiddeti kurumsal etkenlere dayalı olarak açıklayan diğer geleneklerin katkılarına ihtiyaç duyduklarını kabul etmek zorundadır. Kabaca ifade edersek, iki değişik kurumsal açıklama geleneği varolagelmiştir. Bunlardan birincisi, orta düzey *rejim kuramları*, sınırlı veya geniş çapta ortaya çıkan şiddetin, temelde bir devletin veya bir sosyo-ekonomik sistemin tekil, tarihsel örgütlenme ilkelerinden kaynaklandığında ısrar eder. Başka bir deyişle, şiddetin kökleri monarşide (Paine), despotizmde (Montesquieu), kapitalizmde (Marx), kapitalizm öncesi değerlerle yapılandırılmış devletlerde (Schumpeter) veya totaliter diktatörlüklerde (Arendt) aranmalıdır. Bu yüzden de şiddet, ancak bu rejim biçimleri yerine cumhuriyetin, anayasal monarşinin, sınıf savaşının sonunda üretim güçlerinin kolektif mülkiyetinin kurulması veya aktif yurttaşlığın canlandırılması durumunda sona erdirilebilir ya da en azından hafifletilebilir. Bir diğer açıklama biçimi olan makro düzey jeopolitik kuramlarsa, şiddetin nihaî köklerinin, uluslararası sistemin sürekli olarak merkezî olmayan yapısında aranması gerektiğinde ısrarlıdırlar. Bu uluslararası sistemin anarşik dinamizmi, gerçek anlamda global düzenleyici mekanizmaların yokluğunu ve silahlı kuvvete sahip devletlerin çoğulluğunu yansıtır. Bu da, kendi hallerine bırakılsa sivil olacak olan yurttaşların ve devletlerin, sık sık savaşlarla sona eren ihtilaf girdaplarına sürüklenmesine sebep olur.

54) William James, 'The Moral Equivalent of War', *Memories and Studies* içinde, New York 1912, s. 262-72, 290.

Elias'ın da bir versiyonunu tüm gücüyle öne sürdüğü jeopolitik açıklama biçimi daha önce incelenmişti. Bu nedenle burada ortadüzey veya rejim odaklı açıklamaların yeni bir versiyonunu kısaca özetlemeye ve savunmaya geçeceğim. İnsan doğasının özü itibariyle ya da koşulların zorlamasıyla şiddete yatkın olduğunu kabul etsek bile, tek tek toplumsal fomasyonların şiddetin ifade edilmesini neden ve nasıl kışkırttıklarını veya gizlediklerini açıklamak gerekecektir. Bu sorun bizi doğrudan doğruya, sivil toplumların neden kendi bağırlarında tehditkâr şiddet biçimleri yaratmaya eğilimli olduğu meselesine getirir. Bir görüşe (kökeni 18. yüzyıla dayanan bir görüşe) göre, sivil toplumları hep yukarı doğru zikzaklar çizen bir ilerleme sürecinin içinde düşünmek doğru değildir. Mirabeau'nun ortaya koyduğu gibi sivil toplumlar, aslında "barbarlıktan başlayıp uygarlık ve zenginlik yoluyla yozlaşmaya ulaşan bir *doğal* çevrim"[55] içinde, yani trajik bir tarih döngüsünde kısa bir duraksamadan, bir sığınaktan ibarettir. Sivil toplum, ancak bu şekilde anlaşılabilir. Şiddet döngülerinin "demirden yasası", ilk kez Mirabeau tarafından formüle edilmişti; bu formülasyon pek inandırıcı değildir. Bir kere, çağdaşlık öncesi dönemlerden esinlenen bir yaklaşımdır ve ne kuramsal ne de ampirik bir temele oturtulabilir. Üstelik bu düşüş ve yükseliş (ya da "yükselme ve gerileme", çev.) metafiziği, siyasa bakımından da kısıtlayıcı sonuçları beraberinde getirir. Çünkü, yurttaşlar arasında barışı koruyan medeniliğin koruyucu duvarlarını sürekli yerle bir eden şiddet sellerini durdurmak için hiçbir şey yapılamayacağı ya da çok az birşey yapılabileceği gibi bir savı imâ eder. Kabaran şiddet dalgalarını, sivil toplumun özel kurumsal yapılarını inceleyerek ele almaya çalışan ortadüzey kuramlar çok daha iknâ edicidir. Burada *kapitalizm odaklı* açıklamalarla daha bütünlüklü *sivil toplum odaklı* açıklamalar arasında başka bir önemli ayrım daha yapmak gerekiyor.

Kapitalizme ağırlık veren yaklaşımların en etkili örneği, Marx'ın emek/sermaye ilişkisindeki çatışmaya yol açıcı potansiyele yaptığı vurgudur. Marx'ın işaret ettiği gibi, çağdaş burjuva çağı, katmanlaşmanın siyasal ve toplumsal biçimlerini birbirinden ayırmasıyla ben-

55) Honoré-Gabriel Riqueti, Comte de Mirabeau, *L'Ami des hommes ou Traité de la population*, Paris 1756, s. 176.

zersiz bir niteliğe sahiptir. İnsan neslini ilk defa toplumsal sınıflara bölmüş; bireylerin yasal konumlarını sivil toplumdaki (*bürgerliche Gesellschaft*) sosyo-ekonomik rollerinden koparmış; her bireyi özel alanda yaşayan bencil kişi ile kamusal yaşama dönük yurttaş olarak iki kimliğe bölmüştür. Buna karşılık feodal toplumun doğrudan siyasal bir karakteri vardı. Sivil yaşamın temel ögeleri (mülkiyet, hane, emek biçimleri) toprak beyliği, malikâne ve korporasyon biçimlerini almıştı. Feodal toplumun tek tek mensuplarının hiçbir özel alanları yoktu; kaderleri, tâbi oldukları birbirine geçmiş kamu örgütlenme ağlarına ayrılmaz bir şekilde bağlıydı. "Siyasal boyunduruğu fırlatıp atmak" çağdaş burjuva düzeninin ayırıcı bir özelliğidir. Özel gereksinimlerin ve çıkarların, ücretli emeğin ve özel hakların alanı olan sivil toplum, siyasal denetimden kurtulmuş, böylece çağdaş devletin temeli ve önkoşulu haline gelmiştir.

Marx sivil toplumu, doğal olarak var olan bir durum olarak değil, tarihsel ve arızî (*contingent*) bir fenomen olarak değerlendiriyordu; bunda da haklıydı. Devletin teminatı altındaki çağdaş sivil toplumlar, doğanın ezelî ve ebedî yasalarına uymazlar; mensuplarının bir toplum oluşturmaya yatkınlığı yüzünden de ortaya çıkmamışlardır kuşkusuz. Çağdaş sivil toplumlar, özgül üretim ilişkilerinin ve biçimlerinin, sınıf farklarının ve mücadelelerinin karakterize ettiği tarihsel bir belirlenime sahip bütünlüklerdir; bir süredir de, bu özelliklere tekabül eden siyasal-yasal mekanizmalarla güvence altına alınmışlardır. Burjuva sivil toplumları, çağdaş tarihin ürünü olmakla kalmazlar. Yaşam süreleri, proletaryayı ürettikleri sürece sınırlı olmak durumundadırlar; çünkü proletarya, radikal zincirleri olan, sivil toplumun içinde ama sivil topluma ait olmayan, bütün sınıfların ortadan kalkmasının işaretlerini veren ve evrensel olma olanağı taşıyan bir sınıftır. Bu hükme varan yalnızca Marx değildi; ama o, çağdaş sivil toplumda ücretli emek/sermaye ilişkisini şiddetli bir karşıtlığın çıkış noktası olarak işaretlerken haklıydı. Ama ne var ki, Marx'ın ve izleyicilerinin sivil toplum konusundaki tezlerinin ciddi sorunları vardır.[56] Bu sorunlardan biri, Marx'ın, lümpen prole-

56) John Keane, *Democracy and Civil Society. On the Predicaments of European Socialism, the Prospects for Democracy, and the Problem of Controlling Social and Political Power*, Londra ve New York 1988, s. 57-64, 215-28.

taryanın ve proletaryanın sokak soygunları yapıp adam öldürmesinin emekçi sınıfın örgütlü militanlığını getireceği yolundaki yanlış kabulleridir. Marx, sivil toplum içerisindeki *piyasadışı* kurumların hem şiddet üreten hem de sarsıntıları etkisiz hale getiren potansiyellerini de pek kavrayamamıştır.

Çok iyi kurulan sivil toplumlarda aşırı öfkelenmeleri, vahşi nefreti veya başkalarını boyun eğmeye zorlamayı bir kenara bırakın, insanlara karşı kuvvetli hisleri veya kuvvetli antipatileri sergilemek için bile oldukça sınırlı bir alan vardır. Sıkıntının ortaya çıkardığı gerilimler nerede başgösterse, bu gerilimlerin, hemen toplumsal yapılara yansıtılarak özümsenmesi veya yüceltilmesi eğilimi vardır; böylece medenilik üste çıkar – en azından Elias'ın öne sürdüğü budur: "İnsan toplumlarının çoğu, en azından bizim gördüğümüz kadarıyla, kendilerinin yarattığı gerilimlere karşı bazı önlemler geliştirirler. Uygarlık düzeyinin yüksek basamaklarında bulunan toplumlarda –yani görece istikrarlı, her yerde denk ve makûl kısıtlamaların gelişmiş olduğu; insanî güdüleri, daha üstün görünen başka bir şeyle ifade ederek yüceltme yönünde güçlü taleplerin bulunduğu toplumlarda– kişi, genellikle gerilimleri önleme işlevine sahip pek çok değişik boş zaman faaliyetlerinden yararlanabilir, spor da bunlardan biridir."[57] Böyle olsa bile, temel sorumuz yine de yanıtsız kalmaktadır: Öyleyse sivil toplumların sarsıntıları soğurma işlevi gören kurumları neden böylesine aşırı yüklenmektedir? Bu aşırı yüklenmeler, (aksi takdirde onları alabildiğine çekici kılan) özgürlük, dayanışma ve medenilikle çelişkili şiddet örüntülerini kendi yapıları içerisinde yaratmalarına yol açmaktadır.

Diyebiliriz ki, bütün sivil toplumların ayırıcı bir özelliği olan açıklık –başka deyişle, kendileri de arızî olarak tecrübe edilen yaşam tarzlarının çoğulluğunu beslemeleri–, sivil toplumların şiddete eğilimli oluşunun köklerini de içinde barındırır. Örneğin sivil toplumların bazı grupların zenginlik ve güç peşinde koşmak için örgütlenmesini mümkün kılması, kendi kapitalist ekonomilerini anayurtlarında dinamik (ve huzursuz) kılmakla kalmamış, aynı zamanda

57) Norbert Elias, 'Introduction', Norbert Elias ve Eric Dunning içinde, *Quest for Excitement. Sport and Leisure in the Civilizing Process*, Oxford ve Cambridge, Mass. 1993, s. 41.

dünya çapında yayılma eğilimi içine girmelerine de yol açmıştır. Bunun sonuçlarından biri de, kapitalist grupların, ilkel ya da vahşi diye nitelenen bütün uygarlıklara, uluslara, bölgelere ve kabilelere yaygın bir şekilde şiddet ihraç etmeleridir. Çağdaş sivil toplumlar, yayılma hayalleri kuran belirli bazı güç çevrelerine çekici fırsatlar sunmuştur. Bu da, uygar olmayanların ıslah edilmesi ve sömürülmesi sürecinin, bütün çağdaş tarih boyunca şiddetle yoğrulması sonucunu getirmiştir. O kadar ki, acı bir ironiyle, günümüzde sivil toplumun dünya çapında çekici görünmesi durumunun, metropolitan medeniliğin başvurduğu şiddetin piçi olduğunu söyleyebiliriz.

Herhangi bir sivil toplumun mensuplarına karmaşık yollardan bahşedilen yasal ya da gayrı resmî örgütlenme özgürlüğü, aynı kişileri kendi yurtlarında da şiddete yatkın kılar. Bunun pek çok sebebi vardır. Bunlardan biri, ideal-tipler olarak kavranan sivil toplumların karmaşık ve dinamik toplumsal kurumlardan oluşan ağlar olmasıdır. Bu toplumsal kurumlar ağında toplumsal bütünlüğün bulanıklığı –yani yurttaşların toplumsal hayatın bütünselliğini kavramayı bir kenara bırakın, algılamayı dahi başaramamaları–, hayatın temel yönleri konusundaki kronik belirsizlikle (iş ve yatırım örüntüleri, bir dahaki seçimi kimin kazanacağı, kişinin kendisinin ve hane halkının kimliklerinin arızî olması) birleştiğinde, o sivil toplumun mensuplarını gerginliğe, kaygıya ve intikam almaya yatkın hale getirir. Bütün çağdaş sivil toplumlar, Henrich von Kleist'in "dünyanın hassas yapısı" (*die gebrechliche Einrichtung der Welt*) olarak adlandırdığı tuzağa az ya da çok yakalanmışlardır. Bu türden bir hassaslık da, şiddete karşı geleneksel ahlakî yaptırım ya da kısıtlamaların toplumun bazı üyelerince reddedilmesi olasılığını artırır. Özellikle toplumsal ayrımcılıkla birleştiğinde, mesela ırksal önyargıların ve işsizliğin yaygın olduğu durumlarda, bu ahlak tanımayan kaygı ve düşkırıklığı şiddetli tepkileri teşvik eder. Bu tepkiler, bazen de kötü durumdaki kişilerin bizzat kendi kendilerine yönelttiği şiddet olarak ortaya çıkabilir. Belki de cinayet oranının beyazlarla karşılaştırıldığında siyah Amerikalılar arasında yedi kat daha fazla olmasının, adam öldürme ve silahlı gasp suçundan yakalananların üçte ikisinin siyah olmasının ve –toplam nüfusun sadece yüzde onikisini teşkil etseler de– bütün mahkûmların neredeyse yarısının siyah olmasının

nedeni bu olabilir. Bu tür örüntülerin sonucunda, aksi takdirde medenî olan –ve bazı ortaçağ özellikleri taşıyan– bir sivil toplum içerisinde medeniyetsizlik adaları oluşmaktadır. Ortaçağda pek çok insan silah taşıyor, şehirlerin dışına korunaksız çıkamıyor ve ormanların tehlikeli düşmanlarla dolu olmasından korkuyordu. New York* gibi kentlerin beyaz orta sınıf sakinleri de, asla yanlışlık yapıp metrodan Harlem istasyonunda inmezler, asla Güney Bronx'a gitmezler, asla geceyarısından sonra (eğer kadınsalar daha da erken bir saatten sonra) metroya tek başına binmezler ve asla hava karardıktan sonra Central Park'a adım atmazlar.

Günümüz sivil toplumlarında şiddet araçlarını edinmenin giderek kolaylaşıp ucuzlaması, bu gidişatın ivme kazanmasını sağlıyor kuşkusuz – ama bunun ne dereceye kadar böyle olduğu belirsizdir. Şiddet araçları edinmenin kolaylaşması yüzündendir ki, silahların denetim altına alınması yönündeki neredeyse histeri boyutuna ulaşmış talepler, hem şiddet biçimleri, şiddetin çok kaynaklı kökenleri konusunda hem de silaha sarılmanın, sivil toplum mensuplarını gerginliğe sürükleme ve yönlerini şaşırtma yönündeki derin bir eğilimin bir *belirtisi* olması konusunda düşünülerek tartılmalıdır. Sivil toplumların hassas açıklığının, onların gözle görünen şiddetlerine katkıda bulunmasının en az bâriz yollarından biri de, şiddet görüntülerinin az ya da çok serbest bir şekilde milyonlarca insana ulaşmasını sağlayan gelişkin özel veya kamu iletişim araçlarının kullanılmasıdır. Daha açık konuşmak gerekirse, sivil toplum içerisinde iletişim özgürlüğü, başkalarına yönelik şiddeti eğlenceye dönüştürebilir ve çoğunlukla da dönüştürür. Yani şiddeti kitle merakının, heyecanının ve eğlencesinin bir nesnesi yapar. Sivil toplumların sürekli bir *anomi* olarak ürettiği şiddet, her zaman için bir kayıp ya da hiçliğe uzanan bir tutulma olarak yaşanmayabilir; hatta bu duruma çok seyrek rastlanır. Asıl acı verici gerçek şudur: Şiddet, –mazohistçe eğlencelerde olduğu gibi– sadece maruz kalanlarca değil, şiddet uygulayanlar ve şiddete tanık olanlar tarafından da, macera tutkularını ateşleyen bir eğlence, bir hobi gibi algılanabilmektedir. Şiddet peşinde koşan bireyler, kurbanlarıyla başbaşa kaldıklarında eylemlerine bir

* New York, neredeyse her yıl 2000 cinayetin işlendiği bir kenttir; bu rakam, 1960 sonlarından beri Kuzey İrlanda'da öldürülenlerin toplam sayısına yakındır.

eğlence havası verirler. Arthur Miller'ın anlatısı buna iyi bir örnektir: "Cansıkıntısından boğulan" uyumsuz, "sıkıntısına yapışır, onun içine girer, iki üç dakika olsun 'yaşayana' kadar; köşeyi sinsice döndü; bedenini ve yaşamını riske atmanın verdiği büyük heyecanla, benzin dolu şişeyi başka bir çocuğun kafasına geçiriverdi. İşte hayat bu ... Heyecan verici hiçbir şey olmadan ortalıkta dolanmak, ölüm kadar berbattır."[58] Şiddet sırasında duyulan grupsal hazdan –günlük cinayetlerinden sonra şen şakrak evlerinin yolunu tutan Sırp askerlerinde olduğu gibi– sık sık söz edilir. Heyecan verici bir şiddet gösterisine tanıklık etmek de aynı derecede eğlenceli olmalıdır.

Günümüzde medyadaki şiddet karşıtı kampanya yapanların iddialarının aksine, şiddetin eğlencelik niyetine paketlenip pazarlanması, kökleri 18. yüzyıl ortalarına kadar uzanan eski bir alışkanlıktır. Kablolu TV seks cinayetleri, "ölümcül kavga" (*Mortal Kombat*) türü video oyunları, kusturacak kadar kanlı filmler, kanlı burunlarına sıkıştırılmış çengelli iğnelerle ölümle dalga geçen ve felaket şarkıları söyleyen müzisyenler, gece serserileri ve sapık katiller, çağdaş popüler kültürün eskilerden miras aldığı temalardır. Eğlendiren şiddet geleneği, *Night of the Living Dead* (Zombilerin Gecesi) ve *Psycho* (Sapık) gibi filmlerden magazinlerdeki hayalet hikâyelerine, berbat melodramlara, gazete duygusallığına, Gotik edebiyata ve Aydınlanma döneminin Mezarlık şairlerine kadar geriye götürebileceğimiz bir gelenektir. Şiddetin bu kamusal temsillerinin tarihi konusunda, bildiğimiz kadarıyla pek az araştırma yapılmıştır. Ancak çağdaş zamanlarda şiddet dolayısıyla ortaya çıkan skandalların, O. J. Simpson ve "Yorkshire Ripper" (Yorkshireli Karındeşen) davalarından daha eski olduğu açıktır. Örneğin, 19. yüzyıl başlarında İngiltere'de darağacı baskın bir duygusal semboldür. "Asılmış adamın" totemvâri görüntüsü, örneğin tarot kartlarında, rüya tâbiri kitaplarında, Punch ve Judy temsillerinde ortaya çıkarak popüler kültürü istila ediyor; infaz edilenlerin kamçılanmış derisi, işlediği suç hakkında yazılmış kitapları kaplamak için kullanılıyor; asılan suçluların ölü maskeleri, büyük kalabalıkları Madame Tussaud müzesine çekebiliyordu. Weimar Almanyasında da şiddet, benzer bir dönüşümle

58) Arthur Miller, *The Misfits*, Londra 1961, s. 51.

eğlence haline geliyordu. Bu kez, şiddete maruz kalan kadın cesetleriydi söz konusu olan. Weimar Almanyasında sivil toplum, iç ve dış tehdit korkularıyla tükenmişti; Karındeşen Jack'in yaptıklarını sergileyen Wedekind'in Lulu oyunlarıyla, bağırsakları deşilmiş fahişeleri çizen Otto Dix'in resimleriyle ve Rosa Luxemburg'un katledilmesine cinsel bir renk katan Alfred Döblin'in eserleriyle donup kalmaktaydı.[59]

Dünya çapında işleyen elektronik medyanın gelişmesi ve yayınlarının kitlelere ulaşmasının kolaylaşmasıyla birlikte, potansiyel olarak şiddet eğlencesine ilgi duyan izleyicilerin yaş, sayı ve mekânsal erişim gibi özellikleri, neredeyse her yerde katlanarak arttı. Öyle ki, sanal şiddetin izleyicilerini, teknik mükemmeliği ve gerçeğe yakınlığı sayesinde tüyleri diken diken edebilecek bir kan gösterisiyle ürpertmek, dünyanın her neresinde olursa olsunlar, artık mümkündür. Milyonlarca kişinin –bilinçsizce soluk soluğa kalarak ve tüyleri ürpererek, çehrelerinde donuk bir ifadeyle, enselerindeki tüyler diken diken olmuş bir şekilde– başka zaman görseler çığlık çığlığa kaçacakları şiddet dolu şeylerden nasıl coşku duyabildiklerini sormadan edemiyor insan. Bu soru, ilk bakışta Freud'un tekinsizlik ile (*das Unheimlich*) ilgili savına saygınlık kazandıran bir muamma gibidir. Bu sava göre, bilinen hiçbir çaresi olmayan ve bütün insanların kaçınılmaz kaderi olan ölüm, "başkalarıyla ilgili bir şey olarak düşünülürse,... uzakta tutulabilir." Ama ölümün bunca yabancılaştırılması, önünde sonunda kişinin kendisini vuracak olan bir bumerang etkisine sahiptir. Onun, şiddetin nihaî sonucu olan ölümün "rahatsız, zor, kasvetli, sıkıntılı... dehşet verici" bir deneyim olduğu hissini daha da artırır.[60] Freud, tekinsizlik deneyiminin, yani ölen kişinin yaşam

59) Gatrell'in gazetelerden, ceza arşivlerinden ve popüler baladlardan yararlanarak yazdığı *The Hanging Tree* adlı kitabındaki değerlendirmelere bakınız. 19. yüzyılda gazetelerin şiddet eylemleri karşısında geliştirdikleri küstah duygusallık –manşetlerin kanlı olması konusundaki ısrar, cinayetlerin benzersiz şekilde vahşi olduğu iddiaları, korkunç ayrıntılar üzerine röportajlar– şu kitapta ele alınmıştır: Thomas Boyle, *Black Swine in the Sewers of Hampstead: Beneath the Surface of Victorian Sensationalism*, New York 1989. Weimar döneminde kadınlara yönelik şiddet fetişi de Maria Tatar, *Lustmord. Sexual Murder in Weimar Germany*, Princeton, N. J. 1995 adlı kaynakta belgelenmeye çalışılmıştır.

60) Sigmund Freud, 'The Uncanny' (1919), *The Standard Edition of The Complete Psychological Works*, James Strachey (der.) içinde, Londra 1955, cilt XVII., s. 219-52.

ve ölüm arasındaki garip bir merhalede kaldığına dair ilkel korku deneyiminin evrensel bir insan deneyimi olduğunu kabul ediyordu; oysa bu yanıltıcıdır. Aslında tekinsiz olanın farklı tarihsel biçimleri olduğunu; çağdaşlık öncesi sistemlerde esrarengizin tanımının dinî otoriteler, savaşçı sınıflar ve yerel cemaatler gibi merkezî kurumlar tarafından tekelleştirilmeye, dar bir şekilde sınırlandırılmaya yatkın olduğunu görememiştir. Daha tarihsel bir duyarlılıkla anlaşıldığında tekinsizlik kuramının, çağdaş medenileşme süreciyle ilgili çarpıcı içerimleri olduğu görülecektir. Bunun için kuramı şöyle formüle etmek gerekir: Sivil toplumun çağdaş biçimlerinin yaratılması ve geliştirilmesi, şiddetin giderek görünmez hale gelmesi ve devletin alanına sürgün edilmesi süreciyle eşanlamda bir süreç olarak betimlenmemelidir. Tam da artık tekinsiz olanı tanımlama gücünün iyi tanımlanmış otoriteler tarafından tekelleştirilememesi dolayısıyla –tekinsiz olan artık evsiz barksız kalmıştı–, bir *medenilik diyalektiği* gelişir. Bu diyalektik süreçte, sivil toplumda şiddetin değişik biçimleri görünür bir şekilde azalır ve fiilen ortadan kalkar. Ama bu, simüle edilen ya da sanal şiddetin medyada daha fazla görünür hale gelmesiyle ve o toplum yurttaşlarınca daha çok duyumsanır hale gelmesiyle çakışır; yurttaşlar, selâmete ulaşma ve ahretteki yaşam konusundaki eskimiş laflarla artık daha az avunabilmektedir.

Çocuk Katli

"Sanal" şiddet eylemlerine tanıklık ederek bundan haz duymak bir şey, sivil toplum içerisinde başkalarına yönelik "gerçek" şiddet ise başka bir şeydir. Buradaki anahtar nokta şudur: Bütün sivil toplumlarda, yurttaşların kişisel kafa karışıklığı ve toplumsal yorgunluk içine düştüğü zaman ve mekânlar vardır. Hatta (Rusların deyişiyle), hayatın boş ve kanunsuz bir mekân olarak (*prostranstvo*) görüldüğü de olur. Bu yüzden de sivil toplumların yurttaşları, kafa karışıklığı, düşkırıklığı ve adaletsizlik duygularını, başkalarına fiziksel bir biçimde yansıtarak hafifletmeye teşne olabilirler. Bu konuda iki örnek yetecektir: Sivil toplumun kıyısında köşesinde (*interstice*) gizlenip duran mikro şiddet (çocuk katli) ve sivil toplumun bütününe sirâyet eden makro şiddet (milliyetçilik).

