Byung-Chul Han

Şiddetin Topolojisi



metis

Byung-Chul Han

Şiddetin Topolojisi

Güney Koreli yazar ve kültür kuramcısı. 1959'da Seul'de doğdu. 1980'lerde Almanya'ya taşınarak felsefe, Alman edebiyatı ve Katolik teolojisine yoğunlaştı. Freiburg'da doktorasını tamamladıktan sonra 2000 yılında Basel Üniversitesi'nin felsefe bölümüne katıldı. Akademik kariyerine çeşitli üniversitelerde devam eden Han, araştırmalarında on sekiz, on dokuz ve yirminci yüzyıl felsefesi, etik, fenomeoloji, kültür kuramı, estetik, din, medya kuramı ve kültürlerarası felsefe gibi konulara yöneldi. Günümüz toplumuna dair derinlikli çözümleme ve eleştirileriyle dikkat çeken Han, 2012 yılından beri Berlin Sanat Üniversitesi''nde ders veriyor. Bazıları birçok dile çevrilmiş on altı kitabı bulunan yazarın eserleri arasında şunlar sayılabilir: *Tod und Alterität* (2002; Ölüm ve Başkalık) *Was ist Macht?* (2005; Güç Nedir?) *Duft der Zeit* (2009; Zamanın Kokusu, Metis yayın programında) *Yorgunluk Toplumu* (2010; Açılım, 2015), *Transparenzgesellschaft* (2012; Şeffaflık Toplumu, Metis yayın programında), *Agonie des Eros* (2012; Eros'un Istırabı).

Metis Yayınları
İpek Sokak 5, 34433 Beyoğlu, İstanbul
e-posta: info@metiskitap.com
www.metiskitap.com
Yayınevi Sertifika No: 10726

Şiddetin Topolojisi
Byung-Chul Han

Almanca Basımı:
Topologie der Gewalt
© MSB Matthes & Seitz Berlin Verlagsgesellschaft mbH
Bütün Hakları Matthes & Seitz Verlag Berlin tarafından
korunmaktadır.

Türkçe çeviri © S. Fischer Foundation, Hamburg, 2015

Bu kitap Çağdaş Alman Edebiyatı Dizisi,
ADIMLAR/SCHRITTE projesi çerçevesinde,
S. Fischer Vakfı (Berlin), Ernst Reuter Girişimi
ve Pro Helvetia desteği ile Sezer Duru (İstanbul)
ve Egon Ammann (Berlin) editörlüğünde
yayımlanmıştır.

İlk Basım: Mayıs 2016
İkinci Basım: Ocak 2017

Yayıma Hazırlayan: Semih Sökmen

Kapak Resmi: Eda Gecikmez,
"Neresindeyiz Zamanın?", 2012
(Sanatçının izniyle).

Dizgi ve Baskı Öncesi Hazırlık: Metis Yayıncılık Ltd.
Baskı ve Cilt: Yaylacık Matbaacılık Ltd.
Fatih Sanayi Sitesi No. 12/197 Topkapı, İstanbul
Matbaa Sertifika No: 11931

ISBN-13: 978-605-316-047-2

Eserin hak sahiplerinin yazılı izni alınmaksızın, bütünüyle ya da kısmen fotokopisinin çekilmesi, mekanik ya da elektronik araçlarla çoğaltılması, kopyalanarak internette ya da herhangi bir veri saklama cihazında bulundurulması, 5846 Sayılı Fikir ve Sanat Eserleri Kanunu'nun hükümlerine aykırıdır ve hak sahiplerinin maddi ve manevi haklarının çiğnenmesi anlamına geldiği için suç oluşturmaktadır.

Byung-Chul Han

Şiddetin Topolojisi

Çeviren:
Dilek Zaptçıoğlu



metis

İÇİNDEKİLER

Giriş 9

Birinci Bölüm
ŞİDDETİN MAKROFİZİĞİ

1. Şiddetin Topolojisi 15
2. Şiddetin Arkeolojisi 21
3. Şiddetin Ruhu 32
4. Şiddetin Politikası 47
5. Şiddetin Makro Mantığı 71

İkinci Bölüm
ŞİDDETİN MİKROFİZİĞİ

1. Sisteme İçkin Şiddet 83
2. İktidarın Mikrofiziği 89
3. Olumluluğun Şiddeti 95
4. Şeffaflığın Şiddeti 103
5. Medium is Mass-Age 109
6. Rizomatik Şiddet 117
7. Küreselliğin Şiddeti 122
8. *Homo liber* 128

Notlar 135

GİRİŞ

KAYBOLMAYAN şeyler vardır. Onlardan biri de şiddettir. Modernitenin şiddetten hazzetmediğini söyleyemeyiz.[1] Ancak şiddet kılıktan kılığa giren bir oyuncu. Toplumsal durumlara bağlı olarak suretini değiştiriyor. Günümüzde aşikârlıktan mahremiyete, cephesel karşılaşmadan viral bulaşmaya, kaba güçten medyatiğe, fiziksellikten ruhsallığa, olumsuzdan olumluya kayıyor ve derinin altına, satır aralarına, kılcal damarlara ve sinir uçlarına doğru geri çekiliyor – öyle ki tamamen ortadan kaybolduğu yanılsamasına kapılabiliyoruz. Karşıtı özgürlükle örtüştüğü anda ise, iyice görünmez hale geliyor. Kaba kuvvet günümüzde anonimleşmiş, öznesinden arınmış, sisteme içkin bir şiddete dönüşmüştür; toplumla ne denli halvet olursa, o kadar ustaca saklanmayı beceren bir olgudur artık.

Şiddetin topolojisi, öncelikle şiddetin *olumsuzluk* kılığında tezahür eden makrofiziksel görüntülerine yönelir; *Ego* ve *Alter*, *İç* ve *Dış*, *Dost* ve *Düşman* gibi iki kutuplu gerilim hatlarında ilerler. Genellikle dışa dönüktür, patlayıcı güçtedir, masif ve kanlı ifade eder kendisini. Bu şiddet biçimleri arasında arkaik ve kanlı kurban ayinlerini, kıskanç ve intikamcı tanrıların mitolojik gazabını,

hükümdarın öldürücü şiddetini, işkenceyi, gaz odasının kansız şiddetini ya da terörizmin viral şiddetini sayabiliriz. Makrofizik şiddet daha örtük biçimlerde, örneğin dilsel bir şiddet olarak da karşımıza çıkabilir. Keskin bir dilin şiddeti de fiziksel şiddet gibi olumsuzluk üzerine bina edilmiştir, çünkü bir şeyden yoksun bırakır, yaralar hedefini: İftira atar, itibarsızlaştırır, aşağılar veya hakaret eder. Bir olumsuzluk şiddetidir. Oysa bir de *olumluluğun şiddeti* vardır: Dilin spamlaşması, aşırı iletişim, aşırı haber ve bilgi, azmanlaşmış bir dil, iletişim ve haber kütlesi, *olumluluğun şiddetinin* görüntüleridir.

Günümüz toplumu giderek Öteki'nin veya Yabancı'nın olumsuzluğunu üzerinden atıyor. Küreselleşme süreci sınırları ve farkları hızla ortadan kaldırıyor. Ancak olumsuzluğun azalması şiddetin de ortadan kalkması anlamına gelmiyor; çünkü olumsuzluğun şiddetinin yanında bir de *olumluluğun şiddeti* vardır ve bu şiddet her türlü düşmandan ve iktidardan yoksun gerçekleşir. Şiddet yalnız aşırı ölçülerde olumsuzluk değil, aşırı olumluluk da demektir, hatta bu yeni şiddet, evet, tam da olumluluğun kitleselleşmesi, aşırı performans, aşırı üretim, aşırı iletişim şeklinde ortaya çıkar ve kendini hiper dikkat ve hiper aksiyon şeklinde gösterir. Böyle baktığımızda olumluluğun şiddeti belki de olumsuzluğun şiddetinden çok daha yıkıcıdır, çünkü her türlü görüşe ve aleniliğe kapalıdır ve olumluluğu nedeniyle bağışıklık tepkilerinden de ustaca kaçar. Olumsuzluk şiddetinin karakteristik özellikleri olan enfeksiyon, invazyon ve infiltrasyon –bulaşma, istila ve sızma– yerini enfarktüslere bırakır.

Geç modernitenin başarıya ve performansa odaklı öznesi, kendi dışındaki bir iktidar kurumunun baskısına maruz kalmadığı ölçüde özgürdür. Ama gerçekte bir kul kadar da özgürlükten yoksundur. Dış baskı nihayet aşıldığında, içerideki basınç devreye

girer. Başarıya ve performansa odaklı yaşayan özne, bir depresyon geliştirir. Şiddet azalmadan sürmektedir. Yalnız ağırlık noktası içeri kaymıştır. Egemenlik toplumundaki kelle alıcı güç, yani *dekapitasyon*, disiplin toplumundaki *deformasyon* ve başarı ve performans toplumundaki *depresyon*, şiddetin topolojik dönüşümünün birer aşamasıdır. Şiddet giderek içselleştirilir, ruhsallaştırılır ve böylelikle görünmez hale gelir. Giderek Öteki'nin veya Düşman'ın olumsuzluğunu üzerinden atar ve insanın kendisine yönelir.

Birinci Bölüm

ŞİDDETİN MAKROFİZİĞİ

1. ŞİDDETİN TOPOLOJİSİ

YUNANLAR işkenceye ἀνάγκαι adını veriyordu. ἀναγαῖος "gerekli" ya da "kaçınılmaz" demektir. İşkence bir kader ya da bir doğa kanunu (ἀνάγκη) gibi algılanır ve kabullenilir. Karşımızda fiziksel şiddeti amaca götüren bir araç olarak kutsayan bir toplum vardır. Bu bir kan toplumudur ve bir ruh toplumu olan modern toplumdan farklıdır. Çatışmalar burada dolaysızca şiddet kullanılarak, yani bir *çırpı*da halledilir. Dışsal şiddet böylelikle ruhun yükünü hafifletir, çünkü acının ağırlık noktasını dışarı kaydırır. Ruh eziyet verici bir içsel sohbetin içine gömülmez. Modernitede şiddet ruhsallaştırılmış, psikolojikleştirilmiş, içselleştirilmiş biçimlerde ortaya çıkar. Psikolojiye içkin şekiller alır. Yıkıcı enerji dolaysızca, fevri boşalmaz, psişik *emekle* bir yüzleşme ve uğraş gerektirir.

Yunan mitologyası kanla ve paramparça bedenlerle doludur. Tanrılar nezdinde şiddet, amacı elde etmek ve irade dayatmak için gayet olağan, hatta doğal bir araçtır. Örneğin Poyraz'm tanrısı Boreas, başvurduğu şiddeti şöyle meşrulaştırır: "Tanrı, seçtiği Orithyia'nın gönlünü kazanmaya çalışırken ve şiddet yerine binbir ricaya başvururken uzun uzun hasret çekti. Ama tanrısal kela-

mı bir işe yaramayınca, sonunda öfkeden gürledi ve alıştığı gibi, poyraza yakıştığı gibi 'Pekâlâ!' diye gürledi, 'Silahlarımızı, gazabımızı ve şiddetimizi, boğucu nefesimizi neden bir yana bıraktık ki? Zaten ağırıma giden ve bana hiç yakışmayan ricalara niçin giriştim? Şiddet bana haktır.'"[2] Antik Yunan ayrıca bir heyecan kültürüydü. Bu toplumun ana özelliği olan şiddetli duygular hakiki şiddete de dönüşürdü. Güzel delikanlı Adonis'i uzun sivri dişleriyle öldüren erkek domuz, heyecan ve fevri duyguların hâkimiyetindeki bu kültüre içkin şiddeti simgeler. Domuzun Adonis'i öldürdükten sonra şöyle dediği söylenir: "Erotize olmuş dişleriyle" (ἐρωτικοὺς ὀδόντας) aslında onu yaralamak değil sadece sevmek istemiştir. Duygu ve dürtü kültürü de zaten bu paradoks yüzünden yıkılacaktır.

Modernite öncesi zamanlarda şiddet her yerde hazır ve nazırdır, gündelik hayatın bir parçasıdır ve alenidir. Toplumsal pratiğin ve iletişimin önemli bir parçasıdır hatta. Onun için yalnız fiilen uygulanmakla kalmaz, seyirlik hale de getirilir. Hükümdar iktidarını öldürme fiili üzerinden, kan dökmek vasıtasıyla ilan eder. Kamusal alanlarda sahnelenen kanlı seyirlikler, iktidarını ve haşmetini kurgulamak içindir. Şiddet ve şiddetin teatral sahnelenişi burada iktidarın ve hegemonyanın önemli birer aracıdır.

Munera, Antik Roma'da amme hizmetine verilen isimdir. *Munus*, bir makama gelmiş bir şahıstan beklenen bir armağana verilen addır aynı zamanda. *Munera*'lardan biri, *munus gladiatorium*' dur. Hakiki Gladyatörler Savaşı, *munus gladiatorium*'un sadece bir parçasını teşkil eder.[3] Gladyatör savaşlarından çok daha gaddar olan şey, öncesinde, öğle vakti gerçekleştirilen infazlardır. *Demnatio ad gladium*, kılıçla ölüm, ve *demnatio ad flammas*, ateşle ölümden başka bir de *demnatio ad bestias* adını taşıyan ölüm biçimi vardır. Suçlular aç ve yırtıcı hayvanların önüne atılır

ve canlı canlı parçalanırlar. *Munus gladiatorium* yalnızca kitlenin saldırganlık dürtülerini yatıştıran bir kitlesel eğlenceden ibaret değildir. Politik anlamı çok daha önemlidir. Gaddarlık tiyatrosunda, hükümdarın gücü kılıcın kuvveti kılığında sahneye konur. *Munus gladiatorium* bu nedenle imparatorluk kültünün vazgeçilmez bir parçası olmuştur. Öldürücü şiddetin şaşaalı bir biçimde sergilenmesiyle, hükümdarın gücü ve haşmeti ortaya konur aslında. İktidar kan simgeselliğine başvurur. Gaddar şiddet iktidarın mührüdür. Şiddet gizlenmez burada. Görünürdür, apaçıktır, sergilenmektedir. Hiçbir şekilde utanmaz. Ne dilsizdir ne de çıplak; tersine, kendini anlatır ve önemser. Hem arkaik kültürde hem de Antik Çağ'da şiddetin sahnelenişi toplumsal iletişimin içsel, evet hatta merkezi bir öğesidir.

Modernitede gaddarca şiddet yalnız siyaset sahnesinde değil, hemen tüm toplumsal düzlemlerde giderek meşruiyetini kaybeder. Şiddetin her türlü *gösteri mekânı* da kapanır. İnfazlar artık genel kamuoyunun giremediği özel mekânlarda yapılır. Öldürücü iktidar artık gösteri haline getirilmez. Bu topolojik dönüşümün bir ifadesi de toplama kampıdır. Kamp artık öldürme ediminin seyredilebileceği bir yer değildir, çünkü şehrin merkezinde değil *kıyısında* konumlanır. Egemenlik toplumunu simgeleyen kanlı şiddet sahnesi, her türlü kamusal ilgiye kapalı, kansız bir gaz odasına kaymıştır artık. Şiddet kendini gururla sahnelemek yerine *utançla* gizlenmektedir. Hâlâ vardır ve uygulanmaktadır ama kamusal alanda gösterilmez. Dikkati özellikle üstüne çekmek istemez. Her türlü dilden ve simgeden yoksundur. Bir şey ilan etmez. Dilsiz, sözsüz bir imha. *Muselmann** artık utangaç bir şiddetin,

* *Muselmann* sözcüğü Yiddişte Müslüman anlamına geliyor. Ancak buradaki bağlamı farklı: Nazilerin ölüm kamplarında, bilhassa Auschwitz'te Yahudiler, aralarında umudunu yitirmiş, bir köşede bitkin oturanlara bu sö-

suç olarak algılanan ve onun için kendini inkâr eden bir şiddetin kurbanıdır. Hükümdarın öldürme edimi, meşruiyeti elinden alındıktan sonra, kamusal alanı bir *mekân* olarak terk eder. Kamp bir *abortus*, bir kaybolma, kaybettirme yeridir, lâmekândır. Bu özelliğiyle, hâlâ bir mekân olan hapishaneden de ayrılır.

Modernite öncesi egemenlik toplumunun bir kan toplumu olarak sona erişi, şiddeti topolojik bir dönüşüme maruz bırakır. Şiddet artık politik ve toplumsal iletişimin bir parçası değildir. İletişimin satır aralarına, derinin altına çekilir, kılcal damarlara, ruhun iç mekânlarına sinmeye başlar. Görünürden görünmeze, apaçıktan mahreme, fizikten psişiğe, askeri olandan medyatik olana, ve cephesel karşılaşmadan viral bulaşmaya kayar. Etkisini artık konfrontasyon değil kontaminasyonla, yani yüz yüze gelerek değil zehirleyici bir şiddetle, açıktan saldırarak değil bulaşarak, enfeksiyonla göstermeye başlar. Şiddetin bu yapısal dönüşümü, günümüzün şiddet olgularına damgasını vuruyor. Terörizm de yıkıcı güçlerini bir cephede birleştirmiyor, görünmez hareket edebilmek için viral olarak dağıtıyor. 21. yüzyılın savaş tarzı olan cyber savaş da viraldir. Viralite, şiddetin her türlü aleniliğini ve açıklığını ortadan kaldırır. Fail kendini görünmez kılar. Saldırmaktan çok *bulaşan* virüsler, arkalarında faile ulaşılmasını sağlayacak bir iz bırakmaz. Yine de bu viral şiddet, hâlâ bir *olumsuzluk* şiddetidir. Fail ve kurban, iyi ve kötü, dost ve düşman kutuplarını hâlâ içinde barındırmaktadır.

---

zü yakıştırmıştı. Aynı olguya Mauthausen'dekiler "yüzücü", Buchenwald' dakiler "yorgun şeyh" adını veriyordu. *The Encyclopedia Judaica*'ya göre terim, "Müslümanların yere bağdaş kurup tevekkülle oturması"na bağlıdır. Giorgio Agamben ise terimin Müslümanların Allah'a teslimiyetinden geldiğini düşünür. –*ç.n.*

Modernitede şiddetin en merkezi topolojik kaymalarından biri psişik, yani ruhsal içselleştirmedir. Şiddet, ruhun içindeki bir çatışma biçiminde yaşanır. Yıkıcı gerilimler dışa boşalmak yerine ruhu kemirir. Cephe artık Ben'in dışından değil, içinden geçer: "Demek ki kültür, bireyin tehlikeli saldırganlık zevkinin üstesinden gelmek için onu zayıflatıyor, silahsızlandırıyor ve zaptedilmiş bir şehirdeki bir işgal gibi, kendi içindeki bir kurumun gözetimine veriyor."[4] İçimizdeki bu gemleyici güç Freud'a göre, vicdandır. Şiddetin tersine çevriliş yeridir vicdan: "Hatta bir kâfirlik yapıp vicdanımızın doğuşunu, saldırganlığın bir tür içe dönüşüyle açıkladık."[5] Başkalarına karşı saldırganlık, kendine karşı saldırganlığa dönüşür. Kişi başkalarına karşı saldırganlığını ne kadar bastırmaya çalışırsa, vicdanı o denli katı ve zorlayıcı hale gelir.[6]

İktidar teknikleri de şiddetin içselleştirilmesinden yararlanır. Tebaanın dış otoriteyi içselleştirmesini ve kendinin bir parçası haline getirmesini sağlar. İktidar bu şekilde çok daha zahmetsizce uygulanır. Simgesel şiddet de, alışkanlığın otomatizminden yararlanan bir şiddettir. Kendini olağanlıklar silsilesine yazdırır, alışkanlık haline gelmiş algı ve davranış biçimlerine saklanır. Şiddet aynı zamanda *doğallaşır*. Halihazırdaki iktidar ilişkilerinin herhangi bir fiziksel, kaba kuvvete ihtiyaç duyulmadan süregitmesini sağlar. Disiplinci yöntemler de zorun içselleştirilmesinden faydalanır. İnce, mahrem dokunuşlarla öznenin sinir uçlarına ve kas liflerine kadar girer ve onu ortopedik ve nöropedik zorunluluklarla ve emirlerle alt eder. Modernite öncesinin kelle götüren şiddeti, masif *dekapitasyon*, yerini modern toplumda ardışık ve deri altına kadar nüfuz etmiş bir *deformasyon*'a bırakmıştır.

Geç modernitenin başarıya ve performansa endeksli öznesi (*subject*) ise hiç kimsenin kulu değildir artık. Aslında herhangi bir zo-

ra tabi de değildir (*subject to, sujét à*). Kendini olumlular, hatta özgürleşerek bir *proje* haline getirir. *Subject*'ten/özneden *projeye dönüşüm* yine de şiddeti ortadan kaldırmaz. Dışsal şiddetin, yabancıdan gelen zorun yerine özgürlükmüş gibi görünen bir kendine-yönelik-zor geçmiştir. Bu süreç kapitalist üretim ilişkileriyle doğrudan ilişkilidir. Belli bir üretim düzeyinden itibaren insanın kendini sömürmesi, özgürlük duygusuyla el ele gittiği için, bir başkasını sömürmekten çok daha randımanlı ve başarılıdır. Başarı ve performans toplumu bir kendini-sömürme toplumudur. Başarıya odaklı özne tamamen *tükenişe* kadar (*Burnout*) sömürecektir kendini. Bu arada kendine yönelik bir saldırganlık da geliştirir ki, kendini öldüren bir şiddete ulaşması hiç de istisna değildir. Proje, başarıya ve performansa odaklı öznenin kendine yönelttiği bir *projektile*, güdümlü mermiye dönüşür.*

* Gelecekte gerçekleştirilecek bir tasarı olarak *proje* (yine örneğin, bugünün verilerinden yararlanarak gelecek için tahminde bulunma anlamında *projeksiyon*) ve şimdi ateşlenen ama belli bir süre sonra hedefi vurması beklenen güdümle mermi, *projektile*, aynı kökten türemiş sözcüklerdir; aynı zamansal mantığın ürünüdürler ve geleceğin ipotek altına alınmasıyla ilgilidirler. *–ed.n.*

2. ŞİDDETİN ARKEOLOJİSİ

ŞİDDETİN inatla sürmesi Freud'u başka bir fikre, yıkıcı dürtüler içeren bir ölüm güdüsü hakkında düşünmeye sevk etmişti. Bu dürtüler belli bir nesneye odaklanıp boşalıncaya kadar dolaşımda kalıyordu. Buna karşın René Girard şiddetin bu şekilde somutlaştırılmasına izin vermemek için "mimetik rekabet" kavramını ortaya attı. İnsan Öteki'nin arzusunu taklit ediyordu. Girard'ın tezine göre şeyler, birçok kişi onları arzu ettikleri ölçüde değerlenir. Başkalarının da sahip olmak istediği şeye biz de sahip olmak isteriz. Bu "sahiplenme mimetiği" şiddetli bir çatışma yaratır. Aynı nesneye yönelen iki arzu birbirini karşılıklı olarak engeller. Girard bundan mimetiğin kaçınılmaz olarak şiddete yol açtığı sonucunu çıkartır.[7] "Mimetik rekabet"i, insanlararası şiddetin başlıca kaynağı ilan eder. Birçok kültürde gördüğüne inandığı taklit yasağını, şiddeti önleyici bir pratik olarak yorumlar çünkü "her mimetik yeniden üretim, aynı zamanda şiddeti de çağıracaktır."[8]

Girard'ın "mimetik rekabet" mefhumu yine de şiddetin özünü kavramaktan uzak kalıyor. Rakip (*rival*) etimolojik olarak su yatağının (*rivus*) kullanımından, bir nevi suyun başını tutmaktan

gelir.* İnsan suyu başkaları da arzuladığı için arzulamaz. Şiddet olayları mimetik arzudan doğmaz; kendi içlerinde, kendilerine ait bir değere sahip olan şeyler uğruna girişilen kavgadan kaynaklanır. Bunlar asli ihtiyaçları karşılayan şeylerdir. Girard'ın mimetik teorisi de zaten para söz konusu olduğunda hemen yanlışlanır. Parayı, başkaları da ona sahip olduğu için arzuluyor değilim. Para ancak taklitçi arzuyla değer kazanmıyor. Para özel bir nesnedir, çünkü değerin *kendisi*'dir. Mimesis şüphesiz insanın merkezi davranış biçimlerinden biridir. Onsuz bir sosyalleşme düşünülemez. Ama mimesis, öncelikle dil ya da davranış kalıpları gibi simgesel alanlardadır ve kaçınılmaz olarak şiddete yol açmaz.

Girard intikamı da mimesise bağlar. Kanlı öç alma döngüsünü "mimetik kriz" diye adlandırır: "Kan davasında da mesele hep aynıdır: Bir önceki cinayeti intikam için taklit eden ve aynı nedenlerle, aynı şekilde işlenen bir başka cinayet; işte bu taklit silsilesi, hep yeniden üretilerek sürer gider.... Zincirleme intikam, mimesis'in zirvesi ve kemale ermiş hali gibidir."[9] Cinai şiddet döngüsü, insanların birbirini taklit etmesiyle ortaya çıkmaz oysa ki.[10] Mimesis kan davasının yıkıcı şiddet döngüsünü açıklayamaz. Arkaik intikam pratiğinde, mesele cinayetin taklidi değil, bizzat kendisidir. Öldürme işleminin içkin bir değeri vardır. Mimetik değil, *kapitalist* bir ilke hâkimdir arkaik şiddet ekonomisine. Ne kadar çok şiddet uygularsa, kişinin iktidarı bir o kadar güçlenir. Ötekine karşı şiddet, insanın hayatta kalma şansını ve yeteneğini çoğaltır. Ölümün üstesinden öldürmekle gelinir. İnsan böylelikle ölüme hükmedeceği inancıyla öldürür. Bu arkaik şiddet ekonomisi, Antik Çağ'da henüz ayaktaydı. Aşil arkadaşı Pat-

* Türkçedeki rakip ve rekabet, Arapça *rḳb* kökünden geliyor. *Rakābat* da "denetleme, kontrol etme" demek. –*ç.n.*

roklos'un ölümünün intikamını rastgele öldürerek ve öldürterek alır. Yalnızca düşmanlar değildir öldürülen. Herkes cenazenin etrafında intikam yeminleriyle tur attıktan sonra Patroklos'un ateşe atıldığı yerde sayısız sığır, koyun, keçi ve domuz katledilir. Çünkü mesele bizzat öldürmenin kendisidir.[11] Mimesis burada hiçbir rol oynamaz.

Şiddet herhalde ilk dinsel tecrübeydi. Tarihöncesinin insanları doğanın her şeyi yok eden şiddetini ve yırtıcı hayvanların öldürücü gücünü travmatik, korkutucu ve aynı zamanda da büyüleyici bulmuş olmalıdır ki bunları tanrısal kimliklere büründürmüş ya da insanüstü bir gerçeklik düzlemine yansıtmışlardır. Şiddete karşı ilk tepki onun dışsallaştırılmasıdır. Arkaik kültürde *doğa içi*, nedeni kesin bilinen ve o nedenle de dehşet vermeyen "doğal felaket" diye bir şey yoktu. *Topluluk içi* şiddet de, aynı şekilde topluluğa dışarıdan gelip patlak veren şiddetin bir devamı gibi hissediliyordu. Hastalık ve ölüm *beden içi* olgular değildi. Daha ziyade dışarıdan gelen bir şiddetin etkisine bağlanıyordu. Her ölüm şiddetti. Ne "doğal" bir ölüm vardı, ne de "doğal bir felaket".

Arkaik din insanın dışsallaştırarak kutsallık mertebesine çıkarttığı şiddetle karmaşık bir alışverişler bütünüdür. Kurban ayini bu alışveriş biçimlerinin en önemlilerinden biridir. Aztekler kana susamış savaş tanrısına kurban edecekleri insanları yakalamak için ritüel savaşlara girerdi. Seferin başına bir rahip geçerdi, böylece savaşın bizzat kendisi bir tür dinsel ayine dönüşürdü. Burada hem savaş hem de kitlesel öldürme eylemleri dinsel edimlerdir. Arkaik kültürde şiddet dinsel iletişimin asli aracıdır. Şiddet tanrısıyla şiddet *aracılığıyla* iletişime geçilir. Tanrısal bir hikmet gibi yaşanan şiddetle ilişki çok farklı hüviyetlere bürünebilir. Girard'ın iddia ettiği gibi sadece savunmaya ve önleme indirgenemez: "Bu toplumlarda şiddetin yol açabileceği kötülükler o kadar

büyük ve panzehir o kadar zayıftır ki, asıl sorun şiddeti önlemektir. Ve tedbirin öncelikli alanı dinseldir. Dinsel önlemler şiddet içeren bir karakter alabilir."[12] Buna göre dinsel eylemin başlıca amacı şiddeti yatıştırmak ve kontrolden çıkmasını önlemekti ve bunun *aracı* yine şiddetti. Girard'a göre toplum, içinde barındırdığı her türlü şiddet uygulamasını dışarı aktarmak için bir kurban seçer ve o kurbanın sevabı üzerinden kendi içinde barışır ve şiddeti dışına atmış olur: "Çünkü kurban ilk planda birbirine yakın kişiler arasındaki fitne ve rekabeti, kıskançlığı ve kavgayı ortadan kaldırma iddiasındadır; topluluk içinde uyumu yeniden tesis eder, sosyal dayanışmayı güçlendirir."[13] Kurban burada bir tür paratoner işlevi üstlenir. Şiddet kurnazca bazı nesnelere yönlendirilmiş olur.[14]

Girard sürekli olarak şiddeti önlemenin dinin özünü oluşturduğundan bahseder.[15] Kurban şüphesiz şiddeti önlemeye de yarar ama dinselliği buna indirgeyemeyiz.[16] Dinsel şiddet pratiği yalnız tepkisel ve önlemsel değildir, aktif ve üretkendir. Bir toplum kendini şiddet veya savaş tanrısıyla özdeşleştirince, bizzat kendisi saldırgan ve şiddete eğilimli olur. Örnekse Azteklerde savaşlar şiddete yatkın savaş tanrısı adına yapılırdı. Aktif olarak şiddet üretirlerdi. Şiddet, yüceltici ve yükseltici bir rol oynar. Nietzsche şöyle yazar: "Hâlâ kendine inancını yitirmemiş bir halkın kendi tanrısı da vardır. ...Kendi olma zevkini, iktidar duygusunu bir varlığa yansıtır.... Öfkeyi, intikamı, kıskançlığı, alayı, hileyi, şiddeti bilmeyen, hatta zaferin ve imhanın verdiği zevkleri tatmamış bir tanrı, neye yarardı ki?"[17] Aztek tapınağım süsleyen sayısız kafatası şiddeti önlemenin değil, aktif şiddet üretiminin dilini konuşur. Kurbanların ahşap bir iskelenin üstüne yığılı kafatasları, sermaye birikimini çağrıştırır. Öldürücü şiddet bir büyüme, güç, iktidar, hatta evet, bir ölümsüzlük duygusu üretir. Arkaik toplumun şiddetle ilişkisi, immünolojik, yani bağışıklık ka-

zandırıcı ve önlemsel[18] olmakla kalmaz, aynı zamanda kapitalisttir.

Arkaik dünyada her ölüm, dışarıdan kaynaklı bir şiddet uygulamasının sonucu olarak anlamlandırılır. İçeri giren, patlak veren ölümcül şiddet, bir karşı şiddetle savuşturulmaya çalışılır. İnsan şiddetten bizzat kendisi şiddet uygulayarak korunur. Ölmemek için öldürür. Öldürmek ölümden korur. İnsan şiddete başvurdukça, öldürdükçe kendini daha az kırılgan hisseder. Şiddet, yaklaşan ölüm tehdidine karşı bir tür tanatolojik* yöntem hizmeti görür.

Şiddet uygulamak güç duygusunu artırır. Daha çok şiddet daha çok güç demektir. Arkaik kültürde güç henüz bir iktidar *ilişkisi* anlamına gelmez. Ne efendi ne de uşak yaratır. Daha çok doğaüstü, gayrışahsi, sahip olunabilen, biriktirilebilen veya yitirilebilen bir şey gibi yaşanır. Marquesas yerlileri öldürülenden galip gelene geçen ve kahraman savaşçının büyük miktarda sahip olabildiği bu kuvvet özüne *Mana* adını veriyor. "Savaşçının, öldürdüğü bütün herkesin Mana'sım kendi vücudunda topladığına inanılırdı. ... Başardığı her öldürme eylemiyle mızrağının Mana'sı çoğalırdı. ... Mana'smı dolaysızca vücuduna aktarabilmek için kurbanının etinden yerdi ve çoğalan Mana'yı bir savaşta kendine bağlamak için ..., yendiği düşmanın herhangi bir vücut parçasını teçhizatına katardı. Bu bir kemik, kurumuş bir el, hatta bazen bütün bir kafatası olabilirdi."[19]

Doğaüstü ve gayrişahsi bir güç aracı olarak şiddet, kan davasını da bambaşka bir açıdan görmemizi sağlar. O zaman artık cina-

* Tanatoloji (*Yun.* θανατολογία, kökeni θάνατος, thánatos, "ölüm") ölümü ve defin geleneklerini inceleyen bilim. *–ç.n.*

yetten *sorumlu kişiye* yönelen bir öç alma eyleminden ibaret kalmaz. Burada *sorumlu* tutulan bir *şahıs* yoktur. Faili bir *suçluluk* ilişkisine de sokmaz. Arkaik kan davasının belli bir *hedefi yoktur* ve o yüzden onca kanlı ve yıkıcıdır. Yaşanan cinayet, kurbanın ait olduğu grubu zayıflatmıştır. Hissettiği güç kaybını telafi etmek için kendisi de öldürmek zorundadır. *Kimi* öldüreceği talidir, aslolan *öldürmek*tir. Her ölüm, doğal ölümler de, öç alma duygusunu tetikler. Böylece insan rasgele öldürür. Her öldürme edimi, iktidar duygusunu çoğaltır. İşte kan davasını onca yıkıcı kılan, her türlü akılcı mantıktan yoksun bu şiddet ekonomisidir. Öç alanın, yalnız failin ait olduğu grubun mensuplarını değil de, yoluna çıkan tanımadığı insanları öldürdüğü de vakidir. Ölümün yol açtığı güç kaybını, ancak öldürmek telafi edebilir.

Arkaik iktidar biçimi dolaysızdır ve büyülü bir öz gibidir. Bir öz olarak güç, ancak daha sonraları hiyerarşik bir ilişki olarak iktidara dönüşecektir. Özsel güç, dolaysızlığından ötürü bir iktidara temel olamaz çünkü iktidar karmaşık, dolaylı ve düşünsel bir yapıdır. Arkaik toplumun iktidar için gerekli olan belirginlikte bir hiyerarşik yapısı yoktur. Mesela reis, hakiki anlamda iktidar sahibi değil, yalnızca bir aracıdır: "Reisin ağzından emir ve itaati kutsayan sözcükler dökülmez. Reis, toplumun zaten kendisi hakkındaki konuşmalarını özetler, toplumun kendisini yekpare bir bütün hissetmesini, ilan etmesini sağlar..."[20] Reisi özel kılan şey Mana'sı olmasıdır; bu onu tanrıya benzer bir *egemen* haline getirir. Mana'sını kaybederse, öldürülmeyi her an göze almak zorundadır.[21]

Ceza, intikamı akılcı hale getirir ve yıkıcılık veren o şişkinliğini alır üzerinden. Arkaik toplumda şiddete karşı yegâne tepki biçimi karşı şiddettir. Ceza sistemini intikam sisteminden radikal bir paradigma değişimi ayırmıştır. Şiddeti bir *şahsa* atfedilen bir *eylem*

haline getiren bir değişim. Bu noktadan sonra şiddet ancak şiddetle karşılık verilebilecek gayrışahsi bir olay olmaktan çıkmıştır. Güç, bağlamından ayrılır ve suç bağlamına oturtulur. Şiddet beni *güçlü* değil *suçlu* yapıyor. Ceza bir karşı şiddet, devletin benim yerime uyguladığı bir intikam eylemi değil. Nesnel bağlam, cezayı artık adil ve akılcı kılar gözümüzde. Böylelikle bir şiddet sarmalı da önlenmiş olur. Cezalandırıcı güç, arkaik intikamcılığa özgü olan ve şiddetin kontrol edilemezliğine yol açan o yönsüzlüğünü üstünden atar. Hüküm ve hedef, birbirine muhtaçtır. Ceza sistemi intikam değil, nesnel hukuk bağlamından doğan dolaylılık mantığına göre işler. İntikam sistemindeki gibi şiddet üretimini değil, şiddetin önlenmesini hedefler ve bu sayede şiddetin toplumda kontrolsüzce şişkinleşmesini de önlemiş olur.

Savaşın arkaik toplumlarda hayati malların kıtlığından doğan bir var olma mücadelesi olduğu hakkında yaygın bir kanı vardır. Pierre Clastres, savaşın yalnızca saldırganlığa dayandığı teziyle buna karşı çıkıyor. Lévi-Strauss'un savaş ve değiştokuş arasında kurduğu sıkı bağa karşın, savaşın özerk ve yıkıcı bir enerjiden doğduğunu ve bunun ticaretle ve değiştokuşla ilgisi olmadığını belirtiyor.[22] Clastres'e göre arkaik toplum göreceli bir bağımsızlık içinde yaşamaktadır ve kıt kaynaklar uğruna savaşmasına pek de gerek yoktur. Savaş asıl olarak grubun başkalarına karşı özerkliğini ve kimliğini korumaya hizmet eder: "Her yerel grup için bütün Ötekiler yabancıdır: Yabancı figürü her bir grubun kimliği olarak özerk bir Biz olma inancını tescil eder. Bu, sürekli savaş halinde yaşamak demektir...."[23] Sürekli savaş hali, birliğe veya birleşmeye karşı işlediğinden, çoklu bir dünya yaratan bir "merkezkaç kuvveti" oluşturur. Clastres'nin asli ve aynı zamanda çok da problemli tezine göre, sürekli savaş hali, devletin ortaya çıkışını engellemiştir. Clastres arkaik toplumun devleti *bilinçli* olarak reddettiğini, devlet ortaya çıkmasın *diye* sürekli savaştığını dü-

şünür. Arkaik toplum bir "devlet karşıtı toplum" olarak "savaş için toplum"dur. Clastres'nin kışkırtıcı sözleriyle: "Eğer yabancılar olmasaydı, onları icat etmek gerekecekti."[24] Oysa ki devlet karmaşık bir iktidar oluşumudur. Gücün hiyerarşik bir ilişkiler ağı olarak tasavvur edilmesini şart koşar ki, arkaik toplum, bilinç yapısı nedeniyle böyle bir tasavvurdan yoksundur.[25]

Arkaik şiddet ekonomisi modernitede öyle kendiliğinden ve kolayca yok olmaz. Nükleer silahlanma yarışı da arkaik şiddet ekonomisinin kurallarına dayanır. Yıkıcı silah potansiyeli, bir güç ve yaralanmazlık duygusu yaratmak için Mana misali biriktirilir. Derin psikolojik düzlemlerde öldürme gücü biriktirerek ölümün savuşturulacağına dair arkaik inanç devam eder. Öldürücü şiddetin çoğalışı, ölümün azalışı olarak yorumlanır. Sermaye ekonomisi de arkaik şiddet ekonomisiyle bariz bir benzerlik gösterir. Kan yerine parayı akıtır. Kan ve para arasında özsel bir benzerlik vardır. Sermaye modern Mana gibi davranır. Ne kadar çok paraya sahip olunursa, o kadar güçlü, yaralanmaz, hatta evet, ölmez hissedilir. Para etimolojisi itibariyle kurban ve kült bağlamlarını içinde barındırır*. Bu yüzden paranın çok eskiden kurbanlık hayvan edinmeye yarayan bir araç olduğu tahmin ediliyor. Yani birinin çok parası varsa eğer, her an kurban edebileceği, yani öldürtebileceği birçok kurbanlığı var demektir. Böylece büyük ve yırtıcı hayvanlarınkine benzeyen bir öldürme gücüne sahip olmuştur.[26] Demek ki para veya sermaye, ölüme karşı bir araçtır, çaredir.

