DOĞU BATI

DÜŞÜNCE DERGİSİ | YIL:10 | SAYI:43 | KASIM, ARALIK, OCAK 2007-08 | ISSN: 1303-7242



ŞİDDET

DOĞUBATI

10. YIL

DOĞU BATI

DOĞUBATI

DOĞUBATI

DÜŞÜNCE DERGİSİ

ŞİDDET

43

DOĞUBATI
ÜÇ AYLIK DÜŞÜNCE DERGİSİ

Yerel süreli yayın.
ISSN:1303-7242 Sayı: 43
Doğu Batı Yayınları
adına sahibi
ve
Genel Yayın Yönetmeni: Taşkın Takış
Sorumlu Yazı İşleri Müdürü: Erhan Alpsuyu
Yayına Hazırlayan: Şermin Korkusuz
Dış İlişkiler: Harun Ak, Savaş Köse

Yayın Kurulu
Halil İnalcık, E. Fuat Keyman, Mehmet Ali Kılıçbay,
Etyen Mahçupyan, Şerif Mardin, Süleyman Seyfi Öğün
Doğan Özlem, Ali Yaşar Sarıbay

Danışma Kurulu
Cemal Bâli Akal, Ufuk Coşkun, Nezih Erdoğan,
Cem Deveci, Ahmet İnam, Hasan Bülent Kahraman,
Yusuf Kaplan, Kurtuluş Kayalı, Nuray Mert,
İlber Ortaylı, Ömer Naci Soykan, İlhan Tekeli, Mirze Mehmet Zorbay

Doğu Batı, yılda dört sayı olmak üzere Kasım, Şubat, Mayıs ve Ağustos aylarında yayımlanır.
Doğu Batı ve yazarın ismi kaynak gösterilmeden alıntı yapılamaz.
Dergiye gönderilen yazıların yayımlanıp yayımlanmaması yayın kurulunun kararına bağlıdır.

Doğu Batı hakemli bir dergidir.

Reklam kabul edilmez.

Doğu Batı Yayınları
Selanik Cad. 23/8 Kızılay/ANKARA
Tel: 425 68 64 / 425 68 65
Faks: 0 (312) 425 68 64
e-mail: dogubati@dogubati.com

İstanbul Şube: Cağaloğlu Yokuşu
Fevzi Bey Han No: 43/7
Cağaloğlu/İstanbul

www.dogubati.com

Kapak Tasarım Uygulama:
Aziz Tuna

Baskı:
Cantekin Matbaacılık
1. Baskı: 6000 adet

Dağıtım: Yaysat

İÇİNDEKİLER

EBU GARİP'TEN SONRA

Pınar Uyaroğlu Yıldız 11
Ebu Garip İşkence Fotoğrafları: Şiddetin Politik İkonografisi

ORTA ÇAĞ

T. Tolga Gümüş 31
Orta Çağ Avrupa'sında Şiddet: Toplumsal Değişim ve Şiddetin Yeniden Yapılanışı

ŞİDDET

Gülbanu Altunok 51
Şiddetin Eleştirisi Olarak İktidar: Arendt ve Foucault

Tahir Karakaş 75
Nietzsche'nin Şiddeti

Metin Bal 87
Rousseau ve Şiddetin Kaynağı Olarak Eşitsizlik

Kemal Bakır 99
Anarşizm, Bilim ve Şiddet: "Mihail Bakunin"

Armağan Öztürk 115
Bir Haklı Savaş Tartışması: Şiddet Meşru Olabilir mi?

Özge Erşen 129
Psikanalitik Bir Deneme Şiddet: Öteki'nin Yıkımı

G. Gürkan Öztan 139
Şiddetin Modern Meşruiyet Zemini: "Ulusun İntikamı"

Aliye Mavili Aktaş 151
Aile İçi Şiddet

MEDYA

Süreyya Çakır 161
Medya ve Şiddet

SİNEMA

Orhun Yakın 183
Nedensiz Şiddet

İNTİHAR

Nurgün Oktik 199
Bireysel Bir Şiddet Olarak İntiharın Sosyolojik Açılımı

TERÖR

Ahmet Kavlak 221
Terör ve Meşru Terör

DİSİPLİN

John O'Neill 233
Disiplin Toplumu: Weber'den Foucault'ya

William Klein



William Klein

ŞİDDET

"Bugün Rabbın öç günüdür; ve akıntılar zifte dönecek,
toprak yanan zift olacak. Gece gündüz söndürülmeyecek,
kuşaklar boyu yanıp duracak; saka onu eline geçirecek,
baykuş ve karga orada yerleşecek; üzerine boşluğun şakülü asılacak. Soyluları oradan çağırdıklarında hiçbiri orada olmayacak;
ve saraylarında dikenler bitecek,
çakallara yuva ve baykuşlara avlu olacak"

Eski Ahit

Şiddetin genel bir tanımını vermeden önce onu kendi içinde aramalıyız. Şiddet, her zaman gizli ve karanlık bir doğaya sahip olmuştur. O, doğrudan kendini teşhir ettiği yerlerde bile acımasız derinliğini saklamıştır. Öyle ki yaşanılan şiddetin tamamı bilinmemektedir ve bu gerilimli gücün sınırlarını ölçme imkânı yoktur. Ancak, bazen o, doğanın bozulan görüntüsü olarak karşımıza çıkacak, bazen de insanlığın bir çürüme hali olarak derin bir şekilde hissedilecektir.

Bugüne gelene kadar şiddet, farklı toplum ve kültürlerde daima kazanacağı bir oyunun içinde yer almıştır. Doğanın eşitsizliği ve insanların sonradan ürettikleri eşitsizlik bu oyunun kurallarını belirlemiştir. Birinden kurtulmaya çalışıldığı takdirde diğeri hep acımasızlığını göstermiştir. Şiddetin tüm biçimlerine karşı direnmek kuşkusuz insani bir erdemdir ama aşırı bir soyutlamaya gidildiğinde, temeldeki yozlaştırıcı unsurlar fark edilmeyecek, şiddete karşı şiddet uygulamak gibi bu sefer karşıt-şiddet modellerinin tuzağına düşülecektir.

Şiddete karşı her türlü cephe alabilmek mümkün. Tabii kendi çelişkisini de içinde barındırarak... Uluslararası barıştan yana olduğunu iddia

eden biri, belli bir süre sonra çözüm adına ortak bir şiddet tekelinin üretilmesini önerecektir. Tüm bilinen savaş görüntülerine rağmen, siyasi propagandanın temel kurallarından biri, sanki barışa çok az bir zaman kalmış gibi, yaşanan handikabın derecesini hafifletmek, savaşın açık ve doğal olan dilini siyasetin yapay diliyle değiştirmektir.

Φ

Felsefi bakımdan, insan varoluşu şiddeti karşılamakta çoğu zaman acemi davranmıştır. Kişi kendi sesini dinlediğinde bile, pek hassas olarak tanımladığı dünyasında sert bir üslûbun yankılarını bulacaktır. Birbirinden bağımsız derin boşluklar ortaya çıkaran içsel sesin yükselen ve alçalan ritimleri, dünyanın tamamında bir uyumsuzluk görecek fakat kendi içinde uyumu yakalayacak iradeyi henüz ortaya koyamayacaktır. Şiddete bağlı olan bu içsel savaş tutsak edicidir. Doğrudan kişinin kendisini hedef alır. Engelleyici bir kuvvet olarak açığa çıkmıştır. Var olmayan bir varlığı taşımak, hiç olmayan bir şeyin ağırlığı altında ezilmek kadar müthiş bir baskı uyandırır.

Geçmişe dönüldüğünde, tarihi şiddetten ayrıştırmak anlamsızdır. Bilâkis tarihin hız kazandığı, parlak sayfalara dönüştüğü devirlerde hiç de masumiyet dolu anlar yaşanmamıştır. Saf bir tarih edinme arayışı özünde sakattır çünkü böyle bir mutlaklaştırmaya gidildiğinde şiddetle birlikte güç, otorite ve iktidar kavramları görmezlikten gelinecek ve tarihi oluşturan en önemli unsurlar tamamen yok edilecektir.

Şiddetin gündelik yaşamın akışına çabucak karışmaması için ortada herhangi bir neden yoktur. Artıklo, bizi uykumuzdan uyandıracak sebeplerin arasında yer almamaktadır. Onun bir tüketim malzemesi değerindeki yeni görevi hayatın 'keyif'li unsurlarına 'heyecan' ve 'renk' katmaktır. Bireysel şiddetin tatmin imkânı bulmadığı yerlerde daha geniş çaptaki kalabalıkların öfkeleri devreye girecektir. Körelmiş duygular sonu bitmez bir hınç ve nefretle daima teskin edilme ihtiyacı içindedirler. Böylelikle küçük şiddet parçacıkları halinde uygarlığı da kötürüm koltuğuna oturtan zaman, bütün tekil vahşetleri aynı anda unutturarak insan iradesini olumsuz bir kuvvetin ellerine teslim edebilmektedir.

Taşkın Takış



Ebu Garip'ten Sonra



"Ebu Garip, birkaç çürük elmaydı!..." G. W. B.

Kaynak: www.kirktoons.com

EBU GARİP İŞKENCE FOTOĞRAFLARI: ŞİDDETİN POLİTİK İKONOGRAFİSİ

Pınar Uyaroğlu Yıldız*

Ebu Garip, Bağdat'a olan yakınlığı ve biyolojik silah üretim tesisi bulundurduğu yönündeki iddialar nedeniyle, 2003 Amerika-Irak Savaşı'nda, işgalci kuvvetler için savaşı önce meşrulaştırmak sonra da kazanmak için oldukça önemli rol oynayan bir şehirdi. Zira, Amerika'nın Irak'ı işgal etmekteki iddiası, Irak'ın kitlesel imha silahı bulundurması ve Saddam Hüseyin'in teröre destek vermesiydi. Ebu Garip'te 1980 İran-Irak Savaşı sırasında yapıldığı iddia edilen biyolojik silah üretim binası, daha önce Körfez Savaşı'nda bombalanmıştı.[1] Hattâ yıkılmış bina, Iraklı yetkililerin izniyle CNN muhabiri Peter Arnet tarafından görüntülenmişti. Bu görüntü, binanın aslında "Bebek Sütü Fabrikası" olduğunu belirten elle yazılmış, özensiz bir tabelayı da içerirken bu, Amerikalıların, Irak'ın biyolojik silah üretme tesislerini kısmen de olsa yenilediğini iddia etmelerine engel olamamıştı. Gerçekten de dönemin Amerika Dışişleri Bakanı Collin Powell, bahsi geçen tesisi silah üreten bir yer olarak nitelendirmeye devam

* Pınar Uyaroğlu Yıldız, M.sc, Jacobs University Bremen, İnsani Bilimler ve Sosyal Bilimler Fakültesi, Birleştirilmiş Sosyal Bilimler – Kitlesel İletişim.

[1] Global Security Oganization, Abu Ghurayb Project 600 ("Baby Milk" Factory), 2004. Erişim: http://www.globalsecurity.org/wmd/world/iraq/abu_ghurayb.htm

etmişti. Daha sonradan Irak Araştırma Grubu, kitlesel imha silahları bulunduğundan şüphelenilen yerleri araştırırken, Ebu Garip'te bahsi geçen tesisin uzun zamandan beri kullanılmadığını kanıtlamış ve biyolojik silah yerine bir tek ıskarta bebek maması formülü içerdiğini duyurmuştur.[2]

Ancak Ebu Garip, Amerika'nın Irak'ı işgal etme sebebi olma özelliğinden çok, işgal sonrası ev sahipliği yaptığı ve çoğu kimsece hiçbir zaman meşru görülemeyecek hareketler sonucu dünyaca bilinir bir isim haline geldi. Bu kötü ün, şehrin ismini alan hapishanesinden kaynaklanıyordu. Başkente otuz iki kilometre uzaklıktaki bu hapishane, Saddam Hüseyin rejiminde de böylesine bir nam salmıştı. Bu hapishane rejim muhaliflerinin işkence gördüğü ve idam edildiği yerdi. Ebu Garip hapishanesi devrik diktatörün döneminde sadece muhalif Iraklıların korkulu rüyasıydı. Baskıcı rejim, hapishanede olan bitenleri dışarı sızdırmamaya dikkat ediyordu. Yine de çeşitli sivil toplum örgütleri, Saddam Hüseyin döneminde burada işkence gören ve idam edilen muhaliflere ait veriler sunabiliyordu. Fakat Ebu Garip hapishanesinin bu çirkin yüzü, sadece konuyla ilgili hassasiyet sahibi grupların ilgisini çekiyordu. Ancak 2003 yılında, ABD'nin diğer sebeplerin yanında bir de Irak'a demokrasi ve insan hakları getirme istemiyle savaş başlatmasının ardından, Ebu Garip hapishanesi yeniden işkencelerle gündeme geldi.

Daha Amerikan ve müttefik kuvvetleri Bağdat'a girmeden, Ebu Garip yönetimi işgalcilerin elindeydi. İşgalci kuvvetler, Irak'ın en büyük hapishanesi olan Ebu Garip'i kendi amaçları için kullanıyordu. Hapishaneye savaş sırasında Amerika karşıtı eylemlerde bulunduğu idda edilen kişiler, Saddam Hüseyin rejimini destekleyenler, direnişçiler, Irak ordusunda görev yapan rütbeli ve rütbesiz askerler, el-Kaide'yle bağlantısı olan şüpheliler veya herhangi bir sebepten huzursuzluk çıkardığına inanılan Iraklılar hapsedilmişti. Bu mahkûmlar, işgalciler tarafından hapsedildikleri için, savaş esiriydiler.[3] Hakları III. Cenevre Sözleşmesi tarafından (1949) korunan bu mahkûmların, Uluslararası Kızılhaç Örgütü'nün Mart ve Kasım 2003'te Ebu Garip hapishanesini ziyaret etmesiyle, kötü muameleye maruz kaldıkları ortaya çıktı. Kızılhaç yetkilileri, Irak'taki üst düzey ordu görevlilerine, Ebu Garip hapishanesindeki mahkûmlara işkence edildiğini ve birçok mahkûmun psikolojik ve fizyolojik sağlık durumlarının iyi

[2] *Iraq Survey Group, (2004). Final Report: Evolution of the Biological Warfare Program, Erişim:http://www.globalsecurity.org/wmd/library/report/2004/isg-final-report/isg-final-report_vol3_bw-01.htm*

[3] Wolf, Antenor Hallo de, (2006). "Modern Condottieri in Iraq: Privatizing War from the Perspective of International and Human Rights Law", *Indiana Journal of Global Legal Studies* 13-2, ss. 315-356.

olmadığını iletti.[4] Ancak Amerikalı yüksek rütbeli yetkililerce işkence reddedildi ve işkence iddialarına karşı hiçbir önlem alınmadı. Bu zaten Bush'un terörle mücadele sürecinde, hiçbir terörist örgüt, örneğin el-Kaide mensubunun uluslararası antlaşmalarca belirlenmiş korumalara tâbi olmamasını belirtmesiyle örtüşen bir davranıştı[5]. Böylece ABD, savaş halinde olduğu devletlere bağlı sivillerin ve esirlerin temel haklarını koruyan uluslararası antlaşmalardan ve antlaşmalara uyulmaması koşulunda gelebilecek yaptırımlardan, işkence uyguladığı kişinin bu bir terörist olduğunu belirterek sıyrılabilecekti. Oysa aynı zaman diliminde, hapishanede mahkûmları sorgulamakla görevli askerler de hapishanedeki üstlerine bazı mahkûmlara işkence edildiğini ifade eden mektuplar yolluyordu. Bu mahkûmlar arasında Iraklı generaller vardı. Mektuplar, generallerin gözleri bağlanmış bir şekilde şiddete maruz kaldıklarını anlatıyordu.[6] Bu mektuplar daha sonradan ifşa edilecek ve Kızılhaç da işgalci kuvvetleri hapishanedeki süregelen işkenceler hakkında defalarca uyardıklarını söyleyecekti.

EBU GARİP FOTOĞRAFLARININ ÜRETİM VE KABUL SÜRECİ

Ebu Garip hapishanesinde mahkûmlara yapılan işkence iddiaları 2003 Kasımından 2004 Mayıs ayına kadar Amerikalı üst rütbeli askerlerce yalanlandı. Ancak bütün bu iddialar yalanlanırken, işkenceleri gerçekleştiren askerler yaptıklarından duydukları zevki, fotoğraf çekerek ölümsüzleştiriyor, dahası bunu kendilerine saklayamıyor, sevdikleri de görebilsin diye internete yüklüyordu. Bu resimler askerlerin bilgisayarlarında duvar kâğıdı ya da ekran koruyucu olabilecek kadar kişiselleştirilmiş olma özelliklerini, bu karelere bakmaktan gurur yerine utanç duyan biri resimleri bir gazeteciye gösterince kaybettiler. Aynı Srebreniska katliamı görüntüsü gibi, bu fotoğraflar da hiç hesaplanmadığı biçimde medyaya sızdı. Amerikan CBS kanalı "*60 Dakika II*" adlı haber programıyla işkence re-

[4] IRC, (2004), "Report of the International Committee of the Red Cross (ICRC) on the Treatment by the Coalition Forces of Prisoners of War and Other Protected Persons by the Geneva Conventions in Iraq During Arrest, Internment and Interrogation", Erişim: http://www.truthout.org/mm _ 01/4.rcr.iraq.pdf <28.11.07>

[5] Hooks, Gregory ve Clayton James Mosher, (2005). "Outrages Against Personal Dignity: Rationalizing Abuse and Torture in the War on Terror", *Social Forces*, Vol. 83, No 4, ss. 1627-1645.

[6] Elliot, Andrea (2004). The reach of war: interrogations; unit says it gave earlier warnings of abuse in Iraq, New York Times. Erişim: http://query.nytimes.com/gst/fullpage.html?res=9900E0DC1030F937A25755C0A9629C8B63 <26.11.07>

simlerini dünyaya gösterince,[7] hiçbir Amerikalı veya İngiliz yetkili Ebu Garip hapishanesinde gerçekleştirilen işkenceleri daha fazla inkâr edemedi.

CBS yöneticileri, haber programını yayımlamadan bir gün önce ABD başkanını durumdan haberdar ettiler. Başkan, programın yayımlanmamasına dair bir girişimde bulunmadı.[8] Program yayımlandıktan ve Ebu Garip işkence resimleri dünya medyasında sansasyonel bir biçimde yerini aldıktan sonra bir Arap televizyonuna verdiği demeçte, Bush, fotoğraflardaki Amerikan askerlerini Amerika'ya hizmet edenlerin değerlerini yansıtmadığını, izlediklerinin midesini bulandırdığını söyleyerek işkenceci askerlerin bu hareketlerini bir emir almadan gerçekleştirdiklerini imâ etti.[9] Bush'a göre Irak'ta görevli olan birlikler özgürlük ve barışı önemseyen ve her gün Iraklıların yaşamlarını geliştirmeye çalışan, düzgün, namuslu vatandaşlardı. Bunların arasına başına buyruk hareket eden birkaç çürük elma girivermişti ve bu kesinlikle tüm Amerikan halkına mâl edilmemeliydi. Kendisi ve bütün Amerikan halkı izledikleri görüntülerden, aynı bu görüntüleri izleyen her Orta Doğulu gibi iğrenmişti. Bu "birkaç" kendini bilmez askerin yaptığı elbette yanlarına kalmayacaktı. Bu çürük elmalar, sorgulanacak ve hak ettikleri cezaları alacaklardı. Bu yargılama, Saddam Hüseyin rejiminde gerçekleşemeyecek bir şeydi. Bu bile aslında Irak'a demokrasi geldiğinin göstergesi olabilmeliydi.[10]

Başkan, Amerikan birlikleri Irak'a girdikten sonra ilk defa bir şey için özür dilemiş olsa da, gerek Amerikan, gerek dünya medyası, Irak Savaşı'nı bir türlü meşrulaştıramayan Amerika ve müttefiklerine daha da ağır yüklendi. Bu saldırılar daha çok Donald Rumsfeld'in istifasına yönelikti, aslında Ebu Garip hapishanesinde uygulanan işkencelerin bir emir komuta zincirinin ürünü olduğunu ve en başından planlı ve sistematik bir biçimde uygulandığını iddia ediyordu. Bu fikri benimseyenler, Ebu Garip hapishanesinde çekilen fotoğrafların Arap-Müslüman kimliğini zedelemek amacıyla, bilinçli bir şekilde tasarlandığını düşünüyordu.[11] Başkan Bush, Rumsfeld'i sahiplenirken, Rumsfeld senatoda bütün sorumluluğu

---

[7] Henderson, Schuyler W., (2005). "Disregarding the Suffering of Others: Narrative, Comedy and Torture", *Literature and Medicine*, Vol. 24, No. 2, ss. 181-208.

[8] Keller, Allen S., (2006). "Torture in Abu Ghraib", *Perspectives in Biology and Medicine*, Vol. 49, No.4, ss. 13-38.

[9] Henderson, Schuyler W., (2005). "Disregarding the Suffering of Others: Narrative, Comedy and Torture", *Literature and Medicine*, Vol.24, No. 2, ss. 181-208.

[10] Garonome, Jim (2004). Abu Ghraib Abuse 'Abhorrent,' Bush Tells Arab TV, American Forces Press Service. Erişim: http://www.defenselink.mil/news/newsarticle.aspx?id=26522 <28.11.07>

[11] Tétreault, Mary Ann, (2006). "The Sexual Politics of Abu Ghraib: Hegemony, Spectatle, and the Global War on Terror", *NWSA*, Vol. 18, No. 3, ss. 33-50.

üzerine aldığını belirten bir konuşma yaptı. Ebu Garip hapishanesinden sorumlu Tuğgeneral Janis Karpinski, bazı işkence yöntemlerinin onaylandığı Rumsfeld imzalı bir belgeyi gördüğünü söylediyse de,[12] Rumsfeld Ebu Garip işkenceleriyle ilgili olarak olayın basına yansıması ardından kurulan çeşitli araştırma komisyonlarınca aklandı.

Ebu Garip işkenceleri, en başta Irak olmak üzere, dünyanın her köşesinde çeşitli protestolara sebep oldu. Gün geçtikçe ortaya çıkan yeni işkence fotoğrafları, Iraklı mahkûmların maruz kaldıkları çeşitli işkenceleri gözler önüne sererken, birtakım Amerikan medyası mensupları, işkenceleri uygulayan askerlerin günah keçisi haline getirilmesinden yakınıyordu. Muhafazakâr bir görüşü olan Yeni Cumhuriyet radyosunda Rush Limbaugh, işkencecilerin yaşadıkları baskı ve stres altında biraz eğlenerek duygularını boşalttıklarını, içlerinde bulundukları koşullar içinde bu yaptıklarının anlaşılabilir olduğunu söyleyerek, bu olayın abartılmaması gerektiğini, yoksa, bunun Irak'taki Amerikan birliklerine köstek olacağı fikrini milyonlarla paylaştı.[13]

Ebu Garip işkenceleri gündemi belirmeye başlar başlamaz, birçok kişi Ebu Garip'in anlamı üzerine odaklandı. Ebu Garip üç şekilde çevrildi. Bunlardan birincisi hapishanenin bulunduğu yönü esas olarak Garip'in Arapça 'Garp'ı (batı) ifade ettiğini ve bunun mânâsının Batı'nın kaynağı olduğunu düşünüyordu. İkinci bir çeviri, Ebu Garip'i tuhaf ve acayipler yuvası olarak görüyordu. Bir üçüncüsü ise Ebu Garip'i biçarelerin babası olarak tanımlıyordu. Her üç tanım da, bir şekilde Ebu Garip hapishanesinin ismini, bulunduğu şehirden bağımsız kılarak, hapishaneyi manşetlere taşıyan olayların trajik doğasını vurguluyordu. Aynı zamanda demokrasi vaatleri ve fotoğrafların karşılıklı uç noktaları oluşturduğu bu hiciv dolu skandal, politika ve medya tekelinden çıkıp sanat dünyasına kadar yayılıyordu. Kolombiyalı heykeltıraş ve ressam Fernando Botero'nun Ebu Garip işkencelerinden esinlenerek yarattığı koleksiyon, dünya müzelerini gezdiği sırada, Ebu Garip işkencelerini uygulayan Amerikalı askerlerin ve ajanların yargılanması bitmiş, Fay raporuna göre kırk dört farklı vakadan oluşan işkenceleri[14] uygulayanlar cezalarını almıştı. Bütün dünyanın gözünün üstünde olduğu bu davanın en ağır cezası on yıl ve onu takiben üç yıl hapisti. Birçok işkencecinin yargılandığı davalar düştü; çoğunun

[12] Bartz, Diana (2006). Rumsfeld okayed abuses says former US army general. Reuters. Erişim: http://www.alertnet.org/thenews/newsdesk/L25726413.htm <28.11.07>

[13] Meyer, Dick (2004). Rush: MPs Just "Blowing Off Steam": Limbaugh: Abuse Story "Media-Generated": CBS' Meyer Says Beware, CBS News. Erişim: http://www.cbsnews.com/stories/2004/05/06/opinion/meyer/ main616021.shtml <26.11.07>

[14] Fay, MG, (2004). The Fay Report. Erişim: http://www.defenselink.mil/news/Aug2004/d20040825fay.pdf <23.11.07>

rütbeleri birkaç kademe düşürüldü; birkaç tanesi para cezası aldı ve yine birkaç tanesi ordudan ihraç edildi.[15] Başkan Bush, Ebu hapishanesinde hem Saddam Hüseyin hem Amerikan işgali sırasında yaşanmış kötü hatıraları tamamen geçmişe gömebilmek için, hapishanenin yıkımını teklif de etse,[16] Ebu Garip işkence fotoğrafları ikonoklazmanın (tasvir kırıcılık) bile silemeyeceği unutulmayacak izler bıraktı.

Ebu Garip Fotoğrafları

Irak'taki Ebu Garip hapishanesinden gelen bu görsel işkence kanıtları 2004 baharında tüm dünyada şiddetli bir tartışma yarattı. Bu fotoğraflar birçok bağlamda her ne kadar kınansa da, fotoğrafların sahip oldukları içerik sansasyonel çevrelerce aslında fotoğrafların öz kaynağındaki zihniyetten çok da farklı olmayan bir şekilde dünya medyasına sunuldu. Bu zihniyet fotoğraflardaki mahkûmları şarkiyatçı hayallerin salt örnekleri olarak gösterirken, bu fotoğraflara bakan birçok insan, Iraklı mahkûmlar ve Amerikalı gardiyanları arasındaki görsel kompozisyonları çözmekte hiç de zorlanmadı. Bu fotoğrafların kitlelerce benimsenen pürüzsüz betimlemeleri; güçlü ve güçsüz, iyi ve kötü, işgalci ve işgal edilen, aşağılayan ve aşağılanan gibi iki yapılı kozmolojileri apaçık gözler önüne sermesinde gizliydi. Fotoğrafların yüklendiği bu inkâr edilemez ideolojik ağırlık, elbette ki bazı sembolik unsurlardan oluşmaktaydı. Her ne kadar birçok medya ve akademik çevre bu sembolleri Doğu ve Batı ya da İslâm ve öteki çerçevelerinin arasında yer alagelmiş sistemli bir dilin görselleştirilmesi olarak görse de, bu fotoğraflardaki mahiyet insanlığın kalıtımsal görsel hafızasının birkaç cahil Amerikan askeri tarafından Ebu Garip hapishanesi koşullarına yansıtılmış olmasıydı.

Ebu Garip fotoğraflarını hassaslaştıran ve bir o kadar tartışmalı kılan da aslında bu görsel mirasın fotoğraflardaki yansımasıdır. Bu din, dil, ırk, medeniyet ayırmayan, mekân ve zamanın ötesindeki görsel sağkalım, Ebu Garip resimlerinde kendini apaçık göstermektedir. Stephen Eisenman bu yansımaya Ebu Garip etkisi adını verir.[17] Bu etki, Ebu Garip fotoğraflarının bizlere çağrıştırdığı diğer metinsel ve görsel tasvirlerdir. Bu tasvirler, boyutları, maddeleri, ait oldukları zaman dilimleri, bağlı oldukları tarihsel, sanatsal ya da politik koşulları her ne kadar farklı olsa da, zaman zaman ıstırabın güzelliğini, çile çekmenin erotik doğasını ve hattâ

[15] Wikipedia, Abu Ghraib torture and prisoner abuse, Erişim: http://en.wikipedia.org/wiki/Abu_Ghraib_torture_and_prisoner_abuse#_note-30 <01.12.07>

[16] Feldman, Allen, (2004). "Abu Ghraib: ceremonies of nostalgia, Open Democracy" Erişim: http://opendemocracy.net/media-abu_ghraib/article_2163.jsp <25.11.07>

[17] Eisenman, Stephen, F., (2007). *The Abu Ghraib Effect*, London: Reaktion Books.

cefadan alınan zevki aktarmaktadır. Bu bahsi geçen görsel motifler, Aby Warburg'un *Patozformül* (Pathosformel) olarak adlandırdığı, ilk çağlardan günümüze kadar gelen ve kendini tekrarlayan yüz ifadeleri, vücut duruşları, el hareketleri ve aksesuarlardan oluşan, belli duyguları ifade eden envanterlerden sadece birkaçıdır. İşte Ebu Garip hapishanesi fotoğraflarını bu kadar tartışmalı kılan, mahkûmlara mahkûm edilen patozdan çok, bu fotoğrafların yaratılış aşamasında ilettiği şiddetin çarpık ve hicivli mesajıdır. Bu mesaj ancak benzerlerinin gölgesinde, politik ikonografinin ışığında deşifre edilebilir.

GÜLÜMSEMENİN BEDELİ

Roland Barthes basın fotoğrafının bir mesajı olduğunu dile getirir. Bu, kuşku götürmez bir gerçektir. Ancak Ebu Garip resimleri basın fotoğrafı olarak algılanmamalıdır. Bu fotoğraflar üretim aşamasına bakılarak en başta kişisel "anı" fotoğrafıdır. Daha sonra bu fotoğraflar işkenceyi kanıtlayan görsel malzemeden çok, işkence aracı olarak görülmelidir. Bu fotoğrafların ayrıca anı fotoğrafı olarak değerlendirilmesini gerektiren başlıca sebep, mahkûmlarını nesneleştiren, insan saygınlığından arındıran pozlara sokan Amerikalı askerlerin, yarattıkları manzaraların ardından, –örneğin çıplak Iraklı mahkûmlardan piramit formu oluşturmak–, kameraya gülümsemeleridir.

Kameraya gülümsemek birbiriyle ilintili üç mesaj verir: (1) Gülümseme fotoğrafçıya yöneltilmiştir; fotoğrafı çekilen şahısların fotoğraflarının çekilmesini davet ettiğini gösterir; (2) Gülümseme fotoğrafa bakanlara yöneltilmiştir ve fotoğrafı çekilen şahısların fotoğraflarının çekilmesini hoş karşıladığını iletir; ve (3) Gülümseme nihayet fotoğrafı çekilen şahısların gelecekteki hallerine yöneltilmiştir ve eski zamanlardaki mutlu anlarını hatırlatma amacındadır.[18] Bu mesajlar, özellikle Batı toplumları tarafınca kabul edilmiştir. Ebu Garip işkence fotoğraflarını Amerikalı gardiyanların gözüyle "güzel bir anı", sivil toplumun gözüyle "utanç kaynağı" olarak mıhlayan da gülümsemedir. Bu gülümsemeler kabul görmüş üç ana mesajın yanında başkasının ıstırabından duyulan rahatlama ve üstünlük hissinin ta kendisini ifade etmektedir.[19] Bu duygular, fotoğrafların ait olduğu tarihi ve politik koşulların içinde, işgal altındaki Irak'tan önce, terörle savaş söylemindeki Müslüman vücudunun barındırdığı tehlike ve şarkiyatçı hayal ürünlerinin Iraklı mahkûmların nesneleşmiş vücutlarında

[18] Henderson, Schuyler W., (2005). "Disregarding the Suffering of Others: Narrative, Comedy and Torture", *Literature and Medicine*, Vol. 24, No. 2, ss. 181-208.
[19] İbid.

effeminize edilerek, düşmanının rezil edilmesinden duyulan zafer duygusunun ikonik bir suretidir.

Ötekilerin küçültülmesinden, yenilginin, utancın ve aşağılanmanın bedensel temsilinden utku bulmak ve ona gülümseyebilmek ilk kez Ebu Garip hapishanesindeki işkence fotoğraflarının gözler önüne serdiği çarpıklıklar zinciri değildir. Böylesine bir motif ikonografik olarak çok çeşitli zaman ve görsel malzemede mevcuttur. Bu mevcudiyet tarihsel olarak antik çağlara dayanır. Başkasının ıstırabına sebep olmak ya da onun ıstırabını izlemek ve buna gülümseyebilmek şüphesiz duygulara hitap ederek fikir değiştirtmenin en etkili silahıdır en etkili silahıdır. Yıkıcı kibir, zafer ve gurur, gülümsemeyle anlatılır. Bu, trajedinin de temelinde yer almaktadır.

Istırap, çeşitli din ve felsefeler tarafından farklı şekillerde yorumlanmıştır. Kimi düşünce sistemi, ıstırabı insanlığın yapıcı olabilmesi için gerekli bir süreç olarak değerlendirirken, bir başkası, acı çekmeyi olgunlaşma veya zihni berraklaştırma aracı olarak görür. Istırap, hangi açıdan bakılırsa bakılsın, insanlığın varoluşunun temellerinden biridir.[20] Birisinin acısına gülebilmek iki farklı yorumla değerlendirilebilir. Birincisi acıyı bünyeden uzaklaştırmak amaçlı bir savunma mekanizması olarak görülmelidir. Bu Freisen ve Ekman'ın yüz ifadeleri üzerine yaptıkları bir deneyle de kanıtlanmıştır. Bu deneyde mutilasyon* filmi izleyen Japon ve Amerikalı denekler, odada deney yapan ekipten biri bulunduğunda, izledikleri sahnenin rahatsızlığını iğrenme ifadeleri kullanmak yerine gülümsemeleriyle maskelemeye çalışmışlardır. Deneye katılanlar, yalnız olduklarında ise iğrenme ifadelerini daha sık kullanmışlardır.[21] Bu bahsi geçen ıstıraba gülümseme şekli, içinde insani bir olgu taşır. Aslında böylesine bir gülümseme, insanlığın yok edildiği bir ortama insanlığı geri getirebilmektir.[22] Ancak Ebu Garip resimlerinde gülümseyen işkenceciler bu grupta değildir.

Bazı insanlar başkalarının acısından zevk duyarlar. Bu sadizm ve sadizmin pasif hali, Almanca *Schadenfreude* olarak bilinen ve başkasının

---

[20] Kleinman, A. & J. Kleinman, (1996). "The Appeal of Experience; The Dismay of Images: Culture. Appropriations of Suffering in Our Times", *Daedalus*, 125 (1): ss. 1-23.

* İnsan veya hayvan vücudunun tahrip edilmesi, kesilmesi veya parçalanması.

[21] Ekman, P. and Friesen, W. V (2003). *Unmasking the Face: A Guide to Recognizing Emotions from Facial Clues*. Cambridge, MA.; Ekman, P. (1999). *Handbook of Cognition and Emotion*. Sussex, U.K. John Wiley & Sons, Ltd.; ve Ekman, P. (1972). "Universals and Cultural Differences in Facial Expressions of Emotion", içinde J. Cole (Ed.), Nebraska *Symposium on Motivation*, Lincoln: University of Nebraska Press, ss. 207-282.

[22] Roustang, François, (1987)."How do You Make a Paranoiac Laugh?", *MLN*, 102 (4): ss. 707-718.

acısından keyif duyabilme, gülümsemeyle noktalanır. Ebu Garip resimlerindeki gülümseme işte bu hastalıklı gülümsemedir. Gaddarlığın yüze yansımış bu hali, başkalarının hayatı pahasına, eğlenme ve tatmin amaçlıdır. Böylesine bir motif ikonografik olarak Hz. İsa'nın çarmıha gerilirken, ona ait kişisel eşyalara sahip olmak için kumar oynayan toplulukla anılır. Jan van Eyck'in *Crucfixtion* adlı eseri bunu görsel açıdan iyi örneklendirmektedir. Bu resimde İsa ölürken, gülümseyen bir grup insan hemen dikkati çeker. Ancak Ebu Garip resimleri, her ne kadar van Eyck resmi ile başkalarının acısına gülebilen insanları temsil etmesinden ötürü ortak paydalara sahip olsada , iki görsel temsile daha çok benzer. Ancak Ebu Garip resimleri, van Eyck resminin ekolünden olsa da, iki görsel temsile daha çok benzer.

Birinci benzerlik, ceset torbalarına konulmuş Iraklı mahkûmların başında kameraya gülerek baş parmağını havaya kaldıran Amerikalı askerler ve Jean-Leon Gerome'un resmettiği *Pollice Verso* isimli tablo arasında gizlidir. Bu tablo, rakibini yenmiş Romalı bir gladyatörün, arenada seyircilere karşı rakibinin üzerine basarak, zafer dolu bir duruşla poz vermesini baz alan bir temsildir. Bu resimde arenadaki seyirciler, baş parmaklarını aşağı doğru tutarak, gladyatörü alkışlayıp, gülümsemektedir. Arenadaki izleyicilerin bu el hareketi, çoğu zaman izleyicilerin mağlup dövüşçünün öldürmesini istediği şeklinde yorumlanmıştır. Ridley Scott'ın yönettiği *Gladyatör* aldı film de bu hareketi yine aynı amacı anlatmak üzere kullanarak bu fikri daha da popüler yapmıştır. Aslında bu el hareketinin ikonografisine bakıldığında, baş parmağı aşağı tutmanın, yenilmiş dövüşçünün hayatının bağışlanması dileğini ilettiği ortaya çıkar.[23] Ancak burada önemli olan, seyircilerin gülümseyebilmesi ve genel çerçevede bir başkasına şiddet uygulanmasından, hattâ zaman zaman öldürülmesinden duyduğu heyecan ve buna mümkün olduğunca yakından tanık olma isteğidir. İşte bu ikinci özellik, Ebu Garip resimlerinde dövülmüş, kanlar içindeki Iraklı cesetlerin dibine kadar girip yukarı doğru parmak kaldıran Amerikalı askerlerin yaptığı şeydir. Ölüme birinci elden tanık olmak, bundan mutluluk duyabilmek ve el hareketinin günümüzdeki mânâsıyla bu durumu onaylayabilmek ise, bu el hareketinin aslında kendi zamanında ait olduğu "öldür!" anlamını birebir paylaşmaktır.

Ebu Garip fotoğraflarının gün yüzüne çıkmasının hemen ardından, bir zamanlar Amerika'nın ırkçılık adına ne kadar uç noktalara gidebildiğinin

[23] Martin, Roger, (1997). Did the Romans turn thumbs down on gladiators? Erişim: http://www. news. ku.edu/1997/97N/SepNews/Sept29/thumbs.html <26.10.07>

görsel kanıtı olan linç resimleri tekrar anıldı.[24] Linç edilmiş, kimi zaman yakılmış, bazen hadım edilmiş ve parçalanmış, Afrika kökenli Amerikalıları çevreleyen gülümseyen beyaz Amerikalı kalabalık ve bu resimleri kartpostal olarak sevdiklerine yollayan zihniyet, hiç tartışmasız Ebu Garip hapishanesi fotoğraflarıyla örtüşür. Her iki görsel işkence kanıtlarında ırkçılığın esamileri hiçbir ipucu olmadan okunabilirken, yine de Ebu Garip fotoğraflarından birinde er Lyndie England'i ağzında sigarayla kafasına çuval geçirilmiş, çıplak bir Iraklı mahkûmun penisini, elinde silah tutarmışçasına parmağıyla işaret ettiği ikonik resim, linç edilmiş zenci adamı izleyen kalabalık arasında kameraya dönerek cesedi işaret eden bıyıklı adamla kesişir. Her iki imaj farklı dönemlere ait olsa da ikisi de işkenceye maruz kalan bireyi adeta nesneleştirmektedir. Fotoğraflarda işaret edilen, karşı tarafın düştüğü komik ve zavallı durumdur. Bu durum aynı zamanda bu sahneyi izleyebilenlerin zaferidir. Her iki resimde de, ötekinin cefasından zevk alanlar, başkalaştırmış oldukları düşmanlarının zavallılıklarını irdeleyenler, bu manzaradan edindikleri güçlü olabilme hallerini kameraya bakarak anlatmaktadır. Susan Sontag'a göre, linç fotoğrafları ve Ebu Garip işkence fotoğrafları arasındaki bağlantı, bu resimlerde şiddetle iştirak edilen müşterek hareketin anısallaştırılmasıdır.[25]

KAFASIZLAR KAFASI: BAŞA ÇUVAL GEÇİRMEK

Ebu Garip fotoğraflarının en belirleyici özelliklerinden biri kafa örtmedir. Bu mahkûmların kafasına çuval ya da plastik poşet geçirilmesi suretiyle gerçekleştirilmiştir. Elbette kafaya çuval geçirme yoruma açık bir amaç güder. Bunların en başında düşmanı aşağılamak gelse de, çuval geçirme başka amaçlara da hizmet eder. Uluslararası Kızılhaç Örgütü, Ebu Garip hapishanesindeki çuval geçirmenin üç "velinimetinden" bahsetmiştir: İlk başta, işkenceyi bilgi toplamak amacıyla kullanan askerler, mahkûmların kafalarını örterek onları savunmasız hale getirir. Görme yetisi engellenen bir mahkûmun tedirginliği artar, çünkü saldırıya uğrayacak olsa da bunu önceden algılayamaz ve saldırıya hazırlıklı olamaz. İkinci olarak, kafa örtme ileride olabilecek hukuksal savaşta, işkenceciyi tanımayı engeller. Burada kafaya çuval vb. geçirme, aslında işkencecilere de fayda sağlayan bir araçtır. Üçüncü olarak, kafaya çuval geçirme solunum zorluklarını da

[24] Dora, Apel, (2005). "Torture culture:lynching photographs and the images of Abu Ghraib", *Art Journal*.

[25] Sontag, Susan (2004). "Regarding the Torture of Others", The New York Times. Erişim: http://select.nytimes.com/search/restricted/article?res=FA09124f63E5BOC7O8EDDACO894DC40491.

beraberinde getirir.[26] Bunlara ek olarak, çuval geçirme işlemi, kafasına çuval geçirilen kişiye değersiz olduğunu vurgular. Yalnız, işkencenin amaçlarından birinin işkence edilenin konuşmasını sağlamak olduğu düşünüldüğünde, çuval geçirme konuşmayı zorlaştırması açısından da, bir işkence metodu olarak da oldukça amacına ters düşen bir uygulamadır. Bu nedenle, bu uygulamanın anlaşılması için biraz daha derine inmek gerekir.

Çuval geçirmenin işkence ortamında sağladığı faydalardan çok, aslında bu yöntemin ortaya çıkışı tartışmaya değerdir. Bir insanın kafasını örtmek, onu insan olmaktan çıkarır, çünkü insanı insan yapan düşünceleridir. İnsan başı, düşüncenin yer ettiği bedensel mekân olarak düşünülür. Bu düşüncenin kendini gösterdiği en açıklayıcı örnek de tartışmalı insan klonlamasına bulunan pratik çözümdür. Organ nakli gibi konularda kullanılmak üzere yürütülen insan klonlama çalışmalarında, kafasız fare ve kurbağalar klonlanarak, kafasız insanlar yapılması hedeflenmektedir. Bu projenin temelindeki felsefe, insan klonlamayı, etik tartışmalardan uzak tutabilmek için, başı olmayan klonlar yapıldığında, bu klonların insan olarak değerlendirilemeyeceği fikri üzerinde yoğunlaşmıştır. Kafasız insanlar hiçbir manevi ve psikolojik engel oluşturamazlar.[27] Bu düşünce çuval geçirme eyleminde de kendini gösterir. Kafasına çuval geçirilmiş kişi, işkencecinin gözünde hiçbir ahlâki tereddüde sebep olamaz çünkü onu insan yapan düşünce, duygu, değer gibi kavramlarının üstü örtülmüştür.

Amerika'nın Irak'ı işgali sürecinde kafanın oynadığı bu rol, Saddam Hüseyin'in yakalanmasından sonra medyayla paylaşılan bir arşiv görüntüsünde çok daha ilgi çekici bir hale gelir. Bu görüntüde aynı Ebu Garip hapishanesi fotoğraflarında olduğu gibi plastik eldivenli askerî personel, Saddam Hüseyin'in dişlerine bakıp, karmakarışık olmuş saçlarını adeta bit ararcasına inceler. Bu görüntü sembolik olarak Saddam Hüseyin'in ağzına sokulan fenerle daha da etkili bir hale gelmiştir. Saddam Hüseyin'in yakalandıktan sonraki ilk görüntülerinin böyle olması aslında tesadüf de değildir. W. J. T. Mitchell'e göre bu işkencenin özünde yatan "kafanın içine girme" amacının temsilidir. Baş, aynı zamanda hafızanın da yeridir. Elbette bu süreçte en çok akıllarda kalan bir başka kafa politikasının görsel yansıması Saddam Hüseyin heykelinin devrilmesidir. Bu

[26] IRC, (2004): "Report of the International Committee of the Red Cross (ICRC) on the Treatment by the Coalition Forces of Prisoners of War and Other Protected Persons by the Geneva Conventions in Iraq During Arrest, Internment and Interrogation", Erişim: http://www.truthout.org/mm_01/4.rcr.iraq.pdf

[27] Mitchell, W. J. T., (2005). "The Unspeakable and the Unimaginable: Word and Image in a Time of Terror", *ELH* 72, ss. 291-308.

modern zamanın ikonoklazma (tasvir kırıcı) örneği, kısa süreliğine de olsa Saddam Hüseyin heykelinin baş kısmına Amerikan bayrağı örtüldükten sonra gerçekleşmiştir.[28]

Yine Ebu Garip resimlerine dönecek olursak, "birkaç çürük elma"nın görsel yeterliliğinin zirveye çıktığı fotoğraf, siyah bir bezle kafası örtülmüş, bir kutu üzerinde duran, cinsel organına ve vücudunun başka yerlerine teller bağlanmış mahkûmun, ellerini iki yana açarak durduğu fotoğraftır. Bu poza zorlanan mahkûm, araba çaldığı için Ebu Garip hapishanesine düşmüş bir Iraklıdır.[29] Bu kişi terörist olsaydı bile böylesine bir işkence meşru kılınamazdı. Fakat bu mahkûmun cezasının asıl sebebi, Ebu Garip hapishanesinde işkence gören mahkûmların en azından bazılarının istihbarat değeri olmayan mahkûmlar olduğunu kanıtladığı için çok sıkça dile getirilir. Zaten Ebu Garip işkenceleri hakkında kurulan komisyonlar, bu hapishanedeki mahkûmların yüzde doksanının yanlışlıkla tutuklandığını da kabul etmiştir.[30] Bu resimdeki mahkûma kutudan düşmesi halinde, vücuduna elektrik verileceği söylenmesi, işkencenin psikolojik şiddetini vurgulaması açısından da önemlidir, çünkü bu tehdit karşısında mahkûm dört saat boyunca kutu üzerinde durmuştur. Fakat bu yazı çerçevesince, bu resim asıl ait olduğu ikonografik motifi betimlemesi yüzünden incelenmeye değerdir.

Bu fotoğraf, görsel yeterlilik sahibi izleyiciler için en başta Ku Klux Klan örgütünün kostümünü çağrıştırır. Mahkûma giydirilen kukuleta onu KKK üyesi görünümüne sokarken, aslında KKK örgütünden çok da farklı düşünmeyen işkencecilerin geçmişe gönderme yaptıkları bir araç ve, maziyi güne yansıttıkları bir iç ayna olmuştur [31] Burada KKK ile özdeşleşen beyaz ayinsel kostümün siyah olması da sembolik olarak bir tersine döndürme izlenimi verir. Daha sonra bu siyah kukuletalı kostüm, Ben Shahn'ın 1949'da Nazi acımasızlığını ifade eden posterinin aynısıdır.[32] Bu poster, Naziler'in Çekoslovakya'da yaptıkları bir dizi zalimliği metinsel olarak özetlerken, görsel olarak elleri iki yandan zincirle tutturulmuş, kafası bezle örtülmüş bir adamı temsil eder. Bu adama bu kıyafeti giydiren gaddar Nazilerdir. Ebu Garip fotoğrafının ilettiği mesaj, Shahn'ın posterini bilenler için, işkencecileri Nazilere çevirir. Oysa bu sahneyi ta-

---

[28] İbid.

[29] Eisenman, Stephen, F., (2007). *The Abu Ghraib Effect*, London: Reaktion Books.

[30] Hooks, Gregory ve Clayton James Mosher, (2005). "Outrages Against Personal Dignity: Rationalizing Abuse and Torture in the War on Terror", *Social Forces* , Vol. 83, No 4, ss. 1627-1645.

[31] Razack, Sherene (2005). "How Is White Supremacy Embodied? Sexualized Racial Violence at Abu Ghraib" *Canadian Journal of Women and the Law* , Vol. 17, No 2, ss. 341-363.

[32] Eisenman, Stephen, F., (2007). *The Abu Ghraib Effect*, London: Reaktion Books.

sarlayanlar, sadece mahkûmu komik duruma düşürdüklerini zannetmektedir.

Bu fotoğraf aynı zamanda Francisco Goya çizimlerini de anımsatır. Goya'nın *Victim of Inquisition* isimli illustrasyonu ve Ebu Garip hapishanesindeki Gilligan lakaplı bu mahkûmun fotoğrafı arasında ilginç benzerlikler vardır. Bu resimlerde mahkûmlar başlarından ayaklarına kadar takip edildiğinde türlü Patozformüller ortaya çıkar. Her iki resimde de komik koni biçimindeki kukuletalara ek olarak, kurbanlara benzer elbiseler giydirilmiştir. Goya çiziminde mahkûma san benito denilen mahkûmun işlediği 'suçların' yazılı olduğu bir önlük giydirilmişken, Ebu Garip hapishanesindeki mahkûma da çarşaf veya battaniyeden kesilmiş bir paçavra giydirilmiştir. Her iki elbisenin de zulmedenler tarafından kurbanlarına verilmesine ek olarak, bu elbiselerin kalıp kesimleri birbirine benzemektedir. Baştan sağma bir şekilde dikilmiş bu elbiseler, mahkûmları kişiliksizleştirir ve değersizleştirir. Bu elbiseler her ne kadar bol olsa da, mahkûmlar bu elbiselerin içinde rahat değillerdir. Gerçekten de her iki resimde makhumların vücut postürleri rahatsızdır. Bunu en iyi anlatan uzun etekli elbiselerin dışta bıraktığı ayak duruşlarıdır. Resimlerde iki mahkûm ayaklarını birbirine bitiştirmiştir.[33] Goya çiziminde bu mahkûmun ayak bileklerinin bağlı olmasından kaynaklanan bir duruşken, Ebu Garip fotoğraflarındaki mahkûm için bu dengede kalabilmek adına yapılmış bir harekettir. Denge Goya çizimi içinde de önemli bir unsurdur. Buradaki mahkûm ayaklarından olduğu gibi ellerinden de bağlanmıştır. Bu yüzden iki resim ayakta kalabilmeyi anlattırken, mahkûmların küçük düşürülmelerini ve alay konusu olmalarını benzer motiflerle dile getirir.

Efeminize Bedenler, Homoerotik Fanteziler

Ebu Garip resimlerinin en can alıcı yönlerinden biri resimlerdeki pornografik unsurlardır. Bu pornografik içerik aslında şarkiyatçı hayallerin nihayet görsel olarak dışavurumunun örneklerindendir. Burada bahsi geçen, şiddetin pornografisidir. Belki de bluzunu kaldırıp, göğüslerini göstermeye zorlanan kadın mahkûmun fotoğrafı haricinde, hiçbir Ebu Garip fotoğrafı erotik olarak uyarıcı değildir.[34] Bu fotoğraflar cinselliğin şiddete dönüştürüldüğü işkence araçlarıdır ve özellikle erkek mahkûmlar için uygulanmıştır.

Fotoğraflar, Iraklı mahkûmları cinsel nesneler olarak kullanırken, özellikle erkek mahkûmların işkencecileri karşısındaki âcizliklerini daha da gözler önüne serer. Yine er Lyndie England'ın yer aldığı ve yerde ya-

[33] İbid.
[34] ibid.

tan bir Iraklı mahkûmun boynuna doladığı bir tasmayı tutarken poz verdiği fotoğraf, fetişizmi ve sekste baskın kadın rolünü öne çıkarır. Bu fotoğraf, onur ve namus matriksinin erkeklere nazır olduğu Arap ve Müslüman toplum değerlerinde, fotoğraftaki erkek mahkûm için, bulunduğu zavallı pozisyonu daha da tahammül edilemez kılar. Büyük ihtimalle hapishanede mahkûmların işkencesine dahil edilmiş ordu köpeklerine ait bu tasma, toplumsal cinsiyet rollerini tepe taklak ederken, mahkûmu köpekleştirmesi yalnızca ikincil bir onur kırıcı davranıştır.

Çıplaklık gerçekten de Ebu Garip işkence fotoğraflarında normalleşmiş bir işkencedir. Üst üste yığılmış çıplak insan piramitleri, ilk başta Nazi Almanya'sının toplama kamplarında, mesela Auschwitz 1945 görüntülerinde, üst üste konulmuş Yahudi bedenlerini anımsatsa da, bu fotoğraf mahkûmlara verdirilen pozdan ötürü bir Marquis de Sade uyarlaması olan Pier Paolo Pasolini filmi *Sodom'un 120 Günü* adlı filmden bir kareyi çağrıştırır.[35] Pasolini karesindeki temsil, başları öne eğilmiş ve kapatılmış bir grup insanı adete secde eder bir pozisyonda gösterir. Bu odada bulunan insanlar film boyunca tecavüzün de dahil olduğu türlü işkencelere maruz kalırlar. Filmin bu karesindeki duruş derhal anal ilişkiyi çağrıştırır. Ebu Garip fotoğraflarında mahkûmları arkadan bel vermiş şekilde dizen bu zihniyet, aynı zamanda mahkûmlar üzerine de anal seksi monte eder. Bu resimde bu pozisyonda durmaya zorlanan mahkûmların erkek olması, onları anal girişe hazır homoseksüeller yapar. Homoseksüelliğin bir tabu, ayıp ve çarpıklık olarak görüldüğü Müslüman toplumlarda, elbette homoseksüellik yaşanmıyor değildir. Fakat hâlâ erkekler arası homoseksüellikte utancın aktif olan erkeklere değil de pasif olanlara verilmesi ve bu pozda hiçbir mahkûmun kaderleri üzerinde bağımsız karar verebilecek yetkide olmaması, mahkûmlar için dayanılmaz bir işkencedir.[36] Onlar en başta homoseksüel ilişkide pasif verici konuma düşürülmüştür. İşkenceciler ise, Pasolini filmindeki sapık dört ana karakterin zalimliğini üstlerine alırken, aslında düşündükleri çıplaklığın bile mahrem sayıldığı değerlere sahip bu mahkûmları aşağılamak ve onların dirençlerini kırmaktır. Burada mahkûmlara verilen tuhaf komiklik bir ikonolojik çağrışım daha yapmaktadır. Ötekinin zavallılığının böylesine bir pozisyonda temsili ve yine kartpostal olarak yollanacak kadar paylaşılmak istendiği bir durum, beyaz Amerikalıların attığı bozuk paraları yerden toplarken arkalarından çekilmiş siyah Amerikalıların acizliğinin anlatıldığı bir görselden oluşur. Bu fotoğraf da yine ırkçılığı, ötekini ezip de acımasızca gülen seyircileri, Ebu Garip fo-

[35] Subirats, Eduardo ve Christopher Britt-Arredondo, (2007). "Totalitarian Lust: From Salò to Abu Ghraib", *South Central Review* -24- 1, ss. 174-182.
[36] Puar, K. Jaspir, (2005). "On Torture: Abu Ghraib", *Radical History Review* - 93, ss.13-38.

toğraflarına bağlar.[37] Burada siyah bedenlerin dile getirdiği sosyal ve ekonomik imâlar, Ebu Garip fotoğraflarında da mevcuttur.

Cinsiyetlerin ayrılmasını esas kılan bir inanca sahip bu bünyelerin, Batılılar tarafından okunuşu farklıdır. Bu alansal ayrımı, aynı gruplar içinde bastırılmış cinsel fantezilerin öne çıkımı olarak yorumlayan şarkiyatçı izlenim,[38] gerek hamam olsun, gerek uzun etekli geleneksel Arap kıyafeti olsun ya da hiper-seksüel Arap cinsel organı tahayyülleri olsun, bu fotoğraflarla aslında Batılının ya da işgalcinin homoerotik doğasını dışavurur.[39] İşkencecilerin, mahkûmları mastürbasyon yapmaya zorlaması da buradan kaynaklanır. Yine bu doğanın ürünü, mahkûmlara zorla birbirine oral seks yaptırır. Batı'nın hayalindeki bu homoseksüelliğe eğilimli erkeklerin kafasına kadın iç çamaşırı giydirip, rahatsız pozisyonlarda yataklara, kapılara bağlamak da Müslüman ve Arap erkekleri için tasarlanmış "ego alaşağı etme" taktikleridir.[40] Bu yöntemle insan vücudunun en en aleni ve kamusal bölümü baş ve en mahrem sayılan cinsel organlar, temiz ve kirli alanlar, ve yüze ait kişiye has özelliklerle, cinsel organların benzerliği komik bir şekilde birleştirilirken,[41] mahkûmların erkekliklerini effeminize eden bu fotoğraflar yine "çürük elmalar"ın sanat tarihi ile olan engin bilgileri karşında bizleri hayretlere düşürür. Bir çıplak mahkûmun ayaklarından baş aşağı bir pozisyonda yatağa bağlanmış olduğu fotoğraf, Robert Mapplethorpe'un *Dominick ve Elliot* adlı fotoğrafını anımsatır.[42] Bu fotoğrafta elleri iki yandan zincirlenmiş ve baş aşağı duran çıplak bir erkek ve ona dayanarak kameraya poz veren elinde sigara olan bir erkek vardır. Bu fotoğraf, giyinik ve çıplak arasındaki zıtlığın temsilinden[43] ve yine kameraya bakıp sigara tutan modelden ötürü, er Lyndie England'ın bir mahkûmun cinsel organını nişan aldığı resimle paralellik de gösterir.

İŞKENCE? SUİİSTİMAL? KÖTÜ MUAMELE?

Ebu Garip fotoğraflarının içine sindirilmiş bu erotik olmayan cinsellik ve çıplaklık, mahkûmlara verdirilen pozlar, sanki mahkûmlar cezalarını ka-

---

[37] Eisenman, Stephen, F., (2007). *The Abu Ghraib Effect*, London: Reaktion Books.

[38] Tétreault, Mary Ann, (2006). "The Sexual Politics of Abu Ghraib: Hegemony, Spectatle, and the Global War on Terror", *NWSA*, Vol. 18, No. 3, ss. 33-50; Patai, Rapheal (2002): *The Arab Mind*, Hatherleigh Press.

[39] Boone, Joseph, A., (1995). "Vacation Cruises; Or, the Homoerotics of Orientalism", *PMLA*, Vol.110, No.1, ss. 89-107.

[40] Eisenman, Stephen, F., (2007). *The Abu Ghraib Effect*, London: Reaktion Books.

[41] Henderson, Schuyler W., (2005). "Disregarding the Suffering of Others: Narrative, Comedy and Torture", *Literature and Medicine*, Vol.24, No. 2, ss. 181-208.

[42] Eisenman, Stephen, F., (2007). *The Abu Ghraib Effect*, London: Reaktion Books.

[43] Tétreault, Mary Ann, (2006). "The Sexual Politics of Abu Ghraib: Hegemony, Spectatle, and the Global War on Terror", *NWSA*, Vol. 18, No. 3, ss. 33-50.

bul ediyormuş ve buna katılımdan zevk duyuyorlarmış gibi bir izlenim verir. Bu, sorgulama sürecinde çeşitli şekillerde cinsellik ihtiva eden işkencelere maruz kalmış mahkûmlara "hoşuna gidiyor mu?", "hoşuna gittiğini söyle" gibi söylenen sözlerden anlaşılabileceği gibi işkencecilerin de amaçladığı bir şeydir. İkonografik olarak mahkûmları çıplak ve bağlanmış gösteren bu temsiller, zaten cefanın ve ıstırabın erotize edildiği sanat eserlerine benzerler. Öyle ki Ebu Garip fotoğrafları, Orta Çağ kilise resimlerinde şehit olmuş aziz tasvirleriyle yer değiştirecek olsa, İsa peygamberin yaşadığı acıyı yaşayarak şehitlik mertebesi alan bu azizlerin duyduğu, ıstırabı hoş karşılama duruşlarıyla birebir örtüşecektir. Mahkûmların çıplaklıkları, Bergama duvarını süsleyebilecek ve örneğin Michelangelo'nun *Ölen Köle* isimli tasvirinin yerini alabilecek gibidir. Bunlar duruş itibariyle ıstırap memnuniyetlerini idealize edilmiş fiziksel görünümlerle dışavuran eserlerdir. Bunların dışında bu fotoğraflar, yenilgiyi ve yenenin üstünlüğünü kabullenmenin de görsel temsilidir. İşte bu Ebu Garip etkisi, ıstırap çekene güzellik, zevk, erotik bir hal ve kabullenilmiş bir mağlubiyet duruşu veren görsel sağkalımdır.[44] Ve yine bu sağkalımın, Aby Warburg'un deyimiyle patozformülün, Ebu Garip fotoğrafları üzerinde olan tesiri, bu fotoğrafların işkenceden çok kötü muamele ya da suiistimal olarak adlandırabilmesine sebebiyet verir. Ebu Garip fotoğraflarının böyle anılmasının diğer bir sebebi de fotoğraflardaki şaka ve komikliklerdir. Bu nedenle bu fotoğrafların aşağılanma, cinsel hor görme vb. gibi kalıplarla da anıldığı olur. Oysa Ebu Garip fotoğrafları işkence olarak anılmalıdır.

Birleşmiş Milletler'in İşkenceye Karşı Komite'since hazırlanan *İşkenceye ve Diğer Zalimane, İnsanlık Dışı veya Onur Kırıcı Muamele veya Cezaya Karşı Birleşmiş Milletler Sözleşmesi*'ne göre, işkence tanımı şöyledir:

> İşkence, bir kimseye karşı, kendisinden itiraf almak veya üçüncü kişi hakkında bilgi edinmek, kendisinin veya üçüncü kişinin yaptığı veya yaptığından kuşkulanılan bir eylem nedeniyle cezalandırmak veya kendisini veya üçüncü kişiyi korkutmak veya zorlamak amacıyla veya ayrımcılığa dayanan herhangi bir sebeple, bir kamu görevlisi veya resmî sıfatla hareket eden bir başka kişi tarafından veya bu görevlinin veya kişinin teşviki veya rızası veya muvafakatiyle işlenen ve işlendiği

[44] Eisenman, Stephen, F., (2007). *The Abu Ghraib Effect*, London: Reaktion Books.

kimseye fiziksel veya ruhsal olarak ağır acı veya ıstırap veren herhangi bir edimdir.[45]

Bu tanıma göre Ebu Garip'te yaşananlar işkencedir; bunu kanıtlayan öğelerden biri de Ebu Garip fotoğraflarıdır. Ebu Garip fotoğrafları işkenceyi resmetmekten önce işkenceyi gerçekleştirmek için kullanılan araçlardır.[46] Bu fotoğraflar, işkencecilere mahkûmları konuşmamaları halinde ailelerine bu fotoğrafların gönderileceği şeklinde tehdit edebilme olanağını verdiği için işkencenin ta kendisidir. Bunun dışında fotoğrafların içeriği, öldürülmüş, yüzüne basılan vb. gibi birçok fiziksel şiddete maruz kalmış mahkûmları gösterdiği gibi, insan dışkısıyla sıvanan, üzerine idrar yapılan, kafalarına çuval geçirilen, masturbasyon ve oral seks yapmaya zorlanan, tecavüz edilen, üzerlerine köpekler salınan mahkûmları da gösterir. Bu fotoğraflara kötü muamele, mahkûm suiistimali ya da cinsel aşağılama demek, işkencenin psikolojik boyutunu görmezden gelmek demektir. Oysa Ebu Garip fotoğrafları, mahkûmlara yapılan türlü işkenceleri daha da katlanılmaz hale getiren, onların utancını çoğaltarak artıran bir başka psikolojik işkencedir.[47] Bu işkence, bu fotoğrafları işkencecilerden farksız bir şekilde mahkûmların zavallılığını vurgulayarak, onları aşağılık, komik figürler olarak yansıtan sansasyonel çevrelerce, mahkûmların Ebu Garip hapishanesinden çıktıktan sonraki iyileşme sürecini dikkate almaksızın işkence resimlerini mahkûmları tanınmaz hale getirmeden yayımladıkları için de devam etmiştir.

Burada söylenmek istenen, Ebu Garip fotoğraflarının yayımlanmaması gerektiği değildir. Aksine bu fotoğrafların yayımlanması, yaklaşık bir yıl boyunca inkâr edilen işkenceleri kanıtlayan yegâne aktarımdır. Ebu Garip fotoğrafları, şiddetin ikonolojisini ve kalıtımsal hafızayı örnekleme açısından da yayımlanması ve unutulmaması gereken imajlardır. Bunlar, politize edilmiş vücutların ve insanlık gururu ellerinden alınmış bu mahkûmların görsel mirastan nasıl etkilendiğini de anlatarak, aslında Amerikan ordusuna katılmadan önce hiçbir elle tutulan yanı olmayan, gerçekten birkaç cahil, alt tabaka, düşük rütbeli ve deneyimsiz askerin böylesine şahane politika, tarih, sanat ve kültür bilgisine nasıl sahip olabildiğini sorgulatabilmesi açısından da önemlidir. Çünkü bu bahsi geçen "çürük elmalar" uyguladıkları işkencelerde, antik çağlardan günümüze gelmiş bazı

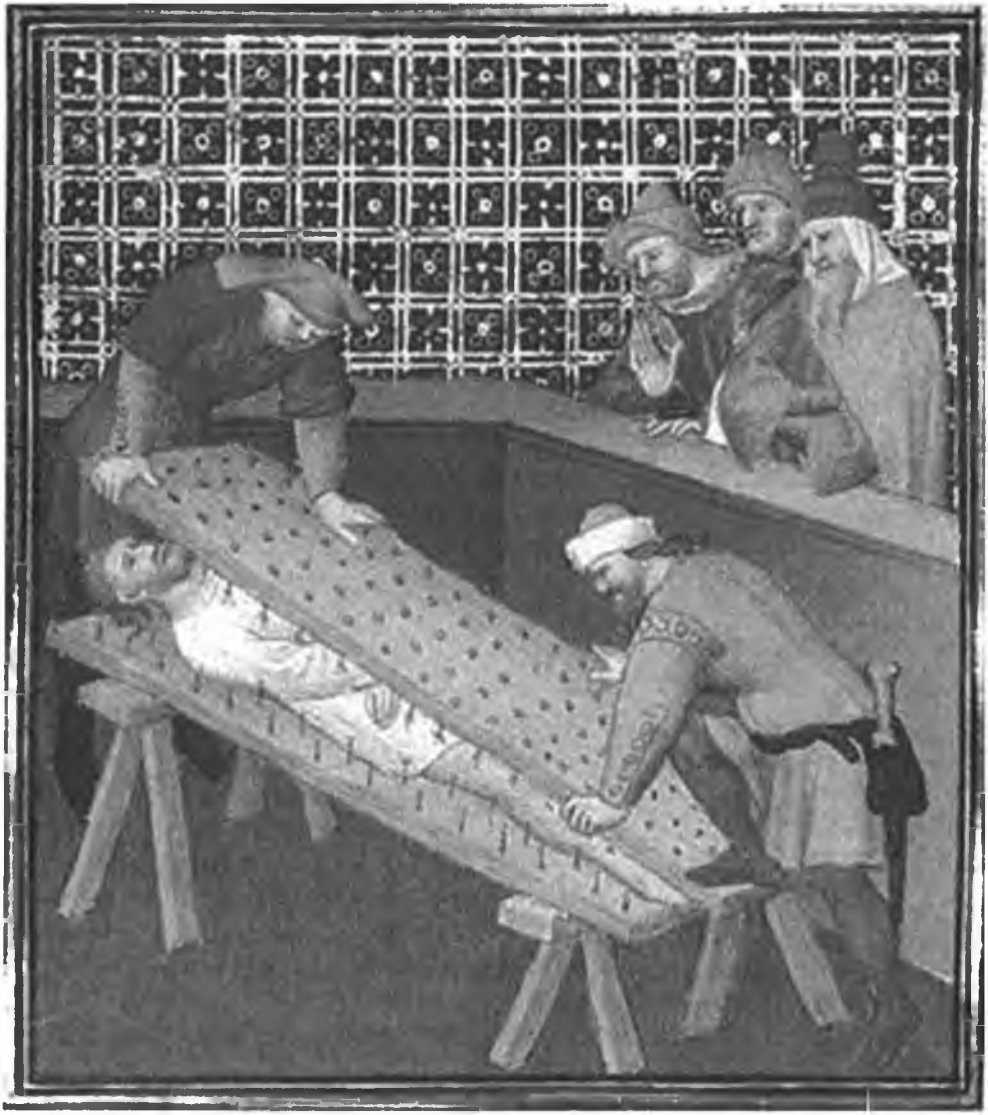
[45] Birleşmiş Milletler [BM], İşkenceye Karşı Komite (1949): "İşkenceye ve Diğer Zalimane, İnsanlık Dışı veya Onur Kırıcı Muamele veya Cezaya Karşı Birleşmiş Milletler Sözleşmesi". Erişim: http://undp.un.org.tr/doc_pdf/metin1310.pdf <26.11.07>

[46] Henderson, Schuyler W., (2005). "Disregarding the Suffering of Others: Narrative, Comedy and Torture", *Literature and Medicine*, Vol. 24, No. 2, ss. 181-208.

[47] ibid.

motifleri Ebu Garip hapishanesinde önce işkence aracı, sonra nostaljik bir anı, sonra da işkence kanıtı olarak yansıtır. Bu fotoğrafların da araç olduğu işkenceleri uygularken emir aldıkları resmî makamlarca reddedildiği için, bu 'başıbozuklar' fotoğraflarların seyircilerini görsel bilgileri ve hafızalarıyla kendilerine hayran bırakabildiklerine göre sanıldığı kadar da çürük olmayabilirler.

ORTA ÇAĞ



"Images of Violence in the Medieval World, 2004-2005"
The J. Paul Getty Museum

ORTA ÇAĞ AVRUPA'SINDA ŞİDDET: TOPLUMSAL DEĞİŞİM VE ŞİDDETİN YENİDEN YAPILANIŞI[1]

T. Tolga Gümüş*

Geçtiğimiz yüzyılın Batı Avrupa tarihçilerinin Rönesans'tan beri süregelen geleneği devam ettirerek iddia ettiklerinin aksine, şiddet, her zaman Batı Avrupa Orta Çağ toplumuna zarar verip Orta Çağ'a özgü sosyal yapıların çöküşünü hızlandıran, değerlerini erozyona uğratıp bireyin otantik benliğini baskılayan ve Modern toplumun sosyal yapılarına bir ölçüde zemin hazırlayan bir toplumsal mekanizma olmamıştır.[2] Tersine, toplumun başat *düzenleyici* güçlerinden biri ve dönemin toplumsal düzeni için bir *zorunluluk* olarak da tanımlanan, Orta Çağ toplumuna özgü bu şiddet

---

* Y. Doç. Dr. T. Tolga Gümüş, Mersin Üniversitesi.

[1] David E. Thornton, Paul Latimer ve Derya Gürses Tarbuck'a bu makalenin ortaya çıkmasındaki önerileri ve katkılarından dolayı teşekkür ederim. Bütün hatalar bana aittir.

[2] Özellikle iki temel eser dikkat çekmektedir: Marc Bloch, *Feudal Society*, çev. L. A: Manyon, (Chicago: University of Chicago Press, 1968); J. Huizinga, *The Waning of the Middle Ages: A Study of the Forms of Life, Thought, and Art in France and the Netherlands in the XIVth and XVth Centuries* (New York: St. Martin's Press, 1985).

olgusu, Orta Çağ devlet ve toplum sisteminin merkezinde yer alır. Bu bağlamda şiddet, Orta Çağ toplumunun sürekliliği ve kendi sosyal kimliğini koruması için vazgeçilmezdir. Ayrıca Orta Çağ toplumu kendi sınırlarını zihinsel, bireysel ve toplumsal olarak belirler ve kimliğini ve aidiyetini tanımlarken yine şiddet ve buna bağlı sembolleri bireyi toplumla bağdaştırıcı veya ayrıştırıcı olarak merkeze koyar. Ama diğer taraftan Orta Çağ boyunca bir toplumsal grup bir diğerinin şiddetini kınarken çelişik bir biçimde kendi şiddet formlarından genelde özveride bulunmaz. Örneğin bütün Orta Çağ boyunca, Kilise aristokratik şiddeti baskılamaya çalışmıştır ama kendi doktrinlerine uymayanları veya inanç sistemine ters düşecek tehditleri şiddet yoluyla cezalandırmaktan pek kaçınmamıştır. Şiddet ve toplum arasındaki ilişki o denli içselleştirilmiştir ki hem dönem hem de dönem sonrası Avrupa edebiyatında da yerini almıştır. Erken Orta Çağ'da bireyler arası temel yapıtaşı olan şiddet, geç Orta Çağ'da gruplar arası ilişkiler için aynı işlevi yürütür hale gelmiştir.

Şiddet, Problemler ve Metodolojik Farklar

Avrupalı, özellikle İngiliz ekolünü benimsemiş tarihçiler için pek önemli olmasa da şiddetin niteliğini anlamaya çalışmakla uğraşan özellikle Amerikan ekolünden gelen akademisyenler için Orta Çağ Batı Avrupa şiddet tarihini yazarken temel sorunlar elbette mevcuttur. Şiddetin niteliğini anlamaya çalışırken ne tür bir metodoloji bize aradığımız cevapları verebilir? En başta şiddet nedir ve miktarı nasıl ölçülür? Tarihsel dönemler arası nesnel karsılaştırmalar mümkün ve anlamlı mıdır? Temel varsayımımız şudur: Orta Çağ Batı Avrupa toplumunu günümüz modern toplumundan ayıran en temel unsurlardan biri şiddet-birey ilişkisini farklı tanımlayıp farklı deneyimlemesidir. Orta Çağ'da şiddet deyince akla gelen, modern toplumdaki şiddetten hem nitelik hem de nicelik olarak farklıdır. Modern insanın şiddet dediği her eyleme Orta Çağ insanı şiddet dememekteydi. Toplumun her katmanından Orta Çağ insanı, günümüz insanına sıra dışı gelebilecek birçok şiddet biçimiyle hayatının hemen her alanında yoğun olarak iç içeydi. Bu o dönem için 'normal'di.

Şiddetin geçerli, anlaşılabilir ve üzerinde az çok uzlaşılabilecek bir tanımının yapılabilmesi ve örneğin miktarının ölçülebilir olup olmadığı veya hangi miktardan sonraki zarar verici davranışa şiddet denileceği son dönem Orta Çağ Avrupa tarihçilerinin bir kısmını düşündürmeye başladı. Orta Çağ şiddeti üzerine çalışan tarihçileri, genel tarih yaklaşımlarının farklılığı paralelinde şiddet olgusuna yaklaşımlarına bağlı temel metodolojik ayrımdan ötürü de kabaca iki gruba ayırabiliriz: Birinci grup, kendilerini daha çok Orta Çağ'ın otantik durum ve olaylarını incelemeye ada-

mış empirisist anlayışlarından fazla ödün vermeyen ve genellikle Avrupa üniversitelerinin birincil kaynaktan çok kopmaksızın betimleyici geleneğini sürdüren ve mikro tarihsel olayları inceleyen, makro ölçekli açıklamaları fazlaca anlamlı bulmayan klasik görüştür. İkincisi ise sosyolojinin ölçülebilirlik ve tanımlanabilirlik ilkelerini tarih 'bilimine' de olabildiğince uygulamaya çalışan, genellikle Amerikan üniversitelerinde gelişmiş bir tür analitik ekolü takip eden, büyük kitlelerin büyük zaman dilimleri içindeki tarihiyle ilgilenen, ulusların ve toplumların genelde bir yüzyıl veya bütün bir Orta Çağ boyunca ne denli 'şiddet dolu' veya 'pasif' olduğunu araştıran yeni ekoldür. İşte bu ikinci grup tarihçiler için şiddetin tanımı, ölçülebilirliği, toplumların ve yüzyılların ne denli karşılaştırılabilir olduğu temel bir metodolojik sorundur. Çünkü bu yaklaşımın araştırdığı temel sorun Avrupa Orta Çağ'ının *bugüne* göre daha *vahşi* olup olmadığıdır.[3]

Diğer taraftan yukarıda bahsedilen birinci grup tarihçiler Avrupa Orta Çağ tarihinde şiddet olgusunu araştırırken genellikle bir tanım verme gereği bile duymazlar. Zihinlerinde de bugünün mü yoksa Orta Çağ'ın mı daha vahşi olduğuna dair bir soru yoktur. Çünkü bu soru hem biraz anakronistik hem de sorulması 'fazla verimli olmayan' bir sorudur. Genellikle bir veya birkaç tarihsel durumu alır, onu toplumun bugün kabul ettiği en geniş anlamıyla şiddet kavramı altında inceler ve bu olaydan çeşitli tanımsal veya duruma özgü sonuçlar çıkarırlar. Orta Çağ'ı bugünün sosyal değer örgüsü ışığında inceleyen ikinci grubun tarih görüşü, şiddetin Avrupa Orta Çağ insanının zihnindeki yerini ve bir Orta Çağ insanına göre şiddetin ne olduğunu incelemektense fiziksel gerçekliğiyle şiddetin toplumdaki yerini, ne sıklıkla görüldüğünü ve değişik tarihsel dönemler arasında şiddet farklarını araştırırlar.

Dolayısıyla son yıllarda bu tarihçiler şiddetin, örneğin İngiliz Geç Orta Çağ ve özellikle de Erken Modern dönemdeki şeklini ve niteliğini belirlemek üzere yaptıkları çalışmalarda çeşitli parametrelerle Orta Çağ toplumunun şiddet 'miktarını' ölçmeye, Orta Çağ'ın ve Erken Modern Avrupa toplumunun 'ne denli şiddet dolu' olduğunu anlamaya çalışmışlardır. Örneğin öncüllerinin çalışmalarına da yoğun olarak değinen Amussen toplumdaki 'Şiddet endeksi'ni 'adam öldürme istatistiklerini' karşılaştırarak bulmaya çalışmıştır. Yine değişik tarihçiler benzer istatistikleri yorumlamaya çalışmışlardır. Ancak burada şaşırtıcı nokta, var olan istatistiksel dolayısıyla görece objektif tarihsel deliller değerlendirildiğinde birbirine oldukça zıt iki görüşün ortaya çıkmasıdır. Lawrence Stone'un des-

[3] Benim italiklerim.

teklediği birinci görüş Erken Modern dönemi (1500-1700) "on sekizinci yüzyılda uygarlaşana kadar vahşi" olarak nitelemiş, diğer taraftan J. A. Sharpe ise dönemin İngiliz toplumunu "bugünkünden çok az farklı" olarak yorumlamıştır.[4] Bu paralelde değişik çalışmalar da mevcuttur.

Yukarıdaki iki temel tarihsel yaklaşıma ek olarak, daha hibrit anlayışları benimseyen daha çok bireysel ama yeni bir bakış açısıyla Orta Çağ'ı değerlendiren verimli çalışmalar da vardır. Klasik birincil kaynağa birebir bağlı, empirik okuma ve belgeyi tarihsel yerine oturtmadan öte artık daha çözümlemeci ve disiplinler arası çalışmalar, eski akademik değerlerine sıkı sıkıya bağlı, kıta Avrupası ve Britanya'da pek fazla rağbet görmese de 'olumlu' zihin egzersizlerini ve bunlardan edinilen malumatı 'verimsiz' gerçeğe tercih eden Amerikalı akademisyenler tarafından zaman zaman benimseniyor. Hz. İsa'nın Romalılar tarafından çarmıha gerilmesi ve maruz kaldığı işkenceler vasıtasıyla erken Hıristiyan toplumu tarafından varlığının kutsallaştırması ve yüceltilmesi Orta Çağ Hıristiyan mitolojisinin ve bireyinin zihninin merkezindeki temel olgudur. Mitin dramatik temelinde Hz. İsa'nın pagan diğer(ler)i tarafından şiddete maruz bırakılması haksızlığa uğratılması ve eş zamanlı olarak toplumun bilinçaltında acı çeken özne olarak kutsanması ikili birlikteliği yatar. Bu yönüyle de Orta Çağ bireyinin özellikle Hıristiyanlık ritüellerine yakın kesimi için şiddete maruz kalmak bir şekilde Hz. İsa'nın 'yüce' varlığına öykünmek, bir ölçüde onunla özdeşlik kurmaktır ve bu yönleriyle şiddet aslında gizli olarak aynı zamanda kutsayıcı ve yücelticidir. Diğer insanların günahları için acı çekip ölen Hz. İsa miti aynı zamanda belleklere başka bir şeyi daha imler: Günah en temel insan gerçeğidir. İnsan günahkârdır. Dolayısıyla şiddet görmeyi hak eder. Öyleyse Orta Çağ toplumunu bir arada tutan en temel ideolojik yapı zaten şiddet merkezlidir. Masum, acı çeken ve başkalarının günahları için ölen İsa teması Orta Çağ Aziz mitlerinde (hagiography) de kendini yeniden üretir.

Örneğin Sarah Kay bu mitleri çözümlerken Lacancı psikanalitik yaklaşımlardan bir ölçüde yararlanmaktadır. Bu ve buna benzer yaklaşımlar geleneksel Orta Çağ tarihçilerinin Orta Çağ'ı ele almalarındaki katılıkları düşünüldüğünde önemli açılımlardır. Ona göre pagan barbarlara karşı Hıristiyanlık öğretisini yaymaya çalışan Aziz mitlerinde acıyı özellikle vurgulayarak canlı biri biçiminde resmediş tesadüfi değildir. Azizlerin çektikleri acıların kaynağı olan barbarla Aziz arasındaki şiddet ilişkisi aslında bir şekilde 'âşık olduğu kadına ulaşamamış zavallı adamın çektiği aşk

[4] Susan Dwyer Amussen, 'Punishment, Discipline, and Power: The Social Meanings of Violence in Early Modern England', *The Journal of British Studies*, 34/1, (Ocak 1995), s. 1-34., (s. 1).

acısıyla aşkını daha güçlü hissetmesi' gibi ikili ve çelişik bir ilişkiye denk düşer.[5] Ayrıca tıpkı, bu acı ve şiddete maruz kalış sayesinde aşkını güçlendirdiği gibi Aziz öğretisini güçlendirir ve ona bir yönüyle daha derin ve tinsel bir nitelik kazandırır. Bu olguyu daha da genelleştirip acı çekmek ve şiddete maruz kalmak Batı Avrupa Orta Çağ toplumu ve bireyi için bir tür yüceliş ve daha üst bir varoluş durumu kazanmak demek olabilir. Acı bireylerin dışa dönük söyleminde yine bilinen anlamıyla kötüyü ve istenmeyeni imleyen olduğu halde, buna maruz kalan özneye hem öznenin kendi bilinçaltında hem de bağlı bulunduğu toplumun bilinçaltında veya diğer özneler karşısında Orta Çağ'ın kendi zihin yapısının iç dinamiklerinden kaynaklanan bir itibar kazandırır. Bilinçte kötü ve etik dışı olan bir durum bilinçdışında o kadar da kötü ve etik dışı olmayabilir. Ayrıca bu bilinçdışı durum Avrupa temel toplumsal mitinin merkezinde kutsandığı için bireysel zihinlerin yapılanmasına mutlaka güçlü katkıları da olacaktır. Bu yönüyle Avrupa Orta Çağ'ı şiddeti isteyen ona ihtiyaç duyan bir toplumdur.

Batı Avrupa Orta Çağ Toplumu ve Şiddet

Şiddet niçin Orta Çağ ve Modern dönemde farklı formlarda kendini açığa vurur ve şiddet merkezli farklı toplumsal örgütleniş biçimleri neden değişik tarihsel periyotlarda çeşitli şekiller alır? Bireysel ve sosyal grup şiddetinin ortaya çıkışı, toplum içinde uygulanışı ve buna bağlı şiddet ritüellerinin topluma eklemleniş biçimleriyle merkezî otoritenin örgütlenişi ve toplumu düzenleyişi arasında önemli bir ilişki olması sezgisel olarak büyük ölçüde mümkün görünmekle beraber, bu otorite-birey ilişkisinin doğası henüz tüm dinamikleriyle çözümlenebilmiş değildir. Yine de durumu ana hatlarıyla ortaya koyan genel bir resim şu şekilde verilebilir: Merkezî otoritenin Batı Avrupa'nın hangi alt coğrafyalarında hangi dönemlerde ne şekilde biçimlendiğine dair çeşitli görüşler olmakla beraber otorite-birey ilişkisinin Orta Çağ Batı Avrupa'sı boyunca en az üç temel şekil aldığı açıktır. İlk olarak manastır örgütlenmeleri ve küçük savaş lordlarının otoritesi nedeniyle yalın haliyle anarşiden sadece biraz daha düzenli, merkezi otoritenin hemen hemen hiç görülmediği erken dönem Batı Avrupa'sı vardır.

Daha sonra, merkezî otoritenin bir ölçüde kendini ortaya koyduğu çeşitli toplumsal ve devlet yapılarının belli standartlar altında düzenlendiği

[5] *Violence in Medieval Society*, ed. Richard W. Kaeuper (Suffolk, Rochester, New York: Boydell Press, 2000), s. 1-30; Ayrıca erken dönem Orta Çağ toplumu üzerine değişik makaleler için bkz: *Violence and Society in the Early Medieval West* ed. Guy Halsall (Rochester: Boydell Press, 1998).

Karolenj Avrupa'sı gelir. Son olarak, devlet mekanizmasının önemli ölçüde kendini yeniden tesis etmesiyle birlikte bölgesel asillerin devlet otoritesine meydan okuduğu ve modern devletin henüz ortaya çıkmadığı ama toplumsal düzenin diğer her iki döneme göre daha ciddi bir biçimde sağlandığı Geç Orta Çağ dönemi ortaya çıkar. Yalnız Britanya'da merkezî otorite-birey ilişkisi Kıta Avrupa'sına göre erken dönemde bir düzeyde paralellik gösterse de orta ve geç dönemde önemli oranda farklıdır.[6] Klasik görüşten farklı olarak bugün adada merkezî otoritenin birçok kurumuyla 1066 Norman fethinden oldukça önce kurulduğu kabul görmektedir. Bazı unsurlar, örneğin Anglo-Sakson krallıklar döneminde, bazıları Viking egemenliğinde hattâ bazıları Roma istilâsı sırasında ada toplumuna yerleşmiştir. Britanya'nın tarihi bu noktada da kıta tarihinden farklıdır.

Roma'nın çöküşünden barbar krallıkların ortaya çıkışı ve bir süre kendilerini devam ettirmeleri arasındaki dönemde Batı Avrupa'da şiddet (1) hemen hemen en saf haliyle karşımızdadır, çünkü Avrupa insanı uzun zamandır şiddetini sergilemek için hiç bu kadar özgür olmamıştır; (2) otorite ile birey arasında değil büyük oranda bireyler veya aileler arasındadır; (3) toplumun merkezinde topluma zarar veren ve onu ayrıştırıcı değil ama birleştirici ve düzenleyici bir fonksiyon yürütür. Bu dönemde bireylerin birbirlerine uyguladıkları şiddet biçimlerini anlamamızı sağlayacak iki temel birincil kaynak Katolik Kilisesine mensup Tourlu Gregory ve Bede'nin tarih yapıtlarıdır. Bu eserler, dönemin insanının diğer bireylere uyguladığı şiddet betimlemeleriyle doludur.[7] Bireyler arasında bazen toprak bazen şeref yüzünden bazen hiçbir neden olmadan sırf iç dürtülerin dışa vurum ihtiyacından çıkan ve zaman zaman yıllarca süren çeşitli 'kavga' ve 'dava' biçimleri bunlara örnektir. Diğer taraftan dikkat edilmesi gereken nokta, her iki eser de erken dönem Kilise adamları tarafından kaleme alındıkları için şiddetin her türlüsünü kınayan erken dönem Hıristiyan Kilisesi Katolik ahlâkının bakış açısını ister istemez temsil etmekteydiler. Bu yüzden hem sadece manastırlara zarar veren şiddet kayıtlara geçirilmekte, diğerleri kayıt edilmemekte hem de Orta Çağ insanının

[6] Ada tarihinin Norman fethi öncesi Barbar krallıklarının doğasını araştıran bir monograf: James Campbell, *The Anglo-Saxon State* (Londra: Hambledon 2000); İngiltere Barbar krallıkların sona erişi ve Norman kültür merkezli otoritenin açığa çıkışı için bkz. William E. Kapelle *The Norman Conquest of the North: The Region and its Transformation, 1000-1135* (Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1979).

[7] Bazı bireysel ve grup şiddet örnekleri için bkz: Gregory of Tours, *The History of the Franks* çev. Ernest Brehaut (New York: Norton, 1969); John Michael Wallace-Hadrill, *Bede's Ecclesiastical History of the English People: A Historical Commentary* (Oxford: Oxford University Press, 2002); Bede, *The Ecclesiastical History of the English People: The Greater Chronicle* ed. Judith McClure ve Roger Collins (Oxford: Oxford University Press, 1994).

çoğunluğunun temel zihin yapısının aksine metinlerde tasvir edilen olaylar çoğu zaman etik olarak kınanmaktadır. Bu, bizde şiddetin o dönem Avrupa'sında da hoş görülmediği yanılgısını uyandırabilir. Ancak bu durum sadece erken dönem din adamları için böyledir.

Oysa bizim bugün şiddet olarak niteleyebileceğimiz, iki erken Orta Çağ insanının anlamlı veya anlamsız herhangi bir neden yüzünden silahlı kavgaya başlamaları, o günün Kilise dışı insanı için ne kötü ne de iyi anlamıyla bir 'şiddet'ti. Bu tür kavgalar çoğu zaman sadece dönemin toplumsal ritüelinin gereğini yerine getirmek üzere oyunun bir parçası olarak görülebilecek Erken Orta Çağ Kilise dışındaki sivil bireyin davranış kodunun bir parçasıydılar. Modern egemen ahlâk ilkelerinin şiddetle kınayacağı bu tür davranış kodları, toplumsal düzeni büyük oranda toplumun kendisinin kurması gerekliliğinden türemiş Erken Orta Çağ Kilise dışı ahlâkında ne 'iyi' ne de 'kötüydü'. Erken dönem Batı Avrupa'sında Kiliseyle bağı olmayan insan tarih yazmakla uğraşmadığı için biz onların konular hakkındaki dolayımsız görüşlerini maalesef bugün Kilise adamlarınınki kadar iyi bilemiyoruz.

Ama arkeoloji ve olayların başka kaynaklardan toplanan küçük parçalarının yeniden biraraya getirilmesiyle yapılan bütünsel analizler bize bu konuda yine de önemli kanıtlar sunuyor. Örneğin mezar kazılarından ortaya çıkarılan birey-silah ilişkisi erken Orta Çağ insanının bize şiddeti meşrulaştırmaktan öte sembolleştirdiğini, onu kendi kimliğinin bir parçası yaptığını ve toplumdaki konumunu şiddete karşı aldığı tavırla belirlendiğini bir ölçüde gösteriyor. Buna bağlı olarak yine farklı birincil kaynaklarda izini sürebildiğimiz kan davasından ayrı birebir dava şekilleri, toplumsal bir kurum haline gelmiş olan 'nefret' kavramı[8] ve buna bağlı öfke ve öç mekanizmaları, kısasa kısas metodunun kullanılması ve kullanılma tehditleri bize Orta Çağ insanının şiddeti hem toplumsal düzenin sağlanması hem de bireysel amaçları uğruna meşru bir şekilde kullandığını ve kullanılmasına göz yumduğunu göstermektedir. Ayrıca bu yönleriyle şiddet Erken Orta Çağ bireyleri ve aileleri arasında hem bir güçler dengesi sağlamakta hem de şiddetin kendisi ve şiddet gösterme tehdidiyle bireysel ve toplumsal düşmanlıktan toplum yararına üstü kapalı bir sosyal dostluk türetmektedir. Buna ek olarak, şiddet gösterme eylemi duygusal olarak bireyler arasında ayrıma yol açtığı gibi bireyler arasındaki ilişki miktarını da arttırdığından, ilişkiyi yeni bir düzlemde yeniden tanımlayarak onu belli yönleriyle güçlendirir. Dolayısıyla şiddet toplum ve birey için zo-

[8] Nefret kavramının Orta Çağ Avrupa'sındaki bir analizi için bkz: Daniel Lord Smail, 'Hatred as a Social Institution in Late-Medieval Society', *Speculum*, (Ocak, 2001), 76/1, s. 90-126.

runlu olarak 'ayrıştırıcı' değil zaman zaman da 'birleştiricidir'. Bu sosyolojik tespit Erken Orta Çağ'da toplumun bilinçaltında çoktan yer etmiş ve toplumsal mekanizmalarını etkilemiş olsa da 'aşk' ve 'nefret' arasındaki eş zamanlı karşıtlık ve özdeşlik ilişkisi Avrupa skolastik dünyasında daha geç bir dönemde Aquainas tarafından tam olarak formüle edilebilmişti.[9]

Yukarıda bahsettiğimiz gibi silah ve buna bağlı savaş gereçlerinin temel sosyal statü belirleyici imge olduğu otoritenin sosyal düzenleyicilik fonksiyonunu sergileyemediği erken Orta Çağ Anglo-Sakson dünyasında şiddet doğal olarak en saf haliyle toplumun merkezinde yer almakta ve kadın erkek, Kilise adamı veya sıradan insan ayrımı yapmadan herkesi yoğun bir şekilde etkilemekteydi. Basit bir sataşmadan çıkıp onlarca *masum* kişinin hayatına mâl olan ve günler hattâ haftalar süren (hattâ zaman zaman kısa sürede kan davasına dönüşebilen) kanlı hesaplaşmalar Orta Çağ Anglo-Sakson dünyasında hiç de sıra dışı şeyler değildiler. Zaten kanunlar bile bunları belli yerler ve belli dönemler dışında fazlaca yasaklamamaktadır.[10]

Diğer taraftan Orta Çağ toplumu şiddeti her zaman etik dışı olarak da görmemektedir. Şiddet çoğu zaman bireyler arası temel anlaşmazlıkları (genellikle toprak sınır anlaşmazlıklarını) gidermek için özellikle kullanılır ve dolayısıyla işlevseldir. Çünkü yedinci ve sekizinci yüzyıl Avrupa'sının özellikle otoriteden uzak bölgelerinde, bu tür anlaşmazlıkları çözecek pek fazla sayıda mahkeme veya buna benzer 'devlet' kurumu bulunmamaktadır ve bulunanlar da pek fazla bir şey çözememektedirler. İlk bakışta sıradan birey için Erken Orta Çağ bilinmezlerin ve belirsizliklerin hüküm sürdüğü kaotik bir dönem olarak nitelenebilir. Düzensizlik kesinlikle etkindir ama sanıldığı kadar değil. Bu sosyal durum dönemin tarih yazıcılığını etkilemiştir.

