Şiddetsiz Direniş

Todd May

FELSEFİ BİR GİRİŞ



İngilizce'den Çeviren: Can Kayaş

AYRINTI

Todd May

Şiddetsiz Direniş

Felsefi Bir Giriş



TODD MAY

1955'te New York City'de doğdu. Alanında uzman bir siyaset felsefecisi olan Todd May'in, Saul Newman ve Lewis Call gibi isimlerle birlikte postyapısalcı anarşizm teorisinin geliştirilmesinde kayda değer bir katkısı olmuştur. 1994'te yayımlanan *Postyapısalcı Anarşizmin Siyaset Felsefesi* (Ayrıntı Yayınları, Çev. Rahmi G. Öğdül, İstanbul, 2000) adlı kitabı anarşist düşünce ve siyasetin postyapısalcı felsefeyle bir araya getirildiği önemli çalışmalarından biridir. Todd May aynı zamanda, *Between Genealogy and Epistemology: Psychology, Politics, and Knowledge in the thought of Michel Foucault* (Soykütük ve Epistemoloji Arasında: Michel Foucault'nun Düşüncesinde Psikoloji, Siyaset ve Bilgi, Penn State, 1993); *The Moral Theory of Poststructralism* (Postyapısalcılığın Ahlak Teorisi, 1995) ve *Reconsidering Difference: Nancy, Derrida, Levinas, and Deleuze* (Farklılığı Yeniden Düşünmek: Nancy, Derida, Levinas ve Deleuze, 1997) adlı kitapların da yazarıdır.

Ayrıntı: 965
İnceleme Dizisi: 271

Şiddetsiz Direniş
Felsefi Bir Giriş
Todd May

Kitabın Özgün Adı
Nonviolent Resistance
A Philosophical Introduction

İngilizce'den Çeviren
Can Kayaş

Yayıma Hazırlayan
Can Semercioğlu

Son Okuma
Barış Özdemir

This edition is published by arrangement with
● Polity Press Ltd. Cambridge

Bu kitabın Türkçe yayım hakları
Ayrıntı Yayınları'na aittir.

Bu kitabın Türkçe yayım hakları
AnatoliaLit aracılığıyla alınmıştır.

Kapak Fotoğrafı
CNN via Getty Images Turkey

Kapak Tasarımı
Arslan Kahraman

Dizgi
Esin Tapan Yetiş

Baskı ve Cilt
Kayhan Matbaacılık San. ve Tic. Ltd. Şti.
Merkez Efendi Mah. Fazılpaşa Cad. No: 8/2 Topkapı/İstanbul
Tel.: (0212) 612 31 85 - 576 00 66
Sertifika No.: 12156

Birinci Basım: *İstanbul, Şubat 2016*
Baskı Adedi *2000*

ISBN 978-605-314-079-5
Sertifika No.: 10704

AYRINTI YAYINLARI
Basım Dağıtım San. ve Tic. A.Ş.
Hobyar Mah. Cemal Nadir Sok. No.: 3 Cağaloğlu – İstanbul
Tel.: (0212) 512 15 00 Faks: (0212) 512 15 11
www.ayrintiyayinlari.com.tr & info@ayrintiyayinlari.com.tr

twitter.com/ayrintiyayinevi facebook.com/ayrintiyayinevi instagram.com/ayrintiyayinlari

İçindekiler

— Önsöz ve Teşekkür 7
1. Şiddetsizlikten Örnekler 11
2. Şiddetsizlik Nedir? 49
3. Şiddetsizliğin Dinamikleri 93
4. Şiddetsizliğin Değerleri: Haysiyet 135
5. Şiddetsizliğin Değerleri: Eşitlik 163
6. Günümüz Dünyasında Şiddetsizlik 200
— Dizin 219

Önsöz ve Teşekkür

Şiddetsizlik üzerinde ciddi ciddi düşünmeye kitabın kapağında resmedilen olaydan yaklaşık dört sene önce başladım. Ocak 1985'te River Şehri Şiddetsizlik Mücadelesine yeni katılmıştım. Katıldığım ilk toplantıda, sadece iki kişi bulunmaktaydı. Bunlardan biri olan Molly Rush, Plowshares Eight'in[1] üyelerinden biri olarak şöhret –kimine göre ise kötü şöhret– kazanmıştı. 1980 Eylül'ünde Berrigan kardeşler ve yanındaki birkaç kişi ile beraber Molly, bir silah fabrikasına izinsiz girmiş, nükleer başlık

1. Plowshares hareketi, ismini İncil'de Yeşaya peygamberin "Silahlarınızı sabanların (İng. plowshare) üzerinde kırın" yönündeki öğütlerinden alır. 1980'lerde ün kazanan Hıristiyan-pasifist grup, nükleer silahsızlanma taraftarı eylemler gerçekleştirmekteydi.

konilerine zarar vermiş ve Carter yönetiminin imzaladığı "önce vurma" politikasına karşı tesisteki dokümanların üzerine yapay kan dökmüştü. Bu politika, ABD'ye nükleer misilleme yerine nükleer silahlarla öncü saldırı imkânı sağlıyordu. Molly hâlâ tanıdığım en kararlı şiddetsizlik taraftarı. Liane Norman ise, (kendi yazdıkları da dâhil olmak üzere) beni şiddetsizlik üzerine çalışmama olanak veren metinlerle tanıştıran bir organizatör, öğretmen ve şiddetsizlik yazarı.

O gece, yaşadığım şehir olan Pittsburgh'da bulunan Westinghouse Elektrik Şirketi'nin lobisinde düzenleyeceğimiz protesto eyleminin hazırlıklarına başladık. Küçük ev aletleri üretmekle uğraştığı için Westinghouse'u hedef alıyor değildik. Aksine Westinghouse'un, nükleer silah sanayii ile iç içe olmasıyla ilgilniyorduk. (Mücadelenin ilerleyen günlerinde, şirket yöneticilerinden biri, Westinghouse sermayesinin sadece dörtte birini nükleer sanayiye harcamasına karşın, kârın neredeyse yarısının bu sektörden geldiğini söyledi.) Planlara göre, protesto eylemimiz iki haftadan fazla sürcekti. Her gün birimiz, şirket genel merkezinin lobisine gidip Westinghouse'un nükleer silah sanayii ile ilişkisini protesto eden bir pankartı açacak ve göz altına alınmayı bekleyecektik. Bu arada Molly ve Liane, protestonun ilk kısmında şehir dışında olacaklarından, eyleme benim göz kulak olmamı istediler.

Böylece bir anda şiddetsiz direniş dünyasına girmiştim. O günden beri, ABD'nin Güney Amerika'ya yaptığı müdahaleler, Filistin topraklarındaki İsrail işgali, iş sendikalarına karşı sergilenen negatif tutum, ırkçılık, gey, lezbiyen ve transseksüellerin maruz kaldığı baskı gibi çeşitli konularda duyarlılık gösteren şiddetsiz mücadelelerin bir parçası oldum. Geçtiğimiz yıllardaysa, yaşadığım bölgede protesto eylemi gerçekleştirmenin önündeki zorluklar sebebiyle mücadeleye katılma hızım düştü. Pişman olduğumu belirterek de söylemeliyim ki, konu üzerine yazdığım yazılar, gitgide aktif mücadelenin ve örgütlenmenin yerini aldı. Gelgelelim, bugüne kadar şiddetsizlik konusunda geniş kapsamlı bir şey yazmamıştım.

Fırsat, Polity'den Louise Knight'ın benimle irtibata geçmesiyle karşıma çıktı. Bu esnada akademisyen arkadaşım Brad Evans, historyofviolence.com isimli (hâlâ kararlı bir şekilde yoluna devam eden) bir internet sitesi hazırlamıştı. Sitenin amacı 11 Eylül saldırılarından sonra şiddetin değişen karakterini yorumlamaktı. Brad, benden site için bu konuda bir konuşmaya katılmamı rica etti; ben de şiddet yerine şiddetsizlik hakkında konuşmayı önerdim. Bunun sebebi ise biz akademisyenlerin genelde konu eleştiri olduğunda pek iyi olup, iş alternatif sunmak olduğunda ise o kadar hevesli olmamamızdır. Siyasi, ekonomik ve toplumsal hususlarda geçmişin hata tespit uzmanlarıyız; fakat bu hatalara karşı çözüm ve yaklaşım üretmekten kaçınıyoruz. Belki de bunun iyi bir sebebi vardır: Akademisyenler belki de, başkalarının kendi mücadelelerine nasıl katılacaklarını tayin etme huylarını bir yana bırakmamalıdır. Fakat bu ilke tüm tefekkür faaliyetinden vazgeçmemiz gerektiği anlamına gelmez. Brad Evans için hazırladığım konuşma, şiddetsizliğin, baskıcılığa karşı yakın dönemde gerçekleşen çoğu mücadelede oynadığı rol üzerine kapsamlı bir anlayış geliştirmek üzerineydi.

Louise, konuşmaya göz attıktan sonra, Polity'ye şiddetsizlik üzerine bir kitap tasarısı sunmam için benden ricada bulundu. Louise bu konuda benle irtibata geçtiğinde şiddetsiz mücadele içinde her ne kadar uzun zaman geçirsem de, felsefeye mücadeleden bile çok zaman ayırmış olsam da, ikisini hiçbir araya getirmediğimi fark ettim. Bu kitap, benim durumu düzeltme çabam. Şiddetsizlik üzerine çok şey yazılıp çizilmiştir. Ve geçtiğimiz yıllarda sosyolojik çalışmalardan akademik dergilerde çıkan tartışmalara kadar, bu konuda küçük ölçekli bir yayın patlaması gerçekleşti. Barış araştırmaları literatürünün bir kısmına ilerideki sayfalarda yer verdim; ama bu konu üzerinde uzmanlaşmadığımı da belirteyim. Buna karşın şiddetsizlik üzerine felsefi tefekkür nadiren karşımıza çıkmaktadır. (İkinci bölümde göreceğimiz üzere, şiddet üzerine felsefi tefekkür daha da nadirdir; ama iki konu da güncel felsefenin merkezi kaygısı haline gelmemiştir.) Şiddetsizliğin ve şiddetsiz direniş mücadelelerinin nitelikleri

üzerine ilk geniş kapsamlı felsefi düşünce teşebbüsünü kaleme alarak bu konuda katkıda bulunmayı umuyorum. Umudum, bu eserin felsefe külliyatındaki boşluğu doldurması değil, uzun zaman ihmal edilmiş olan bu alanda gerekliliği aciliyet kazanmış olan tartışmaları başlatmaktır. Şansım yaver giderse, benimkinden çok daha üstün zekâlar, şiddetsizliğin ne olduğu ve gelecek siyasi girişimler adına hangi beklentilere yol açacağı konusunda sürekli ve özenli bir anlayış geliştirmek üzere yazdıklarımı düzeltecek ve ileri seviyeye taşıyacaktır.

Molly ve Liane ile tanıştığım günden bugüne dek birçok kişi bana şiddetsiz direnişle ilgili şeyler öğretti. Öyle ki bu isimler bu kitabın bir bölümünü doldurabilir. Bununla birlikte, uzun zamandır dostlarım ve aktivist yoldaşlarım Mark Lance ve Jules Lobel'e özellikle müteşekkirim. Ayrıca karım Kathleen de bu konuda bana çok şey öğretti. Kathleen'in şiddetsiz içgüdüleri benimkilerden çok daha güçlü. (Bu doğrultuda sadece şunu belirtip bırakacağım: Bilhassa gerginliğin yaşandığı bir siyasi açmaz durumunda şiddetsizlik disiplinimi yitirdiğim için bana Sugar Ray[2] lakabı takıldı ama bunun –zaten sahip olmadığım– boksörlük becerimle bir ilgisi yok.) Yakın zamanda ise iş arkadaşlarım Candice Delmas ve Chris Grau şiddete ve dolayısıyla şiddetsizliğe ilişkin daha açık bir şekilde nasıl düşünmem gerektiği konusunda bana yardımcı oldu.

Lexington Press'e Jimmy Klausen ve James Martel'in editörlüğünü yaptıkları *How Not To Be Governed*'da yer alan "Kant via Ranciére: From Ethics to Anarchism" isimli makalemden bölümleri tekrar basmama izin verdikleri için saygılarımı sunarım.

Bu kitap, isimleri tarih kitaplarında geçmeyen fakat tarih boyunca pek çoğumuzu etkilemiş olan ve günümüzde de başımıza bela olmaya devam eden baskılarla mücadele ederken; zamanlarını, bedenlerini, enerjilerini ve bazen de hayatlarını şiddetsiz direnişe feda eden herkese adanmıştır.

2. Efsanevi Afrika kökenli Amerikalı boksör Walter Smith Jr., nam-ı diğer Sugar Ray Robinson'a hitaben.

1
Şiddetsizlikten Örnekler

Küçük bir ülke olan Estonya'nın başkenti Tallinn'de büyük, amfitiyatro biçiminde bir açık hava sahnesi bulunur. Bu sahne, İkinci Dünya Savaşı'nın yıkımının çoğundan korunmuş olan Tallinn'in Tarihî Mahalle'sindeki kaleden görülebilir. Şarkı söylemek, kültürlerinin bir parçası olduğundan, bu sahne Estonyalılar için büyük önem taşır. 1945 ile 1991 yılları arasındaki Sovyet işgali esnasında dahi Estonyalılar her beş yılda bir, sayısı bir milyonu geçen nüfuslarının büyük bir kısmını harekete geçiren şarkı festivali için bir araya gelir. Aslında açık hava sahnesi, yoğun Sovyet işgali esnasında, 1960'ta inşa edildi. Gelgelelim 11 Haziran 1988 gecesi, şarkının rolü Estonyalıların yaşamında,

Estonya kültürünün bir dışavurumu olmaktan çok daha önemli hâle geldi. Şarkı söylemek, o gece Sovyet işgaline karşı en önde gelen mücadele yöntemlerinden biri olarak ortaya çıktı.[1]

Her yıl düzenlenen "Tarihî Mahalle Günleri" festivali kapsamında Belediye Meydanı'nda aynı akşam bir konser verildi. Kısa Estonya yazlarında hava gecenin geç saatlerine kadar aydınlık kaldığından, konsere katılan binlerce Estonyalı, müzik sona erdikten sonra erkenden kaçıp gitmeye niyetli değildi. Bunun yerine, meydandan açık hava sahnesine kadar olan birkaç kilometre boyunca yürüdüler ve alana geldiklerinde hep birlikte şarkı söylemeye başladılar. Bu olay, başlı başına herhangi bir önem taşımayabilir. Ancak bir sonraki gece, kalabalığın sayısı yaklaşık yüz bine –Estonya nüfusunun neredeyse % 10'una– ulaştı. Dahası, birkaç kişi –punk rock müzisyenleri– Sovyetler tarafından yasaklanmış olan mavi, siyah, beyaz renkli Estonya ulusal bayrağını açtı. Bir yazarın tasviri ile: "Motosikletli bir adam, rock davulcusu Paap Kõlar, amfitiyatronun çevresini rüzgâr gibi turladı. Bir hayalet edası ile hareket ediyor, taşıdığı Estonya renkleri ise yukarıda dalgalanıyordu. Kalabalık, coşkuyla gürledi. Bazı gençler, eski ulusal bayraklarını ilk kez alenen görüyordu."[2]

Altı gece boyunca, Estonyalılar şarkı söylemek üzere açık hava sahnesinde bir araya geldi. Yüz binlercesi, daha sonra "Şarkı Devrimi" olarak anılacak olan bu olay için meydana her gece çıktı. Gustav Ernesaks'ın on dokuzuncu yüzyıla ait bir şiirden esinlenerek bestelediği "Atalarımın Vatanını, Vatanımı Seviyorum" bu etkinliğin en önemli şarkılarından biriydi. İlk kez 1947'deki müzik festivalinde seslendirilen bu şarkının milliyetçi sözleri Sovyet sansürünün gözünden bir şekilde kaçmıştı. İlginç

1. Burada sözü edilenlerin çoğu, James ve Maureen Tusty'nin yönettikleri 2006 yapımı *The Singing Revolution* isimli muazzam filmden ve ona eşlik eden Priit Vesilind'in aynı isimli kitabından (Tallinn: Varrak, 2008) alınmıştır. Daha kapsamlı bir Estonya tarihi için bkz. Toivo Raun *Estonia and the Estonians* (Hoover Institution Press, 2. Ed, 2002). Bunun yanı sıra Tarmo Jüristo'ya bu bölümün erken bir taslağı üzerine yaptığı faydalı yorumlar için teşekkürlerimi sunarım.
2. Vesilind, *The Singing Revolution* s. 125, 129.

bir şeydi bu; çünkü şarkı, "Eller hasedinden iftira eder sana / Gönlümde hâlen yaşıyorsun" diyen bir ağıttır. Yıllar içinde bu şarkı, Estonya'nın gayri resmî ulusal marşı hâline geldi. Sovyetler, bu durumu bir süre sineye çekse de, işgal yönetiminin resmî "proleter" çizgisine daha uygun olması için şarkının sözlerini değiştirmeye çalıştı. Ancak şarkının sözleri de, Estonyalılar için önemi de değişmedi. 1969'da, üniversite şehri Tartu'nun ilk şarkı söyleme festivalinin yüzüncü yıldönümünde Sovyet yetkililer şarkının çalınmasını yasakladı. Konsere katılanlar şarkının çalınması talebinde bulunduktan sonra şarkıyı kendileri, defalarca söyledi. Böylece, her müzik festivalinde çalınan "Atalarımın Vatanını, Vatanımı Seviyorum" Estonyalılar'ın ulusal duygularını ifade etmeleri açısından en önemli araçlarından biri haline geldi.

1988 yazındaki gösteriler "Aydınlık Geceler"in kararmasıyla güç kaybetmedi. 10 Eylül'de, Halk Cephesi adlı direniş örgütü tarafından düzenlenen şarkılı protesto, üç yüz bin kişilik bir kitleyi, ülkenin nüfusunun neredeyse üçte birini harekete geçirdi. Protesto hareketi bu noktada en yoğun dönemine girdi. Etkinlikteki konuşmacılar Sovyet işgaline karşı birleşip Estonya'nın ulusal tarihinin önemini savunuyordu. Mihail Gorbaçov'un *glasnost*'a –şeffaflığa– izin vermekte olduğu bir dönemde, konuşmacıların önderliğinde Eston halkı unutturulan tarihlerini ve ülkelerini kendi sesleri vasıtasıyla yeniden hatırlıyordu.

Sovyet işgali döneminin en dikkate değer protestolarından biri, 1989 yılının yaz aylarında gerçekleşti. 23 Ağustos'ta işgali protesto etmek için üç Baltık ülkesi, Estonya, Letonya ve Litvanya'nın bir ucundan diğerine iki milyon insan el ele tutuşarak 725 kilometre uzunluğunda bir insan zinciri kurdu. Bu olay için seçilen tarih, Hitler ile Stalin arasında imzalanan, Doğu Avrupa'yı etki alanlarına bölen ve Finlandiya ile Baltık devletlerini Sovyetler Birliği'nin yönetimine bırakan Molotof – Ribbentrop Paktı'nın ellinci yıl dönümüne denk düşüyordu. (Bu anlaşma, Hitler Sovyetler Birliği'ni işgal edince doğal olarak ihlâl edilmiş oldu).

Estonya'da, Sovyet yönetimine direniş devam etti. 1990 yılının başında, işgale karşı örgütlenen birçok kesimden insanı temsil eden alternatif bir Estonya hükümeti kuruldu. Bu alternatif hükümet, bağımsız bir Estonya devlet politikası oluşturma gündemiyle, Moskova'dan günlük gönderilen idarî talimatnamelerle rekabet içinde, devletleşme ve vatandaşlık konusunda çalışmaya başladı.

Gelgelelim bunlar yaşanırken, değişime mukavemet sadece Sovyetlerden değil, Estonya'dan da geliyordu. İşgalin seyri boyunca Sovyetler Birliği, etnik Rusları Estonya topraklarına yerleştirme politikası benimsedi. Öyle ki 1980'lere gelindiğinde etnik Ruslar, Estonya nüfusunun büyükçe bir yüzdesini ve Tallinn şehri nüfusunun neredeyse yarısını oluşturuyordu. Rus kesim, Estonya'nın bağımsızlığını desteklemekten ziyade, bu olasılığı bir tehdit olarak algılıyordu. Bunun sebebi, –Estonya'da günümüze de sıçrayan ve devam eden gerilimin bir kaynağı da bu– alternatif Estonya hükümetinin bağımsızlığını *ilan etmek*ten çok, işgal öncesi sahip olduğu devleti *restore etme* amacı gütmesiydi. Yani resmi vatandaşlık statüsünden sadece Sovyet işgali öncesi Estonya vatandaşı olanların soyundan gelenler yararlanabilecek, yeni yerleşen ve hâlihazırda Estonya'da ikamet etmekte olan etnik Ruslar bu haktan mahrum edilecekti.

Böylelikle etnik Ruslar, etnik Estonyalıların kurmuş olduğu etnik örgütlere rakip olarak kendi içlerinde örgütlenmeye başladılar. Bunun üzerine Estonya hükümetinin topladığı yüksek şûra, bir karşı hamle ile Mayıs 1990'da orak ve çekiçli Sovyet bayrağını yasadışı ilân etti. Gorbaçov tarafından alenen, sert şekilde eleştirilen bu hamle, Estonya parlamentosu önünde, başını etnik Rus örgütü Interfront'un çektiği protestolara sebep oldu. Protestocuların binanın kapısından içeri akın edip orak ve çekici eski yerine dikmesiyle beraber gösteriler gitgide şiddet içeren bir hâl aldı. Buna cevaben meclis başkanı Edgar Savisaar, bir radyo yayınına katılarak Estonya halkını kuşatma durumundan haberdar etti. Hemen ardından binlerce Estonyalı alana toplanarak, parlamento binasına girmeyi başaramayarak avluda kapana kısılan Rus kalabalığı ablukaya aldı.

Bu noktada şiddetin önüne geçmek imkânsız gibi görünüyordu. Interfront göstericileri Estonya hükümetini yönetimden düşürüp iktidar boşluğunu ülkede nefret odağı haline gelmiş olan Sovyet idaresinin sembolleri –ve gerçekliği– ile doldurmayı amaçlıyorlardı. Rus göstericiler ise, Sovyet idaresini andırırcasına istila etmeyi amaçladıkları binanın avlusunda, görünürde hiçbir kaçış imkânı olmadan kuşatma altına alınmışlardı. Ne var ki, bu anda dikkate değer bir şey gerçekleşti. Estonyalılar, Interfront'a saldırmak yerine kapana kısılmış kitleyi olaysız şekilde alandan tahliye etmek için koridor oluşturdu. Estonyalılar, Rus göstericilere tepkilerini sözlü olarak ifade etmelerine karşın, koridordan geçen hiçbir Interfront mensubuna dokunulmadı.

Elbette bu olay Sovyet idaresinin sonunu getirmedi. Hareket, doruk noktasına 1991 Ağustos'unda ulaştı. Bu sırada Rusya'da Sovyet çizgisini katı biçimde savunanlar, Gorbaçov'u başkanlık görevinden almış ve geçici olarak hükümetin kontrolünü ele geçirmişti. 20 Ağustos'ta Estonya parlamentosu bağımsızlığını ilan etti. Bu ilanı reddeden Sovyetler, akabinde tanklarını Tallinn'e gönderdi. Sovyetler, bilhassa yeni işgal durumunu koordine etmek ve halka talimatlarını ulaştırmak için televizyon kulesini ele geçirmeyi planlıyordu. Bunun üzerine yüzlerce Estonyalı, televizyon kulesine akın edip kulenin etrafını kuşattı. Kalabalığın içinde iki Estonyalı polis memuru da vardı. Sovyet güçleri kuleye ulaşıp içeridekileri cebren içeri girmekle tehdit edince, polis görevlilerinden biri olan Jüri Joost da Sovyet güçlerini binanın yangın söndürme sisteminden Freon gazı salmakla tehdit etti. Bu gaz sadece askerleri değil, polis memurunu, kuledeki herkesi öldürebilirdi. Dikkat çekici bir şekilde, Sovyet askerleri duruma nasıl cevap vereceklerini planlarken, Moskova'daki darbe başarısızlığa uğradı ve Sovyet güçleri geri çekildi. Kısa süre sonra yeni –daha doğrusu yenilenmiş– Estonya devleti, Birleşmiş Milletler'e kabul edildi.

Birçok noktada şiddet kullanma ihtimali ile yüz yüze gelse de, sonunda Estonya devletini Sovyet hâkimiyetinden kurtaran bağımsızlık hareketi, amacına şiddet kullanmadan ulaştı.

Bu başarının, Estonya halkının tarihsel geleneğiyle –örneğin Estonyalıların protesto repertuarında şarkı söylemenin önemli bir yerinin olması–, ayrıca Estonya ve Sovyetler Birliği'ne has olan iç dinamikleri ile alakalı birçok sebebi vardı. Aynı zamanda 1987-8 döneminde gelişen çeşitli örgütlerin sabırla örgütlenmesi de bu sebeplerden biriydi. Bu örgütler arasında (1987'de Sovyet işgaline karşı ilk kez açıkça düzenlenen gösterilere öncülük etmiş olan) Halk Cephesi, Estonya Ulusal Bağımsızlık Partisi ve onun kadar önemli olan Estonya Mirası Cemiyeti sayılabilir. Estonya halkının en önemli vazifelerinden biri, Sovyet işgali esnasında üstü örtülmüş olan tarihlerinin tanınmasıydı. Bu, Estonya için özellikle önemliydi; zira ülke tarihi yabancı ülke işgalleriyle doluydu. Ruslardan önce Almanlar, onlardan önce de İsveçliler gelmişti. Aslında 1991'e kadar Estonya sadece iki dünya savaşı arasında bağımsız bir devlet oldu. Kendine has bir siyaset olarak Estonya duygusu oluşturma görevi, siyasi direniş kadar özgürleşme için de önemli ve anlamlıydı. Bu yüzden Estonya Mirası Cemiyeti, Estonya bağımsızlık hareketi içinde merkezi bir yer edindi. Bu örgütler, Şarkı Devrimi'nin perde arkasında aktif olarak rol alıyorlardı ve kendiliğinden patlak veren eylemlerle temas halindeydi. Bu anlamda şarkı söylemenin Estonya bağımsızlık mücadelesinin başarıya ulaşmasının ardındaki yegâne unsur olduğunu farz etmek, fazla romantik bir hata olur. Öyle ki, aslını söylemek gerekirse, Estonyalı bir arkadaşım dönemin olaylarına atıfta bulunarak durumu şu şekilde yorumlamıştı: "Başta mesele sadece şarkı söylemekti, sonra aniden bundan *fazlasını* söylemek oldu, demek istediğimi anlıyor musun..."[3]

Bağımsızlığa giden süreçte meydana gelen kitlesel gösterilere ve örgütlenmelere ek olarak, 1987-91 dönemini önceleyen birkaç direniş hareketi daha var. "Atalarımın Vatanını, Vatanımı Seviyorum" şarkısının direnişin mihenk taşlarından biri olduğunu, Sovyet yetkililerin şarkının çalınmasını 1969 yılında yasakladığını ve sonrasında bu olayın o yılki festivalde kitlesel gösterilere

3. Tarmo Jüristo, sohbet esnasında.

sebep olduğunu daha önce belirtmiştik. 1986'nın sonlarında ve 1987'nin başında Estonyalı bilim insanları ve öğrenciler Estonya kıyılarından fosfat çıkarılmasını protesto etmek için, daha sonra "fosfat savaşı" olarak anılacak olan gösteriler düzenlediler. İşgal tarihi boyunca Sovyetler, Estonya'nın doğal kaynaklarını çevre tahribatı yaratacak biçimde sömürdü. Fosfat madenciliği bu tahribatın bilhassa berbat bir biçimiydi ve fosfatın yeraltı sularına karışmasına sebep oluyordu. Bu, aynı zamanda binlerce etnik Rus'un maden işçisi olarak ülkeye getirilmesine yol açıyordu. Merkezi nitelikteki bağımsızlık olayları patlak vermeden önce, madenciliğe karşı direniş, Sovyetleri fosfat çıkarma planlarında artışa gitmekten vazgeçmeye zorladı ve başarılı oldu.

Aslına bakarsanız, işgale direnişin izi işgalin başlangıcına kadar geri götürülebilir. Kamplarını Estonya ormanlarında kurdukları için Orman Kardeşler olarak da anılan gerilla savaşçıları, İkinci Dünya Savaşı'nda Almanlarla savaştıkları gibi Sovyet istilacılarla da silahlı mücadeleye girişti. Sonuç olarak bu birlikler yok edilse de, Orman Kardeşler'den August Sebe isimli bir savaşçı 1978'e kadar mücadele etmeye devam etmiş, bir Sovyet casusu tarafından ele verilip, kimliği açığa çıktığında ise kendini nehre atarak intihar etmiştir.

Gelgelelim Estonya direnişinin daha yakın tarihinde bağımsızlığa zemin hazırlayan olaylar şiddet içeren bir direnişe örnek teşkil etmez. Temelinde şarkı söyleme ve disiplinli bir örgütlenme süreci bulunan bu olaylar, Estonya halkının –zirve döneminde Estonya nüfusunun üçte birinin– desteğini sağlamak için Estonya'nın ulusal değerlerini ve geleneklerini mücadelenin merkezine koyarak kendi tarihine sahip çıkmış ve Sovyetlerin bastırmak için çaba gösterdiği ulusal arzularını korumuştur. Üstelik bu geleneklerin kullanımı Estonya ulusunu yeniden kurmakla yetinmemiş, şiddetsiz bir duruş sergileyerek Sovyet saldırılarına gerekçe oluşturacak şiddet eylemlerinin de önüne geçmiştir. Son olarak, Estonya halkı, şiddetsiz eylemin sınırları içinde kalarak, bir ulusu ulus halinde ileri götüren bir kıstas

olarak kalabilen haysiyetliliği ifade eden bir ulusal bağımsızlık projesi ortaya koymuştur.

*

Ferdinand Marcos'un diktatörlüğü için sonun başlangıcı niteliği taşıyan tarih 21 Ağustos 1983'tür.[4] Bu tarihte, muhalefet lideri Benigno "Ninoy" Aquino üç yıllık sürgünden Manila'ya dönüşünde, uçaktan indikten kısa bir süre sonra vurularak öldürüldü.

Filipinler'de Marcos'a direnen en önemli aktör olan Aquino, Marcos rejimine karşı şiddet kullanmadan direnmeyi benimsedi. Ama her zaman böyle yapmadı. Aquino, Marcos'un Eylül 1972'de olağanüstü hal ilan etmesinin ardından tutuklandı, yedi senesini Filipinler'de bir hapishanede geçirdi. 1980'de idam cezasına çarptırıldı; ama kalp rahatsızlığı teşhisi konduğu için Amerika Birleşik Devletleri Dışişleri Bakanlığının da araya girmesi ile ABD'de tedavi görmek üzere cezaevinden salıverildi. ABD'de sürgündeyken A6LM (April 6 Liberation Movement ya da 6 Nisan Özgürlük Hareketi) ile temasa geçip, onlarla aynı çizgide hareket etmeye başladı. 1978'de Marcos'un düzenlediği, şaibeli geçen seçimleri protesto etmek için gece boyunca tencere-tava çaldıktan bir gün sonra A6LM adını alan hareket siyasi suikastlar ve bombalama eylemleri ile direnme yolunu seçti. Gelgelelim bu bombalamalar istenilen kitlesel ayaklanmayı tetiklemekte başarısız olunca, Aquino konuya yaklaşımını yeniden düşünmeye başladı. Cezaevinde Gandi'nin şiddetsizlik üzerine yazdıklarıyla tanıştı. Başarıyla sonuçlanan Hindistan sömürge karşıtı özgürlük mücadelesini (biraz romantik bir şekilde) konu alan

4. Burada anlatılan olaylar birden fazla tarihçeden alınmıştır. Yirminci yüzyılda şiddetsizliğin tarihi için en yetkin tarihçeler şöyledir: Peter Ackerman ve Jack DuVall *A Force More Powerful: A Century of Nonviolent Conflict* (New York: St Martin's Press, 2000), Kurt Schock, *Unarmed Insurections: People Power Movements in Nondemocracies* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 2005) ve Erica Chenoweth ve Maria J. Stephan *Why Civil Resistance Works: The Strategic Logic of Nonviolent Conflict* (New York: Columbia University Press, 2011).

Gandi filmini izlemesi ise Aquino için bir dönüm noktası oldu. Aslında Aquino, Manila'ya dönüp kaderiyle yüzleşmeden önce, bir açıklamayla, "Hak ve özgürlüklerimizi yeniden kazanmak adına şiddetsiz mücadelenin saflarına katılmayı"[5] amaçladığını duyurdu. Ama bunu gerçekleştiremedi.

Marcos rejimine muhalif olan taraflar sadece Aquino ve 6 Nisan hareketi değildi. 1960'ların sonlarından itibaren hem komünist hem de Müslüman çevrelerden yükselen şiddet yanlısı direniş hareketleri Marcos rejimini iktidardan düşürmeye çabalıyordu. Aslına bakılırsa, Marcos gelecek on dört yıl boyunca ABD ve uluslararası şirketlerin desteğinin tadını çıkarmak üzere Eylül 1972'de olağanüstü hal ilan etmek ve gelecek on dört yıl boyunca ABD ve uluslararası şirketlerin desteğinin tadını çıkarmak adına bu şiddet yanlısı hareketleri bahane etmişti. Gelgelelim Marcos'a muhalefet eden herkes şiddet yanlısı değildi. Kardinal Jaime Sin'in önderliğindeki Katolik kilisesi, Marcos rejimine karşıydı ama şiddeti reddediyordu. Kardinal Sin, Aquino suikastı sonrası gelişen olaylarda büyük bir rol oynayacaktı. Aynı zamanda, diktatörlüğe karşı seçimler yolu ile muhalefet etme çabaları olsa da, muhalefet iç bölünmeleri ve Marcos rejiminde seçimlerin karakteristik bir özelliği haline gelen seçim hileleri yüzünden zayıfladı.

Aquino'nun yurda dönüşüne yakın bir tarihte, ticaret dernekleri Marcos'a reform yapması için baskı uygulamaya başladı. Marcos'un adının yolsuzlukla daha sık anılması ekonomik istikrarsızlık kaygılarına yol açtı. Ayrıca, Marcos profesyonel ordu mensuplarından çok kendi dostlarını ve çıkar ortaklarını önemli pozisyonlar için görevlendirmeye meyilli olduğundan rejimin askerî kanadında kırılmalar yaşanmaya başladı. ABD'den gelen reform baskısının yanı sıra bu olaylar, Marcos'u 1981'in başlarında –dokuz yıldan uzun bir süredir yürürlükte olan– olağanüstü hal durumunu kaldırmaya itti. Ancak olağanüstü halin kaldırılması, iktidar dinamiklerinde veya rejimin insan hakları sicilinde hiçbir değişime yol açmadı.

5. Ackerman ve DuVall, *A Force More Powerful*, s. 375.

Gelgelelim her şey 1983 Ağustos'unda değişti. Şiddetsiz direnişi öğütleyen, uluslararası ölçekte tanınan muhalif bir liderin öldürülmesi Filipinlilerden ya da uluslararası camiadan gizlenemedi. İki milyon kişi Aquino'nun cenaze törenine katıldı. Tek bir olay Marcos rejimine karşı direnişin ruhunu bünyesinde topladı ve üç yıl sonra Marcos'un koltuğunu kaybetmesiyle sonuçlanacak olan olayları tetikledi.

Duruma ilk tepkilerden biri ticaret camiasından geldi. Eylül 1983'te Manila'da Filipinli bir ticaret topluluğu rejim karşıtı bir protesto gösterisi düzenledi, bu gösteri Manila'da haftalık rejim karşıtı gösterilere dönüşecekti. Ayın sonlarında Marcos karşıtı gösteriler zaman zaman şiddete dönüştü. Sermaye kaybı, rejimin istikrarını etkilemeye başladı. Bununla birlikte, o güne kadar halk içinde fazla bilindik bir sima olmayan Aquino'nun eşi Corazón "Cory" Aquino, direnişin en önemli kaynaklarından biri haline geldi. Eşinin öldürülmesinin ardından Filipinler direniş hareketinde merkezi bir rol üstlendi ve nihayetinde Asya'daki bir ülkenin ilk kadın cumhurbaşkanı oldu.

Marcos rejimine muhalif farklı kesimler arasındaki ayrılıkların en önemli sebeplerinden biri, seçimlere katılıp katılmamak konusundaki anlaşmazlıktı. Seçimler elbette hileliydi. Ancak bazı kesimlere göre şayet seçim usulsüzlükleri ortaya çıkarılırsa, hem yurt içinde hem de uluslararası camiada rejimin meşruiyeti zedelenebilirdi. Marcos'un tam gaz yürütmekte olduğu antikomünizm politikası sebebiyle özellikle Ronald Reagan'ın başkanlık dönemi süresince kesintisiz olarak devam eden ABD desteğine kafa tutulabilirdi. Aquino suikastından bir yıl sonra gerçekleşen 1984 Ulusal Meclis seçimleri bu stratejinin etkisinin sınanması için gerekli ortamı sundu. Komünist çizgideki gruplar seçimi boykot etme kararı alırken, Cory Aquino'nun grubunun da aralarında olduğu daha özgürlükçü bir kesim seçime katılmayı tercih etti. Seçim sonucunda sandalyelerin % 30'u muhalefete giderken, Marcos'un partisi % 90'dan % 70'e düşerek ciddi bir kayıp yaşadı.