Şu tuhaf çocuk katli fenomenini ele alalım: Britanya, Fransa ve Birleşik Devletler gibi ülkelerde resmî kayıtlara göre çocuk katli olayları, son yirmi-otuz yılda önemli ölçüde arttı. İstatistikler hakkında şüpheler vardır elbet –çocuklara yönelik hane içi şiddetin çağdaş tarihi hâlâ yazılmamıştır– ama elimizdeki rakamlar, çocuklara yönelik vahşiliğin belirli bir mahiyette yeni örüntüler sergilediğini gösteriyor. Birleşik Devletler'de son kırk yılda yaşamlarının ilk birkaç yılında cinayete kurban giden çocukların resmî kayıtlara geçen sayısı ikiye katlandı; birle dört yaş arası çocukların katledildiği vakaların sayısı dörde katlandı; afro-Amerikalılar arasında her 100,000 çocuktan yirmisi katledilmektedir.[61] Bu eğilim, çocuk katlinin de sonuçta medya tarafından muazzam bir şekilde ele alınmasını sağladı ve bu da, diğer şiddet biçimleri gibi çocuk katlini de, bu sinsilikten daha önce haberdar olup da şimdiye kadar görmemiş olanların yaşamlarına daha fazla yakınlaştırdı. Cinayetle suçlananların yüzde altmış kadarının çocukların anne-babaları olduğu ortaya çıktı. Bu, kutsanan "kan bağı" teriminin üzerine korkunç bir leke sürüyor. Çoğu yorumcu için asıl keder verici olan, çocuklarını dumanla boğan, aile arabasını göle yuvarlamadan önce çocuklarını güvenlik koltuklarına oturtan, kendi canlarına kıymadan önce çocuklarını bıçakla delik deşik eden, çağdaş anneliğin cennet ve cehennemleri arasında sıkışmış katil annelerin hikâyeleridir.

Sarsılan yorumcuların pek çoğu, bu gibi dehşet verici olaylar karşısında hiç de siyasal olmayan tepkiler gösteriyor. Şeytanî eylemler hakkında "ilk günah" öğretisinin geleneksel diliyle konuşurken, bir yandan da kurbanların hayatlarını ürpertici, Hitchcockvâri ayrıntılar vererek anlatıyor; (bu hiç de ilgisiz bir açıklama olmamakla birlikte) yorumlarında, 1960'ların kültürel politikaları sonucu ortaya çıkan "önce ben toplumu"nun (Newt Gingrich) cinneti davet eden etkilerinin altını çizerek, Hobbesçu doğa durumu varsayımlarını yeniden canlandırıyorlar. Bu tür yorumcuların, böylesine basit bir mantıkla yargıya varmadan önce durup iyice bir düşünmeleri gerekir. Bu fenomeni, Spinoza'nın ünlü düsturuna kulak vererek incelemeliler: "Gülme, ağlama, lanetleme; sadece kavra" (*non ridere, non*•

61) Ros Coward, 'The Heaven and Hell of Modern Motherhood', *The Guardian*, 12 Haziran 1995, s. 13.

lugere, neque detestari, sed intelligere). Bu fenomeni, şiddeti sivil toplum dinamiklerine bağlayan bir yorumlama çerçevesi içinde düşünmek gerekiyor; ancak o zaman varacakları yargılar, potansiyel olarak verimli olabilir. Resmî kayıtlara geçen pek çok çocuk katli olayında, hem kurbanların hem de canilerin sivil toplumun yüksek gerilim hatlarında sıkışıp kalmış oldukları açıkça görülür. Bu hatlarda hanenin çatışmalı mantığı (mahremiyet, cinsel ihtiras, kimlik oluşturma, kişisel alışkanlıklar, evlilik, para, yemek pişirme, temizlik ve çocuk bakımının ağır yükü), emek pazarının yine çatışmalarla yüklü mantığı (iş bulma ve işsizliğin, vasıflarına uygun iş bulamamanın kendine has gerilimlerini de buna ekleyin) ve etrafı çevreleyen sivil toplumla toplumsal ilişkiler, birbirleriyle etkileşir, birbirlerini pekiştirir ve sık sık da birbirleriyle çelişirler. Sivil toplumun ürettiği bu *tipik* baskılar bağlamından bakılınca, sıkça öne sürülen şeytanî bencillik açıklaması, katkıda bulunan etkenleri gözden kaçırır: Kafa karışıklığı, yorgunluk, anne-baba arasındaki aşk ve nefret duygularının belirsizliği gibi etkenleri. Anne ve baba arasındaki karşılıklı dayanışma ve toplumsal destek eksiklikleri (erkeklerin çocuk bakımından kaçınması, devletin çocuk bakımına destek olmaması, erkeklerin dayanağından mahrum kalan kadınlara yeterince yardım yapılmaması) bir yandan, duygusal ve entelektüel açıdan yaşama bakışlarının zayıflığı öbür yandan, kendilerini çıkmaz bir sokakta buluverirler. Artık tek çıkış yolu, cinnet içinde, sivil toplumun bir üyesini –belki de kendilerini– öldürme kararıdır. Tam anlamıyla, sivil toplumun baskıları kendi çocuklarını katletmektedir.

Milliyetçilik Üzerine

Sivil toplumun kendi kökünü kurutmaya, makro düzeyde bir medeniyetsizliğe sürüklenmeye yatkınlığı, son zamanlarda şiddetli milliyetçiliğin Avrupa kıtasında şahlanışıyla dikkat çekici bir şekilde gözler önüne serildi. Yaygın açıklamaların aksine milliyetçilik, insanoğlunun bağrında taşıdığı ilkel *Blut und Boden* dürtülerinin aralıklı olarak yeniden ortaya çıkmasının bir sonucu değildir.[62] Milliyetçiliğin ilksel

62) İzleyen tartışma, 'Nations, Nationalism and Citizens in Europe' başlıklı çalışmamda daha ayrıntılı bir şekilde bulunabilir (*International Social Science Journal*, cilt 140, Haziran 1994, s. 169-84).

kökenlerini vurgulayan açıklamalar, milliyetçiliğin derin duygusal boyutlar taşıdığının altını çizmekte haklıdırlar. Ancak herhangi bir tarihsel anlayıştan uzak oldukları için, milliyetçiliğin ortaya çıktığı zaman ve mekânda neden ve nasıl ortaya çıktığını açıklayamazlar. Dahası, günümüzdeki Sırp veya Fransız ya da İngiliz yahut Gürcü milliyetçiliği de, yayılmacı burjuvazinin (Avusturya-Marksizmi) ya da kapitalist emperyalizm tarafından sömürülen sınıfların (Tom Nairn) siyasal tepkisi gibi neo-Marksist terimlerle ve global kapitalist ekonominin amansız yaratıcı yıkımları (Slavoj Zizek) gibi açıklamalarla tam olarak anlaşılamaz. Elbette sınıf egemenliği, sanayisizleşme, işsizlik ve kaygılı yurttaşlardan oluşan bir altsınıfın (*underclass*) oluşması, meta üretimi ve mübadelesi temelinde yapılanmış sivil toplumların günümüzdeki sonuçlarıdır. Ancak bütün bunlar kendiliğinden, yükselen milliyetçiliğin kışkırtıcısı sayılamazlar. Bunların milliyetçiliği kışkırtabilmeleri için, var olan toplumsal mekanizmaların *déracinement*'ından [yerinden etme] ve açıklığından istifade eden iktidar gruplarının, manipülasyon ve kamusal amaçlarla kullanmak üzere başvurabilecekleri, en azından daha önceden de paylaşılan bir milliyet duygusunun var olması gerekir.

Milliyetçilik gerilimlerinin suçu nasıl tamamıyla kapitalizmin üstüne yıkılamazsa, nihaî olarak "reel sosyalizm" pratiklerine de yüklenemez. Romanya, Macaristan ve Polonya gibi ülkelerdeki Komünist Partilerin yöneticilerinin, iktidarı ellerinde tutma çabalarını meşrulaştırmak için milliyetçi eğilimleri tahrik ettikleri kesindir. Ancak buna bakarak, milliyetçiliğin komünizmin zehirli bir yan etkisi olduğu sonucuna varmak pek akla yatkın değildir. Milliyetçilik (Macarların Habsburg İmparatorluğu'na karşı direnişleri ve başka pek çok örneğin gösterdiği gibi) 20. yüzyıldaki komünizm döneminden çok önceleri ortaya çıktı; bunun da ötesinde, Orta ve Doğu Avrupa milliyetçilikleri, özellikle komünizm sonrası dönemde çok daha güçlü bir şekilde ortaya çıktılar.

1989-91 "kadife devrimleri"nin ardından milliyetçilik kozu, yeniden güçlenmek derdinde olan Komünist Parti ve örgütler –Sırbistan'da Miloseviç, Ukrayna'da Kravçuk ve Romanya'da İliescu– tarafından kullanılmadı yalnızca. Komünist rakipleriyle bu anlamda temel bazı şeyleri paylaşan eski rejimin anti-komünist muhalefeti

de –Gürcistan'da Gamsakhurdia, Hırvatistan'da Tudjman ve Rusya'da Yeltsin– bu kozu sık sık kullandı. Her iki taraf da, milliyetçiliğin ne kadar yarayışlı olabileceğini öğrendi: Anti-Komünistler paradan, komünistler de fikir ve inançtan yoksun oldukları demokratikleşme sürecinin bu erken evrelerinde, milliyetçiliğin kalpleri ısıtabileceğini, düşünceleri değiştirip oy kazandıracağını; yurttaşları, herşeyin boşuna olduğunu hissetmelerini önleyecek, sarsıntılara dayanıklı bir kimlik edinmeye teşvik ederek "suçlu duruma düşenlerin dayanışmasını" (Siklova) sağlayacağını ve yurttaşların, sivil toplum ve siyasal demokrasiye yönelik atılan ilk adımların sonucu olan dengesizliğe ve yönsüzlüğe karşı kendilerini güvencede hissetmelerini sağlayacağını öğrenmişlerdi.

Tam olarak işleyen sivil toplumlarda herşeyin yolunda gittiği söylenebilirdi. Devlet ve sivil kurumlardaki iktidar bölüşümünü eleştirme ve dönüştürme özgürlükleriyle donanmış yurttaşlar, başa çıkabilecekleri, homurdanabilecekleri, arkalarını dönebilecekleri, ancak hiçbir zaman tam anlamıyla kaçamayacakları sürekli bir mücadelenin içine atılmışlardır. Sivil toplumlar, asla durağan bir denge noktasına ulaşmazlar. Güç gruplarının çoğulluğu içinde gerçekliğin tanımını üretmek ve kontrol etmek için farklılığa, açıklığa ve sürekli rekabete sahne olurlar. Sivil toplum dünyası kendini, kimin idare etmekte olduğu ve etmesi gerektiği hakkında bitmeyen korkunç bir belirsizliğin pençesi altında hisseder. Var olan güç ilişkileri arızî, mutlak kesinliğin ve hiyerarşik düzenin güvencelerinden yoksun, kendi çevreleri içerisinde ve üzerinde iktidar kullanan ve kurumsal olarak konumlanan aktörlerin ürünleri olarak değerlendirilirler (ve anlaşılırlar).

İşte ulusal kimliği savunanlara daha geniş bir kamuoyuna hitap etme olanağını sağlayan, sivil toplumun bu kendi kendini sorgulayıcı, kendi kendini düzenleyici özelliğidir. Ne var ki yine bu özellik, milliyetçilik gibi şiddet içeren ideolojilerin çekiciliğinin artmasını da beraberinde getirir. Sivil toplum, yurttaşlarının gerçekliğin gerçek olmadığı yolundaki ortak hissiyatını öyle bir sorgulamaya tâbi tutar ki, onlar, gerçekliğin kesinliğinin yeniden inşaası için can atar bir duruma gelir, hapis sonrası psikoz biçimlerinin (Havel) ve her şeyi basitleştiren marazi girişimlerin esiri haline gelir, çoğulculu-

ğa son verir, kabuğuna çekilmiş yaşam tarzlarına büründürür, herkesin ve her şeyin üzerine birlik ve düzen umacısı gibi çöküverir.

Avrupa kıtasında milliyetçilik, şimdilerde kapalı yaşam sistemlerinin, ya da benim kullanmayı tercih ettiğim terimle ideolojilerin en bulaşıcı ve en çekici olanı olarak egemenliğini sürdürmektedir.[63] Diğer ideolojiler gibi milliyetçilik de, yanlış evrensel iddialar taşıyan, yukarı doğru toplumsal hareketliliğe sahip, iktidar hırsı taşıyan ve potansiyel şiddet kaynaklarını besleyen bir dil oyunudur. Doğal düzenin bir parçası olduğunu ve ulusal kimliğin –ortak bir dil veya lehçe paylaşımının, belirli bir ekosisteme bağlılığın, ortak gelenek ve tarihsel hatıralara sahip olmanın– biyolojik bir hakikat olduğunu kabul eder. Ne var ki, aslında kendini yeniden üreten koşulları maskeleyerek ve içinde boy verip zenginleştiği sivil toplumda yerleşik olarak bulunan ve ulusal olmayan ya da azınlıklara ait olan dil oyunlarının çoğulluğunu boğmaya çabalar; kendi özgüllüğünü (evrensel olmayışını) gizlemeye kalkar.

Milliyetçilik bir akbabadır. Belirli bir coğrafyada eskiden beri süregelen millet bilincinden beslenir; bu ortak bilincin bir sonucu olan ulusal kimliği, eski kendiliğinin tuhaf bir parodisine çevirir. Milliyetçilik, ulusal kimliğin, (*Hazar Sözlüğü*'nde Milorad Pavic'in işaret ettiği gibi) ulusu Ulus halinde sıkıştırarak heterojenliğini yok ettiği patolojik bir biçimidir. Milliyetçiliğin fanatik bir çekirdek kütlesi vardır. Sınırları sabit olmayan, farklılık karşısındaki hoşgörüsü ve diğer yaşam tarzlarına açıklığı çok daha geniş olan ulusal kimliğin aksine milliyetçilik, taraftarlarından, kendilerine ve davaya, yalnız olmadıklarına, Ulus diye bilinen bir müminler cemaatinin mensubu olduklarına ve onun sayesinde ölümsüzlüğe ulaşabileceklerine inanmalarını bekler. Milliyetçilik taraftarlarının ve lider kadrolarının (Ernest Renan'ın *Qu'est-ce qu'une Nation?*'da söylediği gibi – *un plébiscite de tous les jours*,) tüm ruhların plebisitine katılmalarını şart koşar gibidir. Bu düzeyde bir ideolojik bağlılık, milliyetçiliğin her şeyi basitleştirmeye çalışan hissiz bir irade tarafından

63) John Keane, 'The Modern Democratic Revolution: Reflections on Lyotard's *The Postmodern Condition*', Andrew Benjamin (der.), *Judging Lyotard* içinde, Londra ve New York 1992, s. 81-98.

yönlendirildiğini kanıtlar. Tıpkı Bismarck'ın "Almanlar! Kanınızla düşünün!" sözünde olduğu gibi.

Nasıl ki sivil toplumun savunucuları dünyanın basitçe algılanmasına karşı mütemadiyen mücadele verirlerse, milliyetçilik de, dünyanın karmaşıklığını göz ardı etmek için sürekli devam eden bir mücadele sergiler. Bu mücadele, belirli meselelerden haberdar olmama, kayıtsız kalma –hiç de masum olmayan bir kayıtsızlıktır bu– mücadelesidir. Bu sayede, yoluna çıkan her şeyi kırıp dökerek veya bastırarak dünyayla çarpışmaya, sınırları korumaya, yeni topraklar üzerinde hak iddia etmeye ve toprağı iktidar, üzerinde yaşayanları da "tek yumruk" (Ayaz Mutalibov) olarak görmeye eğilimlidir. Milliyetçiliğin, ulusal kimlik anlayışının tevazuuyla hiçbir ilişkisi yoktur. Sadece yabancıların ve "millet düşmanlarının" suçlu olduğunu kabul ettiğinden, geçmiş veya şimdiki zaman için asla utanç duymaz. Erkeksi zafer şenlikleri düzenler ve ulusal tarihi soylu atalar, kahramanlık ve cesur yenilgiler hakkındaki hikâyelerle doldurur. Kendini yenilmez görür, bayrağını daima yükseltir, eğer gerekirse elini düşmanlarının kanına bulamaktan hiç çekinmez.

Milliyetçiliğin merkezinde –ve gramerinin özgül karakteristiklerinin pek çoğunun merkezinde– 'Öteki'ni aynı zamanda hem her şey hem de hiçbir şey olarak görmesi yatar. Milliyetçiler, yabancıların gittikçe büyüyen varlığının doğurduğu tehdit yüzünden diken üstündedir. 'Öteki', ulusun boğazına dayanan bir bıçak gibidir. Milliyetçiler dost-düşman hesaplarıyla hareket ederken, panik içinde "öteki ulusun" kendi uluslarının zararına yaşadığı yolundaki aptalca önyargıya sarılırlar. Milliyetçiler, bütün ulusların hayvanca bir ölüm kalım mücadelesinin içinde olduğuna ve ancak en güçlünün ayakta kalabileceği hissinin esiridirler. Avusturya FPÖ lideri Jörg Haider'in bütün konuşmaları "Doğu Avrupalıların" devlete, anayasaya ve demokrasiye karşı bir tehdit oluşturduğunu üstü kapalı bir şekilde ifade eder. Almanya'nın yeni yarısındaki neo-Naziler, "Yabancılar dışarı" diye bağırıyorlar; Polonyalıları aç domuzlara benzetiyorlar; bisiklet sıkıntısını Vietnamlılara, gıda sıkıntısını Yahudilere atfediyorlar ve Türkleri Alman toplumunu bozdukları için suçluyorlar. Jean-Marie Le Pen'in Fransız yandaşları, Fransa'da bir Arap "istilasından" dem vuruyorlar. Hırvat milliyetçiler, Sırpları masum insanları

katledip işkenceden geçiren Çetnik veya Bolşevik kasaplar diye ilan ediyorlar; Sırplar da buna karşılık Hırvatları, Sırp ulusunun kökünü kurutmaya azimli faşistler, Ustaşiler olarak ilan ediyorlar. Her ikisi de Müslümanları, din değiştirmiş Sırplar veya Hırvatlar ya da aslında yüzyıllardır üzerinde yaşadıkları toprakları işgal eden yabancılar diye lanetliyorlar.

Ne var ki milliyetçilik sadece 'Öteki' fobisiyle ayakta durmaz. Kibirli bir şekilde 'Öteki'ni aşağılık, işe yaramaz ve değersiz göstermeye bayılacak kadar mağrurdur da. 'Öteki', saygı gösterilmeye veya tanınmaya değmez; çünkü kokan nefesi, garip yemekleri, hiç de sağlığa uygun olmayan alışkanlıkları, yüksek sesli ve alışılmamış müziği, anlaşılmaz sözlerle dolu garip dili onu bizim dışımıza ve ötemize yerleştirir. Öyleyse, isterse ülkemizin bir bölümünde yaşayanların yerleşimcilerin çoğunluğunu veya azınlığını teşkil etsinler, 'Ötekiler'in pek az hakkı (eğer o da söz konusuysa) olabilir. Ulusun tek bir mensubunun olduğu her yerde Ulus da var demektir. (Lenin'in vurguladığı gibi) büyük, işgalci bir ulusun milliyetçiliğiyle işgal edilen küçük ulusların milliyetçiliğinin birbirinden ayrılması gerektiği ve işgalci ulusun her zaman daha çirkin ve daha suçlu olduğu bir gerçektir. Milliyetçiliğin az ya da çok militan olduğu ve ana temalarının ulusal parayı koruyup değerini yükseltmekten sınır değişikliğine yönelik siyasal ayrımcılık biçimlerine dek uzanan bir spektrum izlediği de ayrı bir gerçektir. Ne var ki bütün bu farklılıklara karşın milliyetçilerin hepsi de, at gözlüklerine mahkûmdur. Bu da milliyetçileri 'Öteki'yle alay etmeye, 'Öteki'ne çamur atmaya, ona *wogs*, *Scheiss* ve *tapis* diye adlar takmaya, kurumsal yapılarda onu dışlamaya, azınlık dillerinin kamusal kullanımını yasaklamaya (dil katli), hatta aşırı durumlarda homojen bir ulusal ülke yaratmak için 'Öteki'ni vahşice ortadan kaldırmaya sürükler.

Gayrı Medenî Savaşlar



Birinci Dünya Savaşı sırasında ve savaştan sonra düşmanlarının yanlışlarını sergileme yoluyla milliyetçiliğin haklılığını ispatlama çabası, 20. yüzyıl Güney Avrupasında oldukça tehlikeli bir görünüm kazandı. 1915'te Türkiyeli Ermenilerin katledilmesinden ve 1922'de Anadoludaki Yunan ordusunun Türkler tarafından amansız bir bozguna uğratılmasından sonra Yunanistan'da yaşayan yaklaşık 400 bin Türk yurtlarından kovuldu. Misilleme olarak Türkler de 1,5 milyon panik içindeki yoksul Rumu (Anadolu Elenlerini), Homeros zamanından beri yaşadıkları Küçük Asya topraklarından sürdüler. 20. yüzyıl, Güney-Orta-Doğu Avrupa'da ulusların sürüler gibi güdülerek katledilmesiyle sona ermekteydi. Balkan Savaşları sırasında, 20. yüzyıl sonunun Yahudileri sayabileceğimiz Bosnalı Müslümanlar söz konusu katliamların hedefi oldular, yanan evlerinden süngülerin ucuyla çıkarıldılar. Bazen hemen yakınlarda bir yerde öldürüldüler, bazen de tecavüze uğradıkları veya hadım edildikleri toplama kamplarına götürülmek üzere gruplar halinde demiryolu hattı bo-

yunca yürütüldüler. Ardından da, şiş gözleri ve soluk yüzleriyle kendi ölümlerini beklemeye terk edildiler.

20. yüzyıla damgasını vuran bu tür çatışmaların yarattığı şiddetin ölçeği ve vahşet derecesi tüm dünyayı büyük ölçüde etkiledi, hatta sarstı ve alt üst etti diyebiliriz. Sözcükler şiddetin acımasızlığını anlatmakta yetersiz kalabilir. Olan biteni kuramsallaştırma çabası da ilk bakışta fazlasıyla hoşgörülü bir kayıtsızlık olarak görülebilir. Şiddetin bu yüzünü yansıtmaya çalışanlar, üzerlerine ölüm kokusu sinmiş cesetlerin her tarafa saçıldığı felaketlerin davetsiz tanığı olmaktan utanç duyarlar. Belki de işte bu garip utanç deneyimi, Thomas Hobbes'un *Behemoth: The History of the Causes of the Civil Wars of England, and the Counsels and Artifices By Which They Were Carried On From the Year 1640 to the Year 1660* (1668) adlı eseriyle ilk kez başlatılan, kanlı iç savaşları kuramsallaştırma çabalarının bugüne dek ihmal edilegelmesinin asıl nedenlerinden biri olarak değerlendirilebilir. Bugün dünyanın dörtbir köşesine yayılmış silahlı mücadelelerin boyutu düşünüldüğünde, gayrı medenî (hiç de sivil olmayan) savaşlar üzerine düşünmenin neredeyse tamamıyla askıya alınmış olması tuhaftır. İtiraf etmek gerekir ki, soğuk savaşın sona ermesinin ardından bu şiddet dolu çatışmaların nasıl yorumlanacağı konusunda insanların kafası daha da karışmıştır. Savaş ve barış arasındaki ayrımın bugün de en az Soğuk Savaş dönemindeki olduğu kadar sorgulanabilir olduğu yolunda gittikçe güçlenen bir görüş birliğine varılmaktadır. İki kutuplu ideolojik ve jeopolitik karşıtlıkların damgasını vurduğu bu döneme ne barış ne de savaş havası tam anlamıyla egemen olmuştu. Savaş veya savaş tehditlerinin görece bertaraf edildiği sınırlı alanlarda savaş ilanı, bir yandan barış anlayışıyla imkânsızlaşmış, bir yandan da durum ciddi gerginlik ve karşılıklı nükleer imha olasılıklarınca denetim altında tutulmuştu. Raymond Aron'un gözde teşhisinde belirttiği gibi, Soğuk Savaş "savaşı uzakta tutmakta, barışı imkânsız kılmaktaydı."[64]

Öte yandan, Sovyet İmparatorluğu'nun son dönemdeki çöküşü ve Doğu-Batı bloklarının ortadan kalkışı savaş olasılıklarını gerçek-

64) Bu formülasyon ilk kez Raymond Aron'un, *Le Grand schisme*, Paris 1948 adlı eserinde kullanılmış ve Aron'un ölümünden kısa bir süre önce, *Les Dernières années du siècle*, Paris 1984 adlı kitapta yeniden gözden geçirilmiştir.

ten de azalttı. Bir Üçüncü Dünya Savaşının şimdilerde daha az mümkün görünmesine rağmen, bölgesel savaşlar giderek yaygınlaşıyor. Ne savaşın ne de barışın tam anlamıyla egemen olduğu Soğuk Savaş döneminin aksine Soğuk Savaş sonrası dönemde, Pierre Hasner'in işaret ettiği gibi, "hem savaş hem de barış" egemendir.[65] Kolayca anlaşılmayan bu gidişatın belirtileri, Avrupa kıtasında yaşananan çarpık gelişmelerde kendini açığa vuruyor. Avrupa'nın batısında savaşa son verme amacıyla ulus devletlerin bütünleşmesi için yoğun bir politika izlenirken birkaç yüz kilometre güneydoğuda, binlerce kayba malolan gayrı medenî bir savaş tüm şiddetiyle devam ediyor. Hem savaş hem de barışla damgalanan bu yeni dönemde, bu tür kan dökme olayları yaygınlaştı. 1964'te sayıları bir düzineyi bulmayan ülkede (Angola, Kamboçya, Kongo, Küba, Kıbrıs, Guatemala, Laos, Yeni Gine, Güney Afrika Cumhuriyeti, Vietnam ve Yemen) şiddetli direniş hareketlerine rastlanırken güvenilir BM kaynaklarına göre, bu tür çatışmaların sayısı günümüzde yedi katına çıktı ve dünya üzerindeki büyük ölçekli silahlı çatışmaların onda dokuzunu oluşturur hale geldi.