Yirminci yüzyılın ikinci yarısından itibaren Gansolf'la birlikte tarih çevrelerinde popüler hale gelen, Merovenj dönemi Avrupa halkının özgürlüklerinin bir bölümünden vazgeçme sebeplerinin toplumda var olan bu kaotik durum ve buna bağlı 'başa çıkılamaz' iç ve dış şiddet olduğu fikri 1990'lardan itibaren ciddi şekilde eleştirilmiş[11] ve bugün Batı Avrupalı tarihçiler tarafından büyük ölçüde terk edilmiştir. Dolayısıyla şiddetin (en azından varsayımsal) varoluşunda önemli rol oynadığı 'Feoda-

[9] Soru 29, Thomas Aquinas, *Summa Theologiae: Questions on God*, ed. Brian Davies, Brian Leftow (Cambridge: Cambridge University Press, 2006).

[10] Lombard ve Anglo-Sakson birkaç istisna için bkz: *Violence and Society in the Early Medieval West* ed. Guy Halsall (Rochester: Boydell Press, 1998), s. 7-8.

[11] Örneğin Susan Reynolds, *Fiefs and Vassals: The Medieval Evidence Reinterpreted* (Oxford: Oxford University Press, 1994).

lizm' kavramı ve Avrupa tarihi arasındaki ilişki de yeniden sorgulanmaktadır. Ayrıca Erken Orta Çağ arkeolojisi mezar buluntularının şiddeti işaret eden çeşitli sembolleri Orta Çağ insanının şiddeti nasıl içselleştirdiğini ve toplumsal kodlarına nasıl bağladığını da gözler önüne sermektedir. Şiddet araçlarının niteliği Orta Çağ insanının yaşı, sosyal sınıfı, sosyal statüsü veya etnik kökeniyle birebir bağlantılıdır.[12] Günümüz toplumunun genelinin değer yargılarından farklı olarak şiddet Orta Çağ toplumunun aslında hem içselleştirdiği, hem meşrulaştırdığı hem de gerekli gördüğü temel kültür elemanıydı. Bunun böyle olduğunu görmek için aslında geleneksel Orta Çağ tarihçilerinin yaptığı gibi sadece birincil kaynaklara bağlı kalmak yerine dönemin edebî yapıtlarındaki şiddet öğesini de ele almak uygun olabilir.[13]

Merkezî otoritenin sınırlı olduğu erken dönem Orta Çağ Avrupa'sında yine de az çok belli bir suç tanımı vardı ve bu tanımlar doğrultusunda özel ilişkileri belirleyen çeşitli düzenlemeler öngörülmüştü. Suç sıradan bir birey tarafından başka bir bireye karşı işlenmiş ise modern toplumlarda devletin müdahalesiyle ağır cezalık olarak nitelendirebileceğimiz hemen her türlü vaka için erken Orta Çağ barbar kanunlarında belirlenmiş çeşitli para cezaları mevcuttu. Örneğin adam öldürme hemen her barbar toplumunda öldürülen kişinin yakınına verilecek önceden miktarı belirlenmiş parayla telafi ediliyordu. Eski barbar krallıklarının kanunları bunların örnekleriyle doludur. Fakat bu düzenlemeler mutlak değil daha çok yol göstericidirler. Bireyler her özel durum için özel çözümler öne sürebilmekteydiler. Dolayısıyla kişiler arası suçun telafisi için yapılacak olanlar yine büyük ölçüde kişilerin birbirleriyle yapacakları anlaşmalara bırakılmıştı. Bireyler veya gruplar ancak çözüm sağlayamadıklarında otorite devreye girmekteydi. Diğer taraftan, suç merkezî otoriteye veya Kiliseye karşı işlenmişse, o zaman bunlar geçerli olmuyor, para cezasıyla geçiştirilemiyordu. İşkence hem Kilisenin hem de Kilise dışı otoritenin düzenli olarak kullandığı bir yöntem olarak Orta Çağ'ın kurumsallaştırdığı en temel cezalandırma aracıydı. Bu iş için özel olarak görevlendirilmiş ve toplumda kendi kimliklerini bir şekilde belirten insanlar mevcuttu. Örneğin Fransa'da kralın yeminli işkencecisi sıradan insanlarla karıştı-

[12] Çeşitli tarihsel dönem mezar buluntuları ve bunların değerlendirilmeleri için bkz: *Violence and Society in the Early Medieval West*, s. 3.

[13] Bazı örnekleri için bkz: Jody Enders, *The Medieval Theater of Cruelty: Rhetoric, Memory, Violence* (Ithaca: Cornell University Press, 1999).

rılmasın diye özel bir kıyafet giymek zorundaydı ve görevi ona bazı ayrıcalıklar da sunmaktaydı.[14]

Erken Orta Çağ'da toplumsal şiddet sergileme biçimleri ve içselleştirilen şiddetin bir ritüele dönüşüp topluma eklemlenmesi ve bu şekilde toplumun ve bireyin meşru bir parçası olması hem birey ve toplumun ayakta kalabilmesi hem de bireyin toplumla bütünleşmesi için önemli, belki de vazgeçilmezdir. Bugün modern toplumlarda savaş ve benzeri durumlar hariç öldürmek suçtur. O dönem insanı için ise toplumsal ahlâk, normları farklı tanımlıyordu. Öldürmek çoğu zaman toplumdan bağımsız olarak bireyin kendi kendine tanımladığı bir haktı, hattâ zaman zaman bir tür kendini ifade ediş biçimiydi. Fakat bu konuda da bireyin mutlak bağımsızlığı söz konusu değildi. Öldürmenin de toplumun kendi içinde tanımladığı bazı kuralları vardı. Otoritenin veya kanunların direktifleri doğrultusunda veya bireyin meşru saydığı bir nedenle öldürülmüş birinin cesedini meydanlarda veya kendi kapısının önünde asarak sergilenme zorunluluğu bu kurallardan belki de en çarpıcısıdır.[15]

Bugünün modern insanına saçma gibi görünen bu uygulama Erken Orta Çağ'da neden toplum tarafından benimsenmiştir? Birkaç gün kapıda durma zorunluluğu olan o ceset hem şiddeti topluma kanıksatmaktadır hem de öldüren kişinin öldürdüğünü gizlemediğini ve bu yolla da öldürüşünün 'meşru' olduğunu topluma ilân etmektedir. Sadece 'meşru olmayan' veya katilin niyetini kötü niyetli bir biçimde gizlemeye çalıştığı, toplum ahlâkı tarafından benimsenmeyen veya benimsenmemesi muhtemel bireyi zor durumda bırakabilecek öldürme vakalarında bu yol kullanılmamaktaydı. Her ne kadar değişik barbar kanunları bu tür uygulamaları zaman zaman yasaklamaya çalışsa da, bu tür sembolik dışadönük gösteriş aynı zamanda toplumsal bir ritüeldir ve Orta Çağ toplumunun kendine özgü sembolizmi ve dışadönük teşhirci yaşam biçimiyle örtüşür. Akıl çağının henüz çok uzağında olan Orta Çağ'da toplum ve birey için kavramlar değil semboller önemlidir ve düşünsel olan değil sadece gözle görülen kolaylıkla algılanır. Buna bağlı olarak çeşitli bireysel hesaplaşmalar nedeniyle yapılan kişiler arası dövüş karşılaşmalarındaki ince ve törensel öğelerin dikkat çekici karmaşıklığı bize şiddetin Erken Orta Çağda nasıl meşrulaştırılıp yeniden üretildiğine dair sıra dışı örnekler sağlarlar. Modern insanın şiddeti meşrulaştırma ve topluma eklemleme biçimi her ne

[14] Paul Lacroix, *Manners, Custom and Dress During the Middle Ages and During the Renaissance Period* (Londra: 1874).

[15] Bu konunun otorite ve birey yönünden ayrıntılı tartışması için bkz: *Violence and Society in the Early Medieval West*, s. 7-16.

kadar ritüel bazında daha yalın olsa da en azından bu düzeyde dolayımsız değildir.

Fakat burada gözden kaçırılmaması gereken bir nokta vardır. Bazı tarihçiler, tartışmalı olan ve kimin haklı olduğuna bir bakışta karar verilemeyen konularda Tanrı'nın ilahî gücünün kendini göstereceği ve buna bağlı olarak da haklı olanın kazanacağı inancını (*trial by combat*) da yukarıda özetlenen bağlamda ele almakta ve Orta Çağ şiddet ritüelinin bir parçası olarak görmektedirler.[16] Halbuki bu olgu salt toplumsal ritüel bağlamında değil erken dönem Germen kavimlerinin arkaik pastoral inanç temeline bağlı başka bir toplumsal yapının uzantısı olarak görülmelidir ve savaşçının zihninin bir yerlerinde belli belirsiz olarak var olan ölümü hafife alarak ölüm korkusunu aşma amaçlı bir terapidir veya şiddeti öylesine içselleştirmiş olan Orta Çağ savaşçısının savaşacak bir şey bulamayınca salt savaş dürtüsünün dışa vurumu olarak kendiliğinden ortaya çıkan bir durumdur.[17] Bu tutumun bir uzantısı olan ve on sekizinci yüzyıla kadar merkezî otoritenin bütün yasaklama gayretlerine rağmen Avrupa askerî aristokrasisi arasında geleneksel olarak devam eden düello geleneği de bu çerçevede, (belki bu ritüelin bir uzantısı olarak) fakat pastoral dinsel imâlarından arınmış daha seküler bir temelde açıklanabilir.[18]

Şiddetin 'birleştirici' yönünün dışında 'ayrıştırıcı' yönü Orta Çağ'ın kendine özgü azınlık kavramı çerçevesinde incelenebilir. Azınlık kavramı Orta Çağ skolastik dünyasında teorik olarak formüle edilmemiştir. Azınlık kavramı farklı dinden olma (Yahudiler ve Müslümanlar) ve dinin çok etkili olmadığı erken dönemlerde bazı durumlarda da değişik tarihi kökenden gelen küçük topluluklara uygulanır. Her ne kadar günümüz tarihçilerinin bir kısmı 'Orta Çağ'da azınlıklara uygulanan şiddet' başlığı altında bazı çalışmalar yapıyorlarsa da bu dönemde Batı Avrupa insanının zihninde 'azınlıklar' tanım gereği hemen hiç yoktur ayrıca bunlara dair birincil kaynaklarda fazla bilgi bulunmadığı için azınlıkların maruz kaldıkları şiddet hakkında pek bir şey bilmiyoruz. İki istisna Anglo-Saksonların Roma'nın hâkimiyetinin bitmesinden sonra adayı işgal etmesiyle Keltlere ve Pikt adı verilen ve kökenleri ile kim oldukları hâlâ tam olarak bilinmeyen başka bir kavme uyguladıkları toplu şiddettir. Ama bu olaylar da hem nitelikleri hem de miktarları bakımından Erken Orta Çağ'da Av-

---

[16] *Violence and Society in the Early Medieval West*, s. 32.

[17] Dr. Paul Latimer'le özel görüşme.

[18] Düello ve aristokratik kültür geleneğinin Keltik tarihinin bir versiyonu için bkz: James Kelly, *That Damn'd Thing Called Honour: Duelling in Ireland, 1570-1860* (Cork: Cork University Press, 1995); Ayrıca, Victor Gordon Kiernan, *The Duel in European History: Honour and The Reign of Aristocracy* (Oxford: Oxford University Press, 1988).

rupa'nın diğer bölgelerinde görülen sıradan kıyımlardan çok az farklıdır. Diğer taraftan azınlık kavramının Orta Çağ'a uygulanması her ne kadar ilk bakışta anakronizm gibi görünse de, bu konunun detaylı analizi ilginç sonuçları da beraberinde getirmektedir.[19]

Orta Çağ Avrupa'sında azınlıklara uygulanan şiddet niteliksel olarak toplumun kendi bireylerine uyguladığı şiddetten farklıydı. İkisine de şiddet denmesinin asıl nedeni sadece eylemin bir yerinde güç kullanılıyor olmasıdır. Toplumun bireye veya bireyin bireye uyguladığı şiddet temelde birleştirici özellik taşırken azınlıklara uygulanan şiddet genelde ayrıştırıcıdır. Her türlü azınlığa uygulanan şiddetin arkasında yatan temel motif topluma her ne kadar bir şekilde bağlı olsa da nihayetinde azınlığın aslında *diğeri* olduğunu vurgulamaya yöneliktir. Orta Çağ'da yaşayanlar bunu tanımlamamış olsalar da günümüzde azınlık kavramının sınırlarının çizilmesinin Orta Çağ'a dair birçok kavramı tanımlamaktan belki de daha kolay olduğunu düşünüyorum. Orta Çağ Avrupa'sında azınlık olmak Katolik Kilisesi'nin öğretilerini kabul etmeyen alt toplumlardan birinin parçası olmak demektir. Doğal olarak Kilisenin öğretilerine açıkça karşı olmakla ilgilenmeyen ve kayıtsız bir tutum sergileyen sıradan Orta Çağ insanı bu tanımın dışındadır.

Dolayısıyla azınlıkların başında özellikle Orta ve Geç Orta Çağda Yahudiler gelir. Farklı bir dine mensup oldukları için zaten Katolik doktrinlere herhangi bir bağlılıkları yoktur. Dünya görüşündeki bu temelden farklılığa tahammül etmesini beklememizin gerçekçi olmayacağı Orta Çağ Katolik Kiliseye bağlı Hıristiyan toplumunca hep *diğeri* olarak görülmüşlerdir ve bu iki toplum arasındaki gerilim zaman zaman düşük yoğunlukta da olsa Orta Çağ boyunca hattâ Erken Modern Avrupa da bile devam etmiştir. Orta Çağ Hıristiyan dünyası belki de bu diğeri sayesinde kendini günlük hayatta veya daha üst bir düzlemde tanımlama ve kimliklendirme imkânı bulmuştur. Diğerinin varlığı kuşkusuz ben veya biz'i tanımlamada etkilidir ama Orta Çağ toplumunun kimlik tanımlama biçimlerini konu alan çalışmalar henüz bu noktayı derinlemesine incelememiştir.

Dinin hayatın merkezinde olduğu ve hayata dair her türlü açıklamanın Kilise doktrinleri bağlamında yapıldığı bir dünyada farklı bir dinden olmak zaten bir erken Orta Çağ insanı için pek anlaşılabilir bir şey değildir. Farklı dinden olmak demek açık ve net bir tehdit olmak demektir. Sonra cadılar ve buna benzer çeşitli 'sapkın' akımlara mensup olanlar vardır.

[19] Azınlıklara uygulanan şiddet konusundaki en yeni ve en kapsayıcı eser: David Nirenberg, *Communities of Violence: Persecution of Minorities in the Middle Ages* (Princeton: Princeton University Press, 1996).

Bunların durumu Yahudilerden biraz farklıdır. Yahudiler Orta Çağ toplumu bireylerince anlaşılabilsin veya anlaşılamasın farklı bir dine mensupturlar ama cadılar ve diğer yerel dinsel gruplar açıkça veya gizliden gizliye var olan Katolik görüşe karşı çıkmakta ve onu deyim yerindeyse sabote etmektedirler. Dolayısıyla özellikle toplumsal kriz ve doğal felâket dönemlerinde toplum, felâketlerin sorumluluklarını onlara yüklemekte ve şiddetin en dolayımsızını onlara yöneltmektedir. Bunun arkasında yatansa gayet açıktır: Orta Çağ insanına göre kötülüğün kaynağı birilerinin, Kilisenin ve dolayısıyla Tanrı'nın otoritesine karşı gelmesidir ve bu kişi veya gruplar buna bağlı olarak cezalandırılmalıdır. Bu bağlamda şiddet karşıdaki tehdidi gidermeye yönelik olarak işlevsel değil sadece yıkıcı ve yok edici bir özellik gösterir. Tek işlevsel yanı toplumun çeşitli nedenlerle biriktirdiği içsel gerilimi boşaltmasını sağlamasıdır. Bu gruplar Avrupa toplumuyla sürekli olarak bir arada yaşadıkları için sistematik olmasa da düzenli olarak şiddete maruz kalmışlardır. Bu grubun dışında olan Müslüman Araplar da Avrupa toplumuyla etkileşime geçtikleri sürece bu azınlıklara uygulanan şiddetin bir parçası olmuşlardır. Orta Çağ'da kadına uygulanan şiddet yukarıda bahsedilen toplumu belirleyici ve birleştirici şiddet formlarından ayrı niteliktedir ama yine zaman zaman azınlıklara uygulanan şiddet başlığı altında da ele alınmaktadır.[20] Erken ve Orta Orta Çağ boyunca kadın genellikle 'tehlikeli', 'şeytani' neredeyse ikinci sınıf bir yaratık olarak görülegelmiş ve buna bağlı olarak davranışları çeşitli şekillerde Orta Çağ erkek egemen toplumunda nefret uyandırmıştır. Özellikle cadılıkla suçlanan ve manastır kurallarına uymayan Orta Çağ kadınlarına uygulanan işkence temelli şiddet konusunda önemli ölçüde birincil kaynak ve çok sayıda çalışma mevcuttur.

Toplumsal Değişim ve Şiddet

Orta Çağ'ın geç döneminde Avrupa toplumunda şiddet konusunda bir 'iyiye gidiş' var mıdır? On dört ve on beşinci yüzyıllarda Avrupa'da ölümün doğal âfetler ve sürekli savaş durumu nedeniyle sıradanlaşması ve her yerde rastlanır olması şiddeti bir ölçüde zihinlerde hâlâ meşru kılmaktadır. Kara ölümün ve savaşların nüfusun dörtte birine yakınını yok etmesi ve bunun toplumun büyük ölçüde gözünün önünde olması, Güller savaşları gibi hanedanlık savaşlarının neredeyse bir rutin haline gelmesi ve yeni gelişen şehir nüfusunun günlük hayatta şiddetle iç içe yaşaması Orta Çağ insanının ölüm algılayışını Modern insandan önemli ölçüde farklılaş-

[20] Bu konuyu çeşitli yönleriyle ele alan bir çalışma: *Violence Against Women in Medieval Texts* ed. Anna Roberts (Gainesville: University Press of Florida, 1998).

tırmaktadır. Bu bağlamda ölüm ve ceza sıradanlaşmakta ve şiddet de toplum tarafından kanıksanmaktadır.

On beşinci yüzyıla gelmiş Avrupa'da şiddet artık bir ölçüde sıradan insanın kolaylıkla uygulayabildiği bir şey olmaktan çıkmışsa da bu şiddetin durduğu veya azaldığı anlamına gelmemektedir. Suç ve kanunsuzluk tanımları da hâlâ bugüne göre çok farklıdır. Şu ilginç örnek büyük ölçüde aydınlatıcıdır: VI. Henry İngiltere'sinde Krala doğrudan bağlı ve bu bağlamda toplumun üst katmanından olduğu kabul edilebilir olan Sir William Bonville'in evi, bir başka asil Devonshire Dükünün altmış kadar adamı tarafından yakıldı. O sıra Bonville'in danışmanlığını yapan yaşlı ve hasta Nicholas Radford güçsüzlüğünden dolayı kaçamadı ve yarı yolda eve dönmek zorunda kaldı. Fakat geride kalan saldırganlar onu önce dövdüler ve sonra boğazını kesip öldürdüler. Stroud'a göre bu resimde ilginç olan saldırganların hiçbirisinin 'suçlulardan' veya 'kanundışı' insanlardan oluşmamasıydı. Saldırganlar Devonshire Dükünün ona kontratla bağlı adamlarıydılar ve olay sırasında dükün oğlu bizzat başlarındaydı. Dük bunu kendisi emretmişti ve daha da önemlisi bu olay hiçbir sıradışılığı olmayan dönemin tipik aristokratik eylemlerinden biriydi.[21]

Ayrıca bu tür olaylar ya suç olarak görülmüyordu ya da krallık dolayısıyla devlet otoritesinin yapacak bir şeyi yoktu. Erken Orta Çağdan farklı olarak, fonksiyonel veya keyfî şiddet artık toplumun üst sınıfının tekelindeydi ama Erken Orta Çağa benzer özgürlükle uygulanıyordu. On üçüncü yüzyılın sonundan itibaren aristokratların kral otoritesinden bağımsız olarak kurdukları özel askerî güçler bu tür şiddet olaylarını on dört ve on beşinci yüzyıllarda doruğa çıkarmıştır. Bu konuda sayısız örnek vardır.[22] On beşinci yüzyılda ise en azından İngiltere'de şiddetin hem krallık hem de aristokratik güç odakları tarafından ne yönde kullanıldıkları, krallık otoritesinin aristokratik gücü durdurmak veya en azından sınırlamak için ne gibi önlemler aldıkları ve bu önlemlerin ne derece başarılı oldukları tartışmalıdır.[23] Bireyler birbirlerine ve aristokratlar krallara ve krallar da aristokratlara şiddet gösterirken yeni yeni kendi güçlerini pekiştirmekte olan Avrupa merkezî politik yapıları (Kral ve onun çevresinde yapılanmış

[21] Michael Stroud, 'Chivalric Terminology in Late Medieval Literature', *Journal of the History of Ideas*, 37/2 (1976), s. 323.

[22] S. J. Payling, 'The Ampthill Dispute: A Study in Aristocratic Lawlessness and the Breakdown of Lancastrian Government', *English Historical Review* 104/413 (1989), s. 881-907; Ralph A. Griffiths, 'Local Rivalries and National Politics: The Percies, the Nevilles, and the Duke of Exeter, 1452-55', *Speculum*, 43/4 (1968), s. 589-632; Michael Weiss, 'A Power in the North? The Percies in the Fifteenth Century', *The Historical Journal*, 19/2 (1976), s. 501-9.

[23] Örneğin bkz: S. J. Payling, 'Murder, Motive and Punishment in Fifteenth-century England: Two Gentry Case Studies', *English Historical Review*, 113/450 (1998), s. 1-17.

daimî devlet mekanizması) şiddeti kendi amaçları doğrultusunda kullanmaya başlamışlardır. Otoritenin bireyi kontrol altına alabilmesi için şiddeti kullanması, onu bütün yapılarıyla beraber kurumsallaştırması on yedinci yüzyılın sonuna dek sürmüştür.[24]

İNGİLTERE VE GLOUCESTER DÜKÜ OLAYI

Birincil kaynakların okuyucuyu kasıtlı olarak yanılttığı en önemli dönemlerden biri kuşkusuz sırasıyla VI. Henry, IV. Edward ve III. Richard'ın hüküm sürdüğü York dönemi İngiltere'sidir. On beşinci yüzyılda savaş ve şiddet on beş ve on altıncı yüzyıl tarih yazarlarının resmettiği gibi Avrupa aristokrasisi tarafından olmasa bile en azından orta sınıf halk kitleleri tarafından daha az asil ve bu bağlamda daha az meşru bulunuyor muydu? On beşinci yüzyılda hem edebiyatçıların hem de o dönem tarihçilerinin şiddeti betimleme biçimi Erken ve Orta Orta Çağ mitlerindeki bilinçdışı öykülemelerden uzaklaşmış, yalınlaşmış ve bugünküne oldukça yakın hale gelmişti:

> *...et fut ceste propre nuit ledit duc de Clocestre murdry et occis piteusement en son lit combient quil estoit du roy oncle et yt avoit filz et frere de roy, et oncques on ne peult scavoir vrayment la cause ne porquoy il fut ainsi inhumainement murdry.*[25]
>
> ...ve aynı gece Gloucester Dükü öldürüldü ve zavallıca yatağına bırakılıverdi. Ne kralın onun amcası olması ne de onu kralın kardeşinin çocuğu olması kurtarabildi ve neden böylesine insanlık dışı bir biçimde öldürüldüğü anlaşılamadı.[26]

Yukarıdaki alıntının bize gösterdiği ilk nokta, şiddette maruz kalmanın toplumun en üst katmanları için de geçerli olduğudur. Şiddet yaratma Devonshire Dükü örneğinde olduğu gibi hem aristokratik sınıfın bir oranda tekeline girmişti hem de Waurin'de adı geçen Gloucester Dükü örneğinde olduğu gibi aristokrasi kendi üyelerine de yeri geldiğinde ayrım yapmaksızın şiddet göstermekten kaçınmıyordu. Dolayısıyla sınıf içi dayanışmadan bahsetmek mümkün değildir. İkinci önemli nokta bireye dönük üst düzey şiddeti kınayan yeni bir toplumsal düşünüş biçimi Orta Çağ bitmek üzereyken artık mevcuttur. On beşinci yüzyılın önemli antikitar-

---

[24] Marjorie Keniston McIntosh, *Controlling Misbehavior in England, 1370-1600* (Cambridge, New York: Cambridge University Press, 1998).

[25] Yukarıdaki alıntının benzerleri için bkz: Jehan de Waurin, (seigneur du Forestel) *Recueil des croniques et anchiennes istories de la Grant Bretaigne: a present nomme Engleterre* ed. William Hardy, cilt 4, (Londra: Longman, Green, Longman, Roberts, ve Green, 1864-1891), s. 3-4.

[26] Çeviri bana ait.

yanlarından biri olan Jean de Waurin[27] (veya Wawrin) bu tür aristokrat suikastlarına hiç de az rastlanmadığı ve toplumun en azından bir kesimi tarafından kanıksandığı bir dönemde bir insanın nedeni belirsiz bir biçimde apansızca öldürülmesini 'insanlık dışı' olarak yorumlayabilmektedir. Bu ve buna benzer kroniklerde benzer durumları görmek olanaklıdır.

ŞİDDETİN AVRUPA ORTA ÇAĞ TARİHİNE ETKİSİ

Şiddet Avrupa'da toplumsal kurumları ve toplumun gelişimini nasıl etkilemiştir? Viking ve Müslüman akınları olmasaydı bugünkü şato mimarisine ulaşılabilir miydi? Dışarıdan veya içeriden gelen şiddet olmasaydı erken dönemde özgür veya yarı özgür insanlar özgürlüklerinin bir bölümünü güvenlikleri karşılığında bölgesel lordlara devrederler miydi? Korunma amacıyla lorda sığınıp lordun otoritesini pekiştirmesini ve meşrulaştırmasını sağlarlar mıydı? Şüphesiz Avrupa askerî aristokrasisinin ortaya çıkışı, ayrı ve üst bir sınıf olarak kendi değer yargılarıyla kendini topluma kabul ettirişi ve fonksiyonunu tamamladıktan veya mevcut durumuyla toplum-şiddet ilişkisine çözüm olamamasından dolayı çöküşü veya şekil değiştirişi toplumun şiddete karşı aldığı tavırla doğrudan ilişkilidir. İç ve dış şiddet Avrupa toplumunun merkezinde olmasaydı acaba Orta Çağ Avrupa aristokrasisi bugün tarihçilerin betimlediği şekilde yapılanır mıydı? Cesaret kavramının savaşçı sınıfın temel erdemi olarak yükselişi ve bu erdem çevresinde şekillenen Katolik Kilisesin, Hıristiyan ahlâkına alternatif bir etik anlayışı sunmasının ardından Kilisenin bu ahlâka müdahalesiyle Hıristiyan kavramlarıyla harmanlanmış bir savaşçı etiğinin ortaya çıkması, on altıncı yüzyılda şiddet uygulama biçimlerinin değişmesi sonucunda savaş aristokrasisinin çökmesi ve yükselen burjuva ahlâkıyla yer değiştirmesi yine şiddet-toplum ilişkisi bağlamında açıklanabilir. Barut ve ateşli silahların icadı ve savaşlarda etkin olarak kullanılması, şiddet kültürüne yeni bir boyut kazandırmış ve savaş aristokrasisinin sonunu getirerek toplumu yeniden yapılandırmış ve ona bağlı ahlâksal değerleri de zamanla değiştirmiştir. Yukarıda bahsedilen durumlar sadece tarihçilerin ortaya çıkardığı şeyler değildir. Bu ve buna benzer değişimlerin Orta Çağ insanı tarafından fark edildiği gerçeği Erken Modern ve Modern edebiyatçıların da dikkatini çekmiştir.[28]

---

[27] Kısa biyografisi için bkz: Livia Visser-Fuchs, 'Jehan de Wavrin', *Oxford Dictionary of National Biographies* (Oxford, 2004-2005).

[28] Shakespeare'in bu dönemdeki şiddet betimlemelerinin edebî yorumları için örneğin bkz: Gregory M. Colon Semenza, 'Sport War and Contest in Shakespeare's Henry VI', *Renaissance Quarterly*, 34/4, bölüm 1, (Kış 2001), s. 1251-72.

Orta Çağ'da savaş her ne kadar şiddetin ulaştığı en son noktaysa da başlı başına ayrı bir başlık altında değerlendirilmektedir.[29] 'Kutsal' ve 'âdil' savaş kavramlarının gelişimi, Hıristiyanlara karşı yapılan Haçlı Seferleri ve Batı Avrupa'da birikmiş olan şiddetin başka bir yöne yönlendirilmesinde nasıl bir rol oynadığı son dönemlerde yeniden değerlendirilmektedir.[30] Diğer taraftan Avrupa'da hem özel hem de farklı kralların birbirleriyle yaptıkları savaşlar özellikle geç dönemde asil sınıf için tehlikeli olmaktan çıkmıştı. Bunun nedeni, savaşta ele geçen soyluların öldürülmektense hayatta kalan yakınlarından fidye alınarak serbest bırakılmaları ve ele geçirilenin sosyal konumuna göre bu fidyenin genellikle oldukça yüklü olmasıydı. Dolayısıyla eğer mevcut krala topyekûn bir başkaldırı içinde değilse bir soylu için savaşta ölüm riski azdı. Orta Çağ'da şiddeti kötü kılacak bir nokta varsa o da yine savaş alanında karşımıza çıkmaktadır. Çünkü eğer tutsak düşmüş kişinin fidye ödeyecek kadar zengin bir yakını yoksa onunla genellikle hiç uğraşılmıyor kişi orada öldürülüyordu.[31]

Sonuç

Hem tarihçilerin hem de toplum bilimcilerin ve bazı Orta Çağcıların şiddet konusunda üzerinde uzlaştıkları temel nokta toplumsal ve bireysel içe dönük şiddetin Batı Avrupa Modern toplumunun dün olduğu gibi bugünde bir gerçeği olduğudur. Fakat yirminci yüzyılın ikinci yarısı ile yirmi birinci yüzyılı, Roma'dan, Orta Çağ'dan veya Erken Modern dönemden ayıran önemli bir fark vardır. Günümüz Avrupa'sında şiddet belli toplumsal ve tanımsal sınırlara hapsolmuştur ve ancak bu sınırların dışına taştığı zaman ürkütücüdür. Örneğin Batı Avrupa Modern ordularının kışlalarında veya hapishanelerin kendi iç kuralları gereği ürettikleri şiddet veya spor alanlarında sporcuların birbirlerine uyguladıkları ve öngörülebilir olan şiddet Batı Avrupa toplumu açısından kendi sınırları dahilinde olduğu için kabul görmekte veya en azından geniş halk kesimleri tarafından buna karşı çıkılmamaktadır. Orta Çağ Avrupa'sında ise bu toplumsal ve tanımsal sınırlar ya hiç yoktur ya da çok az belirgindir. Dolayısıyla şiddet

---

[29] Bu konuyla ilgili bibliyografya sınırsız olmakla birlikte birkaç temel yapıt: *Medieval Warfare: A History* ed. Maurice Keen, (Oxford: Oxford University Press, 1999); Michael Prestwich. *Armies and Warfare in the Middle Ages: The English Experience* (New Haven: Yale University Press, 1996).

[30] R. C. Smail, *Crusading Warfare: 1097-1193* (Cambridge: Cambridge University Press, 1995); Norman Housley, *Crusading and Warfare in Medieval and Renaissance Europe* (Hampshire: Ashgate, 2001); Christopher Marshall, *Warfare in the Latin East, 1192-1291* (Cambridge: Cambridge University Press, 1992).

[31] David Hay, *Noble Ideals and Bloody Realities: Warfare in the Middle Ages*, ed. Niall Christie ve Maya Yazigi, (Leiden: Brill, 2006), s. 1-20.

toplumun tümüne yayılmıştır. Belki günümüz dünyası ile Orta Çağ arasındaki şiddete dair tek fark budur.

Farklı dönemlerde Orta Çağ bireyleri ve toplumu tarafından şiddet bilinçli veya bilinçsiz olarak farklı şekillerde tanımlanmış, farklı şekillerde algılanmış ve ona farklı şekillerde tepki verilmiştir. Bu farklılık hem değişik tarihsel dönemlerin kendine özgü karmaşık koşullarından ötürü böyledir hem de Orta Çağ'da bir arada yaşayan ama farklı norm ve kimliklere sahip farklı toplulukların bir aradalıklarından dolayı böyledir. Orta Çağ'ın ilk bölümünde şiddet daha çok bir ritüeldir. Şiddet-birey ve şiddet-toplum ilişkisi şüphesiz Orta Çağ toplumunu hem olumlu hem de olumsuz etkilemiştir. Günümüz dünyası şiddeti belli toplumsal sınırlar içinde savunmasa da kabul etmekte ama o sınırların dışına çıktığında en azından etik olarak reddetmektedir. Orta Çağ Avrupa'sında ise farklı olan bu kamusal sınırların daha az belirgin olması, dolayısıyla şiddete daha sık rastlanılması ve şiddetin değişik formlarının içselleştirilmesidir. Kilise şiddet karşıtı bir etik geliştirmeye özen gösterse de şiddeti zaman zaman kendi uygulamış ve Kilisenin geliştirdiği bu pasif etiğe erken dönem savaşçı kabile etiği veya Orta ve Geç dönem şövalye etiğini benimsemiş gruplar çok fazla itibar etmemiştir. Yahudi, Pikt ve Breton gibi azınlıklar dışlayıcı şiddete maruz kalmışlardır.

Orta Çağ toplumunun 'uygarlık seviyesindeki' gelişmeyle birlikte şiddete bakış açısı da değişmeye başlamış, onu biraz olsun sınırlamaya en azından kent yaşamının dışına atmaya çalışmıştır. Orta Çağ'ın orta bölümünde şiddeti kısıtlayıcı çeşitli düzenlemeler ters tepmiş ve şiddeti önlemek yerine ona bağlı farklı ritüellerin ortaya çıkmasına yol açmıştır. On dört ve on beşinci yüzyıllarda Avrupa bireysel şiddete bir düzeyde 'çözüm' bulmuşsa da aristokratik şiddet ve buna bağlı toplumsal düzenlemeler kendini hep hissettirmiştir. Avrupa halkının geneli artık bireysel şiddeti kabullenmemektedir ama bir aristokratın etrafında toplanıp adam öldürmek dahil olmak üzere bugün 'âdi suç' olarak tanımladığımız herhangi bir eylemi gerçekleştirmek doğaldır. Şiddetin tarihini yazanları yanıltan temel olgulardan biri şiddetin bir patoloji olduğuna kesin gözüyle bakmalarıdır. Şurası kesindir ki, şiddet her zaman patolojik değil zaman zaman da normal bir insan davranışıdır. Şiddet ne patolojiktir ne de 6. yüzyıl Avrupa insanının kendi zihin koduyla yaptığı davranışa şiddet demek doğrudur. Jehan de Waurin örneği bize göstermiştir ki, on beşinci yüzyılda Batı Avrupa toplumunun en azından bir bölümü şiddetin hiç değilse en üst biçimlerini ciddi olarak kınamaktadır. Yine aynı kaynak, Orta Çağ sona ererken Avrupa toplumunda şiddete maruz kalmanın toplumun her katmanı için geçerli olabileceğini de örneklendirmektedir.

ŞİDDET



Hannah Arendt



Michel Foucault

Şiddetin Eleştirisi Olarak İktidar: Arendt ve Foucault

Gülbanu Altunok*

Şiddet insanlık tarihinde gündemden hiç düşmeyen bir konu olsa da tanımı ve siyasalla ilişkisi konularında tartışmalı bir kavram olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu yazıda, Hannah Arendt ve Michel Foucault'nun, iktidar kavramsallaştırmalarından yola çıkarak şiddet ve siyasal arasındaki ilişkiyi nasıl kurduklarını anlamaya ve iki düşünür arasındaki benzerlik ve farklılıkları ortaya koymaya çalışacağım.

Arendt ve Foucault, Batı siyasal düşünce geleneği düşünüldüğünde iki ayrıksı figür olarak karşımıza çıkmaktadırlar. Canovan'ın (2002: 1) Arendt için yaptığı "çarpıcı derecede özgün, aynı zamanda rahatsız edici derecede alışılmışın dışında" yorumu kitaplarının, molotof kokteyli, mayınlar ya da havai fişekler gibi kullanıldıktan sonra küllere dönüşmesini isteyen Foucault için de son derece geçerli bir saptama. Her iki düşünür de insan doğasına yönelik özcü (*essentalist*), bireye ve bilgiye yönelik aşkın yaklaşımları ve Hegelci ya da Marksist tabir edebileceğimiz ereksel tarih algısını reddetmektedir. Farklı biçimlerde ortaya koysalar da sistematik ve kapsamlı bir siyasal kuram anlayışından ziyade, felsefi ve tarihsel perspektifi bir araya getirmeye çalıştıkları yazılarını düşünce deneme-

* Gülbanu Altunok, Bilkent Üniversitesi Siyaset Bilimi Bölümü.

leri olarak tanımlarlar. Nietzsche, Kant ve Heidegger etkilerinin görüldüğü çalışmalarında öznellik algıları, etik, siyasal yargı ve eylem mefhumlarını ele alışları normatif temellere dayanmamakta, bu nedenle aydınlanma geleneğiyle ilişkilerinde konumlandırılamamakta kimi zaman da eleştirilmektedirler.

Özellikle iktidarı anlayış ve kavramsallaştırmaları düşünüldüğünde Arendt ve Foucault'nun Batı geleneğinden farklılıkları belirginlik kazanmaktadır. Her iki düşünürün de temelde karşı çıktığı, iktidarın sahiplenilen, ele geçirilen, devredilen, bir anlamda sınırsız bir güç olduğu düşüncesi; bir bireyin, bir grubun ve/veya bir sınıfın tekelinde iken sınırlayıcı ve zorlayıcı bir rol oynadığı algısıdır. Hobbes'un 'tabii hal' kurgusundan Nietzsche'nin 'erk istenci'ne, iktidar arayışı, tüm toplumsal ve siyasal ilişkileri önceleyen doğal bir dürtü olarak sunulurken, örneğin, Weber'de iktidar, bir bireyin ya da grubun kendi istek ve emellerini, bir diğerine dayatma ve başkaları üzerinde uygulama gücü olarak kurgulanmaktadır. İstençten çıkarılmış ya da etkileri açısından ele alınmış biçimiyle iktidar, her iki biçimiyle bir tür tahakküm ilişkisini betimlemekte ve son kertede şiddetle özdeşleşmektedir. Tarihsel koşulları düşünüldüğünde, iktidar (erk)/şiddet birlikteliği kaçınılmaz görünse de Foucault ve Arendt'e göre bu yaklaşım sınırlı ve sorunludur. İktidarın ilişkisel, edimsel (*performative*) bir olgu olduğu ve sınırlamaktan ziyade etkinleştiren bir güç olduğu ve özellikle şiddetten bağımsız işlediği düşüncesi her iki düşünürün de çalışmalarında öne çıkmaktadır.

Ancak eleştirel pozisyonları açısından Arendt ve Foucault'yu birlikte okumak mümkünken böyle bir okumanın belli zorlukları olduğunu da belirtmek gerekli. İlk zorluk her iki kuramcının bütüncül bir düşünce sistemi olmamasından kaynaklanmaktadır. Çalışmaları üzerinden giden bir okuma, Arendt ve Foucault'nun iktidara ve şiddete yönelik kavrayışlarında dönüşümler, kopukluklar ve belirsizlikler olduğunu ortaya koymaktadır. İkinci zorluk, iktidarı ele alış ve değerlendiriş biçimleri düşünüldüğünde Arendt ve Foucault'nun farklı iki boyutta yer almasından kaynaklanmaktadır. Arendt'in iktidara yaklaşımı normatif, Foucault'nun ise nominalisttir. Arendt için şiddet iktidarın anti-tezi olup siyasal alana ait bir eylem olamazken Foucault için iktidar şiddet ayrımı, tarihsel bir dönüşümün sonucu olarak modern toplumlarda görülen ve bu anlamda değerlendirilmesi gereken bir durumdur. Arendt şiddete nerdeyse her koşulda karşı çıkarken Foucault'nun şüpheciliği, gizil ve üretken bir modern iktidardansa açık bir şiddeti mi tercih edeceği sorusunu akla getirir.

ARENDT: ŞİDDETE KARŞI İKTİDAR

KARANLIK ZAMANLARDA DÜŞÜNMEK

Her düşünme pratiğinin kişisel ya da tarihsel bir deneyim sonrasında onun üzerine düşünmek (*Nachdenken*) olduğuna inanan Arendt'in siyaset kuramına yönelişi 1930'lar Almanya'sında, Nazi rejiminin iktidara gelişi ve Yahudi düşmanlığının Almanya ve Avrupa'da yükselişe geçişine denk düşer. O zamana değin siyasal herhangi bir düşünce veya örgütle bağlantısı olmayan, Yahudi kökeninden ziyade Alman kimliğiyle kendini tanımlayan genç bir felsefeci olan Hannah Arendt kısa süre içinde Almanya'dan ayrılmak zorunda kalır. Önce Fransa'da Nazi rejiminden kaçmaya çalışan diğer Yahudilere yardım edeceği organizasyonlarda çalışır. Daha sonra on sekiz yıl mülteci olarak yaşadığı Amerika'da çeşitli gazetelerde İkinci Dünya Savaşı, Nazi Almanya'sı gibi konularda yazılar yazmaya başlar. Bu döneme ait deneyimleri ve düşünceleri onu felsefe geleneğinden uzaklaştırıp siyasal kurama yakınlaştırırken siyasal düşünceleri üzerinde de derin etkiler bırakır. Siyasal düşünce geleneğinin ve siyasal eylemin modern toplumlarda krizde olduğu saptamasını yapan Arendt bu krizin en önemli göstergesinin yirminci yüzyılın "savaş ve devrimlerin, dolayısıyla şimdilerde bu iki olgunun ortak paydası olduğuna inanılan şiddetin yüzyılı" olmasında yattığını iddia eder (1972: 105; 1996: 8). Bu sebeple, her ne kadar çalışmalarında böyle bir işlevsel ayrım yapmasa da Arendt'in siyaset üzerine düşüncelerinin, 'şiddet üzerine' daha da önemlisi 'şiddete karşı' düşünerek geliştiğini iddia etmek mümkün görünmektedir.

'Şiddet üzerine' düşünmenin, Arendt için bu olguyu tarihsel olarak ele almak anlamına geldiğini söyleyebiliriz. Bu yaklaşım, şiddeti, tarih boyunca oynadığı rolü, bu rolün antik zamanlardan yirminci yüzyıla nasıl dönüşümler geçirdiği ve siyasal ideolojiler tarafından ne şekilde benimsenmiş ya da reddedilmiş olduğu soruları çerçevesinde ele almaktadır. 'Şiddete karşı düşünmek' ise şiddetin siyasal alanda bir rolü olabileceği fikrini reddetmek anlamına gelmektedir. Ancak bu reddediş, şiddeti yasadışı, irrasyonel gayri ahlâki ya da gayri insani bir eylem olduğu düşüncesiyle lanetlemek anlamına gelmez. Her şeyden önce bu değerlendirmelerin sınırlı olduğu tespitini yapmak gerekmektedir. Nazi ve Bolşevik rejimlerinin gösterdiği gibi şiddet ve terör yasal çerçevenin dışında kalmak bir yana rejimin yasal aracı olabilmektedir. Dahası ister totaliter pratikte ister karşılaştığımız diğer biçimlerde şiddeti irrasyonel bir eylem olarak okumak onu tarih dışı ve sıra dışı bir görüngü olarak ele almak, nihaye-

tinde şiddeti anlaşılması mümkün olmayan bir hale getirmektir. Arendt, siyasete yönelik ahlâkçı bir tutumu da reddeder: insanoğlunda iyi ve kötünün ayrımını yapmaya yarayacak doğal bir dürtüyü aramanın boş bir çaba olduğunu düşünür. Ona göre, şiddetin siyasal alanda bir rolü ve yeri olabileceği düşüncesini reddetmek geleneksel şiddet/siyaset/iktidar ilişkisini yıkmak anlamına gelmektedir. Arendt bu çabasında o kadar ısrarcıdır ki, yazının ilerleyen bölümlerinde aktaracağım gibi siyasal alanın etrafına aşılmaz duvarlar örmekle eleştirilir. Ancak bu ısrarlı tutumunda gerçekleşmiş bir distopya[1] olarak algıladığı totalitarizm deneyimi önemli bir rol oynamaktadır.

Nitekim 1951 senesinde yayımladığı ilk kitabı *Totalitarizmin Kaynakları*'nda bir yandan bu rejimi Batı tarihinde benzeri görülmemiş dolayısıyla geleneksel siyasal kategorileri alt üst eden (1973: 461) bir görüngü olarak ele alırken bir yandan da onu ortaya çıkaran tarihsel koşulları saptamaya çalışır. Ona göre, totalitarizm, insanların iyi/kötü algılarını aşarak mutlak anlamda bir kötülüğü gerçekleştirmiştir. Bu mutlak kötülük, sebep olduğu kitlesel kıyımlar ve şiddetin ötesinde, totaliter rejimlerin siyasala ve bireyin varlığına yönelik tehdidinden kaynaklanmaktadır. Dolayısıyla mutlak kötülüğün radikal doğasını anlamak, gelecekte yeniden benzeri bir tehditle karşılaşmamak için gereklidir. Totaliter tahakkümün gelişimine etkileri olduğu iddiası ile anti-semitizm ve emperyalizm başlıklı iki bölümü takiben yaptığı totalitarizm analizinde Arendt, (*i*) totaliter yasa (*ii*) terör ve (*iii*) toplama kamplarını anlam ve işlevleri bakımından merkezî bir konuma yerleştirir.

Arendt'e göre totaliter rejimleri kanunsuz yönetimler olarak düşünmek yanlıştır çünkü totalitarizm "ne bir yasanın rehberliği olmadan ne de keyfî biçimde işlemektedir" (1973: 461). Aksine, bu yönetim biçiminde yasa anlam ve işleyişi bakımından farklı bir boyut kazanmıştır. Geleneksel siyasal rejimler ahlâkî, dinî ya da dünyevi bir kaynağa referansla pozitif yasaları temellendirmekte, insan eylemlerinin değişkenliğine karşı siyasal alanda görece de olsa bir istikrar ve kalıcılık sağlamak amaçlı kurallar bütünü geliştirmektedirler. Her ne kadar pozitif yasalar teoride genellenebilir olma iddiaları ile pratikte kişilere ve durumlara özel koşullar sebebiyle adaleti sağlamak konusunda her koşulda başarılı olamasalar da (dolayısıyla yasallık ve adalet arasında bir boşluk olsa da) temel işlevleri aşılmaması gereken sınırları belirlemek ve bu sınırlar üzerinden insanlar arasındaki iletişim kanallarını kurmaktır.

[1] Burada distopya kelimesini kötü bir toplum tasarımı, yani ütopyanın karşıtı olarak kullanıyorum.

Totalitarizm için hukukilik gereksizdir çünkü totaliter hâkimiyet pozitif yasaların nihai meşruiyet aldığı kaynaklarına gider; kendini tüm yasaların ötesinde gördüğü 'Tarihin Yasası' ya da 'Doğa Yasası' ile özdeşleştirir, onun yürütücüsü olmakla sorumlu kılar. Bolşevik rejim Marx'ın sınıf mücadelesinin tarihin devinimci gücünü teşkil ettiği düşüncesinden hareketle 'Tarih Yasasının' uygulayıcısı olmak iddiasını sahiplenmekteyken, Nazizm, Darwin'in doğanın meşru ve değişmez bir yasası olarak algıladığı yaşam mücadelesini kendisine rehber edinir. Buna göre her iki rejim takipçisi oldukları yasaların nihai hedeflerinin yeni bir insan türü yaratmak olduğunu savunmakta, bireyleri bu hedefe giden yolda araç veya engel olarak algılamaktadır. Yasa, önüne geçilemez bir hareketin ifadesi olurken, doğru/yanlış ayrımı ve suç kavramı ortadan kalkmaktadır. Üstün bir ırkın ya da sınıfın yaratım sürecinde birey hem önüne geçilmez bir hareketin parçası olup hem de her an bu sürecin dışında kalma tehlikesiyle karşı karşıya kalır. Totaliter sistem kendine her an yeni düşmanlar belirleyebilmekte ve bu düşmanları doğal/tarihsel sürecin önünde bir engel teşkil ettiği gerekçesiyle ortadan kaldırabilmektedir. Böylece, doğal ya da tarihsel bir devinim yasasının uygulayıcısı olarak terör, totaliter tahakkümün özünü oluşturan bir unsur olarak ortaya çıkar.

Diktatör rejimlerce uygulanışına ya da Fransız Devrimi'nde ortaya çıkış biçimine bakıldığında terörün[2] her zaman şiddete başvurmak ve var olan yasal çerçevenin dışına çıkmak anlamına geldiği açıktır. Yine bu uygulamalarda terörün kullanılış amacı ya sistem içindeki muhalefeti bastırmak, bireylerin siyasal eylemlerini engellemek (dikta terörü) ya da var olan yasal sistemi ortadan kaldırıp yenisini kurmaktır (devrimci terör). Terör bu hedeflere ulaşmak için bir araç olduğu için sınırlı ve sonlu olmak durumundadır. Ancak totaliter yönetim kendini bir hareket olarak tanımladığı, sürekli bir devinimin yürütücüsü olduğunu iddia ettiği için yeni bir sistem kurmayı hedeflememektedir, dolayısıyla, terör sınırsız bir hal alıp araçsal konumu yitirir. Yine diktatör ve devrimci şiddetten farklılaşarak totaliter terör asıl korkunç yüzünü ortada muhalif kalmadığı zaman göstermektedir. Arendt'e göre (2005: 299), bunun en açık göstergesi rejimin düşmanlarını ortadan kaldırmak için kurulmuş olan toplama kamplarının Rusya'da 1930'lar sonrasında hızla artmasıdır. Bu tarihe kadar Stalin hem ülkedeki hem de parti içindeki muhalefeti çoktan yok etmiş, kamplar rejim düşmanlarından ziyade masum insanlarla doldurulmaya başlanmıştır. Benzer biçimde Nazi Almanyasında 1936 yılına gelindi-

[2] Burada terör, ilk kullanıldığı biçimiyle yani Fransız Devrimi sonrası 1793-1794 yılları arasındaki baskıcı rejimi niteleyen şiddet iktidarı ve korku anlamında kullanılmaktadır.

ğinde ülke içinde artık ne bir direniş ne de muhalefet bulunmaktayken, ondan fazla olmayan kamp sayısı takip eden üç yıl içinde yüzü geçmiştir. Dolayısıyla, terör masumlara yöneldiği andan itibaren totaliter karakterini kazanmaya başlamaktadır.

Totaliter tahakkümün ve terörün işleyiş bakımından en etkin olduğu yerler Arendt'in, rejimin deney laboratuarları (1973: 437) ve 'yeryüzündeki cehennem' olarak tanımladığı toplama kamplarıdır. Sayısız insanın ölüme gönderildiği kamplarda asıl dehşet verici olan mutlak bir tahakkümün kurulduğu bir ortamda insanın bireyselliğinin imhası, insan yaşamının hattâ ölümünün anlamını yitirmesidir. Yaşadıkları mekân ve topluluktan alınıp kapatıldıkları hapishane benzeri mekânlarda bireyler, eylemleri değil varlıkları yüzünden cezalandırılmaktadırlar. –Yahudi, Çingene, eşcinsel, hastalıklı, engelli vs. olmak rejim tarafından mahkûm edilmek için yeterli sebep teşkil etmektedir. Ekonomik hiçbir getirisi olmayan anlamsız işlerde çalıştırılıp sebepsiz yere cezalandırılan kamp mahkûmları, birbirlerinden izole edildikleri için hiçbir sosyal iletişim ya da dayanışma geliştirememekte, direnişin anlamsızlığını içselleştirmektedirler. Bireysel düşünce, ahlâki yargı, zaman ve mekân kavrayışı önemini yitirdikçe kampta yaşayanlar için ölüm ve yaşam arasındaki fark da ortadan kalkmaktadır. Cinayeti sınırlı bir kötülük olarak tanımlayan Arendt'e (1973: 442) göre "bir katil gerisinde bir ceset bırakır ve kurbanı sanki hiç yaşamamış gibi davranamaz; ortadan kaldırmaya çalıştığı izler varsa bunlar kendi kimliğinin izleri olur, kurbanının sevdiklerinde bıraktığı anılar ve yası silemez; bir hayatı yok etse de onun var olduğu gerçeğini değiştiremez." Ancak Nazi ve Sovyet rejimleri yarattıkları 'unutuş deliklerinde' toplumsal hayattan kopardıkları kurbanlarının hem yaşamlarını hem de ölümlerini anlamsızlaştırarak yaşadıkları gerçeğini ortadan kaldırmışlardır. Totaliter rejimler insan varlığını fuzuli kılmayı ve insanı, insani niteliklerinden sıyırmayı denedikleri için mutlak kötülüğü sembolize etmektedirler.

ŞİDDETİN ELEŞTİRİSİ

Şiddetin araçsallığını yitirip totaliter rejimlerde olduğu biçimiyle toptan bir tahakküme dönüşmesinin insanın varlığına yönelik bir tehdit olduğu saptamasını yapan Arendt, bu tehdidin Nazi ve Sovyet rejimlerinin yıkılmasıyla ortadan kalkmayacağını iddia eder. Ona göre, totalitarizm bireylerin yalnızlığa ve özel alana sınırlı bir mutluluk arayışına itildiği ve kamusal eylemin anlamını yitirdiği modern toplumlar için daimi bir tehdit unsurudur. Bu anlamda yapılması gereken (*i*) iktidarın, (*ii*) kamusal alanın ve (*iii*) siyasal eylemin özünü kavramak, tanımsal ve işlevsel sınırla-

rını belirlemek, aynı zamanda da şiddet siyaset ilişkisine dair yanılgıları ortadan kaldırmaktır. 1958 yılında yayımladığı *İnsanlık Durumu* insanın varlık koşullarından başlayarak siyasal eylemin ve kamusal alanın varlık prensiplerini ortaya koymak amacını taşır. Aristoteles'in "aktif yaşam" (*vita activa*) kavramsallaştırmasından ilhamla, insanın dünyadaki varlığını belirleyen üç tür etkinlik olduğu saptamasını yapar. Buna göre doğumu ve ölümü arasındaki sınırlı hayatını, başka insanlarla bir arada ve dünya üstünde, dolayısıyla dünya koşullarıyla belirlenmiş bir biçimde yaşamak durumunda olan insan, 'emek', 'iş' ve 'edim/eylem' etkinliklerinde bulunur. Arendt'te yeni ve özgün olan hem günlük yaşamda hem akademik çalışmalarda iç içe geçmiş kavramlar olarak kullandığımız emek ve işi birbirinden ayırması ve üç etkinliği hiyerarşik bir düzende ele almasıdır.

Antik Yunan'da geçerli olan emek ve iş ayrımı modern toplumlarda ortadan kalkmış gibi görünse de John Locke'un 'ellerimizin işi', 'bedenlerimizin emeği' ayrımı Arendt için son derece yerinde bir saptamadır. Zira Arendt'te (1998: 7) 'emek' (*labour/ponein*), insanın hayatta kalmak ve türünü sürdürmek için yürüttüğü etkinlikler toplamıdır. 'Emek' bedensel gereksinimler ile belirlendiği için zorunluluk prensibi ile işler. Bu bağlamda insanı hayvanlarla ortak kılan bir etkinliktir, insan hayatı boyunca sürekli tekrarlanır ve kalıcı herhangi bir ürün yaratmaz. Bu yüzden insan etkinlikleri içinde en değersizi, insanın özgürlüğünü en kısıtlayıcı olanıdır. Emek doğasında şiddet barındıran bir eylem değildir, fiziksel anlamda güç ve çaba gerektirdiği ve rutin bir eylem olduğu için insanoğlunun kurtulmak istediği bir etkinliktir. Bu nedenle insanlar, tarih boyunca bedensel gereksinimlerini gidermesi için başka insanları kullanmak istemiş, bu amaçla şiddet uygulamışlardır (1998: 31). Arendt Antik Yunan'daki kölelik sistemini de bu çerçevede ele alır. Aristoteles'in, zihinsel kapasiteden yoksun oldukları için fiziksel etkinliklerde kullanılmalarını doğal gördüğü kölelere yaklaşımını ters yüz eder. Arendt'e göre, insanı köleleştiren ve insani kapasitelerin yitimine neden olan, sürekli emekle uğraşmaktır. Bu argümanda öne çıkan diğer bir nokta, bu etkinliğin özel alana ait olmasıdır. Bedensel ihtiyaçlar ve bunların giderimi mahrem olmak zorundadır, kişisel ihtiyaçlar ve mahrem ilişkiler başkalarıyla paylaşılmayan, onlardan gizlenmesi gereken konulardır.

'İş' (*work/poiesis*) olarak tanımlanan ikinci etkinlik insanın dünyayı, çevresini ve fiziksel koşullarını değiştirmeye yönelik giriştiği üretim (imalat, inşaat vb.) eylemlerinin toplamıdır. İş etkinliği ereksel prensiple işler; nihai ürünü kalıcı nesneler ve yapılardır. Emekle karşılaştırıldığında, iş, özgürlüğe imkân verir çünkü zihinsel tasarım işin yapılması için gereklidir. Bir marangoz sandalye yapmadan önce sandalye imgesini kafa-

sında oluşturur, bina inşa etmek isteyen mimar önce binanın tasarımını yapar. Ancak emeğin aksine iş işleyişi gereği şiddet içermektedir. Sandalye yapmak içi ahşabı dönüştürmek, bina inşa etmek için doğayı değiştirmek, ona güç uygulamak gereklidir. Düşünsel tasarımı barındırmasıyla emekten bir adım öne geçen işin siyasal alanla ilişkisi de daha yakın olmaktadır. Kalıcı ürünler ve insanların biraradalığını sağlayan bir dünya yarattığı için iş, siyasal alanın kurulmasının ön şartıdır, onu öncelemektedir.

Aktif yaşamın üç etkinliği içinde en önemli ve en tepede yer alan etkinliği, 'eylem' (*action/praxis*) insanın diğer insanlarla girdiği ilişkileri betimler. Eylem insanların farklılığından ve çoğulluğundan çıkmaktadır. Emek ve işten farklı olarak aracısız ve araçsız sürdürülen bir etkinliktir ve hizmet ettiği bir amacı yoktur. Ne bir ihtiyacı karşılamaktadır ne de somut bir ürün yaratabilir ancak insan birlikteliğinin temel koşuludur; anımsamayı ve tarihi mümkün kılar. Her üç etkinlik bir şekilde siyasalla ilişkilendirilebilse de, çoğulluk siyasal alanın kurulmasında temel koşul olduğu için eylem siyasi anlamda geçerli tek etkinliktir.

Antik dönemde ekonomi (*oikonomia*) kavramının ev idaresi, yani ev halkının bedensel ihtiyaçlarının giderilmesi anlamına geldiğini, dolayısıyla emeğin özel alana ait bir etkinlik olduğu saptamasını yapan Arendt (1998: 33) modern toplumlara gelindiğinde bunun değiştiğini iddia eder. Endüstrileşme ve kapitalizmin gelişimi ile modern toplumlarda emek ve iş etkinlikleri birbirine geçmiş, kitleselleşmiş ve insan etkinlikleri arasında temel belirleyici olmaya başlamıştır. Böylece özel ve kamusal alan arasındaki ayrım ortadan kalkmış, insanların, üretim ve tüketim ihtiyaçlarıyla birbirlerine bağlandıkları ve bu ihtiyaçlar çerçevesinde birbirleriyle ilişki kurdukları yarı-kamusal olarak nitelendirebileceğimiz 'sosyal' alan ortaya çıkmıştır. Kamusal alan bireyselliği, çoğulluğu ve eylemi yüceltirken sosyal alan standart davranış kalıplarını, konformizmi ve siyasal ilgisizliği ön plana çıkarmaktadır. Arendt'e göre sosyal alanın yükselişi siyasetin tanımı ve işlevini de etkilemiş, 19. yüzyıldan itibaren siyasal yönetim toplumun refahını arttırma, bireylerin bedensel ihtiyaç ve isteklerinin sağlanması anlamına gelmeye başlamıştır. Ulus-devlet görüngüsü tam da bu dönüşümü ifade eden siyasal bir örgütlenme olarak karşımıza çıkmaktadır. Bireylerin, aile üyeleri olarak kurgulandığı ulus-devlette siyasal yönetim, ekonomi bilimiyle özdeşleşmiş ve insan yığınlarının günlük ihtiyaçlarının giderilmesine odaklı ulusal ölçekte bir 'ev idaresi' meselesi olmuştur (1998: 28). Yalın yaşamın korunması ve geliştirilmesi modern devletlerin temel hedefi olurken, modern toplum Arendt'e göre *animal laborans* toplumu olmuştur.

Kamusal alanın işleyiş temellerine dönersek, kişisel ihtiyaçların geride bırakılması bu alanın kuruluşu için gerekli koşul olarak karşımıza çıkmaktadır. Kamusal alan, farklı bireylerin bir arada olma ve birlikte eyleme iradesiyle kurulmak zorundadır. İhtiyaçların ötesinde konular üzerine konuşmak ve eylemek anlamına gelen eylem/edim sıradanlığın ötesine geçmek, farklılık, yenilik, kahramanlık gerektirmektedir. Fransız ve Amerikan Devrimi üzerine düşüncelerini aktardığı *Devrim Üzerine* isimli kitabında Arendt, sosyal sorunlar etrafında şekillenen, bedensel ihtiyaçlara ve emeğe dayalı bir siyasal eylem kurgusunun en iyi ihtimalle tek tipleştirici ancak son kertede yıkıcı olduğu iddiasında bulunur. Her ne kadar Fransa'da devrim liderleri baskıcı bir rejimden kurtulmayı ve özgürlüğü tesis edebilecekleri yeni bir siyasal alanın inşasını amaçlamış olsalar da, devrime destek veren halkın büyük çoğunluğunun amacı yoksulluktan kurtulmaktır. Arendt'e göre Fransız Devrimi'nin temel çelişkilerinden biri, devrimin zaruri ihtiyaçlar etrafında şekillenmiş bir harekete mi yoksa siyasal özgürlüğü amaçlayan örgütlü bir eyleme mi dönüşeceği sorusudur. Ancak, Amerikan Devrimi ile yaptığı karşılaştırmada vardığı sonuç, dönem Avrupa'sında süren korkunç yoksulluk koşullarınca kuşatılmış Fransız Devrimi'nin, kısa sürede kitlelerin taleplerine yenik düştüğü ve başarısız olduğudur (1963: 107). Hiçbir devrimin sosyal sorunları çözemeyeceğini, bu yönde siyasal araçları seferber etmek isteyen her girişimin teröre yol açacağını savunan Arendt (1963: 108) bu iddiasıyla Marksist düşünceye meydan okur. Marx, Batı düşünce geleneğinin aktif yaşamı geri plana atıp düşünceyi yücelttiği eleştirisinde haklı olsa da, emek ve iş etkinliklerini birbirinden ayırmaması ve emek+iş etkinliğini insanı yaratan temel unsur olarak görmesiyle hatalıdır.[3] Arendt'e göre gereksinimlerle belirlenmiş bir etkinlik olarak emek, siyasal alana girdiğinde özgürlüğü tesis etmek yerine şiddeti doğurur. Marx'ın 'şiddetin tarihin ebesi' olduğu savunusu zorunlulukla belirlenmiş emeği siyasal eylemin temel unsuru yapmasında yatmaktadır. Tarihsel zorunluluk iddiası siyasal alanda şiddet kullanımını meşrulaştırır ancak kurucu değil yıkıcı bir mekanizma olarak işlev görür, çoğulcu yapıyı bozarak tek tipleşme getirir. Kişileri diğer in-

[3] "Totalitarizmin Kökenleri"ni yazdıktan sonra Marksist düşüncedeki totaliter unsurları saptamak iddiasıyla bir kitap hazırlığına girişen Arendt böyle bir argümanın indirgemeci olacağını, totaliter tahakkümün nüvelerinin Batı düşünce geleneği içinde takibinin Platon'a değin uzanacağını fark ederek bu projeden vazgeçer. Kitap için hazırladığı notların bir kısmını aktardığı yazısı için bakınız: Arendt, Hannah. 2002. "Karl Marx and the Tradition of Western Political Thought." *Social Research: An International Quarterly of Social Sciences* Volume 69, Number 2, Summer (Special Issue: Hannah Arendt: The Origins of Totalitarianism, Fifty Years Later): 273-319.

sanlarla ortak kılan ihtiyaçlar, istekler ya da kimlikler siyasal anlamda eyleme iradesine sahip bir topluluğu oluşturamaz, tam tersine bu tür kaygılar ve bağlar siyasal eylem kapasitesinden yoksun kitleler oluşturur. Bedensel ihtiyaçlara dayandırılarak kalkışılan her eylem kişinin gereksinimleri ile sınırlanmıştır ve başkalarıyla paylaşımı ancak bu güdüyle harekete geçen yığınlara sebebiyet verir. Benzer bir biçimde kişilerin etnik, dinî, cinsel kimlikleri Arendt'e göre siyasal bir örgütlenmeye temel teşkil etmemektedir. Dolayısıyla, kişisel olan Arendt için siyasal değildir. 'Biz' kavrayışının oluşumu belirli bir hususta eyleme istek ve iradesini önceleyemez. Siyasal eylemin özgün niteliği 'ne yapmalıyız?' sorusu etrafında bir 'biz'in öngörülemeyen biçimde oluşmasında yatmaktadır.

Emek/zaruriyet temelli bir siyaset algısının şiddete yol açacağı ve hedeflediği özgürlüğe ulaşamayacağı saptamasını yapan Arendt, ikinci olarak iş/siyaset birlikteliğini yıkma çabasına girer. Burada asıl hedefi felsefe ve siyaset arasındaki uçurumu derinleştirdiğini düşündüğü Platon'un siyaset kuramı ve onun modern zamanlara kadar süren etkisidir. Socrates'in ölümünden sorumlu tuttuğu Atina halkına sırtını dönen Platon, siyasal kuramında sitenin yönetimini gerçek bilgiye sahip bir grup azınlığa devrederken (1990; 1998) siyaseti bireylerarası bir etkinlik olmaktan çıkarıp filozof-kralın düşünsel tasarımlarının gerçekleştirilmesi sürecine dönüştürür. Böylece eylemi belli bir amaca yönelik araçsal bir etkinlik, diğer bir deyişle teknik bilgiyle (*techne*) yoğrulmuş bir iş (*poiesis*) olarak ortaya koyar. Bu kavramsallaştırmada karşımıza çıkan ilk ayrım yöneten ve yönetilen arasında olur. Yöneticinin görevi ideal devleti kurgulamak ve inşa etmek, halkın yükümlülüğüyse itaattir. Dolayısıyla siyaset yönetici ve yönetilen arasında kurulmuş bir tahakküm ilişkisi biçiminde karşımıza çıkar. Bu kurgu kapsamında iktidarın tanımı aktörlerin istençlerini başkalarına kabul ettirme kapasitesi, özgürlükse tüm dışsal sınırlamalardan (yani iktidardan) ve etkilerden (diğer bireylerden) bağımsız hareket edebilme halidir. İktidar mutlaklaştığı, özgürlük bireyselleştiği ölçüde etkin hale gelir. Yasa yöneten ve yönetileni özgürlük ve iktidar geriliminde birbirine bağlarken şiddet, iktidarın uygulanmasında ve özgürlüğün korunmasında temel araç olarak belirir. Platon'un ideal bir düzeni inşa etmeye odaklı teknik yaklaşımı Orta Çağ Hıristiyan felsefesi ve siyasal düşüncesinde korunarak sürdüğü gibi tanrısal iktidar ve ilahî düzen ve yasa kavrayışıyla bu modeli pekiştirir. Doğa bilimlerinin, teknolojinin, kapitalizmin gelişmesi ve reform hareketleri sonucu düşünsel ve siyasal otoritenin krizi ile karşılaşan Batı geleneği krizin saptamasını yapabilmesine rağmen siyasala yönelik geleneksel bakış açısını aşamamıştır. Modern düşünce Platon'un başlangıç ilkesi (*arché*) arayışını, eylemin ideal bir he-

defi (*telos*) olmasındaki ısrarını, dolayısıyla araçsal eylemin kavrayışını koruduğu gibi ilahî kudret ve yasa idealini de siyasal gramerden çıkaramamıştır. Bu sorunlu yaklaşım özellikle devrim sorununda kendini göstermektedir. Devrim bir tür ilahî kurtuluşla özdeşleşmiş, var olan sistemin ancak şiddet yoluyla değiştirilebileceğine dair bir inanç benimsenmiştir. Yeni bir düzenin tesisi, devrim düşüncesinde toplumu ideal bir amaç uğrunda şekillendirmek, değişmez yasalarla bu hedefe doğru ilerlemek ve yasalara itaatin sağlanması için mutlak bir iktidarı kurgulamaktır. Modern anlamda devrim düşüncesinin fikir babası olduğunu düşündüğü Machiavelli'nin dahi siyasal düzenin kuruluşu ve korunmasında şiddeti temel unsur olarak görmesinin nedeni, Arendt'e göre, düşünürün, tanrısal kudret imgesinde bir iktidar ve ilahî emir niteliğinde yasa kurgulamak isteğinden kaynaklanmaktadır (1963: 31). Nazi rejiminden kaçışı sırasında dost olduğu, ölümünden sonra düşünce mirasına sahip çıktığı Walter Benjamin de bu çelişkiden kurtulamamış görünmektedir. Zira Arendt ne *Devrim Üzerine* kitabında ne de şiddeti sorunsallaştırıp iktidardan farkını ortaya koyduğu "Şiddet Üzerine" adlı yazısında Benjamin'e referans verir. Benjamin'in ilerlemeci bir tarih anlayışını reddetmesine ve araç ve amaç kategorisi dışında saf siyasal eylemi bulmaya çalışmasına rağmen Arendt'in bu tavrının ardında, düşünürün bunu siyasal kategorilerle değil bir tür Mesih fikriyle yapması yatmaktadır. Yahudi mistisizmi ile Marksist bakış açısını bir araya getirmeye çalışan Benjamin (1996) şiddet üzerine düşüncelerinde yasa ve şiddet arasındaki bağı koparacak, tarihsel anlamda bir kırılmayı gerçekleştirecek kansız bir devrimin ancak ilahî şiddet (*divine violence*) yoluyla olacağını iddia eder.[4]

Arendt için dinî otoritenin sosyal ve siyasal etkisini yitirdiği bir çağda teolojik grameri kullanmaya devam etmek son derece sorunlu ve tehlikelidir. Siyasal eylem, özgürlük ve iktidarın meşruiyetleri ve işleyiş prensipleri siyasalın ötesinde veya aşkın kaynaklardan değil siyasalın içinden çıkmak zorundadır. Siyasal eylemin araçsal kategoriden çıkarılıp Antik dönemdeki anlamına kavuşturulması da böyle bir çabanın sonucudur.

[4] *Şiddetin Eleştirisi Üzerine* isimli makalesinde Benjamin evvela, 'yasa koruyucu' ve 'yasa koyucu' şiddet ayrımı yapar. Buna göre devletin çeşitli organları aracılığıyla uygulanan hukukun korunması ve uygulanmasını amaçlayan güç kullanımı yasa koruyucu (*law-preserving*) şiddettir. Buna karşı, devrim zamanlarında ortaya çıkan yeni bir yasanın tesisi sırasında uygulanan şiddet yasa-yapıcıdır (*law-making*), aynı zamanda Benjamin tarafından mitik şiddet (*mythic violence*) olarak adlandırılır. Mitik şiddet, suçu ve cezayı, dost düşman ayrımını ve sınırları ortaya koyar, tehdit edici ve kanlıdır. Gerçek anlamda şiddeti içermeyen ve saf eylemden çıkan ilahî şiddet ise affedici, tüm sınırları ortadan kaldıran kansız bir eylemi nitelemektedir. Benjamin, ilahî şiddeti ve dolayısıyla ilahî adaleti dünyanın sonu geldiğinde tüm insanlığı kefaretlerinden kurtaracak bir Mesih'in gelişiyle özdeşleştirmektedir.

Arendt, yukarıda sunduğum gibi eylemi insan etkinlikleri içinde en değerli ve siyasal anlamda tek geçerli etkinlik olarak görür. Aristoteles'in yalın yaşam (*zoé*) ve siyasal yaşam (*bios*) ayrımından giderek, insanı siyasal bir varlık yapanın diğer bireylerle ihtiyaçlarının ötesinde özgür ilişkiler kurma kapasitesi olduğunu söyler. Bu bağlamda özgürlük, liberal geleneğin tanımladığı gibi başkalarından izole, kişinin istençleriyle şekillenmiş ve dışsal sınırlamalardan bağımsız olma hali değil başkalarıyla bir arada olma, konuşma ve birlikte eyleme halidir. Eylem sırasında bireyler sözleri ve davranışları ile bireyselliklerini sergiler ve farklılıklarını ortaya koyarlar. Böylece farklı görüşler ve eylemler kamusal alanda çarpışır, paylaşılır hale gelir. Arendt'e göre eylemi araçsal kategori içinde ele almak mümkün değildir çünkü eylem bir hedefi dahi olsa buna ulaşamama olasılığını içinde barındırmaktadır. Farklılıklarla belirlendiği, insan tepkileriyle dönüştüğü ve dışsal koşullarla sınırlandığı için sonuçları öngörülemeyen ve etkisi saptanamayan bir olgudur.[5] Eylemler sonuçsuz olabilmektedir, bir bireyin söz ve davranışları başkaları tarafından onaylanmayabilir, bu anlamda eylemin her durumda anlaşma ile sonuçlanması beklenemez. Ancak, bireylerin ortak eyleme kararı aldıkları anda iktidar doğmaktadır. Bu anlamda iktidar, olasılıkla (*potentiality*) ve olanaklılıkla (*möglichkeit*) ilişkilidir (1998: 200). İnsanların biraradalığından ve ortak eylem isteklerinden doğduğu için bu birliktelik dağıldığı anda ortadan kalkmaktadır. Bu bağlamda 'güç' bireyin başkalarından bağımsız sahip olduğu doğal bir nitelikken, iktidar yapay ancak kolektif bir yaratımdır. İktidar değişmez, elde tutulabilir, depolanıp sonra kullanılmaya bırakılacak bir varlık değildir. 'Şiddet'ten ayrıldığı en önemli noktalardan biri, şiddetin araçlara ihtiyaç duyması ve araçlarla uygulanabilmesi iken, iktidarın hiçbir materyale başvurmadan aracısız işlemesidir.[6] İktidar, insan birlikteliğinden doğduğu ve bu birlikteliğe bağımlı olduğu için hem çok etkin bir güç olabilmekte hem de çok çabuk ortadan kalkabilmektedir. Şiddet, Arendt'e göre, iktidarın olduğu yerde barınamaz, iktidarın zayıfladığı yerde onu tamamen ortadan kaldırabilir, ancak şiddet olarak kaldığı

[5] Arendt siyasal düşünce geleneğinin eylemi iş çerçevesinde ve araçsal kategorilerle ele alma çabasının eylemin öngörülemez oluşundan kaynaklanabileceğini düşünmektedir. Eylemin belirsizliğini gidermek ve olası kötü sonuçlarını tamir etmek için iki önlem düşünür. Buna göre bireyler birbirlerine 'söz vererek' davranışlarını belirleyebilirler ve birbirlerini 'affederek' eylemin sonuçlarını hafifletebilirler.

[6] Arendt şiddetle eş anlamlı kullanılan 'kuvvet' kavramının ise doğal ve toplumsal olaylarda ortaya çıkan enerjiyi tanımladığını savunur. "İnsanlık Durumu"nda şiddet ve kuvveti dönüşümlü olarak kullanırken iki kavram arasındaki ayrımını "Şiddet Üzerine" adlı makalesinde geliştirir. Arendt, Hannah. 1972. *Crises of the Republic; Lying in Politics, Civil Disobedience on Violence, Thoughts on Politics, and Revolution.* New York: Harcourt Brace Jovanovich. 143-144.

sürece de yeni bir iktidar yaratamaz (1972: 145-155; 1998: 203). İktidar çoğullukla beslenirken, şiddet tek tipçidir, çoğul düşünce ve varlıkları tehdit olarak algılar. İktidar söz ve eylemden doğarken, şiddet suskundur, başkalarıyla paylaşılamaz. Dolayısıyla şiddet ve iktidar birbirlerine zıt varlıklardır. İktidar siyasal alanın temeli iken, şiddet ona yönelik bir tehdit olmaktadır.

FOUCAULT: ŞİDDETSİZ İKTİDAR

Felsefi düşünceye tarihsel bir perspektifi getirme çabası, 1960'lardan itibaren değişik kurumlar, söylemler ve pratikler üzerine yaptığı çalışmaların özünü oluşturan Michel Foucault yirminci yüzyılın en tartışılan ve eleştirilen isimlerinden biri olarak karşımıza çıkmaktadır. Hapishanelerden, akıl hastanelerine, cinsellikten deliliğe kadar farklı birçok alanda yaptığı araştırmalar tarih, felsefe ya da sosyoloji gibi disiplinler kapsamında değerlendirilememekteyse de, etkisini tümünde hissettirebilmiştir. Siyasal veya felsefi bir düşünce akımıyla ilişkilendirilemeyen ve sistematik bir kavramsallaştırma sunmayan Foucault soyunduğu işi, "geçerliliği var olan düşünce rejimlerince onaya tabii olmayan, otonom ve merkezsiz bir tür teorik üretim", bir tür "yerel eleştiri" (*local criticism*) (1980b: 81) olarak tanımlar. Arendt'le benzer biçimde eleştirel düşüncenin önemini vurgulasa da Foucault'nun farklı yaklaşımı bu ifadede dahi kendini göstermektedir. Arendt çalışmalarını 'düşünce egzersizleri', dolayısıyla bir tür eylem olarak nitelendirirken, Foucault'da bu bir teknik üretim, yani iştir ve işlevsel kullanımı işaret eder. Her ne kadar bu yerel, parçalı ve teknik eleştiri alçakgönüllü bir çaba gibi görünse de insan özgürleşmesi, ilerlemeci tarih anlayışı ve aklın üstünlüğü gibi Aydınlanma geleneğinin temel varsayımlarını sorgulamak konusunda kışkırtıcı bir rol oynamaktadır. Özellikle ilk dönem çalışmalarında hedefi, bu geleneğin temsilcisi sayılan Kant ve onun aşkın özne, bilgi ve akıl parametreleridir. Foucault Kant'ı felsefeyi dogmatik uykusundan uyandırırken antropolojik uykuya yatırmakla suçlar. Arendt gibi, o da, 'insan'ı temel alan bir felsefenin tekilden tümele giderken tarihi ve insan ilişkilerinin çoğulcu yapısını gözden kaçırdığını düşünür.

Arendt, öğrencisi olduğu ve yirminci yüzyılın en önemli düşünürü olduğuna inandığı Heidegger'in Nazi rejimiyle işbirliği yapmasından büyük yara alırken düşünürün bu ihanetinin düşüncesindeki yanlışlarla açıklanabileceğine inanmış ve neredeyse tüm eserlerinde Heidegger felsefesiyle içsel bir hesaplaşma sergilemiştir. Foucault ise Heidegger'in ve onun yorumuyla okuduğu Nietzsche'nin Batı metafiziğine yönelik eleştirilerini

neredeyse çekincesiz benimser görünmektedir.[7] Nietzsche'nin soykütüksel (*genealogy*) analizi, tarihsel çalışmalarında, özellikle iktidar ilişkilerini anlayışında yeniden yorumlayarak kullandığı bir yöntem olur. Ereksel bir tarih anlayışını dolayısıyla nedenselliği ve tarihe değer atfetmeyi reddeden bu yöntem, tarihi, rastlantısal ilişkilerin ve güçler çarpışmasının bir sonucu olarak görmektedir.[8] Tarih, belli dönemlerde çeşitli nedenlerle karşı karşıya gelen güçler (söylemler, insan grupları, inanışlar) arasında çıkan mücadelede, kazananların yazdığı ve geleceğe aktardığı bir yaratımdır. Dolayısıyla süreklilik iddiası galiplerin meşruiyet çabasından kaynaklanmakta ve mağlupları dışlayıp değersiz kılmaktadır. Soykütüksel analiz, bu saptamayla geriye dönerken hem kaybedenlerin (dolayısıyla tarih ve norm dışında bırakılanların) izini sürmeye hem de tarihsel dönüşüme neden olan çarpışma noktalarını saptamaya çalışmaktadır. Foucault, modern iktidar sorunu üzerine yoğunlaşmış çalışmalarında –*Hapishanenin Doğuşu*, *Cinselliğin Tarihi*, *Toplumu Savunmak Gerekir* ve *Yönetim zihniyeti* (*Governmentality*)– bu analizi kullanarak modern söylemler, pratikler ve kurumların oluşum süreçlerini ve işleyiş dinamiklerini anlamaya çalışır.

Foucault'nun siyaset üzerine düşünmeye başlaması da tarihsel bir deneyimin sonucudur. Nitekim, söylemler üzerine ilk çalışmalarında iktidarı ve siyaseti geleneksel kalıplar içinde düşündüğünü, bu bağlamda bilgi üretimi ile siyaset arasında ilişkiselliği tespit edemediğini, ancak bu yaklaşımın modern toplumları anlamakta yetersiz kaldığı tespitini 1968 olayları sayesinde yapabildiğini belirtir (1980a: 115-116). 1968 öğrenci ayaklanmaları toplumsal refahın yüksek olduğu Batı toplumlarında, öngörülemez bir patlama olarak ortaya çıkmış, yerel ölçekte başlayan bir mücadele iken geniş kitleleri bir araya getirebilmiştir. İnsan hakları, feminizm, çevrenin korunması, savaş ve nükleer karşıtlığı gibi söylemleri olan bu hareketler toplumsal sorunları gündeme taşımışlardır. Hedefleri devletin

---

[7] Foucault, ellili yıllarda okumak zorunda kaldığı ancak o dönemde ilginç gelmeyen Nietzscheyi, Heidegger'le birlikte okumanın kendisi için felsefi bir şok olduğunu söyler. Kritzman, Lawrence D., derleyen. 1988. *Politics, Philosophy, Culture – Interviews and other Writings 1977-1984*. New York: Routledge. 250. Hubert Dreyfus ise Foucault'nun 'iktidar' kavramsallaştırmasını Heidegger'in 'varlık' sorunu ile paralel okunabileceğini iddia etmektedir. Dreyfus, Hubert. 1996. "Being and Power: Heidegger and Foucault", *International Journal of Philosophical Studies*, Cilt 4, Sayı 1: 1-16.

[8] Tarihin rastlantısal olduğu argümanı onun saçma ya da tutarsız olduğu anlamına gelmemektedir. Foucault tarihin bir 'anlamı' olmadığını ancak güç ilişkilerinde kullanılan stratejiler ve taktikler bakımından anlaşılabilir olduğunu iddia eder. Foucault, Michel. 1980. "Truth and Power". içinde *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings 1972-1977* derleyen, C. Gordon.109-133 London: Harvester.

iktidarını ele geçirmek ya da burjuva iktidarını devirmek değil, siyasal alanda görünmeyen, bilgi kullanımlarına bağlı eğitimdeki, tıptaki, psikiyatrideki iktidar mekanizmalarını dönüştürmektir. 1968 hareketlerinin söylemler ve disiplinler üzerine çalışmalarını meşrulaştırdığını ve bu çalışmalarında kullandığı bakış açısının siyasal ilişkileri anlamakta da faydalı olabileceğini fark ettiğini söyleyen Foucault, 1970'lerin başından itibaren çalışmalarını iktidar olgusu üzerinde yoğunlaştırır.

Arendt'le benzer biçimde Foucault'nun da ilk tespiti geleneksel siyasal düşüncenin, iktidarı egemen-kral modelinde anladığıdır.[9] Bu model, modern ideolojilerde de sürdüğü biçimiyle ilk olarak iktidarı sahiplenilebilen bir mülk, ikinci olarak işleyişi itibariyle baskıcı olarak algılamaktadır. Örneğin, liberalizm, 'tabii hal' kurgusunda örneklendiği gibi, iktidarı bireylerin mülkiyetinde bir güç hattâ arttırılabilecek bir servet olarak sunar. 'Tabii hal' bireylerin iktidar rekabetinde, en kötü senaryoda kesin bir savaş halini, daha ılımlı bir bakış açısından şiddet olasılığını içinde barındıran bir durumu niteler. Siyasal alanın kurulmasıyla bireylerin sahip oldukları iktidar, toplumsal barış ve düzenin tesisi için devlete transfer edilir. Liberal 'sosyal sözleşme' kuramı aynı zamanda, devletin denetimindeki iktidarın, aşırılıklara gitme, şiddete dönüşme ve birey özgürlüğünü tehdit etme tehlikesine karşı yasa ve adalet kavramlarıyla sınırlandırmaya çalışmaktadır. İktidar bu bağlamda bir mülkiyet ilişkisi olarak şiddetse ona içkin bir sorun olarak öne çıkmaktadır (1980: 91). Benzer biçimde Marksizm, iktidarı sınıf baskısı ile ilişkilendirmekte ve iktidarın kapitalist devletin elinde, üretim ilişkilerini ve burjuvazinin tahakkümünü sürdürmek için kullanılan bir araç olduğunu savunmaktadır (1980: 88-89). Foucault, iktidar ilişkilerinin dönüşümünde ekonomik üretim ilişkilerinin yeniden üretiminin etkili olduğu saptamasına katılsa da Marksizmin bunun belirleyici olduğu iddiasına karşı çıkar. Şiddet, mülkiyet ve egemenlik ekseninde ele alınan iktidar, Foucault'ya göre analizlerini devlet ve ekonomi alanlarına sıkıştırmaktadır. Her iki ideolojinin de tespitini yaptığı gibi kapitalizmin gelişimi sermaye birikimini mümkün kılan teknikler geliştirebilmiştir. Bununla birlikte, Marksizmin ve liberalizmin saptayamadığı 17. ve 18. yüzyıllardan itibaren Batı toplumlarında sermaye birikimini mümkün kılan tekniklerin, insan birikimini yönetme tekniklerinin de geli-

[9] Foucault da egemen-kral modelinin izlerini Platon'da bulmaktadır. Arendt gibi Hıristiyan düşüncesinin bu modeli benimsediğini ancak ondan farklılaşarak Yunan-İbrani geleneğinin, her bireyin refahı ile tek tek ilgilenen ve tebaasının kurtuluşu için gerekirse kendini feda eden (Mesih, çoban, lider) 'pastoral iktidar' kavrayışını da bu modele eklemlediğini savunur. Foucault, Michel. 1979. *Omnes Et Singulatim: Towards a Criticism of 'Political Reason'*. The Tanner Lectures on Human Values, Stanford University.

şimine neden olmasıdır. Verimlilik ve etkinlik gibi ekonomik ölçütler, egemen iktidar modelinde gördüğümüz süreksiz, pahalı, gösterişli ritüelleri ve şiddete dayalı iktidar tekniklerini kısa sürede kullanışsız hale getirmişler, yerlerine daha ince hesaplanmış tâbi kılma teknolojilerini geliştirmişlerdir (1979: 220-221). Böylece, egemen iktidardan daha etkili, topluma çok daha fazla nüfuz etmiş yeni iktidar ilişkileri doğmuştur.

Bunlardan ilki, 18. yüzyılla birlikte gittikçe yaygınlaşan akıl hastanesi, hapishane, okul, fabrika gibi kurumsal yapılarda etkili, bireylerin bedenlerini ve eylemlerini merkezine almış olan 'disiplinci iktidar'dır. Foucault, *Hapishanenin Doğuşu*'nda iktidarın baskıcı bir güç olduğu düşüncesinden hareketle bunun en açık biçimde görülebileceği yerin hapishaneler olduğunu düşünür. Bu bağlamda, soykütüksel analizle incelediği ceza pratikleri, egemen iktidarın baskıcı ve şiddete dayalı işleyişinin Batı toplumlarında gittikçe azaldığını, iktidarın baskıcı olmaktan ziyade disipline edici, düzenleyici ve normalleştirici biçimde işlediğini ortaya koyar. Foucault erken dönemden bu yana, cezalandırıcı iktidarın üç farklı biçimde örgütlendiğini saptar. (*i*) 19. yüzyıla kadar işleyen egemen iktidar suçu egemene karşı işlenmiş bir eylem olarak algılarken, cezayı da egemenin intikamı olarak işleyişe koymaktadır. Bu bağlamda suçlunun bedenine uygulanan şiddetin ölçüsü büyük olmalı, cezalandırma ise herkes tarafından görünebilir kılınmalıdır. Şiddetin ölçüsü ve cezalandırma ile halkta yaratılan dehşet, hükümranın kudretinin pekiştirilmesi anlamına gelmektedir. (*ii*) İkinci model, 19. yüzyıldan itibaren hukuk disiplininin gelişmesiyle gündeme gelen sınırlı şiddet kullanımını öngörmektedir. Birey, yasa, hak ve adalet kavramlarının gelişmesiyle şiddet kullanımı yasa dışı bırakılmış ve istisnai durumlara özgü bir hak olarak formüle edilmiştir. (*iii*) Halka açık bir işkence gösterisi olmaktan çıkan, şiddet ölçüsü sınırlandırılan cezalandırma pratiklerinin gözlerden ve toplumdan uzak mekânlar olan hapishanelerde denetim altına alındığı ortaya çıkmaktadır. Hapishaneler cezalandırmadan ve şiddet uygulamadan ziyade bireylerin bedenlerini ve eylemlerini en etkili biçimde dönüştürmenin yollarını arayan deney laboratuarları olmaktadırlar. Bu çerçevede Jeremy Bentham'ın 1791 tarihli *Panopticon* tasarımı, mimari yapısından işleyiş prensibine kadar hapishanelerde sağlanabilecek toptan denetimin koşullarını ortaya koyar. Foucault için hapishaneler, çok daha geniş bir ölçekte gelişmeye başlamış denetim mekanizmalarını örneklediği için önemlidir. Bentham'ın *Panopticon*'u sadece bir hapishane tasarımı değildir, okullarda, orduda, hastanelerde, fabrikalarda uygulanan bir model olmaktadır.

Disiplinci iktidar, Foucault'ya göre işleyiş prensipleri açısından egemen iktidardan tamamıyla farklılaşmaktadır. Egemen iktidar etkinliğini

görünür olmakla kazanırken, disiplinci iktidar görünmezlikle çalışır. Disiplinin etkili olması için varlığını belirtmesi değil, bireylerde var olduğu sanısının yerleştirilmesi yeterli olmaktadır. Sürekli gözetim altında oldukları fikrine sahip olan bireyler, iktidarı içselleştirerek kendi kendilerinin denetimcisi olmaktadırlar. Egemen iktidar fiziksel şiddete dayandığından her yerde olamamakta ve süreksiz cezalandırma pratikleri uygulamaktayken, disiplinci iktidar şiddet gerekliliğini ortadan kaldırmış ve sürekli bir hale dönüşmüştür. Egemen iktidarın amacı kendisine yönelen tehditleri ortadan kaldırmak iken disiplinci iktidar tehditleri önceden saptayıp dönüştürmeye ve ıslah yoluyla sistemle bütünleştirmeye çalışmaktadır. Arka planında demografik yapının değişimi, feodal sistemin çöküşü ve kapitalist üretim tekniklerinin kompleksleşmesi gibi tarihsel dönüşümleri bulunduran disiplinci iktidar, bu değişimlerin etkisinde üç amaç çerçevesinde işlemektedir. Bunlardan ilki, cezalandırma sürecinde ekonomik açıdan en düşük maliyeti, yönetimsel açıdan en az direnci sağlayacak verimli teknikler geliştirmektir. İkinci amaç, disiplinlerin uyguladıkları tekniklerin etkinliğinin maksimum düzeyde ve kapsamda olmasıdır. Üçüncü amaç, geliştirilen tekniklerin okul, ordu, fabrika, hastane gibi diğer sosyal yapılara aktarılmasını, böylece sistemin tüm parçalarının uyum ve verimlilik içinde hareketinin sağlanmasıdır (1979: 218). Böylece, sınav, egzersiz, tetkik, denetim gibi metotlarla, okullarda öğrenciler, hastanelerde hastalar, fabrikalarda işçiler modern bilimlerin ve toplumsal kurumların belirledikleri normlar çerçevesinde üretilmekte, dönüşüme istekli, uysal, sistemle uyumlu ve topluma faydalı bireyler haline getirilmektedirler.

Disiplinci iktidar mikro-ölçekte bireylerin bedenlerini ve eylemlerini doğrudan etkileyecek biçimde kurgulanırken, makro düzeyde tüm nüfusu konusu haline getirmiş olan bio-iktidar gelişmeye başlamaktadır. Foucault'nun, izlerini 16. yüzyılda bulduğu, 18. yüzyılla birlikte yönetim algısına sirayet ettiğini iddia eden bio-iktidar, toplumun refahı ve zenginliğini ve nüfusun devamlılığını hedefleyen teknolojiler bütünüdür. Bio-iktidar kapsamında tür ya da grup bireyden önce gelmektedir. Doğum ve ölüm oranlarının saptanması, kontrol altına alınması, yaşam kalitesinin ve sağlık koşullarının iyileştirilmesi, hastalıklarla mücadele gibi konular siyasal yönetim için önemli konular olarak öne çıkmaktadır. Bio-iktidar, Arendt'in 'ulusal çapta ev yönetimi' olarak adlandırdığı yalın yaşamın modern siyasetin temel ekseni haline döndüğü iddiasını desteklemektedir. Benzer biçimde Foucault (1984: 264-265), "tarihte kuşkusuz ilk defa, biyolojik var oluş siyasal alana yansıtılmıştır" demektedir. "Binlerce yıldır insan Aristoteles'in formüle ettiği biçimiyle kalmıştır: siyasal varlık kapasitesine (*bios*) sahip yaşayan bir hayvan. Ancak modern insan, yalın

yaşamını (*zoé*) siyaset çerçevesi içinde sorunsallaştırabilen bir hayvandır."