Buna rağmen seçimin yıldızı muhalefet değil, NAMFREL (National Movement of Citizens for a Free Elecetion ya da Ulusal Özgür Seçim Yanlısı Yurttaş Hareketi) isimli bir grup oldu. NAMFREL, esasında 1950'lerde CIA tarafından kurulmuş olan ve 1983'te bünyesine dini grupları, işadamlarını ve birçok başka kesimden insanı katan bir seçim takip grubuydu. Amacı devlet destekli seçim gözetmenliği kurumuna rakip olarak seçimleri tarafsız olarak denetlemekti. 1984 seçimlerine gelindiğinde ise iki yüz bin gönüllü üye sayısına ulaşmıştı. Takip yapmayı başarabildikleri seçim bölgelerinde, muhalefet, oyların % 60'ından fazlasını aldığını açıkladı. Ardından NAMFREL muhalefete iki hizmet sundu. Birincisi, seçim sürecinde tarafsız bir göz olmayı sürdürdü. İkincisi ise, seçimlere katılım stratejisinin devamını sağlayacak kadar halk desteği olduğunu göstererek muhalefete umut verdi.

Seçimlere katılım, muhalefetin yegâne stratejik unsuru değildi. Mitinglerin ve şiddet yanlısı direniş hareketinin yanı sıra seçimlere katılmayan solcu gruplar tarafından –*welgang bayan* ya da halk grevi– bir dizi genel grev düzenlendi. Sıklıkla, çalışan kesimin büyük kısmının katıldığı bu grevler büyük ölçüde etkili oldu. "1984 yılının sonuna gelindiğinde ulaşım grevleri, ana şehirlerden Manila ve Luzon'un yanı sıra güneydeki Davao, Butuan, Cagayan de Oro, Bacolod ve Cebu gibi şehirleri felç etmişti. Aralık 1984'te ise Bataan'da gerçekleşen bir *welgang bayan* bölgenin tamamındaki ulaşımın yaklaşık % 80'ini sekteye uğratmıştı."[6] Marcos'a göre sermaye kaybına ek olarak muhalefetin taktiklerinin bir araya gelmesi, iktidarını zayıflatıyor ve tehdit ediyordu.

Sonraki seçimler için 1987 tarihi belirlenmişti; fakat otoritesinin gittikçe aşındığını gören Marcos, Şubat 1986'da erken seçime gitme kararı aldı. Erken seçimler Marcos'un düşüşte olan itibarını toparlamakla kalmayacak, muhalefetin seçimlere yeterli oranda hazırlık yapmasının da önüne geçecekti. Muhalefetin büyük kısmı muhalefet adayı Corazón Aquino'nun etrafında

6. Schock, *Unarmed Insurections*, s. 75-6.

toplandı. Kampanya ise düzenli ve etkili bir şekilde sürdürüldü ve seçimden üç gün önce bir milyon kişinin kaldığı bir mitingle doruk noktasına ulaştı. Seçim günü, Marcos'un, seçimi büyük bir hile yapmadan kazanamayacağı meydana çıktı. NAMFREL, görev almasına izin verilen bölgelerde, Aquino'nun UNIDO partisinin (United Democratic Action Organization ya da Birleşil Demokratik Eylem Örgütü) oyların % 70'ini alarak zafere ulaştığını açıkladı; ama Marcos'un grubu kendi zaferini ilan etti. Ancak kendi örgütünde bile fikir ayrılığı vardı: Seçimlerdeki tutarsızlıkları gördükten sonra, devlet yönetimindeki izleme grubundan otuzdan fazla görevli, süreçten çekildi.

Seçimden sonraki gün, bir buçuk milyon kişi seçim sonuçlarını protesto etmek için Manila'nın Luneta Parkı'nda toplandı. Aquino ise kalabalığa şu şeklide seslendi: "Eğer Goliath[7] boyun eğmeyi reddediyorsa" diye söyledi, "biz de ses tonumuzu yükseltiriz. Şiddet yanlısı bir devrim çağrısı yapmıyorum. Şimdi bunun zamanı değil. Daima zamanın adalet için şiddetsiz bir mücadele sergileme zamanı olduğuna, yani şerre karşı barışçıl araçlarla aktif bir direniş zamanı olduğuna işaret ettim."[7] Boykotları, mitingleri, Marcos rejiminden kaçanları, boşaltılan banka hesaplarını ve diğer çeşitli yolları bünyesinde barındıran bu şiddetsiz mücadele seçimden sadece iki hafta sonra doruğa ulaştı. Nihai kriz 22 Şubat'ta Filipin ordusunda başladı. Marcos'un yakın askeri danışmanlarından biri olan Juan Ponce Enrile, 1985'ten beri Marcos rejimine karşı darbe planları yapmıştı. Buna karşın Marcos'un sürpriz seçim açıklamasının akabinde, seçimin Marcos'un sonunu getireceği umuduyla planlarını uygulamaktan vazgeçtiler. (Enrile'nin saikleri bütünüyle fedakâr değildi. Marcos 1972'de olağanüstü hal ilan ettiği vakit askeriyenin başına Enrile'nin geçmesinden ve ardından işe fesat karıştırmasından hoşnut değildi. Enrile, seçim sonrasındaki kaos ortamında suikast hedefi olabileceğinin bilincindeydi ve yakın çevresi ayın 22'sinde bunu doğrulamıştı. O yüzden dört yüz kişilik askeri birliği yanına alıp Manila'daki savunma bakanlığı karargâhına el

7. Ackerman ve DuVall, *A Force More Powerful*, s. 384.

koydu ve Filipinler ordusunun başındaki Fidel Ramos'a telefon açıp durumu bildirerek desteğini talep etti. Ramos da bu isteği kabul etti ve karargâhtaki Enrile'ye katıldı. İkili, ortak bir basın toplantısı düzenleyerek, Corazón Aquino'ya desteklerini ilân edip, Marcos rejiminin meşruiyetini tanımadıklarını bildirdiler.

Marcos'un ve ona sadık askeri kesimin cevabının yakında geleceğini biliyorlardı. Bu yüzden destek için uzun zamandır rejim aleyhinde şiddetsiz direniş çağrısı yapan Kardinal Sin'e telefonla ulaştılar. Bunun üzerine Kardinal Sin radyoda ayrılık çağrısı yaptı ve sivillerden isyancı askerlere destek talep etti. Kısa sürede binlerce kişi savunma bakanlığı önünde toplanarak gelecek işgale karşı koymak için barikatlar kurdu ve canlı kalkan oluşturdu. Beklenildiği üzere Enrile ve Ramos'a radyo ve televizyon üzerinden ültimatom verdikten bir süre sonra Marcos Savunma Bakanlığını geri almak için askeri birliklerini yolladı. Savunma Bakanlığına ulaşan birlikleri karşılayan elli bin kişilik bir kitle slogan atıyor, alanı terk etmeyi ve Marcos'un askerlerine karşı herhangi bir şekilde şiddete başvurmayı reddediyordu. Öyle ki, protestocular geçmişte ABD'de düzenlenen savaş karşıtı gösterileri andırırcasına, işgalci askerlere çiçekler verip çikolata ikram ediyorlardı.

İşgalci taraf önce tereddüt etti, sonra ise geri çekildi. Tek bir kurşun dahi sıkılmadı. Savunma karargâhı, generallerin saldırı kararına uymadı. Marcos rejimine sabırla destek vermiş olan Reagan yönetiminden yetkililer, bundan iki gün sonra Marcos'a artık yönetimi bırakmanın zamanının geldiğini bildirdiler. 25 Şubat'ta Corazón Aquino devlet başkanı olarak yemin ederken; Marcos, eski müttefikleri olan ABD'li yetkililerin refakatinde Hawaii'ye sürgün ediliyordu.

Savunma karargâhının çevresindeki alanı işgal edenlerin şiddetsiz disiplini sabırla ortaya kondu. Bu mücadele tabii ki tamamen kendiliğinden ortaya çıkmamıştı. Protestocuların arasında Kardinal Sin'in dindar takipçileri, Marcos'a yıllarca karşı çıkan işadamları ve hem komünist ayaklanmadan hem de Marcos yıllarının şiddetinden nasibini alan Filipinliler vardı. Bu

kitlenin liderleri kendilerini –sadece Kardinal Sin değil, merhum eşinin yolundan giden Cory Aquino da– şiddetsiz direnişe adamışlardı. Bu durum, yalnızca olası bir askeri müdahalenin önüne geçmekle kalmamış, müdahale durumunda kendini korumaktan aciz bir askeri grubu müdafaa da etmişti. İşin ironik kısmının farkında olan Enrile şöyle diyordu: "Komik bir durumdu. Biz, amacı halkı korumak olan askeri savunma teşkilatı, halkın ta kendisi tarafından korunuyorduk."[8]

*

25 Ocak günü 2009 yılında, Mısırlı eski diktatör Hüsnü Mübarek tarafından Ulusal Polis Günü ilan edildi. Anma töreni, 1952 yılının aynı gününde silahlarını karakola teslim etmeyi reddetmeleri sonucu elli polis memurunun İngiliz ordusu tarafından öldürüldüğü katliamın yıldönümü dolayısıyla düzenlenmişti. Mübarek'in bu günü ulusal tatil ilan etmesindeki gaye, kendi başkanlığını muhafaza etmesine yardımcı olan ve bu yüzden Mısır halkının genelinden ziyade kendisinin minnet duyduğu güvenlik güçlerini halkın gözünde tanınır hale getirmekti. Tarihin cilvesine bakın ki, iki yıl sonra aynı tarih, Mübarek rejimi için sonun başlangıcını simgeleyecekti.[9]

25 Ocak 2011'deki gösteriler gizli saklı değildi. Çeşitli sosyal medya platformları üzerinden duyurulmuştu, güvenlik güçleri de meydanda yerlerini almıştı. 6 Nisan Gençlik Hareketi (bu hareketin detaylarına birazdan döneceğiz) katılımcılarından birinin internette paylaştığı bir videoda, "Ben, kız başıma, Tahrir Meydanı'na gidiyorum, tek başıma duracağım... ve pan-

8. Ackerman ve DuVall, *A Force More Powerful,* s. 384. Orijinal alıntı sahibi, Isabel T. Crisostomo, *Cory, Profile of a President* (Boston: Branden Publishing Co., 1987), s. 209-10.

9. Tahrir Meydanındaki olayların anlatımı büyük ölçüde Hamid Dabashi'nin *The Arab Spring: The End of Postcolonialism* (Londra: Zed, 2012); James Gelvin'in *The Arab Uprisings: What Everyone Needs to Know* (Oxford: Oxford University Press, 2012) ve Lin Nouiehed ve Alex Warren'ın *The Battle for the Arab Spring: Revolution, Counter-Revolution, and the Making of a New Era* (New Haven: Yale University Press, 2012) eserlerinden alıntılanmıştır.

kart tutacağım, belki [diğer] insanlar da biraz onurlu bir duruş sergiler"[10] diyordu. Öte yandan göstericiler polis güçlerini atlatmak üzere çeşitli stratejiler de geliştirmişti. Gösteriyi örgütleyenler şiddetsiz direniş konusunda eğitim almıştı. İçlerinden en az biri, Mohammed Adel, Slobodan Miloseviç'in yönetimden düşmesinde ciddi bir rol oynadığı ve (kitabın devamında daha yakından tanıyacağımız) Gene Sharp'ın öğretilerinden esinlenmiş şiddetsiz bir devrim hareketinin gerçekleştiği Sırbistan'da, taktiksel şiddetsiz direniş eğitimi almıştı. Göstericilerden, merkezi bir buluşma noktasında toplanmaları yerine, dağınık gruplar halinde ve farklı saatlerde Kahire'nin merkezindeki Tahrir Meydanı'na gitmeleri istendi. Göstericilerin kimi alana girmeyi başardı, kimi ise başaramadı. Ama özellikle işçi sınıfı semtlerinden gelenler dağınık haldeki polis güçlerini atlattı. Tahrir Meydanı'na ulaştıklarında sayısı binlere ulaşan bu grup, bir ay önceki Tunus devriminin sloganlarını atmaya başladı: "Halk, rejimi düşürmek istiyor."

Bunlar, gelecekte Arap Baharı olarak anılacak olayların en zorlu günleriydi. Olaylar Tunus'ta bundan bir ay önce, Sidi Bouzid kentinde başlamıştı. 17 Aralık 2010'da sokak satıcılığı yapan Muhammed Bouazizi, valilik binası önünde kendini ateşe vermişti. Olaya öncülük eden gelişmeler tam olarak net değildi. Nedeni belirsiz bir provokasyona karşılık bir kadın polis, Bouazizi'nin kişisel eşyalarına el koymuş ve muhtemelen kendisine tokat atmıştı. Her nedense bu Muhammed Bouazizi için bardağı taşıran son damla olmuştu. Hayatına bir protesto eyleminde son vermişti ve kendisinin büyük ihtimalle öngöremeyeceği üzere, Tunus ve Mısır'dan başlayıp, bütün Arap coğrafyası boyunca Libya ve Suriye'ye kadar uzanacak olan, bütün bölgenin niteliğini değiştirecek bir gösteri dalgasını başlatmıştı. Arap Baharını, neden başkası değil de özellikle bu protesto –veya çaresizlik– eyleminin tetiklediği büyük ihtimalle uzun bir süre boyunca tartışma konusu olarak kalacak. Rosa Parks'ın 1955 Aralık'ında Alabama'nın Montgomery kentinde

10. Gelvin'den alıntılanmıştır, *The Arab Uprisings*, s. 45.

vermiş olduğu karar* neden Montgomery Otobüs Boykotunu ve peşinden Amerikan İnsan Hakları Hareketi'ni tetikledi? Aslında beyazlara yer vermeyi reddettikleri için Rosa Parks'tan önce başkaları da tutuklanmıştı. Tunus'ta da başkaları da Zine el-Abidin Ben Ali'nin diktatörlük rejimini ve rejimin sebep olduğu koşulları –bu kadar çarpıcı şekilde olmasa bile– protesto etmişti. Bazı eylemler tsunamilere sebep olan tektonik levha hareketleri misali yeryüzünün şeklini değiştirirken, bazıları da zar zor sarsıntı yaratır.

Elbette, Tunus siyasi bir değişimin eşiğinde olmasaydı, Bouazizi'nin eylemi etkili olmazdı. Aynı şekilde eğer Mısırlılar değişime hazır olmasalardı, Tunus devrimi Mısır üzerinde etkili olamazdı. Protestoların hazırlığı yozlaşmış Mübarek rejimine duydukları iğrenme duygusundan daha fazlasını kapsamaktaydı. Hatta Mısırlıların hoşnutsuzluğunun ana sebeplerinden biri olmasına karşın, ABD ve rejimin diğer taraftarlarınca yürütülen neoliberal hükümet politikalarının sebep olduğu, gitgide artan sefalet durumu da tek başına yeterli bir sebep değildi. Tarihçi Lin Nouehid ve Alex Warren'ın belirttiği üzere, "IMF tarafından yere göğe sığdırılamayan özelleştirme politikaları Mısırlıların gözünde Mübarek ve yakın dostlarının ülke ekonomisini ve vatandaşı hiçe sayarak ceplerini doldurmak için sahnelediği oyunlardan başka bir şey değildi."[11] Rejimin değişmesi için çok daha fazlası gerekliydi. Mısır kadar geniş yüzölçümlü ve kalabalık nüfuslu bir ülkede, Tahrir Meydanı olaylarının onlarca, belki de yüzlerce köyde ve şehirde yinelenmesi için örgütlenme kabiliyeti ve uzmanlık gerekliydi. Mısırlılarda bunların ikisinden de bol miktarda vardı. 25 Ocak gösterilerini takip eden Tahrir Meydanı olayları kendiliğinden gelişse de, bereketli bir toprağın ürünüydü.

Arap dünyasında, Filistin mücadelesini destekleyen ve ABD'nin bölgedeki politikalarına karşı çıkan gösterilere sıkça

---

* Rosa Parks'ın 1 Aralık 1955'te yolculuk ettiği Montgomery otobüsündeki yerini beyaz bir vatandaşa vermeyi reddetmesi ve bunun sonucunda tutuklanması, Alabama'daki siyahi hareketinin ve şiddetli gösterilerin başlangıç noktası sayılmaktadır. http://www.rosaparks.org/biography/. (ç.n.)

11. Nouiehed ve Warren *The Battle for the Arab Spring*, s. 101.

rastlanıyordu. 2000 yılındaki ikinci Filistin *intifada*'sını desteklemek için başlarda Mısır'da çok sayıda gösteri düzenlenmişti. Üç yıl sonra ABD Irak'ı işgal ettiğinde tekrar alevlenen bu protesto hareketi kendini *Kefaya* ("Yeter") olarak adlandırıyordu. Ancak bu gösterilerden yükselen şey sadece İsrail işgaline veya ABD müdahalesine değil, ayrıca Mübarek rejimi yönetimindeki olağanüstü hal durumuna, tutuklu halde bulunan muhalefet liderlerine ve Mübarek rejimi bünyesinde kendilerini ve çevrelerini zengin edenlere yönelik bir "yeter"di.

Aralık 2006'da, Mısır'ın en büyük tekstil fabrikasında çalışan, sayıları yirmi dört bin ile yirmi sekiz bin arasında değişen işçilerin taahhüt edilmiş fakat ödenmemiş ikramiyelerini geri kazanmalarıyla sonuçlanan bir grevle birlikte gösteriler tekrar patlak verdi. Sonraki beş yılda binlerce grev daha gerçekleşti. Bu grevler, işçilerin ekonomik statülerinin değişimi için çabalamalarıyla kalmamış, 2011'deki olayların zeminini de oluşturmuştu. Örneğin, Tahrir Meydanında en aktif rolü üstlenen gruplardan biri –6 Nisan Gençlik Hareketi– Aralık 2006 tekstil grevlerinin de odağı olan El-Kübra şehrindeki grevlerden birini destekleyen Mısırlı gençlerin çabaları sonucunda ortaya çıktı. 6 Nisan hareketi, internet üzerinden örgütlenmeye başladı, 2011'de sokaklara dökülecek olan destekçi ve organizatör ağının altyapısını kurdu. Grubun sembolünün Slobodan Miloseviç'e karşı örgütlenen şiddetsiz Sırp direnişinin de sembolü olan tek yumruk olması anlamlıdır. Aslına bakarsanız, Sırbistan'da şiddetsiz direniş eğitimi alan aktivist Muhammed Adel, 6 Nisan Hareketinin öncü organizatörlerindendi.

6 Nisan hareketinin –ve bir bütün olarak Mısır direnişinin– gayretini körükleyen olay ise, genç bir aktivist olan Halid Said'in İskenderiye'de polis tarafından öldürülmesiydi. Haziran 2010'da, Said'in oturduğu bir kafeye giren polis, onlarca şahidin gözü önünde genci dışarı çıkararak öldüresiye dövdü. Kurbanın ağır biçimde deforme olmuş yüzünün morgda çekilen bir fotoğrafı "Hepimiz Halid Said'iz" isimli bir sitede üzerinden internette kısa zamanda birçok kişiye ulaştı. Bu internet sitesini aralarında 6

Nisan hareketi, Müslüman Kardeşler ve sendika üyesi olmasının yanı sıra, 25 Ocaktaki Tahrir gösterisi çağrısını yapanlardan biri olan Wael Ghonim idare ediyordu.

Tahrir Meydanı işgali, tamamıyla şiddetsiz bir şekilde başlamadı. Protestocularla polis arasında sürtüşmeler yaşanırken, Molotof kokteyli atıldığına dair haberler de geliyordu. Protestoların organizatörlerinin çoğu şiddetsiz bir kökene sahip olsa da, protestoların çok geniş çaplı ve protestocuların farklı altyapılara sahip olması protestocuların tek bir yönelimde eğitilmeleri ve organize edilmelerinin mümkün olmadığı anlamına geliyordu. Bununla birlikte, protestoların ilk günleri süresince, Mübarek'in kendi iç güvenlik mekanizması da kendi içinde anlaşmazlıklar yaşıyordu. 25 Ocak gösterilerinin başarısının ardından, 3 gün sonrası için bir gösteri çağrısı daha yapıldı. İkinci Tahrir işgali protestosunun başarısı Mübarek'i çileden çıkardı ve Mübarek güvenlik güçlerine, protestoculara karşı gerçek mermi kullanma emri verdi. İçişleri Bakan Yardımcısı bu emre uymayı reddedince Mübarek, meydanı boşaltmak için orduyu göreve çağırdı. Bu noktada çemberin dışında kaldığı için rahatsız olan İçişleri Bakanı, polislere çekilme emri vererek ordunun gelmesinden önce meydandaki protestocuların mevziilerini kuvvetlendirmesine imkân verdi.

Mısır ordusu, ülkenin iç siyaseti içerisinde sıra dışı bir rol oynar. Teknik olarak cumhurbaşkanının emrinde olmasına karşın, kendisini daha bağımsız bir güç olarak görür. Ayrıca çoğu Mısırlı askerlik yapmış olduğundan, halkın ordu ile ilişkisi, polis ile olan ilişkisinden daha samimidir. 28 Ocak'ta, ordu Tahrir Meydanı'na girdiğinde Molotof kokteylleri ve yumruklarla değil, coşkun tezahüratlar ve çiçeklerle karşılandı. Meydanı işgal eden kalabalık, iç güvenlik mekanizması olan polisin aksine, ordunun kendilerine karşı güç kullanmayacağını zannediyordu. Bunda haklı çıktılar. Ordu, protestoculara ateş açmayacağını bildirdi, böylece göstericiler Tahrir Meydanı'nda etkin olarak kalma imkânı buldu.

Gelgelelim Mübarek'in görevi bırakmaya ya da göstericilerin Tahrir Meydanı'nda kalmasına izin vermeye niyeti yoktu. Göstericileri dağıtmak için kullanabileceği askeri destekten

yoksun olan Mübarek ve destekçileri, göstericilerin hatlarına sızmak ve meydana yerleşmiş kalabalığı dağıtmak için paralı yağmacıları ve sokak suçlularını kullandı. 2 Şubat günü, genelde turistlere gezinti için deve kiralayan bir grup esnafın para karşılığı göstericilere saldırmasıyla "Deve Savaşı"na sahne oldu. Ancak bu provokasyonlar süresince, büyük ölçüde, şiddete başvurmamayı başaran göstericiler, hem otoritelere müdahale için bahane vermekten kaçındı, hem de ordunun kendilerine karşı hoşgörüsünün haklı olduğunu gösterdi.

Günler ilerledikçe, göstericiler ile mübarek arasındaki gerginlik bir yıpratma mücadelesine dönüştü. Mübarek, makamı bırakmayı; göstericiler ise Tahrir'i boşaltmayı reddedecekti. Soru, kimin daha uzun süre dayanabileceğiydi. Gerginliğin devam etmesi Mübarek'in işine yarıyordu, göstericiler er ya da geç başarısızlığa uğramış gibi gözükecekti. İki tarafın da hareketsizliğini koruduğu günler geçtikçe bu daha da gözle görülür hale geldi. Sonrasında, 7 Şubatta "Hepimiz Halid Said'iz" internet sitesinin kurucusu Wael Ghonim, bir buçuk hafta tutuklu kaldığı cezaevinden salıverildi. Televizyona çıkarak göstericilere desteğini sergilediği tutkulu bir hükümet karşıtı konuşma yaptı. Ghonim'in konuşması, mevcut hareketi canlandırdı ve binlerce yeni göstericinin meydana akın etmesine sebep oldu. Buna ek olarak –bir açıdan da Ghonim'in konuşmasının etkisi ile– bağımsız sendikalar, grev başlatarak harekete destek vermeye başladı. Ana işçi sendikası hükümet kontrolünde olduğundan, bu zamana kadar bu sendikaya üye işçiler, Tahrir Meydanı ve Mısır genelindeki protestolarda gereken etkiyi gösteremiyorlardı. Ghonim'in konuşmasından sonra, Mısırda genel grev ilan edildi. Tahrir işgalinin on sekizinci günü olan 11 Şubat'ta ise Mübarek'in başkan yardımcısı Ömer Süleyman televizyonda "Ülkenin içinden geçmekte olduğu zorlu koşulları da göz önünde bulundurarak, Cumhurbaşkanı Muhammed Hüsnü Mübarek başkanlık görevinden istifa etmiş ve ülkenin yönetimini Silahlı Kuvvetler Konseyine devretmiştir"[12] şeklinde açıklama yaptı.

12. Gelvin'den alıntılanmıştır, *The Arab Uprisings*, s. 47.

Tahrir Meydanı'nda ne olmuştu? Düşünür Hamid Dabashi'nin iddia ettiği üzere, sömürgeciliğe karşı onlarca yıl boyunca verilen mücadelenin nihayete ermesi, yani "post-sömürgeci" duruma geçiş miydi? "Bu devrimci ayaklanmalar" diye söz ediyor Dabashi, Arap Baharı'ndan, "post-ideolojiktir, yani mücadele bundan sonra sömürgecilik şartlarının belirleyiciliğinde sürdürülmemektedir; kod adı 'post-sömürgeci"dir.[13] Yoksa olanlar Noueihed ve Warren'ın: "2011'in sonuna gelindiğinde Mısır'da olanlar tam teşekküllü bir devrime değil, bazı aktörleri sahneden indirip, dizginleri sadece sınırlı derecede değişime imkân veren reform karşıtı askerî cuntaya devretmek suretiyle gerçekleştirdiği protesto gösterilerinden ilham almış bir darbeye tekabül etmektedir"[14] şeklindeki daha iç karartıcı açıklamalarını mı doğrulamaktaydı? Tahrir Meydanı olaylarını takip eden gelişmeler ülkenin gitgide daha iç karartıcı bir senaryoya doğru yöneldiği izlenimi verecekti. Bu yazının yazıldığı günlerde ordu, popülerliğini yitirse de seçilmiş bir cumhurbaşkanını görevden aldı ve ülkeyi çok daha doğrudan yönetecek bir şekilde kurallarını yeniden yazdı. Buna rağmen şu anki yönetime karşı protesto gösterileri düzenleniyor. Tahrir Meydanı'ndaki olaylar sonra organizatörlerin bu konuyla ilgili deneyimini ve büyük olasılıkla uzmanlığını artırdı. Tahrir Meydanı, Mısırlıların ortak hafızalarına kazındı. Bu tür olayların beklenmedik şekillerde meydana geldiğini göz önünde bulundurursak, Tahrir Meydanı'nda ya da başka bir yerde tekrar patlak vermesi mümkün görünüyor. Nihayetinde, Tunus'un küçük bir kentindeki bir seyyar satıcının kendini ateşe vermesinin, Tunus'tan Libya'ya kadar birçok ülkede devlet yöneticilerinin iktidardan düşürülmesine sebep olacağını kim tahmin edebilirdi ki?

*

17 Eylül 2011'de aşağı Manhattan'da Wall Street yakınlarındaki Zuccotti Parkı'nda bir araya geldiklerinde, Amerika'daki

13. Dabashi, *The Arab Spring*, s. 10.
14. Nouiehed ve Warren *The Battle for the Arab Spring*, s. 99.

gelir tartışmalarının seyrini değiştirebilecek bir grup insan gibi durmuyorlardı. Hatta grubun sayısı arttıkça, ezici çoğunluğun ülkenin beyaz, orta sınıf kesimini yansıttığı görülüyordu.[15] Etrafta sıklıkla hafif pejmürde kılıklı, farklı zevklere sahip ve nihayetinde haftalarca geceleri parkta uyuyan New York İşgal hareketinin katılımcıları, ülkenin karar alma mekanizmasının lanse ettiği resimle pek uyumlu değildi. Buna rağmen işgalciler ve ülke çapında peş peşe gelen işgaller, büyüyen servet eşitsizliği döneminde daha önce görülmemiş bir aciliyet ile ABD'nin servet eşitsizliğini kamuoyun gündemine getirdi.

Öncü gösteriler, başlarını Kanadalı aşırı tüketim karşıtı Adbusters[16] grubunun çektiği, birçok ayrı bileşenin katkısı ile ortaya çıkmıştı. Özellikle Yunanistan'daki kemer sıkma karşıtı protestolardan ve Tahrir Meydanı işgalinden esinlenen İşgal Hareketi, başta ABD siyaset mekanizmasının, şirketler ve bilhassa finansal kurumların tesirinde nasıl eğilip büküldüğü konusunun üstüne gitmeyi amaçlıyordu. Hareket kısa sürede, anarşist yazar ve organizatör David Graeber'a atfedilmiş olan "Biz % 99'uz" sloganını benimsedi. Bu slogan İşgal'in en kalıcı veçhelerinden biriydi, ortaya çıktığı andan itibaren defalarca tekrarlanarak hareketin mottosu haline geldi. Slogan, ABD'nin simgesi haline gelen gelir eşitsizliğini yansıtıyordu ve bunu öyle bir şekilde yapıyordu ki, başka şartlar altında birbirleri

15. New York Occupy'ın gayriresmi istatistiksel değerlendirmesi için bkz. Christine Schweidler, Pablo Rey Mazón, Saba Waheed ve Sasha Constanza-Chock, "Research by and for the Demographic and Participation Survey" Khatib, Kate; Killjoy, Margaret; ve McGuire, Mike, *We Are Many: Reflections on Movement Strategy from Occupation to Liberation*, (Oakland: AK Press, 2012) s. 69-73.

16. Occupy hareketinin, özellikle de New York Occupy'ın birçok gayriresmi tarihçesi bulunmaktadır. Kısa bir kronoloji için şu Wikipedia sayfası yararlı olacaktır: http://en.wikipeida.org/wiki/Occupy_Wall_Street. Todd Gitlin'in *Occupy Nation: The Roots, the Spirit, and the Promise of Occupy Wall Street* (New York: HarperCollins, 2012) isimli incelikli düşünceler ve röportajlar içeren eseri bu konuda paha biçilmezdir. Belki biraz daha teorik olan, üç perspektiften yapılan değerlendirme ise W. J. T. Mitchell, Bernard Harcourt ve Michael Taussig'in *Occupy: Three Inquiries in Disobedience* (Chicago: University of Chicago Press, 2013) eserinde mevcuttur; (*İtaat Et: İtaatsizlik Üzerine Üç Tez*, Çev. Elif Ersavcı, Kolektif Kitap, 2013).

ile özdeşleşme şansı olmayan göstericilere aralarındaki ortak noktayı görme olanağı tanıdı.

İşgal hareketinin altı çizilmesi gereken iki yönü var. Birincisi, hareket özü gereği programatik bir talep listesine sahip değildi. Protestoların on ikinci gününde hareket, "ülkeyi yöneten, kârlarını insanlara, kişisel çıkarlarını adalete, eziyeti eşitliğe tercih eden şirketler[in]" çalışma prensiplerine dikkat çekmek için "New York Şehri İşgal Beyannamesi" adında bir bildiri yayımladı. Bildiride şirketlerin çalışma prensipleri listeleniyordu.[17] Ama belirgin bir talepte bulunmuyordu. Bunun yerine insanları "Barışçıl bir şekilde toplanma haklarını kullanmaya, kamusal alanı işgal etmeye, karşı karşıya oldukları sorunları dile getirmeye ve herkesin erişebileceği çözümler üretmeye" çağırıyordu.

Somut talepler listesinin yokluğu, solun büyük kesimi tarafından bir vizyon hatası olarak görüldü.[18] Şu öne sürüldü: Her ne olursa olsun, tam olarak bir şey istemeyen bir hareketin etrafında insanlar nasıl toplanabilir? Karşılanacak bir talep yoksa şayet, iktidardakiler nasıl karşılık verecek? Fakat ortaya çıktı ki, Occupy hareketinin dehası, tam da hiçbir şey talep etmemesinde yatıyordu. Herkese hitap edebilecek bir sloganı olduğundan ve belirli bir talebi bulunmadığından, her kesimden Amerikalının kendini hareket ile özdeşleşmesine imkân sağlıyordu. Bir anlamda hareket, insanların bir yandan kendilerine özgü marjinalliklerini, baskılanmalarını ve sömürülmelerini yansıttıkları; diğer yandan da kendilerini iktidarda olanların avantajına sahip ortak bir zeminde yer alan geniş bir toplumsal grubun mensupları olarak gördükleri yeşil bir ekrandı. Uzun vadede etkileri kısıtlayıcı olsa da bu strateji, (15 Kasım'da polisin 200 kişiyi gözaltına alması ile son bulan) işgal boyunca harekete, Amerikan solunun yıllar boyunca yakalamakta zorlandığı bünyesel bütünlüğü kazandırdı.

17. Belgenin tümü için bkz. *We Are Many* s. 148-9. Bu belge Genel Kurulun web sitesi de dâhil olmak üzere internette birden çok yerde mevcuttur: http://www.nycga.net/resources/documents/declaration.

18. Bkz. Örn. Andy Ostroy, "The Occupy Wall Street Movement Needs a Clear Set of Demands" *Huffington Post*, http://www.huffingtonpost.com/andy-ostroy/occupy-wall-street-demands_b_999658.html.

İşgal hareketini New York'taki daha önceki hareketlerle kıyaslarsak, etkisini daha çarpıcı şekilde görebiliriz. 12 Mayıs'ta Wall Street'te sivil toplum kuruluşları ve sendikaların çabalarıyla düzenlenen, binlerce göstericinin katıldığı ve gelir eşitsizliğinin etkilerini yumuşatmak için kesin çözüm önerileri sunan bir protesto yürüyüşü yapıldı. Bu yürüyüş kısa zaman içinde hafızalardan silinirken, İşgal Hareketi günümüzde bile tartışılmaya devam ediliyor.[19]

Belirgin hiçbir talepte bulunmama stratejisi, Amerikan toplumunun geniş kesimlerinin kendini hareketin içinde görmesine imkân verdiği gibi, katılımcıları kendi bireysel taleplerini organize etmeye ve dile getirmeye de teşvik etmişti. Bu anlamda İşgal Hareketi radikal biçimde demokratiktir. Hareket, insanlara neyi istemeleri gerektiğini söylemiyor, bunun yerine onlardan kendi kişisel ve yerel şartlarını değerlendirerek bireysel strateji ve çözümler geliştirmelerini istiyordu. Şirketlerin ve bilhassa finansal kurumların siyasal ve sosyal yapı üzerindeki tesirine karşı çıkmalarına rağmen, görev, hareketin liderlerini takip etmek değil, kendi yaşadıkları şartlardan yola çıkarak, bireysel, özgürleştirici stratejiler geliştirmekti.

Hareketin, dikkat çekilmesi gereken ikinci yanı ise, İşgal'in radikal demokratik niteliğinin iç işleyişine de yansımış olmasıdır. Aslında İşgal'in şiddetsizliği burada öne çıkmaktadır. Katılımcılardan birinin sözleri ile: "Çoğu katılımcı, bilinçli bir biçimde yaşamak istediği toplumu canlandırıyor[du]."[20] Sözü edilen *canlandırma* kavramı sıkça anarşizmle bağdaştırılır. Buradaki fikir, kişinin katıldığı direnişi, içinde yaşamayı amaçladığı toplumun bir parçasını yansıtması gerektiğidir. Yirminci yüzyılın Marksist kökenli devrimci direnişleri ile uyuşmayan bir fikirdir bu. Marksistler için devrim mücadelesi, devrimden sonraki birlikte yaşama sürecinden tamamıyla ayrıdır. Onlara göre mücadele hiyerarşik biçimde, disiplinli devrimci liderler tarafından verilen

19. Bu zıtlıkla ilgili iyi bir tartışma için bkz. olay anında gözlemcilik yapan Betsy Reed "Why So Many Demands for Demands" *The Nation*, http://www.thenation.com/blog/163762/occupy-wall-street-why-so-many-demands-demands#.
20. Gitlin, *Occupy Nation*, s. 73.

askeri nitelikteki emirler vasıtasıyla, yukarıdan aşağıya doğru yürütülmelidir. Devlet ele geçirildikten sonra insanlar hayatlarını hiyerarşik olmayan bir toplumsal düzene adapte etmelidir. Aralarında on dokuzuncu yüzyıl devrimci düşünürlerinden Bakunin'in de bulunduğu birçok anarşist, devrimcilerin iktidara geldikten sonra ellerindeki güçten vazgeçecekleri düşüncesini safça buluyorlardı. Yirminci yüzyılın devrimleri bu eleştirinin doğruluğunu ispatlamıştır.

Anarşistlerin öne sürdüğü ve Occupy hareketinin hayata geçirmeye çalıştığı fikir, insanların mücadeleden sonra görmek istediklerinin, toplumun mücadelenin içinde oluşması gerektiğiydi. Başka bir deyişle, kişinin hedeflediği toplum, mücadele esnasında *canlandırılmalıydı*. Eğer herkesin karar verme sürecine katkıda bulunduğu kapsayıcı bir toplum isteniyorsa, bu toplumun inşası direniş mücadelesinin sonrasına atılmamalı, mücadele bu tip bir toplumun kapılarını açacak şekilde düzenlenmelidir. Demokratik Toplum Yanlısı Öğrenciler'in kurucusu, gazetecilik profesörü Todd Gitlin'in vurguladığı üzere, 'canlandırmalar', 'modeller' ve 'öneriler' hakkındaki konuşmalar boşu boşuna yapılmıyordu. Bu daracık alanda yer alan hareket, geçici, hatta tahmini bir şekilde olsa bile, liderlik etmeye alışık olmayanlar (ya da özellikle onlar) için bile ifade özgürlüğü ve aktif olarak görev alma imkânı bulunan –bu açıdan da *güçlendirici*– bir tutkuyu, bir inanç arzusunu ifade ediyordu."[21]

Canlandırma kavramı ile bağlantılı olarak, bütün önemli kararlar bir çeşit uzlaşı içinde, Genel Kurul'da alınıyordu. Buna çoğu zaman sıkça söz edilen el işaretleri (uzlaşı için ellerin açık şekilde, konuşmanın konudan uzaklaştığını belirtmek için parmaklarla yapılan bir "üçgen" vs.) de dahildi. Genel Kurul'da ortaya çıkmış bir diğer anlaşma tekniği ise "ses kontrol"dü. Megafon ve mikrofonlar polis tarafından yasaklandığından İşgalciler, önde konuşmakta olan bir katılımcının sözlerini sırayla arkadakilere ilettikleri, böylece herkesin konuşmaları duyma imkânı edindiği bir sözlü anlaşma yöntemi geliştirmişti.