Yaşanan değişim, sadece gayrı medenî savaşların sayısının artışıyla sınırlı kalmadı. Bazı yerlerde bu savaşların şekli ve içeriği de geleneksel iç (sivil) savaş çözümlemeleriyle kavranamayacak değişimlere uğradı. Bu noktayı daha fazla açıklığa kavuşturabilmek için bildik sivil savaş anlayışı üzerinde biraz durmak gerekiyor. Standart sosyal bilim yaklaşımına göre iç (sivil) savaş, bir toplumda hukukdışı şiddet araçlarına başvurarak devlet erkini ele geçirmeyi veya sağlamlaştırmayı ya da meşruiyet simgelerini ele geçirmeyi amaçlayan girişimlerden kaynaklanan toplum içi çatışmadır.[66] Sivil savaş dikey hedefler için yapılan yatay çatışmanın şiddet içeren bir türüdür. Sividir çünkü siviller çatışmada taraf olarak yer alırlar. Savaştır çünkü çatışmada tüm taraflar şiddete başvururlar. Sivil savaş genelde, rahatsızlık yaratan belli toplumsal ve politik sorunları

65) Pierre Hassner, 'La Guerre et la paix', *La Violence et la paix. De la bombe atomique au nettoyage ethnique*, Paris 1995, s. 23-61 içinde.

66) J. K. Zawodny'nin geleneksel olmayan savaş türleri üzerine farklı çalışmaları bu yaklaşımı yansıtmaktadır. Bkz. onun iki ciltlik çalışması, *Men and International Relations: Contributions of the Social Sciences to the Study of Conflict and Integration*, San Fransisco 1966 ve 'Unconventional Warfare', *American Scholar*, cilt 31, 1962, s. 384-94.

çözmek için gerekli resmî ve gayrı resmî kanalların tıkandığı durumlarda patlak verir. Bu durumlarda, sonuçta boşa kürek çekileceğine dair inanç ve hiçbir şeyin işe yaramayacağı hissi veya toplumun farklı kesimleri arasında doğabilecek misilleme korkusu halkı, şiddetin gerekli olduğunu kabullenmeye itebilir. Ardından devletin güç araçlarını ele geçirmek amacıyla, rasyonel olarak hesaplanarak hazırlanmış şiddet yöntemleri içeren planlar hazırlanır ve büyük bir dikkatle hayata geçirilmeye çalışılır. İç (sivil) savaşın üç aşaması olduğu genel kabul gören bir görüştür. İlk aşamada, emir verme ve mesaj alma ağlarıyla bir direniş hareketinin altyapıları oluşturulur. İkinci aşamada iç savaşın öncüleri, düşmanlarına yönelik doğrudan şiddet eylemlerine girişirler: Hareketin yeraltı gerilla ve sabotaj birimleri düzenli olarak terör eylemlerine başvururlar; düşmanın iktidar yapılanmasının beyin ve sinir merkezi olan yönetici sınıflara, ulaşım ve haberleşme merkezlerine, stratejik öneme sahip sanayi kollarına zarar verirler. Çatışmanın nihaî sonucunun belirlendiği üçüncü aşamada çatışma, ülkenin farklı bölgelerindeki eşgüdümlü isyanlarla sokağa taşınır. Direniş hareketi için ülkenin başkentini veya diğer stratejik bölgelerini ele geçirmek, oluşturdukları örgütün açıkça yanında yer almak üzere meşru bir karşı hükümet kurma stratejisi açısından özel bir önem taşır. Direniş hareketi, sokaklarda yeniden yaratılmaya ve kazanana ya da yok olana kadar savaşmaya zorlandığı için, üçüncü aşama belirleyicidir. Bu aşamada, isyancılar büyük birimler halinde hareket ederler ve sokak savaşı, düzenli kara ordularının taktik kurallarına göre yürütülür. İsyancıların amacı arazi yangını gibi yayılan bir dizi isyanla, düşmanın formel iktidar yapılanmasını ve şiddet mekanizmasını yok etmektir. Bir noktada çatışmanın sona ermesi gerekir. Amerikan İç Savaşında olduğu gibi taraflardan biri diğerine zorla boyun eğdirdiği anda iç savaş bitmiş demektir. Bazı durumlardaysa, Belçika ve Hollanda'nın birbirlerinden ayrılmasıyla sonuçlanan iç savaşta olduğu gibi, savaşan taraflar birbirlerinden bağımsızlıklarını ilan ederler. Olası başka bir son da, Güller Savaşı'nın sonunda olduğu gibi, karşılıklı olarak zayıflamış tarafların önderlerinin en azından geçici bir anlaşma imzalamalarıdır.

Buraya kadar, ortodoks sivil savaş literatürü olabildiğince özetlenmiş; iç (sivil) savaş teriminin artık bugün yaşanmakta olan korkunç

ölüm ve katliam deneyimini çözümlemek için yetersiz kalan bir hüsnü tabir olduğu gösterilmeye çalışılmıştır. Görebildiğim kadarıyla hiçbir ortodoks kuramcı, sivil savaşın tanımı gereği ulus-devlet düzeyinde gerçekleşmesi gerektiği yolundaki kabulü sorgulama cesaretini gösterememiştir. Başka bir deyişle, iç savaş kuramının ulusal düzeyin daha altındaki veya mikro düzeylerde de geçerli olma olasılığı göz ardı edilmiştir. Dikkat çeken bir başka nokta da, yalnızca birkaç kuramcının –Hobbes'un bakış açısını genişleterek– bir iç savaş sırasında, savaşan taraflar arasındaki şiddetli çatışmanın gerçek bir felakete dönüşüp dönüşmediğini araştırmış olmasıdır. Böyle bir dönüşümle birlikte, "haklı savaşın" eski ahlâkî kuralları ve akılcı stratejileri bir kenara bırakılır; şiddet araçları tek başına bir anlam taşımaya başlar ve sonuçta şiddetin kendisi bir amaç haline gelir.

Bu olasılıkların bazıları, Hans Enzensberger, Robert Kaplan, Martin Von Creveld ve diğerlerinin son dönemlerdeki çalışmalarında başarılı bir şekilde incelendi.[67] Bu çalışmalara göre Soğuk Savaşın sona ermesi, geleneksel orduların ve ulus-devlet sisteminin tasnif hatlarının çöküşünü hızlandırır; Kaplan'ın "yükselen camlardan kurulu şehir-devletler, kulübe-devletler ve anarşik bölgesellikler" diye adlandırdığı yapıların doğuşuna katkıda bulunur. Soğuk Savaşın sonlanması aynı zamanda Avrupa'nın merkezi ve diğer metropolitan bölgelerinin ne dereceye kadar "düşük yoğunluklu savaşın" (Van Creveld) veya Enzensberger'in adlandırmasıyla "moleküler sivil savaşın" (*molekularer Bürgerkrieg*) etkisinde kaldığını da gösterir. Sölingen, Tower Hamlets, Los Angeles ve Marsilya'daki yerel şiddet, eski Sovyetler Birliği, Afrika, Asya ve Latin Amerika'daki büyük ölçekli gayrı medenî savaşlarla benzerlikler taşımaktadır. Enzensberger, şehirlerin metrolarındaki her vagonun kolaylıkla minyatür bir Bosna örneği olabileceğini iddia eder. Biz de çok sayıda değişik yerleşim bölgesini bu duruma örnek gösterebiliriz. Uyuşturucu baronlarının ve onların silahlı adamlarının sokağa çıkma yasağı uyguladığı; insanların ne zaman gelip gideceklerine, kimin ölüp

67) Hans Magnuz Enzensberger, *Aussichten auf den Bürgerkrieg*, Suhrkamp Verlag 1993; Martin van Creveld, *The Transformation of War*, New York ve Toronto 1991, özellikle s. 1-32, 192-227; Robert D. Kaplan, 'The Coming Anarchy', *Atlantic Monthly*, cilt 273, no 2, Şubat 1994, s. 44-76.

kimin yaşayacağına karar verdikleri; kimin ne kadar, ne zaman ve nasıl, ne kadar kazanacağını belirledikleri Rio de Janeiro gecekondularındaki Ölüm Üçgeni böyle yerlerden biridir. Monticello Utah'tan Gallup New Mexico'ya uzanan 666. Otoyol da, şiddetin kol gezdiği yerlere bir başka örnek teşkil eder. Bu yol, vur-kaç cinayetleri, ceset çöplükleri ve yerel polisin spor olsun diye adam ezdiğinden şüphelendiği Manyak Kamyoncu (Mad Trucker) adı verilen sapık katiliyle tam bir azap yeridir. Bahsettiğimiz şiddet dolu bu çatışmalar, sınıf savaşı, gençlik isyanı veya ulusal özgürlük talepleri gibi bildik kategorilerle açıklanamaz. Ancak bu olayları iç (sivil: Medenî) savaş diye tanımlamak da hafife almak olur. Geleneksel örgütlü ve kanlı savaşlar günümüzde pek fazla yaşanmazken, bugün çatışmaların sürdüğü bölgelerin bazıları *gayrı medenî savaşın yeni bir türüne* sahne olmaktadır. Bu durum, eski demokrasilerin sivil toplumlarında, diktatörlükten yeni kurtulmuş toplumlarda ve her tür açıklığa düşman rejimlerde medenilik örgülerinin ne kadar hassas olduğunu da kanıtlar niteliktedir.

Dünya çapında yaşanan bu gayrı medenî savaşlar, endişe verici yeni ve ortak özellikler sergilemektedirler. Özellikle dikkat çeken nokta şudur: Bu tür şiddet hareketlerine öncülük yapanlar, yıkıcılık (insanları, mülkiyeti, altyapıyı, tarihsel bakımdan önemli yerleri, hatta doğayı tahrip etmeleri anlamında yıkıcıdırlar) dışında hiçbir kural tanımayan, kendilerine özgü sofistike şiddet araçları kullanarak ağır, hantal ve pahalı gereçlerle donatılmış konvansiyonel ordulara üstün çıkarlar. İç savaşlar daha önceleri de kanlıydı kuşkusuz. Ancak, dokuz milyon insanın öldüğü bir iç savaşta zaferin mimarı olan Troçki'nin, Sovyet kuvvetlerini toprak sahipleri, burjuvazi ve Gulaklara karşı örgütlenmiş bir iç savaş ordusuna benzetirken fark ettiği gibi, savaş sırasında kan dökülmesinin arkasında örgütlü bir çaba vardı. Bugün bazı çatışmalar, sınırsız ölçüde katliamlar olmalarının dışında hiçbir mantık veya örgütlü yapıya sahip değillerdir. Bu nedenle, böyle çatışma alanlarında gözlenen aşırı yıkıcılığı (*metadestructiveness*), "kabilevî" veya "ilkel" savaş tarzına geç-modern bir geri dönüş olarak tanımlama fikri oldukça çekici geliyor. Kaplan, "*yeniden ilkelleşen adam*"ın ortaya çıkışından şöyle bahseder: "daha önce yaşanmamış bir kaynak kıtlığı ve gezegendeki aşırı nüfus

artışıyla yüz yüze kalan savaşçı topluluklar." Van Creveld ortaya çıkan şiddet kalıplarının "büyük ölçekli konvansiyonel savaşlarla değil, ilkel kabilelerin çatışmalarıyla daha fazla ortak noktalar içerdiğini" belirtiyor.

Bugünün gayrı medenî savaşlarını "ilkel" diye nitelendirme düşüncesinin bizzat kendisi ilkeldir. Bu düşünce tarzından kesinlikle kaçınılmalıdır; çünkü avcı-toplayıcı topluluklar arasındaki savaşların tamamen farklı bir mantığa sahip olduğunu gösteren birçok antropolojik kanıt bulunmaktadır. Örneğin devletsiz ve eşitlikçi Müslüman çöl kabilelerinde, dikey bir iç yapıya sahip ancak yatay bir şekilde bir arada düzenlenmiş kısmî gruplar arasındaki düzen, herhangi bir politik merkezîleştirme olmaksızın, her düzeyde kalıcı kan davalarının grup üyeleri arasında bağlılık geliştirici yönleri sayesinde kurulur. Bu model şu sözlerle ifade edilebilir: "Ben kardeşime karşı; kardeşim ve ben kuzenlerimize karşı; kardeşlerim, kuzenlerim ve ben dünyaya karşı."[68] Amerikan yerli toplumları üzerine benzer fikirler geliştiren Pierre Clastres, bu toplumlar arasındaki şiddeti, üyelerinin özerkliğini teminat altına alan, baskıcı devlet kurumlarının ortaya çıkmasını önleyen ve bu yönleri nedeniyle kasıtlı olarak kullanılan bir araç olarak yorumlar. Clastres'e göre, "ilkel toplum savaşa hazır olduğu sürece devlete karşı olan bir toplumdur." Biz modernlerin tanımladığı anlamda iktidar kullanmayan kabile şeflerinin, savaşı erklerini artırarak sürdürmek için kullanmalarına izin verilmez; çünkü bu şeflerin kendileri de önünde sonunda ölümle sonuçlanacak bir yolculuğa çıkmış olurlar. "Kabilenin selamlayıp kutladığı her kahramanlık, onları daha fazlasını hedeflemeye zorlar" ve bu durum, "mutlak zaferin kazanıldığı en üstün kahramanlığın sonunda gelen ölüm"e değin devam eder. Bir savaşçının düşman kampına saldırıp kutsal bir kral gibi ölüme gönderilmesi, "herkese karşı tek başına" ilkesinin bir tezahürüdür. Bu ilkenin tersinden okunuşu olan "bire karşı herkes" anlayışı ise, savaş tutsaklarının geçici de olsa topluluğa dahil edilmesi, onlara kadın verilmesi ve kurban edilip yenecekleri güne kadar saygı görmeleri gibi davranış kalıplarıyla açığa çıkar.[69]

68) Ernest Gellner, *Muslim Society*, Cambridge 1981, s. 36-69.

69) Pierre Clasters, *Recherches d'anthropologie politique*, Paris 1980, s. 206, 232, 237, 234.

20. yüzyıla değin modern politik düşünce, savaş sırasında sergilenen şiddet konusunda birbirine koşut ama temelde farklılıklar içeren kuramlar geliştirmiştir. Machiavelli, akıllı bir prensin, "sık sık gerçeğe, merhamete, insanlığa ve dine aykırı davranması gerekse de", yönetimini sürdürebilmek için "elinden geldiğince adil olanı gözetmek" zorunda olduğunu bilmesi gerektiğini öne sürer.[70] Johannes Althusius'a göre, "bir kumandan savaşa girişmeden önce kendi yargılarını ve muhakemesini kontrol etmelidir. Sonra da Tanrıya kendisinin ve tebâsının ruhunu ve aklını canlı tutması; kilisenin ve toplumun refahına, yararına ve gereksinimlerine yöneltmesi; düşüncesizlik ve adaletsizlikten onları koruması için dualar etmelidir."[71] Clausewitz bile "moral güçlerin" ve "kişileşmiş devlet aklının", savaşın şiddeti karşısında bir önceliğe sahip olduğunu vurgulayarak, aynı düşüncenin seküler bir biçimini ileri sürmüştür. Günümüzde yaşanan büyük ya da küçük gayrı medenî savaşların en azından bazılarında, savaş oyununun temel kurallarını belirleyen bu ölçülü sınırlamalar bir kenara itilmektedir. Bu duruma istenildiği kadar mazeret bulunabilir, ancak ister havada ister karada yapılsın, savaşın kanunu çok açıktır: Hareket eden, nefes alan veya kıpırdayan her şeye saldır, öldür, yağmala, yak, yık ve yok et. Belirli bir yapısı ve sınırları olmayan, hem araç hem de amaç haline gelmiş olan bu saf şiddetin örneklerinden biri, dehşet verici şehir içi çatışmalardır – uyuşturucu yüzünden çıkan kavgada ölümcül yaralar alan gençler; öldürülüp, kolları bacakları kesilen bir çift; benzine bulanıp yakılan, tanınmayacak haldeki kurbanlar. Geniş boyutlara varan gayrı medenî savaşlarda masum insanların alelacele öldürülmesi ve bunun karşılığında yine başka masumların yaşamlarını yitirmeleri, bahsettiğimiz bu kuralsız şiddet türüne bir başka örnektir. Ruanda'da insanların, her tür düşünce ve ahlakî değerden yoksun katiller tarafından hayvanlar gibi kovalanıp katledilmesi de aynı eğilimi örnekler niteliktedir. Geride kalanlardan biri yaşadığı dehşet anlarını şöyle anlatmaktadır:

70) Machiavelli, *The Prince*, s. 66.

71) Johannes Althusius, *Politica Methodice digesta atque exemplis sacris et profanis illustrata*, Herborn 1603. Frederick S. Carney tarafından *Politics Methodically Set Forth and Illustrated with Sacred and Profane Examples*, başlığıyla çevrilip yayına hazırlanmıştır. (Indianapolis 1995, 35. kesim, 10. bölüm, s. 188)

> Sonra sabah on civarında, palalar ve *masus*larla öldürmeye başladılar... Kilise, hastane, çarşı her yer tamamen kuşatılmıştı. Hiç kimse kaçamadı. Birlikte kaçmaya çalışanların üzerine el bombası attılar. Sonra para bulmak umuduyla ölü bedenleri didik didik aradılar. Ben bir el bombasından kurtulmuştum. Önemli bir yaram olmadığını hissettim. Bir köşeye saklandım. Kocam ölmüştü... Öğleden sonra iki civarında saldırganlar çarşıya saldırmak üzere bulunduğum bölgeden çekildiler. Ortada çok sayıda ceset vardı. Her yer kıpkırmızıydı. Su gibi kan akıyordu. Ölmüş annelerinin çıplak memelerini emmeye çalışan bebekleri görebiliyordum.[72]

Bu tür sınır tanımayan katliamlar gösteriyor ki, bu şiddet türüne öncülük eden liderlerin en azından bazılarının, Hannah Arendt'in radikal benlik kaybı diye adlandırdığı durumdan mustarip oldukları açıktır. Bu insanların elle tutulacak hiçbir idealleri yoktur. Şiddet eylemleri, New York metrosundaki duvar resimleri kadar rastlantısal ve amaçsızdır. Katillerin yüzleri anlamsız, sözcükleri alaycıdır. Bazılarının beyni uyuşturucu yüzünden boşalmıştır zaten. "Bu kahrolası konuyu düşünmem bile" derler. "Tek bildiğim Arapların boktan adamlar olduğudur" veya "Zenciler pisliktir" diye eklerler. Genellikle başlarına silah dayanmasına alışık olan gazetecilerin çokça işittiği bu sözler, günümüz gerillalarının ne derece otistik olduğunun göstergesidir. Aralarında mülteci kamplarını amaçsızca kundaklayan dazlakların da bulunduğu günümüz savaşçıları, Mussolini, Hitler veya Stalin'in tehlikeli izleyicilerine pek benzemezler; onlar daha çok bir Céline romanının kahramanları gibi hareket ederler. Genellikle kişisel fantazileri dışında hiçbir şeye inanmayan ümitsiz bireylerdir. Duyuları bir noktadan sonra sadece şiddete uyum sağlayabilir ve tüm duygularını kaybetmek zorunda kalmışlardır. Eski bir banka soyguncusu olan Zeljko 'Arkan' Raznjatovic liderliğindeki 'Kaplan' milisleri gibi, yaralanmaktan veya vurulmaktan korkmayan, "zarar görmemiş her şeye karşı öfkeli" (Enzensberger), kendi kendilerini de imha eden gangsterlerdir bu insanlar. Yani günümüzün gayrı medenî savaşları, arkalarında bir kaos yaratmaya yatkındırlar. Konvansiyonel savaş tarzı ve Westphalia ya da Philadelphia modelleriyle

72) Clementina Murorunkwere, 13 Haziran 1994. African Rights Report, *Rwanda: Death, Despair and Defiance*, Londra 1994, s. 258.

pekiştirilmiş yönetim, ordu ve siviller üçlemesi, bu yeni tür savaşlarla tahrip edilmektedir. Günümüzün gayrı medenî savaşları uzun zamandır devletlerin elinde tuttuğu yasal silahlı kuvvet tekelini kırar. Çatışmanın "suç anarşisi"ne (Kaplan), ölümcül bir yok etmeye, özyıkıma dönüşmesine neden olarak, savaş ve suç arasındaki farklılığı ortadan kaldırırlar. Kıtlığın kıskacına aldığı bir ülkede Renamo savaşçılarının yiyecekleri zehirleyip ateşe vermeleri; Çetniklerin sistematik bir biçimde mezarlıkları yıkıp Bosnalı kadınlara tecavüz etmeleri veya kısırlaştırmaları ya da bir hastanedeki tüm hastaları katledip aletleri parçaladıktan sonra gururdan başka birşey hissetmediklerini gazetecilerin önünde haykıran insanlar, bu korkunç dönüşümü anlatan örneklerdir.

Çareler Üzerine Düşünmek

Gayrı medenî savaşlar medeniyetsizliğin özüdür ve sebep oldukları akıllara durgunluk verici zulüm, çağdaş şiddet üzerine eğilen her düşüncenin gelip çattığı stratejik soruna dikkat çeker: Bu muazzam medeniyetsizlik konusunda ne yapılabilir? Bugün var olandan daha medenî bir dünyayı tasavvur edebilir miyiz? Şiddeti insanların dünyasından kaldırabilir miyiz? Ayrıntılı politika önerilerini yasalaştırmak veya politik strateji ve taktikler geliştirmek, siyasal düşünüşün işi gibi görülmeyebilir. Yine de bu düşünceler, yukarıdaki hayatî konularda önerilebilecek çözüm yollarının olası avantajlarını ve dezavantajlarını açıklığa kavuşturmada yararlı olabilirler. Şiddet söz konusu olduğunda siyasal düşünüş özellikle ne yapılmaması gerektiği üzerine yoğunlaşmalı; yanlışların önlenmesini sağlamak için uygun düşünüş ve davranış yollarını tasarlamalıdır. Böylelikle karamsar ontolojilere ("Bireyler doğuştan kötüdür"; "Hepimiz ilk günahın çocuklarıyız" vb.) veya ütopyacı dileklere ("Tüm erkekler ve kadınlar temelde iyidir; bu yüzden barış bir gün gelecektir.") başvurmak gibi siyasal olmayan eğilimlere karşı direnmek gerekir. Her ne kadar ütopyacı inanışlar, şiddetle delik deşik olmuş bir dünyada şiddetin niteliği ve yoğunluğunu azaltmak gibi önemli bir ilkeyi canlı tutsalar da, pratikte Kamboçya'nın Ölüm Tarlalarını anlatan bir filmin sonunda çalan bir John Lennon şarkısı kadar yararsızdırlar.