Kapitalizm derin psikolojik düzlemde gerçekten de ölümle ve ölüm korkusuyla çok alâkalıdır. Arkaik boyutu burada da ortaya

* *Alm.* Geld = para, etimolojisi itibarıyla *Vergeltung* = karşılığını ödemek, intikam ile aynı kökenden (*gelt*) geliyor. Türkçeye Farsçadan girmiş olan *para* da "ödül, karşılığında ödenen" anlamları taşıyor. –*ç.n.*

çıkar. Birikim ve büyüme histerisi ile ölüm korkusu birbirini doğurur. Sermayeyi akıp giden zamana da benzetebiliriz, çünkü parayla bir başkasını kendimiz için çalıştırabiliriz. Sonsuz sermaye, sonsuz zaman yanılsaması yaratır. Sermaye birikimi ölüme karşı işler, mutlak "zaman yokluğu"na karşı çalışır. Sınırlı yaşam süresine karşı, bir sermaye zamanı biriktirilir.

Simya, değersiz metalin değerliye dönüştürülmesini amaçlar. Kurşun en değersiz metal sayılır. Zaman Tanrısı Satürn'e atfedilir. Satürn Ortaçağ'da sıklıkla elinde tırpan ve kum saatiyle dolaşan bir ihtiyar kılığında, yani fanilik ve ölüm simgeleriyle resmedilirdi. Kurşunun simya yoluyla altına dönüştürülmesi, zamanın ve faniliğin bir çırpıda sonsuzluk ve ölümsüzlük lehine alt edilmesine benziyor. *Aurum potabile** ebedi gençlik vaat eder. Kapitalist ekonomiyi, onun büyüme isterisini ve birikimi de besleyen *simyasal imgelemin* özü, ölümün alt edilmesidir. Böyle bakınca borsa, modern kapitalizmin *vas mirabile*'sidir**.

Kurtuluş ekonomisi*** de birikim mantığıyla işler. Kalvinistlerin gözünde yalnızca ekonomik başarı *certitudo salutis**** getirir, insanın seçilmişlerden biri olduğunu ve ebediyen lanetlenmekten kurtulacağını muştular. Sonsuz kazanç, kıyamet günündeki sonsuz kurtuluştur. Ölüm korkusuyla ilişkili kurtuluş endişesi kapitalist birikimi ortaya çıkartır. İnsan kurtuluşuna yatırım yapar,

* Simyacıların ünlü hayat iksirlerinden *aurum potabile* (içilebilir altın) gizli yöntemlerle akışkanlaştırılmış som altındı ve olağanüstü iyileştirici etkilere sahip olduğuna inanılırdı. –*ç.n.*

** Bir başka simya terimi: "Sihirli kâse/kap" anlamına geliyor. –*ç.n.*

*** *Heilsökonomie*, 19. yüzyıl ortalarında Hıristiyan teolojisinde kullanılan bir terim. İnsanın tüm geçmiş ve geleceğiyle eskatolojik bir biçimde bir "kurtuluşa" ilerlediği düşüncesi. –*ç.n.*

**** kurtuluş güvencesi –*ç.n.*

spekülasyonu kurtuluştur. Arkaik Mana ekonomisi, kapitalist sermaye ekonomisi ve Hıristiyan kurtuluş ekonomisi arasında bir analoji vardır. Hepsi ölümü ortadan kaldıracağı, onu *devre dışı bırakacağı* umulan tanatolojik yöntemlerdir.

Kapitalist ekonomi *hayatta kalmayı* mutlaklaştırır. Meselesi *iyi* yaşamak değildir.[27] Daha çok sermayenin daha çok hayat doğuracağı, yaşama yeteneğini artıracağı yanılsamasından beslenir. Hayat ve ölüm arasındaki katı, toptancı ayrım, hayatın bizzat kendisini tekinsiz bir donukluğa mahkûm eder. İyi yaşama endişesi hayatta kalma histerisine dönüşür. Hayatın biyolojik, vital süreçlere indirgenmesi hayatın kendisini çıplaklaştırır. Yalın "hayatta kalış" müstehcendir. Hayatın *canlılığını* çalar ki, o yalın yaşamdan ve sağlıktan çok daha karmaşık bir şeydir. Sağlıklı yaşam histerisi, hayatın bir bozuk para gibi çıplaklaştığı ve her türlü anlatısal içerikten boşaldığı yerde oluşur. Toplumun atomize oluşu ve sosyalliğin erozyonu karşısında geriye sadece her ne pahasına olursa olsun sağlıklı tutulması gereken bir *Ben'in Bedeni* kalmıştır. İdeal değerlerin kaybı, geriye sadece, sürekli dikkati kendi üstüne çekme peşindeki Ben'in *sergi değeri*'ni ve yanı sıra bir de *sağlık değeri*'ni bırakır. Çıplak yaşam, insanın uğrunda sağlıklı kalmak isteyebileceği her türlü teleolojiyi, her türlü "~için"i yok eder. Sağlık artık yalnız kendi içindir ve *ereksiz bir erekselliğe* doğru boşalır gider.

Hayat hiç bugünkü kadar geçici olmamıştı. İnsana süreklilik ve kalıcılık vadeden hiçbir şey yok. *Varlık yoksunluğu* içinde sinirler de boşanıyor. Hiperaktif ve hızlanmış bir yaşam, ölümün kendini hissettirdiği o *boşluğu* doldurma çabasından başka nedir ki. Hayatta kalma histerisiyle yaşayan bir toplum ne yaşamayı ne de ölmeyi beceren bir *Ölü Olmayanlar Toplumu*'dur. Freud da "Savaş ve Ölüm Üzerine Güncel Düşünceler" adlı denemesini şu

cümleyle noktalarken, hayatta kalmanın fatal diyalektiğinin farkındaydı: "*Si vis vitam, para mortem**– Hayatı yaşamak istiyorsan, ölüme hazırlan."[28] Demek ki hayatın bir *ölmemişlik* kalıbında donmaması için ölüme daha çok yer açmak gerekiyor: "Ölüme, gerçekliğin ve düşüncelerimizin içinde hak ettiği yeri vermek ve ölüme karşı bugüne kadar itinayla bastırdığımız o bilinçsiz yaklaşımı biraz daha ortaya çıkartmak daha iyi olmaz mıydı? Bu, ilk bakışta yüce bir iş gibi değil, kısmen bir gerileme, regresyon gibi görünebilir ama daha dürüst bir tavır olacaktır ve hayatımızı yeniden daha katlanılır hale getirecektir."[29]

* *Si vis pacem para bellum* – "Barış istiyorsan, savaşa hazırlan" deyişinden Freud'un uyarladığı cümle. *–ç.n.*

3. ŞİDDETİN RUHU

FREUD'UN psikoloji aygıtı, bir olumsuzlama sistemidir. Üstben (*Über-Ich*) katı bir emir ve yasaklar mercii olarak belirir: "Üstben, baba karakterini koruyacaktır ve Ödipus kompleksi ne kadar kuvvetliydiyse (otorite, din öğretisi, ders, okuma etkisiyle) ne kadar hızlı bastırıldıysa, Üstben de sonradan bir o kadar katı vicdan olarak, belki bilinçsiz bir suçluluk duygusu olarak, Ben'e (*Ich*) egemen olacaktır."[30] Üstben, "kategorik imperatif" olarak "buyurgan bir zorunluluğun katı, gaddar yüzü"[31], "katı kısıtlayıcı, gaddarca yasaklayıcı"dır. Ben'in üzerinde "acımasız bir şiddetle hüküm sürer"[32]. Temel fiili "yapmak zorunda olmak"tır ve bu, Ben'i itaate mahkûm bir kula dönüştürür: "Nasıl ki çocuk ebeveynine itaat etmek zorundaydı, Ben de kendi Üstben'inin kategorik imperatifine teslim etti kendini."[33] Üstben, yerine göre Tanrı, Hükümdar ya da Baba yerine geçen içselleştirilmiş iktidar merciidir. Kendi içimizdeki *Öteki*'dir. Bu anlamda şiddet, *Öteki*'nden kaynaklandığı için, bir olumsuzluk şiddetidir. Bir iktidar bağlamı içindeki baskı olarak ifade bulur.

Direniş, red ve bastırma mekanizmaları, Freud'un psişik aygıtını bir olumsuzluk sistemi olarak örgütler. Bu yapı, sürekli olarak

dürtüler ile bastırılmaları arasındaki antagonist gerilim içindedir. Bilinçdışı da varlığını bu bastırma mekanizmalarına borçludur. Freud'a göre bilinçdışı ve bastırma "büyük ölçüde birbiriyle ilişki içindedir".[34] Bastırılmış dürtü "karanlıkta azar" ve yıkıcı biçimler alan "aşırı ifade biçimlerine" bürünür. Histeri ve obsessif nevroz semptomları psişik aygıtta etkin ve yüksek bir şiddet dozuna işaret eder. Ruhsal yapı, savunma, kuşatma, kaçış, ricat, kamuflaj, işgal ve sızma gibi birçok harekâtın vuku bulduğu bir savaş meydanına dönmüştür. Ben, O (*Es*) ve Üstben savaşın belli *cephelerde* mücadele veren tarafları gibi davranırlar. Gerçi zaman zaman barış yolunu da seçerler, fakat bu barış çok kırılgan bir güçler dengesi üzerine kuruludur.

Freud, psişik olayları tarif ederken hiç şaşmadan olumsuzluk şemasında ısrar eder. Hep Ben'in sahiplenmesine izin vermeyen *Öteki*'nin izini sürmektedir. Bu anlamda, ruhsal hastalığın tedavisi de, O'nun Ben tarafından tamamiyle sahiplenilmesinde yatar. Melankoliyi de Ben'in içinde yuvalanan ve onu değiştiren Öteki'ne bağlar. Yas gibi melankoli de sevilen bir nesneden feragat etmekle başlar. Libidoyu yitirilen nesneden kopartan ve böylelikle yeni nesneyi işgal eden yas ve yas tutma eylemine karşın, melankolide nesne içselleştirilir. İşgal enerjisi zayıftır ve nesneden kolaylıkla vazgeçilir ama serbest kalan libido yeni bir nesneyi işgal etmez. Daha ziyade nesneyle narsisistik bir özdeşleşme yaşanır: "Nesne seçilmişti, libido belli bir kişiye bağlanmıştı; sevilen kişi tarafından *hakiki bir rencide ediliş veya hayal kırıklığının* etkisiyle, bu nesneyle ilişkide bir sarsılma meydana geldi. Libidonun bu nesneden çekilip yeni birine kaymasının getirdiği normal bir başarı duygusu yaşanmadı.... Nesne yeterince güçlü işgal edilmemişti, ondan vazgeçildi ama serbest kalan libido, başka bir objeye kaymak yerine Ben'e geri çekildi. Fakat orada herhangi bir işe yaramadı, Ben'in vazgeçilmiş nesneyle *özdeş-*

leşmesine yol açtı. ... Bu şekilde Ben ve sevilen kişi arasındaki çatışma ... Ben eleştirisi ile özdeşleşmeyle değişen Ben arasındaki bir çatışmaya dönüştü."[35] Ben'in ikircikli bir ilişki kurduğu ve sonra vazgeçtiği nesne, Ben'in bir parçası haline gelecek biçimde içselleştirilir. Vazgeçilen objeye, yani Öteki'ne yönelen eleştiri, böylelikle bir benlik eleştirisi haline gelir. Kendine yöneltilen suçlamalar ve aşağılamalar aslında artık Ben'in bir parçası haline gelmiş Öteki'ne yöneltilmektedir. Melankolinin temelinde, Ben'in parçalanması yatar. Ben'in bir bölümü diğerine karşı durmakta, onu eleştirmekte ve aşağılamaktadır: "Melankoliyi tetikleyen nedenler çoğunlukla bir ölümün yarattığı net bir kaybın ötesine geçer ve incinme, reddedilme ve hayal kırıklığı gibi, aşk ve nefreti aynı ilişkinin içine taşıyan ya da var olan bir ikircikliği kuvvetlendirebilen tüm durumları kapsar. ... Objeye aşk ... narsisistik bir özdeşleşmeye kaçış halindeyse, nefret eskisinin yerine geçirilen yeni nesneye yönelir ve küfür, aşağılama ve acı çektirme yollarıyla bu acıdan sadist bir tatmin yaşar."[36] Nesneyle özdeşleşme, sadizmi bir mazoşizme dönüştürür. Ben, kendini cezalandırma ve kendine eziyet yoluyla asıl objeden intikamını alır.

Burada Freud'un melankoliyi doğru yorumlayıp yorumlamadığı sorusu pek o kadar da önemli değil. Açıklayıcı modelin kendisi bizzat ağırlık taşıyor. Melankoli, insanın kendisiyle hastalık derecesinde bozulmuş ilişkisidir. Freud bunu bir yabancıyla ilişki, *Öteki*'yle ilişki olarak yorumlar. Melankoliğin kendine yönelttiği şiddet, *Ben'in içindeki Öteki*'ne yöneldiği ölçüde, bir olumsuzluk şiddetidir. Freud'un psikanalizinin baştan sona örgütlediği olumsuzluk formülü, *Ben'im içimdeki Öteki*'dir.

Freud'un psişik aygıtı baskıcı bir iktidar ve zor aygıtıdır, emir ve yasaklarla iş görür, ezer ve zulmeder. Tıpkı disiplin toplumu gibi

duvarlar, bariyerler, eşikler, hücreler, sınırlar ve sınır bekçileriyle doludur. Freud'un psikanalizi bu nedenle yalnızca yasaklar ve emirlerden oluşan bir olumsuzluk etrafında örgütlenmiş, baskıcı egemenlik veya disiplin toplumlarında işlerliğe sahiptir. Ama bugünün toplumu, başarı ve performansı öne çıkartan bir toplumdur, yasaklarla ve emirlerle dolu olumsuzluklardan giderek sıyrılan, kendini özgürlük toplumu olarak yansıtan bir toplum. Başarı ve performans toplumuna damgasını vuran fiil, Freud'un "yapmak zorunda olmak" (*sollen*) fiili değil, "yapabilmek" (*können*) fiilidir. Bu toplumsal dönüşüm, ruh içi yeni bir yapılanmayı beraberinde getirir. Başarıya ve performansa odaklı geç modern özne, Freud'un psikanalizinin geçerli olduğu itaat öznesinden tamamen farklı bir ruhsal yapıya sahiptir. Freud'un psişik aygıtına red, bastırma ve sınır aşımı korkusu damgasını vuruyordu. Ben, "korkunun evi"ydi.[37] *Büyük Öteki*'nden korkuyordu. Geç modernitenin başarıya odaklı öznesi ise reddiye bakımından yoksuldur. O bir olumlama öznesidir. Eğer bilinçdışı her koşulda reddiyenin ve bastırmanın olumsuzluğuna bağlı olsaydı, geç modernitenin başarıya odaklı öznesinin bir bilindışı artık olmazdı. Postfreudyen bir Ben olurdu. Freud'un bilinçdışı, zaman ötesi bir kurgu değildir. Yasaklarla ve bastırışlarla dolu, olumsuzluğun damgasını vurduğu ve çoktan ardımızda bıraktığımız disiplin toplumunun bir ürünüdür.

Freud'un Ben'inin üstesinden geldiği iş, bir görevin ifasıdır öncelikle. Kant'ın itaatkâr öznesiyle ortak yönü budur. Kant'ta Üsben'in yerini vicdan alır. Kant'ın ahlaklı öznesi de bir "güce" tabidir: "Her insanın vicdanı vardır ve kendini içindeki bir yargıç tarafından gözlenmekte, tehdit edilmekte ve (korkuyla beraber saygılı) bir mesafede tutulmakta hisseder ve kanunların ötesinde, içinde bekçilik yapan bu kuvvet, kendine (keyfi olarak) uyguladığı bir şey değildir, özünde içkin olarak bulunur."[38] Kant'ın öz-

nesi de kendi içinde bölünmüştür. *Öteki*'nin emriyle hareket eder ama Öteki aslında Kendi'nin bir parçasıdır: "Aslen entelektüel ve (bir görev tasavvuru olduğu için) ahlaki bu eğilim ki adına vicdan diyoruz, şöyle bir özelliğe sahiptir ki, işi insanın kendisiyle gördüğü bir iş olsa bile, insan yine de aklıyla düşündüğünde kendini başka birisinin emriyle hareket ediyor hisseder."[39] Bu kişilik bölünmesi nedeniyle Kant "çifte kendi"den veya "çift kişilik"ten söz edecektir.[40] Ahlaki özne, hem sanık hem de yargıçtır.

İtaatkâr özne bir zevk öznesi değil, görev öznesidir. Onun için Kant'ın öznesi de bir görevi yerine getirir ve "eğilimleri"ni gemler. Bu arada Kant'm "her şeye hükmeden ahlaki varlık" olarak Tanrı'sı yalnız cezalandırıcı ve yargılayıcı bir güç değil, *ödüllendirici* bir merci olarak da belirir. Bir görev öznesi olarak ahlaklı özne erdem adına bütün zevklerini bastırır gerçi, fakat ahlaklı Tanrı onun acılarla başardığı işi saadetle ödüllendirir. "Ahlaklılıkla doğru orantılı dağıtılır" mutluluk ve huzur.[41] Ahlaklı olmak uğruna acılara katlanmayı göze alan özne, ödüllendirileceğinden emindir. Ödüllendirilmek burada sorun olmayacaktır çünkü Tanrı aldatmaz, ona güvenilir.

Geç modernitenin başarıya ve performansa odaklı öznesinin işi, bir görevi yerine getirmek değildir. İtaat, yasa ve görev bilinciyle değil, özgürlük, keyif ve bireysel eğilimlerine göre yaşar. İşten beklediği en başta keyiftir. Bir Öteki'nin emriyle de hareket etmez zaten. Daha çok ve bilhassa *kendisini* dinlemektedir. Bir girişimcinin de öncelikle kendinin efendisi olması lazımdır. Yani *buyurgan bir Öteki*'nin olumsuzluğundan kurtarmıştır artık kendini. Ama Öteki'nden kurtulup özgürleşmek sadece bireysel bir kurtuluş ve özgürleşmeden ibaret kalmaz. Özgürlüğün diyalektiğinde yeni zorunluluklar yaratması vardır. Öteki'nden kurtulmak, başarıya odaklı çalışan öznenin birçok ruhsal bozukluğundan so-

rumlu olacak narsisistik bir kendine odaklanmayı beraberinde getirir.

Öteki'ne bağın yitirilmesi bir ödüllendirilme krizine yol açar. Yapılan işin değerini bulması ve takdiri anlamındaki ödüllendirilme, bir Öteki'nin ya da üçüncü kişinin varlığını gerektirir. İnsan kendini ödüllendiremez ve kendini yaptığı işten ötürü takdir edemez. Kant'ta ödüllendirici merci Tanrı'dır. O ödüllendirir ve ahlaki başarıyı görüp takdir eder. Ödüllendirme yapısının bozulması karşısında başarıya odaklı çalışan özne hep daha çok iş yapmak ve başarı kazanmak zorunda hisseder kendini. Yani Öteki'yle bağın yitimi, ödüllendirilme krizinin ortaya çıkabilmesinin *aşkın* şartıdır. Ödüllendirme krizini ortaya çıkartan bir diğer faktör de günümüzdeki üretim ilişkileridir. *Yapılmış, bitirilmiş* bir işin sonucunu nihai bir eser kılığında görmek artık pek mümkün değildir. Günümüzün üretim ilişkileri tam da bu *bitirmeyi* engeller. İnsan daha çok *ucu açık* bir çalışma içindedir. Bir başı ve sonu olan *bitirme biçimleri* noksandır.

Sennett de ödüllendirilme krizinin ardında narsisistik bir bozukluk ve Öteki'yle bağın yitiminin yattığını düşünmektedir: "Bir karakter bozukluğu olarak narsisizm, insanın kendine derin sevgisinin tam zıddıdır. Kendine dalmak ödüllenme sağlamaz, acı verir. Kendi ve Öteki arasındaki sınırın silinmesi, Kendi'nin hiçbir zaman yeni, 'farklı' bir şeyle karşılaşmayacağı anlamına gelir. Narsisist birey, yeni ve farklı olanı, onda Kendi'ni bulana kadar mas edip dönüştürür – ve bu Öteki'ni veya Farklı Olan Şey'i önemsiz hale getirir. ... Narsisist tecrübe değil bir yaşantı peşindedir – karşısına çıkan her şeyde kendini yaşamak ister. ... İnsan Kendi'nde boğulur...."[42] Oysa insan bir tecrübe esnasında *Öteki*'ne rastlar. Tecrübeler insanı *farklı*-laştırır. Halbuki yaşantılar, Ben'i Öteki'ne, Dünya'ya doğru uzatırlar sadece. Yaşantılar bu

yüzden *karşı*-laştırır. İnsanın kendine duyduğu sevgi, Öteki'ni Kendisi ile karşılaştırıp değersizleştirdikçe ve geri püskürttükçe, *olumsuzluğun* etkisi altındadır. Kendi, Öteki'ne karşı konumlanır. Böylece Öteki'yle arasındaki sınırı hep yeniden inşa eder. Kendini seven kişi, net bir biçimde Öteki'ne karşı pozisyon almaktadır. Oysa narsisizmde Öteki'yle aradaki mesafe bulanıklaşmıştır. Narsisistik bozukluk yaşayanlar, kendi içlerine gömülürler. Öteki'yle bağı koptuğu oranda, insan, kendi hakkında istikrarlı bir imgeye sahip olamayacaktır.

Sennett gerçi günümüz bireyinin ruhsal bozukluklarını narsisizmle ilişkilendirmekte haklıdır ama yanlış sonuçlara varır: "Sürekli artan beklentiler yüzünden davranışlar hiç tatmin edici hissedilemez; insan buna koşut olarak herhangi bir şeyi bitirmekten de acizdir. Bir hedefe varma duygusundan kaçınılır, çünkü o zaman insanın yaşantısı nesnelleşecek, bir şekle şemale kavuşacak, yani Kendi'nden bağımsız bir varlığı olacaktır. ... Kendi, süregittiği, tamamlanmadığı ölçüde gerçektir, narsisist ancak Kendi'ni sürekli inkâr içinde süreklilik sahibidir. Yaşantı son bulduğunda insandan kopar gibi olur, insan Kendi'ni bir kayıp karşısında, tehdit ediliyor hisseder. Kendi'nin sürekliliği, hareketliliğin bitmemişliği ve bitmezliği, narsisizmin önemli bir yönüdür."[43] Sennett'e göre narsisist birey bir hedefe erişmekten veya bir şeyi bitirmekten *kasten* imtina eder, çünkü son nokta, ortaya Kendi'nden bağımsız var olan ve bu yüzden Kendi'ni zayıflatacak, nesnelleştirilebilir bir olgu çıkartır. Oysa gerçek tam tersidir. Tam da toplumsal düzeyde *nesnel geçerlilik sahibi, evet, nihai sonların* imkânsızlığıdır aslında özneyi Kendi'nin narsisistik tekrarına iten; özne bu yüzden hiçbir *şekle*, kendi hakkında hiçbir istikrarlı imgeye, hiçbir *karaktere* kavuşamaz. Yani, insanın kendi imgesini güçlendirmek için bir hedefe ulaşmaktan bilinçli olarak "kaçındığı" doğru değildir. *Aslında nihai hedefe erişme duygusu hiç*

ortaya çıkmamaktadır. Narsisistik öznenin hiçbir şeyi bitirmek *istemediği* yanlıştır. Aslında bir şeyi bitirmekten acizdir. Yolda kaybolur, ucu açık patikalarda kafası karışık ilerler. Sonların noksanlığının önemli bir nedeni de ekonomiktir. Çünkü açıklık ve bitmemişlik, büyümeyi teşvik eder.

Histeri, disiplin toplumuna özgü bir psişik hastalıktır ve psikanaliz de tam bu toplumda yeşermiştir. Psikanaliz, bilinçdışım kuran *olumsuz* bastırma mekanizmalarının, yasakların ve reddiyenin varlığını şart koşar. Kişinin bilinçdışına ittiği ama varlığını sürdüren dürtüler, "dönüştürme" yoluyla, bariz bedensel semptomlar biçiminde açığa çıkarlar. Histeriklerde karakteristik *bir biçim (morf)* vardır. Bu nedenle histeri, depresyondan farklı bir *morfolojiye* sahiptir.

Freud'a göre "karakter" bir olumsuzluk olgusudur çünkü ruhsal yapıdaki sansür olmadan gelişemez. Freud karakteri, "vazgeçilmiş duygu yatırımlarının* tortusu" diye niteler.[44] Ben, O'nda meydana gelen duygu yatırımlarından haberdar olunca ya onlara izin verecektir, ya da onları baskılama yoluyla geri püskürtecektir*. Karakterin içinde, bütün bir baskılamaların tarihi yatar. Ben'in O'na ve Üstben'e yönelik belli bir ilişkisini yansıtır. Histerik insan karakteristik bir biçim, *morf*, gösterirken, depresif insan biçimden yoksundur, hatta bir *a-morf*'tur. *Karaktersiz bir adam*'dır. Histeriğin ruhu gerçi yabancı zorlamalara tabidir, doğru, ama bir taraftan da derli toplu ve biçimlidir. Depresifleşen

* Alm. *Objektbesetzung*, sözcük anlamıyla "nesne işgali" demek. Kişinin bir etkinliğe, nesneye veya görüşe bağladığı duygusal önem ya da ruhsal enerji. Yazar Olumsuzluğun Şiddeti kuramı kapsamında "işgal" sözcüğünü Freud'dan devralıyor ve o yüzden kişinin "işgali geri püskürtmesi"nden bahsediyor. –*ç.n.*

ruhsal aygıt ise, her ne kadar baskılama ve reddiyeden serbest kalmış olsa da, karmaşık, düzensiz ve biçimsizdir.

Freud'un psikanalizi, represyonun ve reddiyenin olumsuzluğunu şart koşar. Bilinçdışındaki ve bastırılmış, der Freud, "birbirini büyük ölçüde tamamlar". Oysa günümüzün Depresyon, *Burnout* (tükeniş) ya da Dikkat Eksikliği-Hiperaktivite Sendromu gibi ruhsal hastalıklarında, bastırma ve reddiye süreçlerinin payı yoktur. Bunlar daha çok *aşırı bir olumluluğa*, yani reddiye değil daha ziyade *Hayır diyememe* haline, *yapma yasağına* değil *her şeyi yapabilirliğe* işaret eder. Onun için psikanaliz bu hastalıklara açılabilen bir kapı değildir. Depresyon, Üstben gibi iktidar mercilerinin baskılamasının bir sonucu olarak ortaya çıkmaz. Depresif kişide bastırılmış ruhsal içeriklere dolaylı imalarda bulunacak bir "aktarım" da gerçekleşmez.

Günümüzün başarıya ve performansa odaklı toplumu, özgürlük fikriyle ve kendi mevzuatını asgariye indirerek, disiplin toplumunu kuran bariyerleri ve yasakları büyük ölçüde ortadan kaldırmaktadır. Olumsuzluğun azaltılmasıyla verimliliğin artması istenir. Bu, genel bir hudutsuzluğa ve hadsizliğe, hatta artık hiçbir bastırma mekanizmasına ihtiyaç duymayan *genelleşmiş bir hafifmeşrepliğe* yol açıyor. Hiçbir dürtünün kısıtlayıcı bir cinsel ahlak tarafından boşalmaktan alıkonmadığı yerde, örneğin bir Daniel Paul Schreber'in Freud'un bastırılmış eşcinselliğine atfettiği o paranoid hezeyanları da ortaya çıkmaz. "Schreber Olayı" katı bir eşcinsellik yasağının, evet hatta, cinsel haz yasağının hüküm sürdüğü 19. yüzyılın disiplin toplumunun tipik bir örneğidir.

Depresyonda bilinçdışının payı yoktur. Başarıya ve performansa odaklı yaşayan depresif öznenin ruhsal aygıtında hüküm süren, artık bilinçdışı değildir. Ama Ehrenberg anlaşılan hâlâ bunda ıs-

rarcıdır ve bu ısrar tezlerinde büyük bir kırılma yaratır: "Bu toplumsal ve düşünsel tersyüz oluşu anlamamıza yardım eden şey, depresyonun tarihi oldu. Depresyonun önlenemeyen yükselişi, öznenin 20. yüzyılın ilk yarısında yaşadığı dönüşümlerin iki boyutuna nüfuz ediyor: Psişik özgürleşme ve kimliğin güvensizliği ile, kişisel insiyatif ve eyleme geçme aczi. Bu iki boyut, nörotik çatışmanın psikiyatrideki depresif yetersizliğe meyletmesine yol açan bazı antropolojik riskleri belirginleştiriyor. Ortaya çıkan yeni birey, hâkim olmadığı bir bilinmezden, Batılıların ruhun bilinçdışı adını verdiği o indirgenemez bölümden mesajlarla karşı karşıya kalıyor...."[45] Ehrenberg'e göre depresyon, "hâkim olunamayanı", "indirgenemeyeni" simgeler.[46] Depresyonun ardında "sınırsız imkânların, hâkim olunamayanla çarpışması"[47] yatar. Buna göre depresyon, insiyatif peşinde koşan bireyin hâkim olamadığı şeye çarparak yenik düşmesidir. Ancak hâkim olunamayan, indirgenemeyen ya da bilinmeyen [şeyler], bilinçdışı gibi, *olumsuzluk figürleri*dir ve aşırı bir olumluluğun damgasını vurduğu başarı ve performans toplumunun kurucu öğeleri değillerdir artık.

Freud melankoliyi, içselleştirilip Kendi'nin bir parçası haline getirilmiş Öteki'yle yıkıcı bir ilişki olarak kavrar. Böylelikle Öteki'yle eski çatışmalar içselleştirilir ve Kendi'ne karşı bir çatışmaya dönüşür; bu ise Ben'in yoksullaşması ve saldırganlığın insanın bizzat kendine yönelmesi demektir. Oysa günümüzün başarıya ve performansa odaklı öznesinin depresif rahatsızlığının temelinde, yitirilmiş bir Öteki'yle çatışmalı, ikircikli ilişki yatmaz. Depresyon, *Öteki boyutunu* içermez. *Burnout*'u sıklıkla izleyen depresyonun asıl nedenleri arasında, yıkıcı ölçüde bir Kendi'ne dönüklük, aşırı gerilimli, aşırı kontrollü, mebzul miktarda bir Kendilik vardır. Başarıya ve performansa odaklı çalışan, yorgun, depresif özne kendinden bıkmıştır. Kendinden yorulmuş, kendinden ve kendiyle savaştan bitkin düşmüştür. Kendinden

çıkmayı, *dışarıda* olmayı, kendini bırakıp *Öteki'ne*, *Dünya'ya* açılmayı beceremez, saplantılı bir biçimde kendine odaklanır ve bu paradoksal olarak Kendi'nin içinin oyulmasına ve boşalmasına yol açar. Farenin çemberde dönmesi misali, sürekli *Kendi etrafında* dönen özne, sonunda *tükenecektir*.

Yeni medya ve iletişim teknikleri de *Varlığın Öteki'ne dönüş* imkânlarını zayıflatıyor. Sanal dünya *farklılık* ve *direnç* açısından yoksul. Benlik virtüel mekânlarda, *Öteki ve Direnç Prensibi* anlamına gelecek bir "gerçeklik ilkesi" olmadan dolaşabiliyor. Narsisist Ben, sanal dünyanın *hayali* mekânlarında öncelikle ve hep kendine rastlar. Virtüelleşme ve dijitalleşme, bilhassa *direnciyle* hissedilir olan *reel'in* giderek yok olması demektir. Reel, çifte anlamda bir *dayanak*tır. Yalnız kesintiyi ve direnci değil, dayanağı ve desteği de temsil eder.

Geç modernitenin başarıya ve performansa odaklı yaşayan ve neredeyse sonsuz imkânlara sahip öznesi, *yoğun bir bağ* kurmaktan acizdir. Depresyonda insanın kendisiyle olan bağları dahil tüm bağları kopar. Yası depresyondan ayıran, kişinin özellikle kaybettiği nesneye karşı hissettiği güçlü libidinöz bağdır. Oysa depresyonun yöneldiği bir nesne yoktur, *yönsüzdür*. Depresyonu melankoliden ayırmak da anlamlıdır. Melankolinin temelinde de bir kayıp tecrübesi yatar. Onun için hâlâ *bir ilişki* içindedir, *yanında olmayana karşı olumsuz bir bağ*dır bu. Oysa depresyon her türlü ilişkiden ve bağdan kopmuştur. Her türlü *yerçekiminden* yoksundur.

Yas, güçlü bir libido bağıyla yatırım yapılan nesnenin kaybıyla oluşur. Yas tutan kişi, her şeyiyle sevdiği *Öteki*'nin yanındadır. Geç modern Ego ise libidinöz enerjisinin büyük bölümünü kendi için kullanır. Kalan libido sürekli çoğalan tanıdıklara ve geçici

ilişkilere dağıtılır, yayılır. Çok zayıf bir libidoyu Öteki'nden çekip yeni nesnelere yöneltmek gayet kolaydır. Uzun erimli, acılı ve zahmetli "yas tutma işi" gereksizleşir. Sosyal ağlardaki "arkadaşlar"ın başlıca işlevi, bir meta gibi *sergilenen Ego*'ya tüketici olarak dikkatlerini yönelterek, kişinin narsisistik Ben duygusunu artırmaktır.

Alain Ehrenberg, melankoliyle depresyon arasında sadece niceliksel bir fark görüyor. Seçkinci bir yönü olan melankoli, diyor, günümüzde depresyona dönüşerek demokratikleşiyor: "Melankoli eskiden sıradışı insanların bir tuhaflığıyken depresyon *sıradışılığın popülerleşmesinin* ifadesi oldu."[48] Ehrenberg'e göre depresyon, "melankoli artı eşitlik"tir, "demokratik insana en yakışan hastalık"tır. Fakat Ehrenberg depresyonu, tam da gelişi Nietzsche tarafından vaaz edilmiş o egemen insanın kitlesel gerçeklik kazandığı çağa oturtuyor. Buna göre depresif insan, "egemenliğinden bitap düşen", yani kendinin efendisi olmaya gücü kalmayandır. Sürekli "inisiyatif gösterme mecburiyeti"nden yorulmuştur. Ehrenberg depresyonun bu özel etiyolojisi* yüzünden bir çelişkiye düşer, zira Antik Çağ'da da var olan melankoli, modern veya geç modern bireye damgasını vuran egemenlikten yola çıkılarak açıklanamaz. Antik Çağ'm melankoliği, "kendinin efendisi olmaktan" aciz veya "kendi olma tutkusundan" yoksun depresifle kıyaslanamaz. Melankoli histeri veya yas gibi bir olumsuzluk olgusuyken, depresyon aşırı olumlulukla ilgilidir. Pekâlâ, depresyon ve demokrasi arasında gerçekten bağ kurulabilir mi? Carl Schmitt olsaydı, depresyonun *bitirici kararın gücünden* yoksun olmasının tam da demokrasiye özgü bir hastalık olduğunu

* *Yun.* αιτία *aitia* = sebep ve λόγος, logos = kelime/lafız sözcüklerinden türemiştir. Felsefe, fizik, psikoloji ve biyolojide olguların nedenlerini açıklamak, incelemek anlamında kullanılır. *–ç.n.*

söylerdi. *Kararın keskin şiddeti*, uzun erimli bir çatışmanın ortaya çıkmasına daha baştan engel olurdu. Böyle bakarsak depresyon, "çatışmayla kopuk bir bağ" değil, *nihayete erdirme şekilleri*[49] ortaya çıkartacak ve ödüllendirme mercii oluşturacak *nesnel bir karar merci*nin yokluğu olarak da tarif edilebilirdi.

Ehrenberg depresyonu tümüyle Kendi'nin psikolojisi ve patolojisi çerçevesinde ele alır ve ekonomik bağlamı gözardı eder. Depresyona sıklıkla öncülük eden *Burnout*, pek de "kendinin efendisi olma" gücünü yitiren egemen bireye işaret etmez oysa ki. *Burnout*, yani tükenme, daha çok gönüllü bir özsömürünün patolojik sonucudur. Kişinin kendini geliştirme, dönüştürme ve yeniden icat etme emirleri, ki depresyon bunun arka yüzüdür, piyasaya kimlikle ilişkili ürünler arzetmesini gerektirir. İnsan ne kadar sık kimlik değiştirirse, üretimi de o denli tetiklenir. Endüstriyel disiplin toplumu değişmez, sabit bir kimliğe ihtiyaç duyarken, sanayi sonrasının başarıya ve performansa odaklı toplumu, üretimini yoğunlaştırmak için esnek bir kişiliğe muhtaçtır.

Ehrenberg'in temel tezi şöyledir: "19. yüzyıl sonundan bize miras kalan bir özne kavramı var. Bu öznenin *çatışmayla bağı ne kadar kopuksa*, depresyon da o kadar palazlanıyor."[50] Ehrenberg'e göre çatışma yapıcı bir işlev görür. Gerek kişisel gerekse toplumsal kimlik buna göre "*çatışmayla birbirine bağlı*"[51] unsurlardan meydana gelir. Yani hem politik hem de özel hayatta çatışma demokratik kültürün yapıcı, normatif çekirdeğidir.[52] Ehrenberg depresyonun, çatışmadan ilişki doğuran zorluğu, sorunu gizlediği görüşündedir. Yani depresif bireyde çatışma artık kişinin bütünlüğünü sağlayamaz.

Klasik psikanaliz çatışma modeli üzerinde kuruludur. İyileşmenin temelinde *tanımak*, yani ruhsal yapıda bir çatışmanın varlığı-

m bizzat bilince çıkartmak yatar. Ne var ki çatışma modeli bastırma ve reddiye olumsuzluğunu veri alır. Bu yüzden artık olumsuzluğun tümüyle eksik olduğu depresyon için geçerli değildir. Ehrenberg gerçi depresyonun temelinde çatışmayla ilişkisizliğin yattığını görür ama hâlâ çatışma modelinde ısrar eder. Ehrenberg'e göre depresyonun ardında, bağımlılık yaratan antidepresanlarla daha da geri plana itilmiş gizli bir çatışma yatar. Çatışma, der, artık "güvenilir bir rehber" değil: "Dengelenmiş yoksunluk, stimüle edilmiş apati, üstesinden gelinmiş zoraki davranışlar depresyonun arka yüzünü oluşturuyor. Bir elde kişisel gelişimin kutsal kitabı, öteki elde başarı kültü ile çatışma ortadan kalkmıyor ama keskinliğini yitiriyor ve artık güvenli bir rehber olmaktan çıkıyor."[53] Oysa gerçekte çatışma modeli, yani psikanaliz, depresyonu açıklamaktan tümüyle acizdir. Ehrenberg, *doğduğu koşullar ortadan kalkmış olduğu halde* hâlâ daha psikanalizi ayakta tutup kurtarmaya çalışmaktadır.

Ehrenberg'in depresyonla ilişkilendirdiği "çatışmadan arınma", toplumun ideolojisizleşmesini getiren *genel olumlulaşma* ile bağlantılı incelenmelidir. Toplumsal-yasal gelişmeler artık kulağa arkaik gelen bir ideolojik ya da sınıfsal *kavga* tarafından belirlenmiyor. Ama toplumun olumlulaşması şiddeti de ortadan kaldırmıyor. Şiddet sadece kavganın veya çatışmanın olumsuzluğundan değil, uzlaşmanın olumluluğundan da doğuyor. *Sermayenin her şeyi yutar görünen tümleşikliği, uzlaşmacı bir şiddet* oluşturuyor.

Mücadelenin günümüzde gruplar, ideolojiler veya sınıflar arasında değil bireyler arasında cereyan etmesi, başarıya ve performansa odaklı toplumun bunalımı için Ehrenberg'in zannettiği kadar tayin edici değil. Sorunlu olan bireysel rekabetin kendisi değil Kendi'ne dönüklüğüdür ki *mutlak rekabeti* doğurmaktadır.

Yani başarıya odaklı özne kendi kendisiyle rekabete girmekte ve yıkıcı bir kendini aşma mecburiyeti hissetmektedir. Başarı burada artık *başkalarıyla kıyaslanarak* ölçülmez. Amaç artık Ötekiler'i geçmek veya yenmek değildir. Mücadele Kendi'ne dönüktür artık. Ama insanın kendini yenmesi, kendini geçmesi çabası ölümle sonuçlanır. Kendiyle rekabet, kendi gölgesini geçme isteğine benzer ve ölümcüldür.