21. A.g.e., s. 73-4.

İletişimin konuşmacının sözlerine etkisi yalnızca bu değildir; İşgal katılımcılarından birinin bana anlattığı üzere, sözleri tekrar eden katılımcılar, bir anlığına da olsa, konuşmacının perspektifinden bakabiliyordu. Yani, insanlar konuşmacıyla aynı kanaatte olmasalar bile, konuşmacıların sözlerini tekrar ederek fikirlerini ciddiye alıyorlardı. Bu yöntem, hareketin politikaları konusunda katılımcılar arasında daha seviyeli bir fikir alışverişi olmasını sağlıyordu.

New York İşgali'nin etkili işleyişinin sebeplerinden biri de, hareketin karar verme süreci ile insanların çoğunluk için duydukları bağlılık arasındaki yakın ilişkiydi. İlki, ikincisinin desteği olmadan etkili bir şekilde çalışamaz. Yani karşılıklı mutabakata dayalı bir karar alma süreci, tarafların birbirlerinin görüşlerine saygı göstermesini ve çoğunluğun iradesine katılmak suretiyle hareket etmeyi ya da uzlaşmayı reddetmek suretiyle süreci engellemek arasında bir seçim yapmayı gerekli kılar.[22] Katılımcılardan birinin bana anlattığı üzere, New York'ta olabildiğince sağlıklı bir birliktelik süreci sağlamak için katılımcılara bu konuda eğitim veren, aralarında anarşistlerin de yer aldığı birçok insan bulunuyordu. Elbette bu, sorunların olmadığı anlamına gelmiyordu. Hareketin örgütleyicilerinden biri, "Bile isteye kurulmuş olan Genel Kurul'un, kamusal ve geçirgen alanın daimi baskılarıyla başa nasıl çıkamadığını"[23] ve bunun üzerine, Genel Kurul'un üzerindeki baskıyı azaltmak adına alternatif çözümlerin denendiğini anlattı. Yine de New York Occupy, kısmen bireysel saygı ve grup içi karar alma mekanizmaları arasındaki ilişki sayesinde işgalin büyük kısmında geniş katılımcı yapısını muhafaza etmeyi başardı. Diğer işgallerle tezat teşkil eden bir şeydir bu. Örneğin Los Angeles'ta merkezi örgütleyicilerden biri olan eski bir öğrencim,

22. Bu konuyla ilgili eksiksiz bir tartışma için bkz. Mark Lance'ın 2005'te Institute for Anarchist Studies tarafından basılan "Fetishizing Process" makalesi, http://www.academia.edu/1110507/fetishizing_process.

23. Holmes, Martha, "The Center Cannot Hold: A Revolution in Process" *We Are Many*, s. 155. Makale katılımı durdurmadan süreci değişime uğratmak adına gerçekleştirilen çeşitli deneyleri tarif etmektedir.

bazı katılımcıların her hususta karşı çıkarak uzlaşma sürecini engellediğini, bu yüzden de grubun ileri gidemediğini ve hayal kırıklığına uğradığını anlatmıştı.

Genel Kurullar vasıtasıyla tarafların birbirlerine gösterdiği saygı, hareketin iç mekanizmasının işleyişini etkili bir biçimde şiddetten arındırmakla kalmıyor, aynı zamanda Occupy'ın dışındaki unsurlarla temasında genel olarak şiddetsiz bir yönelimi ifade ediyordu. Gitlin'in de belirttiği üzere: "Şiddetsizlik, Occupy'ın kendini takdim etme tarzı, kendi stili olsa da, sadece gösteri amaçlı değildi... Bundan fazlasıydı; insanların hareket süresinde kazandıkları, tek tek ya da toplu olarak şiddete maruz kalsalar da aynı karşılığı verdiklerinde kendilerini saldıranlardan aşağı gördükleri, derinlerdeki inanç duygusunu, haysiyet duygusunu ifade ediyordu."[24] (*Haysiyet* kelimesinin diğer anlamları hakkında kapsamlı tartışmalara daha sonra gireceğiz.) İşte burada *canlandırma* kavramının işleyişini başka bir şekilde görüyoruz. İşgal'in ulaşmayı amaçladığı türden bir topluma ulaşmak için sadece başkalarıyla ilişki kurmak değil, ayrıca bireylerin kişisel biçimde bu vizyonda uyumlu halde beklentilerini konumlandırması gerekliydi. Kişi, sonunda olmak istediği insan *olmalıdır*. Daha klişe bir şekilde söyleyecek olursak, olmasını istediğin değişimin kendisi olmalısın. Şiddetsizlik, New York işgali sırasında etkisini gözle görülür biçimde hissettiriyordu. Öyle ki, işgalin başlangıcından iki ay sonra 15 Kasım'da polis Zuccotti Park'ı boşaltırken görülmüştü.[25] Boşaltmaya karşı direniş gerçekleşmesine rağmen, ne polisle göstericiler arasındaki gerilimin hat safhaya ulaştığı Oakland olayları örneğinde görülen şiddet dozu yüksek olaylar ne de çatışmalar cereyan etti. Buna karşın hareketin şiddetsiz tutumu bile polisleri, aralarında gazetecilerin de bulunduğu iki yüze yakın kişiyi gözaltına almaktan alıkoymadı.

*

24. Gitlin, *Occupy Nation*, s. 114-15.

25. Occupy New York esnasında gerçekleşen olaylara ait bir zaman çizelgesi için bkz.http://en.wikipedia.org/wiki/Timeline_of_Occupy_Wall_Street#November_2011.

Yirminci yüzyılın genellikle şiddet dolu bir yüzyıl olduğunu düşünürüz. On dokuzuncu yüzyılın simgesi haline gelen beşeri gelişime yönelik iyimserliğin ardından, gelecek yüz yılın, insan karakteri ve toplumu hakkındaki değerlendirmelerin mükemmellik olasılığına gebe olduğu bekleniyordu. Günümüzün bakış açısından ise yirminci yüzyılın, baştan sona kana bulanmış bir dönem olduğu görülmektedir. İki dünya savaşı, Yahudi soykırımı, Stalinizm, Maoizm, Nazizm, ABD ve Sovyetler Birliği'nin Üçüncü Dünya ülkelerindeki taşeron savaşları ve günümüzde de gerçekliğini koruyan topyekûn nükleer imha tehdidi: Yirminci yüzyılın başlıca politik hadiseleri denildiğinde akla gelen olaylar bunlar gibi görünüyor.

Gelgelelim bu kanlı yüzyılın ardında yatan başka bir yüzyıl daha var, çoğunluk tarafından bilinmeyen fakat geleceğe dair çok daha büyük umutlar vadeden bir yüzyıl: Şiddetsizliğin tarihi. Peter Ackerman ve Jack DuVall'ın şiddetsizliğin hikâyesini ele aldıkları *A Force More Powerful* isimli eserlerinde, şiddetsiz direniş ve mücadele, onu gölgeleyen şiddetle yan yana ilerler. Bizi kitlesel katliamlarla tanıştıran 1900-2000 yılları arasındaki dönem, aynı zamanda bizi Gandi ve Hindistan Bağımsızlık Hareketine ve şiddetsiz sistematik düşünce ve pratiğe götürür. Hindistan'da Gandi'den Amerika'da İnsan Hakları Hareketi'ne, Polonya'da Solidarność'tan Filistin'de İntifada'ya, Ferdinand Marcos ve Burma askeri rejimine karşı gösterilen direnişlere, Tiananmen Meydanı'ndan Doğu Avrupa'daki "renkli" devrimlere, Tahrir Meydanı'ndan Occupy'a kadar her yerde şiddetsizlik üzerinde çalışılabilir, tekrar edilebilir ve koordineli olarak geliştirilebilir bir uğraş alanı olma yolunda evrilmiştir.

Bu uğraş alanı ilk olarak Gene Sharp tarafından (kitabımızın üçüncü kısmında daha detaylı inceleyeceğimiz) üç ciltlik *The Politics of Nonviolent Action* isimli eserinde düzenli bir şekilde kaleme alınmıştır. Sharp'ın son derece etkili olmuş, Slobodan Miloseviç'i iktidardan düşüren Sırp devriminde kullanılmış ve Martin Luther King'in Mohandas Gandi üzerine çalışarak verdiği vaaza benzer biçimde, Tahrir Meydanı'nı örgütleyenler tarafından temel alınmıştır. Teori, taktik ve stratejilerin rizomatik

hareketi günümüzde şiddetsiz pratiğin ana unsurudur. İnsanlar şiddetsiz mücadeleye katıldıklarında, geçmişteki hareketleri ve bu hareketlerin yönelim ve işleyişleri üzerine çalışırlar ve bu hareketlere başvururlar. Bütün bu hareketler varlıklarını, şiddetsizliğin yirminci yüzyılda takip ettiği tarihsel çizgiye borçludur. Yirminci yüzyılın aktörleri ve siyasi hareketleri sayesinde, bir avuç bağımsız şiddetsiz direniş ânından ziyade bir şiddetsizlik *geleneğinin* mirasçı olduk.

Birçok gelenekte olduğu gibi, bu geleneğin de imtiyazlı örnekleri vardır. Bu imtiyazlı örnekler arasından Hindistan Bağımsızlık Hareketi ve Amerikan İnsan Hakları Hareketi mihenk taşı olarak öne çıkmaktadır. Ve bunlar arasında şiddetsizliğe örnek teşkil eden kendine has anlar mevcuttur. Hindistan Bağımsızlık Hareketi ve Tuz Yürüyüşü direnenlere ilham kaynağı olmaya devam etmektedir. Tuz Yürüyüşü, Gandi'nin İngilizlerin hukukî tuz tekelini yok sayıp, Hintlilere kendi tuzlarını üretmeye başlamalarını öğütlemesi ile doğdu. Ardından Gandi, Hintlilerin kendi tuzlarını üretebilecekleri, denize kadar sürecek bir yürüyüşe önderlik edeceğini ilân etti. Yürüyüş yirmi dört gün sürdü, sayısız köyden geçildi ve yüzlerce kilometre yol katedildi. Gandi'nin aşramından* yetmiş kadar insanın katılımıyla başlayan yürüyüş Dandi köyünün yakınlarında Hint okyanusu kıyılarına varıldığında yaklaşık elli bin kişiyle doruk noktasına ulaşmıştı.[26] Kendine benzer başka olayları da gölgede bırakan Tuz Yürüyüşü, bağımsızlık hareketinin fitilini ateşledi. Yürüyüşe, düzenleyen elit kesimin yanı sıra, daha önce mücadeleye katkıda bulunmamış olan köylüler de katıldı ve bu eylem, hareketin temel amacının İngiliz boyunduruğundan kurtulmak olduğunu somut biçimde ortaya koydu.

Amerikan İnsan Hakları Hareketi de akılda kalıcı simgeler bıraktı.[27] Bunlardan biri olan Özgürlük Binicileri adındaki

* Aşram: Hinduizmde genellikle yoga yapmak için toplanılan rehabilitasyon ve meditasyon alanı. Bu alanın yapısı bir tür cemaat gibi de düşünülebilir. (y.h.n.)

26. Tuz Yürüyüşünü konu alan, Ackerman ve DuVall'ın kısa anlatımının da dâhil olduğu birden çok anlatım bulunur. *A Force More Powerful*, s. 85-7.

27. İnsan Hakları Hareketi ile ilgili birden çok, kapsamlı tarihçe bulunur, Taylor

topluluk, ayrımcılık yasalarını ihlal ederek farklı ırkların bir arada bulunduğu gruplar halinde Güney'i geziyor, Alabama eyaletinin Anniston şehri gibi yerlerde fiziksel şiddete maruz kalıyorlardı. Birmingham'daki protestoculara ise Komiser Bull Connor'ın emri ile polis, köpeklerle saldırıyor ve tazyikli su sıkıyordu. Beyazlarla beraber eğitim almak isteyen (Mississipi Üniversitesi'nden) James Meredith gibiler öfkeyle bağıranların arasından geçmek zorunda kalıyordu. Beni en çok etkileyen olaylardan biri ise öğle yemeği protestocularıydı. Irk ayrımı yapılan lokantalarda oturup yemek sipariş eden, ırksal açıdan bütünleşik gruplar mevcuttu. Tabii ki, bu protestocular lokantalarda hizmet alamıyordu. Çoğu zaman ırk ayrımcılığına devam edenlerce üzerlerine yemek atılıyor ve fiziksel şiddete maruz kalıyorlardı. Buna rağmen protestocuların bu kışkırtıcı aşağılamalara karşı intikam gütmemeleri ve ağırbaşlı tutumları beni etkiledi ve harekete geçirdi.

Peki, bu protesto hareketlerini ve direnişin akılda kalan anlarını bu kadar çarpıcı hale getiren neydi? Neden bu örneklere baktığımızda bunları insan kapasitesinin en saygın dışavurumları olarak algılıyoruz? Bu soruların cevabı o kadar bariz olmamalıdır. Ne olursa olsun, aslında Batılı yönelimin çoğuna, özellikle de maskülen varyantlara aykırı olan şiddetsiz protestolarda bir kırılganlık mevcuttur. Benim ülkem olan ABD'de galibiyet kavramına muazzam bir değer biçilir ve galip gelme kavramı çoğu zaman rakibi yok etme biçiminde düşünülür. Halihazırda ABD'deki en popüler spor, Amerikan futboludur. Milli zaman geçirme biçimi olarak beyzbolun yerini aldı. Ben bu satırları kaleme alırken, eski profesyonel oyuncular arasında bu sporlarda yaygın olan beyin sarsıntısının uzun vadeli etkisine dair tartışmalar yaşanıyor. Bazı oyuncular intihar etti, bazıları da ağır baş ağrıları ve hafıza kaybından mustarip. Gelecekte ruh sağlığını büyük bir riske atmadan bu sporu yapmak neredeyse imkânsız.

Bu tartışmalar bazı gazeteci ve yazarların, sporun yasaklanması çağrısı yapmasına yol açtı. Ancak azınlığın görüşü böyle.

Branch'in *Parting The Waters: America in the King Years, 1954-63* (New York: Simon and Schuster, 1988) eseri de bunlardan biridir.

Yasağı destekleyen kesimler bile sporun Amerikan hayatındaki merkezi rolünü reddetmiyor. Bu merkezi rol, Amerikan futbolundaki şiddetten ayrı değil. Sertlik genelde, Amerikan futboluyla ve askeriyeyle bağdaştırılan bir değer. Sporculardan "dişlerini sıkmaları" ve sakatlıktan yakınmayı bırakıp Amerikan futbolunun savaş alanına dönmeleri beklenmektedir. Hatta akli sorunlardan mustarip bazı oyuncular, Amerikan futbolu kariyerlerini başka bir uğraşa tercih etmeyeceklerini söyleyeceklerdir. Amerikan futbolunda gladyatörvari bir şeyler olduğu kesin. Öyle ki, yakın zamanda oyuncuların kullanılması zorunlu hale gelen –ama devam eden sakatlıkları engellemekte epey yetersiz görünen– güvenlik gereçleri, sporda şiddeti engelledikleri ve sporun saflığını bozduklarından dolayı zaman zaman duygu karmaşasıyla karşılanıyor.

Biz de orduya çoğunlukla aynı nedenlerden dolayı değer veriyoruz. Başka ülkelerden birkaç arkadaşım, Amerika'nın orduya ve savaşa önem vermesinin ve gurur duymasının kendileri için merak konusu olduğunu ifade etmişti. Hâlâ çok sayıda askeri bayramı kutluyoruz; havaalanlarında üniformalı askerlerin uçaklara herkesten önce binmelerine izin veriyoruz ve askerlere ya da orduya karşı en ufak bir eleştiri bile kamuoyunda bizzat ülkenin kendisine bir hakaret olarak algılanıyor. ABD'de yaşayan bizler için, her şeyden önce gelişmiş ülkelerin tamamından fazla para harcayan bir askeri kurumdan gurur duyuyoruz.[28] Şiddet koşullarından galip çıktığı bir kültürden ayrı görülmeyen askerlik, tıpkı Amerikan futbolu gibi, düzeltilmesi gereken bir durumun işareti olmaktan ziyade bir erkeklik testi olarak algılanıyor.

Fakat daha yakından bakacak olursak, Amerikan kültürünün tasvip ettiği şiddet ile şiddetsiz eylem arasında bir bağ oluşturan bazı benzerliklerin olduğunu görürüz ki, zaten onu ilgi çekici hale getiren şey de budur. Amerikan futbolunda ve orduda

28. Tabii ki bu, askerlerimize iyi baktığımız ya da onları güvende tuttuğumuz anlamına gelmez. Bu konuda daha fazla bilgi için bkz. Andrew Bacevich, *Breach of Trust: How American Failed Their Soldiers And Their Country* (New York: Metropolitan Books, 2013).

değer verilen sertlik ilkesi, insanın ne kadar zarar verebildiği ile değil, daha ziyade ve önemli ölçüde insanın acıya ne derece dayanıklı olduğu ile alâkalıdır. Sertlik, hasar görmeden şiddete veya yaralanmaya maruz kalabilme yetisidir. En zorlu anlarda bile bireyin akli dengesini koruyabilmesi ve ana amacına odaklanabilmesi, sertliğinin diğer bir göstergesidir. Bu açıdan bakıldığında sertlikle, şiddetsiz eylem ve direnişin kendine has kırılganlığı arasında büyük bir benzerlik vardır. Yine de bu kırılganlık durumu, narinliğe değil, tersine başka bir şeye işaret eder.

Estonyalılar protesto yürüyüşleri için toplanmaya başlayıp, benimsedikleri ulusal marşlarını söylediklerinde ya da Filipinliler Savunma Bakanlığı'na yönelen tankların önünü kestiklerinde, hasımlarına karşı ortaya koydukları tamamen bir sertlik biçimiydi. Şiddete karşı direnenlerin sertliğiydi. Onların "sertliği" Amerikan futbolu oyuncularınınkinden, hatta askerlerinkinden daha güçlüydü. Silahları ve zırhları olmadan şiddetle karşı karşıya gelebiliyorlardı. Şiddet karşısında kendilerini muhafaza edemeyecekleri gerçeğini kabul etmişlerdi. (Daha küçük bir ölçüde, New York Occupy katılımcıları da şikâyet etmeden iki ay gibi uzun bir süre boyunca fiziksel şartlara maruz kalmaya gönüllü oldular.) Bu insanların tahammül seviyesi, savunmasız kaldıklarında silah ve zırhlarının arkasına sığınanlarla rahatlıkla boy ölçüşebilir.

Yine de şiddetsiz direnişi sadece sahip olduğu sertlik bakımından tanımlamak, bu uğraşı ilgi çekici kılan kısmını göz ardı etmek anlamına gelir. Şiddetsizlik, başka bir alanda sergilenen sıradan bir maskülen sertlikten çok daha fazlasıdır. Amerikan futbolunda veya orduda sergilenen sertlik, nihayetinde şiddet yolu ile rakibini ortadan kaldırmaya hizmet eder. Şiddetsizlikte ise durum farklıdır. Şiddetsizliğin sertliği başkasına şiddet kullanmaktan *kaçınmakta* yatar. Kişinin kendisinin yapmasına izin vermediği şeyleri göğüslemesini ya da en azından bunu arzulamasını gerektirir. Bu açıdan şiddetsizlik ve şiddet asimetriktir. Amerikan futbolu veya ordunun aksine, şiddetsiz mücadele iki taraf için de şiddete izin vermez. Şiddetsizlik taraftarı olmak

demek, bireyin hasmının hak gördüğü şiddete erişimini engellemektir. Bu durum, şiddetsizliği (bundan sonraki ve daha sonra üçüncü kısımda göreceğimiz üzere) etkisiz kılmaz; etkisi sıklıkla, özellikle başarıya ulaştığı zaman görülür. Yine de şiddetsiz direniş, hangi baskıyı kullanırsa kullansın şiddete başvurmaz. Bu da hasmın kendi araçlarını kullanarak rahatlıkla amacına ulaşmasının önüne geçer.

Şiddetsizlik ile saldırganlık arasındaki asimetri, daha derindeki çok daha ayırt edici bir özelliği gözler önüne serer. Şiddetsizlik, kişinin ötekine nasıl davranması gerektiğini belirleyen bir modele sahiptir. Bu modeli ikinci, dördüncü ve beşinci kısımlarda daha bütünlüklü bir biçimde geliştireceğiz; ama burada da biraz değinebiliriz. Şiddetsizlik başkalarına karşı şiddet kullanmayı reddetmekse eğer, bunun bir sebebi olmalı. Şiddetsiz mücadele, taraflardan birinin kendini sınamasından dolayı kendini elverişsiz duruma düşürdüğü bir oyun değildir. Eğer şiddetsiz hareket, karşısındakine şiddet içeren bir şekilde yaklaşmayı reddediyorsa, bunun ardında bir sebep olmalıdır. Bu sebep, insanın karşısındakine nasıl davranması gerektiğine dair bir vizyona dayalıdır. Ötekine karşı şiddet kullanmayı reddetmek, ötekinin saygı duyulacak bir yanı olduğunu kabul etmek demektir. Ötekini kendi amaçlarımızın önündeki bir engel olarak değil, Immanuel Kant'ın da diyeceği gibi, kendinde bir amaç olarak görmek gerekmektedir. Bakacak olursak, şiddet içeren faaliyetlerin bu ahlaki sınırları olduğunu görebiliriz. Amerikan futbolunda ve hatta savaşta, rakibe karşı yapılabilecek şeylerin bir sınırı vardır. Bu ölçüde şiddet içeren çoğu faaliyetin, beraberinde ötekine karşı kesin şiddet sınırlamaları ya da dokunulmazlık çizgileri getirdiğini iddia edebiliriz. Gelgelelim şiddet içeren eylemlerdeki dokunulmazlık çok daha asgari düzeydedir ve şiddetsiz eylemlerde çok daha farklı bir şekilde işler. Dokunulmazlık, şiddet içeren eylemlerde sadece bir sınır, geçilmesi yasak bir çizgi olmaktan ibarettir. Eylemin doğasını şekillendirmek yerine sadece sınırlarını belirler.

Buna karşın şiddetsiz eylemde dokunulmazlığın çok daha geniş bir kapsama alanı olduğu gibi, dokunulmazlık prensibi mücadeleyi oluşturan faaliyetle ayrılmaz şekilde iç içe örülüdür. Kişinin eylemini sınırlamakla kalmaz, eylemi yapılandırır. Filipinler ve Tahrir Meydanı örneklerinde, bu anlayış göstericilerin polise ve orduya karşı sergiledikleri tutumu belirleyen ana unsurdu. Bu şekilde davranarak kişi, hasmına saldırmaktan –beyhude bir davranıştır bu, kişinin hasmına karşı saldırı için gerekli bahaneyi de verir– kaçınmakla kalmaz, hasmını dönüştürmeyi, eşit ölçüde hatalı olduğunu göstermeyi amaçlar. Savunma Bakanlığı önünde Filipinlilerin hasmına çiçek ve çikolata sunması, hasımlarına *karşı* yapabileceklerinin sınırlarını basitçe göstermekten ziyade onlarla pozitif bir ilişkinin de kurulabileceğini gösteriyordu.

Şiddetsizliğin ahlaki ya da pratik düzeyde saflığını tartışmak değildir bu. Göreceğimiz üzere, şiddetsizlik ilkeselden ziyade pragmatik olabilir. Kişinin hasmına duyduğu ilkesel saygı bir kenara bırakılarak, hesaplar doğrultusunda işe yaraması en muhtemel yaklaşım olduğundan şiddetsiz mücadeleye girişilebilir. Nadiren de olsa mücadele şiddet unsurları olmaksızın devam ettirilir. Hepsinden önce şiddetsiz disiplini, özellikle de hasımların aşırı saldırganlığı karşısında muhafaza etmek, inanılmaz derecede zordur. Buna rağmen bu kusurların hiçbiri, şiddetsiz eylemin kendine has duruşunun altını oymaz. Son saydıklarımız sadece zorluğu ifade etmektedir. Bilhassa şiddete bulanmış –ve şiddetin rutin olarak meşrulaştırıldığı– bir dünyada şiddetsiz vizyonu ve eylemi sürdürmek, hem fiziksel hem de manevi açıdan ciddi emek ister ve sıklıkla sadece gayretli bir pratik vasıtasıyla elde edilen öz denetimi gerekli kılar. Bilhassa kitlesel hareketlerde istisnasız her bireyin, şiddetsiz ilkelere bağlı kalacağını hatta bazı durumlarda bu ilkeleri idame ettireceğini beklemek zorlama olur. Bu açıdan, Estonyalı protestocular ve Filipinli asker dönmelerinin savunması, Tahrir Meydanı, Amerikan İnsan Hakları Hareketi ve hatta Hindistan Bağımsızlık Hareketinin aksine, istisnai örneklerdir.

Şiddetsiz hareketler, nasıl nadiren tamamıyla şiddetten arınmış değilseler, aynı şekilde nadiren hasımlarına karşı duyduğu saygının neticesinde hareket ederler. Bir sonraki bölümde ilkeli ile uygulanabilir karşıtlığı modelleri, şiddetsiz olmayı gerekli kılan ahlaki duruşa sahip şiddetsizlik ile örneğin, mücadelede daha başarılı olacağı tahmin edildiği için stratejik bir seçim sonucu ortaya çıkan şiddetsizlik arasındaki farkı inceleyeceğiz. Hasımların ezici bir askerî gücü elinde bulundurduğu durumlarda, şiddetsizliği benimsemek yalnızca diğer her şey gibi zorunlu bir şey olarak görülebilir. Zira bu durumlara fiziksel güce fiziksel güçle cevap vermek başarıya ulaşmayacağı için, şiddetsizlik birçok kişi için, hatta hasmına hiç saygı duymayanlar için dahi cazip bir seçenek olabilir. Yahut şu ya da bu sebepten, diyelim ki dış destekçilerinin gözünde zaten itibar kaybetmiş olduklarından, hasımların şiddetsiz direniş yöntemlerine karşı bilhassa zaafları olabilir. Bu tür durumlarda şiddetsiz mücadeleyi güdüleyen saikler şiddet içeren mücadelenin zeminini oluşturan saiklerden kolay kolay ayrılamayabilir: Şiddetsiz mücadele temel olarak belirli bir amaca ulaşmanın erişilebilir en iyi aracı olarak seçilmiştir.

Fakat göreceğimiz gibi, tamamı ile ilkesel olmayan şiddetsiz mücadele bile, ötekine karşı manevi olamasa bile fiili bir saygıyı ortaya koyar. İçi boş görünse de bu saygının fail açısından bazen önemli neticeleri olabilir; şiddetsiz eylem, şiddetsiz tutumun önünü açar. Şiddetsiz davranış ötekine saygıdan ileri gelir. Tabii, işler tersine de dönebilir: Şiddetsiz davranış, kişide şiddetsiz tutuma giden yolu açabilir.

Şiddetsiz mücadele, ötekine nasıl saygıyla yaklaşıyorsa, katılımcıların kendilerine duydukları saygıyı da ifade eder. Bu ifadeyi dördüncü ve beşinci bölümlerde detaylı olarak göreceğiz. Ötekine karşı silah kullanmadan başkaldırmak, onun haysiyetine saygı duymak aynı zamanda kişinin kendine duyduğu saygıdır. Öyleyse, gördüğümüz üzere güç kullanımıyla asimetrik olan şiddetsizliğin kırılganlığı bu anlamda katılımcılara ve hasımlara duyulan saygı ile simetriktir: Ötekini yalnızca kendine eşit (ve

böylelikle saygıya değer) görmekle kalmaz, ötekini kendisine eşit de görür. Kişi savunmasızken karşı çıktığı kişiyle eşit olduğunu hissetmeksizin başkasına başkaldırmaz, onunla karşı karşıya gelmez –örneğin, Tahrir Meydanı ve Filipinler gösterilerinde durum sıklıkla böyledir–. Bu durum için Amerikan İnsan Hakları Hareketi'nin eylemlerinden daha iyi bir örnek bulmak zordur. Öğle yemeğinde beyazlarla beraber oturmak, beyazlarla otobüse binmek, beyazlarla oy kullanmak siyahiler için eşitliğin ortaya konmasıydı. Üstelik kişinin (Amerikan İnsan Hakları Hareketi'nin tabiri ile) "gözlerini hedeften ayırmadan" intikam duygusu gütmeden şiddete maruz kalması, zayıflık değil, güç göstergesidir. Bu tutum, kişinin hasımlarını insanlıktan çıkarmadan kendisine ve amaçlarına karşı beslediği saygıyı ifade ediyordu.

Hasımlar elbette şiddete başvurarak kendilerini küçültebilirler. Fakat aktörler şiddetsizliği gözeterek, ahlaki olana dönüş olasılığını muhafaza ederler. Şiddetleri karşılık bulmadığı için şiddetsiz göstericilere karşı şiddet kullanarak kendilerini küçültenler –bunu telafi etseler dahi– daha fazla şiddetten vazgeçme ve kendilerini (protestocuların bizatihi onlara önerdiği) ahlaki dürüstlük düzeyine yükseltme ihtimalini ellerinde tutarlar.

Öyleyse şiddetsizlik, tüm tarafların haysiyetini ve herkes için eşitlik ön koşulunu ifade eden bir mücadele biçimidir. Bu kitabın amacı da bu konu üzerine düşünmek ve şiddetsizliğe ilişkin genel bir felsefe getirmektir. Elbette, bu tür bir yaklaşımın ilk zorluğu şiddetsizliğin tanımını yapmaktır ki bu da şiddet hakkında bir şey söylemeyi gerekli kılmaktadır. Gelecek kısımda açıkça göreceğimiz üzere, şiddetin bütün hallerini kapsayan bir şiddet tanımı yapmak, –bunu yaparken de şiddet olmayan şeylerin tüm hallerini ayıklamak– zor ve belki de imkânsız bir görevdir. Şiddet kavramı o kadar farklı şekillerde kullanılmaktadır ki, bu şekilleri titiz bir tanımda bulmak yel değirmenlerine kafa tutmaktan farksız olabilir. Neyse ki, bu güçlükle karşılaşmamıza gerek yok. Bizim amacımız daha ziyade şiddetsizliğin hangi şiddetten kaçınmayı hedeflediğini sorarak daha sınırlı bir tanıma

ulaşmak. Buradan itibaren, artık şiddetsizliğin olumlayıcı bir tanımına geçebiliriz. Daha önce bahsettiğimiz ve ileride detaylı olarak göreceğimiz üzere bu tanım haysiyet ve saygı kavramları etrafında şekillenecek.

Bundan sonra ise şiddetsizliğin farklı dinamiklerine bakacağız. Şiddetsizliğin nasıl işlemesi gerektiğine dair geleneksel bir görüş vardır ve en somut ifadesini Gandi'nin öğreti ve pratiğinde bulmuştur. Bu görüş kişinin, hasmının vicdanına hitap edebilmesi için kendinden vazgeçmesini gerektirir. Martin Luther King'in uğraşları sayesinde şiddetsizlik ile bağını koruyan bir görüştür bu. Ancak şiddetsizliğin ortaya çıkabileceği yegâne yol bu değildir. Şiddetsizliğin farklı dinamiklerinin teferruatlı bir sınıflandırması yapılamamasına rağmen, Gandici sınıflandırmaya alternatif olabilecek birkaçını inceleyeceğiz.

Bunu takip eden bölümlerde, sırasıyla haysiyet ve eşitlik kavramlarını inceleme görevini üstleneceğiz. İlk kavramın tarihi on sekizinci yüzyılda Kant'a ve ondan önce Katolik Kilisesi öğretilerine kadar uzun uzadıya takip edilebilir. Bense kendi açıklamamda, bu kavramı önceki düşünürlerden nispeten farklı bir şekilde kullanacağım. Öyle ki, haysiyet kavramı şiddetsiz faaliyette iki şekilde ortaya çıkar. Hem mücadele sebebiyle saygı duyulan hasmane haysiyeti hem de bizatihi mücadelenin ortaya koyduğu haysiyet kavramı mevcuttur. Her iki kavramın da incelemeye tabi tutulması gerekiyor.

Bu iki haysiyet biçimi arasındaki etkileşim bizi eşitlik fikrine götürür. Şiddetsiz mücadelenin ön koşulu, katılımcılar için, hasımlar için, bir kenarda durup izleyenler için, yani herkes için eşitliktir. Bu tip bir eşitliğin nasıl ön koşul olduğu ve bu eşitliğin şiddetsiz direnişte ne şekilde tezahür ettiğidir. Sonrasında ise, elbette, dünyamızda şiddetsizlik için hangi beklentilerin var olduğunu sormamız gerekiyor. Sonuç bölümünün amacı da bu olacak.

Burada şiddetsizliğe dair neden özellikle *felsefi* bir yaklaşıma ihtiyaç duyduğumuzu soranlar olabilir. Göreceğimiz üzere, şiddetsizliğin neden bazen zafere ulaşıp bazen de başarısızlığa

uğradığıyla ilgilenen sosyolojik ve siyasi yaklaşımların yanı sıra konuyla ilgili yetkin tarihsel yaklaşımlar da mevcuttur. Felsefi yaklaşım, şiddetsiz eylem gerçekleştirmemize ne katkı sağlar? Şiddetsizliğe ve şiddetsiz eyleme ne fayda sağlar? Nihayetinde, tarihi biliyorsak ve neyin işe yarayıp yaramayacağına dair bir kavrayışa sahipsek, başka neye ihtiyacımız olabilir ki?

Bu sorulara verebileceğimiz biri genel biri kesin, iki cevabımız var. Genel cevap, bir konu üzerindeki felsefi tefekkürün değeri ile ilgili. Kişinin tam olarak ne yaptığını ve ne düşündüğünü sormasının zaman alması, bunu eleştirel incelemeye tabi tutmak, başlı başına değer taşır. İnsanlar hayatlarının belirli dönemlerinde sıklıkla –etik, politik, epistemolojik– hata yaparlar; felsefi tefekkür, bu hataları açığa çıkarmaya ve irdelememize yardımcı olur. Öte yandan, hatalı olmasak bile niye haklı olduğumuzu bilemeyiz. Ama bunu bilmek değerdir, dolayısıyla haklılığımız rastlantı eseri değildir.

Özellikle şiddetsizlik konusunda, cevaplarına ulaşmadan felsefi tefekkür gerektiriyormuş gibi görünen sorular bulunur. Bunlardan en önemlileri ise şiddetsizliğin tam olarak ne olduğu ve bir direniş biçimi olarak ona neyin ahlaki üstünlük kazandırdığıdır. Bu sorulara verilecek cevaplar, büyük ölçüde şiddetsizliğin tarihi, siyasi ve sosyolojik yaklaşımları tarafından varsayılmıştır. Tersine, felsefi tefekkür ise bu soruların cevaplarını varsaymaz, cevapların peşine düşer. Bu kitabın başarmayı umduğu şey, şiddetsizliği; 'şiddetsizlik nedir', 'neden bu şekilde işler' ve 'ahlaki altyapısı nedir' sorularına verilen makul cevaplar ekseninde bir çerçeveye oturtmaktır. Bu yaklaşım, şiddetsiz mücadele üzerine diğer çalışmaları gölgede bırakmayı amaçlamaz. Bu yaklaşım bize temel aldığım tarihlerin verebileceği örnekleri tek başına vermez. Ayrıca da yakın dönemde çıkan eserlerin bariz bir şekilde ortaya koyduğu başarı ve başarısızlığın izahını yapmaz. Kendinden önce gelen eserleri geçersiz kılmak ya da daha sonraki eserlere zemin oluşturmak yerine, bu felsefi tefekkür kendine has artı ve eksileri olan şiddetsizlik düşüncesine farklı bir bakış açısıyla katkıda bulunma teşebbüsüdür.

Tahminimce bu kitap, konu üzerinde söylenen son söz olmayacak. Felsefe, şu ana kadar şiddetsizlik üzerine düşünmeyi büyük ölçüde ihmal etti. Bu durum, şiddetsizlik çağrısı yapan –ve sandığımızdan daha sık şekilde karşılık bulan– şiddet dolu dünyamızda büyük bir talihsizliktir. Şiddetsizlik talebeleri ve bu felsefeyi güdenler arasında konu ile ilgili bir merak ve düşünce süreci uyandırmak benim için yeterli olacaktır. Bu öğrenciler ve uygulayıcılar, konuya daha uygun bir şeyler önermek adına yaklaşımım içerisinde kaçınılmaz olarak yaptığım hataları düzeltirlerse ne mutlu bana. Şiddetsizlik, ilgimize ve tefekkürümüze değerdir. Bu kitap, kendi kabiliyetimin sınırları dâhilinde ve son sözün daha söylenmediğinin farkında olarak, konuyla boğuşacaktır.

Devam etmeden önce, kabiliyetimin sınırları hakkında bir iki söz söylemem gerek. Şiddetsiz gösteriler düzenlemiş ve bu gösterilere katılmış bir felsefeciyim. Yapıcı siyasi yönelimime ve siyasi felsefe yazarı kimliğime uygun olarak, hem şiddetsiz hem de şiddet yanlısı hareketi dengede tutmaya çalıştım. Ancak şiddetsizlik, akademik çalışma alanım değil. Bu durumun altının çizilmesi gerek; çünkü bu kitabın okurları arasında şiddetsizliğin ve barışın önemli işlere imza atmış bir alan –ya da daha iyi bir ifadeyle, alanlar kümesi– olduğunu bilmeyenler çıkabilir. Şiddetsizliği ve barışı entelektüel açıdan çorak iş sahaları olarak düşünmememiz gerekir. Umut ediyorum ki bu kitap şiddetsizlik ve barışçıllığın dinamiklerinin ardında, nice takdire şayan incelik olduğunu ispat edecektir. Fakat hem bu kitabın görüş açısının dışına çıktığından hem de konuyla ilgili vakıf olduğundan çok daha fazlasına ihtiyaç duyacağım bir alana gireceğimden, bu inceliklerin birçoğuna değinemeyeceğiz. Burada değinmeye çalıştığım –tarihsel, sosyolojik ve siyasi– şiddetsizlik çalışmaları bu alanda merkezî bir yere sahiptir, gelgelelim bu konuyu enine boyuna ele aldıkları düşünülmemelidir.