Gerçekle bağdaşmama suçlaması, siyasal felsefe tarihinde eski bir taktik olan, sivil ve askerî şiddete bir kerede ve sonsuza dek son veren siyasal bir topluluk tahayyülü için de geçerlidir. Bu tahayyüllerin çoğu, devlet kurma, sivil toplumun oluşumu, silah teknolojisi ve devlet ile devlet dışı aktörler arasındaki uluslararası ilişkilerle ilgili modern döneme özgü baskılar tarafından geçersiz kılınmıştır. Bu tür esinlenmelerin belki de en etkilisi, Plato'nun *Devlet*'inden Rousseau'nun *Polonya Hükümeti Üzerine Düşünceler*'ine (*Considérations sur le gouvernement de Pologne*) kadar uzanan küçük bir siyasal topluluk hayalidir. Bu topluluk, yurtsever ve silahlı yurttaşlardan oluşur. Diğer politik topluluklardan ayrık, yalıtılmış bir yaşam sürer. Dışarıya karşı hiçbir askerî veya ticarî hırsı yoktur. Topluluk mensuplarının belirgin üstünlük kompleksleri ve yabancılara güvensizlikleri, şiddeti dışlayan mükemmeliyetçiliklerine katkıda bulunur. Yine bu duygular, onları birbirine bağlayarak, potansiyel savaşçıları savaşın felaketinden kurtarıp özgürlük aşığı yurttaşlara dönüştürür. 1772 ve 1795 arasındaki dönemde Polonya'nın Avrupa haritasından silinmesine yol açacak üç bölünmenin ilkinin arifesinde Rousseau, Kont Wielhorski ve onun dostu olan Leh temsilcilere şunları tavsiye etmektedir: "Devleti Polonyalıların kalplerinde öyle metanetle kurun ki, vatandaşları, dışarıdan gelen tüm baskılara karşı onun varlığını sürdürsünler... Genellikle kralların saraylarında rastlanan gereksiz süslerden, gösterişli ve lüks dekorasyondan kaçının... Sınırlarınızı anlaşmalarla belirleyerek işe başlayın... Kendinizi, küçük ve büyük devletlerin avantajlarını yapısında birleştiren tek sistem olan federal yönetimin genişletilip geliştirilmesine adayın." Rousseau geriye bakarak şunları söylemektedir: "Bugünün yasal ve askerî kastları arasındaki ayrım, antik çağın insanları tarafından bilinmiyordu. Yurttaşlar profesyonel avukat, asker veya rahip değillerdi. Bütün bu meslekler, sorumlulukların neticesinde yerine getiriliyordu." Politik ahlâk çok açıktı ya da Rousseau öyle düşünmüştü:

> Halkınızın içindeki basit gelenekleri, onurlu zevkleri ve ihtirastan arınmış savaşçı ruhunu koruyun ve ayakta tutun... Enerjinizi boş tartışmalarla harcamayın; yabancı saraylardaki elçilik ve temsilciliklerde kendinizi tüketmeyin; anlaşma ve ittifakları asla değişmez şeyler gibi görmeyin. Eğer kendinizi mutlu ve özgür kılmak istiyorsanız,

> ihtiyaç duyacağınız akıl, yürek ve silahtır. Bir devletin gücünü, bir halkın refahını sağlayan şeyler bunlardır... Dış ülkeleri ve ticareti fazla önemsemeyin; ancak gıda maddelerinin ülke içi üretimi ve tüketimini mümkün olduğunca artırın... Her yurttaş, (köylüler de dahil olmak üzere) meslek olarak değil, sorumlulukları gereği bir asker olmalıdır. Geçmişte Romalıların, bugün de İsveç'in askerî düzeni olan bu sistemi, her özgür devlet ve özellikle Polonya benimsemelidir.[73]

Uluslarüstü politik ve ekonomik güçlerin sürekli büyümesi ve kimlikleri bölünen silahsız sivil toplumların yayılması, Rousseauvâri özerk cumhuriyetler tahayyülünü, gerçekleştirilemeyecek ütopyalar haline getirmiştir. Dünyanın dört bir yanını yok olma tehlikesiyle karşı karşıya bırakan silahlanma ve askerî üstünlük de bunu yapmıştır. Clausewitz'in "modern savaşlarda zafer, cesaretini yitirmeyenin, hayatta kalma arzusunu taşıyanın ve düşmanını silahlarını bırakıp teslim olmaya iknâ edenindir" sözü de böylece tarihe karıştı. Christa Wolf'un, insanlar için iç huzuru bulmanın bile artık mümkün olmadığı, "bombayla gelen bir geleceksizlik"ten bahsetmesi biraz abartılı gelebilir. Fakat abartma, otarşi sayesinde barışa ulaşma anlayışının artık *küresel* olarak tarihe karıştığına dikkat çektiği için önemlidir. 20. yüzyılın dört büyük askerî gelişmesi bu durumu sembolize eder: 1945'te, o güne dek ulaşılmamış olan yirmi bin feet gibi bir yükseklikten ölüm kusan Amerikan B-29'ları; Rusların 1949'da bir karşı girişim olarak ilk atom bombasını patlatmaları; Amerikalıların 1956'da, Moskova'ya gidip dönecek kadar uzun süre uçabilen kıtalararası bombardıman uçağı olan B-52'leri üretmeleri ve 1960'ların başlarında, en uzaktaki hedeflere bile yarım saat içinde ulaşabilen kıtalararası güdümlü füzelerin geliştirilmesi.

Karamsar ontolojiler medeniyetsizlik ve gayrı medenî savaş problemlerini çözmede veya azaltmada hiçbir yarar gösteremedikleri için, bunlara karşı direnmek gerekiyor. Bu ontolojiler aslında Tanrı korkusundan arınmış bir ilk günah öğretisinin türevleri şeklinde tanımlana-

73) Alıntılar benim Jean-Jacques Rousseau'nun *Considérations sur le gouvernement de Pologne, et sur sa reformation projetée*, Londra 1782, eserinden yaptığım çevirilerdir. Rousseau, Avrupa'nın küçük devletlerinin kuracağı kısmî bir federasyon planlamış ve bu düşüncesini daha önce *Contrat Social* (*Toplumsal Sözleşme*) adlı eserinde açıklamıştır. Eserin bir parçasını Fransız arkadaşı d'Antraigues'e vermiş, o da bir panik anında bu eseri yok etmiştir; bkz. C. E. Vaughan (der.), *Political Writings of J. J. Rousseau*, Oxford 1962, s. 135.

bilirler. Pratikteyse, süregiden şiddet için bir mazeret oluşturmaktadırlar. 1990'larda Bosna-Hersek'te yaşanan ölçekte katliamların, başka yerlerdeki daha "medenî" insanların sürdürdüğü medeniyet durumunun kurallarıyla sınırlanmayan bir insan doğasının, bütün acımasızlığıyla yaşayanların boğazından yakalamaya çalıştığı bu bölgede beklenebilecek bir durum olduğunu iddia eden Balkanizm ideolojisi, bu tür ontolojilere bir örnektir. 120 mm'lik havan topu kovanları pazar yerlerine fırlatılır ve dehşetli bir patlamanın ardından yağmur sesine veya küçük derelerin şırıltısına benzer hafif bir ses duyulur. Bir anlık sessizlikten sonra, alışverişe çıkmış olan insanlar, daha önce hiç karşılaşmadıkları kadar büyük bir kuvvetle yerlerinden fırlatıldıklarını hissederler; kol, bacak ve et parçaları her yere sıçramıştır. Hava, yaralı ve ölmekte olanların çığlıkları; yakınlar, arkadaşlar ve tanıkların feryatlarıyla ağırlaşır. Dogmatik karamsarlar, tüm bunlara sebep olan bir insan doğası şeytanî olmalıdır sonucuna varırlar. Aslında bu tür şiddet olayları, kendi imgelemlerini doğrulamak için 'gerçekleri' olduğu gibi kabul eden, ölen ve öldürenlerin motivasyonlarıyla ilgilenmeyen ve kabullenmelerinin tarihsel temellerinden haberdar olmayan karamsar ontolojilerin ekmeğine yağ sürmektedirler. Bu yaklaşımla yapılabilecek en iyi şey, operasyonlar düzenlemek veya mazeretler bulmaktan daha anlamlı değildir; bu yüzden de karamsar tavırlar, gayrı medeniliğe karşı kişisel bir panzehir olmaktan öteye gidemezler. Amaçlı ya da değil, işlevleri vicdanları rahatlatmak; diğerlerini, yasalara ve düzene güvenmek, kişisel çözümler bulmak veya en iyisini umut etmek dışında hiçbir şey yapılamayacağına iknâ etmektir (Moskova'da oluklu demirden yapılmış bir garaj satın almak; Londra, Tokyo veya Abidjan'da güvenlik görevlileri çalıştırmak, Rio de Janeiro'da yerel bir mafya babasına haraç ödemek, seçilebilecek kişisel çözümlerdendir). Tüm bu yapılanlar aslında, şiddetin birilerinden uzaklaşıp diğerlerini hedef alması anlamına gelir.

Bazı bölgelerde ve birçok yerel toplulukta, bu karamsar ontolojiler şiddetin yayılmasını getiren uzun dönemli bir eğilimin ideolojik suç ortaklarıdır. Bu ontolojiler vasıtasıyla, toplumun imgesel veya gerçek şiddet tehditlerine karşı savunması gün geçtikçe büyümekte olan bir güvenlik sektörünün eline geçebilir. Hatta bu durumda, birçok devletin şiddet araçları üzerinde kurduğu tekellerin yerini

yeni bir tür paralı askerliğin aldığı yerler ve zamanlar da düşünülebilir. Bugüne dek modern devlet kurucularının bölgelerindeki şiddet araçlarını tekelleştirmek için başvurdukları uzun ve kanlı girişimlere şehir milisleri, özel ordular, silahlı ticarî şirketler, hükümet himayesindeki korsanlar, bölge lordlarının malî temsilcileri ile orduları ve krallık gücünün rakipleri tarafından sürekli karşı çıkıldığı düşünülürse, yukarıdaki düşünce dikkatle ele alınmalıdır.[74] Bugün çağdaş devlet gücüne özgü yapıların, hükümet politikalarının ve sivil toplumun giderek bozularak silahlı çeteler ve karteller tarafından grotesk yapılara dönüştürüldüğü pek çok durum bilinmektedir. Bu eğilimin aşırı bir örneği, Kolombiya'daki Cali kartelidir; bu kartelin dünya kokain kartelinin yüzde seksenini denetlediği ve El Alacran (Henry Loaiza Ceballos, Akrep) gibi kişilerin hâkimiyeti altında olduğu söyleniyor. Kolombiya'nın hiçbir parçası yoktur ki, bu yapıların eli değmemiş olsun. Silahlar ve uyuşturucular, Kolombiya toplumsal yaşamının damarlarından akmaktadır; inşaat sektörü, futbol kulüpleri, taksi sektörü, oteller ve bazı gazeteler, bu yapıların şiddetli parmaklarında eğilip bükülmekte; bu kartellerin eli, silahlı kuvvetlere, polise ve yargıya kadar uzanmaktadır. Son beş yıl içinde 1500'den fazla siyasetçi, 1000 polis memuru, 70 gazeteci, dört başkanlık adayı –1990'da altı adaydan dördü–, bir başsavcı ve bir vali, El Alacran gibi kişilerin komutasındaki silahlı kuvvetler ve silahlı kuvvetlerin uyuşturucu ticaretindeki paramiliter müttefiklerince katledildi. Akrep'in kendisi, medeniyetsizlik probleminin simgesidir. Kariyerine bir *sicario* (tetikçi) olarak başlayan Akrep, acımasızlık konusunda ün kazanmıştı; uyuşturucu ticaretinin saflarında terfi ede ede, Cali kartelinin askerî kanadının en üst makamına kuruldu – kartelin en karanlık maceralarından bazılarında (örneğin 1991'de 107 köylünün elektrikli testereyle parçalanarak katledilmesinde) ün kazanmış ve yükselmişti.[75] Bu tür silah, uyuşturucu ve katliam bağlantılarına kamu önünde karşı duran kişilerin işi zordur; bazen ölümle sonuçlandı bu karşı durmalar. 1983'te, o zamanki Adalet Bakanı Rodrigo

74) Janice E. Thomson, *Mercenaries, Pirates and Sovereigns. State-Building and Extraterritorial Violence in Early Modern Europe*, Princeton, N. J. 1994.

75) Bu olaylar, Uluslararası Af Örgütü'nün şu raporunda bildiriliyor: *Political Violence in Colombia: Myth and Reality*. Londra 1994.

Lara Bonillo, Kongre'de uyuşturucu parası almakla suçlanmış; ardından bu suçlamayı hararetle reddetmiş ve kartellere karşı saldırısını artırmıştı. Uyuşturucu taşıyan yüzlerce uçak ele geçirildi; pek çok kişi gözaltına alındı. Bakan nereye yolculuk yapsa, bavullarını boşaltıyor, sonra tekrar yerleştiriyordu; kartellerden birilerinin bavullarına kokain saklayacağından korkuyordu. Çabaları sonuç vermedi. Ertesi yıl, Bogota sokaklarında vurularak öldürüldü.

Kuşkusuz bu, Westphalia şiddetli devlet modelinin tırtıklanmasının aşırı bir örneğidir. Medenî devletlerde olsun, medenî olmayan devletlerde olsun, *condottieri*'nin olası biçimleri alabildiğine çeşitlilik gösterir; üstlerinde üniformalar, ellerinde telsiz ve bellerinde (izin verilmişse) silahlarıyla özel sektör güvenlik görevlilerinden acımasız ve ticaret bağlantılı savaş beylerinin himayesindeki silahlı çetelere kadar farklı biçimleri vardır. Ama her durumda, medeniyetsizliğin tehlikelerine karşı bu özel çözüm denemeleri kendi kendiyle çelişkilidir. Çünkü bunlar, şiddeti ya da şiddet tehdidini, toplumsal yaşamın ta kalbine getiriverirler. Şiddete karşı panzehir olarak düşünülen bu özel çözümler, ayrıca adaletsizdir de: Şiddeti ya da şiddet tehdidini başkalarına aktarmış olurlar; şiddetin üzerlerine aktarıldığı kişilerin, (becerebilirlerse) onun üstesinden geleceği kabul edilir. Özel çözümler daima özeldir. Bazı insanları acımasız karşılaşmalara ve kanlı ölümlere sürüklerler; şanslı olan başkaları böylece duvarlarla çevrili mekânlarında, silahlı güvenlik görevlilerince, Balaclavaed askerlerce, koku almakta usta köpeklerce, elektronik alarm sistemleri ve dikenli tellerle kuşatılmış olarak lüks içinde (ve yataklarının altında silah taşıyarak) yaşayabilirler.

Dolayısıyla temel soru hâlâ ortada duruyor: Gayrı medenî savaşları, özellikle bunlar tüm bir halkı tehdit ediyorken, azaltmak için yapılabilecek bir şey var mı? Almanya'nın en sözünü sakınmayan ve en yaratıcı siyasal denemecisi olan Hans Magnus Enzensberger, bu soruya kışkırtıcı bir tarzda, rahatsız edici ölçüde mütevazı bir yanıt veriyor: En fazla yapabileceğimiz, yerel düzeyde yangınla mücadeledir; en fazla buna kalkışmalıyız. *Hic rhodus, hic salta!* En başta yapılması gereken en başta yapılmalı. Enzensberger, şu inanışı tüm gücüyle eleştiriyor: (Eskiden sömürgeci olan) Metropoliten ülkelerin hükümetleri ve yurttaşları, dünyanın öbür bölgelerine o denli çok

şiddet yağdırmışlardır ki, şimdi Kamboçya, Güney Afrika ve Kolombiya gibi uzak ülkelerdeki şiddete çare bulmak da onların görevidir. "Evrensel dayanışmanın soylu bir amaç olduğuna kim karşı çıkacaktır. Bu amacı başarmaya kararlı olanlara hayranlık duyulmalı" Enzensberger'e göre, suçluluk duygusuyla belirlenen Avrupa'nın her yere yeten iktidarının dünyaya şerden başka bir şey getirmediği inancı, güçleri her yere yetecek kadar çok olan Avrupalıların şimdi dünyaya iyilik taşımaları gerektiği yönündeki küstah kanaat kadar kuşkuludur. Bu inancın, BM'nin Bosna'daki stratejisi, yani önde gelen saldırgana karşı savaşmaktan kaçınırken bir yandan da mağdurları direnmekten alıkoyan ve aynı zamanda onları topyekûn imhadan korumaya kalkışan stratejisi kadar canavarca olduğunu öne sürüyor. Enzensberger'in öğüdü pervasızca görülebilir: Gösterişçi ve suçluluk duygusuna bağlı evrensel etik saçmalığını ("Evrenselcilik retoriğini") terk edin ve kültürel, coğrafî bakımdan evimize daha yakın yerlerden şiddetin pratikte ortadan kaldırılması için çalışın. Örneğin Almanlar, "Keşmir'deki duruma çözüm getiremezler; Sünnilerle Şiiler arasındaki ya da Tamillerle Sinhalezler arasındaki çatışmayı pek de anlamayız; Angola'ya ne olacaksa, buna karar vermek, herkesten önce Angolalılara düşer. Savaşan Bosnalılar arasında sıkışıp kalmadan önce, kendi ülkemizdeki iç savaşın üstesinden gelmek zorundayız. Bizim önceliğimiz Somali değil; Hoyerswerda ve Rostock, Mölln ve Sölingen".[76]

Enzensberger, kendi sivil toplumlarımıza daha fazla medeniyet getirmenin acil ve elle tutulur bir amaç olduğu konusunda ısrar etmekte haklıdır. Ama bu aydın kafalı put kırıcılığı, yırtıcı bazı sonuçlarla zedeleniyor ve vardığı bu sonuçlar, 20. yüzyılın şiddeti üstüne her makûl düşünüm için merkezî öneme sahip bir dizi soruyu da beraberinde getiriyor: Geleneksel iç savaş, gerçekten de yeryüzünden kayboldu mu? Rostock'u Soweto'ya bağlayan anlamsız bir şiddet süreğinden başka bir şey kalmadı mı gerçekten? Saddam'a direnen Kürtler ya da Sırp tetikçilere karşı savaşan Bosna hükümet birlikleri, otistik Alman dazlakları ya da öfkeyle oraya buraya saldıran İngiliz yobları gibi mi davranıyorlar? Eğer böyle değilse –ki böyle

76) Enzensberger, *Aussichten auf den Bürgerkrieg*, s. 90.

olmaması daha muhtemel görünüyor–, terör ve soykırıma karşı şiddetli mücadeleler ve bir zaman için savaş bölgesi olmuş yerlerde medeniliği yeniden ayağa kaldırma yönündeki sürekli çabalar anlamlı olmalı kuşkusuz. Ve bu mücadelelerin bazıları –Güney Afrika'da, Bosna ve Burma'da örneğin–, metropoliten ülkeleri ve global güç siyaseti açısından daha geniş ve doğrudan bazı sonuçları da beraberinde getirdiğine göre, bu ülkelerin hükümetleri ve yurttaşları, önce yapılması gerekenler konusunda mırıldanarak basitçe omuzlarını silkebilir mi? Ya da vahşet sorunu global bir sorun değil mi artık?

Öyle görünüyor ki Enzensberger, gayrı medenî savaşların, özellikle Soğuk Savaşın ertesinde denetim altına alınmasının ve azaltılmasının olanaksızlığı savını getirerek tüm bu sorulara olumsuz yanıt veriyor. Örneğin Stanley Hoffmann'ın savunduğu türden "dünya düzeni siyasası" idealini bütünüyle reddediyor. Hoffmann'a göre bu ideal, "global ve bölgesel altüst oluşların pek çok kaynaklarının üstesinden gelmeye çalışırken, devletler arasındaki çatışmaları en aza indirgeyebilecek, devletler arasında ve devletlerin bünyesindeki adaletsizliği azaltacak ve devletlerdeki tehlikeli insan hakları ihlallerini azaltacak yolların seçilmesi" gereğini ifade ediyor.[77] Enzensberger, kendi savlarının etik bakımdan performatif bir çelişkinin kapanına kısıldığının pekâlâ farkındadır – şiddetin aynı zamanda hem azaltılmasını hem de hoşgörülmesini savunmak nasıl mümkün olabilir ki? Yine de Gödel'in "matematik bile kendini tutarsızlıkların bataklığından kurtaramaz" düsturunun gayrı medenî savaş sorunu için de geçerli olduğunda ısrar etmekten geri durmaz. Öncelikler arasında tercih yapılması, kuşkusuz gerekli ve kaçınılmazdır. Nereden başlamalı? Çabalarımı en etkin olarak nerede yoğunlaştırabilirim? Bu seçeneklerden hangisinin önceliği olmalıdır? Bu tür sorular, medeniyetsizliğe karşı siyasî-askerî girişimlerin merkezinde yerini bulmalı. Enzensberger'e göre siyasetçiler, diplomatlar, generaller ve yurttaşlar arasında güçlerinin her şeye yeteceği konusundaki fanteziler terk edilmeli ve üçlü bir mantık kullanılmalıdır; tıpkı alan hekimliğinin yaralıları hafif yaralı, ağır yaralı ve öncelikli tedavi gerektiren ve

77) Stanley Hoffmann, "Delusions of World Order", *New York Review of Books*, 9 Nisan 1992, s. 37.

durumu kritik olan yaralı kategorilerine ayırması gibi, günümüzün gayrı medenî savaşlarının hepsinin çaresinin olmadığı doğrudur. Bazıları, dışarıdan gelenlerin yaraları sarmasını gerektirir; tedavisi olmayan durumlar da vardır ki, onları kendi ölümcül yazgılarına bırakmak zorundayızdır; geriye kalanlarla, çözüme kavuşturulması yönünde makûl beklentilerin olabileceği durumlarla tüm gücümüzle meşgul olmalıyız.

Enzensberger'in savlarının, ironik azımsama eğilimini besleyen boş, zarafetsiz bir düzyazı tarzında yazılmış olması ve Jonathan Swift'in *İrlanda'daki Yoksul İnsanların Çocuklarının Anne-Babalarına ya da Ülkelerine Yük Olmasını Önlemek ve Onları Kamuya Yararlı Hale Getirmek İçin Mütevazı Bir Öneri*'sinin (1729) çağdaş geleneği içinde konumlanmış olması muhtemeldir. Hatırlanacağı gibi bu yazı, Britanya sınırları içindeki İrlandalıların giderek sefalete düşmelerinin sonuçlarının hafifletilmesi konusundaki alaycı önerisiyle, okurlarını iki yüzyıldır büyülemiş ve sarsmıştır: İrlandalı bebeklerin, metropoliten et piyasası için besiye alınması önerisidir bu. Bazı kesimlerde Enzensberger'in üçlü strateji önerisi de benzeri bir öfkeyi doğurdu. Bu da onun, yarayı deşmeyi ve okurlarını nereden vuracağını iyi bilen keskin bir kışkırtıcı olduğu gerçeğini teyit eder. Bu düşmanca tepki, Enzensberger'in kasıtlı olarak üzerine çektiği bir tepki olabilir; çünkü (*Der Spiegel*'de Saddam'ın yeni bir Hitler olduğu yönündeki daha önceki iddiasının kamçıladığı tartışmanın da gösterdiği gibi) onun son zamanlardaki meşguliyetlerinden biri, hem naif barışçılığın hem de kaba militarizmin dogmatik önyargılarını sorgulamak olmuştur. Aşırı ciddiyete meyilli bir çağda ironiye özel bir rol biçen ve pek çok farklı sesle yazan bir siyaset yazarı olarak Enzensberger, dar görüşlü duyarsızlığın savunucusu değildir kuşkusuz. Ne de savaşa göz yummakla, onu ihmal etmekle ya da uygunsuz karşılaştırmalar yapmakla suçlanabilir. "Kırık bira şişesi gibi parıldar güneşte / huzurevinin önündeki otobüs durağında" diye yazıyor son şiirlerinden birinde. Savaş, "hayalet yazarın barış konferasında okunan elyazısı gibi iş görür / televizyonun mavi yansımaları gibi titreşir / uyurgezer yüzlerde."[78]

78) Hans Magnus Enzensberger, "Der Krieg, wie", *Kiosk. Neue Gedichte* içinde, Frankfurt am Main 1995, s. 8.

Yıkım ve Şiddet

Enzensberger'in şiddet üstüne düşünmesinin ruhu, Brecht'in bıraktığı yerden devam ediyor; Brecht'in ideolojik kesinlikleriyle değil ama lirik *Verfremdung*'dakilere benzeyen sahnelerle. *Verfremdung*'da gözlemlenebilen şey, ele alınan konu hakkında bir yargıya varma gereksinimi gözden asla kaçırılmaksızın, rahatsız edici azımsamalarla dürtülür, kışkırtılır ve etiketlenir. Yargıda bulunma konusundaki bu vurgulama, Enzensberger'in kendi sözünün şiddet üstüne söylenecek son söz olduğunu varsaymamasını da açıklar; aynı zamanda bu konuda fikir yürütmemizin sadece uygun bulunmadığını, gerekli olduğunu da gösterir. İddialarına kuramsal ve siyasal bakımlardan karşı koymak için kesinlikle pek çok olanak vardır kuşkusuz; özellikle (bu düşünümün de niyetlendiği gibi) ele aldığı kaygıların kapsamını genişleterek ve bu yüzyıl sona ererken şiddet problemiyle yüzleşmeyi öğrenmek yönündeki belirsiz önerilerini bazen sınırlarına kadar götürerek yapılabilir bu karşı koymalar. Gayrı medenî savaşın yıkıcılığı, şiddet konusundaki kamu tartışmalarını beslemenin önemi ve şiddetin bu uzun yüzyılının dünyaya yapmış oldukları karşısında utanç duymanın önemiyle ilgili üç nokta, özellikle uygun görünüyor.

Birincisi, gayrı medenî savaşın *yıkıcılığının* sınırları konusunda açık olmak önemlidir: Bu konudaki açıklık, kanlı ve kendi kendini yok edici bir biçimde şiddet eylemlerinde bulunanların rahatsız edici, hatta bu ölçekteki iktidar mücadelelerinin hem amacı hem de aracı olarak şiddetin meşruluğu ve etkililiğini bile sorgulamayı gerektirecek kadar saçma sapan sonuçları getirmesinin altını çizerek sağlanabilir. Giderek daha da yozlaşan şiddetin bir yüzyılının ardından, gayrı medenî savaşların yalnızca bugünkü hayatları almakla kalmadığı, aynı zamanda hem savaşın ardından hayatta kalanların hem de henüz doğmamış olanların hayatını tehdit eden etkileri olduğu apaçık ortadadır. Gayrı medenî savaşlar, mezardan da hükmünü sürmeye devam eder. Edmund Burke'nin ölü, yaşayan ve doğmamış olan arasında var olduğunu söylediği sözleşmeyi tehdit eder ve böylece, sivil toplumun herhangi bir biçimde olabilmesinin koşullarını ortadan kaldırır. Bu, pek çok açıdan böyledir.