Disiplin toplumundan başarıya ve performansa odaklı topluma geçişte Üstben, İdeal-Ben'e evrilerek olumlanır. Üstben baskıcıydı. Bütün derdi yasaklardı. Ben'in üzerinde "buyurgan bir hâkimiyetin sert, gaddar yüzüyle" ve "katı, kısıtlayıcı, gaddarlıkla yasaklayıcı bir karakterle" hükmediyordu. İtaatkâr özne *kendini* Üstben'e *tabi* kılarken, başarıya ve performansa odaklı özne kendini İdeal-Ben üzerinden *yeniden tasarlamaktadır*. İtaat ve tasarım iki farklı varoluş biçimidir. Üstben'den hep olumsuz zorunluluklar peydah olur. Buna karşın İdeal-Ben, Ben'i olumlu anlamda zorlar. Üstben'in olumsuzluğu Ben'in özgürlüğünü kısıtlar. Buna karşın İdeal-Ben'e göre kendini tasarlamak bir özgürlük edimidir. Ancak Ben, erişilemez İdeal-Ben karşısında kendini eksikli hisseder, bir kaybeden olarak görür, suçlamalara boğar. Reel-Ben ve İdeal-Ben arasındaki boşlukta bir özsaldırganlık oluşur.[54] Ben, kendisiyle kavga etmeye başlar, kendisiyle savaşır. Kendini tüm dış baskılardan kurtarmış sayan olumluluk toplumu, yıkıcı obsesyonlar arasında kaybolur. *Burnout* ve depresyon gibi psişik hastalıklar ki 21. yüzyılın başat hastalıklarıdır, hep kendine yönelmiş bir saldırganlığın izlerini taşır. İnsan kendine şiddet uygular ve kendini sömürür. Dışsal şiddetin yerini içeride üreyen bir şiddet almıştır ki ilkinden çok daha ölümcüldür, zira bu şiddetin kurbanı kendini özgür zannetmektedir.

4. ŞİDDETİN POLİTİKASI

4.1. Dost ile Düşman

Politikanın özünde, der Carl Schmitt, dost ile düşmanı ayırt etmek yatıyor.[55] Siyasi düşünce ve siyasi içgüdü, "dost ile düşmanı ayırt etme becerisi"nden başka bir şey değildir.[56] "Dost-düşman" zıtlığı, politik sistemi başka sistemlerden farklılaştıran herhangi bir ikili koda benzemez, çünkü siyaset herhangi bir sistem, "nesnel bir alan" sayılamaz. Ahlakın "nesnel alanı"nda, hatta ona "sistem" de denebilir, "iyi-kötü" ikili kodu hâkimdir. "Güzel-çirkin" karşıtlığı estetiğin sistemini tanımlar. Ama politika nesnel bir alan değildir. Onun için "dost-düşman" ayrımı ilkesel olarak ikili kodlardan, toplumsal sistemi kuran nesnel alanlardan farklıdır. Nesnel alanlar ve içerdikleri zıtlıklar sadece nesnel konuları kapsar. "Güzel" veya "iyi" bir şeyi tarif eder. Bir insan da pekâlâ güzel veya iyi olabilir. Ama, derdi Schmitt, bunlar *nesnel* atıflar. Oysa "dost-düşman" zıtlığı nesnel değil "varoluşa dair", yani *egzistansiyel* bir ayrımdır. Düşmanın ahlaken kötü ya da estetik açısından çirkin olması gerekmez ki. Nesnel bir zıtlığın varoluşsal "dost-düşman" karşıtlığına dönüşmesi için, "bir bağlantının ya da farkın, bir bağlanmanın ya da çözülmenin[57] en uç yoğunluk derecesinde" yaşanması gerekir. Mesela "iyi-kötü" arasındaki ahlaki fark, ancak varoluşsallaştığında politik boyut kazanır. Estetik

ve ahlak gibi din ve ekonomi de öncelikle sadece birer nesnel alandır. Nesnel farklar üzerinde yükselirler. Fakat bir dinsel cemaat dinsel inançlarından ötürü savaşa girdiğinde, yani düşmanla savaştığında, politik eylem içindedir artık: "Reel dost-düşman kümeleri varoluşsal düzlemde öylesine kuvvetli ve tayin edicidir ki, politik olmayan bir zıtlık bu kümeleri yarattığı anda, o zamana kadarki "saf" dinsel, "saf" ekonomik, "saf" kültürel kriterlerini ve motiflerini arka plana atacaktır. Ve yepyeni, kendine özgü bir durumda bulacaktır kendini; o eski "saf" dinsel ya da "saf" ekonomik veya diğer "saf" çıkış noktalarından bakıldığında fazlasıyla politikleşmiş koşulların hesaplanamaz ve "irrasyonel" şartlarına ve sonuçlarına tabi olacaktır." Bu süreçte nesnel alanlar varoluşsallaşır ve nesnelliğini kaybeder. Bu onlara irrasyonel bir karakter kazandırır. Kısacası Schmitt'e göre, *nesnel savaş* diye bir şey yoktur.

Schmitt'e göre cemaat ancak düşman tarafından varoluşsal bir tehlikeye girince ve kendini düşmana karşı savunmak zorunda kalınca, yani savaş anında politikleşir. Reel şiddet olasılığı siyasetin özünü oluşturur. Mücadele yalnız devletler arasında değil, aynı devletin içinde de yaşanabilir. Bir devlet, bir iç düşman karşısında içeride de politik bir yalnızlık yaşar. Onun için, der Schmitt, bütün devletlerin içinde, Yunan cumhuriyetlerinde *polemios*, Roma devlet hukukunda *hostis* deklarasyonu olarak bilinen bir "düşman ilan etme"[58] kurumu vardır ve hakir görme, sürgün, aforoz, *hors-la-loi*, yani hukuk koruması dışına çıkartma veya *sacratio*, kurban etme, şekillerinde tecelli eder.

Schmitt'e göre varoluşsal bir dost-düşman ayrımı, has politikanın alanını "değersiz toplumsal-çağrışımsal" alandan ayırt etmek için "kâfi"dir.[59] Heidegger gibi Schmitt de cemaat (*Gemeinschaft*) ve toplumu (*Gesellschaft*) birbirinden ayırır. Yalnız ce-

maatin politik bir enerji ürettiğini söyler. Buna karşın toplum sadece basit bir "birliktelik"tir (*Assoziation*). Bir *iradeden*, *harstan* (*Innerlichkeit*), savaşma *kararlılığından*, evet, *kendinde kararlılıktan* yoksundur. Ekonomik düzlemde örgütlenmiş bir toplum rakibini "şiddetsiz" bir biçimde de yerle yeksan edebilir gerçi. Ama yine de henüz politik birlik değildir, çünkü hasmı "düşman" değil *sadece* bir "rakip"tir. Schmitt'in düşüncesinde savaş yalnızca politikanın farklı araçlarla devamı değil, *bizzat kendisidir*.

Schmitt için düşmanlık kimliğin kurucu öğesidir. *Ben* kendini sadece düşman *Öteki*'ne bir bağışıklık tepkisi içinde tanımlayabilir. Yani, der Schmitt, "tek bir gerçek düşmandan daha fazla düşmana sahip olmak, içsel bir zaafın, bir bölünmenin işareti"dir. Düşmanın kesin tarifinin yapılamayışı, Kendi'nin kifayetsiz kimliğine işaret eder. Düşmanların çoğulluğu Ben'i dağıtır. Kendilik, ancak *tek* bir düşman karşısında tüm keskinliği ve kesinliğiyle tebarüz eder: "Düşman, bizim kendi varlığımıza ilişkin bir meseledir. ... Bu nedenle kendi ölçümü, kendi sınırımı, kendi şeklimi kazanabilmem için onunla savaş halinde olmalıyım."[60]

Schmitt için büyük politikanın zirve noktaları düşmanla bir barışma ya da anlaşmanın başarıldığı anlar değildir, "düşmanın tüm somut gerçekliğiyle düşman olarak tanındığı anlar"dır.[61] Diyalog ve uzlaşı değil savaş ve kavgadır politikanın temeli: "Tayin edici olan, her zaman ve sadece çatışmadır."[62] Çatışmaların çözümü değildir politik olan, çatışmanın ardındaki düşmanlıktır. "Savaş hali"[63] politikanın asıl anlamıyla bittiği uç bir nokta değildir. *Sınır*, cephe anlamında politikanın *mekânıdır*. Olağanüstü hal, bir cemaatin bütün normatif koşullarının devre dışı bırakıldığı durumdur.[64] Bu durum cemaati çıplak varoluşuna indirger. Normatif olan, yerini tümüyle varoluşsal olana bırakır. Bu kritik istisna halinde politika, *varoluşun* tüm saflığıyla ifadesi haline gelir:

"Savaş, savaşan insanların ölmeyi göze alışı, düşman tarafındaki diğer insanların fiziksel imhası, bütün bunların normatif değil, yalnız varoluşsal bir anlamı vardır; birtakım idealler, programlar veya kuralların değil, hakiki düşmana karşı gerçek bir savaş halinin realitesidir bu."[65] Yani savaş normatif değil, ancak varoluşsal düzlemde meşrulaştırılabilir. Evet, savaş *legal*-ize edilemez. Normlar "normal durum"a aittir.[66] Asıl o "kritik", normların ortadan kalktığı o "tamamiyle norm dışı durum" politiktir. Schmitt savaşı her türlü normatiflikten uzak görür; "Savaşın anlamı idealler veya hukuk normları için değil, gerçek bir düşmana karşı yapılmasında yatıyor."[67]

Politika Schmitt için bir iş değildir. Hesaplanamazlığın gerilimden beslenir daha çok. Şöyle de denebilirdi: "Hesap", idare veya yönetim her türlü varoluşsal gerilimden yoksundur. "Toplum, siyasal düzlemde birleşmiş halkı dağıtır ve sadece kültürel alanlarla ilgili bir seyirci topluluğuna" indirger. Schmitt'in politiği bir varoluş biçimi olarak tanımlayışı, Heidegger'in "Sahicilik Jargonu"nu hatırlatır. Heidegger'in "das Man"ı, Schmitt'in perspektifinden baktığımızda tümüyle apolitiktir, çünkü her türlü kahramanca kararlılıktan yoksundur.

Schmitt olsa, das Man'ın savaşmaya değil, sadece rekabete muktedir olduğunu söylerdi. Ayrıca das Man karar vermesi gereken *durumda kaçar*: "Das Man her yerde, ama varoluşun bir karar almaya zorladığı yerde de hep kaçtığı görülüyor."[68] Heidegger, Schmitt'in *Siyasal Olan Kavramı*'nın yayımlanmasından bir yıl sonra kaleme aldığı "Rektörlük Konuşması"nda (1933) "cem'an aynı ağızdan konuşan" bir "mücadele birliği"nden (*Kampfgemeinschaft*) söz eder.[69] Kısacası, *Varlık* (*Sein*) mücadeledir. Ancak o zaman politik bir boyut kazanır.

Schmitt'e göre politikada mesele karar almaktır, karar alma mücadelesidir, evet, karar almanın *keskin şiddetidir*. Karar tartışmayı fuzuli kılar. Heidegger olsa şunu eklerdi: *Man* tartışır. Tartışma karar gücünden, kararı tanımlayan o vurucu güçten yoksundur. Schmitt bu yüzden tartışmadan küçümseyerek söz eder: "Böylece aslen siyasi bir kavram olarak *mücadele*, liberal düşüncede ... tartışmaya dönüşüyor ... ; net bir kararın yerini ... bitmez tükenmez rekabet ve tartışmalar alıyor."[70] Bilindiği gibi Schmitt parlamenter rejimin kararlı muhalifiydi. "Parlamento" sözcüğü Fransızcada konuşmak anlamındaki *parler*'den geliyor. İnsanların birbiriyle konuşması, evet tartışması, politikanın özüdür. Sadece diktatörlük hiçbir tartışmaya ihtiyaç duymaz. Dili emre indirger. Ama emretmek, *parler* değildir. Schmitt'e göre *dilin parlamentolaşması*, hatta *ruhun parlamentolaşması* çöküş anlamına gelirdi. Schmitt'in ruhunda, *parler*'in uzunluğuna ve açıklığına katlanacak sabır yoktur. Onun gözünde *parler*, bir türlü bitmek bilmeyen ve nihai sonuca varmayan "*palavra*"ya indirgenir. "Karar" anlamına gelen *Dezision** Latincede "kesmek" anlamındaki *decidere*'den gelir. Öteki'nin, düşmanın boğazı kesilerek alınacaktır karar. Öteki'nin sözü kesilecektir. *Dezision* kılıçla alınan dolaysız karardır. *Şiddete* dayanır. Politikanın aracı olarak tartışma ise bambaşka bir ruha aittir. *Combattare*'nin yerine *compromettere* geçer**.

Schmitt barışmaz zıtlıklar üzerinden düşünür. Ya-o-ya-bu formülü, düşüncesinin, evet hatta *ruhunun* temelidir. Dünyası keskin kopuşlarla ifade bulur. Romantizme getirdiği eleştirinin ardında da, düşüncesinde çokanlamlılığa ve müphemliğe alan aç-

* Schmitt'in keskinliği nedeniyle Alm. *Entscheidung* (karar) yerine kullandığı, lügatındaki önemli kavramlardan. –*ç.n.*

** Savaşmanın yerini uzlaşma alır. –*ç.n.*

ma aczi yatar. Romantik dünya onun nezdinde "özden ve işlevsel bir bağlamdan yoksun, sağlam rehberlikten, nihai bir sondan, bir tanımdan yoksun, karardan ve kıyametten yoksun bir dünyadır."[71] Romantik düşünür Adam Müller'i, "her yerde arabuluculuk etme iptilası, 'dünyayı kapsayan hoşgörüsü'" nedeniyle suçlar, çünkü "insana sevebileceği ve gönül rahatlığıyla nefret edeceği hiçbir şey bırakmaz". Müller'de eleştirdiği, "duygusal olarak temelde her şeye razı, her şeyi onaylayan panteizm" ve erkeğin yırtıcı hayvani doğasının zıddını oluşturan o "kadınsı, bitkisel doğa"dır.[72] Yani politik varlık bitkisel değil hayvansaldır. Politika arkadaşlık ve aracılık değil, hücum ve zafer demektir. Hayat "özgün *politik* gerilimi"ni "hakiki mücadele"den, "en uç noktadaki bu imkân"dan, yani şiddetten alır. Ulusötesi bir dünya toplumu Schmitt'in gözünde haliyle politik değildir çünkü kendi dışında bir düşmandan yoksundur: "Böyle bir mücadele imkânının kökünün kazındığı ve ortadan kaybolduğu bir dünya, ebediyen pasifize edilmiş bir gezegen olurdu; dost ve düşman ayrımının olmadığı bir dünya, o halde politikadan yoksun bir dünya."[73]

Schmitt'in şiddetin politikası, politikanın ötesinde *ruhunu* belirleyen bir *kimlik politikasıdır*. Hidrofobisi de kimlik saplantısına dayanır. Schmitt için su, kesin bir işaret koymaya izin vermediği için çok korkutucu bir elementtir. İçine hiçbir şey yazılamadığından tümüyle *karaktersizdir*: "*Deniz*, mekâna ve kanuna, düzene ve düzleme, yani hiçbir anlamlı birliğe izin vermiyor. ... Denizin içine ... kesin hatlar da çizilemez. ... Denizin, karakter sözcüğünün Yunanca *diarassein,* yani gömmek, çizmek, damgalamaktan gelen asli anlamıyla, bir karakteri yok."[74] Schmitt yalnız katı farklarla ve zıtlıklarla düşünmesi ve uçar kaçarı, yüzer gezeri kavrayamaması açısından, özel bir "toprak insanı"dır, bir "toprak arşınlayan"dır.[75]

Schmitt'in kimlik politikası haddinden fazla yıkıcı enerji çıkartır açığa. Fakat bu şiddet dışarıya yönelir. İçe doğru güçlendirici bir etki yapar, çünkü bütün çatışmacı enerjiler Kendi'nden Öteki'ne yöneltilmekte, böylelikle dışsallaştırılmaktadır. Düşman Öteki'ne yönelen şiddet, Kendi'ne sağlamlık ve güçlü bir istikrar getirir. Kimlik kurucudur. Schmitt'in kaydettiği gibi düşman, "varlık olarak kendimize ait bir mesele"dir. Biz ancak düşman karşısında "kendi ölçümüze, kendi sınırımıza, kendi varlığımıza" sahip oluruz. Düşman olarak tanımlanan Öteki'nin *dışlanması*nın mükâfatı, *bitmiş*, kesin bir özimgedir. Düşman imgesi ne kadar belirginse, kendi varlık şeklim de o kadar net kontürlere kavuşacaktır. Düşman imgesi ve özimge birbirini şart koşar, birbirini doğurur. Kısacası, Öteki'ne doğru akan yıkıcı enerjiler, hatları net çizilmiş bir Kendi'nin oluşması için kurucu önemdedir.

"*Karakter*" bir olumsuzluk olgusudur, çünkü dışlama ve reddiyeyi şart koşar. "Birden fazla hakiki düşmana sahip olmak" bir karakter zaafıdır. O zaman "birden fazla tek-gerçek-dostu-olmak" da bir karaktersizlik örneği sayılacaktır elbette. Karakter, olumsuzluğuna rağmen veya tam da onun sayesinde Kendi'mizi şekle şemale sokan ve güçlendiren figürdür. Kararın ve dışlamanın *keskin* şiddeti, günümüzün başarıya ve performansa odaklı toplumuyla uzlaşmaz, çünkü bu toplum insanın kendini hiçbir konuda nihai olarak bağlamaması üzerine kuruludur. Başarıya odaklı çalışan insan *esnek bir insan* olmalıdır. Bu dönüşümün temeli her şeyden önce ekonomiktir. Rijit, katı kimlik günümüzün üretim ilişkilerindeki hızlanmaya terstir. Dayanıklılık, kalıcılık ve süreklilik büyümeyi yavaşlatır. Başarıya odaklı çalışan özne, Kendi'nin net hatlarla çizilmesine, nihai bir "topraklanmaya" izin vermeyen bir yüzergezerlik halindedir sürekli. İtaat ve disiplin öznesi sağlam bir karaktere ihtiyaç duyarken, başarı ve performans toplumunun ideal öznesi, her şey için kullanılabile-

cek *karaktersiz, evet karakterden azade bir insandır*. Yüzergezerlik duygusu bir noktaya kadar özgürlük duygusuyla paralel gider. Ama uzun vadede ruhsal tükenmişlik yaratacaktır.

Ortopedik, ortopsişik baskı yalnız yıkıcı olmakla kalmaz. Ruhu da şekillendirir, mevziilendirir. Olumsuzluk tümden kaybolunca deformasyon ve destabilizasyon gelir. Ruh mevzi alamaz, yerleşemez. Yerli yersiz parlar ve yurtsuzlaşır. Sağlam, kalıcı, nesnel kimlik ve gelecek tasarımları insanın ayağının altından kaydığı zaman psişik kırılganlık ve karakter bozuklukları ortaya çıkar. Kendi'nin ucu açıklığı ve kapanamayışı, yalnız özgür değil hasta da eder. Başarıya ve performansa koşan özne, denebilir ki, *karaktersiz bir adam*dır.

Günümüzün başarıya ve performansa odaklı toplumuna, *dost-düşman* şeklindeki immünolojik şema damgasını vurmuyor. Schmitt'in dediği gibi, "rakip" düşman değildir. Rekabet etmenin (Lat. *concurrere*) sözcük anlamı birlikte-koşmaktır. Bir hedef için yarışmaktır. Oysa düşmanlıkta hedef yoktur, bir ölüm kalım savaşı söz konusudur. Rekabet ilişkisinde tam da bu varoluşsal gerilim eksiktir, Kendi'ne ait net bir özimge kurmakta yardımcı olan o düşmanlığın olumsuzluğu eksiktir. Başarıya odaklı geç modern özne, olumsuzluğu gitgide daha fazla atmıştır üstünden. Karşısında ne bir düşman, ne bir hükmeden vardır artık. Onu hep daha fazla iş başarmaya zorlayan bir dış mercii bulunmaz. O daha çok kendi kendisini zorlar ve kendisiyle savaşır.

Öteki, önceleri bir direnç kaynağıdır. Eğer farklı olmasa ve direnç yaratmasaydı, herkes *aynı* olurdu. Düşmanlık Öteki'yle yüksek gerilim üreten bir ilişkidir. Toplumun olumlulaşması sürecinde geç modern birey *Öteki'nin olumsuz yükünden* giderek arındırır kendini. Özgürlüğü, Öteki'nden özgürleşme biçimini

alır ama patolojik bir kendine yönelmeye yol açar bu kez. Özne dışarısıyla, nesnelerle ve dünyayla bağını gitgide yitirir. Yeni medya ve iletişim biçimleri bu gelişimi güçlendirmektedir. Adım attığım sanal mekân da, Öteki'nden kaynaklı pek az dirençle karşılaştırıyor beni. Virtüel mekân, geç modern öznenin öncelikle kendisine rastladığı bir projeksiyon sahası hizmeti görüyor.

İtaat öznesi ve disiplin öznesi, karşısında daima *Öteki*'ni bilirdi; bu bazen Tanrı, bazen hükümdar, bazen de vicdanıydı. Yalnız baskı ve ceza değil, *ödül* de dışarıdaki merciiden gelirdi. Buna karşın başarıya ve performansa odaklı toplumun öznesine, narsisistik bir kendine yöneliklik damga vurmaktadır. Öteki'nden ödül alamadığı için hep daha fazla başarı, daha fazla üretim elde etmek zorunda hissetmektedir kendini. Öteki'nin olumsuzluğu rekabet ilişkisine de içkindir, ama geç modern öznede bu olumsuzluk bulunmaz, çünkü son kertede kendi kendisiyle rekabet içindedir, hep kendini aşmaya odaklıdır. Böylece ortaya ölümcül bir yarış çıkar, bir gün düşüp kalana kadar *kendi etrafında* döner.

Depresyon narsisistik bir rahatsızlık olarak kavranabilir. Öteki'yle yitirilen ilişkiden ve dışarısıyla, dünyayla kopukluktan doğar. Kendi etrafında dönen ve kendi kuyruğunu ısıran narsisistik özne depresyon tehdidi altındadır. İnsanın kendisiyle eziyete varan uğraşısı, Schmitt'in diliyle söyleyecek olursak, "kendi varlık şeklinin" ortaya çıkmasına izin vermeyen bu kendine dönüklük, hayali bir dış düşman kurgusunu kolaylaştırabilir çünkü bu, kendisinin yüküyle ezilen, kendiyle yıpranan ve kendiyle savaş halindeki ruhu rahatlatacaktır. Böyle hayali düşman imgeleri bireyi, sakatlayıcı bir narsisistik kendine-dönüklükten kurtaran ve öznel bir boşluğa kaymayı önleyen, nesnelleştirilebilir bir "varlık şekli"ne kavuşturabilir. Günümüzün yabancı düşmanlığı bu tür bir boyut taşımaktadır.

Bireyi *kendi etrafında* sürekli daha hızlı döndüren narsisistik kısır döngüden kurtulmak için, *Öteki*'yle ilişkiyi Schmittvari dost-düşman şemasının olumsuz şiddetinden uzakta yeniden kurmak gerekir. Bu ise farklı bir inşayı, *Öteki*'nin, bağışıklık sisteminin yıkıcı savunmasına izin vermeyecek bir biçimde, *yeniden inşasını* gerektirir. Öteki'yle, onu farklılığıyla olduğu gibi kabul edip onaylayacak bir ilişki mümkün olmalıdır. Bu *olduğu gibiliğe evet* demektir, *dostanelik*'tir. Dostanelik, Öteki'ni edilgence kendi haline bırakmak değil, onun olduğu gibiliğine karşı aktif, katılımcı bir yaklaşım demektir. Dostane davranış, ancak Öteki'ne veya yabancıya karşı gösterilebilir. İnsanın kendisiyle aradaki fark ne kadar büyükse, yabancıya o kadar dostça yaklaşılacaktır. *Aynı* olana ne dostane, ne de düşmanca tavır mümkündür, ne evet ne hayır, ne selam ne de reddiye imkânı vardır.

Dostanelik politikası, hoşgörü politikasından daha açık kalplidir. Hoşgörü aslında muhafazakâr bir pratiktir, çünkü farklılık burada sadece katlanılan bir şeydir. Tolerans veya hoşgörü hâlâ katı bir özimgeye, net kontürlere sahip bir kimliğe bağlıdır. İnsan kendini hâlâ Öteki'nden kesin çizgilerle ayırmaktadır. Ayrıca iktidardan da tamamiyle uzak değildir hoşgörü pratiği. Azınlıklar, iktidardaki çoğunluk tarafından hoş görülür, tolere edilir. Dostanelik politikası, asgari bağ ile azami bağlılık, asgari akrabalıkla azami yakınlık yaratır. Schmitt'in kimlik politikası olarak önerdiği şiddet politikası, azami akrabalık içeren kardeşliği bile zıddına çevirme gücüne sahiptir oysa ki. Schmitt, "Senin düşmanın kim?" sorusuna, "Ötekinin kardeşim olduğu, kardeşimin düşman olduğu ortaya çıktı" yanıtını verir.[76]

4.2. Hukuk ve Şiddet

Eğer hukuk düzeni hedeflerine ulaşmak için şiddet aracına başvurmazsa etkisiz kalacağı yönünde yaygın bir inanç vardır. Böyle olsaydı, hukuk iktidardakilerin kendi haklarını zorla uygulattığı bir düzen olurdu. Evet, hukuk ilkelerinin şiddet yoluyla uygulanmaya ihtiyacı var ama bu, şiddetin hukuk için zorunlu bir şart olduğu anlamına gelmez. Hegel bu konuda şöyle der: "İnsanlar devletin şiddet sayesinde ayakta kaldığını düşünür; oysa asıl harç, herkesin paylaştığı temel düzen duygusudur."[77] Bir hukuk düzeni yalnız şiddet veya olumsuz yaptırımların tehdidiyle ayakta kalamaz. Şiddet, *bir arada tutmaz*. Şiddet sağlam bir dayanak değildir. Tersine, toplumda yoğun bir şiddetin varlığı iç istikrarsızlığa işaret eder. Yalnız şiddetle ayakta tutulabilen bir hukuk düzeni çok kırılgan olurdu. En sağlam dayanak, hukuk düzenine gönüllü rızadır. Şiddet de zaten bu "payanda"nın hukuk düzenini tamamen terk ettiği anda ortaya çıkacaktır.

Walter Benjamin'in siyaset felsefesi de şiddetle hukukun içsel birliğinden yola çıkar. Yasa kurucu güç, baştan itibaren hukuka şiddeti içkin kılar. Benjamin için hukuk, iktidardakinin kendi hakkını öncelikle ve zorla alması demektir. Muzaffer savaşçı kendi iradesini, kendi çıkarını, evet kendi varoluşunu zorla yürürlüğe koyar. Hukuk ilişkisi iktidar ilişkisinden başka bir şeyi yansıtmaz: "Hukuk kurmak, iktidar kurmaktır".[78] Yani şiddet, yasa koyabilmek için tayin edici önemdedir. Benjamin yasayla şiddet arasındaki bağı Niobe efsanesiyle tarif eder: "Aslında Apollon' un ve Artemis'in eylemleri bir ceza gibi görünebilir. Ama bu ikisinin şiddeti, mevcut hukukun ihlal edilişini cezalandırmaktan çok, hukuk kurmaya yöneliktir. Niobe'nin kibri başına gelen felaketi çağırır; hukuku ihlal ettiği için değil, ama ancak zaferi ha-

linde hukuk kuracak kaderi, kazanmak zorunda olduğu bir kavgaya davet etmesi, kadere meydan okuması nedeniyle."*[79] Hukuk tesis edildikten sonra da şiddet yürürlükten kalkmaz. Hukuku ayakta tutan güç olarak, kanunlara uyulmasını sağlayacak bir tehdit oluşturur. Benjamin'e göre hukuk, tüm düzlemlerinde kopmaz bir biçimde şiddete bağlıdır. Onun üzerine *oturur*. Şiddet, hukukun *özüdür*. Benjamin hukukun arabulucu, şiddeti önleyici yönünü tümüyle gözardı eder, oysa daha Hesiod ne demişti: "Şimdi artık yasaya kulak ver ve şiddeti at kafandan!/ Çünkü bu öyle bir yasadır ki, insanı taçlandırır: / Balıklar ve sair vahşi hayvanlar ve tüylü kuşlar / Aralarında hukuk olmadığından yesinler, bırak birbirini. / Ama o insana her şeyden değerli bir hazine verdi / Bu, kanundur."[80]

Kanun, tarihi ve yapısal bir dönüşüme tabidir. Öncelikle dehşet verici bir kader kılığında çıkar ortaya. İnsan yazılı olmayan bir kanunu fark etmeden çiğner ve sonra ceremesini çekmek zorunda kalır. Benjamin, yalnızca hukukun bu arkaik mitsel özelliğine atıfta bulunur ve onu hukukun can damarı ilan eder. Benjamin'e göre *her* hukuk gücü "dolaysız şiddetin mitsel ifadesi"dir. Şiddetle bu ayrılmaz bağıdır işte her hukuku "yok edilesi" ve adaleti tesis etmekte yetersiz kılan. Benjamin'e göre kanunların "tarihsel işlevinin çürümüşlüğü karşısında ortadan kaldırılması bir görev"dir.[81]

* Niobe, Teb kralı Amphion'un karısı olarak yedi kız ve yedi erkek çocuk doğurdu. Sadece ikiz çocuğu olan (Apollo ve Artemis) Titan Leto'ya meydan okudu. Gururu kırılan Leto çocuklarını Niobe'nin üzerine saldı. Apollo ve Artemis bir gün Niobe'nin bütün oğullarını, sonra tüm kızlarını ok ve yayla öldürdü. Niobe ikizlerden, hiç olmazsa en küçük kızını hayatta bırakmalarını istedi ama bu kız da kendiliğinden göçtü. Amphion bunun üzerine kılıçla intihar ederken, Niobe taş kesildi. Rüzgâr onu Frigya'ya, Manisa yakınlarındaki Spil Dağı'nın tepesine taşıdı. Taş ağlamaktan hiç vazgeçmedi – efsaneye göre böyle. *–ç.n.*

Benjamin'in "Şiddetin Eleştirisi Üzerine" adlı metni Weimar Cumhuriyeti'nin krizli yıllarında ortaya çıkmıştı. Nitekim o da Carl Schmitt gibi parlamentarizmden büyük kuşku duyuyordu: "Parlamentoların kendilerinde temsil edilen, yasa kurucu şiddettir, ancak onlar bunun anlamını unutmuşlardır; bu nedenle de yasa kurucu şiddete hakkını verebilecek kararlar alamamaları, uzlaşarak siyasal meselelerin çözümü için sözde şiddet dışı bir yöntemi benimsemeleri hiç de şaşırtıcı değil."[82] Benjamin anlaşılan parlamentonun özünü kavrayamamıştır. Parlamento, birlikte oturup konuşmanın (*parler*) mekânıdır. Parlamento, yasa koyma edimini şiddetin elinden alıp konuşmaya verir. Bu nedenle uzlaşı, birbiriyle konuşmanın, çıplak şiddetten ırak kalmanın tek yoludur. Oysa şiddete, mutlak bir dilsizlik ve konuşmama momenti içkindir. Benjamin, uzlaşıda "bir şiddet mentalitesi"[83] gördüğü zaman, onun özünü kaçırmış olur. Gerçekten şiddet mentalitesine sahip olan, daha baştan uzlaşmaya yanaşmaz. Demokrasinin *iletişime dayalı bir çekirdeği, özü* vardır. Azınlıklar da *konuşarak* karar sürecini etkileyebilirler. Diktatörlük ise konuşmayı yasaklar, o sadece dikte eder.

Benjamin'in parlamentarizmi eleştirirken Carl Schmitt'ten farklı bir niyeti vardır. Schmitt parlamentarizmi, yasa kurucu bir karar mercii lehine gözden düşürmeyi amaçlar. Buna karşın Benjamin parlamentarizmi, hukuka duyduğu topyekûn ve radikal şüphe bağlamında eleştirir. Benjamin'in tanrısı, yasa koyan bir hükümran değildir. Carl Schmitt hukuk düzeninin içinden düşünürken, Benjamin gözlerini hukukun ötesindeki bir dünyaya çevirmiştir. Hukuk düzenine karşı kökten şüphesi, bu düzenin jenealojik ve jeneratif açılardan şiddetle kurduğu bağ yüzündendir. Benjamin, hukukun şiddetle asli ilişkisi yüzünden parlamentarizmden soğumuştur: "... halen ayakta kalmış bir parlamento her ne kadar arzulanan ve sevindirici bir şey olsa da, ilkesel bakımdan şiddet dı-

şı nitelik taşıyan siyasal uzlaşmaların müzakeresinde parlamentarizmden bahsetmek mümkün değildir. Çünkü hayati meselelerde parlamentarizmin gerçekleştirdiği şey, sadece kaynağı ve sonucu itibariyle şiddet tarafından biçimlendirilmiş hukuksal düzenler olabilir."[84] Yasal bir sözleşme de Benjamin'in gözünde çatışmaların şiddet dışı yollardan giderilmesi anlamına gelmez; çünkü her iki tarafa da, diğer taraf sözleşmeyi çiğnediği anda şiddete başvurma hakkını verir. Benjamin burada gözüne anlaşmanın çiğnenmesini kestirdiği gibi, yasal bir ilişkiyi hep sınır noktasında, istisnai halleriyle inceler. Bu yüzden hukuk ve şiddet arasındaki özsel farkı oluşturan, hukukun *arabulucu işlevini* tamamen gözden kaçırır. Oysa bir anlaşma tarafların gerçekten anlaşacağını, şiddetten feragat edip birbiriyle konuşmaya hazır olduklarını varsayar. Anlaşma, uzlaşma gibi, konuşmanın bir sonucudur. İçinde iletişimsel bir çekirdek vardır ve iktidarla şiddetin ekonomisine indirgenemez.

Benjamin, hukukun şiddet karakterine bakarak, insanlar arasındaki çıkar çatışmalarının çözümlenmesinde şiddetten başka bir yol olup olmadığını sorar. Önce şiddetsiz bir çözüm imkânının varlığını kabul eder: "halen ayakta kalmış bir parlamento her ne kadar arzulanan ve sevindirici bir şey olsa da, ilkesel bakımdan şiddet dışı nitelik taşıyan siyasal uzlaşmaların müzakeresinde parlamentarizmden bahsetmek mümkün değildir. Çünkü hayati meselelerde parlamentarizmin gerçekleştirdiği şey, sadece kaynağı ve sonucu itibariyle şiddet tarafından biçimlendirilmiş hukuksal düzenler olabilir."[85] Benjamin "hepsi şiddet"ten ibaret hukuksal ve hukukdışı araçların karşısına "saf araçları" çıkartır. Bunlar her türlü hukuk ilişkisinden uzak oldukları için saftır. Aracılığın bu şiddetdışı araçları arasında "kalpten gelen nezaketi, temayülü, barışseverliği, güveni" sayar. Örneğin güven, yazılı anlaşmayla kurulan ilişkiden daha barışçıdır, çünkü anlaşma çiğ-

nendiğinde, taraflar şiddet yoluna başvurmaz. Güvenin azaldığı yerde, doğan boşluğu şiddet doldurur. Benjamin, devletlerin binlerce yıllık tarihinde şiddetten kaçınan anlaşma yolları geliştiğine ve diplomatların çatışmaları karşılıklı trafikle –özel kişiler arasındaki mutabakat gibi– yazılı bir anlaşma olmaksızın barışçı yollarla adım adım çözdüğüne dikkat çeker. Hatta "hakemler tarafından daha kararlı bir biçimde çözülen hassas görevler"den söz eder, ancak yine de "hakemlerin çözümünden ilkesel olarak daha yüksekte duran çünkü bütün hukuk düzenlerinin ötesine geçen" bir çözüm daha vardır, o da "şiddettir".[86] "Saf araçların politikası"[87] düzen-dışıdır, yani hukuk düzeninin ötesinde bir anlaşma ve aracılık politikasıdır. Benjamin dilin kendisini "insani mutabakat alanı", "şiddete tamamiyle kapalı" bir "'anlaşma' alanı" diye yüceltir. Ama saf araçların etkisini genelde kısıtlı bulur. "Saf araçların politikası" ndan[88] yalnız devletlerarası çatışmalar bağlamında söz eder. Devletlerarası anlaşmazlıklarda mutlaka bir mutabakata varılmak zorundadır, zira çatışan taraflar şiddetli bir çatışmanın, sonu ne olursa olsun, kendilerine zarardan başka bir şey getirmeyeceğini bilirler. Benjamin'in saf araçlar politikası bir etik değildir, mallar uğruna girilen çatışmalarda kullanılan bir anlaşma tekniğidir: "...hiçbir zaman dolaysız olmayıp daima dolaylı çözümlerin araçlarıdır; ... saf araçlar asla doğrudan insanlar arası çatışmaların sona erdirilmesine yönelmez, bunu şeyler üzerinden gerçekleştirir. Saf araçlar alanı kendisini en maddi insani alanda, mallar üzerinde yürütülen çatışmada gösterir."[89]

Benjamin'e göre, "bırakınız tüm dünya tarihinde bugüne kadar birikmiş varoluş hallerinin yörüngesinden kurtulmayı, basit insani görevleri bile bir biçimde çözerken şiddetin her türlüsünden tamamen ve ilkesel olarak kaçınmak" imkânsızdır. Benjamin hiçbir hukuk kuramına sığmayan, bambaşka bir şiddet türü arar.[90] Her türlü insani hukuk düzenini şiddetle bağından ötürü reddet-

tiği için, ama aynı zamanda şiddetten tümüyle feragat etmeyi de mümkün görmediğinden, sonunda ilahi şiddete sığınır; tanrısal, ilahi şiddet de, her türlü hukuksal düzenden ve mitsel yasa kuruculuktan uzak olduğu için, "saf" gelir ona.

Benjamin'e göre ilahi şiddet, hukuku şiddetle birleştiren bağı *kopardığı*, hukuk çatısı altına sokulmayı *reddettiği* için saftır. Bu yüzden "eylemci"dir. Bir güç ve iktidar ilişkisi kurmaz. Buna karşın mistik şiddet, yenilen tarafı suçlu ilan eden bir suç ve hukuk ilişkisi oluşturur. Şiddet sürdükçe suç da var olacaktır. Böylece Niobe, "ezeli dilsiz suçlu" olarak yaşatılacaktır. Sırtına yüklenen sonsuz acı, mitsel şiddetin hâkimiyetini hatırlatacaktır. Buna karşın tanrısal güç, suç ilişkisini bizzat *eylemle ortadan kaldırdığı* için "günahlardan arındırıcı"dır. Güç ve iktidardan tamamen uzak olduğundan icraatçı, hükümet eden veya yöneten bir güç değildir bu, "ipleri elinde" tutmaz. Benjamin ona "hâkim davranan" (*waltende*) güç der. Hukukun işlerliğini sağlayan güce "idare edilen güç" de denir. Yani "hâkim davranan" tanrısal güç her türlü idareden, evet her türlü düğmeden, kablodan, ekonomiden, hesaptan, her türlü teknolojiden uzaktır.

Niobe efsanesinin karşısına, ilahi gücün örneği olarak Tanrı'nın Korah ve soyu hakkmdaki hükmü* koyulur: "Tanrının hükmü, ayrıcalıklı Levi soyunu önceden haber vermeden, tehdit etmeden vurur, onları yok etmekten çekinmez. Ama bu hüküm aynı zamanda kefaretin bir bedeli gibidir; şiddetin kansız ve kefaretin bedeli niteliği taşıyan özelliği arasındaki derin bağ gözden kaçmaz."[91] Mitsel şiddet yasa kurucudur. Ayrıca hem suçlayıcı hem de cezalandırıcıdır. Buna karşın ilahi güç hukuku ortadan kaldırır

* Eski Ahit'e göre Yizhar'ın oğlu Korah, Musa ve Harun'un seçilmişlik iddialarına karşı başkaldırmış ve Tanrı tarafından cezalandırılarak, şürekasıyla birlikte ateşe atılmıştır. –*ç.n.*

ve suçu affeder. Bu ikisini birbirine tamamen zıt göstermek aslında sorunludur. Niobe efsanesinde kuşkusuz sorun iktidar ve yasa kuruculuktur. Tanrıça Leto zaferiyle, tek başına kullanmak istediği insanlar tarafından tapınılma hakkını, hatta ayrıcalığını pekiştirir. İnsanlarla tanrılar arasındaki farkı sabitler. Leto'nun kanlı şiddeti yasa ve sınır koyucudur. Ama Tanrı'nın gücü de bu mitsel güçten ilkesel olarak farklı değildir. Korah Musa'ya baş kaldırır. Tanrı'nın onun soyunu kurutması Musa'nın iktidarını pekiştirir. Musa durumu iktidarını meşrulaştırmak için kullanır. Kendi seçilmişliğinin, Tanrı'ya özel yakınlığının işareti olarak *yorumlar*. Saf ilahi gücü gözler önüne getiren tek somut örnek saf değildir. Mitsel şiddetin iktidarla ve güçle zehirlenmiş bir başka halidir. Tanrı son kertede herhangi bir iktidar tarafından meşruiyet zemini olarak kullanılabilecek hayali bir merciden başka bir şey değildir. İlahi gücün ardından yapılacak her yorum, kurgulanacak her anlam, ister istemez mitsel şiddetle benzerliğini ortaya çıkartacaktır.