Şimdi sözü burada bırakarak, asıl görevimize dönebiliriz.

2
Şiddetsizlik Nedir?

Şiddetsiz siyasal eylem son yıllarda talihli bir yükselişte olsa da, felsefe bu yükselişe ayak uyduramamıştır. Talihsizliktir bu çünkü akademide gerek şiddetsizliğin tarihi[1] gerek karakteri ve sonuçları[2] üzerine yapılan küçük ölçekli akademik çalış-

1. Örnek olarak bkz. Mark Kurlansky, *Nonviolence: The History of a Dangerous Idea* (New York: Modern Library, 2006), Adam Roberts ve Timothy Garton Ash'in düzenlenmiş derlemesi, *Civil Resistance and Power Politics: The Experience of Non-Violent Action from Gandhi to the Present* (Oxford: Oxford University Press, 2011) ve bundan birkaç yıl önce basılan Peter Ackerman ve Jack DuVall'ın, *A Force More Powerfull: A Century of Nonviolent Conflict* (New York: St Martin's Press, 2000) isimli eseri.

2. Bunlara örnek olarak Kurt Schock, *Unarmed Insurections: People Power Movements in Nondemocracies* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 2005)

ma patlaması etraflıca gerçekleşmişti. Gelecek bölümlerde bu külliyattan faydalanacağız. Gelgelelim felsefe bu trendi takip etmedi. Felsefe külliyatında yakın zamanda şiddetsizlik ile ilgili büyük eserler verilmemiştir.[3] Öyle ki şiddetsizlik konusunda günümüzde elimizde kalan en özenli felsefi tefekkürler, Martin Luther King Jr., Mohandas Gandi ve takipçilerinin eserlerine yayılmıştır.[4] (Zaman zaman siyasetin dahil olmadığı şiddetsiz bir yaşam biçimi anlamında kullanılsa da, *şiddetsizlik* terimini sıkça şiddetsiz politik eylem anlamında kullanacağım. Yine de bu sonuncu kullanımla burada ilgilenmeyeceğiz.)

Bu kısımda, şiddetsizliğin felsefi bir tarifini sunarak, bu eksikliği gidermeye çalışacağız. Böyle bir görevin getirdiği kavramsal zorluklar, kitabın bu bölümünü en soyut bölüm kılacaktır. Konu hakkındaki birçok duruşu, buna karşı itirazları ve farklı açıklamaları incelememiz gerekecek. Fakat sonunda, güncel tartışmaların tümünü kesin ve açık bir şekilde bir çerçeveye oturtmamıza olanak sağlayacak, işe yarayan bir şiddetsizlik tarifine ulaşmamız gerekiyor.

Bununla beraber, şiddetsizliği idrak etmek adına işe şiddetin bir değerlendirmesiyle başlamamız gerekiyor. Bunun sebebi ise şiddetsizliğin sadece şiddetin yokluğu olarak algılanması

isimli eserinde demokratik olmayan toplumlarda şiddetsiz hareketin başarı ve başarısızlığını incelemiş ve Erica Chenoweth ve Maria J. Stephan, *Why Civil Resistance Works: The Strategic Logic of Nonviolent Conflict* (New York: Columbia University Press, 2011) isimli eserlerinde şiddet içeren ve şiddetsiz başkaldırıları karşılaştırmıştır. Bu çalışmalara gelecek bölümde yeri geldiğinde atıfta bulunacağız.

3. Konuyla ilgili Kimberley Brownlee'nin, *Conscience and Conviction: The Case for Civil Disobedience* (Oxford: Oxford University Press, 2012) eseri gibi felsefi tefekkür örnekleri mevcuttur. Buna ek olarak Robert Holmes'ün çalışmalarının bir derlemesi olan ve yeni yayımlanan eseri: *The Ethics of Nonviolence: Essays by Robert L. Holmes*, Bloomsbury Press, 2013. Bu kitap, geniş ölçekli bir çalışma olmaktan ziyade bir derlemedir ve makalelerin çoğu şiddetsiz direnişin niteliklerinden ziyade şiddetsiz olacak şekilde nasıl yaşanabileceği ile alâkalıdır.

4. Joan Bondurant'ın, ilk edisyonu 1957'de basılan *The Conquest of Violence: The Gandhian Philosophy of Conflict* (2. Ed., Princeton: Princeton University Press, 1988), isimli eseri şiddetsiz direnişin klasik sistematik Gandici yaklaşımı olarak kalıcılığını korumaktadır.

değildir. Öyle olsaydı, uyumak da pekâlâ şiddetsizlik olarak nitelendirilebilirdi. Şiddetsizlik aktif olmaktır. Öyle ki Gandi, şiddetsizliğe kendi verdiği pasif direniş ismini, yaratma yerine eylemsizliği maruz kalmayı ima ettiği için son kertede reddetmiştir.[5] King ise şöyle yazmıştı: "Siyahi'nin gözünde şiddetsiz eylem, hukuki yollara başvurarak değişime katkıda –yerini değiştirme değil– bulunma çabasıydı. İntikamcı duygulara kapılmadan, kendini eylemsizlikten kurtarmanın tek yolu buydu."[6] Gelgelelim şiddetsizliğin ana niteliklerinden biri onun *şiddet içermemesi*dir. Şiddetsizliğin ne olduğunu anlamak için şiddeti reddederek aslında neyi reddettiğimizi anlamamız gereklidir.

Bu, şiddetin tanımı için bir çağrı gibi görünüyor. Fakat bizim durumumuzda işler göründüğünden daha karmaşık bir hâl alıyor. Şiddet kavramı, politik eylemle alakası olmayan şekillerde de olmak üzere, birçok değişik anlamda kullanılmaktadır. Örneğin, depremleri ve tsunamileri, hatta kasırgaları şiddetli olarak tanımlıyoruz. Bu terim, hayvanlar arasındaki vahşeti tanımlamak için de kullanılıyor. Şiddeti reddeden şiddetsizlik, yırtıcı hayvan davranışına veya hava durumuna atıfta bulunmaz. Başka bir şeyle ilgilidir.

Şiddete yapılan siyasi referansları ele alsak bile, bu kavramı tam olarak anlamak çoğu kez güçtür. Bunun temel sebeplerinden biri şiddet sözcüğünün sadece betimleyici olarak değil aynı zamanda normatif olarak kullanılmasıdır. Demek istediğim, bu kavram sadece belli bir davranışı tanımlamak için değil, bu davranışı örtük ve belirgin yollarla suçlamak için kullanılmaktadır. Bu durumda şiddet kavramının kullanım alanı bir hayli geniş olabilmektedir. Konuyla ilgili güncel bir örnek vermek gerekirse, Slavoj Žižek'in *Violence: Six Sideways Reflections* [Şiddet: Altı Alışılagelmedik Tefekkür] isimli eseri üç tür şiddet varsayıyor:

5. Bu, şiddetsizliğin maruz kalmayı içermediği anlamına gelmez. Bondurant'ın da açıkladığı şekilde, çile çekmeye razı olmak, Gandici şiddetsizliğin ya da satyagraha'nın köşe taşlarındandır.
6. King, *Why We Can't Wait*, s. 36.

öznel, sistemik ve simgesel. Öznel şiddet, geleneksel algıda yer ettiği biçimiyle şiddettir, yani birinin dayak yemesi veya öldürülmesidir. Sistematik şiddet "ekonomik ve politik sistemlerin pürüzsüz işleyişlerinin sıklıkla yıkıcı sonuçlarıdır."[7] Sembolik şiddet ise, Žižek'e göre, esasında dili kullanarak uygulanan şiddettir. "Hegel'in de bilincinde olduğu üzere, herhangi bir şeyin simgeselleştirilmesinde şiddet içeren bir şey vardır ve o şeyi aşağılamaktır. Bu şiddet birçok düzeyde işler. Dil, eşyanın kendisini basite indirgeyerek basitleştirir. Eşyayı parçalarına ayırır, onun organik bütünlüğünü bozar; parçaları ve tabiatı bağımsızmış gibi davranır. Eşyayı, nihayetinde ona zahir olan bir anlam alanına sokar. Altını 'altın' diye adlandırdığımızda, şiddet kullanarak o metali tabii dokusundan koparıp, güç, servet, ruhanî iffet vs. bağlamında kendi amaçlarımızın bir parçası haline getiririz. Bunda, altının aracısız gerçekliğiyle herhangi bir ilgisi yoktur."[8]

Žižek, şiddet üzerine gerçekten de pek alışılageldik olmayan düşünceler içeren eserinde birinin dayak yemesi, baskıcı bir sosyo-politik rejimin tebaası olması ya da ona insan denmesi arasındaki bağlantılar hakkında bizi aydınlatmaz. (Kendi adıma, dili –küfürlü ya da aşağılayıcı konuşmanın aksine– sıradan bir şekilde kullanmanın, şiddet içerdiği söylenen diğer iki kategoriyle yeterince ortak özellik taşıdığına ikna olmadım. Žižek'in bu konuda yelpazesini biraz fazla geniş tuttuğunu söyleyebiliriz.) Aydınlatacak olsaydı da, bunun şiddetsizliğin karakterini anlamamıza yardımcı olup olmayacağı açık değildir. Şiddetsiz eylemin öznel ve sistematik şiddete karşı olduğu kesinlikle doğru olsa da (buna rağmen, bu konuyla ilgili birkaç zorluğa değineceğiz), Žižek'in sembolik şiddet adını verdiği şeye karşı değildir. Politik organizasyonlarda ve konuşmalarda dil sürekli kullanılır.

7. Žižek, Slavoj, *Violence: Six Sideways Reflections* (New York: Picador, 2008) s. 2. Žižek bu konuyla ilgili külliyata gönderme yapmasa da, yapısal şiddetin ilk olarak ele alındığı eser için bkz. John Galtung "Violence, Peace, and Peace Research" *Journal of Peace Research*, Cilt. 6, Sayı. 3, 1969, s. 167-91. Bu makale ile ilgili tartışma aşağıda devam edecektir.
8. Žižek, *Violence*, s. 61.

Dili kullanmadan şiddetsiz bir kampanya* örgütlemenin hayali bile güçtür. O halde şiddetsizlik bir sessizlik meselesi mi olmalıdır? Böylelikle Estonya'da şarkı söyleyenler ya da Occupy'ı düzenleyenler Sovyet işgalcilerle ya da Occupy'ın protesto ettiği bankacılarla aynı türden bir faaliyette mi bulundular? Bu biraz abartı gibi duruyor.

Peki, o zaman şiddeti, daha doğrusu, şiddetsizliğin karşıt olması gereken şiddeti nasıl idrak edeceğiz? Elbette, hemen hemen herkesin şiddet olarak nitelendireceği eylemler bulunur; mesela, başkasına karşı fiziksel hasar amacı güden eylemler. Neredeyse hiç kimsenin şiddet olarak nitelemeyeceği eylemler de vardır; mesela, siyasi tutsaklarla dayanışma için dua nöbeti tutmak. Peki, ikisinin arasındaki muazzam boşluğa ne diyeceğiz? Sınırları geçirgen olsa bile, şiddet olarak nitelenen bir şeyi akla uygun bir çerçeveye sokabilir miyiz?

Başlangıç noktası olarak felsefeci Robert Audi'nin şiddet tanımından yola çıkabiliriz. "On the Meaning and Justification of Violence" [Şiddetin Anlamı ve Meşrulaştırılması Üzerine] adlı makalesinde Audi, sadece şiddetsizliğin kaçındığı şiddeti değil, tüm şiddetin tanımını sunmaya çalışır. "Şiddet" der, "bir insana veya hayvana karşı, fiziksel saldırı, etkin fiziksel aşağılama ya da aktif fiziksel kavgadır; veya insana veya hayvana karşı, etkin psikolojik aşağılama ya da keskin, onur kırıcı psikolojik saldırıdır; veya kişisel mülkiyete veya potansiyel mülkiyete oldukça etkin ya da yakıcı, kötü niyetli yok etme veya zarar verme çabasıdır."[9] Audi'nin tanımı üç kısımdan oluşur: biri fiziksel şiddeti, diğeri psikolojik şiddeti, öteki ise mülkiyete karşı sergilenen şiddeti

* Burada *campaign* sözcüğünü "mücadele" diye de çevirmek mümkündü. Ancak May'in uzun erimli mücadeleler için "kampanya" sözcüğünü vurgulaması önemli bir nüans olduğundan Türkiye'de somut karşılığı olmayan kampanya sözcüğünü kullanmayı tercih ettik. Örneğin, nükleer karşıtı hareketler, Kürtlerin ve Alevilerin siyasi taleplerinden ziyade kültürel haklarına dönük hareketler kampanya şeklinde sınıflandırılabilir. May, mücadele (struggle) sözcüğünü ise kampanya içindeki eylemleri veya eylem dizilerini nitelemek için kullanır. (y.h.n.)

9. Audi Robert, "On The Meaning and Justification of Violence" *Violence: A Philosophical Anthology*, s. 143.

konu alır. Üçüncü kısmı şimdilik tartışma dışında tutalım. Bu kısma bu bölümün sonunda tekrar döneceğiz. Şu anda, ilgimizi açıklamanın ilk iki kısmına verelim.

Şiddetsiz bir hareket, fiziksel şiddeti muhakkak reddetmek zorundadır. Bu, şiddetsiz eylemin olmazsa olmazıdır. Peki, psikolojik şiddeti de reddetmek zorunda mıdır? Öyle görünüyor. Misal olarak, Occupy hareketi katılımcılarının, bir Wall Street yatırımcısını ablukaya aldığını ve kişiliğine dair aşağılayıcı tezahüratta bulunduğunu düşünün. Veyahut Tahrir Meydanı göstericilerinin kendilerini gözetleyen askerlere sözlü tacizde bulunduğunu, askerlerin şahıslarına ya da aile mensuplarına hakaret edip tehditler savurduğunu düşünün. Bu tür eylemlerde şiddetsizliğin ruhuna aykırı görünen bir şeyler var. Nihayetinde şiddetsizlikte savunmasız hale gelen taraf hasımlar ya da izleyiciler değil, protestoculardır. Şiddetsiz protestonun sahip olduğu haysiyetin (ileride bu terimi daha detaylı inceleyeceğiz) bir özelliği de, politik eylemi yıkıcı değil, yapıcı bir eylem haline getirmesidir. Bunu da kısmen karşısındakini aşağılayarak değil, aşağılanmayı seçerek hayata geçirir. O yüzden, şiddetsiz hareketin, Audi'nin psikolojik şiddet olarak tanımladığı şeyden sakınması gerekiyor.

Şüphesiz, psikolojik aşağılama ve rahatsız edici psikolojik etki arasındaki çizgiyi çekmek her zaman kolay olmayabilir. Bir keresinde, ABD'nin Nikaragua'daki Contra yapılanmasına verdiği finansal desteğin sonlandırılmasını talep eden bir kampanyaya katılmıştım. Contralar, Marksist Sandinista hükümetini devirmeyi amaçlayan ve büyük ölçüde ABD ürünü bir gruptu. Acımasız terörizm olaylarına girişmiş ve ABD dışındaki odaklar tarafından geniş çaplı bir şekilde kınanıyordu. Bu protestoların birinde Contralar'ın işlemiş olduğu, aralarında kadınların göğüslerini kesmek ve yeni doğan bebekleri havaya atıp süngüye geçirmek gibi bazı uygulamaların detaylandırıldığı bir broşürün hazırlanmasına yardımcı olmuştum. Protestoyu düzenleyenlerden bazıları da bu broşürlerin okurda uyandıracağı kötü etki yüzünden yaptığımın aslında bir şiddet eylemi olduğunu iddia

etmişti. Bu iddialara katılmasam da –bana göre broşürler şiddet uygulamıyordu, şiddeti tasvir ediyordu– gerçek şu ki, şiddete dikkat çekmek ve psikolojik şiddette bulunmak arasındaki ayrım akılda tutulmaya değerdir.

Audi'nin betimlediği üzere fiziksel ve psikolojik şiddet, şiddetsiz örgütlenmeye ve kampanyalara açık biçimde aykırıdır. Tabii ki bu, fiziksel ya da psikolojik açıdan bir miktar şiddet içeren her mücadelenin şiddet yanlısı olduğu anlamına gelmez. Nasıl ki serçelerin uçmasıyla yazın bir ilgisi yoksa ve dağa konan bir serçe de dağa bir şey kazandırmayacaksa; ufak bir itiş kakış ya da tehdit de şiddetsiz bir kampanyayı şiddet yanlısı kılmaz. Çoğu hareket için şiddetten tamamıyla arınmışlık, hareketi tanımlayan ana unsurdan ziyade idealdir. Şiddetten tamamen arınmış hareketleri fiilen şiddetsiz olarak niteliyor olsaydık, sanırım elimizde bu sınıflamaya dâhil edebileceğimiz bir hareket olmazdı. O hâlde bir kampanyanın ya da eylemin ne ölçüde şiddetsiz olduğunu belirlemek için, onun fiziksel ve psikolojik şiddete karşı çıkmayı amaçladığını söylemek büyük ihtimalle yapılacak en doğru iştir.

Yine de bu konuyla ilgili yüzleşmemiz gereken daha zor bir sorun daha mevcuttur. Bu sorun da yapısal şiddet ya da Žižek'in sistematik şiddet adını verdiği şeyle ilgilidir. Sosyal, ekonomik ve/ya politik yapının baskısı sonucu ortaya çıkan sözde şiddettir. Bu noktada akla iki soru geliyor. İlk olarak, yapısal şiddet gerçekten de bir şiddet türü müdür? İkincisi, şiddetsizlik, mümkünse, hangi yollarla buna karşı çıkabilir? Kendi şiddet tanımında buna yer vermeyen Audi, aslında yapısal şiddeti tanımına dahil etmeyi reddeder. Audi bu konuyla ilgili, "Bazı insanlar, özellikle de güçlü bir Marksist yönelimi olanlar benim tanımıma dâhil etmediğim bir şiddetten bahsediyor. Kimileri yaygın ayrımcılık ve dışlamacılığı kastederek Amerikan toplumunun Siyahilere uyguladığı şiddetten söz ediyor... Bundan faydalanmamız zor görünüyor. Bu durumda eş anlamlılık ve çift anlamlılık riskini artırabiliriz. Dahası, bundan dolayı belirsiz bir negatif terimi

genel anlamda çok spesifik bir şey yerine kullanmaya dair,* birçok insanın da içine düştüğü bir cezp edicilik de doğuyor".[10]

Yapısal şiddetle ilgili tartışmaların en bilindik örneği Johan Galtung'un "Violence, Peace and Peace Research"[11] isimli eseridir. 1969 yılında yayımlanan bu kitapta şiddet konusu üzerine bir tartışma ilk kez sürdürülmektedir. Galtung'un şiddeti tanımlamak adına şu sözleri kullanır: "*Şiddet, insanların o anki gerçek bedensel ve zihni durumları, potansiyel beklentilerinin altında kalacak şekilde etkilendiği zaman mevcuttur.*"[12] O halde şiddet, "gerçek ile olasının arasındaki mesafeyi arttıran ya da bu mesafenin kapanmasını engelleyen şeydir."[13] Galtung, Tüberküloz yüzünden yaşamını kaybeden bir insan örneği üzerinden bir değerlendirme yapar. Bu insan, hastalığa on sekizinci yüzyılda yakalanıp hayatını kaybetseydi, bu bir şiddet durumu olarak nitelendirilmeyecekti. O tarihte Tüberküloz için bir çare olmadığından, gerçek (hastalık) ve olası (tedavi) arasındaki mesafeyi kapatacak hiçbir şey yoktu. Gelgelelim Tüberküloz günümüzde tedavi edilebildiğinden, bu hastalığa yakalanan ama gerekli tedaviyi göremeyen bir kişi, şiddetin kurbanı olur. Bunların fiilen gerçekleşme olasılığı düşüktür, oysaki birkaç yüzyıl önce durum böyle değildi.

Galtung'un ilgisini çeken iki tür şiddet, kişisel ve yapısal şiddettir. "Şiddetin failinin belli olduğu durumlarda, şiddete *doğrudan* veya *kişisel*; failin belli olmadığı durumlarda ise, *yapısal* veya *dolaylı* şiddet adını vereceğiz."[14] İkinci bahsettiğimiz, "şiddet, yapının bir unsuru olduğu, eşitsiz güç dağılımı ve dolayısıyla eşitsiz yaşam standardının tezahür ettiği yerde"[15] mevcuttur.

* Audi'nin burada vermiş olduğu örnek olan iş verirken adam seçme ya da ayrımcılık gibi çok özel anlamda kullanılması gereken bir terimin, genel anlamda kullanıma açılması sonucu ortaya çıkan kafa karışıklığı ile ilgilidir. (ç.n.)

10. A.g.e., s. 147.

11. Bkz. 6 numaralı not.

12. Galtung, "Violence, Peace, and Peace Research" s. 168 (İtalik yazılanlar orijinalden alıntıdır).

13. A.g.e., s. 168.

14. A.g.e., s. 170.

15. A.g.e., s. 171. Galtung, şiddet kavramını esnettiğinin farkındadır, öyle ki bir

Örneğin, insanların açlıktan ölmemek uğruna, bu tehditle karşı karşıya olmayanlar için çalıştığı bir ekonomik sistemde yapısal şiddet olma olasılığı mevcuttur. Bunun nedeni, –hiç kimsenin tasarladığı sisteme müdahil olmadığı varsayımından hareketle– kişisel olarak bu durumdan hiç kimse sorumlu tutulamazken bu durumun olası sonuçları arasında bazı işçilerin açlıktan ölmemek için vasıfsız veya yabancılaştırıcı işlerle uğraşmaya zorlanmasıdır. Bu işçilerin bedensel ve zihinsel gerçeklikleri olasının altında bulunmaktadır.

Yapısal şiddetin mevcudiyetinden bahsederken *olasılık* sözünü tedbir amaçlı kullandım çünkü bu söz, bu sistemin yapısal şiddetin var olduğu yerde bulunduğu gerçeğini işaret etmek zorunda değildir. Birilerinin diğerleri için çalıştığı, ki bu diğerlerine işveren denir, herkes için vasıflı emeği garanti altına alan işçilerin refahıyla büyük ölçüde ilgilendiği bir ekonomik sistem hayal edin. Bu durumda işçilerin gerçeklik ve olası kavrayışları birleşir ve ortada yapısal şiddet namına bir şey kalmaz. Öyleyse, Galtung yapısal şiddeti tanımlarken *'dolayısıyla'* sözünü kullandığından, bunu mantıksal olmaktan ziyade olasılıksal biçimde anlamamız gerekir. Elbette, tu tip bir ekonomik sisteme dair neredeyse tüm durumlarda böyle bir sonucun ortaya çıkması yüksek bir olasılıktır; ama olası ve mantıksal arasındaki kavramsal ayrım kalıcıdır.

Özverili sahipler söz konusu olduğunda bile, tanımladığım ekonomik sistemin Galtung'un tanımladığı yapısal şiddetin kapsamına girebileceği şeklinde bir itirazda bulunmak mümkündür. İşçilere vasıflı işler verilmesine rağmen, sahiplerinin kaprislerine maruz kaldıkları gerçeği değişmemektedir. Nitekim sahipler, işçilerin hayatlarının gereğinden fazla rahat olduğuna ya da evlatlarının mirastan daha fazla pay alması gerektiğine kanaat getirdiğinde, sahiplerin eli bollukları da kaybolabilir. İşçilerin refahı bu rastgele eli açıklığa bağlı olduğundan ve dahası, çoğu zaman olduğu gibi, işçilerin tabiiyetlerinin, fiili

---

yerde şunları söyler: "Şiddet kelimesini gereksiz kullanmamak için, yapısal şiddet durumuna ara ara *toplumsal adaletsizlik* diye atıfta bulunacağız" (s. 171).

zihinsel gerçekliklerinin farkına varması olası zihinsel gerçekliklerini azaltacaktır. Kısacası emniyetsiz duruma düşeceklerdir. Bu emniyetsizlik, Galtung'a göre bir yapısal şiddet biçimidir.

Bu itiraz asıl örnekte yer almayan bir varsayımı da ortadan kaldırır: işçilerin, kendi durumlarının rastlantısallığının farkına varmaları. Bu farkındalık olmaksızın sahiplerin ilgili tutumu varsayıldığında işçiler potansiyellerini gerçekleştirebilir. Yani mutluluğun getirdiği –muhtemelen sahipleriyle aralarındaki iyi niyetli ilişki geçmişinin de katkısıyla gelişen– cehalet durumunda kalmaya devam etselerdi, yeteneklerini sergilemeleri, emeklerinden haz duymaları ve bunun meyvelerini toplamaları hayal edilebilirdi. Kısacası bu eleştiriye güç veren şey, işçilerin varsayımına ek olarak bu farkındalığın emniyetsizliğe sebep olduğu varsayımıdır; dahası bu emniyetsizliğin tersine işçilerin potansiyellerini gerçekleştirmesinin önüne geçmesidir.

Ancak bu itirazın gücü, yalnızca birilerinin başkaları için çalıştığı bir ekonomik sistemde oluşan şiddetin olasılığa dayalı varoluş karakterini betimlemek için verdiğim örnekle çelişmez. Ayrıca Galtung, yapısal şiddet tanımı ile ilgili rahatsız edici bir sorunu da gündeme getirir. Tarif ettiğim ekonomik sistemi şiddetsiz bir sistemden, şiddet içeren bir sisteme dönüştüren şey, işçilerin durumlarının rastlantısallığının bilincine varmaları ve buna tepki göstermeleridir. Farkındalığın ve peşinden gelenlerin işçiler arasında yer edindiği bir durum oluşana dek şiddet içeren bir şey oluşmaz. Fakat durumu şiddet içeren bir hale getiren buysa, ne derecede *yapısal* şiddete örnek teşkil edebilir? Yapının kendisinde baskıcı bir şey bulunmamaktadır. Daha ziyade, durumu Galtung'un tanımladığı şekliyle öznel olarak durumun farkında olmak ve ona tepki göstermek ona baskı yaratır. Bu bilinç, durumun bir parçasından ziyade, durumun yapısına karşı –daha doğrusu, yapının kırılganlığına karşı– bir *tepki* olarak görülürse daha iyi anlaşılır.

Bu durumda bize gereken, yapısal şiddetin, Galtung'un verdiği halinden daha objektif bir izahı olacaktır. Galtung'un açıklaması an itibari ile bizim şiddet diye tanımlamaktan çekindiğimiz

durumlara şiddet yanlısı adını koyar. Belki de Galtung kendi şiddet tanımını bu zorluğu ortadan kaldıracak şekilde düzeltebilirdi. Fakat düzeltebilseydi bile onu bekleyen bir problem daha bulunuyor. Felsefeci C. A. J. Coady, "The Idea of Violence" isimli makalesinde Galtung'un tanımının öznel tepki ile ilgili olmayan başka bir zorlukla karşı karşıya olduğunu iddia eder.[16] Coady, şiddete daha sınırlı bir biçimde bakmaya çalışır. Bu bakış Galtung'un doğrudan ve belki de kasıtlı olarak nitelendirdiği kişisel şiddet görüşüne daha yakındır. Coady'ye göre Galtung'un tanımı fazla kapsamlıdır. "Görünüşe göre [Galtung'un tanımı] kendi ihtiyaç ve arzuları doğrultusunda anne - babasını çok yoran küçük bir çocuğun şiddet uyguladığı savını takip ediyormuş gibi görünür. Çocuğun aslında hiçbir anlamda "şiddet seven bir çocuk" olmaması ya da şiddet yanlısı bir davranış sergilememesi önemli değildir. Dahası, birkaç saatliğine ve kendi arzunuz üzerine de olsa talebiniz üzerine size uyku hapı vererek bedensel ve zihinsel gerçekliğinizi olasının altına çekmiş olsaydım yine şiddet eylemine girişmiş sayılacaktım."[17]

Birbirine karşıt bu iki örnek, yapısal şiddetle alâkalı değildir. Daha çok, Galtung'un önerdiği ve yapısal şiddet kavramını temellendirmek için kullandığı geniş kapsamlı bir şiddet tanımının mantıksal olarak kabul edemeyeceğimiz ölçüde geniş olduğunu gösterme niyeti taşır. Geniş kapsamlı bir şiddet tanımının amaçlarından biri de yapısal şiddet fenomenini kabul etmek olduğuna göre, bu tanımda daralmaya gitmek yapısal şiddeti, şiddet kavramının dışında bırakma riski oluşturur.

Galtung'un şiddet tanımını eleştirirken, Coady sosyal adaletsizlikle ilgili kaygıyı yok etmeyi amaçlamaz. Şiddetin tanımını kısıtlayarak, Galtung'un yapısal şiddet adını verdiği şeyin sebep olduğu meselelerin önemini bir kenara itmeye de çalışmaz. Daha çok, sosyal adaletsizlik şiddetle özdeşleştirildiğinde, sosyal adaletsizliğin normatif özgünlüğünü kaybedeceğine inanır. Audi de

16. Coady, C. A. J., "The Idea of Violence" *Journal of Applied Philosophy*, Cilt. 3, Sayı. 1, 1986, s. 3-19.
17. Coady, "The Idea of Violence" s. 7.

büyük ölçüde aynı iddiada bulunur. "Hem sosyal adaletsizliğin (örneğin, 'yapısal şiddet') hem de toplum içindeki ya da toplumlar arasındaki kısıtlı şiddetin varlığı, ahlaki ilgi meselesidir fakat ikisi de ahlakla farklı biçimde ilişkilenir. Örneğin, bazı aile içi şiddet olayları ahlaken meşru olabilir ya da başkasına şiddet kullanan birinin şiddet kullanılarak engellenmesi ahlaken meşru kabul edilebilir. Öte yandan, sosyal adaletsizliğin ahlaki açıdan meşru olduğu fikri daha şaşırtıcıdır."[18]

Sosyal adaletsizliği şiddetle özdeşleştirmenin ardındaki problem, Coady'ye göre sadece bu özdeşliğin getirdiği sorunun karşı örneklere cevap verememesi değil, buna ek olarak daha derin bir şekilde, ahlaki kafa karışıklığına yol açmasıdır. Aile içi şiddetti, şiddet vasıtasıyla engelleme örneğinde görüldüğü üzere, şiddet ahlaki açıdan sorunsal olmasına rağmen ahlaki olarak muhakkak yanlış değildir. Oysaki sosyal adaletsizlik, her halükarda yanlıştır. Bu sadece bir tanım meselesi değil, bir norm meselesidir de. Sosyal adaletsizliği şiddet olarak adlandırarak, sadece tanımlayıcı niteliklerini değil normatif niteliklerini de gözden kaçırırız. Yani sosyal adaletsizliğin her zaman yanlış olduğunu gözden kaçırırız.

Coady'nin vardığı sonuç, daha kısıtlı bir şiddet tanımına sahip olmamız gerektiğidir.[19] "Kısıtlı tanımlar, çoğu zaman fiziksel olarak zarar vermeyi kapsayan, kişiler arası pozitif güç eylemleri üzerinde yoğunlaşır."[20] Coady burada gücün tanımını yapmaz, *fiziksel* zarara sebep olmayan bir güç kullanımı örneğini göz önünde bulundurur. Onun psikolojik tacizi şiddetle özdeşleştirme çabası özel önemdedir. Coady, ilk olarak gazeteci Newton Garver'ın gündeme getirdiği trajik bir vakayı örnek olarak kullanır. Bu örnekte, anne babası Linda Ault'u izinsiz cinsel ilişkiye girdiği için köpeğini çöle götürüp bırakmakla

18. A.g.e., s. 11.
19. Yazar ayrıca, "yasa dışı ya da gayrimeşru şiddet kullanımına göndermeler içeren" bir başka şiddet türüne, "meşruiyetçi" şiddete karşı çıkar (s. 4). Yazarın argümanlarının zorlama olduğunu düşündüğümden, konuyu daha ileri taşımayacağım.
20. Coady, "The Idea of Violence" s. 4.

cezalandırır. Coady bu noktada Garver'ın gazete haberinden alıntı yapar: "(Anne babası) kıza sığ bir mezar kazdırdılar. Sonra Bayan Ault iki eliyle köpeği tuttu ve Bay Ault kızına 22 kalibrelik silahını vererek, köpeği vurmasını söyledi. Kız bunun yerine silahı kendi şakağına dayayarak intihar etti."[21]

Coady'ye göre bunun gibi bir psikolojik tacizi şiddet içeren bir eylem olarak düşünmemizi sağlar. Coady şöyle yazar, "Eğer, bir kişinin, bir başkasının duygu ve korkularını ona neredeyse fiziksel zarar verecek kadar kasti ve ezici bir şekilde söz ve davranışları ile ustaca manipüle etmesi söz konusu ise, bunu verdiğimiz fiziksel şiddet modeline uygun bir vaka sayabiliriz."[22] Coady, bu tür bir olayı yapısal şiddetten ayırır ve bazı insanların psikolojik ve yapısal şiddet türleri arasında gidip gelmesinden endişe duyar çünkü ikisi de "elle tutulur"[23] şeyler değildir. "Zavallı kızın üzerindeki baskının aciliyeti ve duruma özgünlüğünü ve bu baskının sonuç verdiği dayanılmaz etkiyi"[24] hatırlatarak bu hataya düşmeme konusunda uyarır.

Ancak bu noktada, Coady'nin psikolojik şiddeti ele alış biçiminin içine de sızmış olan bir elle tutulabilirlik sorunuyla karşı karşıya kalırız. Hem psikolojik şiddettin şiddet olarak tanımlanmasını savunur, hem de psikolojik ve yapısal şiddet arasındaki karışıklık konusunda bizi uyarırken Coady, psikolojik şiddete *etkileri* üzerinden yaklaşır. Eylemi şiddet içerir hale getiren şey eylemin *kendisi* değil *neye sebep olduğudur*. Kullandığı tanımdan hareketle, "fiziksel saldırı"nın güç kullanımının bir etkisi olması anlamında, fiziksel şiddet eylemlerine etkileri üzerinden yapılan bir tanım biçiminde gönderme yapılabilir. Fakat psikolojik şiddet söz konusu olduğunda eylem ve etki ilişkisi bu kadar bariz olmayabilir. Aile içi taciz geçmişi olan ailelerde, bu durumun negatif etkileri sıklıkla artarak devam eder. Oluşan hasar ise, tekil bir istismar olayından değil, tekerrür eden sistematik istis-

21. A.g.e., s. 16. Garver, Newton, "What Violence Is" *The Nation*, Cilt. 209, Haziran 24, 1968'den alıntıdır.
22. Coady, "The Idea of Violence" s. 15-16.
23. A.g.e., s. 16.
24. A.g.e., s. 16.

mardan kaynaklanır. Nitekim çoğu ebeveyn, sinirlerine hâkim olamayıp pişman olacakları şeyler yaparak sonradan değişme yoluna giderler. Asıl istismar ve bu istismarın etkileri, sadece ebeveynlerin bir anlık siniri sonucu değil; tekerrür eden, rutin bir biçimdeki çocuk/aile etkileşimi sonucu ortaya çıkar.

Coady'nin Ault vakasını ele alış biçimi, bu sistemi bir tür psikolojik şiddet olarak görmemize izin vermez. Coady, kızın maruz kaldığı "baskının saf aciliyetine ve duruma özgünlüğüne" vurgu yapar. Bu yolla da psikolojik şiddeti fiziksel şiddetle özdeşleştirmeyi hedefler. Bununla birlikte, vakayı bu şekilde tanımlamak ancak uzun bir süreç sonucu kendini belli eden ve sonuçta belki de aynı trajik etkiye sebep olabilecek psikolojik şiddeti, yani ardı arkası kesilmeyen çocuk istismarını görmekten bizi alıkoyabilir. Üstelik Ault vakasını doğru düzgün anlamamızı engellemiş bile olabilir. Nihayetinde, eğer Linda Ault'un ebeveynleri böyle çağdışı bir davranış sergileme kabiliyetine sahipse, bu büyük ihtimalle ilk aile içi istismar olayı değildir. Linda'nın intiharı da büyük olasılıkla tek başına bu olayın sonucu değil, sistematik ebeveyn vahşetinin bir sonucudur. Olayları başka şekilde düşünmek zor görünüyor. Ebeveynlerin, bu ana kadar çocuklarına karşı sevecenlik ve yardımseverlik duyguları beslediklerini farz edin. Bu senaryoda, bu olay aniden intihara dönüşür müydü? Daha olası olan, şok ve kafa karışıklığı ve peşinden o anda yaşanan şeyleri evebeynleriyle geçmişteki ilişkisinin gidişatıyla telafi etmeye çalışan birtakım savunma soruları gelirdi. Kısacası Ault'un ebeveynlerinin etkisi –intihar– büyük ihtimalle, Coady'nin inandığı gibi acil ve özgün değildi.