Savaş, sık sık iş dünyası için iyi olan bir şey gibi gösterilmiştir; savaş vurgunculuğunun, dünyanın her yerinde silahlı çatışmaların kronik bir özelliği olduğuna kuşku yoktur – ahtapot kollarıyla karşımıza çıkan silah ticareti, tüm iş dünyasının zirvesinde yer alır. Bununla birlikte, 18. yüzyıla kadar giden uzun bir çağdaş argüman geleneği daha vardır ki, savaşın sıklıkla iş dünyası için kötü olduğunda, şiddetin yoz yatırım biçimlerine yol açtığında ısrar eder. Dahası, bunlara göre savaş, piyasa ekonomilerinin altyapısını da imha etmeye eğilimlidir; özellikle meta üretiminin ve mübadelenin temel önkoşulu olan medeniliği. David Hume, "İtiraf etmeliyim ki," diyordu, "prenslerin ve devletlerin borçları, malî kaynakları ve kamu ipotekleri arasında birbirleriyle kavga ettiklerini ve çekiştiklerini gördükçe, daima bir porselen dükkânında eskrim maçı yapıldığı geliyor aklıma".[79] Medeniyetsizliğin durağanlığa ya da sefalete yol açtığı konusundaki bu eski sav, medeniyetsizlik ve her şeyi kapsayan gayrı medenî savaşların yayılmasını düşünürsek, hâlâ iknâ edicidir. Bu savaşlar, kaynakları, rüşvet ve çete faaliyetleri gibi üretken olmayan, mafya tarzı faaliyetlere kaydırıyor; bu da, yurttaşların daha iyi yaşamasına olanak sağlayabilecek dinamik bir ekonominin geliştirilmesi ve sürekli kılınması olanağını zayıflatıyor ve imha ediyor. Sierra Leone, Lübnan ve Cezayir gibi savaş yorgunu sivil olmayan toplumlar, piyasaların sadece güçlü bir sivil toplum içinde var olduklarında iyi işleyebileceklerini hatırlatmak için yeterlidir. Bu kuralın tersi, çok daha güçlü bir geçerliğe sahiptir. Gayrı medenî savaş, sivil toplumun olmadığı yerde piyasaların da olamayacağının altını çiziyor. Çünkü piyasa ekonomileri, doğrudan doğruya yoğun ve hassas bir şekilde, şiddetle ilgili olmayan bir sivil kurumlar kümesine dayalıdır; bu sivil kurumlar kümesindeki toplumsal dayanışma örüntüleri, mütekabiliyet normları ve yurttaşça ilişkiye girme taahhütleri, teknolojik gelişme konusundaki bilgi akışının, yatırım yapabilecek kişilerin kredi verilebilecek kişiler olup olmadıkları konusunda genel bir farkındalığın, fırsatçılığın hızla zenginleştiren biçimlerinin ve kahvehanelerde, barlarda, kulüplerde ve sokaklardaki gayrı resmî

79) David Hume, "Of Public Credit", *Essays, Moral, Political, and Literary* içinde, yayına hazırlayan T. H. Green ve T. H. Grose, Londra 1898, s. 396.

ilişkiler yoluyla işçilerin motivasyonunun, güvenilirliğinin ve onur duygularının güvence altına alınması için yaşamsal önem taşır.[80]

Gayrı medenî savaşlar, yani medeniyetsizliğin en aşırı biçimleri, savaşların yapıldığı ekosistem için de uzun dönemli yıkıcı etkileri beraberinde getirir. T. S. Eliot'ın *The Waste Land*'de nihaî ve en büyük savaş konusundaki önsezilerinin fanteziden ibaret olmadığını artık biliyoruz. Eliot, böyle bir savaşta "ölü ağacın artık sığınılacak bir gölgesi yoktur, cırcır böcekleri insan avutmaz, kuru taşlarda suyun sesi işitilmez" diyordu. Kâbil'de, Vukovar'da, Grozni'de ya da Saraybosna'da olsun, gayrı medenî savaş, ardında harabeye dönmüş bina yığınları, makine yağıyla lekelenmiş toprak ve toksik moloz yığınları bıraktı; bunların üstünde ne çiçek ne de ağaç yetişir; yalnızca hasta görünüşlü kadın ve erkekler ölülerini gömmekte ve gençler de, başka yerlerde yakacak odun, un, ısırgan otu ve patates için farelerin istila ettiği harabeleri eşelemektedir. Gayrı medenî olmayan savaşın eskiden ya da yenilerde yol açtığı ekolojik zarar, savaşın ne derecede yüksek teknoloji ya da aşağı teknolojiyle yapıldığına pek bağlı görünmüyor. Düşük yoğunluklu denilen savaşların pek çoğu, uzun süren muharebelerdir ve tüm bir bölgeyi ya da ülkeyi bir savaş sahnesine çevirir: Yalnızca sivil halkı yok etmekle kalmaz bu savaşlar; yasa ve düzenin, iktidarın kamu denetiminde olmasının sona ermiş olmasından kâr etmek için alabildiğine çabalayan suç örgütlerinin de yardımıyla (zehirli atıkların Lübnan'da depolanmasında olduğu gibi) uzun dönemli ekolojik zararlara da yol açarlar. Ekolojik tahribat, yüksek teknolojiye dayalı savaşların da kronik bir özelliğidir; Körfez Savaşında Amerika önderliğindeki koalisyonun Irak ve Kuveyt'teki petrol kuyularını ve petrol tankerlerini bombalaması, Irak'ın petrol kuyularını yakması ve okyanusa kasten petrol boşaltması, İran Körfezi'nin haftalarca siyah ve keskin kokulu, sülfür gazı içeren bir dumanla kaplanmasına yol açmıştı. Körfez, biyokimyasal silahların atıklarıyla kalıcı bir biçimde kirlendi ve petrol sızıntılarıyla petrol kuyularındaki yangınlar, ancak aylar sonra sona erdi.

Gayrı medenî savaşlar, insan kişiliğinin ekolojisi diyebileceğimiz şeyde de uzun dönemli tahribat yaratıyor. Gayrı medenî savaşlar,

80) Robert D. Putnam, *Making Democracy Work: Civic Traditions in Modern Italy* Princeton, N. J. 1993, s. 152-62.

bireyleri ölümle tehdit ettiğinden, daima korkuyu beslerler. Yaşayan her canlı varlık, sürekli bir olağanüstü hale sürüklenir. Çatışma, serbest ateş bölgesine, bir ölüm tarlasına benzer: Hareket eden ya da silahlı olanların serbest hareketini engelleyen her şey hedeftir. Siyasetin bir etkeni olarak korkunun temel önemini fark eden Hobbes, gayrı medenî savaşlarda korkuya kapılan bireylerin akıllarını başlarına toplayabileceklerini ve –korkuyu yenmek salt zihnin bedenin üstündeki konumuyla ilgili bir meseleymiş gibi– rasyonel olarak bir barış sözleşmesine ulaşabileceklerini kabul ediyordu. Mesele bu kadar basit değil oysa. Gayrı medenî savaşların beslediği korku, uyarıcı olabileceği kadar harekete geçirici bir işlev de yüklenebilir. Hegel'in de belirttiği gibi korku, savaşanlara ya da savaşın tuzağına düşenlere, hayatta dünyalık mülklerden daha yüksek şeyler olduğunu hatırlatarak onları ayakta tutabilir. Korku, hayatta kalmalarını sağlar ve asla düşünemeyecekleri tarzlarda edimde bulunmalarına yardım eder. Ernst Jünger'in Birinci Dünya Savaşı'nda askerlerin tuhaf ve her şeyi göze alabilen dayanışma örüntüleri üzerine yazarken belirttiği gibi, korku, "olağanüstü olana karşı duyulan muazzam bir arzu" bile doğurabilirdi; bu askerler, Rheim ve Albert'teki katedralleri imha etmek için cehennemî bir istek duymuş ve Notre Dame'a havadan saldırmak bile onlara düşünmeden yapılabilecek bir şey gibi gelmişti. Bu türden savaş "kahramanlıklarını" çok dinledik. Ama Hobbes'dan başlayarak, şiddetten kaynaklanan korkunun birey üstünde felç edici ve bazen kendi kendini yok etmeye sürükleyen etkileri konusunda o kadar çok şey dinlemedik. Edmund Burke'nin Hobbes'a yanıtı hâlâ dikkat çekicidir: "İç savaşlar, halkın göreneklerini her şeyden daha derin bir şekilde sarsar. Onların siyasetini bozar; ahlâklarını çökertir; eşitlik ve adalet konusundaki doğal duygu ve hazzı bile sapkınlaştırır."[81]

Savaşların ortaya çıkardığı her manzarada, en azından bir avuç olsun psikosomatik yaralanmalar da vardır. Savaşın yarattığı korku, yurttaşların ruhlarını da yutar; onların yargıda bulunma ve başka yurttaşlarla birlikte ya da onlara karşı dayanışma içinde eylemde bulunma kapasitelerini aşındırır. İhlal edilenler, gece gündüz yeral-

81) Burke, *A Letter to John Farr and John Harris, Esqrs.*, s. 203.

tındaki sığınaklarda yaşamaktan yorulmakla kalmaz, kendileri olmaktan çıkma korkusuna yakalanma dehşetini de yaşarlar. Şiddetin, Aşil'in mızrağı gibi açtığı yaraları iyileştirmediğini bilirler. İhlal edilenler, bir boşluk içinde kâbus yaşarlar. Sözcükler onları zorlar ya da sefaletleri hakkında konuşmaya kalkıştıklarında ağızları yanar. Korku içinde olanlar için şiddetin hayaletleri, aşırı travma belirtileri ya da "hava akınları korkusuna kapılmış zihinler" (Siegfried Sassoon) ya da sürekli sakatlanma ve ölüm ihtimalinin hasta edici korkuları (Çöl Fırtınası Harekâtı'na katılacak olan askerlere uygulanan karma aşı ve sinir gazına karşı verilen ilaçların sebep olduğu ve Körfez Savaşı Sendromu denilen sendromda görülen kilo kaybı, kronik alerji, nöbetler ve kanser vakalarında olduğu gibi) halinde bir görünüp bir kaybolur. Bunların dışında, bireyleri dönem dönem ve rastgele rahatsız eden uzun dönemli iç korkular da vardır. Çocukluğunda şiddete tanık olmuş ya da maruz kalmış pek çok kişideki özsaygı eksikliği, kendi kendine zarar verme eğilimi ve başkalarına şiddet uygulama eğilimi konusunda geniş bir literatür vardır. Tecavüze uğrayan kadınların ya da sokaklarda saldırıya uğramış ya da soyulmuş pek çok erkeğin zaman zaman kâbuslar gördükleri ya da başka zamanlar panik ya da ağlama nöbetlerine kapıldıkları iyi bilinir. Gayrı medenî savaş koşullarında bu tür belirtiler, çok daha yoğun olarak ve çok daha sık yaşanır; özellikle de nesnel şiddet koşulları ortadan kalktıktan sonra yaşanır bunlar. Barış ortamı nihayet gelse bile, kişiler, gayrı medenî savaşı içlerinde taşımaya devam ederler. Çürüyen cesetlerin ekşi kokusunu burunlarında sürekli hissedeceklerdir. "Zafer"den asla haz duyamazlar. Hâlâ izlenim düzeyinde olsa da, Bosna'daki savaşla ilgili klinik kanıtlar bu etkileri belgelemektedir; bunların bazıları enigmatiktir – örneğin tecavüze uğrayan kadınlar, ilk bakışta inanılmaz görülse de, tecavüzü, yaşadıklarının içinde en anlaşılabilir ve dolayısıyla sıkıntılarının en az can yakıcısı olarak görürler; yaşadıkları en büyük travma, çocuklarından ayrılmış olmalarıdır; kocalarının evlerinin önünde öldürülmesinden derin bir rahatsızlık duyarlar; su almak için saatlerce sıra bekledikten sonra, bombalanmış otellerdeki sürekli değişen dairelerine kovalarla su taşımış, burada da kadının gelmesini bekleyen nişancının kovalarda kusursuz bir kesinlikle kurşun delikleri açma oyununa kurban

olmuşlardır ve bu deneyim, dengelerini iyice altüst etmiştir. Holocaust'tan geriye kalanlarda olduğu gibi, ihlale uğrayanlar, "deformasyonlar, yerlerinden edilmek ve hayali engeller" karşısında hâlâ zayıftır; bu zayıflığı psişik hissizlik, ölümün pençelerinden kaçmış olmaktan kaynaklanan suçluluk ve zor kazanılmış hayatta kalma deneyimini bölük pörçük bir şekilde anlama biçiminde yaşarlar.[82] Şiddetli ölümün dokunuşu onları hareketsizleştirir; hiçbir haz duymaksızın geçmişin kafa karışıklıklarına ve travmalarına, bugüne ilişkin tam kavrayamadıkları düzensiz deneyime ve geleceğe ilişkin zedelenmiş beklentilerine karşı mücadele etmek zorundadırlar; elbette bu kadar şanslıysalar.

Gayrı medenî çatışmalar, geride bir başka ölümcül miras daha bırakır: Geniş arazilerin her yerinde kullanılmamış ya da bulunamamış olan silahlar, barış zamanında savaş zamanında olduklarından çok daha ölümcül olabilir. Gayrı medenî savaşlar, savaşla barış arasındaki ayrımı ortadan kaldırabilir; barış, içten içe yanan bir savaş haline gelir ve şiddetin kalıcılığını her gün anımsatan işaretlerle kapsanır. Patlamamış kara mayınları, barışın geçmişte kalmış bir kavram olduğunun ya da şiddetin, onu durdurmak için yapılan resmî anlaşmalardan çok sonraları bile kalıcılığı sorununun simgesidirler.[83] 20. yüzyılın gelecek nesillere bir armağanı olan kara mayınları, kuşkusuz yeni bir sorun değildir. Birinci Dünya Savaşı'nda tanklara karşı bir önlem olarak tasarlanan kara mayınları, İkinci Dünya Savaşı'nda, özellikle Rusya ve Polonya'da daha geniş ölçekte kullanıldı. Ama bu kara mayınları, o dönemde çok büyük ve ağır nesnelerdi, döşemek çok zaman alıyordu ve kolay bulunuyorlardı; daha çok belirli askerî hedeflere karşı kullanılıyorlardı. Düşman askerlerini sakatlamak ya da öldürmek, hareketlerini yavaşlatmak ve askerî tesisleri, birlikleri, sivilleri ve bölgeleri korumak amacıyla yeni mayınlar tasarlandı. 1960'lı yıllardaki teknik ilerlemeler, daha küçük, hafif ve ucuz mayınların yapılmasını sağladı – ünlü P4 MK2'ler, iki kilodan azdır ve maliyetleri de birkaç dolardır. Eylemi geciktirme

82) Robert Jay Lifton, *The Future of Immortality and Other Essays for a Nuclear Age*, New York 1987, s. 24.

83) Aşağıda yazacaklarım, İnsan Hakları İzleme Komitesinin (Human Rights Watch) ve İnsan Hakları İçin Hekimler örgütünün iyi belgelendirilmiş raporuna dayalıdır: *Landmines: A Deadly Legacy*, New York, Washington, Los Angeles ve Londra 1993.

potansiyelleriyle bir arada düşünüldüğünde bu gelişme, mayınların saldırı amaçlarıyla da kullanılabileceği düşüncesinin benimsenmesini sağladı: Mayınlar, insan gruplarının hareketini denetleme, onları terörize etme, kırsal bölgeleri boşaltma, göçmen dalgaları yaratma ve düşman kuvvetlerini tam anlamıyla bozguna uğratmak için ucuz ve etkin araçlardı. İkinci Dünya Savaşı'nda tüm bir taburun bütün gününü alan mayın döşeme işi, artık birkaç dakikada yapılabiliyordu. Laos ve Kamboçya, mayınların büyük ölçeklerde rastgele her yere döşenmesinin ilk örnekleriydi; 1979'da, Sovyetler Birliği Afganistan'ı işgal ettiğinde kara mayınları, artık standart bir saldırı silahı haline geldi; top, roket ya da uçaklarla, her yere kolaylıkla mayın saçıldı.

O zamandan bu yana mayınlar, büyük bir üretim ve ticaret konusu haline geldi. Doğru rakamlara ulaşmak zor olsa da, bugün elliden fazla mayın modelinin olduğunu, en az kırk sekiz ülkede yaklaşık yüz şirketin mayın ürettiğini biliyoruz. En önemli mayın üreticileri arasında ABD, İtalya, Almanya, Çin, Mısır, Singapur ve Pakistan sayılabilir. Kara mayınlarının, özellikle parasal kaynaklara aç ordular tarafından kolaylıkla elde edilebilir olması, mayın kullanımının gayrı medenî savaşların standart bir özelliği haline gelmesine ve bunun da muazzam ölümcül sonuçlar doğurmasına yol açtı. Kürdistan'da toplam sağlık harcamalarının yarısından fazlası, mayın kurbanlarının tedavi ve bakımlarına ayrılmıştır. Kamboçya'nın sekiz milyonluk nüfusundan otuz bin kişinin, en az bir organını kaybetmiş olduğu bildiriliyor. Başka yerlerde olduğu gibi, bunların yarısından fazlası, gündelik kırsal işlerini yaparken –sürüleri çayıra götürür ya da su ve yakacak odun taşırken– ya da oyun oynarken mayına çarpan kız ve erkek çocuklardır. Afganistan'daki savaşın ilk günlerinde, henüz bu konuda hiçbir şey bilmeyen çocuklarsa, küçük, parlak boyalarla boyanmış mayınlara özel bir ilgi duyuyorlardı; havadan atılan ve ülkenin her yerine yağan bu mayınlara, "kelebek" ya da "yeşil papağan" deniyordu; bugün tahminen on milyon patlamamış mayın var ve bunlar, ülkenin tüm sulama sistemini ve gıda açısından kendi kendine yeterliğini tahrip etmiş bulunuyor. Gayrı medenî savaşın kapanında otuz yıldan fazla bir süre kasıp kavrulan Angola'daysa açlık, ekip biçmeyi önleyecek denli ağır bir şekilde mayınlanan

bölgelerde yayıldı. Savaşın yakıp yıktığı Mozambik'teyse, halen çok yüksek olan sakat sayısı hızla artıyor; Frelimo hükümeti ve muhalif Renamo kuvvetlerinin mayınlama ve karşı mayınlama çalışmaları, bugün ulaşım sistemini felce uğrattı, ülkenin elektrik enerji sistemini kalıcı olarak tahrip etti, iki milyondan fazla mülteciyi evlerine dönmekten alıkoydu; mayınlaşmış parklarda çok sayıda fil ve başka yabanıl hayvanı yok ederek, ülkenin turizm endüstrisini imha etmişti.

Kara mayınlarının insanları öldürdüğü ve sakatladığı ortadadır; bu mayınlar, aynı zamanda, medeniliği yeterince yaşayabilen bir sivil toplumun gelecekteki olası gelişimini de durdurmaktadır. Kara mayınları, oyuna dalmış bir çocuğun, gurup vakti gezinen bir ihtiyarın ya da çayırda beslenen bir domuzun çarparak patlatmasına kadar yirmi-otuz yıl gömüldüğü yerde bekleyebilir. Mayınların açtığı yaralar yıkıcıdır. Patlayan bir kara mayınının yaydığı şok dalgaları, bacağın üst kısımlarına kadar tüm damarları tahrip eder ve hekimler, bacağı parçalanan bölgeden çok daha yukarılardan kesmek zorunda kalırlar. Mayın patlaması, vücut hücrelerine kir, kumaş parçaları, bakteri, metal ve plastik parçacıklar göndererek, ikincil enfeksiyonlara da yol açar. Mayın patlamasından sonra yaşamını sürdürenler, yoğun fiziksel acı çeker ve çoğunlukla geçimlerini sağlama olanağını yitirirler. Ağır tedavi ve rehabilitasyon masrafı, kurbanın geçimini sağlama olanağını yitirmesi, üretken olmayan bir aile bireyinin uzun dönemli olarak desteklenmesi zorunluluğu, kurbanın ailesini büyük bir mali bunalıma da sokacaktır. Mayın tarlası haline gelmiş olan bölgelerde, özellikle kırsal bölgelerde yaşayan yurttaşlar, mayınlarla birlikte yaşamayı öğrenmek zorundadırlar; tarlalarını yapabildiklerince işlemek ve bunu yaparken her gün ölüm riskiyle yüz yüze kalmak ya da evlerini terk ederek daha güvenli yerlere göçmek ve yaşadıkları bölgeyi boşaltmak zorunda kalırlar; bu sonuncusu, toplumsal dayanışma tabanını da zayıflatır.

Mayın tehdidini temizlemek, kolay bir seçenek değildir. Mayınlar ucuzdur; ama onları güvenli bir şekilde temizlemenin maliyeti, her bir mayın için 300 ile 1000 dolar arasındadır. Bu, yıllık kişi başına gelirin bu rakamlardan çok daha az olduğu, kabaca 100 milyondan fazla mayının döşendiği ve mayınların temizlenmesinden çok daha hızlı döşenebildiği bir dünya için korkutucu bir orantıdır. Kara mayın-

larının üretilmesinin, ihraç edilmesinin, stoklanmasının ve döşenmesinin etkin bir şekilde yasaklanacağına dair hiçbir belirti yok. Bu durumun rahatsız edici bir göstergesi, 1983 BM Kara Mayınları Protokolüdür; bu protokol, mayınların üretilmesi ya da satılmasını değilse de, kullanılmasını kurala bağlamak yolunda zayıf bir girişimdir. Her ne kadar protokolün hükümleri sivillere karşı mayın kullanımını azaltmayı amaçlamış olsa da, protokol hükümlerinin uygulanmasının denetlenmesi için hiçbir mekanizma öngörülmemiş ve temel bir problem göz ardı edilmiştir; bu problem, mayın savaşının zaman bakımından rastgele olmasıdır: Kara mayınlarının etkileri, askerî yararlarından çok daha uzun ömürleridir ve siviller açısından tipik olarak uzun dönemli bir tehdit oluştururlar. Öbür yandan mayınların temizlenmesi, hâlâ ilkel bir süreçtir; görülebilecek "gümüş kurşunlar" yoktur. Paradoksal olarak, mayınların ele geçirilmesini önlemek amacıyla tasarlanan ve genellikle elektronik algılayıcı ya da mikroçip içeren aygıtlar, mayın temizleme görevlilerinin karşı karşıya olduğu tehlikeyi artırmaktadır. "Mayın temizleme işlemlerinde kullanılan aygıtların çoğu, gösterişli bir hale getirilmiş çiftlik aletleridir aslında" diyor *The Bulletin of the Atomic Scientists*, "ve elinde sopasıyla dolaşan bir adam, bu işlemlerde hâlâ en yaygın olarak kullanılan alettir".[84] Mayınların elle temizlenmesinin tehlikeli ve zaman alıcı olduğunu söylemeye gerek bile yok, özellikle bu işi yapanların, aradıkları mayının tipi ve yeri konusunda en ufak bir fikri bile olmadığı düşünülürse. Bu yüzden, özellikle savaşın tükettiği bölgelerde, tüm bu pis işi bir kenara bırakmak –ve sözde barış döneminde de bunun şiddetli sonuçlarına katlanmak– yönünde güçlü bir siyasal eğilim görülüyor.

Şiddetin Kamuya Aktarılması

Gerek ılımlı, gerekse katliamcı biçimleriyle medeniyetsizlikle baş etmenin olası pek çok yöntemi vardır. Bu yöntemler üstüne yasakoyucular gibi kuramsal bir tarzda fikir yürütmek de doğru olmaz; çünkü, daha önce de vurguladığım gibi, bu yöntemler, zaman ve mekâna göre, ele alınan şiddetin özgül biçimine göre değişiklik göster-

84) Jim Wurst, "Ten Million Tragedies, One Step at a Time", *The Bulletin of the Atomic Scientists*, Temmuz/Ağustos 1993, s. 20.

mek zorundadır. Örneğin belirli bazı gayrı medenî savaşlar, ancak dışarıdan müdahale yoluyla çözülebilir; oysa başka savaşları durdurmanın en iyi yolu, dışarıdan gelen kuvvetlerin geri çekilmesiyle şiddetin en aza indirilmesi ve adaletin olabildiğince azami düzeye çıkarılmasıdır. Belirli bağlamlarda, örneğin Bosna Hersek'te, egemen ülke devleti gibi bir şeyin pratik olarak inşa edilmesi, gayrı medenî savaşın sona erdirilmesi ve bir sivil toplumun moleküler yapılarının yeniden yaratılması için önkoşuldur. Başka bağlamlarda, örneğin Malvinas/Falkland savaşında Britanya'nın Arjantin'e karşı tırmandırdığı muharebede, egemen ülke devleti kurgusunu destekleme girişimleri, anlamsız kan dökmelere yol açan tuhaf sonuçlar getirmişti. Buna karşılık medeniyetsizliğin daha ılımlı biçimlerinde, örneğin gündelik saldırı olaylarında, şiddete başvuranlar polis tarafından tutuklanabilir, sorgulanır ve, ya uyarılarak serbest bırakılırlar ya da adlî mahkemelerin huzuruna çıkarılırlar, belki de mahkûm olurlar, vesaire.