Foucault için bio-iktidar, modern iktidarın egemen modelden farklılaşan yapısını göstermek açısından önemlidir. Disiplinci iktidar analizinde, cezadan disipline dönüşürken ortadan kalkan şiddet kullanımına dikkat çekerken, bio-iktidarın ölüm ve yaşam karşısında aldığı tutumla egemen iktidardan farklılaştığını gösterir. Antik Yunan'da ve Roma'da özel alanda aile reisinin yönetim biçiminden ilhamla gelişmiş, Hıristiyanlık etkisindeki mutlak krallıklarda tanrısal güç fikriyle beslenmiş egemen iktidarın en büyük ayrıcalığı, yönetilenler üzerinde sahip olduğu 'yaşatma ve öldürme hakkı' olarak ortaya çıkmaktadır. Foucault'nun (1984: 258) 'yaşam ve ölüm üzerinde hak' olarak adlandırdığı bu güç aslında iktidarın ölüm üzerinde sahip olduğu bir ayrıcalığı tanımlamaktadır. Baba/Tanrı/Kral, yaşamlarını verdiği çocuklarının üzerinde mutlak bir iktidara sahiptir ve dilediği zaman canlarını alma hakkını kendinde saklı tutmaktadır. Erken dönem modern siyasal kuramında da etkisini sürdüren bu anlayış, yaşam ve ölüm hakkının iktidar tarafından sınırsız ve koşulsuz kullanılamayacağı düşüncesini geliştirmiş ve öldürme hakkını egemenin varlığına tehdit koşuluna bağlamıştır. Egemen, siyasal ve fiziksel varlığına yönelik tehditleri sezdiği anda bu hakkı meşru olarak işletebilmektedir. Erken modern kuramcılarında, örneğin Hobbes'un *Leviathan*'ında gördüğümüz gibi egemen iktidarın sembolü yasa ve kılıç olmakta, iktidarın temel sorunsalı kılıç gölgesinde adaletin tesisi ve yasa denetiminde kılıcın kullanılması haline gelmektedir.

Bio-iktidar ise, egemen modelin tersine, yaşamı kutsayan ve hayatı yöneten bir iktidar biçimidir. Nitekim bu yaklaşım siyasal kuramda da karşılık bulmuştur, 18. yüzyıl siyasal kuramında artık egemenliğin halkın iradesi olarak algılanmaya başlandığını, siyasal yapının organik bir şekilde algılandığını görmek mümkündür. Arendt'in dikkat çektiği gibi Fransız Devrimi sonrası gelişen ulus-devlet, siyasal topluluğu kan, ırk, kültür, dil, gibi etmenlerle tanımlamaya başlamış, toplum bir beden yığınına dönüşmüştür. Bu bağlamda, bio-iktidarın temel işlevi siyasal yapının dayandığı bu devasa bedeni korumak, devamını sağlamak ve geliştirmektir. Egemen iktidardan farklılaşarak topluma derinden nüfuz eden bio-iktidar ölüm üzerinde hak iddia edemez ve şiddet kullanamaz. Ölüm ve şiddet siyasal rasyonalitenin ve iktidar ilişkilerinin dışında bırakılmak durumundadır. Ancak Foucault'nun da farkında olduğu gibi (1984: 261) 19. ve 20. yüzyıllarda şahit olunan savaşlar, kanlı şiddet olayları ve soykırımlar, şiddetin, modern dünyada azalmak bir yana arttığını göstermektedir. Modern toplumlarda iktidarların şiddete başvurmasını, örneğin totalitarizmi ve

kampları, hedefi hayatı geliştirmek olan bio-iktidar çerçevesinde anlamak mümkün müdür? Yakın tarihte tanıklık ettiğimiz şiddet olaylarını, özellikle kamp şiddetini Giorgio Agamben (1998)'in önerdiği gibi egemen iktidarın ve antik öldürme hakkının geri dönüşü biçimde mi okumak gerekmektedir?

Agamben'in formüle ettiği biçimiyle yirminci yüzyıl şiddet pratiklerini egemen iktidarın dönüşü olarak yorumlamak Foucault'ya göre mümkün görünmemektedir (1984: 260). Bu, egemen iktidarın, disiplin ve bio-iktidar tekniklerinin gelişmesiyle tamamen tarih sahnesinden silindiği anlamına da gelmemektedir. Ancak egemen iktidar, yukarıda açıklandığı gibi merkezi, görünür bir güç olarak işlemekte, belli bir mesafede durduğu topluma karşı uyguladığı şiddeti hak, yasa ve adalet söylemlerine referansla meşrulaştırmaktadır. Diğer yandan, bio-iktidar, merkezsiz işleyen bir mekanizmalar bütünüdür. Sağlık, eğitim kurumları bilimsel, ekonomik kuruluşlar birbirleriyle ilişki içinde bio-iktidarın üretimine katkıda bulunmaktadırlar. Dolayısıyla, egemen iktidarda olduğu gibi iktidarın saptanacağı tek bir yapı bulunmamaktadır. Bio-iktidarın üretimine ve yaygınlaşmasına tüm toplumsal kurumlar ve bireyler aktif olarak katılmaktadırlar. Bu anlamda şiddetin uygulayıcısı olan bir yapıyı tespit etmek mümkün görünmemektedir. Dahası, şiddet ve ölüm, amacı yaşamı geliştirmek olan bio-iktidar için tehdit edici ve kaçınılması gereken olgulardır. Bu nedenle, modern toplumlarda ölüm mümkün olduğunca ertelenen, nasıl önüne geçilebileceği soruları dışında toplumsal yaşamda konu edilmeyen bir mesele olmaktadır. Foucault, modern toplumlarda idam cezasının kaldırılmasının da, bireysel hakların tanınmasından ziyade bio-iktidarın (insan) yaşamı(nı) kutsamasından kaynaklandığını iddia etmektedir. Benzer bir biçimde intiharın, yirminci yüzyılda sosyoloji ve psikoloji disiplinlerinin araştırma konuları arasına girmesi, yaşam karşısında ölümü seçen kişilere duyulan şaşkınlıktan kaynaklanmaktadır. Dinî inançlara göre, intihar edenler Tanrı'nın verdiği yaşamı sonlandırdıkları için günahkâr sayılırlarken, modernite intiharı seçenleri kurban olarak görmekte, intihara teşebbüs eden bireyleri anormal ve hastalıklı olarak tanımlanmaktadır. Modern toplumlarda norm, yaşamak ve yaşatmaktır; amacı yaşam olmayan her eylem bu anlamda sapkınlık olmaktadır. Buna karşılık amacı yaşam olan her eylem de gerekli ve zorunlu olmaktadır.

Bu çerçevede, bio-iktidar şiddeti olarak adlandırabileceğimiz, yirminci yüzyılda deneyimlenen savaşlar ve soykırımlar, yaşam adına yürütülen, toplumun refahını ve türün devamını sağlamak için gerekli görülen işlemler olmaktadır. Foucault'nun bu argümanını daha iyi anlayabilmek için Arendt'in etkinlikler kavramsallaştırmasını hatırlamak faydalı olabilir.

İnsanın türünü sürdürmek için yürüttüğü etkinlikler toplamı olarak emek, bedensel gereksinimler ile belirlendiği için zorunluluk prensibi ile işlemekteydi. Emek doğasında şiddet barındıran bir eylem olmamakla beraber, bedensel gereksinimlerini giderilmesi ve türün devamı için zorunluluk nedeniyle şiddete başvurabilmekteydi. Benzer biçimde Foucault'nun bio-iktidarı, 'doğası'[10] gereği şiddet içermeyen ancak işleyişi nedeniyle şiddete neden olabilen bir iktidar biçimi olmaktadır. Bio-iktidar çerçevesinde savaşlar artık egemen adına değil, toplumların ve nüfusun korunması gerekliliğiyle yapılmakta, insanlar toplama kamplarında ırkın varlığına tehdit olarak görüldükleri için öldürülmektedirler. Ancak uç örnekler olarak karşımıza çıkan bu pratikler Foucault'nun modern iktidar kavramsallaştırmasında şiddetin tâli bir rolü olduğu iddiasını çürütmemektedir. Modern iktidarda saptanması gereken, iktidarın şiddetten ayrı tutulması gerekliliğidir. Şiddet ilişkilerde başvurulduğu sürece baskıcı ve zorlayıcı bir rol oynamaktayken modern iktidarın etkinliği yapıcı ve üretken biçimde işlemesinden çıkmaktadır. İktidar bilgi, gerçeklik ve özneleri sürekli olarak üretmektedir, dolayısıyla statik bir yapı değil dinamik bir ilişkiler yumağıdır. İktidarın dinamik ve üretken olması, aynı zamanda onun, etkileşimlere ve müdahalelere açık olması anlamına gelmektedir. Bu da direnmeyi ve özgürlüğü iktidara içkin kılmaktadır. İktidar, ancak özgür bireylerle üretilebilir, bireylerin dirençleriyle yeni teknikler geliştirebilir. Tarihsel dönüşümler de bize bunun böyle olduğunu göstermektedir. Tarih büyük kırılmalar ve kopuşlar değil, yön değiştirmeler ve dönüşümler sergilemekte, doğrusal bir yapıdan ziyade çatallaşan bir yapı sunmaktadır.

ARENDT VE FOUCAULT: DİYALOG DENEMESİ

Önceki bölümlerde sunmaya çalıştığım gibi Arendt'in şiddete yönelik düşünceleri ve iktidar kavramsallaştırması totalitarizm deneyiminin etkisinde ve ona karşı gelişmiştir. Totalitarizmin öngörülemez bir vaka olduğunu düşünse de, modernitede bu felâkete geçit veren birtakım unsurlar olduğunu düşünmektedir.

Modern toplumlarda sosyal alanın ortaya çıkışı, Arendt için son derece tehlikeli bir gelişmedir. Bireylerin, bedensel gereksinimleri ve kişisel sorunları etrafında, üretim ve tüketim ilişkileri içinde bir araya geldikleri sosyal alan farklılıkları ortadan kaldıran, insanları standartlaştıran bir etki yaratmaktadır. İnsanları birbirleriyle ortak kılan ihtiyaçlar ve istekler yeni, eleştirel ve dönüştürücü eylemler üretememektedirler. Gereksinimler temelinde siyasallaşan hareketler ise zorunluluk iddiasıyla şiddete geçit

[10] Burada doğa kelimesini özcü bir kavram olarak kullanmamaktayım.

vermektedirler. Benzer biçimde modern devletlerde sosyal konuların siyasal bir sorun olarak ele alınması, siyaseti zayıflatmakta ve rutin bir yönetim işine dönüştürmektedir. Arendt'e göre, sosyal alanın yükselişine neden olan, modern toplumlarda, emeğin kitlesel hale gelmesi ve yüceltilmesidir. Oysa emek, özel alana ait bir etkinliktir, tahakküm ilişkileri içerebilir ancak buradaki şiddet doğal ve apolitiktir.

İnsan etkinlikleri içinde emekten bir adım önde olan iş, yarı-kamusal bir etkinlik olmasına rağmen etkileri nedeniyle şiddeti barındırmaktadır. Platon'dan beri etkinliğini koruyan siyasetin bir tasarım/üretim süreci olarak algılanması iktidarı bir tür tahakküm ilişkisi olarak sunmaktadır. Siyaseti teknik terimlerle düşünmek ve eylemi araçsal kategorilerle ele almak şiddeti iktidara içkin kılmak anlamına gelmektedir. Arendt'e göre, hakiki anlamda siyasal tek etkinlik olan eylem hiçbir şekilde şiddete başvuramaz. Eylem araçsız, amaçsız bir etkinliktir, bireylerin bir arada olmasını garanti ettiği, yenilik ve dönüşümler getirdiği için değerlidir. İktidar, çoğulculuk ve siyasal eşitlik prensipleri ile kurulmuş kamusal alanda bireylerin ortak eylemlerinden doğan bir olgu olurken, şiddeti sadece dışlamaz aynı zamanda karşısında yer alır. Dolayısıyla Arendt'te şiddete yol açacağı düşüncesiyle bedensel gereksinimler, istekler, kimlikler vb. üzerinde oluşan talepler ve araçsal rasyonalite siyasalın dışında bırakılmaktadır. Benzer biçimde, amacı özgürlük olan, örneğin bağımsızlık savaşları da siyasal eylem kategorisinde yer almamaktadır. Arendt bu tür eylemlerin kurtuluş mücadeleleri olduğunu, dolayısıyla siyasalın kurulumunu önceleddiklerini savunmaktadır.

Totalitarizm deneyimi Arendt kadar birebir olmayan Foucault, iktidarı analiz konusu olarak ele alma düşüncesini 1960'lar sonunda geliştirmiştir. Bu bağlamda onun şahit olduğu totaliter terör ve bastırılmış insan yığınları değil, bürokratik devlet yapılarına karşı ayaklanmış insan grupları ve yerel direnişlerdir. Dolayısıyla, Foucault bir anlamda Arendt'in bıraktığı yerden iktidarı ele alır. Çıkış noktası, Arendt'in de saptadığı gibi siyasetin yalın yaşam ekseninde ve teknik rasyonalite ile işleyen bir mekanizma olduğudur. Bio-iktidar kavramı ile modern toplumlarda yaşamın, siyasetin temel konusu haline gelmiş olduğu argümanına katılır. Toplumun refahı gibi söylemler etrafında farklı kurumlar, disiplinler ve teknikler gelişmiş, siyasal söylem bireysel farklılıklardan ziyade tek tipleştirici tür kavrayışını benimsemeye başlamıştır. Totaliter pratikte olduğu gibi modern toplumlarda şiddet olayları toplum ve insanlık adına işlenmeye başlamıştır. Arendt'in emek kavrayışına benzer biçimde Foucault da bio-iktidarın şiddet içermediğini ancak şiddete neden olabileceğini savunur.

Bio-iktidarın toplumsal alanda yarattığı etkiyi tamamlayacak biçimde

mikro düzeyde işleyen disiplinci iktidar bireylerin bedenlerini dönüştürmeyi, eylemlerini standartlaşmayı hedeflemektedir. Egemen iktidarın aksine disiplinci iktidar şiddet kullanımını verimsiz ve fuzuli görür. İktidarın görünmeden görünür kılınması, bireyler tarafından onaylanıp içselleştirmesi disiplinin özünü oluşturmaktadır. Bir anlamda disiplinci iktidar Arendt'in iş kavramsallaştırmasını anımsatmaktadır. Belli bir norm etrafında bedenlerin düzenlenmesini, terbiyesini hedefleyen disiplinci teknikler bireyleri üretmektedirler.

Foucault, farklı biçimleriyle ele aldığı modern iktidar analizinde Arendt'le benzer biçimde şiddet-iktidar birlikteliğini, iktidarın statik algılanışını, sahip olunan, elden ele geçebilen bir güç olduğu düşüncesini reddeder. Her ikisi için de iktidar ilişkisel, değişken ve üretici bir olgudur. İktidar toplumda, kurumlar ve özgür bireyler arasında kurulan ilişkileri simgelemektedir. Ancak Arendt iktidarı siyasal alanda ortak eylemlerde doğan dönüştürücü bir güç olarak ele alıp ona olumlu bir değer atfederken Foucault'ya göre iktidar verili ilişkiler bütününün genel adıdır. Bu bağlamda, iktidarın şiddet içeremeyeceği yargısı Foucault için geçersizdir; modern öncesi biçimlerinde şiddet, iktidarın önemli bir unsuru olarak karşımıza çıkarken, modern iktidar şiddet içermemektedir. Foucault'ya göre iktidarın ne olduğu ya da nasıl olması gerektiği sorularına cevap aramaktan ziyade nasıl işlediği ve ne tür etkileri olduğunu analiz etmek gereklidir. Modern toplumlarda iktidar ilişkileri üretken bir biçimde işlemektedir ancak bu üretkenlik normalleştirici bir etkiye sahiptir.

Arendt'in şiddetin siyasal alandaki rolünü reddedişi, tarihsel arka planı düşünüldüğünde anlaşılır olsa da kuramsal ve pratik sorunlar içermektedir. Özel ve kamusal alan arasında yaptığı kesin ayrım, sosyal alana yönelik düşmanca tavrı siyasete yaklaşımını sınırlar görünmektedir. Arendt, siyasalın dışında bırakmak istediği her unsuru şiddet olarak adlandırmakla, siyasal alanın etrafına aşılmaz duvarlar örmekle eleştirilmektedir; bu tavrıyla, kimine göre ütopik bir siyaset biçimi sunmaktadır (McGovan, 1997; Habermas, 1983). Buna karşılık Foucault'nun iktidar biçimleri, kurumsal ilişkiler ve disiplinler sarmalında sunduğu modern toplum da bir distopyayı anımsatmaktadır. Hastaneler, okullar, işyerleri vb. kurumlar, beşerî bilimler ve söylemler disiplinci iktidar ve bio-iktidar çerçevesinde bireyleri üretmekte, normlar çerçevesinde sınıflamakta ve dönüştürmektedirler. En masum görünen alanlarda, kişilerarası ilişkilerde, bireyin kendisiyle ilişkisinde dahi iktidar ilişkilerinin etkin olduğu saptamasını yapan Foucault'ya göre iktidardan kaçış mümkün görünmemektedir. Yerel, parçalı ve tarihsel eleştiri olarak adlandırdığı çalışmaları, bu bağlamda, moderniteye yönelik ciddi bir başkaldırıya dönüşür. Aydınlanma geleneğine

getirdiği bu şüpheci yaklaşım, normatif temelleri olmadığı, özgürleştirici ve/veya dönüştürücü bir siyasal projeyi önermediği gibi yıkıcı etkileri olduğu gerekçesiyle eleştirilmektedir (Habermas, 1994; Fraser, 1981).[11] Foucault'nun, modern toplumlardaki normalleştirici iktidar ilişkilerini mi yoksa şiddeti barındıran modern öncesi iktidarı mı tercih edeceği; modern toplumlarda bireylerin siyasal eylem kapasitelerinin olup olmadığı iki soru olarak karşımıza çıkmaktadır.[12]

Bu bağlamda Foucault'nun direnci iktidara içkin bir unsur olarak sunması ve özgür bireyler üzerinde işlediği iddiası önemli hale gelmektedir. Şiddet, bireylerin bedeni üzerinde doğrudan ve ani işlediği için direnişe olanak vermezken, iktidar ilişkisel, dolaylı ve aracılarla işlediğinden dirence imkân veren bir alan bırakmaktadır. Foucault'nun özgürlük anlayışı, Kantçı anlamda 'özerkliği' (*autonomy*) –tüm sınırlamalardan bağımsız, evrensel akıl prensibi ile düşünebilme ve eyleme hali– reddetmektedir. Fakat iktidar ilişkileri tarafından belirlenmiş olsa da 'failliği' (*agency*) tanımaktadır. Foucault modern toplumlarda bireysel eylemin özerklik hedefine ulaşamayacağını, böyle bir çabanın gereksiz olduğunu düşünür. Ancak bireylerin, eylemlerinin, toplumsal, siyasal ve ahlâki bilgilerinin tarihsel koşullarla ortaya çıkan iktidar ilişkilerince belirlendiği saptamasını yapmalarının önemli bir adım olduğunu düşünmektedir. Kant üzerine verdiği seminerlerde ve son dönem yoğunlaştığı etik çalışmalarında bireylerin kendilerini kuşatan koşulları sürekli olarak sorgulamalarının ve koşulları zorlamalarının gerekli bir tutum olduğunu iddia etmektedir. Bu anlamda Foucault Arendt'in boş bıraktığı bir alanı dolduruyor görünmektedir. Modern toplumlarda özel ve kamusal alan ayrımının ortadan kalktığını, ekonomik, teknik rasyonalitelerin siyasal alana sızdığı saptamasını yapan Arendt'e karşı Foucault, bu ilişkiler ağında tüm alanların siyasallaştığını ortaya koymaktadır. Üstelik Arendt'in de gösterdiği gibi bu ilişkiler tarihsel kurgulardır, dolayısıyla dönüştürülebilir veya tersine çevrilebilirler. Sonuç olarak, Foucault'ya göre rafine bir siyasal alan ve saf bir eylem arayışından vazgeçip iktidar ilişkilerini her katmandan dönüştürecek stratejik direniş eylemlerinde bulunmak gerekmektedir.

---

[11] Ünlü Habermas/Foucault tartışması için bakınız Kelly, Michael, ed. 1994. *Critique and Power: Recasting the Foucault/Habermas Debate*. Cambridge, Massachusetts: MIT Press; Ingram, David. 1994. "Foucault and Habermas on the Subject of Reason". içinde *The Cambridge Companion to Foucault*, derleyen. Gary Gutting. Cambridge: Cambridge University Press. 215-261. Habermas, Jürgen. 1987. *The Philosophical Discourse of Modernity: Twelve Lectures*. Massachusetts: MIT Press.

[12] Foucault'nun 1978-1979 yılları arasında çeşitli gazetelerde İran Devrimi'ni destekleyen yazılar yazması, modern iktidara karşı şiddeti tercih edeceği argümanlarını savunur niteliktedir.

KAYNAKÇA

Agamben, Giorgio. 1998. *Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life*: Stanford University Press.

Arendt, Hannah. 1954. *Between Past and Future*, New York: Penguin Books.

Arendt, Hannah. 1963. *On Revolution*. New York: Viking Press.

Arendt, Hannah. 1972. *Crises of the Republic; Lying in Politics, Civil Disobedience on Violence, Thoughts on Politics, and Revolution*. New York: Harcourt Brace Jovanovich.

Arendt, Hannah. 1973. *The Origins of Totalitarianism*. Yeni Basım. New York: Harcourt Brace Jovanovich.

Arendt, Hannah. 1990. "Philosophy and Politics", *Social Research*, Spring 90, Vol. 57, Issue 1

Arendt, Hannah. 1998. *The Human Condition*. 2nd ed. Chicago: University of Chicago Press.

Arendt, Hannah. 2005. "Mankind and Terror". içinde *Essays in Understanding, 1930–1954: Formation, Exile, and Totalitarianism*, derleyen J. Kohn. New York: Schocken Books.

Arendt, Hannah. 2005. *Essays in Understanding, 1930-1954: Formation, Exile, and Totalitarianism*. derleyen J. Kohn. New York: Schocken Books.

Benjamin., Walter. 1996. "Critique of Violence". içinde *Selected Writings Vol. 1: 1913-1926*, çeviren. E. Jephcott. Belknap: Harvard Press

Canovan, Margaret. 1992. *Hannah Arendt: A Reinterpretation of Her Political Thought*. Cambridge [England]; New York: Cambridge University Press.

Foucault, Michel. 1979. *Discipline and Punish: The Birth of the Prison*. çeviren. Alan Sheridan. New York: Vintage

Foucault, Michel. 1980a. "Truth and Power", içinde *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings 1972-1977* derleyen, C. Gordon. 109-133 New York: Pantheon Books.

Foucault, Michel. 1980b. "Two Lectures", içinde, *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings*, 1972-1977. derleyen C. Gordon. 78-108 New York: Pantheon Books.

Foucault, Michel. 1984. "Right of Death and Power over Life". içinde *The Foucault Reader* derleyen P. Rabinow. 258-272 Hamondsworth: Penguin.

Fraser, Nancy. 1981. "Foucault on Modern Power: Empirical Insights and Normative Confusions", *Praxis International*. Vol. 1, No: 3. 272-282.

Habermas, Jürgen. 1983. "Hannah Arendt: On the Concept of Power", içinde, *Philosophical-Political Profiles*, çeviren. Frederick G. Lawrence. 171-187. London: Heinemann.

McGowan, John. 1997. "Must Politics Be Violent?: Hannah Arendt's Utopian Politics", içinde, *Hannah Arendt and the Meaning of Politics*, ed. Craig Calhoun and John McGowan. 263-96. Minneapolis: University of Minnesota Press.

NIETZSCHE'NİN ŞİDDETİ

Tahir Karakaş

> [...] *glaubt es mir! – das Geheimnis, um die größte Fruchtbarkeit und den größten Genuss vom Dasein einzuernten, heißt: gefährlich leben! Baut eure Städte an den Vesuv! Schickt eure Schiffe in unerforschte Meere! Lebt im Krieg mit Euresgleichen und mit euch selber!*[1]
>
> *Die Fröhliche Wissenschaft*, § 283.

Felsefe tarihinde pek az filozofun adı Nietzsche'ninkine benzer bir sıklıkla şiddet, savaş, acımasızlık gibi kavramlarla birlikte anılmıştır. Savaşın, şiddetin, acımasızlığın veya gücün filozofu Nietzsche şeklindeki tamlamalara pek de yabancı değiliz. Fakat gene de, bu konuda Nietzsche'ye yoldaş aramak gerekirse aklımıza ilk anda iki isim gelir: Birincisi, baş eserine İncil'de geçen canavarlardan biri olan *Leviathan* adını verip "insan insanın kurdudur" diyen Thomas Hobbes'tur. İkincisi de, insanın kör istencin elinde, Thomas Mann'ın tabiriyle[2] Yunan mitolojisinin *Tartar*'ındakine[3] benzer girdaplara itildiği felsefesiyle Schopenhauer'dır. Batı felsefesi âleminde sıklıkla dile gelip uzun tartışmaların nesnesi olan

---

[1] "İnanın bana! – varoluştan en büyük doğurganlığı ve neşeyi almanın sırrı *tehlikeli yaşamaktadır*. Şehirlerinizi Vezüv'ün üzerine kurun! Gemilerinizi keşfedilmemiş denizlere sürün! Benzerleriniz ve kendinizle savaş içinde olun!" *Şen Bilim*, § 283. Nietzsche'ye ait metinlerde referans alınan Türkçe çeviriler kaynakçada belirtilmiştir. Bu eserler dışında kalan metinlerden yapılan alıntıların çevirisi yazarın kendisine aittir.

[2] Bkz. Thomas Mann, *Les Maîtres*, "Schopenhauer", Fransızcaya çev. Louise Servicen, Jeanne Naujac, Baillon de Wailly, Editions Grasset & Fasquelle, Paris, 1979.

[3] *Tartar*, Yunan mitolojisinde geçen, yeraltı dünyasının en dipteki kısmıdır.

şiddet kavramından Nietzsche'nin anladığı şey nedir? Adı bir dünya savaşı hazırlayıcısına çıkmış belki de tek filozof olan Nietzsche, şiddet kavramını felsefesinin neresine oturtup ona hangi rolü biçiyor? Bu çalışmadaki çabamız Nietzsche'nin dilinde şiddet kavramının kazandığı anlamı, ilintili olduğu dekadans, güç istenci ve savaş gibi kavramları da kullanarak açıklamaya yönelik olacaktır.

Ancak şunu da unutmuş değiliz: Nietzsche üzerine yazmak kendi başına riskli bir uğraşıdır. İki tehlike barındırır bu cazip çaba: Birincisi, Nietzsche metninin zenginliğine hâkim olamamak, ele alınan malzemenin güzelliğine gölge düşürüp onu fakirleştirerek okuyucunun önüne koymaktır. İkincisi de, iştah kabartan güzellikteki felsefi deryanın bizi, Sirenlerin[4] Ulyssis ve yol arkadaşlarına ve Lorelei'nin de[5] Ren Nehri'nden geçen gemicilere yaptığına benzer bir şekilde büyüleyip kendisine çekmesi, ardından da amacımıza ulaşamadan elimiz boş bir halde bizi geri göndermesidir. Dolayısıyla, Nietzsche üzerine yazarken, onun "iyi okuma sanatı" [*die Kunst, zu gut lesen*] olarak adlandırdığı filolojiden beklediği gibi yapmakta, yani "olguları yorumlarla sahteleştirmeyen bir anlama çabası içinde, dikkati, sabrı, inceliği yitirmemekte"[6] ve bol bol "geviş getirmekte" [*Wiederkäuen*][7] fayda var.

Putların Alacakaranlığı'nın (1888) "'Asıl Dünya' Nasıl Bir Masala Dönüştü, Bir Hatanın Tarihi" başlıklı bölümünde küçük bir özetini bulabileceğimiz Batı tarihi Nietzsche'ye göre öz itibariyle "dekadansın" tarihidir. İsa'nın yaptığına benzer bir şekilde tarihi kendisinden önce ve kendisinden sonra olmak üzere ikiye bölen[8] Nietzsche, kendisinden öncesini dekadansın, nihilizmin, yani hiçin üzerine kurulmuş kof değerlerin tarihi; kendisinden sonrasını ise çileciliğe [*Askese*], metafiziğe kaymadan yaşamı tüm varoluşuyla evetleyen "kendisi olmuş kişinin", "özgür tinlilerin", "geleceğin filozoflarının" tarihi olarak ele alır. Bu iki tarih arasındaki milat ise "büyük öğledir" [*der große Mittag*]. Nietzsche'nin metaforik dili-

---

[4] Yunan mitolojisinde geçen, güzel sesleriyle yakınlarından geçen gemicileri baştan çıkarıp gemilerini batıran yarı kuş yarı kadın mitsel varlıklar.

[5] Ünlü Alman efsanesine göre Ren Nehri'nde bulunan bir kayalığın üstünde durup güzelliği ve sesiyle geçen gemileri Sirenlerin yaptığına benzer biçimde kendine çeken, ardından da gemileri kayalıklara çarptırıp batıran mitolojik varlık. Heinrich Heine, "Die Lore-Ley" adlı şiirinde Lorelei'yi anlatır.

[6] *Deccal*, §52.

[7] Nietzsche metinlerinin çoğunu aforizmalar şeklinde yazmıştır. Kısa olmalarına rağmen son derece anlam yüklü olan aforizmayı anlamak için tekrar tekrar okumalı ve arkadaki anlamı deşifre etme çabası içinde olmalıyız. Nietzsche'nin "geviş getirme" metaforu ile kastettiği şey aforizmalarını okuyup anlayabilmemiz için sarf etmemiz gereken bu çok boyutlu çabadır. Bkz. *Ahlakın Soy Kütüğü Üzerine*, "Önsöz", §8 ve *Tan Kızıllığı*, Önsöz, §5.

[8] Bkz. *Deccal*, §62, ayrıca: *Nachlass* [*Defterler*], (1887–1889), 25[5].

nin önemli unsurlarından biri olan bu merkezî kavram, güneşin en tepede, dolayısıyla da gölgenin en kısa olduğu an olan öğle vaktine vurgu yapar. Gölge, olumsuzu, gerçek olmayanı, kof olanı temsil eder. Yalnızca güneş en tepedeyken önümüzde duranı bütün çıplaklığıyla görebiliriz. Bu an, büyük bir bilince varma anıdır: Nihilist değerlerin, birer gölge, başka bir deyişle birer "hiç" olduklarının bilincine varma ve aynı anda da gerçekliğin evetlemesinin anı. Nietzsche'nin kendisine "ödev" [*Aufgabe*] olarak aldığı şey bu çözümleme ile ortaya çıkar:

> Ödevim, insanlığın en yüksek anlamda kendine döneceği, geriye bakacağı, ileriye bakacağı, rastlantının, rahiplerin boyunduruğundan kurtulup, niçin, neden sorularını ilk kez *toptan* ortaya koyacağı o anı, o *büyük öğle*'yi hazırlamak olan ödevim, şu kanının zorunlu sonucudur: İnsanlık doğru yolu bulmamıştır kendi başına [*die Menschheit nicht von selber auf dem rechten Wege ist*]; yönelişi hiç de tanrısal değildir; tersine, o yadsıyan, o bozucu içgüdüler, *décadence* içgüdüsü onu baştan çıkarmış, hem de en kutsal değerleri arasında hüküm sürmüştür.[9]

Filozofumuzun metninin genelinde kullandığı ve felsefi düşününe şekil veren bir çözümlemeyi dile getiren dekadans terimi sıklıkla yanlış anlaşıldığından veya hiç anlaşılmadığından bir aydınlatmayı gerekli kılmaktadır. Dekadans, bazı istisnalar dışında[10] Nietzsche'nin eserlerinde aynen Fransızcadaki haliyle, yani "décadence" şeklinde geçmektedir. Fransızcaya Latincedeki "cadere", yani düşmek fiilinden gelen dekadans terimini Nietzsche, Fransız psikolog Paul Bourget'nin 1883 yılında basılan *Essais de psychologie contemporaine* [Çağdaş Psikoloji Denemeleri] adlı eserini okuduktan sonra kullanmaya başlamıştır.[11] "En büyük uğraşım aslında dekadans problemi oldu"[12] cümlesiyle felsefesindeki belirleyici rolü onaylanan bu kilit kavrama Nietzsche'nin yüklediği anlam sözlükteki karşılığına asıl itibariyle bağlı kalsa da bunun ötesine geçer. Evet, deka-

---

[9] *Ecce Homo*, "Neden Böyle İyi Kitaplar Yazıyorum, Tan Kızıllığı", §2.

[10] Bu istisnalara örnek olarak *Deccal*'ın 6. pasajını alabiliriz. Nietzsche burada « décadence » yerine, Almancada «aşağıya gidiş», «çökme» mânâsında «Niedergang» kavramını kullanmayı tercih ediyor.

[11] Amerikalı Nietzsche uzmanı Walter Kaufmann, Nietzsche'nin bu tarihten önce, 1878 yılında dekadans kavramını bir notta kullandığını belirtir fakat o da Nietzsche'nin gene de kavramın daha güçlü bir şekilde kullanılması noktasında Bourget'ye borçlu olduğunu yazar. Bkz. Kaufmann W. *Nietzsche, Philosopher, Psychologist, Antichrist*, 1974, Princeton University Press, s.73 dipnot. Dekadans kavramı konusunda Nietzsche üzerindeki muhtemel bir Charles Féré (Fransız bilim adamı ve denemeci) etkisini konu alan Johan Grzelczyk tarafından yazılmış "Féré et Nietzsche: au sujet de la décadence" başlıklı makale de konu hakkında ilginç ayrıntıları okuyucunun dikkatine sunmaktadır. Bkz. «Féré et Nietzsche: au sujet de la décadence» in *Le Philosophoire*, n° 24, printemps 2005, Le Philosophoire, Paris, 2005.

[12] *Wagner Davası*, "Önsöz".

dans kabaca belirli bir noktaya göre bir geriye, aşağıya doğru gidişi, bir düşüşü, çöküşü imler fakat Nietzsche'nin bu kavramı metaforik anlamda kullanıp belli bir kültür tipine yönelik eleştirisinde kullandığını gözden kaçırmamak gerekir. Batı'nın iki bin yılı aşan bir süreden beri etkisinde bulunduğu ruh halini özetleyen bu kavramı çarpıcı bir şekilde betimleyen cümlelerden birini *Wagner Davası*'nda (1888) bulmaktayız: "İçgüdü [*Instinkt*] zayıf düşmüştür, bizi çeken şey aynı anda ürkmemiz gerekendir de: Dudaklarımızın arasında durmakta olan, uçurumun dibine bizi daha da hızlı götürendir."[13] Daha da somut bir dille ifade etmek gerekirse, dekadans insanı, Nietzsche'nin oluş halinde, akışkan, çoğul, anlam dışı, asimetrik, anlaşılamaz ve trajik gibi sıfatlarla nitelendirdiği gerçekliğe [*realität*] dayanacak, ona hâkim olacak gücü kendisinde bulamaz. Bu patolojik vakanın kaynağı yaşamın trajik gerçekliği karşısında insanın tutunamaması, Nietzsche'nin kendi sözleriyle söylersek, dekadans tipi insanın "ayakları üzerinde sağlam bir biçimde duramayışı"dır. Fakat gene de dekadans insanı boş durmaz, "yokluğun istencini, istenç yokluğuna" tercih eder, yani nihilizme sarılır.

Nietzsche'nin, dekadans çözümlemesi üzerinden, gerçek trajedinin Euripides ile birlikte ortadan kalkması ve Sokrat felsefesi ile başlayıp kendi zamanına kadar gelen kültürü bir bütün içinde değerlendirdiğinin ve bu çerçevede Batı dünyasının birbirlerine alternatif veya karşıt görünen felsefelerini, karşıtlıklarını dikkate almaksızın aynı kefeye koyduğunun altını çizmek anlamlı olacaktır.[14] O, bu kültürel yelpazenin içine Platonculuktan, "halk için Platonculuk" adını verdiği Hıristiyanlığa, Hümanizmden Devletçiliğe, Sosyalizmden Pozitivizme ve Demokrasiye kadar geniş bir silsileyi oturtur. Bu kültürel-tarihsel birikim Nietzsche tarafından kimi zaman "Platoncu" veya "Platoniko-Hıristiyan kültür", kimi zaman da sadece "idealizm" olarak adlandırılır. Dekadans tipi insanın yaratımı olan bu "kültür" Sokrates öncesi Yunan kültürünün üzerine kurulu olduğu Diyonisosçu trajik karakteri silip ortaya çıkan boşluğu "tiranlaştırılmış" akıl ile doldurur ve onu yaşamdaki temel rehber olarak alır. Bir açıklamanın yokluğu, uzlaştırılamaz kutupların bir aradalığı, bir "ne o, ne

---

[13] A.g.e. §5.

[14] Nietzsche kendisinden önceki kültürel-tarihsel geçmişi ifade ederken sıklıkla «bisher», Türkçesiyle "şimdiye dek" zarfını kullanır. Bu, onun ana karakteri itibariyle Batı tarihini bir bütün olarak ele aldığının başka bir kanıtıdır. «Bisher» bir yandan tarihi kendisinden önce ve kendisinden sonra olmak üzere ikiye bölme anlayışına vurgu yapar ve bu açıdan "büyük öğle" kavramı ile akrabadır, diğer yandan da yeniliğe, geleceğe açılan ufkun açıklığına vurgu yapar. Bu kavram özellikle daha ilk sayfalarından itibaren "Geleceğin Felsefesine Giriş" alt başlığını taşıyan *İyinin ve Kötünün Ötesinde* kullanılır, gene *Ecce Homo*'da da bu kavram sıklıkla karşımıza çıkar.

de o" veya "hem o hem de diğeri" hali oluşu dolayısıyla aklın kesip biçen, ölçüp tartan, şemalara döken, sınıflandıran kalıplarına sığmayan bu "absurd"ün yerini mantığın kesinlikler dünyasının keskin kategorileri alır. Üç unsurlu bir denklem bu bakışın fikrî temelini bize verir; "akıl = erdem = mutluluk". Eş deyişle, akıl bizi erdeme, erdem de nihai hedef olan mutluluğa götürür.

Dekadans tipi kültür, insan yaşamını iyi ve kötü ikiliğinin savaş alanı biçiminde yorumlar ve böylece mutluluğu insanın karşısına ne pahasına olursa olsun varılması gereken maksat olarak koyup yaşamı kendinde bir değer olmaktan çıkarır, onu araçsallaştırır ve bir "baş ağrısı" haline sokar. Yaşamının yaratıcı özünü oluşturan elementleri soyutlanmış halde insan, metafizik koltuk değneklerine mahkûm kılınır. Buradan anlıyoruz ki, yaşam herkese göre değildir, o kendi başına "riskli ve tehlikeli" bir uğraşıdır. Çünkü Nietzsche'nin diliyle söylemek gerekirse, yaşam "güç istencidir" [*der Wille zur Macht*], yani, Nietzsche'nin "hocam" dediği Schopenhauer'ın "yaşama istencinden" [*Der Wille zum Leben*] daha fazlasıdır. Burada hoca ve öğrencisi arasındaki fark yaşamın temel "ilkesinin" neliği noktasında olmaktan ziyade, Giorgio Colli'nin de belirttiği gibi bu "ilkeye" gösterilecek tepkidedir.[15] Nietzsche kendi istencini, eş deyişle güce olan istenci olumlarken, Schopenhauer'da istenç "kör" sıfatını alır ve olumsuzlamayı, reddi gerektirir.

Nietzsche aslında güç istenci derken, kimi zaman kendisinin de yazdığı haliyle "güç istençlerini" [*Willens zur Macht*] kastetmektedir. Güç istenci daima dinamik olan bir çoğulluğu imler. Bu sebepten dolayı bu kavramı klasik felsefe terminolojisindeki anlamda metafizik bir prensip olarak almamak gerekir, bunun kendisi bizi bir yanılgının içine itip[16] monizm, töz gibi Nietzsche felsefesine yabancı, hattâ ters birtakım kavramları çağrıştıracaktır. Şunu unutmamak gerekir ki, Nietzsche'nin mutlak, değişmez felsefi kategorileri reddi, metninin genelinde çok sık karşımıza çıkan temalardan biridir.[17] Güç istenci ile kastedilen şey herhangi bir durağanlıktan, birtakım atomik ünitelerden uzak, sürekli bir oluş halinde olan, kendisini sürekli başkalaştıran bir çoğulluktur: Varolan durağanlık formları insan aklının oluşa hâkim olmak için geliştirdiği yaratımlardır: "'Bilmek' değil, fakat şematize etmek, kendi pratik ihtiyacımızı tatmin

[15] Giorgio Colli, *Ecrits sur Nietzsche*, Fr. çev. Patricia Farazzi, Edition de l'éclat, Paris, 1996, s. 101.

[16] Heidegger'in Nietzsche yorumunda olduğu gibi. Bkz. Martin Heidegger, *Nietzsche II*, Galimard, Paris, fr. çev. Pierre Klossowski, s. 36.

[17] Bkz. Örneğin: *Nachlass* [*Defterler*]: (1887–1889), 11[73]; (1880–1882), 11 [153]; (1885–1887), 2[110].

etmeye yetecek derecede kaosa, düzenlilik ve biçim dayatmak."[18] Aklın Nietzsche'deki işlevi, önünde duran kaotik çokluğa dil aracılıyla anlaşılır şekil vermektir. Dolayısıyla akıl gerçekliği bize olduğu gibi sunmaktansa onu kendi diline çevirip önümüze koyar. Akıl bir yorumlama, durmaksızın bir çeviri aktivitesi icra eden bir tercüman, sürekli hareket halinde olan dinamik bir gücün üzerine örtülmüş bir örtüdür. Bu sebepten dolayı her türlü durağanlık formları, adı ne olursa olsun aklın yarattığı illüzyonlardır. Akıl yalnızca durağanlık formları üzerinden "işlev görebilir". Güç istenci adını alan bu elastik, barıştırılamaz unsurların çoğulluğunun kendisini ifade ediş şekli aşma, karşı koyma, direnme, yaratma, yayılma, hâkim olma, büyüme, fethetme, yorumlama şeklinde olup, aklın şekil vermesine uygun değildir. Müller-Lauter, "güç istenci, ilişkisel şekli kavga olan güçlerin çoğulluğudur"[19] derken haklı bir tespiti dile getirmektedir. Bu güçler kendi varlıklarını bu kavganın kendisine borçludurlar, onların varoluşu çelişkinin içinde olmanın kendisidir, çelişkinin, rekabetin, çekişmenin yokluğu, güç istençlerinin de yokluğudur. Böylece, "Bir güç kuantumu yarattığı ve karşısında direndiği etki üzerinden tanımlanır."[20] Güç istençleri vardır ve eylerler şeklinde değil de, eyledikleri için vardırlar biçiminde düşünüp özneyi eylemin kendisi ile bir bütün olarak anlamak ve böylece metafiziğin özne yüklem ikiliği olmaksızın düşünemeyen dilinin dışına çıkmak, bu kavramı anlamak için Nietzsche'nin okuyucusundan beklediği şeydir.[21] Nietzsche'nin eserinde karşımıza çıkan şiddet ve bu bağlamdaki diğer kavramların mânâsını işte tam da burada aramak gerekir. Onun felsefesi güç istencinin felsefesidir demek hatalı olmayacaktır. Bu kavram onun felsefesinin bel kemiğini teşkil eder ve bu sebepten dolayı Nietzsche felsefesine dair her düşünüş bu kavramı temel almak zorundadır.

Nietzsche'nin güç istenci kavramını ilk kullanışına 1883–1885 yılları arasında kaleme aldığı *Böyle Buyurdu Zerdüşt*'te ve onun öncesinde de sadece bir kez olmak üzere *Şen Bilim*'de (1882) (Beşinci Kitap, § 349) rastlamaktayız.[22] Fakat bu iki eserde de kavram henüz felsefi kimliğini

---

[18] *Nachlass* [*Defterler*], (1887–1889), 14[152].

[19] Wolfgang Müller-Lauter, *Physiologie de la volonté de puissance*, Fr. çev. Jeanne Champeaux, Editions Alia, Paris, 1998, s.49.

[20] *Nachlass* [*Defterler*], (1887–1889), 14[79].

[21] Nietzsche'de genel olarak dil ve metafizik arasındaki ilişki konusunda bkz: *Nachlass* [*Defterler*]: (1885–1887), 5[22]; (1887–1889), 14[119]; (1887–1889), (1885–1887), 14[122]; (1885–1887), 10[19], (1885–1887), 10[19], ayrıca, *İyinin ve Kötünün Ötesinde* §268, *Putların Alacakaranlığı*: "*Bir Zaman Aşırının Hücumları* " §26 ve "Felsefede Akıl", §5.

[22] Biraz daha gerilere gidip ısrarlı bir şekilde araştırırsak "güç istenci" kavramının belirtilen iki eserden daha önce, her birinde yalnızca bir kez olmak üzere ilkin *İnsanca Pek İnsanca* (1878-1880) dönemine ait *Defterler*'de (23[63]) ve daha sonra da *Tan Kızıllığı* (1881) döneminin

tam olarak kazanmamıştır ve anlam itibariyle muğlak olmanın ötesine geçmez.[23] Felsefi ide olarak kavramın ilk formüle edilişi *Böyle Buyurdu Zerdüşt*'ü izleyen eseri *İyi ve Kötünün Ötesi*'nde ortaya çıkar. Bu dönemden itibaren bu kavram Nietzsche felsefesinin temel kavramlarından biri olmayı sürdürür. Sıklıkla alıntılanan ünlü cümlesi, Nietzsche'de dünya ve güç istencinin aynı mânâya geldiğini açık bir şekilde ifade eder: "Bu dünya güç istencinin dünyasıdır, başka bir şey değil! Ve siz kendiniz, siz de bu güç istencisiniz, başka bir şey değil."[24] Yaşamın kendisi de Nietzsche'de "herhangi bir şeyin aracı değildir, o yalnızca güç istencinin bir şeklidir"[25] ve "*temel olarak* benimseme, yaralama, yabancı ve daha zayıf olanı yenme; baskı altına alma, katılık, kendi formlarını kabule zorlama, kendisine katma ve en azından, en yumuşağından sömürü"[26] anlamına gelmektedir.

Nietzsche'nin âlemi böylelikle adını güç istenci koyduğu antagonistik gücün çelişkiler aracılığıyla büyüme arzusunun varolan tek rolü üstlendiği bir oyunun sahnelenmesidir. Bu çoğul gücün bütününün bir yansıması olan gerçeklik [*Realität*] ve yaşamın kendisi sürekli olarak kendilerini yenileyen güç "odaklarının" birbirlerine uyguladığı şiddeti içinde barındıran savaş oyunudur. Bu oyunun maksadı güç artımıdır; her güç "öğesi" diğerinin üzerinden kendi büyümesine giden yolu açmak ister. Tamamen akıl-dışı olan bu güç oyununu Nietzsche, tutkular, içgüdüler, güdüler ve arzular gibi bilinç dışını temsil eden kavramlarla ifade eder. "Bu dünya güç istencinin dünyasıdır" şeklinde yukarıda yaptığımız alıntının anlamı burada açığa çıkmaktadır. Bunun anlamı dünyanın dekadant kültürün tas-

---

Defterler'inde (4[239]) geçtiğini buluruz fakat bu iki kullanımda da kavrama yüklenen anlam son halinden oldukça farklıdır.

[23] Yeri gelmişken açıklanmasını gerekli bulduğumuz bir noktaya değinmekte fayda var. Nietzsche'nin günümüzde kitapçılarda bulabileceğimiz, Türkçe de dâhil olmak üzere değişik dillere çevrilmiş sözde eseri *Güç İstenci* aslında Nietzsche tarafından hiçbir zaman kaleme alınmamıştır. Nietzsche, "Tüm Değerlerin Alaşağı Edilmesi" alt başlığını taşıması öngörülen bu eserin planlarını 1888 yazında sonlandırır ve projeden vazgeçer. Fakat Nietzsche'nin kız kardeşi Elisabeth Förster-Nietzsche ve Nietzsche'nin öğrencisi ve arkadaşı Peter Gast, Nietzsche'nin defterlerinden tamamen kendi arzularına göre bir seçme yapıp bu seçkiyi Nietzsche'nin "temel eseri" olarak, *Güç İstenci* adı altında yayımlarlar. Nietzsche'nin ölümünden bir yıl sonra, yani 1901 yılında yayımlanan baskı 483 fragman barındırırken, 1906 baskısında fragman sayısı 1067'ye çıkarılır. Felsefe tarihinde pek kimsenin başına gelmeyen bu çarpıtma, 1967 yılında Colli ve Montinari'nin Nietzsche'nin *Defterler*'ini de kapsayan toplu eserlerini yayımlaması ile son bulur. Konuya ilişkin ayrıntılar için bkz. "Les derniers écrits de Nietzsche et leur publication", *Lectures de Nietzsche*, hazırlayanlar, Jean-François Balaudé ve Patrick Wotling, Le livre de Poche, Paris, 2000, s. 33-70.

[24] *Nachlass* [*Defterler*], (1884-1885), 38[12].

[25] *Nachlass* [*Defterler*], (1887-1889), 16[12].

[26] *İyinin ve Kötünün Ötesinde*, §259.

vir ettiği gibi barışın, adaletin veya Hıristiyan ahlâkının ön varsaydığı gibi komşu sevgisi ahlâkının mutluluk peşinde koşan altruist [özgeci] dünyası veya "modern düşüncelerin" kabul ettiği gibi bilimin hakikatin şifrelerini bizlere sunduğu inancının, insanlığın sürekli olarak ileriye doğru gittiği metafiziğinin dünyası olmadığı; tam tersine içinde anlam dışı bir savaşın hüküm sürdüğü, neden sorusuna cevabın olmadığı Thucydides'in[27] trajik dünyasıdır. Haksızlık bu dünyayı var kılan ilkedir, onun sayesinde güç istenci kendisine hareket alanı yaratır ve gerçeklik kendisini "var" kılar. Güç istencinin dünyası barışçıllığı "doğası" itibariyle reddeden, şiddetin varolma sebebi olarak alındığı çelişkiler dünyasıdır. İnsanın yaratıcı özü kaynağını, tutku, içgüdü, arzu ve güdülerin karşılıklı savaşından alır. Gerçekliği tüm trajedisi dâhilinde kabul edip onu olduğu gibi olumlayan ve bu Dionysosçu yaratıcı enerjiyi varoluşu olumlayan değerler yaratmakta kullanan "Üstün İnsandır". Dekadant kültürün evet diyemediği güç istencinin işte bu acı yönüdür. Nietzsche'nin adını "Dionysosçu bilgi" koyduğu gerçeklik de budur: Hayat, şiddeti ve dolayısıyla da acıyı asla bertaraf edilemezcesine içinde taşır. Acı çekmek hayatın kendisidir, hattâ acı bertaraf etmek bir yana gücün büyümesi için uygun bir andır: "Derin acı asil kılar."[28] Bu fikre uygun olarak, gene *İyinin ve Kötünün Ötesi*'nde Nietzsche'nin kaleminden şu satırlar çıkıyor: " [...] *acıyı yok etmek*; ya biz? Tam da öyle görünüyor ki, biz acının daha da yükselmesini, şimdiye dek hiç olmadığı kadar kötü olmasını istiyoruz! Sizin anladığınız biçimiyle refah –bir amaç değil, bize bir *son* gibi görünüyor, insanı yakında gülünç ve hor görülesi kılacak –çöküşünü *arzu ettirecek*! Acı çekme, büyük acılar çekme eğitimi– bilmiyor musunuz, yalnızca bu eğitimin şimdiye dek insanın tüm yüceliklerini yarattığını?"[29]

Güç istenci olarak insan içinde şiddet barındıran bir varlıktır. Bunun kabulü konusunda Nietzsche herhangi bir tereddüde düşmez. Ona göre asıl sorun bu şiddetin dışarıya yöneltilmediği, ifade edilmediği durumda ortaya çıkar. *Ahlakın Soy Kütüğü*'nde "insanın derin hastalığı" olarak adlandırılan kara vicdan [*Schlechte Gewissen*] kökeninde insanın kendisinde taşıdığı zulmün dışarıya yönlendirileceğine içeriye, insanın kendi kendisine yöneltilmesi olduğunu yazar. "Hayvan geçmişinin" bir devamı olarak içgüdüleri hâlâ taşımakta olan insan, toplumun ve barışın tutsağı oluverdiğinde artık yaşamında bilinç dışı bir şekilde kendisine yön veren o

[27] Yunan tarihçi (M.Ö. 460–M.Ö. 400?). Atinalılar ve Spartalılar arasındaki Peloponnesia Savaşı'nı anlatır.
[28] *İyinin ve Kötünün Ötesinde*, §270.
[29] A.g.e., §225. Ahmet İnam tarafından yapılmış olan Türkçe çeviriye göre küçük değişiklikler yapılmıştır.

eski rehberlerinden, içgüdülerinden yoksun kalır. İçgüdülerin şiddetinin ifade edilemeyişi, düşünmeyi, hesaplamayı, sonuçlandırmayı, sebep-sonuç ilişkisi arama gibi, Nietzsche'nin "en fakir ve en hor görülesi organ" adını verdiği bilincin rehberliğini gerektiren yeni yetenekleri beraberinde getirir. İnsanın soyutlayan yönü anlamında "ruhu" dediğimiz şey de bu evrede şekillenir. Fakat her şeye rağmen içgüdüler varlıklarını sürdürürler, yalnız bir farkla: Artık "yeraltına inerler". Böylece kendilerini dışarıya vuramayan içgüdüler içeriye yönelirler: İçindeki şiddeti ifade edemeyen geçmişin avcısı artık kendi kendisini avlamaya koyulur. "Düşmanlık, zulüm, takipten, saldırıdan, değişmeden, tahrip etmekten alınan haz –bütün bunlar bu içgüdülere sahip olana karşı dönerler."[30] İnsanın "hayvan geçmişinden" bu şiddetli kopuşu "insanlığın en büyük ve en endişe verici hastalığını", yani "kara vicdanı" doğurur. Temel bir yanı "hadım edilmiş" olarak insan artık "çölün nostaljisi" ile kendi kendisini kemirerek yaşamına devam eder.

Kara vicdanın ortaya çıkışı ile birlikte, bedeni ve duyusal olanı hor görüp ruhu yücelten köle ahlâkının çileci karakterinin ilk adımı atılmış olur. İçgüdülerinin içerdiği şiddetten arındırılmış halde insan, artık Nietzsche'de "iyi insan" adını alır ve ancak sürünün bir parçası olarak kendisini ifade edebilir. Bu arada şunu hatırlatmakta fayda görüyoruz; Nietzsche'nin köle veya sürü ahlâkı ile efendi ahlâkı arasında yarattığı ünlü ikilik bazen Nietzsche'nin ahlâkı bir mutlaklaştırılmış değerler sistemi veya toplamı olarak alınmasına topyekûn karşı olduğu şeklindeki fikrini gölgelemektedir. Oysa ki Nietzsche'ye göre, *Defterler*'de yazdığı gibi: "Ahlâki fenomen yoktur fakat yalnızca bu fenomenlerin ahlâki yorumlanışı."[31] Dekadant gelenek ve onun yaratımı olan köle ahlâkı şiddeti bir bütün olarak reddeder ve onun yeryüzünden topyekûn silinebilir olduğunu varsayar. Bu ahlâk türünün kendisini dayandırdığı zemin "acıma", "komşu sevgisi" ve "eşitlik" ilkeleridir. Bunun Nietzsche'deki anlamı kendisini karşılık beklemeksizin eylemeye adama, şahsi çıkarın hor görülüp sürünün veya toplumun çıkarlarının birincil hale getirilmesi, kısacası kişinin kendi kendisini reddetmesidir. Sürü böylelikle kendi varoluş koşullarının ürünü olan ahlâkı bireye dayatıp onu kendi varlığı uğruna araçsallaştırır. Aynı anda da kişiyi sürekli olarak kendisini geleceğe adamaya iter ve doğasının diğer yanı olan içgüdülerine küstürüp sürekli bir kendinden mem-

[30] *Ahlakın Soy Kütüğü Üzerine*, II, §16. Kaynakçada belirtilen, burada referans alınan Türkçe çeviride küçük bir değişiklik yapılmıştır.

[31] *Nachlass* [*Defterler*], (1885-1887), 2[165]. Genç *Putların Alacakaranlığı*'nda şu satırlar çarpar gözümüze: "Ahlâk yalnızca, belli fenomenlerin bir yorumu – daha doğrusu *yanlış* bir yorumudur." *Putların Alacakaranlığı*, "İnsanlığı 'Daha İyi' Kılanlar", §1.

nun olamama halinin içine hapseder. Mutluluğu nihai maksat olarak gören birey acı çekmeye karşı "ölümcül bir nefret" duyar. Bu nefret, dekadansın, iyi ve kötü arasındaki savaşta iyinin galip geleceği ve kötülüğün dile gelişi olan şiddetin de ortadan kalkacağı şeklindeki inancının, dolayısıyla da aynı anda barış arayışının kaynağını oluşturur. Bu inanca karşılık Nietzsche'nin cevabı şöyledir: "Ve, burada da gene son söz, eveti hayırdan ayırmayı bilmeyen yaşamındır: Bütün gücüyle savaşı kötü bir şey olarak görmek, kötülük yapmamak, olumsuz eylemeyi istememek ne işe yarar? Gene de insan savaşıyor! Başka türlü yapamıyor!"[32] Güç istenci terminolojisinde şiddet gücün kendini ifade etmekte kullandığı temel araçlardan biridir. Güç istençleri karşılarındaki güç *quanta*larına şiddet uygulayarak güç arttırımı hedeflerine varabilirler. Güç istencinin antagonizm içeren dünyasında barış, mutluluk, iç huzuru gibi belli bir durağanlığa vurgu yapan kavramlar anlamlarını yitirirler. Güce olan istenç sürekli bir dinamizme sahip olup aynı anda aşılacak engeller arayışı olarak ortaya çıkar.[33] Bu arayışın ardındaki maksat karşılaşılan engellerin aşılması değil de, aşılan engeller aracılığıyla gücün kendi kendisini aşmasıdır. Nietzsche metinlerinde daima güç istencine eşlik eden özaşım veya kendi kendini aşma şeklinde çevirebileceğimiz "Selbstüberwindung" terimi böylece gücün durmaksızın kendini başkalaştırma arayışına vurgu yapar. Nietzsche'de şiddet iki veya daha fazla farklı unsurun arasında meydana gelen bir olgu olarak ortaya çıkıp her unsurun kendisi tarafından görecelileştirilmek yerine, şiddet uygulayan merkezin bizzat kendi kendisiyle olan iç hesabının dışa dökümünün adı olur. Burada amaç düşmanın tasfiyesi değildir fakat kendisini daha da güçlü kılacak olan yolu açmaktır. Kısacası düşman burada bir araçtır, arada kullanılan dilin adı da şiddet. "Kendini büyük düşmana sakla", "Beni yıkmayan her şey beni güçlü kılar", "Büyük barışları, büyük savaşlara vesile olmaları için iste" ifadeleri bu bağlamda Nietzsche'nin kendi yeni "güç istenci diliyle" dile getirdiği düşüncelerdir. Şiddetin Nietzsche'deki evetlemesinin aracı bu "yeni dilin" kendisidir.

Son olarak, Nietzsche'nin bireyi savaşmaya ve acımasızlığa çağıran ve barışı hor gören cümlelerinin arkasında aranması gereken, dekadansın âdil, mutluluğu mümkün bir hedef olarak bireyin önüne koyan, acıyı hayattan silinebilir bir element, insanlığın ilerlediği varsayımını da kesin bir gerçeklik olarak alan idealist kültürüne karşı bir savaş olmalıdır; yoksa bu savaş asla nasyonal sosyalizmin verdiği anlamda bir cepheler savaşı de-

[32] *Nachlass* [*Defterler*], (1887-1889) 15 [113].
[33] *Nachlass* [*Defterler*], (1887-1889), 14 [174].

gildir. Buradaki savaş aşağıya doğru giden insanın yarattığı değerler ile yükselen insanın değerleri arasındaki bir değerbilimsel [*axiologique*] savaştır: "Savaş getiriyorum. Halklar arasında değil: Avrupa hanedanlarının iğrenç çıkar politikalarının bende uyandırdığı hor görüyü ifade edebilecek kelimeler bulamıyorum. Savaş getiriyorum, fakat hepsi saçma birer rastlantı olan halkları, sınıfları, ırkları [...] tam ortadan ikiye bölecek bir savaş... bir savaş... yaşama istenci ile yaşamdan *intikam alma* arzusu arasında... içtenlik ve sinsi ikiyüzlülük arasında."[34] Bu savaş, yaşamın tüm barındırdıkları ile bize sorduğu varoluşsal sorunun iki mümkün cevabı olan "evet" ve "hayır" arasındaki savaştır. Bu cevaba göre kişi ya yükselip kendisi olacak ya da sürü ahlâkının, hakikatin dünyasında barış içinde yaşıyormuş gibi yapacak. Nietzsche'nin bu soruya cevabı, felsefesinin başından beri açıktır; bu cevap başlarda Dionysos aracılığıyla, daha sonraki dönemlerde ise bengi dönüş ve *amor fati* ile dile gelir. İnsan henüz belirlenmemiş tek varlıktır, o henüz adı konmamış bir geçiştir: "Hayvan ve üstinsan arasında gerili bir iptir o", onu tanrıya kurban etmek ve onu yüceltmek gibi iki seçenekle karşı karşıyayız. Birincisi zaten şimdiye kadarki Batı tarihinin kendisidir. İkincisi de yalnızca tüm değerlerin alaşağı edilmesi [*Umwertung aller Werte*] ile gerçekleşecektir. *Ecce Homo*'da büyük savaşlar öngörürken, bu uğurda çıkacak büyük değer savaşlarının haberini veriyor Nietzsche. Bu savaşlar henüz çıkmamıştır fakat gelecekte çıkacaktır, bu kesindir ona göre. Onu kendisini sürekli geleceğe adamaya iten de bu öngörünün kendisidir. O, halihazırda kendi "ağzına göre kulak" bulamamış olan "geleceğin filozofudur", henüz doğmamış olanların filozofu, bu savaşı verecek olanların.

"Eins ist Noth: dass der Mensch seine Zufriedenheit mit sich *erreiche*."[35]

Die Fröhliche Wissenschaft, § 290.

[34] *Nachlass* [*Defterler*], (1887–1889), 25[1].

[35] "Gerekli olan bir şey var: İnsanın kendisinden memnuniyet duymaya ulaşması." *Şen Bilim*, §290.

KAYNAKÇA

Friedrich Nietzsche, *Werke, kritische Studienausgabe* (15 cilt), Münih-Berlin-New York, DTV-Walter de Gruyter, 1999.

Friedrich Nietzsche, *Œuvres philosophiques complètes* (15 cilt), Gallimard, Paris, 1968–2006.

Friedrich Nietzsche, *Le gai savoir*, Fr. çev. Patrick Wotling, Editions Flammarion, Paris, 2000.

Friedrich Nietzsche, *Par-delà bien et mal*, Fr. çev. Patrick Wotling, Editions Flammarion, Paris, 2000.

Friedrich Nietzsche, *La généalogie de la morale*, Fr. çev. Patrick Wotling, Librairie Générale Française, Paris, 2000.

Friedrich Nietzsche, *Le cas Wagner*, Fr. çev. Eric Blondel, Editions Flammarion, Paris, 2005.

Friedrich Nietzsche, *Le crépuscule des idoles*, Fr. çev. Patrick Wotling, Editions Flammarion, Paris, 2005.

Friedrich Nietzsche, *L'Antéchrist*, Fr. çev. Eric Blondel, Editions Flammarion, Paris, 2005.

Friedrich Nietzsche, *Ecce Homo*, Fr. çev. Eric Blondel, Editions Flammarion, Paris, 1992.

Friedrich Nietzsche, *İyinin ve Kötünün Ötesinde*, çev. Ahmet İnam, Yorum Yayınevi, İstanbul, 2001.

Friedrich Nietzsche, *Ahlakın Soy Kütüğü Üzerine*, çev. Ahmet İnam, Say Yayınları, İstanbul, 2004.

Friedrich Nietzsche, *Deccal*, çev. Oruç Aruoba, Hil Yayın, İstanbul, 1985.

Friedrich Nietzsche, *Ecce Homo*, çev. Can Alkor, İthaki, İstanbul, 2003.

Eric Blondel, *Nietzsche, le corps et la culture*, Presses Universitaires de France, Paris, 1986.

Giorgio Colli, *Ecrits sur Nietzsche*, Fransızcaya çev. Patricia Farazzi, Edition de l'Eclat, Paris, 1996.

Walter Kaufmann, *Nietzsche, Philosopher, Psychologist, Antichrist*, Princeton University Press, Princeton, New Jersey, 1974.

Wolfgang Müller-Lauter, *Physiologie de la volonté de puissance*, Fr. çev. Jeanne Champeaux, Editions Alia, Paris, 1998.

Thomas Mann, *Les Maîtres*, Fransızcaya çev. Louise Servicen, Jeanne Naujac, Baillon de Wailly, Editions Grasset & Fasquelle, Paris, 1979.

Richard Schacht, *Nietzsche*, Routledge, Londra-New York, 1992.

Patrick Wotling, *Nietzsche et le problème de la civilisation*, Presses Universitaires de France, Paris, 1995.

Lectures de Nietzsche, hazırlayanlar Jean-François Balaudé ve Patrick Wotling, Le livre de Poche, Paris, 2000.

ROUSSEAU VE ŞİDDETİN KAYNAĞI OLARAK EŞİTSİZLİK[1]

Metin Bal*

"Eğer bir hükümdarımız varsa bu,
bizi bir efendimiz olmasından
koruması amacıyladır."
Pliny

Bu yazı bugüne kadar kendilerinden çok başkalarını seven insanların neler yapabileceklerini konu almaktadır. Dünya hiç aydınlandı mı? Hayır. Elbette tek tek insanlar ve birkaç ulus kısa zaman aralıklarıyla aydınlandılar. Ancak dünya bir bütün olarak aydınlanmadı. Sokrates'i tutuklayan, Platon'u satan, Aristoteles'i sürgün eden, Seneca'yı intihara sürükleyen, Spinoza'yı susturan, Van Gogh'a bir damla sevgiyi çok gören ekonomik ya da onun araçları olan değişik türden politik ve dinî şiddetle sürdürülen özgürlük düşmanlığı, tüm çağlarda olduğu gibi bugün de dünyada daha da güçlenerek varlığını devam ettirmektedir. Şiddetin karşısında mücadele veren örgütler, kendi politik otoritelerinin çıkarları dışında karar verme yetisi ve gücüne sahip görünmüyorlar.

---

* Metin Bal, Dicle Üniversitesi, Felsefe Bölümü.

[1] Bu makale, 21 Aralık 2006 tarihinde Felsefeciler Derneği'nin Ankara'da düzenlediği "Şiddet" başlıklı Sempozyum'da sunulan bildirinin geliştirilmiş halidir.

Bugün kurumlarıyla kendilerini sözde özgürlük bayrağının taşıyıcısı ilân etmiş devletler, şiddetin sistematize hale getirilmiş biçiminden başka bir şey değildirler. Bunu görmek için dünya devletlerinin ulusal ve uluslararası politik tutumlarının bir dökümünü çıkarmak yeterli olacaktır. Bu yazıyla Orta Çağ'dan daha karanlık günümüz dünyasında, özgürlük ışığının, onun tek aracı olan düşünce sanatıyla, hiçlikten nasıl çıkarılabileceğini Rousseau'nun düşüncelerini hatırlatarak göstermeyi deneyeceğim.

Rousseau insanların sahip oldukları bilgiler içinde en yararlı ve en az ilerlemiş olanının insan hakkındaki bilgi olduğunu gördü.[2] Oysa bu bilgi Antik Yunan felsefesinden bugüne kadar kendisini şu sözde bildiriyordu: "Kendini tanı!". 'İnsanın kendini tanıması' sözü ayrıntılı ve kapsamlı olarak Aydınlanma felsefesinde açımlandı. Antropoloji felsefesinin bağımsız bir inceleme alanı olarak ortaya çıkması ancak XVIII. yüzyılın Aydınlanma'sıyla gerçekleşti.

Antropoloji, insanbilim demektir. Eski Yunanca olan bu sözcük "antropos" ve "logos" sözcüklerinin birleşiminden oluşur. "Antropos" görür görmez, düşünüp taşınma yetisini gördüğü şeye uygulayan varlık anlamına[3] "Logos" ise akıl, söz, düşünce, toplanma, 'bir araya gelme' anlamlarına gelir. İnsan bu haliyle Eski Yunan felsefesinde evrenin bir minyatürüdür ve bu 'mikrokozmos' kavramıyla ifade edilir. Böylece insan makrokozmosun içinde evrenin toplandığı ve bir araya geldiği bir varlıktır. Ancak bu fikir, sadece birkaç bilgenin düşüncesinde yaşatıldı. Bilgelerin insan hakkında açtığı defter çağlar boyunca kapatıldı, insan ve evren arasındaki ilişki sözde 'dış' ve 'insanüstü' güçlere devredilip insan anlayışı yabancı bir gücün 'şiddet'ine maruz bırakıldı. İdeal toplumun ilk örneğini kaleme alan Platon'un dediği gibi duyuların hiçbirine başvurmadan yalnızca aklı kullanarak her şeyin özüne varmaya çalışan insan, daha şimdiden, görülen dünyanın da kavranan dünyanın da sonuna vardı.[4]

İnsan anlayışının 'dış' ve 'üstün' güçlerin şiddetinden arındırılması Aydınlanma dönemini bekledi. Bu açıdan, düşünceleriyle Aydınlanma döneminin öncüsü olan kişi Jean Jacques Rousseau oldu. Rousseau şiddetin kaynağının insanın dışında doğal ya da üstün bir güç değil, aksine, in-

---

[2] Rousseau, J. J. (1947) "A Discourse, On A Subject Proposed By The Academy of Dijon: What Is The Origin Of Inequality Among Men, And Is It Authorized By Natural Law?", *The Social Contract and Discourse* içinde, ing. çev. G.D.H.Cole, London: Everyman's Library, s. 154.

[3] Aynı zamanda "Kişi gördüğünü inceler (anathron ha opope)" demektir. 399 c., Platon (1993) *Kratylos, Dil Üstüne*, çev. Teoman Aktürel, İstanbul: Remzi Kitabevi, s. 213.

[4] Platon (1988) *Devlet*, çev. S. Eyüboğlu & M.A.Cimcoz, İstanbul: Remzi Kitabevi. VII. Kitap, 532 a., ss. 216-217.

sanın ta kendisi olduğunu anlatmaya çalıştı. İnsan toplumunu dinginlik içinde, çıkarsızca seyreden Rousseau'nun gördüğü şey şuydu: "güçlünün uyguladığı şiddet ve zayıfın uğradığı zulüm."[5]

İsviçre'ye sığınan, Fransız kökenli Protestan Kalvinist bir aileden gelen Rousseau, gördüğüyle düşüncesi arasında bir öteyi alaşağı eden ve öte varsa, yolcusunu şimdiden oraya vardıran bir düşüncenin filozofu oldu. Rousseau eşitlik, yüce gönüllülük, ölçülülük, gösterişten uzak bir sadelik ve iyilikseverlik erdemleriyle tüm dikkatini yargı ve olgu arasındaki ilişkiye yoğunlaştıran özgür bir düşünceyi temsil etti. Elini halka uzatan ilk devlet adamının Atinalı yurttaş bilge Solon olması gibi, elini halka uzatan ilk düşünür de Cenevreli yurttaş Rousseau oldu. Bu özelliğiyle, o, ne sanatları ve bilimleri eğitim malzemesi olmak üzere bir dâhiler kurumunun eline bırakır ne de silahları eşitlik ve özgürlük bilincinden uzak şiddetin kaynağı olan düşünceye bırakmak ister.

Dijon Akademisi'nin, 1753'te duyurduğu *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı* konulu yarışma Rousseau'yu çok şaşırttı. *"İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı Nedir ve Bu Eşitsizlik Doğa Kanununa mı Dayanır?" Sorusu Üzerine* hazırladığı *Konuşma* ile ikna edici oldu. Bu eserle Rousseau ahlâk alanından, onun yerleştirilmesini sağlayacak politik alana geçiş yaptı. O, bir yığını halk haline getirdi. Baskı altındaki halkı 1789'da devrime sürükleyen bu düşünceler oldu.

Rousseau *Eşitsizliğin Kaynağı* konuşmasının önemini ömrünün son yıllarında yazdığı *İtiraflar*'da şöyle anlatır:

> ...insanların doğasını soyup çırılçıplak bırakmaya, onların şeklini bozan ve zaman ve şeylerin ilerlemesini izlemeye, insan toplumunun insanını uygarlık öncesi doğa insanı ile karşılaştırarak, onlara, insanın sözde yetkinleşmesi ve olgunlaşması için de sefaletinin asıl kaynağını göstermeye cüret ettim. Bu yüce, derin düşüncelerimle coşan ve yücelen ruhum, tanrının huzuruna yükseldi. Oradan hemcinslerimin peşin yargılarının, batıl inançlarının, yanılgılarının, mutsuzluklarının, suçlarının çıkmaz yolda yürümeye çalıştıklarını görünce, işitemedikleri zayıf bir sesle haykırdım: "Durmadan doğadan yakınan çılgınlar, biliniz ki size bütün kötülükler kendinizden geliyor!"
>
> Bu derin düşüncelerden *Eşitsizliğin Kaynağı Konuşması*'nın, bütün yazdıklarım arasında Diderot'un en çok hoşuna giden ve yazarken ö-

[5] Rousseau, J. J. (1947) *A Discourse, On A Subject Proposed By The Academy of Dijon: What Is The Origin Of Inequality Among Men, And Is It Authorized By Natural Law?*, The Social Contract and Discourse içinde, ing. çev. G. D. H. Cole, London: Everyman's Library, s. 158.

> gütlerinden en çok yararlandığım ama bütün Avrupa'da pek az okuyucunun anladığı, bunlardan da hiçbirinin sözünü etmek istemediği bu eser doğdu (*İtiraflar*).[6]

Eşitliğe bu çağrıyı yanlış yorumlayan Voltaire'e verdiği cevapta Rousseau bu çağrının yeniden vahşet durumuna dönmek anlamına gelmediğini söyler. Rousseau şiddetin kaynağı olarak kesinlikle eşitsizliği gösterir. O halde sorulması gereken şey şudur: Rousseau için şiddetin kaynağı olan eşitsizlik nasıl ortaya çıkmıştır ve nasıl sürdürülmektedir? Buna bir son vermek mümkün müdür?

Rousseau araştırmasına doğal hukukçuların bir zamanlar olduğuna inandıkları doğa durumunda bir insan olup olmadığı, eğer varsa doğru anlaşılıp anlaşılmadığı sorusuyla başlar. İnsanların içinde bulunduğu durum doğanın bir buyruğu olamazdı.

XVIII. yüzyıl insan anlayışı tartışmaları doğal hukuk teorisi etkisi altındaydı. Doğaya hâkim üstün bir erkin dışlanması için uygarlık öncesi doğal bir insanlık durumu varsaymak gerekiyordu. Rousseau uygarlık öncesi toplum görüşünü geliştirirken gezginlerin gözlemlerini,[7] insanın doğa durumundan söz eden teorileri[8] değerli buluyordu. Doğal hukuk teorisini geliştiren Protestan hukukçular bu teoriyle Katolik tanrıbilimini devlet işlerinden uzaklaştırmaya çalışıyorlardı. Yasaların birlikte yaşamanın kuralları olarak uzlaşımsal oldukları görüşü benimseniyor, bu görüş güçlendikçe halk kesimi şimdilik uzlaşımın bir tarafı olarak belirginleşmeye başlıyordu. Bu anlayışa kadar toplumları tanrının kendisi ya da temsilcileri yönetiyordu. Doğal hukuk teorisini ilk ortaya çıkaran hukukçular halkı güç olarak kabul etmelerine rağmen krallıkçıydılar.[9]

---

[6] *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı* içinde, Rousseau, Jean-Jacques (2002), çev. R. Nuri İleri, önsöz: Ünsal Oskay, Say Yayınları, İstanbul. s. 40.

[7] XVIII. yüzyıl Avrupa'sı gezginler aracılığıyla başka bölgelerdeki ilkel yerli topluluklar hakkında bilgi ediniyorlardı. Bir asker olan Baron de la Honran (1703) Avrupa'dan Amerika'ya taşınarak Kızılderili yerlilerle yaşadı. Rousseau Karaib yerlilerini Francis Corréal'dan ve Pere Dutertre'in iki cilt kitabından (1667) biliyordu. Gezgin Abbe Prevost'un ve gezginlerin gözlemlerini değerlendiren bilim adamı Bouffon'un eserlerini okuyordu. Ayrıca edebiyat alanında da Montaigne'in "iyi vahşi" kavramını ve Fénelon'un *Télémaque* yapıtını önemli buluyordu.

[8] Rousseau, Lukres'in (İ.Ö. 96- İ.Ö. 55) *Şeylerin Doğası* (De Rerum Natura) yapıtını ve doğal hukukçuların, bunlar arasından da Locke (1632-1704) ve Hobbes'un (1588-1679) görüşlerini değerli buldu.

[9] Örneğin halkı bütün haklarından yoksun bırakan hukukçular Grotius ve Pufendorf XVI. yüzyılda burjuvazinin temsilcileri olarak krallığın sözcüleriydiler. XVIII. yüzyılda ise Barbeyrac ve Burlamaqui zorba yönetimlerin karşısında halkı tanıyan hukuk anlayışı geliştirdiler. Bunlar doğal hukukçular olmalarına rağmen demokrat değillerdi. Gücünü Katolik Kilisesinden alan derebeylik rejimi ve onun sahibi mutlak krallığın temelleri Montesquieu'nün *Kanunların Ruhu* (1749), kendisinden sonrakilere diyalektiğin ne demek olduğunu öğretmiş Diderot'un

İnsanın doğa durumunda toplumcul olduğunu savunan Aristoteles geleneğine karşı ilk kez Hobbes durumun böyle olmadığını söylemişti. Ona göre insanlar ölüm korkusuyla güçlerini üçüncü bir tarafa devrederek sözleşme yaparlar. Devlet böylece kendisine devredilen güçlerle toplumu koruyan bir dev (*Leviathan*-1651) gibidir. Rousseau'nun uygarlık öncesi toplum görüşü bütünüyle Hobbes'un görüşünün tam karşıtı oldu. Uygarlık öncesi doğa durumunu Locke da kabul etmişti. Locke'a göre aklın egemenliği o zamandan başlar. Burjuva liberalizminin bir kuramcısı olan Locke yapıtlarında halkın zorba karşısında tanınmasını sağladı.[10]

Rousseau kendisinden önceki filozofların düşüncelerini değerlendirerek bir adım ileriye gider ve şu soruları sorar: *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı*'nda insan özgürlüğü topluma bağlı mıdır? İnsan anlayışının şekillenmesinde içinde yaşanılan toplumun etkisi var mıdır? İnsanlar eşit olmalı mıdır? Eşitlik için toplumsal yapıya müdahale gerekir mi?

1756'da gerçekleşen Lizbon depreminde herkes gördü ki önünde boyun eğilen şiddet tanrının ya da doğanın insan üzerindeki şiddeti değildi, "şiddet"in kaynağı kazıklarını çakarak toprağı paylaşmış bir avuç zenginin geniş yoksul kesimler üzerindeki şiddetiydi. Böylece Rousseau'nun insan ve insanlık tarihi üzerine düşünceleri dikkatleri üzerine çekti.

İki bölümden oluşan *Eşitsizliğin Kaynağı* yapıtının ilk bölümünde Rousseau insanın doğa durumundan söz eder. Bu durumdaki insanı önce fizik sonra metafizik ve ahlâk açısından inceler. İkinci bölümde Rousseau, eşitsizliğin mülkiyete dayalı olarak uygar toplumda nasıl ortaya çıkmış olduğunu ve toplumsal kurumlarla bu eşitsizliğin nasıl sürekli hale getirildiğini, en sonunda da bu duruma nasıl son verilmesi gerektiğini açıklar.

Rousseau insanlık tarihini üç aşamalı olarak değerlendirir. İlk olarak ilkel durum, ardından hâlâ günümüzde devam eden uygarlık durumu, başka bir deyişle "soygun sistemi" ve üçüncü olarak insanların eşitliği ilkesine dayanılarak soygun sisteminin sona erdirilmesi, başka bir deyişle, devrim. 'İlkel durum', 'soygun sistemi' ve 'eşitlik' aşamalarından geçtikçe insanın zihinsel yapısı ve donanımıyla birlikte duygusal yapısı da de-

---

Körler Hakkında Mektup, (1749), Bouffon'un *Doğa Tarihi* (1749) adlı eserleri ve Voltaire, Helvetius, d'Holbach', d'Alembert ve Condillac'ın katkılarıyla yazılan *Ansiklopedi* tarafından (1751) sarsıldı. Bu filozoflar aklın egemenliği aracılığıyla burjuvazinin egemenliğini hedefliyorlardı. Aydınlanmış bu azınlık, tüm bunlara rağmen halkı "ayaktakımı" olarak değerlendiriyordu.

[10] *Sivil Devlet Üzerine Deneme* (1690) yapıtında uzlaşmayı sağlayacak "güçler ayrılığı" fikrini geliştirip doğal hukukla temellendirdiği emeğe dayalı özel mülk hakkının teorisini yaptı. Locke'un bu görüşleri Fransa'da yayıldı ve benimsendi.

ğişime uğrar çünkü eşitsizliğin sürdürülmesi ya da sona erdirilmesi geniş yığınların zihinsel ve duygusal olarak iknasıyla mümkün olacaktır.

Rousseau bu eserde "sorunu çözümlemek umudundan çok aydınlatma, gerçek durumuna indirgeme niyetiyle hareket" ediyor[11] ve konuyu açıklığa kavuşturmak için gözlemlere önem vermek gerektiği kadar "sanıldığından daha fazla felsefe"nin de yapılması gerektiğini öneriyordu.[12]

İnsan doğası hakkındaki bilgisizlik doğal hukukun bütünsel bir tanımının yapılmasına da izin vermemekteydi. Roma hukukçuları insan ve hayvanı, ayırt etmeksizin, aynı doğa kanununa tâbi kılarlardı. Rousseau'nun çağdaşları ise doğal kanun yetkisini insana veriyorlardı. Bu türden uyuşmaz görünen birçok hukuk teorisinin birleştiği ortak nokta şuydu: "Çok büyük bir bilge ve derin bir metafizikçi olmadan doğa kanununu anlamak ve bunun sonucu olarak ona uymak olanaksızdır."[13] Bu böyleyse, o zaman doğa içinde insanın sınırlarını çizerek bir toplum oluşturan hukuk anlayışı, hazır kurulu bir toplum durumu içinde olsa bile, yalnızca büyük güçlükle ve çok az kişi tarafından edinilmiş bir yeteneği, bu kurulu toplum düzeni içinde işletiyor olmalıdır.

Doğal hukuk anlayışlarının özcü bir anlayış benimsemelerine rağmen tek biçimli olmamaları Rousseau'ya göre bir kusurdur. Ayrıca bu doğal kanun anlayışlarının "insanların doğal olarak sahip olmadıkları birçok bilgiye dayatılmaları da kusurdur. Bunun yanında vaat edilen avantajlara ancak doğal durumun terk edilmesiyle ulaşılacağı inancı da kusurludur.[14] Bu kusurların kaynağı nesnelerin doğası hakkında verilen keyfî kararlardır.

Rousseau kendi hukuk ve toplum anlayışıyla kendisinden önceki özcü hukuk ve toplum anlayışını aşar. Hukuk ve toplum diyalektik bir süreçle, sürekli olarak dönüşür. Yasa, yasa adını alabilmesi için onun uygulayıcısının iradesinin onu benimseyip önünde boyun eğmesi yetmez, bunun için onun uygulayıcılarının doğası da göz önüne alınmalıdır.

Doğal hukuk ancak toplumsallık ilkesini göz önüne aldığında başarıya ulaşabilir. İnsanların içinde bulundukları durum pekâlâ doğal durumun

---

[11] *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı* içinde, Rousseau, Jean-Jacques (2002), çev. R. Nuri İleri, önsöz: Ünsal Oskay, Say Yayınları, İstanbul. s. 76.

[12] A.g.y., s. 77.

[13] A.g.y., s. 78.

[14] Rousseau, J. J. (1947) "A Discourse, On A Subject Proposed By The Academy of Dijon: What Is The Origin Of Inequality Among Men, And Is It Authorized By Natural Law?", *The Social Contract and Discourse* içinde, ing. çev. G.D.H. Cole, London: Everyman's Library, s. 157. Doğal hukukçular ortak çıkar prensibini temel alarak ortak yasaları araştırmakla işe başlarlar ve bu yasaların uygulanmaları sonucu geleceği düşünülen iyilikleri yasalarının kanıt olarak düşünürler, böylece bu yasaların tümünü 'doğa yasası' olarak adlandırırlar.

yozlaşmış şekli olabilir. Bu durumda yapılması gereken şey insanları şu ya da bu haliyle gören bilimsel kitapları bir yana bırakmak ve "insan ruhunun ilk ve en basit faaliyetlerini temaşa etmektir."[15] Bunu aklın yozlaştırdığı insanlarda değil, doğa yasalarına uygun davranışta bulunan insanlarda[16] araştıran Rousseau, akla göre aklın önünde öncelik taşıdıklarını düşündüğü iki ilkeye ulaştı: İlki refah ve varlığımızı korumak, diğeri ise bütün duyarlı varlıkların, hepsinden önce de hemcinslerimizin acı çekmesi veya ölmesinin, doğal olarak içimizi hoşnutsuzluk duygusu ile doldurmasıydı. İşte toplumsallık bu iki ilkeye dayanırken, şimdiye kadar akıl onu uygun olmayan temeller üstüne kurmaya tenezzül etmişti. Sonuç olarak akıl bir 'doğal hukuk' üzerine düşünürken bunları göz önüne almalıydı.[17]

Rousseau vurguyu insanın akıllı varlık olmasına değil duyarlı varlık olmasına yaparak şiddeti çıkış kaynağında durdurmaya çalıştı. Ona göre, bunu anlamak için, şimdiye kadar sanıldığı gibi "insanı insan yapmadan önce onu bir filozof yapmaya mecbur değildik."[18] Kişinin kendi varlığını korumayı tercih etmesi öncelikli koşuluyla birlikte "içten gelen bir duygudaşlık dürtüsü"ne[19] karşı konulmadıkça şiddet önlenebilecektir. İnsanın hemcinslerine kötülük yapmaması zorunluluğu onların akıllı varlıklar olmalarından çok duyarlı varlıklar olmalarından kaynaklanıyordu. Böylece eskiden aklın şiddeti tarafından, hayvanla bir arada aynı doğa içinde eritilen insan, şimdi, öncelikle akıllı değil de duyarlı varlık olma zemininde değerlendirilir, bu görüşle birlikte duyarlı varlık olmanın başka kategorisinde yer alan hayvanlar için de özel bir hukuk tasarlama gereği doğmuştur.[20]

Güçlünün uyguladığı şiddet ve güçsüzün maruz kaldığı zulüm, eşitsizlik kavramının tanımlanmasıyla daha açık kılınacaktır. Bu amaçla Rousseau iki tür eşitsizlik ayırt eder. Biri doğa tarafından belirlenen bedensel ve zihinsel koşullara dayalı olan doğal ya da fizik eşitsizlik, diğeri ise varoluş koşulları insanın elinde olan, uzlaşma ve kabule dayalı manevi ya da politik eşitsizlik.

---

[15] *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı* içinde, Rousseau, Jean-Jacques (2002), çev. R. Nuri İleri, önsöz: Ünsal Oskay, Say Yayınları, İstanbul. s. 79.

[16] Rousseau'nun politikanın kaynağını insan doğasında bulması Aristoteles'in politika anlayışından etkilenmiştir. "...devlet doğanın bir yaratımıdır ve insan, doğası itibarıyla, politik bir hayvandır", böyle olmayan insanlar ise Aristoteles'e göre kötü veya insan-dışı varlıklardır. Aristotle (1999) *Politics*, İng. çev. Jowett, Benjamin, Batoche Books, 1. Kitap, II. Bölüm, s. 5.

[17] Rousseau, J. J.; 1947, s.157

[18] A.g.y. s. 158.

[19] A.g.y. "... internal impulse of compassion". s. 158.

[20] Rousseau, J. J.; 1947, s. 158.

Rousseau'nun düşünmesinde bir kurgu hatasından başka bir korku ve incelediği konudan başka bir yargıç yoktur. Kendisini Atina Okulu'ndaymış ve jüri üyeleri de Platon ve Ksenokrates'miş gibi düşünür. Rousseau'nun bu incelemesinin amacı "hukukun şiddetin yerini aldığı ve doğanın yasaya boyun eğdiği anı saptamaya çalışmak ve hangi mucizeler diziliminin güçlünün zayıfa hizmet etmeyi kabulünü sağladığı yanında gerçek mutluluk pahasına düşsel mutluluğu seçen bu halkı açıklamak"tır.[21]

İnsan doğasından bahseden filozoflar oraya kadar ilerleyememişler, "kendilerine ait olanın korunması"ndan söz edenler ise bu "ait olma"dan neyi anladıklarını açıkça ortaya koyamamışlardı. Doğa halinin varlığı hakkında söylemler, içinde din de olmak üzere, her zaman yasaları tarihdışı kaynaklardan "hazır", "zorunlulukla", hattâ "tam olarak" aldıklarını iddia ediyorlardı. Rousseau'ya göre bu açıklamalar asıl sorunu göz ardı etmekteydiler. Din "tanrı böyle istediği için..." diye söze başlar, oysa şöyle de düşünülebilirdi: "ya insanlar kendi hallerine bırakıldılarsa!" İşte Rousseau araştırmayı bu yönde ilerletir. Şöyle der: "Ey insan! ... yalancıların kitaplarından değil, hiç yalan söylemeyen doğadan okuduğumu düşündüğüm kendi tarihine bak."[22]

Henüz anatominin az ilerlediğini ve bilginlerin gözlemlerinin sağlam bir düşünceye temel olamayacağını kabul eden Rousseau incelemesi boyunca insanın fiziksel doğasını o gün olduğu gibi varsaydı. İnsan bu haliyle şimdiden öteki canlılar arasında üstün bir türdü çünkü o doğa durumunda kendisinden güçlü varlıklar karşısında yaşamaktan vazgeçmiyordu ve kaçmak ile savaşmak arasında bir seçim yapmakta serbestti. Bunun yanında insanın kaçınamayacağı korkunç düşmanları da vardı; doğal sakatlıklar, çocukluk, ihtiyarlık ve hastalıklar gibi. Tıp bilimi elinden geldiğince bunları tedavi etmek için çaba harcıyor görünürken, biz insanlar, ondan daha büyük bir çabayla, kurduğumuz düzen ve yaşam tarzlarındaki eşitsizlikle kendi kendimizi yok etmeye çalışıyorduk.[23]

Hayvanı tüm hareketlerinde doğa yönlendirirken insan eyleminde özgür bir varlıktı. Hayvan içgüdüleriyle, insan ise bir özgür istenç edimiyle seçerek ya da reddederek hareket ediyordu.[24] Zihin duyuları ne kadar baştan çıkarırsa çıkarsın, insan istence sahip oldukça özgür oluyordu. "İnsan

[21] Rousseau, J. J.; 1947, ss. 160-161.
[22] Rousseau, J. J.; 1947, s. 162.
[23] Rousseau, J. J.; 1947, s. 166.
[24] Rousseau, J. J.; 1947, s. 169.

ruhunun tinselliği bu özgürlük bilincinde sergilenir."[25] İnsanın istemesinde veya seçmesinde bütünüyle tinsel edimler etken neden olup onun tinsel gelişimi gerilemeye başladığında ya da zihinsel yetisinde bir kusur bulunduğunda o kendini korumakta çok âciz düşüyordu. "Ahlâkçılar ne derse desin insanın anlayışı tutkulara çok şey borçludur. Akıl tutkuların etkinliği yoluyla gelişir". İstediğimiz için bilgiye yöneliriz, istemeyen biri neden akla ihtiyaç duysun? "Tutkularımızın kaynağı ihtiyaçlarımızdır ve isteklerimizin gelişmesi de bilgimize dayanır."[26] İşte bu şekilde doğa, insanın fizikselliğindeki açığı ondaki tutku ve zekâyla tamamlamıştır.