Peki, bunun aksi bir durum olduğunda, söz konusu vaka bir psikolojik şiddet vakası olmaktan çıkar mı? Linda Ault'u intihara sürükleyen şey, ebeveynlerinin bu olaydan hemen önceki eylemlerinin doğrudan etkisi olsaydı, ebeveynlerin davranışını psikolojik şiddet olarak tanımlayabilir miydik? Gerçekte tutarsız değil, mantıksız olan bir konumu benimsemek gibi görünür bu. Bu olaydan bahsederken bile Coady, buradaki psikolojik şiddetin "açıkça korkunç bir olay ve *belki de* şiddet olarak adlandırmaya

değer"[25] olduğunu yazarak şiddet sayılamayabileceğini kabul etmiş gibi görünür. Bu durum da bizi ikilemde bırakır. Bir tarafta eğer şiddetin tanımını sadece etkileriyle aralarında doğrudan bir bağ bulunan eylemlerle kısıtlarsak, psikolojik şiddete denk gelecek birçok eylem, tanımın dışında kalacak gibi duruyor. Bu da tam olarak tutarsız bir önerme olmasa da haksız yere keyfîymiş gibi görünüyor. Doğrudan bir psikolojik istismar eylemi, mağdur üzerinde aynı ya da daha vahim sonuçlara neden olan bir dizi eylemden neden daha şiddet dolu kabul edilebilir?

Öte yandan, doğrudan olmayan etkilerin şiddetin belirleyicisi olmasına izin verirsek, hiç değilse yapısal şiddet kavramının kapısını çalmış olmuyor muyuz? Başka bazı durumların istenmeyen ciddi etkilerini şiddet olarak ele almamız muhtemel değil midir? Psikolojik şiddetin kabulünde yapısal şiddete doğrudan geçebileceğimiz anlamına gelmez bu. Coady bu hamleye itiraz etmekte haklıdır. Bunun yerine şiddet tanımını dolaysız etkilere indirgeme fikrini reddedersek, yapısal şiddet kavramının varlığını doğrudan saf dışı bırakamayız anlamına gelmez.

İzlediğim yola bu noktada eleştiri getirmek mümkündür. Fiziksel ve dolayımsız psikolojik şiddetin ortak noktalarının *kasıtlı* olmaları fikri olduğuna da dikkat çekilebilir. Şiddetin zamanlamasının etkilerini bir kenara bırakırsak bu tür bir davranış –Galtung'un da kabul ettiği üzere– yapısal şiddette mevcut olmayan kasıtlı olarak zarar verme fikrine dayanmaz mı? Buna rağmen psikolojik şiddetin ardında kasıt aramaya gerek yoktur. Linda Ault'un ebeveynleri örneğinde, kızlarını incitme niyeti söz konusu olmayabilir. Bunun yerine, davranışları ne kadar çarpık da olsa niyetleri kızlarını tekrar eden zinanın zararlarından korumak olabilirdi. Öyle ki, Linda'nın babasının dile getirdiği pişmanlık bu tür bir niyetin kanıtı olabilir. Kızı kendini öldürdükten sonra sorguya alınan babanın sözleri "Öldürdüm, onu öldürdüm. Sanki kendim öldürmüş gibiyim"[26] şeklinde olmuştur.

25. A.g.e., s. 16, italikleştirme bana aittir.
26. Garver, Newton. "What Violence Is" *Violence: A Philosophical Anthology*, s. 176.

Muhakkak ki, fiziksel şiddet çoğu zaman niyet gerektirir. Aksi olsaydı, anestezi kullanmadan yapılması gereken ameliyatları şiddet örneği olarak kabul edebilirdik. Bunun doğru olup olmadığı bir kenara, psikolojik şiddet vakalarında zarar verme niyeti gerekli değilmiş gibi gözükür. Öyle ki, bu tür şiddeti bu kadar anlaşılmaz kılan şey, çoğu zaman zarar verme niyetinin olması değil, iyileştirme niyetinin olmasıdır; psikolojik şiddet eylemleri ardındaki itki de budur.[27]

Üstelik, Vittorio Bufacchi, *Violence and Social Justice* isimli kitabında, kasti olmasa bile bazı şiddet türlerinin, öngörülebilir olduklarına işaret eder. Örneğin kişi, bazılarının nihayetinde hedeften sapıp öldürülmesi amaçlanmayan sivillerin canına mal olacağının bilinci dâhilinde, düşmanının üzerine akıllı bombalar atarsa bu kasıtsız bir şiddet eylemi olarak algılanır. Bufacchi tesadüfî şiddetle arasına bir mesafe koymak istese de –ona göre şiddet en azından öngörülebilir olmak zorundadır– Ault vakası gibi bazı vakalar, bana göre, bir tür tesadüfî şiddet olarak kabul edilebilir.

Fiziksel ve psikolojik şiddete ek olarak bunu kabul edecek olursak, yapısal şiddettin varlığı da mümkün olabilir. Bunun sonucunda iki soruyla daha karşı karşıya kalırız. İlk olarak, bütün bu şiddet türlerinden, şiddetsiz eylem yoluyla mı kaçınmak gerekir? İkinci olarak, bu şiddet türlerinin arasında, bunları şiddet olarak tanımlama imkânı vererek tek bir çatı altında toplayabilecek ortak özellikler bulunmakta mıdır?

İlk soruyu cevaplamak kolaydır. Şiddetsiz eylem, üç tip şiddetin tamamından kaçınmalıdır. İlk ikisini zaten tartışmıştık. Yapısal şiddetten de kaçınmamız gerekir. Bunun sebebini uzaklarda aramamalıyız. Yapısal şiddet, tam da şiddetsizliğin yüzleşmek ve değiştirmek zorunda olduğu şeydir. Kişi, genel olarak yapısal şiddetin şiddet tanımıyla özdeşleştirilmesine karşı

27. Daha siyasi bir açıdan Hannah Arendt'in *On Violence*'taki makalesinde şiddetin kasıtlı olduğunu iddia ettiğini de söyleyebiliriz. Daha belirgin olmak gerekirse, şiddet, diğer yolların sonuç vermediği durumlarda belli bir amaç uğruna, kasıtlı olarak uygulanır. Ayrıca karşılaştırınız. *On Violence* (New York: Harcourt, Brace, and World, Inc., 1970), s. 46-54.

çıksa ya da Coady'nin yaptığı gibi adını sosyal adaletsizlik koysa bile, yapısal şiddet hâlâ şiddetsizliğin hedefidir. Tahrir Meydanı'ndaki Mısırlılar, Mübarek rejiminin şiddetine (ya da sosyal adaletsizliğe) son vermeyi amaçlıyordu; Estonyalılar, Sovyet işgalinin şiddetine; Occupy hareketi katılımcılarının çoğu, bazı kesimlerin zenginleşmesine; geri kalanlar ise hayat mücadelesi vermesine sebep olmakla ilişkilendirilen ekonomik sistemin yol açtığı yapısal şiddete son vermeyi amaçlıyordu. Yapısal şiddete (ya da sosyal adaletsizliğe) karşı olan bütün bu örneklerde, ilk iki vakada olduğu gibi psikolojik ve fiziksel şiddete direnmek de dahildir.

Yapısal şiddete direnilen daha klasik bir örnek Amerikan İnsan Hakları Hareketi örneğidir. Yürüyüşler, oturma eylemleri, Özgürlük Binicileri vs., Amerika'nın güneyde yaşayan Afrika kökenli Amerikalıları haklarından mahrum eden yapılara karşı direnme yöntemlerini kullanma çabalarıdır. Gerçekten de, Güney'deki ayrımcılık olayları esnasında, linçlerden aşağılamalara kadar her türlü fiziksel ve psikolojik şiddetten bolca vardı. Fakat temeldeki sorun yapısaldı. Afrika kökenli Amerikalılar, ikinci sınıf vatandaş olarak görüldükleri, oy kullanma haklarının olmadığı, istedikleri yerlerde yemek yiyemedikleri, iyi okullarda ve üniversitelerde eğitim göremedikleri, toplu taşıma araçlarında istedikleri yere oturamadıkları, iyi işlere giremedikleri vs. bir sosyal, politik ve ekonomik sistemin parçasıydılar. Bu sistem, Afrika kökenli Amerikalılara karşı yapısal şiddet uyguluyordu. İnsanların direnmesi gereken de tam olarak yapısal şiddetti. Bu yüzden hangi şekilde olursa olsun yapısal şiddet kullanımı, İnsan Hakları Hareketi'nin karşı çıktığı bir şeyi teşvik etmek anlamına geliyordu.

Öyleyse, şiddetsiz eylem ve kampanyalar, fiziksel, psikolojik ve yapısal şiddetten kaçınır. İkinci soruya dönecek olursak, bu üç türdeki şiddeti şiddet kavramı çatısında toplayabilecek ortak bir şeyler bulunmakta mıdır? Şiddet ve sosyal adaletsizlik üzerine yazmış olduğu kitabında Bufacchi, birçok türde şiddeti kapsayacağını umduğu bir şiddet tanımı yapar. Benim yapısal şiddet

adını verdiğim şeyi de kapsama amacı taşıdığından bu tanım Audi'nin yaptığı tanımdan daha geniştir. "Şiddet eylemi, öznenin (kişi ya da hayvan) ya da nesnenin (mülk) birlik ve bütünlüğü, kasıtlı veya kasıtsız olarak ihmal ya da eylem sonucunda ihlâl edildiği vakit meydana gelir. Bu ihlâl fiziksel ya da psikolojik düzlemde, fiziksel ya da psikolojik araçlarla gerçekleşebilir. Bütünlüğünün ihlâli de, çoğu zaman öznenin zarar görmesi ya da nesnenin yok edilmesi veya zarar görmesi ile sonuçlanır."[28]

Bu tanımda yapısal şiddet, sadece eylemlerin ve ihmallerin değil, aynı zamanda kasıtlı ve kasıtsız eylem ve ihmallerin dahiliyetiyle mümkün hale gelir –her ne kadar Bufacchi'ye göre bu eylemlerin rastlantısal değil, öngörülebilir sonuçları olması gerektiğini görmüş olsak da–. O halde öngörülebilir ama kasıtsız bir şiddet eylemi örneği olarak, bir bankacının başka bir insanın evini haczettiğini düşünelim. Bu durumda bankacı, evini aldığı insanda ciddi sinir bozukluklarına sebebiyet vermeye niyetli olmasa da, ne yaptığının farkında olduğu için, bir şiddet eylemine girişmiş olur. Bu örneği biraz daha ileri bile götürebiliriz. Haciz politikasına sahip bankaları desteklediğimi ve bu haciz politikasının, mağdurların psikolojik bütünlüklerine zarar verdiğinin genel olarak bilindiğini düşünün. Bu durumda ben de adımı şiddet eylemine bulaştırmış olurum; bu şiddetin adını yapısal şiddet koyabiliriz.

Bufacchi'nin analizinin tüm yükü, *bütünlük* kelimesinin omuzlarındadır. Bufacchi şöyle der, "Şiddeti, bütünlüğün ihlâli olarak tanımlarken, bütünlük kelimesini tamamı ile felsefi anlamının dışında, noksansızlık, eksiksizlik anlamında kullanıyorum."[29] Bufacchi, bütünlüğü bu şekilde nitelendirirken daha önce bütünlüğün ihlali olarak şiddet üzerine de yazmış olan yazar Gerald MacCallum'a borçlu olduğunu belirtir. "What is Wrong with Violence" isimli kitabında, MacCallum, bütünlük kavramını sadece insanın bedenine değil, aynı zamanda

28. Bufacchi, Vittorio, *Violence and Social Justice*, (New York: Palgrave Macmillan, 2007), s. 43-4.
29. Bufacchi, *Violence and Social Justice*, s. 40.

özerkliğine bağlar. "Kişinin bütünlüğü ile ilgili tartışmalarda özerkliğin en çok mevzubahis olan kısmı, insanın kendi başına geleni belirleme olanağı ile ilgili olmasıdır."[30] O halde bütünlük, başına neyin gelip gelmeyeceğine karar verebilen bütün bir kendilik durumunu muhafaza etmektir.

Şiddete bu açıdan yaklaştığımızda, doğal olarak, "insanın başına neyin geleceğini belirleme" durumunu en geniş şekliyle düşünmemeliyiz. Örneğin, biri yanıma yaklaşıp benim iznim olmadan benimle konuşmaya başladığında ya da elime bir kitap tutuşturduğunda, şiddetin varlığından söz edemeyiz. MacCallum'un ele aldığı örnek, insan vücudunu çok daha yakından ilgilendiriyor: ampütasyon. Yani bu durumdaki "ben" kavramı daha derinlikli olmak zorundadır. MacCallum bu durumun, işin sınıflandırılırken zorluklara neden olacağını iddia eder. Bufacchi ise bu bütünlük fikrini, eksiksizlik ve noksansızlık imgeleri üzerinden yakalamaya çalışır. Eğer biri benimle izin almadan konuşmaya kalksa ya da elime bir kitap tutuştursa, bütünlüğüm vurulmamda ya da psikolojik olarak istismar edilmemde, yahut alenen aşağılanmamda olduğu gibi bozulmaz, olduğu gibi kalır. Aynı şekilde kendime uygun bir şekilde var olma imkânı sunamasam da bozulmuş sayılmam, bu da yapısal şiddete yol açar.

Hem MacCallum hem de Bufacchi'nin; Audi, Galtung ve Coady'nin yaptığı üzere şiddetsizliğin karşı olduğu şiddeti tanımlama yoluyla bir şiddet tanımı yapmaya çalışmadığını unutmamamız gerek. Bu yüzden çok daha geniş bir kavramı nitelendirirler. Bu durumda bu tanımlarla ilgili olarak şiddeti bir bütün olarak ele alan tanımların fazlasıyla kapsayıcı olup olmadığı sorgulanabilir. Örnek olarak, bir kişinin kendisine duygusal olarak çok bağımlı olan eşini boşadığını ve bu boşanmanın bıraktığı yıllarca süren zararlı psikolojik etkileri düşünün. Örneğin, bu boşanmanın sonucunda boşanan eşin uzun süreli depresyon, başkalarıyla iletişim kuramama ve işyerinde aylar boyu kötü performans sergileme

30. MacCallum, Gerald C., "What is Wrong with Violence" Bufacchi, *Violence: A Philosophical Anthology*, s. 126.

gibi sorunlarının var olduğunu düşünün. Bufacchi açısından bu durum, bütünlüğün ihlâl edilmesine yol açar. Ancak sanırım çoğumuz boşanmayı bir şiddet eylemi olarak adlandırmaktan çekinirdik.[31] Buradaki sorun, bütünlük kavramının birçok yolla altının kazılabilmesidir. Fakat bu yolların hepsini tam anlamıyla şiddet olarak sınıflayamayız.

Bufacchi, boşanma örneğine karşı, eşlerin bütünlüğünün *altının oyulduğunu* fakat *ihlâl edilmediğini* söyleyerek kendi tanımını savunabilir. Bu da neyin ihlâl, neyin altını oymak olduğunu anlamak üzere düşünmemizi sağlar. Bufacchi bize bu düşünce için gerekli araçları sunar. Şiddetin eylemler ya da ihmaller sonucu ortaya çıktığını ama kasıtlı olmasa bile bu eylem ve ihmallerin kişinin bütünlüğü üzerindeki öngörülebilir sonuçlarını da işin içine katar. Buna örnek olarak, torunu ve eşi tatil için Venedik'e gittiklerinden ötürü hipotermi nedeniyle hayatını kaybeden bir büyükannenin hikâyesini anlatır; bu durum öngörülebilirdi. Bufacchi bu olayı şöyle yorumlar, "Bütün yetkin, tarafsız ve mantıklı insanların haliyle katılacağı üzere, büyükannemi kendi ellerimle öldürmemle, aynı sonuca sebep olacak şekilde ihmalkâr davranarak tatile gitmem arasında hiçbir ahlaki fark yoktur."[32]

Ancak bu açıklama, boşanma davası örneğinde işimize yarayacaktır. Etkileri öngörülebilir olsa bile, eşlerden birinin diğerini boşaması bir şiddet eylemine tekabül eder mi? Görünüşe göre hayır. Tanımın genişliği sorunu ise kalıcılığını koruyor. Öngörülebilir olduklarından, Bufacchi'nin ele aldığı bütünlük ihlâlleri, çoğumuzun rahatlıkla şiddet olarak nitelendiremeyeceği bazı eylemleri şiddet olarak nitelendirmemizin önünü açar. Şüphesiz, Bufacchi'nin tanımı Galtung'unkinden daha dar kapsamlıdır ama şiddetin tanımı olarak fazlasıyla geniştir.

Fakat boşanma örneği, Bufacchi'nin şiddetin tümünü nitelemeyi hedefleyen tanımının yeterliliğini sınamaya yöneliktir.

31. Bu örneği daha önce oluşturmaya çalıştırdığım bir genel şiddet tanımı ile karşılaştırdığı için Candice Delmas'a teşekkürlerimi sunarım.
32. Bufacchi, *Violence and Social Justice*, s. 58-9. 182.

Bizim ivedi sorumuzsa daha dar kapsamlıdır. Eğer bu tanım, şiddetin tanımı olarak kabul edilemese bile, şiddetsiz hareketin ve mücadelelerin karşı olduğu şiddet türünü veya türlerini niteleyebilir mi? Nihayetinde şiddetsiz hareketin taktikleri arasında tatile çıkmak ya da boşanmak sayılmaz. Öyleyse, bu tanım, şiddetsizlik görüşünün arka planı olarak hizmet edebilir mi?

Şiddeti bütünlük, bütünlüğü de "insanın kendi başına geleni belirleme" olarak düşünmek çekicidir. Bu düşünme biçimi, şiddetsiz bir eylemin ya da kampanyanın hem hasımlarına hem de kenardan izleyenlere karşı saygı duyulması gerektiği fikrini kapsar. Gelgelelim şiddetsiz bir kampanyanın zor kullanamayacağını da işaret eder. Neticede zor kullanmak, insanların kendi başlarına neler geleceğini belirlemekten, hatta kendi gelecekleri belirlemekten alıkoyulması anlamında insanın özerkliğini ihlâl eder. Kişiye karşı zor kullanıldığında kişinin istediği gibi hareket etmesi engellenmiş olur. Yani kişinin tercih ettiği hareket biçimi imkânsız ya da hiç olmadı çok zor hale gelir. O halde zor kullanma, kişinin özerkliğini ihlâl etmek demektir.

Şiddetsizlik zor kullanır mı? Önümüzdeki kısımda da ele alacağımız üzere, evet çoğu zaman öyledir ve öyle olması amaçlanmıştır; bu noktayı gelecek bölümde enikonu ele alacağız. Şimdilik örnek olarak 1955'teki Montgomery otobüs boykotunu ele alalım. Bu boykot Rosa Parks'ın, Güney'de Afrika kökenli Amerikalıların otobüsün arka tarafına geçmeleri gerekirken bunu reddetmeleri sonucu tutuklanmalarının ardından gerçekleşmişti. Boykot, Montgomery'deki otobüs firmalarına ve bu firmaların müşterileri arasında ayrımcılık yapmasına imkân veren kamu kuruluşlarına ekonomik baskı yapmayı amaçlamaktaydı. Yani sadece vicdanî bir çağrı değil, ayrıca firmalara ve kamu kuruluşlarına karşı uygulanan bir baskı çağrısıydı. Öyle ki, federal mahkeme, otobüs firmalarına ayrımcılığı durdurma emri verdiğinde, bu başarının ardındaki tam da bu zor kullanımı vardı.

Peki, bu boykot zor kullanmış mıydı? Boykotun yegâne amacı olmasa da gayesi Afrika kökenli Amerikalıları otobüsün arka tarafında oturmaya zorlayan korkunç ayrımcılığı gözler önüne

sermek değildi. Amaçlardan biri de Montgomery toplu taşıma sistemini siyahileri kısmen ya da tamamen dâhil etmeye mecbur bırakmaktı. Bunda başarılı da oldu. Birleşik Devletler Yüksek Mahkemesi bu boykottan sonra, ayrımcı toplu taşıma sisteminin anayasaya aykırı olduğunu belirterek, sistemi siyahileri dâhil etmeye zorladı.

Elbette ki, şiddetsizlik örneklerinin tümü zor kullanmaz ya da kullanmak durumunda değildir. Occupy Hareketi, ABD'deki adaletsiz gelir dağılımına dikkat çekmeye çabalarken herhangi bir zorlayıcı mekanizmaya sahip değildi. Buna karşın Tahrir Meydanı işgalinde ise muhtemelen bu tür bir mekanizma vardı. Hareketin Mübarek rejimine başkaldırısı, sadece rejimin kendisine dikkat çekmeyi değil, işbirliğine yanaşmayarak rejime son vermeyi hedefliyordu. Bu durumda şiddetsiz eylem zor kullanabilir ve dolayısıyla MacCAllum'un tartıştığı anlamda özerkliğin ihlali olabilir.[33]

Bufacchi'nin öne sürdüğü şekilde bütünlüğün ihlâli olan şiddeti, şiddetsiz eylem, şiddeti reddederken zor kullanabilir şeklinde düşünmenin başka bir yolu var mıdır? Bana göre vardır. Bu yolu açıklamak için *haysiyet* kelimesini kullanmak istiyorum.

Michael Rosen, *Dignity* isimli kitabında bu kavramın tarihinin izini sürer.[34] Kavramın tarihinde üç değişik kolu tespit eden Rosen, bir dördüncüsünü ileri sürer. İlk kol Katoliklik tarihiyle ve haysiyeti bireylerin tabiatında olan insanoğlunun aşkın konumu olarak görmekle ilgilidir. İkincisi, Kant'ın aklın mülkiyetiyle ve

33. Allan Bäck, "Thinking Clearly About Violence" *Philosophical Studies*, Cilt. 117, Sayı. 1/2, Ocak 2004, s. 219-30 eserinde zor kullanımı ile şiddetti karıştırmaktadır. Bu da onu "Tüm pasif direniş türleri, şiddetsiz tüm stratejiler genel anlamda şiddet içerikli ve ilk bakışta (*prima facie*) yanlış mıdır? Evet." (s. 227) şeklinde, savunulması zor bir çıkarımına götürür. Kişi bu noktada, bu çıkarımın ve bu çıkarıma ulaşmak üzere kullanılan iddianın mantıksız (*reductio*) bir ilişki içinde olduğunu düşünebilir; ancak Bäck, Gandi'nin yazılarındaki bir bölümü yanlış bir şekilde tasvir edip, Gandi'nin şiddetsizliği pasif direnişten ayırması fikrini şiddetsizliğin şiddet içerikli olmasına yorumlayarak, kendi görüşünü bu olasılığa karşı savunur. Bäck'in bu konuda yazdıkları ve kendi yorumu için bkz. s. 227.

34. Rosen, Michael, *Dignity: Its History and Meaning*, Cambridge: Harvard University Press, 2012.

dolayısıyla ahlaki yasanın hamilleriyle ilişkilendirilen içkin bir değer olarak haysiyet nosyonudur. Üçüncüsü ise bir davranış biçimi olarak haysiyetli olmak, haysiyetli şekilde davranmaktır. Son olarak "haysiyeti, haysiyetli davranış olarak ele alan üçüncü kol dördüncüyü ortaya çıkarır: birisine haysiyetli şekilde davranmanın aslında birisine karşı saygılı davranmak demek olduğu bir haysiyet yaklaşımı. Haysiyet, temel ilkelere saygı yüzünden haysiyete saygı duymayı değil, sadece saygılı olmayı gerektirir. Bu şekilde ele alındığında, kişinin haysiyetine saygı duyulması hakkı, hak kavramının temelini oluşturan genel bir şeyden ziyade –her ne kadar çok önemli olsa da– tek başına, tekil bir haktır."[35]

Bana göre, Rosen'in tanımladığı haysiyet kavramının dördüncü biçimi, şiddetsizliğin ortaya koymaya çalıştığı şeydir. Bu kavramın ihlâli ise şiddetsizliğin özellikle kaçınmayı amaçladığı şeydir. Üstelik, belki de bu anlamdaki haysiyetin ihlâli, Bufacchi'nin başkasının bütünlüğünü ihlâl eden şiddet fikri ile işaret ettiği şey olabilir. Robert Holmes'ün iddia ettiği üzere, "Kişiler öncelikli olarak saygıya değerdir ve her bir kişinin, üzerinde etkisi olan diğer insanlardan, ona küçültücü şekilde davranılmamasını bekleme hakkı vardır. Onu özgürlüğünden mahrum etmek, aşağılamak ya da özgüvenini yok etmek, bütünüyle bu küçültücü davranışın örnekleridir ve bunlara fiziksel şiddete başvurmadan pekâlâ ulaşılabilir. Gerçekten de bunların çoğu, genelde insanların en savunmasız olduğu alanlarda bulunduğundan, kişisel ve sosyal etkileşimin en incelikli biçimleri vasıtasıyla etkisini gösterir."[36]

Yine de, bu fikri biraz daha ileri taşıyıp daha detaylandırmamız gerekiyor. Başkasına saygılı davranmakta başarısız olmak ne anlama gelir?

---

35. Rosen, *Dignity*, s. 61-2.

36. Robert Holmes, "Violence and Nonviolence" *Violence: Award-Winning Essays in the Council for Philosophical Studies Competition*, ed. Jerome A. Shaffer, (New York: David McKay Company, 1971), s. 111. Holmes insanlara saygı gösterilmemenin psikolojik şiddet olduğunu iddia eder ve bu yüzden de bizim burada yapısal şiddet adını verdiğimiz şeyi, psikolojik şiddete indirger. Bu makale, yukarıda not 3'te belirttiğimiz derlemede s. 149-68'de yer almaktadır.

Bu, başkasına sürecek bir hayatı varmış gibi, zor kullanmadan muaf olmasa da en azından eylemleri doğrultusunda ciddiye alınması gereken bir hayatı varmış gibi davranmakta büyük ölçüde başarısız olmaktır. Diğer taraftan, başkasına saygı duymak bu olguyu ciddiye almak demektir. Öyleyse Bufacchi'nin belirttiği şekliyle bütünlük ihlâli, başkalarının sürdüğü hayatlara sahip olduğunu ve buna basitçe son verilemeyeceğini göz önüne almayı başaramadan davranması anlamında başkalarının hasiyetine saygı duymadaki başarısızlıktır.

Başkasının sürdüğü hayata saygı duyma fikri, biraz muğlak kalmış olabilir; fakat umarım bir çıkar yolu vardır. İnsanın hayatını nasıl sürdüğü ile ilgili hepimizin kafasında bir fikir bulunmakta: zaman içinde ortaya çıkacak olan insan ilişkilerine ve faaliyetlere girişmek; yaşamın tepe noktasını görmemizi sağlayacak şekilde kendi ölümümüzün farkında olmak; yemek, barınak, uyku gibi biyolojik ihtiyaçlara sahip olmak; çevremizdekilere duyulan bağlılık ya da ilgi isteği gibi psikolojik ihtiyaçlara sahip olmak. Bunun yanı sıra, şiddetsiz ilişkiler inşa etmemize yardımcı olan hayvanların hayatları ve çeşitli ihtiyaçları ile ilgili de bir algı oluştururuz.

Tabii ki bu insanların ve diğerlerinin hayatının tıpatıp aynı şekilde sürdüğü anlamına gelmez. İnsanların kendilerine has hayatı sürme biçimleri vardır ve bu insanlarla iletişim halinde olan bizler de onların hayatlarını sürdürüş biçimlerindeki değişikliklerin şu ya da bu şekilde çoğunlukla farkındayız. Fakat belirli başkalarının, sürdüreceği farklı yaşamlar olduğuna saygı duymak, onların sahip olduğu her arzuya boyun eğeceğimiz anlamına da gelmez. Öyle olsaydı şiddetsiz zor kullanımı bir kez daha imkânsız hale gelirdi. Şiddetsiz dengenin, şiddetsizlik kadar saldırıyı ve kendini savunmayı da gerekli kıldığını iddia ettiği "On Revolution and Equilibrium" adlı çığır açıcı makalesinde Barbara Deming şöyle der: "Zarar vermeden başkasının eylemine engel olmak elbette mümkündür... Başkasının öldürme özgürlüğüne ya da öldürme eylemini gerçekleştirenlere yardım etme özgürlüğüne engel olmak, onun kişiliğini temelden ihlâl

etmek değildir."[37] (Kitabın bu kısmındaki görevlerden biri de, Deming'in başvurmuş olduğu "zarar" kelimesinin ne anlama gelebileceğini araştırmak olacaktır.) Bunun yerine bu tür bir saygı, başkalarının bazı emelleri şiddetsizlik yoluyla engellense bile, psikolojik ya da fiziksel şiddet korkusu duymadan veya temel ihtiyaçlarımız kesintiye uğramadan anlamlı işlere girişmemize izin veren diğer arzuların önünün kesilmemesi gerektiğinin farkında olmamızı gerektirir.

Başkalarının haysiyetine duyulan saygı ile ilgili bu görüş, MacCallum'unki gibi özerkliğin kişisel arzuda temellendiği daha öznel görüşlerle zıtlık içerisindedir. Bunun sebebi ise, daha öznel bir temellendirme kullanırsak, şiddetsiz zor kullanımının tanımı gereği şiddet yanlısı olduğudur. Zor kullanımının varlığı özerkliğin ihlâlidir ve bu haliyle şiddet yanlısıdır. Ayrıca umuyorum ki, bu görüş eğer bütünlüğün ihlal edilmemesi için gerekli olan eksiksizlik ve noksansızlık türlerine bolca değindiğinden Bufacchi'nin arka çıktığı bütünlük fikrini de açıklığa kavuşturacaktır.

Konusu açılmışken ilave etmeliyim; bu haysiyet görüşü bir farklılık dışında Kant'ın görüşü ile çok ortak nokta taşır. Dördüncü kısımda, bu farklılığa geri döneceğiz. Bu görüş, haysiyete saygı duyulması noktasında Kant ile aynı çizgide olmasına ve saygısızlığı bir kişinin diğerinin sonunu getirmesi için sıklıkla kullanılan bir şey olarak görmesine rağmen haysiyet kavramını akıl içerisinde temellendirmez. Kant için başkalarının haysiyetine saygı duymak, onun aklı yürütme yetisine saygı duymak ve bu yüzden de sırf akıl meselesi olan ahlaki yasalar ile uyum içinde eylem yapmak demekti. Benim burada öne sürdüğüm görüş ise rasyonaliteden çok, insan hayatının kendi yörünge ve güzergâhının olduğu ve her daim başkasının seçtiği hayat yörüngesi ile uyum içinde olmasak veya ona katılmasak da o yörüngenin varlığını tanımamız ve saygı göstermemiz fikri ile

37. Deming, Barbara, "On Revolution and Equilibrium" *A.J. Muste Memorial Institute Essay Series*, Sayı. 2, New York [1968'de Liberation Magazine'de ilk kez basılmıştır], s. 14-15.

ilgilidir. Bu, rasyonalitenin bu tür bir saygı anlamına gelmediği ya da onunla ilgili olmadığı anlamına gelmez. İlişki ve tasarıların oluşumu içinde –tam olarak Kant'ın saf rasyonalitesi olmasa dahi– sıklıkla rasyonaliteyi barındırır. Gelgelelim tahakkuk ufkumuzu akıldan insanın hayat biçimine doğru genişletirsek, bu görüş, insan hayatını –aynı zamanda insan olmayanların da hayatını– şiddetsiz eylem düşüncesinde değerlendirmemize olanak tanır.

Bu ufuk, sözünü ettiğimiz üç şiddet biçiminde –yani fiziksel, psikolojik ve yapısal şiddetin– neyin ortak olduğunu fark etmemize olanak tanır. Elbette ki fiziksel şiddet, mağdurun bir yaşam sürdüğünü tanımaz. Başkasına sadece kişinin öfkesinin ya da gayesinin nesnesi muamelesi yapar. Bunu genelde iki şekilde yerine getirir. İlk olarak kendi zor kullanma şekli, ötekine saygısızlık olarak vuku bulur. Başkasına karşı zor kullanmak gerekliyse bile, bu kullanım öyle bir şekilde gerçekleşmelidir ki, kişi yaşam yollarına devam edebilme yönünde maksimum serbestiye erişsin. Fiziksel şiddet bunu tanımaktan ziyade hayata sözü edilen serbesti olmaksızın müdahale eder. İkinci olarak, fiziksel şiddet birçok kültürde aşağılayıcıdır ve psikolojik izler bırakır. Mağdurunun dünyevi yaşamda yönünü bulabilmesini zorlaştırma ve dayanılmaz hale getirme etkisine sahiptir. Fiziksel şiddet mağduru için dünya, korku duymadan tasarılarını hayata geçirmesinin zor olduğu, güvensiz bir yer halini alır.

Bu tabii ki, fiziksel şiddetin tamamı için doğru değildir. Mesela boks ya da ragbi gibi sporlarla ilişkilendirildiğinde fiziksel şiddet, şiddetin nesnesinin mağdurunun hayatını sürdürme kabiliyetini köreltmez. Genel olarak, kişinin kendi iradesi sonucu maruz kaldığı fiziksel şiddet az önce bahsettiğim etkilere yol açmaz –fakat bu konuda da istisnai örnekler olabilir– (Gönüllü olarak fiziksel şiddete maruz kalındığı için, spordaki şiddeti, şiddet olarak tanımlamayı reddettiğimi iddia edenler olabilir; fakat bizim duruşumuz bunun aksi yönündedir). Hatırlayın, amacımız şiddetin her türlüsünün tanımını vermek değil, yalnızca şiddetsizliğin kaçındığı şiddeti tanımlamaktı. Şiddetsiz bir

eylem ya da kampanyada, hasımlar ya da dışarıdan izleyenler, gönüllü olarak şiddete maruz kaldıkları bir durumda değillerdir. O yüzden bazı spor türleri ve faaliyetleriyle ilişkilendirilen şiddet –gerçekten şiddet olsa da– ortaya çıkmaz.

Ortaya koyduğumuz görüş içerisinde, şiddeti kendi iradesi ile kabul eden hatta arzu eden bir şahsın bulunduğu tuhaf bir vakada şiddettin kabul edilir olup olmadığını sorgulayanlarımız olabilir. Hasımların, şiddetsiz bir kampanyaya leke sürmek adına özellikle kendilerine karşı şiddet kullanımını kışkırttığı vakalarda bu durum pekâlâ ortaya çıkabilir. Bu aynı zamanda ötekinin haysiyetine yapılan saygısızlığı içermiyormuş gibi görünebilir. Aslında tuhaf bir şekilde, şiddet mağdurunun tasarılarına katkıda bulunuyormuş gibi görünebilir. Bu durumda, şiddetsizliğin işleme şeklinin aksine, görüşümüzün şiddete izin verdiğini söyleyebilir miyiz?

Bana göre bu sorunun cevabı hayır'dır. Bunun sebebi ise, en basitinden kışkırtılan kişinin, kışkırtmanın gerçekleştiğinin ve bu yüzden de hasmına saygısızlık ettiğinin farkında olmaması değildir. Ötekinin haysiyetine karşı duyulan saygısızlığı *ifade etmek*, bu tarz bir *saygısızlığa* niyetli olmakla alakalı olmak zorunda değildir –bu konuya ileride, yapısal şiddeti tartışırken geri döneceğiz–. Eğer bu doğruysa, sorunun temeli hasma karşı saygısızlığın niyetinde değil, başka bir yerdedir. Kişinin fiziksel şiddet kullanmak üzere kışkırtılmaya müsait olması sebebiyle kişinin davranışları, şiddetsiz mücadelenin seyri içerisinde, ötekinin haysiyetine karşı saygısızlığın önüne geçmeyeceğine işaret eder. Bu durum, içinden doğduğu belirli şartlar içerisinde, tek bir fiziksel şiddet mağduruna karşı saygısızlık olarak nitelendirilemese de, kişiyi bütün hasımlarına karşı fiziksel şiddet kullanımı ile yüz yüze bıraktığından, şiddeti kışkırtmayı hedeflemeyen hasımlarına karşı da saygısızlığı körükler.

Fiziksel şiddeti göz önünde bulundururken ortaya çıkan bir diğer sorun da, şiddet kullanarak gerçekleştirilen ve çokça tartışılmış olan nefsi müdafaadır. Kişinin, ötekinin haysiyetine

olan saygısını yitirmeden şiddet kullanarak kendini müdafaa etmesi mümkün müdür? Kişi, ötekine karşı fiziksel saldırıda bulunurken aynı zamanda ötekinin sürdüğü bir hayat olduğu gerçeğini ciddiye alabilir mi? Eğer alabilirse, benim öne sürdüğüm görüş yetersiz kalacaktır; zira nefsi müdafaada bile şiddetsiz eylem, kişinin ötekine fiziksel olarak saldırmamasını gerektirir.

Bu noktada, hangi türde olursa olsun şiddet yanlısı nefsi müdafaanın, önemli ölçüde mağdurun haysiyetine karşı duyulan saygıyı azalttığını söyleme ihtiyacı hissediyorum. Fakat bu, böylesi bir nefsi müdafaanın meşru olmayacağı anlamına gelmez. Bir eylemin şiddetsiz olması ile meşru olması birbirinden farklı konulardır –tabii, kişi pasifist olmadığı sürece–. Buradaki iddiam şiddet içeren bir nefsi müdafaada yapılan saygısızlığın meşru gösterilemeyeceği değil; sadece bu tür bir şiddet içeren nefsi müdafaanın saygısızlığı açığa çıkardığıdır. Kişinin şiddet kullanarak kendini savunması, kişinin kendisini, kendi fiziksel bütünlüğünü korumanın tek yolunun başkasına saygısızlık yapmak olduğu bir durumda bulmasıdır. Bu tür bir nefsi müdafaa kişiyi bu talihsiz fakat kaçınılmaz durumun içine sokar ve durumu can sıkıcı kılar. Elbette, şiddet içeren nefsi müdafaanın değişik kademeleri bulunmaktadır. Ve saldırıyı savuşturmak için ötekine karşı olası en az gücü kullanarak kendini savunmak, ötekine karşı bir derece saygı göstermeyi gerektirir. Gelgelelim kişinin kendini müdafaa etmek adına karşısındakine saldırmak zorunda oluşu, benim bu kitapta ötekilerin haysiyeti diye tanımladığım şeyi gerektiren şiddetsizliğe duyulan saygının en azından askıya alınmasını gerektiriyormuş gibi gözükür.