Böylesi bir karmaşa karşısında şiddeti azaltma ve ortadan kaldırma siyasal hedefi, ancak çoğul bir stratejiler dizisi geliştirme çabasını kapsarsa etkin olabilir; bu stratejiler, silahların azaltılması, savaş suçları mahkemeleri ve daha önce egemen devletler olan yapıların bölgesel entegrasyonu gibi konularda makro düzeydeki anlaşmalardan –örneğin kadınlara, etnik gruplara, eşcinsel ve lezbiyenlere yönelik– bedensel taciz ve gündelik şiddet olaylarının önlenmesi için tasarlanan yasalara kadar geniş bir yelpazede yer alır. Ben şunu ileri süreceğim: Bu taktikler, sivil toplum düzeyinde medenilik kültürleri geliştirilmedikçe, her halükârda yeterince geliştirilememiş ya da yeterince etkin olmayan taktikler olarak kalacaktır – bunların otoriter "kanun ve nizam" stratejilerine kayması daha olasıdır. Otoriterizm tehlikesi azımsanmamalıdır. Çünkü özellikle eski demokrasilerde, kriminal şiddetin giderek artan bir patoloji olduğu ve nedenlerinin belirsiz olmasının, bir çare bulma olasılığını ortadan kaldırdığı konusunda bir oydaşmanın daha bugünden işaretlerini görüyoruz. ABD Temyiz Mahkemesinin tanınmış Başyargıçlarından biri şöyle yazıyor: "Genç siyah erkekler arasında suç oranının çok yüksek olması, siyah altsınıfın patolojik durumunun bir veçhesidir; ama bu duruma karşı, hem siyasal açıdan uygulanabilir hem de işe yarama olasılığı olan çözüm yolları ufukta görünmüyor" Ve ekliyor: "Anne-

babaları çocuklarını dövmekten alıkoymanın uygulanabilir bir yöntemi yok; kaldı ki, çocukken dayak yemenin daha sonraki şiddetin sebebi olup olmadığı ya da dövme ve şiddetin anne-babalarla çocukların paylaştığı genetik kalıtımın sonuçları olup olmadığı da açık değil". Bu öncüller, kolaylıkla şiddetin şiddetle karşılanması gerektiği sonucuna götürüyor. "On yıllardır farklı rehabilitasyon programlarıyla yapılan denemeler, rehabilitasyon yaklaşımının pratik olarak ne kadar boşuna olduğunu kanıtladı ve bu arada, bir disiplin olarak kriminoloji de saygınlığını büyük ölçüde kaybetti" Yargıç, toplumsal bilim erbabının yaptığı çok değişkenli veri analizlerinin, "cezanın, hem caydırma hem de suç işleme kapasitesini ortadan kaldırma yoluyla suçu azalttığını" kanıtladığı; dolayısıyla da, seçilmesi gereken çözüm yolunun sertleşme olduğunu ileri sürüyor. Dahası, jüri üyelerinden, sanığın kanıt göstermeyi reddetmesinden, saklayacak bir şeyleri olduğunu çıkarsamaları istenmelidir. Yetkililerin yasaya aykırı yollardan topladıkları kanıtlar, güvenilir kanıt olarak kabul edilmelidir. Olağandışı acımasız ve ahlâksızca işlenen cinayetler dışındaki suçlarda da ölüm cezası verilebilmelidir. Ceza davalarının, özellikle ölümle ilgili olan davalarda masraflı bir şekilde uzamasına son verilmelidir (ABD'de mahkûmiyetle infaz arasında on yıllık bir süre geçmesi hiç de az rastlanan bir durum değildir ve yirmi yıllık gecikmelere de rastlanır).[85]

Bu tür akıl yürütmede karşılaşılan öncüller ve sonuçlar tartışmaya açıktır; bu tür akıl yürütmenin içerdiği otoriter ya da "şiddete karşı şiddet" potansiyeli sınırlandırılmak isteniyorsa, medeniyetsizliğin çeşitli türlerden olumsuz etkilerinin, medeniyetsizliğe karşı çok çeşitlilik gösteren ve az çok etkin olan çözüm yollarının geniş bir ölçekte anlaşılması için harcanacak çabaların temel bir önceliğe sahip olması gerektiği ortadadır. *Tartışmanın kamusal alanlarının (public spheres of controversy)* geliştirilmesinin –burada iktidarın şiddet içeren uygulamaları yurttaşlarca gözetlenir–, medeniyetsizliği azaltmak ve ortadan kaldırmak ve tekrar ortaya çıkma olasılığını asgari düzeye indirmek için temel bir önkoşul olduğunu vurgulamak isterim. Zira kamusal alanların başlıca dört eğilimi, bu amaçlar bakı-

85) Richard Posner, "The Most Punitive Nation: A Few Modest Proposals for Lowering the US Crime Rate", *The Times Literary Supplement*, no. 4822, 1 Eylül 1995, s. 3-4.

mından önemlidir: İnsanlara berbat şeylerin yapıldığı geçmiş dönemlerin paylaşılan anılarını beslemek; yurttaşların ve hükümetlerin fiilen var olan medeniyetsizliklerin doğası ve ölçeği konusundaki bilinçlerini yükseltmek; belirli bir şiddet biçiminin haklı görülüp görülemeyeceği (ya da hangi koşullarda haklı görülebileceği ya da görülemeyeceği) konusundaki etik yargıları tetkik etmek ve başka yurttaşlara aktarmak ve medeniyetsizliğe karşı çareleri, özellikle konunun ne kadar karmaşık olduğunun ve şiddetin demokratik kurumlar açısından taşıdığı tedirgin edici sonuçların farkında olan hal çarelerinin geliştirilmesini desteklemek.

Şiddetle kamusal tartışma alanları arasında bir bağlantı kurmak, Batı siyasal düşünüşünün eski bir izleğini yeniden keşfetmek demektir. Bu izlek eski Roma hukuk sistemine kadar geri götürülebilir; bu sistemde barışçıl olarak yapılan anlaşma ve sözleşmelerin ihlal edilemeyeceği (*pacta sunt servanda*) vurgulanmıştı. Daha eskiye gidersek Yunanlıların kamu yaşamıyla şiddetin bir arada düşünülemeyeceği inancında bu izleğin ilk ifadelerini buluruz; bu inancın aslî gerekçesi şudur: İnsanın kendini hayvanlardan farklılaştırması, konuşma (*lexis*) ve eyleme (*praxis*) kapasiteleri sayesinde ve böylece, kenti çevreleyen duvarlarla fiziksel şiddetten korunan yurttaşlar *polis*inde başka yurttaşlarla bir araya toplanma eğilimleriyle gerçekleşir. Şiddetle kamusal konuşma ve eyleme arasındaki bu kategorik gerilim, daha sonraları yeniden canlandırılarak erken dönem çağdaş siyasal düşünüşün temel özelliklerinden biri haline getirildi. Bu dönem çağdaş siyasal düşünüşte "kamu" (*the public*), tanımlayabileceğimiz üç ilişkili anlama sahipti.[86] Avrupa bölgesindeyse kamusal alan kavramı, başlangıçta despotik devletlere karşı verilen mücadeleyle sıkı bir bağlantı içindeydi. "Kamu", "kamusal erdem" ve "kamuoyu" dili, keyfî davranma, şiddet yoluyla iktidarı kötüye kullanma ve mülkün zararına özel, bencil çıkarlarını gözetme şüphesi altındaki monarklara ve saraylara karşı yönelmişti. Örneğin 17. ve 18. yüzyıllar boyunca normatif kamusal alan idealinde kamusal alan, yurttaşların, devlet iktidarının gölgesinde kendi kimliklerini icat ettikleri bir alan olarak görülüyordu. Bu ideal, hem geçmişteki Roma cumhu-

86) Burada şu makalemi özetliyorum: "Structural Transformations of the Public Sphere", *The Communication Review*, cilt 1, sayı 1, Yaz 1995, s. 1-22.

riyetine (ve bazen de Yunan *polis*ine) hem de gelecekteki rezil ruhlu hükümetlerden, daimî ordulardan ve ruhbancılığın yol açtığı kanlı mücadelelerden arınmış bir dünyaya özlemle bakan *Commonwealth* yandaşları gibi cumhuriyetçiler için temel bir temaydı. Çağdaş kapitalist ekonomilerin gelişen gücü ve dinamizmiyle birlikte, kamusal alan ideali, örneğin Ferdinand Tönnies'in *Kritik der öffentlichen Meinung* (1922) başlıklı yapıtında olduğu gibi, daha çok örgütlü kapitalizmi, "kamuoyunu" ilahlaştıran ve onu kendi lehlerine konuşturan tanıtım şirketleri ve öbür kurumları eleştirmek için kullanılmaya başlandı. Kamusal yaşam kavramının kullanımının bu aşamasında yaygın olan tutum, şiddetle daha az ilgilenmek ve meta temelinde yapılanan ekonomilerin ahlâkî bencilliği ve kamu iyiliğinin göz ardı edilmesini yüreklendirdiği; yurttaşları, ücretli emek için harcamaları gereken zamanı en üst düzeye çıkarmaya mecbur bırakarak, kamu yaşamına yurttaş olarak katılımlarını güçleştirdiği ve kâr hırsıyla hareket eden medyanın yönlendirmesiyle cehalet ve aldatmacayı yaygınlaştırdığı konusundaki ısrarın artmasıydı.

Kamusal alanın çağdaş dönemlerde tanımlanmasının ilk iki aşamasında, çağdaş döneme özgü olan, toprak temelinde belirlenen devlet iktidarının yurttaşlarına karşı hesap verme niteliği taşımaması sorununu, sonra da örgütlü piyasa kapitalizminin iş dünyası lehine işleyen egoizmi vurgulanmıştı. Kamusal alan kavramının kullanımının üçüncü ve en son aşamasındaysa, iç içe geçmiş bulunan sorunlar aynı zamanda vurgulanmaya başladı. Günümüzde kamusal alan ideali, ilk örneği BBC olan kamusal yayın kurumlarıyla bağlantılıdır. Bu yayın kurumlarının, kamusal yaşamla seçici bir yakınlık içinde bulunduğu düşünülür; çünkü onlar, tüm siyasal topluluğa kendi umutlarını, korkularını, çeşitlilik içindeki yaşam ve görüş biçimlerini temsil etmekte; böylelikle devletin örgütlemesi altındaki tüketim kapitalizmi çağında kamusal değerlerin ve kamu tartışmalarının ayakta kalabilmesini sağlamaktadır.

Kamusal alanla ilgili bu çağdaş yorumların hepsinde de ortak olan, bir ulus-devlet çerçevesinde işleyen tek ve bütüncül bir kamusal alan tanımının baştan varsayılmasıdır. Tanımladıkları kamu iyiliği kavramını şiddet içermeyen bir şekilde gerçekleştirmek için mücadele veren, ülkesel sınırlarla bağlı bir yurttaşlar cumhuriyeti ideali-

nin artık çok eskilerde kaldığı açıktır. Biz, mekânsal iletişim çerçevelerinin altüst olduğu bir çağda yaşıyoruz. Ülkesel sınırlar içinde işleyen, devletçe yapılandırılmış olan ve radyo, televizyon, gazete ve kitapların aracılık yaptığı bir kamu yaşamının o eski hâkimiyeti sona ermek üzeredir. Bunun yerine gelişen bugünkü kamu yaşamı, dikkat çekici bir dağılma ve yersizyurtsuzlaşma (*deterritorialization*) süreci içindedir. Şu anlamda ki, farklı büyüklüklerde, birbiriyle örtüşen ve birbiriyle bağlantılı karmaşık bir kamusal alanlar mozaiği gelişmektedir; bu gelişme, bizi kamusal yaşamı ve onunla birlikte düşündüğümüz kamuoyu, kamu iyiliği ve kamusal/özel ayrımı gibi terimleri anlama biçimimizi radikal bir tarzda gözden geçirmeye zorlamaktadır.

Her ne kadar bu kamusal alanlar sivil toplumların ve devletlerin yarık ve kuytularındaki farklı büyüklüklerdeki çevrelerde ortaya çıkıyorsa da, hepsi de, kamusal alanın aslî karakteristiklerini taşıyan ilgili eylem sahneleridir. Bir kamusal alan, genellikle belirli iletişim araçları (televizyon, radyo, uydu, faks, telefon vesaire) aracılığıyla birbirlerine bağlanan iki ya da daha çok kişi arasında özel bir mekânsal ilişkiyi olanaklı kılar; bu ilişkide, verili ilişki çevresinde ya da tartışanların içinde konumlandığı daha geniş toplumsal ve siyasal yapılar çevresinde işlerlikte olan iktidar ilişkileri konusunda kısa ya da daha uzun süreli, şiddet içermeyen tartışmalar patlak verir. Bu anlamdaki kamusal alanlar, asla saf biçimleriyle görünmezler – burada sunacağım betimleme ideal-tipik bir kamusal alan betimlemesidir– ve yalıtılmış olarak görünmelerine pek rastlanmaz. Her ne kadar bu kamusal alanlar, tipik olarak bir ağla birbirine bağlanmış, birbiriyle bağlantılandırılmış bir karaktere sahip olsalar da, günümüzdeki kamusal alanlar, paramparça bir niteliğe sahiptir; bu parçalanmışlık, bütünleşmiş bir kamusal alan yönündeki belirli geniş temayüllerle aşılamamaktadır. Aşağıdaki örnekler genellikle daha eski demokrasilerden seçilmiştir. Bunlar, kamusal alanların türdeş olmadıklarını ve farklı büyüklüklerde olduğunu gösterir; zaten, yanlış anlaşılma pahasına da olsa, *mikro kamusal alanlar*, *orta büyüklükteki kamusal alanlar* ve *makro kamusal alanlar* arasındaki ayrımı göstermeye çalışırken söz konusu örnekleri seçmem de bu yüzdendir. Mikro kamusal alanlarda, ulus-devlet çerçevesinden daha alt bir düzeyde birbiriyle kaşılıklı etkileşimde bulunan onlarca, yüzlerce ya da bin-

lerce tartışmacı vardır; orta kamusal alanlarda, normal olarak, ulus-devlet çerçevesinde karşılıklı etkileşimde bulunan milyonlarca insan söz konusudur; makro kamusal alanlarsa, normal olarak, uluslarüstü ya da global iktidar düzeylerindeki tartışmaların ağına kapılan yüz milyonlarca, hatta milyarlarca insanı kapsar. Bu kamusal alan düzeylerinden her birini tek tek inceleyecek, şiddet konusundaki kuramsal girişimler bakımından bunların içerimlerini keşfetmeye çalışacağım.

Çağdaş dönemin başlangıçlarında mikro düzey kamusal alanların gelişmesine zemin hazırlayan kahvehane, kasaba toplantısı ve edebiyat grupları, bugünkü karşılıklarını, çok çeşitli niteliklerdeki yerel mekânlarda bulur; bu mekânlarda yurttaşlar, kimin ne yapıp ettiği ve kimin ne kazanması gerektiği konusunda tartışmalar yaparlar. Berlin'deki Türkçe konuşan kızgın Almanların, okullarda, süpermarketlerde ve sokaklarda fiziksel ve sözlü tacize uğramaları konusunda ne yapabileceklerini tartışmaları, buna bir örnektir. Diğer bir örnek de Amerikan rap müziğinin, polisin kaba ve tacizkâr tutumuna karşı yaptığı akıllıca taşlamalardır. Bu türün en bariz örneği, 'Siyahları öldürüp kılıfına uydurmak' ve 'her yasadışı dediğiniz şey gerçekten de öyle mi?' gibi şarkı sözleri yazan militan, felsefe düşkünü rap grubu KRS-One'ın 'Bizi Sizden Kim Koruyacak?' adlı albümüdür. Görüldüğü gibi mikro kamusal alanlar da, günümüzde tüm şiddet karşıtı toplumsal hareketlerin temel faaliyet sahaları arasında yer alırlar. Örnek olarak gösterebileceğimiz kadın hareketi, özellikle alt düzeylerde örgütlenmiş küçük grup ağlarını, örgütleri, girişimleri, yerel irtibatları ve arkadaş gruplarını kapsar. Kadınların genelde yarım günlüğüne katıldıkları bu kaynaşmış grupların ilişki ağları, erkek egemen kodlara meydan okunulduğu, yeni deneyimlerin keşfedilip yaygınlaştırıldığı laboratuvarlar meydana getirirler. Bahsettiğimiz bu yerel laboratuvarlarda, kadın hareketi –kendi bedenlerine yönelik tehditler de dahil olmak üzere– erkek egemen güç pratiklerini sorgulamak ve karşı koymak için çok değişik iletişim araçları kullanmaktadırlar (telefonlar, fakslar, fotokopi makineleri, kameralar, videolar, kişisel bilgisayarlar gibi). Bu laboratuvarlar, tartışma çevreleri, yayınevleri, profesyonel kadın birlikleri, klinikler, kadın sığınma evleri ve arkadaş veya tanışlarla kadın kadına birkaç kadeh

içip erkekler hakkında konuşabilecekleri yerler gibi kamusal alanları içerir. Bazı durumlarda, örneğin kürtaj ve lezbiyen hakları lehinde yapılan gösteriler veya yargı kararlarına karşı yapılan oturma eylemleri gibi kamuya açık medyatik mekânlar da, birer laboratuvara dönüştürülebilir. Ancak, paradoksal bir biçimde (incivility) medeniyetsizliği sorunsallaştıran bu mikro kamusal alanlar, güçlerini çoğunlukla belirsizliklerinden alırlar. Her ne kadar, resmî kamu hayatından, parti politikalarından ve medyanın sahte kamusal ihtişamından uzakta, özel dünyalara aitmiş gibi görünseler de, aslında sivil toplumun haber değeri olmayan oyuk ve çatlaklarında işlev gördükleri için gayrı medenî güç dağılımına meydan okuyuşları etkili sonuçlar verebilen küçük kamusal grup girişimlerinin tüm karakterlerini sergilerler.

Orta (Mezo) kamusal alanlarsa, büyük coğrafi uzaklıklara dağılmış halde yaşayan milyonlarca seyirciyi, okuyucuyu ve dinleyiciyi ilgilendiren şiddet karşıtı tartışmalara mekânlık ederler. Büyük ölçüde ulusdevlet çerçevesi içinde kalsalar da, komşu ülkelerin alıcılarını da kapsayacak şekilde (örneğin Avusturya'da Almanca yayın yapan programlar ve mecmualarda olduğu gibi) ulus-devlet sınırlarını aştıkları da görülebilir; bazen de erişebildikleri yerler ulusdevlet sınırları içerisindeki bazı bölgelerle sınırlı kalabilir. Bu duruma örnek olarak, İspanya'nın Kastil dili konuşulmayan bölgeleri olan Bask ve Katalonya belgelerini verebiliriz. Orta büyüklükteki kamusal alanlara, *The New York Times*, *Le Monde*, *Die Zeit*, *The Globe and Mail* ve Katalan günlük gazetesi *Avui* gibi geniş bir dağıtım ağına sahip gazeteler aracılık ederler. Ayrıca, BBC radyo televizyonu, İsveç Radyosu, RAI ve (Birleşik Devletler'deki) Ulusal Kamu Radyosu ve dört büyük ulusal yayın ağı (CBS, NBC, ABC ve FOX) gibi elektronik dış yayıncılık kapasitesine sahip iletişim organları tarafından da, bahsettiğimiz aracılık hizmetinin yerine getirildiğini iddia edebiliriz.

Mikro kamusal alanların, aşağıdan yukarıya doğru uyguladığı sürekli baskıya rağmen, şiddet hakkında –iç savaş, nükleer silahlar ve kentsel şiddet gibi mevzular için– çıkan tartışmalara sahne olan orta büyüklükteki kamusal alanlar, dikkate şayan bir direnç gösterebilmektedirler. Zaten farklı erişim büyüklüklerine sahip bu iki kamusal saha arasındaki ilişkinin toplamı sıfır olan (zero-sum) bir

ilişki olması için neden yoktur. Bu iddiamız kısmen, her ikisinin de öteki sahaya ait gerilimlerden beslenmeleri gerçeğine (örneğin ulusal çapta yayın yapan gazete okuyucuları, farklı tema ve vurguları yüzünden yerel magazin ve dergileri de takip edebilirler ve normalde olan da budur); kısmen de orta büyüklükteki kamusal alanların, gelişmiş bir üretim ve dağıtım yapısını tesis etmiş olan medya sayesinde serpilip güçlendiği gerçeğine dayanmaktadır. Bahsettiğimiz bu yapılar medyanın, belli başlı ulusal veya bölgesel dil gruplarına mensup milyonlarca insanın, medeniyetsizlik ve diğer kamusal kaygılara dair belirli iletişim tarz ve alışkanlıklarını gün be gün biçimlendiren seçilmiş bazı haberleri, güncel meseleleri, filmleri ve eğlence programlarını gündeme getirme yetisini garanti altına alır. Yukarıdaki iddiamızın başkaca bir dayanağı da, şiddet hakkında patlak veren kamusal tartışmaların, düzenli bir şekilde sivil toplumun özel ellerince kontrol edilen iletişim araçları tarafından gündeme getirilmekte olmasıdır. Sözde kamuya hizmet etmesi gereken medyanın, şimdiye değin hiç olmadık ölçüde piyasa güçlerinin etkisine girmesine nazire yaparcasına, uzun erimli bir politikleşme sürecine giren ticarî medya hakkında elimizde yeterince kanıt vardır. Ticarî medya artık pazarlama taktikleriyle gerçek kamusal tartışmaları birbirinden ayırt etme yetisine sahip yurttaşlara yönelik yayın yaparken, bu yurttaşların ilgisini çekebilecek mevzular bulmaya zorlanmaktadır. Britanya'daki renkli basının bir süredir, cinayet, tecavüz ve diğer kriminal şiddet türlerini temelsizce didikleyip sömürmeye çalışması, bu gidişata bir örnek teşkil edebilir. Başka bir örnekse, CNN'in 'Larry King Live' adlı programıdır. Dakikada bir konuşmaların kesildiği ilginç televizyon talk-show programlarından biri olan 'Ricki Lake' de ayrıca değerlendirilebilir. Tüm diğer talk-showlarda olduğu gibi bu programda da, özenle seçilmiş dinleyicilerin birbirlerine öfkeyle bağırmalarına, sunucunun sözünü kesmelerine, gürültü yapmalarına, uzman diye programa katılanlara bağırmalarına ve röportaj yapılan kimseleri yalancılıkla suçlamalarına izin verilirken, bu dinleyicilerin önünde yine çocuklara yönelik taciz, hayvanlara kötü muamele ve eşcinsel şiddet gibi meseleler tartışılmaya çalışılır. Tüm bağırış çağırışların arasına da, çikolata, yatak ve pizza gibi metaların reklamları sokuşturulur.

Global ve bölgesel (örneğin Avrupa Birliği gibi) makro kamusal alanların yakın zamandaki gelişimi, şiddet ve kamuoyu arasındaki ilişki üzerine kafa yoranlar için en ilgi çekici ve en bakir çalışma alanlarından biridir. Yüzmilyonlarca yurttaşı içeren makro kamusal alanlar, öncesinde ulus-devlet düzeyinde sahip olunup kontrol edilen medya şirketlerinin uluslararası bir boyutta tekelleşmesinin niyetlenilmeyen bir sonucu olarak doğdu. Günümüzde medya şirketlerinin globalizasyonu, gazete zincirleri sahipliğini, çarpraz gazete mülkiyetini, sıradan endüstriyel kaygılar için dahi olsa medya organı edinmeyi ve en önemlisi de bölgesel veya global düzeyde işlev görecek uydu bağlantılı iletişim sistemlerini gündeme getirmektedir. Bu riskli ama riskli olduğu kadar da kârlı olabilecek sürecin aslî ironilerinden biri de, artık kamusal tartışmaların ulus-devlet sınırlarının dışına taşmasının bir mukadderat olmasıdır. Bu yönde hizmet veren kamusal iletişim araçlarının çoğu iyice dallanıp budaklandı. Çoğunlukla lafi dolandırmayı sevmezler ve gayrı resmî yayınlardan da çekinmezler, ne var ki garantiye alabildikleri pek az finans kaynakları ve yasal güvenceleri vardır ve bu yüzden de ince bir ip üstünde gezerler. Hatta gelip geçici oldukları da ileri sürülebilir. Asıl üzerinde durulması gereken nokta, barış konferansları, nükleer denemeler ve iç savaşlar gibi, uluslararası medyanın dünya gündemine getirdiği olaylardır. Bütün dünya medyasının sembolik anlamlar yüklediği bu gibi olaylar, kurgusal dünyanın tüm alıcılarına seslenebilirler. Örneğin, Reagan ve Gorbachev'in sırasıyla 1985'te Cenevre'de, 1987'de Washington'da ve 1988'de Moskova'da ev sahipliği yaptıkları üç önemli zirve sırasında, tüm dünya ölçeğindeki medya alıcıları, Soğuk Savaşın bittiğini müjdeleyen işaretlerle dolu olduğunu düşündükleri CNN'i, ABC'nin 'Nightline' programını [bir nevi Gece Hattı; ç.n.] ve Sovyetlerin sabah programı olan '90 Dakika'yı pür dikkat takip etmekteydiler.

Genellikle medyanın şiddet olaylarını ele alış tarzının, izleyicileri olayların heyecan verici yanlarıyla yerlerine çivileyerek küresel bir sessizliğe gömdüğüne ve bunun da pasifleştirme ayinlerinin yaygınlaştırılmasından başka hiçbir işe yaramadığına dair yaygın bir itiraz yükseltilir. Bu itirazda –ağır sansür koşullarının egemen olduğu Malvinas/Falkland ve Körfez Savaşları göz önüne alındığında– haklılık payı görülebilir. Ancak, zirve ve buna benzer dünya çapında yankı

yapan olaylar global düzeyde ekranlara getirilirken, sık sık şart kipi kullanma temayülü dikkat çekicidir. Çünkü bu tür yayınlar alıcıların, politik güç hakkında var olan 'yasaları'n doğal olmaktan ne denli uzak olduğuna ve bu yüzden de dünyanın biçimlenmesinin belirli kriterlere göre, şiddet kullanarak veya kullanmadan gösterilen güncel çabalara bir miktar bağlı olduğuna dair besledikleri inancı kuvvetlendirirler.