İnsanlar, aralarında toprağı paylaşana kadar, onu işleme gereği duymadılar. Şimdilik önüne gelenin faydalandığı toprak neden sınırlandırılıp onu işlemek için gereksiz bir çaba harcansın?[27] Doğa, insanları karşılıklı gereksinimlerle birbirine yaklaştırmıştır ancak bunun nasıl olacağı konusunda insana müdahale etmemiştir. Doğa durumunda insanın zavallılığı düşüncesinin kaynağı birçok düşünüre göre bu olmuştur.[28] Oysa bu filozoflar "yüreği rahat ve bedeni sağlıklı, özgür bir varlığın, ne tür bir zavallılık çekebileceğini" açıklamış olsalardı Rousseau'yu ikna edebileceklerdi. Bununla birlikte etrafımızda yaşamından memnun hemen hemen hiç kimseyi bulamıyoruz. O halde doğal yaşam mı yoksa şu haliyle toplumsal yaşam mı daha katlanılır bir şeydir? Çevremize bakacak olursak insanların yasalarıyla tanrıların yasaları bir olmuş yine de karmaşaya son veremiyorlar.[29]

İnsan içgüdüsü sayesinde doğa halinde yaşamak için gereken her şeye sahipti, insanın toplumda yaşayabilmesi için ise aklını geliştirmesi gerekecekti.[30] Bu durumda insanların yapması beklenilen bir görev olmadığı için henüz iyi ve kötü gibi değerler de söz konusu değildir. Böylece erdemler ve kötülükler doğuştan gelmiş olamazlar. Rousseau için yüce gönüllülük, duygudaşlık ve insanlık gibi tutumlar zayıflara, suçlulara, kısaca her türden insana yönelik yaygın olarak gözlenen erdemlerdir. Bu tutumlar sosyal erdemler olarak adlandırılır. Bunların temelinde insanın mutluluğunu istemek yatar. Seyirci durumunda olan kişinin, sıkıntı çekene yönelik duyarlılığı ve kaygısı duygudaşlık olarak anlaşılır. İnsan akıl saye-

[25] Rousseau, J. J.; 1947, s. 170.
[26] Rousseau, J. J.; 1947, s. 171.
[27] Rousseau, J. J.; 1947, s. 173.
[28] Rousseau, J. J.; 1947, s. 179. İnsanların doğa durumundan toplum durumuna nasıl geçtiği hakkında çeşitli açıklamalar için özellikle Platon'un *Protagoras*'ma ve Hobbes'un *Leviathan*'ına bkz.
[29] Rousseau, J. J.; 1947, s. 180.
[30] Rousseau, J. J.; 1947, s. 180

sinde özsaygıya sahip olur, refleksiyon ile de bu özsaygı olumlanır. İnsan özsaygı ve refleksiyonla sıkıntı ve üzüntüden kurtulur. "İnsanı çevresinden ayırıp yalnız bırakan felsefedir; acı çeken bir insan karşısında ona, gizlice 'istersen geber; ben güvenlik içindeyim' dedirten felsefedir."[31] Filozofu rahatsız eden, onun canını sıkan şey, toplumun tümünün uğradığı kötülüktür. Hemcinsi acı çekerken, buna şahit olan kişi kulaklarını tıkayabilir, vicdanı onu bu acı çeken insanla özdeşleşmeye götürür ancak doğanın bu eğilimi doğaya yabancı bir düşünce tarafından önlenebilir. İşte Rousseau'ya göre bu sadece akla özgüdür ve vahşi insanda bu özellik yoktur. Rousseau bu duruma kavga eden namuslu insanların birbirini boğazlamasını çoğunlukla ayaktakımı ve pazar yeri kadınlarının araya girerek önlemelerini örnek verir. Duygudaşlık böylece doğal bir duygudur. Erdemler, akıl ve refleksiyon sadece onları ifade edenlerin düşüncelerine dayanmış olsalardı insan türü şimdiye kadar yok olmuş olurdu.

İnsanoğlu aklında yozlaştığı gibi duygularında da yozlaşmıştır. Bunun yaşanan en büyük örneği de "aşk" duygusudur. Aşkları için insanlar kanları pahasına dövüşüyorlar. Aşkın bütün ötekiler arasında en şiddetli tutku olarak ortaya çıkması zamanla gelişmiş bir ruh durumdur. Rousseau'nun aklı, erdemleri ve duyguları bu şekilde değerlendirmesindeki amaç eşitsizliğin kaynağını insanın doğa durumuna dayatan düşünürlere karşı bunun tam tersi şekilde de düşünülebileceğini göstermektir. Kaldı ki insan türünde doğal eşitsizlik kabul edilse bile, kurumların yarattığı ortam bu eşitsizliği yok etmiş değil, aksine yasalarla onu daha da artırarak derinleştirmiştir.

Aşkın olduğu yerde güzel uğruna perişan olunduğu, aşkın bulunmadığı yerde de güzelliğin işe yaramadığı gibi, hiç ticaret yapmayan insanlara da hile sürekli olarak tekrarlanıyordu. İşte Rousseau insanlar arasında farklı alanlarda böyle sessizce bunun doğal olduğu düşünülerek sürdürülen hükmeden ve boyun eğenlerden oluşmuş bir toplum gözler. Birbirini bir şey için öldürüyor olsa bile ona ne hakla boyun eğdirebilir? Öte yandan hiçbir şeyi olmayan insanları birbirine bağlayan zincirlerin kaynağı nedir? Kendisi aylak otururken geçimini sağlamaya başkasını zorlayacak kadar ondan daha üstün güce sahip bir insan nasıl ortaya çıkmıştır?[32] Bu durum Rousseau'ya göre uygar toplumun nasıl kurulduğunu ve bunun aktörlerini gösterir. "Bir toprak parçasının etrafını çevirerek "bu benimdir" diyebilen ve buna inanacak kadar saf insanlar bulabilen kişi uygar

[31] Rousseau, J. J.; 1947, s.184.
[32] Rousseau, J. J.; 1947, s. 189.

toplumun gerçek kurucusu oldu."[33] Bu kazıkları söküp atacak ve toprağın herkese ait olduğunu haykıracak kişi eşitsizliği önlemiş olacaktı.

İlk konutların yapılması ve ailenin kurulması Rousseau'ya göre bir çeşit mülkiyetin ilk aşamasıydı. Böylece insanlar bir arada yaşamalarını sürekli hale getiren ortamlarıyla yerleşik toplumsal hayata geçtiler. "Bir ev ve aileye sahip olmaları onları mutlu etmediği halde bunların kaybı insanı zavallı ve mutsuz kılacaktı."[34]

"Bir insanın yardımına gereği olduğu andan beri, bir kişinin iki kişiye yetecek kadar yaşama araç ve gereçlerine sahip olmasının yararlı, kârlı olduğu fark edildiği andan beri eşitlik kayboldu, mülkiyet işe karıştı, çalışma zorunlu oldu, geniş ormanlar insan teriyle sulanması gereken, köleliğin ve sefaletin derhal filiz verip ekinlerle birlikte arttığı güleç arsalar haline geldi." Bu şekilde maden sanayii ve tarımın bulunması insanın uygarlaşmasına, başka bir deyişle, yitirilmesine neden oldu. Mülkiyetle birlikte haksızlık, haksızlıkla birlikte cezalandırma ortaya çıktı, hukuk ve güvenlik örgütleri de çok geçmeden bunları izledi. Herkese kendisinin olanı verirken onlara ait olanı belirleyen kararlar hukuka neden oldu. Ancak mülkiyet hakkı açıklanırken, bir insanın kendi yapmadığı şeylere sahip olmak için ona kendi emeğinden daha fazla bir şeyi nasıl katabiliyor olduğunun hesabı verilmeliydi.[35] Bu hesapsızlık ya da aldanma eşit çalışanların biri diğerinden daha az kazanınca açığa çıkıyordu. İnsan varlığını sürdürmek için olduğundan başka türlü görünmek zorundaydı. Böylece insan hemcinslerine boyun eğdi. Zengin olan fakirin hizmetine, fakir olansa zenginin yardımına bağlı hale geldi. Zamanla zenginler eski kölelerini kullanarak yeni kölelere boyun eğdirdiler. İnsan etini bir kez tatmak onlarda doyumsuz bir açlık yarattı.

Zenginler, tüm bunların yanında "bu gasplarn ancak güvenilmez, usulsüz, yolsuz, kanuna uymayan bir yasaya dayandığını, bu gasplar ancak güç yoluyla edinilmiş olduğu için gene gücün bunları ellerinden alabileceğini şikâyete de hakları olmayacağını" iyi biliyorlardı.[36] Bunun yanında yapılmayan iş karşılığında gelen zenginliğin de hesabının sorulabileceği biliniyordu. İşte tüm bu bilgilere dayanan zenginler eşitsizlik düzeninin sürekliliğini güvence altına almak için onu sözde güvenlik, adalet ve barış kuralları adı altında kurumsallaştırdılar. Buna kanan insanlar, sanki düşman onlara daha kötüsünü yapacakmış gibi, "özgürlüklerini güven altına

[33] Rousseau, J. J.; 1947, s. 192.
[34] Rousseau, J. J.; 1947, s. 196.
[35] Rousseau, J. J.; 1947, s. 201.
[36] Rousseau, J. J.; 1947, s. 204.

alma umuduyla zincirlerine koştular."[37] Bu güvence altına alınmış kurulu şiddet düzeninde yapılan küçük çaptaki onarı ve düzeltiler onu daha da sağlamlaştırmaktaydı.

Rousseau, sonuç olarak, insanlığın kaçınılmaz olarak varacağı üçüncü aşamayı bildirir: bütünsel bir devrim. "İyi bir yapı yükseltebilmek için Ispartalı Lycurgos'un yaptığı gibi...bütün eski malzemeyi ortadan kaldırmak"[38] gerekiyordu.

[37] Rousseau, J. J.; 1947, s. 205.
[38] Rousseau, J. J.; 1947, s. 207.

ANARŞİZM, BİLİM VE ŞİDDET: "MIHAIL BAKUNIN"

Kemal Bakır*

"Tüm yaşamın erişilmez ve sonsuz yaratıcı kaynağı olduğu için yıkan ve imha eden içgüdüye güvenelim. Yıkma güdüsü aynı zamanda yaratıcı bir güçtür."

Mihail Bakunin

ANARŞİZM, OTORİTE VE ŞİDDET

Genel hatlarıyla, hükümetsiz toplum arayışında olan düşünce hareketi biçiminde tanımlanan anarşizm, bu arayışın eylemsel arzusunu betimleyen anarşi sözcüğünün düşünsel, felsefi yönünü ortaya koyar.[1] Anarşi, kaos ve yönetimsizlik gibi olumsuz bir anlam taşımasına rağmen, yönetilmeye ihtiyaç duymayan bir düzenlilik düşüncesi ile de olumlu bir anlam taşır. Bu çerçevede anarşizm, insanlar üzerindeki sosyal baskı, tahakküm ve

* Kemal Bakır, Atatürk Üniversitesi Kâzım Karabekir Eğitim Fakültesi.

[1] Peter Marshall, *Anarşizmin Tarihi*, Çev. Yavuz Alogan, (İstanbul, İmge Kitabevi, 2003), s. 25.

gücün giderildiği, insan özgürlüğünün ön planda tutularak her tür yaptırımın reddedildiği bir felsefi düşünce olarak izah edilse de, bizzat kendi doğallığına binaen kural tanımazlık biçiminde bir karakter taşıması, mutlak bir tanımının yapılmasını zorlaştırır. Anarşizmin temel özelliği herhangi bir mutlağa bağlılığın reddidir. Genelde siyaset felsefesine ait argümanlarla adını duyuran bu düşünce aslında insan hayatının genelinde bir mutlakiyet fikrini yok etmeyi, dolayısıyla da mutlakiyetin kurumsallaşmış biçimi olarak gördüğü otoriteyi, 'devlet'i yıkarak insan nasıl özgür ve mutlu oluyorsa onun tercihine yönelik bir tutum ve eylem sergilemeyi savunur. Anarşist bir ifadeyle: "Nerde devlet varsa orada kaçınılmaz olarak tahakküm ve kölelik vardır. Açık ve kamufle edilmiş bir kötülüğe dayanmayan bir devlet düşünülemez. İşte biz bu nedenle devletin can düşmanıyız."[2] Bu bağlamda anarşizm, salt düzenlilik ve bunu sağlama yolunda bir mutlaklık oluşturan bilimsellik vasıtasıyla dogmatikliğe sürüklenmiş ve böylece yönetim de dahil insan yaşamının bütününde pek çok etkenle kalıplar içine sıkıştırılmış ya da böyle bir tehlikeyle karşı karşıya kalma olasılığında olan insanın özgürlüğünü korumayı veya geri kazanmayı, onu bu durumdan kurtarmayı amaçlar. Bu çerçevede anarşizm kendiliğinden ortaya çıkan insanın doğallığını ve özgürlüğünü yücelterek bunu sınırlandırmaya yönelik bilimsel olduğu ileri sürülen kural ve kaideleri de reddeder.

Çağdaş anarşist yaklaşımlar, bilim de dahil her tür otorite ve mutlakiyetin reddedilmesinin yanısıra çoğunlukla yönetim ve iktidarın eleştirisi biçiminde kendini gösterirken, otoritenin ya da siyasal erkin bizzat kendisinin varlığının, biçiminin ve kendi idamesini sürdürebilmek için başvurduğu araç ve yöntemlerin meşruiyeti tartışmasını da beraberinde getirir. Zaten mutlakiyet, otorite ve buna bağlı olarak ortaya çıkan siyasal erkin mevcudiyeti anarşizm için başlı başına büyük bir problemken onun insanlar üzerindeki yaptırım biçimi anarşizmin otorite karşıtlığını daha da arttırır. Özellikle bu yaptırımın zor ve şiddet içermesi, bireyin toplumsal tahakküm altına alınması anarşizm açısından insan özgürlüğüne ve onuruna kastetmektir ki, bu da şiddetle reddedilir. Yani her ne şekilde olursa olsun anarşizm açısından şiddet ve zor reddedilir. Siyasal erki elinde bulunduran otorite, yani devlet kendini bilimsel bir mutlakiyet ile karakterize ederek kendisi açısından şiddeti meşru bir zemine oturtmuş olsa bile, bir tahakküm biçimi olması bakımından kabulü anarşist sınırların çok ötesin-

[2] Mihail Bakunin, *Devlet ve Anarşi*, Çev. Murat Uyurkulak, (İstanbul, Agora Kitaplığı, 2006), s. 235.

dedir.[3] Ayrıca siyasal erkin mevcudiyeti ve meşruiyeti dahi anarşizmin doğasına aykırıdır.

Şiddetin de tanımını yapmak gerekirse, en genel anlamıyla şiddet, gönüllülük esasına dayanmayan, bir şeyi bir durumdan başka bir duruma doğru değiştirmek ya da değişme yolundaki hareketini engellemek için uygulanan fiziksel ya da başka bir şekilde güç ya da baskı, zordur. Pek çok türü ve tanımı olmakla birlikte ele alınan konu açısından şiddet, bireysel özgürlüğü zor yoluyla kısıtlama, bireyin arzulamadığı bir durum için zor kullanma[4] şeklinde tarif edilebilir. Anarşizmin öne çıkan tarafı da bireysel özgürlükler olduğu için, özgürlüğü kısıtlayıcı etkenler her ne adına olursa olsun bu sebeple reddedilir. Bu bağlamda anarşizmin parolası özgür bireyin mutluluğudur. Bu mutluluğa gölge düşürmesi muhtemel, örgütlü ya da örgütlü olmayan, bireysel ya da toplumsal baskının ortadan kaldırılması gerekir. Baskı ve tahakkümün var olduğu yerde şiddet de bunların bir uzantısı olarak var olduğundan veya olabileceğinden şiddetin bertaraf edilmesi bir zorunluluktur. Bu zorunluluk durumunun şiddet ve zor kullanmayı gerektirip gerektirmediği ise ayrıca bir problem alanıdır.

Bu yöndeki genel eğilim şiddete şiddetle karşılık vermek gibi gözükse de, şiddet kullanımı özgürlüğün kazanımı ya da müdafaası biçiminde meşru bir zemine oturtulmaya çalışılmaktadır. Şiddet özgürlüğü baltalıyorsa, ki büyük oranda buna yöneliktir, o halde anarşizm buna başkaldırıdır. Özgürlükçü bir teori olarak anarşizmin kökleri ilk çağa kadar uzanırken, özellikle Aydınlanma ve Sanayi Devrimi'ni takip eden süreçte ortaya çıkan siyasal teorilere ve bunların yönetime talip olan uygulamacı biçimlerine bir tepki olarak kendini iyice hissettirmiştir. Anarşizmin önde gelen çağdaş temsilcilerinden biri de Mihail Aleksandroviç Bakunin'dir.

BAKUNİN'İN ANARŞİZMİNDE BİLİM VE ŞİDDET

14 Mayıs 1814'te Rusya'nın Tver kentinin Premukino köyünde dünyaya gelen Bakunin[5], ilginç, pek de rasyonel olmayan bir kişilik yapısıyla düşsel bir dünya içinde hırçın tutkulara sahip bir düşünürdür.[6] Bir özgürlük fanatiği olarak, çelişkiler yumağına dönen yaşamında, anarşizmi bilimsel bir karakterde ele almıştır. O, Marks'ın iktisadi materyalizmi ile Feu-

[3] William O. Reichert, "Anarchism, Freedom, and Power", *Ethics*, Vol. 79, No. 2. (Ocak, 1969), s. 148.

[4] Mark Hobart, "Şiddet ve Susku: Bir Eylem Siyasasına Doğru", Çev. Yurdanur Salman, *Cogito*, Sayı: 6–7, (Kış-Bahar 1996), s. 52.

[5] James Guillaume, "Bir Biyografi Denemesi, Mihail Bakunin" Der. Sam Dolgoff, *Bakunin Hayatı, Mücadelesi, Düşünceleri*, Çev. Cemal Atila, (İstanbul, Kaos Yayınları, 1998), s. 12.

[6] Edward Hallet Carr, *Mihail Bakunin*, Çev. Gün Zileli, (İstanbul, Versus Kitap, 2006), s. 149.

rebach'ın ateizmini[7] harmanlamış ve bunu içgüdülerin vermiş olduğu hoşluğun (bilgelik) kutsiyetine temel alıp, anarşizmin doğasındaki her tür mutlakiyetçiliğin reddiyesini, bilimsel mutlaklığın yıkılmasına yönelik bir saldırı biçiminde ortaya koymuştur.[8] Bunu, kendini ve düşünceleriyle varmak istediği amacını açıklayan şu cümlede açıkça ifade eder; "devrimci anarşistler olarak bizler, evrensel halkçı eğitimin, özgürleşmenin, toplumsal hayatın sınırsız gelişiminin yanındayız ve bu yüzden devletin, her tür devletçiliğin düşmanlarıyız."[9] O'na göre, "yaşamı yaratan bilim değil bizzat yaşamın kendisidir; özgürlüğü yaratacak tek güç de, halkın kendiliğinden eylemidir. Hiç kuşkusuz, eğer bilim, bundan böyle, halkın kendini kurtarmaya yönelik kendiliğinden yürüyüşünün yolunu aydınlatabilseydi, bu çok büyük bir şans olurdu. Ama ışığın yokluğu, izleyenleri yanlış yola sevk etmek için yakılmış ve zayıf bir ışıktan yeğdir."[10]

Bir anlamda pozitivizmin eleştirisi de sayılabilecek Bakunin'in bu yaklaşımı, "bilim tanrıçasının günümüzdeki tapınıcıları" olarak nitelendirdiği pozitivistlerin[11] inanç biçimine dönüştürerek ortaya koydukları bilimsel mutlakiyet ve otoriteyi reddeder. O'na göre, "metafizikçiler ya da pozitivistler, bütün bu bilim ve düşünce şövalyeleri, bilim ve düşünce adına kendilerinin yaşamının yasalarını belirlemek üzere atandıklarını düşünenler, bilinçli ya da bilinçsiz gericilerdir."[12] Çünkü pozitivizmin temel savı olan, aynı zamanda bilimsel yöntem olarak da ileri sürülen, olguların genelleştirilmesi ile doğru sonuçlar elde etme, bir yöntem olarak bilimin ortak kabulüne, insanları ortak bir paydada buluşmaya yöneltir. Fakat bu paydanın, yani bilimin mutlakiyete dönüşme riskine dikkat çeken Bakunin bu tür bir bilim anlayışını kendi anarşizmi açısından otorite kurmaya, yönetsel etkinliğe yönelik bir tehlike ve teşebbüs olarak değerlendirir; "düşünce yaşamın tek kaynağı olursa, toplum, bilim ve bilgi tarafından yönetilmeye başlanırsa insanlık için ne acı. Böyle bir durumda yaşam kuruyacak ve insan toplumu dilsiz ve köle ruhlu bir sürüye dönü-

---

[7] Feurebach, Tanrı'nın bir yanılsama olduğunu ileri sürerek, insanın kendine ait iyi niteliklerini kendinden soyutlayarak, kendine yabancılaşması sonucu bu nitelikleri kendinden başka bir otoritede görme gibi bir yanılsama içine düştüğünü savunur. Bunu da dinin insanlara kurduğu bir tuzak olarak niteler. Bkz. Saul Newman, *Bakunin'den Lacan'a Anti-Otoriteryanizm ve İktidarın Altüst Oluşu*, Çev. Kürşad Kızıltuğ, (İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2006), s. 77.

[8] Marshall, *a. g. e.*, s. 377.

[9] Bakunin, *Devlet ve Anarşi*, s. 176.

[10] Mihail Bakunin, *Tanrı ve Devlet*, Çev. Sinan Ergün, (Ankara, Öteki Yayınevi, 2004), s. 70-71

[11] Bakunin, *Devlet ve Anarşi*, s. 173.

[12] Mihail Bakunin, "Almanya'da Hegelcilik, Anarşizmin Temeli, Devletçilik ve Marxizm" Çev. Alev Türker, *Doğu Batı* (sayı 1: Devlet, Kasım-Aralık-Ocak 1997, 3. Baskı Nisan 1999), s. 148.

şecektir. Yaşamın bilim tarafından yönetilmesinin bütün insanlığı aptallara dönüştürmekten başka bir sonucu olamaz."[13] O'na göre, devlet bilim ve bilim adamları vasıtasıyla gücü elinde bulundurmaya çabalar ve kurulan mutlakiyet ile en despot bir otorite haline gelir.[14] Bu nedenle Bakunin bilimi mutlakiyeti sağlayan bir inanç biçimine dönüştürmektense, daha farklı bir yaklaşımla bilimi mutlakiyeti yıkan kendiliğinden bir inanç olarak ele almayı tercih eder ve anarşist bir bilim anlayışı ortaya koyar.

Bu bağlamda Bakunin, insanlığın eninde sonunda bir ışık bulacağını, bunun da bilim olduğunu belirtir. O, insansal gelişimin merkezine aklı koymakla birlikte, yine de inanç biçiminde bir kendiliğindenlik ileri sürerek insan iradesini ön planda tutmuş, sınırsız bir özgürlük isteğiyle, bireyi özgürleştirme ve hâkimiyet arzusunu ifade etmiştir. Bakunin'e göre, mutlakiyeti yıkma tutkusu yaratıcı bir tutkudur. Bu sebeple kurumsallaşmış hiyerarşinin bütün biçimleri yıkılmalıdır.[15] O'nun bilimsellikten kastı da kendiliğinden gelişen inancın oluşturduğu hâkimiyettir. Bu, hiyerarşiyi yıkacak olan bilimin hâkimiyetidir. İnsanlık uzun bir tarihsel süreçte bu hâkimiyetin yokluğundan dolayı çok acı çekmiştir. Fakat bu yaşantı bir sonuç verecek, "onların acılı deneyimlerinin pratik özeti, bazı bakımlardan kuramsal bilim kadar değerli, bir tür geleneksel bilim oluşturacaktır."[16] Halkın kurtuluşunu bu bilim anlayışına bağlayan Bakunin, dikkatleri bilimin kullanılış amacına toplayarak bir de uyarıda bulunur. O'na göre bilim adamları ve teknik uzmanlar bilgilerini diğer insanların baskı altına alınmasında kullanabilirler. Daha sonra doğal yurttaşlar şiddet aracılığıyla, şiddetli bir uyanışla kendilerine geldiklerinde, kendilerini yeni bir grup hırslı insanın kurbanları olarak köleliğe, onların elinde oyuncak olmaya zorlandıkları bir durumda bulurlar.[17] Bu nedenle bilim de her tür mutlaklığı yıkacak, kendiliğinden gelişen halkın bilimi olmalıdır. Muhakkak ki yıkma gibi bir kavramı barındıran düşünce bir şekilde şiddetle ilintili olacaktır. Kaçınılmaz gibi görünen bu ilişki, mutlakiyetin, otoritenin yıkımında şiddetin mevcudiyeti ya da biçimi, genel anarşizmde olduğu gibi, Bakunin'in anarşizminde de ayrıca bir problem alanıdır. Fakat bu problem Bakunin'in anarşizminde çok daha belirgindir.

---

[13] *A. g. e.*, s. 149.
[14] Donald Clark Hodges, "The Rise and Fall of Militant Trade Unionism", *American Journal of Economics and Sociology*, Vol. 20, No. 5. (Oct., 1961), s. 486.
[15] Marshall, *a. g. e.*, s. 377.
[16] Bakunin, *Tanrı ve Devlet*, s. 71.
[17] Paul Avrich, "The Legacy of Bakunin", *Russian Review*, Vol. 29, No. 2. (Nisan, 1970), s. 141

Bakunin, tıpkı Jean Paul Sartre'ın da ifade ettiği gibi "insan özgür olmaya mahkûmdur"[18] ibaresini önceleyecek mahiyette, her ne şekilde olursa olsun sonsuz bir özgürlük isteğiyle, özgürlüksüz bir varoluşu yadsımış, oldukça yücelttiği insansal içgüdülerin, aklın ve iradenin gösterdiği yolda kendiliğinden belirecek olan özgürlüğün zorunluluğunu ve kaçınılmazlığını savunmuştur. Hattâ bu düşüncelerinden dolayı Albert Camus,[19] Bakunin'in "topyekûn özgürlük istediğini fakat bunu topyekûn yıkıcılıkla gerçekleştirmeyi umduğunu"[20] ifade eder. İşte bu yıkıcılığın mahiyeti Bakunin'in şiddet ve zor üzerine düşüncelerinin odak noktasıdır.

Anarşizm açısından şiddet pek de arzulanır bir durum olmamakla birlikte, şiddetin sebebi de onun mevcudiyetini bir anlamda gerekli kılma eğilimi taşır. Şöyle ki, birey özgür iken herhangi bir şiddet söz konusu değildir fakat özgürlüğünü yitirmiş ya da kazanamamış ise bunu engelleyen her ne olursa olsun yıkılması gerekir. Bu yıkım da şiddet içerebilir, yani burada şiddeti gerektiren şeyin varlığı problemin bizzat kendisidir, ortadan kaldırılmasında şiddet bir araç olabilir. Özgürlüğe karşı şiddetsizlik (*non-violence*), özgürlüğün kazanımı ya da korunması için şiddet (*violence*) önerilebilir. Bakunin bu noktada şiddeti tam bir meşruiyete oturtma çabası içine girerek özgürlüğü engelleyen her ne ise bunun yıkılması gerektiğini, bu yolda da şiddetin kullanılabileceğini, kullanılması da gerektiğini vurgular. Bakunin, yıkımcı söylemlerinde, eylemsel açıdan, insanların bir arada mutlu, özgür, refah içinde yaşayabileceklerini düşündüğü hükümetsiz sosyalist toplum düzeninin sağlanması için şiddeti gerekli, hattâ kendi ideolojisinin yüceliği (!) açısından da meşru, bilimsel bir anarşist eylem biçimi olarak ortaya koymuştur.

Düşünce tarihinde, şiddeti, toplumların tarihinin rasyonalitesini oluşturan bütünün parçalarından her biri, aynı zamanda şuurun da başlangıcı olarak gösteren ilk filozof Hegel'dir.[21] Bakunin de Marks gibi Hegel'den etkilenir ve o da Hegel'i Marks'ın izah ettiği gibi algılar ve bu nedenle toplumsal çatışmayı doğal bir olgu olarak görür. Yine gayet doğaldır ki, şiddet de çatışmanın bir uzantısıdır. Bakunin, Marksizmi Hegelciliğin sol versiyonuyla ele alarak tarihsel diyalektiğin maddesel biçiminin (*diyalektik materyalizm*) uygulama boyutunda, demokrat (!) vb. gereksiz, aldat-

---

[18] Jean Paul Sartre, *Materyalizm ve Devrim*, Çev. Emin Türk Eliçin, (İstanbul, Toplumsal Dönüşüm Yayınları, 1998), s. 77.

[19] Varoluşçuların, özellikle Camus ve Sartre'ın birey, özgürlük, ahlâk üzerine düşünceleri anarşizmle de yakından ilgili olduğundan Bakunin'den sonra pek çok anarşist düşünürü oldukça etkilemiştir. Bkz. Marshall, *a. g. e.*, s. 793-794.

[20] Marshall, *a. g. e.*, s. 378.

[21] Jean-Marie Domenach, "Violence and Philosophy", *Violence and its Causes*. (Paris & Vendôme: Unesco, 1981), s. 31.

maca tutumlardan sıyrılarak, gerçek anlamda sınırsız özgürlüğün ve eşitliğin sağlanması için gerekli her tür müdahaleyi salık verir. Bu noktada Hegel'in Bakunin üzerindeki etkisi açıkça görülebilir. Zira Hegel'e göre, "Şiddetin kendi kendisini yok etmesi, bu kavramsal prensip, realite âleminde bir şiddetin başka bir şiddet tarafından yok edilmesinde kendisini gösterir. Bu durumda şiddet, şu ya da bu şartlar içinde yalnız haklı olmakla kalmaz, aynı zamanda zorunlu olur (birinci şiddeti ortadan kaldıran bir ikinci şiddet olarak)."[22] Bu çerçevede Bakunin'in savunduğu anarşist sosyalizmin uygulayacağı şiddet de tıpkı Hegel'in haklılandırmaya çalıştığı gibi şiddeti yok etmek için şiddete karşı şiddettir. Bu, özgürlüğü kazanmak ve korumak içindir. Bakunin bunu halkın kendiliğinden gelişen bilimsel eylemi olarak tanımlar. Onun böyle masumca bir amaç olarak ortaya koyduğu şey, özgürlük için gerekli anarşidir ve bu da eylem planında şiddeti mubah görür.

Bakunin daha yolun başındayken bir arkadaşına yazdığı mektupta, Wilhem Weitling'in '*Uyum ve Özgürlüğün Yolları*' adlı kitabından alıntıladığı, "mükemmel bir toplumda hükümet değil, yönetim olur, yasa değil yükümlülük olur, ceza değil, düzeltme araçları olur" şeklindeki ibare, Onun zihninde parlayan, ileride ortaya koyacağı anarşizminin ilk kıvılcımı olarak kabul edilebilecek türdendir.[23] Bu ibare aynı zamanda genel anarşizmin de temel sorunsalını betimler mahiyettedir ve tutkulu bir sosyalist de olan Bakunin'in anarşizmi bu çerçevede şekillenir. Ona göre, "günümüzde uygar dünya bir bütün olarak tek bir evrensel soruyla karşı karşıya ve tek bir ideali paylaşıyor: Proletaryanın sömürüden ve devlet baskısından bütünsel ve kesin kurtuluşu. Bu sorunun cevabı şiddetli ve kanlı mücadeleyle verilecektir."[24] Kendi ifadesinden de anlaşılacağı üzere Bakunin'in sosyalist devrimin gerçekleşmesi için gerekli gördüğü anarşist yıkıcı tutumu, içinde şiddeti de meşru bir araç olarak barındırmaktadır.

Bakunin'e göre, "var olanı yıkan güç aslında yeni bir şey yaratan güçtür" ki bu da devrim ruhudur.[25] Devrim özgürlüğü çepeçevre kaplayan duvarları yıkar, zincirleri kırar, böylece özgürlüğe giden yolu açar. Tabii ki bunlar kolayca, alelâde bir şekilde olmayacak, mukavemete karşı şiddet ve zor da gerekecektir. Bu bağlamda Bakunin'in anarşizmi, sosyalist devrimi gerçekleştirmeyi amaçlayan düşünsel alt yapıyı oluşturur, şiddeti

[22] G. W. F. Hegel, *Hukuk Felsefesinin Prensipleri*, Çev. Cenap Karakaya, (İstanbul, Sosyal Yayınlar, 2004), s. 93-94.
[23] Carr, *a. g. e.*, s. 127.
[24] Bakunin, *Devlet ve Anarşi*, s. 60.
[25] Philippe Videlier, *Bakunin'in Bahçesi*, Çev. Süleyman Doğru, (İstanbul, Telos Yayıncılık, 2006), s. 28.

meşru görmesi de kendisini bir mutlağa dayandırmış mevcut otoritenin yıkılmasının şiddete başvurmaksızın imkânsız olduğunu düşündüğü içindir. "Devrimin nihai olmazsa da acil hedefi, mümkün olabilen tüm izleriyle birlikte otorite ilkesinin kökünü kazımaktır; bu hedef, devletin ortadan kaldırılmasını, gerekirse şiddet yoluyla yıkılmasını gerektirir..."[26] Eğer özgürlüğe kasteden bu mutlak otorite kendiliğinden bertaraf olsa, burjuvazi halkı anlayabilse belki de Bakunin şiddeti hiç de gerekli bir şey olarak düşünmezdi. Zira o, düşüncelerinde şiddet yanlısı gibi görünse de, onun hiçbir zaman doğrudan şiddeti ve silahlı devrimi savunmadığı, bunun yerine vergi ödememe, yargıdan kurtulma ve askerlik yapmama şeklinde hükümete karşı pasif direnişi ve de tamamen pasif bir şekilde plütokrasiye karşı direnmeyi savunduğu ifade edilir.[27] Fakat yine de düşüncelerini sistematik bir şekilde ortaya koymayan Bakunin'in şiddet içerikli söylemleri de bolca mevcuttur. O, gündelik hayatında ve bireysel ilişkilerinde daima gayet hoşgörülü, mütevazı bir kişilik sergilemiştir.[28] Hattâ bu konudaki düşüncelerini ılımlı bir ifade tarzıyla şöyle açıklar: "Biz insanların ölmesini istemiyoruz, biz toplumsal konumların ve bu konumların yarattığı ayrıcalıkların ortadan kaldırılmasını istiyoruz ve anarşizm burjuvaziyi oluşturan bireylerin ölümü demek değildir, politik ve toplumsal varlık olarak işçi sınıfından ekonomik açıdan bağımsız olan burjuvazinin ölümü demektir."[29] Fakat bu ılımlı izahata rağmen Bakunin'in anarşizminin yine de bir kesimin yok olmasını, ölümünü hedeflemesi, bunun eylemsel biçiminin nasıl olacağı konusunda şiddete dair güçlü şüpheler ve soru işaretleri taşımaktadır.

Bencilliğin toplumsal eşitlik ve özgürlüğü baltaladığını düşünen Bakunin, siyasal erkin ele geçirilme isteğini de bu yönde yorumlar. Ona göre, her insan içinde iktidar arzusunun tohumlarını taşır, insan doğası da, gurur ve hırsın tetikleyiciliğiyle ötekinin zararına eylemde bulunmaya müsait bir oluşumdadır.[30] Bu bağlamda her ne ad altında olursa olsun siyasal erkin elde bulundurulması insanlar için hoşnutluk verici bir şeyken öteki ile ilişkilerinde tahakküm, zorlama ve gücün bütün biçimlerinin kullanılma olasılığı da oldukça yüksektir. Bakunin'in ifadesiyle, "büyük

---

[26] Mihail Bakunin, "Mevcut Kriz Üzerine Bir Fransıza Mektuplar", Der. Sam Dolgoff, *Bakunin Hayatı, Mücadelesi, Düşünceleri*, Çev. Cemal Atila, (İstanbul, Kaos Yayınları, 1998), s. 212.

[27] Victor S. Yarros, "Philosophical Anarchism: Its Rise, Decline, and Eclipse", *The American Journal of Sociology*, Vol. 41, No. 4. (Ocak, 1936), s. 471.

[28] Marshall, *a. g. e.*, s. 435.

[29] Orhan Düz, *Anarşist Felsefe*, (İstanbul, Birey Yayıncılık, 2007), s. 54.

[30] Dave Morland, "Anarşizm, İnsan Doğası ve Tarih", Der. Jon Purkis & James Boven, *21. Yüzyıl Anarşizmi Yeni Binyıl İçin Ortodoks Olmayan Fikirler*, Çev. Şen Süer Kaya, (İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 1998), s. 32.

bir bölümünü işçilerin oluşturduğu bir hükümet, eğer genel oyla seçilmişse, ertesi gün bu işçiler en kararlı aristokratlar, otorite ilkesinin açık ya da gizli tapınıcıları, sömürücüler ve zalimler haline gelirler. Devrimci iradelerini hızla kaybederler."[31] Bunu kendi ülkesi açısından da değerlendiren ve siyasal erkin mevcudiyetinde örnek durum olarak gösteren Bakunin, kadın-erkek arasındaki eşitsizlikleri dahi özgürlükler açısından ele alarak, Rus toprak komünlerinin ataerkilliğini "en azından şiddetin hüküm sürdüğü imparatorluklar, proletarya diktatörlüğü ya da onun açısından sadece iktidar ve zenginlik ilişkilerini pekiştirmeye hizmet eden temsilî demokrasi kadar" kötü olarak görür.[32] Eşitliği zedeleyecek biçimde, erkin var oluşu, bir kesime ait oluşu ve demokrasi ya da onun üzerine temellenen siyasal erk de bu doğrultuda eleştirilir.

İşte bu sebeple de anarşizm açısından erk ve devlet istenmeyen birer oluşumdur çünkü insanların doğallığını, kendiliğindenliğini bozar. Zamanla öylesine etkili bir güç haline gelir ki, bertaraf edilmesi, yıkılması için zorlama ve şiddet zorunluluk arz eder. Bakunin, devleti sözde bir bilimsellikle halkın içgüdülerinin doğal gelişimi karşısında duran, dolayısıyla da gerçek bilimin karşısında yer alan otoriter, yapay, saldırgan, yabancı ve düşmanca bir örgütlenme olarak gördüğünden, devlet yerine halkın içgüdülerini ve çıkarlarını gözeten bir kitle örgütlenmesi olarak enternasyonal'i[33] ileri sürer.[34]

Enternasyonal daha çok sosyalizmle gündeme gelmiş bir düşünce hareketi olarak göze çarparken, Bakunin'in sosyalist anarşizminin de önemli savlarından biridir. Hattâ Bakunin, doktriner devrimcilerin hedeflediği devrimci diktatörlüğün devletle aynı anlama geldiğini, sadece dış görüntülerinin farklı olduğunu, bu nedenle her ikisinin de bir tür gericilik olduğunu ifade ederek eleştirdiği Marks'ın[35] 1872'de onu Birinci Enternasyonal'den kovdurması üzerine büyük bir hayal kırıklığı yaşamıştır.[36] O, Marksizmin, papazvari bir elitizmle yeni bir tür seçkinler sınıfı olarak

---

[31] Marshall, *a. g. e.*, s. 423.

[32] Matthias Kaufmann, *Aydınlanmış Anarşi*, Çev. Yakup Coşar, (İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2003), s. 119.

[33] Enternasyonal, 18. yüzyıl Fransız hümanizminin etkisiyle dünya çapında bir kardeşlik düşüncesinin gerçekleştirilmesi amacı güden bir tür halk dayanışmasını ifade eder. Bu bağlamda sosyalistler, feodalite ve diğer özgürlüğü kısıtlayan, sömürgeci siyasal sistemlere karşı halkın egemenliği ve dayanışmasının ön planda tutulduğu sosyalist enternasyonali koyarlar. Bkz. Julius Braunthal, "Birinci Enternasyonal ve Sonrası", Der. Laurent Schwartz, *Marksçılık ve Bilimsel Düşünce*, Çev. Vedat Günyol, (İstanbul, Toplumsal Dönüşüm Yayınları, 1998), s. 53-55.

[34] Mihail Bakunin, "İttifakın Programı", Der. Sam Dolgoff, *Bakunin Hayatı, Mücadelesi, Düşünceleri*, Çev. Cemal Atila, (İstanbul, Kaos Yayınları, 1998), s. 270.

[35] Bakunin, "Almanya'da Hegelcilik, Anarşizmin Temeli, Devletçilik ve Marxizm", s. 151.

[36] Henri Arvon, *Anarşizm*, Çev. Sâmih Tiryakioğlu, (İstanbul, Varlık Yayınevi, 1979), s. 62.

bilimsel entelektüeller (*scientific intelligentsia*) sınıfını yaratmak arzusunda olmakla suçladığı ve şiddetle reddettiği Auquste Comte'un pozitivizmine bel bağladığını ifade ederek Marksçı sosyalizmin söylendiği gibi işçi sınıfının değil, bu yeni bilim sınıfının bir ideolojisi olduğunu ileri sürer.[37] Marxçı sosyalizmin Bakunin'in sosyalizmi ile örtüşen tarafı özgürlük ve eşitlik konusundaki yaklaşımıdır. Bu çerçevede, "özgürlük, eşitlik ve kardeşlik ülkülerine ulaşma yolunda sosyalizmin salık verdiği en önemli şey, bugünkü servet durumunu ve bölüşümünü değiştirmektir."[38] Şayet toplumsal mülkiyet dağılımında bir dengesizlik varsa, mülkün çoğunluğunu, dolayısıyla da gücü elinde tutan kesimin eşit bir paylaşımı gönüllü olarak kabulü pek de olanaklı değildir. Bu nedenle halkın kendiliğinden bir hareketi olarak bilimsellikle karakterize edilmiş enternasyonal, kendini gerçekleştirme yolunda emin adımlarla ilerlerken gücü yok etmek, yıkmak için güçle karşılık vermek durumundadır. Bu da yine şiddet ve zor kullanmayı gerekli kılar.

Bu bağlamda tüm ezilenlere ve sömürülenlere kendi yaratıcılıklarına güvenmeleri yönünde çağrıda bulunan Bakunin, sömürüden kurtulmanın ve özgürlüğün yolunu gösterir. O'na göre, "tüm yaşamın erişilmez ve sonsuz yaratıcı kaynağı olduğu için yıkan ve imha eden içgüdüye güvenelim. Yıkma güdüsü aynı zamanda yaratıcı bir güçtür."[39] Şiddet hususunda da üzerine odaklanılması gereken nokta, şiddete karşı yaratıcılık biçiminde devleti karşısına alan toplulukları oluşturmaktır.[40] Bu yaratıcı güç, insanlığın Tanrısal devlet inancının yerine bizzat insanın doğasından gelen kendiliğindenliğin yeşerttiği akıl ve vicdan gibi insani nitelikleri koyarak özgürlük yolunda kendi düzenini inşa etmesini sağlar. Gerçekliğin ölçütü insan aklı, adaletin yegâne dayanağı da insan vicdanıdır ki, bunlara binaen ortaya çıkacak bireysel ve toplumsal özgürlük de toplumsal düzenin kaynağıdır.[41]

Özgürlük yolunda, 'insanın kendini gerçekleştirmesi' ni içgüdüye ve vicdana dayandıran Bakunin, bu yolda, daha sonra Sartre'ın da oldukça benzer ve daha net bir şekilde izah edeceği, 'insanın kendini yaratmasında bir araç olarak şiddeti salık veren bir yaklaşım' ortaya koyar. Fakat bu

---

[37] Alvin W. Gouldner, "Marx's Last Battle: Bakunin and the First International", *Theory and Society*, Vol. 11, No. 6, Special Issue in Memory of Alvin W. Gouldner. (Nov., 1982), s. 861.
[38] Iring Fetscher, "Sosyalizm ve Özgürlük", Der. Laurent Schwartz, *Marksçılık ve Bilimsel Düşünce*, Çev. Vedat Günyol, (İstanbul, Toplumsal Dönüşüm Yayınları, 1998), s. 72.
[39] Mihail Bakunin, "Almanya'da Gericilik", Der. Sam Dolgoff, *Bakunin Hayatı, Mücadelesi, Düşünceleri*, Çev. Cemal Atila, (İstanbul, Kaos Yayınları, 1998), s. 56.
[40] Mehmet Mukadder Yakupoğlu, *Ahlâk ve Şiddet*, (İstanbul, Göçebe Yayınları, 1997), s. 57.
[41] Mihail Bakunin, "Devrimci El Kitabı", Der. Sam Dolgoff, *Bakunin Hayatı, Mücadelesi, Düşünceleri*, Çev. Cemal Atila, (İstanbul, Kaos Yayınları, 1998), s. 78.

noktada Marks ile biçimsel bir fikir ayrılığına düşer. Sartre'ın kendini gerçekleştiren insan tasarımı, keskin bir şekilde ve daha çarpıcı olarak Hegelci ve Marksist yaklaşımlardan farklılık gösterir. Zira Hegelci tinsel diyalektiği baş aşağı çeviren Marks, insanın kendini gerçekleştirmesini (yaratmasını) daha hümanist bir çizgide emeğe dayandırırken, Sartre bunu "bastırılması olanaksız şiddetin kendini yeniden yaratan insandan başka bir şey" olmadığı, "yeryüzünün lanetlileri[42] ancak çılgın dehşetle insan haline gelebilir" şeklindeki düşüncelerle ifade eder.[43] Bakunin de Sartre'dan daha önce buna çok benzer bir yaklaşım sergilemiştir. Burada da açıkça görüleceği üzere Bakunin'in kendiliğinden bir bilim anlayışı olarak ortaya koyduğu 'yıkım olarak yaratma' düşüncesi, şiddetle zorunlu bir ilişki içindedir.

O halde Bakunin'in, düşüncesinde şiddet iki şekilde ele alınabilir. Bunlardan ilki, devletin, otoritenin toplumsal ahlâksızlığı ortadan kaldırma yolunda, meşruiyet zeminine oturttuğu şiddet ki, Bakunin tarafından hiçbir şekilde kabul edilmez ve bunun kesinlikle başarısızlıkla sonuçlanacağı yönündeki düşünceyle, otoriter sistemin suçu daha da arttıracağı kanaati ağır basar.[44] Diğeri ise bizzat otoriteye, devlete karşı, şiddete karşı şiddettir. Bu da insan özgürlüğüne bir kara kâbus gibi çöken otoritenin yıkımı için başvurulması zorunlu bir araçtır.

Nihayetinde Bakunin'in anarşizminde şiddet ister sözlü ister olgusal olsun kendini hissettirir. Her ne kadar şiddet yanlısı bir tutum sergilemediği iddia edilse de düşüncelerinde söylemsel olarak şiddet ve zorlama vardır. O'na göre, "devlet, engin bir mezbaha ve devasa bir mezarlık gibidir, bu soyutlamanın (ortak iyi) gölgesi ve bahanesi altında tüm en iyi istekler, bir ülkenin tüm yaşama gücü, dindarca kurban edilir ve gömülür."[45] Bu noktada Bakunin'in şiddetten ne anladığı ya da şiddetle varmak istediği noktanın ne olduğu çok önemlidir. Aslında şiddeti bir tür baskıya

---

[42] Sartre, Frantz Fanon'un sömürgeciliğin ve şiddetin sömürge halklar üzerindeki psikolojik sonuçlarını analiz ettiği *"Yeryüzünün Lanetlileri"* adlı eserinin 1961 tarihli baskısına yazdığı önsözde, Bakunin'in de üzerinde hassasiyetle durduğu, şiddetin içkin, vicdani boyutuna gönderme yaparak şiddet konusundaki aşkın, Hegelci yaklaşımları yadsır. Sartre'ın kendi ifadesiyle; "sömürge yöneticilerine Hegel okumaları için para ödemiyoruz, zaten Hegel'i pek az okurlar, ama rahatsız vicdanlarının kendi çelişkilerine batmış olduğunu anlamak için bu filozofa ihtiyaçları yok aslında." Bkz. Frantz Fanon, *Yeryüzünün Lanetlileri*, Çev. Şen Süer, (İstanbul, Versus Kitap, 2007), s. 16.

[43] Hannah Arendt, *Şiddet Üzerine*, Çev. Bülent Peker, (İstanbul, İletişim Yayınları, 2003), s. 19.

[44] Yıldırım Torun, *Klasik Anarşizm Godwin-Proudhon-Bakunin-Kropotkin*, (Ankara, Savaş Yayınevi, 2007), s. 112.

[45] Saul Newman, *Bakunin'den Lacan'a Anti-Otoriteryanizm ve İktidarın Altüst Oluşu*, Çev. Kürşad Kızıltuğ, (İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2006), s. 76.

direnme biçiminde ele alan Bakunin bunun halkın kendiliğinden gelişen ve bilim olarak nitelendirdiği inancı doğrultusundaki pasif direnişi olduğunu vurgular. Fakat o, coşkulu söylemlerinde, hegomanyanın, otoritenin yıkımı ve devrimin gerçekleştirilmesi yolunda pasif direniş biçiminde bile olsa şiddeti bir şekilde zorunlu bir araç olarak görme eğilimindedir. Onun istediği şiddetsiz bir adalettir fakat eğer şiddet zorunluluk arz ederse, bu kapitalist sınıfın, otorite oluşturmaya yönelen ve oluşturan kesimin suçudur[46] çünkü insan için esas olan özgürlüktür, insan ancak özgürlüğüyle bir varoluşa sahiptir, bunu insanın elinden alan her ne olursa olsun bertaraf edilmesi zorunludur, yoksa insan varlığının ne anlamı olabilir! Bakunin'in coşkulu söylemlerini saymazsak O'nun düşüncesinde şiddet bu özgürlük yolundaki pasif direnişin abartılmış en uç biçimini temsil edebilir.

Bakunin, belki doğrudan şiddeti önermese de yıkma ve yok etmeyi telkin eden düşüncelerindeki şiirsel anlatımda, gizli bir şiddete dair vurgular sezilebilir. O, "silahı akla, baskıyı iknaya tercih eden küçük bir yıkıcı geleneğin ve şiddet anarşizminin kaynağında yer alır. Hem ayaklanmanın şiddet içeren kaotik sürecini hem de hükümetsiz bir düzenli toplum hedefini betimlemek için 'anarşi' terimini ayrımsız bir biçimde kullanır ve böylece karışıklık ve şiddetten ibaret olan popüler anarşi anlayışını doğrular."[47] 19. yüzyıl sonunda görülen devrimci ayaklanmalarda ve burjuvaziye karşı düzenlenen şiddet eylemlerinin arkasında Bakunin'in yıkıcı düşüncelerinin tetikleyiciliği görülebilir.[48] Bu etki, daha açık olarak sınıf çatışmalarında ve sosyalist, komünist devrimlerde ve devrim sonrası uygulamalarda da göze çarpmaktadır.

Proletaryanın devrimci siyasetinin birincil ve tek amacını, zorunlu olarak, devletin yok edilmesi olarak açıklayan ve devletin daima bir savaş nedeni olduğunu belirten Bakunin,[49] aslında yok edilmek üzere kendisine saldırılan şeyin doğal olarak kendini savunması gerektiğini de göz önünde bulundurmuş fakat eylemsel açıdan bunun tam biçimini izahattan kendini alıkoymuştur. Fakat o, yine de savaş, yok etme, yıkım, devrim gibi şiddetin eylemsel biçimlerini sıkça dile getirmiş, yerine göre, doğrudan şiddeti önermiştir: "Bugünkü nesillerin devlet ve kanun gibi eskiden kurulmuş olan ne varsa hepsini yıkmalarını, mecbur kalmadıkça fazla kan dökmemelerini ama ihtilal için gereken her korkunç vasıtaya başvurmala-

[46] Samuel Rezneck, "The Political and Social Theory of Michael Bakunin", *The American Political Science Review*, Vol. 21, No. 2. (May, 1927), s. 290.
[47] Marshall, *a. g. e.*, s. 435-436.
[48] *A. g. e.*, s. 436.
[49] Bakunin, *Tanrı ve Devlet*, s. 127.

rını savunuyoruz."[50] Devlete karşı o derece kin güden ve bu yolda şiddeti mubah gören Bakunin, kendisinin de ifade ettiği gibi, adaletsiz ve eşitliksiz otoritenin yıkılmasında, burjuvazinin yok edilmesinde, yakın kulvarda boy gösterdiği Marks'la hemfikirken, görüş ayrılığına düştüğü nokta, devletin yok edildikten sonra yeni bir otoritenin oluşumunu reddetmesidir.[51] Zira Marks, Bakunin'den daha ılımlı bir yol izlerken, anarşist olmayan bir sosyalizmi savunarak otoritenin yıkımından sonra yeni bir otoriteyi, proletarya diktatörlüğünü hedeflemiştir.[52] Fakat Bakunin'e göre, âdil olmayan devletin ya da otoritenin yıkımında şiddet olumlanabilir. Marks için de aynı şey geçerli olmakla birlikte, şiddet devrimin ardından kurulacak proleter otoritenin bekasında da olumlanabilir ki Marks ile Bakunin'in ayrıldığı nokta burasıdır; devletin varlığı ve şiddet uygulaması.

Kuşkusuz, özgürlük ve mutluluk gibi erdemlere ulaşma adına yola çıkan anarşizmin kötü bir üne sahip olmasında şiddetle ilişkilendirilmesinin büyük payı vardır. Aslında anarşist düşüncede şiddet, çok net olmasa da hissedilir derecede, hattâ yer yer belirgin bir şekilde en çok Bakunin'de su yüzüne çıkar, anarşizme şiddetin gölgesini düşüren odur. Bakunin, özgürlüğü savunmak amacıyla gizli dernekler kurmak ve bu yolda her tür hileye başvurmakta arzuluydu. Fakat sistematik teröre karşı bir insan olarak, 'insanların ölmesi gerekmez' demesine rağmen toplumsal devrimin başlangıcı olarak gördüğü iç savaşı da sevinçle karşılamıştır.[53] Anarşizmin şiddet açısından pek de tekin olmayan kural tanımazlığına 'yıkım' gibi bir söylemle tuz biber eken Bakunin'in bu düşünceleri, "kafası karışık ve suça eğilimli insanları, kurmak ve yaratmaktan çok yasa dışı işlerden ve fesattan hoşlanan bireyleri cezbetmiştir."[54] Bu da, O'nun anarşizmini eylemsel bir zafiyete uğratmış, özgürlük ve devrim için haklı kılmaya çalıştığı şiddetin tersine işlemesine sebep olmuştur.

Hattâ Bakunin'in 'yıkıcı devrimciler' olarak adının birlikte anıldığı fakat aslında anarşist olmayan Rus öğrenci Sergey Neçayev 'yıkma' noktasında çok daha ileri giderek[55] devrimin ilkelerini şiddete dayalı, tam bir acımasızlıkla tarif etmiştir: "İmha dışında başka bir faaliyet tanımıyoruz fakat bu imha faaliyetinin çok çeşitli biçimlere bürünebileceğini kabul ediyoruz, zehir, bıçak, ip vb. Bu devrim mücadelesi her şeyi kutsar."[56] Neçayev, anarşizmin de Bakunin'in de sınırlarını zorlamış, artık yıkmak,

[50] Taha Akyol, *Politikada Şiddet*, (İstanbul, Truva Yayınları, 2005), s. 94–95.
[51] Bakunin, *Tanrı ve Devlet*, s. 127.
[52] Akyol, *a. g. e.*, s. 99.
[53] Marshall, *a. g. e.*, s. 860.
[54] *A. g. e.*, s. 860-861.
[55] *A. g. e.*, s. 861.
[56] Carr, *a. g. e.*, s. 388.

yok etmekten başka amacı olmayan sınırsız bir şiddet taraftarı olarak kanlı eylemlerin içine sürüklenmiştir. Bu da anarşizmin şiddet açısından kendi açıklığına binaen amacından sapmış ve artık kendine yabancılaşmış biçimi olarak terörizme kadar varan serüvenini ortaya koymaktadır.

Sonuç

Sonuç olarak, Bakunin'den sonra yıkımcı anarşizm etkisini göstermekte geç kalmamış, artık onun izah ettiği spontane, bilimsel karakterden sıyrılmış, bireysel eylemlerde terörizme yönelik bir sapma görülmüş ve gerek sosyalist anarşist devrimi hedefleyen hareketlerde gerekse Marksist devrimi hedefleyen hareketlerde şiddet içerikli eylemlere sıkça rastlanmıştır. Hattâ bu sadece anarşizm ve sosyalizmle ile ilgili bir olgu olmaktan çıkmış, her tür siyasal teorinin kendini gerçekleştirme uğruna şiddeti meşrulaştırma eğilimiyle bireysel terörizme dönüşerek ardı arkası gelmeyen kanlı eylemlere zemin oluşturmuştur. Aslında salt özgürlükçü bir teori olan anarşizmin terörizmle pek fazla da bir bağı bulunmamasına ve hiçbir şekilde terörizmi tasvip etmemesine rağmen aralarındaki biçimsel benzerlik ve işin bireyselliğe dökülmesi terörizmin bir aracı olan şiddetin anarşizmle ilişkilendirilmesine yol açmıştır.

Pek çok siyasal teorinin kaçınılmaz olgusu olan özgürlüğün ele alınış biçimlerindeki farklılıklar, onu elde etmenin yolunu da farklı biçimlere bağlamıştır. Sosyalizmden, liberalizme ve faşizme kadar her görüşte özgürlük söz konusu edilmiştir. İnsan özgürken mutludur tezinden hareketle, bütün teorilerin amacı, aralarındaki düşünsel ve biçimsel farklılıklara rağmen, insanın özgürlüğü ya da insanın mutluluğudur. Fakat bu mutluluğun elde ediliş biçiminin bireysel ya da toplu bir terörizme dönüşmesi belki de Bakunin'in ve diğer düşünürlerin hayal ettiklerinden ya da sınırını çizdiklerinden çok daha fazla şiddeti doğurmuştur. Bu da şiddetin olgusallıktan çıkıp eyleme dönüşmesindeki sınırsızlığın bir sonucu olsa gerek.

Kaynakça

Akyol, Taha, *Politikada Şiddet*, Truva Yayınları, İstanbul, 2005.

Arendt, Hannah, *Şiddet Üzerine*, Çev. Bülent Peker, İletişim Yayınları, İstanbul, 2003.

Arvon, Henri, *Anarşizm*, Çev. Sâmih Tiryakioğlu, Varlık Yayınevi, İstanbul, 1979.

Avrich, Paul, "The Legacy of Bakunin", *Russian Review*, Vol. 29, No. 2. (Nisan, 1970).

Bakunin, Mihail, "Almanya'da Gericilik", Der. Sam Dolgoff, *Bakunin Hayatı Mücadelesi Düşünceleri*, Çev. Cemal Atila, Kaos Yayınları, İstanbul, 1998.

Bakunin, Mihail, "Almanya'da Hegelcilik, Anarşizmin Temeli, Devletçilik ve Marksizm" *Doğu Batı* (sayı 1: Devlet, Kasım-Aralık-Ocak 1997, 3. Baskı Nisan 1999).

Bakunin, Mihail, *Devlet ve Anarşi*, Çev. Murat Uyurkulak, Agora Kitaplığı, İstanbul, 2006.

Bakunin, Mihail, "Devrimci El Kitabı", Der. Sam Dolgoff, *Bakunin Hayatı Mücadelesi Düşünceleri*, Çev. Cemal Atila, Kaos Yayınları, İstanbul, 1998.

Bakunin, Mihail, "İttifakın Programı", Der. Sam Dolgoff, *Bakunin Hayatı Mücadelesi Düşünceleri*, Çev. Cemal Atila, Kaos Yayınları, İstanbul, 1998.

Bakunin, Mihail, *Tanrı ve Devlet*, Çev. Sinan Ergün, Öteki Yayınevi, Ankara, 2004.

Bakunin, Mihail, "Mevcut Kriz Üzerine Bir Fransıza Mektuplar", Der. Sam Dolgoff, *Bakunin Hayatı Mücadelesi Düşünceleri*, Çev. Cemal Atila, Kaos Yayınları, İstanbul, 1998.

Braunthal, Julius, "Birinci Enternasyonal ve Sonrası", Der. Laurent Schwartz, *Marksçılık ve Bilimsel Düşünce*, Çev. Vedat Günyol, Toplumsal Dönüşüm Yayınları, İstanbul, 1998.

Carr, Edward Hallet, *Mihail Bakunin*, Çev. Gün Zileli, Versus Kitap, İstanbul, 2006.

Düz, Orhan, *Anarşist Felsefe*, Birey Yayıncılık, İstanbul, 2007.

Domenach. Jean-Marie, "Violence and Philosophy", *Violence and its Causes*, Unesco, Paris & Vendôme, 1981.

Fanon, Frantz, *Yeryüzünün Lanetlileri*, Çev. Şen Süer, Versus Kitap, İstanbul, 2007.

Fetscher, İring, "Sosyalizm ve Özgürlük", Der. Laurent Schwartz, *Marksçılık ve Bilimsel Düşünce*, Çev. Vedat Günyol, Toplumsal Dönüşüm Yayınları, İstanbul, 1998.

Gouldner, Alvin W., "Marx's Last Battle: Bakunin and the First International", *Theory and Society*, Vol. 11, No. 6, Special Issue in Memory of Alvin W. Gouldner (Kasım, 1982).

Guillaume, James, "Bir Biyografi Denemesi, Mihail Bakunin", Der. Sam Dolgoff, *Bakunin Hayatı Mücadelesi Düşünceleri*, Çev. Cemal Atila, Kaos Yayınları, İstanbul,1998.

Hegel, George W. F., *Hukuk Felsefesinin Prensipleri*, Çev. Cenap Karakaya, Sosyal Yayınlar, İstanbul, 2004.

Hodges, Donald Clark, "The Rise and Fall of Militant Trade Unionism", *American Journal of Economics and Sociology*, Vol. 20, No. 5. (Ekim, 1961).

Hobart, Mark, "Şiddet ve Susku: Bir Eylem Siyasasına Doğru", Çev. Yurdanur Salman, *Cogito*, (Sayı: 6–7: Şiddet, Kış-Bahar 1996).

Kaufmann, Matthias, *Aydınlanmış Anarşi*, Çev. Yakup Coşar, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2003.

Marshall, Peter, *Anarşizmin Tarihi*, Çev. Yavuz Alogan, İmge Kitabevi, Ankara, 2003.

Morland, Dave, "Anarşizm, İnsan Doğası ve Tarih", Der. Jon Purkis & James Bowen. *21. Yüzyıl Anarşizmi Yeni Binyıl İçin Ortodoks Olmayan Fikirler*, Çev. Şen Süer Kaya, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 1998.

Newman, Saul, *Bakunin'den Lacan'a Anti-Otoriteryanizm ve İktidarın Altüst Oluşu*, Çev. Kürşad Kızıltuğ, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2006.

Reichert, William O., "Anarchism, Freedom, and Power", *Ethics*, Vol. 79, No. 2. (Ocak, 1969).

Rezneck, Samuel, "The Political and Social Theory of Michael Bakunin", *The American Political Science Review*, Vol. 21, No. 2. (May, 1927).

Sartre, Jean Paul, *Materyalizm ve Devrim*, Çev. Emin Türk Eliçin, Toplumsal Dönüşüm Yayınları, İstanbul, 1998.

Torun, Yıldırım, *Klasik Anarşizm Godwin-Proudhon-Bakunin-Kropotkin*, Savaş Yayınevi, Ankara, 2007.

Videlier, Philippe, *Bakunin'in Bahçesi*. Çev. Süleyman Doğru, Telos Yayıncılık, İstanbul, 2006.

Yakupoğlu, Mehmet Mukadder, *Ahlâk ve Şiddet*, Göçebe Yayınları, İstanbul, 1997.

Yarros, Victor S., "Philosophical Anarchism: Its Rise, Decline, and Eclipse", *The American Journal of Sociology*, Vol. 41, No. 4. (Ocak, 1936).

Bir Haklı Savaş Tartışması: Şiddet Meşru Olabilir mi?

Armağan Öztürk*

Şiddete dair bir tartışmayı nasıl ele almak gerekir? Şiddeti anlamak gibi zor bir sorunun üstesinden gelebilmek için biraz daha geriden, *şiddetin* ne ölçüde *meşru* olduğu üzerine bir tartışmayla düşünmeye başlamamız önümüzdeki engelleri aşmada elimizi güçlendirecektir. Tabii böylesi bir yolun da bazı güçlükleri vardır. Her şeyden önce şiddetten ne anlamamız gerektiği ve meşruluğun etik-politik sınırları konusunda birtakım kritik saptamalar yapmamız gerekir. Şiddet genelde iki ayırt edici anlamıyla, yok etmek ve zorlamak ayraçlarıyla tanımlanır. Şiddet bedensel ve tinsel anlamda başkasına zarar vermektir.[1] Ancak bu tür tanımlar yalnızca başlangıç düzeyi için yeterli olabilir. Şiddeti güç kullanımı ve zordan ayırt edebilecek sağlam felsefi dayanaklar bulmak, üstesinden gelinecek temel zorluktur. Aksi taktirde şiddet hemen her şeye karşılık gelir. Bir yorumcu yoksulluğun şiddetin bir türü olduğunu, bir başka yorumcu ise bardağı elimizde tutarken aslında ona şiddet uygulandığımızı söyleyebilir. Yorumların her ikisi de kesinlikle doğru olur. Şiddet ile fizik arasındaki bağlantı şiddeti fiziğin olduğu her yere taşır ve bu yolla gerçek ile şiddet arasında bir özdeşlik doğar. Şiddet savunularının bir bölümünde, mesela He-

* Armağan Öztürk, ODTÜ Sosyoloji Bölümü.

[1] Michaud Yves, *Şiddet*, Çev: Cem Muhtaroğlu, İstanbul: İletişim Yayınları, 1986.

gel'in ünlü savaş tanıtlamasında böylesi bir özdeşliğin izlerini görmek olasıdır.

Şiddeti ele almaktaki güçlük yalnızca onu fiziki gerçeklikten ayırt etmeyi tam olarak başaramıyor olmamızdan kaynaklanmaz. Şiddet eylemi hemen her zaman bir meşrulaştırıcı ile birlikte var olur. Şiddet bir şeylerin ardında gizlidir. Doğası gereği ironik bir epistemeyle ilişkilidir. Daha derinlerde yatan bir gerçeğin belirtisidir şiddet.[2] Bu nedenle şiddet tartışmaları bir yerden sonra zorunlu olarak insan doğası üzerine birtakım varsayımlar ya da yaşamda takip ettiğimiz amaçların araçlar ile uyumu ve son olarak böylesi bir uyuma ulaşma gayretinin ahlâkiliği gibi başka etmenlere değinmeyi gerektirecektir. Tabii şiddet kullanımının söz konusu olduğu birçok durum siyasi bir etkinlik ile birlikte var olur. Bu nedenle şiddeti herhangi bir bağlam açısından değil de, özel olarak siyaset bakımından ele almamız daha doğru olur. Bir kez siyaset kavramı kullanıldığında şiddet de yerini yavaş yavaş savaşa bırakır.

Savaş geçmişte olmuş bitmiş bir olguyu ifade etmez, anokronik değildir, son derece çağcıldır. Olası bir savaş tartışması dünü, bugünü ve muhtemel ki yarını da kapsar. Bu denli geniş bir tarih felsefesi ekseni içinde savaş, "uygarlık", "özgürlük-doğa" ve "iktidar" gibi birbirini kesen üç ayrı etmen tarafından şekillendirilir. Her şeyden önce savaş uygarlığın kendini üretme biçimlerinden ya da iyimser bir yorumla uygarlığın tarih yapıcı araçlarından biridir. Savaş toplumsal bağlama şekil verir. Düzen bu etkinliğe göre ve onun devamlılığı doğrultusunda örgütlenir. Ayrıca her savaş tartışması bir ucuna özgürlük, diğer ucuna iktidarın yerleştiği siyasi etkinlikler skalasını baştan sonra belirleyen bir dizi karmaşık ilişkiler ağını ifade eder. Rejimlerin arkasındaki serüveni deşifre etmede savaş bize benzersiz ipuçları verir. Savaş veya savaş tehlikesi, bu durumla iç içe yaşayan kültürü ve onun siyasetini otoriterleşme yönünde etkileyecektir. İstila tehdidinden uzak toplumlarda ise, çoğulcu ve özgürlükçü siyasaların daha kolay kurulabileceğini varsayabiliriz. Dahası entelektüel dikkatin savaşa odaklanması, güç-iktidar ve şiddet arasındaki ilişkilerin aydınlanmasına yardımcı olabilir; fakat şiddetin etik bakımından yarattığı tartışmalar yanında politik şiddet sorunları oldukça önemsizdir. Bir kere şiddet kullanmak ile insan olmak arasında belli belirsiz bir ilişki vardır. "Savaş olmaksızın insan gerçekten insan mıdır?", "Bir ölümlünün öldürmemesi, doğasını inkâr etmesi anlamına gelmez mi?", "Gerçek özgürlük başkalarına zarar vermeyi, bir anlamda kötülüğü içermez mi?", "Bu şartlar altında

[2] Rafael Moses, "Şiddet Nerede Başlıyor", *Cogito* 6-7, 1996, s. 24; Mark Hobart, "Şiddet ve Susku: Bir Eylem Siyasasına Doğru", *Cogito* 6-7, 1996, s. 53.

şiddet kullanmaktan sakınan birinin özgürlüğü nasıl mümkün olabilir?" gibi sorular bize savaşın anlamı hakkında verdiğimiz kararların aynı zamanda insanın anlamını da belirleyeceğini gösterir.

Şiddeti soruşturmaya başlamadan önce meşru şiddet üzerinde durmamız gerekir demiştik. Kolaylıkla tahmin edileceği gibi bu gerekliliğin meşruluk ayağı da en az şiddet kadar sorun çıkarmaya gebedir. Her bakımdan, her zaman ve herkese karşı şiddeti onaylamak ya da tersi bir istikamette kendini savunma dahil her türlü şiddete karşı çıkmak uç tutumlardır. Genelde ölçülü şiddet kullanımı makûl bulunur. Şiddet bir orana ya da bir nedene bağlanarak meşrulaştırılır. Bir kere şiddeti meşrulaştıran gerekçeler konusunda insanlar arasında genel bir anlaşma yoktur. Ayrıca şiddeti belli bir ölçüyle birlikte anarken ne tür bir ilkeye göre hareket etmemiz gerektiği sorunu aşılmaz bir set olarak önümüzde durur. Birini öldüren bir kişinin öldürülmesi âdil midir mesela? Ya da suçlara karşı cezaları tayin ederken adaleti mi, merhameti mi öncelikli olarak dikkate almamız gerekir? Şiddet kullanımına yönelik itirazların kökeninde şiddetin kendisinden çok, şiddetin yöneldiği nesneyi ve şiddet kullanma biçimini meşru görmeyen bir anlayış vardır. Bu yazıda çeşitli defalar vurgulayacağımız üzere insanlık hiçbir zaman şiddeti şiddet olmayan *şey*den ve meşru şiddeti meşru olmayan şiddetten ayıran ciddi bir standartlar dizinine sahip olmamıştır. Bu nedenle şiddetin meşru bir şey olup olmadığı ile hangi tür şiddetin meşru olduğu soruları çoğu kez durduğumuz yere, çıkarlarımızı ve beklentilerimizin seyrine göre değişir. Dolayısıyla dün terörist diye anılan kişinin bugün devlet başkanı olması ya da dün haksız bulunan bir savaşın bugün haklı hale gelmesi şaşırtıcı gelmemelidir. Peki herkes bir ölçüde, bir yere kadar haklıysa bu makalede şiddete yönelik soruşturma tam olarak ne tür bir sorunu kendisine konu alacaktır?

Savaştaki iyiliği öven ve bu övgü ölçüsünde kötülüğü de yeren tezlerin ayrıntılı bir dökümünü yaptıktan ve bu karmaşadan şiddete dair ara yargıya vardıktan sonra iki önemli iddianın peşinden koşacağız: 1) Şiddet kullanımı ile özgürlük, şiddetin otantik özü ile kötülük arasındaki bağlantıyı sorgulayıp bu sorgudan şiddetin gerekliliği üzerine sonuçlar çıkarmaya çalışacağız. 2) Şiddet tartışmasını haklı savaşın mümkün olup olamayacağı üzerine bir dizi argümana bağlayıp makul aklın dramını gözler önüne sereceğiz.

Şiddetin Kötülüğü

Şiddeti olumsuzlayan tanıtlamaların hemen hepsinde ortak hareket noktası iktidardır. Egemenlik, tahakküm, başkalarını eyleme mecbur etme gibi belirteçler bağlamında şiddet, iktidarın kendini dışavurum biçimidir. Bu

anlamda ancak iktidar şiddet aracılığıyla somut hale gelir. Bir ruh, bir telos ya da belli bir tutumdan ibaret olan iktidar şiddet özelinde ete kemiğe bürünür, gerçek dünya ile temasa geçer. Tabii iktidar ile şiddet arasındaki bağlantı yalnızca varoluşa dair illiyet bağından ibaret değildir. Şiddet içinde barındırdığı araçsal eylem potansiyeli nedeniyle iktidarın aklanmasına da yol açar.[3] Şiddetin varlığı iktidarı yalnızca mümkün kılmaz, aynı zamanda onu alternatifsiz hale getirir. Mesela savaş ya da savaş korkusu iktidarın ömrünü uzatır. Belli bir yerde otorite kurmak ya da var olan otoriteyi devam ettirebilmek gayreti ile şiddet kışkırtıcılığı arasında çok yakın olgusal bağlar vardır.[4] Yine benzeri bir şekilde şiddetin iktidarı ve iktidara dönüşen şiddet belli siyaset biçimlerinin ön plana çıkmasına yol açar. Devlet aklı, şiddet siyaseti örnekleri içinde belki de en çok bilinenidir. Devlet aklı anlayışı ile birlikte şiddet iktidara, iktidar şiddete dönüşür; her ikisi tümüyle tek bir özde bütünleşir. Devlet kullandığı araçlar ve ulaşmak istediği amaçlar bakımından sınırsız hale gelir. Böylesi bir sınırsızlık aynı zamanda insana bakışta güvenlikçi kaygıların ön plana çıkmasının yolunu da açar. İktidar için önemli olan güvenliktir; iktidar, güvenliği yasalarla sağlayamıyorsa hem yasaları değiştirir hem de yasanın dışına çıkar. Devletin devlet aklı ile hareket ediyor hale gelmesi iktidarın eyleme gücü önündeki engellerin kalkması ve nihayetinde iktidarın yalnızca şiddete dönüşmesi gibi uç bir sonuca yol açar.[5] Tabii böylesi bir durum sonuçta siyasetin ölümünü de beraberinde getirecektir çünkü siyaset en başta şiddetin kontrolü gibi bir amacı kendi özünde barındırır. Uygar toplum ile doğal toplum arasındaki en önemli fark, uygar toplumun siyaset aracılığıyla bir genel şiddet kontrol mekanizması içermesidir. Bu bakımdan iktidarın saf şiddete dönüştüğü bir ortamda siyaset yapmanın amacı ve siyaset yapabilmenin olanakları tümüyle ortadan kalkar. O halde şöyle bir ara yargıya varabiliriz: İktidar, şiddeti barındırır. Birçok kişi için şiddet veya iktidardan birine karşı beslenecek düşmanca hisler ayrıca tekrar etmeye gerek duymaksızın öteki için de aynen geçerlidir; ancak söz konusu olan siyasi iktidar olunca şiddette aşırıya gitmenin siyaseti yok edeceği ve dolayısıyla iktidarı da ortadan kaldıracağı unutulmamalıdır.

---

[3] Hannah Arendt, *Şiddet Üzerine*, Çev: Bülent Peker, İstanbul: İletişim Yayınları, 2003, ss. 10-1.

[4] Arendt, a.g.e., ss. 47-8.

[5] Mithat Sancar, *Devlet Aklı Kıskacında Hukuk Devleti*, İstanbul: İletişim Yayınları, 2004, ss. 18-25; Giorgio Agamben, *Kutsal İnsan, Egemen İktidar ve Çıplak Hayat*, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2001, s. 160; Paulo Freire, *Ezilenlerin Pedagojisi*, Çev: Dilek Hattatoğlu-Erol Özbek, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2006, s. 102.

Peki şiddeti önemsemek veya şiddet aracılığıyla iktidarı kurmaya çalışmak bunu yapan kişiyi/kurumu ne tür sosyal pratikleri desteklemeye iter? Her şeyden önce şiddet kullanarak iktidar olmayı alışkanlık haline getirmiş kişiler ya da şiddetin yarattığı katalizör etkiden kendi meşruluğunu kotaran kurumlarda topluma karşı araçsal bakış ön plandadır. Şiddet yanlısı tutum amacın aracı aklayacağını düşünür. Ancak genelde tersi olur. Bir araç olarak şiddet amacı rehin alır. Onu özünden uzaklaştırır, keyfiliğe yol açar.[6] Savaşı ya da diğer her türlü şiddet kullanma biçimini, yönetenlere özgü estetik bir duyarlılık ile birlikte anmayı yeğleyen ve Makyavel'in tartışmalarında oldukça rafine bir şekilde ortaya konulan araçsal bakış insanları kullanmak yoluyla şiddetin mümkün kılınacağı düşüncesini işler. Rousseau ve Kant gibi, büyük etik politik gelenekler yaratmış filozoflar için savaşın ortaya çıkışı ile iktidarın insanları araçsallaştırması arasında bağ kurulması zorunludur. Mesela Rousseau'ya göre savaş insanları âlet gibi kullanarak devletleri yıkma etkinliğidir. Bir tür aldatma biçimidir ve bu bakımdan devlet ile birlikte ortaya çıkan diğer yabancılaşma biçimlerinden çok da farklı değildir.[7] Benzer bir doğrultuda Kant savaşla sonuçlanacak yaygın şiddet kullanımı ile iktidarın toplumu mülkleştirmesi arasında yoğun bir ilişki bulunduğunu düşünür. Devletin sahibi olduğu halde üyesi olmayan yönetici (ki bu tanımla daha çok aristokrasi hedef alınır) topluma mal gibi baktığından savaş ilânı noktasında genel geçer endişelere sahip değildir. Savaş bu tür bir zihniyetle hareket eden bir yönetici için bir eğlenceden, bir av partisinden öte bir anlam taşımaz.[8]

İktidar, şiddeti yalnızca toplumu nesneleştirme amacı doğrultusunda kullanmaz; aynı zamanda o şiddetin kıyıcı etkisi aracılığıyla ezilenlerin algılayışları üzerinde bir örselenme yaratmaya çalışır. *Linç* ve *faşizm* gibi temalar gösterir ki, iktidarın yarattığı tahribat kendisiyle beraber yeni şiddet dalgaları getirir. Ezilenler gündelik hayat içinde çoğunlukla kendilerini ezen kültürle özdeşleştiren yedek bir kültüre teslim olurlar. Böylesi bir teslim oluşun getirdiği çaresizlik düzenin kısıtları karşısındaki çırpınışlarla birleşerek şiddete dönüşür. Siyasal psikolojik rolü bakımından şiddet güçsüzün kendini saklama biçimleri içinde en sık kullanılanıdır. Şiddet egemen azınlığın iktidarının devamına yardımcı olan ve bu yardımın bir gereği olarak sistemin sorgulanmasını engelleyen her türlü girişimde gizil

---

[6] Arendt, a.g.e., ss. 10-1.

[7] J. J. Rousseau, *Toplum Sözleşmesi*, Çev: Vedat Günyol, İstanbul: Adam Yayınları, 1990, s. 21.

[8] Immanuel Kant, "Sürekli Barış Üzerine Felsefi Bir Deneme", *Seçilmiş Yazılar*, Çev: Nejat Bozkurt, İstanbul: Remzi Yayınları, 1984, ss. 234-5.

olarak vardır.[9] En mahrem ilişkilerde bile (bir babanın çocuğunu dövmesi örneği) şiddet iktidarın sorgulanmasını önleyen temel işlevi ile ön plana çıkar. Sorunu bir kere böyle ortaya koyduğumuzda politik şiddetle yakından ilgili olan faşizm ve linçi açıklamak çok daha kolay olur. Faşizm yaşamak baskısının toplumsal hiyerarşi ile kesiştiği oldukça özgün bir konumda var olur. Devletin gözetiminde yaratılan faşist toplumsal durum şiddeti kitle ruhu ile destekler. Şiddetin başlıca hedefi atomize olmaya direnen muhalif kesimlerdir. Devletin özel hayata ideolojik müdahalesi ile başlayan faşist şiddet bu özel alandaki bireylere ezenler tarafından bahşedilmiş geçici bir süre için ezen gibi olma iznini ifade eder. Özel milisler ve silahlı gruplar devlet şiddetini destekler.[10] Linç de böylece tarif edilen faşist ruhun araçlarından biridir. Ezilmişlikleri çözümleyemeyen, yoksulluklarının arkasındaki sorumluları göremeyen kitleler iktidarın yaratığı iç düşmanlara yönelirler.[11] Büyük ya da küçük her bir linç girişimi aynı zamanda iktidarın yerine geçerek onu unutma girişimidir.

Φ

Şiddet ile iktidar arasında varolduğunu iddia ettiğimiz bağlantı aslında bir tür kendini görünür kılma retoriğine dayanır. Şiddet iktidarın yüzüdür. Şiddet sayesinde iktidar bir düşünce ya da bir imge olmaktan çıkarak *gerçek* haline gelir. Böyle diyerek şiddetin yalnızca bir görüntüden ibaret olduğunu, görüntünün arkasındaki tözün ise iktidar olduğunu söyleriz; ancak kolaylıkla anlaşılacağı üzere böylesi bir açıklama seti yeterli değildir. Peki iktidar neyin yüzüdür? İktidarın ardındaki töz nedir diye sormamız ve akıl yürütmemizi derinleştirerek düşünceyi bir kez daha kendi karşıtına doğru katlamamız gerekir. Böylesi bir soruşturma biçimi bizi iki önemli yanıta götürür: Şiddet ile kapitalist ilişkiler ve şiddet ile erkeklik arasında çok yoğun yapısal bağlantılar vardır. Genellikle biri diğerini çağrıştırır. Erkek ve kapitalizm gibi kavramları öne sürerek iktidarın tam olarak neyin iktidar olduğu sorusunu da biraz daha açıklığa kavuşturmuş oluruz.

"İktidar ile şiddet arasındaki bağlantının arkasında erkek iktidarı vardır" önermesi şiddetin tarihine dair bir dizi olgusal ilişkiyi ön plana çıkarır.[12] Her şeyden önce erkekler arasındaki iktidar ilişkilerinin sürekliliği

---

[9] Paulo Freire, *Ezilenlerin Pedagojisi*, Çev: Dilek Hattatoğlu-Erol Özbek, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2006, s. 62.

[10] Nicos Poulantzas, *Faşizm ve Diktatörlük*, Çev: Ahmet İnsel, İstanbul: İletişim, 2004, ss. 368-396

[11] Murat Paker, "Lincin psiko-politiği: Nedir, Niçin, Nasıl?", *Birikim* 211, 2006, ss. 32-3.

[12] R. W. Connel, *Toplumsal Cinsiyet ve İktidar, Toplum, Kişi ve Cinsel Politika*, Çev: Cem Soydemir, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1998, s. 153.

ile savaşın/şiddetin süreğenliği arasında çok güçlü bir bağlantı söz konusudur. İktidarın cinsiyeti erkektir. Yerleşik patriarkal iktidar, erkek olmakla özdeşleştirilen değerleri kadın olmakla özdeşleştirilen değerlerden üstün tutar.[13] Savaş öncesi süreç, savaş ve savaş sonrası pratiklerde bu üst-alt ilişkisi belirgin bir şekilde etkindir. Öncelikle savaş teknolojisini genellikle erkeklerin ağırlıkta olduğu mühendisler zümresi geliştirir. Yine benzeri şekilde savaş kararı erkek ağırlıklı siyasetçiler tarafından alınır ve neredeyse tamamı erkeklerden oluşmuş ordular tarafından hayata geçirilir.[14] Savaş ve diğer tüm şiddet biçimlerinde bir toplumsal cinsiyet olarak erkekliğin ölçütleri egemendir. Erkeğin kokusu, sesi şiddet ile birlikte yayılır; şiddet erkeği gölgesi misali takip eder. Kaldı ki erkek-şiddet ilişkisi sadece şiddetin yaratıcı öznesi erkek imgesinden ibaret değildir. Erkeklik bir norm biçimi olarak ayrımcılığa katkıda bulunur; ayrımcılık da şiddeti besler. Erkekliğin kanıtlarından biri olarak cinsellik, ordu kurumunda bütün erkeklerin bir araya toplanmasıyla meşru bir kanıt biçimi halini alır. Pornografi ve fuhuş her zaman için askerlerin gayri resmî bir şekilde onaylanmış eğlence biçimleridir. Askerî birliklerin yakınlarında çok sayıda genelev bulunur. Dahası heteroseksüel erkek kimliğinin dışında kalan cinsel kimliklere yönelik sistemli ayrımcılık oldukça kıyıcı ve bir o kadar da kapsayıcıdır. Kadınların kamusal alanda karşı karşıya kaldıkları güçlüklerin temelinde savaş-erkek normları yatar. Savaşlarda silahın taşıdığı anlam neyse, patriarkal düzende erkeğin taşıdığı anlam da odur. Ayrıca erkek iktidarı savaşa erkekliğin gerekleri gibi bir kategori üzerinden metafizik bir anlam yükler. Şiddet kullanımı erkeğin itibarıyla ilgili bir meseledir. Savaşmak erkeğin erkek olduğunu ispat etme biçimi olarak sunulur ve sosyalleşme süreci içinde bu biçim kadın-erkek tüm bireylerce normalleştirilir.

Şiddet-iktidar ilişkisi üzerine bahse dair son ayrıntı kapitalizmin şiddet yaratımındaki katalizör etkisiyle ilgilidir. Her şeyden önce kapitalist rasyonellik bir tür inceltilmiş savaş biçimi olarak rekabeti onar. Ayrıca kapitalist retorik içinde savaş ile adı sık sık yan yana gelen bencil insan kurgusuna karşı güçlü bir etik politik onama söz konusudur. Dahası savaşın iktisadi bir faaliyet olarak göreceli önemi savaş ile kapitalizm arasında bir ilişki olduğunu hatırlatır. Özellikle emperyalizm tartışmaları bakımından Marksist literatür, savaşın kapitalist doğasını ortaya koyar ve son kertede bizleri şiddetin ekonomi politik arka planı hakkında düşünmeye sevk eder. Savaşın silah sanayiini beslediği, fuarlarda görücüye çıkan silahlara

[13] Meyda Yeğenoğlu ve Simten Coşar, "Savaş ve Patriarka: Savaş ve Barışı Yeniden Düşünmek" *Doğu Batı* 24, Ağustos Eylül Ekim 2003, s. 212.
[14] Yeğenoğlu-Çoşar, a.g.e., s. 225.

pazar yaratabilmek için hem bölgesel çatışmaların körüklendiği, hem de silah kullanımını daha çekici hale getirecek güç odaklı bir tüketim kültürü yaratıldığı yönündeki popüler iddialar şiddet-kapitalizm ilişkisi bağlamında yoğun bir şekilde tartışılmaktadır. Tabii kapitalist iktidarın şiddetle olan ilişkisi yalnızca çıplak savaş ile ilgili değildir. Kapitalizm Foucault'nun öğretici perspektifinde somutlaştırıldığı üzere insanları bir çalışma etiğine uydurma sorunu bağlamında topluma şiddetle yaklaşılmasını destekler. İktidar, ceza (hapsetme-kapatma-işkence) ve şiddet arasında çok yoğun bağlar vardır[15] fakat tüm bu süreçler içinde daha da önemli olanı, kapitalizmin savaşı ve dolayısıyla şiddeti teknik hale getirmesidir. Öldürmenin prosedürel bir şey olarak görülmeye başlanması ile şiddete karşı kayıtsız kalan kişilerin sayısal bakımından çoğalması arasında sosyo-psikolojik bir tamamlanma ilişkisi vardır. Tüm bu anlatılanlardan çıkan sonuç kapitalist düzenin işlemesi için iktidar tarafından kontrollü bir şekilde uygulanan şiddetin sistemin devam edebilmesi noktasında gerekli olduğudur.

Savaşta İyilik Üzerine Savlar

Şiddeti iktidar ile birlikte anan entelektüel karartmaya karşı şiddetin etik savunusu kendini birkaç temel nokta üzerinden açar. Tartışmaya açılacak argümanların her biri aynı zamanda olası bir haklı savaş tanıtlamasını destekleyecek tezleri de barındırır. Bu tezlerden belki de en çok bilineni şiddet karşıtı yorumcuların ortaya koyduğu iddiaların aksine şiddetin köktenci bir özgürlük eleştirisini ve olumsuzlayıcı bir iktidar anlayışını gerektirdiği yönünde olacaktır. Şiddet tutkunun özgürleşmesidir. İktidarın baskı altında tuttuğu içgüdüsel kişiliğin gün ışığına çıkması anlamında Dionysosçu bir özgürlüğü beraberinde getirir.[16] Bu bağlamda şiddet hem doğal olanın ortaya konulması, hem de o doğanın yadsınmasıdır. Kişi başkaldırırken kaybettiği, devlete devrettiği öldürme özgürlüğüne tekrar kavuşur. Böylelikle özgürlüğün en çok arzulanan dipteki kısmıyla tanışır. Özgürlük kötülük yapma özgürlüğünü de barındırır. Şiddet bize bu imkânı verir. Başkaldıran insan, kendini suçsuz bulur. Kötülükle savaşmak için iyilikten vazgeçer ve sonuçta kötülüğü yaratır. Peki bu yaratımda değerli olan şey nedir? Sanıldığının aksine öldürme kendi başına değerli değildir. Anarşist devrimci gelenekte sıklıkla vurgulandığı üzere öldürme hem zorunlu hem de bağışlanmazdır. İktidar sahiplerine karşı şiddet kul-

[15] Michel Foucault, *Hapishanenin Doğuşu*, Çev: Mehmet Ali Kılıçbay, Ankara: İmge Yayınları, 2006, ss. 92-3.

[16] George Crowder, *Klasik Anarşizm*, Çev: Sinan Altınparmak, Ankara: Öteki Yayınları, 1999, s. 188.

lanımı gereklidir; ancak kişi yine de suçludur. Yani ahlâk şiddeti aklamaz.[17] Peki şiddeti olumlu kılan özellik nedir? Öldürme sayesinde kişi kendisini sınırlayan, durduran şeyin farkına varır.[18] İktidarı gerçekten görmenin tek yolu onun en çok yasakladığı şeyi yaparak (öldürerek) ona doğru bir tinsel deneyim yaşamaktır. Şiddet baskıyı ve baskıcıyı ortadan kaldırır. Geriye kalan şey, üzerine yeni bir dünyanın kurulacağı çıplak insanlıktır.

Şiddete kalkışma bireysel bir eylemmiş gibi görünür ve şüphesiz ki öyle de başlar; ancak şiddet zamanla toplumsal bir karakter kazanır. Bireyden topluma doğru uzun serüven içinde şiddet önce başkaldırma, sonra intikam ve ardından adalet duraklarına uğrar. Başkaldırma şiddetle sonuçlanacak taşmanın başlangıcında yer alır ve bu haliyle hemen her zaman bize varlığı ile adaleti hatırlatır. Başkaldırma edimi hem katlanılmaz bir haksızlığa karşı yadsınma hem de bulanık bir hak anlayışını içinde barındırır. İnsan haksızlığa karşı tiksinti duyduğunda kendi benliğinin tamlığına yeniden kavuşur çünkü başkaldırma sadece iyilik ya da hak arama isteği değildir. İsyan beraberinde hırsı, hıncı ve dolayısıyla kötülüğü de getirir.[19] Kötülük yaparak ulaşmak isteyeceğimiz yer kötülüğün yok olduğu bir özel hayat ve benzeri bir şekilde inşa edilmiş bir kamusal hayat olacaktır. Bir zehir ancak bir başka zehirle etkisiz hale getirilebilir. Geriye kalan şey ise adalet olacaktır.

Adalet yalnızca iyiliği vaaz eden bir barış çağrısı değil, aynı zamanda kötülüğü yok etmeye dair sınır tanımaz bir kararlılıktır.[20] Adalet zorunlu olarak intikamı içerir. Öç alma duygusuna atıfta bulunmaksızın adaleti belli bir özde düşünmek olanaksızdır. Zaten adaleti anılmaya değer kılan da önemli ölçüde adaletsizlik karşısında duyduğumuz öfkedir.[21] Hayal kırıklığı, hor görülmeye karşı derin nefret, gücenme, suçlama, değersizlik hissinin verdiği diğer motive edici unsurlar ile birleşerek kişiyi adalete götürecek psikolojik serüveni başlatır. Adaletsizliğe uğradığımızda benliğimiz zedelenir. Bize yapılanları hak etmediğimizi düşünürüz. İçimiz acır, ruhumuz gerilir. Önce derin bir iç çöküntüsü, sonra her türlü içe

[17] Rolf Cantzen, *Daha Az Devlet, Daha Çok Toplum*, Çev: Veysel Atayman, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2000, s. 94.
[18] Albert Camus, *Başkaldıran İnsan*, Çev: Tahsin Yücel, Ankara: V Yayınları, 1990, s. 46, 159, 262.
[19] a.g.e., s. 11, 14-5.
[20] Robert C. Solomon, *Adalet Tutkusu*, Çev: Ertuğ Altınay, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2004, s. 27.
[21] Solomon, a.g.e., ss. 66-7.

dönmeyi olumsuzlayan bir intikam arzusu zihnimize egemen olur.[22] İntikam olarak adaletin başlıca amacı insanın korku içinde yaşamasını önlemektir. Bu sonucun gereğinde dirişken bir eylem ahlâkı ve merhameti dışlayan bir olayları değerlendirme tarzı ön plana çıkar. Adalet merhametten farklı olarak şiddet ve öfkeyi de barındırır.[23] Zaten aksi mümkün olsaydı, adalet yalnızca başkasını düşünmekten, diğerkamlıktan ibaret olsaydı adalet duygusuna sahip kişiler hayatta kalamazdı. Âdil bir dünya için adaleti savunanların güçlü olması gerekir. Bu bahsi geçen güç de önemli ölçüde kıskançlık ve öfke sayesinde elde edilir.[24] İntikam olarak adalet düşüncesi bağlamında şiddet, âdil davranış dizisine yaklaşmanın katalizör gücüdür.