Benjamin keza pek oturmayan başka örnekler de verir. Mitik şiddet kanlıdır.[92] "Çıplak hayatın üzerinde kanlı bir şiddet"tir. Buna karşın ilahi güç "kansız bir biçimde öldürür". Benjamin'e göre kan, mülkiyete ve iktidara yapışmış hayatı simgeler. İlahi güç de gerçi yok edicidir ama "imha gücünü yalnız mal mülk, hukuk, hayat vb. üzerinde göreceli kullanır, mutlak olarak bir canlının ruhunu almaz".[93] "Ruh", hukukun, iktidarın ve mülkiyet ilişkilerinin, çıplak hayatın üzerinde saf bir uzamdır. Saf olmayan, kirli bir araç olarak hukukun üstünlüğü, kanla, çıplak hayatla sınırlıdır: "Çünkü çıplak hayatla birlikte hukukun canlılar üzerindeki egemenliği sona erer."[94]

Fakat Benjamin'in saf güç olarak ayrı tuttuğu ilahi güç, "hukukun dışında duran terbiye edici güç", en "mükemmel", evet en

saf halinde bile "ruhu" sakınmaz. Çünkü her terbiyede, mitlerle akraba bazı çıkış noktaları bulunur. "Mitosun hukukla melezleşmesinden"[95] doğan saf şiddet hayalidir. Benjamin'in burada sürüklendiği *melezleştirme* mantığı bir yapıbozumuna direnç gösteremezdi. Saf şiddet eğer var olsaydı bile *tecelli edemezdi*. Görünür olduğu anda mitlerle uğraşan *yoruma* açılırdı ki, bu da onun saflığını yok ederdi.

Benjamin'in izinden giden Agamben de hukuku sadece şiddet açısından ele alır. Ve bu nedenle şeytanlaştırır. Benjamin gibi o da mehdici bir özlemler diyarına ricat eder ve "insanlığın, çocukların gözden çıkartılmış nesnelerle oynadığı gibi hukukla oynayacağı"[96] bir zamanı hayal eder. Ona göre hukuk ve şiddet arasındaki özsel akrabalık, en yalın haliyle yürürlükteki hukukun yerini iktidarın yasa kurucu gücüne bıraktığı olağanüstü hal durumunda ortaya çıkar. Olağanüstü hal, hukukun var olma nedeninin görünür olduğu andır. Olağanüstü hal ilan etme yetkisine sahip egemen, "şiddetle hukukun ayırt edilemediği noktadır, hukukun şiddete, şiddetin hukuka geçiş yaptığı eşiktir."[97]

Hukuklaşma, her zaman mekânlaşma ve yurt edinmeyle el ele gerçekleşir. Çıplak, yalın şiddet asla mekân oluşturamaz, yurt edindiremez. Mekân kurucu yetenekten yoksundur. Onun için, bir hukuk *alanı* da ortaya çıkartamaz tek başına. Mekân kurma gücü şiddete değil, yalnızca iktidara aittir. Agamben şiddet ve iktidar arasında ayrım yapmaz. Şiddetin bir mekân açmak için iktidara dönüşmesi lazımdır. Yoksa eylemi sırasında buharlaşıp gidecektir. Şiddet bir direnişle, bir Hayır'la karşılaşır. Oysa iktidar, Evet sahillerine yerleşir. İktidarı elinde tutan kişi ne kadar kabul görüyorsa iktidarı da o kadar güçlenir. Hükümdarın iradesiyle tebasmın iradesi arasındaki fark ne kadar az ise, iktidarı da o kadar sağlam demektir.

Sözü dolaysızca yasalaşan, hakikaten tanrısal bir hükümran, ortak iradeyi de bizzat yaratacak güçte olurdu. İradesi doğrudan herkesin iradesine dönüşürdü. O zaman yasa koymak için şiddete de ihtiyaç duymazdı. İradeyi *bizzat kendisi* oluşturduğu için bir dirençle karşılaşamazdı. O nedenle etkisi ne vurucu ne de yıkıcı, sadece kurucu olurdu. Çıplak şiddet hukuk kurmaktan acizdir. Mutlak bir Hayır karşısında etkisizdir. Zorla yaratılmış bir itaatin içinde dahi her zaman bir Evet gizlidir. Şiddete karşı daime korkusuzca Hayır diye haykırma imkânı vardır. Mutlak bir Hayır, iktidar, yani itaat ilişkisini reddeder. Hukuk istikrarını yalnızca *izin verici* bir Evet'le sağlayabilir. Örneğin olağanüstü durumlarda, mesela bir savaşı sürdürebilmek için bir süreliğine iktidara getirilen Romalı diktatörler bile hiç mecbur olmadıkları halde halka oy verdirirler ve böylece sırtlarını sağlama alırlar, iktidarlarını kurarlardı.

Politika kendini devletin (*polis*) yönetilmesine adamıştır. Aristoteles'e göre devlet "yaşatmak için doğmuştur gerçi, ancak sürekliliğini iyi yaşatmaya (*eu zen*) borçludur."[98] Politikaya özü gereği hukuk ve adalet (*dikaion*) dahildir. Aracı işlev görürler ve başarılı bir ortak yaşam, azami kamusal refah sağlarlar. Devlet (*polis*) salt bir güç ve iktidar yapılanmasından çok daha fazladır. İktidara odaklanmamak Aristoteles politikasının zaafı değil, kuvvetidir. *Polis* "otarşi"yi (*autarkeia*) hedefler. İnsanlar tek başlarına bir şeyler eksik kaldığı için bir araya gelir ve bir birliktelik oluşturur. Politik birliktelik, güç ve iktidar arzusundan değil, bir yoksunluk duygusundan doğar. İnsan yoksunluk duygusundan kurtulmak için başkalarıyla birlikte yaşamaya karar verir. Gerçi politika yaşatmak için, hayatta kalmayı sağlamak için doğmuştur ama ancak "iyi yaşatma" endişesi onu politika yapar.

Politika aracılıktır. Politikanın hukuk düzeninin, evet hatta ada-

letin de ötesinde bir aracılık görevi vardır. Aristoteles işte tam da bu nedenle dostluğa büyük önem atfetmişti. Dostluk hukuktan ve adaletten daha güçlü bir araçtır. Aristoteles, iyi yasa kurucular adaletten çok dostluğun korunmasına dikkat etmelidir, der. Dostluk, toplumsal yaşamı hukuk düzeninden daha yetkin düzenler, özellikle de şiddeti asgari düzeye indirir. Bu nedenle ideal *zoon politikon*'un bir arkadaş olması gerekir: "Yurttaşlar birbiriyle dost ise, bir hukuk kalkanına ihtiyaç yoktur ama sadece adillerse, ek olarak dostluğa ihtiyaç duyarlar."[99] Empatik anlamda politika, arabuluculuk ve anlaşma gibi hukuk dışı güçleri kullanır. Dostluk politikası, hukuki, hakemli bir arabuluculuk gerektiren kritik durumu daha ortaya çıkmadan önleyecektir. Aristoteles dostluğu, devletler arasındaki "en önemli zenginlik" ilan eder.[100] Topluluğun kendisi zaten "dostane bir şey" olduğu için, politikanın simgesidir dostluk.[101] Aristoteles dostluğu gayet temel, hatta varoluşsal bir düzlemde konumlandırır. Dostluk, "özgür bir birlikte yaşama kararı" olduğu için devlet dostluğu temel alır, varoluşunun imkânı olarak görür.[102] Empatik anlamda alındığında politika iktidar kullanma iradesi değil, birlikte yaşama kararıdır.[103] İnsan hayatı, ölüm kalım hakkında mutlak bir iktidara teslimiyet anlamında politikleşmez. İnsanın varoluşunu asıl politikleştiren şey birlikte yaşama kararıdır.[104] Ne iktidar ne de şiddetin ruhunda o politik birlikte yaşama kararı, politikanın temelindeki o birliktelik fikri vardır. İktidar gerçi bir topluluğun varlığını şart koşar ama son kertede Kendi'ne ait bir olgudur, yani ipsosantriktir. Niyetinde beraberlik yoktur.

Agamben, hukuk ve şiddeti bakiyesiz toplar, bir görür. Hatta "politikaya hukuk bulaştığını" söyler.[105] Hobbes'a atıfla şöyle bir talepte bulunur: "Doğadan devlete geçişi kesin ve nihai olarak işaretleyecek asli bir politik edimin, bir anlaşma veya mutabakatın var olabileceğine dair bütün hayaller bir tarafa bırakılmalıdır."[106]

Agamben bu saptamayı yaparken, Hobbes'u çarpıtarak aktarır. Hobbes aslında politikayı anlaşmadan yola çıkarak düşünür. Devletin, "çok sayıda insanın biraraya gelip vardığı anlaşmayla, iradesi, herkesin iradesi olmuş bir tüzel kişi" olarak "tek tek kişilerin güçlerini ve yeteneklerini ortak barış ve korunma amacıyla birleştirip kullanabildiğini" söyler.[107] "Leviathan"da da devlet bir "kişi" olarak tasavvur edilir; "büyük bir kitle içindeki herkesin birbiriyle karşılıklı anlaşarak kendi fiillerinin yazarı haline getirdiği o kişi [yani devlet] böylece herkesin gücünü ve elindeki araçları, kendi uygun gördüğü biçimde, barış ve ortak savunma uğruna kullanacaktır."[108] Buna göre hükümdarın tüm eylemlerinin ve hükümlerinin yazarı bizzat tebadır. Ve böylece hükümdar, "icraatlerinin hiçbiriyle tebasından bir şahsa karşı haksızlık yapamayacak"tır.[109] Son kertede teba sadece kendine, yani kendi iradesine tabidir ve bu irade aynı zamanda herkesin ortak iradesidir. Hükümdarın bir haksızlığından şikâyet eden biri, yazarlığını bizzat kendisi üstlenmek zorunda olduğu bir şeyden şikâyet etmiş olacaktır. Yurttaş olarak teba hükümdarda kendisini görür ve her icraatında kendini bulur. "Kamu yararı" (*Gemeinwohl, common benefit*) gözeten bu karmaşık aracılık yapısı, safi politikadır. "Devlet" (*Commonwealth*) varlığını, birlikte yaşamak konusundaki politik karara borçludur. Hukuk düzenini korumakla görevli hükümdarın şiddetine Hobbes *violence* değil, *common power* adını verir. Politik iktidarın temelinde bu *common*, yani ortak iradeye dayalı birlikte davranmak vardır. *Violence* politik değildir. Pozitif normları, yani hukuksallığı, yasallığı önceleyen bir meşruiyet ortaya çıkartmaz. Meşruiyeti sağlayan politik irade, yani ortak iradedir. Tam da bu *common*'dır ki iktidarı şiddetten ayırır. Agamben'in olumsuzluk modeli bu bakış açısını kapsamaz.

Agamben egemen gücü gayet sorunlu bir biçimde ve hiç şaşmadan "*violenza*" diye niteler. Böylece *common power* ve *violence*

arasındaki olağanüstü önemli anlam farkını siler. İktidarı diyabolik yanına, şeytaniliğine indirger ve şiddete yaklaştırır. Polis de şeytanlaştırılır. Polis "şiddet (*violenza)* ve hukukun akrabalığının, hatta evet, kurucu biçimde yer değiştirmesinin en bariz ortaya çıktığı yer"dir.[110] Agamben için polisin konumu aydınlatıcıdır; "şiddet (*violenza*) ve hukuk arasında hiçbir fark kalmaz ve savaşın arkaik ortamında sivil ahali ve askerler, halk ve suç işleyen hükümdar (*sovrano-criminale*) iç içe geçer".[111] Agamben'in gözünde Körfez Savaşı'ndaki *ius belli* uygulaması "herhangi bir hukuk normuna saygı gösterme mecburiyeti barındırmayan"[112] bir polis operasyonu kılığında karşımıza çıkmıştır. Hukuku şeytanlaştırdığı ve şiddetle (*violenza*) tamamen örtüştürdüğü için[113] Agamben'e politik felsefe alanı kalmaz. "Sahici" politika, saf dil deneyiminin, yani "*factum loquendi*"nin bizzat uğraşıp ortaya çıkartmak zorunda olduğu bir "iletişimsel boşluk" politikasıdır. İletişim imkânının kendisidir iletişimsel boşluğu ortaya çıkartan; iletinin bu tarafındaki iletilebilirliktir. Agamben burada *factum loquendi*'yi *factum pluralitatis* ile, topluluk gerçeğiyle ilişkilendirir: "İnsanlar birbirine sadece bir iletilebilirliği ilettikleri için ... politika alanının, aslında bir iletişim boşluğu olduğu anlaşılır."[114]

Hem Benjamin'in hem de Schmitt'in yaşadığı toplum, bir *olumsuzluk toplumuydu*, dünya savaşları ve dost ile düşman arasındaki *bağışıklık* (*immünoloji*) *paradigmasının* damgasını vurduğu bir toplumdu. Oysa Agamben hem egemenlik hem de disiplin toplumunu ardında bırakmış yeni bir toplumda, *postimmünolojik* toplumda yaşamaktadır. Bu tayin edici paradigma değişikliğine rağmen hâlâ olağanüstü hal ve sürgün gibi olumsuz olgular çerçevesinde düşünmektedir. Olumsuzluk olguları, büyük bir hata yapılarak, kendini giderek olumsuzluktan kurtaran bir olumluluk toplumuna yansıtılmaktadır. Bu yansıtma Agamben'i postimmünolojik toplumun sorunlarına karşı körleştirmektedir. Başarı ve

performansa odaklı toplumun orta yerinde egemenlik toplumunu tarif ediyor. Düşüncesindeki anakronizm bundan kaynaklanıyor. İzini sürdüğü şiddet, Agamben'in anakronizmi nedeniyle, *dışlama* ve *yasaklamaya* dayalı bir olumsuzluk şiddetidir. Agamben bu yüzden, *tükenme* ve *içerme* olarak ortaya çıkan ve başarıya endeksli toplumun karakteristiğini oluşturan *olumluluk şiddetini* gözden kaçırır. Kendini artık arkaikleşmiş olumsuzlukların sekülerleşme tarzlarına adarken, *olumluluğun aşırı olgularını* fark edemez. Günümüzde şiddet *anlaşmazlığın antagonizminden* çok *uyuşmanın konformizminden* doğmaktadır. Yani Habermas'a karşı *uzlaşmanın şiddeti*'nden söz edebiliriz.

Günümüz toplumunun bunalımı Agamben'in iddia ettiği gibi, egemenliğin ölçüsüzce yaygınlaşmasından ve hukuk ile şiddet arasındaki ayrımın ortadan kalkmasından, yani olağanüstü halin normalleşmesinden kaynaklanmaz. Artık olağanüstü bir halin mümkün olmayışından, her şeyin topluma *içkin bir aynılık* tarafından mas edilmesinden kaynaklanır. "Aynılık cehennemi"[115] olumsuzluğun şiddetine benzemeyen özel şiddet biçimleri ortaya çıkartmaktadır.

Politika günümüzde, *bağımsız tavır alma* imkânının yokluğunda, bir *işe* dönüşüyor ve böyle olumluyor kendini. İş olumludur çünkü asla tabi olduğu güçleri ve zorunlulukları sorgulama ve onların üzerine çıkma imkânı yoktur. İşin olumluluğu, normal hali perçinler. İş olarak politika, sadece mümkün olanın ötesine geçecek her türlü *aşkın ufuktan* yoksun. Her türlü aşkınlığı, bütün Dış'ları mas eden sermayenin iç mekânına kıvrılıp uzanıyor. Politikanın olumlulanması karşısında siyasi partiler veya ideolojiler de gitgide anlam kaybediyor. *Politik boşluk*, medyadaki sahnelemelerin şatafatlı gösterileriyle doldurulyor. Politikacılar da tantananın bu politikadan arındırılmış mekânında kendilerine yer

buluyorlar. Siyasi *eylemleriyle* değil, medyatik sahnenin ortasında *kişi* olarak gündeme geliyorlar.

Agamben teolojik figürlerle büyülenir. Onların modernitede sekülerleşmiş olarak geri döndüğünü düşünür. İktidarın günümüz medyasındaki doksolojik* boyutunu da fark eder: "Modern demokrasilerde medya bu kadar önemli bir rol oynuyorsa, ... bu tam da haşmeti, iktidarın yeni zamanlarda kaybolduğu sanılan o rıza ve onaylamaya dayalı ve doksolojik boyutunu idare ettiği ve paylaştırdığı içindir."[116] Günümüz demokrasisi "tamamen ihtişam üzerine kuruludur", yani "*medya* tarafından çoğaltılan ve yaygınlaştırılan, her türlü hayal gücünü aşan bir toplu alkışın ikna gücü".[117] Agamben'in zannettiğinin tersine günümüzde medya politikadan arındırılmış, ilahiyattan arındırılmış bir şamata mekânında yaşıyor. Medya, eğer başarabiliyorsa, *iktidarsız bir ihtişam* yaratıyor. Bir iş olarak politika da her türlü iktidar ve ihtişam olmadan yürüyor. *Görünebilmek* için şamatanın medyatik suretine bürünüyor. Politik bir boşluk, içini oyarak onu tavır almayan, önemli hiçbir şey söylemeyen veya kurmayan, sadece iletilebilirliği ileten bir şamata politikası haline getiriyor. Şamata politikası, bir *iletişimsel boşluk* politikasıdır. Böylece Agamben'in iletisiz iletilebilirlik şeklindeki ütopik formülü, *şamata kılığındaki iletişimin boş formülüne* dönüşmektedir.

İktidar ve ihtişam politik alanı çoktan terk etti ve sermayenin iç mekânına taşındı. Reklamlar liturjik methiye ilahilerinin kapitalist versiyonudur artık. Yeni ürünleri metheden yıldızlar, günümüzün melekleridir. Haşmeti öven kapitalist ilahilerdir. İhtişam, kendini yalnız sermayeye adamış iktidarların güzel yüzüdür. Sermayenin iktidarına gösterilen rızanın adı, şimdi tüketimdir.

* Hıristiyan liturjisi terimi. Bir dua veya ayin sonunda Tanrı'mn övülmesi. –*ç.n.*

5. ŞİDDETİN MAKRO MANTIĞI

MAKROFİZİKSEL şiddet Ego ve Alter/Benlik ve Öteki Benlik, dost ve düşman, iç ve dış arasındaki gerilim alanında serpilir. *Ötekinin olumsuzluğu* başlıca yapıtaşıdır. Sızma, işgal veya bulaşma gibi etkileri vardır. Şiddet burada üstüme gelen, beni esir alan ve özgürlüğümü çalan bir dış güç olarak ifadesini bulur. Rızam olmadan içime girer. Ama dış kaynaklı her yabancı etki şiddet değildir. Ona rıza gösterdiğim ve onu kendi davranışlarıma kattığım, yani onunla bir *ilişki* inşa ettiğim anda şiddet olmaktan çıkar. Ona karşı *özgür*ümdür. Onu kendime katar, kendi içeriğim olarak olumlarım. Bu içselleştirici sahiplenmenin imkânsız olduğu yerde ise onu şiddet olarak algılarım. O zaman içime zorla girip parçalar. Şiddet, içselleştirilemediği halde içeriye alınırsa, hâlâ dışımda konumlanmış bir introjeksiyon, içyansıtım oluşturur. Kapsül içindeki bu travma şiddettir, çünkü herhangi bir konu gibi üzerine düşünülüp konuşulamaz ve halledilemez.

* *Alter*, isim halinde Ben'deki Başkası, öbür benlik, ikinci benlik. Latince kökenli sözcüğün fiil halinde "değişme", "başkalaşma" anlamı taşıdığını akılda tutmak, yazarın bu bölümde anlattıkları açısından yararlı olabilir *–ed.n.*

Şiddet sadece kişinin kendi içinde vuku bulmaz. Şiddeti, Ego ve Alter arasındaki çatışmalı ara alana sığmayan makrofiziksel boyutlarıyla kavrayabilmek ve betimleyebilmek için, onu İç ve Dış arasındaki bir gerilim ilişkisi olarak *formelleştirmek* anlamlı olacaktır. O zaman şiddet, hüküm süren fakat içselleştirilmeye direnen bir olay olarak betimlenebilir. İç'i, içerideki düzen ve anlam yapısına hiç uymayan ve içe sinmeyen bir Dış'a maruz bırakır. Buna göre şiddet, İç'in bir dış müdahaleyle iç olmaktan çıkartılması, söküp alınmasıdır. Dış'ı oluşturan *başka* bir düzen ve anlam sistemi ile bu düzene karşı çalışan güçler vardır. İç eğer Dış'la arasında bir geçişkenlik ve süreklilik yaratmayı başaramazsa, Dış'ın içeri sökün etmesiyle kırılacaktır. Şiddet, hiçbir arabuluculuğa, hiçbir barışmaya izin vermeyen yırtılmadır.

İktidar hiyerarşik ilişkilerden oluşan bir devamlılık kurarken, şiddet yırtılmalara ve kırılmalara yol açar. Şiddetin kalıcı yapısal özelliği olarak kopuş, iktidar için kurucu nitelikteki hiyerarşiden farklıdır. Hiyerarşi bir farktır, kopuşa karşın ilişki kuran, bağlayıcı bir sürekliliğin içindeki ast üst ilişkileridir. İktidar her zaman bir iktidar ağı olarak *örgütlenir*. Buna karşın "şiddet ağı" kendi içinde tezattır, çünkü şiddet ağları yırtar, oturmuş ilişkileri yerinden oynatır. Bağlanmak ve buyurmak iktidarın özellikleridir. Yırtmak ve yırtıcılık şiddeti tarif eder. Hem iktidar hem de şiddet bir bükme yönteminden yararlanır. İktidar Alter'i itaat edene kadar eğip bükecektir. Şiddet ise Alter'i kırılana kadar büker.

Şiddet, kurbanının elinden her türlü eylem imkânını alır. Kurbanın eylemlilik alanı sıfıra indirgenir. Şiddet, mekânı tahrip edicidir. Bu yönüyle de, eyleme hâlâ alan bırakan iktidardan ayrılır. İktidar, eylemi ve özgürlüğü ilkesel olarak dışlamaz. İktidar Öteki'nin özgürlüğünü kullanırken şiddet o özgürlüğü yok eder. İktidara boyun eğen kişi hâlâ özgürlüğünü hükümdarın iradesi üze-

rine *kurma* şansına sahiptir. Daha emir verilmemişken emre amadeyimdir; benim iradem onun iradesi haline gelir. Evet, hatta benim iradem onun iradesinin tecelli etmesinin sebebi olur. Yani Öteki'nin özgürlüğüne giden yolda şiddet ve tecavüz değil, yönetim ve baştan çıkartma vardır.

Gerek şiddet gerekse iktidar Öteki'nin tedirgin edici başkalığını, inatla direnen özgürlüğünü nötr hale getirme stratejileridir. Ego'nun iktidarı, Alter'e boyun eğdirir. Alter, Ego için rahatsız edici ve tehditkâr farklılığını bir tarafa atıp teslim olur. İktidar sayesinde Ego, kendini Alter'de sürekli kılar. Demek ki iktidar, Öteki'yle ilişkiyi kendiyle ilişkiye, evet, bir öz ilişkiye çevirme yeteneğidir. Öteki karşısında ve Öteki'ne rağmen kendinde olma, kendi kalma gücüdür. Kendi'nin bu sürekliliği, Öteki'nin başkalığının yol açtığı huzursuzluğu azaltır. İktidar bir ilişki zamiridir. Gerçi Öteki'nin başkalığını asgariye indirir fakat Alter'i tümüyle ortadan kaldırmaz. Alter daha çok Ego'nun hayatına katılır. İktidarın zıddı olarak şiddet, bir ilişki sözcüğü değildir. Öteki'ni yok eder.

Ne şiddet ne de iktidar Öteki'ni *kendi haline bırakabilir*. İkisi de Öteki'nin farklılığını nötrleştirme denemeleridir. Aşkta da Öteki'ne özgürlüğünü, kendiliğini bırakma rahatlığı yoktur. Heidegger, aşkı şöyle tanımlarken herhalde başka türlü bir sevginin hayalini kuruyordu: "Aşkın en derin tanımını, '*amo volo ut sis*' diyen Augustinus yapmıştı belki de: Seviyorum, yani sevdiğimin olduğu gibi olmasını istiyorum. Aşk [sevilenin] özü[nü] ortaya çıkartacak şekilde bir kendi haline bırakmaktır."[118] Yani aşk, "birinin ötekine karşı en derin özgürlüğü"dür.[119] Ama istemenin, *volo*'nun niyetliliği, amaçlılığı bu aşka bir ikircik ve çifte anlam yükler. Arendt bu yüzden haklı bir şüphe dile getirir: "'*Volo ut sis*': ben senin esasında olduğun gibi, özün gibi olmanı istiyorum anlamına gelebilir – ve o zaman aşk değil, Öteki'nin özünü bile kendi

iradesine tabi kılan bir hükmetme saplantısının ifadesi olur."[120] Bu okuma Augustinus'un başka bir cümlesini hatırlatır: "*Non enim amas in illo quod est; sed quod vis ut sit*" (Öteki'nde olduğu şeyi değil, olmasını istediğin şeyi seviyorsun).[121] Senin esasında olduğun gibi olmanı istemek, ille "hükmetme saplantısı" olmayabilir. Ama bu aşk her şeyden önce bir efendinin cömertliğine sığınmaktadır. Ancak hiyerarşik bir ilişki içinde mümkündür, Tanrı ve insan, baba ve oğul gibi. O nedenle iktidardan tamamen azade değildir. Bir asimetri ve düşeysellik tanımlar onu. Augustinus babanın oğullarına sevgisi hakkında şöyle yazar nitekim: "*Puto quia, si amas filios tuos, vis illos esse; si autem illos non vis esse, non amas*" (Diyorum ki, oğullarını seviyorsan eğer, onların [var]olmalarını istiyorsundur; [var]olmalarını istemiyorsan, onları sevmiyorsun demektir).[122] *Volo*'nun niyetselliği, sevgiyi Ben rejimi altına sokar. Ondan Öteki'ne karşı o rahatlığı, dostaneliği çalar. Öteki ancak *volo*'nun kendini geri çektiği yerde *olduğu gibi olma* özgürlüğüne kavuşabilir. Bu henüz, Öteki'ne yönelik "en derin içsel" özgürlük, ancak *dostanelikte* kavuşulabilen en *uç* özgürlük değildir. Gerek aşk gerekse dostluk hâlâ Ben Rejimi altındadır. Onun içindir ki Aristoteles arkadaşa "ikinci Kendim" der (*allos autos*).[123] "Azami ölçüde arkadaşlık," der Aristoteles, "insanın kendine duyduğu" sevgiye eşittir.[124] Arkadaşlık da dostluk da hem şiddetin hem de aşkın tabi oldukları Ben rejimi'ni aşamaz. Aşil onun için Penthesilea'ya şöyle der: "Ben aşkın gücüyle bağlıyım sana, / Ve bu bağı ebediyen taşıyacağım; / Ama sen silahlar sayesinde benimsin, / Seni ben bulmadım, savaşta karşılaştık, / Ayaklarıma kapandın işte, sevgilim."[125]

İktidar bir icraat vasıtasıdır. Faaliyeti yönlendirmeye veya hızlandırmaya yarayan bir tünel gibidir. Faaliyetler hızlanır çünkü iktidarın tebası, hükümdarın kararlarını emir sayar ve hemen fiiliyata döker. Oysa şiddet bir faaliyet aracı değildir. Bir amaca düz yol-

dan ulaşmak için kullanılabilir gerçi, ancak şiddetin ilk plandaki hedefi değildir faaliyetleri yönlendirmek veya hızlandırmak. İktidar bir icraat vasıtası, aracı olduğu için yapıcı biçimde kullanılabilir. Oysa şiddet her halükarda yıkıcıdır. İktidar sadece hükmetmek, evet, iktidarını pekiştirmek niyetiyle kullanıldığında üretken ve yapıcı olur. Burada şiddet ve iktidarın ilişkisi, bir araç amaç ilişkisidir. Buna karşın Öteki'nin *varlığına* karşı palazlanan şiddet dünyevi bir hedef gütmez. Yok etme anından ibarettir. Öte yanda, mutlak yıkıcı bir iktidar kendi içinde çelişir. İktidarın her zaman yapıcı bir çekirdeği vardır. İktidar *çalışır*. Organize eder, etki alanını emekle yaratır, kendini simgesel bir düzene kaydederek normlar, yapılar ve kurumlar ortaya çıkartır. İktidarın tersine, şiddet *çalışmaz*. Özellikleri organizasyon ya da idare değildir. Onun için yıkıcıdır (*de-struktiv*). Nietzsche iktidarı şiddetten ayıran bu özgün niyetselliği fark etmişti: "İktidar duygusu önce fetihçi, sonra hükmedici (örgütleyici) – yendiği yapıyı *kendi* bekası için tekrar düzene sokar; *yendiği düzeni bizzat tekrar ayağa kaldırır*."[126] İktidar ilk planda yıkıcı ve yok edici değildir. Daha çok "organize edici"dir. Organize etmek, birleştirmek ve arabuluculuk demektir. Tebasını, iktidarı sağlamlaştıran ve kalıcı kılan bir mekân içinde, hükmetme ağları içinde örgütler.

Hükümdara karşı büyük çaplı direnişin varlığı bir iktidar zaafının ifadesidir. Bir güç, tam da iktidardan yoksun olduğu için şiddete başvurur. Şiddete başvurmak, güçsüzlüğü çaresizce güce dönüştürme çabasıdır. Gerçekten güçlü bir hükümdar iktidarını sürekli şiddet tehdidine borçlu olmaz. İktidar şiddet yoluyla ele geçirilebilir ama zorla ele geçirilen güç kırılgandır. Tam da şiddetin neden olduğu çatlaklar yüzünde çarçabuk yıkılır. İktidarın şiddete dayandığını varsaymak yanılgıdır. Şiddetin iktidardan farklı bir niyetselliği vardır. Hiç iktidar olayıyla ilgisi olmayan bir şiddet olayı mümkündür. Öteki'ni nefret yüzünden öldürmek, Öteki'nin

varlığını yok etmeye yönelik bir şiddet eylemidir ve bundan ibarettir. Öteki üzerinde bir tahakküm kurmaya çalışmaz. Şiddete salt iktidar penceresinden bakıldığında özü anlaşılamaz. Ve iktidarı da sadece şiddet açısından incelemek, iktidarın kendi niyetselliğini gözden kaçırmaya yol açar.

İktidar, Ego ve Alter'i birbirine bağlayan bir *ilişkidir.* İktidar etkisini simgelerle, yani ilişkilendirerek ve biraraya getirerek *(symballein)* gösterir.[127] Ama iktidar diyabolik bir biçim de alabilir. İktidarın şeytanlaşması kendini baskıcı ve yıkıcı, ayırıcı ve dışlayıcı ifade etmesine yol açar. İktidar yalnız diyabolik yönüyle ele alınırsa, üretken simgeselliği fark edilemez. Buna karşın şiddet simgesel bir araç değildir. Özü gereği diyaboliktir, yani bölücüdür, ikiye ayırır *(dia-ballein).* İktidar simgesel boyutu gereği birçok simge oluşturma gücüne sahiptir ve bu simgeler onun dilini açar, iktidara belagat kazandırır. Buna karşın diyabolik özelliğinden ötürü şiddet simgeden yana fakirdir, evet hatta dili mühürlüdür.

İktidar arttıkça mekân çoğalır. Savaşta kazanılmış zafer, iktidar alanını genişletecektir. Cihanşümul bir devlet, iktidarın *kapsadığı*, şümul ettiği *alanla* ölçülür. İktidarın *uzanabildiği* yer kadardır gücü. Mekân yalnız toprak anlamında değil, kişisel ve kişilerarası düzeyde de çoğalır. Hükümdar, tebasının şahsında süreklilik kazandıkça, tebası *etrafında da çoğalır*. Hükümdarın halesi, nüfuzunun erişebildiği her yere uzanır. Hükmettiği, yani *kendisiyle işgal ettiği* tüm mekâna eşittir. Bu iktidar topolojisi, bir hükümdarın tümden iktidar kaybının niçin bir tümden mekân kaybı olarak tecrübe edildiğini açıklar. Hükümdarın, iktidarının uzandığı mekâna eşit olan vücudu, iktidarını kaybettiğinde büzülerek kendi küçük fani bedenine indirgenmiş olur.

Mekân kuran ve mekânsallaşan iktidarın tersine şiddet mekânı yıkar ve geride *boşluk* bırakır. Boşaltıcı, iç kopartıcı etki yapar. Buna karşın iktidar içselleştirici ve yoğunlaştırıcıdır. İktidar mekânları aynı zamanda dilsel mekânlardır. Simgelere, işaretlere, anlamlara doymuşlardır. Bir iktidar alanını, bir iktidar vücudunu yok etmek isteyenler, özellikle onu dilinden soymalıdırlar. Misal, Hartmann von Aue'nin "Erec"inde sarayın güç ve iktidar düzenini simgeleyen ve sonunda paçayı ele veren Şövalye Cadoc'un giysileri devler tarafından çıkartılarak derisi soyulmuş olur. İktidar biçimsel bir ilkedir, oysa şiddet biçimleri yok eder. İktidar, fark ve sınır yaratarak belli bir düzen kurar. Oysa şiddet *sınırları ortadan kaldırır*. İktidar ölçü koyar. Şiddet ölçü koyucu gücün tam zıddıdır. Ölçüsüzdür. Verili ölçüyü aşan şeyler, bu nedenle *şiddetlidir*.

Şiddet her zaman bir içeriğin taşıyıcısına yönelir. Bir taşı parçalamak henüz şiddet oluşturmaz. İçeriği yalnız insanlar değil topluluklar veya sistemler de taşır. Bürekli *Kendi'ne yönelik* bir çabaya, bir *kendini oturtmuşluğa* sahiptirler. Dışarıdan yıkıcı bir müdahale olarak şiddet, oturmuş olanın içini deşen, boşaltan bir etki gösterir. Oturmuş olanı ayağa kaldırır, dehşete *düşürür*. O yüzden her şeyi ve herkesi ayağa kaldırır. Oturmuşluğun içinde daima bir ayaklanma imkânı gizlidir. Şiddete karşın iktidar dehşete düşürmez, çünkü taşları yerine oturtur. Süreklilik, içe dönüklük ve oturmuşluk, iktidar olgusunu tanımlayan özelliklerdir. Buna karşın şiddetin yapısal özellikleri kopuşlar, iç boşalmaları, kalkışmalardır. Hem makrofizik şiddet hem de iktidar, birer olumsuzluk olgusudur. Bu nedenledir ki iç ve dış, kendi ve yabancı arasındaki antagonist gerilim, kurucu anlam taşır onlar açısından.

Toplumun olumlulaşması sürecinde iktidar da sosyo-immünolojik bir araç olarak giderek önem kaybediyor. Kendini bir öldürü-

cü şiddet, kelle alıcı şiddet olarak gösteren o eski hükümran güç, artık geçmişe ait bir anı. Günümüzde hem politik hem de ekonomik örgütlenmeler giderek hiyerarşik yapılarından arınıyorlar. İktidar, politikaya damga vuran bir olgu olmaktan çıkıyor. Politik icraat kendini gitgide kahramanlıktan, dramdan ve ideolojiden arındırarak, uzmanların ve komisyonların üstlendiği çoğul bir ev idareciliğine dönüşüyor. Toplumun giderek olumlulaşması, her türlü şiddet biçimini, gerek fiziksel gerekse psikolojik şiddeti kabul edilemez hale getiriyor, böyle bir görüntü yaratıyor. Ama şiddetin sona erdiği anlamına gelmiyor bu. Çünkü şiddetin çıkış noktası yalnız Öteki'nin olumsuzluğunda değil, aşırı ölçüde bir olumlulukta da yatıyor. Olumlunun şiddeti kendini yoksunlukla değil doymuşlukla, icraatla değil bitkinlikle gösterir. Dışlamakla kalmaz, şehir dışına atar. Baskı değil depresyon şeklinde gösterir kendini.

Makrofizik şiddetin operasyon biçimleri sızma, işgal veya bulaşmadır (*infiltrasyon, invazyon, enfeksiyon*). Hepsi de Kendi ve Yabancı arasında net, immünolojik bir ayrımı şart koşar. Olumsuzluğun yokluğunda mikrofiziksel şiddet bambaşka bir topolojik ve patolojik biçim gösterir. Enfeksiyonun, bulaşmanın yerini enfarktüs alır. Makrofiziksel şiddet kendini dışa vururken patlayıcı, açık seçik, fevri ve işgalci ifade ederken, mikrofiziksel şiddet örtük ve içe dönük çalışır.

Makrofiziksel şiddet özneyi, içine zorla girip yok eder, boşaltır, içeriğinden kopartır. Dış, içi yok eder. Buna karşın mikrofiziksel şiddet aşırı ölçüde olumluluğa yönlendirdiği özneyi *dağıtarak* içeriğinden arındırır. ADS veya ADHS gibi psikolojik hastalıklar bu yıkıcı *dağılmadan* kaynaklanır. Yıkım ve dağılma aynı şey değildir. Dağılmada Öteki'nin *olumsuzluğu* eksiktir. Çok fazla *aynılık* yatar temelinde. Dağıtıcı etki gösteren şeyler *dünya-içi,*

immanent olaylardır, algıya kendini dayatırlar. Ayırıcı ve dışlayıcı makrofiziksel şiddete karşın mikrofiziksel şiddet toparlayıcı ve içericidir. Makrofiziksel şiddet her türlü eylem ve aktivite imkânını ortadan kaldırır. Kurbanı radikal bir edilgenliğe mahkûm eder. Oysa mikrofiziksel şiddetin yıkıcılığı, kendini hiperaktivite şeklinde gösteren aşırı faallikten kaynaklanır.

Şiddetin makro mantığı immünolojik modele göre işler. Şiddet, Kendi içimize giren ve bizi reddeden immünolojik *Öteki*'nden kaynaklanır. Kendi'miz, Öteki'nin olumsuzluğuna karşı koyamazsa yok olur. İmmünolojik savunma reddin reddi olarak gerçekleşecektir. Kendi'miz, Öteki'nin *olumsuzluğunu olumsuzlayarak* var olabilecektir. Olumsuzluğun olumsuzlanması veya reddin reddi, immünolojik bir formül olarak özgürlüğü tanımlar. Ama günümüz toplumuna immünoloji damgasını vurmuyor. Öteki, o kadar büyük bir gerilim yaratmaktan aciz artık. Şiddetli bir bağışıklık tepkisine yol açacak o varoluşsal vuruculuktan yoksun. Schmitt'le söyleyecek olursak, Öteki'nin simgelediği düşman, günümüzde rakibe dönüşerek olumlulanmıştır. Her bağışıklık tepkisi başkalığa karşı gösterilir. Sartre'ın *L'enfer, c'est les autres** cümlesi ancak immünolojik bir çağda mümkündür. Günümüzde farklılık, başkalık giderek tüketilebilir bir farka dönüşüyor ve artık bir bağışıklık tepkisi doğurmuyor. Deriye batıp bağışıklık sisteminin şiddetli savunma reaksiyonuna yol açacak o yabancılık dikeninden yoksun. İmmünolojik Öteki'ne karşın, yabancı günümüzde artık bir bağışıklık tepkisi üretmeyen *egzotik* bir Öteki'ne dönüşüyor ve olumlulanıyor. Şiddetin makro mantığına karşın mikro mantığı, immünolojik modele göre işlemiyor. Şiddetin mikro mantığı bir *aynılıklar mantığı*.