Şart kipi üzerine yapılacak güçlü bir vurgu, dünya çapındaki alıcı kitlesine ulaşma hedefiyle birleştiğinde, şiddet hakkında oluşabilecek yeni kamusal tartışmaları, orta düzeydeki kamusal alanların önceden çizilmiş sınırlarının ötesine taşımayı teşvik edebilir. Bu söylediğimizin bugüne kadarki en dramatik örneği, 1989'un sonbahar aylarında Çin'de yaşanan Tiananmen krizidir. Yirmi dört saat boyunca CNN tarafından tüm dünyaya canlı yayınla ulaştırılan Tiananmen olayı, global haber nosyonunun gelişiminde bir dönüm noktası olmuştu. Uluslararası düzeyde yayın yapan, uydu bağlantılı televizyonlar için sadece kaçırılmaması gereken en önemli hikâye olmakla kalmamış, bunun ötesinde televizyonun, tek başına olayların şekillenmesine yön verdiği ilk örneği de teşkil etmişti. Olaylar üç düzlemde süratle cereyan ediyordu: Ulusal sınırlar içerisinde, global diplomatik çevreler arasında ve krizin nasıl çözümleneceğinin tartışıldığı uluslararası argümanlar düzeyinde. CNN'in kablolu yayını aracılığıyla alıcılarına, politik spektruma dahil bütün tarafların tüm kayda değer iddialarını yansıtması, çoğu daha önce yurtdışında bulunmuş ve totaliter Çin devletine karşı muhalif bir kamuoyu yaratma sürecinde televizyonun bir araç olarak kullanılabilme potansiyelini çok iyi anlamış olan öğrencilerin taleplerinin kabul görmesine bir hayli yardımcı oldu. Öğrencilerin merkezî bir sembol olarak 'Demokrasi Tanrıçasını' seçmeleri ve Abraham Lincoln ile diğerlerinden, üzerilerinde Batılı seyircileri hoşnut edecek, tamamı İngilizce alıntılar olan dövizler taşımaları bir tesadüf değildi. Öğrenciler taktik açıdan doğru bir şekilde, kameraları ve cep telefonlarını üzerlerine kilitlenmiş tutmanın, hayatta kalma olasılıklarını ve uluslararası arenada tanınma şanslarını en üst düzeye çıkaracak bir hareket olacağını hesap etmişlerdi. Geriye baktığımızda, bu taktiklerin Çin Komünist Partisi'nin er geç çözülecek otoritesi açısın-

dan bir dönüm noktası teşkil ettiğini rahatlıkla savunabiliriz. Öğrencilerin bu taktiği sayesinde, uluslararası kamuoyu ve devletler onlara arka çıktı ve iki yüz ile dört yüz arasında öğrencinin katledilmesiyle son bulan bu protesto hareketinin yaşam süresi de bu sayede biraz daha uzadı. Kriz sırasında CNN'in Çin'deki başyapım sorumlusu olan Alec Miran'a kulak verelim: "İnsanlar caddelerden üzerimize akıyor ve bize 'Devam edin, yayınınıza sakın ara vermeyin, siz yayındayken bize ilişmeyeceklerdir,' diyorlardı. Dedikleri doğru çıktı. Askerî birlikler, kameralarımızı kapattıktan hemen sonra meydana daldılar."[87]

Düz mantığın sınırlarını ihlal eden tüm sorgulama tarzları gibi, kamusal alan kuramını radikal bir şekilde ele almak, güç ve şiddet meseleleriyle ilişkilendirmek üzere yola çıkan bu girişim de felsefe, politika ve iletişim gibi çalışma disiplinlerinde gelecek araştırmalar için önemli sonuçlar getiren bir dizi itiraz ve sorunlar yumağını gözler önüne serer. En belirgin sonuç, kamu alanı kuramını kamu yayıncılığının hizmetine koşma gayesindeki yeni-cumhuriyetçi girişimin hem ampirik hem de ahlâkî düzeylerde çuvallamış olduğudur. Daha açık konuşmak gerekirse, kamu alanı kuramının yurttaş inisiyatifleri, gazetelerin kışkırttığı cinayet skandalları, uydu bağlantılı yayıncılık ve dünyanın herhangi bir yerinde patlak veren bir gayrı medenî savaş gibi birbirlerinden tamamıyla farklı fenomenleri kapsar bir konuma getirilmesi gerektiğine dair ampirik nedenler vardır. Kamusal alanlar ne tümüyle devlet koruyuculuğunda kamu hizmeti veren medya organları tarafından çerçevelenirler, ne de bir türlü (Habermas'ın düşündüğünün aksine) para ve güç dünyasıyla (ekonomi/devlet) sivil toplumun politika öncesi grup birlikleri arasına sıkışmış, dar toplumsal yaşam sahalarına düğümlenirler. Kamusal alan hakkındaki alışılagelmiş kuramların varsaydığı politik coğrafya kavramı yetersizdir. Kamu alanları, sivil toplumun ve devlet kurumlarının çok çeşitli katmanları arasında pekâlâ gelişebilirler ve gelişirler de. Bu katmanlara, birbirlerine düşman oldukları varsayılan tüketici pazarları ve ulus-devletlerin erişemediği güç dünyaları, gizli pazarlıklar, ince diplomasi, iş muameleleri, savaş ve savaş rivayetleriyle döndüğüne inanılan Hobbesçu dünya da dahildir.

87) Anektodu alıntılayan Lewis A. Friedland, *Covering the World: International Television News Service*, New York 1992, s. 5.

Modern kamu alanlarının, daha önce güç ve şiddet hakkındaki tartışmalardan uzak bir şekilde sürüp giden hayat alanlarına ne kadar ve nereye kadar yayılacağı, daha kapsamlı bir araştırmanın konusu olmalıdır. Ama en azından görünen o ki, toplumsal veya politik yaşamın ya çok az ya da hiçbir alanı, içinde barındırdığı şiddet dolayısıyla ortaya dökülen kamusal tartışmalardan otomatik bir biçimde yalıtılmayı başaramayacaktır. Şiddeti, mülkiyet tarzları, pazar koşulları, hane yaşamı ve doğum ya da ölüm gibi 'doğal' olaylarla bir aradaymış gibi sergilemeye çalışan erken modern dönem çabaları, popülerliğini bir hayli yitirmişe benziyor. Aynı akıbeti, daha eski, köken itibariyle Yunan düşüncesinin bir ürünü olan yurttaşların kamusal dünyalarının, *oikos*un (hanenin) mahremiyeti hakkındaki ağzı-sıkılığa dayandığı yolundaki varsayım da yaşıyor. Medyaya yansıyan kamusal süreçler yaygınlaştıkça –'Ricki Lake' gibi televizyon talk-showları ve erkek egemen şiddete karşı feministlerin meydan okumalarıyla–, daha önce özel sayılan bazı güç ve şiddet biçimleri, kamusal alanların alâmeti farikası olan kamusal tartışma girdaplarına çekilmektedir. Özel hayat gittikçe silikleşiyor; 'kamu' (güç pazarlıklarının başkalarının meşru işleri olduğuna inanılan yerler) ile 'özel' (demin bahsettiğimiz pazarlıkların mahremiyet, kişisel tercih ya da Tanrısal emir veya biyolojik doğallık tahtının önünde hiçbir meşru temele sahip olmadığı yerler) arasındaki ayrım çöküyor. Politikleşme, 'özelin' geleneksel tanımlarındaki gelişigüzel ve gizli şiddeti açığa çıkarıyor, (güç peşinde koşan pek çok kişinin günümüzde acı içinde öğrenmekte olduğu gibi) herhangi bir şiddet meselesini başkasının meselesi diye geçiştirip onaylamayı biraz olanaksız hale getiriyor.

Suç ve Utanç

Şiddetin gittikçe artan bir biçimde kamu önüne çıkarılması; günlük hayatın medyanın kışkırttığı imajlarla, özellikle de teferruatlı bir şekilde gösterilen şiddet eylemlerinin görüntülerine boğulması, şiddetle arasında sado-mazoşist bir ilişki dışında başka bir bağ kuramayan alıcıları yanlış yönlere sevk ettiği yolundaki geleneksel görüşe şüpheyle bakmamızı gerektiriyor. Jean Baudrillard'ın kitabı *The Evil Demon of Images*, bu geleneksel tezi ele alır: Baudrillard, şavaşın,

siyasetin şiddet araçlarıyla sürdürülmesinden ibaret olduğu tezini değiştirmemiz gerektiğini iddia eder, çünkü ona göre medyatik imajlar, artık savaşın başka araçlarla sürdürülen bir biçimi haline gelmiştir. Şiddetin en yoğun hali olan savaş, artık sinematografik ve tele-görseldir; tıpkı mekanik bir biçimde üretilen bir imajın (örneğin, Francis Ford Coppola'nın *Apocalypse Now* filmi gibi), görsel dünyada savaşı, önce çekim sırasında önüne çıkan herşeyi ve herkesi yiyip yutarak, sonra da her şeyi kitlesel heyecan verici nesneler şeklinde kusarak canlandırmasında olduğu gibi. Napalm bombasının yol açtığı felaketin birbirine perçinlenmiş görüntüleri, gazdan zehirlenmiş cesetler, kavrulup patlamış yanıklar, gürültüyle uçan jetler, patlamalar, çığlık çığlığa çocuklar, tecavüz ve yağmalama sahneleri, tüm bunlar birer birer üzerimize gelir. Savaş artık film, film de savaş olmuştur. Hâlâ, savaş filmlerinin dünyaya, onu gerçekten olduğu gibi yeniden üreterek tanıklık ettiğine dair yaygın bir düşünce varlığını korumaktadır. Baudrillard, bunun böyle olmadığında ısrarlıdır. İster fotografik, sinemasal, isterse tele-görsel olsun, işin gerçeği imaj, üreticilerinin ve tüketicilerinin kendi gerçekliklerine anlık güven duyuşlarını teşvik ederek onları baştan çıkarır. Böylelikle savaşın kirli gerçekliği, tüm referans noktalarını es geçen ve özne/nesne, özel/kamusal, iyi/kötü ve sanal/gerçek gibi tüm temel karşıtlıkları çökerten imajlarla dolu kara bir delikte yitip gider. Savaş artık sorgulanamaz hale gelir. Şiddet görüntülerinin aşkın bir anlamı kalmaz artık: Onlar sadece hergün yaşadığımız şiddet sahneleridir. Alıcılar bu tür görüntülerle ayartılır, ele geçirilir ve esir alınır; şiddet görüntüleri onları, 'bir tür ilksel memnuniyetle, antropolojik bir eğlenceyle; hiçbir estetik, ahlâkî, toplumsal veya politik yargı sınırlaması olmaksızın duyulan kaba bir coşkuyla' doldurur.[88] Enzensberger'in *Aussichten auf den Bürgerkrieg* (İç savaş Manzaraları) adlı kitabı aynı tezin işlendiği bir çalışmadır. Televizyon, katliamları kitlesel eğlencelere dönüştürmeye yarayan 'tek başına devasa bir grafitti parçasıdır.' Saraybosna, Kigali, Belfast ve daha pek çok yerdeki şiddet eylemleri, "kanlı sahnelerle dolu bir korku filmi" gibi işlev görmektedir. Kalpleri kırılmış mültecilerin, uzak ülkelerdeki savaşlara katılıp tecavüze uğrayanların veya yaralananların meydana ge-

88) Jean Baudrillard, *The Evil of Demon Images*, Sydney 1988.

tirdiği sahneler ve gelişmiş şehirlerin bağrında süregelen ümitsiz şiddet, hak ettikleri ilgi ve ustalıkla ele alınmamaktadır. Hafif eğlence haline geliverir.

Aşırıya kaçan tez, hiç de iknâ edici değildir; yukarıda ortaya koyduğum şiddetle ilgili tartışmanın yaşandığı kamusal alanların çoğalmasının dışında başka nedenlerle de iknâ edici değildir. Eğer şiddetin kitlesel bir eğlenceye dönüştüğüne dair bu kuram kelimesi kelimesine doğruysa, bu vahiy gibi kuramın kendisinin, tüm anlamların kitle iletişim araçları içerisinde oluşturulduğu böyle bir dünyada nasıl olup da yara almadan filizlenebildiğini açıklaması gerekmektedir. Eğer kuram bütünüyle doğru olsaydı, yani kasıtlı olarak abartılmış bir kışkırtma olmasaydı, bu fenomen için ne yapılması gerektiği de havada kalırdı. Yani, şiddetle ilgili tüm kitle iletişimi yayınını yasaklamaktan başka (belki de uygulamaya geçirilebilecek bir öneri olan ve yurttaşları daha geniş bir dünyayı unutmaya ve hemen evlerinin dibinde yaşanan gayrı medenî savaşa odaklanmaya çağıran Enzensberger'in önerisi de bunu imâ ediyor) yapacak bir şey kalmazdı. Ayrıca bu tez, modern uygarlaşma sürecinin baskıları altında filizlenip hayatını sürdüren tekinsizlik hakkında hiçbir şey söylemiyor; izleyicilerin ahmaklığına dair dile getirilmeyen bir kabule yaslanıyor. Sergilenen şiddet görüntüleri kökenleri, nedenleri ve ahlakî yansımaları ile birlikte verilse bile, izleyicilerin bu görüntüleri yorumlama veya yeniden yorumlama yetisinden uzak, talihsiz ve kolay aldanan budalalar olduğunu ve bu yüzden de izleyicilerin olsa olsa başkalarının bahtsızlıklarından büyük bir tatmin ya da katharsis duyma yetisine sahip olduklarını veri olarak kabul etmektedir. İzleyicilerin aptal, insanlık düşmanları olduğuna dair bu varsayım, karşı yönde gösterilebilecek pek çok kanıtla yüzleşmek zorundadır. İzleyiciler bazen karşı karşıya kaldıkları şiddet görüntüleri yüzünden şiddetli duygusal sarsılmalar geçirirler; başkalarıyla programın formatı ve hikâyenin kendisi hakkında ya da ele alınan şiddet sorununun önü arkası hakkında sık sık konuşarak ya bu tür görüntülere arkalarını dönerler ya kendilerinden uzak durması için bu görüntülerden kaçarlar ya da kendi kişisel sonuçlarını çıkarırlar.

Enzensberger/Baudrillard tezi hakkındaki şüphe başka bir şekilde ifade edilebilir. Bu tez medeniyetsizlik ve gayrı medenî savaşların

görsel gösterimlerinin, her daim karşısında sessizce oturanı –alıcıyı kurgusal bir sıfırlanmaya iterek– ezen bağlantısız metinler olduğunu kabul eder. Alıcıların bazen bağlantısızmış gibi görünen metinlerce ayartılıp yönlendirildiği kabul edilebilir, ama 'alıcı' kategorisinin terk edilmesi demek olan genel kabul tatmin edici olmaktan uzaktır. Sadece ampirik nedenlerden dolayı değil (şiddet hakkında yürütülen tartışmalar hâlâ boldur), kabulün şiddetin farklı metinsel gösterim tarzlarını göz ardı etmesi ve böylelikle alıcıların şiddete karşı verdikleri farklı tepki tarzlarını da hafife alması dolayısıyla da iddiamız desteklenmektedir. Bazı şiddet metinleri devlet merkezlidir ve ağır sansüre maruz bırakılırlar; bazıları az ya da çok gazeteci merkezlidir ve şiddet faillerinin veya kurbanlarının ağzından kaleme alınmıştır; diğer bazıları da bu olasılıkların birkaçının veya tümünün eklektik bir karışımıdır. Şiddetin bu tür gösterimlerinin her birinin içinde 'metnin niyeti' (Eco), kodlanmış bir halde yer alır ve şiddet görüntüleriyle başbaşa kalan yorumlayıcı, alıcının belirli tipteki tepkilerini açığa çıkarmak için elinden geleni yapar. Ancak medyanın şiddet sahnesiyle ilgili anlatımlarında asla tek ve kesinkes bir anlam ifade edilmez; bu, spesifik anlatımı kaleme alan yazar için de geçerlidir; sadece iletilen olay hakkında tatmin edici veya etmeyici yorumlar, yani medya anlatımının kendi içeriği ve formu dolayısıyla az çok şekillenen iknâ edici yargılar bulunur. Bazı medya anlatıları, (örneğin Falkland savaşı sırasında, ağır sansür koşulları altında yayın yapan Britanyalı televizyoncular şiddetin, alıcıları tarafından bayraklaştırılıp yüceltilmesini cesaretlendirirler; diğerleri, örneğin yerel bir toplulukta işlenen bir cinayetin veya tecavüzün televizyon haberlerinde ekranlara getirilmesi sırasında, alıcı tepkilerini katı bir şekilde tanımlanmış sınırlar içinde tutmaya yarayan felç edici şok veya karışıklık veya tiksinme hissi veren depresyonlara sebep olurlar; diğer bazı anlatılarsa, hâlâ alıcıların şiddetin vahşiliği karşısında sarsılacaklarını düşünürler ve alıcıları, kendilerini şiddete maruz kalanların yerine koymaya çalışmaları veya 'sadece' şiddet kurbanını değil 'anlatıları' da anlamak, hatta kendilerini onların yerine koymak için çaba göstermeleri yolunda teşvik ederler: Başka bir deyişle, bu tür anlatılar, şiddet olgularının ardında yatan ama anlatının kendisinin izleyicileri sormaya *yönlendirmediği* bir tür sorgulamaya iterler.

Şiddete karşı direnişin temsilî örneklerinin altını çizen medya anlatıları, sonuncu olasılığın iyi bir örneğidir. Şiddetin televizyondaki imgeleri, asla basitçe şiddetin yıkıcılığını büyüteç altına almakla kalmaz. Yalnızca yakıp yıkma, talan etme, öldürme görüntüleri; yıkılmış binaların, kana bulanmış bedenlerin görüntülerini görmeyiz. Aynı zamanda gayrı medenî bir savaş bölgesinde sivil toplumun ilk filizlenmelerini de görürüz: Havaya uçurulmuş bir arabanın lastiklerinden yapılmış moda bir ayakkabı; tüm duvarları yerle bir olmuş dairelerini düzene koymaya çalışan insanlar; çocuk bezi olarak kullanmak için çöplükte bir paçavra bulmaya çalışan bir kadın; birden karşımıza çıkıveren bir postacı; savaşın hasar verdiği kilisesinin bitişiğindeki harabede bir araba tamir atölyesi kurmak için yırtık pantalonlu gençleri etrafına toplamaya çalışan bir rahip. Şiddetin ekranda gösterilen daha dağınık ve daha derinlerde işleyen biçimleri, daha az fark edilir; örneğin yüzü stres belirtileri gösteren ve sesi, cesaret ve kurbanlara karşı anlayış çağrışımı yapan özgür fikirli savaş muhabirinin direnişi böyledir. Öbür yandan kurbanın sessizliğinde, uğradıkları ihlalin, tarife gelmesi bir yana, konuşulamaz olanların tekinsiz durgunluğu vardır; ve sessizlikleriyle bir şekilde bağlantılı çığlıkları, sessiz çığlıkları – özel olarak hiç kimseye ve herkese seslenen haykırışları. Şu dünyanın neresinde olurlarsa olsunlar ihlale uğrayanların haykırışları, hiçbir zaman bugün olduğu kadar sıklıkla ya da bu kadar geniş ölçekte başkalarına aktarılmamıştır. Bunların bazıları –Nick Uts'un 1972'de çektiği, napalm bombardımanına tutulan bir köyde çığlık atan bir kızı gösteren fotoğraf buna örnektir– ikona haline gelmiş bulunuyor. Kuşkusuz bu haykırışların etkileri belirsizdir. Haykıranlar, anlaşılıp anlaşılmayacakları bir yana, işitilip işitilmeyeceklerini bile asla bilmezler. Ama bu çığlıkların böylesine güçlü olabilmesi de işte bu yüzdendir. Çığlık, tüm dilleri aşar; yalnızca pençeleriyle onları kıskıvrak yakalamış olan şiddeti çevreleyen ilksel anidenliğiyle değil, aynı zamanda dilin gramerini militanca bir kenara atmasından da bu böyledir. Çığlık, adeta anlaşılmaz bir konuşmaya dönüşmüşçesine, asla sona ermez. Dilsel anlamın sınırlarının dışında öylece durur; işitenlerin kulaklarında yankılanarak öylece durur ve anlamları sonsuza kadar havaya asılı kalmıştır; asla deşifre edilemeyecektir. Çığlık, işitilmek için, anlaşılmak için, bir umar bulunsun diye sonsuza değin çığlıklanır.

İhlale uğrayanların çığlıkları, bazen –ya da sıklıkla– çığlık atanların kederini gören ya da işitenler arasında sorumluluk konusunda bir sorgulamayı tahrik eder. Bu tür bir dönüştürme sürecinin niçin ortaya çıktığı ve böyle bir sürecin ne ölçüde gerçekleştiği, toplumsal bilimciler arasında ve kamuoyunda hâlâ bir muammadır. İhlale uğrayanla bir empati kurulur, ama bu empatinin nasıl kurulduğu, ne zaman kurulduğu ve ne kadar sürdüğü, alabildiğine öngörülemez bir konudur. Bütün bilinen, bunun olup biten bir şey olduğu ve empati kurulduğu ölçüde de, şiddetin neredeyse her türünün medya tarafından aktarılması yönündeki giderek artan eğilimin gizli, potansiyel olarak medenileştirici bir diyalektiğinin var olduğudur. Şiddete bu şekilde tanık olanlar arasında ihlale uğrayanların kaderi konusundaki medyanın beslediği sorumluluk duygusu, pek çok başka duyguyu da tahrik edebilir. Bu duygular, yalnızca inkâr ("bu dehşetlerden ben sorumlu değilim") ve umarsız kafa karışıklığı ("ne yapabilirim acaba?") değildir; *suçluluk* ve *utanç* da dikkate değer olasılıklardır. İngilizcede bu son iki sözcük sık sık birbirine karıştırılır; ama şiddet konusunda günümüzde geliştirilebilecek her kuramsal çaba açısından, bunların belirttiği çarpıcı ölçüde farklı tavırlar arasında ayrım yapmak gerekir.[89] Suçluluk, yani başkalarının talihsizliklerinde kusurlu olma duygusu, başkalarına karşı yanlış bir şey yapmış olma konusunda duygusal saplantı, ihlale uğrayanların yazgılarına yönelik olgun bir sorumluluk duygusu bakımından yararsızdır. Başkalarına karşı uygulanan şiddete tanık olmakla suçluluğa düşenler, bazen ihlale uğrayanların kızgınlığı, hınç duygusu ya da öfkesinin peşlerine takılacağını düşünerek, yer yarılsa da içine girsem duygusuna kapılırlar. Mağdurun çektiklerine onların kendi eylemleri doğrudan sebep olmamış olsa da, suçluluk duyanlar, onlara aslında kendilerinin sorumlu olduğunu söyleyen vicdanlarının sesi yüzünden, kendi eylemlerinin buna sebep olduğunu düşünürler. Suçluluk duyanlar, kendi içlerindeki yargılama gücünün sesinden kurtu-

89) Burada Herbert Morris, Gabriele Taylor ve Bernard Williams'ın yol gösterici formülasyonlarından yararlanıyorum; bkz. Morris, "Guilt and Shame", *On Guilt and Innocence*, Berkeley, Kaliforniya ve Los Angeles 1976, 2. 59-63; Taylor, *Pride, Shame and Guilt*, Oxford 1985; Williams, *Shame and Necessity*, Verkeley, Kaliforniya, Los Angeles ve Londra 1993, özellikle 4. bölüm.

lamazlar. Başkalarına yaptıklarından sürekli rahatsızlık duyarlar. Onların, sık sık misilleme olsun diye cezalandırılacaklarını düşünmeleri, hatta kendi kendilerini – örneğin daimi suçlulukla – cezalandırmaları da bundandır.

Pratikte, medeniyetsizliğin ve gayrı medenî savaşın tanıklarında suçluluk ve utanç duyguları, sıklıkla bir aradadır; ama bu olgu, iki duygu arasındaki ayrımı ortadan kaldırmaz. Utanç, izleyicilerde, anlaşılır bir şekilde, şiddet sahnelerine tanık olduklarında ortaya çıkar; ama basitçe, daha çok görmek ve görülmekle ilintili bir duygu olmasından böyle değildir. Suçluluk duygusundan farklı olarak – ki burada benlik (ego), mağdurların çığlık ve kanları tarafından nörotik bir tarzda ziyaret edilir ve felce uğrar– utanç duygusu, başlangıçta bir kendini koruma duygulanımı olarak ortaya çıkar; o zaman utanç duyan kişinin tüm varlığı, yok edilmese de, azaltılmış gibi gelir. İzleyiciler, utanç deneyiminde, ihlale uğrayana teşhir edilme hissine kapılırlar ve ihlale uğrayanlar, sefaletlerine tanık olanlara karşı (suçlulukta olduğu gibi) kızgın ve hınçlı olmaktan çok, horlayıcı, alaycı bakışlarla bakıyormuş, "beş para etmezmişsiniz" diyormuş gibidirler. Adeta çığlık atanlar ya da kanayanlar, dönüp izleyicilere bakıyormuş; uzakta, oturma odalarında ya da sinema salonlarındaki koltuklarında güvenlik ve rahatlık içinde oturan izleyicileri çıplak gözle görebiliyorlarmış gibidir. Utanç duyan izleyiciler, yanlış zamanda yanlış insanlara teşhir edildikleri izlenimine kapılırlar. Böylece utananlar, yüzlerini saklama, hatta televizyonlarını kapama ya da (toplama kampları kurbanlarının ve bu kamplardan kurtulanların görüntülerine ilk kez tanık olan Amerikalı sinema izleyicilerinde olduğu gibi)[90] salonda kaybolma arzusuna kapılırlar. Utanç duymaları, suçlulukta olduğu gibi yaptıklarını sandıkları şeylerden ötürü değildir pek; tanık oldukları şiddetin, kendilerinden ve çevrelerinden bekledikleri "medenileşme" standartlarının kınanacak ölçüde gerisinde kaldığı sezgisidir utançlarının nedeni. Suçluluklarının batağına saplanıp kalan; konuşma arzusuyla, itiraf etme ve dinletme arzusuyla alçaldığını hisseden suçlulardan farklı olarak utanç duyanlar, sıklıkla kendilerini toparlamayı ya da daha iyi bir düzeye

90) Robert Abzug, *Inside the Vicious Heart: America and the Liberation of the Nazi Concentration Camps*, New York 1985, s. 170.

getirmeyi, hatta ihlale uğrayanlarla bağlantı ve ilişki kurmayı isteyeceklerdir. Suçluluk duygusunun eşiği genellikle kesindir: Bir birey ya da grup, yanlış bir şeyi ya yapmıştır ya da yapmamıştır. Oysa utanç duygusu, derece derece gerçekleşmeye açık bir standarttır: Utanç duyanlar, her şeye rağmen yine de ulaşmak için çırpındıkları bir standartı gerçekleştiremediklerini hissetmektedirler. Bu yüzden utananlar, ne olduğunu açıklığa kavuşturmaya çalışırlar; bazen hem kendilerini hem de çocuklarının yaşayacağı dünyayı yeniden inşa etmek amacıyla yaparlar bunu.