Daha iyi bir dünya kurmakla bu yolda hareket ederken kullanılacak eylem reçetesi arasındaki reel politik ilişki özellikle devrimci eylem tarihselliğinde somut bir içeriğe kavuşur. Marx ve izleyicileri devrimci bir süreçte zor kullanımını ilke olarak onaylama eğilimi içindedirler.[25] Böyle bir tercihin ön plana çıkması ise belli başlı birkaç nedene bağlanabilir: Her şeyden önce aslında kullanılanın şiddet değil, karşı şiddet olduğu; emekçilerin kapitalist sömürü karşısında kendi özgürlüklerini koruduğu tezi işlenir. Bu tezin özgün yanı iktidarın kullandığı görünmez şiddeti deşifre ederek liberal meşru müdafaa retoriğini liberal olmayan devrimlerin haklılaştırması ile birleştirmesindeki ısrarda yatar. Tabii bu ısrar aynı zamanda devrimlerle işbaşına gelmiş liberal düzenin kendisine karşı devrimci mücadeleye itiraz ederek kendi tarihsel özgürleştirici misyonuna ihanet ettiği yönünde bir hatırlatmayı da barındırır. Ayrıca reel politik elverdiği müddetçe şiddet kullanımından vazgeçilebileceği vurgulanır. Marx demokratik iklimin devrimci görüşlere tanıdığı hoşgörü nedeniyle Amerika, İngiltere, Hollanda gibi ülkelerde radikal dönüşüm için şiddet kullanımının gerekmeyeceğini iddia etmiştir. Ama yine de bu tutum ayrıksıdır. Şiddet kör olmamak koşuluyla düzene alternatif yaratır. Birçok yerde şiddet olmaksızın düzeni yok etmek ya da aşındırmak olanaksızdır.[26] Yeni bir toplum kurmak için şiddetin zorunlu bir araç olduğu tezi Marksist şiddet savunusundaki ikinci önemli tezi ifade eder. Aslında şiddetin gerekliliği üzerine en hararetli tartışma, bu tür bir iddianın işaret

[22] Robert Gordon, *The Structure of Emotion*, Cambridge: Cambridge University Press, 1987, ss. 45-7.
[23] Friedrich Nietzsche, *Ahlâkın Soykütüğü Üzerine*, Çev: Ahmet İnam, İstanbul: Say Yayınları, 2003.
[24] Solomon, a.g.e., s. 156.
[25] G. Brenkert, *Marx'ın Özgürlük Etiği*, Çev: Yavuz Alagon, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1998, s. 218, 235.
[26] Brekert, a.g.e., ss. 218-234.

ettiği sorunla ilgilidir. Tartışmaya politik açıdan baktığımızda, devrimci şiddet kullanımını onaylayan düşünme biçiminde belli ölçüde (araçsal-işlevsel anlamda) bir haklılık payı vardır. Eldeki siyasi tarih olguları göstermektedir ki radikal iktidar değişiklikleri ve bu değişiklikleri uzun vadede tetikleyen devrimci toplumsal dönüşümlerde belirgin bir şekilde şiddet kullanımı artışı söz konusu olmuştur. Dolayısıyla siyasi tecrübe radikal bir değişikliği şiddet kullanmaksızın nasıl yapacağımız noktasında bize yol göstermez. Düzende köklü bir değişiklik yapmaya ihtiyaç olmadığı ya da zaten böyle bir şeyin yapılamayacağı düşüncesine bağlı muhafazakâr-evrimci pozisyon alış bir kenara bırakılırsa, daha iyi bir dünya için bir şeyler yapılması gerektiğini düşünen ama bunu barışçıl yollarla yapma imkânı kendine tanınmazsa şiddet kullanmaktan başka bir çaresi de olmayan geniş bir çoğunluk söz konusudur. Bu arada radikal bir değişikliğin zorunlu olarak araçları da bağlayacağı, şiddet kullanmaksızın gerçekten radikal bir değişiklik yapılamayacağı, şiddet kullanımının halihazırdaki en güçlü politik alternatifi olan reformcu barışçı tutumdan yana tavır almanın ise aslında oyun içinde iktidarın kendisine verdiği muhalif oyuncu rolünü oynayarak düzeni desteklemekten başka bir anlama gelmeyeceği tezleri politik şiddet yanlısı tutumun elini güçlendirir. Dolayısıyla bir iktidarı şiddet kullanmaksızın nasıl ortadan kaldıracağımız noktasında şiddet yanlısı tutuma alternatif üretmek oldukça zordur. Ancak bu tür bir zorluk politik şiddet kullanımına verilecek olurun etik bir krizi beraberinde getireceği düşüncesine ilgi göstermemize engel değildir.

Φ

Şiddet eleştirilerinin merkezinde masumları dokunulmaz kılan ve özünde haklı savaşı haksız savaştan ayırt etmemiz gerektiğini salık veren liberal bir etik yer alır. Bu etik, savaşın haklı olabilmesi için haklı neden, meşru otorite ve doğru amaç gibi unsurların süreç içinde ön plana çıkartılmasını önemli bulur.[27] Ancak haklı nedendeki *haklı*, meşru otoritedeki *meşru* ve doğru amaçtaki *doğru* tamlayanları da gösterir ki, hangi savaşın haklı savaş olduğuna karar vermeye yönelik soruşturma savaşların arkasındaki çıkar çatışmasını görmezlikten geldiği ve dahası tekil çıkarlardan bağımsız olarak herkesin rasyonel bulacağı bir evrensel koordinatlar dizisi aramaya çalıştığı için başarısız olmaya mahkûmdur. Savaşlar haklı nedenlere bağlı olarak sınıflandırılamaz çünkü savaş özünde, bir haklı nedenler çatışmasıdır. Meşru otorite üzerinden şiddet kullanımı sorunu çözümle-

[27] Cemal Bâli Akal, "Masumlar Öldürülemez-Masumlar Öldürülebilir: Vitoria, el Inca ve Spinoza'da İletişim Hakkı", *Doğu Batı* 24, Güz 2003, s. 21.

nemez. Karşı karşıya gelen iki düşman unsur aynı zamanda iki ayrı meşruluk talebidir çünkü. Tabii neyin kime göre ne kadar doğru olduğu da kişiden kişiye göre değişir. Vitoria'da ve Mclyntre'da karşımıza çıktığı üzere savaşın ancak daha büyük bir kötülüğe engel olduğu ölçüde meşru olabileceği tezi de[28] yeterince doyurucu değildir. Yine benzeri bir şekilde başka türlü giderilmesi mümkün olmayan bir haksız durumu önlemek adına savaşmak seçeneği de bizi çıkmaz sokağa götürür çünkü meşru müdafaa hali dahil hemen her zaman şiddetin bir alternatifi vardır. Kişi, öldürmemek için öldürülmeye bile razı olabilir. Şiddet hiçbir zaman tek seçenek değildir. Bu nedenle aslında her savaş için "aslında bu savaş çıkmayabilirdi" ya da çıkmayan her savaş için "savaşmak gerekirdi" denilebilir. Tabii bu bağlamda Kant'ın *Ebedi Barış*'ta anlattığı tezi güncelleyen Rawlsçu retorik de sorunludur. Savaşın kökeninde liberal demokratik düzeni içtenlikle benimsememiş halkları gören Rawls, liberal bir çağda savaşın hükümet politikalarının kabul edilebilir bir sonucu olmaktan çıkarak yalnızca öz savunma ve ağır insan hakları ihlalleri söz konusu olduğunda başvurulacak bir son önlem biçimi halini alacağını iddia eder.[29] Demek ki Rawls açısından haklı savaş ile haksız savaş arasındaki fark önemli ölçüde savaşın, fâilinin liberal bir siyaset biçimini benimseyip benimsemediği üzerine bir soruşturmadan sonra somut bir içeriğe kavuşturulabilir. Tabii elimizde, haklı savaşı haklı Batı ya da haklı liberale indirgeyen böylesi bir teze itibar etmemizi gerektirecek kadar olgusal veri yoktur. Dahası cumhuriyetçi-demokrat devletlerin karıştığı şiddet olaylarının sayısı savaş ile demokratik olmayan yönetim biçimi veya barış ile liberal devlet arasında kurulan meşrulaştırıcı bağın pek de güvenilir olmadığını ortaya koyar.

Tüm bu tartışmalardan sonra geriye yalnızca masumiyet seçeneği kalır. Birçok yorumcuya göre savaşçılar dışındaki yerli ya da yabancı uyruklu herkes masumdur. Silahlı asker ile silahsız halk arasında ayrım yapmayan, savaşa katılmayanlara ahlâki dokunulmazlık vermeyen her savaş haksızdır. Hattâ Vitoria masumiyete yönelik iddiayı bir adım daha ileri götürür. Ona göre haklı savaş-haksız savaş retoriği basitçe asker-sivil ayrımıyla sınırlanamaz çünkü masumiyeti yalnızca sivil alanla ilişkili görmek yanıltıcı olacaktır. Aslında askerlerin çoğu da masumdur, zira askerler çoğu kez haklı savaşı haksız savaştan ayırt edecek bilince sahip değillerdir.[30] Savaş kararını veren iktidar sahipleri böylesi bir bilincin gelişme-

[28] Akal, a.g.e., ss. 21-2 ve Alasdair Mclyntre, *Erdem Peşinde*, Çev: Muttalip Özcan, İstanbul: Ayrıntı, 2001, ss. 21-3.
[29] John Rawls, *Halkların Yasası*, Çev: Gül Evrin, İstanbul: Bilgi Üniversitesi, 2006, s. 85.
[30] Akal, a.g.e., ss. 12-21.

sini engeller. Dahası, insanların savaş ve askerlik bağlamları bakımından bir seçme, özgürce değerlendirme ve sonra ne yapacağına karar verme hakkı ya da böylesi bir hakkı zorunlu olarak barındıracak âdil bir süreci talep etme hakkı yoktur.

Savaş, en genel anlamıyla, isteklerin karşı tarafa zorla kabul ettirilmesi için başvurulan şiddet eylemidir. İsteğin öznesine saldırgan, saldırganın zorlayıcı kuşatıcılığıyla karşılaşana da mağdur denir. Ancak savunma ile saldırı arasındaki sınır, tüm sınırlarda olduğu gibi keyfidir. Dolayısıyla kimin gerçekten masum ve aslında kimin zalim olduğu sorunu ahlâki açıdan çözümsüzdür; ancak bu çözümsüzlüğün kendisi bir çözüm olarak kabul edilebilir. Herkes biraz masum, biraz zalimdir; biraz iyi biraz da kötü. Tabii şiddet kullananları masumları öldürdüğü için haksız savaş kategorisi içinde değerlendiren eleştiri setinin keskinliği karşısında aslında masumiyet diye bir şeyin olmadığı, masum olanlar ile olmayanlar, masum olduğumuz anlar ile olmadığımız anlar arasında makul ve mümkün bir ayrım yapılamayacağına dair yanıt hiç de yeterli değildir. Daha doğrusu masumiyet yanlısı düşünceye aslında masumiyet diye bir şeyin olmadığı üzerine haklı hatırlatmaları içeren bir yanıt verilebilir. Ancak bu yanıtın birkaç noktada iyice güçlendirilmesi gerekir. Her şeyden önce masumiyet merhametçi bir espriye dayanır. Adaletin merhametten daha üstün olduğu ve adalete yönelik eylem-söylem tarzlarının içinde intikamı da barındırdığı tezi bizi savaşta masumları korumak konusundaki önyargılarımızı tekrar düşünmeye iter. Ayrıca şiddet kullanırken masum olanı olmayandan ayırt edecek bir soruşturma zorunlu olarak bireyci olacaktır. Masum bireyler ile masum olmayan bireyler arasındaki ayrımın gerçekçi olmadığı çünkü bu ayrıma meşruluğunu veren bireyciliğin gerçekçi olmadığını iddia edebiliriz.

Sonuç yerine

Bu makalede şiddetin varlığını olumlayan bir dizi iddianın tanıtlamasını yapmaya çalıştık. Bahsi geçen savlar içinde en çok vurgulananlar sanırım iktidara, siyasete ve haklılığa yönelik olanlarıydı. Öncelikle şiddetin iktidarın yanında olmaktan çok onun karşısında olduğunu belirtik. Bir siyaset felsefesi durumu olarak iktidar öldürme yasağı üzerine kuruluydu. Bu bağlamda şiddet kullanmayı dışlayan bir politik duruşun düzenle uzlaşması kaçınılmazdır. Demek ki şiddet yoluyla öldürme yasağını çiğnemek iktidara meydan okumanın en köktenci yoluna karşılık gelmektedir. Sonuçta şiddet kullananları barışı bozdukları için kınayan kesimlerin en azından *barış* ile *huzur* arasındaki etik-politik farka dikkat etmeleri ve şiddet kullanmayı yasaklayarak oyunun kurallarını değiştirmeyi de yasak-

layan muhafazakâr yapıya karşı hem eylemde, hem de söylemde etkili olabilecek nitelikte bir alternatif politik tutum alış biçimi önermeleri gerekirdi. Böylesi bir öneri icat edilene kadar şiddet kullanımını meşru görmemiz gerekir.[31] Öne çıkan ikinci iddia siyaset-şiddet ilişkisine yönelikti. Siyaseti şiddetten arındırmak siyasi bir etkinliğin içinde barındırdığı tinsel-moral potansiyeli tümüyle kullanılmaz hale getiriyordu. Ama siyasetin sadece şiddet haline gelmesi de siyaseti yok ediyordu. Bu bakımdan devlet aklı uygulamaları siyasetin ortadan kalktığı ve geriye sadece çıplak şiddet ve çıplak iktidarın kaldığı bir uç durumdu. Son önemli hatırlatmamız haklılığa dairdir. Kanımca haklı savaşı haksız savaştan, meşru şiddeti meşru olmayan şiddetten ayırt edebilecek standartlara sahip değiliz çünkü hemen her şiddet kullanımında birbiriyle uzlaşmaz nitelikte iki iddia karşı karşıya gelmektedir. Bu durumda savaşan taraflardan birinin en başından beri haksız ya da gayri meşru olduğunu iddia etsek bile, bu sav olumsuzladığımız kesimi bağlayamayacaktır. Sonuçta hiç kimse tek başına tümel aklı temsil etmediğine göre tam bir uzlaşma durumunun yokluğunda bizim haklı dediğimiz kesim yalnızca bizim için haklı, haksız gördüklerimiz de yine yalnızca bizim açımızdan haksız olacaktır.

[31] Armağan Öztürk, "Bölücülük, Terör ve Şiddetin Meşruluğu", *Karizma* 26, 2006, s. 119.

PSİKANALİTİK BİR DENEME ŞİDDET: ÖTEKİ'NİN YIKIMI

Özge Erşen

Diyalog, kendisinde, saldırganlıktan
bir vazgeçişi oluşturur gibidir.

(J. Lacan, *Écrits* içinde,
L'agressivité en psychanalyse)

Otobüslerde ya da yolda sıklıkla karşılaştığımız bir olay, sıradan olmasıyla birlikte yeterince tedirgin edici bir noktayı ele vermesi bakımından oldukça düşündürücüdür: –Niye bakıyorsun?, –Sen niye bakıyorsun?, –Ben sen baktın diye baktım, –Ben de sen baktın diye baktım, –İyi, bir daha bakma o zaman!

Erkekler arasında buna benzer çekişmeler bizim için yeni değildir, aksine alışıldık durumlardır. Kadınların tümünü ele geçirmiş ilkel kabilenin babasının yerini almak için erkek kardeşler arasındaki kıyasıya rekabet, babaya duyulan hayranlık ve nefret, Freud tarafından 1913 yılında *Totem ve Tabu*'da betimlenir. Hiçbir engel tanımadan kabilenin bütün kadınlarından sınırsızca zevklenen babanın, oğulları tarafından öldürülmesinin yarattığı suçluluk duygusuyla birlikte, öldürülen sırasının bir gün kendilerine gelebileceği korkusu bundan böyle öldürme yasağının ve ensest yasasının inşasını sağlar. Bu yasanın dışında kalan Baba "en azından biri",

bir istisna olarak temsil edilerek sembolik düzendeki yerini alır. Oğullar arasındaki rekabet, artık tümünün de tabii olduğu sembolik yasanın çatısı altında birleşmeyle-kardeşlikle sonuçlanır. Bu, psikanalizin tek efsanesinin insanlığın başlangıcı olan söze, şey'in tasarımına, eyleyen olmaktan kültürün temsil düzeneğindeki konuşan-varlıklar olmaya geçişi anlatmasının bir biçimidir. Bizim burada altını çizmek istediğimiz noktaysa, rekabetin, mücadelenin ve kıskançlığın sembolik yasa tarafından kurulan özne açısından oynadıkları roldür.

Aynı şekilde Freud'un, Ödip Karmaşasının mirasçısı olan Üstbenin oluşumunda saldırganlık itkisine verdiği rol büyüktür. Anneye tek başına, aracısız sahip olmak adına baba otoritesine karşı duran çocuk, daha sonra bu itkilerin kaynağını aldığı ve yoğunlukla toplandığı imgesel *penien* organı yitirme kaygısından dolayı, bu saldırganlık itkisini kendisine yöneltir, annenin de işaret ettiği otoriteyi içselleştirir ve annenin arzusunun yöneldiği babayla özdeşleşir.[1] Hem kız hem de erkek çocuk için, anneyle ayrılma olmaksızın tek vücut olarak kaynaşmadan elde edilebilecek varsayımsal mutlak doyum, baba yasasının müdahalesiyle çocuğun esinlendiği ama gerçeklikte ulaşamayacağı ve deneyimleyemeyeceği bir *ideal ben* olarak yazılır. Şimdi artık özdeşim kurduğu ebeveynleri ve daha genel anlamda diğerleri tarafından sevilmeyi arzulayan çocuğun tâbi olduğu, bu sevgi ve nefret duygularını düzenleyen ve içinde bulunduğu sosyal grubun ideal olarak yansıttığı birtakım kurallar vardır. Çocuğun sevginin ya da nefretin içinde eriyip gitmesini önleyen ve hem kendisiyle hem de başkalarıyla olan ilişkilerinde aracı görevi gören bu *ben ideali* ona bilinçdışı arzusunu toplumda ifade edebilmesinin yüceltilmiş yollarını sunar. Bundan böyle çocuk, doyumu gerçeklikte istediği zaman elde edemeyecek ama ruhsallığında tasarımlayıp yeniden yaratmak durumunda olduğu nesneler aracılığıyla –bunların en temel olanlarından biri de sözdür– ulaşmak durumunda kalacaktır. Artık söz konusu olan, aracısız olarak eylemektense söz aracılığıyla tasarımlayıp ifade etmeyi ve bundan haz almayı öğrenmektir.

Yine aynı şekilde Freud'un terimleriyle ifade edersek, kendisinde kontrol edilemez ve yıkıcı olan ölüm itkisi, *ideal ben* ve *ben ideali* arasında açılan bu mesafe ve (zaten hiç kazanılmamış) mutlak doyumun kaybı sayesinde erotize olup, "delicesine" dışarı fırlatılmak yerine, tekrar kay-

[1] Okuyucu haklı olarak sadece erkek çocuğunun duyumsadığı kaygıyı örneklediğimizi eleştirebilir. Ama buradaki amacımız erkek ve kız çocuğunun ayrı ayrı ruhsal-cinsel gelişim süreçlerini incelemek, farklı zevk (jouissance) türlerine olan ilişkilerini ayrıntılandırmak değildir. Tam da bu yüzden, yani ruhsal gelişim süreçlerini kadınlara nazaran genelleyebiliyor olduğumuz için erkek çocuğunu örnek olarak gösterdik.

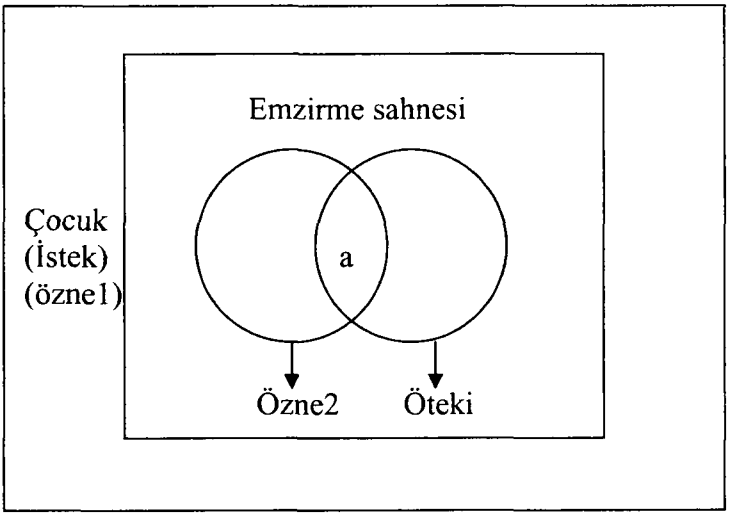
nağını aldığı erojen ağızlara geri döner; kısacası yaşam itkisi, yani kayıp düzeneği tarafından sınırlandırılır. Yaşamın korunması için bu itkinin tamamen ve aracısız boşalmak isteyen ölüm itkisini kapsaması oldukça önemlidir.

Gerek rekabet, gerek saldırganlık, gerekse ölüm itkisi öznenin kuruluşunda önemli rol oynanayan, olmazsa olmaz unsurlardır. Zira, özneyi karşıtlığın ve çatışmanın olmadığı salt bir uyuma indirgemek bir yanılsamadan öte değildir. Ölüm itkisinin birliği bozduğu, ruhsal düzeneğin işleyişini dağılmaya sürüklediği anda, yaşam itkisi tekrar birleştirip toparlamaktadır. Biri diğerinden ayrı düşünülemez. Bununla birlikte her bireyin kendi ruhsallığındaki karşıtlık ve çatışkılara karşı geliştirdiği farklı savunma düzenekleri, değişik "pazarlık" yöntemleri vardır. Burada önemli olan, öznenin tatmin arayışında öteki'den geçmek, hazza ulaşmak için öteki'nin bakışında onay bulmak, kısacası kendisini duyumsamak için öteki'nin dolayımını kabul etmek durumunda olmasıdır. Bununla birlikte salt öteki'nin, aynadaki benzerimizin hapsinde olmak ruhsal bir gerilim ve bir tıkanıklık sebebidir. Bunun için de kendimizi imgesel eşin ötesinde ve ona öncel olan simgesel düzenin Öteki'sine göre nasıl konumlandırdığımız önemlidir. Bu da toplumsal söylemde ikili ilişkilerin, çekişmelerin, çatışmaların vs. ötesinde bu ilişkiye dışsal olan ama onu düzenleyen bir üçüncüye gönderimde bulunup bulunulmadığıyla doğrudan ilgilidir.

Bu noktada rekabet, öznenin ötekiyi tanımasının ve ondan başka olanın farkına varmasının bir yoludur. Zira rekabet dediğimiz şey, özdeşim süreçlerinden, özdeşim kurma da simgesel bir referanstan bağımsız değildir. Özne, öteki'nin bir niteliğine bilinçdışı olarak özdeşim kurmakta, kendi öznelliğinin süreğenliğini öteki'yi rakip olarak algıladığı ama aynı zamanda da onun başkalığını tanıdığı yerde kurmaktadır. Liberal söylemin kışkırttığı ve gerek bireyler gerekse kurumlar arasında rekabet diye adlandırdığı şey, tanımını yaptığımız bu ruhsal süreçten oldukça uzaktır. Burada söz konusu olan, öznenin kendisini öteki'nin sahip olduğu doyum nesnesinden dışlanmış hissettiği, "istek" (envie) olarak adlandırabileceğimiz bir süreçtir.

J. Lacan, bunu örneklemek için Aziz Augustin'in *İtiraflar*'ındaki bir sahneye gönderme yapar. Söz konusu olan, aşağıdaki gibi şematize edebileceğimiz, emzirilen süt kardeşine artık memeden kesilmiş olan, henüz konuşmayan küçük çocuğun istençle bakması ve bunu izlerken kendisini bu doyum sahnesinden dışlanmış hissetmesidir. Elde edilince mutlak doyuma ulaştırdığı varsayılan nesne (a), çocuk ve anne arasında bulunan ve aslında ikisinden de ayrılmış olan arzu nesnesidir. Yeni doğmuş anne memesindeki bebek, önce memeyi salt kendisine ait olarak sanrılar, memey-

le kaynaşmıştır, bu öznenin teniyle, anneyle kaynaştığı, henüz anneden ayrı olarak ruhsal bir bedeninin kurulmadığı aşamadır. Bir sonraki aşama gerçekliğin deneyimlenmesidir: Meme bu sefer bebekten kopmuştur, ona sahip olan annedir. Son aşamadaysa ruhsal yerini bulur, ne anneye ne de çocuğa aittir, ikisine de eksiklidir, birinci aşamadaki arkaik kaynaşmanın izini taşıdığı için de her ikisi için arzu dinamiğini harekete geçiren arzu nesnesidir.



Emzirme sahnesini izleyen çocuğun da bir zamanlar zevklendiği meme – nesne *a*– şimdi elinden alınmış, dahası başkasına sunulmuş ve o da bu zevkten mahrum bırakılmıştır. Burada sahnenin dışında kalan çocuk, onun isteğini kabartacak nesne ya da nesneleri elinde bulunduran öznenin, yani benzerinin imgesine hapsolmuştur. Böyle bir durumun da tek çıkış yolu dışlayıcı öteki'nin (özne2) yıkımı ya da dışlanan öznenin (özne1) kendi kendisinin iptalidir.

Oysaki, rekabet dediğimiz, bu imgesel tıkanıklığı aşmanın olanağını sunan, özneler arasında "barışçıl" bir aracı olan simgesel Öteki'nin arzu dinamiğinden bağımsız değildir. İstek durumunda, yani yalnızca öteki'nin imgesel hapsinde olduğumuz durumda, öteki potansiyel tehlikeli olarak algılanmakta ve dolayısıyla öznenin varlığını tehdit etmektedir. Kendisinin zevkini belirten işaret diğerinde bulunmasına karşılık özne, kendi öznelliğini yitirmemek adına şiddete, yani benzerini yok etmeye itilmektedir. Burada altı çizilmesi gereken nokta, bu arzu nesnesinin başından beri

sahip olduğumuz fakat sonradan yoksun bırakıldığımız bir nesne olmadığıdır; aksine bu, doğduğumuz ilk günden bu yana kaybettiğimiz nesnedir; zira kültürün içindeki konuşan varlıklar olarak deneyimlememiz mümkün olmadığı için hiçbirimizde mutlak doyumun tasarımı bulunmamaktadır, bilinçdışında eksiklik olmadan zevklendiğimiz tasarımının yerinde bir delik-boşluk vardır. Dışarıda doyum arayan, bedensel kaynaktan hareketlenen itki her seferinde, bu dinamiğin devamı için doyum nesnesini kaçırmaya yazgılanmıştır. Bununla birlikte, günümüzün tüketim söylemi özneyi yaratıcılığa iten bu yapısal eksikliği ve boşluğu yadsımakta, "ya vardır ya yoktur" sloganıyla buna gerçeklikte sahip olunabilirmiş yanılsamasını yaratıp, olamayanları da yoksun bırakılmış durumuna itmektedir. Öznedeki gerginliği tırmandıran da budur: Bu acı ve zevkle karışık gerginliği daha fazla taşıyamayan özne, ölümcül zevk arayışıyla birebir giden ölüm itkisini "delicesine" dışarı fırlatmaktadır.

Okullarda gördüğümüz şiddet olayları, çocukların birbirlerine giderek daha da acımasızca davranmaları, öğretmeninden azar işittiği ya da arkadaşından dayak yediği için varlığının parçaladığını hisseden ve ertesi gün elinde silahla okula gelen çocuklar, ergenler arasında bir göz göze gelmeyle başlayan ve sonrasında "ne bakıyorsun be"den çıkan tartışmaların döner bıçaklı kavga sahnelerine dönüşmesi, sevgililer gününün ertesinde gazetelerin üçüncü sayfasında okumakta gecikmediğimiz, tek taş hediye etmediği için bir kadının eşini öldürdüğü haberleri öznenin yaşadığı gerilime hiçbir ruhsal çıkış yolu bulamadığının, başkalarıyla olan ilişkilerinde ona aracılık yapacak hiçbir simgesel düzeneğin bulunmadığının birkaç örneğidir..

İster çiftler arasında, isterse çocuklar, ergenler, yetişkinler arasında olsun, şiddetin ortaya çıktığı yer sözün etkisinin, geçerliliğinin olmadığı yerdir. Kelimelerin işe yaramadığı, sınırları belirlemediği yerde, doğrudan eyleme geçiş kendisini gösterir. Günümüzde şiddetin sosyal ilişkilerin sıradan bir biçimi haline gelmesinde tabii ki içinde bulunduğumuz ve süreğen olarak etkilerine maruz kaldığımız toplumsal söylemin payı büyüktür.[2] Yukarıda bahsettiğimiz ve günümüzde stres yönetimi, çatışma yönetimi gibi tekniklerle sıfırlamaya çalıştığımız rekabet, saldırganlık ve ölüm itkisi gibi "olumsuz" olarak nitelendirdiğimiz öznel unsurlara toplumsal alanda ılımlı bir çıkış yolu bulmak mümkün gözükmemektedir. Bunun önemli nedenlerinden biri, nesnenin gerçeklikteki mevcudiyetine olan sıkı bağımlılığımızdır. Dolayısıyla da yaşadığımız gerilim ve çatış-

[2] Ayrıntı için farklı söylem çeşitlerini incelediğimiz yazıya bakılabilir: "Günümüz Psikopatolojilerine Günümüz Söylemi Bağlamında Lacancı Bir Bakış", *Psikanaliz Yazıları*, İlkbahar 2006, no. 12, Bağlam Yayınları, s. 87-96.

malara bulabileceğimiz tek çıkış yolu bir tüketim nesnesinden diğerine kaydığımız ya da tam tersi bu nesnelerden birisine saplanıp kaldığımız yoldur.

Kişiselliğimizi, öznel arzumuzu uzun uğraşlar, emek ve sabır gerektiren çalışmalarla toplumsal alanda ifade etmeye çalışmak liberal söylem tarafından "beyhude" olarak nitelendirilmekte, zira tüketim nesneleriyle gelen cevap ruhsal arayışı öncelemekte, dahası susturmaktadır. Sevilmenin ve iyi bir ilişkinin göstergesi ya da karşılığı olarak sunulan tek taş elde edilemediği zaman bir kadını eşini öldürmeye kadar götürebilmektedir. Onda olmayan bir oyuncağa ya da kıyafete istekle bakan çocuk kendisini doyum nesnesi olarak sunulan nesneden yoksun hissettiği anda, hazzı ertelemek ya da başka bir yoldan hazza ulaşmak gibi ruhsal süreçlerden geçmek yerine, çareyi içinde kendi öznelliğinin ve ötekinin de yittiği eyleme geçişte bulmaktadır. Sözcüklerin ağırlığının olmadığı ve dinleyen tarafından hesaba katılıp tanınmadığı yerde özne yok olmakta ya da yok etmektedir. Yazımızın en başında verdiğimiz otobüs örneği de öteki'nin varlığının doruk noktasına ulaştığı bakışının nasıl da tehditkar algılandığının, bu ikili bakış esnasında bakan ve bakılanın nasıl da birbirine karışıp öznelliğini yitirdiğinin ve birbirleri için potansiyel bir tehlikeye dönüştüğünün bir göstergesidir. İnsanların kendilerini, güvende hissetmek adına demir parmaklıklar ya da bunun modern hali olan güvenlikli siteler ardına gizlemesi de sıklıkla karşılaştığımız bir olgudur.

Bizim gerçeklikle olan bağımızı düzenleyen şey, çeşitli biçimlerde hayal kırıklığına uğruyor olmamızdır. Bu, öznel ve toplumsal alanda her şeyin mümkün olamayacağı, ruhsallığımızda sürekli eksikliğini hissedeceğimiz bir şeyler olacağı anlamına gelir. Beklediğimiz yanıtların anında gelmediği, yapmayı istediğimiz şeylerin ertelenmek zorunda kaldığı, hiç hesapta olmayan başka şeylerin çıktığı, planlarımızın bozulduğu vs. gibi rahatımızı bozan bir dizi unsurla karşılaşırız. Tam da bu rahatsızlığın kendisi, yani arzu edilenle elde edilenin tatmin bakımından hiçbir zaman uyuşmaması, öznelliğin ve bastırmaya, sabretmeye, ertelemeye, yücelt-meye dayanan bir sosyal bağın garantisidir. Böylesi simgesel bir düzenlemede yaşadığımız hayal kırıklıklarına bulabileceğimiz çıkış noktalarıysa salt bireysel seçim ve kararlara indirgenmeyecek ama özneler arası bir bağ ve ideal tarafından desteklenecektir.

Günümüz modern toplumunda ise teknolojinin ve bilimin katettiği ilerleme ve sundukları oldukça gelişmiş nesneler sayesinde hayal kırıklığını silmek mümkündür. Tüketim söylemi tüm bu nesneleri her yaştan, her konumdan, her cinsiyetten bireyin serbest kullanımına sunmakta, doyum nesnesine ulaşmada ise her türlü kolaylığı sağlamaktadır. Bir yandan

da bilim öylesine hızlı ilerlemektedir ki, "tamam şimdi oldu" dediğimiz saniyenin ertesinde daha ileri, daha güzel, daha birçok artıları olan başka bir nesne üretilmekte ve yaşadığımız hayal kırıklığına çözüm olarak da yeni çıkanı almak gösterilmektedir. Dahası "ya vardır ya yoktur, yoksa sizde hâlâ yok mu, yoksa diğerleri karşınızda zevklenirken siz hâlâ bu zevkten mahrum mu kalıyorsunuz?!!" gibi sloganlarla da özne kışkırtılmaktadır. Bastırdığı, ertelemeye çalıştığı ve içsel çatışmalarını kendi içsel süreçleriyle idare etmeye çalıştığı anda kabuk tutmaya yüz tutmuş yaraları tekrar kanatılmakta ve çözüm de her zaman olduğu gibi beraberinde gelmektedir: Stres yönetimi kursları, çatışma nasıl yönetilir seminerleri, maksimum başarıya, performansa, doyuma nasıl ulaşılır koçları, birey nasıl yönlendirilir, eksikliği nasıl giderilir terapileri, ölümsüz güzelliğe ulaşma merkezleri vb.

Herkesin anında her şeye ulaşabildiği, bunun için yalnızca istemesinin yeterli olduğu, dolayısıyla da arzunun sahip olunması gereken salt bir ihtiyaç nesnesine dönüştüğü böylesi bir sosyal düzenlemede, anında cevap alamamaya ya da aldığı cevapla vaat edilen tatmini bulamamanın hayal kırıklığına tahammül edemeyen bireyler ani patlamalar ve kendileri ya da diğerleri üzerinde ölümcül boşalımlar yaşayabilmektedirler. Aynı zamanda, artık her şeyin performansla değerlendirildiği bir toplumda, birey sürekli olarak benzerleri tarafından onaylanma ihtiyacı duymakta, onaylanmadığını hissettiği anda da ötekinin yıkımını istemektedir; zira varlığını yalnızca aynada onu iten ya da emen benzerinin onayı üzerine kurmakta, bunun içinde yittiği kıskacından çıkabilmek içinse simgesel hiçbir referans noktası bulamamaktadır. Üstelik ölüm itkisi yaşam itkisi tarafından dizginlenmek yerine daha da kışkırtılmaktadır. Bunun en yakın örneği üç kez sınava girmesine rağmen polis olamayan 22 yaşındaki bir gencin polis arkadaşını öldürüp yaktığı haberidir (2 Eylül 2007-Hürriyet). Onun sahip olmak istediği zevk nesnesini –silah, kimlik, arkadaşını öldürmeden önce silahını ve kimliğini istemiş, o da vermeyince böylesi bir vahşet vuku bulmuştur– elinde bulunduran karşısında sınavı kazanacak kadar başarılı, performans sahibi vb. olamayan özne kelimenin tam anlamıyla dayanılmaz bir yoksunluk, doldurulamaz bir boşluk deneyimlemiş ve bunun sonucunda da aynada onu iten benzerini yok etmiştir. Buradaki ana sorunsal yukarıda da belirttiğimiz gibi yaygın toplumsal söylemin herkesin onu tatmin edecek nesneye gerçeklikte sahip olabileceğini ısrarla yinelemesi, olamayanı da kendi yetersizlik, güçsüzlük semptomlarıyla başbaşa bırakmasıdır. Böylelikle de insan varlığının yapısal bir niteliği tamamıyla bireysel bir yoksunluğa dönüşmekte, bunun da kaçınılmaz olarak kişisel ve toplumsal düzeyde şiddetli yansımaları olmaktadır.

Bunun çok temel bir nedeni de bireyin etkin olarak sorguladığı yaşam, ölüm, cinsellik, cinsiyet gibi temel konuların neden, nasıl ve n(e)içinlerini düzenleyen din, mitoloji, gelenekler gibi büyük ve küçük söylemlerin post-modernizmle birlikte bitişinin ilân edilmesiyle otoritenin toplumsal ve bireysel alandaki yerinin oldukça sarsılmasıdır. Aşkınlık görüşünü, aşkın otoriteyi reddeden modern söylem, reddettiğinin yerine başka bir ideal, başka bir otorite inşa etmiştir, bu da artık insanların nasıl daha iyi, mutlu, genç, sağlıklı, kaliteli vs. yaşayabileceğini belirleyen bilimsel otoritedir. Hiçbir aşkınlığa göndermede bulunamayan bireyler şimdiyi ve anı yaşamanın dayanılmaz hafifliğinde şimdinin içine hapsolmakta, artık önlerine ideal olarak anı "doyasıya" yaşamak sunulmaktadır. Yine yakın bir haber, Bursa'da sokakta yürüyen 29 yaşındaki bir erkeğin bir otomobilden rasgele açılan ateş sonucu öldüğü haberi (2 Eylül 2007), insanların anın karamsarlığı içine hapsolup, önlerine hiçbir ideal, beklenti, proje vs. yansıtamamalarının nasıl da insanlıktan uzak bir sonuç verdiğinin göstergesidir; zira insanlık dediğimiz şeyin koşulu, diğerlerini ne itip yok ederek ne de içlerinde yiterek, onlarla yeterli ve gerekli mesafeyi alabilmekten geçmektedir.[3]

Simgesel düzenleyicilerin zemininin kaydırılması da elbette öznel alanda yansımasını bulmuş ve bu yazıda açıklamaya çalıştığımız patolojik bir davranış, daha doğrusu davranışlar biçimine yol açmıştır. Bununla birlikte, neyin iyi neyin kötü olduğuna gerekli referanslardan yoksun olduğumuz için bir türlü karar veremediğimiz günümüzde, otoriteye her zaman olduğundan daha da fazla çağrı yapılmaktadır. Bu Charles Melman'ın isimlendirdiği gibi "iradi faşizmin" belirmesidir. Bu, herhangi bir lider ya da doktrin tarafından dayatılan bir faşizm değil ama kaygıyı, içinde bulunulan değerler karmaşasını yatıştıracak bir otorite isteğidir. Öznenin konuşan, arzulayan özne olarak kurulması için yapıcı olan fakat yaygın söylem tarafından salt yasak ve engelleyici olarak algılandığı için başarısızca bastırılmış otoritenin gerek bireysel gerekse kolektif düzeyde şiddet dolu geri dönüşünü izlemekte ne yazık ki gecikmiyoruz.

Öteki'nin yıkımı olarak tanımladığımız şiddet, bambaşka bir yapıya bürünen, değişen sosyal söylemde öznenin içinde bulunduğu gerginliği, ıstırabı ya da yoksunluğu ifade edişinin biçimlerinden yalnızca birisidir. Gerek aile içinde, gerekse farklı topluluklar, görüşler, bireyler, kurumlar, ülkeler arasında olsun şiddet sözün bittiği, dinlenilmediği ve simgesel bir ağırlığının, sınırlayıcılığının tanınmadığı, kabul edilmediği ve/veya üstle-

[3] Ayrıntı için özel olarak insanlar arasındaki mesafe sorunsalını, genel olarak da sosyal bağı incelediğimiz yazıya bakılabilir: "Uygarlıktan Geriye Ne Kaldı?", YKY Cogito, *Freud ve Kültür*, sayı 49, Kış 2006.

nilmediği yerde, yetkiyi salt ölüm itkisinin ele aldığı yerde belirir. Burada ayrıntılarına değinmeyeceğimiz öteki'nin kayboluşu olan melankolik içe çekilme ya da arzunun dışında yalnızca ihtiyaç ve davranış düzeneğinde yaşama, hiçbir proje ya da beklenti içinde olmama durumu da öznel ifadenin sıklıkla karşılaştığımız yansımalardır.

Ve kısaca huzurlarımızda değişen modern toplumun sözle, konuşmayla dağılabilen semptomlarından yoğun eyleme geçişlere gerileyen postmodern patolojileri...

KAYNAKÇA

Freud, S. (1913), *Totem ve Tabu*, Sosyal Yayınları, 1993.

Freud, S. (1920), Haz İlkesinin Ötesinde, İn *Metapsikoloji*, İdea yay.

Freud, S. (1930), *Uygarlığın huzursuzluğu*, İstanbul, Metis yayınları, 1999.

Lacan, J. L'agressivité en psychanalyse, In *Écrits I*, Paris, Le Seuil, 1999.

Lesourd, S. *Comment taire le sujet? Des discours aux parlottes libérales*, Ramonville Saint-Agne, érès "humus", 2006.

Melman, C. *L'Homme sans gravite: Jouir a tout prix*, Paris, Folio essais, 2005.

Nasio, J. D. *Psikanalizin Yedi Temel Kavramı*, Ankara, İmge Kitabevi, 2006.

Nasio, J. D. *Jacques Lacan'ın Kuramı Üstüne Beş Ders*, Ankara, İmge Kitabevi, 2007.

Kahraman, H. B. *Postmodernite ve modernite arasında Türkiye: 1980 Sonrası Zihinsel, Toplumsal, Siyasal Dönüşüm*, İstanbul, Agora kitaplığı, 2007.



Graphis, 2003

ŞİDDETİN MODERN MEŞRUİYET ZEMİNİ: "ULUSUN İNTİKAMI"

G. Gürkan Öztan*

ULUS-DEVLET ÇAĞINDA ŞİDDETİN "MEŞRU HALLERİ"

Şiddetin ulus-devlet çağındaki 'kamusal şahlanışı', büyük ölçüde yeni siyasi formun gözde ideolojisi olarak nitelendirilebilecek olan milliyetçiliğin politik ve sosyo-psikolojik hegemonyasını kurması ile eş zamanlıdır. Şiddetin 'sınır tanımazlığını' ve 'ölçüsüzlüğünü', belirli hukuki formlar ve mekanizmalar içinde denetleme ve kontrol altına alma yönündeki tüm çabalara rağmen, modern dünyanın tarihi, "milli menfaatler" söz konusu olduğunda, hukuki kazanımların hem politik düzlemde hem de toplumsal yapıda nasıl aksi istikamete çevrilebileceğini gösteren kanıtlarla doludur. Milliyetçi ideolojinin, milletin çıkarlarının her türlü evrensel değerden üstün olduğunu ileri süren geleneksel söylemi, şiddetin kamusallaşmasının önünü açan ve evrensel hukuk anlayışını zedeleyen en belirgin durumlardan birine işaret eder. 'Değerler skalasındaki' bu değişim, büyük ölçüde hümanizmanın 'tüm insanlığı kapsayıcı doğasını' tahrip etmiş ve onu bir çeşit 'ulusçu narsizm'e kurban etmiştir. Özellikle militarist argümanlar ile desteklenen 'milli mevcudiyeti muhafaza' ve 'intikam alma'

* G. Gürkan Öztan, İstanbul Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Uluslararası İlişkiler Bölümü.

retoriği, hem sosyo-politik hem de bireysel boyutta şiddetin meşrulaştırılmasının kapısını sonuna kadar açmıştır. Düşmanın *dehumanize* edilmesi (ve çoğunlukla şeytanlaştırılması), şiddetin her türlüsünü uygulanabilir/başvurulabilir bir mücadele aracı kılmış; zaten 'insan' olmayan "düşmanı" tamamen yeryüzünden silmeyi "kutsal bir vazife" haline getirmiştir. Dinsel inançlarla konsolide edilen 'şehitlik makamı' ve 'vatanı için ölenin kanını yerde bırakmama andı', şiddetin süreğenliğini beslemiş ve öç duygusunu kolektif hafızaya nakşetmiştir. Ayrıca "milli menfaatler" için kin tutma ve bu kini en küçük fırsatta dışa vurma alışkanlığı, sıklıkla ulusal sınırlar içindeki "hainlere haddini bildirme" biçiminde de tezahür etmiştir ve şüphesiz tezahür etmeye devam etmektedir.

Yığınlara, 'yok etme duygusu' aşılayan bu söylemin 'akışkanlığını' arttıran çok sayıda faktörden bahsetmek mümkündür. Ancak "milli intikam" söylemini geçmişten günümüze 'muteber kılan' en önemli etken, 'beka kaygısı' ve onunla ilişkilendirilen 'millileştirilmiş namus' algısının işleniş tarzı olmuştur.[1] Kadın bedeni ile vatan toprağı arasında kurulan simgesel ilişkinin bir yansıması olarak 'namus temizleme görevi', ulusal ölçekte kendine taraftar ve gönüllü fail bulan yeni kan davaları yaratmıştır. Yurt topraklarının, ister 'anne' isterse bir 'sevgili' gibi tahayyül edilsin; taşıdığı farklı çağrışımlarının ötesinde "dişil" olarak resmedilmesi itibariyle bahsi geçen fail(ler)in "erilleştiği" aşikârdır.[2] 'Milli intikam'ı ve dolayısıyla şiddeti yüceleştiren ifadelerin hem makro ölçekte tarih yazımını, hem de popüler neşriyatı yeniden biçimlendirdiği de gerçektir. Bir yandan resmî tarih yazıcılığının "arkadan vuranları" anlatan satırları, diğer yandan ihanetlere verilecek 'cevapları' sıralayan milliyetçi metinler, çocukluktan yetişkinliğe uzanan süreçte 'milli ezberler' yaratmıştır. Milli çıkarları "aşkın" ve "ebedi", evrensel barışı ise bir aldatmaca şeklinde yorumlayan milliyetçi-militarist paradigmanın, Türkiye özelindeki doğuşu ve taşıdığı temel özelliklerin ifşasının, günümüzün şiddet ortamının analiz edilmesinde kavramsal bir açılım sağlama potansiyeline sahip olduğu düşünülmektedir. Sözü edilen tespitler ışığında bu çalışmada, Türkiye öl-

[1] Dinsel kökleri olan namus kavramı, Najmabadi'nin belirttiği üzere, dinsel cemaatten ulusal cemaate dönüşme sürecinde "milli" bir nitelik kazanmıştır. Kadının iffeti, tüm bir milletin "namusu" haline getirilmiş ve ulusun erkeklerinin korumasına bırakılmıştır. "Millileştirilmiş namus" algısı bağlamında İran örneği üzerinden kavramsal bir açılım için (bkz. Afsaneh Najmabadi, 1997: 442-467).

[2] Vatanın dişileştirilerek "sahip çıkılması gereken bir bedene" dönüştürülmesi, kitleleri harekete geçirme bağlamında simgesel bir önem taşımıştır. Eyleyeni erilleştiren, erilleştirdikleri arasında birleştirici bağlar kuran söylem, siyasal dayanışmayı tesis etmeyi hedeflemiştir. Ulus-aile özdeşliğinde (ana)vatanın cinsiyetleştirilmesi, yeni kadınlık ve erkeklik rolleri kurgulamıştır. Sözü edilen 'yeni rollerin' militarizasyon sürecini hızlandırdığı söylenebilir. Bu konuda ayrıca (bkz. Saigol, 2000: 213-245 ve Öztan, 2005: 47-54).

çeğinde uluslaşma sürecindeki egemen ideolojinin şiddeti teşvik eden söylemi, 'intikam' teması etrafında, çeşitli boyutlarıyla ortaya konmaya çalışılacaktır. Bu bağlamda öncelikle Trablusgarp ve Balkan Savaşları'nın yarattığı politik atmosferden beslenen 'intikam' vurgusundan bahsedilecek daha sonra da Milli Mücadele akabinde genç Cumhuriyet'in meseleye bakışına göz atılacaktır. 'Öç alma' bahsini işleyen/içeren söylemin özellikle çocuklara yönelik hazırlanan metinlerdeki ve şiirlerdeki izdüşümü, "milli mevcudiyet" için meşrulaştırılan şiddet kavramını açıklamada emsal olarak dikkate alınacaktır. Son bölümde ise günümüz dünyasının temel sorunlarından biri olarak şiddetin bir "milli refleks" haline getirilip; gündelik yaşamı ele geçirmesi üzerinde durulacaktır.

TÜRKİYE'DE ULUSLAŞMA SÜRECİNDE İNTİKAM SÖYLEMİNİN POPÜLERLEŞMESİ

Türkiye'de milliyetçi ideolojinin yükselişe geçtiği zaman dilimi, aynı zamanda bir imparatorluğun çözülüş dönemidir. Toprakların genişliği ve 'devletin yüceliği' ile gurur duyan nesilleri, bir anda travmatik bir ruh haline sokan haritadaki küçülme ve itibar kaybı,[3] politik söylemi hızla sertleştirmiş ve toplumsal gerilimi arttırmıştır. Parçalanma ve esir düşme korkusunun had safhaya vardığı bu dönemde, militarist bakış açısı ister istemez tüm çıkış yollarına adeta ipotek koymuştur. Bu çerçevede Trablusgarp Savaşı sonrasında belirgin hale gelen 'öç alma' arzusu, Balkan Savaşları ile neredeyse tüm siyasal söyleme hâkim olmuştur. Hattâ denilebilir ki Balkanlar'daki mağlubiyet, Trablusgarp'ta yenilmenin hıncını sonradan daha da alevlendirmiştir. Edirne'nin tekrar alınmasından sonra (kısmen) umutlanılmış ve bir gün Trablus başta olmak üzere diğer yitik toprakların da geri alınabileceği düşlenmiştir. Bu bağlamda çarpıcı bir örnek, Mehmet Ali Tevfik'in *Öksüz Kalan Toprak* başlıklı, 26 Temmuz 1329 tarihli yazısıdır. Tevfik, İtalyanlar ile yapılan savaşta Türk askerinin cesaretini ve kahramanlığını övdükten sonra şehit düşen vatan evlatlarının bir gün öcünün alınacağına dair beslediği inancı şu ifadelerle okuyucusuna anlatır:

[3] Coşkunluk yaratan geniş sınırların, imparatorluğun çöküş döneminde daralmasının yarattığı hayal kırıklığını en güzel anlatan eserlerden biri şüphesiz Şevket Süreyya Aydemir'in *Suyu Arayan Adamı*'dır. Aydemir, Balkan Harbi'nin yarattığı travmayı şöyle anlatır: "Bu yıkılış, artık, sadece bir devletin mağlubiyeti değildi. Mesnetsiz bir hayalin sona erişiydi. Bir ruhun, bir zihniyetin tamamen çöküşüydü. Bir masal, bir imparatorluk sona eriyordu. Meğer bizim saltanat zannettiğimiz şey sadece bir gaflet uykusuymuş. Bir devlet ve zihniyet olarak imparatorluk daha Cihan Harbi'nden önce ve Balkan yenilgisiyle zaten sona ermiş oluyordu" (Aydemir, 1976: 49).

> Şimdi Hamidiye istihkamını savunanların göğsünde doldurduğu gurur, kalbime verdiği benlik ve aşkımın derinliğinde boğulma hali içinde, öksüz Trablus seninle daha yakın bir buluşma ihtimaline inanıyorum...Sen bizimsin, sen unutulmadın, sen öksüz kaldığı için iki kat sevilen bir Türk toprağısın... İşte bu bir gerçek! Zümrüt vahalarının, uçsuz bucaksız çöllerinin şahit olduğu övüncü mırıldanacak milli şair elbette gelecek, kuvvetli ve intikamcı bir el, al bayrağı tekrar burcunda dalgalandıracaktır (Mehmet Ali Tevfik, 1971: 100-101).

Tevfik'in satırlarında net olarak gözlemlenen, kaybedileni geri kazanma/yeniden topraklara katma isteği kadar (belki de daha çok) düşmandan öç alma arzusunun da vurgulanması, dönemin çocuk hikâyelerine ve şiirlerine de damgasını vurmuştur. Örneğin Ali Ulvi (Elöve), Osmanlı-İtalyan Savaşı münasebetiyle kaleme aldığı *Cenge Giderken* adlı şiirinde, cepheye gitmeye hazırlanan çocuğun, anne ve babası ile diyalogunu manzum bir dille ve vatan sevgisi ile öç teması üzerinden anlatmıştır. Kederli baba, savaşa giden evladına şunları öğütler: "Bak, dayın da şehit oldu hudutlarda geçenlerde;/Zaten senin, hepsi şehit, amcan da, deden de... Dayının da öcünü al, bir gün dövüş ederken!" (Elöve, 1959: 43). Aynı tema, özellikle Balkan toprakları için daha 'çapraşık' haller almıştır. Mevcut sınırlar dahilinde yaşamını sürdüren gayrimüslimler ile Rumeli'de savaşılan düşmanlar arasındaki 'akrabalık', şiddet söyleminin bir yönünü de içeriye çevirmiştir. Sıklıkla vatanın "öz evlatları"ndan ve "üvey evlatları"ndan söz açılmış ve birinci kategoridekilerden övgüyle bahsedilirken, ikinci gruba 'potansiyel tehlike' olarak bakılmıştır. Öyle ki; Balkan Savaşları'nda yaşanan vahşet ve travmatik yenilgi, bir süre sonra tüm 'soğukkanlılığı' yok etmiş ve Türk ile Müslüman olmayan herkes, "düşman" haline getirilmiştir. Barışı ve 'beynelmileliyet'i savunmak ise "Batı uşaklığı" ve "vatana hıyanet" olarak yaftalanmıştır.[4] Sözü edilen sürecin edebî metinlere de yansıdığı aşikârdır.[5] Bu bağlamda intikam söyleminin tırmanışa geçişinin en kolay gözlemlenebileceği alanların başında şüphesiz çocuk edebiyatı gelir. Çünkü siyasi elitlerin bakış açısına göre, toprak kayıplarının ve hızlı çözülmenin en önde gelen nedenlerinden biri, "milli pedagoji" eksikliğidir ve sözü edilen bu eksiklik, hem müfredat hem de popüler yayınlar

[4] Örneğin Ömer Seyfettin *Genç Kalemler*'de yazdığı makalelerde "en büyük maraz" olarak nitelendirdiği "insaniyet" ve "beynelmileliyet" fikrinin Türkleri uçuruma sürüklediğini, ülkeyi parçaladığını ve gençleri zehirlediğini iddia etmiştir (Bkz. Seyfettin, 1993: 13-36).

[5] Öç temasının "edebî" bir üslupla ele alındığı milliyetçi yayınlar arasında *Türk Yurdu Mecmuası*'nın ayrı bir yeri vardır. Balkan Savaşları boyunca çok sayıda "öç şiiri" bu dergide kendine yer bulmuştur. Bunlar arasında Feyzullah Sacid'in yazdıkları sertliğiyle dikkat çekmektedir (örneğin bkz. Sacid, 1330).

aracılığıyla doldurulmalıdır. Bu şartlar altında, 1913 sonrasında basılan ders kitaplarında ve çocuk dergilerinde, etnisist karakterli milliyetçiliğin yükselişi ve militarizmin doruğa çıkmasıyla beraber, Türk çocukları "milletin öcünü alacak" ve "milli namusu" koruyacak 'müstakbel askerler' olarak geleceğe hazırlanmaya başlar.[6] Bu bağlamda, Türk çocuklarına, atalarının geçmişteki "şanlı zaferleri" hatırlatılır.[7]

Çocukların nasıl Türk milliyetperveri olacağını işleyen milliyetçi-militarist söylemin "minik yavrulara" gösterdiği ilk hedeflerden biri, Müslüman Türkleri "vahşi hayvanlar gibi katleden" Bulgarlardır. "Büyük bir gaflet içinde Türklere saldırıp kan döken Bulgarlardan" mutlaka intikam alınmalı,[8] gözlerinin yaşına bakılmamalıdır.[9] Aynı dönemde intikam başlıklı şiirler, tüm şiddet içeren mısralarıyla birlikte çocuk dergilerinde peşi sıra yayımlanmaya başlamıştır. Rodoslu Ahmet Kemal'in *Çocuk Dünyası*'nın on üçüncü sayısında yayımlanan *Öç Duygularından*'ı (Kemal, 1329: 3), İlyas Şükrü'nün *Mektepli* adlı çocuk dergisinin beşinci sayısındaki *Genç Kini* ve Hüseyin'in yine aynı derginin sekizinci sayısında yayımlanan *İntikamı Unutma* adlı şiiri bu tip manzum eserlerin ilklerindendir. İlyas Şükrü, *Genç Kini*'nde doğrudan Bulgarları hedef almış ve Türklüğün "asaletini", intikam alma olarak belirlemiş (Şükrü, 1329: 82); Hüseyin ise sözü edilen şiirinde şu mısralar ile intikam duygusunu çocuklara aşılamıştır: "Askerimiz Çatalca'da pek çok şehit dökerken/Edirne'de Osmanlı'nın top sesleri öterken/Rumeli'de ana baba, çoluk çocuk ezilmiş/Ağlaşarak, bağrışarak, süngülere dizilmiş/İşte bunu böyle bil de intikamı unutma/Alamazsan öcünü ah! Sakın kini unutma/Yurdumuz da bu haline için için ağlıyor/Onun böyle ağlayışı yürekleri dağlıyor" (Hüseyin, 1329: 129). Hüseyin'in kin ve intikam vurgusunu tekrarlayan S. Korkud ise 1913'te çocuklara *Öç Türküsü* yazmıştır. Vatanın kurtarılmayı bekleyen bir 'anne' olarak tahayyül edildiği şiirde çocuklar, Altınordu'nun ne-

---

[6] Ziya Gökalp, Aka Gündüz, Mehmet Emin (Yurdakul) ve Ali Ulvi (Elöve) gibi yazarlarıyla *Çocuk Dünyası* ve ayrıca *Çocuk Yurdu*, *Talebe Defteri*, *Mektepli*, *Çocuk Duygusu*, milliyetçi ve militarist ifadeler barındırmıştır. 1913 sonrasında milliyetçi öğeler taşıyan dergiler hakkında bilgi için özellikle (bkz. Okay, 1999)

[7] Tahmin edilebileceği gibi hatırlatılan zaferler Osmanlı'nın Balkan topraklarındaki fetihleridir. Örneğin (bkz. Hamit, 1329: 2).

[8] Şevket Süreyya, İzmir'deki müzik öğretmeni Zühtü Beyin yazdığı ve felaketten Tanrıyı bile mesul tutacak kadar öfkeli "cy Bulgar vahşet ve canavarlığının en büyük âmili!" satırlarının şarkı olarak söylendiğini hatırlar ve bu şarkıdan yola çıkarak zamanın ruh halini şöyle yorumlar: "Bu şarkı bütün mekteplerde okutuluyordu. İntikam duygusu belki yapıcı bir şey değildir. Fakat bu duygu o zaman yeni bir şeyler ümit etmek için ruhları beleyebiliyordu" (Aydemir, 1976: 55).

[9] Örneğin Ethem Neşet'in çocuk kahramanı Nuri, sırf Bulgarlardan öç almak için orduya katılacak ve savaşacaktır (Neşet, 1329).

feri olarak mücadeleye ve cepheye çağrılır: "Türk yavrusu, artık uyan!/ Düşmanların Bulgar, Yunan.../Ellerinde nazlı anan/öç almaya çağırıyor/ Kurtar diye bağırıyor/Mini mini Türk yavrusu!/Altınordu'nun yavrusu/ Yunan, Bulgar... Düşmanındır/Ocağını yıkan onlar/Kardeşini boğan onlar/Öç almayı unutma sen/Bil ki kinin imanındır/Öç almanın geldi günü/ Durma sen git al öcünü/Bu öç sana kuvvet verir/Öcünü al diyor anan/Sana düşman, Bulgar, Yunan" (Korkud, 1329: 1). Çocuklara silahı sarılıp Rumeli'de kaybedilen toprakları geri alınmasını öğütleyen, ay yıldızlı sancağın ve şehitlerin öcünün alınmasını isteyen benzer örnekleri çoğaltmak mümkündür.[10]

Çocuklara yaptırılan intikam yeminleri, görece daha yumuşak tonlarda cumhuriyet döneminde de sürmüştür. Bağımsızlık mücadelesinin kazanılması ve cumhuriyetin ilânı sonrasında, yeni ulus-devletin referansta bulunduğu temel konuların başında İstiklal Harbi'ndeki "kahramanlıklar" ve "ihanetler" yer almıştır.[11] Savaş boyunca "milli namusa" göz dikenlerin, millete zulmedenlerin, düşmanla "işbirliği" yapanların, rahatça yaşayıp "keyif sürenlerin", millet tarafından unutulmayacağı yinelenmiştir (Örneğin bkz. Nihal, 1933). Ayrıca etnisist karakterli milliyetçiliğin yükselişiyle birlikte cesaret ve kahramanlık gibi 'makbul özellikler' etnikleştirilmiş ve yeni kuşaklara, Orta Asya'dan içinde bulunulan tarihe uzanan destansı yiğitlikler nakledilmiştir.[12] Çocuk edebiyatının görece geliştiği 1930'lu yıllarda kaleme alınan çocuk hikâyelerinde ve manzum eserlerde ulusun evladının aldığı/alacağı intikam ile "milli namus" ve "milli mefkure" arasında ilişki kurulmaya devam edilmiştir. Örneğin Sertelli'nin *Tarihin Çocukları*'nda, babaları savaş meydanında şehit düşen Akdoğan ve Zeynep adlı iki çocuğun, Edirne muhafızı Hamza Bey'in himayesinde büyütülerek nasıl birer 'küçük cengâver' haline getirildikleri anlatılmıştır. Çocuklar, babalarının "intikam aşkı"yla yanmakta ve bu "manevi kudret"le serpilip savaşmayı öğrenmektedir. Bir gün Akdoğan ve Zeynep, İstanbul'u fethe giden orduya yetişmek için gizlice yola çıkar; bin bir badire atlatarak Türk ordusunun karargâhına ulaşır. İntikam arzusuyla yanan yürekleri,

[10] "Artık bizi güldüren oyuncak/Top, süngü, fişenk, baruttur ancak" diyen A. Rıza'nın "İntikam Öğüdü" ve M. Cemaleddin'in "Türk Öcü" belirtilmesi gereken diğer örneklerdendir.

[11] Bağımsızlık mücadelesinin bir 'ulusal bilinçlenme' olarak görüldüğü metinlerin sayısı burada sayılamayacak kadar çoktur. Burada söz konusu meselenin destansı şiirlerden (Âşık Ömer, 1938) milli pedagoji kitaplarına (Zeynettin, 1933: 26) kadar bir çok alanda işlendiğini vurgulamakla yetinmekte fayda var.

[12] Çocuklara da hitap edecek şekilde yazıldığı düşünülen bu tip eseler arasında özellikle Abdullah Ziya Kozanoğlu'nun *Kızıltuğ* (1923) ve *Atlı Han* (1924), *Türk Korsanları* (1926) ve *Göktekin* (1928) adlı tarihî romanları ilgi çekmiştir. Sözü edilen eserlerde epik anlatımların ve farklı kurguların içinde intikam teması göze çarpmaktadır.

korkusuzlukları ve vatan sevgileriyle önce komutanların sonra da padişahın sevgisini kazanırlar. Muhasara sırasında çocukların gösterdiği kahramanlık, azim ve kararlılık, tüm orduya cesaret verir (bkz. Sertelli, 1939). Bir diğer hikâyede ise, bu sefer Küçük Ahmet adlı çocuk kahraman, yine babasının öcünü almak için Çanakkale'de düşman siperine yaklaşır ve elindeki bombayı düşmanların üstüne hiç düşünmeden atar. Küçük Ahmet, "*Türk çocuğuna has bir celadet ve cesaret göstermiş*", babasının intikamını almış ve şehit düşmüştür (Sertelli, 1939: 119). Benzer öykülerin Bağımsızlık Savaşı'na referansla anlatılmasının çarpıcı bir örneği ise M. Behzat'ın *İstiklal Harbinde Türk Çocukları*'dır. Gündoğdu adlı cesur çocuk, Yunanlıların gizlediği silahların sırrını öğrenip Türk kuvvetlerine malumat vermek isterken şehit düşer ancak arkadaşı vasıtasıyla elindeki kâğıdın adrese ulaşmasını sağlar. Şehit olan Gündoğdu'nun ardından küçük arkadaşları, intikam almaya ve kurtuluş gününde mezarının başına gelip kırmızı beyaz bayrağı başına dikmeye yemin eder (Behzat, 1930: 15, 16). 1930'lu ve 40'lı yıllarda nice Gündoğdular, çocuklara yönelik metinlerde kendini gösterir; kimi zaman öç alır, kimi zaman şehit olur. Daha sonraki yıllarda da kahramanlığın etnikleştirildiği, intikam temasının öne çıkarıldığı, şehitliğin yüceltildiği hikâyelere rastlamak mümkündür.[13] Özellikle çocuk yayınlarının görece çeşitlendiği 1990'lı yılların ortalarından itibaren Kurtuluş Savaşı'nı konu alan çocuk hikâyelerinin sayısında artış gözlemlenir.[14] 2000'lerin Türkiye'sinde ise Trablusgarp'tan I. Dünya Savaşı'na "ağlayan hikâyelerin" kitaplaştığına;[15] cengâverlerin, kahramanların Milli Mücadele'ye referansla çocuklara ve gençlere sunulduğuna bir kez daha tanık olunmaktadır. Çok sayıda çocuk/yetişkin kahraman hikâyelerde, çizgi romanlarda ve inceleme kitaplarında yeniden kendilerine yer bulmaktadır.[16] Sözü edilen eserlerde milliyetçi öğeler kadar dinî motiflerin de çoğaldığı görülmektedir.

---

[13] Örneğin Şener'in düşmanın gelişini haber vermek uğruna vurulan Akıncı Memiş'i, sancağı kurtarmak için denizde düşmanla boğuşurken hançerlenip ölen Tozkoparan İskender'i, bayrağı savunurken şehit olan Mehmet Çocuk'u, padişah çadırına "kâfir" sokmamak için ölen Çolak Hasan'ı, 93 Harbi'nde düşmanı cepheye sokmamak için tek başına çarpışıp can veren Erzurumlu Ahmet'i sözü edilen hikâye kahramanlarından sadece birkaçıdır. Hikâyelerin sonunda çocukların vatanları uğruna şehit olması kaçınılmazdır (Bkz. Şener, 1989).

[14] 1990'lı yılların ikinci yarısında göze çarpan hikâyeler arasında yazar A. A. Çakmakçıoğlu'nun kitapları özellikle belirtilmelidir (Bkz. Çakmakçıoğlu, 1997(a), 1997(b), 1997(c), 1997 (d), 1997(e)). Ayrıca Burçay Anger'in 'küçük kahramanları' da bu bağlamda unutulmamalıdır (Bkz. Anger, 1997).

[15] N. Ceylan, Trablusgarp, Balkan ve I. Dünya Savaşları sırasında Osmanlı basınında çıkan hikâyeleri, "Osmanlı Dağılırken Ağlayan Hikâyeler" adıyla toplayıp kitaplaştırmıştır (Bkz. Ceylan, 2006 ve 2007).

[16] Özellikle son beş yılda sözü edilen türdeki eserlerin sayısında kayda değer bir yükseliş mevcuttur. Çanakkale'de ve Milli Mücadele'deki çocuk kahramanlıkları, yeniden hikâyeleştirilip

Tüm bu örneklerden anlaşılacağı üzere, cumhuriyetin ilk yıllarında İttihat ve Terakki döneminden tevarüs eden ve intikam temasını bir şekilde gündemde tutan bir söylemin bilhassa çocuk edebiyatındaki varlığı hiç de azımsanmayacak ölçüde belirgindir. Ayrıca Türkiye'de milliyetçi ve ırkçı yazındaki savaş ve şiddet propagandası, İkinci Dünya Savaşı yıllarından bugüne, büyük ölçüde intikam temasını içinde saklamış ve tahayyül ettiği 'ideal' çocuğa ve gence benzer misyonlar yüklemiştir.[17] Son olarak üzerinde durulması gereken bir diğer nokta, çocuklar ve hattâ yetişkinler için kaleme alman 'vatan' ve 'asker/ordu' başlıklı şiirlerde yurt toprağı ile kadın bedeni arasında kurulan ilişkinin geçmişten bugüne sürdürülmesidir.[18] Vatanın anne veya sevgili olarak dişileştirilmesi ve 'edebileştirilmesi', "milli namusu muhafaza" söylemini canlı tutmakta[19] ve bu anlamda koruma duygusuyla intikam çizgisi üzerinden şiddetin meşrulaştırılmasına kısmen zemin hazırlamaktadır.

GENEL DEĞERLENDİRME: "ŞİDDETİN REFLEKSLEŞMESİ"

Ulus-devlet çağında, özellikle 'intikam' teması etrafında önce bir mağduriyet hali tasvir edip daha sonra millete zulmedene 'haddini bildirme' konusundaki teşvik, şiddet kültürünün meşrulaştırılmasında kayda değer bir değişim ve güçlü bir zemin yaratmıştır. Haksızlığa ve zulme uğradığını düşünen, "ulusal onurunun" çiğnendiğine inandırılan yığınların öfkelenmeleri, "düşmana" karşı kin beslemeleri ve elbette yiten toprakların,

---

basılmaktadır. Örneğin (Bilgin, 2004(a) ve Bilgin, 2004(b); Kuşoğlu, 2005; Koçak, 2006; Bayladı, 2006 ve Bayladı, 2007, Ilgaz, 2007(a) ve 2007(b)). Son dönemde görselliği yüksek, Çanakkale ve Kurtuluş Savaşı temalı çizgi romanların sayısında da önemli bir artış göze çarpmaktadır. Örneğin (Adalı, 2006, Arslan, 2006(a) ve 2006(b)). Eserlerin "kendi değerlerinden uzaklaşmış çocuk ve gençlere özgüven aşılamak" amacıyla yayımlandığı ifade edilmiştir.

[17] Örneğin (bkz. Türkkan, 1940: 175-197) ve (Atsız, 1943).

[18] Bu çerçevede çok sayıda örnek bulmak mümkündür. Rakım Çalapala'nın "yurdum bana bir ana/bakamaz ondan yana/hiçbir göz, hiçbir düşman!/Türk'üm ne mutlu bana" (Çalapala, 1990: 6) mısralarındaki tema, yalnızca cumhuriyetin ilk yıllarında kalmamış; süreklilik arz etmiştir. C. Karakaş'ın çocuklara yönelik hazırladığı 2000 yılına ait şiir antolojisinde vatanın anneye benzetildiği şiirler dikkat çekicidir. Örneğin İbrahim Bekir Tez'in *Vatan* adlı şiirinde şu mısralar göze çarpar: "Vatan, ey güzel annem/sensin kemiğim, etim/Ben nasıl seni sevmem/Ey güzel memleketim" (bkz. Tez, 2000: 60). Ayrıca vatanın kimi zaman bir sevgili olarak tahayyül edildiği manzumelere rastlamak da mümkündür. Örneğin (bkz. Baloğlu, 1954:104 ve Turan, 1954: 73, 74).

[19] Bahsi geçen edebileştirmenin yakın dönem örneklerinden birine Derman Bayladı'nın *Nihat ile Murat: Kurtuluş Savaşı'nda İki Çocuk Kahraman* adlı eserinde rastlanır. İki çocuk, Sultanahmet meydanında Türk kadınlarına tâcizde bulunan Senegalli askerlerin "utanmazlığına" fena halde içerler ve ellerindeki sapanla onlara taş atarak duruma el koyarlar. Daha sonra durumu öğrenen direnişçilerden binbaşı Selim, çocukların bu hareketinin onların ulusal onurlarına düşkünlüğünü kanıtladığını söyler (Bayladı, 2006: 73).

akan kanların öcünü almaları istenmiştir. Şehitlerin "rahat uyuması", bu 'bilinç'le hareket eden kuşakların mevcudiyetine endekslenmiştir. Tam da bu nedenle kahramanlık menkıbeleri ve şehitlik öyküleri, hem resmi tarih yazımının hem de çocuk/gençlik edebiyatının en gözde konularını oluşturmuştur ve farklı üsluplarla oluşturmayı sürdürmektedir.

Kolektif hafızaya kazınan 'intikam' teması, zamanla bir 'düşünme (ya da düşünmeme) şekli' haline gelmektedir. Ulus-devletin kurulurken (veya sonrasında) mağlup ettiği ülkelerin ya da en hafif deyimle memnun edemediği grupların, geçmişin öcünü almak için "milli birliği ve huzuru" bozmak istedikleri ve memlekete "nifak tohumları" attıkları tekrarlanmaktadır. Bir başka deyişle, tüm sosyo-politik ve ekonomik parametreler dışlanarak, intikam söylemi üzerinden 'yeni gerçeklikler' ve 'eylem planları' yaratılmaktadır. Bu durumun başlı başına şiddet kültürünü, saldırganlığı ve sorunları 'imha' yöntemiyle çözme kolaycılığını beslediği ifade edilmelidir. Türkiye özelinde Trablusgarp ve Balkan Savaşları'yla yükselişe geçen 'milli intikam' söyleminin ve 'yok edici şiddeti' kutsayan ifadelerinin, 'milli bir ezber' yarattığı ve bu söylemin gündelik yaşamda hâkim olduğu iddia edilebilir. Öyle ki, çocuklara düşmanla savaşarak öç alma ve şehit ya da gazi olma temalarını işleyen oyunlar dahi tavsiye edilmiştir (bkz. Okay, 1999: 125). Öç almanın yeni neslin "milli şuurunu" inşada en sık başvurulan enstrüman olması, tahminlerin ötesinde geçici bir döneme has değildir. Balkan Savaşları'nda olduğu kadar vulgar bir üslupla olmasa da cumhuriyet döneminde de farklı zaman dilimlerinde ulus-devletin evlatlarına yeni intikam 'vesileleri' türe(til)miş; "öz evlat-üvey evlat" ayrımı bir şekilde sürdürülmüştür. Hattâ bir çok metinde, bireysel öç alma arzusu ile "milli menfaatler" arasında paralellik kurulmuş ve hem kişisel hem de toplumsal bağlamda intikam almanın "vicdanı rahatlattığı" imâ edilmiştir. Milli mücadelede vurulan insanların, Kıbrıs'ta öldürülen Türklerin ya da Güneydoğu'da hayatını kaybeden askerlerin intikamını almak arasında içerik açısından çok büyük fark yoktur. Hukuk dışı metotlara başvurmak, sorunları, maruz kalınan tavırla aynı sertlikte çözmek ve ulusal ölçekte kinler yaratmak, hem güvensizliği arttırmakta hem modern kan davaları yaratmakta hem de şiddeti normalleştirmektedir. Bu bağlamda, günümüz dünyasının ve elbette Türkiye'sinin en önemli sorunlarından biri, 'öç alma' meselesinin günlük hayatın bir "milli refleksi"ne dönüş(türül)mesi ve 'seyirlik malzeme' haline getirilmesidir. Örgütlü/düzenli şiddetin yanısıra bir anda oluşuveren ve bu anlamda plansız 'kolektif saldırganlıkların' gündelik yaşamdaki tekrarı sıklaşmaktadır. İntikam nidâlarına zaman zaman linç görüntüleri eşlik etmektedir. "İçteki haine haddini bildirme" ve onu "zararsız hale getirme"

arzusu bir kez daha farklı yöntemlerle hukuk mekanizmasını saf dışı etmektedir. Ayrıca mağdurun mağduriyetinin kitleselleştiği bir konjonktürde şiddetin sınır tanımazlığı bir kez daha genç nesillerin yaşama bakışını biçimlendirmektedir. İntikam teması, artık şarkı sözlerinden bilgisayar oyunlarına, e-posta gruplarından internet sitelerinde izlenen videolara, filmlere ve çizgi romanlara kadar geniş bir sahada kendini göstermektedir. Seyirlik ve kimi zaman 'eğlencelik' hale gelen öç alma maceraları, şiddeti kutsayan, güvensizlik duygusunu körükleyen ve anlık öfkeleri süreğen kılan bir toplumsal ruh hali yaratmaktadır. Bu şartlar altında, sosyal barışı ve şiddetten uzak bir kamusallığı tesis etmenin belki de birinci adımı, 'intikam' retoriğini ve öç almanın meşruluğuna dair hâkim yorumu terk etmektir. Unutulmaması gereken en önemli noktalardan biri, hukuk dışı yöntemlere başvurarak 'cezalandırma' yönteminin, çoğu kez saldırının bizatihi kendisinden daha çok şiddet unsuru içerebileceği gerçeğidir; 'cezalandırma' işinin 'ulvi değerlere' atfen kolektif eylemle gerçekleştirilmesi, şiddetin boyutunu arttırmaktadır.

KAYNAKÇA

Adalı, B.: *Çanakkale Destanı*, Büyülü Fener, İstanbul, 2006.

Anger, B.: *Cumhuriyet'e Can Verenler: Dev Yürekli Küçükler*, Kaynak Yayınları, İstanbul, 1997.

Ankaralı Âşık Ömer'in Cumhuriyet Destanı, Ankara Halkevi, 1938.

Arslan, O.: *Çanakkale Destanı*, Mavi Medya Yayınları, 2006(a).

Arslan, O.: *Kurtuluş Savaşı Kadın Kahramanlar*, Mavi Medya Yayınları, 2006(b).

Atsız, N.: "Savaş Aleyhtarlığı", *Orhun*, sayı: 12, 1943.

Aydemir, Ş. S.: *Suyu Arayan Adam*, Remzi, İstanbul, 1976.

Baloğlu, O.: "Memleketim", *Vatan Şiirleri Antolojisi*, Varlık Yayınları, İstanbul, 1954.

Bayladı, D.: *Nihat ile Murat: Kurtuluş Savaşında İki Çocuk Kahraman*, Bulut Yayınları, 2006.

Bayladı, D.: *Gece Yarısı Çalınan Kapı: Kurtuluş Savaşında İki Çocuk Kahraman*, Bulut Yayınları, 2007.

Behzat, A.: *Küçük Kahramanlar: İstiklal Harbinde Türk Çocukları*, Muallim Ahmet Halit Kitaphanesi, İstanbul, 1930.

Bilgin, İ.: *Çanakkale'nin İsimsiz Kahramanları*, Erdem Yayınları, İstanbul, 2004(a).

Bilgin, İ.: *Kurtuluşa Koşanlar*, Erdem Yayınları, İstanbul, 2004(b).

Ceylan, N.: *Trablusgarp Hikayeleri – Osmanlı Dağılırken Ağlayan Hikayeler 2*, Selis Kitapları, 2006.

Ceylan, N.: *Birinci Dünya Savaşı Hikâyeleri – Osmanlı Dağılırken Ağlayan Hikâyeler 3*, Selis Kitapları, 2007.

Çakmakçıoğlu, A. A.: *Kütahyalı Ahmet: Kurtuluş Savaşı'ndan Öyküler*, Kaynak Yayınları, İstanbul, 1997(a).

Çakmakçıoğlu, A. A.: *Fadime Bacı: Kurtuluş Savaşı'ndan Öyküler*, Kaynak Yayınları, İstanbul, 1997(b).

Çakmakçıoğlu, A. A.: *Sivaslı İdris Çavuş: Kurtuluş Savaşı'ndan Öyküler*, Kaynak Yayınları, İstanbul, 1997(c).

Çakmakçıoğlu, A. A.: *Eskişehirli Arif: Kurtuluş Savaşı'ndan Öyküler*, Kaynak Yayınları, İstanbul, 1997(d).

Çakmakçıoğlu, A. A.: *Bilecikli Ali: Kurtuluş Savaşı'ndan Öyküler*, Kaynak Yayınları, İstanbul, 1997(e).

Çalapala, R.: *Yavrutürk Şiirleri*, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1990.

Elöve, A. U.: *Çocuklarımıza Şiirler*, Yeni Matbaa, İstanbul, 1959.

Hamit, F.: "Yurdun Dileği", *Çocuk Dünyası*, No: 4, 25 Mayıs 1329.

Hüseyin: "İntikamı Unutma", *Mektepli*, No:8, 4 Temmuz 1329.

Ilgaz, A.: *Çanakkale İçinden*, Salıncak, İstanbul, 2007(a).

Ilgaz, A.: *Çocuklar da Savaştı*, Salıncak, İstanbul, 2007(b).

Kemal R. A.: "Öç Duygularından", *Çocuk Dünyası*, No: 13, 6 Haziran 1329.

Koçak S. ve S.: *Çanakkale'de Çocuklar da Savaştı*, Çilek Yayınları, İstanbul, 2006.

Korkud, S.: "Öç Türküsü", *Çocuk Dünyası*, No: 36, 27 Kasım 1913.

Kuşoğlu, S.: *Biz Savaş Çocuklarıydık*, Erdem Yayınları, İstanbul, 2005.

Najmabadi, A.: "The Erotic Vatan [Homeland] as Beloved and Mother: to Love, to Possess and to Protect", *Comparative Studies in Society and History*, Vol: 39, No: 3, 1997, s. 442-467.

Neşet, E.: "Kahraman Nuri", *Çocuk Dünyası*, no: 6, 7, 18-15 Nisan 1329.

Nihal, Ş.: "Kara Günler, Işıklı Yıllar ve Ant", *Yeni Türk Mecmuası*, Cilt: 1 (2), Sayı: 11-14, Birinciteşrin 1933.

Okay, C.: *Eski Harfli Çocuk Dergileri*, Kitabevi, İstanbul, 1999.

Öztan, G. G.: "Militarizm, Militarizasyon, Bugünü ve Türkiye", *Agora: Genç Sosyal Bilim Forumu*, sayı: 2, Mayıs-Haziran 2005.

Sacid, F.: "Öç Marşı", *Türk Yurdu*, Yıl: 3, Sayı: 67, 15 Mayıs 1330.

Saigol, R.: "Militarizasyon, Ulus ve Toplumsal Cinsiyet: Şiddetli Çatışma Alanları Olarak Kadın Bedenleri", *Vatan, Millet, Kadınlar*, İletişim, İstanbul, 2000.

Sertelli, F. İ.: *Tarihin Çocukları: Tarihi Çocuk Romanı*, Kanaat Kitabevi, İstanbul, 1939.

Sertelli, F. İ.: "Çanakkale Savaşına Ait Bir Hatıra", *Çocuklara Küçük Hikâyeler*, Kanaat Kitabevi, İstanbul, 1939.

Seyfettin, Ö.: *Türklük Üzerine Yazılar*, Bilgi Yayınevi, Ankara, 1993.

Şener, N.: *Türk Tarihinde Çocuk Kahramanlar*, Toker Yayınları, İstanbul, 1989.

Şükrü, İ.: "Genç Kini", *Mektepli*, No: 5, 13 Haziran 1329.

Tevfik, A. M.: *Turanlının Defteri*, Milli Hareket Yayınları, İstanbul, 1971.

Tez, B. İ.: "Vatan", *Çocuk Şiirleri Antolojisi*, İdil, İstanbul, 2000.

Turan, A.: "Türkiye", *Vatan Şiirleri Antolojisi*, Varlık Yayınları, İstanbul, 1954.

Türkkan, R. O.: *Türkçülüğe Giriş*, İstanbul, 1940.

Zeynettin, H.: *Milli Pedagoji ve Türk İçtimaiyatı*, Necmistikbal Matbaası, İstanbul, 1933.



Graphis, 2003

AİLE İÇİ ŞİDDET

Aliye Mavili Aktaş*

GİRİŞ

İnsanların bakım, beslenme ve güven duygusu gibi temel ihtiyaçlarının karşılandığı, beden ve akıl sağlığını koruyan ve geliştiren bir birim olan *aile*, bazen şiddetin beslendiği ve uygulandığı bir alan olmaktadır. Toplumun bütün kesimlerini etkileyen aile içi şiddet özellikle kadın ve çocuklar üzerinde bedensel ve ruhsal olarak çeşitli sorunlar yaratmaktadır. Aile içi şiddetin nedenleri arasında evlilik yaşamındaki doyumun düşüklüğü, bireylerin saldırgan eğilimler taşıması, eşler arasındaki eğitim ve statü farklılıkları, iletişim becerisindeki yetersizlikler, evliliğe yönelik aşırı bağımlılık ve her tür güçsüzlük sayılabilmektedir.

Şiddet, bireyin bedensel ve ruhsal açıdan zarar görmesine, yaralanmasına ve sakat kalmasına neden olan bireysel ve toplu hareketlerin tamamıdır. *Aile içi şiddet* ise, bu davranış ve eylemlerin aile içinde gerçekleşmesidir. Aile içi şiddet, büyük oranda *kadın* ve *çocuklara* nadiren de yaşlılara yönelik olmaktadır.

Günümüzde, dünyada her üç kadından birinin birlikte yaşadığı eşleri tarafından şiddete maruz kaldığına ilişkin gerçeklerin, ülkemiz açısından da geçerli olduğunu söyleyebiliriz.

Birleşmiş Milletler Kadınlara Yönelik Şiddetin Önlenmesi Bildirgesi (Genel Kurul Kararı, 20 Aralık 1993) kadına yönelik şiddeti "İster kamusal, isterse özel yaşamda meydana gelsin, kadınlara fiziksel, cinsel veya psikolojik acı veya ıstırap veren veya verebilecek olan cinsiyete dayanan

* Prof. Dr. Aliye Mavili Aktaş, Adnan Menderes Üniversitesi Nazilli İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi.

bir eylem veya bu tür eylemlerle tehdit etme, zorlama veya keyfî olarak özgürlükten yoksun bırakma" olarak tanımlamaktadır.

Aile içi şiddetin bir suç sayılması, son yıllara değin göz ardı edilmiştir. Kadına ve çocuklara yönelik şiddete bir suç unsuru olarak bakmayı engelleyen bazı koşullar bugün bile pek çok toplumsal yapıda mevcuttur. Ancak ülkemiz hukuk sisteminde, uluslararası müktesebata (çocuk hakları, kadın hakları... vb.) uygun bir şekilde düzenlemeler ve değişiklikler yapılmıştır ve yapılmaya devam edilmektedir. Özellikle 1990'lardan sonra günümüze değin sürdürülen (ve hâlen süren) yasal düzenlemelerde, kadın ve çocuklara yönelik şiddetin olmaması yönünde devletin yaptırımını ortaya koyduğu söylenebilir. Anayasanın 41. maddesi de devlete, aile içinde kadını ve çocuğu koruma, onların güçsüz durumda kalmasına neden olan faktörleri değiştirme ve kurumsal düzenlemeler yapma görevi vermiştir.

Yasal düzenlemelerin varlığı ülkemizde şiddet olgusunun olmamasını güvence altına almaya yeterli değildir. Gelişmiş ülkelerde de kadını ve çocuğu koruma yönündeki yasalar mevcut olsa bile, şiddetin varlığı ortadadır.

1992'de PİAR'ın temsilî bir örneklemle (1181 kişiyle) 11 ilde gerçekleştirdiği araştırmada erkeklerin % 22.3'ü eşlerine fiziksel şiddet uyguladığını belirtmiştir. Benzer şekilde Nielson Family Research Institute'ün ülkemizde 12 büyük ilde 1147 örneklemle gerçekleştirdiği araştırmada, erkeklerin % 34'ü eşlerine fiziksel olarak şiddet uyguladığını ifade etmiştir.

1993-1994, 1996-1997 ve 1998 yıllarında Mor Çatı ve Kadın Dayanışma Vakfı'nda yaptırılan araştırmada da şiddetin varlığı ortaya konmaktadır (fiziksel şiddet % 32; cinsel şiddet % 15.7; ekonomik şiddet % 5.2; duygusal şiddet % 45.2).

1997'de Aile Araştırma Kurumu tarafından gerçekleştirilen araştırma bulgularına göre erkeklerin % 35'inde şiddet eğilimi vardır. Kadınların şiddet eğilimi erkeklere göre daha düşüktür. Örneklem grubundaki kadınların % 10'u eşlerinden sık sık veya ara sıra dayak yediğini, % 10'u da sık sık veya ara sıra eşlerinin hakaretine maruz kaldığım (psikolojik şiddet uygulandığını) ifade etmiştir.

1998'de PİAR tarafından ülke genelinde temsili bir örneklemle gerçekleştirilen bir araştırmada kadınların % 75'i eşleri tarafından istismar edildiğini (duygusal, psikolojik şiddet uygulandığını) vurgulamıştır.

Anayasamızda, yasalarımızda aile içindeki kadın ve çocuklarla ilgili devletin koruma ve destek sorumluluğunun varlığı hukuk devleti olmanın gereğidir. Ancak ister gelişmiş ister gelişmekte olan ülkeler olsun böylesi

önemli bir sorunun varlığı, bu sorunu tek başına hukuki düzenleme ve yasalarla ortadan kaldıramayacağımız gerçeğini de gündeme getirmiştir.

Sorunun kültürel, ekonomik, sosyal ve psikolojik boyutlarıyla ilgili sürekli eğitim ve duyarlılık çalışmaları ile sosyal hizmet örgütlenmesine olan ihtiyaç ortadadır.

Sözgelimi UNICEF'in 2004 yılındaki Türkiye Raporu'nda belirtildiğine göre 640.000 kız çocuğu zorunlu ilköğretimden mahrum durumdadır. 15 yaş ve üzeri kız çocukların % 77'si erkeklerin ise % 93'ü okuma yazma bilmektedir. Kız çocuğunu eğitimden mahrum etmek, ekonomik ayrımcılığın önemli bir göstergesidir. Kadın nüfusun ancak % 24'ü istihdam edilebilmiştir. Aile içi üretimin % 84'ü, mülklerin % 92'si erkeklere aittir. Hâlihazırdaki parlamentoda 550 milletvekilinden yalnız 24'ü kadındır.

Genel hatlarıyla kadına yönelik fiziksel, duygusal ve ekonomik şiddetin çok faktörlü özelliği, sorunu en aza indirmek için uzun erimli ve çok boyutlu çalışmalara ihtiyaç duyurmaktadır. Gerçekte sorunun hiç olmaması özlenen ve istenen bir durumdur. Ama günümüzde bunu tamamen ortadan kaldıran bir toplum yok gibidir.

Aile içi şiddetin çocuklara yönelik kısmı da en az bilineni veya kayıtlara geçenidir. Geleneksel terbiye sisteminin uzantısı olarak "Çocuğunu (kızını) dövmeyen dizini döver", "Dayak cennetten çıkmadır", "Eti senin, kemiği benim" tarzındaki deyimler, dayağı olumlu bir davranış olarak göstermektedir.

Çocuk Hakları Sözleşmesi'nin[1] 19. ve 39. maddeleri, imza sahibi devletin, çocukların kendi anne-babalarının veya bunlardan birinin, vâsinin, kayyımın veya bakımlarından sorumlu herhangi bir kişinin bakımı altında iken bedensel ve zihinsel şiddet, yaralanma, tâciz ve diğer benzer davranışlardan korunmalarını sağlamak için her türlü yasal, idari, sosyal, eğitsel ve diğer önlemleri almalarını gerektirmektedir.

Çocuğun psikolojik ve fiziksel sağlığını bozucu eylemlerin tümü istismar olarak adlandırılır. İhmal de anne-babanın çocukların bakım, beslenme, korunma, ısınma, giyinme, sağlık ve eğitimle ilgili ihtiyaçlarını karşılayamamaları ya da hatalı bir tutum sergilemeleri olarak tanımlanır.

Günümüzde yaşanan hızlı toplumsal değişim ve gelişim, teknoloji ve refah alanında bazı ilerlemeler yarattığı gibi pek çok sorunu da beraberinde getirmiştir.

---

[1] Birleşmiş Milletler Genel Kurulu tarafından 20 Kasım 1989'da kabul edilmiştir. Türkiye tarafından 1990'da imzalanmış, 1994 yılında ise 17, 29 ve 30. maddelere çekince koyularak yürürlüğe girmiştir.

Ailelerin gelir düzeyi yükseldiğinde çocuklara sunulan hizmet ve haklar da (sağlık, eğitim... vb.) artmıştır. Ekonomik düzeyi yüksek ailelerde çocukların niteliğine ilişkin bilinç gelişmiş, çocuğun kendini geliştirme ve gerçekleştirme potansiyeli yükselmiştir. Ancak toplumsal ve ekonomik gelişme, yoksulluğu ve gelir dağılımı eşitsizliklerini ortadan kaldırmamıştır. Özellikle ülkemizde nüfusun % 25 gibi önemli bir kısmı yoksulluk sorunuyla boğuşmakta, bu gruptaki çocuklar da temel haklarından (sağlık, eğitim... vb.) yoksun yaşamak zorunda kalmaktadır. Annelerin eğitimsizliği, babaların işsizliği sahip oldukları çocuklarını ihmal ve istismar suçu işlemlerine de neden olabilir. Ancak çocuk ihmal ve istismarının, fiziksel, psikolojik ve ekonomik türlerinin üst ve alt sosyo-ekonomik düzey ailelerin hepsinde ortaya çıkma riski vardır. Özellikle ailenin koruma ve denetiminden uzakta kalan çocuklarımızın okullarda şiddet uygulayan gruplar haline gelmesi önemli bir sorundur.

Bu alanda çalışan Eğitime Destek, Çağdaş Yaşamı Destekleme Derneği, Toplum Gönüllüleri, Çocuk İhmal ve İstismarını Önleme Derneği gibi sivil toplum örgütleri toplumda bilinç ve duyarlılık oluşturma konusunda önemli katkılarda bulunmuşlardır. "Haydi kızlar okula!" gibi kampanyalarda kız çocuğunun eğitim hakkından yararlanmasının önemi vurgulanmaya devam etmektedir.

Aile içinde çocuğa yönelik cinsel istismar ve tâciz suçu oransal olarak bilinmese de ülkemizde var olan bir sorundur. Anne-babanın, eğitimli olması ve duyarlılığı bu sorunun fark edilmesini sağlar ya da ortaya çıkmasını önleyebilir. Geniş aileler, yoksulluk, geleneksel kültür yaşantısı, alkolizm gibi bazı sosyal ve demografik değişkenler bu sorunun varlığını gizleyebilir. Kocaeli depreminde bölgede yaptığımız çalışmalarda, cemaat kültürü içindeki bir ailede anne, kız çocuğunun amcası tarafından cinsel tâcize uğramasını çaresizlikle "Biz de böyle yaşadık, töre bu" diye yorumlamıştı. Kültürün kapalılığı ve değişime karşı direnç özelliği, bazı istenmeyen unsurları da uzun yıllar içinde barındırmasına neden olabilir. Kültür, töre ve geleneklerin, yasalardan da etkili bir yaptırıma sahip olması, çocuk ve kadın hakları açısından birçok sorunun çözümünü güçleştirmektedir.

Kız çocukları ve kadınların cinsel tâcize ve şiddete maruz kalma durumunu ifşa etmeleri oldukça zordur. Toplumsal kültürün, mağdurun değil de şiddet uygulayanın yanında yer alması sıklıkla rastlanan bir durumdur. Okullarda, üniversitelerde, iş yerlerinde şiddete ve tâcize maruz kalan kız çocukları ve kadınların, bu durumu ifşa ettiklerinde eğitim ve çalışma haklarını kaybedeceklerine ilişkin kaygı yaşamaları bu şiddetin gizli gizli devamına neden olmaktadır.

Gerek güvenlik güçleri, gerek eğitimciler ve anne-babalar bu durumdaki çocukları şikâyetlerinden vazgeçirmeye yönlendirmeden önce bir kez daha düşünmek zorundadırlar. Çünkü bu davranışları uygulayanlar ödüllendirilmektedir ve onların yeni kurbanlar bulması kolaylaşmaktadır. İlgili ve yetkililerin cinsiyete dayalı ayrımcı tutumu, bu sorunun içten içe yayılmasını kolaylaştırmaktadır.

Çocukların zorla çalıştırılması ve eğitim hakkından mahrum kalmaları da hem kırda hem de kentlerin az gelişmiş varoşlarında önemli bir istismar sorunudur.

Bu grup içinde zorla fuhşa yönlendirilen kız çocukları da vardır. İstanbul Valiliği'nin son iki yılda açtığı çocuk ve gençlere yönelik ilk adım istasyonları sokakta yaşayan, uyuşturucu madde kullanımı (tiner gibi) sorunuyla karşı karşıya olan çocuklara hizmet vermektedir. Bu çocukların sayılarının ülke genelinde 20.000 gibi büyük bir düzeye ulaşması oldukça düşündürücüdür.