* Cehennem, başkalarıdır. –*ç.n.*

Günümüz toplumunun genelleşmiş hafifmeşrepliği ve immünolojik Öteki'nin yokluğu, birbirini getiriyor. *Promiscuus* karışık demektir. Hafifmeşreplik (*promisküite*) Öteki'ne karşı bir bağışıklık tepkisinin yokluğu anlamına gelir. Günümüzün hayatına giderek damgasını vuran melezleşme de bağışıklık modelinin tam zıddıdır. İmmünolojik aşırı duyarlılık, hibridlenmeye izin vermez. Küreselleşme bağışıklık eşiğinin düşmesini zorlamaktadır, çünkü Öteki karşısında güçlü bir bağışıklık tepkisi küreselleşme sürecini bloke ederdi – ki bu süreç aşırı bir sınırsızlaşma ve müdanaasızlaşma sürecidir. Olumsuzluğun noksanlığı, immünolojik tepkiyle karşılaşmayan bir olumluluğun her yere sızmasına ve ölçüsüzce çoğalmasına neden olmaktadır. Bu, bir a*ynılıklar terörüdür*.

İkinci Bölüm

ŞİDDETİN MİKROFİZİĞİ

1. SİSTEME İÇKİN ŞİDDET

BİR ŞİDDET EYLEMİNİN gerçekleştiği *durum* sıklıkla *sisteme*, sisteme içkin bir *dokuya* gömülüdür. Şiddetin gözle görünür, dışa vuran biçimleri de bir iktidar düzenini pekiştiren ve sürekli kılan, fakat göze görünmekten kaçınan örtük yapılara bağlıdır. Galtung'un "yapısal şiddet" kuramı da nitekim şiddetin dolaylı yapısal kökenini ele alır. Sosyal sisteme içkin olan yapılar, adaletsiz koşulların süregitmesini sağlar. Eşitsiz iktidar şartlarını ve onların sonucu olan eşitsiz hayat imkânlarını, göstermeksizin, örtük bir biçimde yerlerine mıhlarlar.[1] Şiddet kurbanları, bu yapılar görünmez olduğu için, iktidar ilişkilerini hemen kavrayamaz. Zaten iktidarın gücü de buradan gelir.

Galtung düşüncelerine çok geniş bir şiddet kavramını zemin alır: "İnsanların güncel hayatlarındaki bedensel ve ruhsal koşulları, potansiyel imkânlarından daha geriyse, orada şiddet vardır."[2] Buna göre yapısal şiddetin gerekli önşartı, kaynakların ve imkânların adil dağıtımını engelleyen bir sistem, bir yoksunlaştırma olumsuzluğunun mevcut olmasıdır. Bu şiddet kavramı o kadar genel ki, tam da şiddetin özünü, yani onu başka olumsuz toplumsal koşullardan ayırt eden şeyi kapsamıyor. İşçi sınıfının çocuk-

larının üst sınıf çocuklarından daha az eğitim şansına sahip olması henüz şiddet değil, bir adaletsizliktir. Eğer şiddetin sınırları bütün toplumsal olumsuzlukları kapsayacak şekilde genişletilirse, hatta ortadan kaldırılırsa, şiddet kavramı iyice profil kaybeder.

Galtung'un şiddet kavramı özellikle iktidar ile şiddet arasındaki farkı bulanıklaştırır. Galtung şiddeti iktidar ve güç ilişkilerinin temelindeki hiyerarşilere ve ast üst ilişkilerine bağlar. Ezilenler "güçsüz"dür, çünkü yapı onların güç örgütleme ve bu gücü "top-dogs"a/amirlere karşı etkin bir biçimde kullanma imkânlarını ellerinden alır.[3] Sosyal yapılar, direniş oluşmasına baştan izin vermez. Daha doğru bir biçimde söylemek gerekirse, iktidar *şiddetsiz de* hüküm sürer. Yapısal şiddet, dar anlamda şiddet değildir. Daha çok bir hükmetme yoludur. Açık şiddete dayalı bir iktidardan çok daha etkin, mahrem bir iktidarı mümkün kılar.

Bourdieu'nün "simgesel şiddet"i de sosyal sistemin içine gömülüdür. Birer habitus haline gelmiş, sorgulanmadan kabullenilmiş ve tekrarlanan algı ve davranış kalıplarına sinmiştir. İnsan yaşadığı şartları onaylar ve alışkanlık halinde *yapılması gerekeni* yaparak iktidar ilişkisini sürdürür. *Gündeliklik* bile yerleşik iktidar ilişkilerinin onaylanmasıdır. Simgesel şiddet *hiç fiziksel şiddete başvurmaya gerek kalmaksızın* iktidarı ayakta tutmaya yeter. Yani burada iktidara gösterilen rıza, bilinçli değil, refleks ve refleks öncesi davranışlarla üretilir. Simgesel şiddet, *yaşanana* anlayış ile *hükmedene* rızayı birleştirir, aynı kılar. İktidar ilişkisi neredeyse doğal, kimsenin sorgulamadığı bir *işte-her şey-böyle* gerçeği olarak göründüğü içindir ki çok etkilidir.

Bourdieu de iktidar ve şiddet arasında net bir ayrım yapmaz. İktidarı ve şiddeti neredeyse eşanlamlı kullanır: "Bütün iktidarların

simgesel bir boyutu vardır: İktidar tebasından, aydınlanmış bilincin gönüllü kararına yaslanmayan bir rıza almak zorundadır. Bu rızayı, sosyalleşmiş bedenlerin dolaysız ve refleks öncesi itaatiyle üretir."[4] İktidarla şiddet arasındaki yakınlığa rağmen aralarında yapısal bir fark bulunur. Tam da iktidarın simgesel boyutu, *şiddet kullanmadan* hükmetmeyi mümkün kılacaktır. İktidar ne kadar refleks öncesi rıza üretmeyi başarırsa açık şiddete de o kadar az ihtiyaç duyacaktır. Buna karşın rızayı habitus haline getirmeyi, otomatiğe bağlamayı sağlayan simgesel araçlardan yoksunsa, iktidarını sürdürmek için bir o kadar yoğun şiddet ve zor uygulaması gerekecektir.

Hem yapısal hem de simgesel şiddet sınıflar arası bir egemenlik ilişkisini, hiyerarşik-antagonist bir sınıf ilişkisini şart koşar. Egemen sınıftan ezilene, hükmedenlerden hükmedilenlere, "top-dog"lardan "underdog"lara, yani amirlerden memurlara uygulanır. Burada fail ve kurban nettir. *Dış sömürü* vardır. Bu, simgesel-yapısal şiddeti bir olumsuzluk şiddeti haline getirir. Kurbanları *dış bir zor*'a maruzdur. Gerçi bu zor içselleştirilmiştir fakat yine de *yabancıdır*.

Žižek'in "nesnel şiddet" dediği şey de simgesel-yapısal şiddetten pek farklı değildir. Žižek'e göre ideoloji, her bilinçli karardan önce rıza gösterilen doğal bir koşul gibidir ve "toplumsal-simgesel şiddeti" meydana getirir: "Aynı şey şiddet için de geçerli. Toplumsal-simgesel şiddet saf haldeyken zıddı gibi görünür, yaşadığımız çevrenin kendiliğindenliği gibi, içimize çektiğimiz hava gibi."[5] "Egemenlik ve sömürü koşullarını ayakta tutan zor'un örtük biçimleri" böyle oluşur.[6] Söz konusu şiddet, açık bir şiddet eylemini önceleyen ama göze görünmeyen, sisteme *içkin* bir şiddettir. Egemen sınıf tarafından ezilen sınıfa uygulandığından bir olumsuzluk şiddetidir. Misal, "küresel kapitalizmin toplumsal

koşulları"na içkin bir şiddet vardır ve "dışlanan veya ihtiyaç duyulmayan evsiz ve işsiz bireyler" çıkartır ortaya.[7] Žižek'e göre Agamben'in *homines sacri*'si sisteme içkin bu şiddetin kurbanlarıdır. New Orleans'taki şiddet patlaması karşısında şöyle yazar: "Bu gezegendeki bütün barış, özgürlük ve demokrasi tehditlerine karşı koyan dünya polisi ABD kendi ülkesinin bir kısmı üzerindeki kontrolünü kaybetti. New Orleans birkaç günlüğüne yağmaların, cinayet ve tecavüzlerin yaşandığı bir vahşi ormana dönüştü. Filozof Giorgio Agamben'in *homines sacri* adını verdiği, medeni düzenden dışlanmış insanların yaşadığı bir ölüler ve can çekişenler şehri, kıyamet sonrası bir ölüm kuşağı."[8]

Žižek şiddet kuramında olumsuzluk modeline sıkı sıkıya bağlı kalır. Buna göre şiddet bir dışlamadır ve duvar inşa eder: "(Göreceli) bir ekonomik refah evreninin içindekilerle, bu evrenin dışında bırakılanlar arasında temel bir uçurum meydana geliyor."[9] Bu şiddetin kurbanları yalnız refah kuşağının dışında kalan ve çıplak bir varoluşun günlerini sayanlar, yani *homines sacri* değildir, azınlıklar ve işsizler gibi diğer azınlıklar da buna dahildir. Žižek'e göre Batı'nın toplumsal sistemi, "bizim liberal kadınlarımız"ı "serbest cinsel ticaret pazarında rekabet güçlerini koruyabilmek için güzellik ameliyatlarına katlanmak, kozmetik emplantatlar koydurmak veya botoks iğneleri yaptırtmak" için "devasa bir baskı" altına almaktadır.[10] Buna göre kadınların *gönüllü* olarak güzellik ameliyatı eziyetine katlandıkları Batılı toplumun, kadınları zorla acılı bir klitoris sünnetine maruz bırakan Afrika toplumundan ilke olarak farkı yoktur.

Žižek'e göre "nesnel şiddet" iktidar ve sömürü koşullarını ayakta tutar. Burada bahsedilen sömürü dışardan gelen sömürüdür. Žižek, *hegemonyasız* gerçekleşen, insanın kendini sömürmesine yol açan *sisteme içkin* şiddeti, toplumun sadece bir bölümünü

değil, tamamını etkisine alan şiddeti gözden kaçırır. Misal, Batılı *başarı ve performans toplumu* yalnız kadınların veya işçi sınıfının değil, *bütün* üyelerinin maruz kaldığı bir zor yaratmaktadır. Žižek'in zannettiğinin aksine günümüzde güzellik ameliyatları için bıçak altına sadece kadınlar değil, erkekler de yatmaktadır, çünkü pazarda rekabet güçlerini onların da artırması gerekir. Vücudun optimizasyon zorunluluğu istisnasız *herkes* için geçerlidir. Yalnız botoks, silikon veya güzellik zombileri değil, kas, anabolika ve fitness merkezi zombileri de vardır. Başarı ve randıman toplumu, sınıf ya da cinsiyet farkı gözetmeyen bir doping toplumudur. Hem "topdog"lar, hem de "underdog"lar aynı performans, başarı ve optimizasyon diktası altında yaşar. *Burnout*, tükenme toplumun *bütün* üyelerini kapsar. Öyle görünüyor ki bugün bizlerin, *hepimizin* birer performans ve sağlık zombisi olduğumuz söylenebilir. Bu sisteme içkin şiddetin kurbanları yalnız dışlanmış *homines sacri* değildir, tam da sistemin içinde *mahpus* ve başarıya, performansa odaklı çalışan öznelerdir; kendi işinin efendisi, ister girişimci, ister patronsuz olsun, yani özgür yaşasın, aynı zamanda *kendi kendisinin homo sacer*'idir artık. Sisteme içkin şiddet dışlayıcı bir şiddet değildir. Daha çok herkesi, kendi kendisini sömürmeye zorlayan bir sistemin *mahpuslarına*, tutuklularına çevirmektedir.

Hem Bourdieu'nün "simgesel şiddet"i, hem de Galtung'un "yapısal şiddet"i, bir toplumun üyelerini istisnasız kapsayan ve kurbanı yapan o sisteme içkin şiddetten farklıdır; o şiddet ki sınıflar arasında bir antagonizma tanımaz, serpilmek için yukardakiler ve aşağıdakiler arasındaki hiyerarşiye ihtiyaç duymaz. Ve her türlü düşmandan ve hegemonyadan azade bir biçimde gerçekleşebilir. Öznesi ne bir hükümdar ne de egemen sınıftır, sistemin kendisidir. Ve bu nedenle, baskı veya sömürüden sorumlu tutulabilecek bir *suç öznesi* de yoktur.

Olumluluk şiddeti olarak sisteme içkin şiddette engel, red, yasak, dışlama veya yoksun bırakma gibi olumsuzluklar bulunmaz. Kendini aşırılık ve kitleselleşme, ifrat, aşırı bolluk ve tüketim, aşırı üretim, aşırı birikim, aşırı iletişim ve aşırı haber kılığında gösterir. Olumluluğu nedeniyle bizzat şiddet olarak da algılanmaz. Şiddete yalnız *çok az* değil, *çok fazla* da götürür, yalnız *yapmaya-izin-olmayışın olumsuzluğu* değil, *her-şeyi-yapabilme olumluluğu* da şiddettir.

İnsan günümüzde çok fazla aynılığa, çok fazla olumluluğa giderek psikolojik bir baş çevirmeyle tepki gösteriyor. Bir *psikolojik bulimi* oluşuyor. Bu, olumsuzluğa karşı *immünolojik* bir cevap değil, çünkü bağışıklık sistemi aşırı aynılığa karşı tepki oluşturmuyor. Onun için olumluluk şiddeti belki de olumsuzluk şiddetinden daha da tehlikeli. Giderek artan depresyon veya *Burnout* gibi nöronal bozukluklar, içinde yaşadığımız hayatı reddettiğimizin söze ihtiyaç bırakmayan işaretleri. Burada sömüren ve sömürülen arasındaki fark artık kayboluyor. *Burnout*'a yalnız amirler değil memurlar da maruz kalıyor. Kurban, sistemin aynı zamanda işbirlikçisi, ortağı. Sistemin aksaksız işlemesini sağlayan failden bir farkı yok. İnsan kendini sömürdüğü ölçüde şiddet kendine yöneliyor, insan hem fail hem de kurban oluyor.

2. İKTİDARIN MİKROFİZİĞİ

FOUCAULT'NUN iktidar kuramının ana tezi şudur: İktidar 17. yüzyıldan beri artık bir hükümdarın kelle alıp-veren iktidarı şeklinde değil, disiplin ve biyo-iktidar biçiminde tezahür etmektedir. Hükümdarın gücü kılıçtan gelir ve tebayı ölümle tehdit eder. "Hayata, yok etmek amacıyla el koyma ayrıcalığı"yla zirveye ulaşır.[11] Buna karşın disiplin iktidarı, "tabi kıldığı güçlerin kışkırtılması, kuvvetlendirilmesi, kontrolü, gözetimi, çoğaltılması ve örgütlenmesi" için çaba harcar. Amacı "güçleri boğmak, boyun eğdirmek veya imha etmek yerine gücü ortaya çıkartmak, büyütmek ve düzenlemek"tir.[12] Öldürücü değil yaşatıcı bir iktidardır bu; "en yüksek işlevi artık öldürmek değil, hayatı topyekûn gerçekleştirmek"tir.[13] Hegemonyanın tecelli ettiği o eski ölümcül iktidarın yerini, "bedenlerin itinalı idaresi" ve "hayatın aritmetik hesapları" almıştır.[14] Disipliner iktidar insan bedenine işkence yapmak yerine, onu bir emirler ve yasaklar sistemine sokarak denetim altına alır.

Hükümdarın iktidarı, bedenin ve ruhun en küçük köşelerine kadar nüfuz eden ve orada etkisini geliştiren ince müdahalelerden yoksundur. Foucault'nun "iktidarın mikrofiziği" acı ve ölüm ye-

rine norm ve alışkanlık oluşturan, bir patlamayla kendini ortaya koymaktan ziyade "niteleyen, ölçen, biçen, derecelendiren" iktidar süreçlerini anlatır.[15] "Özneleri normların etrafına dizerek onlara uygun davranmalarını" sağlar. Bu, kendini iktidar kisvesi altına gizleyen ve toplum olduğu yanılsaması yaratan bir normalleştirme gücüdür. Normalleştirici toplum "hayata yönelik bir iktidar teknolojisinin tarihsel tezahürü"dür. Bu iktidar teknolojisi "nüfus"u keşfeder ve "biyo-iktidar" olarak ortaya çıkar: "Üreme, doğum ve ölüm oranı, sağlık düzeyi, yaşama süresi, uzun yaşam bütün çeşitlemeleriyle müdahaleci önlemlerin ve düzenleyici kontrollerin konusu oldu: *Nüfusun biyo-politikası.*"[16]

Öldürücü iktidarın öznesi net tanımlanmıştır. Bu, Tanrı'ya benzeyen hükümdardır. Peki, disiplin ve biyo-iktidarın öznesi *kimdir*? *Kim* hükmetmektedir? Biyo-iktidar *hakiki anlamda bir iktidar* sayılabilir mi? İlerleyen sanayileşme[17] kuşkusuz hem bedeni hem de ruhu disipline etme ve onları makine ve sanayii üretimine uygun kılma zorunluluğunu getirmiştir ama hayatın bütün alanlarını kapsayan disiplin teknolojisi, güç ve iktidar teknolojisiyle aynı şey değildir. Foucault gerçekte yeni bir *iktidar biçimini* değil, yeni bir *toplum biçimini* tarif etmektedir – yani disiplin toplumunu; ne var ki disiplin toplumu bizzat bir güç ve iktidar biçimi oluşturmaz. Yani, hegemonik güç ve disiplin teknolojisi, doğrudan bir iktidar ekonomisi karşılaştırmasına izin vermez. Disiplin teknolojisi gücün ve iktidarın dolaysız ifadesi değildir, genel bir toplumsal pratiktir. Disiplin toplumunun zorunluluklarına herkes tabidir, yalnız ezilenler veya teba değil, bütün toplum fertleri, toplumun tüm sınıfları, hem uşaklar hem de efendiler. Biyopolitika bizzat bir iktidar politikası değildir. Ne "insan birikiminin sermaye birikimine göre ayarlanması" ne de "nüfus artışının üretici güçlerin çoğalmasına uyarlanması"[18] asli güç ve iktidar pratikleri oluşturmaz.

Modernitede iktidar parçalanır, dağılır, hatta *iktidarın giderek iktidarsızlaştırılma* sürecini yaşarız. [19] Bu Foucault'yu anlaşılan iktidarın kendisini "öznel-olmayan", yani yapısal anlamda, "bir bölgede yaşayan ve örgütlenen güçlerin çoğullaşması" diye tanımlamaya sevketmiştir.[20] Foucault iktidarı, "bir unsurun, bir grubun diğerine karşı ayakta tuttuğu ve ardışık bölünmelerle tüm toplum bedenine nüfuz eden genel bir egemenlik sistemi"nden yoksun düşünmeye çalışır.[21] Ancak iktidarı her türlü egemenlik ilişkisinden, her türlü hiyerarşik toplumsal düzenden ırak düşünmek imkânsızdır. Ayrıca iktidar için bir öznellik gereklidir, öznel bir niyetselliğin varlığı şarttır. İktidar güçlerden veya güçler dengesinden böyle ayrılır. Anlaşılan Foucault'nun aklında öznellikten arınmış bir iktidar ilişkisi vardır: "İktidar ilişkileri aynı zamanda niyetseldir fakat öznellik-dışıdır."[22] Öznellik-dışı bir niyetsellik kendi içinde çelişir. Foucault saf yapısalcı iktidar mefhumunun zaafını ancak sonradan fark eder ve öznelliği yeniden iktidar ilişkisinin içine yerleştirir: "İktidar ancak 'birilerinden ötekilere' uygulandığı şekliyle vardır. İktidar, dağınık bir imkânlar dokusuna nüfuz edebilmek için süreğen yapılara dayansa da, sadece *in actu* mevcuttur."[23] Oysa iktidar, kendini dayanıklı kılmak veya dağınık bir imkânlar destesi içinde kalıcılaşmak için katı yapılar oluşturur. Ama onların içinde çözülüp gitmez. Sadece uygun araçlar yaratır.

Foucault, savaşların 19. yüzyıldan beri hiç olmadıkları kadar kanlı geçtiklerine dikkat çeker. Müthiş öldürücü bir gücün bunca şevk ve siniklikle tüm sınırları aşarak yaygınlaşmasının nedeni, "hayatı abartmak ve çoğaltmak, her biriminde denetlemek ve tümünde düzenlemek için eline alan olumlu bir 'yaşama iktidarı'nın tamamlayıcısı" haline gelmesidir.[24] Foucault savaşların artık hükümdarın adına yapılmadığını, "herkesin varoluşu adına", yani tüm "nüfus"un (*population*), veya "sakinler"in (*habitants*)

adına yürütüldüğünü söyler: "Tam da hayatın ve hayatta kalmanın, bedenin ve ırkın idarecileri olma iddiası içindeki bunca hükümet, bu kadar çok savaşta bunca insanı öldürtebildi. ... Mücadele taktiğinin dayandığı o 'yaşamak için öldürmek' ilkesi, devletler arasındaki stratejik ilke haline geldi: Artık önemli olan egemenliğin hukuki varlığı değil, bir nüfusun biyolojik varlığı."[25] Bir "millet" veya "halk" adına, evet, "herkesin varoluşu adına" yürütülen savaşlar, belli bir hükümdar adına yürütülenlerden çok daha fazla öldürücü şiddet ortaya çıkartıyor. Ama bu, *başka* milletlere yönelik öldürücü şiddet, "hayatın tüm alanlarda galip gelmesi" hedefine kitlenmiş o "*olumlu* yaşam gücü"ne içsel değil.

Foucault'da anlaşıldığı üzre şiddeti ölçecek hassas bir kantar eksiktir. Misal, işkenceyi de sadece hakikatin üretimi açısından inceler[26] ve işkenceye içkin şiddet ve zevk ekonomisini gözardı eder. İntiharın temelinde yatan şiddeti kavrayamaz. "İnsan bir zamanlar sadece hükümdarın elindeki ölüm kalım arasında karar verme yetkisini ... kendi eline aldığı için bir suç kabul edilen" intiharın, "siyasi iktidarın hayatın idaresini eline aldığı bir toplumda" sosyolojik analiz nesnesi haline geldiğine dikkat çeker. Bu meyanda intiharı, özel bir dikkat sarfedilmesine gerek olmayan "düzenli ve sürekli" doğal bir olay olarak kavrar.[27] Böylece disiplin toplumu adı verilen yapı içinde kendine yönelik şiddetin nasıl büyük bir hızla arttığına kafa yormaz. Oysa bu şiddet, toplumda tam da Foucault'ya gizli kalan içkin şiddet yapılarının varlığına işaret etmektedir.

Agamben *Homo sacer*'in girişinde şöyle yazar: "Foucault'nun, araştırmalarını modern biyo-politiğin en tipik alanına, yani toplama kampı ile 20. yüzyılın büyük totaliter devletlerinin yapısına hiç kaydırmayışı tuhaf bir durumdur."[28] Agamben bu "tuhaf durumu" Foucault'nun erken ölümüne bağlar. Ölüm Foucault'yu

biyo-politika mefhumunun tüm tezahür ve sonuçlarını incelemekten ve gelecekte alacağı yönü göstermekten alıkoymuştur. Agamben, Foucault'nun biyopolitika teorisinin ta baştan, kamplardaki öldürücü şiddeti kapsayacak biçimde *kurulamadığını* gözardı eder. Foucault *hapishane ile kamp arasındaki farkı* ayırt etmez. Hapishane disiplin toplumunun bir mekânı, kurucu bir öğesidir. Buna karşın kamp, bir imha mekânıdır. Foucault'nun "bedenlerin itinalı yönetimi" ve "hayatın aritmetiksel planlaması"nı hedefleyen biyo-politikası, bir imha mekânı olan kampa giremez. Öldürücü kamp yaşamı, "hayatın topyekûn gerçekleştirilmesi"ni hedefleyen biyo-politik ekonominin tam zıddıdır.

Foucault'nun "Gözetim ve Cezalandırma"sı şu sözlerle biter: "Karmaşık iktidar ilişkilerinin hem etkisi, hem de bir aracı olan bu merkez ve merkezileştirilmiş insanlıkta vücut ve kuvvetler, çok çeşitli 'zindana kapatma' tesislerine tabidir ve stratejinin bizzat unsurlarını oluşturan söylemlerle nesnelleştirilmiştir. Bu insanlığın içinde yaşayıp savaşın gümbürtüsünü işitmemeye imkân yoktur."[29] Foucault'nun hapishanelerden, hastanelerden, ıslahevlerinden, garnizonlardan ve fabrikalardan oluşan disiplin toplumu günümüzün toplumunu yansıtmaz. Yerini çoktan camdan ofis kuleleri, alışveriş merkezleri, fitness merkezleriyle yoga stüdyoları ve güzellik klinikleri almıştır. 21. yüzyılın toplumu bir disiplin toplumu değil, başarı ve performansa endeksli bir çalışma ve yaşama toplumudur. Disiplin toplumunun yüksek duvarları artık arkaik bir görüntü sunar. Onlar, emir ve yasaklardan oluşan bir olumsuzluk toplumundan arta kalan hatıralardır.

İtaatkâr özne, onu sömüren bir iktidar merciinin tebasıydı. Foucault'ya göre egemen gücün emekçiyi "soğurması", yabancı bir sömürü biçimidir. Başarı ve performans öznesi ise itaatkâr özneye karşın özgürdür, çünkü hiç kimseye tabi değildir. Psikolojik

durumuna *yapmak zorunda olmak* değil, *yapabilmek* damgasını vurur. Bu özne kendinin efendisi olmalıdır. Varoluşu emirlerle ve yasaklarla değil, özgürlükle ve girişimle tanımlanır. Fakat randıman ve başarı zorunluluğu, özgürlüğü yine de zora dönüştürür. Yabancı sömürünün yerini insanın kendini sömürmesi alır. Başarı ve randıman öznesi kendini ayakta duracak hali kalmayıncaya değin sömürür. Şiddet bu yolla kendine yönelir. Sömüren aynı zamanda sömürülendir. Fail bizzat kurbandır. Bu paradoksal özgürlüğün patolojik tezahürü, tükenmedir, *Burnout*'tur.

Bu yüzden olumluluk şiddeti olumsuzluğun şiddetinden beterdir çünkü kendini özgürlük olarak takdim eder. "Savaşın gümbürtüleri" susmamıştır. Ama bu ses her türlü hükümdardan ve düşmanlıktan azade bir muharebeye, tekil bir savaşa aittir. İnsan kendiyle savaşır, kendine şiddet uygular. Disiplin toplumunun zindanlarından değil, başarıya odaklı bireyin ruhundan gelmektedir artık sesler. Yeni hapishanenin ismi paradoksal olarak özgürlüktür. Bu, insanın hem gardiyan hem tutuklu olduğu bir çalışma kampıdır.

Hükümdarların modern öncesi toplumunda *kelle uçurucu* (*dekapitasyon*) bir şiddet egemendi. Vasıtası, kandı. Modern disiplin toplumu hâlâ daha bir olumsuzluk toplumudur. Ona hâkim olan disiplindir, "sosyal ortopedi"dir. Şiddet türü *deformasyondur*. Ne cellatlar ne de mesleki deformasyonlar, geç modern başarı ve performans toplumunu tarif etmeye yeter. Bu topluma artık olumluluğun şiddeti egemendir ve bu yeni şiddet, özgürlükle mecburiyet arasında ayrım yapmaz. Patolojik tezahürü ise *depresyondur*.

3. OLUMLULUĞUN ŞİDDETİ

DİN ÖRNEĞİN, bir olumsuzluk sistemidir. Emirleri, yasakları ve ritüelleriyle olumluluğun alıp başını gitmesini önlemeye çalışır. Yüksek semantik ve atmosferik gerilimli ve sınırları net çizilmiş işaretler ve mekânlar yaratır. Toplumsal sistemin *entropisini* çok düşük bir düzeyde tutar. Buna karşın bugüne kadar süregelen özgürleşme, regülasyonlardan kurtuluş, sınırları aşma ve ritüellerden arınma orjisi, olumsuzluğu yoğun biçimde aşındırmıştır. Olumsuzluğun aşındırılması aşırı bir olumluluk, genelleşmiş bir hafifmeşreplik, aşırı hareketlilik, tüketim, iletişim, haber ve üretim yaratır.

Olumlunun kitleselleşmesi, dolaşım sistemlerinin tıkanmasına ve yağlanmasına ve sonunda sistemin enfarktüsüne neden olur. Belli bir noktadan itibaren haber artık bilgilendirmez, iletişim artık iletişim sağlamaz. Her şey aşırıya kaçarak amacının çok ötesine geçer, işlevini, evet, yararlılık ekonomisini aşar. Baudrillard da şöyle yazar nitekim: "Olumluluğun kesintisiz üretimi korkunç sonuçlara neden oldu. Olumsuzluk kriz ve kritik yaratırdı, abartılı olumluluk felaket yaratıyor.... Kendi olumsuz unsurlarını takip eden, dışlayan ve bünyesinden atan her yapı tersinden kaynaklanan bir felaket tehlikesine atılıyor, mikroplarını, bakterile-

rini, parazit ve biyolojik düşmanlarını izleyip yok eden her canlı organizmanın metastas ve kanser tehlikesine düşmesi gibi, kendi hücrelerini yutan bir olumluluk tehlikesine, işsiz kalan kendi antikorları tarafından saldırıya uğrayıp yenilen bir vücut gibi. Düşmanlaştırdığı tarafını ezip yok eden, kendi ölümünü hazırlar. Düşmanlaştırılmış kısım teoremi budur."[30] Baudrillard burada gayet sorunlu bir tarzda, bastırma ve geri dönüş hakkındaki o geleneksel şemaya göre düşünür. Öteki'nin veya insanın kendi içinde düşmanlaştırdığı kısmın dışlanması, farklı bir Ötekilik doğurur. Öteki'nin her türlü immünolojik olumsuzluğunun yok edildiği o aseptik olumluluk alanının yeni bulaşma biçimleri, yeni bir patoloji: Aynılıktan yaşayan, aynılıktan ölür. Başkalığın eksikliği, o elle tutulamayan diğer Ötekiliği, virüsün o mutlak farklılığını yaratır. ... Aynılık hayaleti yine vurdu. Bütün o benzeme zorunluluğunda, farklılığın bastırılıp yok edilmesinde... yatar ensestiyöz bir bulaşıcılık, şeytani bir farklılık tehdidi.... Bu, başka bir kılıkta, kötülük ilkesinin yeniden doğuşu."[31] Baudrillard'a göre kanser ve AIDS gibi hastalıklara geleneksel hastalıklar gibi yaklaşan tıp, ensestiyöz bulaşıcılığın bu yeni patolojisini anlayamamıştır; oysa bu hastalıklar önleyici tıbbın zaferinden kaynaklanmaktadır. Bunlar, hastalıkların ortadan kalkmasının, patojen biçimlerin ezilmesinin ve yok edilmesinin sonucudur ve o nedenle eski ilaç tedavilerine cevap vermezler. Karşımızda "eski zamanların ilaç tedavilerinin işe yaramadığı üçüncü cinsten bir patoloji" vardır.[32]

Baudrillard'm bulaşma kuramı en geç bu noktada teklemeye başlar, çünkü Hİ virüsü başka virüslerden temelde farklı değildir. Her virüs gibi immünolojik Öteki'nin olumsuzluğunu simgeler. Onun için prensip olarak bir virüsle antikorlarla savaşmak mümkündür. İyileşme, reddin immünolojik reddi demektir. Kanserin öldürücülüğü de Baudrillard'ın tahmin ettiği gibi, organizmanın

"işsiz güçsüz" antikorlar tarafından tahrip edildiği bir öz bağışıklık üzerine kurulu değildir. Kanser hücresi, kendi vücudumuzun ötekileşmiş bir hücresidir ve bağışıklık sisteminin hedefindedir pekâlâ. Bilgisayar virüsleri de antivirüs programının devreye soktuğu olumsuzluk ortamına bağlı çoğalır. Yani gerek HİV ve kanser, gerekse bilgisayar virüslerinin viral şiddeti, bir *olumsuzluk şiddetidir*. Ama günümüz çağı viral bir çağ değildir. Başlıca hastalıkları viral veya bakteriyel enfeksiyonlar değil, *Burnout*, hiperaktivite veya depresyon gibi viral olumsuzluğa dayanmayan, aşırı olumluluktan, olumluluğun şiddetinden kaynaklanan ruhsal hastalıklardır.

İmmünolojik modele sürekli sadık kalan Baudrillard, olumluluğun patolojisini anlamaz: "Bağışıklıktan, antikorlardan, nakilden ve dışarı atmaktan bu kadar çok söz edilmesi bir tesadüf değil. İnsan sefalet günlerinde mas etmekle ve asimilasyonla uğraşır. Aşırı bolluk günlerinde sorun red ve dışlamadır. Genel iletişim ve haber istilası, insanın bütün savunma güçlerini zorluyor."[33] Aşırı üretim, aşırı randıman, aşırı tüketim, aşırı iletişim ve aşırı haber bağışıklık sistemini değil, psikolojik-nöronal sistemi zorlamaktadır. Olumluluğun patolojisinin bağışıklık sistemiyle ilgisi yoktur. Sistemin şişip yağlanmasına karşı bir bağışıklık tepkisi verilemez. Yağ dışarı atılamaz, ancak *eritilebilir*, o da mümkünse. Aynılık, olumluluğu nedeniyle antikor oluşturmaz. Aynılık şiddetine karşı bağışıklık sistemini güçlendirmek anlamlı değildir. Antikorlar sadece *Öteki*'yle savaşır. İmmünolojik ve immünolojik olmayan dışlama arasında da fark vardır. *İğrenme*, Öteki'ne karşı duyulan immünolojik bir tepkidir. *Aynılığın* çokluğu da gerçi kusma isteği yaratır ama bu immünolojik bir savunma değil, sindirim sistemine bağlı, dijestif-psişik bir *rahatlama* tepkisidir.

Baudrillard *Der Spiegel* dergisine verdiği bir mülakatta savaşın farklılaşmış biçimlerine dikkat çekiyor: "Artık bir cephe ve siper hattı yok; düşman, onunla mücadele eden kültürün tam kalbinde. Bu, eğer böyle demek istersek, dördüncü dünya savaşı: Artık halklar, devletler, sistemler ve ideolojiler arasında geçmiyor...."[34] Baudrillard, yeni dünya savaşının bugün artık "mücadele edilecek" bir *düşman olmaksızın* yaşandığını fark etmiyor. İnsan artık *kendi kendisiyle savaşıyor*. Düşmanın olumsuzluğu ortadan kalkınca, savaş *kendine yönelir*. Yıkan, yıkılır. Vuran, vurulur. Kazanan aynı anda kaybeder. Kendini barış gibi sunan bu savaşta yani, her türlü görünürlük ve alenilik eksiktir. Bu, kimsenin kazanamayacağı bir savaştır. Düşmanı olmayan bu savaşı herhangi bir taraf değil, ancak küresel bir çöküş, *küresel bir Burnout* bitirebilir. Tüm sistemin birden su kaynatması, *içe patlamasına* yol açıyor. Karşımızda *implosif* bir şiddet vardır. Emperyalist şiddet gibi, klasik savaş şiddeti gibi yayılan ve yeni mekânlar işgal eden patlayıcı, *explosif* şiddetten farklı bir şiddet. Patlayıcı şiddet dışa basınç uygular. İçe patlayan şiddette basınç, bir dış olmadığı için, içe yönelir. İçeride yıkıcı gerilimler ve zorunluluklar oluşturur ve bunlar bütün sistemin *enfarktüsüne* yol açar. İklim ve çevre felaketleri, sistemin su kaynattığının göstergesidir. Başarıya ve performansa odaklı öznenin *Burnout*'u sistemin içe patlama tehlikesinin patolojik bir işaretidir.

Baudrillard'ın düşmanlık jenealojisi uyarınca düşman ilk evrede kurttur. "İnsanın çevresini tahkim etmesini, duvarlar inşa ederek kendini savunmasını gerektiren bir dış düşman".[35] Jenealojisinin ilerki evrelerinde düşmanın öldürücü gücü ve görünürlüğü gitgide azalır. Küçülür ve saklanmaya başlar. İkinci evrede yeraltında hareket eden sıçandır artık, farklı bir savunma stratejisi gerektirir. Duvarlar, çitler işlemez. Yalnız "hijyen" veya temizlik teknolojileri savuşturabilir bu tehlikeyi. Üçüncü evreden, böcekten

sonra düşman en sonunda viral bir biçime bürünür: "Dördüncü evre mikroplardır.... Mikroplarla savaşmak çok daha zordur çünkü sistemin kalbindedirler."[36] Artık karşımızda "hayaletimsi bir düşman" vardır, "bütün gezegene yayılır, bir mikrop gibi her yere sızar ve iktidarın bütün çatlaklarından içeri girer."[37] Baudrillard'a göre şarbonlu* saldırıların yarattığı panik, şiddetin ve düşmanlığın morfolojik ve topolojik değişimine işaret eder. Sisteme girip oturan viral uyku hücreleri aktive edilince sisteme karşı düşmanca hareket ederler. İçeride bir dış oluştururlar. Sisteme dışsal kuvvetler olarak saldırırlar. Fail ve kurban bu şemada yine de net bir biçimde birbirinden ayrıdır. "Viral şiddet"e de hâlâ antagonist bir gerilim damgasını vurmaktadır. Bu bir olumsuzluk şiddetidir. Düşman olarak terörist, sisteme sızan ve onu yok eden immünolojik Öteki.

Baudrillard terörizmin viral şiddetini günümüzün şiddet biçimine geneller. Buna göre İslami terörizm, bunun farklı versiyonlarından biridir sadece. Sahnede bir "teröre karşı terör" vardır, kendisi "olağanüstü şiddet" üzerine gelişen küreselleşmenin terörünün karşısında tekilleşmiş bir terör. Terörizmin "her yerde", "her birimizin içinde" olduğunu söyler. Terörizm "her önüne gelen aktörü, her birimizi sanal suç ortağı" haline getirip kullanmaktadır. "Her yerde hissedilebilir ve insanların uyguladığı şiddet de olsa kaza veya doğal afet biçiminde de olsa, şiddetin her şeklinin ardında görünürdür."[38] Küreselliğin "çözen, dağıtan ve homojenleştiren" şiddeti "her yerde heterojen, yalnız farklı olmakla kalmayıp antagonist ve karşı konulamaz bazı güçler" açığa çıkartmaktadır.[39] Baudrillard küreselliğin şiddetine "radikal

* Bakterinin yol açtığı, çok hızlı yayılan ölümcül bir hastalık. 2001'de ABD'de, 11 Eylül saldırılarından bir hafta sonra, bir kaç TV kanalına ve senatöre şarbonlu paketler yollandı ve 5 kişinin ölümüne yol açtı. *–ç.n.*

bir biriciklik, tekillik olayı" ile karşı koymaya çağırır. Yaklaşan bir "tekillik ayaklanması"ndan söz eder.[40] Antonio Negri gibi Baudrillard da postmodern bir tekillikler, biriciklikler romantizmine saplanır. Oysa Baudrillard'ın tezinin tersine, günümüzde toplumsal antagonizma global ve tekil arasında gelişmiyor. Sosyalliğin gitgide erozyona uğradığı günümüz toplumunda daha ziyade görüyoruz ki o tekilleşmiş, kendi halinde izole olmuş egolar, keskin rekabet ortamında bir *Biz Bağı* meydana getirmekten acizler. Bunlar ortaklaşa küreselliğe karşı koyabilecek, koymak isteyecek tekillikler, biriciklikler değildir. Daha çok, küreselliğin peşinden koşanlardır, suç ortakları ve aynı zamanda kurbanlarıdır. Onlar mikro ölçekte birer iş adamıdır, iş kadınıdır, aralarında olsa olsa bir iş ilişkisi mümkün olabilir. Günümüzde İslami terörizm de gerçek bir tehdit değildir artık. Öteki'nin teröründen çok daha tehlikelisi, *aynının terörüdür, sisteme içkin terördür*. Olumsuzluğun noksanlığında ona karşı artık etkili bir savunma aracımız yoktur.

Baudrillard küreselliğin şiddetini hatalı bir biçimde viral bir şiddet olarak tarif eder. "Küreselin Şiddeti" adlı denemesinde şöyle yazar: "Bu viral bir şiddet, ağların, sanallığın şiddeti. Yumuşak imhanın, genetiğin ve iletişimin şiddeti; mutabakatın ve zoraki alışverişin şiddeti .... Bu şiddet viral, yani cepheden saldırmıyor; bulaşma, zincirleme reaksiyon ve tüm bağışıklıkların yok edilmesi yoluyla yayılıyor."[41] Küreselliğin iletişimi, postimmünolojik bir iletişimdir. Tam da immünolojik olumsuzluğun yokluğunda aşırı bir iletişimsellik doğar. Bu yolla oluşan iletişim kütlesi, sistemde entropiyi çoğaltır. *Bulaşma,* enfeksiyon, yeni bir iletişim tarzıdır. Affektif yoğunluklar ve dürtüler üzerinden gittiğinden *anlamlı bir iletişim* değildir bu. Baudrillard'ın zannettiğinin aksine, onda viralin olumsuzluğu noksandır.