Şiddetin ikinci türü olarak belirttiğimiz psikolojik şiddet ve istismara dönecek olursak, fiziksel şiddet üzerine yürüttüğümüz tartışmanın ışığında konunun gayet basit olduğunu görebiliriz. Psikolojik şiddet durumunda hiçbir zaman ötekinin haysiyetine saygı gösterilmez; çünkü bu durum her şekilde ötekinin sürdüğü bir hayat olduğu gerçeğine müdahale ederek, ötekinin haysiyetini ihlal etme durumudur. Bu doğrultuda, şiddetsizlik

fiziksel şiddetten kaçınmaya odaklanmasına karşın, psikolojik şiddetin şiddetsiz hareketin ruhuna fiziksel şiddetten çok daha zıt bir şey olduğunu söyleyebiliriz.

Bu demek değildir ki psikolojik şiddet kavramı ile ilgili hiçbir zorlukla karşılaşmıyoruz. Mesela psikolojik şiddet olayının ne zaman gerçekleştiğini saptamak nadiren zor bir uğraş olsa da, bu psikolojik şiddet vakalarını değerlendirmek daha zorlayıcı olabilir. Bu durum özellikle zor kullanımı içeren şiddetsiz kampanyalar için özellikle doğrudur. Şöyle sorulabilir: Şiddetsiz zor kullanımı ile psikolojik şiddet arasındaki çizgi nasıl çekilebilir? Bu çok önemli bir sorudur ve cevabı ancak şiddetsiz hareket bağlamında verilebilir diye düşünüyorum. İkisi arasında çizilebilecek keskin bir felsefi çizginin var olduğunu zannetmiyorum. Şiddetsiz eylem gerçekleştirmek, kişinin hasmının anlamlı bir hayat yaşama haysiyetini inkâr etmeden konu edinilen şeyle uyumlu olmasını gerektirir. Şu anda pek katı kriterler üzerinde konuşuyor olmasak da, bu konu kırmızı çizgilere sahip olmaktan çok, kişinin hüküm verme yetisi ve hassasiyeti ile ilgilidir.

Şiddetin faili ile mağduru arasında doğrudan bir ilişki olmadığından, yapısal şiddet bu üç kategori içinde en karmaşık olanıdır. Öyle ki "fail" bu durumda bir kişi değil, bir yapıdır. Bu konuda bir yanlışlık olmasa da, hikâyenin tamamı böyle değildir. Yapısal şiddet içerisinde bazı sosyal ve politik yapılar doğrudan şiddet içerirken, bu yapıların bir parçası olarak bazı insanların dolaylı yoldan şiddete katkıda bulunduklarını söylemek daha doğru olur. Bu yapıların doğrudan şiddet içermesi yönündeki savımız, bu yapıların insanları içine düşürdüğü bir durumdan, insanların ya gözden çıkarılabilir olarak algılandığı ya da başkalarının hayatlarını iyileştirmek amacı uğruna araçsallaştırıldığı bir durumdan ileri gelir. Bunun en klasik örneği, fiziksel ve psikolojik şiddete maruz kalmalarına ek olarak, kölelerin kendi yaşamlarına, tasarılarına ve ilişkilerine sahip insanlardan ziyade mülk olarak görüldükleri kölelik sistemidir.

Bir diğer örnek ise, Jim Crow yasalarıyla yönetilen Amerikan Güneyidir. Burada şüphesiz birçok fiziksel ve psikolojik şiddet

vakası gerçekleşirken, Afrika kökenli Amerikalılara, adını koyacak olursak, ikinci sınıf vatandaş gibi davranmaya dayanan bir düzen her tarafa yayılıyordu. Bu anlamda ikinci sınıf vatandaşlık, insanların iyi bir öğrenim hayatı, üst düzey profesyonel işlere girebilmek, daha iyi konutlarda ve semtlerde ikamet etmek, oy kullanmak gibi haklardan mahrum edilmesini, otobüslerde ve sokaklarda yer vererek beyazlara riayet etme gibi aşağılamalara maruz kalmalarını da kapsıyordu. Jim Crow'un Güney'indeki toplumsal, siyasal ve hukukî yapı, Afrika kökenli Amerikalıları sürecekleri bir yaşamları olan bağımsız insanlar olarak görmek yerine onları, Güneyli beyazların yaşamını idame ettirme araçları olarak görüyordu.

Akla insanlara baskı uygulayan yapı fikrinin mantıklı olup olmayacağı sorusu gelebilir. Bir insanın ötekine karşı şiddet kullanmasını gözümüzde canlandırmak, bir yapının aynı işi yapmasını canlandırmaktan daha kolay olacaktır. İnsana karşı şiddet kullanabilen bir yapı nasıl bir şeydir? Ancak yapıları ürkütücü varlıklar olarak düşünmemeliyiz. Yapı dediğimiz şey, aslında toplumsal, siyasi, kültürel ve ekonomik pratiklerin belli düzene sokulmuş halinden başka bir şey değildir. Bir anlamda, yaşam biçimidir. Belirli bir aile ortamından bahsederken ortamın ya da atmosferin kendisinin baskıcı olduğunu değil, aile içi düzenlemelerin insanların hayatlarını rahatça yaşamasını zorlaştırdığını kastederiz. Aynı şekilde şiddet içeren bir yapı da insanların yaşamlarını anlamlı bir şekilde sürdürmesini engelleyen uygulamalar düzenidir.

Yapılar işte bu şekilde şiddet içerebilir. Fakat bu yapılara mensup kişiler de şiddete karışmış olabilirler, tabii daha dolaylı biçimde. Irkçı devlet mekanizmalarına karşı vergi vererek, ayrımcı siyasetçilere oy vererek ya da en basit haliyle sistemin içinde, sistemi hiç eleştirmeden yaşayarak, Jim Crow'u destekleyen birçok beyaz dolaylı olarak Afrika kökenli Amerikalı yurttaşlarına karşı şiddet uygulamıştı. Elbette bu, beyazların siyahilere doğrudan şiddet uyguladığı anlamına gelmez. Ama bu tarz bir yığın eylem vardı. Yapısal şiddetin temellerini güç-

lendiren bu şiddet olaylarına ek olarak, başkalarının yeterli şekilde hayatlarını sürdürmesini engelleyecek biçimde yaşayarak Güney'deki yapısal şiddete katkıda bulunan birçok insan vardı.

Bundan insanların başkalarına karşı sadece dolaylı yoldan değil, kasıtsız olarak da şiddet gösterebileceği çıkarımı yapılabilir. Bunu psikolojik şiddet vakasında görmüştük; ama o, daha nadir bir durumdu. Yapısal şiddette, insanlar çoğu zaman başkalarının haysiyetine yapılan saygısızlığa katkıda bulunduklarının farkında değillerdir. Hatta yapısal şiddet vakalarında sıklıkla kendini aldatma faktörü etkilidir. Bu yüzden insanlar, şiddete katkıda bulunduklarını açıkça görmekte zorlanırlar. Bu da birçok şekilde meydana gelebilir: insanları ayrı semtlere yerleştirmek yoluyla fiziksel ayrımcılık, ideolojik bahane ("o insanlar bizim başardıklarımızı başarma yetisine sahip değiller"), dostluk yanılsaması ("en iyi arkadaşlarımdan bazıları siyahi") ya da en basitinden, katkıda bulunduğu bu şiddet durumu hakkında düşünmeyi reddetme... İnsanlar yapısal şiddete katkıda bulundukları için ortaya çıkan sorumluluk duygusu yüzünden hassas olmasalardı kendilerini aldatmaya ihtiyaç duymazlardı. Öyle ki, insanların çoğunlukla kendilerini yapısal şiddete kasıtsız şekilde katkıda bulundukları bir pozisyonda bulmalarının (ya da kendilerini konumlandırmalarının) yapısal şiddetin devamlılığına sebep olduğu söylenebilir.

Bu noktada sorabileceğimiz bir soru daha var. Bu soru bizi, Bufacchi'nin şiddetin sadece kasıtlı değil ayrıca öngörülebilir şekilde ortaya çıkabildiğine dair iddiasının da ötesine götürüyor: İnsan kazara şiddet uygulayabilir mi? Ne olursa olsun, insanların farkında olmadan şiddete başvurmaları şiddete kasıtsız olarak katkıda bulundukları anlamına mı gelir?

Basit bir örnek vereyim. Başka bir ülkeyi işgal etmek üzere askerlere eğitim veren bir askeri üsse giden yolu kapatmayı amaçlayan şiddetsiz bir oturma eylemini düşünün. Bu sırada meçhul bir şekilde, bir ambulans kapanan bu yolda mahsur kalıyor ve bu yüzden ambulansın içindeki hasta, hayatını kaybediyor. Bu durum, şiddetsiz bir gösteriyi şiddet yanlısı hale dönüştürür mü?

Bu durumun yapısal şiddet düzlemindeki yansımaları görülebilir. Sorduğumuz sorunun cevabı hayır ise, Bufacchi'nin öne sürdüğü üzere yapısal şiddet denen şeyin ona katkıda bulunan kimselerce en azından rasyonel olarak öngörülebilir olması gerekir. Buna karşın cevap evet ise, şiddetsiz hareketlerin çoğu, göstericiler suçsuz olsa bile aslında şiddet içeren hareketler olarak nitelendirilebilir. Aslında, gösterilerin şiddet içerip içermemesi protestocuların kontrolünde değildir. Protestolar her durumda şiddetsiz olmak üzere planlansa da, öngörülmesi mümkün olmayan tesadüfi olaylar sonucu şiddet yanlısı hale gelebilir.

Açıkçası bu konuda ne söyleyeceğimi ben de bilemiyorum. Benim sezgilerim de birbiri ile çelişki içinde. Bir yandan şiddetsiz gösterilerin tesadüfi olaylar sonucu bir anda şiddet yanlısı olarak nitelendirilebilmesi fikri hatalı görünüyor. Öte yandan mantıksal olarak öngörülemeyen olaylar sonucu bile yapısal şiddete katkıda bulunulabilirmiş gibi geliyor. Eylemlerinin başkalarının zayıf düşmesine katkıda bulunduğunun farkında olmadıkları bir pozisyonda olan insanlar, buna rağmen yapısal şiddet sayılabilecek bir şekilde, bu zayıflatmaya katkıda bulunabilir. Bütün bunlar bir kenara, yapısal şiddeti, tabii hâlâ şiddetse, şiddet içeren kimliğinden soyutlamadan, tesadüfi katkılara izin veren fakat şiddetsizliğin bundan sakındığı, başka bir şiddet kategorisine sokacak bir sav var mı emin değilim.

Neyse ki şiddetsizliğin karşıt olduğu şiddeti tanımlamak için bu soruya cevap vermek gerekmiyor. Şiddetsizliğin can alıcı noktası, her tür şiddetten, yani fiziksel, psikolojik ve yapısal şiddetten kaçınmasıdır. İlk ikisi aşikârdır, üçüncüsü ise yeterince açıktır. Şiddetsiz hareket ve kampanyalar şu ya da bu şekilde, insanların kendilerine anlamlı hayatlar inşa etmesine imkân vermeye adanmıştır. Eğer şiddetsizlik, yapısal şiddete katkıda bulunuyorsa, işleyişinin ruhuna aykırı hareket ediyor demektir. Şiddetsizlik *şu* ya da *bu* insan (ya da hayvan) grubunun haysiyetini gözetmekle kalmaz. Tüm insanların (ve ilgili hayvanların) haysiyetini gözetir. Eğer şiddetsizlik hasma karşı şiddeti reddediyorsa, dışarıdan izlerken bu eylemlerden etki-

lenebilecek olanlara karşı şiddeti de reddetmelidir. Bir başka şekilde söyleyecek olursak, eğer şiddetsizliğin mücadele ettiği hasımlar, sürdürecek bir yaşamları olduğu için saygıya değerse, bu mücadeleden etkilenen herkes aynı saygıdeğer muameleyi görmelidir. Dolayısıyla şiddetsizlik, fiziksel ve psikolojik şiddetten olduğu gibi, yapısal şiddetten de kaçınmalıdır.

Şiddetsizliğin daha kesin bir tanımına geçmeden evvel, burada öne sürülen yapısal şiddet görüşünün Galtung'unkinden daha dar kapsamlı olduğunu belirtmeliyim. Hatırlayalım, Galtung'a göre; "Şiddet, insanların o anki gerçek bedensel ve zihni durumlarının, potansiyel beklentilerinin altında kalacak şekilde etkilendiği zaman mevcuttur." Ve yine şiddet; "gerçek ile olasının arasındaki mesafeyi arttıran ya da bu mesafenin kapanmasını engelleyen şeydir." Bu yorum şiddetin oldukça geniş bir tanımına yol açar. Bu yoruma karşı Coady, ebeveynlerini bunaltan çocuğu ya da performansını düşüreceğini bile bile uyku hapı isteyen kişileri örnek göstererek, ortaya çıkabilecek sorunlara dikkat çeker. Burada sunulan şiddet tanımı –ya da daha doğrusu, şiddetsizliğin kaçındığı şiddettin nitelendirilmesi– Galtung'unkinden daha dar kapsamlıdır. Bu tanım kişisel potansiyelin engellenmesini başkalarının yaşayacak hayatları olduğu gerçeğini gözden kaçıracak şekilde ele almaz. Öyleyse Galtung ve Coady'nin ana ihtilaf noktası olan yapısal şiddet, Coady'nin yönelttiği itirazların hedefi değildir; oysaki Coady büyük olasılıkla, şu anda benim yapısal şiddet adını verdiğim şeyi adlandırmak için toplumsal adaletsizlik terimini tercih etmeye devam edecektir. Şiddetsizliğin kaçındığı şeyin ne olduğunun farkına vardığımız sürece bu tercih, semantik bir değişiklik olmanın ötesine geçmeyecektir. Benim tercihim ve argümanım ise yapısal, fiziksel, psikolojik ve semantik meselelerin ortak noktalarının, şiddet olarak ele alınabilecek, arındırılmış yanları ile *şiddetsiz* olarak kabul edilen eylem ve mücadelelerin mukayese edilmesi üzerine temellendirilmesidir.

Şiddetsizliğin reddettiği şiddetin bu şekilde nitelenmesi vasıtasıyla, artık şiddetsizliğin kendisinin bir tarifini yapmaya hazırız

demektir. Bölümün başında bahsettiğim üzere, şiddetsizliği şiddetin yokluğu biçiminde negatif tabirlerle tanımlayamayız. Eğer şiddetsizlik şiddettin yoksunluğundan ibaret olsaydı, benim için duş almak veya uyumak da şiddetsiz bir eylem sayılabilirdi. Bunun aksine şiddetsizlik bir eylem türüdür ya da daha iyi bir tabirle, mevcut –siyasi, ekonomik ya da toplumsal– düzenlemeler bütününe meydan okumayı amaçlayan değişik eylemler silsilesidir. Bu yüzden şiddetsizliği *katılımcılarının, hasımlarının ve diğerlerinin haysiyetine (yukarıda tanımladığımız şekliyle) saygı duyarak mevcut siyasi, ekonomik veya toplumsal düzenlemelere meydan okuyan ya da direnen siyasi, ekonomik veya toplumsal eylem* olarak tanımlayabiliriz.

Bu tanımla ilgili, üzerinde durmaya değer birkaç nokta mevcut. Bunlardan ilki, bu tanımın şiddetsiz eylem ile şiddetsiz kampanya arasındaki farksızlıktır. Bu bölüm boyunca her iki kavramı da kullandım. Şiddetsiz mücadeleyi basit bir eylemler silsilesinden ibaret düşünmememiz gerekir; ama öyle düşünülür. Zira doğru şekilde yerine getirildiği sürece kampanyalar bir düzenleme ve eşgüdüm meselesidir. Koca bir yüzyılın başkaldırı tarihini içeren *Why Civil Resistance Works* isimli eserlerinde (bu esere önümüzdeki bölümde geri döneceğiz) sosyologlar Erica Chenoweth ve Maria Stephan kampanyayı "siyasi bir amaç uğruna, gözlemlenebilir, süregelen eylemler dizisi"[38] olarak tanımlar. Bu yüzden mücadeleyi bünyesinde barındıran eylemler birbirleri arasında dâhili ilişkilere sahiptir. 'Şiddetsizlik' terimi sadece bireysel eylemlere değil, kampanyaya atıfta bulunsa da işimizi kolaylaştırmak adına bu iki kavramdan bahsederken 'şiddetsizlik' terimine başvuracağım.

İkinci olarak, şiddetsizlik, siyasi düzlemin sınırlarıyla kısıtlı değildir –tabii, bu düzlemi çok geniş olarak tanımlamadığımız sürece– (bu tanıma herhangi bir şekilde karşı çıkmıyorum). Ekonomik boykot da ne şekilde icra edildiğine bağlı olarak bir şiddetsizlik örneği olabilir. Şiddetsizliğin dinamiklerini inceleyeceğimiz bir sonraki bölümde bu tür boykotları tartışacağız.

38. Chenoweth ve Stephan, *Why Civil Resistance Works*, s. 14.

Buna ek olarak, bazı toplumsal düzenlemelere meydan okumak da şiddetsiz bir tutum olabilir. Örneğin, 1924'te Hintli "dokunulmazların" Hindistan'ın güneybatısındaki Travancore eyaletindeki Vykom Tapınağı önünden geçen yoldan geçmelerini yasaklayan kanunlara meydan okuyan bir kampanya vardı. Bu kampanyaya yolu kullanan "dokunulmazlar" ve destekçileri de katılmış ve buna karşı olan Brahma rahiplerinin ve sonrasında yola barikat kuran polislerin kendilerini dövmelerine izin vermişlerdir. Ayrıca, göstericiler muson yağmuru sezonunda, çoğu zaman omuzlarına kadar gelen suyun içinde, barikatların önünde beklemişlerdi. Nihayetinde kazanmış oldukları zafer, Hindistan'ın Hindu kültürünü simgeleyen ve Gandi'nin direnişinin bilhassa hedefi olacak olan kast sistemine karşı başarılı bir meydan okumaydı.[39]

Son olarak, *katılımcılarının, hasımlarının ve üçüncü kişilerin haysiyetine saygı duymak* ifadesi, şiddetle ilgili daha önceki tartışmamıza açıklık getirmeye çalışırken aynı zamanda şiddetsiz eylem ya da kampanya içinde kazara şiddet diye bir fenomenin var olup olamayacağı sorusunu öne çıkarıyor. Daha önce belirttiğim gibi, bu sorunun nasıl çözüleceğinden ve bu belirsizliğin şiddetsizliğin tanımına nasıl yansıyacağından emin değilim.

Bazıları için, burada vermiş olduğumuz tanım fazla kapsamlı görünebilir. Örneğin, kendi bölgesinin milletvekiline bir mektup yazıp, belli bir siyasi konuyla ilgili duruşuna meydan okuyan bir kişi şiddetsiz bir eylem icra ediyor gibi görünebilir. Ancak genelde şiddetsizliği böyle düşünmeyiz. Bu, özellikle geçen bölümde gördüğümüz şiddetsizlik ile aynı türde değildir. Milletvekiline yazılan bir mektubu Estonyalıların gür sesli toplu direnişiyle ya da Tahrir Meydanında toplananların cesaretiyle nasıl karşılaştırabiliriz? İlk bakışta, bu eylemler birbirlerinden tamamen farklı gibi görünmektedir.

Elbette ki, çoğu zaman şiddetsizliği mektup yazmaktan çok daha yüce ve görkemli bir şey olarak hayal ederiz. Fakat bu

39. Bu kampanyanın tarifi için bkz. Bondurant, *The Conquest of Violence*, s. 46-52.

düşüncelerimiz, bu tür eylemleri şiddetsizlik kategorisinden çıkarmamız gerektiği anlamına gelmez. Öyle ki, kamusal alanı işgal etmek ve protesto etmek gibi daha görünürde olan eylemlerin yanı sıra, mektup yazmak da şiddetsiz mücadelenin stratejisi içerisinde yer almaktadır. Daha büyük bir mücadelenin bir parçası olmadan milletvekiline mektup yazan bir kişinin, burada tartıştığımız sürdürülebilir bir toplu kampanyaya giriştiğini söylemeyecek olmamıza karşın bu, kişinin eyleminin şiddetsiz olmadığı anlamına gelmez. En kötü ihtimalle bu kişinin eyleminin pek de ilgi çekici bir şiddetsizlik örneği olmadığını söyleyebiliriz.

Başkaları ise şiddetsizliğe ilişkin bu tanımın daha değişik bir şekilde fazla kapsamlı olduğunu düşünüyor olabilir. Şiddetsiz bir gösterinin, nükleer silah imalâtı yapan bir şirketin genel merkezinin girişine giden yolu kestiğini farz edin (Pittsburgh'da yaşarken Hiroşima'yı anmak adına Rockwell genel merkezi önünde binanın girişini kısa bir süreliğine kullanıma kapatan bir yere yatma eylemi gerçekleştirmiştik). Bu tür bir abluka insanların işe gitmelerini engelleyeceğinden, onların sürdüğü hayatlara saygısızlık göstermiş olmaz mı?

Olmaz. İnsanların yaşayacağı hayatlar olduğunu kabul etmek ve istedikleri her şeyi yapmalarına izin vermek arasında bir ayrım olduğunu hatırlayın. Şiddetsizlik belli başlı zor kullanma türleri ile uyum içerisindedir. Bu abluka, insanları işinden etmiş olsaydı, saygısızlıktan söz edebilirdik. Fakat bu durumun, özellikle bir şirketin genel merkezinde gerçekleşmesi çok nadiren görülür. Durum küçük bir bakkal dükkânını ablukaya alarak orada çalışanların geçim kaynaklarını kaybetmelerine sebep olmakla taban tabana zıttır ve gerçekten de birçok vakada dükkânda çalışanların başka bir iş bulmasının zor olduğu sonucuyla karşılaşırız. (Bu durumda, örneğin, BDS kampanyasını* ihlal ederek İsrail malı ürünler satan küçük bir dükkâna karşı yürütülen bir

* (Boycott, Divestment and Sanctions –Boykot, Tecrit, Yaptırım–; kısaca BDS) Filistin'in İsrail ürünlerine karşı yürütmüş olduğu uluslararası boykot kampanyasıdır. (ç.n.)

gösteri, insanların geçim yollarını engellemeyeceğinden şiddet yanlısı olmayacaktır.)

Bunun yanı sıra, şiddetsizliğin sadece şiddete değil, şiddet *tehdidine* de karşı olup olmaması gerektiği sorulabilir. Mesela, Sovyet birliklerinin televizyon kulesinin etrafını sardığını ve Estonyalı polis Jüri Jost'un Freon gazı salarak kendini ve askerleri öldürmekle tehdit ettiği bir durumu ele alın. Bu tehdit, askerleri bir süreliğine durdurmaya yetmişti; fakat bu, şiddetsiz bir eylem midir? Kimse fiziksel, psikolojik ya da yapısal şiddete maruz kalmadığından ve zarar görmediğinden, bu soruya evet cevabı verilebilir. Fakat uygulamaya geçilmese bile, şiddetsizliğin, hasmını zarar vermekle tehdit etmesinde biraz ikiyüzlülük var gibi görünüyor. Sonuçta, şiddet tehdidi gerçekten etkili olmak adına, şiddetsizliğin reddetmesini beklediğimiz şiddete bel bağlamış olmaz mı?

Bence bu konuya iki farklı yaklaşım biçimi mevcut; fakat bu yaklaşımların ikisinin de sonucu şiddetsizliğin, şiddettin yanı sıra şiddet tehdidini de reddetmesi gerektiğidir. İlk olarak, şiddet tehditlerinin aslında şiddetsizliğin kaçınmayı hedeflediği bir tür şiddet olduğu çıkarımı yapılabilir; zira aslına bakılırsa bu tehditler yukarıda tanımladığımız anlamda başkasının haysiyetine saygı duymaz. Şiddet tehdidi yoluyla kişi, şiddetle aynı ilgi alanına –insan hayatını sürdürmeyi engellemek– hitap eder. Bu yüzden de şiddet kullanmak ile şiddet tehdidi arasında ilgi çekici bir ayrım bulunmaz. Buna karşın şiddet tehditlerinin, fiili şiddet olmadığını kabul edebiliriz fakat bu tehditler şiddetsizliğin kaçınmayı hedeflediği şiddetin kendisini olmasa da ruhunu ihlâl eder. Eğer şiddetsizlik, başkalarının haysiyetine saygı duymayı gerektiriyorsa, şiddet suçlamasından sıyrılmak adına teknik ayrıntılara sığınmak, bu saygının amacına uygun gibi gözükmez.

Dikkatimizi sıradan şiddetsiz kampanyalara çevirecek olursak, tanımımızın hitap etmesi gereken bir konuyla daha karşılaşırız hemen: genelde stratejik ya da pratik şiddetsizlik adı verilen şeyle ilkesel şiddetsizlik arasındaki ayrım. Bu ayrımı sosyolog

Kurt Schock şu şekilde tanımlar: "Pragmatik şiddetsizlik, şiddetsiz eylem yöntemlerine bağlılık ile nitelendirilir. Çünkü şiddetsizliğin algılanan bir etkinliği, potansiyel olarak ayrılabilir olan araçlar ve amaçlara ilişkin bir kanaati, uyumsuz çıkarlar mücadelesi biçimindeki bir çatışmanın algılanması, hasmın gücünü kırmak için mücadelenin seyri boyunca hasma fiziksel olmayan baskı uygulama çabası ve bir yaşam biçimi olarak kendi yokluğu söz konusudur. Buna karşın, ilkesel şiddetsizlik, şiddetsiz eylem yöntemlerine etik sebeplerle bağlılık duymakla nitelendirilir. Bu yöntemler, yarılamaz araçlar ve amaçlara ilişkin bir kanaattir, hasımla paylaşılan bir ihtilaf durumu sorununun algılanmasıdır, hasmın bakış açısını dönüştürmek adına mücadele süresince acı çekmeyi kabullenmektir ve şiddetsizliğe bütünlüklü bir biçimde, yaşam tarzı olarak bakmaktır."[40]

Özellikle bu ayrımda, bilhassa uyuşmazlık, paylaşma ve fikir değiştirme gerekliliğine karşı güçten düşürme arasındaki fark bakımından bütünüyle gerekli olmayan Gandici unsurlar bulunur (bizatihi Gandi'nin ikircikli olduğu bir gerekliliktir bu); fakat diğer taraftan, söz konusu yorum bu ayrımı kesin olarak ifade eder. Kabaca pratik ve ilkesel şiddetsizlik arasındaki farkı, eylemlerin kendilerindeki farktan ziyade, şiddetsiz kampanyanın eylemlerinin ardındaki güdüler olarak –bu güdüler zaman zaman değişik eylemlere sebep olsa da– düşünebiliriz. Pratik şiddetsiz savunucuları için şiddetsizliğin ölçütü *başarıdır:* şiddetsiz bir mücadelenin amaçladıklarına ulaşması şiddet yanlısı bir mücadeleye kıyasla daha muhtemeldir. Bunun da birçok sebebi olabilir. Şiddet yanlısı bir direnişi nafile kılacak olan şey, hasmın askere ya da polise dayalı üstün gücü olabilir. Belki de göstericiler şiddet yanlısı bir direnişi tercih ediyor olabilir –bu daha hızlı bir yol olurdu– ama hasmın askeri gücü göz önünde bulundurulduğunda, şiddet yanlısı direniş elverişli olmayabilir. Belki de kampanyanın başarıya ulaşması için toplumun geniş bir kesiminin desteğine ihtiyacı vardır ve şiddet içeren bir direniş bu

40. Schock, *Unarmed Insurrections*, s. xvii. Schock yaptığı ayrımın kaynağı olarak Robert Burrowes'un *The Strategy of Nonviolent Defence*: A Gandhian Approach (New York: SUNY Press, 1996), s 98-101 eserini gösterir.

desteğe engel olmaktadır. Birçok şiddetsiz hareketin kanıtladığı üzere –Gandi'nin Hindistan'daki mücadelesinden tutun, Amerikan İnsan Hakları Hareketi'ne ve Tahrir Meydanı'ndaki Arap Baharı protestolarına kadar– şiddetsizlik, çoğu zaman harekete doğrudan katılmayanların sempatisini toplar ve bu sempati, kampanyanın başarısı için hayati derecede önemli olabilir. Ya da aynı şekilde hasmın yapısal zayıflıkları şiddetsiz kampanya yoluyla istismar edilebilir. Mesela ekonomik istikrar, belirli türde tek bir malı üretmeye ya da tek bir hammaddeyi ihraç etmeye dayalı olabilir ve bu alanlardaki grevlerin örgütlenmesinin başarıya ulaşma ihtimali şiddet içeren direnişinkinden fazla olabilir.

Bütün bu senaryolarda şiddetsizlik seçiminin ardındaki sebep stratejiktir. Burada hasmın haysiyetine duyulan bir bağlılık yoktur, sadece istenen hedefe ulaşmak adına verilmiş bir şiddetsizlik vaadi vardır. Buna karşın ilkesel şiddetsizlik kendi koşulları doğrultusunda hasmın ve üçüncü kişilerin haysiyetini ciddiye almayı gerektirir. Kant'ın tabirleriyle, hasmı sadece kişinin amaçlarına yönelik bir araç olarak kabul etmektense, kendinde bir amaç olarak görmeyi gerektirir. İlkesel şiddetsizlik, daha etkili olsa bile şiddete başvurmayı tasvip etmez. Bu tür bir konumun savunucuları için, şiddet kabul edilebilir bir mücadele aracı değildir; diğer şiddetsiz direniş araçlarının yanında tartışılması söz konusu bile olamaz.

İlkesel şiddetsizlik pasifizme çok yakındır ve muhtemelen birçok noktada pasifizm ile kesişir. İlkesel şiddetsizliği benimsememiş bir pasifist ya da pasifist olmayan ilkesel şiddetsizlik taraftarı bir bireyi hayal etmek güçtür. Fakat pragmatik pasifizmi de pragmatik şiddetsizlik gibi düşünebiliriz. Pratik pasifizm ile pratik şiddetsizlik arasındaki ayrım, ilkinin şiddettin belirli bir politik, ekonomik ya da toplumsal düzenlemeye meydan okurken hiçbir zaman etkili olamayacağını; ikincisinin de aynısını sadece içinde bulunduğu belirli şartlar altında geçerli olacağını iddia etmesidir. Bu durumda, pratik pasifist, hiçbir mücadele esnasında hasmının bilhassa haysiyetini gözetmekle ilgilenmez; sadece istediği amaca ulaşmak adına hasmın haysiyetine stratejik bir bağlılık duyar. Dürüst olmak gerekirse, bu bana biraz

alışılmadık bir duruş gibi görünüyor ve bu tutumu sergileyen hiç kimseyi şahsen tanımıyorum. Ancak beklenmezlik, imkânsızlık anlamına da gelmez. Pratik pasifizm –özünde genelleştirilmiş bir pragmatik şiddetsizlik durumu– tutarsızlık riski olmadan desteklenebilecek şiddetsiz bir görüştür.

Gelgelelim, ilkesel ve pratik şiddetsizliğin ayrımını yaptıktan sonra, bu ayrımın şiddetsiz mücadelenin gidişatında neye tekabül ettiğini sormamız gerekir. Bana göre, meydan okuma ve mücadele meselesinde biraz önce yapmış olduğumuz ayrımın işaret ettiğinin aksine iki türü birbirinden ayıran daha az şey bulunur. Bir kampanyanın gerçekten de şiddetsiz olduğunu farz edersek; kampanya yürütenlerin sahiden hasımlarının haysiyetine saygı duymasıyla, kendilerine saygı duyuyor *süsü vermesi* ya da sadece mücadelenin ömrü ile sınırlı bir saygı duyması arasında ne fark vardır? Bana göre bu tür hareketler arasında gözle görülür bir fark yoktur. Kişinin amaçlarına ulaşmasını kolaylaştırdığı için ya da böyle yaparak doğru olanı yaptığına inandığı için ötekinin haysiyetine saygı duyması, kampanyanın şiddetsiz olup olmayacağı konusunda fazla bir öneme sahip olmayacaktır. Kampanyanın şiddetsiz olup olmadığını belirleyen şey, eylemlerin ardındaki güdülerden ziyade kampanyanın –ya da eylemlerinin– yapısıdır.

Burada şiddetsiz mücadeleye sadece pratik bağlılıkları olan katılımcıların, ilkesel bağlılık duyanlara kıyasla şiddete başvurmaya daha meyilli olabilecekleri şeklinde bir eleştiri getirilebilir. Şüphesiz haklı bir eleştiridir bu. Ancak bu durum, kampanyanın şiddetsiz karakterini –ya da eylemlerini– etkilemez. Doğru şartlar altında, belli bir tür mücadelenin bir başkasıyla değiştirilebilir olduğu gerçeği, kampanyanın bizatihi doğasını değiştirmez. Ötekilerin haysiyetine saygı duyan şiddetsiz bir kampanya, sadece kampanyanın varlığını sürdüren mevcut koşullardan başka koşullarda şiddete yönelebileceği olgusu yüzünden şiddet yanlısı hale gelmez.

Bu tür bir iddia, şiddetsizliğe katılanların güdülerinin şiddetsiz kampanyanın karakteriyle tümüyle ilgisiz görünmesine

yol açar. Önemli olan neyin yapılıp neyin yapılmadığıdır. Eğer bu doğruysa, bir tür güdüye vurgu yapıyormuş gibi görünen *saygı* kavramını ne yapacağız?

Buna karşın güdüler, şiddetsiz mücadeleyle tamamen ilgisiz değildir. Kendini şiddetsizliğe adamak, ne kadar nefret uyandırıcı olursa olsun kendini ötekinin davranışını gözeten bir eylem yoluna adamaktır. Kişi böyle yaparak, bu şekilde davranmasını sağlayan bütün elzem güdülere kendini adar. Başka bir şekilde dile getirecek olursak, kişi özellikle güdülerinin kendisini şiddete yönlendirdiği durumlarda, kendi kendini şiddetsiz olma yönünde eğitmelidir. Bu da belli güdülerin esasına göre eylemeyi kapsar. Başkasının kötü davranışı yüzünden içimde saygısızlık etmeye yönelik bir güdü varsa bile, eğer şiddetsizlik yolunu seçmişsem, bu güdüye uyamam. Bunun yerine, istemsiz olarak da olsa, ötekinin benim amaçlarıma uymak dışında yaşayacak bir hayatı olduğuna yönelik güdüye uymam gerekir.

Başkalarının haysiyetine saygı duymak için gerekli olan yegâne güdü budur. Her ne kadar sevgi retoriği, şiddetsizlik üzerine düşünürken sıkça dile getirilmiş olsa da, hasmımı sevmemi, hatta ondan hoşlanmamı bile gerektirmez. Gereken bu saygı sebebiyle, hasmımdan tiksinebilirim. Fakat şiddetsiz eylem gerçekleştireceksem, bu eylem sergilediğim tiksinmenin dışında olamaz. Eğer birinden, başkasına daha hoş gözle bakan saygıdan türeyen şiddetsiz eylemler istenecekse, bu şiddetsizliğin gerektirdiğinden daha fazlasını istemek olur. Elbette ki benim saygı için yeterli bulduğum kriterlerden fazlasını isteyen şiddetsizlik görüşleri bulunmaktadır. Ancak buradaki amaç, tekil bir şiddetsiz yönelimden ziyade bütün şiddetsizlikte ortak olan şeyleri idrak etmektir.

Gelgelelim ötekinin haysiyetine saygı göstermek için saygı *duygusu* gerekmese de, şiddetsizlik ile uyumlu davranmak, katılımcılar üzerinde bazı etkilere sebep olabilir. Bu etkiler katılımcılara hiç değilse şiddetsizliğe pragmatik değil, daha ilkesel bir yaklaşımı benimsetebilir. Bunun sebebini uzaklarda aramamak gerekir. Kişi kendini belli bir şekilde davranmak üzere terbiye

ettiğinde, bu şekilde davranmakla ilişkilendirilmiş bir yaşam tarzını da içselleştirebilir. Mesela, kendimi karşımdaki insanı eleştirirken doğal bir biçimde daha duyarlı olma alışkanlığına sahip olarak yüzüne bakmak üzere eğitirsem, zaman içinde gerçekten de daha duyarlı bir hale gelirim. Eylemlerimiz sadece güdülerimizin ürünleri değildir, güdülerimiz aynı zamanda eylemlerimizin ürünüdür.[41] Bu yüzden, şiddetsiz mücadeleye geniş çaplı bir katılım, genel olarak insanı daha şiddetsiz bir yönelimi benimsemeye iter. Bu yönelim ise, elbette, ilkesel şiddetsizliktir. Bu yönelime sahip bir insanın bundan sonra daha katı ilkeli bir şiddetsiz duruşu benimsemesi ise daha uzak ihtimalli olabilir. Yine de pragmatik ve ilkesel şiddetsizlik arasındaki ayrımı ikili düşünmememiz gerekir. Kişi, daha az ilkeli bir vejetaryen ya da ılımlı bir dindar olabildiği gibi, şiddetsiz duruşunda daha esnek ya da sert ilkeli de olabilir.