Daha önce de vurgulandığı gibi anne-baba ya da bakıcının çocuğa istem dâhilinde fiziksel zarar vermesi, çocuğun kötü beslenmesine yol açması, çocuğa cinsel tâcizde bulunması, çocuğu çıkar için kullanması, bundan da öte çocuğun normal fiziksel, psikolojik ve zihinsel gelişimini kısıtlayıcı her türlü faaliyette bulunması çocuk istismarı olarak adlandırılabilir. Çocuk Hakları Sözleşmesi'nin çocuk ihmal ve istismarının önlenmesiyle ilgili olan 19. maddesi devlete; çocuğu, anne-babanın ya da çocuğun bakımından sorumlu başka kişilerin her türlü kötü muamelesinden koruma sorumluluğu vermektedir. Bu çerçevede alınan koruma kararları ve hazırlanması gereken sosyal programlar (kurum bakımı, evlat edinme, koruyucu aile... vb.) devletin yükümlülükleri arasındadır.

Bu doğrultuda Sosyal Hizmetler ve Çocuk Esirgeme Kurumu (SHÇEK) tarafından koruma altına alınan çocuk sayısı 50.000 civarındadır. 6.856 çocuk evlat edindirilmiş ve 511 çocuk koruyucu aile yanına yerleştirilmiştir. Sokak çocukları merkezlerinde (27 merkezde) 24.593 çocuğa bakım ve rehabilitasyon hizmeti verilmektedir. 2000 yılındaki verilere göre hırsızlık (% 14), gasp (% 10), adam öldürme (% 19), ırza geçme ve taciz (% 13), saldırı (% 6), uyuşturucu (% 1) suçlarından çocuk mahkemelerinde yargılanan çocuk sayısının 12.000 civarında olması düşündürücüdür. 2005 yılında çıkarılan Çocuk Koruma Kanunu birçok bakanlığa (Milli Eğitim, Sağlık, Sosyal Güvenlik, İçişleri, Devlet Bakanlığı'na) işbirliği ve koordinasyon sorumluluğu da vermektedir.

Toplumsal duyarlılık ve sorumluluk bilincinin yükselmesi bu alandaki koordineli çalışmaların verimliliğini artırabilir. Ailesinde sağlıklı gelişim ve korunma haklarını sağlayamayan çocuklar, en son çözüm olarak

görmemiz gereken kurum bakımı hizmetlerinden yararlanabilirler. Ancak 2002 yılında yapılan bir çalışmaya göre (Mavili Aktaş) kurum bakımı altındaki çocukların % 93 gibi önemli bir kısmının anne-babası vardır. Çocuk sahibi olmak isteyen çiftlere evlenmeden önce sorumlu anne-babalık eğitimi verilmelidir. Ayrıca kadının sosyal ve ekonomik açıdan güçlendirilmesi ile ailenin ekonomik yönden desteklenmesi için oluşturulan sosyal programların özellikle belli bölgelerde uygulanması gereklidir. Son dönemlerde kurumlarda yaşanan ihmal ve istismar haberlerinin artması, kurum bakımının da çocukları korumada yetersiz olduğunu göstermiştir. Nitekim SHÇEK, 2005 yılında eve dönüş çalışmaları kapsamında 2.000 çocuğu kendi ailesine döndürmüştür. 8.299 civarındaki çocuğun ailesine 320 YTL aylık yardım yaparak ailesinin yanında bakılmasını desteklemiştir (*SHÇEK Eve Dönüş Projesi Raporu*).

Ülkemizde aile içinde yaşlıya yönelik şiddet en düşük oranda görülse de vardır. Özellikle yaşlının aile bireylerine aşırı bağımlı duruma gelmesi, aile bağlarının zayıf veya kopuk olması, ailede şiddet öyküsünün varlığı, yaşlının bakımından sorumlu kişinin psikolojik donanımının zayıflığı (muhtemelen kadın) ya da onun da şiddete maruz kalması, yaşlının psikolojik ve fizyolojik özelliği (aşırı saldırganlığı ya da hastalığı, paylaşılan yaşam koşulları ve toplumsal desteğin zayıflığı) yaşlıya yönelik şiddeti arttıran etkenler olabilir.

Günümüzde büyük kentlerde sosyal güvencesi olan sosyo-ekonomik düzeyi yüksek bir grubun kendisine bakamayacak duruma gelmeden, kendi özgür iradesiyle kamu sektörünce veya özel sektörce işletilen bir huzurevine yerleşme isteği artmaya başlamıştır. Aile büyüklerinin, kadının istihdama katılmasıyla gelinleri ve kızları tarafından evde bakım hizmetinden mahrum kalmaları da, onları kurum bakımına yöneltiyor olabilir. Ancak olgun ve yetişkin birisinin aile içinde ihmal ve istismar ile şiddete maruz kalmadan böyle bir seçim yapması gayet tabiidir. Bu doğrultuda özel kuruluşlarda ve kamu kuruluşlarında bakım altındaki yaşlı sayısı 15.000 civarındadır. Ancak Anadolu'nun büyük bir bölümünde ve kırda anne-baba ayrı çatı altında da olsa evlatlarının gözetiminde yaşamını sürdürmeye devam etmektedir. Çocuğun gelecek güvencesi olarak görülmesine ilişkin kültürel ve toplumsal değer, yaşlılığında anne-babaya ilgi ve desteği sürdürmeyi sağlamaktadır. Ancak ortalama yaşam süresinin artması, gelecekte evlatlarının desteği ve ilgisine muhtaç yaşlı kesimi oransal olarak artıracaktır. Bu grup için de ihmal ve istismar ile şiddet risklerine karşı duyarlı olunması gerekmektedir.

Aile içinde sakat ve özürlülere yönelik ihmal, istismar ve şiddet olaylarının sayıları bilinmese de bu tür bir şiddetin var olduğu göz önünde bu-

lundurulmalıdır. Son yıllarda özürlülere yönelik bakım ve rehabilitasyon hizmetlerinde hızlı bir gelişme gözükse de 10 milyon civarında olabileceği tahmin edilen bütün özürlülerin koruma altında olması, özürlülerin toplum yaşamından soyutlanmadan "özgür" bir birey olarak yaşamalarının bir hak olduğu uluslararası sözleşmelerde belirtilmiştir. Ulusal müktesebat ve toplumsal çevrede buna ilişkin düzenlemeler önemli bir ivme kazanmıştır. Bu alandaki ihmal ve istismarın, topyekûn bir toplumsal bilinç ve sorumlulukla önüne geçilebileceği ortadadır.

İster kadına, ister çocuğa, isterse yaşlıya yönelik olsun aile içinde şiddet istenmeyen bir durumdur. Aile içi şiddetin ortadan kaldırılması mümkün olmasa bile en aza indirilmesi yönünde toplumsal sorumluluk üstlenmek hepimizin görevidir. Mahallede, sokakta, evde bu durumda olup da sesini çıkarmayan kişilerin "özel alan", "aile mahremiyeti" değerlendirmeleri her zaman doğru olmayabilir. Öncelikle kadınlar bu konuyla ilgili yasal haklarını ve kurumsal hizmetleri bilmiyor olabilirler. Bilseler bile buralardan alacakları hizmetlerin çözüm olmayacağım düşünebilirler. En kötüsü de kendilerine yönelik şiddet durumunda idareci olmaları gerektiğine ilişkin toplumsal normları içselleştirmiş olabilirler. Bu durumda aile içi şiddetin ne tespiti ne de çözümü mümkündür. Güneydoğu'da genç kız intiharlarıyla ilgili bilgi alma sürecinde kadın hemcinslerimizin birçok soruya cevap vermek istememesinin de kültürle ilgili olduğu düşünülmüştür. 70 milyonluk ülkemizde henüz tanımlamasını dahi yapmakta zorlandığımız bu sorunlarla baş etmekte 17 tane ilk adım istasyonu (konuk evi) ile yetinmemiz de mümkün değildir.

Sosyal refah devleti olmanın bir gereği olarak Anayasa'nın 41. maddesi uyarınca oluşturulan kurumlarda (SHÇEK, Kadının Statüsü ve Sorunları birimlerinde) hizmet veren bütün meslek elemanlarının toplumsal ve sosyal politika düzeyindeki müdahale ve uygulamalara önem vermesi gerektiğini vurgulamak istiyorum. Sözlü, yazılı ve görsel basın ve kitle iletişim araçlarında, günümüzde Türk ailesinin (anne-baba, çocuklar) içinde bulunduğu koşullar, yalnızca sansasyonel ve kışkırtıcı değil, eğitici ve geliştirici haber ve yayınlarla, çözüm önerileriyle ele alınmalıdır.

Aile sosyalleşme sürecinde birincil sorumluluğa sahip temel bir kurumdur. Erkek ve kadınlarla ilgili kalıplaşmış tutum ve tavırların toplumsal ve kültürel ortamdan kaynaklanan boyutu çok açıktır. Yetiştirme sürecinde erkek çocuklara yönelik olarak benimsenen tarz, çocuk yetişkin olduğunda onun rasyonel alanı gelişmiş bir birey olmasına etki etmektedir. Kuşkusuz erkeklerin rasyonel alanının kadınlardan daha fazla gelişmesinde fizyolojik ve genetik faktörlerin de etkisi vardır. Ancak kültürümüzde

bu cinsiyete aktarılan temel değer ve tutum sisteminin etkilerinin daha çarpıcı ve önemli olduğunu düşünüyoruz.

KAYNAKÇA

Aile İçi Şiddetin Sebep ve Sonuçları, Ankara: Aile Araştırma Kurumu, 1995.

Aktaş, Aile Mavili. *Aile İçi Şiddet-Kadının ve Çocuğun Korunması*, Elma Yayınevi, Ankara: 2006.

Arıkan, Çiğdem. *Halkın Boşanmaya İlişkin Tutumları Araştırması*, Ankara: Aile Araştırma Kurumu, Bilim Serisi, 1996.

Esmer, Y. "Algılama ve Anlatımda Eşler Arası Farklılıklar", *Kadın ve Cinsellik*. Ed. N. Arat. Say Yayınları, İstanbul: 1999.

Evdeki Terör: Kadına Yönelik Şiddet. Mor Çatı Yayınları, İstanbul:1996.

Piar Gallup Türk Kadınının Gündemi Araştırması, Başbakanlık Kadının Statüsü ve Sorunları Genel Müdürlüğü, Ankara: 1992.

Piar Gallup Kadınların Sorunları ve Beklentileri, Başbakanlık Kadının Statüsü ve Sorunları Genel Müdürlüğü, Ankara: 1998.

Gükür, L. *Aile İçi Şiddet ve Cinsel Taciz Üzerine Bir Araştırma*, İstanbul: 1999.

İl, Sunay. "Bir Sosyal Hizmet Kurumu Olarak Aile Hizmet Kurumlarının Faaliyetlerine İlişkin Çalışma", Yüksek lisans tezi. Ankara: H.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü, SH Anabilim Dalı, 1985.

İl, Sunay. "Kadını Suça Yönelten Bir Faktör Olarak Aile Yapısı", *Mülkiyeliler Birliği Dergisi* 130 (1991): 49-53.

İlkarcan, P.; L. Gükür ve C. Arın, ed. *Sıcak Yuva Masalı: Aile İçi Şiddet ve Cinsel Taciz*, Metis Yayınları, İstanbul: 1996.

Levinson, D. *Violence in Cross Cultural Perspective*. Newbury Park: Sape Publications, 1990.

Mahler, M. S. ve J. B. McDevitt. "The Separation: Individuation Process and Identity Formation", *The Courage of Life* 2. (1989): 19-35.

Mavili Aktaş, Aliye. "Türkiye'de Korunmaya Muhtaç Çocuklar ve Çalışan Personel." *Prof. Dr. Mualla Öztürk Anısına 18. Sempozyum Sunumları*, Ankara Üniversitesi Yayınları, Ankara: 2004, 159-193.

Mavili Aktaş, Aliye. *Grup Süreci ve Grup Dinamikleri*, Sistem Yayıncılık, İstanbul: 1996.

Nielson Family Research Institute, *Business Information Inc.* Başbakanlık Aile Araştırma Kurumu, Ankara: 1994.

Orta ve Üst Sosyo-Ekonomik Düzeydeki Ailelerde Kadına Yönelik Şiddet. Ankara Kadın Dayanışma Vakfı, Ankara, 1997.

Pekcr, Banu, haz. *Bağır Herkes Duysun*. İstanbul: Kadın Çevresi Yayınları, 1988.

SHÇEK Eve Dönüş Projesi Raporu. Ankara: 2005.

Women Challenges to the Year 2000. United Nations, New York: 1991.

World Women. United Nations, New York: 1991.

Yüksel, Ş. "Eş Dayağı ve Dayağa Karşı Dayanışma Kampanyası." *Kadın Bakış Açısından 1980'ler Türkiye'sinde Kadın*. Ed. Ş. Tekeli. İletişim Yayınları, İstanbul: 1990.

MEDYA



MEDYA VE ŞİDDET

Süreyya Çakır*

Günümüzdeki şiddetin en önemli yanı, teknoloji ve medya ile yoğun bir işbirliği içinde ve akıl almaz derecede çoğalan şiddet araçları ile yürütülüyor olmasıdır. Bir siyasal iktidar sorununun uzantısı olarak gündeme gelen siyasi yapı-teknoloji işbirliği bağlamı içinde iletişim teknolojileri şiddetin araçlarından birine dönüşmüş bulunmakta ve yoğun olarak şiddetin yürütülmesinde kullanılmaktadır. Egemen ekonomi-politik yapının sürekliliğini sağlamak için gereksinim duyduğu araçların bir kısmı doğrudan şiddet üretirken, bir kısmı da medya biçimleri kanalıyla dolaylı şiddet üretimine katkıda bulunmaktadır. Bürokratik, rasyonel ve teknokrat özellikleri ağır basan günümüz tüketim toplumlarında iktidarın söylemi görsel medyanın söylemi ile dolayımlanmakta ve bu söylem de kendine özgü bir iktidar alanını sağlamlaştırmak için şiddeti ve zoru yedeğinde tutmaktadır. Lefebvre, söylemin de iktidarın biçimlerinden biri olduğunu belirtir.[1] Dolayısıyla birer söylem biçimi olarak verili iktidarla akrabalık ilişkileri olan iletişim formlarının şiddet üretimiyle doğrudan veya dolaylı yollarla bağlantıları bulunmaktadır.

İçinde yaşadığımız dönemin şiddet açısından özgül yönlerini tartışırken ve bunu medya ile ilişkilendirirken, en genel düzlemde şiddet algılarımızın ve pratiklerimizin, yapısal olarak şiddete yaslanan bir toplumsal iletişim ortamı ile bağlantısını gözden uzak tutmamak gerekir. Bu çalışma, insan doğasına içkin olsa bile şiddetin açığa çıkması için belli koşul-

* Y. Doç. Dr. Süreyya Çakır, Mersin Üniversitesi, İletişim Fakültesi, Radyo, Sinema ve Televizyon Bölümü.

[1] Henri Lefebvre, *Modern Dünyada Gündelik Hayat*, Çev., Işın Gürbüz (İstanbul: Metis Yay., 1998), s.163.

ların oluşması gerektiği, dolayısıyla insanın toplumsallığı, kültürü, iktidar yapıları, güç ilişkileri ve gündelik yaşam koşulları ile bağlantılı olan bir olgu olduğu düşüncelerinden hareketle şekillenecek, şiddetin teknoloji ve görsel medya ile ilgili olan boyutuna yoğunlaşacaktır. Şiddeti günümüzde toplumsal gerçekliğin en önemli kurucu öğelerinden biri olan görsel medya ile ilişkilendirirken, görsel medyanın biçimsel yapılarının algı ve ilişkiler düzeninde yol açtığı değişimle bağlantılı olarak şiddet söylemlerine ve pratiklerine yansıyan uzantılarını –siyasal iktidarla da ilişkilendirerek– merkez alacaktır.

ŞİDDET VE GÖRSEL MEDYA

Geleneksel toplumlardan modern toplumlara kadar tarih boyunca tüm kültürlerde temsil sistemleri ile yaşanan gerçeklik arasında bir ilişki olmuş, toplumsal gerçeklik simgesel düzen içinde varoluş kazandığından ve daima anlam çerçevesini çizen simgeler aracılığıyla algılandığından[2] tarihin her döneminde toplumsal gerçeklik ile simgesel biçimler arasında bir etkileşim gündeme gelmiştir.

Ancak modern toplumlarda geleneksel toplumlardakinden farklı olarak simgesel medya biçimleriyle ilişki daha yoğun ve kitle iletişim araçlarıyla dolayımlanmış bir nitelik kazanmıştır. Modern dönemin hegemonik temsil biçimi olarak düşünülebilecek medya ile toplumsal gerçeklik arasındaki ilişki, gerçek yaşam deneyimleri ile dolayımlanmış ve aracılanmış bir biçim arz eder. "Yaşanan Deneyimler anlamında Kültür" ile "Temsil Anlamında Kültür" arasında gündeme gelen "dolayımlanmaların karşılıklı ilişkisi" olarak ele alınabilecek bir etkileşim vardır: "Bir televizyon programı veya roman ya da gazete makalesine ne anlam vereceğimizi, hayatımızda olup biten diğer hadiseler mütemadiyen etkileyip şekillendirir. Fakat aynı şekilde, hayatımız, kültürümüzde mevcut olan temsiller anlamına gelmek üzere, kendimize dönük temsiller olarak yaşanır: Biyografilerimiz kısmen 'metinler arası ilişki' arz eder."[3] Verili gerçekliğin temel olarak modern kültürlerde medya dolayımıyla yaşanıyor olması, temsil biçimlerinin ve gerçekliğin yapısını da belli oranlarda etkilemiştir. Medyanın kültür hayatı içinde başat bir etkiye sahip olmasına bağlı olarak, temsil sistemleri toplumsal gerçeklik üzerinde gittikçe artan oranda hegemonik bir etkiye sahip olmuştur. Tomlinson bu oluşumu şöyle değerlendirmektedir: "Batı medyasının 'gelişmekte olan toplumların' kültür hayatına girişindeki önemi düşünecek olursak, bu etkiyi 'yaşanan dene-

[2] Manuel Castells, "Gerçek Sanallık Kültürü", *Cogito*, Sayı: 30 (Kış 2002), s. 212.

[3] John Tomlinson, *Kültürel Emperyalizm*, çev. Emrehan Zeybekoğlu (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1999), s. 100.

yimler anlamında kültür' ile 'temsiliyet anlamında kültür' arasındaki 'diyalektiğin' içerdiği güçler dengesindeki değişim olarak düşünebiliriz: İnsanların gerçeği inşa etmekte medya görüntülerine gitgide daha fazla yaslanmalarıdır bu."[4]

Toplumsal gerçeklik ile temsil sistemleri arasındaki ilişkinin yönü, biçimi, yoğunluğu 19. yüzyıldan farklı olarak 20. yüzyılın başından itibaren görsel iletişim biçimlerinin gittikçe artan oranda yaşamımız içinde yer almasıyla birlikte değişmiş; elektronik medyaya ait simgesel temsil sistemleri, sanal eğilimlerin güçlendiği, gerçeklik duygusunun zayıfladığı yeni bir gerçeklik düzeninin örgütlenmesine zemin hazırlamış ve günümüzde sanallık, kültürün temel eğilimini ifade eden bir kavram haline gelmiştir. Castells, yazılı iletiden görsel iletiye tüm iletişim tarzlarının elektronik bir çerçevede örgütlendiği yeni iletişim düzeninin özgül yanının, sanal gerçekliği gündeme getirmesi değil, sanal gerçekliği kurgulaması olduğunu belirtir.[5] Bu yeni gerçeklik düzeninde aracın biçimsel özellikleri de biçimin içeriğe dönüşmesi yoluyla güçlü etkilerde bulunmaktadır. Baudrillard'ın "sınırsız bir Simülasyon süreci" olarak nitelendirdiği bu gerçeklik düzeninde, "Gerçeğin nitelikleri ve öğeleri birleştirilerek bir model 'imâl edilir', bunlara gelecekteki bir olayın, bir yapının ya da bir durumun 'rolü oynattırılır' ve bundan gerçekliğe müdahale etmek üzere kullanılacak taktik sonuçlar çıkarılır ... Kitle iletişimlerinde ise bu süreç gerçeklik gücüne ulaşır: gerçeklik, aracın kendisi tarafından gerçekleştirilmiş modelin bu yeni gerçekliğinin yararına yok edilir, buharlaştırılır."[6]

Görsel medyanın gelişim seyri ile iç içe geçen, nesneden hareketle gelişen belirlenimin yönünü tersine çeviren ve gerçeklik duygusunun zayıflamasına yol açan bu oluşumlarla birlikte bir temsil sorunu/krizi gündeme gelir. 20. yüzyıl ileri kapitalizminde ve 21. yüzyılın ilk birkaç yılında görsel medyanın nicel ve nitel olarak tayin edici bir role sahip oluşuyla ve toplumun bölük pörçük parçalarını bir araya getirecek ortak toplumsal imgeleri, temsilleri sağlayacak pamuk ipliği şeklindeki bir bağ olmasıyla birlikte, gerçeğin gitgide artan oranda imgelere, imajlara dönüşmesi ve onlara teslim oluşuyla ve zamanın birbirinden kopuk, bağlamsız bir sonsuz şimdi'ler olarak deneyimlenmesi ile birlikte tarih ve bellek dışına sürülmesiyle karakterize olan bu oluşum, toplum ve birey sorunlarına yol açar. Simgesel gerçekliğin, gerçek gerçeklik üzerinde, biçimlerin içerik üzerinde hegemonik bir güce sahip olduğu bu evrede göstergeler gönder-

[4] A.g.e., s. 104.
[5] Castells, s.212.
[6] Jean Baudrillard, *Tüketim Toplumu*, 2.b., Çev. Hazal Deliceçaylı, Ferda Keskin (İstanbul:Ayrıntı Yayınları, 2004). s.159-160.

gelerden, biçim içerikten, görünüş varlıktan ayrılır. Bu ayrılış ve parçalanmaların günümüzün şiddetini besleyen boyutları vardır. Lefebvre'in deyişiyle, "içerikten ayrılmış, göndergelerden ayrılmış biçim, terör yoluyla egemen kılınır."[7] Dolayısıyla, çatışmalı bir diyalektik birliğin uzantısı olarak iç içe geçmiş biçim ve içerik ilişkisinin, günümüzde biçimsel yapıların içerik üzerinde hüküm sahibi olduğu daha da parçalı bir yapıya dönüşmüş bulunmasının, görsel medyanın verili işlevleri ile iç içe geçmiş ve onunla koşutluk içinde olan bugünün şiddeti ile bağlantısı vardır.

Ancak elektronik medya biçimlerinin, pekişmesine katkıda bulunduğu bu tür bir şiddet, egemen siyasal kültürün temel yönelimleri içinde varlık ve anlam kazanmaktadır. Bu nedenle, içerikten ayrılmış biçimin, göndergesinden ayrılmış göstergenin, nesnesinden ayrılmış öznenin varoluş biçimini değiştirerek ve iletişimin yönünü tersine çevirerek modern dönemin başlangıcından itibaren gündeme gelen ayrılmalar, kopuşlar üzerine dayalı yapıyı daha parçalı hale getirerek günümüzdeki şiddeti besleyen görsel medya formlarının biçimsel yapısına özgü olarak gelişen sorunları, kapitalist örgütlenme modeliyle ve modernleşme süreçlerinin gelişimiyle bağlantısı içinde ele almak gerekir. "Her türlü temsilin üretimi, aslında koşulları ve işleyişi belirli bir ekonomi politikten türeyen bir ideolojik bağlam içinde gerçekleşebilmektedir."[8] Her şeyden önce şu tespiti yapmakta fayda var. Şiddet, kitle iletişim araçlarının biçimsel yapısına içkin değil, verili yapının kitle iletişim araçlarının formunu ve söylemini kullanım biçimine bağlıdır. "Suçluluk, 'kötülük', derin bağdaşmazlıklar *mevcut* sistemin kendisinin merkezindedir. Ve söz konusu sistemin *mantıksal* evrimi boyunca sistemin kendisi tarafından üretilirler."[9] Dolayısıyla şiddet sorununu görsel medya ile bağlantılandırırken, onun bir parçası olduğu mevcut toplumsal, ekonomi-politik ilişkiler ağı içindeki işlevselliklerine bağlı olan –ancak bunlarla sınırlı olmayan– kullanımlarını da göz önüne almak gerekir. Kapitalist örgütlenme modeli içinde, piyasanın istekleri doğrultusunda hareket eden, gösteri, gözetleme ve göstergelerin üretimi/tüketimi ile koşullu olan tüketim toplumunun "aynı anda hem bir ilgi toplumu ve bir baskı toplumu hem de barışçıl bir toplum ve bir şiddet toplumu" olduğunu belirten Baudrillard, "'barışçıllaştırılmış' gündelikliğin sürekli olarak tüketilen şiddetle, 'imâlı' şiddetle beslendiğini" öne sürer: "Birinin diğeri kadar soyut olmasından ve her ikisinin de söylen ve göstergelerle beslenmesinden ötürü 'gösterisel' şiddet ve gündelik yaşamın barışçıllığı

[7] Lefebvre, s. 176.
[8] Ali Ergur, "Nergis Harikalar Diyarında: Sanal Gerçekliğin İdeolojik Bağlamı", *Toplum ve Bilim*, Sayı: 79, (Kış 1998), s. 150.
[9] Baudrillard, s. 229.

kendi aralarında türdeştir." Gündelik yaşama küçük dozlar halinde aşılanan şiddet, kitle iletişiminin özünü oluşturan "gündelik haberler, cinayetler, devrimler, nükleer ya da bakteriyolojik tehlike" tarafından beslenmektedir.[10] En genel düzlemde, sistemin bu totaliter niteliğinin, hem tümüyle özerk olmayan medya söylemiyle, hem de onun biçimsel yapısıyla koşutluk içinde bulunan nitelikleri vardır. Kitle iletişim araçlarının işlevi, yalnızca iletisinde değil, aracın biçimsel özelliklerinin içeriği ile işbirliği içine girerek içerik haline gelmesi yoluyla biçimsel yapının, belli bir ideolojinin özelliklerini taşıyan içeriğin etkisini artırmasında/pekiştirmesindedir. Baudrillard gösterge malzemesi olarak bir değere sahip olan kültürün tüm öğelerinin, aracın parçalayıcı, türdeşleştirici ve ikame edici biçimsel özelliklerine yaslanarak kendini ileti olarak dayatmasıyla bağlantılı olan ve çoğunlukla aracın gerçek işlevini gizleyen iletinin asıl işlevinin, insan ilişkilerinde ve algısında yol açtığı yapısal değişim olduğunu belirtir.[11] Kültürel göstergelerin tüketimine dayalı, sanallaşma, gösteri ve gözetleme eğilimlerinin merkezî önem kazandığı bir modele göre örgütlenen günümüz kitle kültüründe, eğlence programı ardından gelen savaş görüntüleri, "infotainment" (bilgi ve eğlencenin iç içe geçişi, ikisinin arasındaki sınırın belirsizleşmesi) bir nitelik kazanmış bulunan kültürün genel eğilimini yansıtmakta; reklam ile haberin iç içe geçerek herhangi bir tüketim nesnesini dramatik bir başka olayla birleştiren mantığı, olayın etkisini nötralize etmekte ve birbirlerinin yerine ikame edilebilen görüntüler arasındaki anlam farkı azalırken gerçek olgular arasındaki anlam farkı da belirsizleşmektedir. Baudrillard, dolayısıyla böyle bir düzende kitle iletişim araçlarının hakikatinin totaliter bir nitelik ve içerik taşıdığını belirtir: "Kitle iletişim araçlarının işlevi dünyanın yaşanan, benzersiz ve olaysal karakterini, yerine oldukları halleriyle birbirine türdeş, birbirlerini anlamlandıran ve birbirlerine gönderme yapan bir araçlar evrenini geçirmek için nötr hale getirmektir. Aslında, iletişim araçları karşılıklı olarak birbirlerinin içeriği haline gelir ve işte bu, tüketim toplumunun totaliter 'ileti'sidir."[12] Elektronik medya ile birlikte gittikçe artan oranda yitirilen gerçeklik duygusu ve temelde sistemin ürettiği ve kitle iletişim araçlarının pekiştirdiği türdeşleştirici mantığın zemin hazırladığı "ikame etme" ve "hiçleştirme" olguları ile bağlantılı olan iletişim araçlarının "totaliter ileti"si, totaliter bir nitelik kazanmış bulunan sistemin yapısal özellikleri ile uyum içindedir. Gösteri ve gözetleme kültürünün uzantısı olarak medya söylemlerine yapışık olan sembolik şiddet, sistemin yapısına içkin

[10] A.g.e., s. 225-226.
[11] A.g.e., s. 155.
[12] A.g.e., s. 155.

olan şiddet ile örtüşmekte, onu beslemektedir. Her şeyin "kesintisiz bir farklılaştırma ve aşırı farklılaştırılma sürecinde değişim değeri olarak üretil"diği,[13] her düzeyde rekabete ve hiyerarşilere dayalı olan tüketim toplumu, arzuları, ihtiyaçları karşılamak yerine gittikçe büyüyen dengesizlikler yaratmakta, huzursuzluğun, güvensizliğin, rekabetin yol açtığı korkunun hüküm sürdüğü bir kültürel atmosfer şiddeti körüklemektedir. Sistemin ürettiği şiddet, sistemin temel değerlerinin gözetilerek kurgulandığı kitle iletişim araçlarının yaydığı simgesel şiddetle birleşmektedir. Kitle iletişim araçlarının herkesi ve her şeyi birbirinin yerine ikame edilir şeyler olarak konumlayan mantığı, sistemin insanı araçsallaştıran, hiçleştiren ve ayrıştıran mantığı ile koşutluk içermekte; elektronik medya ile artan sanallaşma eğilimlerinin uzantısı olarak gerçeklik duygusunun zayıflaması, deneyim alanının dolayımlanması ve daralması ile birlikte iyice pasifleşen insan yaşamının deneyime ve anlamların kurulmasına olan gereksinimi artmakta; enformasyon bolluğu altında anlamlandırılamayan bir dünya ve deneyimlerin parçalı ve dolaylı yapısı ile bağlantılı olarak gelişen edilginlik zorlamasına karşı farklı şiddet biçimleri gündeme gelmektedir. Sanal eğilimlerin yaygınlaşmasına koşut olarak gelişen gerçeklik duygusunun yitirilişi ve türdeşleştirici mantığın yol açtığı "hiçleşme" olgusu karşısında görsel medya ile bağlantılı telafi edici tepki biçimleri ortaya çıkmaktadır. Böyle bir düzende insanın yaşadığını, bir 'hiç' olmadığını ve kendini daha gerçek hissetmesini sağlamak üzere şiddet araçlarının kullanımı yaygınlaşmakta, "şiddet için şiddet" gündeme gelmektedir. İçinde bulunulan anı gerçek ve canlı kılan ve an'la bütünleşme fırsatı sunan silahlar[14] doğrudan şiddeti yürürlüğe sokarken; bunların simgesel sunumları dolaylı yoldan şiddeti beslemektedir. Aslında sistemin yapısal dengesizliklerinin ve baskılanmışlıklarının yol açtığı, Baudrillard'ın "amaçsız ve nesnesiz şiddet" dediği şiddet türü,[15] bir süblimasyon aracı olarak genellik ve yaygınlık taşır hale gelmektedir. Bir diğer insanı rakip kılan sistemin mantığına bağlı olarak herkesin birbiri için potansiyel tehlike ve korku kaynağı olduğu bir düzenekte ve şiddete bulanmış bir dünyada güvenlik duygusunun restorasyonuna duyulan gereksinim, verili iktidarın hegemonyasının somutluk alanlarından biri olan görsel medyanın simgesel ürünlerinde saf şiddet, yani "şiddet için şiddet" sunumları biçiminde ortaya çıkmaktadır. Sinema, televizyon korkuyu besleyerek güveni restore etmekte ve bir boşalım yoluna dönüşmektedir. Haber değerinin yüksek olmasından dolayı televizyondaki çoğu olumsuz nitelik taşıyan haber

[13] A.g.e., s. 237.
[14] Barry Sanders, *Öküzün A'sı*, Çev. Şehnaz Tahir (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1999), s. 154.
[15] Baudrillard, s. 226.

söyleminin bu niteliği, televizyonun, tehdit eden bir dış dünya ile kuşatılmış olmanın yarattığı korku karşısında "bir güvenlik aygıtı ve güvenlik söylemi" olarak işlev görmesiyle ilgilidir. "Haberin olumsuzluğu gerçekte televizyonun tehditkâr bir dış dünya ile güvenli ev ortamı arasında bir karşıtlık kurması ve o anda evinde olan izleyiciler için yapay bir güvenlik duygusu yaratmasıdır."[16] Korku ve dehşet saçan ekranlardaki sanal şiddet sunumları, bir boşalma, arınma aracına dönüşmekte, giderek alışkanlıkla birleşerek şiddetin, suçun kanıksandığı, onay gördüğü ve ona yönelimin kolaylaştığı sert bir iklime yol açmaktadır. Sergei Lentz'in "La poursuite impitotable (Amansız Takip)" filmine ilişkin izlenimleri ile ilgili olarak Baudrillard şunları söylemektedir: "Filmin sahneleri öylesine vahşiceydi ki, hayatımda ilk defa bir filmden titreyen ellerle çıktım. Filmin gösterildiği New York sinema salonlarında söz konusu sahneler sağduyuya aykırı tepkilere yol açıyor. Marlon Brando dövmek amacıyla birisinin üzerine çullandığında çılgına dönmüş histerik seyirciler, 'Kill him! Kill him! Gebert onu?' diye bağırarak ayağa fırlıyor."[17] Bu bağlamda Sanders'in verdiği örnek de dikkat çekicidir:

> Bugünlerde California'da Beverly Hills gibi özel ve zengin bölgelerde atış poligonları, en çok para yapan yerler arasında; müşterileri ... zengin insanlar. Eğitimli, iyi iş sahibi insanlar ... akşamları artık atış poligonlarında geçiriyorlar. ... Dostlar, bu çok iyi korunan spor sarayalarının önemli bir bölümünü oluşturan silah butiklerinde bir araya geliyor. Oyuncular, menajerler, avukatlar, yönetim kurulu başkanları 357 Magnum'larını ya da Sphinx AT-2000'lerini ... akşam antremanına getiriyor. 1993'te New York Times'da yayımlanan bir makaleye göre bu yeni spor tutkunları, *Starsky and Hutch* ya da *LA Law* gibi televizyon dizilerini taklit eden kukla hedeflere ateş etmenin kendilerine, o güne kadar denedikleri her tür uyuşturucudan daha çok keyif verdiğini itiraf ediyorlar.[18]

Bu noktada, şiddetin görsel medya biçimleri ile organik işbirliğinin uzantısı olarak taşıdığı genel görünümün ışığı altında, şiddet potansiyelinin sinema, televizyon ve dijital medya alanları özelinde hangi biçimlerde somutlaştığı, hangi teknikler kanalıyla içerik haline gelen biçimin iktidarın söylemine eklemlenerek şiddeti yeniden ürettiği üzerinde daha ayrıntılı olarak durulacaktır.

---

[16] Mahmut Mutman, "Televizyonu Nasıl Sorgulamalı", *Toplum ve Bilim*, Sayı:67 (Güz 1995), s. 47-48.
[17] Baudrillard, s. 232.
[18] Sanders, s. 159.

ŞİDDET VE GÖRSEL MEDYA BİÇİMLERİ: SİNEMA, TELEVİZYON VE DİJİTAL MEDYA

Teknolojideki ve sanayideki gelişmelerle birlikte kapitalizmin bünyesinde bir bütün olarak yaşanan dönüşümlerle bağlantılı olarak değişen zaman-mekân koordinatlarının yaşandığı bir dönemece denk düşen, insanın ezeli düşü olan yaşayandan bir kopya yaratma arzusunun somutlandığı bir alan olan sinemanın ortaya çıkışı, algı biçimlerinin ve yaşam pratiklerinin değişmesinde etkin olmuştur. Sinema temsilleri modern dönemin parçalı ve şoklara açık yapısının algı düzeninde yol açtığı değişikliklerle birlikte yaşanan eğilimleri derinleştirerek algı ve deneyim biçimlerini zorlayan yeni bir algı düzeni dayatır. Gerçek ve kopya arasındaki farkı azaltan sinemanın yeniden üretim tekniği, gerçek'in iktidarının sarsıldığı bir sürece temel oluşturur; temsil sistemlerinde imge ile gerçek arasındaki farkın azalarak görünüşün gerçeklik gibi algılanmasının yolunu açar ve geleneksel temsil sistemlerinde gerçek'ten hareketle gelişen belirlenimin yönünü tersine çevirerek alt-üst olmuş bir dünyanın kurulmasına katkıda bulunur. Bu "alt-üst olmuş dünya" kavramsallaştırmasıyla bağlantılı olarak, endüstriyel sinemanın büyük bir hızla ilerlediği birkaç on yılda, görsel-işitsel teknolojiler yoluyla insanlığın doğrultusu olmayan bir rotaya girdiğini söyleyen Virilio şöyle demektedir: "daha hızlı veya yavaş, burada veya başka yerde veya hiçbir yerde... Sinema optiği ve onun özel efektleri sayesinde insanlık hem çığırından çıkmış hem de çift görmeye başlamıştır."[19]

Savaş, hız ve teknolojiyi, sinemasal temsille bağlantılı olarak kavramsallaştıran Virilio'ya göre sinema tarihi ve sinematik temsil tarzları savaş için oldukça önemlidir. Savaş algısı ve temsilinde gündeme gelen kopuş, sinematik fotoğrafla başlamış, teleskop, mikroskopla devam etmiş ve ardından bilgisayar ve sanal teknolojilerle yerleşmiştir. Savaş pratiklerinde optik ve elektronik süreçler gittikçe artan oranda gözün yerini almıştır. Sinemanın gelişim çizgisi savaş teknolojisiyle iç içe geçerken, bir yandan kendisi silah haline gelmiş, öbür yandan gözü silah haline getirmiştir. Başlangıçtaki gözcü kulelerinden keşif uçaklarına ve uzaktan-duyarlı uydulara kadar "gözün silah gibi işlemesi" söz konusudur. Yaklaşık Birinci Dünya Savaşı'nın varlığını hissettirmeye başladığı 1904'ten itibaren, günümüzün ileri teknoloji patlamasına kadar olan süreçte, sinema aygıtı, askerî stratejinin bir parçası olarak kullanılmıştır. Amerikan Sivil Savaşı'nda askerî fotoğrafın bulunmasından günümüzün video savaşlarına

[19] Paul Virilio, *Enformasyon Bombası*, Çev. Kaya Şahin (İstanbul: Metis Yayınları, 2003), s. 83-84.

kadar uzanan çizgide, havadan keşiflerde film sekanslarının yoğun olarak kullanımı henüz Birinci Dünya Savaşı sırasında geliştirilmeye başlanmıştır. Havada, kitle imha silahlarına iliştirilen kameranın vizörü (peep-hole), dolaylı görme aygıtı olarak hizmet etmiştir. Bundan dolayı hedef alanında bir kayma ve askerî muharebelerde artan oranda gerçekdışına çıkma durumu yaşanmıştır. Savaşın teknik dönüşümünün ortaya çıkardığı bu "sinemasal gerçekdışılık" bilincin parçalı yapısının artışını ve algının yapısını değiştirmiştir; ve televizyonla birlikte doğal gözün doğal algısal ufkunun çerçevesi iyice parçalanacaktır.[20] Virilio'ya göre algı sistemlerinde yaşanan değişikliklerle birlikte "algılama lojistiği"nin önem kazandığı endüstriyel savaşlarda, olayların temsili, gerçekliğini olguların gerçekliğinden almamakta, imge nesne üzerinde ve zaman, mekân üzerinde daha büyük bir etkiye sahip olmaktadır.[21] Gerçek'ten, nesneden, bağlamdan kopuk, parçalı görme biçiminin önem kazandığı bir sistematik, gösteri ile birleşmeye hazır hale gelmektedir.

Virilio sinemayla birlikte "yok etme"nin "kitlesel bir gösteri, hattâ yirminci yüzyılın hakiki sanatı"na dönüştüğünü söylemektedir.[22] 19. yüzyılın sonundan itibaren sinema dünyayı yıkımlara, felâketlere, facialara açık bir alan olarak sunarken, gündelik hayatta ender yaşanan bu durumların tekrara dayalı sunumları, onları "görsel bir zevk" haline getirecek, bu zevk daha fazla talep ile birleşerek Debord'un sözünü ettiği "gösteri toplumu"nun alt-yapısı kurulacaktır. 1914'teki katliamdan önce katliamı komik gösteren ABD sineması, kısa zaman sonra listeye büyük kitlelere hitap eden "facia filmleri" ve "savaş filmleri"ni eklemiş,[23] bu furya *Rambo*'dan *Terminator*'e günümüze dek tüm hızıyla devam etmiştir. Adorno, sinemada Mariana adalarının işgali ile ilgili haftalık dünya haberlerinin nasıl bir izlenim bıraktığını şöyle dillendirir:

> Sinemada haftalık dünya haberleri: Mariana adalarının işgali, Guam da dahil. Verdiği izlenim, savaşa değil insanlık mühendisliğine ve sonsuz bir ciddiyet ve yoğunlaşmayla üstlenilen bir yol-hafriyat çalışmasına ilişkin. Bir de buharlı dezenfeksiyona, yerküre ölçeğinde başlatılmış bir böcek öldürme operasyonuna. Operasyon sürdürülecektir, toprakta hiç ot bitmeyene kadar. Düşman burada hasta ve ceset rolün-

[20] Doğal gözün sınırsızlık duygusu yaratan insan bakışının tersine sinematografik görüntüde görsellik diğer duyular üstündedir ve görsel amaç üstün hale gelir. Sinematografik çerçevelemenin kesme'ye dayalı yapısı, görsel algıdaki süreksizliği ortadan kaldırır, kesme görüşü parçalara ayırır. (Mario Pezzella, *Sinemada Estetik*, çev. Fisun Demir, (Ankara: Dost Yay., 2006), s. 50.

[21] Paul Virilio, *War and Cinema*, (London: Verso, 1989), s. 1-3.

[22] Virilio, *Enformasyon Bombası*, s. 88.

[23] A.g.e., s. 88.

de. Tıpkı faşist devletteki Yahudiler gibi o da sadece teknik ve idari işlemlerin nesnesi olarak hesaba katılıyor şimdi; ve savunmaya geçecek olduğunda kendi davranışları da hemen aynı özelliği kazanıyor. Şeytanın oyunlarını anımsatan bir şey var bütün bunlarda: eski tarz savaşlara göre çok daha büyük inisiyatif gerektiriyor bu tür operasyonlar: Öznesizlik haline ulaşmak için öznenin bütün enerjisini kullanması gerekiyor. Mükemmelleşmiş insansızlık, Edward Grey'in pek insanca düşünün gerçekleşmesidir: Nefretsiz savaş.[24]

Sinemasal temsille başlayan, algı ve yaşantı dünyasında yarattığı değişikliklerle koşut olarak şiddet sunumlarını ve algısını da değiştiren sorunlar, gerçek nesne ile ilişkinin daha parçalı ve sorunlu bir nitelik kazandığı televizyon ve dijital medya ile derinleşir. Sinemasal varoluştan farklı olarak elektronik varoluş, imge ile nesnesi arasındaki bağlantıların zayıfladığı bir sistematik kurar. Her şeye rağmen "sinema perdesi, dünyaya anlam ve önem yüklenen, insani öznelerin kendi yaşamlarının düşlerini görebilecekleri bir mekanizmayı taşıyan bir alandır."[25] Sinema sonrası gelişmelerde ise, sembollere yaslanan bir duyu dünyasının süzgecinden geçerek yaşanan deneyimler ile anlam arasındaki bağlantı kopukluğu artar. Televizyonun temsilî biçimi, gerçek ile simülasyonu arasındaki farkı ayırmanın olanaksız hale gelmesine yol açar.[26] Televizyonun çekim tekniklerinin, verili ideolojinin etkilerini taşıyan içeriğin etkisiyle birleşerek onu gerçek gerçeklikten uzaklaştıran mitolojik bir aygıta dönüştürmesiyle birlikte görüntüler ile gerçek arasındaki denge, imgeler lehine bozulur. İmgeyle gösterilen olaylardan imge olarak imgenin tüketimine geçildiği TV'de imge, olayları, tarihsel, toplumsal özgüllükleri içinde kavramaya olanak tanımayan ve hem ideolojik, hem de teknik olarak aynı koda göre yorumlayan bir biçimde ele almaktadır: "yani TV örneğinde bir yandan kitle kültürünün ideolojik kodu (ahlâki, toplumsal ve politik değerler sistemi), öbür yandan, iletilerin çeşitli ve hareketli içeriğini etkisiz kılan ve onun yerine kendi anlam buyruklarını geçiren bir söylem türünü dayatan kesme (decoupage), aracın kendinin eklemlenme biçimidir. İmgelerin görünür söyleminin tersine, aracın bu derin söylemselliği izleyici tarafından bilinçdışı olarak kod açımına sokulur."[27] Baudrillard'ın deyişiyle "tüm üslupların birbirine eşdeğer olduğu kopuk kopuk göstergeler ve iletiler bütünü" olarak kitle iletişim araçları, kesme yoluyla "dünyadaki de-

[24] Theodor W. Adorno, *Minima Moralia*, çev. Orhan Koçak, Ahmet Doğukan (İstanbul: Bağlam Yay., 1998), s. 58.
[25] Kevin Robins, *Politik Kamera*, çev. Nurçay Türkoğlu (İstanbul:Ayrıntı Yay., 1999), s. 228.
[26] Pezzella, s. 35.
[27] Baudrillard, s. 156-157.

değişikliklerin zararsızlaştırılması"nı sonuçlamaktadır. "TV ve radyo araçlarının verdiği hakiki ileti, kodu açılmış, bilinçsizce ve derin olarak 'tüketilen' ileti, seslerin ve imgelerin görünen içeriği değil, bu araçların teknik özlerine bağlı olan ve gerçeği birbiri ardı sıra gelen ve birbirine eşdeğer olan göstergeler biçiminde çarpıtan zorlayıcı yapıdır: İşte bu Vietnam'dan *musichall*'e, her ikisinin de tümüyle soyutlanması tabanındaki normal, programlanmış, mucizevi geçiştir, bağlanmadır."[28] Böylelikle ileti, aracın gerçek işlevini saklamaktadır. Aracın, Vietnam'ın reklama, reklamın haberlere, Irak Savaşı'nın gösteriye gönderme yapan ve "yanlış bilme" ile bağlantılı olan işlevi, dünyayı parçalara bölme ve yorumlama sistemini dayatmaktadır: "bu teknolojik kitle iletişim süreci çok buyrukçu bir tür ileti verir: İletinin tüketilmesi, kesme ve gösteriselleşme, dünyanın yanlış bilinmesi ve haberin meta olarak değer kazanması, içeriğin gösterge olarak tüketilmesi iletisi."[29] Televizyonun reklamla bitişik yapısının herhangi bir tüketim nesnesi reklamı ile bir savaş haberini yan yana veya art arda konulabilir iletiler olarak sunumunun yol açtığı etki, her olayı türdeş hale getirmekte, gerçek etkisini azaltmakta ve gösteri nesnesine dönüştürmektedir. Seçilmiş, kurgulanmış ve bir "görüntüler dizisi" haline getirilmiş olan olayların televizyondaki sunumları sonucunda dizi filmler ile haberler arasındaki fark silinmektedir. Bu durumda örneğin, "'Bosna dramı' her akşam seyrettiğimiz kötü bir şey anlatan ama heyecanlı bir dizi" haline gelmektedir.[30] Böylelikle dünyayı temsil araçlarının sayısı artarken gerçek üzerindeki perde kalınlaşmakta, medya "gerçek gerçeksizlik" üreten bir aygıt haline gelmektedir. Nitekim, Virilio "savaş oyunları, görüntüler savaşı" denen Falkland Savaşı, Körfez Savaşı gibi hızlı çatışmaların, aynı zamanda "gerçek ile sanal arasındaki metafizik çatışmalar" olduğunu söylemektedir.[31]

Yine Virilio'nun belirttiği gibi, uydu bağlantılarıyla tüm dünyada küresel ölçekte izlenişiyle "zamanda evrensellik" özelliği taşıyan, gelişen iletişim teknolojilerinin sonuçladığı "aynı anda her yerde olma" durumunun ve zamanın mekân üzerindeki hâkimiyetinin bir göstergesi olan ve savaşın yeni bir formunun ifadesine dönüşmüş bulunan Körfez Savaşı, bir 'canlı' gösteri formatında sunulmuştur.[32] Bir havai fişek gösterisine dönüşen, ışık, aydınlatma efektleri ile bezenmiş bulunan bombalama eyle-

[28] A.g.e., s. 152-154.
[29] A.g.e., s. 54.
[30] Mutman, s. 44.
[31] Virilio, *Enformasyon Bombası*, s. 87.
[32] Louise Wilson ve Paul Virilio, "Cyberwar, God and Television: Interview with Paul Virilio", http://www.ctheory.net/articles.aspx?id=62, 12.1.1994 , s. 4.

mi, bedensiz kılınan ve kansız steril savaş görüntüleri, "gerçek savaş" yerine ikame olan "görünen savaş", "televizyonun gerçekdışılığı"nda gerçek'ten daha gerçek haline gelmiştir. Bu savaşa ilişkin olarak Ramonet şunları söylemektedir: "Bu görüntülerde eksik olan bir şey vardı, buysa savaşın kendisiydi. Savaş, tuhaf biçimde, gözle görülmez hale gelmiş, onun yerini bir dizi yapay imge, savaş etkisi yaratacağı düşünülen, düş kırıklığı yaratan görüntüler almıştı. Bunlar, arşiv belgeleri, maketler, haritalar, askerî uzmanların açıklamaları, tartışmalar, telefon aracılığıyla yapılan tanıklıklar, kısacası, savaş görüntülerinin dışında kalan her şeydi, başka deyişle, oraya savaşı yakın plan aktarmak için yerleştirilmiş dev bir düzeneğin ölü noktası sayılabilecek şeyler..."[33] Körfez Savaşı'ndan itibaren savaşlar bir ışık-gölge oyununa dönüşmüş, daha çok aracılarla yaşanan "benzetim, tele-temsil, uzaktan kumanda gibi aracılar",[34] görsel savaşların özelliği haline gelmiştir.

Anındalık, eşzamanlılık, hız ve verimlilik ilkelerine göre hareket eden televizyon yayıncılığı ile hız, enformasyon ve anındalığa dayalı günümüz ekonomisi ve askerî yapılanması arasında koşutluklar vardır. Yeni teknolojilere içkin olan hız ve hareket ihtiyacı, savaşın ekranda temsilinin dürtüsü haline gelmiştir. Günümüzde savaşın temsilleri "aynı anda, her yerde olma" mantığının uzantısını taşımakta, bu mantığın uzantısını taşıyan canlı yayın pratiğiyle savaşın televizyondaki temsili şov niteliği taşımaktadır. Örneğin Tarhan, ODTÜ-GİSAM tarafından yapılan bir araştırmanın bulgularına parmak basarken, ekranın parçalara bölündüğü ve hız-hareket deviniminin temel alındığı parçalı bir görüntü ve alt-yazı akışına sahip olan yapının, bir TV kanalının haber bültenindeki Irak Savaşı'nın sunumunda şu şekilde somutlaştığını belirtir:

> Ekran üç temel görüntü alanına bölünerek, bunlardan sağ büyük parça Irak Enformasyon Bakanı'nın açıklamalarına anında yapılan canlı bağlantıya (bu 'canlı bağlantı ifadesi, görüntü içerisinde yazılı olarak tutulan başka bir parçacık oluşturuyordu), solda kalan iki bölümden biri, kalkan savaş uçakları, diğeriyse Bağdat'ın görüntülerine (yine, yazılı parçacıklarla birlikte) ayrılıyordu. Ekranın altından ise, bazen bu görüntülerle hiç ilgisi olmayan, çeşitli haberlerin yer aldığı bir bant akmaktaydı. Görüntülerden herhangi birine odaklanıldığında oldukça durağan bir nitelik sergilediğini söylemek mümkündü; ancak bu dura-

[33] Ignacio Ramonet, *Medyanın Zorbalığı*, çev. Aykut Derman (İstanbul: Om Yay., 2000), s. 133-134.
[34] Robins, s. 101.

ğanlık riski bölümlenmiş ekranın yapay trafiğiyle atlatılmaya çabalanıyordu.[35]

Televizyon, sinemaya kıyasla temsil nesnesi ile temsili biçim arasındaki farkı temsili 'doğrudan çekim' ve 'eşzamanlılık' teknikleriyle azaltırken ve bu nedenle daha üstün bir gerçeklik duygusu yaratma gücüne sahipken,[36] öte yandan, "gerçek ve saydamlık mitolojisine"[37] sahip olan televizyonun gösterdiği gerçek illüzyonik bir nitelik taşımakta, dolayısıyla sakladığı, gösterdiğinden daha fazlasını içermektedir. Gerçekliğinden koparılmış ve soyut bir An'a indirgenmiş bulunan naklen yayın pratiği ve olayların yapay bir "eşzamanlılık" ortamında tarihle ve gerçek ile bağlantısı kopuk sunumu yanılsama yaratmakta, gerçek'ten uzaklaştırmakta, deneyim alanını daraltmaktadır. Kamera açılarının öznel seçimini yansıtan çerçeveleme, bütünün gösterildiği yanılsamasını yaratan montaj ve eşzamanlılık tekniklerinin etkileriyle birleşerek gündeme gelen biçimden ayrılan içerik, insandan ayrılan olay'a dayanan ve gösteri boyutu öne çıkan sunum yapısı, gerçek deneyimden uzaklaştırma yoluyla olayın etkisini azaltmakta, tepki vermeyi güçleştirmekte ve kanıksamayı kolaylaştırmaktadır.

İkiz kulelerin tekrara dayalı yıkım gösterileri televizyonun eşzamanlılığının ve Saddam'ın tekrar tekrar ekrana gelen idam görüntüleri ise gösteri kültürünün zaferine dönüşmüş bulunmaktadır. Hızla akan ve birbiri ardına tekrarlanan temsilî sunuşla aynı görüntü, bir anlık olay, heyecanlı ve hız eşliğinde süreklilik taşıyan hareketli bir gösteri formatında sunulurken televizyon görüntüleri katliamların seyrine dönüşmektedir. Hem televizyonda, hem internette milyonlar tarafından izlenen, cep telefonları arasında dolaşan Saddam'ın görüntülerini yayımlayan Batılı sitelerden birinde yer alan şöyle bir haber ifadesi insanlığın geldiği nokta açısından manidardır, düşündürücüdür: "Güzel bir Saddam filmi seyretmenin tadını çıkarın. Saddam'ı izlemeye bayılıyoruz."[38] Bu görüntüleri taklit ederek yaşamını yitiren çocuklar ise işin bir başka trajik yanını oluşturmaktadır. Böylelikle televizyon, seyir ve boşalmanın iç içe geçerek dış tehdidin, korkunun, rutinin ve çaresizliğin, pasifliğin yol açtığı çıkışsızlığın kanalize edildiği bir yola dönüşmüş bulunmaktadır. "Televizyon, aydınlanma ve aydınlanmış cehalet, bilgiç ve dolayısıyla meşru cehalettir; cinayetler, kazalar, açlık, işsizlik, katliamlar kıyımlar karşısında çaresizliğimizin

[35] Belkıs Ayhan Tarhan, "Görmek, Gözlemek, Savaş ve Teknoloji", *Doğu Batı*, Sayı:24 (Ağustos-Eylül-Ekim 2003), s. 239-240.
[36] Pezzella, s. 33.
[37] Mutman, s. 26.
[38] "İnsanlık Kendi Ölümünü Seyrediyor", *Radikal Gazetesi* (7 Ocak 2007), s. 11.

günlük onaylanması ve aynı anda bunlar görüldüğü, gördüğümüz için rahatlamamızdır."[39]

Televizyondan sonra yaşamımıza girerek sinema ve televizyonu da değişikliğe uğratan bilgisayarlaşma olgusu ile birlikte gelişen, farklı simge sistemlerinin multimedya biçimselliğine sahip tek bir araçta toplandığı ve imgenin nesnesi ile ilişkisinin süreksizlik ve sanallık üzerine kurulu olduğu dijital teknolojilerin algı ve deneyim biçimlerinde yol açtığı değişikliklerle karakterize olan ve şiddet/savaş pratikleri ile iç içe geçen özellikleri vardır. Tüm kültürel anlatımları bünyesinde toplayan dijital medyanın elektronik ortamı tarafından oluşturulan iletişim sisteminde, yaşamın temel boyutları olan zaman ve mekân dönüşüme uğramakta, mekânın kültürel, coğrafi, tarihsel anlamları soyut hale gelirken zaman silinmekte ve *"akışlar uzamı ve zamansız zaman"* gerçek sanallık kültürünün maddi temellerini oluşturmaktadır.[40] Yeniden inşa sürecini gerçeğe en çok benzeyen imgeleştirme stratejisiyle yaptığını öne süren bir söyleme sahip olan sanal gerçeklik imgeleştirme sisteminin televizyondan farkı, kurgunun, gerçek bir referans alanına tekabül etmek zorunda olmayışıdır. Gerçekliği aşırı derecede teşhir ederek çerçevelemesini yaparken televizyon, izleyicisini, gösterdiği imgeleri gören göz olarak konumlarken, sanal gerçeklik, bireyi, bu gözün gördüklerini bilen bir algılayış süreci içine sokmayı hedefler. Belli bir özneden söz etmenin güçleştiği bu noktada sanal gerçeklik, öznelliği, zaman ve mekân koordinatlarında bütünlüklü bir konumlanışı ve anlamı, belirsiz bir tümellik yerine ikame ederek parçalamayı hedefler.[41] Bu durumda daha parçalı ve sanal hale gelen algı ve deneyim biçimlerine bağlı olarak gelişen birey ve toplum sorunları, özellikle gerçeklik düzleminde daha sorunlu bir nitelik kazanarak derinleşir. İnsanın algılama mekanizmalarında gerçeğe en yakın benzetişim ortamını kurmaya yaklaşmak anlamını taşıyan sanal gerçeklik teknolojisinin ilerlemesi, toplumsal deneyim alanı olarak daha merkezî bir alanı kaplamasını doğururken ve sanallığın ürettiği imgelerin gönderge olarak işlevleri sanallığı bir üst söylem konumuna yerleştirirken, bu fazla kusursuz benzetişim, gerçek dünyaya gönderme yapmaktan uzaklaşarak özerk bir evren haline gelmeye ve egemen bir söylem alanını oluşturmaya başlar.[42]

Bu şekilde egemen hale gelen, savaş ve şiddet algısını değiştiren dijital imgeler, aynı zamanda şiddetin yürütüldüğü temel araçlardan biri haline de gelir. Virilio, kültürün doğasını dramatik bir biçimde değiştiren

[39] Mutman, s. 60.
[40] Castells, ss. 214-215.
[41] Ergur, s. 140-141.
[42] A.g.e., s. 138-139.

bilgisayar ve yeni imaj teknolojilerinin, lazer teknolojileri, dezenformasyon ve ileri teknolojiye sahip askerî gözetleme sistemlerinin Körfez Savaşı'nda olduğu gibi savaşın doğasını değiştirdiğini belirtir. Sanal evrende bireşim yoluyla oluşturulan imgeler, Patriot'ları, televizyonun gösterdiği lazer güdümlü bombaları yönlendirmektedir.[43] Askerî teknolojilerle dijital teknolojiler arasında iç içe geçmiş bağlantılar bulunmaktadır. Askerî güç sistemini güvence altında tutmak üzere "gözetleme, benzetim ve vuruş teknolojileri" koordine içinde bulunmakta; optik teknolojiler bütüncül silah sistemleri yararına çalışmaktadır. Ultra-yüksek-çözümlü kameralar ve diğer uzaktan-duyarlı yeni teknoloji, yeni dijital işleme ve yönlendirme teknolojileri ordunun ihtiyaçları ile bağlantılı olarak geliştirilmiştir. 1960'larda istihbarat ihtiyacına bağlı olarak ortaya çıkan uydu gözetleme teknolojileri, Soğuk Savaş'tan sonra yirminci yüzyılın en önemli askerî gelişmelerinden biridir.[44] Gözetleme ve benzetim teknolojilerinin birbirini beslediğini ve bunların yeni "vizyon-kılavuzlu vurucu silahların" üretimini denetlemek için kullanıldığını söyleyen Robins, tüm bu olgulara dayanarak şu vargıyı geliştirmektedir: "Uzaydan elde edilen şeffaflık, askerî enformasyon toplumlarını ortadan kaldırmaya değil, devam ettirmeye yaramaktadır."[45]

Tüm bu iç içe geçişlerle birlikte "askerî enformasyon toplumları"na dönüşmüş bulunan günümüz toplumlarında militarist nitelik ve şiddet, toplumsal bir yaygınlık alanına sahip hale gelmiştir. Mesafelerin kısalmasına, zamanın daralmasına ve hıza dayalı olarak gittikçe artan oranda gelişen teknolojilerle birlikte zamanın artan öneminin mekân karşısında hegemonik bir nitelik kazandığı, "aynı anda her yerde olma" mantığının önem taşıdığı bir algı düzeninde, hıza dayalı bilgisayar kontrollü silah sistemleri ile birlikte askerî teknolojideki yıkım hızı artmış,[46] zaman ve mesafeler arasındaki farkı ortadan kaldıran, askerî sistemle bağlantı içinde olan enformasyon ve gözetleme teknolojileri ile birlikte şiddet olgusu gündelik yaşamın tüm alanlarına sızan genel bir nitelik kazanmış, toplum militarist bir örgütlenme yapısının niteliklerini taşır hale gelmiştir. Teknolojiye güç ve hız kavramları ile bakan Virilio, günümüzde bilime yaslanarak geliştirilen dijital teknoloji (iletişim sistemleri) ile birlikte kültürün tüm görüngülerinin "enformasyon bombası" aracılığıyla "yok oluş" eğilimine girdiğini belirtir. "Genel bir kaza gibi dolaylı tehdit nedeniyle, devletler politikası üzerinde sibernetik bir kontrol kurulması tehdidi" ta-

[43] Ramonet, s. 139.
[44] Robins, s. 98, 101.
[45] A.g.e. , s. 100.
[46] Paul Virilio, *Hız ve Politika*, Çev. Meltem Cansever (İstanbul: Metis Yay.,1998), s. 127-128.

şıyan enformasyon bombası, "enformasyonun interaktifliği aracılığıyla uluslar arası barışı parçalama yeteneğine sahip(tir)."[47] Bilgisayar teknolojisiyle birlikte kültürün başat öğesi haline gelen reklamcılık sektörü tarafından geliştirilen ve "belli bir servis sağlayıcıyı mail bombing, e-posta bombardımanı yoluyla istila edebilmeyi sağlayan" bilgisayar programları, kişilere "en az riskle 'siber terörist' olma" olanağı sunmaktadır.[48]

Kültürün tüm alanlarına nüfuz ederek yaşam algısını değişime zorlayan bilgisayar temelli yüksek teknolojiler, tabanca da dahil her aracı dönüşüme uğratmıştır. Lazer teknolojisiyle çalışan, yeni uzay çağı malzemelerinden yapılan silahların çoğu, bilgisayar çipinin devasa hızıyla çalışırlar.[49] Elde tutulan araçların getirdiği yıkımın, "uzaktan kumanda âleti, video oyunu kumandası ya da silah gibi" farklı biçimleri olduğunu söyleyen Sanders, örneğin bu silahlardan biri olan Cobray'ın uzaktan kumanda ve bilgisayar kültürü ile yakınlık içinde olan çözümler sunduğunu belirtir:

> Kanal değiştiren ya da istenmeyen görüntüleri anında silebilen bir uzaktan kumanda aracı gibi Cobray da bir insanı bir anda, oldukça uzak bir mesafeden ortadan silebilir. Bu ölüm oyuncakları uzaktan kumandalı hareketin uç noktalarını sunar bize ... İnsanın elinde bir AK-47 ya da Cobray M11/9 tutması bir bilgisayarın bağırsaklarını iki elle tutmaya benzer. Namlu bir grup insana doğru çevrilip tetik çekildiğinde belirsizlik ortadan kalkar. Biraz önce hayatta olan insanlar bir an sonra yok olur... Eğer başınız biriyle dertteyse, bir düşmanınız ya da düşmanlarınız varsa Cobray size bilgisayar kültürüne en yakın çözümü sunar: onları ortadan kaldırır.[50]

Yoğun bilgisayar kullanan, elektronik imgelerle bütünleşmiş bulunan çoğu Amerikan çete üyesi gencin çarpık bir bilişsel gerçeklik algısı yaşadığını söyleyen Sanders şöyle devam etmektedir: "Çete üyeleri artık gerçek insanları öldürdüklerine inanmıyor, kendilerini siberuzay komandoları gibi hissediyorlar...Çetelerin sokaklardaki kurbanları, izledikleri yüzlerce şiddet dolu televizyon dizisinde ya da filmde devrilen cesetlerden farklı görülmüyor. Filmlerdeki cesetler, insanların zihninde oynayan dev bir ışık gösterisinin kurbanları olarak yer ediyor."[51]

Bu gerçek-dışına çıkma durumu sanal savaş olgusunda daha çarpıcı hale gelmektedir. Bilgisayar programlarının, bilgisayar simülasyonlarının

---

[47] Virilio, *Enformasyon Bombası*, s. 63, 130.
[48] A.g.e. , s. 63-64.
[49] Sanders, s. 150-151.
[50] A.g.e. , s. 152-153.
[51] A.g.e., s. 164.

gittikçe artan oranda insan faktörünün yerine kullanılmasıyla birlikte gündeme gelen, ileri teknolojilerle yapılan sanal savaş, askerî planlama ve uygulamada insan algısını değiştirmiş, savaşçının kişiliğinin daha parçalı hale gelmesine yol açmıştır.[52] Model aldığı gerçekliği silen sanal ortamda savaş, savaşçı için kanlı ve yıkıcı bir şey olarak değil, bir oyun mantığı içinde yürütülen bir yanılsama alanı olarak yaşanmaktadır. Böyle bir iletişim ortamında gündeme gelen benliğin bölünmesi mekanizması yoluyla savaşın gerçekliğiyle bağlantısı kopan oyuncu-benlik gerçek-benlikten daha gerçek olduğunu düşünmekte; böylece bu parçalanmayla birlikte savaşçı aynı anda hem katil hem normal insan olabilmektedir.[53] Savaşı izleyenler nezdinde de izleme pratiği psişik donanımı daha parçalı hale getirmekte, savaş algısını değiştiren yüksek teknolojili savaş sistemleriyle birlikte savaş izleme pratiği bir röntgencilik eylemine dönüşmektedir. Böylelikle hem izleyiciyle hem savaş failleriyle bağı kopmuş bulunan savaş olgusu, deneyimden kopuk oluşuyla kalıcı bir anıdan, "süreklilikten, tarihten ve 'epik' öğeden yoksun" hale gelmektedir. Ancak Adorno'nun deyişiyle "gelecek için belki de asıl ürkütücü olan, yakında bütün bunların üzerinde düşünülebilecek şeyler olmaktan çıkacağıdır; çünkü cepheden dönen savaşçıların yaşadığı her travma, içsel olarak özümsenmemiş her sarsılma, geleceğin yıkımlarının da mayasıdır."[54]

Barış İçin Savaş...

Debord'un dediği gibi, "en soyut ve en aldanabilir duyu olan görme" duyusunun ayrıcalıklı hale geldiği, görme kategorilerinin hâkimiyetindeki Batı felsefesinin uzantısı olarak yaşanan "teknik rasyonelliğin" yaygınlaştırılması üzerine kurulu,[55] kapitalist örgütlenme modeli altında, onun ideolojisi ile bağlantılı bir işleyiş mekanizmasına sahip olan günümüz toplumları, görme'nin, gözetleme ve gösteriye dönüştüğü bir toplumsal ortama sahiptir. Lefebvre, "bu toplumun –devletin ve askerî bünyenin gücüne, zorlamaların ve terörizmin güçlenmesine rağmen– artık bir sistem oluşturmayıp ... bir alt-sistemler toplamı, karşılıklı yıkımla ve öz yıkımla tehdit edilen gereksiz söz yığını oluşturduğunu" belirtir.[56] Son kertede bir bütün olarak sistemin işleyiş mantığına özgü olarak kurulan çok bilinmeyenli denklemin bir fonksiyonu olan medya biçimleri, bu yapının genel eğilimleri, temel dayanakları ile yapısal uyum ve eşgüdüm içinde varlık

[52] Virilio, *War and Cinema*, s. 84.
[53] Robins, s. 96, 135.
[54] Adorno, s. 56.
[55] Guy Debord, *Gösteri Toplumu*, çev. Ayşen Ekmekçi, Okşan Taşkent (İstanbul: Ayrıntı Yay., 1996), s. 41.
[56] Lefebvre, s. 179.

göstermektedir. Egemen iktidarın "yapısal şiddeti"nin toplumsal yaşamın tüm alanlarına dokunduğu, bu en genel düzlemdeki şiddete dayalı toplumsal iletişim ortamının yaşamın akışını belirlediği bir ortamda medya şiddete dayalı dünyanın güvenlik ve gözetleme sigortasına dönüşmüş bulunmaktadır. Söylemlerin yarattığı sembolik şiddet sistemin şiddetiyle örtüşmekte, görsel medya teknolojileri ile egemen şiddet arasında koşutluklar bulunmaktadır. Elektronik medyanın pekişmesine katkıda bulunduğu devasa sorunlar, görsel medya biçimlerinin yapısal özellikleri ile koşutluk içinde gelişen bir akışa sahiptir.

Yıkım araçlarının mükemmelleştirildiği ve topyekun hale geldiği bir dünyada insanlık tümüyle ortadan kalkma eşiğine gelmiş bulunmaktadır.[57] Her ne kadar bir "karşı-akış" niteliği taşıyan örnekler varolsa da genellik ve örgütlü bir nitelik taşıyan karşı-duruş potansiyeli şimdilik ufukta görünmemektedir. Bachmann şiddeti içselleştiren faşizm olgusu üzerine şunları söylemektedir: "Faşizm, atılan ilk bombalarla başlamaz, her gazetede üzerine yazılabilecek olan terörle de başlamaz.. Faşizm, insanlar arasındaki ilişkilerde başlar..."[58] Dolayısıyla savaşın ve şiddetin insanlar arası ilişkilerin mantığını ve niteliğini taşıdığı bu noktada, Benjamin insanlığın önünde tek ve son bir savaş biçimi olduğunu söylemektedir: "İnsanların, ellerindeki teknoloji aracılığı ile Doğa'yla kurdukları ilişkiye uygun biçimde, kendi aralarındaki ilişkilerdeki yanlışlığı düzeltmekteki yetersizliklerinin giderilmesi için açılması gereken savaş."[59] Karşı çıkışların bir oluşuma, protestoların "anlamlı bir yapılaşmaya" yöneltilmesi gereğinden söz eden Williams ise "bu koşullarda umutsuzluğu inandırıcı kılarak değil, umudu nesnelleştirerek barışa giden yolda yürüyebil[eceğimizi]" belirtir.[60]

Umudu nesnelleştirmenin ise eleştirel çözümleme ve duruş ile bağlantısı vardır. İlk olarak, en genel düzlemde iktidara özgü şiddet araçlarının gelişiminin temelinde yatan kapitalist örgütlenme modelinin verili güç ilişkileri ile karakterize olan piyasa mantığından farklı bir yapılanmayı temel alan eleştirel bir duruş gerekir. Adorno, "kıpırtısız, bomboş aralıklarla kesilen, zaman dışı bir sarsıntılar dizisine dönüşmüş" bulunan yaşam karşısında, "başkalarının iktidarının da kendi iktidarsızlığımızın da bizi

---

[57] Hannah Arendt, *Şiddet Üzerine*, Çev. Bülent Peker (İstanbul: İletişim Yay., 1997), s. 11.

[58] Aktaran Ahmet Cemal, " 'Malina' ya da Günlük Cinayetlerin Romanı", *Malina*, Ingeborg Bachman, 3.b., çev. Ahmet Cemal (İstanbul: Can Yay. , 1990), s. 7.

[59] Walter Benjamin, "Alman Faşizminin Kuramları: Ernst Junger'in Denemeler Derlemesi 'Savaş ve Savaşçı' Üzerine", *Estetize Edilmiş Yaşam*, Çev. ve Der. Ünsal Oskay (İstanbul: Der Yay., 1995), s. 125.

[60] Raymond Williams, *İkibine Doğru*, Çev. Esen Tarım (İstanbul: Ayrıntı Yay., 1989), s. 230.

aptallaştırmasına izin vermemek" gerektiğini söylemektedir.[61] Bu aptallaştırılmalara maruz kalmamak için, iktidara özgü şiddeti yürütmenin araçlarından birine dönüşmüş bulunan medya temsillerinin, içerik düzeyinde olduğu kadar biçim düzeyinde de analize gereksinimi vardır. Medya söylemlerine yansıyan şiddet, devlet ve neo-liberal düzen arasındaki iç içe geçmiş bağlantılar kadar aracın biçimsel özellikleri de, şiddet algısının ve pratiklerinin değişimi/içselleşmesi ile bağlantılıdır. "Temsil görenekleri, ele alınan konu düzeyinde olduğu kadar biçim düzeyinde de işlerliktedir. Biçimsel görenekler... perdede olup bitenin belli bir görüş açısının ürünü kurmaca yapı değil de, nesnel olayların tarafsızca kameraya çekilmiş görüntüleri olduğu yanılsamasını yaratarak ideolojinin yerleşmesine katkıda bulunurlar."[62] Bu noktada, küresel ölçekte işleyen enformasyon politikalarının dili ile örtüşen görsel medya iletilerinin, totaliter ve militarist bir nitelik kazanmış bulunan sistemin ideolojisinin özelliklerini taşıyan içeriğin etkisini artıran biçimsel kodlarının analizi önemli bir sorun olarak durmaktadır.

Bu iç içe geçen bağlantıları ifşa etmenin yollarını yöntemlerini üretememek asıl yok oluşu ve şiddete teslimiyeti beraberinde getirecektir. Bu noktada Benjamin'in sorduğu sorular, hayatı dürten sorular olarak önümüzde hep durmak zorundadır: "Hayatta savaşın dışında bir de barış diye bir şeyin önem taşıdığını hiç hissedebildiniz mi? Bir çocuğun gözlerinde, yaşamla sarmaş dolaş bir ağacın vakur duruşunda, yaşamındaki kendi öz sevinciyle hayatı zenginleştiren bir hayvanın sessiz mutluluğunda yalnızca barışın parladığını hiç görebildiniz mi?"[63] Günümüzün görsel toplumlarının yaşadığı körlük, belki ancak böyle bir hissedişle, görüşle aşılabilir!..

KAYNAKÇA

Adorno, W. Theodor, *Minima Moralia*, Çev. Orhan Koçak-Ahmet Doğukan, İstanbul: Bağlam Yay., 1998.

Arendt, Hannah, *Şiddet Üzerine*, Çev. Bülent Peker, İstanbul: İletişim Yay., 1997.

Baudrillard, Jean, *Tüketim Toplumu*, 2. b., Çev., Hazal Deliceçaylı-Ferda Keskin, İstanbul: Ayrıntı Yay., 2004.

Cemal, Ahmet, "'Malina' ya da Günlük Cinayetlerin Romanı", *Malina*, Ingeborg Bachman, 3. b. , Çev. Ahmet Cemal, İstanbul: Can Yay., 1990.

[61] Adorno, s. 56, 59.

[62] Michael Ryan ve Douglas Kellner, *Politik Kamera*, çev. Elif Özsayar (İstanbul: Ayrıntı Yay. , 1997), s. 17-18.

[63] Benjamin, s. 117-118.

Benjamin, Walter, . "Alman Faşizminin Kuramları: Ernst Junger'in Denemeler Derlemesi 'Savaş ve Savaşçı' Üzerine", *Estetize Edilmiş Yaşam*, Çev. ve Der. Ünsal Oskay, İstanbul: Der Yay., 1995, s. 103-126.

Castells, Manuel, "Gerçek Sanallık Kültürü", *Cogito, Sayı:* 30, Kış 2002, s. 212-215.

Debord, Guy, *Gösteri Toplumu*, Çev. Ayşen Ekmekçi- Okşan Taşkent, İstanbul: Ayrıntı, 1996.

Ergur, Ali, "Nergis Harikalar Diyarında: Sanal Gerçekliğin İdeolojik Bağlamı", *Toplum ve Bilim*, Sayı:79, Kış 1998, s.138-162.

Lefebvre, Henri, *Modern Dünyada Gündelik Hayat*, Çev., Işın Gürbüz, İstanbul: Metis Yay., 1998.

Mutman, Mahmut, "Televizyonu Nasıl Sorgulamalı", *Toplum ve Bilim*, Sayı: 67, Güz 1995, s. 26-75.

Pezzella, Mario, *Sinemada Estetik*, Çev. Fisun Demir, Ankara: Dost Yay. , 2006.

Radikal Gazetesi, "İnsanlık Kendi Ölümünü Seyrediyor", 7 Ocak 2007, s. 11.

Ramonet, Ignacio, *Medyanın Zorbalığı*, Çev. Aykut Derman, İstanbul: Om Yay., 2000.

Robins, Kevin, *İmaj*, Çev. Nurçay Türkoğlu, İstanbul:Ayrıntı Yay., 1999.

Ryan, Michael ve Kellner, Douglas, *Politik Kamera*, Çev. Elif Özsayar, İstanbul: Ayrıntı Yay., 1997.

Sanders, Barry, *Öküzün A'sı*, Çev. Şehnaz Tahir, İstanbul: Ayrıntı Yay., 1999.

Tarhan, Belkıs Ayhan, "Görmek, Gözlemek, Savaş ve Teknoloji", *Doğu Batı*, Sayı:24, Ağustos-Eylül-Ekim 2003, s.231-244.

Tomlinson, John, *Kültürel Emperyalizm*, Çev. Emrehan Zeybekoğlu, İstanbul: Ayrıntı Yay., 1999.

Virilio, Paul, *War and Cinema*, London: Verso, 1989.

Virilio, Paul, *Hız ve Politika*, Çev. Meltem Cansever, İstanbul: Metis Yay., 1998.

Virilio, Paul, *Enformasyon Bombası*, Çev. Kaya Şahin, İstanbul: Metis Yay., 2003.

Wilson, Louise ve Paul Virilio, "Cyberwar, God and Television: Interview with Paul Virilio", http://www.ctheory.net/articles.aspx?id=62, 12.1.1994.

Williams, Raymond, *İkibine Doğru*, Çev. Esen Tarım, İstanbul: Ayrıntı Yay., 1989.

SİNEMA



A John McNaughton Film

HENRY

Portrait of a Serial Killer



NEDENSİZ ŞİDDET

Orhun Yakın*

"The earth also was corrupt before God, and the earth was filled with violence."
GENESIS 6: 10-7: 3

"Ve Allahın önünde yeryüzü bozulmuştu, ve yeryüzü zorbalıkla dolmuştu."
TEKVİN, Bap 6: 11

ŞİDDET VE SERİ KATİLLER

Thomas Harris'in aynı adlı kitabından uyarlanan ve son derece zeki, mesleğinde başarılı ama aynı zamanda çok tehlikeli bir yamyam/seri katil olan Dr. Hannibal Lecter ve bir başka tehlikeli suçlu Buffalo Bill'i bulabilmek için ondan yardım isteyen çiçeği burnunda FBI görevlisi Clarice Starling'in başından geçenlerin anlatıldığı *The Silence of the Lambs* (*Kuzuların Sessizliği*, 1991, yön. Jonathan Demme, oy. Jodie Foster ve Anthony Hopkins) hiç beklenmedik bir şekilde aynı yıl en iyi film dâhil 5 Oscar ödülü almayı başarmıştı. Bu 'zafer'i artık bu tip konuların ucuz, genellikle bir kez okunup atılan kitapların ve sansasyon medyasının malı olmaktan resmen çıkması olarak yorumlamak çok da yanlış olmayacaktır. Philip L. Simpson, 1970 ve 1980'lerde, kurgusal yolla (yazılı ya da görsel) anlatılan seri katil öykülerinin başarısının ardında yatanları açıklamaya çalışan görüşler arasında en öne çıkanın özellikle Amerika gibi ataerkil bir toplumda kadın kurbanlara karşı sergilenen bireysel eril şiddet

* Y. Doç. Dr. Orhun Yakın, Hacettepe Üniversitesi, Mütercim-Tercümanlık Bölümü.

olduğunu belirtmektedir. Simpson ayrıca seri katil olgusunu ve neye karşılık geldiği sorusunu feminist açıdan inceleyen en önemli çalışmalardan birisi olarak gördüğü Jane Caputi'nin *The Age of Sex Crime* başlıklı çalışmasına da gönderme yaparak *Jack the Ripper* (Karındeşen Jack) imgesinin popüler kültürde ne kadar yerleşik ve yaygın olduğunu ve birçok modern dönem seri katilin Jack'in 'söylemini' kendilerine mâl ettiğini belirtir.[1]

Öte yandan seri katil ve temsil ettikleri üzerine yaptığı çalışmada, Seltzer toplumun yaralı ve/ya deşilmiş bedenler ya da kişiliklere yönelik hayranlık ve ilgisini; şok ya da travma geçirmekte olan yaralı kişilerin çevresine toplanma merakının bir (postmodern) 'yara kültürü/wound culture' oluşturduğunu ifade ederek bu durumun 19. yüzyılın Endüstri Devrimi'nin değiştirmeye başladığı toplumsal yapının –kişinin mahreminin hızla kategorikleşmesi, tiplere ayrışması ve istatistiki veri haline gelmesi– artık Endüstri Devrimi sonrası dönemin bir ürünü olduğunu söylemektedir. Yani, seri katil normal kabul edilenden uzaklaşmış ve –kendisini izleyenler açısından– 'anormal normal' düzeyine gelmiştir.

Bir 'söylence' olarak bakıldığında seri katil motifinin sözlü gelenekte (*Gilles de Rais*, *Vlad Tepes*, *Lizzie Borden* gibi karakterler) yer alış biçiminden –bir çeşit insan/canavar karışımı, doğaüstü yeteneklere sahip varlıklar noktasından– günümüzün neredeyse bukalemun özelliğine sahip, ruhunu pornografinin en karanlık ve kabul edilemez köşelerinde yitirmiş, belki de genlerindeki bir bozukluğun ya da çocukluğunda, düşüncesi bile kişiyi rahatsız edebilecek, birtakım davranışlara maruz kalmış (*Ed Gein*, bu yazının konusu olan *Henry Lee Lucas* ya da yukarıda sözü edilen kurgu karakter *Bufallo Bil ('*gerçek adı' *Jame Gumb)*, *Halloween* serisinin kelimenin tam anlamıyla 'ölümsüz' karakteri *Michael Audrey Myers* ile diğer bir ölümsüz/sonsuz seri *Friday the 13th/On Üçüncü Cuma* ve kahramanı *Jason Vorhees* ilk akla gelen örnekler) birey düzeyine eriştiğini söyleyebiliriz.[2]

---

[1] Caputi'nin çalışmasından önce aynı konuyu geç Viktorya Dönemi ve Londra çerçevesinde inceleyen Judith Walkowitz'in *City of Dreadful Delight* isimli bir çalışması bulunmaktadır. Aynı düzlemde bir diğer önemli çalışma olarak kabul edilen *The Lust to Kill: A Feminist Investigation of Sexual Murder* isimli çalışmalarında cinsel tatmin/zevk için kadınların sistematik biçimde öldürülmesine yönelik bölük pörçük sayılabilecek olayları 15. yüzyıla kadar takip edilebildiğini söyleyen Deborah Cameron ve Elizabeth Fraser ise bu tarz cinayetlerin ve katillerin kendine has bir kategori olarak 19. yüzyıl ortalarından itibaren uzmanların ve popüler kültürün ilgi alanına girdiğini ve yerleşik bir tür olarak kendisini ancak 20. yüzyılın başlarında belirlediğini ifade etmektedirler.

[2] Tüm bu isimlerin en önemli ortak özelliği –belki de ulaştıkları popülerlik seviyesini de belirleyen– bir türlü ölememeleridir. Yani söz konusu olan 'gerçek anlamda' bir ölüş değildir, fizik-

Seri katillerin, vampir mitine benzer biçimde, diğer insanları hayatta kalabilme gibi, kabul edilebilecek en güçlü/makul nedenin dışında birtakım 'sembolik' nedenlerle öldürmeleri belki eğretileme düzeyinde kabul görebilir. 'Nedensiz kıyım' kavramının belki de en iyi ifade edilebileceği tipler seri katiller olabilir. Seyirciye (anlatı düzeyinde roman okuyucularına) o büyük korkuyu, dehşeti yaşatan şey nedir peki?

ŞİDDET FİLMLERİ ÇERÇEVESİNDE SERİ KATİL FİLMLERİ

1968 yılında gösterime çıkan *The Boston Strangler*, bir seri katilin faaliyetlerini beyazperdeye taşıyan ilk film/belgesel olma niteliğini taşımaktadır. 1962-64 yılları arasında Boston şehrini tam anlamıyla bir dehşet dalgası içine sürükleyen Albert De Salvo, evlerinde tecavüz ettiği kadın kurbanlarını daha sonraları alamet-i farikası haline gelecek olan tekniğini kullanarak her seferinde aynı düğümü attığı çorapları ile boğmaktaydı. Aynı yıl gösterime giren *No Way to Treat a Lady*'de bu akımın öncüleri arasında sayılmalıdır. Ama seyircileri gerçekten etkileyip salondan kaçırtan ya da düşüp bayılmalarına neden olacak kadar güçlü bir film üç yıl sonra 50'li yıllarda Londra'da faaliyet göstermiş gerçek bir câni ve nekrofili olan seri katil John Christie'nin anlatıldığı *10 Rillington Place*'le geldi. Ertesi yıl Alfred Hitchcock'un büyük olasılıkla Bostonlı katilden aldığı ilhamla çektiği, yine Londra'yı mesken tutmuş oldukça ürkütücü bir seri katili anlattığı *Frenzy* piyasaya çıktı. 1973'te gösterime giren oldukça etkileyici bir yol/cinayet filmi olan (muhtemelen daha sonra *Natural Born Killers* (1994) filmi için yönetmen Oliver Stone'a ve metnin ana yazarı Quentin Tarantino'ya ilham veren) *Badlands* (yön. Terence Malick) bazen bu sınıflandırmaya dahil edilse de tıpkı *Natural Born Killers* gibi aslında 'rasgele öldürme/spree killing' sınıfına girmektedir. Sıklıkla karıştırılan bu iki tür (belki *mass killing/toplu kıyım*'ı da bu havuza koymak gerek) arasında ayrımın iyi yapılmasında filmlerin sınıflandırılmasında hataya düşülmemesi açısından fayda vardır. Seyirciler 1980'de Al Pacino'nun başrolünde olduğu *Cruising* filminde görüp görülebilecek en berbat barlardan 'düşürdüğü' eşcinsel kurbanlarını götürdüğü otel odalarında parçalara ayıran bir seri katille karşılaştılar. Sırada 1986'da, daha sonra uluslararası üne kavuşacak olan ve girişte sözünü ettiğimiz *Kuzuların Sessizliği*'ne giriş niteliği taşıyan Thomas Harris'in *Red Dragon* (Kızıl Ejder) isimli çok satılan romanından uyarlanmış *Manhunter* vardır. Bu film, hedef aldığı ailelerin bütün fertlerini öldürmek olan bir seri katil çerçevesinde, seyirciye ilk kez FBI'ın modern teknolojinin de

---

sel anlamda ölmüş olsa da kültürel olarak yaşamaya devam eder ve bu karakterleri olabildiğince şeytanlaştıran/canavarlaştıran şey de belki bu yetenekleridir.

yardımıyla bu tip katilleri nasıl yakaladığını ve nasıl profil çıkarttığını gösterecektir. Konunun uzmanlarından Paul B. Kidd'e göre 'seri katil' ifadesinin bir filmde ilk kez kullanımı (konunun uzmanı FBI ajanı Robert Ressler tarafından icat edilmesinden birkaç yıl sonra) 1988 yapımı (bazı kaynaklara göre 1987), gişesi pek de parlak olmayan, başrolünü James Woods'un oynadığı *Cop* (Polis)'ta gerçekleşmiştir. Bu noktada 1987 yapımı olan *Black Widow*'a da (Kara Dul) bir gönderme yapmak gerek. Söz konusu film (başrollerde Debra Winger ve Dennis Hopper) seri katil filmlerinde çok az rastlanan bir biçimde suçluyu bir kadın olarak karşımıza çıkarır. 1992'de televizyon için çekilen ve yakalanmadan önce Illinois eyaletinde 33 delikanlıyı öldürüp evinin bodrumuna gömen John Wayne Gacy'nin yakalanış öyküsünün anlatıldığı *To Catch a Killer*' da (Bir Katili Yakalamak) oldukça etkili bir yapımdır. *Kuzuların Sessizliği*'nin inanılmaz başarısından sonra ardına kadar açılan kapıdan giren bir diğer önemli yapım daha sonra bütün serisi video pazarına sürülen seri katillerin izini süren kadın dedektif Jane Tennyson'ın maceralarının anlatıldığı, özellikle 1. ve 6. bölümleriyle unutulmazlar arasına girmiş olan 1991 İngiliz yapımı televizyon dizisi *Prime Suspect*'tir. Amerikan sinemasının yakın dönem önemli oyuncularından Andy Garcia'nın belki de en az iş yapan filmlerinden birisi olan *Jennifer 8* de (1992) kurbanlarını kör kadınlar arasından seçen bir seri katili ve peşindeki polisi anlatan, büyük olasılıkla kendi kültünü yaratacak bir başka filmdir.

1995 yılı seri katiller üzerine en fazla filmin üretildiği yıl olarak özel bir öneme sahiptir. Çocukları öldürüp yemesiyle ün yapmış Andre Chikatilo'nun hikâyesinin anlatıldığı *Citizen X*, Amerika'nın *Son of Sam* ya da *Ted Bundy* gibi önemli seri katillerini taklit etmeye çalışan bir diğer seri katilin maceralarını sunan *Copycat* (Taklit) ve hayranları için neredeyse *Kuzuların Sessizliği* kadar önemli bir yer tutan *Seven* bu yılın önemli filmleri arasında sayılmalıdır. 1997 yılının bu alanda sunduğu filmler arasında özellikle dikkat çeken iki örnek James Patterson'ın aynı adlı kitabından uyarlanan *Kiss the Girls* ve oldukça ilginç bir karakter incelemesi olan *Switchback*'dir. 1999'da piyasaya verilen ve yetmişlerin önemli seri katillerinden *Son of Sam*'in cinayetlerinin anlatıldığı *Summer of Sam* ve bacakları tutmayan, yatağa bağlı seri katil uzmanı siyah bir dedektif ve çekici yardımcısının peşine düştükleri seri katilin anlatıldığı *The Bone Collector* (Kemik Koleksiyoncusu) bu yılın dikkat çeken örnekleri arasında sayılabilir. 2000 yılının belli bir düzeye çıkabilmiş seri katil filmi Brett Easton Ellis'in aynı adlı, içerdiği aşırı şiddet sahneleri açısından filme çekilmesinin mümkün olamayacağı varsayılan, büyük tartışmalara yol açmış kitabı *American Psycho*'nun (Amerikan Sapığı) uyarlaması

olurken 2001'in önemli ama biraz da hayal kırıklığı yaratan filmi *Kuzuların Sessizliği*'nin merakla beklenen devam filmi *Hannibal* olmuştu. Peki tüm bu olabildiğince şiddet içeren filmler arasında Henry neden daha önemli ya da farklı bir değerlendirmeyi hak ediyor? Bu sorunun yanıtını filmin analizi ile vermeye çalışacağız.

HENRY: PORTRAIT OF A SERIAL KILLER/ HENRY: BİR SERİ KATİLİN PORTRESİ

"Yeah... I killed my mama..." (to Becky)
"It's always the same and it's always different." (to Otis)

"Evet... Annemi öldürdüm." (Becky'e içini dökerken)
"Her zaman aynı ve her zaman farklıdır bu iş." (Otis'e insan öldürmenin püf noktasını açıklarken)

Henry: Portrait of a Serial Killer

Elli yedi yaşındayım. Zamanında çok film gördüm. Filmlerden öyle kolay kolay korkan ya da etkilenen biri değilim. Özellikle dram ve belgesel seyretmeyi severim. Yoğun biçimde rahatsız olduğum ve sonrasında seyrettiğime bin pişman olduğum film sayısı bir elimin parmaklarını geçmez. Bu film onlardan birisi. Bu hayatta 'çok şey görmek' mümkün ve bir kez gördüğünüzde sanki lobotomi yapılmışçasına ya da hipnotize edilmişçesine artık ebediyen zihninize takılıp kalacak sahneler de var. O gün sinemadan çıktıktan sonra kendimi sanki gerçekten birtakım cinayetlere tanık olmuşum gibi hissettim. Bu sinema olayının dehşet verici gerçekliği karşısında sarsıntıya uğradım. Bu filmi gördüğüm için gerçekten çok üzgünüm ama o dehşeti silip atmam bugün bile ne yazık ki mümkün değil. Bazı şeyler duygusal açıdan o kadar büyük yıkıma yol açıyor ki belki de en iyisi hiç bulaşmamak. Bu film beni öylesine derinden sarstı ki başkalarını da benzeri bir sarsıntıdan korumak için bir uyarıda bulunma gereği hissettim. Yönetmenin sinema seyircisini korkutmada nasıl başarılı olduğu ortada olsa da lütfen bu filme ihtiyatla yaklaşın. Çok ağır bir film bu. Gördüğüme bin pişman olduğum bir diğer film de *The Honeymoon Killers*'dı (Balayı Katilleri). Keşke unutabilsem o kâbusu.[3] (30 Ekim 2004, San Francisco'dan bir izleyici, *Internet Movie Data Base*).