Günümüz zamansal krizinin adı hızlanma değil. Hızlanma kendi başına yıkıcı değildir çünkü. Eğer organizmanın genel ekonomisine tabi oluyorsa, bir hücrenin hızla büyümesi bir süreliğine çok anlamlı olabilir. Hızlanma, her türlü anlamlı işlevin ötesine geçtiği ve özerkleştiği zaman şeytani bir biçim alır. Böyle hızlandırılmış bir büyüme, artık büyüme değildir, devasa bir ur, bir çıbandır. Hakiki büyüme, belli bir hedefe yönelik bir süreci şart koşar. Günümüzde hızlanma olarak algılanan, gerçekte şeyleri ortalığa salıp çıbanlaştıran ve karşımıza doymuş, boğulmuş kütleler çıkartan *entropinin dehşetengiz artırılmış halidir*.

Mikroplar da çevrelerini belki niyetleri yıkmak olduğu için değil, sadece kör bir büyüme ifradına kapıldıkları için tahrip ediyor. Tam da hayatlarını ve hayatta kalmalarını borçlu oldukları o üst merciiye karşı körler. Schnitzler bir aforizmasında mikropların ve insanların soyu arasında bir akrabalık zannında bulunmuştu: "İnsanlığın da tam mikroplar soyunun 'hastalanmış' bireyi yok etmeye kararlı oluşu gibi, içinde varoluşunun koşullarını, gerekliliğini ve anlamını bulduğu bir organizmanın, bir şekilde daha yüce, tam olarak kavrayamadığımız bir organizmanın içindeki bir hastalık olduğu ve o organizmayı yıkmaya çalıştığı, geliştikçe yıkmak zorunda kalacağı düşünülemez mi! Bu varsayım gerçeğe yakın bile olsa – hayal gücümüz bununla ne yapacağını bilemeyecektir; çünkü zihnimiz sadece düşeni, daha aşağıdakini kavramaya muktedir; yükseleni, daha yüceyi asla kavrayamıyor; bilebildiğimiz sadece daha *Aşağı* olandır, daha *Yüceliği* ancak kıyısından tahmin edebiliriz. Bu anlamda insanın tarihini belki de, tüm direncine karşın insanlık tarafından yavaş yavaş yok edilen Tanrısallığa karşı ebedi bir mücadele olarak kavrayabiliriz ... ."[42] Hayatın birçok alanındaki yıkıcı büyüme ifradı karşısında Freud' un ölüm güdüsü tezi daha anlaşılır olur. İlk bakışta ilerleme ve canlılık sağlar görünen kuvvetler, başarıya, randımana odaklı geç

modern toplumun hiperaktivitesi içinde ölüm güdüsünden kaynaklanan ve son kertede sistemin ölümcül bir çöküşüne, evet, *Burnout*'una yol açacak yıkıcı dürtülerdir belki de.

4. ŞEFFAFLIĞIN ŞİDDETİ

GÜNÜMÜZ toplumsal söylemine şeffaflık sloganı damgasını vuruyor. Karmaşıklığı ve derinlemesine etkisi düşünüldüğünde demokrasi, adalet veya doğruluk gibi sorunların çok ötesine geçen kapsamlı bir süreç, evet, bir paradigma değişimi söz konusu. Genel şeffaflık mecburiyeti, *aşırı ölçüde olumluluğun* hüküm sürdüğü ve bu nedenle giderek *olumsuzluğu* daha çok tüketen bir topluma işaret ediyor. Eşiklerin, ayrımların ve sınırların aşındırılması toplumsal döngülerin farklı urlaşma ve yağlanma biçimlerine yol açıyor. Bu yüzden şeffaflık diktesi, *aşırı komünikasyon, aşırı enformasyon ve aşırı görünürlük* gibi olgulardan bağımsız düşünülemez.

Kutsalın topolojisine erişilemezin *olumsuzluğu* hükmeder. Kutsal mekânlar dışarıya karşı tamamen kapanan ve sınır koyan özel mekânlardır. Eşikler onları profanlaşmaktan korur. Dinsel tecrübe, bir eşiği geçme tecrübesidir, *tamamen Farklı*'nın tecrübesi. Buna karşın bir olumluluk toplumu olarak şeffaf toplum her eşiği, her eşik tecrübesini aşındırır ve her şeyi *aynılıkta* düzleştirir. *Tamamen farklı Öteki'nin şeffaflığı, Aynı'nın şeffaflığına* bırakır yerini. Eşikler, bugün aşırı görünürlükte sınırsızlaşan bakış açı-

sım engellerdi. Onlar, şeffaf toplumu oluşturan genelleşmiş hafifmeprepliğe ve geçirgenliğe de izin vermezlerdi.

Bir sistemi tamamiyle kendisiyle örtüşmekten, yani bizzat şeffaf olmaktan alıkoyan, tercüme edilemez bir Ötekilik'tir. Ancak şeffaflık, her sistemin amacını oluşturmaz. Birçok sistem açısıdan varlık imkânının şartı tam da şeffaflığın imkânsızlığıdır. İnançta şeffaflık meselesi baştan yoktur. İnanç, amacı *(telosu)* bizzat şeffaflaşmak olan bilgiden bu noktada ayrılır. Güven açısından da *bilmemenin olumsuzluğu* kurucudur. Eğer kesin bilgi varsa, güvene ihtiyaç kalmaz; çünkü güven, bilmekle bilmemek arasında bir durumdur. Düşünmek ile tümden şeffaflık da tamamiyle zıttır. Şeffaflık, *hesapla* olumlulaşır. Kesin hesaba karşın düşünce, kendini dönüştüren, yani *kendini farklılaştıran* bazı *tecrübelerden* geçer: "İster cansız varlık, ister insan, isterse bir tanrı olsun bir şeyle tecrübeye sahip olmak, onun bize çarpması, vurması, değmesi, bizi şaşırtması ve dönüştürmesi demektir."[43] Aslında heyecanlanma veya derin etkilenme anlamına gelen tin (*Geist*) kendine karşı asla şeffaf değildir. Kendine karşı şeffaflıktan bir huzursuzluk, derin bir etkilenme doğmaz. Sürekli şeffaflık talebinin temelinde, her türlü olumsuzluktan azade bir dünya ideası, hatta insan ideası yatar. Ama sadece bir makine tamamen şeffaf olabilir. Şeffaf bir iletişim, insanın yapamayacağı, ancak makinelerin becerebileceği bir iletişim olurdu. Tümden şeffaflık zorunluluğu, insanı, kendisini düzleştirerek bir sistemin işlevsel bir unsuru olmaya zorluyor. Şeffaflığın şiddeti budur işte. Kişinin bütünlüğüne belli bir erişilmezlik ve geçirmezlik de dahildir ve lazımdır. Kişinin baştan aşağı didiklenmesi bir şiddettir. Nitekim Peter Handke şöyle yazar: "Ben, ötekilerin benim hakkımda bilmediklerinden beslenerek yaşıyorum."[44]

Şeffaflık, bir özelliği kendi özelliğiyle, bir aleladeliği kendi güzel aleladeliğiyle, yani Öteki'ni tercüme edilemez o Ötekiliği'yle gösteren dostane bir ışık altında gerçekleşmiyor. Genel şeffaflık politikası, daha çok Ötekiliği, farklılığı tümüyle ortadan kaldırmak için *aynılık ışığına* boğuyor. Şeffaflık, tam da Öteki'nin ortadan kaldırılmasıyla sağlanıyor. Şeffaflığın şiddeti son kertede Öteki'nin düzleştirilip aynılaştırılması, farklılığın yok edilmesi biçiminde gösteriyor kendini. Benzetmek için *karşı*-laştırıyor. Şeffaflığın politikası, bir *Aynılık Diktatörlüğü*'dür.

Bu şeffaflık buyruğu durup dinlenmeyi, içine dönmeyi, tereddütü gerekli kılacak her türlü olumsuzluğu ortadan kaldırdığı içindir ki iletişim hızlanıyor. İletişim azami hızına, *Aynı'nın Aynı'ya cevap verdiği, Aynılar'ın zincirleme reaksiyonunun* oluştuğu yerde ulaşıyor. Oysa farklılık, onu durduruyor. Şeffaf dil, her türlü ikircikten yoksun makinesel, işlevsel bir dil. Şeffaflığın dikte edilmesi müphem olanı, opak ve karmaşık olanı yok ediyor. Sayı saymak hikâye anlatmaktan kat be kat şeffaftır. Adisyon, anlatıdan şeffaf. Bilinir ki sayılar, hikâyeler gibi kokmaz. Şeffaf zaman kokusuz bir zamandır, olaysız bir zaman, anlatısız bir zaman, sahnesiz bir zaman. Anlatısal yön zamanı bırakıp giderse, zaman bir dizi noktasal, atomize olmuş şimdiki zamanlara bölünür. İnsan hafızası da, sadece sayıları toplayarak çalışan makine belleğinin aksine, anlatısal bir yapıya sahip olduğu içindir ki kendine karşı şeffaf değildir. Hafızadaki izler, tarihsellikleri ve anlatısallıkları zemininde sürekli düzen değiştirir, yeniden yazar kendilerini.[45] Oysa kaydedilmiş veriler kendine sadıktır, hep *aynıdır.*

Politika, *stratejik davranmak* demektir. Bu nedenle politika için bir gizlilik alanı kurucu önem taşır. Bu, salt birer *iş* anlamına gelen idare ve yönetimden ayırır politikayı. Siyasi faaliyet *iş* değildir. Tüm niyetler ortaya konsaydı, *oyun* oynanamazdı. Politika

stratejik bir faaliyettir. Stratejinin mümkün olmadığı yerde geriye sadece anketler gibi sayılar, rakamlar kalır. "Kamuoyu postulası", der Carl Schmitt, "her politikaya Arcana* gerektiği, yani özel mülkiyete ve rekabete dayalı bir ekonomik hayattaki iş ve fabrika sırları gibi, bir mutlakiyet rejimine de politik-teknik sırlar gerektiği düşüncesinde, özel hasmını bulur."[46] Schmitt'e göre politika tüm gizli alanlardan arındırıldığında, sahnesiz ve seyircisiz yaşayamayacak bir *tiyatrokrasi* haline gelir: "18. yüzyılın kendine güveni hâlâ çok fazlaydı ve aristokratik 'gizli' sözcüğünü hâlâ göze alabiliyordu. Böyle bir cesaretten yoksun bir toplumda artık 'Arcana' olmayacak, hiyerarşi, gizli diplomasi ve hatta politika da olmayacak, çünkü her büyük politikanın 'Arcanum'u vardır. Her şey kulislerin, gözümüzün önünde (Papagenos'un bir zemini önünde) sahnelenecek."[47] Schmitt'in şiddet politikası bir sır politikasıdır. Bir eylem ne kadar politikse o kadar sır içerir. Schmitt bu nedenle politikadan "sır tutma cesaretini artırmasını" talep eder.[48] İktidar ya da güç ile şeffaflık birbiriyle uyuşmaz. Schmitt'in egemenlik düşüncesi, mutlak bir olumsuzluğu şart koşar. Olağanüstü hale karar veren egemendir. Bütün hukuk düzeninin ortadan kalktığı olağanüstü hal, *mutlak şeffafsızlık* durumudur.

Şeffaflık buyruğu, her türlü mesafeyi ve mahremiyeti ortadan kaldırır. Şeffaflık, tümden yakınlık ve mesafesizlik, tümden hafifmeşreplik ve geçirgenlik, tümden dışa dönüklük ve gösteriş demektir. Şeffaflık ayrıca şeylerin tercüme edilemezliğini ve geçirmezliğini ortadan kaldırıp, her şeyin her şeyle *karşılaştırılmasını* mümkün kılan paranın çıplaklığı ve müstehcenliği demektir. Her şeyin bir fiyatının olduğu ve her şeyin illa ki bir kazanç getirmesi gerektiği bir dünya müstehcendir. Şeffaflık dünyası ayrıca her şeyin *sergilendiği* bir dünyadır. Bu *sergiler dün-*

* Simyacıların keşfetmeye çalıştığı büyük doğa sırrı, mucizesi. –*ç.n.*

yasında her öznenin kendi reklam nesnesi vardır. Her şey *sergi değeriyle* ölçülür. Sergilenme-durumunda değil, var-olma-durumunda ısrar eden her kültürel değer kaybolur. Sergilenen toplum pornografik bir toplumdur. Her şey dışa dönmüştür, açıktır, çıplaklaşmıştır, soyunmuştur ve gösterilmiştir. "Bakışın aurası" ndan[49] yoksun her yüz, surata, yüzün suretine *(face)* indirgenerek sathileşir. *Face*, yüzün metalaşmış halidir. Sergileme ifradı her şeyi "her türlü sırdan arındırıp dolaysız tüketime açarak" metalaştırır. Tümüyle sergilenmişlik, arsız pazara açılmışlık müstehcendir. Aşırı görünürlük müstehcendir. Şeyler karanlıkta değil aşırı aydınlıkta ve görünürlükte kaybolur: "Daha genel bakıldığında, görünür şeyler karanlığa veya sessizliğe gömülmez, tersine, görünürden daha görünür bir şeyin içinde buharlaşıp kaybolurlar: Müstehcenliğin içinde."[50]

Sınırların ve eşiklerin toptan aşındırılması ve ortadan kaldırılması pornografiktir. Her türlü sırrın, erişilemezliğin ve gizli-saklının olumsuzluğundan yoksun, dümdüz, kesintisiz hiper haber ve hiper iletişim akışları da müstehcendir. Her şeyi iletişimin ve görünürlüğün emrine verme zorunluluğu müstehcendir. Cinsel düzlemde müstehcenlik, "sahnelenmiş bir arzu yanılsamasının, vücudun sergilenmesi ve doğrudan hafifmeşreplik lehine kaybı"[51] anlamına gelir.

Günümüzün şeffaflık toplumunun özelliği, pornografik sergilemeyle panoptik kontrolün iç içe geçişidir. Teşhircilik ve röntgencilik, ağları elektronik *panoptikon* olarak besliyor. Denetim toplumu, öznesinin dıştan baskıyla değil, kendi içinde doğan bir ihtiyaçtan ötürü soyunduğunda, yani özel ve mahrem alanını kaybetme tehdidi yerini kendini arsızca sergileme ihtiyacına bıraktığında kemale erer. Başarı ve performans üzerine kurulu toplum da özgürlüğün kendini sömürmeyle örtüştüğü yerde azami ran-

dıman getirir. Yani *kendini şeffaflaştırmakla kendini sömürmek* örtüşür.

Şeffaflık zorunluluğu sonuçta etik veya politik değil, ekonomik bir buyruktur. *Soyunmak sömürü, iletişim ticarettir*. Işığın altında şeffaflaşmış insan sömürüye korunmasızca açılır. Kişinin her yönüyle tanınması ekonomik randımanı artırır. *Şeffaf müşteri* ekonomik panoptikonun yeni sakini, evet *homo sacer*'idir. Tüketim ve randıman toplumunun panoptikonunun disiplin toplumunun panoptikonundan ayrıldığı nokta, hiçbir prangaya, hiçbir duvara, hiçbir kapalı mekâna ihtiyaç duymayışıdır. Artık bütün toplum bütün yerküre panoptikondur. Google ile Facebook gibi sosyal ağlar aynı zamanda gizli servislerin *dijital panoptikonlarıdır*. Yazılan arama kelimesi veya oluşturulan profil kişiyi panoptik gözetim ve denetime açar. Kişinin ağa yüklediği verilerin analizi, kişiyi hayatı boyunca kendine karşı olduğundan çok daha şeffaf hale getirebilir. Ağ hiçbir şeyi unutmaz, hiçbir şeyi baskılamaz. Disiplin toplumu panoptikonunun tersine panoptik kontrol yalıtma ve hapsetmeyle değil, tersine ağa bağlanmayla, ağ oluşturmayla gerçekleşir. Bugün gözetim *özgürlüğe bir saldırı* olarak yaşanmıyor. Daha ziyade özgürlük ve kontrol örtüşüyor. Kişi böylece kendini *gönüllü olarak* panoptikonun bakışma açıyor. Şeffaf kullanıcı hem kurban hem faildir. Herkes ağların panoptikonunu elbirliğiyle inşa eder. Özgür iletişim ve panoptik kontrol iç içe geçer ve ayırt edilemez hale gelir.

5. MEDIUM IS MASS-AGE

DİL, bir iletişim aracıdır. Her araç gibi hem simgesel hem de diyabolik ifade eder kendini. Onun için dilin iki farklı işleyişinden, simgesellik ile diyaboliklikten yola çıkmak anlamlıdır. Dilin *özünün* uzlaşmak olduğu iddiasında olan kişi, dilin diyabolik yönünü gözden kaçırmaktadır.[52] Öte yandan dili şiddetle çok fazla yan yana getiren de, simgesel, kommünikatif yönünü gözardı etmiş olacaktır.[53] *Symballein* bağlamak demektir. Dil, simgeselliği sayesinde birleştiricidir, yani iletişimseldir. Ama *symbolon* ile birlikte bir de *diabolon* vardır. *Diabballein* ayırmak ve çatallaştırmak demektir. Dil diyabolikliği nedeniyle yalnız bağlayıcı, birleştirici değil aynı zamanda ayırıcı ve yaralayıcıdır. Simgesellik dilin yapıcı, iletişimsel yönünü oluşturur. Buna karşın diyabolizmi yıkıcı yönler kazandırır dile.

Toplumun olumlulaşması dili de kapsıyor ve bambaşka bir dilsel şiddet biçimi ortaya çıkartıyor. İftira atmak, itibarsızlaştırmak, aşağılamak, incitmek veya şeyleştirmek üzerine kurulu dilsel şiddet bir olumsuzluk şiddetidir.[54] Burada *Öteki* reddedilir, olumsuzlanır. Bu dilsel şiddet, *immünolojik dost-düşman şemasına* uyar. Dilin yeni şiddeti ise olumsuz değil, olumludur. *Öteki'ne*

karşı değildir. Daha çok bir *aynılar* kitlesinden yola çıkar, *olumluluğun* kitleselleşmesini temel alır.

Günümüz toplumundaki iletişim ifradı, *dilin ve iletişimin spamleşmesine* neden olmuştur. Ortaya ne bilgilendiren ne de iletişim kuran bir iletişim ve haber kütlesi çıkartmıştır. Yalnız iletişimi giderek çöpe boğan dar anlamda spamden bahsetmiyoruz, *mikroblogging* gibi pratiklerle oluşan iletişim yığınını da buna ekleyebiliriz.[55] Latince *communicare* sözcüğü bir şeyi beraber yapmak, birleştirmek, vermek veya birlikte sahip olmak anlamlarına gelir. İletişim, komünikasyon, ortaklık bahşeden bir eylemdir. Ama belli bir noktadan sonra artık iletişim olmaktan çıkar, kommünikatif olmak yerine *kümülatif* olur, yığınlaşır. Haber veya enformasyon, *forma soktuğu / şekil verdiği* için bilgilendiricidir. Ama enformasyon veya haber de belli bir noktadan sonra artık en-formatif olmaktan çıkar, de-formatif olur. Şekil vermek, şekillendirmek yerine, *şekil bozucu, şekilsizleştirici* hale gelir.

Dilin spamleşmesi, *Ben'in iletişimsel bir boşluk oluşturacak biçimde şişmesiyle* el ele gider. Bu, *postkartezyen bir dönüşümün* başlangıcıdır. Kartezyen Ben, henüz kırılgan bir yapıdır. Başlangıcında radikal bir şüphe vardır. Müstereddit bir varsayım olarak doğmuştur: "Herhangi bir biçimde şüphelenebileceğimiz ve hatta yanlış olduğunu düşündüğümüz her şeyi bu yolla reddedince, bir Tanrı ve cennet olmadığını, vücutların var olmadığını, ne elimiz, ne ayağımız, son kertede vücudumuzun olmadığını iddia etmek kolay gelir, ama bu tür düşünceler besleyen bizlerin bir hiç olduğumuzu o kadar kolay iddia edemeyiz. Çünkü düşünenin düşündüğü zaman içinde var olmadığını varsaymak çelişkilidir açıkça.... 'Düşünüyorum, o halde varım'...."[56] Postkartezyen Ben ise artık afaki bir varsayım değil, yaygınlaşmış bir gerçekliktir. Dikkatli bir çıkarsama değildir, temel bir durum haline gelmiştir.

Postkartezyen Ben'in kendini bir yere koymak için önce Öteki'ni reddetmeye ihtiyacı yoktur.

Öteki'ni redderek, Öteki'yle arasına çizdiği sınır ile kendini konumlandıran, kendini tanımlayan, kendini yerleştiren, Öteki'ne karşı sınırını koyan, kimliğini kuran ve alanını işaretleyen kartezyen Ben'den bu noktada ayrılır. *Postkartezyen, postimmünolojik* Ben için Carl Schmitt'in şu formülü geçerli değildir: "Düşman, kendi sorumuzun cisimleşmiş halidir." Schmitt'e göre Ben kimliğini, "şeklini" reddetmek zorunda olduğu düşman Öteki'ne borçludur. Postkartezyen Ben'de bu immünolojik mesafelenme ve savunmanın bu olumsuzluğu eksiktir.

Postkartezyen Ben'in olumluluğu, kartezyen formülün tersyüz oluşuna neden olur. Zygmunt Bauman *Tüketim Olarak Hayat* kitabında henüz eski kartezyen formüle yaslanmaktadır: "Alışveriş yapıyorum, o halde varım." Formülün postkartezyen tersyüz edilmiş hali belli ki Bauman'ın gözünden kaçmıştır. Alışveriş yapıyorum, o halde varım şeklindeki kartezyen formül artık geçerli değil. Doğrusu şöyle olmalıydı: *Varım, o halde alışveriş yapıyorum. Varım, o halde düş kuruyorum, hissediyorum, seviyorum, kuşkulanıyorum, evet düşünüyorum, sum ergo cogito. – Sum, ergo dubito. – Sum, ergo credo vb.* Karşımızda postkartezyen Ben-Varım'ın vurgusu ve tekrarı vardır. *Mikroblogging* gibi pratiklere de şişkin Ego damgasını vurur. Tweetleri de son kertede *Ben Varım*'a indirgeyebiliriz. Bu postimmünolojiktir. Sınırsızlaşmış ağın mekânında Öteki'ne karşı korunan veya sınır çeken değil, Öteki'nin dikkatini çekmeye çalışan bir Ben ile karşı karşıyayız.

Postkartezyen Ben'in dili Heidegger'in gözünde mesajı olmayan *posthermenötik* bir dil olurdu. Heidegger'in "elçiliği" ve "elçi"si, Ben-Varım'ın vurgusundan ve alelade gerçekliğinden sıyrılmış,

gizli bir iletişimsel mekâna taşar. Postkartezyen Ben-Varım'ın dili her türlü takiyyeden, her sırdan arınmıştır. Çıplaklığı ve gizemsiz sergilenmişliğiyle *posthermenötik* bir dil konuşur. Heidegger'e göre hermenötik, kendine referanslı *Ben-Varım*'ı aşan şeyle veya varlıkla "ilişkide" olmaktır.[57]

Levinas'a atıfla iddia edilegelen bir şey var: *Benim* konuşmam bile şiddettir.[58] Ben lafı aldığımda, başkalarının ağzından almış ve onları susturmuş olurum. Buna göre Ben başlı başına şiddettir. Bu Ben'e Levinas "Öteki'ne karşı işlediğim veya işleyemeyeceğim", "eylemimin olabileceği veya olamayacağı" şeylerin ötesine geçen, "Öteki'ne mahkûmmuşum gibi" düşünmemi gerektiren sonsuz bir sorumluluk atfeder.[59] Bu sorumluluk, beni Öteki'ne maruz bırakır. Öteki'ne bu radikal bağlanma olmazsa, der Levinas, yine bir Ben "pıhtısı" oluşacaktır. Beni, zaten hep suçlanan sanığın (*accusé*) –i haline (*accusatif*) dönüştüren, büken "şiddet", Öteki'nden kaynaklanır.[60] Bu zorla bükme olmasa Ben, hep yeniden boyun eğmez bir yalın hal, yani bizzat şiddetin kendisi olarak ayağa kalkacaktı. Levinas'ın etiği son kertede bir *şiddet etiğidir*.

Postkartezyen Ben ne "Öteki"ne "maruz" kalır, ne de yalın hal ile –i hali arasındaki bir iktidar ilişkisine bulanır. Ama tümüyle zordan kurtulmuş da değildir. Ben, gönüllü bir *sergileme mecburiyetine* tabi kılar kendisini. Levinas'taki o Öteki'ne maruz kalış, "sorumluluk", artarak "insanın çıplaklığın bile ötesinde, kendi derisinden sıyrıldığı" yeni bir aşamaya ulaşır.[61] Burada empatik anlamda etik bir özneyle karşılaşırız. Postkartezyen Ben ise buna karşın çıplak kalana kadar, hatta pornografik bir üryanlığa değin soyunan *estetik* bir özne olarak belirir. İnsanın kendi *sergi değerini* sömürmesi gerekmektedir. Bu şekilde soyunmuş, sergilenmiş Ben için Öteki tüketici olarak *seyircidir*. Levinas'ın Ben'i

hâlâ kendini Öteki'nin olumsuzluğu üzerinden tanımlar. Öteki'ni dışarıda bırakarak yerini alır. Oysa postkartezyen Ben, kendini konumlandırmak için Öteki'nin reddine ihtiyaç duymaz.

Aşırı iletişim, iletişim sisteminin *entropisini* artırır. Bir iletişim ve dil çöplüğü yaratır. Michel Serres, "Hakiki Kötülük" adlı denemesinde dünyanın çöpleşmesini ve kirlenmesini hayvani köklerden gelen bir sahiplenme çılgınlığına bağlar. Hayvanlar bölgelerini pis kokulu sidik ve dışkıyla işaretleyerek sahiplenirler. İnsan başkalarının kaşık sallamasını engellemek için çorbasının içine tükürür. Bülbüller, mekânı gürültü çıkartıp başkalarını bölgeden kovarak sahiplenir. Serres iki çeşit çöp arasında ayrım yapar. Devasa atık alanları, çevre zehirleri ya da sanayi çöpleri gibi maddi atıklar katıdır. Buna karşın dil, işaret ve iletişim çöpü yumuşaktır. Sahiplenme çılgınlığı gezegeni çöpte, işaretler tusunamisinde boğmaktadır: "Gezegen atıklarla ve reklam panolarıyla, çöplerle dolu göllerle, plastik çöple dolmuş denizaltı yollarıyla, cam kırıklarıyla, artıkları ve kabukları sürükleyen denizlerle kaplanacak... Her kayalığa, her bir ağaç yaprağına, her sürülebilir tarlaya reklam kazınacak, her otun üzerinde harfler okunacak.... Efsanedeki katedral gibi, her şey işaretlerin tusunamisine gömülüp gidecek."[62]

Serres'in hayvanları, bölgelerini sahiplenirken immünolojik şemaya uygun davranmaları açısından hâlâ kartezyendir. Pis kokulu idrarları, dışkıları veya çıkardıkları gürültüyle Öteki'lere düşman olarak savunmadadırlar. Serres şöyle der: "Descartes, zavallı, bizim hayvansal âdetlere sahip olduğumuzu kanıtlamıştır."[63] Dünyanın çöpleşmesi ve kirlenmesi bugün "kartezyen" sahiplenmenin ötesine geçiyor. Postkartezyen dönüşüm bu noktada da geçerlidir. Postkartezyen çöp kartezyen dışkılar gibi kokmaz. Hatta Güzel olana, dikkat çekmesi istenen güzel reklama bürü-

nür. Serres'in kötü kokan çöpü yalnızca hayvani sahiplenmelerde geçerlidir: "Onları göreceğiz ve işiteceğiz, daha önce değindiğimiz dışkılar gibi hemen aynen kirlenen ve kirleten işaretleri ve sert yumuşaklıklarıyla sahiplenmenin antik jestlerini sürdürecekler."[64]

Dünyanın kirlenmesi ve çöpleşmesi bugün sadece *teritoryal*, yerselyurtsal sınır çekme ve sahiplenme edimlerine bağlanamaz. Sınırların ortadan kalktığı, bölgesellikten sıyrılmış bir mekânda vuku bulmaktadırlar. Mesele de zaten Öteki'leri kovup bölgeleri sahiplenmek değil, dikkat çekmektir, ilgi kazanmaktır. Yani günümüzde çöp de olumlulaşıyor. Sahiplenmenin *olumsuz çöpü* pis kokularıyla ve gürültüsüyle Öteki'lere karşı savunmadadır. Bölgeyi, toprağı işaretler. Buna karşın *olumlu çöple* Ötekilerin dikkati kazanılmaya çalışılır. Hoşlarına gitmesi istenir. Dışlama, olumsuz çöpe egemendir. İçerme, olumlu çöpün niyetliliğidir. Dışlayıcı, itici değildir. Tersine, hoşa gitmesi, cazibe yaratması istenir. Günümüzün postkartezyen bülbülleri Ötekileri kendi bölgelerinden atmak için ötmüyor. *Dikkat çekmek için ötüyor, yani tweet yolluyor.*

İletişim bir yakınlık oluşturur. Ama daha fazla iletişim otomatikman daha büyük yakınlık demek değildir. Aşırı yakınlık bir noktada *mesafesiz bir kayıtsızlığa* dönüşür. *Yakınlığın diyalektiği* budur. Aşırı yakınlık, mesafesizlikten *daha da yakın* olabilecek bir yakınlığı ortadan kaldırır. Uzaktan ivme kazanan ve sinir uçlarına ince ince akıtılan bir yakınlıktır bu. Ama aşırı ölçüde olumlu yakınlık içerisinde kaybolur. Olumlunun kitleselleşmesi, aşırı ölçülerde olumluluk bir körelmeye ve dikkat dağınıklığına, evet hatta algının ilk bakışta göze çarpmayan, müteredditi, sessiz, mahrem, örtük şeylere körleşecek ölçüde kabuk bağlamasına yol açar. Michel Serres'in deyişiyle: "*Amirane harfler ve resimler*

bizi okumaya zorlarken, dünyanın halleri duyularımıza anlamlandırılmak için yalvarıyor. İkinciler rica ederken, ilkinkiler emrediyor. Duyularımız dünyanın anlamını yaratır. Ürünlerimiz ne kadar az incelik taşıyorsa, ne kadar çöpe yakınsa o kadar kolay algılanan bir –düz– anlama sahip zaten. Resimler, tablo çöpü; logolar, yazı çöpü; reklam, bakış çöpü; reklam müzikleri, müziğin çöp tortusu. Bu basit ve aşağı işaretler algıya kendiliğinden yükleniyor ve artık görülmediği için yok olan, daha zor, daha mahrem, dilsiz manzaranın önünü kapatıyor çünkü her şeyi kurtaran, algıdır."[65]

Serres dünyanın çöpleşmesini kartezyen öznenin sahiplenme iradesine bağlar. Ama sahiplenme tek başına ekonomik rasyonellikten bile yoksun olan aşırı iletişimi ve aşırı üretimi açıklayamaz. Hayvani sahiplenmede bile ekonomik bir gereklilik vardır. Hayvan dışkısıyla *gerekli* yaşam alanını işaretler. Günümüzün aşırı üretimi ve aşırı birikimi *transekonomiktir* oysa ki. Kullanım değerini aşkınlaştırır ve ekonominin araç ve amaç bağını koparır. Araç artık sınırı, sınırlanmasını gözetmez. Kendine referanslı ve ölçüsüz hale gelir. Büyüme urlaşır ve ölçüyü kaçırır, şeytanlaşır. Her şey sahici amacından öteye büyür, sistemin yağlanmasına ve tıkanmasına neden olur: "O kadar çok şey üretiliyor ve biriktiriliyor ki, bir işe yarayacak vakitleri kalmıyor.... O kadar çok haber ve sinyal üretiliyor ve dolaşıma sokuluyor ki, okuyacak zaman yok."[66] O halde aşırı iletişim, ekranda camın boşluğunu dolduran kesintisiz bir kurgudur, *Varlık eksikliğini* aşırı ölçülerde olumlulukla gidermeye çalışan "zorlanmış bir senaryo".

Artık aydınlatmayan ve keşfetmeyen, sadece yaygın etki yaratan o iletişim, haber ve işaret kütlesinden özel bir şiddet, bir olumluluk şiddeti yayılmaktadır. Bu olumlulukla yüklü, iletisiz iletişim yığını dikkati dağıtmakta, algıyı körletmekte ve sakatlamaktadır.

McLuhan'ın *Medium is Message / Ortam Bizzat Mesajdır*'ı küçük bir değişiklikle olumluluğun kitleselleşme çağma uyarlanabilir: *Medium is Mass-Age / Ortam Bizzat Kitle Çağıdır.*

6. RİZOMATİK ŞİDDET

ŞİDDET sadece katı, baskıcı düzeniyle her türlü özgürlük alanını ortadan kaldıran aşırı kodlamadan yayılmaz; dünyayı kontrol edilemez olayların, dürtülerin ve yoğunlukların içinde çözen sınırsız bir kodsuzlaşma ve sınırsızlaşmadan da doğar. Kodlamanın kendisi şiddet değildir. Dünyayı ifadeye büründürür, yapılandırır, biçimlendirir, düzenler ve ona bir dil kazandırır. Şiddet totaliter bir aşırı ya da hiper kodlamadır. Kuşkusuz belli ölçülerdeki bir kodsuzlaştırma, kodlamayı çözündürme ya da arındırma dünyayı baskıcı aşırı kodlamaya karşı özgürleştirir, baskılardan ve kramplardan kurtarabilir. Ama diyabolik ölçüdeyse, bizzat yıkıcılaşacaktır. Deleuze, sınırsız kodsuzlaşmayı diyalektiğe aykırı bir biçimde "kurtuluş" diye över ve sürecin diyabolik yönünü arka plana iter. Tam da o bütün organlara sirayet eden ve organik farkları ortadan kaldıran karzinomvari çoğalma, kodsuzlaşmanın ve yersizyurtsuzlaşmanın diyabolik biçimidir. Deleuze'ün organik kodlamanın tümüyle ortadan kalktığı "organsız beden"i metastazlarla kaplı bir bedenden pek farklı değildir. Burada her organik ifade yok edilmiştir. *Öz* ortadan kaldırılmıştır. Özsüzleştirme keskinleşip diyabolik ölçülere varmıştır. Deleuze'ün organsız bedeni, masadan çok bir öbeğe benzeyen ve her türlü işlevsellik-

ten uzaklaşmış "şizofren masa"dır. Masa tablası giderek hacmini yitirir ve kaybolur. Kasnağı tarafından "yenir". Dilin kendisi de kodlarından arındırılarak anlaşılması imkânsız bir sesler kütlesi haline gelir ve nüanslarını kaybeder: "Organ makinelere karşı organsız beden düzgün, diri ve opak yüzeyini çıkartır ortaya; bağlanmış, birleşmiş ve tekrar kesilmiş akışlara karşı kendi bütünsel, amorf akışını koyar. Fonetik kurallarıyla dizilmiş sözcüklere inleme ve çığlıklarla, ayrışmamış bloklarla yanıt verir."[67] Deleuze'ün "rizom"u[68] kontrolsüz ve dümensiz büyür: "Bir rizomun ne başı, ne de sonu vardır, hep ortadadır, şeylerin arasındadır, bir ara parça, bir *intermezzo*'dur. Ağaç bir soyun parçasıdır, ama rizom ittifaktır, sadece bir ittifak. Ağacın "var olmak" fiiline ihtiyacı vardır, oysa rizom birliğini "ve... ve... ve" sıralamasından alır. Bu sıralamada "var olmak" fiilini sarsmaya ve köklerini kopartmaya yetecek bir güç yatar."[69] Şiddet yalnız baskıcı *Ne-O-Ne-Bu* veya şantajcı *Ya-O-Ya-Bu* değil, aynı zamanda biteviye "*ve... ve... ve...*" dir. Hızı artan bir *Aynılar Kümesi, aşırı ölçüde olumluluk*, tam da olumluluğu nedeniyle immünolojik *savunma*dan farklı, şiddetli bir *kurtulma, kovma refleksi* meydana getirir. *Psişik bulimi* herhangi bir immünolojik şemaya uymaz, çünkü *Ve* ya da *Çok Fazla*'ya karşı bir bağışıklık tepkisi yoktur. *Olumluluk şiddetinin* patolojik sonucu ölümcül enfeksiyon değil enfarktüstür. Olumluluğun ölçüsüzce toplanması *Varlığı* (*Sein*) sarsacak güçtedir. Ama *Varolan*'ın (*Seiende*) ölçüsüzce çoğalmasına yol açar ki bu da bir şiddettir.

Deleuze'ün protagonistinin adı "Şizo"dur: "Daima tökezleyen, sürekli serserice dolaşan, giderek daha derin ve şaşkın bir biçimde yersizyurtsuzlaşmaya gömülen, organsız bedeninde ortağın sonsuz dekompozisyonuna batan.... Bütün kodları karıştırır, koddan arınmış arzu nehirleri taşır içinde."[70] Deleuze, Şizo'yu adeta dünyada dolaşmayı kendine iş edinmiş bir Lenz'e* benze-

tip idealleştirir: "Serserice dolaşan şizofren, kanepenin üzerine serilmiş nörotikten kuşkusuz daha iyi bir örnektir insanlara. ... Örneğin Büchner'in Lenz'inin seyrüsefası. ...Her şey makinedir. Gökyüzünün makineleri, yıldızlar veya gökkuşağı, vücudun makineleriyle birleşen dağların makineleri. Kesintisiz makine gürültüsü. ...Doğayı doğa olarak değil, bir üretim süreci olarak deneyimler. Ne insan vardır artık ne de doğa, sadece biri diğerini doğuran ve makineleri birbirine bağlayan süreçler vardır. Her yerde üretim ya da arzu makineleri, şizofren makineler...."[71] Şizonun başlıca özelliği, "parçaları sürekli yeni parçalanmalara katmak"tır.[72] Şizonun içinde bir ölüm güdüsü yaşar. Deleuze de zaten Antonin Artaud'ya ithafta bulunur: "Organsız beden üretici olmayan, steril, doğrulmamış, yenilip içilemez olandır. Antonin Artaud onu şekli ve şemaliyle değil, ama yine de var olduğu her yerde keşfetti. Adı ölüm güdüsüdür, ve ölüm örneksiz değildir. Çünkü arzu onu da, ölümü de arzular/ister...."[73] Arzu makinelerinin motoru, "makinesel bir ölüm güdüsü"dür. Kendilerini sabote eder ve ortadan kaldırırlar, öyle ki, "inşa edildikleri an ile yok oluşlarının başlangıcı birbirinden ayrılamaz" hale gelir.[74] İnşa edilme ve yok olma, konstrüksiyon ve destrüksiyon anlarının, üretim ve yıkımın ayırt edilemezliği, *kapitalist makinelere* çok benzeyen şizofren makinelerin asli özelliklerindendir. Yıkımla örtüşen şizofren üretim, sınırsızlaşmış kapitalist üretimden pek de farklı sayılmaz. Deleuze şizofreni ve kapitalizm arasında özsel bir yakınlığın altını çizer: "Akışların kodsuzlaşması ve ortaklığın yersizyurtsuzlaşması kapitalizmin asli eğilimini oluşturuyor. Sahici anlamda şizofreni sınırına önlenemez biçimde yaklaşıyor. Bütün gücüyle, organsız vücuttaki kodsuzlaşmış akışların öznesi olan şizoyu yaratmaya çalışıyor ...."[75]

* Georg Büchner'in aynı adlı öyküsünün kahramanı. *–ç.n.*

Deleuze'e göre kapitalizm yalnız şizofren değil, paranoid özellikler de geliştirmektedir. Mesela yersizyurtsuzlaştırma ile yeniden yerliyurtlulaştırma arasında gidip gelmektedir. Deleuze sadece paranoid yeniden yerliyurtlulaştırmayı şeytanlaştırır. Şizofren yersizyurtsuzlaşmayı ise daima onaylar. Örneğin, paranoid yerliyurtlulaştırmaya karşı, "pazarın daha da coşkulu hareketlerine, kodsuzlaşmaya ve yersizyurtsuzlaşmaya"[76] atılmak isteyen şizofrenik sınırsızlığı önerir. Şizofren yersizyurtsuzlaşma, aynıların rizomatik kanserleşmesi, olumluluğun kitleselleşmesi demektir. Şiddet yalnız infazın veya dışlamanın olumsuzluğu değil, ifradın ve aşırılığın olumluluğudur. Deleuze anlaşılan aşırı olumluluğun yarattığı şiddeti gözden kaçırmaktadır. Örneğin kodsuzlaşmayı ve yersizyurtsuzlaşmayı özgürleşme olarak göklere çıkartır. Oysa ifradın olumlu şiddeti, eksikliğin veya yoksunluğun olumsuz şiddetinden çok daha tehlikelidir. Eksiklik doyma noktasına erince doğal olarak biterken, aşırılık bir son nokta tanımaz.