Şiddetsizliğin çeşitli dinamiklerine dönmeden önce tartışmanın başından beri bir kenarda tuttuğumuz bir konu üzerinde durmaya değerdir: kişinin mülke karşı şiddet kullanıp kullanamayacağı. Audi'nin tanımında şiddettin "kişisel mülkiyete veya potansiyel mülkiyete karşı, oldukça şiddetli, yakıcı, kötü niyetli yok etme veya zarar verme" yoluyla ortaya çıkabileceğini hatırlayın. Bufacchi'ye göre ise, "şiddet eylemi, öznenin (kişi ya da hayvan) ya da nesnenin (mülkiyet) birlik ve bütünlüğünün, ihmal ya da eylem yoluyla kasıtlı veya kasıtsız olarak ihlâl edilmesidir." Tabii ki, Audi ve Bufacchi şiddetsizliğin kaçınmayı hedeflediği şiddeti değil, genel olarak şiddeti tanımlamaya çalışıyor. Bu bizim görevimiz değil. Mülkiyete zarar vermenin şiddet olup olmadığı sorusunu değil, bunun şiddetsizliğin karşı olması gereken bir şiddet türü olup olmadığı sorusunu cevaplamamız gerek.

Bu cevabın altyapısını daha önceki tartışmalarımızda oluşturmuştuk. Mülkiyete zarar vermek başkalarının haysiyetine saygısızlık etmeyi içerir mi ya da başkalarının sürdüğü bir hayat

41. Bu fikrin temeli Aristo'nun alışkanlıklar kavramı hakkındaki külliyatında bulunur. Bunun en bilinen örneği *The Nicomachean Ethics*, Cilt 1, Bölüm 9'daki (http://classics.mit.edu/aristotle/nicomachaen.1.i.html) Aristo'nun kendi tartışmalarıdır; (*Nikomakhos'a Etik*, Çev. Furkan Akderin, Say Yayınları, 2014).

olduğu gerçeğine kayıtsız kalır mı? Eğer meseleyi bu şekilde ortaya koyarsak cevap, zarar verilenin mülke göre değişebildiği, olur.

Mülkiyet sadece eşya değildir. Mülkiyet, şurada ya da burada basitçe yer kaplayan etkisiz bir madde değildir. Marx'ın da düşündüğü üzere *mülkiyet* toplumsal bir ilişkidir. Mülkiyet, aidiyeti gerektirir. Birine ait olmak ise sadece belli bir toplumun belli kuralları tarafından aidiyet olarak tanınırsa gerçekleşebilir. Üstelik bu tanınma süreci birden çok şekle bürünebilir. Bizler Batıda mülkiyeti özel olarak algılamaya alışkınız: Mülkiyet belli bir kişiye ait olma meselesidir. Fakat mülkiyete ortaklaşa da sahip olunabilir ya da devlet vasıtasıyla halk ve yönetilenler mülkiyet sahibi olabilir ya da belirli bir yönetici olmadan müşterek şekilde sahip olunabilir. Mülkiyete zarar verildiğinde, şiddetin kaçınılması gereken bir şekilde oluşturulması sorusu, diğerleri arasında mülkiyetin kime ait olduğunu bilgisini gerekli kılar; bizim için önemli olan da budur.

Bir halk gösterisi esnasında bir grup göstericinin, diktatörün heykelini yıktığını farz edelim. Bu heykel eğer birinin mülküyse, diktatörün mülküdür. Bu durumda diktatörün haysiyetine karşı bir saygısızlık yapılmamıştır. Gösterici grubun yapmayı arzuladığı tek şey, artık diktatörün gücünden korkmadıklarını göstermekse, mülke verilen zarar, tarif ettiğimiz şiddetsizlik durumuna uygundur. Buna karşın grup eğer heykeli, diktatörün şahsını yok etmeyi simgelemek amacıyla yıktıysa, ötekinin haysiyetine saygı duyma prensibiyle bağdaşmadığından şiddete başvurmuş sayılırlar. Tabii ki yıkım eyleminin kendisi, hangi yolun seçildiğinin ipuçlarını içerebilir. Heykel devrilip başka bir yere taşınmışsa, ilk duruma işaret etmesi muhtemeldir. Diğer yandan, heykel tekmelenmiş, çiğnenmiş ve dayak yiyen bir insanın maruz kaldığı muameleye maruz kalmışsa bu da ikinci duruma işaret eder.

1990'ların sonu, 2000'lerin başındaki küreselleşme karşıtı hareket boyunca kendilerine Kara Blok adını veren bir grubun, Starbucks gibi şirket mülklerinin camlarını taşladığı durumlar yaşanıyordu. Hareketin diğer katılımcıları ise faaliyeti sakıncalı

buluyordu. Bunun sebeplerinden birisi ise, bu eylemlerin, tüm hareketi zapt edilmez ve saldırgan bir biçimde resmetmesiydi. Dolayısıyla bu durum hareketin mesajını yaymasına katkıda bulunmuyordu. Bu durum, tartışmamıza cuk oturmuş görünüyor. Fakat bu duruma yöneltilmesi gereken diğerlerinden ayrı bir soru bulunmaktadır: Şirket binalarının camlarını taşlamak, işe yarar bir taktik olup olmadığından bağımsız olarak, şiddetsizliğin kaçınmayı hedeflediği bir şiddet örneği midir?

Bu sorunun yanıtı yine, duruma bağlı olacaktır. Mesela, Starbucks'ın camlarına taş atmak, muhtemelen oradaki insanların çalışma kabiliyetlerini olumsuz yönde etkileyecektir. Bilhassa, ardından gelecek kişisel saldırılardan korkar hale gelecekler ve bu da yaşamlarını sürme kabiliyetlerini etkileyecektir. Genel olarak camlara taş atmak bu etkiye sahipmiş gibi görünür. Buna rağmen şirket merkezinin camları –hiç kimsenin çalışmadığı ve durumun tekerrür etmeyeceği– cumartesi günü öğle vaktinde taşlanmış olsaydı muhtemelen başka bir hikâye ortaya çıkardı. Konu taş atma olunca, başkalarının haysiyetine saygısızlık oluşturacak nitelikte bir korkuya sebep olmayacak çok belirli birtakım şartların mevcudiyeti gereklidir. Bunun gerçekte olup olamayacağını söylemek zordur.

Artık elimizde bir şiddetsizlik kavramı var. Bu kavram şiddetsizliğin nasıl işlediğini anlamak adına bize rehberlik edebilir. Önümüzdeki bölümde şiddetsizliğin farklı dinamiklerine göz atacağız. Gördüğümüz üzere şiddetsiz kampanyalar birbirinden farklı şekillerde meydana gelir, bunların hepsi de kendine has dinamiklere sahiptir. Bu yolla, belirli politik, ekonomik ve toplumsal düzenlemelere karşı direnişler, diğerlerinin haysiyetine saygı duymayı gözeten, çok değişik şekillerde gerçekleşir.

3
Şiddetsizliğin Dinamikleri

Geçen bölümde bahsettiğimiz üzere, şiddetsizliği aktif değil, pasif bir yönelim olarak görme eğilimi vardır. Bu, şiddetsizliğin sıklıkla pasif direniş kavramı ile bağdaştırılmasının bir sonucu gibi görünmektedir. Gandi pasif direniş kavramına karşı temkinli davranıp kendi terimi "*satyagraha*"yı tercih etmişti. Gandi'nin 1921'de yazdıklarına göre *satyagraha* terimini, "temeli Güney Afrika'da atılmış olup şiddetsiz direnişi zamanın kadınlara oy kullanma hakkı tanınması için uğraşan Hindistanlı hareketlerin 'pasif direnişinden' ayırmak için kullanılmıştır. Şiddetsiz direniş zayıflar için tasarlanmamıştır."[1] Siyasi bir kam-

1. Gandhi, M. K., *Non-Violent Resistance*, New York: Schocken Books, 1951, s. 3.

panya olarak şiddetsizlik daha çok, ötekinin haysiyetine saygı duymakla nitelenen bir mücadele türüdür –daha doğrusu, bir mücadele biçimleri kümesidir. Bu mücadele biçimleri yaratıcı olmak zorundadırlar çünkü çoğu zaman silahlı olup, askeri güç kullanmaktan çekinmeyen hasımlarla karşı karşıya geldiklerinde bile geleneksel askeri müdahaleye bel bağlayamazlar.

Şiddetsizliğin "zayıfların silahı" olarak görülmesinin sebebi barizdir. Bu düşüncenin ardında, özellikle despot bir devlette ezilenlerin çoğunun en azından direndikleri güçlerle boy ölçüşmeye yetecek kadar silaha sahip olmamaları düşüncesi yer alır. Bu yüzden bu insanlar alternatif bir mücadele biçimi olarak, tercih edilmeyen fakat daha iyi bir çözümün yokluğunda başvurulan şiddetsizliğe yönelir. Bu bölümde bu tarz bir düşüncenin neden yanlış olduğunu göstermeye çalışacağız. Şiddetsizliğin dinamikleri Tiananmen Meydanı gibi başarısızlığa uğrayan meşhur şiddetsiz kampanyaları saymazsak, çoğu zaman diğerlerinden daha iyi bir alet çantasına sahiptir. Şiddetsizlik sadece ahlaki olarak değil, politik sonuçlar açısından da daha iyi bir alet çantasına sahiptir. Şiddetsizlik, üstün bir güce karşı daha zayıf bir alet çantasıyla mücadele etme yöntemi değil; aksine üstün nitelikli askeri gücü etkisiz, hatta dezavantajlı kılarak mücadeleyi temelinden sarsmanın bir yoludur.

Bu görüş için bir başlangıç saiki olarak geçmiş yüzyılın şiddetsiz hareketlerinin başarısından bahsedebiliriz. Son zamanlarda şiddet yanlısı ve karşıtı hareketlerin karşılaştırmalı bir çalışmasını yapan Erica Chenoweth ve Maria Stephan, *Why Civil Resistance Works: The Strategic Logic of Nonviolent Conflict* isimli eserlerinde 1900 yılından başlayarak 2006'ya kadar gerçekleşmiş üç yüz yirmi üç şiddet yanlısı ve karşıtı mücadeleyi karşılaştırmıştır. Chenoweth ve Stephan, şiddetsiz mücadelenin tüm biçimlerini bünyesinde toplamayı amaçlamamış –ki bu, çalışmayı daraltırdı– bunun yerine eserin kapsamını rejim karşıtı, işgal karşıtı ve ayrılıkçı şiddetsiz hareketlerle sınırlı tutmuşlardır. Yazarlara göre, "1900 ile 2006 yılları arasında şiddetsiz kampanyaların, şiddet yanlısı olanlara kıyasla kısmi ya

da bütünüyle başarıya ulaşma şansının neredeyse iki katı oluşu, çalışmanın en çarpıcı bulgusudur. Özellikle rejim karşıtı direniş hareketlerinde şiddetsiz stratejilerin kullanımı, başarı şansını arttırmıştır. İşgal karşıtı veya kendi kaderini tayin etmeye dönük kampanyalar gibi bölgesel emellere sahip kampanyalar arasında şiddetsiz mücadelenin şiddet yanlısı mücadeleye göre hafif bir başarı üstünlüğü vardır."[2] Şiddet yanlısı hareketler, sadece bölge halkının kendi politikasını bağlı olduğu bölgenin yönetiminden koparark kendi politikasını oluşturmak istediği ayrılıkçı şiddetsiz kampanyalardan daha iyi durumdadır. Gelgelelim iki tür mücadele de pek başarılı olamamıştır. Bir zaman dönemi boyunca üzerine çalışılan şiddetsiz kampanyalar hiçbir başarı elde etmezken, şiddet yanlısı kampanyalar dönemin sadece % 10'unda başarılı olmuştur.

Bu bulgular hem şiddetsizliğin zayıfların mücadele biçimi olduğu fikriyle hem de askeri müdahale gibi daha iyi bir stratejiye sahip olamayanların ikinci seçimi olduğu yönündeki düşüncesiyle uyuşmaz. Şiddetsiz mücadelenin kamuoyunda ne kadar az göründüğü yönündeki bulgu da şaşırtıcıdır. Bunun birden çok sebebi olabilir. Bunlardan biri, şiddetsiz mücadelenin katılımcıların ilgisini çekse de medyada yer almamasıdır. Şiddet yanlısı bir engelle karşı karşıya kaldığı anlar haricinde, şiddetsiz mücadele görüntüleri medyanın ilgisini çekmez. Bu mücadeleler nadiren televizyonda yayınlanmaya değer, göz alıcı görüntüler içerir. 1963'te Alabama eyaletinin Birmingham şehrinde tazyikli suya maruz kalan insan hakları göstericileri ya da Tiananmen Meydanı'na doğru yol alan tankın önünü kesen yalnız Çinli vatandaş ya da Richard Attenborough'nun 1982 yapımı *Gandi* isimli filminde gösterilen Gandi önderliğindeki Tuz Yürüyüşü'nün kurgusal temsili gibi iz bırakan görüntüler haricinde şiddetsizlik medyada –ve dolayısıyla kolektif bilincimizde– nadiren şiddet içeren mücadeleler kadar yer alır.

Eğer şiddetsiz direniş daha az takip edilmesine rağmen, daha sık başarılı oluyorsa bunun sebebi nedir? Bir mücadele yöntemi

2. Chenoweth ve Stephan, *Why Civil Resistance Works*, s. 7.

olarak şiddetsizliği bu kadar verimli kılan dinamikler nelerdir? Bu bölümün amacı, değişik şiddetsizlik yönelimlerini süzgeçten geçirip, şiddetsizliğin nasıl çalıştığını görmek olacaktır. Birazdan göreceğimiz üzere şiddetsizliğin tek değil birden fazla biçimi vardır. Bu biçimler şiddetsiz olmalarının dışında birçok önemli ortak noktaya sahiptir. Fakat biri diğerine indirgenemez ve tek bir formülden türememişlerdir.

Şiddetsizliğin belki de en ilham verici dinamik modelinin izi Gandi'ye kadar sürülebilir. "İzi sürülebilir" derken Gandi'nin şahsen sistematik bir şiddetsizlik izahı yaptığını kastetmiyorum. Oysaki Joan Bondurant'ın *The Conquest of Violence: The Gandhian Philosophy of Conflict* isimli eserinde gösterdiği üzere, Gandi'nin dağınık yazmalarından sistematik bir açıklama çıkarmak mümkündür. Yine de Gandi'nin görüşlerinin esaslarına gelmeden önce, şiddetsizliğin yirminci yüzyılın başlarında Gandi'nin Güney Afrika ve Hindistan'daki çabalarıyla başlamadığını kabul etmek gerekir. Erken dönem Hristiyanların, Quackerlar'ın,* Diggerlar'ın,** kölelik karşıtlarının ve Gandi kendi *satyagraha* tasavvurunu ortaya atmadan iki bin yıl öncesinde yaşamış diğerlerinin arasında, kendilerini bir yaşam ya da direnme biçimi olarak şiddetsizliğe adayanlar bulunmaktaydı.[3] Ancak günümüzde sıklıkla şiddetsizliğin ana modeli olarak düşünülen şeyi şekillendirme görevi Gandi'ye ve önderlik ettiği Hindistan bağımsızlık hareketine kalmıştı.

* On yedinci yüzyıl ortalarından itibaren Avrupa ve sonrasında Yeni Zelanda, Avustralya ve Kuzey Amerika'nın bazı bölgelerinde etkili olan Protestan dini cemaat. May, Quackerlar'dan bahsederken, Dostlar Kilisesi ve Dostların Dini Cemaati olarak da bilinen grubun, on yedinci yüzyılda İngiltere Kilisesine başkaldırılarına ve bundan sonraki Sessizlik politikalarına gönderme yapmaktadır.

** May, kimilerince modern anarşist komünizmin kurucuları veya ilk protokomünistler olarak kabul edilen, Türkçe'de Kazıcılar olarak da bilinen ve 1649'da faaliyete geçen, Protestan, eşitlikçi topluluğu kasteder. Diggerlar'ın tarihi ve 1960'larda San Francisco'da tekrar gündeme gelişleri üzerine ayrıntılı bilgi için bkz. http://www.diggers.org (İngilizce)

3. Bu hareketlerle ilgili kısa fakat bir hayli ilgi çekici bir açıklama için bkz. Kurlansky, Mark, *Non-Violence: The History of a Dangerous Idea* (Londra: Jonathan Cape, 2006).

*Satyagraha*yı genel olarak iki ilke üzerinden temellendirerek düşünebiliriz: hakikat arayışı ve Hintlilerin *ahimsa* adını verdiği zarar verme karşıtlığı. Bu iki ilke birbirine bağlıdır. *Satyagraha* kavramı ise, "ruh gücü" olarak, aynı zamanda tercihen "hakikat gücü" olarak tercüme edilebilir. Gandi'nin yazdığı üzere, "*Satya* (Hakikat) kelimesi, 'olmak' anlamına gelen *Sat*'tan türemiştir. Hakikat dışında gerçekte hiçbir şey yoktur veya var olamaz."[4] (Gandi zaman zaman Hakikat fikrini Tanrı ile denk tutmuştur.) Bu durumda Hakikat, nihai gerçeklik olarak ardına düşülecek tek şeydir. Fakat Hakikati kimin idrak ettiğini söylemek o kadar da kolay değildir. Mantıklı insanlar kendilerine göre neyin gerçek, neyin de gerçeklik olduğu konusunda farklılık gösterirler. Çünkü sınırlı ve hata yapmaya müsait varlıklarız, hiçbirimiz görüşlerimizin doğruluğundan emin olamayız.

Ahimsa'nın önem kazandığı yer burasıdır. Kişinin görüşlerinde ısrarcı olması, görüşlerini düzenli bir davaya dönüştürmesi, hatta bu görüşleri kabul etmeyi reddedenlerle karşı karşıya gelmesi bir şeydir, Hakikat olarak gördüğü şeyi kabul etmeyi reddedip şiddet uygulamak ise başka bir şey. Şiddet, karşı karşıya gelmek değil, baskı yapmaktır. Şiddete başvuran kişinin amacı, basitçe başkalarının Hakikati kabul etmelerini sağlamak değildir. Bunun yerine Hakikat olarak gördükleri şeyi onaylamayı reddedenleri devre dışı bırakmayı amaçlar. Bu da Hakikate sahip olmanın sınırlı ve belirsiz kavrayışını inkâr etmektir. Kişiyi olduğundan başka bir şey olarak görmek, onu insandan ziyade ilah olarak görmektir. Bu hataya düşmemek için, kişinin *ahimsa*'ya bağlı kalması, diğerlerine karşı şiddete başvurmayı reddetmesi gerekir. "*Ahimsa* ve Hakikat" der Gandi, "o kadar iç içe geçmiştir ki, ikisini birbirinden ayırmak imkânsızdır. Bu ikisi, sikkenin iki yüzü –ya da daha iyi bir metaforla– üzerinde baskı olmayan metal bir diskin iki yüzüdür. Hangi tarafın yazı, hangi tarafın tura olduğunu kim söyleyebilir? Yine de *ahimsa* her zaman vasıtadır; Hakikat ise sondur... Vasıta kısmını aradan çıkarırsak, er ya da geç kaçınılmaz olarak sona ulaşırız."[5]

4. Gandhi, *Non-Violent Resistance*, s. 38.
5. A.g.e., s. 42.

Bu sözler Gandici şiddetsizliğin bütünü için söylenmiş olsaydı, bunun kişinin diğerine karşı saygı duyması gerektiğini öğütleyen zararsız bir doktrinden fazlası olup olmadığını ya da herkesin kendi doğrusuna sahip olup bunu kimseye kabul ettiremediği bir pasiflik durumu olup olmadığını tahmin edebilirdik. Ancak şiddeti reddetmek, başkalarıyla karşı karşıya gelmekten kaçınmayı gerektirmez. Üstelik, iki taraftan sadece birisi şiddeti reddetse bile karşı karşıya gelmek iki Hakikat görüşü arasındaki uyuşmazlığı içerebilir. Daha ileri gidebiliriz. Bondurant'ın Gandi üzerine çalışmasında belirttiği üzere, "Gandi'nin az sayıdaki takipçilerinin, *satyagraha*nın daima ikna edici olduğu ve asla zor kullanmayacağı yönündeki itirazlarına karşın, bu yöntem yapıcı bir zor kullanma unsuru içermez. İtaatsizlik, boykot, grev – *satyagraha* dâhilinde kullanılabilecek bütün bu araçlar, hasım tarafın ilk durumdaki iradesine aykırı yönde bir değişime sebep olabilecek bir güç kullanma unsuruna sahiptir."[6] Gerçekten böyleyse, rahatsız edici bir sorunla karşı karşıya kalırız. Zor kullanmaya dayalı şiddetsizlik ile *ahimsa* felsefesini nasıl uzlaştırabiliriz? Saf itikadın ötesinde kişinin görüşlerini başkasına dayatmaya çalışması, başkasına karşı bir şiddet türü müdür? Ya da *ahimsa*'yı sadece fiziksel şiddet uygulamayı reddetmekle sınırlandırmaya çalışırsak, geçen bölümde karşılaşmış olduğumuz şiddet biçimlerini inkâr etmiş olmaz mıyız?

Kısacası, özellikle Gandici biçimdeki şiddetsizlik, aynı anda hem zor kullanıp hem şiddeti reddedebilir mi?

Bu sorunun cevabı, içinde özel bir dinamik barındırmalıdır. Bu dinamik bir başkasının Hakikat anlayışını inkâr eden bir insana, haysiyetini ihlal etmeyen bir baskı yoluyla o anlayışı kabul ettirmelidir. Bu baskıyı uygulama yönündeki ilk adım, hasmın haysiyetine duyulan saygıyı korumanın en kolay yolu olan iknada görülebilir. İkna, hem Gandi hem de ondan sonra gelen Martin Luther King için, şiddetsiz mücadelenin kaçınılmaz ilk adımıdır. Bondurant'ın yazdığına göre, "*Satyagraha* hasma karşı

6. Bondurant, *The Conquest of Violence: The Gandhian Philosophy of Conflict*, Princeton: Princeton University Press, ed. 1988 (orijinal basım 1958), s. 9.

aşama aşama galip gelme imkânı sağlar. İlk aşama akıl yoluyla ikna çabasıyla nitelendirilir."[7] King, Birmingham'da yürütülmesine katkıda bulunduğu şiddetsiz kampanyayı tanımlarken, "Her şiddetsiz mücadelede dört ana safha vardır: adaletsizliğin var olup olmadığını kanıtlamak üzere gerçeklerin toplanması; müzakere; kişisel arınma ve doğrudan eylem."[8] ifadesini kullanır. Elbette ki, ikna yeteneği her zaman etkili olsaydı, herhangi bir şiddetsiz teori ya da stratejiye gerek olmazdı. Bunun yerine, tek bir mantıksal siyasi ikna etme kuramı yeterli olurdu.

Hasmı ikna etme çabası, özellikle sözü edilen hasım, gücü elinde bulunduruyorsa naif bir hareket gibi görülebilir. Ancak bunun şiddetsiz bir mücadelede –özellikle de bu mücadele Gandici prensipler üzerine inşa edilmişse– kaçınılmaz bir safha olmasının iki nedeni bulunur. Birincisi Gandi'nin hiç kimsenin Hakikate ayrıcalıklı bir erişiminin olmadığına yönelik ısrarla uyumludur. Kişi, yanılıyor olabileceğinin her daim farkında olmalıdır. *Ahimsa*'nın hakikat yolunda elzem bir araç olmasının sebebi budur. O yüzden kişi, hasmın görmezden gelinen ve fikir değiştirebilecek bir durumun bilgisini açığa çıkarma ihtimalini göz önünde bulundurarak hasmına yaklaşmalıdır. Elbette ki bu, kişinin kendi görüşünde ısrar ederken çekingen olması gerektiği anlamına gelmez. King'in belirttiği üzere, müzakereyi önceleyen şey "gerçeklerin toplanmasıdır". Şiddetsiz bir kampanya, cehalet üzerinden yola çıkamaz. Öyleyse, müzakere ve ikna, hasmın söylemek zorunda olduğu şeyleri duymak için ona yaklaşma meselesi değildir. Aksine, kişinin fikrini değiştirmeyi amaçlayan, fiili girişimlerdir. Fakat bunlar *açık* girişimler olmayı sürdürmelidir, söyleyecek bir şeyi olduğunda kişinin hasmı dinlemesine izin vermelidir.

Bu da ancak hasmın, dinlenmeye değer biri olarak, bakış açısı kişininkinden farklı olsa da *sırf bu yüzden* değersiz addedilemeyecek kişi ya da topluluk olarak görülmesiyle mümkündür.

---

7. Bondurant, *The Conquest of Violence*, s. 11.
8. King, Martin Luther, *Why We Can't Wait*, New York: New American Library, 1963, s. 78.

Başka bir deyişle, hasım hatalı olsa bile, bu durum hasmın bakış açısının kişininkinden farklı olmasından kaynaklanmamaktadır. Bu şekilde düşünmek, hasmın sadece fikrine değil, ayriyeten kişiliğine de bayağılık atfetmek anlamına gelir. Bu da hasmın haysiyetini ihlâl etmek demektir. Daha çok zor kullanan yöntemler karşısında şiddetsiz mücadeleye ikna veya müzakereyle başlamanın ikinci sebebi de budur.

Peki, ikna süreci başarısızlığa uğrarsa, ki çoğu zaman böyle olur, ne olur? Hasımlar haysiyeti ihlâl edilmeden fikir değiştirmeye nasıl mecbur edilir? Gandi'nin bakış açısına göre, bu sorunun cevabı tek kelimeyle özetlenebilir: çile. Mantık yoluyla iknadan sonra Bondurant şu ifadeleri kullanır, "Bundan sonraki safhalar, çile yolu ile ikna etme alanına girer. Bu alanda *satyagrahi*, söz konusu olan şeyi duygusallaştırmaya ve ikna edilebilir bir seviyeye mantıksal tartışma ile kendi rızasıyla tekrar gelmesi için hasmın önyargısız hükümlerine nüfuz etmeye çalışır".[9] Ya da şiddet yanlısı bir hasımdan söz ederken siyaset bilimci Dustin Howes'un söylediği gibi, "Gandi şiddete karşı doğrudan tepki vermek için *satyagraha*nın özel bir çeşidini kullanmayı öne sürmüştü. Tapas ya da çilekeşlik tam olarak Clausewitz'in imkânsız diye tabir ettiği şeyi gerektirir: "kişinin kendi iradesinden feragat etmeden, şiddete şiddetle karşılık vermeyi reddetmesi."[10]

Gandi için çile, şiddete başvurmadan zor kullanmanın anahtarıdır. Peki, çile çekme süreci nasıl işler? Bir görüşe göre çile, hasmı duygusal anlamda etkileyerek, şiddetsiz göstericilere merhamet etmesini sağlayabilir. Gelgelelim bu görüş iki ana sebepten dolayı hatalıdır. İlk olarak hâkim konumdaki birçok kişi çoğu zaman başkasının çilesini fark etmez ya da çekilen çileyi rahatlıkla meşrulaştırabilir. Aşırı olsa bile eşitsizlik savunmadan yoksun değildir; fakiri fakir olduğu, talihsizi talihsiz olduğu için suçlamanın birçok yolu vardır. Toplum önünde çekilen çile ise, durumun talihsizliğini berraklaştırabilir. Ne var ki, bu berrak-

9. Bondurant, *The Conquest of Violence*, s. 11.
10. Howes, Dustin Ellis, *Toward a Credible Pacifism: Violence and the Possibilities of Politics*, Albany: SUNY Press, 2009, s. 125.

lığın hasmın ayrıcalıklarından vazgeçmesiyle sonuçlanacak bir değişime yol açması için yeterli olup olmayacağı muallaktır.

İkinci sebep Gandici bir bakış açısından büyük öneme sahiptir. Acıma duygusu, Hakikati benimsemekle aynı şey değildir. Eğer *ahimsa* hasma Hakikate ulaşma şansı veriyorsa, bunu hasmın nerede hata yaptığını göstermesiyle sağlamalıdır. Acıma ise bir anlamda bunun tam tersidir. Dolayımsız acının berraklığı karşısında, kişiyi idrak yolundan saptırır. Gandi'ye göre şiddetsizliğin, zayıfların değil güçlülerin silahı olduğunu hatırlayalım. Mevcut sorunlara zayıflık vurgusu yaparak çözüm sağlamaya çalışan bir cevabı temel almak, Gandi'nin şiddetsizlik görüşüne aykırı olurdu. Öyleyse, çilekeşlik Gandi'nin şiddetsizliğinin kilit noktası ise, bu dinamiğin işleyişi daha farklı olmalıdır.

Bu başka işleyişi kavramsallaştıran ilk kişi, kavrama ahlaki *jui-jitsu* adını vermiş olan toplum felsefecisi Richard Gregg'dir. Hindistan'ın bağımsızlık hareketinin gerçekleştiği dönemin – Britanya'dan ayrıldığı– tam ortasında, 1934 yılında yazılmış olan kitabında Gregg şiddetsizliğin ahlaki *jui-jitsu*'sunu şu sözlerle anlatır:

> Şiddetsizlik ve kurbanın iyi niyeti, *jui-jitsu*'yu fiziken kullanarak yapılan fiziksel karşıtlığın eksikliğiyle aynı şekilde işleyerek, saldırganın ahlaki dengesinin bozulmasına sebep olur. Saldırgan, aniden ve umulmadık şekilde, birçok kurbanın uygulayabileceği alışılageldik şiddet yanlısı direnişin ahlaki desteğini kaybeder. Deyim yerindeyse, yeni değerler dünyasına balıklama dalar. Durumun yeniliği ve durumla nasıl başa çıkacağını bilmediğinden güvensizliğe kapılır. Şiddetsiz direnişi kullanan kişi, ne yaptığının bilincinde olduğundan ve daha yaratıcı bir amaç güttüğünden, ahlaki dengesini korur. Ve üstün bilgisi sayesinde, rakibinin doğrudan kaba kuvvetini kendi lehine kullanarak onu etkisiz hale getirir.[11]

11. Gregg, Richard, *The Power of Nonviolence*, Canton, Maine. Greenleaf Books (3. Baskı, 1960), s. 44. Bu kitap taslak halindeyken, kitabın eleştirmenlerinden biri, *jui-jitsu*da kişi hasmın, kendine darbe indirmesine imkân vermediğinden dolayı, *jui-jitsu*nun muhtemelen en doğru benzetme olmadığını belirtmiş, Aikido benzetmesinin daha uygun olabileceğini önermiştir. Dövüş sanatlarından pek anlamayan biri olarak, bu öneriyi mantıklı bulsam da, eleştirmenin daha sonra belirttiği üzere, *jui-jitsu* şiddetsizlik külliyatında değişmez bir tabir haline gelmiştir.

Nerdeyse otuz yıl sonra, King, Amerikan İnsan Hakları Hareketi'ni çok benzer ifadelerle anlatır:

> Onlarca yıl boyunca zalim ve haksız cezalarla tehdit edip, insanlığından ödün vermesine sebep olduğunuz insan bir anda dönüp size, "Ver cezamı. Hak etmiyorum, biliyorum ama kabul edeceğim. Böylece tüm dünya benim haklı, seninse haksız olduğunu görecek." diye karşılık verirse ne yapacağınızı pek bilemezsiniz. Yenik düşmüş hisseder, içten içe utanırsınız. Bu insanın en az sizin kadar iyi biri olduğunu ve gizemli bir güç sayesinde fiziksel güce, ruh gücüyle karşılık verme cesareti ve kararlığı taşıdığını görürsünüz.[12]

Şiddetsizlik *jui-jitsu*su için, Gregg birkaç sebep sunar: hasımdaki özgüven kaybı, rakibe (acımanın yerine) saygı duymak, üçüncü kişilerce uygulanan ahlaki sansür ve alışılmadık bir durumda olmanın getirdiği açıklık. Ahlaki *jui-jitsu*yu incelemeye değer yapan diğer bir sebep ise hasmın haysiyetine saygısızlık etmeden nasıl zor kullanılabileceğini gösteriyor olmasıdır. Bu yüzden ilk iş olarak, *jui-jitsu*nun genel niteliklerine bakalım, sonra da Hindistan Bağımsızlık Hareketi'nden bir örneği ele alalım.

İkna ve müzakere süreçlerinin bittiği yerde, şiddetsiz direniş başlar. Şu ya da bu şekilde –gösterilerle, oturma eylemleriyle, yürüyüşler, toplumsal alan işgalleri veya diğer taktikler vasıtasıyla– insanlar, mevcut toplumsal ve siyasi düzene alenen itaatsizlik eder ve meydan okurlar. Bu tür bir faaliyet, hasımlar tarafından göz ardı edilebilir, zaman zaman da edilir. Gelgelelim, hasmın muhalefete izin vermediği veya muhalefetin toplumda ün kazanıp artan genel hoşnutsuzluğun kaynağı haline geldiği koşullarda durum böyle değildir. Bu durumlar çoğu zaman bastırılır. Daha otoriter ve totaliter rejimlerde bu bastırma, genellikle şiddet içerir. İncelediğimiz örneklerin çoğunda bu tür bir şiddeti görürüz: Estonya, Filipinler, Mısır'daki Mübarek rejimi, Hindistan'daki İngiliz işgali ve Amerikan İnsan Hakları Hareketi. New York Occupy Hareketinin sonlarında, Zuccotti Meydanı boşaltıldığında bile bu şiddettin izleri vardı.

12. King, *Why We Can't Wait*, s. 30.

Şiddetsiz direnişte baskı anı ne hareketten vazgeçmeye ne de şiddete şiddetle karşılık vermeye yol açar; aksine harekete can-ı gönülden katılıma yol açar. Bu katılım, hasmın dayattığı çileden sakınmaz. Tam tersine, mücadelenin bir parçası haline gelir. Amaçları uğruna çile çekmeye razı olduklarını kabullenirler ve başkalarının da kabullenmesine imkân sağlarlar. Gandi'nin sözleriyle, kampanyanın mensupları Hakikat adına çile çekmeye razıdırlar.

Böylece bu ahlaki *jui-jitsu* anı haline gelir. Hasmın şiddet yanlısı olduğu ayyuka çıktığında, hasmın destekçilerinin de dertlerinin adalet değil, kendi çıkarları olduğu açıklık kazanır. Bu insanların Hakikatten ziyade kendi ayrıcalıklı mevkilerini muhafaza etmek (ya da polis ve ordunun muhafaza etmesine izin vermek) için Hakikati bastırmayı amaçladıkları gün yüzüne çıkar. Bu gerçek, sadece diğerleri için değil, hasmın kendisi için de gün yüzüne çıkar veya çıkabilir. King'in aşağıdaki ifadelerle kastettiği şey de budur: "Şiddetsiz doğrudan eylem böyle bir kriz yaratmaya çalışır ve sürekli inkâr içinde olan bir topluluğu konuyla yüzleştirmeyi amaçlayan bir gerginliği körükler... İnsanı önyargı ve ırkçılığın derinliklerinden kurtarıp kardeşlik ve müsamahanın arşlarına çıkarmak adına gerekli gerginliği yaratmak için şiddetsiz ısrarın gerekliliğini fark etmeliyiz."[13]

Ahlaki *jui-jitsu*yu, çoğu zaman şiddet döngüsü adı verilen şeyin zıddı olarak düşünebiliriz. Şiddet döngüsünde, her şiddet eylemi misilleme gerektirdiğinden, şiddet şiddeti doğurur. Sen benim değer verdiğim birisine zarar verdin, öyleyse ben de senin değer verdiğin bir şeye zarar vermeliyim. İnsan doğasında ya da insanlık tarihinde şiddete şiddetle karşılık vermeyi teşvik eden derin bir şey vardır. Şiddetsiz ahlaki *jui-jitsu*nun yaptığı şey ise bu tepkinin yönünü potansiyel nesneden faile çevirmektir. Şiddet eylemi, zarar gören insanın yakınlarının dikkatini zarar verene yönlendirirken, ahlaki *jui-jitsu* ise dikkati kendisine çeker. Öyle ki, sanki başarılı bir şiddetsiz eylem hasma, şiddetsizlik failini değil, hasmın ta kendisini görünür kılar; şiddetsizlik failinden

13. A.g.e., s. 79-80.

ziyade aynadaki yansımasını görür. Bu şekilde, şiddet yanlısı direnişin ana niteliği olan şiddet döngüsü körelmekle kalmaz, kendi içine de döner.

Ahlaki *jui-jitsu* ya da şiddetsizlik teorisyeni Gene Sharp'ın deyimiyle siyasi *jui-jitsu*, sadece hasmı etkilemez. Sharp şöyle yazar, "Siyasi *jui-jitsu* üç kapsamlı grup arasında işler: (1) yerel ya da küresel ölçekte herhangi bir bağlılığı olmayan üçüncü kişiler, (2) hasmın bilindik destekçileri ve (3) genel yakınma grubu."[14] Ahlaki kriz, rakipleri veya hasımları, yani ikinci grubu etkiler. Gelgelelim şiddetsiz kampanya sırasında çekilen çile, mücadelecileri ve izleyicileri de etkiler. İzleyicilerin durumunda, kampanyacıların çektiği çile, amaçlarına dikkat çeker. Bu, acıma duygusu vasıtasıyla değil, başka bir mekanizmayla gerçekleşir: çileye sebatla katlanma vasıtasıyla mücadelenin taleplerini göz ardı etmek giderek zorlaşır. Bu şekilde kişi öncesinde epey uzaktan tecrübe ettiği bir çatışmanın ortasında aniden kendini bulabilir. Ve bu çile, maruz kalınan bir şey olmadığı ve aktif bir şekilde çekildiği için izleyenler genelde acıma yerine hayranlık duygusuna kapılır. Bu da izleyenlere, mücadelenin amaçlarını ciddiye alma ve mücadeleye karşı sempati duyma olanağı tanır.

Sharp'ın "yakınma grubu" adını verdiği insanlar ise çileye katlananlara hayranlık besleyerek onları kendilerine örnek alabilir ve bir ihtimal mücadeleye katılma yönündeki arzuları körüklenebilir. Birinin diğeri yerine çile çektiğini görmek, olayları kıyıdan izleyen ezilenleri direnişin bir parçası olmaya iterek onları harekete geçirebilir. Bu, tehdit ya da suçluluk duygusu vasıtasıyla değil, sempati ve bizim için bizim yerimize direnenlere duyulan saygı duygusu yoluyla gerçekleşir.