[3] "I am 57 years old. I've seen many films in my lifetime. I am not easily frightened or upset by movies. I am partial to drama and documentaries. I can count on one hand the films that I have found to be so deeply disturbing, that I later regretted seeing them. This film is among them. It

1974 yılında yayımlanan *Carrie* romanıyla tüm dünyada edebiyat ve film dallarında yeni bir dirilişi başlatan ve alanında dünyanın en tanınmış ve çok kazanan yazarı unvanını taşıyan, kariyerini 2003'te Amerika'nın en saygın edebiyat ödüllerinden birisi olan *National Book Award*/Ulusal Kitap Ödülü'nü alarak (Amerikan Edebiyatına yaptığı müstesna katkıdan dolayı Yaşam boyu Başarı ödülü) taçlandırılan Stephen King, 2007 sonlarına doğru önem verdiği yazarlardan[4] eserlerinde şiddetin ve cinselliğin dozunu çok yüksek tutan Jack Ketchum'ın *The Girl Next Door* (1989) isimli romanının sonunda beyazperdeye aktarılması konusunda yaptığı yorumda ilginç bir gönderme yapıyor: "20 yıl önce gördüğüm *Henry: Portrait of a Serial Killer*'dan sonra gerçekten şok edici ve özgün Amerikan filmi bu". King'in son yirmi senede bir benzerine rastlamadığı bu film seri katiller üzerine yapılmış filmler arasında nev'i şahsına münhasır bir örnek oluşturmaktadır. Yönetmen John McNaughton'ın son derece düşük bir bütçeyle çektiği (yaklaşık bir aylık sürede, 110.000 dolar civarı bir bütçeyle) *Henry* 1986'da Chicago Film Festivali'nde gösterildiği günden beri ortalıkta çok az görülen, genellikle bazı festivallerde ya da özel gece yarısı gösterimlerde izlenebilen kötü ünlü bir film olarak bilinmekteydi. Öyle ki film 1989 yılına kadar dağıtıma girememiştir.

Dağıtımcılar açısından bakıldığında bir çok cinayetin işlendiği (ki büyük bölümü gösterilmiyordu), cinsel istismar, ensest, ana katilliği ve işkencenin öne çıkan konular arasında olduğu yapım, çok riskli ve kâr getirmesi pek de mümkün olmayan bir filmdi. Dahası, kamera tıpkı bir belgesel film çekercesine Henry'i belli bir zaman diliminde –gerçek yaşamda Chicago'da geçirdiği kısa bir duraklama/soluklanma dönemi– adeta takip etmekte ve seyirciyi 'yönlendirebilecek' hiçbir davranışta bulunmamaktaydı. Ama filmi bu derece tartışmalı yapan hiç şüphesiz ana karakteri, filmin açılışında da belirtildiği gibi, Amerika Birleşik Devletleri'nin belki de en kanlı seri katillerinden birisi olan Henry Lee Lucas'ın (1936-2001) işlediği/işlediğini söylediği cinayetler üzerine kurmuş olmasıydı.

---

is possible to "see too much" in this life, and once seen, some sights remain trapped in your head forever short of getting a lobotomy, or being hypnotized. Leaving the theater that day, I honestly felt as though I had actually witnessed several murders. I was really shaken by the horrific realism of this cinematic event. I was sorry that I had seen the film, but it was too late to retract the terror that, even today, still remains in my memory. Some things are so emotionally damaging, that perhaps they should be left alone. This film was so powerfully unsettling for me, that I feel a need to warn others of the emotional impact. This speaks well of the directors skill at scaring movie-goers, but approach with caution please. This is a very heavy movie. *The Honeymoon Killers* is another film that I regret seeing. Would that I could forget that nightmare!" *http://www.imdb.com/title/tt0099763/usercomments*

[4] King'in ödül kabul konuşmasında Ketchum'u andığı yerler için bkz. http://www.nationalbook.org/nbaacceptspeech_sking.html

Sorgusu süresince Henry, bir kısmı kader arkadaşı Otis Toole'le birlikte, yaklaşık 360 kadına tecavüz edip öldürdüğünü (bazen önce öldürüp sonra tecavüz ettiğini de ekleyerek), akla gelebilecek her türlü yöntemi –bıçaklama, boğma, başını gövdesinden ayırma, dövme, diri diri yakma– kullandığını itiraf etmişti. Yetkililere göre Henry ve Otis 17 eyalette çoğunluğunu kadınların oluşturduğu en az 165 kişinin ölümünden sorumluydular. Bu tarihe kadar kırılamayan bir rekorun sahibi olarak Henry seri katiller arasında gerçekten önemli bir yere sahiptir.

Henry'nin filmde, belki de yaşamında sevgiye benzer bir duygu hissettiği tek kişi olan Otis'in kız kardeşi Becky'ye (Henry ile tanıştığında 12 yaşında olan Otis'in yeğeni Frieda Powel) özetleyerek anlattığı –bu bölümün başında kullanılan ilk ifadenin de içinde yer aldığı– çocukluk dönemi birçok uzman tarafından işlerin daha en baştan bir birey için nasıl kötü gidebileceği ve zamanla facia boyutlarına ulaşabileceğini göstermesi açısından gerçekten paha biçilmez bir örnek oluşturmaktadır. Şiddet (özellikle bireyin en yakınında bulunan kişi ya da kişilerden geldiğinde) geleceği şekillendiren en önemli faktörlerden birisi haline gelebilmektedir.

Henry'nin annesi Viola Dison Wall Lucas sadist bir fahişeydi ve Virginia eyaletinde, Montgomery'de yaşadıkları 'eve' getirdiği müşteriyle ilişkilerini oğluna (ve abisine) zorla ve birçok kez de kız elbiseleri giydirerek seyrettirmekteydi. Kardeşler başka bir tarafa bakacak olurlarsa ağır biçimde cezalandırılıyorlardı. Sürekli fiziksel baskı altında yaşayan Henry yine annesinin zorlamasıyla aynı giysilerle, ayakkabısız ve saçlarına kız öğrenciler gibi şekil verilerek okula gönderilmiş, durumuna üzülen bir öğretmeninin hediye ettiği ayakkabılarla eve döndüğünde feci şekilde dövülmüştü.[5] Babası Anderson Lucas sarhoşken geçirdiği bir tren kazası sonucu bacaklarını kaybetmiş, eve ve karısına bağımlı hale gelmişti. Korsan viski ve kurşun kalem satarak aile bütçesine katkıda bulunmaya çalışıyordu. Ama bir taraftan da ürettiği berbat viskiden oğluna vermeyi de ihmal etmiyordu, öyle ki Henry 10 yaşına geldiğinde kelimenin tam anlamıyla bir alkolik olmuştu. Anne, kocasını da ilişkilerini seyretmeye zorluyor ve her fırsatta acımasızca dövüyordu. Sonunda bir gece bedenini evin dışına çekmeyi başaran baba dışarıdaki karlı ve soğuk havada kaptığı zatürre sonucu çektiği çileden kurtulmuş oldu. Henry sevgisini yöneltebileceği her şeyden uzak durmak zorundaydı. Ne zaman eve evcil bir hayvan getirse annesi hemen devreye giriyor ve hayvanı öldürüyordu.

[5] Henry itiraflarında küçük yaşta kadın giysileri giymeye zorlanmasının yol açtığı sonuçlara yönelik olarak, "kadınlara ölüm getiriyordum ben. Var olmaları için bir neden göremiyordum. Onlardan nefret ediyor ve elime geçirebildiğimi yok ediyordum. İyi de iş çıkarıyordum doğrusu" ifadesini kullanmaktaydı.

Bıçakla oynarken yanlışlıkla sol gözünü yaralayan Henry'i doktora yetiştirmek yerine evde tutmuş, daha sonraları okulda yediği bir cetvel darbesi sonucu hastanede doktorlar gözü tümüyle çıkartıp yerine bir cam göz takmak zorunda kalmışlardı. Bir seferinde annesi Henry'i bir kütük parçasıyla öylesine kötü dövmüştü ki o tarihte evde kalmakta olan annesinin sevgililerinden Bernie Amca devreye girip kafası yarılmış Henry'i hastaneye götürünceye kadar, üç gün boyunca yatağında bilinçsiz bir şekilde yatmıştı. Bu dayakların aralıksız sürmesi zamanla Henry'nin krizler geçirmesine ve kafasında sürekli olarak birtakım 'sesler' işitmesine yol açmıştı. Ama 'Bernie Amca'nın iyilikleri bu olayla sınırlı kalmamıştı. Henry'e hayvanlara nasıl tecavüz ve işkence edileceğini, ardından da nasıl öldürülmeleri gerektiğini gösteren de oydu.[6] Tabii Henry'nin bu eğitimin sonuçlarını görmesi de çok uzun sürmedi ve 15 yaşındayken (bazı kaynaklara göre 14) ilgisine karşılık vermeyen 17 yaşındaki Laura Burnley'i boğdu ve cesedini Harrisburg yakınlarındaki ormanlık bölgede yaktı ama bu suçun gerçekten işlendiğine yönelik kesin kanıt bulunamamıştır. Hırsızlıktan yakalanıp ıslahhaneye gönderilen Henry burada yakın arkadaşlık kurduğu bir siyah mahkûmla büyük olasılıkla ilk eşcinsel deneyimini yaşadı. Kurum kayıtlarına göre bir an çok arkadaş canlısıyken hemen ardından son derece öfkeli ve tehlikeli bir kişiliğe bürünebiliyordu. Henry birkaç kez daha hırsızlık ve benzeri suçlardan hapishanelere girip çıktıktan sonra üvey kız kardeşiyle yaşamaya başlamış, tanıştığı bir genç kadınla evlenme aşamasına kadar gelmişti. Ama artık 74 yaşına gelmiş olan annesi burada da peşini bırakmamış, Henry'i yaşlılığında kendisine bakması için eve geri dönmeye ikna etmeye çalışmak amacıyla peşinden gelmişti. Büyük bir tartışmanın ardından müstakbel eşinin nişanı atmasına çok sinirlenen Henry kızı ikna etmek için oturduğu dairesine gitmiş ve kendisini takip eden annesiyle girdiği tartışma sırasında annesinin eline geçirdiği bir paspas sopasını kafasında kırmasıyla kapıldığı büyük öfke sonucu kadını boğazından bıçaklayarak öldürmüştü. Mahkeme Henry'e Güney Michigan'da bulunan eyalet hapishanesinde kırk yıl mahkûmiyet vermişti. Kendi ifadesiyle 'hiç bitmeyen bir kâbus' olan bu hapishanede Henry bileklerini ve karnını tıraş bıçağıyla kesip iki kez intihara teşebbüs etmişti. Bu girişimlerinin sonucunda bir akıl hastanesine gönderilen Henry burada yaklaşık dört buçuk yıl boyunca ilaç ve şok tedavilerine maruz kalmış ve şiddete, girdiğinden çok daha fazla eğilimli birisi olarak

[6] Uzmanlar burada anlatılan tipte davranışlara küçük yaşlarda maruz kalan bireylerin yetişkin dönemlerinde şiddete yönelme olasılıklarının yüksek olduğunu belirtiyorlar. Ama esas sorun, birçok toplumda bu ve benzeri davranışların en azından bir kısmına hedef olan çok sayıda kişinin bulunduğu gerçeği.

çıkmıştı. Taburcu edilip hapishaneye geri döndüğünde intikam duygularıyla yanıp tutuşmaktaydı ve bulabildiği her fırsatta diğer tehlikeli suçluların yaşamlarına yönelik okumalar yapmaya başlamıştı. Bu arada polis prosedürünün nasıl işlediğine yönelik kitaplara bakmayı da ihmal etmiyordu. Bir dönem hapishane kayıtlarının tutulduğu bölümde çalışmaya başlamış ve bu sayede hapishanedeki tutukluların nasıl yakalandıklarını da görme fırsatı bulmuştu. Her suçtan sonra bir diğer eyaletin sınırları içine girmek gerektiğini anlamasına yardımcı olmuştu bu okumaları. 1970 ortalarında hapishanelerdeki sıkışıklık nedeniyle erken tahliye edilen Henry'nin özgürlüğü pek de uzun sürmemiş, üzerinde silah taşımak ve otobüs durağında beklemekte olan bir genç kızı kaçırmaya yeltenmek suçlarından yine aynı hapishaneye dönmüştü. Dört yıl sonra, 1975 Ağustosunda serbest kalan Henry her ne kadar hapishane yetkililerine artık düzenli bir iş bulup, ayağını sağlam basmaya karar verdiğini söylese de eyaletler arasında yaklaşık sekiz yıl süren bir dalgalanmaya bırakmıştır kendisini. İşte bu sekiz yıl süresince Henry'nin neler yaptığı ya da yaptığını iddia ettiği şeylerin bir kısmı, tabii sinema diline uyarlanarak, özetlenerek ve birtakım –özüne dokunmayan– değişikliklerle sinemaya aktarıldığında karşımıza şiddet ve seri cinayetler üzerine yapılmış büyük olasılıkla en etkileyici film olan *Henry: Portrait of a Serial Killer* çıkmıştır.

Filmi genel olarak değerlendirdiğimizde *Henry* aslında ait olduğu alttür içinde bile bir anormallik olarak kabul edilmelidir. Son derece acımasız ve psikopat bir katil olan ana karakter Henry kadınları işkenceyle öldürmediği zaman diliminde hiç de fena birisi gibi gözükmemektedir. Filmin açılış sahnesinde de gördüğümüz gibi Henry, hayatından bezmiş bir kafe çalışanına iltifat edecek, sorunlardan bunalmış bir diğerinin dertlerini dinleyecek kadar duygudaş biridir. Arkadaş olarak gördüklerine sonuna kadar sâdık ve olabildiğince cömert davranan Henry yeri geldiğinde şaşırtıcı düzeyde medeni davranışlar da sergilemektedir. Kader arkadaşı Otis'in öz kız kardeşi Becky'e açıkça sarkıntılık yapmasına çok sert tepki göstermesi o ana değin marifetlerini izlediğimiz ve izlemeye devam edeceğimiz Henry'den pek de görmeyi beklemediğimiz bir davranıştır. Ama bu ayrıntılar Henry'nin kim ya da 'ne' olduğu konusunda şüpheye düşmemize yol açacak ayrıntılar değildir çünkü aynı Henry filmin açılışından beri geride oldukça kanlı ve farklı biçimlerde öldürülmüş kurbanların görüntülerini bırakmıştır. Bu görüntülerdeki şiddet öğesi de seyirciye farklı sunulur. İlk kurban gözleri hafif aralık, sanki güneşin altında kendinden geçmişçesine çimenlerin üzerinde çıplak olarak yatmaktadır. Küçük bir bakkal dükkânının yaşlı karı koca sahipleri şakak ve göğüslerinden vurulmuş tezgahın üstünde ve yerde yatmaktadırlar. Küçük bir otel

odasının banyosunda genç bir fahişe ağzına kırık bir soda şişesi sokulmuş halde klozetin üzerinde gözleri açık tavana bakmaktadır. Yan yollardan birinde elinde gitar kasası otostop yapmakta olan genç bir kız yanlış yerde ve zamanda yanlış kişiye parmağını kaldırmıştır; onun sonunu sadece uzaklaşan arabanın ardından yavaşça kararmaya başlayan görüntüye bakarak tahmin etmeye çalışırız: özellikle otel odasındaki görüntü gerçekten mide bulandırıcıdır. Ama bu ve diğer cinayet sahneleri –Henry ve Otis'in aralarındaki ağız dalaşından sonra Beck'nin önerisi ile biraz rahatlamak için dışarı çıktıklarında arabalarına aldıkları iki fahişenin boyunlarının arabanın içinde Henry tarafından hızla kırılması, cesetlerin sanki iki adet çöp torbası gibi yine Henry tarafından arabadan çıkartılıp yandaki binanın bir köşesine öylesine atılıvermelerinin ardından heyecanını saklayamayan ve oldukça endişeli görünen Otis'e hamburger ve kızarmış patates ısmarlaması– bize şiddetin düzeyini çok farklı bir şekilde sunar. Henry'nin yüzünde ya da konuşmasında ne bir öfke söz konusudur ne de intikam. Yaptığından hoşlanmış gibi de gözükmemektedir. Sürdürdüğü hayatın bir anı daha gelip geçmiştir. Anlık bir zevk söz konusu olabilir çünkü Henry sadece bu anlarda canlanmakta, yaşıyor gibi gözükmektedir. Ama işte tam da bu tavrı aniden sergilediği şiddeti daha da korkutucu hale sokmaktadır. Benzer bir biçimde Becky'nin, biraz da hayranlıkla karışık bir korkuyla, kendisine annesini gerçekten öldürüp öldürmediğini sorduğunda yanıtının evet olması ama nasıl öldürdüğünü (bıçaklayarak mı yoksa tabancayla mı?) hatırlayamaması da Henry için bu türden ayrıntıların (dolayısıyla insan hayatının) hiçbir önem taşımadığını gösterir. Ama zaten annesini öldürme nedeni kadının fahişelik yapması değil bunu nasıl yaptığıdır.

Filmin ana dekorlarını oluşturan Otis'e ait apartman dairesi ve Chicago şehri şiddetin arka planını son derece güçlü bir biçimde yansıtmaktadır. Şehrin sokakları kirli ve karanlıktır (yönetmenin yaşadığı semt ve çevresi), hiçbir dostluk, samimiyet belirtisi görmek mümkün değildir. Apartman dairesi içinde sadece uyunacak ve bir şeyler atıştırılacak bir mekândır. Becky eve ilk geldiğinde Henry'nin büyük bir centilmenlik örneği göstererek kendisine verdiği 'yedek oda' diğer kısımdan bir perdeyle ayrılmış boşluktan ibarettir. Oturma odası ise bir divan ve sürekli arıza çıkaran küçük bir televizyonun olduğu bir yerdir sadece. Çok kısa görüntülerde bazı aydınlık, sıcak sayılabilecek yerler görürüz ama genel olarak ortam kasvetli, karanlık ve tehlikelidir. Az ışıklandırılmış geçitler, yüzünüze bile bakmaya tenezzül etmeyen ucuzcu köşe bakkalları ile dolu semtlerde hiçbir umut ışığı görülmemektedir. Yönetmen McNaughton bize ana karakterlerin elinde ne varsa o kadarını vermektedir.

Film boyunca ortalarda hiçbir kolluk gücünün gözükmemesi ve Henry'nin işlemiş, işlemekte olduğu ve işleyeceği kesin olan suçlarının yanına kâr kalacağı izlenimi veren bu boşlukta filmin şiddeti ele alış biçimine iyi bir örnek teşkil edebilir. Sonuçta bu film bir seri katilin peşinde koşan ajanların ya da dedektiflerin başlarından geçenleri anlatma derdinde değildir. Hattâ üç kişinin bir biçimde kesişmiş hayatlarından bir kesit olarak da yorumlanabilir. Film suçun ya da suçluların toplum üzerindeki olumsuz etkisi gibi sorularla ve konularla da uğraşmamaktadır. Film 'canavar' olarak nitelendirmenin hiç de yanlış olmayacağı fazlasıyla Mr. Hyde'ı andıran bir suçlunun yaşamından –sanki çekimlerini de kendisini yaptığı bir filmden– kesitler vermektedir. Öyle ki, filmin Amerika'da 'X' sınıflandırmasına tâbi tutulmasına[7] ve İngiltere başta olmak üzere birçok ülkede sansüre uğramasına neden olan, ikilinin rasgele seçtiği üç kişilik bir aileye[8] evlerinde saldırıp öldürmeleri ve Otis'in ölü kadına tecavüze yeltenişini çaldıkları video kamerayla kaydettikleri sahneyi de bu çerçevede değerlendirmek mümkündür.[9] Filmin belki de en şiddet içeren sahnesi bu değilse de, aslında bu sahneyi bir "snuff" filmi olarak bile değerlendirmek mümkün: aile reisi kafasına geçirilmiş naylon torba, elleri arkasından bağlı, çaresiz bir biçimde yerde yatıyor, Otis evin hanımının üstündeki giysileri çıkarmaya çalışıyor, kadının çığlıkları durmaksızın devam ediyor ve biz bu sahneyi Henry'nin elindeki kameranın çektiği görüntüler eşliğinde izliyoruz. Birden sokak kapısı açılıyor ve içeriye ailenin genç delikanlısı giriyor. Durumu gören delikanlı kaçmaya çalışınca Henry kamerayı yere bırakıp ardından koşuyor ve genci yakalıyor. Bu andan itibaren sahnenin geri kalan hatırı sayılır bir bölümünü yere bırakılan kameranın durduğu sabit açıdan izliyoruz. Henry ve çocuk yerde mücadele ediyorlar, anne çırpınarak araya girmeye çalışıyor, Henry ani bir hare-

---

[7] Amerika'da gösterime girecek filmlerin seyirciye ve içeriğine yönelik sınıflandırmasından sorumlu olan *Motion Picture Association of America*'nın ilk dönem sınıflandırmalarda kullandığı sembollerden birisi olan X aslında bir filmi batırmaya yetecek güçte bir değerlendirme anlamına geliyordu çünkü bu filmlere 16 ve bu yaşın altında seyirci alınmıyordu. Bu da oldukça kısıtlı bir seyirci ve gişe hasılatı anlamına gelmekteydi. Yetmişli yıllarda yaş limiti önce 17'ye daha sonra da 18'e yükseltilmiştir. Günümüzde geçerli olan ifade NC-17'dir (17 yaşından küçükler seyredemez).

[8] Filmdeki en sorunlu sahnenin kurbanlarının bir orta-üst sınıf banliyö ailesi olması belki de tartışılması gereken noktalardan birisi.

[9] Henry polis kayıtlarına geçen itiraflarından birinde beraber yaptıkları bir banka soygunu sırasında emirlerine bir türlü uymayan bir kadın market görevlisini arka odalardan birine çekerek şakağından vurup öldürdüğünü anlatarak Otis'in daha sonra odaya gelerek kadının cesedi ile sevişmeye başladığını söylemiştir. Bu ve benzeri itiraflarda yetkilileri en çok rahatsız eden şey Lucas'ın tüm bu olayları hiçbir duygu emaresi göstermeksizin, sanki bir başkasının yaptığı şeyler gibi anlatması olmuştur.

ketle çocuğu arkadan kavrayarak tek bir hamlede boynunu kırıyor. Anne dehşet içinde, arkasında onu tutmaya çalışan Otis "bak Henry, bak bana" diye seslenerek aynı hareketi tekrarlıyor ve kadının boynunu kırıyor. Çok ses yaptığı için Henry'nin sinirlerini bozan baba, Henry'nin bıçak darbeleri sonucu bir kan gölünün içinde sessizleşiyor. Bu noktada kamera tekrar Henry'nin eline geçiyor ve Otis görüş alanımıza girdiğinde onu ölen kadının çıplak göğüslerini öperken ve eteği ile çoraplarını çıkarmaya çalışırken görüyoruz.

Oldukça şiddet içeren bu sahne işlenen cinayetlerin yukarıda sözünü ettiğimiz türden bir belgesel havasında verilmesiyle gücünü ve etkisini iyice arttırıyor. Belki de daha kötüsü kahramanlarımızın daha sonra oturma odalarında yan yana çektikleri filmi izlemeleri ve belki de en kötüsü Otis'in film bittiğinde bir kez daha izlemek için bandı tekrar başa sarmaya başlaması. Şiddetin ulaştığı bu nokta belki de söz konusu sahnenin tüm açıklığı ile gösterilmesinden daha da etkileyici bir noktaya ulaşıyor. Böyle kişilerin belki de yan komşunuz olabileceği imâsı şiddet ve tehdit duygularını en üst düzeye çıkarıyor. Filmin sonlarına doğru Otis'i yokluğundan faydalanarak kız kardeşi Becky'e tecavüz ederken yakalayan Henry önce zor duruma düşse de Becky'nin de araya girmesiyle oldukça kanlı bir biçimde Otis'i devre dışı bırakıyor. Becky'nin ağabeyinin gözüne tarağının sivri ucunu saplaması, Henry'nin aynı tarakla Otis'i öldürdükten sonra cesedi küvete götürerek parçalara ayırmaya başlaması oldukça kanlı bir planla sunuluyor ama burada da sergilenen şiddet hemen hemen hiçbir kamera Açısına ya da montaj hilesine başvurulmaksızın tıpkı filmin açılışında gösterilen cinayet sahneleri gibi düz ve olabildiğince sakin bir planla sunuluyor izleyiciye.

Filmin açılış sahnelerinde, kurbanların görüntüleri oldukça ayrıntılı, neredeyse yavaş çekimle sunulurken arka planda öldürülmelerinden önce katille kurban arasındaki bağrışmaları ve kurbanın –büyük olasılıkla uğradığı işkencenin sonucu– attığı çığlıkları duyarız. Bu sahnelerin bizde yarattığı etki daha sonra Henry'nin bir alışveriş merkezinin otoparkında kendisine uygun bir kurban ararken sergilediği tavrı daha da korkutucu bir hale getirmektedir. Kimi seçecek ve nasıl öldürecektir acaba? Her şey öylesine tesadüfi ve körlemesine gelişmektedir ki herkes kurban sınıfına dahil olabilir. Öne çıkan hiçbir özelliği bulunmayan Henry (ne *Hannibal Lecter* gibi üstün zekâlı bir karşı kahramandır ne *American Psycho*'daki Patrick Bateman gibi psikopattır ne de tipik Amerikan keski makineleri Freddy, Jason ya da Michael Myers gibi birtakım doğaüstü güçlere sahiptir) belki de hemen yanı başınızdaki masada oturmaktadır ve sizin bir sonraki kurbanı olup olamayacağınıza karar vermeye çalışıyordur. Yönet-

menin ana kahramanı hiçbir şekilde yargılayıcı bir tutum içine girmemesi, suçu ve şiddeti ne övmesi ne de yermesi bu filmi değerlendirmeyi ve seyretmeyi son derece zorlaştırmaktadır. İnsanların büyük bir bölümü nasıl oturup televizyon seyrediyorsa Henry'de sadece öldürmektedir. Henry 'sıkıysa yakala bakalım' tipi bir yarış içinde de değildir. Tam tersine, dikkat çekmemeye çalışmaktadır.[10] Henry öylesine kötü bir örnektir ki, toplumun bu türden insanları herhangi bir biçimde düzeltmesi ya da tedavi etmesinin (daha da kötüsü engellemesinin) mümkün olamayacağı görüşü filmin bütününe hâkim olmaktadır. Silah bulmak son derece kolaydır ve bir telefon etmeye bakar. Şiddet için gerekli olan her şeyi elde etmek son derece kolaydır.

İtiraflarında Henry 'ülkenin bir ucundan diğer ucuna sadece insan hayatı almak için dolaşıp duran tıpkı bana benzeyen bir sürü insan var' demektedir. Bu açıdan bakıldığında Henry gezgin/sürekli hareket halindeki Amerikalı tiplemesine uygun bir model oluşturmaktadır: "*the most important thing is to keep moving. That way they might never catch up to you/en önemli nokta sürekli hareket halinde olmak. Böyle yaparsan belki de hiç yakalayamazlar seni.*"

McNaughton'un filmine verdiği ad aslında yanıltıcıdır. Seyirci film bittiğinde bir seri katilin 'eksiksiz' bir portresini görememiştir. Henry Lucas'ın kim ya da 'ne' olduğu halen karanlıktadır. Bir açıklama ya da seyrettiğimiz sahnelere bir anlam yüklenmesini boş yere bekleriz. Bu anlatı, tıpkı sabun köpüğü gibi akıp giden bir televizyon dizisi gibi ne bir başlangıç ne de bir son sunar. Filmin sonunda zaten o ana kadar hiçbir pişmanlık ya da üzüntü belirtisi göstermeyen Henry'nin belki de tek yakınlık gösterdiği kişi olan Becky'i de öldürüp bir bavula tıkması ve yol kenarına öylece bırakıp yoluna devam etmesi karakter olarak değerlendirilmesini neredeyse imkânsızlaştırmaktadır. Henry kaldığı yerden şiddet dolu yoluna devam edecek, büyük olasılıkla hiçbir tat almadığı, zevk duymadığı imâ edilen kıyımlarına devam edecektir. Bu yönden bakıldığında öylesine nihilist ve ümitsiz bir bakış açısı sunulmaktadır ki, şiddet kayıtsız şartsız galip gelmektedir.

---

[10] Filmin belki de en etkileyici sahnelerinden birinde Henry parkta gizlice evsiz birini dövmekte olan iki kişiyi banda alan Otis'e polisten kaçınmanın yollarını göstermektedir: "Her defasında kafasına bir 45'lik sıkarak öldürürsen bu senin parmak izin haline gelir, anlıyor musun? Ama birini boğsan, diğerini bıçaklasan, bir diğerini ikiye ayırırsan öyle olmaz ve polis de seni o olaylarla ilişkilendirmez. Bu işleri dört ayrı kişi yapmış diye düşünürler. İşlerini kolaylaştıracak en önemli şey ortada bir model olmasıdır..... Sanki vurduğun geyiğin kaçarken geride bıraktığı kan damlaları gibi. Tek yapmaları gereken kan izlerini takip edip sonunda geyiği bulmak. Tabanca kullanabilirsin tabii. Kullanma demiyorum. Sadece aynı silahı iki kez kullanma."

KAYNAKÇA

Arendt, Hannah (1997) *Şiddet Üzerine*, çev. Bülent Peker, İstanbul, İletişim Yayınları.

Cogito: *Şiddet*, (Kış-Bahar 1996), İstanbul, Yapı Kredi Yayınları.

Crockett, Art (der.) (1990) *Serial Murderers*, New York, Pinnacle Books.

Feri, Enrico (1974) *Sanatta ve Edebiyatta Caniler*, çev. Semlin Evrim, İstanbul, Remzi Kitabevi.

Holy Bible, (1986) Salt Lake City, The Church of Jesus Christ of Latter Day Saints.

Horsley, Jake (1999) *Blood Poets: A Cinema of Savagery, 1958-1999 vols.1 & 2*, New York, The Scarecrow Press

http://www.crimelibrary.com

http://www.thevideograveyard.com

http://therewindforums.co.uk

http://www.scifilm.org

http://www.sover.net/

http://www.imdb.com/title/tt0099763/usercomments

Kitabı Mukaddes Eski ve Yeni Ahit, (1997), İstanbul, Kitabı Mukaddes Şirketi.

L. Simpson, Philip. (2000) *Psycho Paths: tracking the serial killer through contemporary american film and fiction*, Carbondale, Southern Illinois Press.

M. Sammon, Paul (der.) (1990) *Splatter-Punks: extreme horror*, New York, St. Martin's Press

Prince, Stephen (der.) (2000) *Screening Violence*, New Jersey, Rutgers University Press.

Riches, David (yay.haz.) (1989) *Antropolojik Açıdan Şiddet*, İstanbul, Ayrıntı Yayınları.

Schecter, Harold ve David Everitt. (2004) *A'dan Z'ye Seri Katiller Ansiklopedisi*, çev. Sinan Güneyli, Ankara, Phoenix Yayınevi.

Seltzer, Mark (1998) *Serial Killers: Death and Life in America's Wound Culture*, New York, Routledge

Williams, Raymond (1976/1988) *Keywords: a vocabulary of culture and society*, London, Fontana Press.

Yavuz, Sevinç. (2001) *Kolici: Bir Seri Katilin Öyküsü*, İstanbul, Metis Yayınları.

İNTİHAR



Pablo Picasso

BİREYSEL BİR ŞİDDET OLARAK İNTİHARIN SOSYOLOJİK AÇILIMI

Nurgün Oktik*

GİRİŞ

İntihar ya da öz kıyım, hayat kadar karışık ve çetrefilli bir olgu... Afşar Timuçin 'Bilinç ve Ölüm' üzerine yazdığı makalesinde intiharın bir ölüm şekli değil, her ne kadar sonunda ölümü getirse de bir 'yaşam biçimi' olduğunu vurgularken, intihar edenin 'ölüme tutkun olduğu için değil yaşamı beceremediği için' bu eyleme yöneldiğini anlatır. Odağ, Hemingway'in *İhtiyar Balıkçı* ve *Klimanjaro'nun Karları* adlı eserlerinden yola çıkarak tanımladığı "intihar" olgusunu, "değerli ile değersizin birleşememesi" olarak aktarmaktadır. Bir yanda dayanıklı, cesur, güçlü, ölüm riskini alabilenler (değerli) diğer yanda ise korku, sakınma, risk alamayan zayıflar (değersiz)... Bu çalışma, 2002 yılından bu yana alanda yapılan ve intiharları önlemeyi amaçlayan bir ekip çalışmasının ardından oluşturulan bir çıkarımdan hareketle, bireyin kendi özbenliğine yönlendirdiği şiddetin sosyal bilimlerde geçirdiği evrelerin bir çözümlemesini yapmayı amaçlamaktadır.

* Doç. Dr. Nugün Oktik, Muğla Üniversitesi Sosyoloji Bölümü.

ŞİDDET İLE İNTİHARIN İLİŞKİSİ

Şiddet, Türk Dil Kurumu sözlüğünde bir hareketin, bir gücün derecesi olarak anlamlandırılırken, karşıt görüşte olanlara, inandırma veya uzlaştırma yerine kaba kuvvet kullanma olarak açıklanmaktadır. Başka bir betimlemede şiddet, sahip olunan güç veya iktidarın, yaralanma ve kayıpla sonlanan veya sonlanma olasılığı yüksek bir biçimde bir başka insana, kendisine, bir gruba veya bir topluma karşı tehdit yoluyla ya da bizzat uygulanmasıdır.[1]

Şiddet, etimolojik olarak "başkasına karşı meşru olmayan güç kullanımı" olarak tanımlansa da Artun Ünsal, başkasını öldürme, sakat bırakma ya da yaralama yoluyla zarar verilmesini içerdiği için gücü aştığını iddia ederken, insana fiziksel ve ruhsal zarar veren her davranışı şiddet olarak değerlendirmektedir.[2] Şiddetin mala, cana, sağlığa, bedensel bütünlüğe, birey özgürlüğüne karşı bir tehdit oluşturması söz konusudur. Burada da yaralama, ırza tecavüz, yağma, adam kaçırma gibi başkasına yönelmelerin yanı sıra, intihar girişimleri biçiminde bireyin kendine yönelik eylemleri de söz konusu olabilir.[3]

Dünya Sağlık Örgütünün 2002 yılında yayınladığı rapora göre dünyada meydana gelen ölümlerin yüzde dördünün nedeni intihar veya cinayettir. Yapılan tahminlere göre 1998 yılında yaralanmalara bağlı meydana gelen yaklaşık altı milyon ölüm olayının iki buçuk milyonu şiddete bağlıdır. Cinayet ve şiddet tüm yaralanmaya bağlı ölümlerin yüzde on üçünü, intiharlar yüzde on altısını, savaşlara bağlı ölümler ise yüzde onunu oluşturmaktadır. Dünya Sağlık Örgütü, 2000 yılında tüm dünyada yaklaşık bir milyon kişinin intihar sonucu kendi yaşamlarına son verdiğini tahmin etmektedir. Bunun tüm dünyadaki ortalaması yüz binde on altıdır. Bir başka deyişle, her kırk saniyede bir kişi intihar ederek ölürken her üç saniyede bir kişi de intihar girişimde bulunmaktadır. Yine Dünya Sağlık Örgütü'ne göre, son kırk beş yılda tüm dünyada intihar oranları yüzde altmış artmıştır. İntihar, günümüzde tüm ülkelerdeki ölümlerin ilk on nedeni arasında sayılırken; 15–24 yaş arası ölümlerin beşinci önemli nedeni intiharlardır.[4]

---

[1] WHO, 1996; Violence Against Women.
[2] Ünsal A, Genişletilmiş Bir Şiddet Tipolojisi, (Cogito, sayı 6-7. Kış-Bahar, 1996), s. 29-36.
[3] Ünsal, ibid, s. 32.
[4] WHO, Violence and Health, 2002.

İNTİHARLARIN GENEL TANIMI

İntihar kelimesinin etimolojik kökeni Arapça *nahr* kökünden türetilmiştir. Nahr, göğüs, göğse vurma, boğazından asılma, gırtlağı bıçakla kesme anlamlarını içermekte olup dilimize intihar olarak geçmiştir.[5]

İntihar ya da öz kıyım olarak literatüre geçmiş olan kelime, kişinin bilerek ve isteyerek yaşamına son vermesi eylemidir. Sayıl'ın cümlesiyle, intihar, "kişinin öz benliğine yönelmiş bir saldırganlık" hali olup, intihar ya da intihar girişiminde bulunan kişinin herhangi bir ruhsal bozukluğa sahip olması gerekmemektedir. Sayıl'ın deyimiyle bu eylem, "kişinin yardım çağrısı" olarak değerlendirilmelidir.[6] Aynı şekilde Richman, intiharı bir iletişim; yardım için bir ağlama; başkalarından yardım isteme; tehdit veya intikam metodu; pişmanlık ve bir itiraf olarak kabul eder. Bir iletişim ya da bir mesaj olarak onaylanan intiharların büyük bir çoğunluğunda intihar eden ya da girişimde bulunan bireyler bu niyetlerini eylemlerinden çok az bir zaman önce çevresindekilere tekrar tekrar anlatmışlardır.[7]

Toplumsal değer sistemlerinde genel olarak olumsuzlanan ve insanlık tarihi kadar eski olan intihar olgusu, genel olarak kabul görmeyen ve negatif etki yüklü bir olgudur. İntihar kelimesi yeni olmasına rağmen, gerçekte anlatmak istediği eylem tarihin ilk çağlarına kadar uzanmaktadır. Mitolojide ülkesi ya da aşk uğruna yapılan intiharlara rastlanmaktadır; bunlardan en eskisi, Oedipus Mitolojisindeki Epikaste'nin intiharıdır. Toplumsal ilişkilerin düzenlenmesinde dinsel kuralların egemen olduğu dönemlerde intihar, bir suç ve günah olarak değerlendirilirken, bazı toplumlarda benimsenmiş ve hatta bazı durumlarda başvurulması zorunlu bir davranış biçimi olarak kabul edilmiştir. Tek Tanrılı dinlere göre insan yaşamı Tanrı'ya ait olup; insana canı veren de alan da odur. İnsanın kendini öldürmesi, Tanrı'ya karşı gelme ile eş anlamlı kabul edilir. Museviler, intihar eden bireyler için dinî cenaze merasimi yapmayıp, ayrı bir yere gömerler. Hıristiyanlığın ilk dönemlerinde, intiharlar oldukça yaygındı. Bu nedenle, intiharların caydırıcı olması için önce yasaklanmış, daha sonra intihar eyleminde bulunanları aşağılamak için, vücutlarına kazıklar geçirilip ayrı bir yere gömülmüşlerdir. Katoliklerde, intihar eden bireyler, hala Katolik mezarlığına gömülmemektedir. Hıristiyanlığın diğer kolu olan Protestan-

---

[5] Mehmet Eskin, *İntihar*, (Ankara: Çizgi Tıp Yayınevi, 2003), s. 3.

[6] Işık Sayıl, *Ruh Sağlığı ve Hastalıkları*, (Ankara: Antıp Yayınları No:20, 2000), s. 165.

[7] J. Richman, M. Rosenbaum, *A clinical study ofthe role of hostility and death wishes by the family and society in suicidal attempts*, (Isı Ann Psychiatr Relat Discip, 1970, 8 (3):213-31), s. 213-216.

lık mezhebinde, intihar oranları Katoliklere göre daha yüksektir. İslamiyet'te de intiharlara karşı kesin ve net bir tavır geliştirilmiş ve intihar etmek, başkasını öldürmekten daha büyük bir günah olarak kabul edilmiştir. Cinayet işleyen ya da idam edilenlerin cenaze namazları kılınırken, intihar edenlerin cenaze namazının kılınmaması söz konusudur.[8] Ancak ülkemizde pratikte bu ayrım genel olarak yapılmamaktadır. Doğu dinlerinde de tek tanrılı dinlerde olduğu gibi insan yaşamının yanı sıra, diğer canlıların da yaşamı kutsaldır. Örneğin, Budizm'de hayvan ya da bitki yaşamı da insan kadar kutsaldır.[9]

Kişinin istemli olarak ölümle sonuçlandırdığı eyleme *intihar*, sonuçlanamayanlara ise *intihar girişimi* denmektedir. Batıgün'e göre ayrıca, tamamlanmamış intihar, başarısız intihar, çelişkili girişim gibi öldürücü olmayan intihar davranışları vardır. Bu eylem, intihar düşüncesi, intihar girişimi, intihar olmak üzere üç temel kavramı da belirlemiştir. İntihar düşüncesi, intihar girişimi ve intiharı birbirinden ayırmak oldukça güçtür. Örneğin amacı kendine kıymak olan birçok insan eylemden sonra yaşamını sürdürmektedir. Bu kişiler rastlantısal olarak yaşamakta olup, eylemleri girişim olarak kabul edilmektedir. Buna karşın ölümü amaçlamayan ama ölümü kullanarak çevrelerini etkilemek isteyen bazı bireyler, ciddi olmayan bir intihar eyleminden sonra yaşamlarını yitirebilirler. Bunlar içinse ölüm amaç değil sonuçtur. İntiharda dünyadan tamamen uzaklaşma isteği varken, intihar girişimlerinin bazılarında ise dünyaya, çevreye ve topluma katılma isteği söz konusudur.[10] Shneidman, faillerin gerçekleştirdiği bir fiil olan intiharı "geçici sorunlara kalıcı çözüm" olarak tanımlarken, intiharın, eylem gerçekleştikten sonra fail için anlamının olmamasına rağmen, kalanlar için zor ve sorunlu bir dönemin başlangıcı olduğunu aktarır.[11]

İntiharları daha içgüdüsel olarak açıklamaya çalışan Babaoğlu, intihar edecek kişinin sürekli ölümden söz ettiğini ve bu artışın diğer konuşmaların 200-300 katı olduğunu vurgulamaktadır.[12]

İntihar olgusu, tek nedenli bir olgu olmayıp çok faktörlü bir açıklamayı zorunlu kılmaktadır. İntihar, Cantor'a göre bir "hastalık değil bir

---

[8] G. Minois, G. *History of Suicide: Voluntary Death in Western Culture*, (Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1999), s. 300. N. Oktik, *Muğla'da İntihar ve İntihar Girişimleri*, (Muğla: Muğla Üniversitesi Yayınları, 2005), s. 8-9.

[9] S. İnceoğlu, *Ölme Hakkı: Ötenazi*, (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1999), s. 37.

[10] C. Odağ, *İntihar (Öz kıyım) Tanım- Kuram- Sağaltım*, (İzmir: İzmir Psikiyatri Derneği Psikoterapiler Birimi, 1996), s. 16.

[11] E. Shneidman, *Some current developments in suicide prevention* (Bulletin of Suicidology, vol.1, 1967), s. 31-34.

[12] Nilgün Uysal, http://www.bianet.org/diger/tartisma2532.htm2Q01.

davranış biçimi"dir.[13] Bu nedenle, bu davranış şeklinin anlaşılabilmesi için gerçekleşen toplumun yapısını ve kültürünü bilerek intihar ile sosyal yapı arasında nedensel bağlantıların kurulması gerekmektedir.

İntiharların sayısal özellikleri ile o ülkenin coğrafyası, tarihi arasında bir ilişkinin olduğu on yedinci yüzyıldan bu yana tartışılmaktadır. Avrupa'da yapılan birçok araştırma sonucuna göre, kuzey–batı ülkelerinde yaşayanlarda intihar oranı genel olarak daha fazladır. Bazı Avrupa ülkelerinde kuzey bölgelerine göre güney bölgelerinde intihar oranı daha düşük olduğu sayısal verilerle saptanmıştır.[14] On sekizinci yüzyıl Fransız düşünürü Montesquieu, o dönemde İngiltere'deki intihar olaylarının sıklığını, "iklim hastalığı" olarak betimler. Aynı şekilde, on sekizinci yüzyıl edebiyatçısı George Cheyne de İngiltere'deki akıl hastalıkları ve melankolinin dolayısıyla da intiharların yaygınlığının nedeninin İngiltere'nin iklimi ve özellikle, sonbahar ve batı rüzgarlarından kaynaklandığını belirtmiştir.[15]

Geçmişten günümüze dek intiharlar kaçınılmaz bir olgu olarak tarih sahnesinde olup çeşitli anlamlar yüklenen bir fenomen olmuştur. Kimi toplumlarda olumlanan kimisinde ise tepki duyulan intihar olgusuna yüklenen anlam, o toplumun düşünce sistemi ve düşünürleri ile yakından ilişkilidir.

Felsefe Yazınında İntihar

Antik çağdan günümüze intihar, bir insanlık sorunu dolayısıyla da felsefi bir sorun olarak ele alınmıştır. Felsefeciler, genel olarak, intiharın meşruiyetini ve failin böyle bir hakkı olup olmadığını irdelerken, intihar davranışının onur ve ahlâki kurallarla ilişkisini saptamaya çalışırlar. Antikçağda filozoflar daha çok intihara karşı çıkmışlardır. Yaşlılık, hastalık ve acılardan kurtulmak için gerçekleştirilen intiharlar ayrıca sorgulanırken, böyle bir bedende yaşama mücadelesinin insan onuruyla bağdaşıp bağdaşmadığı da tartışılmıştır.[16] Yaşamı ve ölümü din temelinde açıklamaya çalışan Pitagoros, intiharı tanrının isteklerine başkaldırı olarak görürken, ruhun ölümsüzlüğüne ve intiharların bunu engellediğine inanır. Platon, *Phaedo* adlı eserinde, yaşamın ölüme bir hazırlanış olduğundan hareket ederek "bilge insanın bilgi edi-

[13] C. H. Cantor, *Suicide in the western world*, in: The International Handbook of Suicide and Attempted Suicide, (New York: Hawton KE, Van Heeringen K, eds. Wiley & Sons, pp 9-28, 2000), s. 9.
[14] WHO ibid 2002.
[15] E. Ingram, *Madness, Melancholia and Death in 18th Century*, England, (London: Routledge 1995), s. 27-31.
[16] Minois, ibid, s. 333-45.

nerek yaşamını sürdürmek" konumunda olduğunu belirtir. Platon, yasalarında, kendini öldürenin şerefsizce gömülmesini isterken, *Devlet* ve *Kanunlar* adlı eserinde hastalık ve sakatlık durumunda ya da çok acı veren konumlarda da intiharı onaylamasa da kabul etmektedir.[17]. Aristoteles, "ruhu bedenden ayırmanın mümkün olmadığı" görüşü doğrultusunda intihara karşı çıkarken; *Nikomakheia'nın Ahlâkı* adlı eserinde intihar eyleminin "devlete karşı bir saldırı" olduğunu iddia eder.[18] Aşk, hastalık gibi acı veren duygulardan kaçarak intihar etmeyi kabul etmeyen Aristoteles, savaşlardaki yenilgi nedeniyle intiharları destekler. Antik Yunanda intiharın bireysel bir hak olduğuna inanan Kitionlu Zenon'dur. Stoa felsefesinde intihar, akıllı insanların yaşam ya da ölüm kararını uygulaması olarak kabul edilirdi. Özellikle, intihar eden kişi diğer insanlara yararlı olmak, vatana hizmet amacını taşıdığı veya yasadışı bir işe zorlandığı zaman, kronik hastalıklarda; ya da ölümün yaşama tercih edileceği durumlarda yapılması gereken bir davranış olarak benimsenebilirdi. Hegesias, bilge olmayan kişilerin kendilerini öldürmeleri gerektiğini savunmuştur. Hegesias, "yaşamın yolu gibi, ölmenin yolunu da kendimiz seçmeliyiz" düşüncesi ile akıllı insanın intihar etme düşüncesini onun seçimine bırakmıştır.[19]

Romalı düşünür Seneca, insanın kendi ölümüne istediği zaman karar verebilmesi gerektiğini düşünmektedir. On altıncı yüzyılda yaşayan ve aydınlanmanın düşünürlerinden Montaigne, boşu boşuna geçen yaşamı yitirmekten korkmak yerine insanın kendi iradesiyle yaşamına son verebileceğini ifade ederken, kişinin ölmek özgürlüğünün yaşamı kölelikten çıkardığını savunur. On yedinci yüzyıl düşünürü Hume, intiharın bir suç olmayıp gönüllü bir eylem olduğunu ve Tanrının bizim yaşamımız konusunda bize tasarrufta bulunma yetkisi verdiğini iddia eder. Eğer ıstırap, yoksulluk, acı, üzüntü gibi duygular kişinin katlanma gücünden baskın olursa intihar kaçınılmaz olur. Bu nedenle, Hume'a göre, kaçınılmaz olarak gerçekleşen intiharda, intiharı gerçekleştiren Tanrı tarafından geriye çağrılmaktadır.[20] On sekizinci yüzyıl düşünürü Montesquieu intihara karşı uygulanan kanunları eleştirir. Aynı dönemde, kendisinin intihar ettiğine inanılan J. J. Rousseau, başkasına zarar vermedikçe intiharı destekler. On sekizinci yüzyılda Goethe, *Genç Werther'in Acıları* adlı yapıtıyla intihara romantik bir anlam ka-

[17] İnceoğlu, ibid, s. 17-18.
[18] Aristoteles, *Politika* çev. Mete Tunçay, (İstanbul: Remzi Kitabevi 4. Baskı, 1993), s. 228.
[19] Gökberk, *Felsefe Tarihi*, (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1990), s. 106-107.
[20] Eric Volant, *İntiharlar Sözlüğü* çev. Turhan Ilgaz, (İstanbul: Sel Yayınları, 2005), s. 138-139.

zandırarak döneminde birçok gencin intihar etmesine neden olmuştur. On dokuzuncu yüzyıl düşünürü İngiliz J. S. Mill, özgürlüğün olmazsa olmaz koşulunun bireyin kendi özgür iradesiyle seçmek olduğunu iddia etse de, bireyin kendi canına kıymasının özgürlüğü engelleyici bir hak olduğu ve kesinlikle önlenmesi gerektiğine inanır.[21]

Aydınlanmanın ünlü felsefecisi Immanuel Kant, doğal olanın insanın kendisini korumak olduğunu ve bu nedenle intiharın lanetlenmesi gerektiğini belirtir. Kant'a göre intihar etme fiilini gerçekleştiren kişinin bu eyleminin insanlık düşüncesiyle uyumlu olup olmadığını düşünmesi gerekir. Kant, yaşamı sürdürmenin insanın ödevi olduğunu ve insanların kişisel tercihlerini "ben-sevgisinin" (Sellbstliebe) belirlediğini vurgular. Ben-sevgisiyle intiharlar arasındaki ilişkiyi şöyle açıklar:

> Mutlu yaşamadığım için intihar etmem mümkün müdür? Hayır! Ömrüm boyunca mutlu yaşamam zorunlu değildir; ama saygıya değer şekilde yaşamam zorunludur. Sefalet insana intihar etme hakkı vermez.[22]

Aynı yüzyılda yaşayan Alman düşünür Schopenhauer, insan bedeninin bir var olma isteğinden doğduğunu belirtirken, intiharın insanın doğaya sorduğu, "ölümün ötesinde ne var?" sorusundan başka bir şey olmadığını belirtir. Kendini öldürenlerin acı çeken bedenlerinin acısını susturduklarını ancak sonsuz sürekliliklerine engel olamadıklarını vurgulayan Schopenhauer, intihar etme hakkını boş ve aptalca bulur. Acı çeken birinin yaşamına son vermesini rüyasında korkunç bir kabus görürken aniden uykudan uyanmaya benzeten Schopenhauer, kendisini öldürenin yaşamın kendisine değil, o anki kendisinin katlanamadığı görünümüne karşı çıktığını savunarak, intiharın öze değil özün o anki görünümüne karşı olduğunu savlar. Schopenhauer'ın izleyicisi ve "...intihar, insanın hakkı ve ayrıcalığıdır... Asıl iş tam zamanında ölmektir" diyen Nietzsche, intiharı bireyin hakkı ve ona verilen bir armağan olarak değerlendirir. Üst insan yaratma çabasında katkıda bulunamayacak bireyin intihar etmesinin gerekliliğinden ve bu gerekliliğin ona mutluluk vereceğinden söz eder.[23]

Yirminci yüz yılın varoluşçusu A. Camus, intiharı felsefenin tek sorunu olarak görür. Felsefenin temel sorusunun "yaşamın yaşanmaya değer olup olmadığını bulmak" olduğunu iddia eden Camus, intiharı

---

[21] Volant, ibid, 121-122.

[22] I. Kant, *Ethica Etik Üzerine Dersler*, çev. O. Özügül. (İstanbul, Pencere Yay, 2003), s. 166.

[23] R. Campbell & D. Collinson *Ending Lives*, (Oxford: Basil Blackwell, 1988), s. 61-70.

bireysel bir edim olarak görürken intihar düşüncesini yıkımın başlangıcı olarak kabul eder. Kant'ta olduğu gibi yaşamı insanoğlunun yapabileceği tek ödev olarak gören Camus, insanın gerçek çabasının dünya üzerinde daha uzun kalma mücadelesi olduğunu, bu nedenle intiharın ve ölümün dürüst bir eylem olmadığını iddia eder. [24]

İnsanlık tarihin başlangıcından günümüze değin intihar olgusunun, bir insanlık hakkı olup olmadığı konusu halen tartışmalıdır. Yukarıda değinildiği gibi intiharın insanlık hakkı olduğunu düşünenler bile yaşamanın verilmiş ve daha geçerli bir hak olduğunda mutabıklardır.

Psikolojide İntihar

Günümüzde, İntihar olgusu, psikiyatristlerin ve psikologların en temel ilgi alanlarından birisidir. Psikiyatrist ve psikologlar, intiharı sosyologların yaptığı gibi toplumsal olgularla çözmeye çalışmak yerine, "Neden şu kişi değil de, bu kişi intihar ediyor?" sorusuna kişilerin psikolojik yapılarına inerek yanıt arama çabasındadırlar.

Eskin'e göre psikolojik kayıp, ayrılık, terk edilmeden doğan bilinçaltı düşmanlık ve öfke duyguları intihar davranışının ortaya çıkmasında önemli bir rol oynar.[25]

Psikiyatristler intiharı, medikal ya da psikodinamik modellerden hareket ederek çözmeye çalışırlar. Ruhsal bozukluğu olan hastalarda kendi canlarına kıymaya oldukça sık rastlanır. Bu verilerden hareket eden psikiyatristler, genelde intihar olayına bir akıl hastalığı olarak bakmışlar ve sorunu akıl hastanelerinin içerisinde halletmek eğiliminde olmuşlardır. Sayıl'a göre, istatistikler delilikle intihar arasında zorunlu bir bağ olmadığını, ikisinin de frekanslarının hiç uyuşmayan değişiklikler gösterdiğini ortaya çıkarmıştır. Bazı akıl hastalarının bilinçsizce canlarına kıymalarını intihar olarak ele alamayacağımız gerçeği bir yana; günlük hayatta normal olarak kabul edilen kişilerin intihar oranları yanında, akıl hastalarının intihar oranı önemsenmeyecek kadar küçük bir yüzde teşkil etmektedir. Günümüzde halen psikiyatri bu eğilimini korumakta olup sosyal psikiyatri "psikiyatristi hastane dışındaki dünyaya yönelten bir akım"dır.[26]

Psikoloji alanında intihar konusu ile yakından ilgilenen teoriler, daha çok psikanalitik teorilerdir. Bu teorilerin öncüsü Freud, intiharın tam olarak bir açıklamasının yapılamayacağını belirtirken, o ve onu

[24] Albert Camus, *Sisifos Söyleni*, çeviren Tahsin Yücel, (İstanbul: Can Yay. Altıncı baskı, 1998), s. 15.
[25] Eskin, ibid, s. 119.
[26] Sayıl, ibid, s. 567.

izleyenler, intihara zemin hazırlayan psişik durumları ortaya koymaya çalışmışlardır.

Freud'un, psikanalitik kuramına göre "cinayette birey, kızgınlığını başka birine yönlendirip onu öldürürken, intiharda kendi benliğine yönelterek kendi yaşamına son verir".[27] Freud'un intiharla ilgili özel bir çalışması olmasa da, çöküntü halinin dinamiklerini ortaya çıkarmak amacıyla intiharın açıklamasını denemiştir. Freud'a göre kişilik *id, ego* ve *süper-ego* olmak üzere üç tabakadan oluşur. Cinsiyet, kendini koruma, saldırganlık gibi içgüdülerin de bulunduğu id'e, Freud "gerçek ruhsal varlık" demiştir. *Ego*, psişenin en önemli kısmıdır, çocuklukta yavaş yavaş *id*den ayrılarak gelişir ve kişiliği oluşturur. *Ego*, dış dünya ile ilişki kuran, bilince gelen duyuşları, izlenimleri birbirlerine bağlayan kısımdır. *Süper-ego* ise, çocuğa anne ve babası tarafından aktarılan, ödül ve ceza uygulamalarıyla pekiştirilen geleneksel değerlerin temsilcisidir. *Ego*dan ayrılan bu kısım, *id* ve *ego*yu kendi istediği düzene yöneltme eğilimindedir. *Süper-ego* sadece terbiye edenlerin damgasını taşımakla kalmaz, ayrıca sosyal ve kolektif bir özü de vardır. Normal bir insanda kişiliğin bu üç öğesi hep birlikte, düzen içinde işler; *ego* bu düzenlemeyi sağlar. İç çatışma, bu üç öğenin arasında bir çatışmadır. *İd*in arzularına karşı koyan *ego,* bir yandan da *süper-ego*ya uymak ve ona hesap vermek zorundadır. Bir yandan *id*in isteklerine uyarak baştan çıkarılmak, öte yandan *süper-ego*nun ahlâk kurallarıyla tehdit edilmiş olmak her insanda bir iç çatışma yaratabilir. Eğer kişi normalse çatışma bilinçte olur ve *ego* durumu kontrol edebilir. Eğer çatışma bilinç dışında oluyorsa, durum *ego*nun kontrolünden çıkar ve nevroz baş gösterir. Tehlike karşısındaki iç çatışmada zaman zaman tehlike gerçektir ve kişinin dışındadır. Böyle bir tehlike karşısında, kendini savunmayı dener. Tehlike gerçek bir engelden geliyorsa, insan saldırgan güçlerini bu tehlikeye karşı çevirir ya da ondan kaçma yolunu tutar. Ancak, savunma olanaksızsa ve bertaraf edemeyeceği bir tehlikeyle karşı karşıyaysa, acıdan kurtulmanın başka bir yolu olmadığını görünce bilerek, isteyerek kendini öldürebilir. Bir tehlike karşısında bütün canlılar gibi, insanın da yapacağı şey kendini korumak ya da tehlikeden kaçmaktır. Bu kaçma, tehlikeden uzaklaşarak kaçmak ya da kendini tehlikenin içine atmak olarak iki şekilde olabilir. Nevrozlu bir kişi ise tehlikeyi açıkça göremez ve yorumlayamaz. İki zıt kutup arasında bocalar ve zıt isteklerden istemediğine doğru sürüklenir. Böylece ölüm, yani intihar meydana gelir. Freud, "gerçek ruhsal varlık" de-

[27] R. Collins & M. Makowsky, *The Discovery of Society*, (New York: Mcgraw-Hill, Fifth Edtition, 1993), s. 147-148.

diği *id* üzerinde görüşlerini yoğunlaştırır. Ona göre her organizmada cinsiyet ve kendini koruma içgüdülerinden oluşan "yaşam içgüdüsü" ve buna karşılık da "ölüm içgüdüsü" vardır. Freud'a göre, yaşama ve ölüm içgüdüleri devamlı olarak birbirleriyle savaşırlar. "İnsan ölüm ve yaşam içgüdülerinin birbirlerine karşı savaştıkları bir alandan öte bir şey değildir". Bu iki farklı içgüdü her insanda bulunur. Freud, ölüm içgüdüsünün en önemli türevinin saldırganlık içgüdüsü olduğunu ve insanın kendine yönelik olan yıkıcı eğilimlerinden kaynaklandığını ve çoğu insanda bu içgüdünün yaşam içgüdüsü tarafından engellendiğini belirtir. Bu iki içgüdü birbiri tarafından engellendiği gibi, birbirlerinin yerine de geçebilirler. Sevgi nefretin, nefret sevginin yerini alabilir. Kişi sevdiği şeyden nefret edebilir. Onu özdeşleştirdiği için kendini yok ederek onu da yok edeceğine inanır. Biyolojik öğelere birincil önemi yükleyen Freud, sosyal faktörleri dikkate almadığı için eleştirilmiştir.[28]

Freud'un psikanalitik kuramını destekleyen verilerden birisi Lester ve Lindsley'in 1988'de intihar girişiminde bulunan ve bulunmayan öğrenciler üzerinde yaptıkları çalışmadır. İntihar girişiminde bulunan öğrencilerin diğer gruba nazaran kendi özlerine dönük kızgınlık ve düşmanlık duydukları görülmüştür. Psikodinamik bakış açısının temsilcilerinden Karl Menninger'e göre (1938), intihar eden birey üç temel güdüyle hareket eder. Bunlar, *öldürmek istemek* (saldırı, suçlama, ayıplama, imha gibi duygular), *öldürülmüş olmak istemek* (itaat, mazoşizm, kendini ayıplama, kendini suçlama gibi bireyin öfkesinden kaynaklanan duygular) ve *ölmek istemek* (kendine yönelttiği bu duygulardan dolayı umutsuzluk, korku, yorgunluk). İntihar eden bireyin bilinçaltında ölme isteği söz konusu iken, intihar girişiminde bulunanın bilinçaltında ölmemek isteği vardır.[29] Menninger'e göre yaşın ilerlemesiyle öldürmek istemek ve öldürülmüş olmak istemek azalır, ölmek istemek ise artar. Menninger'in intihar hakkındaki görüşü, özellikle intihar girişimlerinin açıklanmasında önemlidir. Psikodinamik kuramın temsilcilerinden nesne ilişkisi kuramcısı Melanie Klein, intiharın dinamiğinde "içselleştirilmiş kötü nesneler"in yattığını belirtir. Klein'a göre "kendini öldüren bireyin egosu içselleştirdiği kötü nesneleri öldürmek isterken iyi nesneleri korumayı" amaçlar.[30]

Erich Fromm, Freud'daki yaşam ve ölüm içgüdülerine benzer bir şekilde, "yaşam sevgisi" ve "ölüm sevgisi"nden söz eder. Bunlardan

[28] Collins & Makowsky, ibid, s. 149-151.
[29] Eskin, ibid, s. 119.
[30] Eskin, ibid, s. 121.

hangisinin ağır basarak insan davranışını belirlediğini araştırır. Ona göre, yaşam ve ölüm severlik, Freud'un dediği gibi doğuştan kazanılmış ve yok edilemez değildir. İnsanların büyük bir çoğunluğu ölümü sevmez, ancak, özellikle bunalım dönemlerinde umutsuz ölüm severlerden etkilenirler. "Eğer başka kişiler herhangi bir sebeple bir kişinin tahripkarlık objesi olamıyorlarsa, o kişinin kendi benliği derhal tahripkarlık objesi haline gelivermektedir. Bu belli dereceye ulaştığında intihara bile girişilmektedir." Marx'ın yabancılaşma kuramından etkilenen Fromm'a göre, insan, etkin bir şekilde diğer kişilere ve doğaya bağlanamazsa kendini yitirir, güdüleri de insan niteliğinden çıkar; sakatlanmış bir yaratık olur. Fromm'a göre batı toplumlarındaki intiharların çokluğu, sürüye uyumdaki başarısızlığın nispî belirtisidir. Fromm'un, "insanoğlu hem ilerlemeyi hem de mutluluğu bir arada gerçekleştiremez" sözcüğüyle, gelecekte intiharların artacağını vurgulamakta, ancak belli ölçüde de kaderciliği kabul etmektedir.[31]

Sosyal öğrenme kuramını savunanlara göre, insan davranışları öğrenmeyle oluşur. Sosyal öğrenmeci Lester (1987), intiharın da stresli yaşam koşullarına karşı öğrenilmiş bir davranış olduğunu savunurken bireyin intiharı öğrendiği ve bu davranışa ancak baş edilemeyecek kadar stresli koşullarda başvurduğunu belirtir.[32] Beck, umutsuzluk kuramında depresyonla intiharları ilişkilendirmiştir. Beck'e göre depresyondaki kişi kendini, dünyayı ve geleceğini umutsuz görüp, kendini sevmeyip kaçıp kurtulmak ister. Dünya yaşanacak yer değildir ve gelecekten beklentiler kalmamıştır. Ölüm yaşamdan daha çok istenmektedir. Kendi canına kıymak tek çözümdür. Psikolojide son dönemde Baumeister (1990) tarafından geliştirilen kaçış kuramı, intiharda kişinin kendi farkındalığı olumsuz olduğunda, kendinden kaçtığını ve kendini öldürerek bu olumsuz konumdan kurtulmak istediğini iddia eder. Bu kuram, Eskin'e göre intihar üzerine geliştirilen "en kapsamlı kuramlardan" birisi olup intihara giden yolu tek tek incelemektedir.[33]

Freud'un kurduğu psikanaliz tekniği çok kısa bir sürede gelişmiş ve profesyonel bir alan olmuştur. Freud'un çağdaşı olan Alfred Adler intihara kalkışan bireyin, "kendisine zarar verme hayalleri görerek ya da kendine zarar vererek başkalarını inciten insan" olarak tanımlamıştır. Adler, intiharcının kendini aşırı düşünen insan olduğunu ve başkalarını az düşündüğünden yaşamaya ve ölmeye yetenekli olmadığını iddia etmiştir. Adler, intiharın, "ancak yeterli toplumsal ilgisi olmayan

[31] http://www.intihar.de/frame.htm.
[32] Eskin, ibid, s. 121.
[33] Eskin, ibid, s. 120-124.

bir insanın acil bir sorunla karşılaşması halinde ortaya çıkabileceği"ni belirtir. İntiharcı tipler çocukluklarında aşırı duyarlı ve şımarık tipler olup, yaşamın zorluklarıyla karşılaştıklarında, psikolojik acı nedeniyle çökme, yıkılma eğilimleri gösterirler.[34] Freud'un diğer bir çağdaşı olan Carl Gustav Jung, Freud'daki kişisel bilinçdışımdan daha etkili olduğunu savunduğu "kolektif (ırksal) bilinçdışı" üzerinde ısrarla durur. Kolektif bilinçdışı bazı hallerde id ve egoyu gölgede bırakarak etkili olabilir. Jung, insan zihninin evrimle oluştuğunu ve insanın tarihsel evrimi içinde sevinç, korku, hüzün gibi bazı duyguların kolektif bilinçaltı ya da bilinçdışında iz bıraktığını düşünür. Bu izler insan soyunun yüzyıllar boyu kalıtımsal olarak getirdiği bir yapı olup, intiharların yüzyıllardır görülmesinin nedeni bu olabilir. İnsanın sürekli huzuru araması, ahengi karmaşaya tercih etmesi, ölüme karşı olmasındandır. İnsanlık geliştikçe kişinin saldırıları kendine yönelmektedir. Jung, insanın öldürme suçunun azalarak intiharların artmasını kişiliğin ve dolayısıyla kolektif bilincin gelişmesine bağlamaktadır. Jung'a göre intiharlar aktif veya pasif, planlı veya plansız (dürtülü), ilgi çekmek için veya samimi olabilir. Aktif intihar ölümü planlarken, pasif intihar kendini ölümün yoluna koyar.[35] Psikolojik yaklaşımlar, toplumu ve onun dinamiklerini dışlamalarından dolayı tek başına intihar olgusunu çözmek açısından yeterli değildir.

İNTİHARIN SOSYOLOJİK ÇÖZÜMLEMESİ

İntiharın bireysel, patolojik ya da ahlâki veya meşru olup olmadığı önemliyken; birey, sosyal yapı, eylem ve kültür ilişkisinden intihar fenomenine bakmak intiharı anlamak ve önlemek açısından kaçınılmazdır. Sosyolojide intiharların çözümlemesinde genel olarak Durkheim'in *anomi* yaklaşımından hareket edilmektedir. Her ne kadar intihar eden kişi bireysel bir eylemde bulunsa da intihar davranışı toplumsal bir fenomen olarak kabul edilmekte; bireyin toplumun yapısına ve norm değerlerinden uyum sağlayamaması ya da "kopma"sı olarak kabul görmektedir.

Sosyal yapı çözümlemelerinde, son dönemde Giddens'ın yapılaşma kuramı önemli bir basamak oluşturmaktadır. Yapılaştırma kuramında merkeze birey ya da toplum yerine sosyal uygulamaları alan Giddens, yapı ve eylemin, aynen bir paranın iki yüzü gibi olduğunu ifade eder. Yapı, insanların "farkında olarak yaptıkları, düzenli olarak gerçekleştirdikleri ve yeniden ürettikleri"dir. Giddens, toplumu, "ku-

[34] http://www.intihar.de/frame.htm.
[35] Collins & Makowsky, ibid, s. 153-158.

rumları biçimlendiren yinelemeli uygulamaların bir bütünü" olarak kabul ederken, bireyin benimsediği yaşam biçimleri ve alışkanlıkların, "eylemleri şekillendirdiği" görüşündedir. Toplumsal yaşam "yapının insanların eylemleri tarafından yeniden üretilmesiyle form" kazanır. Bu form kazanma "birbirimize fırlattığımız bakıştan küreselleşmiş sisteme kadar" her şey için söz konusudur. Bireyler gündelik hayatta "yapıyı", Witteingstein'ın belirttiği gibi *pratik bilinçlilikle* yani "kurallarla ve sosyal hayatın uzlaşımlarıyla iyi geçinerek" sürdürürler. Bunun yanı sıra, yapıların oluşumunda ve yeniden üretilmesinde "öznelliğin" yani "davranma potansiyeli"nin varlığını kabul eden Giddens, "öznenin mantıksal düşüncesi ile sosyalizasyonun sosyolojik fikrini birbirine karıştırmamak gerektiğini" vurgular. Öznenin mantıksal fikri "insan varlığının ne demek olduğuna dair" açıklamanın bir parçası iken, sosyalizasyonun sosyolojik bilgisi "belirli bir çevrenin içinde, belirli türden bir insanın, etrafındaki sosyal etkinin sonunda ne olduğunu" açıklamasıdır. Sosyal etkilerin insan davranışlarını da etkilediğini belirten Giddens, ancak, insanların bu etkileri *uzlaşımlarla* yani, "takındıkları tutumlar ve benimsedikleri bakış açıları kanalıyla, "akıllı özneler" olarak yaptıklarını belirtir.[36]

Bauman da, sosyolojik düşünmeyi, "insanın yarattığı dünya hakkında bir düşünme biçimi" olarak kabul ederken; sosyolojiyi farklı kılanın, insan eylemlerini "geniş çaplı oluşumların öğeleri" olarak görmesi şeklinde açıklar. İnsan eylemlerinin oluşturdukları bu öğeler, rastlantısal olmayan, karşılıklı bir bağımlılık ağı içerisindedir. Bu nedenle bireylerin eylemleri, teker teker değil ama bu ağ içerisinde bir birim olarak değerlendirilebilirler.[37] Bu görüşlerden hareketle, birey kendinden önce oluşturulmuş ve sürekli olarak yeniden üretilen bu yapı içinde *"pratik bilinçlilikle"* yaşamını sürdürürken aynı zamanda *akıllı özne* olarak, tutum ve davranışlarıyla da, hem kendi içinde yaşadığı dünyayı hem de yapıyı değiştirebilmektedir. Bunun yanı sıra birey sosyalizasyon sürecinde içinde yaşadığı sosyal yapının kurallarına, değer ve normlarına göre şekillenir. Bireyin intihar ve intihar girişimi de bu nedenle ötekilerle bağlantılı bir eylem olup bireyin sosyal koşullarındaki aynılık ya da farklılıktan kaynaklanmaktadır. Toplumsal yapıda bireyi doğrudan etkileyen eğitim, gelir, cinsiyet, medeni hal, yaş, iş ve bireyin sınıf ve statüsü intihar ve intihar girişimlerinde temel değişkenleri oluşturmaktadır. İntihar ve intihar girişimleri sadece eylem-

[36] A. Giddens, *Toplumun Kuruluşu*, çev. H. Özel, (İstanbul: Bilim ve Sanat Yay. 1999), s. 160-78.
[37] Z. Bauman, *Sosyolojik Düşünmek*, çev. A.Yılmaz (İstanbul: Ayrıntı Yay. 1999), s. 16.

de bulunanı değil, ailesini, yakın çevresini, olaya görerek ya da medya aracılığıyla tanık olanları, dolayısıyla da toplumun geniş bir kesimini etkilemektedir. Buradan hareketle intihar ve intihar girişimi çok yönlü ve karmaşık bir olgudur. Bu nedenle intihar olgusunu sadece bireyin patolojik bir bulgusu olarak değerlendirmek yeterli değildir. Özellikle, kentleşme ve sanayileşme ile birlikte ivme kazanan bu olgu, birçok bilim dalında farklı bakış açılarından incelenebilme özelliğine sahiptir. Sosyoloji, antropoloji, tıp, psikiyatri, psikoloji gibi değişik bilim alanları, son yüz yılda intiharlar ve nedenleri üzerinde araştırmalar yaparken bu olguya ne tür çözüm önerileri getirilebileceği konusunda çalışmalar yapmaktadırlar. Ancak, intihar edenlerin ya da girişimde bulunanların konumlarında umutsuzluk, çaresizlik duygusu, hiçbir çıkış yolu bulamama inancı Odağ'a göre araştırmacılar tarafından, *"ortak bir benzerlik olarak"* kabul edilmektedir.[38]

Çeşitli gruplar arasındaki intihar oranlarındaki farklılıkları açıklamaya çalışan Durkheim, intihar olgusunu sosyolojik bakış açısıyla irdeleyen ilk sosyologdur. Durkheim'a göre intiharlar bireysel eylemler olmalarına rağmen, özgün bir sosyolojik açıklamayı gerekli kılmaktadırlar. Sosyal gruplardaki intihar oranlarının salt psikolojik değişkenlerle açıklanamayacağını göstermeye çalışan ve intihar oranlarını bireysel ve sosyal etkenlerin etkileşiminin belirlediğine inanan Durkheim, intihar ve birtakım sosyal faktörler arasındaki korelasyonları ortaya koymuştur. İntihar konusunda birçok veriyi araştırdıktan sonra Durkheim, intihar oranlarının, sosyal gruplar arasındaki bütünleşme düzeyi ile toplumun bireysel davranışı düzenleme düzeyi arasında sıkı bir ilişkinin olduğunu kabul eder. Bu grup bütünleşmesi ve toplumsalın bireysel davranışı düzenleme temeli üzerinde dört intihar tipi birbirinden ayrılmaktadır.

Durkheim'ın açıklamasındaki ilk tip intihar olan *diğerkam intihar* ile *bencil intihar* bireyin anlamlı ve bağlı sosyal gruplara uyum derecesi ile ilgilidir. Eğer birey, "bir yandan anlamlı gruplara uyum sağlayamaz diğer yandan da bu gruplara aşırı derecede uyum sağlarsa intihara götüren şartları yaratmaktadır". Kişiler herhangi bir gruba ait değillerse zor dönemlerde yalnızlıkla yüz yüze kalırlar. Bu noktada Durkheim bencil intiharı aile ilişkilerinden mahrumiyetle açıklamıştır. Durkheim, bekar olanların evli olanlara kıyasla intihar eğiliminin daha fazla olduğunu; bekar ve çocuksuz kişilerin evli ve çocuklu olanlara oranla ailesiyle daha az bütünleştiğini tespit etmiştir.[39]

---

[38] Odağ, ibid, s. 5.

[39] Durkheim, *İntihar*, çev. Özer Ozankaya (İstanbul: Cem Yayınevi,2002), s. 163-188.

Durkheim'ın diğer iki intihar tipi *anomik ve kaderci intihar* tipidir. Anomik intiharlar sanayi toplumlarının bir ürünüdür. Anomik intiharlar toplumsal değişmenin hızlı olduğu dönemlerde geleneksel norm ve değerlerin zedelenmesiyle ortaya çıkarlar. Durkheim'a göre ekonomik bunalım ve bolluk dönemlerinde intihar istatistikleri yükselmektedir. Bunun nedeni ise toplumda oluşan bilinmezliktir. Özellikle bireyin içinde yaşadığı sosyal ve ekonomik hızlı değişim bireyi kuralsızlığa itelemektedir. Sanayi toplumlarında anomik intiharların sık görülmesinin nedenini Durkheim, yüksek düzeyde iş bölümü ve uzmanlaşma ile açıklar. Bireyi sınırlayan, geleneksel, sanayi öncesi toplumlarda Durkheim daha çok *altruştik (diğerkam)* ve *kaderci* intiharların yaygın olduğunu öne sürer.[40]

Durkheim, intiharı bir toplumsal olgu olarak gördüğü gibi, toplumda değişimlerin olmadığı dönemlerde intihar sayılarının da değişmediğini sayısal olarak açıklar. Durkheim, bireylerin bir topluma ait olduklarını ve güçsüz olduklarında da içinde yaşadıkları toplumca desteklenecklerine dair inançlarının bireyleri yalnızlıktan ve çaresizlikten kurtarıcı bir özellik olduğunu belirtir. Bu inanç, aynı zamanda, intiharları engelleyici bir etkiye sahip olup, Durkheim'a göre, intiharlar "bireyin toplumla bütünleştiği oranda engellenebilir".[41]

Durkheim'dan sonra intiharlarla ilgili çalışmalar, genel olarak Durkheim'a katkı ya da eleştiri doğrultusunda gerçekleşmiştir. İntihar konusu daha çok sosyal etkileşimcilerin ilgisini çekerken bu yaklaşımın özellikle, sembolik etkileşim ve etnometodoloji alanında yoğunlaştıkları gözlenmiştir. Sembolik Etkileşimcilere göre, birey için önemli olan diğerlerinin onun hakkındaki düşünceleri olup, davranışları çevresindekiler tarafından olumlu olarak kabul ediliyorsa, kişi takdir edilir ve destek görür. Kişinin davranışları diğerleri tarafından olumsuz olarak nitelendirilip birey dışlanırsa birey intihar riski altında olabilir.[42]

Özellikle Henry ve Short, 1954'te yayınladıkları çalışmada intiharı bir cinayet olarak kanıtlamaya çalışırlar. Bu görüş, Dollard'ın 1939'daki çalışmasında geliştirilen engellenme–saldırganlık hipotezinden hareket ederek "engellenmeye karşı birincil tepki engellemeyi gerçekleştiren kişiye karşı saldırganlıktır" hipotezini geliştirmiştir. Toplum içinde eğer güçlü dış engeller varsa bireyin öfkesinin diğerle-

[40] Durkheim, ibid, s. 245-274.
[41] Durkheim, ibid, s. 275-283.
[42] G. Marshall, *Sosyoloji Sözlüğü*, Çev. O. Akınhay, D. Kömürcü, (Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları,1999), s. 348

rine yönlendirilmesi meşru kılınır. Ancak dış engeller zayıfsa, birey öfkesini başkasına yönlendirmek konusunda zorlanır ve sorumluluk yüklenerek öfkesini kendine yönlendirip intihar eder. Bu kurama göre intihar edenlerin çocuklukta, genel olarak anne babalarının sert ve cezalandırıcı kurallar koyduğu ve bu kuralları içselleştiren bireyin sert ve cezalandırıcı süper egoya sahip olduğu belirtilmektedir. Özellikle, aile cezaları sevgiyle veriyorsa, çocuk anne babasına karşı öfkesini sergileyemez. Çünkü eğer öfke ve saldırganlık gösterirse sevgi ve ilginin bitme tehlikesi söz konusudur. Bu şekilde öfke ve saldırganlık kendi özbenliğine yönelmek durumundadır. Bireyin toplumsal yaşamı intihar girişiminde belirleyicidir; herhangi bir toplumsal değişim sürecinde yaşanan değişiklikler, bireyde intiharı tetikleyebilir.[43] Henry ve Short buradan hareketle, özgürlüğü daha çok olan bir topluluğun üyelerinin, daha az olan topluluğun üyelerine göre intihara daha yatkın olduğunu çıkarırlar.

İntihar konusunda çalışma yapan diğer bir isim de etkileşimciler ve etno-metodologların çalışmalarından etkilenen Jack D. Douglas'tır. Douglas, 1967 yayınladığı "Social Meanings of Suicide (İntiharın Toplumsal Anlamları) adlı eserinde, "intiharın nasıl tanımlandığının ya da nasıl ele alındığının kültürlere göre farklılaştığını" belirtir. Bu nedenle, "farklı kayıtlardan elde edilen intihar oranları ve verilerinin kültürlere ve tarihsel koşullara göre karşılaştırılmasının doğru" olduğunu, ancak buna rağmen "intihar istatistiklerinin intiharın toplumsal nedenlerini analiz etmek açısından titizlikle değerlendirilmesi gerektiğini" savunmuştur.[44]

Benzer bir bakış açısıyla Makinen, intiharların kültürel bir olgu olduğunu savunarak, intihar oranlarını değerlendirmiştir. Makinen'e göre "intiharla ilgili yasalar, kültürel tutumlar ve inanç sistemleri hepsi birlikte, birbirine geçmiş bir norm sistemi olarak varlığını sürdürürken, bireyler bu kültürel norm sistemini kendi davranış ve tutumlarıyla" değerlendirir. Ancak kültür bireyin içinde yaşadığı toplumun belli bir süreçteki düşünceleri, duyguları, alışkanlıkları, gelenekleri, norm ve değerlerinin birikimi olup Parsons'un deyimiyle "semboller sistemi"dir. Makinen, bu semboller sisteminin, bireylerde birer kültürel güdüleme oluşumları, gerçek ihtiyaç düzenekleri olarak içselleştirildiğini belirtir. İçselleştirilen bu güdüleme oluşumları ve ihtiyaç düzenekleri, eylem için akla uygun alternatifleri sınırlarken, sorun çözme güdülerini ve onların pratik oluşumlarını etkiler. Bu nedenle, uzlaşma

[43] Eskin, ibid, s. 128-129.
[44] G. Marshall, ibid, s. 348.

ya da sosyal kontrol ile oluşturulan kültürün değişik öğelerinin yaratılması ya da sürdürülmesi yöntemi önemli bir etkendir.[45] Buradan toplumdan kopuk bir kültür modelinin oluşturulması mümkün olmadığı gibi, intiharın kültürel anlamı ile davranışlar arasında bir ilişki söz konusudur. Bu da içinde yaşanılan toplumun tabakaları, siyaseti, güç dağılımı, inançları gibi yapısal özellikleri ile bağlantılıdır.

Benzer şekilde Boldt (1988), intiharın nasıl gerçekleştirildiğinin kültürel normatif değerlerle bağlantılandırarak açıklarken, bazı sosyokültürel yapılarda intiharın, "affedilmez bir günah, psikopatça bir eylem, bir insanlık hakkı ya da ritüel bir görev" gibi farklı anlamlar içermesini kültürel bir deneyim olarak açıklamaktadır.[46]

Sosyolojide son zamanlarda kitle iletişim araçları ve intihar oranları arasındaki ilişkiler konusunda araştırmalar hızlanmıştır. Özellikle, modernleşme ve globalleşmenin etkisiyle televizyon kanallarına erişim ve internet bağlantısının bir düğmenin ucunda olmasıyla, kültürel norm ve değerler hızlı bir değişim süreci yaşamaktadır. Medya dünyası, bireyleri, düşünsel ve düşsel bilgi yığını altında ezerken davranış ve eylemlerini şekillendirmektedir. Çocuk ve ergenlerin düşünsel yapılarında ve davranışlarında kitle iletişim araçları birer rol model haline dönüşürken, tüketim kültürü başat hale dönüşmektedir. Medya her yaştan bireye öğrenilebilen çabuk içselleştirilebilecek, rahatlıkla kopya edilebilecek kalıplar sunmaktadır. Özellikle intihar davranışının öğrenilip kopya edilebilen bir davranış şekli olduğu bilinen bir gerçektir. Bu nedenle kitle iletişim araçlarında görülen şiddet ve intiharlar, özellikle çocuk ve gençler için pratik bir çözüm olarak kabul edilmektedir. Bunun yanında reklam ve müzik görüntülerinde işlenen çaresizlik, yıkılmışlık, umutsuzluk, tükenmişlik gibi temalar bireylerin bilinçaltında bu duyguların yerleşmesini sağlamaktadır. Son beş yılda gençler arasında artan intihar ve girişimlerinin, medya ve tüketim kültürünün sonucu olarak bireyin konumunu saptayamaması, bu nedenle kendini her ortamda yabancı görerek, büyük bir kuralsızlık içine itmesiyle açıklanabilir.

Phillips ve arkadaşları (1992), yaptıkları araştırmada intihar davranışlarının medyada verilişi ile intiharlarda artış arasında olumlu bir ilişki gözlemişlerdir. Bunun yanı sıra Gould ve Shaffer (1986), yazılı ve görsel medyada intihar olgusu verilirken, intihar eden bireyin yaş ve cinsiyet grubundaki intihar grubunu etkileyerek, o gruptaki intihar-

[45] K. Hawton & K. Heeringen, *The International Handbook of Suicide and Attempted Suicide*, (John Wiley & Sons, 2002), s. 198.
[46] M. Boldt, *The Meaning of Suicide: Implication for Research*, (Crisis, 9, 1988), s. 93-108.

larda artışa neden olduğunu gözlemişlerdir. Bu araştırmaların yanı sıra intiharın medyayla ilişkisini sergileyen örneklerden birisi Avusturya'da Viyana metrosundaki yaşanmış olaydır. Viyana metrosundaki intihar olayları 1984-1987 yılları arasında televizyonlarda en ayrıntılı şekilde sergilenirken, metroda intihar olaylarında artış görülmüştür. Halkın gösterilmemesi yönünde başlattığı kampanya sonucu metroda intiharların daha dikkatli ve ayrıntılara inilmeden yayınlanması sonucu intihar olaylarında düşüş kaydedilmiştir.[47]

Giddens, sosyal yapıdaki güç ilişkilerini özerklik ve bağımlılık bağlamında karşılıklı olarak inşa edildiğini, bu ilişkilerde bireyin zaman zaman bu ilişkiyi reddederek katılımcı olmaktan uzaklaştığını belirtir. Bu durumda "kendine zarar vermek açık bir alternatif, başkalarının baskıcı güçlerini tam ve kesin olarak etkisiz kılan nihai bir reddediştir; bu yüzden intihar, bizzat güç kullanımıyla ilişkili bir davranış olarak anlaşılabilir".[48] Giddens'tan hareketle gençlerdeki intihar eğilimini modern toplumdaki baskıcı kuralları reddetmesiyle ilişkilendirmek olasıdır.

Sonuç ve Değerlendirme

Yukarıda kısaca özetlenmeye çalışılan görüşlerin çoğu, intiharı bir sağlık sorunu ve doğrudan bireyle ilintili bir fenomen olarak görürken Minois belirttiği gibi daha çok "tabu" ve "suça iteleyen bir konu" olarak sergilemişlerdir.[49]

Bu gün intihar olayları daha çok bireysel olarak çözümlenirken, intiharın felsefi ve toplumsal yanları gerekçelendirilmeyip sayılarla ifade edilen bir olgu olarak ele alınmaktadır. Özellikle intihar girişiminde bulunan bireyler psikiyatrinin bir alanı olarak görülmekte ve bireyin sağaltılması hedef alınmaktadır. Giddens'ın vurguladığı gibi intiharlar bugün doğrudan sistemle ilişkilendirilerek açıklanmaya çalışılırsa hem anlaşılması, hem de yapı-eylem-birey üçgeninde açıklanarak toplumsal çözümler üretilebilmesi daha kolay olabilir.

Yaşadığımız dönem birçok belirsizliği içinde barındıran bir gerçeklik olsa da (Lefebvre), bu gerçeklik içinde bireyin özbenliğine uyguladığı şiddet olarak intiharlar, bir sosyal gerçeklik olarak vardırlar. Bu gerçeklik, zaman ve uzamda bireylerin eylemleriyle ortaya çıkarken, bireyler, kendi yaşamlarını diğerleriyle sürdürür. Bu birliktelik ve ortak bir ağa takılmışlık globalleşmeyle daha da derinleşmiştir. Yaşamın

[47] Eskin, ibid, s. 213-214.
[48] Giddens, ibid, s. 314.
[49] Minois, ibid, s. 122.

genel olarak bir mücadele olarak değerlendirildiği günümüzde, varoluşun temeli bize sunulanları tüketmekle sürmekte, birey kendini kurallarla, büyük bir kuralsızlık ve içinde yaşadığı gerçeğe yabancı bulmaktadır. Özellikle, modern toplumun bireye sunduğu yalnızlık, işsizlik, yoksulluk, göç gibi her gün yaşadığımız insanın öz benliğine yönelik "modern şiddet" bireyi çaresizlik ve değersizliğe itelemektedir. Kendi yaşamının değerini sorgulamayan ve değerli olarak sadece tüketmeyi gören günümüz insanı için büyük bir çıkmaz içindedir. İstatistiklerde var olanın neredeyse iki katı olan ve bilinçsizce gerçekleştirilen öz benliğine şiddet yaşamın değerli kılınmasıyla önlenebilir. Değerli kılınmada sistemin bireye verdiği değer ve gücün karşılıklı olarak nasıl kullanıldığı önem kazanmaktadır.

Son beş yılda intiharlardaki sayısal artışların yanı sıra intihar bombacılarındaki artış da kaygı verici olup bireyin yalnız kendi özbenliğine değil, diğerlerine de yönelttiği intihar fenomeninin daha ciddi boyutta ve sistemle özdeşleştirilerek anlamlandırılması ve sistemin sorgulanması gerekmektedir. Ancak bu yolla, insanın merkezde olduğu ve kendisine ya da diğerlerine şiddet uygulamadan yaşamını sürdürebileceği bir değer sistemi ile intiharlar azaltılabilir.

Camus'nün deyişiyle "Çözüm ölümse doğru yolda değiliz demektir. Doğru yol, yaşama ve güneşe götüren yoldur" söylemi intiharların yok edilmese bile azaltılmasında bir eylem şekli olabilir.

Kaynakça

Aristoteles, (1993) *Politika* çev. Mete Tunçay, Remzi Kitabevi 4. Baskı, İstanbul.

Bauman Z. (1999) *Sosyolojik Düşünmek*, çev. A.Yılmaz, Ayrıntı Yay. İstanbul.

Boldt, M. (1988) *The Meaning of Suicide: Implication for Research*, Crisis, 9.

Campbell, R. and Collinson, D. (1988) *Ending Lives*, Basil Blackwell, Oxford.

Camus A. (1998) *Sisifos Söyleni*, (çeviren Tahsin Yücel), Can Yay. Altıncı baskı, İstanbul.

Candansayar, S., Sağduyu, A. vd (1997) T.C. Sağlık Bakanlığı, Birinci Basamakta Ruh Sağlığı ve Bozuklukları Tanı Tedavi Rehabilitasyon, *Üçüncü Bin Yıla Hazırlanıyoruz*, Ankara.

Cantor C.H (2000), *Suicide in the western world*, In: The International Handbook of Suicide and Attempted Suicide, Hawton KE, Van Heeringen K, eds. Wiley & Sons, pp9-28, New York.

Cole S. (1999) "Sosyolojik Düşünme Yöntemi", (Çev:Demirkal B.), Vadi Yayınları,

Collins & Makowsky, (1993) "The Discovery of Society", Mcgraw-Hill, Fifth Edtition, New York.

Durkheim E. (2002) *İntihar*, Çev:Ozankaya Ö., Cem Yayınevi, Ankara.

Dünya Sağlık Teşkilatı, *Cenevre*, Ekim 2000, http://www.un.org.tr/who/Who.htm

Eskin, Mehmet (2003) *İntihar* Çizgi Tıp Yayınevi, Ankara.

Giddens, A. (1999) *Toplumun Kuruluşu*, çev. H. Özel, Bilim ve Sanat Yay. İstanbul.

Giddens, A. (1993) *New Rules of Sociological Method.* Polity Pres. Cambridge.

Giddens, A. (2005) *Sosyal Teorinin Temel Problemleri*, Paradigma Yayıncılık, İstanbul.

Gökberk, M. (1990) *Felsefe Tarihi*, Remzi Kitabevi, İstanbul.

Haralambos H. & Holborn M. (1991) "Sociology, Themes and Perspectives", Collins Educational, London.

Hawton K. & Heeringen K. (2002) *The International Handbook of Suicide and Attempted Suicide*, John Wiley & Sons., Chichester.

Ingram, (1995) *Madness, Melancholia and Death in 18th Century*, England, London.

İnceoğlu. S. (1999) *Ölme Hakkı: Ötenazi*, Ayrıntı Yayınları, İstanbul.

Kant Immanuel (2003) *Ethica Etik Üzerine Dersler*, çev. O. Özügül. Pencere Yay, İstanbul.

Marshall, G. (1999) *Sosyoloji Sözlüğü*, (Çev: Osman Akınhay, Derya Kömürcü), Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara.

Minois, G. (1999) *History of Suicide: Voluntary Death in Western Culture*, Johns Hopkins University Press, Baltimore.

Odağ C. (1996) "İntihar (Öz kıyım) Tanım- Kuram- Sağaltım", İzmir Psikiyatri Derneği Psikoterapiler Birimi, İzmir.

Oktik, N. (2005) *Muğla'da İntihar ve İntihar Girişimleri*, Muğla Üniversitesi Yayınları, Muğla.

Osmay, S. (1993) *İntiharın Önlenmesi Medya Çalışanları İçin Kaynak*, SB. Temel Sağlık Hizmetleri Genel Müdürlüğü, Ankara.

Palabıyıkoğlu, R. (2000) Gelişimsel Yaşam Krizleri, *Kriz ve Krize Müdahale (içinde)*, Ankara Üniversitesi Psikiyatrik Kriz Uygulama ve Araştırma Merkezi Yayınlar No:6, Ankara.

Richman J. & Rosenbaum M. (1970) *A clinical study ofthe role of hostility and death wishes by the family and society in suicidal attempts*, Isr Ann Psychiatr Relat Discip, 8(3): 213–31.

Sayıl I. "İntihar Davranışı", *Kriz ve Krize Müdahale (içinde)*, Ankara Üniversitesi Psikiyatrik Kriz Uygulama ve Araştırma Merkezi Yayınlar No:6, Ankara.

Sayıl I. (2000) "Ruh Sağlığı ve Hastalıkları", Antıp Yayınları No:20, Ankara.

Shneidman, E. (1967) *Some current developments in suicide prevention. Bulletin of Suicidology*, 1967, 1, 31–34.

Uysal Nilgün, http://www.bianet.org/diger/tartisma2532.htm.

Ünsal, Artun (1996), "Genişletilmiş Bir Şiddet Tipolojisi", *Cogito*, sayı 6–7. Kış–Bahar, s.29–36.

Volant Eric (2005) *İntiharlar Sözlüğü* (çev. Turhan Ilgaz) Sel Yayınları, İstanbul.

http://www.intihar.de/frame.htm.

http://www.euro.who.int.

http://www.who.org.