Deleuze şizofreninin her türlü diyabolikten azade olduğu kanaatindedir. Şizofreniyi romantize eder, idealleştirir. Örneğin "üretken, nihayet mutlu olmuş genel şizofreni"den söz eder.[77] Şizofren arzu makineleri, Tinguely'nin öğeleri herhangi bir işlevsel mantığa dayanmadan birbirine bağlanmış makinelerine benzetilir: "Toplumlarımızda, egemen sistemde tahammül edilen, yani makinenin kullanımının kıyısında [varlığına] izin verilen tek sapkınlık, arzu makinesidir.... Yine de arzu makinelerinin düzeni, genelleşmiş bir sapkınlık değil, daha ziyade üretken, nihayet mutlu olmuş genel bir şizofrenidir. Çünkü arzu makineleri için Tinguely'nin şu sözleri geçerlidir: *a truly joyous machine, by joyous I mean free* / Hakikaten keyifli bir makine, keyifli derken özgür diyorum."[78] Unsurları, her türlü mantıki ve işlevsel bağdan yoksun oldukları halde birbiriyle iletişim kuran, akrabalık bağ-

larından kurtulmuş ilişkiler içindeki yersizyurtsuzlaşmış sistem, yani gerçekten *joyous/keyifli* bir sistem, buna göre, şizofren yırtılmalar ve bölünmeler göstermeyecektir. Tinguely'nin makineleri gerçi her türlü işlevsel ve ereksel bağlamdan yoksundur fakat yine de bir süreklilik, kendi içinde uyumlu bir bütün meydana getirirler. Parçaları blokajdan uzak eğlenceli bir havada birbirine geçer. Yani bir şekilde *bir aradadırlar*. Bağları, akrabasız bir yakınlık bahşeden bir dostaneliktir. Bu içsel uyumdan ötürü arızasız yürür, devinirler. Buna karşın gerçek bir şizofreni arıza ve blokaj meydana getirecektir. Bizzat bir zorlamadır. Ne "*joyous*", yani neşeli ve keyifli, ne de "özgür" kılar.

Öteki'nin olumsuzluğu karşısında Hegel'in *Geist*'ı, tini, bir hiper kodlama ve hiper yerliyurtlulaştırmaya neden olan paranoid bir hiper immünite yaratır. Ancak Deleuze'ün şizofren kodsuzlaşma ve yersizyurtsuzlaşmaya ilişkin karşıt modeli de yıkıcı ve şeytanidir. Olumsuzluktan kurtulmuş şizo makine bir olumluluk şiddeti üretir. Kontrolsüz zincirleme reaksiyonlarla ve aşırı ısınmayla yanan bir nükleer santrali andırır (*burnout*). Her olumsuzluk yıkıcı değildir. Tereddüt, tefekkür, can sıkıntısı, bekleyiş ya da öfke gibi, toplumun giderek olumlulaşması nedeniyle kaybolma riski taşıyan olumsuzluk biçimleri sıklıkla yapıcı etki gösterecektir. Bilgisayar bilindiği gibi tereddüt etmez. *Öteki* boyutundan yoksundur ve bu onu *otistik bir hesap makinesi* yapar. Empatik anlamda düşünce de bir olumsuzlukla bağlıdır. Düşünme eylemi şayet her türlü olumsuzluktan yoksun olsaydı, hesaplamaktan başka bir şey olmazdı. Şizofren "*ve... ve... ve...*" her türlü olumsuzluktan yoksundur ve olumluluğun kitleselleşmesini getirir. Ancak durup düşünme ihtiyacının olumsuzluğudur ki ölçüyü, ritmi, evet, zamanı ortaya çıkartabilir. Oysa hem paranoid blokaj, hem de şizofren ölçüsüzlük, *zamanı* imha eder.

7. KÜRESELLİĞİN ŞİDDETİ

HARDT VE NEGRI'ye göre küreselleşme, iki zıt kuvvet meydana getirir. Bir yanda daimi denetimle ve sürekli çatışmayla ademi merkezileşmiş, yersizyurtsuz kapitalist bir iktidar düzeni kuran "İmparatorluğu" (*Empire*) oluşturur. Öte yandan, ağlar üzerinden birbiriyle iletişim halinde olan ve beraber davranan bir tekillikler toplamını, "Çokluğu" (*Multitude*) yaratır. Çokluk, İmparatorluk *içinde* İmparatorluk'a *karşı* muhalefet eder. Yani Hardt ve Negri, sınıf mücadelesini güncellemektedir. İmparatorluk'tan yayılan şiddet, *yabancı bir sömürü* şiddeti olarak yorumlanır: "Kitle (Çokluk) sosyal dünyanın hakiki üretici gücüyken, İmparatorluk kitlenin yaşam enerjisinden beslenen sömürü aygıtıdır – ya da, Marx'a atıfla söyleyecek olursak, sadece bir vampir gibi canlıların kanını emen, bir ölü emek birikimi rejimi."[79]

Hardt ve Negri politik-ekonomik gerçeklikleri çok az dikkate almakta ve teorik modellerini tarihsel açıdan aşılmış sınıf veya sınıf mücadelesi kategorisi üzerine bina etmektedir. Örneğin "Çokluğu" bir sınıf olarak tanımlarlar: "İlk yaklaşımda Çokluk, sermayenin egemenliği altında çalışan ve o nedenle sermayenin egemenliğine karşı gelen potansiyel sınıf olarak kavranmalı-

dır."[80] Sınıftan söz etmek, ancak birbiriyle iletişen ve rekabet eden sınıfların çoğulluğu içinde mümkündür. Fakat Çokluk pratikte *tek bir* sınıftır. Çünkü ona kapitalist sistemdeki *herkes* dahildir. Yani karşısında mücadele etmesi gereken bir egemen sınıf yoktur. İmparatorluk içinde herkes kapitalist ekonominin emrindedir. İmparatorluk, Çokluğu işçi sınıfı gibi sömüren bir egemen sınıf değildir. (Çokluk) daha çok kendi kendini sömürür. Negri ve Hardt bu *kendini sömürme* edimini gözden kaçırır. İmparatorluk'ta esasında *hiç kimse* iktidarda değildir. İmparatorluk, herkesin üzerini bir ağ ile örten kapitalist sistemin kendisidir. Gerçi içinde hâlâ yabancı sömürüler gerçekleşir, fakat sistemi ayakta tutan asıl modus, öz sömürüdür.

Sınıf, Hardt ve Negri'nin de saptadıkları gibi, "yalnız ve yalnız birlikte mücadele ettiği zaman kolektif bir bütün" oluşturur.[81] Sınıfa ortak davranışın itkisini veren yoğun bir aidiyet duygusu lazımdır. Ama günümüz toplumunun tam da karakteristiği, aidiyet duygusunun, *Biz*'in yokluğudur. Toplumun artan ölçülerde yeniyetmeleşmesi de, siyasi apati ve aldırmazlıkla birleşerek, beraber davranmayı uzak bir ihtimal haline getirmektedir. Küreselleşmiş dünyanın sakinleri, İmparatorluk'a karşı ortak direnişte kararlı tekillikler değil, birbirine karşı gitgide antagonist davranan, kendi içine kapanmış, izole Ego'lardır. Kapitalist üretim sürecine katılan herkes hem fail hem kurbandır. Kurban ve failin örtüştüğü yerde direniş artık mümkün değildir. Hardt ve Negri, küresel'in bu özel topolojisini gözden kaçırırlar.

Toplumsal güç sadece ortak bir davranıştan, bir Biz'den doğar. Toplumun egolaşması ve atomlaşması ise ortak davranış alanlarını radikal oranda daraltmakta, bu şekilde kapitalist düzene gerçekten meydan okuyacak kuvvette bir karşı gücün oluşmasını önlemektedir. *Sosyus*, yani ortaklık, *solus*'un, yani sahnede yapa-

yalnız sürdürülen bir oyunculuğun önünde ricattadır. *Multitude / Çokluk* değil, *Solitude / Yalnızlık* betimler bugünün toplumsal halini. Yalnızlaşmadan bir kuvvet doğmaz. Hardt ve Negri, bu tayin edici toplumsal gelişme hakkında düşünmez ve Çokluğun romantik-komünist devrimi çağıran hayali söylemine[82] teslim olurlar.[83] Tam da o karşı gücün noksanlığıdır oysa ki neoliberal ekonomik düzenin sürmesini sağlayan. Bu düzen öylesine güçlü bir sahiplenme enerjisi üretmektedir ki, her şeyi mas etmekte, kapitalist formüle uyarlamaktadır.

Komünizmin çöküşünden sonra kapitalizmin, ciddi anlamda tehdit oluşturacak bir Dış'ı kalmadı. İslami terörizm bile kapitalist sistemi gerçekten tehdit edecek eşit bir iktidar kampının dışavurumu değil. Hatta sistem onu da mas edebilir ve kendini güçlendirecek, sisteme içkin enerji kanallarına akıtabilir. Ortada yalnız sistemin aşırı ısınma ve aşırı kontrol yüzünden içe patlaması ihtimali kalmıştır. Bu içe patlayan şiddet, klasik savaşların şiddeti gibi yayılan ve yeni alanlar fetheden patlayıcı şiddetten farklı olacaktır. Patlayıcı şiddet, basıncı dışarıya yöneltir. İçe patlayan şiddette basınç, bir Dış'ın yokluğunda içe döner. İçeride, sistemi kendi içine çökertecek yıkıcı gerilimler ve fay hatları yaratır.

Her türlü ortak noktadan yoksun şiddetli çatışmalar dünyaya yayıldı. Hardt ve Negri onları İmparatorluk'a karşı bir savaş olarak yorumlamak istiyor. Gerçekte bunlar, ille neoliberalizmle alakalı olmayan çatışmalar. Hard ve Negri'nin işaret ettiği, Tiananmen Meydanı'ndaki öğrenci isyanı, 1992'de Los Angeles'te gerçekleşen ırk çatışmaları, İntifada, Chiapas Ayaklanması ya da Fransa'daki tren yolu işçilerinin grevleri bir ideolojik ortaklıktan, ortak bir hedeften yoksun. Hardt ve Negri gerçi bu direniş mücadeleleri arasında bir iletişim olmadığını, ortak bir hasımları bulunmadığını[84] kendileri de saptıyor ama kendi tezlerinin yeter-

sizliğini göremiyor. İletişim olmadan bilindiği gibi ortak bir tavır da, yani *karşı kuvvet* de oluşamaz. Hardt ve Negri bu örneklere var olmayan ortak bir niyet atfediyorlar. İletişim noksanlığının "yeni tip bir iletişim", "tekillikler arası bir iletişim"[85] olduğunu varsayıyorlar. Buna göre direniş mücadeleleri "yatay bağlantılı değil"dir, her biri "düşey olarak doğrudan İmparatorluk'ın virtüel merkezine" kadar erişmektedir.[86]

Hardt ve Negri'nin tezleri gerçeklerle çelişiyor. Günümüzde toplum, gerçekte genel bir toplumsallığın, ortaklığın ve ortaklıkların çöküşü tarafından kuşatılmıştır. Toplum giderek atomize olmakta, özelleşmektedir. Bu gerçek gelişmeye karşı Hardt ve Negri, günümüz üretim ilişkisinin "işbirliği, iletişim ve beraberlik oluşturmak" üzere örgütlendiğini ve bunun özel mülkiyetin bir krizine yol açtığını iddia ediyorlar: "Bir malın kullanımı ve mülkiyetinden kaynaklanan her türlü zenginliğin yönetimi üzerindeki mutlak hak olarak özel mülkiyet kavramının kendisi ... giderek anlamsızlaşıyor."[87] Saptamalarının aksine, ortaklık duygusu günümüzde giderek aşınmaktadır. Özelleştirme ruhun içine kadar sızıyor. Ortaklığın, beraberliğin çöküşü ortak bir davranışı da giderek daha az mümkün kılmaktadır. Hardt ve Negri, kapitalist-neoliberal sisteme karşı direniş gücünü olduğundan daha fazla görmektedir. Sistemin ana özelliklerinden biri zaten sömüren ve sömürülenlerin birbirinden o kadar kolay ayrılmaması, fail ve kurbanın aynı potada birlikte yer almasıdır. İki ayrı kamp, güç ya da sınıfı şart koşan belirgin bir *Karşı*, net bir cephe oluşmamaktadır. Şiddetin bu özgün topolojisi Hardt ve Negri'nin gözünden aslında tamamen kaçmaz: "Sömürü ve hegemonya hâlâ daha gayet somut tecrübe edilseler de (kitle bunları kendi bedeninde hisseder), aynı zamanda insanın kaçabileceği bir yer kalmadığını hissettirecek düzeyde amorfturlar. Dışarısı olarak var olabilecek bir yer artık yoksa, o zaman her yerde ona karşı olmalıyız."[88] Ya-

ni her yerde karşı olmak gerekir ama bu direnişin *neye karşı* olacağı belirsizdir. Böylelikle Çokluğun hayali kararlılığının ucu kaçar. Hardt ve Negri besbelli ki İmparatorluk'ta birbirine karşı mücadele edenlerin aniden suç ortağına dönüştüğünün farkında değildir. Şiddetin ve sömürünün mekânı çoktan karşıdaki bir yer olmaktan çıkmıştır, herkes *kendi kendini* sömürmektedir. Fail aynı zamanda kurbandır. Yabancı sömürü yerini kendini sömürmeye bırakmaktadır. Böylece sömürü her türlü iktidardan da bağımsız gerçekleşebilir, çünkü özgürlük adına yaşanır. Şiddetin sisteme içkinliği, cepheden mücadele edilebilecek her hasmı ortadan kaldırır.

Hardt ve Negri'nin "İmparatorluk" adını verdiği küresel kapitalist-neoliberal sistem gerçekte insan soyunun *kendisine karşı savaştığı* çatışmacı bir iç mekânıdır dünyanın. Bu savaşın topyekûn yaşanmasının nedeni, sosyal ilişkilerle tamamen örtüşmesi ve kendini barış olarak yansıtmasıdır. Foucault'nun eskiden disiplin kurumlarından işittiği "muharebenin gökgürültüleri" bugün toplumun temel melodisi olarak kulağımıza yerleşiyor. Savaş her bir insanın ruhuna doğru uzuyor, genişliyor. İnsan yalnız ötekilerle değil, özellikle kendine karşı savaşmaktadır. Savaşın bu topyekûnlüğü ve içkinliği karşısında iç ve dış, dost ve düşman, iktidar ve esaret arasında bariz ayrıma dayalı her klasik direniş biçimi, kumdaki izler gibi, kaybolmaya mahkûmdur.

İmparatorluk'a karşı muhalefetin tek imkânı, ortaya çıkarttığı süreci zararsızlaştırmak, diyabolik keskinliğini azaltmak olurdu. Hardt ve Negri'nin önerdiği strateji ise hayli sorunludur. Çünkü sürecin tersine çevrilmesini mümkün ve anlamlı görmüyor, tersine gitgide hızlandırmayı ve keskinleştirmeyi öneriyorlar. Deleuze ve Guattari'ye atıfla şöyle derler: "Gilles Deleuze ve Félix Guattari, sermayenin küreselleşmesine karşı konamayacağı, ter-

sine, bu süreci daha da hızlandırmak gerektiği görüşündeydi. 'Ama hangi devrimci yol' diye soruyorlardı, 'böyle bir yol hakikaten var mı? – Dünya pazarından... geri çekilmek mi? Ya da tam tersi yoldan gitmek mi? Yani daha da büyük ivmeyle pazarın hareketine, kodsuzlaşma ve yersizyurtsuzluğa atılmak mı?' ... İmparatorluğa karşı ancak aynı düzlemde karşısına çıkarak ve özelliğini oluşturan süreçleri o anki sınırlarının daha da ötesine taşıyarak etkili bir biçimde mücadele edilebilir."[89] Daha da büyük kararlılıkla pazarın ve sermayenin devinimine atılmak ölümcül bir hata olurdu. *Dünya* ve dünya pazarı aynı şey değildir. Dünyanın topyekûn pazarlaşması, onun tecavüzü anlamına gelirdi. Pazarlaşma emek, kâr, sermaye, randıman ve üretkenlik oluşturmayan her şeyi kenara itmekte ve yok etmektedir bugün. Üretim ve performans histerisi ve rekabet hipertansiyonu çok farklı patolojik olgulara yol açmaktadır. Küreselliğin aşırı seyyarlığı, kendini barış gibi gösteren topyekûn bir seferberlik gibidir. İmparatorluk'a hâkim dinamik süreçleri o anki sınırlarının ötesinde hızlandırma ve keskinleştirme denemesi, felaketle sonuçlanırdı. O zaman sistemin topyekûn *Burnout*'u kaçınılmaz hale gelirdi.

8. *HOMO LIBER*

OLAĞANÜSTÜ HAL bir uç olumsuzluk halidir çünkü içindeki tüm pozitif normlar devredışı bırakılmıştır. Bir Dış'ın sistemin İç'ine zorla girdiği ve tümünü birden soru işareti haline getirdiği anda devreye girer. İç ve Dış arasındaki olumsuz bir gerilim, olağanüstü hal için kurucu önemdedir. Sistemin içkinliği olağanüstü halde aşkın bir Öteki tarafından tehdit edilmektedir. Tümüyle farklı olan Öteki'nin olumsuzluğu, sistemde bir iç kasılma yaratmış ve onu içten titretmiştir. Olağanüstü hal, bir sistemin Dışarı'dan gelen tehdide karşı ürettiği bağışıklık tepkisidir.

Egemen güç, yürürlükteki hukuk düzenini devre dışı bırakma konusunda mutlak güce sahiptir. Hukuk düzeninin dışında ama onunla ilişkide bir yasa koyucu gücü temsil eder. Yani egemen gücün yasa koymak için haklı olmak gibi bir zorunluluğu yoktur. Olağanüstü hal, yürürlükteki hukuk düzenini ortadan kaldırarak her bir kişiye mutlak biçimde dokunmanın mümkün olduğu, hukuktan kurtulmuş bir mekân yaratır. Agamben'e göre insan hayatı yalnız egemenliğin gücüne dahil edilmekle, yani "sadece ölüm kalım hakkında karar veren mutlak bir güce tabi olduğunda (*abbandano*)"[90] kutuplaşır. Çıplak, öldürülebilir hayat ve ege-

men güç birbirini doğurur: "Biz modernlerin politik alanda yurttaşlık hakları, özgür irade ve toplum sözleşmesi gibi kavramlar ardında tahayyül ettiklerimizin tersine, egemenlik noktasından bakıldığında, *yalnız çıplak hayat otantik anlamda politiktir.*"[91]

Yani, "asli politik unsur, ölüme maruz bırakılan hayat"tır. "*Politikanın ezeli olgusu*", "*homo sacer*'in çıplak hayatı"nı ortaya çıkartan *yasaktır*. Hâkimiyet ve *homo sacer*'in çıplak hayatı, bir düzenin iki uç menzilinde yer alır. Egemen güce karşı tüm insanlar potansiyel olarak *homines sacri*'dir.*

Agamben'in egemenlik kuramı büyük hayranlık uyandırmış olsa da, günümüzde olağanüstü halin Agamben'in iddia ettiği gibi

* *Homo sacer*, ilahi buyruklara karşı geldiği için cemaatten atılmış kişidir. Örneğin sınır taşını yerinden oynatan ve başka bir yere koyan kişi, sınırın koruyucu tanrısı *Jupiter Terminus*'un gazabına uğrar. Bu kişiyi öldürmenin cezai bir müeddiyesi yoktur. *Homo sacer* farklı tarihsel uğraklardan geçer. On İki Levha Kanunları zamanında, halkın tribünlerinin dokunulmazlığını zedeleyen kişi *sacer* olur. Plebler kendi iktidar konumlarını pekiştirmek için bu eski, aslen dinsel pratiği yeniden devreye sokmuşlardı. Agamben, *homo sacer*'in tarihsel gelişimini tümüyle gözardı eder ve *sacratio* kavramını pleblerin iktidarıyla sınırlı tutar. Bu hata nedeniyle *sacratio*'yu pleb tribünlerine ait *potestas sacrosanta*'ya bağlar. Böylece *sacratio*, dinsel kökeni kararlarak doğrudan egemen gücün iktidarıyla ilişkilendirilir. Saygın hukuk tarihçisi Emil Brunnenmeister şöyle yazmaktadır: "*Sacer*'lik... dünyevi değil, tamamiyle ve sadece [bir] tanrıya ait bir konudur. Ancak yavaş yavaş dünyevi bir mesele haline getirilmiştir. (Brunnenmeister, *Das Tötungsverbrechen im altrömischen Recht* / Eski Roma Hukukunda Öldürme Suçu, Leipzig, 1997, s. 153). Agamben ayrıca tezine dayanak kazandırmak için *homo sacer* figürüne gerçekte var olmayan bir çelişki atfetmektedir. Diğer kutsallıklara (*res sacrae*) dokunmak yasaklanmışken *homo sacer*'in öldürülmesine izin verilmesini, onun asla dinsel alana ait olamayacağının kanıtı sayar. [Oysa] *homo sacer*'in insan eliyle öldürülme imkânı, onu dinsel çerçeveden kopartmaz çünkü varsayım, tanrıların *homo sacer*'den intikamını onu herhangi bir zamanda bir insan eliyle öldürterek alacağı üzerine

kural haline gelme tehlikesi pek yoktur. Tersine, artık bir *olağanüstü halin mümkün olmadığı, aşırı olumlulukla* yüklü bir toplumda yaşıyoruz. Büyü, sıklıkla kaybolmakta olan şeylerden yayılır.[92] Olağanüstü hal, *bir olumsuzluk halidir*. Ancak *Öteki'nin ya da Dışarısı'nın İçeri'ye amansızca sökün ettiği* zamanlarda mümkündür. Olumluluk, günümüz toplumundan her türlü olumsuzluğu ve aşkınlığı çalarak olağan hal haline gelmiştir. Toplumun olumlulaşması her türlü Dış'm silindiği bir İç Mekân'ı tümleştirmektedir. Terör sadece egemenliğin aşkınlığından kaynaklanmaz, aynı zamanda içkinliğinden de gelebilir. Olumluluğun terörü belki de her türlü bağışıklık tepkisinden azade olduğu için, olumsuzluğun teröründen daha bile ölümcüldür.

---

kuruludur. Bu bağlamda katil, söz konusu tanrının basit bir intikam aracıdır. Nitekim Brunnenmeister şöyle der: "*Sacer*'liğin temelinde, tanrının günahkârı ... ne zaman ve nasıl isterse kendisinin cezalandıracağı ve ne devletin, ne memurlarının ne de din adamlarının, münferit vatandaşların bu cezayı kendi ellerine alamayacakları yolundaki meşhur inanç yatar. Hiddetli tanrının, elindeki kurbanı kaçınılmaz mahvına sürüklemek üzere hangi yolları seçeceğini hiçbir fani bilemezdi. Belki suçluyu türlü acılardan geçirerek intihara sevkedecek, belki hiç beklenmedik bir anda tesadüfen öldürecek veya yavaş yavaş bitirecek, belki de onu öldürecek olan silahı bir insanın eline sıkıştıracaktı. Lanetli (*sacer)* birini döverek öldüren kişinin, olayın gelişim seyrinden, bilinçsiz de olsa tanrısal bir gazabın aleti olarak hareket ettiğine karar verilirse, sanık suçsuz sayılırdı. İncinmiş tanrıya intikam işinde insan eliyle yardıma koşmanın caiz, hatta bir vecibe olduğu düşüncesi halk dininde yoktur. Tanrılara ait olan mülkü her türlü ihlalden koruyan çekinceler kimi gamsız ve kötücül karakterleri, sadece aşkın bir güce tanınmış cezalandırma hakkını bu dünyada kendi ellerine alma cüretinden korumuş olmalıdır" (Brunnenmeister, *a.g.y.*, s.152 vd.). Agamben ayrıca *homo sacer*'in kurban edilemediği gerçeğinden hareketle, yalnız insani değil, ilahi düzenden de dışlanmış olduğunu iddia eder. Bu da yanlış bir çıkarsamadır çünkü *homo sacer* zaten tam da incinmiş tanrısal gücün mülkiyetine geçtiği için artık kurban edilemez. Böylece Agamben'in egemenlik kuramını üstüne bina ettiği *homo sacer* figürünün, tarihsel gerçeklerle uyuşmayan bir kurgu olduğu ortaya çıkar.

Egemenlik toplumu çoktan tarihe karıştı. Bugün hiç kimse "ölüm kalım hakkı üzerindeki mutlak iktidarın eline teslim edilmişlik (*abbandano*)" nedeniyle politikleşmiyor. Bir Dışarısı, Aşkın bir Güç, mutlak iradesine korunmasızca tabi olunan bir Özne yok artık. Günümüz toplumu bir egemenlik toplumu değildir. Artık başarı ve performans toplumunda yaşıyoruz. Hayatını performans ve üretim üzerine kuran özneyi tebadan ayıran nokta, *kendisinin egemeni oluşudur*, kendisinin pazarlamacısı ve girişimcisi olarak, özgürlüğüdür.

Başarı ve performans odaklı özne, onu işe koşan ve sömüren dış iktidar mercilerine tabi değildir. Hiç kimseye tabi değildir veya yalnız kendisine tabidir. Dışsal iktidar merciinin ortadan kalkışı yine de zorunluluk yapılarını yok etmez. Özgürlüğü ve zorunluluğu bir araya getirir, örtüştürür. Başarı ve performans odaklı özne, kendini randımanının azamileşmesi konusunda özgür bir zorunluluğa teslim eder. Böylelikle kendini sömürür. Kendini sömürmek, yanıltıcı bir özgürlük duygusuyla atbaşı gittiğinden, yabancı sömürüden daha verimlidir. Sömüren aynı zamanda sömürülendir. Sömürü burada hegemonyasız vuku bulur. Kendini sömürmeyi bu kadar verimli kılan budur. Kapitalist sistem, *hızlanmak için* yabancı sömürüden kendini sömürmeye, *yapmak zorunda olmaktan yapabilirliğe* geçiyor. Çalışmaya ve performansa odaklı birey paradoksal özgürlüğü nedeniyle hem fail hem kurban, hem efendi, hem uşaktır. Özgürlük ve şiddet ayırt edilemez hale gelmiştir. Kendi üzerinde egemen, *homo liber* olarak sahneye çıkan yeni öznenin aslında bir *homo sacer* olduğu anlaşılır. Başarıya ve performansa odaklı toplumun egemeni olsa olsa kendi kendisinin *homo sacer*'idir. Paradoksal görünse de, bu toplumda egemen özne ve *homo sacer* birbirini doğurur. Ama ikisi de özdeştir. Agamben'in egemenlik kuramından fark işte bu noktada yatıyor.

Agamben hep olumsuzluk şemasına bağlı düşünür. Fail ve kurbanı, egemen güç ve *homo sacer* bu şemada topolojik olarak da farklıdırlar. Egemenlik ve *homo sacer*'in çıplak yaşamı bilindiği gibi Agamben'e göre "bir düzenin iki uç noktasında" yer alır. Agamben'in olağanüstü hali bir olumsuzluk halidir. Başarıya ve performansa odaklı toplumun *homines sacri*'si ise tümleşmiş bir olağan halin, bir olumluluk halinin içinde yaşar. Agamben egemenlik toplumundan başarı ve performans toplumuna dönüşümün temelindeki şiddetin topolojik dönüşümünü tümüyle gözden kaçırır. Başarı ve performans toplumuna niteliğini veren olumluluk şiddeti, Agamben'in baştan sona bağlı kaldığı immünolojik olumsuzluk paradigmasıyla açıklanamaz.

Muselmann'lar tamamen kuvvetten düşmüş, bir deri bir kemik kalmış ve apatikleşmiş kamp tutukluları. Totaliter bir toplumun *homines sacri*'leri olarak düzenin en dış mekânında, bir imha mekânında duruyorlar. Geç modern *homines sacri* olarak başarı ve performansa odaklı özneler ise *mekânın tam ortasında, bir düzenin merkezindeler*. Çalışma kampları da artık bir yerin *kıyısında* konumlanmıyor. Çalışmaya ve performansa odaklı her birey *yanında* bir kamp taşıyor. Yaşanan mekân ve imha mekânı artık birbirinden ayırt edilemez haldedir. Çalışmaya ve başarıya odaklı özne hem tutuklu, hem gardiyandır. Kendisinden çıkan şiddete karşı koyamaz. Geç modern öznenin *Burnout* ve depresyon gibi psişik rahatsızlıklarla bizzat bir *Muselmann* olduğu şüphesi uyanıyor. *Şiddetin tarihi, faille kurbanın, efendiyle uşağın, özgürlük ve şiddetin örtüşmesiyle kemale eriyor.*

Agamben hepimizin belki de birer sanal *homo sacer* olduğumuzu not ederken meselesi hepimizin egemen bir yasağın kapsamında ve mutlak bir öldürülebilirlik ihtimaliyle yaşadığımızı anlatmaktı. Agamben'in bu toplum öngörüsü artık bir egemenlik

toplumu olmayan günümüz toplumunun bütün unsurlarına aykırıdır. Hepimizi *homines sacri* haline getiren büyü ve cazibe bir egemenin gücü değil, başarı ve performansın büyüsüdür. Kendini özgür hisseden, bir *homo liber* sayan, kendinin egemeni hisseden özne, kendi kendini *homo sacer* yapmaktadır. Başarıya ve performansa odaklı toplumdaki egemen birey, kendi kendisinin *homo sacer*'idir.

Ehrenberg'in depresyon kuramı başarı ve performans toplumundaki sisteme içkin şiddeti gözden kaçırmaktadır. Analizlerine ekonomi veya politika değil, daha ziyade psikoloji damgasını vuruyor. Örneğin başarıya ve performansa odaklı bireyin psikolojik hastalıklarının altında yatan, kapitalist özsömürü ilişkisini göremez. Ehrenberg'e göre insanı depresif yapan, yalnızca kendine ait olma emridir. Depresyon kendisi olamayan geç modern insanın başarısızlığının patolojik tezahürüdür buna göre. Ehrenberg geç modern bireyin hem egemen hem *homo sacer* olduğunu fark etmeden onu Nietzsche'nin egemen insanıyla bir tutar. Oysa o ancak Nietzsche'nin esir olup kendi kendisini sömüren *son insanı* olabilirdi.

Ehrenberg'in varsayımının aksine, Nietzsche'nin egemen insanı gerçekte bir kültür eleştirisi içerir ve günümüzün bitkin, depresif çalışma öznesinin bir karşı modelidir. Karşımıza bir dinlenme, tefekkür insanı olarak çıkar. Nietzsche yaşasaydı, hiperaktif insandan nefret ederdi. Çünkü ona göre "sükunet"i koruyan "güçlü ruh"tur, "yavaş devinir" ve "fazlasıyla canlı her şeye karşı bir isteksizlik duyar. Nietzsche *Böyle Buyurdu Zerdüşt*'te şöyle der: "Çılgınca çalışmayı ve hızlıyı, yeniyi, yabancıyı seven herkese – kendinize pek katlanamıyorsunuz, çalışkanlığınız kaçıştır ve kendinizi unutma isteğinden başka bir şey değildir. Eğer hayata daha çok inansaydınız, yaşadığınız an bu denli büyülemezdi sizi.

Ama içinizde bekleyecek muhteva yok – hatta siz tembellik bile edemezsiniz!"[93]

Egemenliğin gücü Agamben'e göre insanın bir cinayet işlemiş olmadan insan öldürebileceği uzamı ortaya çıkartır. Bu egemenlik uzamı içinde tutsak hayat, kutsaldır (*sacer*). Hayatın kutsallığı "aslen tam da hayatın ölümün efendisine teslim oluşu" anlamına gelir.[94] *Homo sacer*'in çıplak hayatının üretimi, egemenliğin asli başarısıdır. Hayatı çıplaktır, çünkü hukuk düzeninin dışındadır ve bu nedenle her an öldürülebilir. Başarıya ve performansa odaklı toplumun *homo sacer*'inin hayatı ise çok başka bir nedenle kutsal ve çıplaktır. Çıplaktır, çünkü bir *değerin* her türlü aşkınlığından soyunmuş, elindeki bütün araçlarla azamileştirilmesi gereken saf canlılık fonksiyonlarına ve performansa indirgenmiştir. Başarı ve performans odaklı toplum, iç mantığından hareketle bir doping toplumuna evrilmektedir. Çıplak canlılık işlevlerine indirgenmiş hayat, mutlaka *sağlıklı* tutulması gereken bir hayattır. Sağlık, yeni tanrıçadır.[95] O nedenle *yalın* hayat kutsaldır. Başarıya ve performansa odaklı toplumun *homines sacri*'si, egemenlik toplumunundakilerden bir noktada daha ayrılır: Öldürülmelerine kesinlikle imkân yoktur. Hayatları zaten bir ölmemişlikten ibarettir. *Ölemeyecek* kadar canlı ve *yaşayamayacak* kadar ölüdürler.

NOTLAR

1. ŞİDDETİN MAKROFİZİĞİ

1. J. P. Reemtsma modernitenin içinde şiddet kullanmaya karşı bir isteksizlikten ve şiddetin meşruiyetini kaybettiğinden söz ederken aklında yalnızca kaba bedensel şiddet vardır. Sisteme içkin şiddeti veya şiddetin örtük biçimlerini hiç dikkate almaz. Bkz. J. P Reemtsma, *Vertrauen und Gewalt. Versuch über eine besondere Konstellation der Moderne* (Güven ve Şiddet: Modernitenin Özel Bir Keyfiyeti Hakkında Deneme), Hamburg 2008.

2. Ovidius, *Metamorphosen*, 6. Kitap, 683 vd.; Türkçesi: *Dönüşümler*, çev. İsmet Zeki Eyuboğlu, İstanbul: Payel, 1994.

3. Bkz. L. Günther ve M. Oberweis (haz.), *Inszenierungen des Todes. Hinrichtung-Martyrium-Schändung* (Ölüm Sahnelemeleri: İnfaz-Şehadet-Irza Geçiş), Berlin vd. 2006, s. 37.

4. Sigmund Freud, *Das Unbehagen in der Kultur Und andere kulturtheoretische Schriften*, Frankfurt a.M. 1994, s. 87; Türkçesi: *Uygarlığın Huzursuzluğu*, çev. Haluk Barışcan, İstanbul: Metis, 1999.

5. *A.g.y.*, s. 173.

6. Bkz. Sigmund Freud, "Das ökonomische Problem des Masochismus" (Mazoşizmin Ekonomik Sorunu), *Das Ich und das Es. Metapsychologische Schriften* içinde, Frankfurt a.M. 1992, s. 309; Türkçesi: "Ben ve İd", *Haz İlkesinin Ötesinde, Ben ve İd* içinde, İstanbul: Metis, 2001.

7. René Girard, *Das Heilige und die Gewalt* (Kutsallık ve Şiddet), Düsseldorf 1994, s. 215; Türkçesi: *Şiddet ve Kutsal*, çev. Necmiye Alpay, İstanbul: Kanat Kitap, 2003.

8. René Girard, *Das Ende der Gewalt. Analyse des Menschheitsverhängnisses* (Şiddetin Sonu. İnsanlığın Belasının Analizi), Freiburg i. Br. 1983, s. 24.

9. *A.g.y.*, s. 23 vd.

10. Girard Platon'u, ilkel kültürlerdeki mimesis yasağının hakiki nedenini kavrayamamakla itham eder: "Platon sanatsal faaliyetten bir mimesis biçimi olduğu için korkar, tersi değil. İlkel halklarla ortak bir korkusu vardır mimesise karşı, ... ama aklı bu konuda çok net de değildir, çünkü söz konusu

fobi hakkında bilgi vermeyi başaramaz .... Çatışmaların kökeninde sahiplenme mimesisinin yattığını, yani iki mimetik rakibin de arzu edilir bulduğu ve o yüzden birbirinin elinden almaya çalıştığı nesne için bir mücadelenin yattığını düşünmez" (*Das Ende der Gewalt*, *a.g.y.*, s. 26 vd.). Girard'ın Platon eleştirisi hedefini tümüyle şaşırmıştır. Platon'un mimesis eleştirisinin metafizik motivasyonunu kavramaktan tamamiyle acizdir. Mimesis Platon'da bir yandan salt bir fikrin resmi olduğu, yani bir varlık yoksunluğunu ifade ettiği için yasaktır. Öte yanda mimetik davranış biçimi Platon'un gözünde şu açıdan da kabul edilemez: Taklitçi, sonunda sürekli taklit ettiği şeye dönüşür ve bu, kimlik açısından tehlikelidir. Taklitçi bu nedenle asla kendisiyle aynı kalamaz. Platon için her türlü çokşekillilik kötüdür, çünkü İyi, "tekşekilli"dir (*monoeides*). Platon'un mimesis yasağı son kertede bir dönüşme yasağıdır. Metafizik bir kimlik sahibi olma zorunluluğundan kaynaklanır.

11. Öldürme ritüelinin farklı örnekleri için bkz. Walter Burkert, *Homo Necans. Interpretationen altgriechischer Opferriten und Mythen* (*Homo Necans*. Eski Yunan Kurban Ritüellerinin ve Mitlerinin Yorumlanma Biçimleri), Berlin 1972. Burkert de insanın ölümün üstesinden gelmek için öldürdüğü düşüncesindedir.

12. Girard, *Das Heilige und die Gewalt*, *a.g.y.*, s. 34.

13. *A.g.y.*, s. 19

14. Bkz. *a.g.y.*, s. 34: "Kurban ritüellerinin katı işleyişinin ardında, şiddetin belli özelliklerinin, bilhassa bir nesneden diğerine kayma yeteneğinin 'kurnazlıkla' sahiplenilmesi yatar."

15. Bkz. *a.g.y.*, s. 454: "Dinsellik öncelikle, şiddetin her türlü insani toplumun kurulmasının önünde yarattığı devasa engelin ortadan kaldırılmasıdır."

16. Hegel için kurban verme edimi, hiç de toplumsal düzenin dağılacağı korkusuyla alınan bir önlem değildir. Hegel kurbanı daha çok "neşeli bir faaliyet" olarak tanımlar. Fani özne, varlığını bir mutlak uğruna feda eder. Kurban, "kendime ait bir şeyimin olmadığının, kendimi mutlakla ilişki içinde tasarladığımın şehadeti"dir (Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion I, Werke in zwanzig Bänden* [Din Felsefesi Üzerine Dersler I], haz. von Moldenhauer ve K. M. Michel, Frankfurt a.M. 1970, Bd. 16, s. 225).

17. Friedrich Nietzsche, *Der Antichrist* (*Deccal*), Kritische Gesamtausgabe, Abt. VI, Bd. 3, s. 180 vd.; Türkçesi: *Deccal: Hıristiyanlığa Lanet*, çev. Ayça Kaya, İstanbul: Say, 2008.

18. İmmünolojik pasif davranış, bir toplumun bağışıklık kazanmak için kendine düşük dozlarda şiddet zerk etmesi demektir. Bkz. *Das Heilige und die Gewalt*, *a.g.y.*, s. 426: "Peki modern bağışıklık kazandırma ve aşı yöntemlerine ne demeli? ... Tıbbi müdahale nasıl 'bir miktar' hastalık zerk et-

mekten ibaretse, ritüeller de topluma, şiddete karşı direncini artırmak için, 'bir miktar' şiddet sokmak demektir. Analojiler o kadar çok ve o kadar nettir ki, insanın başını döndürür."

19. E. S. Craighill Handy, *Polynesian Religion* (Polinezya Dini), Honolulu 1927, s. 31, alıntılayan: Elias Canetti, *Masse und Macht*, s. 287 vd.; Türkçesi: *Kitle ve İktidar*, çev. Gülşat Aygen, İstanbul: Ayrıntı, 2010. Baudler arkaik öldürme edimini, "yırtıcı hayvan statüsü" elde etme, yani "av hayvanı statüsü"nden çıkma çabasına bağlar. Yırtıcı hayvan statüsü elde etme çabası yine de mananın kapitalist ekonomisini kapsamaz. Bkz. G. Baudler, *Ursünde Gewalt. Das Ringen um Gewaltfreiheit* (İlk Günah Şiddet. Şiddetsizlik Mücadelesi), Düsseldorf 2001.