20. yüzyılın iktidar ve şiddet konusundaki ilk büyük romanlarından birinin, Kafka'nın *Dava*'sının, suçluluk temasıyla değil de, utanç temasıyla bitmesi ilgi çekicidir. Ölüm sahnesinde iki memur, ayışığında terk edilmiş bir taş ocağında Joseph K.'yı iki kez kalbinden bıçaklar. Bu sahnenin bir af sahnesi, kurbanın bitmek tükenmek bilmeyen işkencesinin sonu olması beklenebilirdi. Oysa Kafka, bu utancın her daim ayakta kalacağını özellikle belirterek, böyle bir sonu reddeder. Son sözlerini fısıldayan kurban, katledilmesinin utancının kendisinden daha uzun ömürlü olacağını ve gelecek kuşakların da peşine düşeceğini söylemek istercesine, "Köpek gibi!" der, kusarcasına. Bu sahne, baştan sona kasvetlidir. Ama burada, yüzyılımızı yazılı insanlık tarihinin en lanetli, en tehlikeli, en aşağılayıcı ve en istikrarsız dönemi olarak saptayan şiddet vebalarına ve imgelerine karşı her yerde düşünen, yargıda bulunan ve eyleyen yurttaşlardan beklenen yaşamsal duygu ve tepkiler konusunda bir ipucu vardır kuşkusuz. Soykırıma varan savaşlar, bombardımana tutularak yakılan kentler, nükleer patlamalar, toplama kampları, kişilerin kendilerine kan ziyafeti vermesi: Şiddetin bu uzun yüzyılı boyunca birbirimize yaptıklarımızdan bizim de utanca kapılmamız gerekmez miydi?

Okuma Önerileri

Günümüz siyasal teorisinin bu konuda söyleyecek pek bir şeyi olmamasına karşılık, şiddet konusundaki 20. yüzyıl siyasal ve felsefi refleksiyon tarihi, çatışan ve uyuşan bakışların zengin bir kolajını teşkil eder. Bunların bazıları, bu kederli şiddet yüzyılının anahatlarının değerlendirilmesi bakımından yaşamsal önemlerini korumaktadır.

Gerek bu malzemenin nasıl yorumlanabileceği konusundaki önerileri, gerekse bu denemenin taslaklarına getirdikleri akıllıca eleştirileri ve son halinin hazırlanmasındaki katkıları nedeniyle, arkadaşlarıma, aileme ve meslekdaşlarıma; Rebecca Allison, Patrick Burke, Barry Buzan, Gabriela Cerruti, Jeremy Colwill, Juan Corradi, Jane Hindle, Livio Hughes, Malcolm Imrie, Tomaz Mastnak, Anna Matveeva, Chantal Mouffe, Kathy O'Neil, Vukasin Pavlovic, Isobel Rorison, Chris Sparks, Derek Summerfield ve Azzam Tamimi'ye teşekkür ederim. Denemede zikredilen malzemeden tatmin olmayan ve konuya ilişkin daha derinlikli okumalar yapmak isteyen

okurlar, aşağıda belirteceğim ve bu yüzyılın çeşitli dönemlerinde şiddet konusunda yazan, çeşitli akademik disiplinlerden uzmanların yazılarını okuyabilirler.

Kaynakça

Alfred Adler, "La Guerre et l'état primitif". Miguel Abensour (yay. haz.), *L'Esprit des lois sauvages: Pierre Clastres ou une nouvelle anthropologie politique*. Paris 1987.

J. K. Anderson, *Military Practice and Theory in the Age of Xenophon*. Berkeley, Calif. 1970.

R. K. Betts, "Nuclear Weapons and Conventional War". *Journal of Strategic Studies 11* (Mart 1988), s. 79-95.

H. Bonet, *The Tree of Battles*. Liverpool 1949.

Ian Buruma, *The Wages of Guilt: Memories of War in Germany and Japan*. Londra 1995.

Barry Buzan, *People, States and Fear: An Agenda for International Security Studies in the Post-Cold War Era*. 2. basım. New York, Londra, Toronto, Sydney, Tokyo ve Singapore 1991.

R. Coillois, "Le Vertige de la guerre". *Quatre essais de sociologie contemporaine*. Paris 1951.

Peter Calvocoressi ve Guy Wint, *Total War*. Londra 1972.

Carlo M. Cipolla, *Guns and Sails in the Early Phase of European Expansion 1500-1700*. Londra 1965.

C. von Clausewitz, *On War*. Yay. haz. M. Howard ve P. Paret. Princeton, N. J. 1976.

Jeremy Colwill, "From Nuremberg to Bosnia and Beyond: War Crimes Trials in the Modern Era". *Social Justice*, cilt 22, sayı 3 (1995).

John Crichton (yay. haz.), *Psychiatric Patient Violence: Risk and Response*. Londra 1995.

C. Duby, *The Chivalrous Society*. Berkeley, Calif. 1977.

Norbert Elias, *The Loneliness of Dying*. Oxford ve Cambridge, Mass. 1985.

Norbert Elias ve Eric Dunning, *Quest for Excitement: Sport and Leisure in the Civilizing Process*. Oxford ve Cambridge, Mass. 1993.

Jean Bethke Elshtain, *Women and War*. Chicago ve Londra 1995.

Samuel E. Finer, "State and Nation-Building in Europe: the Role of the Military". Charles Tilly (yay. haz.), *The Formation of the National States in Western Europe*. Princeton, N. J. 1975.

Michel Foucault, *Discipline and Punish: The Birth of the Prison*. Londra 1977.

Richard J. Gelles, "Physical Violence, Child Abuse, and Child Violence: A Contiuum of Violence, or Distinct Behaviours?". *Human Nature*, cilt 2, sayı 1 (1991), s. 59-72.

René Girard, *Violence and the Sacred*. Baltimore, Md. 1977.

René Girard, "Generative Violence and the Extinction of Social Order" *Salmagundi* 63-64 (Bahar-Yaz 1984), s. 204-37.

Stephen P. Halbrook, *That Every Man Be Armed: The Evolution of a Constitutional Right*. Albuquerque, N. M. 1984.

J. Hale, "War and Public Opinion in Renaissance Italy". E. R. Jacob (yay.haz.), *Italian Renaissance Studies*. New York 1960.

Pierre Hassner, "Beyond the Three Traditions: The Philosophy of War and Peace in Historical Perspective". *International Affairs* 70, sayı 4 (1994), s. 737-56.

Johan Huizinga, "The Political and Military Significance of Chivalric Ideas in the Late Middle Ages". *Men and Ideas: History, the Middle Ages, the Renaissance. Essays by Johan Huizinga*. New York 1959.

Lynne Jones, *The Process of Engagement in Non-Violent Collective Action*, yayımlanmamış doktora tezi, University of Bath 1995.

Ernst Jünger, *In Stahlgewittern*. Berlin 1931.

Mary Kaldor, *The Baroque Arsenal*. New York 1982.

John Keane, "Despotism and Democracy: The Origins and Development of the Distinction Between Civil Society and the State, 1750-1850". John Keane (yay.haz.), *Civil Society and the State: New European Perspectives*. Londra ve New York 1988.

M. Keen, *Chivalry*. New Haven 1984.

Herbert C. Kelman, "Violence without Moral Restraint: Reflections on the Dehumanization of Victims and Victimizers". *Journal of Social Issues*, cilt 29, sayı 4 (1973), s. 25-61.

Walter Kendrick, *The Thrill of Fear: 250 Years of Scary Entertainment*. New York 1991.

Carl Leiden ve Karl M. Schmitt, *The Politics of Violence: Revolution in the Modern World*. Englewood Cliffs, N. J. 1968.

René Lemarchand, *Burundi: Ethnocide as Discourse and Practice*. Cambridge 1994.

Jeremy McBride, "Protection of Human Rights and Fundamental Freedoms in the Economies in Transition: The Role of the Council of Europe", yayımlanmamış makale. Moskova 1995.

Jock McCulloch, *Black Soul, White Artifact: Fanon's Clinical Psychology and Social Theory*. Cambridge ve New York 1983.

Joyce Lee Malcolm, *To Keep and Bear Arms: The Origins of an Anglo-American Right*. Cambridge, Mass. 1994.

Michael Mallett, *Mercenaries and their Masters: Warfare in Renaissance Italy*. Londra 1974.

Edward D. Mansfield ve Jack Snyder, "Democratization and War". *Foreign Affairs*, cilt 74, sayı 3 /Mayıs/Haziran 1995), s. 79-97.

Gary T. Marx, Undercover: *Police Surveilance in America*. New York 1988.

Gary T. Marx, *Civil Disorder and the Agents of Social Control*. Irvington 1993.

Tomaz Mastnak, *Christendom, Europe, and the Muslims*. yayımlanmamış metin. Lyubliyana 1995.

Paul Mier, John Keane ve Alberto Melucci, "New Perspectives on Social Movements: An Interview". John Keane ve Paul Mier (yay. haz.), *Nomads of the Present*. Londra ve Philedelphia 1989.

Larry Minear ve Thomas G. Weiss, *Mercy Under Fire: War and the Global Humanitarian Community*. Boulder, Colo., San Francisco ve Oxford 1995.

Jean-Luc Nancy, "Violence et violence". *lignes*, sayı 25 (Mayıs 1995), s. 293-98.

Peter Paret, *Understanding War: Essays on Clausewitz and the History of Military Power*. Princeton, N.J. 1992.

C. Phillipson, *The International Law and Custom of Ancient Greece and Rome*. Londra 1911.

Daniel Pick, *War Machine: The Rationalisation of Slaughter in the Modern Age*. New Haven ve Londra 1993.

R. A. Preston, S. F. Wise ve H. O. Werner, *Men in Arms: A History of Warfare and its Interrelationship with Western Society*. Londra 1956.

Clayton A. Robarchek, "Primitive Warfare and the Ratomorphic Image of Mankind" *American Anthropologist* 91 (1989), s. 903-20.

Lois G. Schwoerer, *"No Standing Armies!" The Antiarmy Ideology in the Seventeenth Century England*. Baltimore, Md. 1974.

Patricia Searles ve Ronald J. Berger (yay.haz.), *Rape and Society: Readings on the Problem of Sexual Assault*. Boulder, Colo., San Francisco ve Oxford 1995.

Edmond Silberner, *La Guerre dans la pensée économique du XVI au XVIII siècle*. Paris 1939.

Arnold J. Toynbee, *War and Civilization*. Londra, New York ve Toronto 1951.

J. P. Vernant (yay.haz.), *Problèmes de la guerre en Grèce ancienne*. Paris 1968.

Kenneth N. Waltz, *Man, the State and War: A Theoretical Analysis*. New York 1959.

Michael Walzer, *Just and Unjust Wars: A Moral Argument with Historical Illustrations*. New York 1977.

Glenn D. Wolfner ve Richard J. Gelles, "A Profile of Violence Towards Children: A National Study". *Child Abuse & Neglect*, cilt 17 (1993), s. 197-212.

Sheldon Wolin, "Violence and the Western Political Tradition". *American Journal of Orthopsychiatry*, cilt 33 (1963), s. 15-28.

Dizin

Siyah dizilmiş başlıklar, kitap içindeki altbölüm başlıklarını belirtir.

Abzug, Robert 169.
Al-Fancari, Shawqui
Al-Ghannouchi, Rachid 94-95, 97-98.
Althusius, Johannes 49, 132.
Amerikan Devrimi 76-77.
Arendt, Hannah 16, 19, 78-79, 106, 133.
Aristoteles 69-70.
Arkan (Zeljko Raznjatoviç) 133.
Aron, Raymond 126.
Aung San Suu Kyi 86.
Auschwitz 75.
Avrupa Birliği 51, 160.
Avrupa Konseyi 52.
Avrupa İnsan Hakları Komisyonu 53
Avrupa İnsan Hakları Mahkemesi 53
Avrupa İnsan Hakları Sözleşmesi 52

barış hareketleri 54, 64.
barışçılık (pasifizm) 55.
ayrıca bkz. barış hareketleri
Battin, Margaret Pabst 74.
Baudelaire, Charles 71.
Baudrillard, Jean 163-165
Bauman, Zygmunt 41-44, 48.
Benjamin, Walter 19, 119.
Birleşmiş Milletler 51.
Bokassa, Jean-Bedel 36.
Bosna-Hersek 17, 137.
Boyle, Thomas 113.
Breines, Wini ve Gordon, Linda 67.
Brock, Peter 55.
Burke, Edmund 24, 143, 146.

Castoriadis, Cornelius 59.

caydırma siyaseti bkz. Nükleer silah yarışı
Cezayir 96, 98, 103, 144.
Charta 82.
Clastres, Pierre 131, 173.
Clausewitz 47-48, 57, 132, 136, 175.
Coward, Ros 115.
Creveld, Martin van 129, 131.

çağdaş silah sistemlerinin gelişimi 45 ayrıca bkz. Topyekun savaş; nükleer savaş; Howard
Çareler Üstüne Düşünmek 134.
Çetnikler 134.
Çocuk Katli 114-116.

Darnton, Robert 67.
Dayanışma Hareketi 144, 146.
Deist, W. 45.
Damokles'in kılıcı 48-49.
demokrasi 55, 63, 84, 88, 94-97-99, 161.
ve İslam 94.
şiddette yozlaşma 83.
Doğu Avrupa, demokratik muhalefet 82, 85, 99, 117, 120, 125.
demokrasiye geçiş ikilemi 94-96, 98, 100, 103.
Deudney, Daniel H. 50.
Devrimci Şiddet 75, 79.
devrimler 18, 21, 76, 81-82, 88, 117.
Dunbar, James 29.
Dunning, Eric 109, 174.

Eco, Umberto 15, 16, 166.
Eichmann, Adolf 42-43.
Elias, Norbert 29-35, 41-42, 48, 54, 65, 107, 109, 174.
Elser, Georg 92.
Enzensberger, Hans Magnus 129, 133, 139-143, 164-165.
ve gayrı medenî savaşın önlenmesi 152.
Eritre 75.
Ermeni soykırımı, Türkiye'de 125.
Falklands Savaşı bkz. Malvinas
Fanon, Frantz 19, 75-76, 175.
federalizm bkz. Filadelfiya modeli
Ferguson, Adam 28-29
Ferrero, Guglielmo 16.
Foucault, Michel 31, 69, 174.
Freud, Sigmund 104, 105, 113.
Friedland, Lewis A. 162.

Gandhi, Mahatma 26, 66, 92.
Gatrell, V.A.C. 31, 113.
Gay, Peter 46, 104.
Gayrı Medenî Savaş 125.
gayrı medenî savaş 127, 129-134, 136, 139, 141-149, 152, 162, 165, 169.
ayrıca bkz. sivil savaş/ iç savaş
gayrı medenî toplum bkz. medeniyetsizlik
Gellner, Ernest 20, 21, 22, 23, 131.
Gilman, Charlotte Perkins 74.
Girard, René 98, 174.
Gulag 72.

Haçlı Seferleri bkz. Hıristiyan Kutsal Savaşı
Hague (La Haye) Uluslararası Askerî Mahkemesi 51.
Haider, Jörg 120.
Haile Selassie 75.
"haklı savaş" 18, 52.
Hamilton, Alexander 50.
Haroche, C. 30.
Hassner, Pierre 127, 174.
Havel, Vaclav 118.
Hegel 51, 146.
Hıristiyan Kutsal Savaşı 18.
Hobbes, Thomas 26, 33-34, 48, 50, 52, 54, 57, 104, 126, 129, 146.
Rousseau'nun saldırısı
Hoffmann, Stanley 141.

Howard, Michael 45, 174.
Huguet, Edmond 26.
Hume, David 144.
iç savaş 16, 128-130, 140, 158, 160.
ulusal düzeyin altındaki düzeyde 129.
yerleşik tanımlamalar 127-128.
yeni biçimi 129.
intihar 68, 72-74, 89.
İsa 16, 73.
İslam 20, 94-97, 100.
ayrıca bkz. Müslüman; Kuran;
işkence 53.

James, William 106.
Jünger, Ernst 146, 174.

kadife devrimler 117.
ayrıca bkz. 1989 devrimleri; parti karşıtı siyaset
Kafka, Franz 170.
kamusal alanları, tartışmanın ve medeniliğin 153-160.
Kant, Immanuel 65, 91.
Kaplan, Robert D. 129, 130, 133, 134.
kara mayınları 148, 149, 150, 151.
Keane, John 35, 70, 77, 95, 108, 119, 174, 175.
Kılıç ve Kuran 93-100.
Kleger, Heinz 66.
Kolombiya, siyasal şiddet 138, 140.
Körfez Savaşı 145.
Körfez Savaşı Sendromu 147.
Koselleck, Reinhart 64.
Kuran 88, 94, 95, 97, 98, 99.

Le Pen, Jean-Marie 120.
Lévi-Strauss, Claude 36.
Lifton, Robert Jay 148.
Logan, John 29.
Machiavelli, Nicolo 105, 132.
Madison, James 50.
Malvinas savaşı 152, 160.
Marx, Karl ve sivil toplum 18, 80, 84, 106-109, 175.
medenilik 14-24
ve kamu alanlarında tartışma 154-160
barbarlık olarak 42
bkz. Medenilik Siyaseti
medeniyet
Ferguson ve
Medenileşme Süreci 29-37, 41-42, 44, 73, 114.
ayrıca bkz. Elias
medeniyetsizlik bkz. **Medeniyetsizlik ve Sivil Toplum; Medeniyetsizlik Prob-lemi**; gayrı medenî savaş
Medeniyetsizlik Problemi 23-28.
Medeniyetsizlik ve Sivil Toplum 64-71
Mengistu, Albay 75.
Michels, Robert 81.
Michnik, Adam 83-84.
Miller, Arthur 112.
Milletler Cemiyeti 51.
milliyetçilik 114, 116-121.
Komünizm sonrası Avrupa'da 117.
Milliyetçilik Üzerine 116-121.
Miloseviç 117.
minimal nükleer çoğulculuk bkz. Singer ve Wildawsky
Mirabeau 26, 107.
Montesquieu 79, 106.
Morris, Herbert 168.
Müslümanlar 95-96, 98-99, 121.
çöl kabileleri 131.
Bosnalı Müslümanlara zulüm 125.
Sırp ve Hırvat milliyetçilerin düşmanlığı 120.
ayrıca bkz. İslam
Mutalibov, Ayaz 120.

Naziler 75, 120.

Nuremberg Uluslararası Askerî Mahkemesi 51.
nükleer silah yarışı 46-47.
nükleer silahlar 45-47, 54-57, 88, 158.
ayrıca bkz. çağdaş silah sistemleri; topyekun savaş

Paine, Thomas 49, 50, 77, 106.
Palach, Jan 72, 74.
parti karşıtı siyaset 82-85.
Pasifizm 71-79.
Pavic, Milorad 119.
Philadelphia Modeli 49.
Philadelphia modeli, devletlerarası güce ilişkin 50.
Platon 63.
Polybius 64.
Posner, Richard 153.
Prag Baharı 82.
Pufendorf 49, 51.
Punch ve Judy 112.
Putnam, Robert 145.

Quakerler 55.

Randle, Michael 72.
Renan, Ernst 119.
Rousseau, J.-J. 26-27, 34, 135-136.
Ruanda 17, 132.
Rummel, F.J. 14.

Sacco, Giuseppe 15.
savaş suçlularının yargılanması 43.
Schmitt, Carl 49, 54, 175.
Sharp, Gene 86.
Shy, John W. 77.
Singer, Max ve Wildawsky, Aaron
sivil direniş 14, 46-47.
kolektif sivil direniş 86.
kişisel sivil direniş 16.
sivil itaatsizlik 66.
ayrıca bkz. barışçılık (pasifizm)
sivil savaş bkz. iç savaş
sivil toplum 19-24, 26-30, 32, 41, 43, 49-50, 54, 57-59, 64-66, 69-73, 75-76, 80-92, 100, 103-104, 107-111, 113-114, 116-120, 130, 135-136, 138, 140, 143-144, 150, 152, 156, 158-159, 162, 167.
sivil toplum
şiddetin kaynağı olarak
şiddetin karşıtı olarak
şiddetsizlikle seçici yakınlığı
ayrıca bkz. medenilik, medeniyetsizlik, İslam, Britanya barış hareketi; **Sivil Toplumun Yeniden Keşfedilmesi**; şiddetin orta düzey açıklaması
Sivil Toplumun Yeniden Keşfedilmesi 19-22.
sivil şiddet paradoksu 72.
Medenilik Siyaseti 54-59.
Soğuk Savaş 126, 127, 129, 141, 160.
Soğuk Savaş sonrası dönem 46, 127.
Solomon, Frederic ve Fishman, Jacob R. 86.
Somali 17, 140.
Sorel, Georges 19, 79, 80, 81, 82, 83, 84, 85.
Stourzh, Gerald 50.
Suç ve Utanma 163-170.
Swift, Jonathan 24, 25, 27, 142.
Szücs, Jenö 22.

şiddet
azaltmak ve ortadan kaldırmak için stratejiler 153.
çareleri 154.
devlet şiddetinin demoktatikleştirilmesi 29, 34, 36, 48, 50, 51, 53, 54.
eğlence olarak 111-113.
ilkeli fetişleştirilmesi 87-89, 113
insan doğasında 105.
jeopolitik nedenler 106-107, 126.

meşru ve gayrı meşru kullanımları tanımlanması 51, 69.
Weimar Almanyasında büyülemesi 112-113 ayrıca bkz. **Çocuk Katli**; sivil direniş; sivil şiddet; **Milliyetçilik Üstüne**; **Medenilik Siyaseti**; devrimci şiddet
Şiddeti Yargılamak 87-93.
şiddetsizlik 20, 89.
ve İslam ayrıca bkz. sivil itaatsizlik

Tatar, Maria 113.
Taylor, Gabriele 168.
Tekinsiz Olan 114.
Thompson, E.P. 57.
Thomson, Janice E. 138.
Thoreau, Henry David 66.
Tokyo Uluslararası Askerî Mahkemesi 51.
toplumsal hareketler 55, 56, 157.
topyekûn savaş 44, 45, 55, 59, 76.
Tönnies, Ferdinand 155.
Türkiye 125.

Uniacke, Suzanne 73.

Varşova getto ayaklanması 75.
Virilio, Paul 44.

Ward, Janie 92.
Weber, Max 87.
Weil, Simone 75, 83.
Westphalia devletlerarası güç ilişkileri modeli 49.
Williams, Bernard 25, 168.
Wilson, K.B. 36.
Wurst, Jim 151.

yeni ortaçağlar bkz. Sacco; Eco
Yeşilbarış (Greenpeace) 86.
Yıkım ve Şiddet 143-151.
Yumuşama (détente) 57-58.

Zawodny, J.K. 127.

ŞİDDETİN UZUN YÜZYILI

John Keane

Türkçesi: Bülent Peker

Yirminci yüzyıl şiddetin doruğa çıktığı yüzyıl olarak tarihe geçecektir. Toplama kampları, soykırımlar, bombardımanlarla yerle bir edilen şehirler ve işkence yüzyılımızın alışıldık görüntüleridir. John Keane bu yapıtında yüzyılımızın şiddete karşı tutumunda görülen bir paradoksa dikkat çekiyor: Şiddet bu kadar yaygınken, şiddetin anlamı, nedenleri, etkileri, etik ve politik sonuçları üzerinde düşünenler ve yorumda bulunanlar çok azdır.

John Keane bu noktayı vurgularken, şiddet teriminin anlamındaki belirsizlikler üzerinde de duruyor. Ayrıca, Aziz Augustinus'tan Freud'a kadar uzanan ve şiddetin insan doğasında bulunduğunu savunan düşünce geleneğine karşı çıkıyor ve siyaset felsefecileriyle demokratik politikanın savunucularını şiddet üzerinde daha yoğun olarak düşünmeye çağırıyor.

Şiddetin Uzun Yüzyılı Hannah Arendt'in ünlü **Şiddet Üzerine**'sinden sonra bu konuya ilişkin en kapsamlı çalışma sayılabilir.

ISBN 975-7501-48-4

siyaset
şiddet