TERÖR



Çalışma: Yossi Lemel

TERÖR VE MEŞRU TERÖR

Ahmet Kavlak*

Son yüzyılın en önemli toplumsal olgularından biri olan terör, tüm devletler tarafından insanlık için tehlike olarak görülmekle birlikte, kimlerin ya da hangi grupların terör kapsamına alınması gerektiği, üzerinde en çok anlaşmazlığın bulunduğu konuların başında gelmektedir. Terörün tanımı konusunda bir ortaklık söz konusu olmadığı gibi, mevcut tanımlara hangi kişilerin ya da grupların dâhil edilmesi gerektiği konusu da siyasi planların gerisinde kalmakta ve teröre neden olanlarla maruz kalanlar arasında diplomatik sahnenin gerisinde roller değişmektedir. Her bir terör olayında, gerçekleştirenlere bağlı olarak farklı değerlendirmeler yapılmaktadır. Sonuçta terör, diplomatik savaşın görünen yüzü olarak, diplomatik sahnenin önünde ve arkasında farklı algılamalara uğramaktadır. Milletler düzeyinde de, eylemleri nedeniyle terörist kabul edilenler, eylemleri aynı olsa bile, kişi ve gruplara göre farklı değerlendirilmektedir.

BİR TERÖR EYLEMİ NEDİR?

İnsan eylemleri bilinçli olarak gerçekleştirildiğinden, bu eylemlerin nedeninin, her eylem için farklı olabileceği açıktır. Her eylemin nedeninin farklı olabilmesi, o eylemi değerlendirmeye tâbi tuttuğumuzda, hepsini aynı şekilde doğru-yanlış ya da iyi-kötü kategorisinde değerlendiremeyeceğimiz anlamına gelir. Bu nedenle; ilk bakışta ne kadar iyi veya ne kadar kötü görünürse görünsün, her eylem için farklı değerlendirme gereğinin

* Dr. Ahmet Kavlak, Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü.

bulunması, doğru-yanlış, iyi-kötü gibi genel kavramların göreceli olmasını zorunlu kılar.

Şu halde, hangi yerleşik anlayışa ya da değer yargısına ters düşerse düşsün her eylemin tek tek ele alınma zorunluluğu, onun genel yargıların altına alınmasını zorlaştırmaktadır.

Her bir eylemin tek tek değerlendirilmesinin gerekli olduğu anlayışı ile hem bir kişi tarafından yapılmış tek bir eylem, hem de siyasi eylemler söz konusu olduğunda, aynı fikir, amaç ya da inanç için yapılan eylemlerin de aynı şekilde tek tek eylem kategorisi altında değerlendirilmesi gerekliliği kastedilmektedir. Belli başlı bir amaç için yapılan eylemlerin tek tek eylemler kategorisi altında ele alınması gerekliliği, genel değer yargıları ya da anlayışların kategorize ettiği iyi-kötü, doğru-yanlış kavramlarının, tek tek siyasi eylemlerin değerlendirilmesinde doğru bir ölçüt olamayacağı açıktır.

'Terör', çok geniş içerikli bir kavramdır. Bu çalışmada terör kavramını, kavramların göreceliliği açısından değerlendireceğiz.

Öncelikle çözmemiz gereken sorun terörün varlık nedenidir. Terörü hangi nedenler var kılmaktadır? Bir terör olayı nedir? 'Devlet Terörü' diye bir olgu var mıdır? Devletin resmî organları dışında işlenen her cinayet terör müdür? Siyasi nedenlerle veya maddi güç elde etme niyetiyle işlenen cinayetler aynı kategori altında değerlendirilebilir mi?

Şüphesiz terörle kastedilen, siyasi amaçla işlenmiş cinayetler ya da tedhiş hareketleridir. Siyasi olmayan cinayetlere, şekli ne olursa olsun ayrı bir ad bulunmalıdır. Dilimizde birbirine yakın anlamda kullanılsa da siyasi amaçla işlenilmemiş cinayetlere en uygun düşen isim 'eşkıyalık' gibi görünmektedir. Şu halde 'terörist', siyasi amaçla cinayet işleyen, tedhiş hareketi yapan kimsedir. Fakat bir örgütün ya da bir kimsenin eylemi ne kadar siyasi olursa olsun, bölücülük hariç, –çünkü sonuçta mutlaka silahlı eyleme dönüşecektir– silaha başvurmamışsa terörist olarak nitelendirilemez. Kanun koyucu bunları mutlaka birbirinden ayırmalıdır. Ancak silah kullandığı bilinen bir örgütün içinde silahlı kanatta bulunmamakla birlikte fiilî ya da fikrî olarak yardımı bulunan kimse de aynı suça iştirak etmiş demektir. Fiilî yardımı olmaksızın taraftar olan 'sempatizan' olarak adlandırılır.

Terörün varlık nedeni nedir? Terörist de diğer insanlar gibi haz ve acı duygusuna sahip olduğuna göre, eylemin sonucunda hazzı terk etme ve acıya katlanma ihtimaline razı olmuş ve bunları bilerek terör eylemini yapmış demektir. İnsana hazzı terk ettiren ve acıya razı ettiren; bazen doğru bazen yanlış, ya kendisi ya da hesabına çalıştığı insanlar adına istikbalde elde etmeyi düşündüğü kazancın fazlalığı karşısında kendi

hazzından ferâgat etmenin küçük bir fedakârlık olduğunu düşünmesi; veya şahsı ya da milleti nâmına haksızlığa uğramış olduğunu düşünmesi, silahlı mücadele dışında daha kısa bir yol ihtimalinin olmadığına karar vermiş olmasıdır. Bu durum terör örgütünün asıl idarecisi olan grup için geçerlidir. Örgüte zorla intisap ettirilenler ve psikolojik sorunu olanlar bu gruba dâhil değildir. Bir terörist örgütün mensubu ne kadar çok olursa olsun o örgütü yönlendirenler birkaç kişiden ibarettir. Diğerleri güdülmek suretiyle örgüt varlığını devam ettirir. Bu nedenle teröristin tanımı yapılırken bu birkaç kişinin göz önüne alınması gerekir. Çünkü bu birkaç kişi olmasa geri kalan güdülen kısımda örgütlenme olmaz. Bir örgütün çoğunluğu güden kısma dâhilse ortada bir millet anlaşmazlığı var demektir ki, bu durum terör kavramı içinde incelenemez.

'Bir terör eylemi' ya da 'bir terör cinayeti', sıradan bir cinayetten yani 'eşkıyalık'tan farklı olarak, sadece öldürülen insanlarla biten bir eylem değildir. Eylemin mesajı eylemin kendisiyle sınırlı değilse, yani sadece belli birkaç kişinin öldürülmesiyle sınırlanamıyorsa, terör ve eylemleri mutlaka arka planda bir siyasi grup ya da bir devlet tarafından destekleniyor demektir. Dolayısıyla terör öldürülenlerle sınırlı olmadığı gibi, öldürenlerle de sınırlı bir eylem değildir. Eğer bir 'öldürme' olayında, uzun vadede, öldürülenler dışında hesaplar görülebiliyorsa, tahmin edilebiliyorsa cinayet işleyenlerle işletenler ayrımının düşüncede devreye girmesi gerekir. Çünkü cinayet ile problem ortadan kalkmışsa bu 'adî suç' kavramına dâhil olur. Eğer cinayet ile problem daha da büyüyorsa bu olay bir terör olayı olarak değerlendirilebilir.

Bu açıdan bakıldığında bir tedhiş hareketinin iç ve dış olmak üzere iki dinamiği vardır. Dinamikler içten geliyorsa güdenlerin fazlalığını sonuç verir. Eğer tedhiş hareketlerinin dinamikleri dışa aitse, güdenlerle güdülenler arasında sayıca bir uçurum meydana gelir. Dinamikleri dışarıda olan bir örgütün güdenleri, yani çekirdek kadro çok düşük bir sayıdadır. Güden ve güdülenler farkından hareketle, dinamiği içeride olan örgütlere El-Fetih ve Hamas gibi Filistinli örgütleri, dinamikleri dışarıda olan örgütlere de PKK ve ETA'yı örnek verebiliriz. Dinamikleri farklı olan her iki grubun yapısına göz atıldığında güden ve güdülenler farkı çarpıcı şekilde ortaya çıkar. Dinamikleri dahilde olan bir örgütün çoğunluğa yayılan bir sempatizan kitlesi bulunur. Çeçen ve El-Kaide örneğinde olduğu gibi, Çeçen gruplar Çeçenler tarafından, El-Fetih ve Hamas Filistinliler tarafından, El-Kaide Amerika'ya yönelik eylemleri nedeniyle çoğu Arap milletleri tarafından terörist olarak nitelendirilmez, nitelendirilse bile tümüyle haksız görülmez. Bu nedenle dinamikleri içeride olan bir örgütün terör kapsamına alınması tamamen siyasi bir karardır, mantıksal bir tutum

değildir. İç dinamikli örgütler dışa, dış dinamikli örgütler içe karşı mücadele eder.

İç dinamikler açısından bakıldığında, bir devletin işgaline karşı ve onu durdurmaya yönelik olarak yapılan eylemlerin bir terör eylemi olarak değerlendirilmesi doğru mudur? Bu problem, öncelikle 'terörist' kavramının kişilerle sınırlandırılmasında sıkıntı doğurmaktadır. Herhangi bir işgalci devlet de siyasi cinayetler işleyebildiğine ve işleyeceğine göre bireyler gibi o da terörist kavramı içinde değerlendirilmelidir. 'Terörist' bir kişi olabileceği gibi devletin kendisi de olabilir, ona karşı mukabele de, şekli ne olursa olsun, 'terör' değil 'müdafaa' olur.

Dolayısıyla iç dinamikler açısından bakıldığında, terörün ya da aslında terör olmayan eylemlerin kaynağındaki sorun işte burada yatmaktadır. Terörist olan devletin güçlü olması dolayısıyla terör eylemlerini 'hukuki' kılıfa sokabilme imkânının bulunması, bu nedenle de o devletle birlikte hareket eden büyük devletlerin bu 'hukukilik' gerekçesine dayanarak küçük devletleri de 'terörist devlet' çerçevesine alabilmesi olgusu, 'hukukilik' kavramının işgörmezliğine neden olduğundan, büyük devlete mukabele için silaha başvurmaktan başka ihtimal kalmamaktadır. Terör, işgal ve sömürüyü 'hukukilik' koruması altına alan devletlere karşı savunmanın yegâne çaresi durumuna dönüşmektedir.

Özgürlük, birden fazla eyleme imkânının olduğu yerde mümkündür. Saklı bombayı bulmak ve insanları kurtarmak için elindeki eylemcinin itirafına muhtaç olan polisin eylemciye kuvvet kullanmasının hukuka aykırılığı iddia edilemez. Çünkü başka türlü davranma imkânı yoktur. Güç hukukun önünü kapattığında da tek çare olarak kuvvete başvurmak kalırsa bu eylem bir terör eylemi olarak nitelendirilemez. Şekli nasıl olursa olsun, yeri neresi olursa olsun, 'hukukilik' kavramının icat edildiği yer de olsa bu eylem bir terörist eylem değildir.

Birçok diplomatik konuda olduğu gibi, demagojinin terör konusunda da öne çıktığını görmekteyiz. ABD ve AB'nin sözleri yerine fiillerine bakıldığında, yani demagojilerine aldanılmadığında, terör kavramının onlar tarafından 'ABD ve AB'nin ekonomik ve kültür emperyalizmine başkaldırmak' kategorisinde algılandığını görüyoruz.

Terörü Önlemek

Terörden muzdarip olan devletler iki kısımdır. Bunların birincisi terörü bazı 'hukuki' gerekçelerle uzun vadeli siyasi ve ekonomik çıkarları gerçekleştirmek üzere kullanan fakat bu çıkarların kendilerini ezmesine müsaade etmeyen insanların mukabelesi sonucu, kendi söylemleriyle, 'uluslar arası terör'e maruz kalan devletlerdir. Diğer gurup devletler ise birinci

kısım devletlerin siyasi ve ekonomik çıkarlarını gerçekleştirmek için teröre maruz bıraktığı ülkelerdir. Her iki devlet gurubu da teröre maruz kalmakta ve hepsinden anti-terör sloganları işitilmektedir. Bunun sonucunda terör tanımları, yalnızca sözde olmak üzere, 'silah kullanan gruplar' kategorisine indirilmekte ve aynı kefeye konmaktadır.

Bir istihbarat örgütü ne denli kuvvetli olursa olsun, araştırdığı bir devletin iç ve dış hesaplarının bütünüyle farkında olamaz. Çoğunlukla kaynağa, sonuçların mantıki analizi yapılarak ulaşılır. Tıpkı atomların görülmediği halde deney sonuçlarından hareketle nasıl bir yapıda olabileceklerine ilişkin kuramlarda olduğu gibi, bu sonuç nasıl bir başlangıcın eseri olabilir düşüncesiyle tutarlılık ölçütüne başvurulmaktadır.

Bu tarzda, yani neden-sonuç ilişkilerinden hareketle yapılan yorumlamaların ortaya çıkarmasıyla, terörü siyasi ve ekonomik nedenlerle tahrik edenlerin demokrasiyle yönetilen devletler olduğunu bilmek garip bir durumdur. Birinci kısım devletler gurubuna tümüyle 'demokratik' devletler girmektedir. Bu devletlerin 'demokratik' olmaları, terörün kaynağı olmalarını bir derece gizleyen bir durumdur. Bu devletlerin terörün kaynağı olarak gösterdikleri devletlerin, sömürülen milletlerden ibaret olmaları bu iddianın bir tasdiki durumundadır. Eski sömürgecilerin 'demokratik devlet', sömürülenlerin ise 'terörist devlet' kategorisinde olmaları ilginçtir.

Teröre maruz kalan ikinci kısım devletlerin terörü engellemeleri nasıl mümkündür? Birinci kısma giren devletler için aslında bir terör olayı zaten olmadığından yalnızca ikinci kısım devletlerin yapmaları zorunlu olan anti-terör uygulamalarına değinmek gerekmektedir. İlk aşamada bunun üç yolu görünmektedir.

Bunlardan birincisi; dış kaynaklı, dinamikleri dışarıda bulunan terörün asıl kaynağı ve müsebbibi, uzun vadeli siyasi ve ekonomik çıkarlarını gerçekleştirmek amacında olan eski sömürgeci, şimdiki kapitalist ve ırkçı devletler olduğundan, terörü önlemek için o devletlerin en zayıf tarafı olan 'demokratik yönetim' olgusundan istifade etmek zorunluluğudur. Demokratik yönetim, halkın devlet üzerinde söz söyleme özgürlüğünün en fazla olduğu yönetim olduğundan, halkın yönetim üzerindeki etkisiyle bu 'demokratik' devletin terörü tahrik ettiği ülkeler üzerindeki etkisi kaldırılabilir.

Demokrasiyle yönetilen devletlerde halkın söz söyleme yetkisinin olması, o devlet tarafından terör vasıtasıyla işleme konulmuş uzun vadeli projelerin sonuçlanmadan durdurulabilmesine olanak sağlar. Halkın söz söyleyebilmesi olgusundan istifade edilmelidir. Diktatörlüklerin aksine demokrasilerde halkın söz söyleme yetkisinin olması, halkın yönlendiril-

mesiyle teröre dayalı uzun vadeli projeleri hayata geçirebilme konusunda zorluk çıkaracağından, demokrasinin bu zayıf tarafından teröre maruz kalan devlet istifade etmelidir.

Aşama aşama gerçekleştirilecek demokrasinin zayıf tarafından istifade eyleminin şekli, her ülkede bulunan ve yönlendirilebilmesi gayet basit olan gazete ve televizyonların etkili kişilerine bu konuda sürekli yayın yaptırılmasıdır. Gazete ve televizyonların makbul yazar ve spikerlerini yönlendirmek, demokrasinin zayıf taraflarından istifade etmektir. Çünkü basın, yazılı ve görsel dil ile demagoji[1] imkânı siyasetten daha fazla olan bir kurumdur. Demagojinin mümkün olduğu yer, dilin bir olayı olduğundan farklı yorumlama ve empoze etme imkânının bulunduğu yerdir. Bütün insanlar gibi gazete ve televizyonların etkili şahısları da haz ve acı duygusuna sahip varlıklardır. Bu zaten var olan bir olguyu tersine çevirmektir.[2]

İkinci ve en önemli adım, terörü asıl kaynağına taşıyabilme kabiliyetidir. Stratejik öneme sahip toprakları bulunan her devletin terörü kullanabilme, fakat büyük gücün topraklarında kullanabilme imkânını gizli açık hissettirmesi gerekmektedir. Bu yüzyılda savaşa hazır olmak, barışı sürekli sağlamak; silah ve ekonomik gücün fazlalığıyla değil, savaşı düşman devletin topraklarına taşıyabilme kapasitesiyle mümkündür. Terör, terörün gerçek nedeni olan büyük gücün topraklarına taşınmazsa önü

---

[1] Demagoji siyasilerin sürekli kullandıkları bir metottur. Mantık, yalnızca tutarlılığı denetlediğinden ve önermelerin doğruluğunu denetlemediğinden, mantığın bu özelliğinden demagoglar çok fazla bilerek bilmeyerek istifade etmektedirler. Mantık, yani pratikteki durumuyla konuşma disiplini, en basit haliyle tümevarım ya da tümdengelim üzerine kuruludur. İlk önermeyi ya da ilk iki önermeyi süsleyerek söyleyen demagog, dinleyenin bu iki önermenin içeriğine itirazını engelleyen bir kısmı doğru, bir kısmı yanlış olabilecek fakat hemen o anda doğruluğunun denetlenmesi mümkün olmayan cümleler sarf eder. Bu önermelerin doğru ya da yanlış olmasına önem vermeyen ve doğru olmasının mümkün olabileceğini düşünen muhataba, zorunlu olarak, tutarlılık kisvesiyle vermek istediği mesajı iletir. Halbuki bütün zorunlu sonuçlar ilk önerme ya da önermelerin doğruluğuna dayanır. Bu doğruluğu denetleme şansı olmayan ya da doğruluğu veya yanlışlığı kesin olmayan önermelere olumlu olabilir diye bakan muhatap sonucu zorunlu olarak kabul eder. Bu durum hem bireysel seviyede, hem de devletlerin diplomasi dillerinde çokça kullanılır. Kelimelerin çok anlamlılığından istifade edilir. İlk önermenin yanlışlığının ortaya çıkması durumunda da söyleyecek bir şeyler bırakarak tutarlılık kisvesiyle verilmek istenen mesaj verilir.

[2] Hiçbir devlet ya da biraz imkânı olan bir devlet, bir şekilde problemi olduğu herhangi bir devletin basınını yönlendirmeyi düşünmemezlik edemez. Basını yönlendirmek, basının etkili şahıslarına kendi isteği doğrultusunda yayın yaptırmak demektir. Bu ya gizli bir tehditle, ya kendi hesabına çalışan birilerini basın içinde etkili konuma getirmekle ya da vaktiyle Sultan II. Abdulhamid'in Fransa'da yaptığı gibi, ekonomik rüşvetle olur. Bu tehdide ya da ekonomik rüşvete karşı gelmek elbette bir gazeteci için ya çok zordur ya da gereksizdir. Kendi hesabına çalışan kimseyi ya da kimseleri etkili konuma getirmek olgusu ise, ancak basının etkili şahıslarının sürekli takibi ile fark edilebilir.

kesilemeyecektir. Çünkü büyük devletlere savaş anlaşmalarını çiğneme cesareti veren olgu, savaşı daima kendi toprakları dışında icra etme kabiliyetinin olmasıdır. Bu güven ikinci ya da üçüncü aracılar vasıtasıyla yok edilmelidir.[3] Uluslararası savaş anlaşmalarının tamamı imzalayan devletler tarafından çiğnenmiştir ve çiğnenmeye devam edecektir. Kullanılması yasak olan her silah mutlaka bu devletler tarafından kullanılmıştır. Bu durum, her ülke için açık bir risk olduğuna göre, tedbir olarak üniformalılara yönelik terör eylemi bir tehdit olarak durmalıdır. İkinci gruba giren devletler terörün kaynağını ancak bu şekilde kontrol edebilir.

Terörü düşman topraklarına taşıma, ancak demokratik devletleri yönlendirmek için geçerli bir yoldur. Aynı durum diktatörlükler ya da demokratik görünümlü diktatörlükleri yönlendirmek için geçerli değildir.[4] Diktatörlükleri yönlendirebilmek için geçerli olan yöntem, ırk ve mezhep unsurunun ön plana çıkarılmasıdır. Irk ya da mezhep çatışmalarıyla teröre maruz bırakılan devletlerin terörü önlemede en büyük problemleri teamülleridir. Terör mutlaka bulaşacağı devletin yapısını göz önüne alarak faaliyete geçirildiğinden mevcut teamüller her zaman terörün işini kolaylaştıracaktır. Bu nedenle hem diktatörlüklerin, hem de demokratik görünümlü devletlerin tek çaresi, ilke edinilen geleneksel devlet kurallarının bazılarının ne kadar vazgeçilmez görünürse görünsün değiştirilmesidir. Değiştirilmedikçe terör, fikrî bir sermayeyi her zaman bulacaktır.

Resmi açıklamalar diplomatik dil içerisinde cereyan ettiğinden, terörün idaresi üçüncü ya da dördüncü vasıtalar araya konularak yapılmalıdır. Bu zaten bilinen bir usuldür. Terör olayını işleyenle işleten farklıdır, çoğu zaman aynı dünya görüşünü paylaşmazlar ve öyle olmalıdır.

Teröre karşı terörü kullanmak kulağa hoş gelmeyebilir. Ancak kendi milletinin geleceği için bir başka milletin kana bulanmasına gözü kapalı bakan bir yönetimi durdurmak için başka çarenin olmaması noktasından değerlendirme yapılmalıdır. Bu durum terör eylemi görüntüsü veren her eylemin tekil anlamda bir terör eylemi olmadığını gösterir. Biçim olarak aynı da olsa bir kısım eylemlere devletlerin terörünü durdurmaya yönelik olması açısından bakıldığında, terör eylemi adını almış bazı eylemlerin terör sınıfına girmesinin mümkün olmadığı görülecektir. 'Uluslararası terör eylemi' olarak nitelendirilen bazı eylemlerin sömürülen milletlerde

[3] Her terör olayı, eylemi gerçekleştirenlerin siyasi görüşleri doğrultusunda gerçekleşmez. Terörü kullanan devlet, terör eyleminin sonucunda nasıl bir kamuoyu oluşturmak istiyorsa, o düşünceye neden olacak grubu teröre yönlendirir.

[4] Demokratik bir devlet için birçok tanım getirilebilir. Bu tanımlar bir yana bırakılıp ne olduğuna ve nasıl işlediğine bakılırsa, demokratik devletlerde istihbarat servisinin daha çok devlet haricinde çalıştığı, diktatörlükle ya da demokrasi görünümlü diktatörlükle yönetilen devletlerde ise istihbarat servisinin daha çok devlet içinde çalıştığı görülecektir.

farklı algılanması bu nedenledir. Çünkü politik açıklamalar ne yönde olursa olsun, sömürülen milletlerde bu 'uluslararası terör' eylemi bir karşı koymanın, bir varoluşun simgesi olarak görülmektedir. Böyle olduğu sürece de bu tarz teröre kaynaklık eden büyük teröristlere karşı eylemlerin sürüp gitmesi kaçınılmazdır. Terör kendi kaynağına aynı şekilde dönecektir ve döndürülmelidir. Bu geri dönen terör mutlak anlamda bir terör olayı değildir. Savunmaya ve terörist devleti durdurmaya yönelik bir meşru eylemdir.

Bu 'meşruiyet' anlayışı, büyük devletler tarafından 'terörist devlet' ilân edilen bütün milletlerin vicdanında yer almaktadır. Bir insan vicdanına suçlu buldurulmadıkça, eyleminin nedeni olan olgunun onu eyleme itmeye devam edeceği bir vakıa olduğuna göre, terörizmin kaynağı olan büyük devletlere karşı intihar eylemi düzenleyenlerin intihar etmelerine neden olan 'şey'in ortadan kalkmaması meşruiyet temelli eylemlerin süreceğinin işaretidir.

Bir intihar eylemcisi, ya uyuşturulan, ya öleceği kesin olan ve bunu değerlendirmek isteyen ya da canı yanan kimsedir. Uyuşturulma nadir olarak vuku bulur. Çünkü en uygun yeri ve tarzı seçmek gerekliliği, cephe savaşı dışında, intihar eylemcisinin bilinçli olmasını gerektirmektedir. Bir hastalık nedeniyle ölümünü bekleyen kimse de nadir olduğundan, bu kişilerden pek nadir olarak intihar eylemcisi bulunur. Bu tarz intihar eylemcilerinin davalarının meşruluğundan söz edilemez. Dolayısıyla intihar eylemcilerinin tamamına yakınının çok şuurlu olması gerekmektedir. Bu vaziyetteki kimseler vicdanına suçlu bulundurulmadıkça, yani davalarının yanlışlığına ikna edilmedikçe engellenemezler. Suçluluk konusunda vaki olan tereddütlerin, bazen bir din görevlisince 'şehadet eylemi' olarak nitelendirilmesiyle ortadan kaldırıldığına şahit olmaktayız.

Ezilen ve sömürülen milletlerde 'meşru terör eylemi' ya da eylemin meşruiyet nedeni, tarzı teröre benzeyen fakat teröre kaynaklık eden büyük demokratik devletleri durdurmaya yönelik bir eylem olduğu düşüncesidir. Küçük devletler ya da gruplar için kaçınılmaz bir durumdan kaynaklanmaktadır. Savaşı başka devletin topraklarında gerçekleştirmeye muktedir olan devletlere karşı demokrasinin zaaflarından istifade edebilmenin bir yolu olarak var olmaktadır. Uzun vadeli çıkarların arkasına gizlenmiş 'hukuk' menşeli işgallere karşı, işgale uğrayan ya da uğrama ihtimali kuvvetli olan devletlerin meşru müdafaasının bir görünümüdür.

Buraya kadar terörü önlemek üzere yazdıklarımızda, terörün ancak kullanılmasa bile bir karşı terör tehdidiyle sınırlanabileceğini ifade ettik. Bu tarz politika elbette siyasetin görünen yüzünde olmayacaktır. Siyase-

tin görünen yüzünde ise izlenmesi gereken politikalar her zaman olduğu gibi daha barışçıl bir yüz sergileyecektir.

Uluslararası hukukta mevcut 'iyi'lerin uluslararası ilişkilerde hayata geçirilmesi için en önemli şart; 'iyi'nin ne olduğuna dair ulusların anlaşmaları ya da kâğıt üzerinde ittifakları değil, kuvveti temsil eden devlet ya da devletlerin bu 'iyi'nin kendi menfaatleriyle örtüşmesidir. Birleşmiş Milletlerin başarısızlığı bu nedenledir. Eğer 'iyi' ile menfaatler uyuşmazsa 'görünmeyen' siyasi ilişkilerin devreye gireceği ve girdiği aşikârdır. Bu nedenle, üçüncü bir yol olarak, 'iyi'nin menfaatlerle olan ilişkisini asgariye indirebilmek için yeni bir oluşum olarak yeni devlet birliklerine[5] ihtiyaç vardır. Dünyadaki güç merkezleri ikiden aşağı olmamalıdır. Yeni güç merkezleri ise tek devlet halinde ortaya çıkarılamaz. Hukukun uygulanabilirliğini sağlayabilmenin kaçınılmaz bir şartı olarak devlet birlikleri kurulmalıdır. Tarihin gidişinin de bu yönde olduğunu tahmin etmek güç değil. Ancak bu birliklerin hangi devletler tarafından kurulacağı tahminleri aşabilir. Bu nedenle yeni ve kontrol edilemez şartlar ortaya çıkmadan önce, kontrol edilebilir bir zamanda yeni devlet birlikleri kurma politikası takip edilmeli, bunun öncelikle zihinlerde hazırlanması için istikbale dönük gereksinimler milletlerin fikir dünyasına empoze edilmeli ve bu ihtiyacın fiiliyata dönüşeceğini önceden fark ederek kendi kontrolünde olması için yeni birlik fikirleri ortaya atan kuvvetin mümessilinden bir adım önde olunması zaruridir. Bu farkında olma ve kontrol altına girmeden bu projeyi öncelemek, 'iyi' 'kötü' kavramlarında uzlaşma olmasından daha önemlidir. Çünkü dengedeki kuvvetlerin adımlarını ihtiyatla atmak zorunda kalacakları bir hakikattir.

[5] Rusya'nın İkinci Dünya Savaşı'ndan sonraki tehdidi NATO'nun kurulmasına neden olduğu gibi ve bu kurulma ile Rusya'nın tehditleri sınırlandığı gibi, bugün de terörün meçhul olmayan asıl kaynakları ile yani bir kısım demokratik devletlerle silahla başa çıkılamayacağı için, İkinci Dünya Savaşı'ndaki gibi bir oluşuma, yani askeri alanda birlikte hareket eden devletler birliğine ihtiyaç vardır. Terörün kaynağı, şüphesiz bu durumu da engellemek için büyük projelere kendisi öncülük ederek yönlendirmeye çalışacaktır.



Sanat Yönetmeni: Michael Ian Kaye, Fotoğraf: Andres Serrano

Disiplin



Tractor Terror, 2003.

DİSİPLİN TOPLUMU: WEBER'DEN FOUCAULT'YA

John O'Neill*

Weber ve Foucault'nun zorlu çalışmaları, ortak bir soru üzerine eğilmeleri bakımından birbirine yakınlaşır: İnsan, hangi teknikleri kullanarak kendini uygulamalı beşerî bilimlerin (hukuk, tıp, iktisat, eğitim ve kamu yönetimi) rasyonel disiplinine tâbi kılmıştır? Açıktır ki, bu sorunun yanıtını, Weber külliyatında ya da Foucault'nun erken dönem arkeolojik çalışmalarında, aynı tarihsel ve karşılaştırmalı ayrıntılarla bulmamız mümkün değildir. Bunun yerine, iddia edeceğimiz, Foucault'nun disiplin toplumu çalışmalarındaki bazı açılımlar –toplumsal rasyonalite kavramının farklılığına rağmen–, Weber'in modern bürokratik devlet ve ekonomiye ilişkin biçimsel analizi için tamamlayıcı olmuştur. Böylece, Weber'in bürokratik devlet ve ekonomiye ilişkin açıklamalarının analitik ve tarihsel özellikleriyle, Foucault'nun, hükümet, ekonomi ve sosyal politikaya ilişkin beşerî bilimlerin söylemsel üretimine ve bu üretime eşlik eden, itaatkâr bedenlerin hapishane, çalışma evleri ve fabrikalarda disiplin altında tutulmasına ilişkin analizleri arasında ilişki kurulabilir. Marksist devlet iktidarı anlayışına eleştirel yaklaşmasına rağmen, Foucault'nun, Marx'ın fabrika disiplininin yükselişine dikkat çekmesini, Weber tarafından benimsenen disiplin ve iktidar teorisinde temel varsayım olması bakımından göz ardı edemeyiz.

Çeviren: Mine Yıldırım.

* John O'Neill, York Üniversitesi Sosyoloji Bölümü.

Çalışma, sağlık ve eğitim haklarını sağlayan devlet tarafından desteklenen denetimlerin bürokratikleşmesi, iş süreci, iş disiplini ve Taylorizm üzerindeki mücadelenin tarihsel bir taslağını çıkarmak, emeğin, tedavi edici devletin disipliner kültürü tarafından nasıl itaatkâr hale getirildiğini anlamak için gereklidir (Miller ve Neussus, 1979; Hirsch 1979).

I. DEVLET İKTİDARI, BÜROKRASİ VE BİYO-POLİTİKA

İnsanın kendi üstünde kullandığı iktidarın arkeologu olması nedeniyle, Weber'i, Foucault'nun disiplin toplumu kavramının müjdeleyicisi olarak görmek abartılı olmayacaktır. Rasyonelleşmenin artış süreci olarak anlaşılmış olsa da, tarih hiçbir durumda, rasyonel özü için araştırılmaz. Batı politik tarihinin, ancak tarihin bir buluşu olarak anlaşılabilir olmasına rağmen, tarih, bireysel özgürlüğün hikâyesi olarak da görülemez. Müdahil olan rasyonalite, bireycilik ve özgürlüğü kapitalizm, bürokrasi ve modern tedavi eden devletin muazzam disiplin kurumlarında bir araya getiren, kurumların mantığıdır. Modern toplum, özgürlük ve bağımsız akıldan feragat ederek, kendini, zengin, zeki ve güçlü hale getirmektedir. Bu eğilimlerin sosyalist tanıları, ne Weber'i ne de Foucault'yu fazlaca cezbetmiştir. Tabii ki, bu düşünürlerin Marx'ın analitik kaygılarından bütünüyle arınmış olduğu düşünülemez. Her ikisi de, insan rasyonalitesinin radikal sonluluğunu anlayışları bakımından, Nietzsche'ye Marx'a olduğundan daha yakındırlar (Foucault 1970). Bu noktada, Weber de Foucault da, Marx'ın son kertede Romantik rasyonalizminden ve onun sosyalist devlet bürokrasisi içindeki üzgün yakarışlarından uzaktır. Her ne kadar Weber, zaman zaman, disiplin toplumunda esecek karizmanın çöl rüzgârlarına hasret kalsa da, her iki düşünür de kendini, kararlı bir biçimde aşkın rasyonaliteden ayırmaktadır. Ancak Foucault, Weber'den farklı olarak, böyle bir tereddüte sahip değildi.

> Kimse, şeyleri, karşısında rasyonalitenin şöyle ya da böyle mükemmel biçimlerinin kurucuları olarak değerlendirilebilecekleri mutlağa göre değerlendirmez. Daha ziyade, rasyonalite biçimlerinin, kendilerini pratikler ya da pratik sistemleri içerisine nasıl yazdığını, bu biçimlerin onlar içinde ne rol oynadığını inceler çünkü "pratikler"in, belirli bir rasyonalite rejimi/sistemi olmadan mevcut olamayacağı doğrudur. Ama bu sistemi aklın değerine karşı ölçmekten ziyade, iki eksende analiz etmeyi tercih ediyorum: Bir yanda, kodlama/reçetelendirme (kurallar, prosedürler, amaca yönelik araçlar, vs. topluluğunu nasıl meydana getirdiğine ilişkin); diğer yanda, doğru ya da yanlış formülasyon (hakkında doğru ya da yanlış fikirleri ifade edebileceği nesneler alanını nasıl belirlediğine ilişkin) (Foucault 1981: 8).

Disiplin bilimlerinin ve onların teknolojilerinin yönetimsel kontrolünün söylemsel üretimindeki herhangi bir geri dönüş için tek imkân, Foucault'nun da belirttiği gibi, bilgi/iktidar karmaşasına ilişkin arkeolojik çalışmaların eşzamanlı olarak tarihsel ve politik sessizliğe mahkûm edilmiş (en az kapitalizmdeki kadar sosyalizmde de) grupların (basitçe proletarya olarak tanımlanamayacak) *tâbi kılınmış bilgi*sini ortaya çıkarmaktır. Diğer yandan, eğer Weber, *devletin, ekonominin ve toplumun bürokratik üretimi* görüşünde herhangi bir çözüm görmediyse, bunun nedeni, onun, genel anlamda bilimi, özel anlamda sosyal bilimleri, bir konu olarak keşfettikleri ve eşzamanlı olarak, kendi disiplinler arası örgütlenmeleri için kaynak olarak konuşlandırdıkları rasyonelleştirme sürecinin üretimindeki "hizipler" olarak görmesidir (Wilson 1976; 1977). Böylece Weber, mesleğini pozitif sonluluğu aşamayan tarih ve politika üzerine düşünümleriyle sınırlı bir "uzman" olarak icra etmiştir. Weber'in disiplinine olan bağlılığı bir öz-yabancılaşma ya da bilimde, inancımızın sınırlarını görmüş olan bir bireyin sorumlu etiğinden daha fazla politik vicdan azabı kipi belirtmez. Alternatif, düşünümün barbarlığına bir sıçramadır ve yeni insanı eski insanın sırtına yüklemek için tarihin döngüsünün ütopyacı duasıdır.

Weber'in bürokratik örgütlenmenin ve disiplinin biçimsel özelliklerini incelemesi (1947; 1967), doğa ve topluma ilişkin bilimsel bilginin üretimi için olan kurumlarla ilgili çalışmaların yanısıra; hastaneler, ordular, okullar, kiliseler, iş örgütlenmeleri ve politik örgütlenmelerle ilgili çalışmalara da yardımcı olmayı amaçlamaktadır. Hukuk düzeni, bürokrasi, belli bir toprak parçası üzerinde bağlayıcı yargı yetkisi, meşru güç kullanma tekeli modern devletin özsel nitelikleridir. Bu unsurların birleşimi yalnızca Avrupa'da ortaya çıkmıştır ve ancak meşruiyet, politik otoritenin icrasını belirleyen bürokratik kanunların bütününde yer ettiğinde tamamen var olabilir. Şunu da belirtmek gerekir ki, Weber'in modern hukuk devleti kavramı tamamen formeldir: Kanunlar, ancak prosedürler doğru ve doğru bir prosedür yasal olduğunda meşrudur. Tabii ki Weber, politik meşruiyetin mevcut değer-bağlamlarını görmezlikten gelmemiştir (Schluchter, 1981). Doğal hukuktan yasal pozitivizme olan tarihsel kaymayı görmüş ancak yirminci yüzyılın olaylarının, devlet barbarlığını dizginleme çabasıyla doğal hukuku yeniden eski mevkiine getirme girişimlerine öncülük edeceğini öngörememişti. Foucault'nun modern devlet aygıtının yükselişine ilişkin çalışmaları, Weber'in meşrulaştırma süreçleri kavramını değiştirememiştir çünkü Foucault'nun çalışmaları çok daha biçimseldir. Foucault'nun demek istediği de tam böyle bir şeydir. Her ne kadar Weber, yasal ve bürokratik yönetimsel sürecin belgelere dayanan büyümesini

görmüşse de, onun *beden politiği* üzerindeki etkilerini tahmin edememiştir. Buna karşın, Marx gibi Foucault da devletin gücünün ve ekonominin üzerine yazıldığı nihai metin olarak beden fikrini asla bırakmamışlardır (O'Neill 1972; 1985). Aynı sebeple, Foucault, iktidarın tıbbileştiriciliğini kavrayabilmek için Weber'in yasal-rasyonel meşruiyet kavramının ötesine geçebilmiştir.

> Somut konuşursak, on yedinci yüzyıldan başlayarak, yaşam üzerindeki iktidar iki basit şekilde evrildi; bu şekiller birbirinin antitezi değildi; ancak gelişimin iki kutbunu oluşturdular ve bir aracı ilişkiler yığınıyla birbirlerine bağlandılar. Bu kutupların biri –öyle görülüyor ki, ilk önce meydana gelen– bir makine olarak beden ve onun disipline ediciliği, yeteneklerinin optimizasyonu, güçlerinin zorbalığı, itaatkârlığına paralel olarak kullanışlılığının artması, uzman kontrolü ve ekonomik kontroller sistemine dahil olması üzerine kuruldu. Bütün bunlar, disiplinleri tanımlayan iktidar süreçleriyle sağlandı: Bedenin anatomi-politiği. İkincisi, bir süre sonra meydana gelerek, türlerin bedenlerine ve biyolojik süreçlerin temeli olarak bedene odaklandı: Üreme ve uzun ömürlü olmayla birlikte bunlara herhangi bir değişikliğe neden olabilecek tüm koşullar. Bu koşulların denetimi, bir dizi müdahale ve düzenleyici kontrol aracılığıyla sonuç verdi: Nüfusun biyo-politikası (Foucault 1980: 139).

Weber'in bürokrasi tartışması büyük ölçüde, yasal tahakküme, sırasıyla, yönetimsel rasyonelliğini ve yeterliliğini sağlayan politik ve ekonomik örgütlenmenin yasal ve rasyonel hesaplama gereklilikleriyle şekillenmiştir. Weberci bürokrasi kavramının formel-analitik özellikleri, ordunun, kilisenin, üniversitenin, hastane ve siyasi partilerin –gelişmekte olan ilgili sosyal bilimlerin örgütlenmesinden söz etmeye bile gerek yok– işleyişindeki kurucu pratikler olarak anlaşılabilir. Her ne kadar Foucault (1975; 1979a), bürokratik süreçleri Weberci tarzda incelemese de, onun hapishane, hastane ve okula ilişkin çalışmaları, yasal-rasyonel hesaplama süreçlerini bedensel, davranışsal ve tavırsal disiplinin yönetimine ilişkin tekniklerde temellendirmede Weber'in çalışmalarının ötesine geçmektedir. Böylelikle Foucault, Weber'in formel-rasyonel bürokrasi ve yasal hâkimiyet kavramını, bürokrasi ve iktidarın fizyolojisiyle tamamlamıştır; bu da disiplin toplumunun nihai özelliğidir. Bu nedenledir ki, tarzındaki zorluklara rağmen Foucault, sosyal bilimcilerin ilgisini çekmektedir. Weber'de bürokrasiyi, ekonomiye ve burjuva demokratik devletine hâkim olan sınıfla eş tutarak açıklama eğilimi vardır. Ekonomi ile politika, sınıflarla elitler, en çok da *devlet aygıtı* ile devlet *iktidarı* arasında çizilebile-

cek sınıra ilişkin pek çok sorun vardır. Bürokrasi, ekonomide olduğu gibi, devlet aygıtının en baskın işleme biçimidir. Ancak bürokrasi, ne kendinde bir sınıftır, ne de devlet iktidarıdır. Bürokrasinin daha ziyade, devletin ekonomiyle olan ilişkisinin ve devlet içindeki bireyler arasındaki sosyo-ekonomik ilişkilerin yeniden üretimine yönelik bir strateji olduğu söylenebilir. Bu nedenle bizim, emeğin üretim araçlarının mülkiyetinden ayrılmasının tarihini, kısa bir şekilde olsa da ele almamız gerekir. Diğer bir deyişle, burjuva devletin tüzel kişilere, sömürü sistemine ve devletin, kötüye kullanımlarını düzelttiğinde savunduğu disipline (ataerkil ve bürokratik) özgürce katılmalarını sağlayan yasal haklarını nasıl verdiğini görmek/anlamak zorundayız. Devletin ve yasal süreçlerin ideolojik işlevi, toplumsal işbölümü ile bireylerden ve onların şahsi niteliklerden bağımsız olarak, adli düzeyde bireysel eyleyiciliği kurmaktır (Poulantzas 1973). Bu etkinin sosyolojik kodlaması, Weberci ve Parsoncu rasyonel-yasal hesaplama süreçleri analizinde (1951) ve bu analizin, yeterince hevesli, yani yalnızca görevlerine uygun işlevlerle ilgilenen disiplinli bireylerin gerekli davranış modellerine göre sistemli bir şekilde düzenlenmesinde bulunabilir.

Bağımsız hukuki öznenin ideolojik yalıtımının sağladığı şey, piyasanın hâkimiyetindeki emek sistemine bağlı olan öznenin ekonomik bağımlılığını *tersine çevirmiş* olmasıdır. Hattâ bağımsızlık meselesi ekonomi alanından siyasete kaydırıldığı için, ekonomi de kendini, öncesinde bütün kapitalistlerin de emekçiler gibi özgür olamadığı, piyasanın harici kanunlarının "bağımsız" disiplininin hükmü altına girebilir. Bu özellikler, "piyasanın" yerine "bürokrasi" geldiğinde de, devlet ve kapitalist üretime ait sosyo-ekonomik süreçlerin ayrımı üzerindeki cilaymış gibi korunur. Aynı şekilde, burjuva devleti kendini, sınıf temelli üretim sisteminin ve emek disiplininin, bireyselleştirilmiş hak ve ödevler savunusunun ötesinde kökten bir şekilde değiştirmeye çabalamaksızın, münferit etkilerini bütünleştirilmekle sınırlamıştır. Ancak bu iddia, Weber, Marx ve Foucault'nun, disiplin toplumunu şekillendiren iktidarın manevralara ilişkin kuramsal öngörülerini oluşturduğu hareketi tekrar kavrayabilmek için, tarihsel bir perspektif içinde (kısaca da olsa) yeniden değerlendirilmelidir.

II. ENDÜSTRİYEL DİSİPLİNİN YÜKSELİŞİ

Weber ile Foucault arasındaki geçişi anlamak için, *endüstriyel disiplin*in tarihine kısaca bakmak anlamlı olabilir. Bu bizim, Weber'in sosyal ve politik kontrolün rasyonelleştirilmesine formel-analitik yaklaşımı ile fabrikaya ve iş sürecinin zamanla bürokratikleşmesine doğru geçiş bağlamında tasarlanmış söylemsel stratejiler ve *disipliner iktidar*'ın fizyolojisi

aracılığıyla Foucault'nun yaklaşımı arasındaki farklılığı değerlendirmemizi sağlayacaktır. Aynı şekilde, bu bize, endüstriyel ve bürokratik disiplinin, üretimin teknik araçları ve toplumsal örgütlenişine dair sermaye ve emek arasındaki tarihsel mücadeleden kaynaklandığını anımsatarak (Braverman 1974; Burawoy 1984; Pollard 1963; Reid 1976; Thompson 1967), Foucault'nun Marksist iktidar teorisi eleştirisini ele almamızı sağlayacaktır. Bu son derece gereklidir çünkü Foucault bir yanda devlet iktidarına ilişkin bazı Marksist kavramlara karşı başarılı olurken, öte yandan onun düşünceleri, bizleri artık her yerde ve hiçbir yerde bulunan iktidarın kurbanları olarak bırakma tehlikesiyle karşı karşıyadır.

Her ne kadar, Laslett'ten (1965) ya da Wall'dan (1983) bildiğimiz kadarıyla, doğal hane ekonomisi mitinin sürdürülmesi artık mümkün olmasa da, on sekizinci yüzyılın ortalarında Sanayi Devrimi'nin başlamasıyla, aile-bazlı üretim ve yerel imalat sistemleri baskı altına alındı. Pamuk sanayii gibi özgün bir örnekte, ev ekonomisi, tarımsal mevsimlere olan bağımlılığının giderek daha da azalmasıyla, yeni adımlara ayak uydurmak zorundaydı (Smelser 1959; Edwards ve Lloyd-Jones 1973; Anderson 1976). Bu yöndeki itki kendini, üretim darboğazlarında, eğirme ve dokuma arasındaki dengesizliklerde, patronların ev ekonomisinde çalışan işçilerin giderek artan bağımsız, öz-denetime sahip, keyfî olarak çalışmalarından duyduğu hoşnutsuzluklarda gösterdi (Reid 1976). Ev ekonomisi sistemi, kontrol ve disiplin açısından fabrika sistemiyle ve sürekli üretimin çıkarlarına hizmet eden Metodist* değerlerle karşılaştırılmaz (Burrell 1984). Bu nedenler işçiler, mahkemelerde ve basında tembellik, sahtekârlık, ayyaşlık ve ahlâksızlıkla yaftalanıyordu. Fabrika patronları, bu dikbaşlı emek anlayışına, genel bir kural olarak katı ve acımasız koşulların dayatılmasıyla ve eski düzeni dönüştürmek adına "örnek cemaatler" için önerileriyle ters tepkilerini gösterdiler. Her durumda, işçi disiplini, emekçi yoksulun ahlâki alışkanlıklarını geliştirmek, onları daha itaatkâr, dakik, sorumlu ve ılımlı hale getirmek için gerekli ana maddeydi.

> Bütün bu yollarla –işbölümüyle, emeğin denetlenmesiyle, ziller ve vardiya saatleriyle, para teşvikleriyle, vaazlık ve eğitimle, fuarların kapatılması ve sporların yasaklanmasıyla– yeni işçi alışkanlıkları ortaya çıktı ve yeni zaman disiplini dayatıldı ('l'hompson 1967: 90).

* On sekizinci yüzyılda İngiltere'de ortaya çıkmış, Protestanlık mezhebine bağlı olarak gelişmiş bir düşünce sistemidir. Temelinde, kitlelere azla yetinip çok çalışılması, sisteme karşı çıkılmaması halinde İsa'nın kurtarıcılığı fikri yer almaktadır. Pek çok tarihçi, İngiltere'de Fransız Devrimi gibi bir devrimin olmamasında, aynı yüzyılda İngiliz işçi sınıfının Metodist inanca olan bağlılığının etkisi olduğunu öne sürmektedir. (ç.n.).

Eğirme ve dokumadaki teknolojik değişikliklerle, yerel sistem ve aile ekonomisi üzerindeki baskı daha da arttı. İplik eğirme makinası ve dokuma makinası* (water-frame), eğirme işini kolaylaştırarak fabrikaya taşıdı ve ilk olarak, erkekler yerine kadın ve çocukları getirdi. Düzenlenmiş çıraklık ve tüm ailenin fabrikada işe alınması sisteminin bir süre daha devam etmesine rağmen, bu uygulama elbette, ailenin ahlâki ekonomisini ciddi anlamda tehdit eden bir şeydi. Bu nedenle, Smelser'ın yorumu şöyledir:

> Geç on sekizinci yüzyılın dokuma makinası, ekonomik rasyonalitenin ideal koşullardan ancak belli bir miktar uzaklaşabilmişti. İşçiler, üretim araçlarından koparılmıştı ancak işçiler düzenlenmiş çıraklık ve tüm ailenin işe alınması şeklinde iş sahibi olmayı sürdürdü. Erken dönem kapitalistler için disiplin önemli bir sorundu ancak icra edilmesiyle, fabrika öncesi toplumsal yapının gevşek aile bağlarından tamamen ayrılmadı (Smelser 1959: 107).

Çarkların ve buhar gücünün kullanılmaya başlanmasıyla birlikte, fabrika sistemi ve disiplini daha da açık hale geldi. İşçilerin üretim araçlarının mülkiyetinden ayrı tutulmaları, sermayenin emek üzerindeki kontrolünü arttırdı. Aynı şekilde, işçiler de kendi hızları üzerindeki denetimleri kaybettiler (Thompson 1967) ve giderek daha çok yöneticilerin disiplinine maruz kaldılar. Pamuk sanayiinin eğirme bölümünde gözlemlediğimiz değişimler, dokuma işinde farklılaşma ve yeniden gruplaşma gibi benzer değişikler için de baskı yapmadan sürekli hale gelemezdi. Eğirme işi dokumacıları geçince, eğirmeyi yerel ev ekonomisindeki temelinden koparma ve onu el tezgâhlarına ve nihayet motorlu dokuma fabrikalarına taşıma yönündeki baskılar arttı. Buradaki ciddi fark, motorlu dokumada, çarklı döndürmenin aksine, erkek işçilerin yerine kadın ve çocukların çalışmasıydı. Pamuk sanayiinde çalışan erkekler, aile ekonomilerindeki değişikliklere makine kırarak, grev başlatarak ve isyan çıkararak yanıt verdiler. Vasıflı statülerini her zaman koruyarak, parça başı ücret, çocuk emeği ve on saatlik iş gününe karşı mücadele ettiler. El tezgâhı dokumacıları vergi indirimi talep ederek, şiddete ve politik ajitasyona; Cobbett, Owen ve *Chartist*lerin ütopyacı hareketlerine yöneldiler. 1833 ve 1844 Anlaşmaları çocuk emeğini azalttı, böylece çocuk eğitimi ve gelirle ilgilenmesi için ailenin ve devlet kurumlarının üzerindeki baskıyı artırarak, yetişkin ve çocukların iş günlerini ayırmış oldu. Böylelikle işçiler sendi-

* Burada bahsedilen, su değirmeni tekniğine benzeyen bir çarkla çalışan ilk dokuma makinesidir (ç.n.).

kal örgütlenmelere, yardımlaşma derneklerine ve artık eski yardımlaşma sistemi tarafından idare edilemeyecek koşulları idare etmek için tasarruf bankalarına başvurmaya başladı.

Bu tarihlerin tamamını inceleyemeyiz. Dahası, işçi sınıfının evrimi (Form 1981; 1983) ve reformizme ya da devrime yönelecek olmasına ilişkin meselelerin karışıklığı, konuya ilişkin empirik çalışmaların çokluğuna rağmen çözülememiştir. Bu noktada şunu söylemek yeterli olacaktır; pek çok örnekte işçi disiplini, bunu öz-disipline dahil edebileceğimiz durumlarda bile, hükmetme kaygısının bir örneğidir –işçilerin zanaatlarını ve buna eşlik eden statülerini korumak için yürüttüğü mücadeleler sırasındaki yemek isyanları ve grevler, genellikle, işçilerin yönetimsel kontrollerin dışında disiplinsiz bir tabiata sahip olmasının kanıtı olarak gösterilir. Endüstriyel disiplinin emekçi sınıfları hiçbir zaman tam anlamıyla kapsayamadığı olgusu da geçerliliğini hâlâ korumaktadır. İşçiler, endüstriyel dönem öncesi pek çok değere hâlâ bağlıydı; işin nasıl sabote edileceğini, yavaşlatılacağını ya da iş bırakmayı ve geri çekilmeyi öğrenmişlerdi (Palmer 1975; Stark 1980; Littler 1982). Emek disiplini, bugüne dek, yönetim ve idari teşkilatı zorlamaya devam etmiştir. Bu nedenle, üretim araçlarının kapitalist denetimi söz konusu olduğunda naif bir ekonomizmden uzak durmak gerekir. Bu denetim, tamamen teknik bir bakış açısından bakıldığında, verimli görünebilir; hattâ bu yönde bazı rekabetçi itkiler de olabilir. Ancak kapitalizm, kendini yeniden-üretmeyle ilgili bir sistemdir. Bir başka deyişle, üretim araçlarının toplumsal denetimi kapitalizmin sınıf sistemini yeniden üretmelidir –bu kural, teknokrasiye uygulandığından az olmamak koşuluyla bürokrasiye de uygulanmalıdır.

> Üretimin gelişmesi için gereken bütün araçlar, kendilerini üreticilerin sömürüsü ve tahakkümü için araçlara dönüştürmüşlerdir (Marx 1906: 709).

Böylece kapitalistler, kendilerini aynı zamanda endüstriyel rasyonelleştirmenin gerekliliklerini yerine getirmek zorundadır (Pollard 1963). Görünüşte Protestan olmak bu gerekliliklerden bir tanesidir; diğer bir gereklilik ise dar anlamda Protestan olmaktır. Bu nedenle, girişimciler olarak kapitalistler, işçiler gibi Taylorculuktan beslenmeye karşı direnç gösterdiler, Littler'in de işaret ettiği gibi (1978; 1982) işçi disiplini ve idaresini bir arada tutmayı tercih ettiler. Muhasebe ve masrafların, hisse senetlerinin, genel giderlerin, verimlilik ve kârlılığın denetlenmesini artıran maliyet-hesabı işlerini yapmak mühendislere düştü (Hill 1981). Mühendisler ve orta kademe yöneticiler, bu anlamda kendilerini sermayenin uşakları haline getirdiler. İş sürecinin, zanaat bilgisinin ve emek dayanışmasının de-

netlenmesi bilimsel yönetim ve profesyonel mühendisliğe duyulan ilginin daha da artmasını sağladı (Rodgers 1979). Bu noktada, tehlikede olanın, bilimsel verimliliğe olan soyut inancın değil, iş süreci üzerindeki kapitalist hegemonyanın olduğunu görmemiz önemlidir. Taylorculuk, bağımsız emeğin değerlerine ve haysiyetine ahlâki olarak yabancıydı. Taylor'un tembel, hayvansı, alkolik; ancak disiplin ve sıkı denetim tehdidi altındayken çalışan biri olarak işçi kavramı, kendi kendini düzenleyebilen emek anlayışına aykırıydı. Buna rağmen, Taylorculuk zamanla ılımlı sendikalizme, toplu sözleşmeciliğe ve emeğe sağlanan çeşitli paternalistik ve refah imtiyazlarına uyum sağladı ve mülkiyet sahipleri, ikramiye sistemine, parça başı işe, en küçük işlerde bile karar yetkisinin kaybedilmesine ve hız denetiminin azalmasına karşı yürütülen işçi sınıfı mücadeleleriyle uzlaştı. Aslında, sendika hareketinin kendisi, özellikle İkinci Dünya Savaşı sırasında, bilimsel idarenin özelliklerini kapsamıştı. İdare, ne zaman emek ile sermaye arasında müzakere etmeyi başaramasa, emek tarihsel mücadelesine geri döner, sermaye de kanun ve düzeni sağlamaları için polisten, gerekiyorsa da ordudan yardım ister. Ancak her nasılsa, istisnai durumlarda kullanmak üzere yasal gücün saklı tutulması hem devletin hem de sermayenin çıkarınadır. Bu da ancak, şimdi yeniden bakabileceğimiz disiplin toplumu, yarı-doğal bir etki yaratmaya dayandığı, yani tarihsel ve politik bilinçten uzaklaştırıldığı ölçüde sağlanabilir. Bu durumun nasıl eleştiriye tâbi tutulmaksızın değerlendirildiği, liberal bürokrasi ve iktidar kavramı üzerine (Crozier 1964) olan bazı sonsözlerde görülebilecektir.

III. HAPİSHANE VE FABRİKA

Kısaca sözünü etmiş olduğumuz emek tarihinin, klasik politik ekonominin ve yeni endüstriyel ekonomi tarafından yaratılan yoksul, hasta, isyankâra ve suçlu nüfusa "jandarmalık" etme kaygılarının orijinal çerçevesine yerleştirilmesi gerekir. Modern ekonomi özerkliğini, kaygılarını, klasik politik ekonominin ahlâkından ve yönetimin orijinal disiplinsel biliminden ayırarak kazanmıştır. Bu nedenle, Foucault'nun çalışmalarının ışığında, itaatkâr emek gücünün erken dönem endüstriyel kapitalizmin ihtiyaçları doğrultusunda üretiminde, endüstriyel disiplinin hapishane disipliniyle ilişkili olarak nasıl geliştiğini yeniden gözden geçirmemiz gerekmektedir. Ancak böylelikle, geç kapitalizmin bürokratik disiplininin bedensel disiplinin yakın tarihini nasıl temel aldığını, başka bir deyişle, toplumun daha yüzeysel davranış denetimlerini nasıl sağladığını görmek mümkündür.

Feodalizmin gerilemesi, çitleme hareketleri ve manastırlara ait mülkiyete el koyulması, eski köylüleri serseriliğe ve suça sevk etti. On beşinci ve on altıncı yüzyılda yasama, güçsüz yoksulları, alışılmışın dışındaki "sağlıklı yoksul"dan ayırma göreviyle karşı karşıyaydı. İlkinin dilenmeye izni vardı, ikincisi ise hapishaneden biraz farklı olan çalışma evine ve fabrikaya girebilecek kadar şanslıydı. Zorunlu emekçilerin ayrı tutulması, kısmen, ücretsiz emek arzının düzenlenmesine yaramıştı. Daha çok ise, eski köylüler ve zanaatkârlar, yeni özgürlüklerine karşı koyduklarında, onların disipline edilmesi ve gizlice izlenmesi* için gerekçe oluşturmuştur. Erken dönem kapitalistler, yalnızca ücretleri mümkün olduğu kadar düşürmekle kalmamış, uzun çalışma saatlerini ve kötü çalışma koşullarını kabul etmeleri için de disiplin altına alınmış ücretli emeğe ihtiyaç duymuştur. Ayrıca onlar, toplumsal düzenin tamamen düzensizleşmesini önlemek için, popüler kültürü ve sanayi öncesi emekçilerin alışkanlıklarını da yok etmişlerdir (Ignatieff 1979: 183-4). Böylece, Kalvincilik, hayırseverlik, yortu gibi Katolik davranışlarının yerini almada oldukça etkiliydi. Eğer Protestanlık, dinsel otoriteyi cemaatten ayırmışsa, aynı otoriteyi fabrika içinde yeniden kurduğu söylenebilir. Aslında, Protestanlık ataerkilliği hem ailede (Stone 1979: 103-5) hem de, daha sonra hastane ve hapishanede olacağı gibi, aile bağlarıyla işleyen çalışma evinde yeniden canlandırmıştır.

> Eğer hapishane toplumun bir örneğiyse –burada, hâlâ metaforla ilgiliyiz–, Protestanlar ve tüm Kalvinci toplum görüşlerinin, çalışma evi biçiminde bir gelecek hapishanesi örneği yaratmaları uzun yıllar almayacaktır (Melossi and Pavarini 1981: 28-9).

İngiltere'de, hukuka ve düzene aykırı olmasına ve korkunç cezalandırmalarının etkisiz olmasına rağmen, mülkiyet sahibi sınıflar, rasyonel ve faydacı ceza reformlarını kabul etmede acele etmiyordu. Bu isteksizlik, pekâlâ, on sekizinci yüzyıl burjuvazisinin geniş bir ordu ya da polis gücü olmaksızın hegemonyasını kurmasını ve icra etmesini sağlamış hukukun ve otoritenin uygulamalarından kaynaklanıyor olabilir. Zengini ve yoksulu eşit olarak vurabilecek, hukukun uygulanmasındaki keyfiyet genel bir adaletsizlik hissine yol açsa da, bu uygulamalardan himaye ve bağışlama, hukukun merhametine duyulan saygıyı arttırmış görünüyor. Bir sınıf imtiyazının aracı olarak hukuk ile onun tarafsızlığının *panoply*'si arasında tuhaf bir denge kurulmaya çalışıldı (Hay 1975).

---

* *Surveillance*, daha çok gizlice izleme ve teftiş amacıyla gözetleme anlamı taşımaktadır (ç.n.).

Bununla birlikte, ucuz emeğe olan talebin, ıslahevlerindeki zorunlu emeğin yerine hayır yardımları getiren Elizabeth'in Yoksul Yasalarını* yok edecek olması da kaçınılmazdı. Ancak ıslahevi ile çalışma evi** arasındaki karışıklık devam etti –çoğu kez, her ikisi de aynı binanın bölümleriydi. Emek giderek verili ancak istihdamsız hale gelince, suça ve isyana yönelince, ıslahevleri daha cezalandırıcı hale geldi; ayrıca ıslahevlerinde emek; göz korkutmalar ve işe yaramaz görevlere mahkûmdur, bu nedenle kimse ıslahevlerine gönüllü olarak girmezdi. Bütün bunların sonucu, ücretsiz emeğin, fabrika içinde ve hapishanelerdeki ve ıslahhanelerdeki fabrika disiplini olmak üzere –ama genellikle tümü, aydınlanmış penoloji sebebiyle– fabrika dışındaki disiplini öğrenmesini sağlamak olmuştur. Bu nedenle çalışan ya da işsiz, herkes kendi alanındaki disiplini öğrenmiş oldu. Sonrasında, burjuva toplumsal düzenin sirayet ettiği hapishane, fabrika ve okullar, tıpkı ordu gibi, sistemin disiplin toplumu kavramını, yenilenmiş suçlu, iyi bir işçi, öğrenci, sadık asker ve adanmış vatandaş üzerine yansıttığını yerler haline gelmiştir. Her durumda, bu, mülkiyet sahibi olmayanların, emek ve bağlılıkları dışında satacakları bir şeye sahip olmadıkları mülkiyet sistemine bağlanma hissinin yeniden üretilmesi sorunudur. Disiplin toplumunun fabrikada, hapishanede, orduda, okulda ve hastanede eklemlenmesi, endüstriyel değişim ve çelişkilerden doğan toplumsal ve ahlâki problemlere karşı verilen bir cevabı temsil etmektedir.

> Politik ekonomi adı verilen yeni bilim, nüfus, toprak ve zenginlik arasındaki çoklu ve sabit ilişkiler ağının kaydının tutulmasından doğar ve bu, hükümetlerin müdahaleci özelliklerinin bir türünün biçimlenmesi, yani ekonomi ve nüfus alanındaki müdahale anlamına gelir. Bir başka deyişle, yönetim sanatından bir siyaset bilimine geçiş, hükümdarlığın yapısının hâkim olduğu bir rejimden hükümet teknikleriyle yönetilen bir rejime geçiş on sekizinci yüzyılda; nüfus ve doğal olarak politik ekonominin doğuşu teması etrafında gerçekleşmiştir.

---

* (Poor Relief Act) 1601 yılında İngiltere Kraliçesi Elizabeth tarafından çıkarılmış yoksullara yardım yasası. Öncesinde yoksullara yardım ve bakım işlerini manastırlar yürütürken, bu yasa ülkedeki tüm idari birimlerin kendi egemenlik alanı içinde yaşayan yoksullara yardım etmesini sağlamıştır. Yasaya göre, mülk sahiplerinin ödeyecekleri vergilerle hastaneler, çalışabilecek durumda olanlar için "çalışma evleri" kurulacaktı. (ç.n.).

** Bu yazıda "çalışma evi" olarak Türkçeleştirdiğim "workhouse" kelimesinin Türkçedeki bir diğer anlamı da ıslahevidir. İngiltere'de o dönemde ortaya çıkmış çalışma evlerinden farklı olarak ıslahevlerinde, çocuk emeğinin işer hale getirilmesi hedefiyle atölye çalışmaları ve el tezgâhlarıyla üretim yapılmaktadır. Bu, ıslahevlerini, diğer hapishanelerden ve çalışma evlerinden ayırt eden bir özelliktir. Yazarın uyarısı da, çalışma evlerini çocuk tevfik evleriyle (house of correction) karıştırmamız gerektiği yönündedir. (ç.n.)

> Biz, eski toplumun yerine disiplin toplumu, şimdi disiplin toplumunun yerine de yönetimsel olanın getirildiği gibi bir değerlendirme yapmamalıyız. Gerçekte, biz, ana hedefi toplum ve onun özsel güvenlik aygıtlarının mekanizması olan egemenlik-disiplin-yönetim üçgenine sahibiz (Foucault 1979b: 18-19).

Disiplin stratejileri her ne kadar bize baskıcı görünse de, onlar, kendi zamanının ihtiyaçlarına cevap veren ve çoğunlukla bireyleri sağlıklı vatandaşlara dönüştürme amacını taşıyan pedagojik eğilim tarafından belirlenen reformcu, insani ve aydınlanma söyleminin parçasıydı. Buradaki, karmaşık ve endüstriyelleşme, hukuk, suç ile şehir ve sayfiye yerlerindeki işçiler arasındaki ilişkinin yönünü değiştiren bir meseledir (Tobias 1967). Bu nedenle, yemek isyanları, avlanma yasağının delinmesi, makine kırma, reform hareketleri ve sendikalizm gibi tepkilerin kitle siyaseti mi ya da ayaktakımı suçları mı olduğunu anlamak her zaman kolay değildir. Mülkiyet sahibi sınıflar açısından, bu gibi etkinlikler, politize edilmekten çok kriminalize edilmeye daha uygundu; çünkü mülkiyet sahibi sınıfların mülkiyetsiz kitlelerle kurulacak siyasi bir düzeni hayal etmede sorunları vardı. Çiftçiler ve yoksullukla karşı karşıya kalan kentli işçiler açısından ise, Londra yaşamı ne kadar renkli olsa da, bu suçlar onların yaşamak için mecburen geliştirdiği umutsuz stratejilerdi. Kanun, kır ve kentteki mülkiyete karşı işlenen suçlara ilişkin korkunç yasalar çıkarmak için kullanılmasına rağmen, ayrıca merhamet ve evrensel düzen hissi uyandıracak dersler vermeye de yarıyordu. Bir başka deyişle, burjuva devleti, Kanunun gücünü, kanuna saygı duyma ideolojisiyle yumuşattı. Bunun başarıldığı ölçüde, emekçi sınıf da, kanunun üstünlüğündeki burjuvazinin kazanımlarından yararlanarak, ifade ve toplanma özgürlüğünün yanısıra grev yapma ve işyerinde örgütlenme gibi haklar kazandı. Bu nedenle, kanun yalnızca burjuva devleti baskı aracı değildir. Nasıl kapitalizmi kendi toplumsal yeniden üretimiyle birlikte düşünmemiz gerekiyorsa, kanun da, fiziksel itaate zorlamanın yanısıra, kendisine ahlâki olarak izin verilmesini sağlamaya yönelecektir. Bu nedenle sınıf mücadelesi kanunu, daha yüksek düzeyde denetim içindeki çözüm arayışında, kendi buyruklarını evrensel hale getirmeye itecektir.

On sekizinci yüzyılda, devletin rolü, ilk başlarda, feodal düzeni kaldırmakla ve yeni endüstriyel iş gücü için gerekli disiplinin kurumsallaşmasına yardım etmekle sınırlıydı. Daha sonraları, devlet emek koşullarını düzenlemeye, bir yandan emeği düzenlerken diğer yandan fabrika mevzuatım da bir ölçüde sınırlı sermayeye devretmeye başladı. Bu aşamada, devletin tahakkümü eğitimle yumuşatma görevini, yoksullara, hastalara, suçlulara ve cahillere yardım etmede insani, ataerkil ve dinsel sosyal yar-

dımlar da paylaşıyordu. Foucault (1979a), disipliner kurumların, geniş nüfusları, sağlık, eğitim ve cezalandırma gibi töropatik kurumlar aracılığıyla yönetmeye yönelik değerlendirme, kaydetme ve gözlemleme pratikleri için açılmış bir alan olarak tasavvur edildiğini öne sürmektedir. Bu, Comte'un Üç Hal Kanunu'nun herhangi bir soyutlayıcı genellemesi olmaktan ziyade, beşerî ve sosyal bilimlerin orijinal matrisidir. Biz yine de sosyal bilimlerden, iktidarın bedellerini azaltmak, kapsama alanını arttırmak, "ekonomik" gücü, toplumun itaatkârlığının ve ondan sağlanan faydanın azami seviyeye çıkarılabileceği eğitimsel, askerî, endüstriyel, cezai ve tıbbi kurumlarla birleştirmek için tasarlanmış *iktidar stratejileri* olarak söz edebiliriz. Bir disiplin toplumunda, iktidar, hareketini bireysel kanallardan oluşturan kılcallarla çalışır. Böylelikle, iktidarın işleyişi, azami toplanma sağlayabilmek için, muhakkak bireyselleşmiştir.

> Disiplin rejiminde... Bireyselleşme "azalıyor": İktidar isimsiz ve daha işlevsel hale geldikçe, üzerinde icra edileceği kişiler daha çok bireyselleşir. İktidar, merasimlerden ziyade gözetlemeyle, anma törenlerinden ziyade gözlemlerle, kalkış noktası olarak ataları gösteren şecerelerden ziyade "norm"u esas alan karşılaştırmalı ölçütleri, fiiliyattan ziyade boşluklarla... icra edilir. Bütün bilimlerin, analizlerin ve "psiko"dan türetilmiş bütün pratiklerin kökeni, bireyselleşme süreçlerinin tarihsel olarak tersine çevrilmesindedir. Normların atalardan, ölçütlerin statülerden alındığı ve böylelikle değerli insanın bireyselliğinin yerine hesaplanabilir insanın koyulduğu, bireyselliğin kuruluşuna ilişkin tarihsel-ritüel mekanizmalardan bilimsel-disipliner mekanizmalara geçildiği ve insan bilimlerinin olanaklı olduğu an, iktidarın yeni teknolojisinin ve bedenin yeni politik anatomisinin hayata geçirildiği andı (Foucault 1979a: 193).

IV. DEVLETİN ÖTESİNDE: BÜROKRASİ VE DİSİPLİN TOPLUMU

Weber, fabrika disiplinine ek olarak bürokratik disiplininin de tarihsel kökenlerini düşünürken, bunları askerî disiplin modeline kadar götürmüştür. "Diğer bütün disiplinleri doğuran, ordu disiplinidir" (Weber 1967: 261). Bu cümle, emir ve komutanın, kişisel olmayan her görevde birbirine benzerliğini vurgulamaktadır. Duygular, statü, sadakat ve karizma, örgütlenmenin objektif açıdan kârlılığının ya da başarının rasyonel hesaplanışına tâbi kılınmaktadır. Aynı zamanda Weber, askerî disiplin ile Faraonik* atölyeler, köle çiftlikleri ve fabrikalar gibi çeşitli ekonomik ku-

* Firavunlara ait, onların emrinden işleyen (ç.n.).

rumlar arasında herhangi bir dolayımsız bağlantı olmadığını kabul eder ve rasyonel disiplinin Amerikan "bilimsel idare" sistemleri aracılığıyla yoğunlaşmasından söz eder. Ancak onun bu konulara ilişkin gözlemleri çok gelişkin değildir, ilgisi, daha çok, resmî bürokratik idarenin yönetimine yoğunlaşmıştır. Bu nedenle, Weber manastır disiplininden, Luther ve Calvin dönemi boyunca, bürokrasi ve bilimsel idare arasında bir süreklilik olduğunu düşündüğünde, endüstriyel disiplin ve toplumsal denetimin yaratılmasındaki fabrika, çalışma evi ve hapishane sistemlerine yeterince dikkat edememiş olabilir. Fabrika, hapishane ve okullardaki disiplin, bedensel disipline özgü, Protestan çileciliğinin* genel tavrından daha fazla strateji içermektedir. Bu anlamda, Webercilik, kapitalist devletin ve bürokratik denetimlerin çok daha bilişsel bir açıklamasını sunmaktadır. Dahası, devletin geç kapitalizmde, son tahlilde polis ya da ordunun kaba kuvvetini kullanmakla sınırlı olduğu izlenimini vermektedir. Bu nedenle, gözden geçirdiğimiz tarih, Weberci yaklaşımın nasıl Crozier'in aydınlanmış bürokrasiyi, çalışma evindeki disiplini sağlamlaştıran ve devlete, şiddeti mülkiyet sisteminin çıkarına olacak şekilde muhafaza etmesi için müsaade eden disiplin toplumunun (aile, okullar, hastaneler ve hapishaneler) doğal karşılanmasıyla üretilen aydınlanmış bürokrasi tanımıyla sonuçlanabileceğini görmemizi mümkün kılmaktadır.

Modern örgütlenmeler, öncüllerinin aksine, daha özgürlükçü baskı düzenleri kullanmaktadır. Daha önceki örgütlenmeler, verdikleri eğitimle daha fazla uyumlu hale gelen ve örgütlenmenin gidişatına daha kolay uyum sağlama yeteneğine sahip kişilerle ilgiliydi. Daha önemlisi, insan davranışı artık daha iyi anlaşılmış ve daha kolay tahmin edilebilir hale gelmiştir. Bu yüzden de, modern örgütlenme, önceki örgütlenmeler kadar iyi sonuçlar almak için aynı oranda uyumluluğa ihtiyaç duymamaktadır. Modern örgütlenme bazı sapmaları müsamaha edebilir, gereksinimlerini daha özelleşmiş bir alana sınırlayabilir ve yalnızca geçici taahhütler talep edebilir. Bütün bu nedenlerle, uyumluluğu sağlamak için daha dolaylı ve daha entelektüel araçlara dayanabilir, dayanmaktadır da: İş akışı ve iletişim yapısı, işlerin teknik ayarları, ekonomik teşvikler ve ayrıca, muhtemelen daha gelişmiş yolların rasyonel hesabı. Uyumluluğun sağlanması sürecinin cezalandırıcı yönü zayıflamıştır. Doğrudan zorlama, son çare olarak hâlâ muhafaza edilmektedir, ancak çok seyrek olarak kullanılmaktadır. Sözüm ona artık insanlar, çoğu kez hesaplamalarında gözetmek için bile olsa, onu görmek zorunda değildir (Crozier 1964: 184-5).

---

* *Asceticism*: Tensel ve fiziksel hazlar gibi yaşamın maddi zevklerinden gönüllü olarak vazgeçmeye, basitliği, öz disiplini öne çıkarmaya dayanan yaşam tarzı (ç.n.).

Crozier'in işçilerin itaatkârlığı görüşü, ancak doğal disiplini, yani iş yeri ve ücret sistemine itaatkârlığı da kapsadığı ölçüde inandırıcı olabilir. Ancak bu, görmüş olduğumuz gibi, her zaman, kapitalizmin emeği iş sürecinin denetiminden ayırma yönündeki sürekli çabaları nedeniyle, resmî olarak örgütlenmemiş işgücüyle, mücadele alanı olmuştur. Bu nedenle, emeğin kanun önünde, ücretler için özgürce sözleşme yapma hakları, mülkiyete, şahıs mülkiyetine ve eninde sonunda mülkiyetsizlik suçuna verilen karşılıklar için hesaplanan ceza sisteminde yeniden üretilir (Melossi and Pavarini 1981). Bu nedenle yasal sözleşme, aynı anda daimi eşitsizlik ve baskıyla birlikte biçimsel eşitlik ve özgürlüğü yeniden ürettiği için burjuva toplumsal ve politik düzeninin kutsal kurgusudur. Fabrikanın ve ücret sisteminin disiplini, her ne kadar bürokrasileştirilmiş de olsalar, emeğin itaatkârlığının esas kaynağı olmaya devam etmektedir. Aslında, devletin ve bürokratik denetimin örgütsel verimliliğinin artmasını sağlayan, iş yeri disiplinidir. Nitekim bu denetimler de kendi verimlilikleri için gereklidir çünkü bürokratik yapının büyük kısmı da, kendilerini işçileri denetlerken hayal eden orta kademe yöneticilerinin disiplinine tâbidir. Bürokratik denetimin, aşağıdakiler üzerinde sürekli bir mücadeleyi içerdiğini unutmamak gerekir:

a) iş süreci üzerinde *teknik denetim* ve

b) toplumsal üretim ilişkileri üzerinde *disipline edici ve cezalandırıcı denetim.*

Oysa erken dönem kapitalizmde, ataerkil iktidar, mülkiyet sahibiyle emekçiler arasındaki kişisel ilişkilerden türetilirken; teknik ve bürokratik denetim şirketin biçimsel yapısından kaynaklanır. Fark şu ki, teknik denetim üretim sürecinde gömülüdür ve belki de, tam da bu nedenle, toplumsal örgütlenmede ya da şirketin güç yapısında gömülü olan bürokratik kontrolleri doğallaştırmak için kullanılabilir. Ataerkil, teknik ve bürokratik denetim endüstriyel disiplinin aşamaları olarak görülebilecekken, pratikte, onların bir arada var olabilecekleri görülecektir; mülkiyet sahibi/işçi mücadelesine tepki olarak, pragmatik bir şekilde ortaya çıkmışlardır (Perrot 1979). Yönetim açısından, denetim meselelerini rasyonel hesaplama, verimlilik ve evrensel başarı koşulları gibi Weberci dağarcığa ait kavramlara dayanarak tarif etmek tercih edilebilir –aslında, toplumsal üretim ilişkilerini teknik üretim ilişkilerinin içine yerleştirmek için– gerçeklik şudur ki, asıl mesele iktidar ilişkileri ve ideolojidir. Emek, ücret disiplinini karşılamak için özgürce sözleşme yaptığında, bu yolla kendini, tamamen rasyonel toplumsal girişimlerde, üretim araçlarının mülkiyetinden, hız denetiminden ve üretimin amacından zihinsel ve bedensel olarak ayrılmış olmasından kaynaklanan denetime tâbi kılar. Ayrıntılandırmak gerekirse,

bu, işçilerin görevlerinin, kendi yaradılışlarının, işe ilişkin yöntemlerin, hızın ve iş kalitesinin gösterdiği şekilde tâbi olmaları anlamına gelir (Edwards 1979; Thompson 1961). Böylelikle onlar kendilerini işçi değerlendirme, cezalandırma ve ödüllendirme sistemine teslim eder. İşçi disiplinini, ceza ve ödülleri doğal olarak kurulmuş örgütsel kural ve prosedürlerden kaynaklanıyor gibi göstermek tabii ki bürokratik idarenin çıkarınadır. Analitik olarak, endüstriyel disiplinde, ataerkil denetimden montaj hattına, sonunda da bürokratik olarak düzenlenmiş disipline doğru bir tür ilerleme meydana gelmiştir. Olan şey, ataerkil heteronom denetimden özerk, içselleştirilmiş disipline, şirket hedefleri ve değerleriyle özdeşleşmeye geçiştir. Bunun için de, işçiler fiziksel üretkenliklerinden ziyade şirkete karşı olan tavırlarıyla değerlendirmeye tâbi tutulmuştur. Modern şirketler, işçileri sınıf kültürlerinden koparırken onların tekrar aile kurmasını sağlamayı hedeflemektedir. Böyle bir disipliner başarı vakit alacağından, şirketler, işçilerin tavırları konusunda daima meraklı bir biçimde, işçi değişimini en düşük seviyede tutarken, sadakati en yüksek seviyeye çıkarmayı hedeflemiştir.

> Bürokratik denetimi diğer denetim sistemlerinden ayıran şey, onun, bürokratik denetimin başarılı olmasını sağlayacak davranışlarda bulunmasını hedefleyen teşvikler içermesidir. Basitçe işe değil, denetim sistemine de uygun davranışları ödüllendirerek işin daha da yoğunlaştırılmasına giden yol, yeni davranış biçiminin gerekliliklerini işçilere empoze eden, işte bu dolaysız yoldur (Edwards 1979: 148-9).

Bu değerlendirmeler, disiplinin çekirdek ailede, okullarda, spor ya da pek çok modern eğlencede içselleştirilmesine dair daha ileri politik çalışmaları gerekli kılıyor. Aile, her ne kadar hâlâ çalışabilecek güçte vatandaşların üretimiyle görevlendirilmişse de, uzun zamandır iş disiplininin doğal sahnesi olmayı bıraktı. Crozier'in de, disipliner yükün modern bürokrasiden "eğitilmiş" vatandaşlığın omzuna yüklenmesinde doğal olduğunu varsaydığı ikincil sosyalleşmeyi sağlamak için bu görev –ki hâlâ, sıradan toplumu oluşturma görevidir– okullara, sosyal ve tıbbi makamlara ve medyaya düşmüştür.

Kısacası, kamusal idare ile özel idare arasındaki ayrımı, disiplin altındaki işgücünün ve onun mevcut vasıfsal, akli ve duygusal "eğitim"inin toplumsal ve politik buyruklarına –sözde "boş vakitte" bile– boyun eğen, tarihsel olarak değişen disiplin stratejileri açısından yeniden incelememiz gerekmektedir. Böyle bir taktik, toplumsal disiplini, örgütsel özellikleri tarihsel ve kurumsal olarak değişebilen sosyo-politik strateji olarak görmemizi sağlar. Dahası bu taktik, geçmişe dönük, Freudyen ve Hobbesçu

görüşlerden türetilen disiplin edilmemiş doğal durum mitini göz ardı eder. Aynı zamanda bu taktik, ne politik disiplini işyeri faaliyetine indirgemekte ne de devletin yokluğu, disiplin edilmemiş toplum gibi gelecek fantezilerine göz yummaktadır. Aynı şekilde burada önerilen yaklaşım, bireylerin, ailelerin ve eğitim kurumlarının yaşamlarına yerleşen iktidara ilişkin ampirik çalışmalarda sosyal bilimcileri yönlendirebilir.

Sonuç

Bu çalışmada, Weber'in formel bürokrasi teorisinin, fabrika disiplini tarihi tarafından tamamlanması gerektiği öne sürülmüştür; buradaki fabrika disiplini, hapishane disipliniyle ve nihayet bürokratik disiplinle örtüşmüştür. Böylelikle, Foucault ve Marx üzerinden Weber'e geri dönmüş olduk. Bu yaklaşımın faydası, Weber'in devlet ve bürokratik disiplin kavramının iki şey arasında nasıl el değiştirdiğini açıklığa kavuşturmuş olmasıdır: (i) teknik verimliliğin kurallarının gözlemlenmesine dayanan itaatkârlık ve (ii) kendinde yönetimsel bir araç olarak ihtiyaç duyulan itaatkârlık ya da Gouldner'in deyişiyle (1954: 216-17) "ceza merkezli" bürokrasi. Gerçekte, teknik uzmanlık alanı, idare yetkisi iktidardan kaynaklanan gerçek bürokratların alanına tâbidir. Bu nedenle, cezalandırıcı bürokrasinin disipliner görevleri, zihin ve bedenlerin, tavır ve davranışların endüstriyel denetimine sevk edilmiştir. Burada, Foucault ve adını andığımız diğer sosyal tarihçiler, Weber'in idari iktidar kavramını, endüstriyel iktidarın yerleşik stratejileri doğru genişletmişlerdir. Bürokratlar Prusya varsayımında* bulunamazlar çünkü onların amaçları eleştirinin ve direnişin ötesindedir (Gouldner 1976). Endüstriyel bürokrasiler, bu anlamda, hükümet bürokrasisinden daha az avantajlı durumdadır. Bu nedenle, devlet ve ekonomiye ait her iki bürokrasi de, kendi iktidar ve ideolojilerini, disiplin edilmiş teknoloji ve uzmanlığın nötr görüntüsüne tâbi kılarak, onlara ilişkin algıyı depolitize etmek gibi bir ortak çıkara sahiptir. Bu stratejiyle, her iki bürokrasi de kamu itaatkârlığı üretmeyi ve bu yolla, itaatsizlik durumunda kendilerine karşı kullanılacak birazcık yasal güç aracılığıyla onlara desteğini sunmuş olan devleti destekleyen vatandaşlara sahip olmayı hedeflemektedir.

* Prusya varsayımı, çok sayıda kanıtlanamayacak tahmin ve varsayıma dayanan, belirsizlik içeren durumlar için kullanılır (ç.n.).

KAYNAKÇA

Anderson, M. 1976. "Sociological History and the Working Class Family: Smelser Revisited". *Social History* 3: 317-34.

Braverman, Harry 1974. *Labour and Monopoly Capital, The Depredation of Work in the Twentieth Century.* New York: Monthly Review Press.

Buraway, Michael 1984. "Karl Marx and the Satanic Mills: Factory Politics Under Early Capitalism in England, the United States and Russia". *The American Journal of Sociology* 90(2): 247-82.

Burrell, Gibson 1984. "Sexual Organizational Analysis". *Organizational Studies* 5(2): 97-118.

Crozier, Michel 1964. *The Bureaucratic Phenomenon.* Chicago: The University of Chicago Press.

Edwards, M., and R. Lloyd-Jones 1973. "N. J. Smelser and the Cotton FactoryFamily: A Re-assessment", N. B. Harte and K. G. Ponting (eds) *Textile Histov and Economic History.* hlanchester: Manchester University Press, 304-19.

Edwards, Richard 1979. *Contested Terrain: The Transformation of the W'orkplace in theTre'entieth Centuy.* New York: Basic Books.

Form, William 1981. "Resolving Ideological Issues on the Division of Labour", Hubert M. Blalock, Jr. (ed.) *Theory and Research in Sociology,* New York: The Free Press, 140-61.

Form, William 1983. "Sociological Research and the American Working Class". *The Sociological Quarterly* 24 (Bahar, 1983): 163-84.

Foucault, Michel 1970. *The Order of Things: An Archaeology of the Human Sciences.* New York: Vintage Books.

Foucault, Michel 1975. *The Birth of the Clinic: An .Irchaeology of Medical Perception.* Translated by A. M. Sheridan Smith. New York: Vintage Books.

Foucault, Michel 1979a. *Discipline and Punish: The Birth of the Prison.* Çev. Alan Sheridan. New York: Vintage Books.

Foucault, Michel 1979h. "Governmentality", *Ideology and Consciousness (I and C), Governing the Present,* 6: 5-21.

Foucault, Michel 1980. *The History of Sexuality Volume I: An Introduction.* Çev. Robert Hurley. New York: Vintage Books.

Foucault, Michel 1981. "Questions of Method", *Ideology and Consciousness (I and C), Poreler and Desire: Diagrams ofthe Social,* 8: 3-14.

Gouldner, Alvin W. 1954. *Patterns of Industrial Democracy.* Glencoe, 111.: The Free Press.

Gouldner, Alvin W. 1976. *The Dialectic of Ideology and Technology: The Origins, Grammar, and Future of Ideology.* New York: The Seabury Press.

Hay, Douglas 1975. "Property, Authority and the Criminal Law", Douglas Hay, Peter Linchaugh, John G. Rule, E. P.

Thompson, Cal Winslow (eds) *Albion's Fatal Tree, Crime and Society in Eighteenth Century England,* London: Allen Lane.

Hill, Stephen 1981. *Competition and Control at W'ork: The Next Industrial Sociology.* Cambridge: The MIT Press.

Hirsch, Joachim 1979. "The State Apparatus and Social Reproduction: Elements of a Theory of the Bourgeois State". John Holloway and Sol Picciotto (eds) *State and Capital: A Marxist Debate.* Austin: University of Texas Press, 57-10.

Ignatieff, Michael 1978. *A Just Measure of Pain: The Pentitentiary in the Industrial Revolution 1750- 1850.* New York: Pantheon Books.

Landes, David S. 1969. *The Unbound Prometheus: Technological Change and Industrial Development in Western Europe from 1750 to the Present.* Cambridge University Press.

Laslett, Peter 1965. *The World W'e Have Lost - Further Explored.* London: Methuen and Co. Ltd. Littler, Craig R. 1978. 'Understanding Taylorism', *British Journal of Sociology* 29 (2): 185-202.

Littler, Craig R. 1982. "Deskilling and Changing Structures of Control". Stephen Wood (ed.) *The Degradation of lWork? Skill, Deskilling and the Labour Process.* London: Hutchinson, 122-45.

Marx, Karl 1906. *Capital, A Critique of Political Economy.* Chicago: Charles H. Kerr and Company.

Melossi, Dario and M. Pavarini 1981. *The Prison and the Factory.* New York: Macmillan.

Miller, Wolfgang and Christel Neussus 1979. "'The Welfare State Illusion' and the Contradiction Between Wage Labour and Capital", John Holloway and Sol Picciotto (eds) *State and Capital: A Marxist Debate.* Austin: University of Texas Press: 32-9.

O'Neill, John 1972. "On Body Politics", Hans Peter Dreitzel (ed.) in *Recent Sociology No. 4, Family, Marriage and the Struggle of the Sexes.* New York: Collier-Macmillan, 251-67.

O'Neill, J. 1985. *Five Bodies: The Human Shape of Modern Society.* Ithaca: Cornell University Press.

Palmer, Bryan 1975. "Class, Conception and Conflict: The Thrust for Efficiency, Managerial Views of Labor and the Working Class Rebellion, 1903-22". *The Revieul of Radical Political Economics* 7 (2): 3 1-49.

Parsons, Talcott 195 1. *The Social System.* New York: The Free Press of Glencoe.

Penn, Roger 1982. "Skilled hlanual Workers in the Labour Process, 1856-1964". Stephen Wood (ed.) *The Degradation of Work? Skills, Deskilling and the Labour Process.* London: Hutchinson, 90-108.

Perrot, M. 1979. "The Three Ages of Industrial Discipline in Nineteenth Century France". J. Merriman (ed.) *Consciousness and Class Experience in Nineteenth Century Europe.* New York: Holmes and Meier, 149-68.

Pollard, Sydney 1963. "Factory Discipline in the Industrial Revolution". *The Economic History Review* XV 1, 2: 254-7 1.

Poulantzas, Nicos 1973. *Political Pouler and Social Classes.* London: NLB.

Reid, Douglas A. 1976. "The Decline of Saint Monday 1766-1876". *Past and Present* 71: 76-101.

Rimlinger, Gaston V. 197 1. *Welfare Policy and Industrialieation in Europe, America and Russia.* New York: John Wiley.

Rodgers, Daniel T. 1979. *The Work Ethic in Industrial America 1850-1920.* Chicago and London: The University of Chicago Press.

Schluchter, Wolfgang 1981. *The Rise of Western Rationalism: Max Weber's Developmental History,* çev. Guenther Roth. Berkeley: University of Califomia Press.

Smelser, Neil J. 1959. *Social Change in the Industrial Revolution: An application of the Theory to the British Cotton Industry.* Chicago: The University of Chicago Press.

Sohn-Rethel, Alfred 1978. *Intellectual and Manual Lnbour:* A *Critique of Epistemology.* London: Macmillan.

Stark, David 1980. "Class Struggle and the Transformation of the Labour Process:A Relational Approach". *Theory and Sociefy* 9: 89- 130.

Stone, Lawrence 1979. *The Family, Sex and Marriage in Englaud 1500-1800.* New York: Harper & Row.

Thompson, E. P. 1967. "Time, Work, Discipline, and Industrial Capitalism". *Past and Present* 38: 56-97.

Thompson, Victor *A.* 1961. *Modern Organization.* New York: Alfred A. Knopf.

Tobias, J. J. 1967. *Crime and Industrial Society in the 19th Century.* New York: Schocken Books.

Wall, Richard, Jean Robin and Peter Laslett (eds) 1983. *Family Forms in Historic Europe.* Cambridge University Press.

Weber, Max 1947. *The Theory of Social and Economic Organization,* çev. *A.* M. Henderson and Talcott Parsons. New York: Oxford University Press.

Weber, Max 1950. *General Economic Histoty,* çev. Frank H. Knight. Glencoe, Ill.: The Free Press.

Weber, Max 1967. *From Max W'eber: Essays in Sociology,* translated, edited and with an Introduction by H. H. Gerth and

G. Wright Mills. New York: Oxford University Press.

Wilson, H. T. 1976. "Reading Max Weber: The Limits of Sociology". *Sociology* 10: 297-3 15.

Wilson H. T. 1977. *The American Ideology, Science, Technology and Organization* as *Modes of Rationality in Advanced Industrial Societies.* London: Routledge & Kegan Paul.



EBU GARİP'TEN SONRA
PINAR UYAROĞLU YILDIZ
Ebu Garip İşkence Fotoğrafları: Şiddetin Politik İkonografisi

ORTA ÇAĞ
T. TOLGA GÜMÜŞ
Orta Çağ Avrupa'sında Şiddet: Toplumsal Değişim ve Şiddetin Yeniden Yapılanışı

ŞİDDET
GÜLBANU ALTUNOK
Şiddetin Eleştirisi Olarak İktidar: Arendt ve Foucault

TAHİR KARAKAŞ
Nietzsche'nin Şiddeti

METİN BAL
Rousseau ve Şiddetin Kaynağı Olarak Eşitsizlik

KEMAL BAKIR
Anarşizm, Bilim ve Şiddet: "Mihail Bakunin"

ARMAĞAN ÖZTÜRK
Bir Haklı Savaş Tartışması: Şiddet Meşru Olabilir mi?

ÖZGE ERŞEN
Psikanalitik Bir Deneme Şiddet: Öteki'nin Yıkımı

G. GÜRKAN ÖZTAN
Şiddetin Modern Meşruiyet Zemini: "Ulusun İntikamı"

ALİYE MAVİLİ AKTAŞ
Aile İçi Şiddet

MEDYA
SÜREYYA ÇAKIR
Medya ve Şiddet

SİNEMA
ORHUN YAKIN
Nedensiz Şiddet

İNTİHAR
NURGÜN OKTİK
Bireysel Bir Şiddet Olarak İntiharın Sosyolojik Açılımı

TERÖR
AHMET KAVLAK
Terör ve Meşru Terör

DİSİPLİN
JOHN O'NEILL
Disiplin Toplumu: Weber'den Foucault'ya

ISSN 1303-72420-0
9 771303 724207