20. Pierre Clastres, *Archäologie der Gewalt* (Şiddetin Arkeolojisi), Berlin 2008, s. 28.

21. Kralın kendisi de bizzat tabi olduğu yüce güçlerin etkisi altındadır: "Kral dolunay çıktığında hüküm sürer, ay küçülmeye başlayınca gizli yerine çekilir. Ama yıldızların daha sonra yeniden doğmak üzere battığı birkaç yıllık o döngü bitince karılarıyla beraber bir maden ocağında din adamlarınca boğazlanarak öldürülür. Ay yüzünü gösterip yeniden yükselirken tahta yeni bir hükümdar çıkartılır" (W. Binde, *Tabu. Die magische Welt und Wir* (Tabu. Büyülü Dünya ve Biz), Bern 1954, s. 76 vd.).

22. Bkz. Lévi-Strauss, *Die elementaren Strukturen der Verwandtschaft* (Temel Akrabalık Yapıları), Frankfurt a.M. 1981, s. 127: "Düşmanlık ilişkileri ve karşılıklı hizmet sunumu arasında bir bağ, bir süreklilik vardır: Değiş tokuş işleri barışçı yolla çözülmüş savaşlardır, savaşlar da becerilememiş alışverişlerin sonucudur."

23. Clastres, *Archäologie der Gewalt*, *a.g.y.*, s. 75.

24. *A.g.y.*, s. 77.

25. Arkaik toplum, devlet gibi bir iktidar yapısını ortaya *çıkartamaz*. Clastres, şu satırları yazarken bir şeyi yapma kabiliyeti ile yapma isteğini birbirine karıştırmaktadır: "Gücü elinde tutmak onu kullanmak demektir ve gücü kullanmak, ona tabi olanlar üzerinde bir tahakküm oluşturmak anlamına gelir. İlkel toplumlar tam da bunu istemiyorlardı" (*a.g.y.*, s. 29).

26. Bkz. Baudler, *Ursünde Gewalt*, *a.g.y.*, s. 115.

27. Aristoteles, saf sermaye kazancının iyi hayatla değil, sadece çıplak hayatla ilgili olduğu için bir kötülük oluşturduğuna dikkat çeker: "Nitekim kimi insanlar ev idaresinden sadece bu görevi anlar ve sürekli savundukları görüşe göre, insan parasal varlığını ya korumak, ya da ucu açık bir biçimde çoğaltmak zorundadır. Bu anlayışın temelinde hummalı bir yaşama çabası yatar ama iyi yaşama çabası değildir bu; insanların bu tutkusu sınırsız olduğu içindir ki onu gerçekleştirmek üzere sınırsız imkânları arzulamaya da mecburdurlar" (Politika, 1275b).

28. Freud, *Das Unbehagen in der Kultur*, *a.g.y.*, s. 161

29. *A.g.y.*, s. 160 vd.

30. Sigmund Freud, *Das Ich und das Es. Metaphysische Schriften*, Frankfurt a.M. 1992, s. 273.

31. *A.g.y.*, s. 291. 32. *A.g.y.*, s. 290.

33. *A.g.y.*, s. 285. 34. *A.g.y.*, s. 106.

35. *A.g.y.*, s. 179. 36. *A.g.y.*, s. 181.

37. *A.g.y.*, s. 294.

38. Immanuel Kant, "Die Metaphysik der Sitten" (Göreneklerin Metafiziği), *Werke in zehn Bänden*, hrsg. von W. Weischedel, Darmstadt 1983, Bd. 7, s. 573.

39. *A.g.y.*

40. *A.g.y.*, s. 574.

41. Immanuel Kant, "Kritik der praktischen Vernunft", *Werke in zehn Bänden*, *a.g.y.*, Bd. 6, s. 239; Türkçesi: *Pratik Aklın Eleştirisi*, Türkiye Felsefe Kurumu, 1999.

42. Richard Sennett, *Verfall und Ende des öffentlichen Lebens. Die Tyrannei der Intimität*, Berlin 2008, s. 563; Türkçesi: *Kamusal İnsanın Çöküşü*, İstanbul: Ayrıntı, 2013.

43. *A.g.y.*, s. 581.

44. Freud, *Das Ich und das Es*, *a.g.y.*, s. 268.

45. Alain Ehrenberg, *Das erschöpfte Selbst. Depression und Gesellschaft in der Gegenwart* (Yorgun Kendilik. Günümüzde Depresyon ve Toplum), Frankfurt a.M. 2008, s. 300.

46. *A.g.y.*, s. 305: "Sınırsız imkânlar çağında depresyon, hâkim olunamayanı simgeliyor. Zihinsel ve bedensel doğamızı manipüle edebiliyoruz, sınırlarımızı farklı araçlarla genişletebiliyoruz fakat bu manipülasyon bizi hiçbir şeyden kurtarmıyor. Zorunluluklar ve özgürlükler farklılaşıyor ama 'indirgenemeyen' o şey azalmıyor."

47. *A.g.y.*, s. 302.

48. *A.g.y.*, s. 288.

49. Nihayete erdirme biçimleri, kapitalist üretim süreci açısından engelleyici bir esneksizlik, donukluk ortaya çıkartır. Başarıya ve performansa odaklı özne, kendini her şeye açık tutabildiği, yani *esnek* kalabildiği ölçüde randıman alır öz sömürüsünden.

50. Ehrenberg, *Das erschöpfte Selbst*, *a.g.y.*, s. 22.

51. *A.g.y.*, s. 284.

52. Nitekim Axel Honneth de önsözde şöyle yazar: "[Ehrenberg'in] görüşüne göre, günümüzde öznelerin psikolojik yapısının sosyal meydan okumalarla karşılaşmadan, toplumla içsel bir çatışma yaşamadan gelişmesi, medeni demokrasinin kültürel zeminini kaygı verici bir tarzda tehlikeye

düşürmektedir; zira medeni bir demokrasinin yaşaması için yurttaşların angajmanı elzemdir ve yurttaşlar ancak kendi hayatlarında ve gelişimlerinde psikolojik çatışmaları tecrübe ettikleri ölçüde toplumsal anlaşmazlıklar karşısında geniş bir anlayış ufkuna sahip olacak ve ancak o zaman kamusal hayatta fikirlerin oluşmasına katkıda bulunarak, tartışma süreçlerinde birer ergin yurttaş olarak yerlerini alabileceklerdir" (*a.g.y.*, s. 9).

53. *A.g.y.*, s. 273.

54. Ehrenberg, depresif hastalığın karakteristik özelliklerinden otoagresyonu (kendine dönük saldırganlık), suçun ve sorumluluğun lokalize edilemeyişine bağlar: "Gruplar arasındaki mücadelelerin yerini bireysel rekabet almaktadır .... Çifte olgu yaşıyoruz: Giderek artan fakat soyut kalan bir evrenselleşme (küreselleşme) ile keza artan ama somut olarak tecrübe edilen bir bireyselleşme. ... Bu bağlamda insanın kendini kurban hissettiği bir durumdan bir başkasını sorumlu tutması giderek güçleşmektedir. ... Öfke insanın kendisine yönelir (depresyon, otoagresyondur), insan bir günah keçisi bulur kendinde" (*a.g.y.*, s. 294). Suçu barizce bir başkasının üzerine atmayı olanaksızlaştıran toplumsal-ekonomik koşulların karmaşıklığı karşısında insanın öfkesini kendine yöneltmesi mümkündür gerçi, ama bu kendini suçlayış, sıklıkla intihara kadar götüren otoagresyondan farklıdır.

55. Bkz. Carl Schmitt, *Der Begriff des Politischen*, Münih 1932, s. 14; Türkçesi: *Siyasal Kavramı*, çev. Ece Göztepe, İstanbul: Metis, 2006. Düşman "öteki"dir, "yabancı"dır, "varoluşsal olarak farklı ve yabancı olan"dır, "böylelikle onunla en uç noktada girişilecek çatışmaları ne önceden genel kurallar koyup önlemek, ne de 'müdahil olmayan' ve bu nedenle 'tarafsız' sayılacak bir üçüncü kişi hükmüyle çözüme bağlamak mümkündür."

56. *A.g.y.*, s. 34. 57. *A.g.y.*, s. 26.

58. *A.g.y.*, s. 34. 59. *A.g.y.*, s. 32.

60. Carl Schmitt, *Theorie des Partisanen. Zwischenbemerkung zum Begriff des Politischen* (Partizanlık Kuramı. Politika Kavramına Bir Ara Not), Berlin 1963, s. 87 vd.

61. Schmitt, *Der Begriff des Politischen*, *a.g.y.*, s. 54.

62. *A.g.y.*, s. 27.

63. *A.g.y.*, s. 23.

64. Bkz. Carl Schmitt, *Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität*, s. 18 vd. (Türkçesi: *Siyasi İlahiyat. Egemenlik Kuramı Üzerine Dört Bölüm*, çev. Emre Zeybekoğlu, Ankara: Dost, 2010): "Olağanüstü hal henüz anarşi ve kaos anlamına gelmediği içindir ki, hukuk düzeni olarak adlandırılamasa bile, hukuki anlamda bir düzen hâlâ mevcuttur. Devletin varlığı, geçerli hukuk normuna galebe çalar. Hüküm, kendini her türlü hukuki kurala bağlılıktan kurtarmış ve gerçek anlamda mutlaklaştırmıştır."

65. Schmitt, *Der Begriff des Politischen*, *a.g.y.*, s. 37.

66. *A.g.y.*, s. 34.

67. *A.g.y.*, s. 38.

68. Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen 1993, s. 127; Türkçesi: *Varlık ve Zaman*, çev. Kaan Ökten, İstanbul: Agora, 2011.

69. Martin Heidegger, *Die Selbstbehauptung der deutschen Universität* (Alman Üniversitesinin Kendini Koruması), Frankfurt a.M. 1983, s. 14.

70. Schmitt, *Der Begriff des Politischen*, *a.g.y.*, s. 70 vd.

71. Carl Schmitt, *Politische Romantik* (Politik Romantizm), Berlin 1968, s. 25.

72. *A.g.y.*, s. 176.

73. Schmitt, *Der Begriff des Politischen*, *a.g.y.*, s. 23.

74. Carl Schmitt, *Nomos der Erde* (Dünyanın Nomos'u), Berlin 1950, s. 13 vd.

75. Carl Schmitt, *Land und Meer Eine weltgeschichtliche Betrachtung* (Kara ve Deniz. Dünya Tarihi Açısından Bir Değerlendirme), Köln 1981, s. 7.

76. Carl Schmitt, *Ex Captivitate Salus. Erfahrungen aus der Zeit 1945-1947* (Ex Captivitate Salus. 1945-1947 Yıllarından Tecrübeler), Köln 1950, s. 89.

77. Hegel, "Grundlinien der Philosophie des Rechtes" (Hukuk Felsefesinin Ana Hatları), *Werke in zwanzig Bänden*, haz. von E. Moldenhauer ve K. M. Michel, Frankfurt a.M. 1969, Bd. 7, s. 414.

78. Walter Benjamin, "Zur Kritik der Gewalt", *Gesammelte Schriften*, haz. von R. Tiedemann u.a., II.1, s. 198; Türkçesi: "Şiddetin Eleştirisi Üzerine", haz. Aykut Çelebi, *Şiddetin Eleştirisi Üzerine* içinde, İstanbul: Metis, 2010.

79. *A.g.y.*, s. 197.

80. Hesiod, *Werke und Tage* (Eserler ve Günler), V. 274-80. Agamben de bu dizelerden alıntı yapmakta fakat şiddet ile hukuk arasındaki tayin edici farkı gözden kaçırmaktadır. Bkz. Agamben, *Homo sacer. Die Souveränität der Macht und das nackte Leben*, Frankfurt a.M. 2002, s. 42; Türkçesi: *Kutsal İnsan, Egemen İktidar ve Çıplak Hayat*, çev. İsmail Türkmen, İstanbul: Ayrıntı, 2013.

81. Benjamin, "Zur Kritik der Gewalt", *a.g.y.*, s. 199.

82. *A.g.y.*, s. 190 vd.

83. *A.g.y.*, s. 191.

84. *A.g.y.*

85. *A.g.y.*

86. *A.g.y.*, s. 195.

87. *A.g.y.*, s. 193.

88. *A.g.y.*

89. *A.g.y.*, s. 191 vd.

90. Bkz. *a.g.y.*, s. 196.

91. *A.g.y.*, s. 199.

92. Musa, Korah kavminin alışılmadık ölüm biçimini Tanrı'nın onu özel

olarak seçtiğine dair ilahi bir işaret olarak *yorumlar*: "Bundan anlayacaksınız ki Efendimiz bütün bu eserlerini gerçekleştirmek üzere beni seçmiştir, ben bu işleri kendi aklıma göre yapmıyorum: Eğer onlar, bütün insanların öldüğü gibi ölürse veya bütün insanların kaderini paylaşırsa, bu, Efendimizin beni göndermediği anlamına gelebilirdi; ancak Efendimiz yeni bir şey yaratmışsa, yani dünya ağzını açıp onları her şeyleri ile beraber yutar ve canlı canlı ölülerin yanına gönderirse, işte o zaman siz bunların aslında Tanrı'ya dil uzattıklarının farkına varacaksınız" (4 Musa 16).

93. Benjamin, "Zur Kritik der Gewalt", *a.g.y.*, s. 200.

94. *A.g.y.*

95. *A.g.y.*, s. 203.

96. Giorgio Agamben, *Ausnahmezustand*, Frankfurt a.M. 2004, s. 77; Türkçesi: *Olağanüstü Hal*, çev. Kemal Atakay, İstanbul: Varlık, 2008.

97. Agamben, *Homo sacer*, *a.g.y.*, s. 42.

98. Aristoteles, *Politik*, 1252b.

99. Aristoteles, *Nikomachische Ethik*, 1155a; Türkçesi: *Nikomakhos'a Etik*, çev. Furkan Akderin, İstanbul: Say, 2015.

100. Aristoteles, *Politik*, 1262b.

101. *A.g.y.*, 1295b.

102. *A.g.y.*, s. 1281a.

103. Nitekim yalnızca kârla ilgilenen saf ekonomik organizasyonlar, bir *Gemeinschaft* oluşturamaz. Nedeni, siyasi bir boyuttan yoksun olmalarıdır. İki kutuplu bir "kazanç/kayıp" şifresiyle işleyen ekonomik sistem, ortak kamusal iyiliğe karşı kördür. Politikanın özünün ne olduğu tam da bu noktada ortaya çıkar.

104. Aristoteles tam da politika kavramına yüklediği anlam nedeniyle, savaş ve iktidar üzerine kurulu bir devleti reddeder (Politik, 1333b). Sadece "yalıtılmış" (izole) olan, "savaşa susamış"tır (1253a). Ötekini düşman tanımlayıp araya çizgi çekmek değil, aracılık ve birleştirme edimleri politiktir. Savaş sadece barış için yapıldığı zaman politik bir faaliyet olur (1333a).

105. Agamben, *Ausnahmezustand*, *a.g.y.*, s. 105.

106. *Homo sacer*, *a.g.y.*, s. 119

107. Thomas Hobbes, *Elemente der Philosophie* (Felsefenin Unsurları), Hamburg 1994, s. 129.

108. Thomas Hobbes, *Leviathan*, Hamburg 1996, s. 135; Türkçesi: *Leviathan*, çev. Semih Lim, İstanbul: Yapı Kredi Yay., 2016.

109. *A.g.y.*, s. 139.

110. Giorgio Agamben, *Mittel ohne Zweck* (Amaçsız Araç), Berlin 2001, s. 99.

111. *A.g.y.*, s. 100.

112. *A.g.y.*, s. 102. Bu iddiaya karşı şu gerçeği hatırlatmak gerekir: Sivil

Irak halkına karşı işledikleri suçlardan ötürü yargılanıp müebbet hapse mahkûm olan ABD'li asker sayısı hiç de az değildir.

113. *A.g.y.*, s. 108.

114. *A.g.y.* Gerçi Agamben de Aristoteles gibi dil ve politikayı birbirine bağlar. Ama dili yeniden kendi gerçekliğine indirgeyerek politik boyutundan kopartır. Aristoteles dilin politik boyutunu *factum loquendi*'ye bağlamaz. Dil daha ziyade *Logos*'tur. Dil kullanabilen insan, akıl sahibi insandır (*zoon logon echon*). Tam da Dil ve Logos arasındaki bu özsel yakınlıktır insanı bir *zoon politikon* haline getiren. Dilin politik özünü, dilin-içinde-olma gerçekliği değil, dilin *logisitesi*, akılla bağı oluşturur. İnsan hak ve haksızlık, adil ve adil olmayan arasındaki farkı kavrama yeteneğini dilin aklına borçludur.

115. Baudrillard, *Transparenz des Bösen*, *a.g.y.*, s. 131.

116. Giorgio Agamben, *Herrschaft und Herrlichkeit. Zur theologischen Genealogie von Ökonomie und Regierung* (İktidar ve İhtişam. Ekonominin ve Hükümetin Teolojik Kökenleri), Frankfurt a.M. 2010, s. 12.

117. *A.g.y.*, s. 305.

118. Martin Heidegger, *Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges* (Konuşmalar ve Bir Hayat Yolunun Sair Tanıklıkları) 1910-1976, Gesamtausgabe, Bd. 16, Frankfurt a.M. 2000, s. 563.

119. Martin Heidegger, *Briefwechsel mit E. Blochmann* (E. Blochmann ile Mektuplaşmalar), Marbach am Neckar 1989, s. 23.

120. Hannah Arendt, *Denktagebuch* (Düşünme Güncesi), haz. von U. Ludz ve I. Nordmann, Münih/Zürih 2002, Bd. 1, s. 276.

121. Bkz. Augustinus, *Epistolam Ioannis, Tractatus*, 8, 10.

122. Augustinus, *Sermo Lambot*, 27, 3.

123. Aristoteles, *Nikomachische Ethik*, 1166a 29-32.

124. Aristoteles, *Nikomachische Ethik*, 1166b 1-2.

125. Heinrich von Kleist, *Penthesilea*, 15. Auftritt.

126. Friedrich Nietzsche, *Nachlass Frühjahr-Herbst* (İlkbahar-Sonbahar) 1881, *Kritische Gesamtausgabe*, Abt. V, Bd. 2, s. 448.

127. Bkz. Niklas Luhmann, *Die Wirtschaft der Gesellschaft* (Toplumun Ekonomisi), Frankfurt a.M. 1988, s. 257: "Simgeler ayrılıkları birleştirir, şöyle ki, her iki taraf da iç içe geçmeyi, birbirinde erimeyi, farklılık kaybı yaşamadan birbirine ait olmayı öğrenir." Böyle baktığımızda, yalnız para değil iktidar da simgesel bir araçtır. Ancak Luhmann'ın kaydettiği gibi, *symbolon* yanında, aynı zamanda bir *diabolon* da vardır.

2. ŞİDDETİN MİKROFİZİĞİ

1. Johan Galtung, *Strukturelle Gewalt, Beiträge zur Friedens- und Konfliktforschung* (Yapısal Şiddet. Barış ve Çatışma Araştırmalarına Katkı), Reinbek 1975, s. 12.

2. *A.g.y.*, s. 9. 3. *A.g.y.*, s. 22.

4. Pierre Bourdieu, "Die männliche Herrschaft" (Eril İktidar), *Ein alltägliches Spiel. Geschlechterkonstruktion in der sozialen Praxis* (Gündelik Bir Oyun: Sosyal Pratik İçinde Cinsiyet İnşası) içinde, haz. von I. Dölling u.a. Frankfurt a.M. 1997, s. 153-217, burada: s. 165.

5. Slavoj Žižek, *Gewalt. Sechs abseitige Reflexionen* (Şiddet: Altı Ayrıksı Düşünce), Hamburg 2011, s. 38.

6. *A.g.y.*, s. 17. 7. *A.g.y.*, s. 21.

8. *A.g.y.*, s. 86. 9. *A.g.y.*, s. 93.

10. *A.g.y.*, s. 131.

11. Michel Foucault, *Der Wille zum Wissen. Sexualität und Wahrheit* (Bilme İradesi. Cinsellik ve Hakikat) I, Frankfurt a.M. 1977, s. 162.

12. *A.g.y.*, s. 163. 13. *A.g.y.*, s. 166.

14. *A.g.y.*, s. 167. 15. *A.g.y.*, s. 172.

16. *A.g.y.*, s. 166.

17. İngilizce *industry* sözcüğü çalışkanlık ya da zanaatçılık anlamına gelir. Islahevine "Industrial School" denmektedir.

18. Foucault, *Der Wille zum Wissen*, *a.g.y.*, s. 168.

19. Halkın egemenliği, sadece bir iktidar değişikliğinden öte, hiyerarşiye dayanan bir iktidarın düşürülmesi anlamına gelir. Uzlaşmaya, konsensüs yaratmaya yönelik demokratik iletişim, artık bir iktidar iletişimi olmaktan çıkar.

20. Foucault, *Der Wille zum Wissen*, *a.g.y.*, s. 113.

21. *A.g.y.*

22. *A.g.y.*, s. 116.

23. Michel Foucault, "Das Subjekt und die Macht", *Michel Foucault, Jenseits von Strukturalismus und Hermeneutik* (Yapısalcılığın ve Hermenötiğin Ötesi) içinde, haz. von Hubert L. Dreyfus ve Paul Rabinow, Weinheim 1994, s. 241-261, burada s. 254; Türkçesi: *Özne ve İktidar*, çev. O. Akınhay, I. Ergüden, İstanbul: Ayrıntı, 2011.

24. Foucault, *Der Wille zum Wissen*, *a.g.y.*, s. 163.

25. *A.g.y.*, s. 163 vd.

26. Foucault için işkence ilk planda bir hakikat olayıdır. İşkenceci ve kurbanı arasında hakikat uğruna verilen "ikili bir mücadele"dir (Michel Foucault, *Überwachen und Strafen* (Gözetim ve Cezalandırma), Frankfurt

a.M. 1976, s. 56). İşkence, der Foucault, "gerçi gaddarcadır fakat ölçüsüz değil"dir. "Tam olarak tanımlanmış bir işlemi yerine getiren düzenli bir pratik"tir. Foucault hummalı bir biçimde işkencenin bürokrasisini, organizasyonunu ve idaresini açıklamaya girişirken, şiddet boyutunu tamamen gözden kaçırır: "Anlar, süre, araçlar, iplerin uzunluğu, ağırlıklar, çivilerin sayısı, sorgu memurunun müdahaleleri – bütün bunlar gündelik ve yazılı olmayan kurallarla, itinayla belirlenmiştir. İşkence katı oyun kurallarına sahip bir mahkeme sürecidir" (*a.g.y.*, s. 54 vd.). Foucault dikkatini tamamiyle idarenin ve bürokrasinin katı yapısına yöneltir ve bunların modern iktidar teknolojileri olduğunu yazar. İşkenceci hakikati ortaya çıkartmak için hizmet veren bir acı bürokratına dönüşür. Oysa gerçekte işkence, hakikatten çok zevk ekonomisinin aracıdır. Son kertede mesele, suçun kabullenilmesi de değildir. Dilin kendisi (işkencede) sıklıkla her türlü iletişim işlevinden arınır ve bir cop gibi kullanılır.

27. Bkz. Foucault, *Der Wille zum Wissen*, *a.g.y.*, s. 166.

28. Giorgio Agamben, *Homo sacer. Die Souveränität der Macht und das nackte Leben*, Frankfurt a.M. 2002, s. 14.

29. Foucault, *Überwachen und Strafen. Die Geburt des Gefängnisses*, Frankfurt a.M. 1976, s. 397.

30. Jean Baudrillard, *Transparenz des Bösen. Ein Essay über extreme Phänomene*, Berlin 1992, s. 122; Türkçesi: *Kötülüğün Şeffaflığı*, çev. Işık Ergüden, İstanbul: Ayrıntı, 5. Basım, 2012.

31. *A.g.y.*, s. 75. 32. *A.g.y.*, s. 74.

33. *A.g.y.*, s. 86.

34. *Der Spiegel* dergisinde mülakat, 15 Ocak 2002.

35. Jean Baudrillard, *Der Geist des Terrorismus* (Terörizm Ruhu), Viyana 2002, s. 85.

36. *A.g.y.*, s. 86. 37. *A.g.y.*, s. 20.

38. *A.g.y.*, s. 63. 39. *A.g.y.*, s. 55.

40. *A.g.y.* 41. *A.g.y.*, s. 54.

42. Arthur Schnitzler, *Aphorismen und Betrachtungen* (Aforizmalar ve Değerlendirmeler), Frankfurt a.M. 1967, s. 177 vd. Baudrillard, Schnitzler' in hayatın genel olarak çökmesinin ontolojik, hatta kozmik gerekliliği düşüncesine katılır. Schnitzler'e göre her bireyin gizli bir kaderi vardır, bu, Öteki'ni imha etmekte yatar; bunu bir saldırganlıkla veya Öteki'ne kasten zarar vermek üzere kötü niyetle değil, sadece var olduğu için yapacaktır. Yani, varoluşun kendisi şiddettir. Bir insanın "hayatının ereği" diğerinin mahvolmasıdır; hiç kimse kendisinin ancak Öteki'yle birlikte hayatta kalabileceğini fark etmez.

43. Martin Heidegger, *Unterwegs zur Sprache* (Dile Doğru), Pfullingen 1959, s. 159.

44. Peter Handke, *Am Felsfenster morgens* (Sabah, Bir Kayanın Penceresinde), Salburg 1998, s. 336.

45. Freud Wilhelm Fleiss'a bir mektubunda şöyle yazar: "Biliyorsun ben çalışmalarımda, ruhsal mekanizmamızın katmanların üst üste yığılması ile oluştuğu varsayımından yola çıkıyorum; hatıraların izlerinden oluşan mevcut malzeme zaman zaman yeni ilişkilerle düzen değiştiriyor, yeniden yazılıyor. Yani benim kuramımın getirdiği en önemli yenilik, hafızanın tek değil çoğul var olduğu, değişik işaretlerle bezendiği tezidir" (Sigmund Freud, *Briefe an Wilhelm Fleiss* (Mektuplar), 1887-1904, haz. von J. M. Masson, Frankfurt a.M. 1986, s. 173).

46. Carl Schmitt, *Römischer Katholizismus und politische Form* (Roma Katolikliği ve Politik Tarz), Stuttgart 2008, s. 48.

47. *A.g.y.*, s. 47. 48. *A.g.y.*, s. 58.

49. Jean Baudrillard, *Die fatalen Strategien*, Münih 1991, s. 71; Türkçesi: *Çaresiz Stratejiler*, İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi, 2011.

50. *A.g.y.*, s. 12.

51. Jean Baudrillard, *Die göttliche Linke* (İlahi Sol). *Chronik der Jahre 1977-1984*, Münih 1986, s. 113.

52. Dili sadece simgeselliğiyle kavrayan, naif bir idealizme saplanır. Hannah Arendt için dil, *per se* anlaşmadır. Böylece dilsel ve siyasal alanları örtüştürür. Politikanın özünde, konuşma üzerine kurulu bir birlikte davranış yatar. Buna karşın şiddet, dilden yoksundur, dilsizdir (bkz. Hannah Arendt, *Über die Revolution*, Münih 1965, s. 20; Türkçesi: *Devrim Üzerine*, çev. Onur Kaya, İstanbul: İletişim, 2012). Şiddet, dilsizliğiyle bile politikaya ait bir uç olgudur. Dilin bittiği yerde politika da biter. Arendt dilin, şiddeti ifade eden ve birlikte davranmayı sonlandıran diyabolik yönünü tümüyle gözden kaçırır.

53. Nietzsche de kelime ve şiddet arasında köken itibariyle bir akrabalıktan yola çıkar. Nietzsche'ye göre kendini-ifade-etmek, "kendi şiddetini ötekine doğru genişletmek"tir (Friedrich Nietzsche, *Nachgelassene Fragmente 1882-1884, Kritische Gesamtausgabe*, Abt. VII. Bd. 1, s. 306). İnsanın kendi iradesinin bir ifadesi olarak bildirim, Öteki'nin alt edilişi olarak yaşanır. Konuşmak yaralamaktır. İlk işareti, "bir iradenin diğerine (sıklıkla acı verici bir biçimde) dayatılması"dır. "Öteki'nin yaralanışları", "daha güçlü olanın kullandığı işaret dili"nden kaynaklanır. Anlamak dolaysız acı ve ağrı hissetmek demektir. Nietzsche'nin düşüncelerini devam ettirecek olursak, işaretlerin eskiden birer yara izi olduğunu söylememiz gerekirdi. Şiddetin mantığı gramere kadar sürer buna göre. Fiil çekmek o zaman Öteki'ni eğip bükmek (*flectere*) yoluyla, yani şiddetle kendine tabi kılmak olacaktır. Yalın hal ve –i hali arasındaki ilişki, efendiyle uşak arasındaki ilişkiye benzeyecektir. Ama dile simgeleri açısından bakarsak, fiil çekimi şiddetli bir

eğip bükme değil, bir uyum ve sokulma olarak da nitelenebilirdi. *Flectere* de o zaman esnekleştirme anlamını kazanırdı.

54. Dildeki şiddete günümüzde gösterilen büyük ilgi, besbelli ki çok yaygın oluşundan kaynaklanmıyor. Dilsel şiddeti, daha çok günümüzde bedensel şiddetin her türlüsünü reddettiğimiz için lanetliyoruz; *olumsuzluğun şiddeti* artık yalnız dil yoluyla gerçekleşebiliyor. O nedenle dildeki şiddete gösterilen dikkat prospektif (ileriye dönük) değil, retrospektif (geriye dönük)-nostaljiktir.

55. *Mikroblogging* ya da facebook türü sosyal ağlar bir *olumsuzluk toplumunda*, örneğin bir diktatörlükte pekâlâ yapıcı bir rol oynayabilir. Günümüzde başka ülkelerin yanı sıra Arap ülkelerinde de gördüğümüz gibi, kontrolü elinde tutan gücün kenarından dolaşmayı ve protestoları örgütlemeyi mümkün kılar. Ama Batı'daki türden *olumluluk toplumlarında* bu mecralar bizzat *olumlulaşır* ve aşırı şişkin Ben-Varım'ların sergi mekânına dönüşür.

56. René Descartes, *Die Prinzipien der Philosophie* (Felsefenin İlkeleri), Hamburg 2005, s. 15.

57. Martin Heidegger, *Unterwegs zur Sprache*, *a.g.y.*, s. 119.

58. Bkz. Emmanuel Levinas, *Zwischen Uns* (Aramızda), Münih 1995, s. 250: "Benim 'Dünyada-Olmak' ya da 'Güneşte-Oturduğum-Yer' halim, evim, aslında baştan itibaren ezdiğim ya da açlıktan ölmeye terk ettiğim, Üçüncü Dünya'ya kovduğum başkalarına ait bir yaşam alanını zorla işgal etmek değil midir: Bir geri itme, dışlama, evsiz-barksız-bırakma, bir yağmalama, bir öldürme eylemi."

59. Emmanuel Levinas, *Wenn Gott ins Denken einfällt* (Tanrı Düşünceye Sızdığında), Freiburg i.Br. 1998 vd., s. 218.

60. Emmanuel Levinas, *Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht* (Varlığın Ötesinde ya da Varlıktan Başka Olduğu Zaman), Freiburg i.Br. 1998 vd., s. 190: "Öznellik, yeri doldurulamaz bir Ben-Kendim'liktir. Aslında kimliğiyle yalın haldeki Ben değil, daha çok, baştan itibaren bir şeye zorlanmış bir Ben: Aynı zamanda –i halinde, baştan itibaren sorumlu ve sorumluluktan kaçma imkânı olmayan Ben."

61. *A.g.y.*, s. 51.

62. Michel Serres, *Das eigentliche Übel. Verschmutzen, um sich anzueignen* (Asıl Kötülük. Sahiplenmek İçin Kirletmek), Berlin 2009, s. 76.

63. *A.g.y.*, s. 91. 64. *A.g.y.*, s. 30.

65. *A.g.y.*, s. 76.

66. Baudrillard, *Transparenz des Bösen*, *a.g.y.*, s. 40.

67. Gilles Deleuze / Felix Guattari, *Anti-Ödipus. Kapitalismus und Schizophrenie*, Frankfurt a.M. 1974, s. 15; Türkçesi: *Anti-Ödipus. Kapitalizm ve Şizofreni*, çev. F. Ege, H. Erdoğan, M. Yiğitalp, İstanbul: Bilim ve Sosyalizm, 2014.

68. Bkz. Gilles Deleuze/Felix Guattari, *Tausend Plateaus* (Bin Plato), Berlin 1992, s. 16: "Bir rizomun her noktası bir diğerine bağlanabilir (bağlanmak zorundadır). Bu, bir noktanın, bir düzenin yerleştiği bir ağaçtan veya kökten tamamen farklıdır."

69. *A.g.y.*, s. 41.

70. Deleuze/Guattari, *Anti-Ödipus*, *a.g.y.*, s. 46.

71. *A.g.y.*, s. 8. 72. *A.g.y.*, s. 13.

73. *A.g.y.*, s. 14. 74. *A.g.y.*, s. 511.

75. *A.g.y.*, s. 44. 76. *A.g.y.*, s. 308.

77. *A.g.y.*, s. 515. 78. *A.g.y.*

79. Michael Hardt/Antonio Negri, *Empire. Die neue Weltordnung*, Frankfurt a.M. 2003, s. 75; Türkçesi: *İmparatorluk*, çev. Abdullah Yılmaz, İstanbul: Ayrıntı, 2015.

80. Michael Hardt/Antonio Negri, *Multitude. Krieg und Demokratie im Empire* (Çokluk. İmparatorluğun İçinde Savaş ve Demokrasi), Frankfurt a.M. 2004, s. 124.

81. *A.g.y.*, s. 122.

82. Hardt ve Negri net direniş stratejilerine işaret etmeden bazı mistik-ütopik formüller ortaya atıyorlar. Örneğin bir yerde Assisi'ye, başka bir yerde Augustinus'a atıfta bulunuyorlar. Plotin de alıntı kaynağı oluyor: " 'O halde birlikte kaçalım sevgili vatanımıza' – böyle bir uyarı daha haklı olur. ... Çünkü kalkıp geldiğimiz vatan orada ve babamız orada. Nasıl bir yolculuk, bu kaçış? Ayaklarınla yapmayacaksın çünkü ayaklar insanı sadece bir ülkeden diğerine taşır, atların çektiği veya denizde yol alabilen bir araç donatmana da gerek yok, hayır, bütün bunları arkanda bırakmalısın ve geriye bakmamalısın, iki gözünü de kapatmalı ve içinde eskisinden bambaşka bir yüz uyandırmalısın" (Hardt/Negri, *Empire*, *a.g.y.*, s. 402 vd.).

83. Nitekim yazdıkları kitap, komünizmin romantik bir yüceltilişiyle son bulur: "Postmodern zamanlarda, aynı Franz von Assisi'nin durumunda buluyoruz kendimizi ve iktidarın sefaletinin karşısına, varoluşun neşesini koyuyoruz. Bu devrimi hiçbir güç kontrol edemeyecek – çünkü biyo-iktidar ve komünizm, işbirliği ve devrim sevgide, yalınlıkta, evet, hatta masumiyette birleşecek. Komünist olmanın yok edilemez neşesi ve mutluluğu kendini böyle gösterecek" (*a.g.y.*, s. 420).

84. Bkz. *a.g.y.*, s. 69: "Şunu teslim etmemiz gerekiyor: Yaşadığımız durumlar gerçekten çok yeni. Ama bu yeniliğe odaklanırken, mücadelelerin hep eskimiş, aşılmış ve anakronik göründüğü kuşkusundan da bir türlü kurtulamıyoruz. Tiananmen Meydanı'ndaki çatışmalar çoktan modası geçmiş görünen bir demokrasi söylemine başvuruyordu: Gitarlar, bandanalar, çadırlar ve sloganlar 1960'ların Berkeley'sinin soluk bir yansıması gibiydi. Los Angeles isyanları da ABD'yi 1960'larda sarsmış ırk mücadelelerinin

artçı sarsıntılarına benziyordu. Paris'teki ve Seoul'deki grevler bizi adeta fabrikalarla işçi kitleleri çağına geri götürüyor, ölmekte olan bir işçi sınıfının son nefesini andırıyordu."

85. *A.g.y.*, s. 70. 86. *A.g.y.*, s. 71.

87. *A.g.y.*, s. 313. 88. *A.g.y.*, s. 223.

89. *A.g.y.*, s. 218.

90. Agamben, *Homo sacer*, *a.g.y.*, s. 100.

91. *A.g.y.*, s. 116.

92. İmmünolojik söylemin güncelliği de günümüz toplumunun her zamankinden çok bağışıklık şemasıyla hareket ettiğine dair bir işaret değil. Bir paradigmanın yoğun bir tefekkür konusu haline gelmesi, kaybolmakta olduğuna işaret eder genellikle. Bugün toplum artık bağışıklık şemasıyla açıklanamayacak bir duruma evrilmektedir. Empatik anlamda Öteki ya da Yabancı kaybolmakta, bağışıklık tepkisi de onunla yitip gitmektedir. İmmünolojik çağdan, Aynılığın hüküm sürdüğü bir postimmünolojik çağa geçiş sürecindeyiz. Bu, hızlanabilmek için olumsuzluktan giderek daha fazla kurtulmaya çalışan küreselleşme süreciyle de alakalıdır. Aynılıktan kaynaklanan şiddete karşı bağışıklık tepkisi gösterilemez. Onun için *olumluluğun şiddeti, olumsuzluğun şiddetinden* çok daha sinsidir.

93. Friedrich Nietzsche, *Also sprach Zarathrustra* (*Böyle Buyurdu Zerdüşt*), *Kritische Gesamtausgabe*, V. Abt., Bd. 1, s. 53.

94. Agamben, *Homo sacer*, *a.g.y.*, s. 94.

95. Nietzsche'nin son insanı, Tanrı'nın ölümünden sonra sağlığı yeni Tanrı ilan eder: "İnsan sağlığa saygı göstermeli. 'Biz mutluluğu icat ettik - der son insanlar ve bize göz kırparlar'" (*Also sprach Zarathustra*, *a.g.y.*, s. 14).

Byung-Chul Han
Şiddetin Topolojisi

"Geç modernitenin başarıya ve performansa odaklı öznesi, kendi dışındaki bir iktidar kurumunun baskısına maruz kalmadığı ölçüde özgürdür. Ama gerçekte bir kul kadar da özgürlükten yoksundur. Dış baskı nihayet aşıldığında, içerideki basınç devreye girer. Başarıya ve performansa odaklı yaşayan özne, bir depresyon geliştirir. Şiddet azalmadan sürmektedir. Yalnız ağırlık noktası içeri kaymıştır. Egemenlik toplumundaki kelle alıcı kuvvet yani dekapitasyon, disiplin toplumundaki deformasyon ve başarı ve performans toplumundaki depresyon, şiddetin topolojik dönüşümünün birer aşamasıdır. Şiddet giderek içselleştirilir, ruhsallaştırılır ve böylelikle görünmez hale gelir. Giderek Öteki'nin veya Düşman'ın olumsuzluğunu üzerinden atar ve insanın kendisine yönelir." — Byung-Chul Han

Han'ın kitabı, eski toplumlardan günümüze şiddetin tarihsel değişiminin temel uğraklarını tespit eden felsefi bir anlatı. Yazar bunu yaparken şiddetin tarih boyunca inatla kalıcılık göstermesini araştırmış bir dizi düşünüre, Sigmund Freud, Carl Schmitt, Walter Benjamin, René Girard, Giorgio Agamben, Gilles Deleuze, Michael Hardt ve Antonio Negri'nin tezlerine eleştirel bir gözle uğrayarak kısa ve özlü bir anlatı sunuyor. *Şiddetin Topolojisi*, bakış açımızı tekrardan sorgulamamıza ve değiştirmemize neden olan o kısa ama etkili felsefi uyarılardan biri: Şiddetin çok farklı ve karışmış biçimlerinin yaşandığı Türkiye'de bir karşılaştırma ve tartışmaya imkân verdiği için ayrı bir önem kazanıyor.

Metis Edebiyatdışı
ISBN-13: 978-605-316-047-2





Metis Yayınları
www.metiskitap.com

adımlar schritte KİTAPLAR
ALMANYA AVUSTURYA İSVİÇRE

Ernst Reuter Girişimi
Ernst Reuter Initiative
Kültürlerarası Diyalog ve Anlayış İçin