Burada altı çizilmesi gereken şey, Gandici bir şiddetsizlik dinamiği içerisinde, ahlaki *jui-jitsu*nun –ahlaken ayıplanacak duruma düşürme ve kriz yoluyla hasmın şiddetine tepki vermek– ne çile çekenlere karşı basit bir acıma duygusu, ne de körü körüne duyulan bir hayranlık olduğudur. Bunun yerine,

14. Sharp, Gene, *The Politics of Nonviolent Action*, Boston: Porter Sargent: 1973, s. 658.

uğruna çile çekilen meselelere açılan bir kapıdır ki, Gandi buna Hakikatin kapısı adını verir. Bu yolla adaletsizlik durumu hasımlar da dâhil olmak üzere herkes için gün yüzüne çıkar. Bu da son Gandici dinamiğin son safhasına, yani fikir dönüşümüne imkân verir. "*Satyagraha*" diye yazar Gandi, "bir fikir dönüşümü sürecidir. Yenilikçilerin, kendi görüşlerini topluma dayatmayı amaçlamak yerine toplumun kalbine dokunmak için didineceklerinden eminim."[15]

Fikir dönüşümü, hasımlar şiddetsiz kampanyanın duruşunun haklılığını kabul edince gerçekleşir. Kampanyacıların çilesinin gün yüzüne çıkardığı şey, kendi savunmasızlıkları değil, Hakikate erişim yollarıdır. Kampanyacıların çektikleri çile ve destekçilerin oluşturduğu baskı sayesinde hasımlar için de Hakikati görmek mümkün olabilir. Önceden rahatlıkla göz ardı edilen şeyler artık görmezden gelinemez. Ve böylece kişi Hakikatin, daha önce olsaydı kendi yokluğuna inandırabileceği bir yönüyle, karşı karşıya getirilir. Hakikatin bu yönü genel olarak kişinin, başkalarına karşı katkıda bulunduğu haksızlığı fark etmesidir: Başkalarını sömürmek, onlara insan evladı olarak hak ettikleri saygıyı göstermemek, onları tahakküm altına alan toplumsal veya siyasi yapılara katılmak, onları anlamlı bir hayata sahip kaynaklara erişmekten alıkoymak, topluma katılımdan dışlamak vs.

Bu, hasmın herhangi bir şekilde gerçeğe erişimi olmadığı anlamına gelmez. Bu erişim şiddetsiz mücadelenin gelişim sürecinde belirir. Bondurant'ın belirttiği üzere, "*Satyagraha*nın temsil ettiği karşıt mevkilerin diyalektik çatışma sürecinden ortaya çıkan şey, taviz değil, sentezdir. *Satyagraha*, Hakikat addettikleri konumdan ödün vermeye hiç hazır değildir. Ancak –burası önemli– rakibin konumunun hakiki ya da hakikiye yakın olduğuna ikna olmaya hazırdır."[16]

O zaman, Gandici şiddetsizlikte hasmın haysiyetine saygı duyulur. Hasım, Hakikati tanımaya mecbur bırakılır; fakat bu doğrultuda kullanılan araçlar, hasmımızın sürdüğü bir hayatı

15. Gandhi, *Non-Violent Resistance*, s. 181.
16. Bondurant, *The Conquest of Violence*, s. 197.

olduğu gerçeğine saygı göstermede başarısız olur. Bir önceki bölümde bu şekilde saygı duymanın nasıl bir şey olduğunu ifade etmiştim: *İnsanın hayatını nasıl sürdüğü ile ilgili hepimizin kafasında bir fikir bulunmakta: zaman içinde ortaya çıkacak olan insan ilişkilerine ve faaliyetlere girişmek; yaşamın tepe noktasını görmemizi sağlayacak şekilde kendi ölümümüzün farkında olmak; yemek, barınak, uyku gibi biyolojik ihtiyaçlara sahip olmak; çevremizdekilere duyulan bağlılık ya da ilgi isteği gibi psikolojik ihtiyaçlara sahip olmak.* Gandici şiddetsizlik Hakikatin daha önce göz ardı edilmiş bir yanını tanımaya mecbur bırakırken bile hasmının ötekinin haysiyetine daima saygı duymasını sağlar. Fikir dönüşümünün Gandi için bu kadar önemli olmasının sebeplerinden biri de budur. Fikir dönüşümü başkasına yabancı ya da yanlış görünen bir şeye boyun eğdirmektense, onu Hakikate davet eder.

Hindistan'da Gandici şiddetsiz dönüşüm dinamiğiyle az çok uyuşan birkaç kampanya daha bulunur. Bunların arasında en aydınlatıcı olanı ise, geçen bölümde kısaca bahsettiğimiz Vykom Tapınağı Yolu'nu dokunulmazlara açmayı amaçlayan 1924-5 tarihli kampanyadır.[17] (Kimileri meşhur Tuz Yürüyüşünün de aynı işi göreceğini savunabilir. Fakat Vykom Tapınağı Yolu mücadelesi, aşağıda tartışacağımız önemli bağdaştırma unsurlarını da içerir. Tuz Yürüyüşüne beşinci bölümde geri döneceğiz.) Hindistan'da geleneksel Hindu kast sistemi, insanları doğdukları kasta tabi kılıyordu. En yüksek kast *Brahminlerdi* ve onları üç ayrı kast daha takip ediyordu. Toplumsal tabakanın dibinde ise, hiçbir kasta mensup olmayan *Dalit*ler ya da "dokunulmazlar" vardı. Bu insanlar, Brahminlerin saflığını bozacağı düşüncesiyle, onlarla doğrudan ilişkiye geçmekten alıkonulmuştu. Bu vakada Dalitlerin, Hindistan'ın güneyindeki Travancore'deki Vykom Tapınağı'nın önünden geçen yolu kullanmaları yasaklanmıştı. Bu yasak, evden işe gidip gelirken dolambaçlı yolları kullanmalarına yol açtığından Dalitlerin yaşamlarını zorlaştırmıştı.

17. Bu kampanyanın iyi bir kısa özeti için bkz. Bondurant, *The Conquest of Violence*, s. 46-52.

Vykom Tapınağı Yolu kampanyası, Gandi tarafından başlatılmamıştı. Gandi, ileriki dönemlerde mücadeleye desteğini ilan etmiş, danışmanlık yapmış ve müzakerelere katkıda bulunmuştu. Başta işler kolay değildi. Brahmin camiasıyla yolun kullanıma açılması yönünde yapılan müzakereler sonuçsuz kalınca, hazırlık süreci ve dualardan sonra Dalitler, Vykom Tapınağı Yolu boyunca yürüyüşe geçti. Yürüyüşleri boyunca şiddetle karşılaştılar, Brahminlerden dayak yiyip polis tarafından tutuklandılar. Kampanyacılar misilleme yapmaktansa sadece yürüyüşlerine devam ettiler. Tutuklananların yerine yenileri geçti; dayak yiyenler ise sağlıklarına kavuşunca, yürüyüşün saflarındaki yerlerine geri döndüler.

Sonunda nezarethaneler dolup taşınca polis yeni bir taktik denemeye karar verdi: barikatlarla yolu ulaşıma kapattı. Buna karşılık kampanya, insanları barikatların önünde topladı. Toplanan kalabalık, barikatları aşmayı ya da etraflarından dolaşmayı denemedi. Barikatları aşmayı reddettiği yazısında, konu hakkında Gandi şu sözleri kullanır: "Barikatları aşmak açıkça şiddettir. Barikatları aşabiliyorsan, neden tapınak kapılarına hücum etmeyesin, hatta tapınağın duvarlarını yıkmayasın? Gönüllüler şiddete başvurmadan polis çemberinin içinden nasıl geçsin?"[18] Buna karşılık, katılımcılar barikatların önünde toplanıp üç-dört saatlik vardiyalarla nöbet tuttular.

Muson sezonu başlayınca, tapınak yolunu sel bastı ve polisler teknelerinin içinde barikatları beklediler. Buna rağmen zaman zaman omuzlarına kadar gelen sel sularının içinde saatlerce bekleyen katılımcılar nöbetlerini terk etmediler. Tam bu sıralarda, Gandi Travancore'yi ziyaret edip barikatların kaldırılması hususunda müzakerede bulundu. Bu noktada kampanyanın artık sona geldiği düşünülebilir. Fakat durum böyle değildi. Hareket, barikatların kaldırılmasına rağmen, yolu kullanma zamanlarının henüz gelmediğine dair bir karar aldı. Bunun sebebi ise, Brahminlerin Dalitlerin Vykom Tapınağı yolunu kullanmayı hak ettiğine ikna edilememiş olmasıydı. Birkaç ay süren dua ve

18. Gandhi, *Non-Violent Resistance*, s. 185-6.

müzakere sürecinin sonunda ise Brahminler, "Bize edilen dualara daha fazla dayanamayacağız. Tapınağımızda dokunulmazları kabul etmeye hazırız."[19] diye bir açıklama yaptı. Bu kampanya Hindistan'ın geneline yayıldı ve bundan sonra Dalitlerin daha önce giremedikleri yol ve tapınaklara erişmelerine izin verildi.

Vykom Tapınağı Yolu kampanyasının dinamiği, Gandici düşünceyle harfiyen uyuşur. İkna sürecinin başarısızlığa uğramasıyla, çile çekmeyi içeren şiddetsiz mücadele başlar. Çekilen çile ise sonrasında ahlaki *jui-jitsu*ya yol açar. Bu süreç içerisinde, şiddete başvuranlar kampanyacıların inatçılığı ve kendi adaletsizliklerinin iç içe geçmiş bir karışımı ile karşı karşıya gelir. Bu da tartıştığımız üzere, şiddetsiz mücadelenin Hakikatini tanıyan bir dönüşüm tecrübesinin kapısını açar. Burada zor kullanımı vuku bulsa da, ahlaki bir zor kullanımıdır bu; hasmı öncesinde göz ardı ettiği adaletsizlik ile hesaplaşmaya mecbur eden bir zor kullanımıdır. Bu zor kullanımı süreci içinde, hasmın haysiyeti ihlâl edilmez.

Peki, bu şiddetsiz dinamik –geleneksel Gandici olanı– hasmın haysiyetine saygı duymanın tek yolu mudur? Eğer öyleyse ve haysiyete saygı duymak şiddetsizliğin alamet-i farikasıysa, çok az sayıda kampanya gerçekten şiddetsiz olacaktır. Öyle ki, kitabın başında bahsettiğimiz dört kampanyadan herhangi birisinin, harfiyen Gandici mücadele olarak kabul edilip edilemeyeceği muallaktadır. Sovyetler, Estonya'dan çekildi çekilmesine; fakat dönüşmedi. Aynı şekilde Mübarek, koltuğunu bırakmak zorunda kaldı; ama Tahrir Meydanını işgal edenlerin amaçlarını kabul edip kendi fikrini –ya da zamanın göstermiş olduğu üzere ordusunun fikrini– dönüştürmedi. New York"taki Occupy ve diğerleri ülkede % 1 olmayanlar için ikna edici olsa da, Wall Street yöneticileri arasında toplu (hatta tek tek bile) bir fikir dönüşümü gözlenmedi veya ülkenin varlıklı sermayesi, giderek eşitsiz hale gelen servet bölüşümü konusunda herhangi bir adım atmadı.

Fikir dönüşümünün kısmen rol oynadığı tek vaka Filipinlilerdi. Protestocuları meydandan çıkarmak üzere gönderilen

19. Bondurant, *the Conquest of Violence*, s. 50.

askerlerin çoğu, göstericilerin azmi sayesinde fikir dönüşümü geçirmişlerdi. Olay esnasında radyosundan gösterilerin tarifini dinleyen bir helikopter komutanı, muhabirin "neler olup bittiğine dair çok ayrıntılı bir tasvir yaptığını, bunun da kendisini derinden üzdüğünü"[20] anlatmıştı. Göstericilerin safına katılanlara saldırmak üzere gönderilmesine karşın, komutan helikopterlerini isyancıların karargâhına gönderdi. Gelgelelim, gösterilere şahit olanların çoğunun fikirleri dönüşse de özellikle Ferdinand Marcos ve diğerlerinde herhangi bir değişiklik olmadı. Marcos, Filipinler'i terk etti; fakat giderken rejiminin yaptığı haksızlıkları bir kez olsun kabul etmedi.

Estonya, Filipinler, Mısır, New York ve diğer yerlerdeki protestoları şiddetsiz olarak nitelendirip, en azından ilk üçünün içinde zor kullanma unsurları olduğunu (ya da en azından Occupy bunu amaçlıyordu) kabullenirsek, tüm şiddetsiz hareketlerin Gandici çizgiyi harfiyen takip etmediğini itiraf etmemiz gerekir. Gandici şiddetsizlik asalete sahip olsa da, etkileri başka şekillerde ortaya çıkan değişik şiddetsizlik biçimleri olmalıdır. Bilhassa, bütün şiddetsizlik türlerinin fikir dönüşümüne dayalı olmadığını kabullenmeliyiz.

Bondurant, bu doğrultuda müzakere ve çile safhalarından sonra gelen ve Gandici siyasetin başvurması gereken üçüncü bir safha olduğunu iddia ederek, bize yol gösterir. "Son olarak" diye yazar, "mantık ya da çile yolu ile ikna, başarısızlığa uğrarsa şayet *satyagrahi* direniş veya sivil itaatsizlik gibi araçlarla nitelenen şiddetsiz zor kullanımına başvurulabilir."[21] Tabii ki direniş, fikir dönüşümüne yol açabilir. Öyle ki, Vykom Tapınağı Yolu kampanyasında bile, katılımcılar yasaklı yolda yasa dışı yürüyüş gerçekleştirdiklerinde aktif direnişe başvurmuşlardı. Gelgelelim bu durumda, Brahminleri ikna eden ana unsurlar direniş değil, aksine polis barikatlarının önünde çile çekme isteği ve Brahminler hayır duası verene kadar yolu kullanmayı reddetmek olmuştu. Direniş durum-

20. Ackerman ve DuVall, *A Force More Powerful*, s. 390.
21. Bondurant, *the Conquest of Violence*, s. 11.

larında hasmın fikri dönüştürülebilir. Fakat kitabın başındaki örneklerde gördüğümüz üzere sonuç fikir dönüşümü içermeyebilir. Teorisyen Gene Sharp, şiddetsizlik kavramını tam da bu yönde genişletir.

Gene Sharp'ın 1973'te yayımlanan üç ciltlik eseri *The Politics of Nonviolent Action*, çoğu kişi için şiddetsiz teori ve eylemin mihenk taşı olarak kalıcılığını korumaktadır. Bu muazzam eser, şiddetsizliğin incelikli bir açıklamasının yanı sıra, şiddetsizliğin tarihine ilişkin ansiklopedik görüşü de okura sunar. Siyaset felsefesi öğrenimi görmüş hiçbir ciddi siyasal teorisyen, John Rawls'ın 1971 tarihli *A Theory of Justice* adlı eserini görmezden gelmeyi kendine yediremez. Bana göre aynısı Sharp'ın barış ve şiddetsizlik çalışmaları için de geçerlidir. *The Politics of Nonviolent Action*'ın ilk cildi, Sharp'ın şiddetsiz eylemin temelini oluşturan teorik yapı hakkındaki görüşleri üzerinedir. İkinci cilt ise şiddetsiz eylem metotlarını ele alır ve en az 248 değişik türde şiddetsizliği tasnif eder, tarif eder ve örneklendirir. Son cilt, şiddetsiz dinamikleri tartışarak, şiddetsiz mücadelenin fikir dönüşümünün yanında uyum ve şiddetsiz zor kullanımı şeklinde olası sonuçlara sahip olduğuna değinir. Bu sonuçların nasıl ortaya çıktığını kavrayabilmek adına Sharp'ın iktidar ve direniş kavramlarını kısaca değerlendirmek elzemdir.

Sharp'ın şiddetsiz direnişin kökeniyle ilgili görüşlerini iki savla özetleyebiliriz. İlki, "Hükümetler halka bağımlıdır, iktidar çoğuldur, siyasi iktidar kırılgandır çünkü güç kaynaklarını takviye etmek için birden fazla kaynağın desteğine bel bağlar."[22] Bununla yakın ilişkili olarak ikinci sav ise, "Yöneticinin iktidarın kaynağı... tebaasının itaatine ve işbirliğine *yakinen* bağlıdır."[23] İktidar, insanların kendilerine bağlıdır. Bu insanlar da iktidarı ancak itaat ve işbirliği üzerinden başkalarına devrederler. Bunun ima ettiği şey, insanlar işbirliğine yanaşmadıklarında ve itaat etmek istemediklerinde, üzerlerindeki iktidar kaybolur. Bu iktidar görüşü, iktidarın yukarıdan ziyade aşağıdan geldiği fikrine

22. Sharp, *The Politics of Nonviolent Action*, s. 8.
23. A.g.e., s. 12.

dayanır. İktidar, çoğu zaman "iktidarda" olduğu söylenenlerin malik olduğu bir şey değildir. Aksine iktidar bu kişilere, çoğu zaman üzerlerinde "iktidar sahibi" olduklarını düşündükleri tarafından bahşedilmiştir.

Elbette bu, iktidardakilerin ve otorite konumunda olan diğerlerinin başkalarını kesin bir işbirliğine mecbur edecek araçları olmadığı fikrine yer bırakmaz. Bu araçlar her zaman ellerinin altındadır. İktidardakiler güvenlik güçlerine, hapishanelere, medyaya, gözetime ve bazen maddi kaynaklara erişebilirler. Örneğin Mübarek'in paralı haydutları, Tahrir Meydanı'ndaki işgali dağıtmaya çalışmıştı. Sharp bu gerçekleri katiyen reddetmez. Bunun yerine, iktidardakilerin kendilerine itaat edildiği sürece etkili olduğunu ve bunun da itaat etmelerini beklenen insanların rızasına bağımlı olduğunu savunur. Sharp'ın isabetli deyişiyle, "*İtaat üreten bizatihi yaptırımlar değil, yaptırım korkusudur.*"[24]

Bu fikir biraz mantık dışı görünebilir. Ne olursa olsun akla şöyle bir soru gelebilir: Dayaktan, hapisten ya da en kötü ihtimalle öldürülmekten korkmak mantıklı değil midir? Ayrıca, hükümdarın eriştiği kaynaklarla insanların bahşettikleri itaat arasında sıkı bir bağ yok mudur? İktidarın aslında aşağıdan gelmesi, zorlama ya da mantığa aykırı bir fikir midir? İktidardakilerin ya da siyasi otorite konumundakilerin kaynaklarını kullanma kabiliyeti insanlar üzerinde iktidar sahibi olmalarıyla gerçekten aynı anlama gelmez mi?

Yine de Sharp'ın iddiası itaatten vazgeçmenin her zaman kolay olmadığı yönündedir. Birçok kişinin değinmiş olduğu üzere –özellikle de hissizleşmiş bir rakip karşısında– kurallı bir şiddetsiz mücadele, disiplini ve çoğu zaman da eğitimi gerektirir. Ayrıca hem Gandi hem de King'in şiddetsiz kampanyada henüz çatışmacı bir safhaya varmadan evvel ibadet etmeyi gerekli gördüklerine şahit olduk. İbadetin amacı basit bir şekilde ilahi bir varlığın yardımını dilemek değil, daha önemlisi, insanın karşılaşacağı tehlikeye karşı kendini zihnen hazırlamasıdır. Bununla ilgili olarak Gandi, şiddetsiz direniş mensupları için uyulması

24. A.g.e., s. 28.

gereken bir takım kurallar hazırlamıştı. Sonrasında, şerif "Boğa" Connor'ın göstericilere aşırı şiddet kullandığı Alabama'nın Birmingham kentinde, mücadele için katılımcıların bir Bağlılık Sözleşmesi imzalaması gerekli kılınmıştı. Bu sözleşme dâhilinde katılımcılar başka şeylerle birlikte "bütün insanların eşit olması adına kişisel isteklerden feragat etmeyi" ve "elin, dilin ve kalbin şiddetinden uzak durmayı" taahhüt ettiler.[25] İktidarın itaat gerektirdiğini söylemek, Sharp'ın itaat etmeyi reddetmenin kolay olmadığı fikrine destek olduğu anlamına gelmez; Sharp sadece itaat olmadan hükümdarın iktidarının çökeceğini ifade eder.

Sharp'a göre şiddetsiz direnişin dinamiği Gandici dinamikten daha geniştir. Gandi'ye göre, başarıyla sonuçlandığı takdirde hasmın fikir dönüşümüne yol açan bir ahlaki *jui-jitsu* bulunmaktaydı. Buna karşı Sharp fikir dönüşümünü gerekli kılmaz. Sharp başarılı bir şiddetsiz kampanyanın üç olası sonucunu göz önüne alır: fikir dönüşümü, uyum ve zor kullanımı. Son ikisinden söz edecek olursak, "*Uyum* durumunda rakip, kendi görüşünü değiştirmeden taleplere boyun eğer ve gelişen duruma uyum sağlar. *Şiddetsiz zor kullanımı*nın işlediği yerde, rakibin iktidarının temelleri şiddetsiz yollarla o kadar oyulmuştur ki rakip artık durumun kontrolüne sahip değildir. Bu durumda değişim ise rakibin izni ve rızası olmadan meydana gelir."[26] Sharp şiddetsiz değişim sürecine atıfta bulunurken *ahlaki* değil *siyasi jui-jitsu* terimini kullanır. Bu ayrım siyasi değişim ile ahlaki fikir dönüşümü arasındaki farkın altını çizer. Ahlaki fikir dönüşümü, siyasi değişimin işleyiş yollarından birisi olabilir; fakat şiddetsizlik için gerekli değildir. Sonuç olarak Gandici dinamik, başarılı bir şiddetsiz mücadelede yer alan birçok dinamikten biridir.

Özel koşullar altındaki şiddetsizlik dinamikleri üzerinde çalışma yapanlardan biri de Kurt Schock'tur. Schock'un *Unarmed Insurrections* isimli kitabı, demokratik olmayan ülkelerdeki, özellikle de Filipinler, Burma, Çin, Nepal ve Tayland'daki şiddetsiz direnişlere odaklanır. Gandici bir yaklaşım gereksiniminin ak-

25. King, *Why We Can't Wait*, s. 63-4.
26. Sharp, *The Politics of Nonviolent Action*, s. 69.

sine, şunu iddia eder: "Şiddetsiz eylem, siyasi değişime öncülük etmek üzere ahlaki otoriteye, 'utancın harekete geçirilmesine' veya rakibin görüşlerini dönüştürmeye dayanmaz. Rakibin fikirlerinin dönüşümü zaman zaman gerçekleşse de, şiddetsiz eylemin öncülük ettiği siyasi değişim, daha sık biçimde, şiddetsiz zor kullanımı yoluyla, yani rakibin iktidarını sarsarak rakibi değişime mecbur etmesiyle gerçekleşir."[27] Schock'un konumu, Sharp'ın iktidarın itaati gerektirdiği fikriyle uyumludur. O da Sharp gibi şiddetsiz siyasi değişim için ahlaki fikir dönüşümünü gerekli görmez.

Bu da bizi birkaç soruyla karşı karşıya bırakır. İlk olarak, ahlaki fikir dönüşümü olmaksızın siyasi *jui- jitsu* neye benzer? İlki olmadan diğeri var olabilir mi? Ona hâlâ akla uygun bir biçimde şiddetsiz denebilir mi? İkincisi, siyasi *jui-jitsu* biçimine bürünmeyen şiddetsizlik dinamikleri mevcut mudur ve ilkinde olduğu gibi bunlar da şiddetsizlik olarak tanımlanabilir mi? İkinci olasılığı göz önünde bulunduran Sharp şunu belirtir: "Siyasi *jui-jitsu* bütün şiddetsiz mücadelelerde işlemez... Rakipler şiddetsizlik ile mücadele etme konusunda tecrübe kazanıp şiddet yanlısı baskıyı ve dolayısıyla siyasi *jui-jitsu*yu zayıflatsalar, hatta ortadan kaldırsalar bile, şiddetsiz eylemcilerin mücadeleyi kazanma imkânı bulunur."[28] Sorular şöyledir: Peki, bu eylemciler hangi alternatif dinamikleri kullanarak bunu başarabilir? Bu dinamikler hasmı fiziksel, psikolojik veya yapısal şiddete maruz bırakmadan hasmın haysiyetini koruyabilirler mi?

Ancak siyasi *jui-jitsu*nun olmadığı şiddetsizliğe dönmeden evvel, ahlaki fikir dönüşümünün olmadığı ilk siyasi *jui-jitsu* olasılığını incelememiz gerekmektedir. Filipinlerdeki Marcos karşıtı kampanyayı anımsayacak olursak, bunun bir örneğini görebiliriz. Hatta bu örnekte hem ahlaki fikir dönüşümünü hem de şiddetsiz zor kullanımı sürecini aynı anda işlerken görebiliriz. Siyasi *jui-jitsu*, tamamen olmasa da büyük ölçüde Marcos rejiminin siyasi meşruiyeti azaltacak ve ticaret camia-

27. Schock, *Unarmed Insurrections*, s. 8.
28. Sharp, *The Politics of Nonviolent Action*, s. 658.

sında istikrarsızlığa sebep olacak biçimde geri teperek 1983'teki Benigno Aquino suikastı ile ivme kazandı. Bunlar da devamında muhalefetin meşru bir statü kazanmasına ve ticaret camiasıyla muhaliflerin aynı safta birleşmesine sebep oldu. 1986 yılındaki hileli seçimler muhalefet üreten bu baskı döngüsünü devam ettirdi, sivil ayaklanmalara ek olarak askeri isyana da öncülük etti. Bundan sonraki her büyük baskı eylemi, rejimin sözde ahlaki otoritesini sarsarak, devamında muhalefetin üç ana çatı altında cepheleşmesine yardımcı oldu. Sharp bu üç grubu şu şekilde adlandırır: bağımsızlar (eski ticaret camiası), yas grubu (baskı sonucu her gün kararlılıkları artan nüfus) ve son olarak hasmın kendi grubu (özellikle de ordu mensupları).

Marcos karşıtı kampanyada ahlaki fikir dönüşümü, isyancılara saldırmak üzere gönderilmiş askerlerin, sonradan Savunma Bakanlığını kuşatmış olan sivillere ateş etmeyi reddetmesiyle gerçekleşmiştir. Ancak Ferdinand Marcos'un kendi iktidarına isyan edenlerin inançlarını dönüştürdüğüne inanmamız için hiçbir sebep yoktur. Marcos buna mecbur bırakılmıştı, bu kadar basit... Artık, bu zor kullanımının sebebinin sadece isyancı ordu içindeki protestolar ve sivil muhafızları olmadığını iddia etmek mümkündür. ABD'nin rejimden desteğini çekmesi, şüphesiz ki Marcos'u Filipinler Cumhurbaşkanı olarak miadının dolduğuna ikna etti. Bu iddia doğru olsa da, unutmamak gerekir ki ABD'yi rejimden desteğini çekmeye iten şey, Filipin halkının artık Marcos tarafından yönetilmek istememesiydi. Sharp'ın deyimiyle, halk itaatten vazgeçmişti. Ve bununla birlikte ABD'nin elinde, antikomünizm kisvesi altında rejimi sağlama almak için bir sebep kalmıyordu.

Marcos'un Filipinleri terk etmeye mecbur edilmesi şiddetsizlik miydi? Bütün bulgular bunu işaret ediyor. Marcos hiçbir şekilde fiziksel ya da psikolojik şiddete maruz kalmadı. Ve giderken içinde bulunduğu şartlar, herhangi bir şekilde yapısal şiddete ya da buna benzer bir şeye maruz kalmadığını söylememize yetecek kadar rahat sayılırdı. Şiddetsizliğin kaçınmaya çalıştığı şiddet türünün daha katı bir tanımına –başkasının

haysiyetine yapılan saygısızlığa– dönsek de, Marcos'un zorla gönderilmesinin, şiddet olduğu sonucunu çıkarmamız yine mümkün olmaz. Elbette ki Marcos, alıştığı, başkalarına karşı baskı ve şiddeti gerekli gördüğü hayatı artık sürdüremiyordu. Yine de doğru dürüst bir hayat sürdürebiliyor; temel ihtiyaçlarını karşılama ve vaktiyle şiddetinin mağduru olmuş Filipinlilerin intikam arzusundan ve istismarından kendini koruyabiliyordu. Bu şekilde, eski diktatörleri hapse atma ve infaz etme uygulamalarının aksine, Marcos'un Cumhurbaşkanlığını bıraktıktan sonra gördüğü muamele katiyen şiddet olarak tanımlanamaz. (Eski diktatörleri hapse atmak şiddetsizlik midir yoksa meşrulaştırmış şiddet midir sorusunu bir kenara bırakalım.)

Bu dinamiğin neredeyse aynısı, artan baskının meşruiyetin azalmasına neden olduğu ve nihayetinde başka bir diktatörü koltuğunu terk etmeye mecbur bıraktığı Tahrir Meydanı olaylarında görülebilir. Ancak siyasi *jui-jitsu* dinamiğinin sadece diktatörlük rejimleriyle alakalı olarak görülmemesi gerekir. Mesela Amerikan İnsan Hakları Hareketi, Amerikan halkının desteğini toplamak için çabalarken siyasi *jui-jitsu*yu bilinçli olarak zaman zaman kendi yararına kullanmıştır. Bunun en açık örneklerinden biri Birmingham mücadelesinde görülebilir.[29] Bu kampanya Georgia eyaletinin Albany şehrindeki kampanyanın başarısızlığa uğramasının ardından düzenlenmişti. Albany direnişinde, bölgenin şerifi Laurie Pritchett, otobüs, tren hatlarındaki ve restoranlardaki ayrımcılığı ortadan kaldırmayı amaçlayan hareketin katılımcılarına karşı şiddet kullanmayı reddederek hareketin yoluna taş koymuştu. Bunun yerine, emrindeki polislere göstericileri olaysız bir şekilde tutuklama emri vermiş ve tutuklanan göstericiler için yeterli yer ayarlanması için

29. Birmingham kampanyasının detaylı bir tarifi için bkz. McWorther, Diane, *Carry Me Home: Birmingham, Alabama, the Climactic Battle of the Civil Rights Revolution*, (New York: Simon and Schuster, 2001). McWorther Birmingham'da büyüdüğünden, bu tarihçe, yazarın kendi yaklaşımını yansıtır. Birmingham kampanyasını geniş biçimde İnsan Hakları Hareketi çerçevesinde görmek için bkz. Branch, Taylor, *Parting The Waters: American in the King Years 1954-63*, (New York: Simon and Schuster, 1988), özellikle, s. 673-802.

bölgedeki hapishanelerle irtibata geçmişti. Bu taktik, Sharp'ın öne sürdüğü duruma örnek teşkil ediyordu: "Rakipler, şiddetsiz eylemin üstesinden gelme konusunda o kadar tecrübe kazandı ki şiddet yanlısı baskıyı ve dolayısıyla siyasi *jui-jitsu*yu önemli ölçüde azalttı, hatta yok etti." Albany hareketinin şevki en sonunda tükendi, bu da İnsan Hakları Hareketi için bir dönüm noktası haline geldi.

Hareketin şansına Güney'deki bütün şerifler Laurie Pritchett'ın tecrübesine sahip değildi. Muhterem Fred Shuttlesworth'un King ve diğerlerine anlattığı üzere, Birmingham şerifi "Boğa" lakaplı Eugene Connor, Güney'deki siyahilerin durumu hakkında eğitime ihtiyaç duyanlar arasında sempati toplamayacak türden görüntüleri seve seve temin edecekti. Yani siyasi *jui-jitsu* için gerekli olan baskı unsurunu sağlayacaktı. Connor bunu yapmasına rağmen, tartışmalı taktiğinin en etkili taktik olduğunun ortaya çıkması için kampanyanın bitmesi gerekliydi. Birmingham 1963 yılındaki kampanya ilgi odağı haline gelmeden önce de protestolara sahne oluyordu; fakat King'in ve dava arkadaşlarının gelmesi şehri İnsan Hakları Hareketi'nin geçici merkezi haline getirdi. Protestocular, değişik ayrımcı kurumların önünde oturma eylemleri, ayrımcı beyaz kiliselerin ve seçim kampanyası ofislerinin önünde ise "diz çökme" eylemleri gerçekleştirdiler. Sonra tutuklanıp Birmingham hapishanesine götürüldüler. Gelgelelim, gösteri yaparken tutuklanmayı göze alacak yeterli sayıda insan olmadığından hareketin karşısına bazı zorluklar çıktı. Bu anlaşılabilir bir şeydi; zira hapse girenler ailelerini geçindiremeyecekti, birçoğu ekonomik olarak zaten zayıf durumdaydılar.

Protestolar sürerken King kendisinin tutuklanmasının önünü açan bir karar aldı. Birmingham Hapishanesinde tutukluyken özellikle ruhban sınıfı içerisinde "ılımlı" olarak atfettiği insanlara meydan okuyup protesto ve gösterilerin haklı olduğuna dair destek çıkmalarını isteyen bir mektup kaleme aldı. "Acı dolu tecrübelerimizin sonucu olarak biliyoruz ki" diye yazmıştı, "özgürlük hiçbir zaman zalimin kendi rızasıyla bahşedilmemiştir;

özgürlüğü talep edip alacak olanlar mazlumlardır... Yıllardır, 'Bekleyin!' sözü ağızlardan eksik olmuyor. Bu söz halen her Siyahi'nin kulaklarında çınlıyor. Bu söz bizim için nerdeyse her zaman 'Asla' anlamına geldi. Artık görmemiz gerekir ki –seçkin bir hukukçumuzun sözleriyle– "gecikmiş adalet adalet değildir."[30]

Yine de King'in tutuklanması bile Birmingham'ın siyahi sakinlerini umulan şekilde harekete geçirmedi. Hapishaneler dolup taşmıyordu; Birmingham'daki beyazlar ise üzerlerinde ahlaki bir baskı hissetmiyorlardı. Tam o sırada kampanyayı örgütleyenlerden biri olan James Bevel'ın aklına, tutuklanmaları sonucu ailelerini ekonomik felakete sürüklemeyecek, gösterilerden önce de bir aradalık durumunda olan; başkaldırmaya ve hapse girmeye coşkuyla yaklaşan bir grubu, yani lise ve üniversite öğrencilerini harekete geçirmek geldi. Öğrencilerin gösteri yapması önlenmeye çalışılsa da, 2 Mayıs günü binlerce öğrenci, 16. Cadde Baptist Kilisesi önünde toplanarak şehrin her tarafına dağıldı. İlerleyen günlerde, İnsan Hakları Hareketi'nin hem içinden hem de dışından birçok kişi tarafından kötülenen ve "Çocukların Haçlı Seferi" olarak anılan yapı, hapishaneleri öğrencilerle doldurdu ve Birmingham şehri müdafaaya geçti. Boğa Connor'ın olaya tepkisi, tam da kampanyayı örgütleyenlerin umduğu gibiydi. Hapishanelerde öğrencileri koyacak yer kalmayınca, şerif çareyi tazyikli suda ve polis köpeklerinde buldu. Kameralara da yakalanmış olan bu olaylar, tüm ulusa İnsan Hakları Hareketi'nin en ikonik görüntülerini sunmuş oldu. Birminghamlı yetkilileri kendi ayrımcı geçmişleriyle yüzleşmeye başlamalarına mecbur eden siyasi *jui-jitsu*yu tetikleyen şey, bu görüntüler ve bu görüntülerin Güneylilerin siyahilere muamelesini billurlaştırdığı algısı oldu. Bu örnekteki kampanyayı takip eden olaylar –özellikle de çok yavaş gerçekleşen geçiş dönemi– olan bitenin bir dönüşüm değil, zor kullanmayla karışık bir uyum durumu olduğunu göstermektedir. Birmingham kampanyası, siyasi *jui-jitsu*nun sadece Marcos ya da Mübarek gibi diktatörlerle ya da Hindistan örneğindeki gibi yabancı ülkelerin

30. King, *Why We Can't Wait*, s. 80-1.

işgaline karşı direnişle sınırlandırılamadığını ve geçen bölümde yapısal şiddet örneği olarak nitelediğimiz, adaletsizlik üreten yerel yapılarla mücadele ederken de etkili olabileceğini gösterir.

Yirminci yüzyılın en meşhur iki şiddetsiz mücadelesi olan Gandi'nin Hindistan Bağımsızlık Hareketi ve Amerikan İnsan Hakları Hareketi, tamamen değilse de genel olarak siyasi *jui-jitsu* vasıtasıyla işlemesine ve Gandi'nin bunun şiddetsizliğin olmazsa olmaz koşulu olduğunu iddia etmesine karşın; şiddetsizliğin son dönem öğrencileri arasında *jui-jitsu* olmadan başarılı olan şiddetsiz kampanyaların var olabileceği görüşü ortaya çıktı. Siyasi *jui-jitsu*nun hem romantik açıdan hem de ahlaken ilgi çekici bir yanı vardır. Romantik yanı, baskı karşısında sergilenen haysiyetli tutumun, insanların vicdanına hitap ederek değişime yol açabileceği inancıdır. Şiddet yanlısı zor kullanımıyla tezat oluşturacak şekilde, genel hatlarıyla "manevi" olarak adlandırdığımız yöntemlerle işleyen bir kampanyanın karakteri, insanlığımızı yüceltiyormuş gibi göründüğü için sempatimizi kazanır. Bu yüceltme durumu ahlaki kanaatlerimize uygun işlediği için siyasi *jui-jitsu* bize ahlaki olarak ilgi çekici gelir. İnsanların kabul etmeye ya da en azından uyum sağlamaya mecbur kılındığı şey Gandi'nin Hakikat adını verdiği şeydir. Bunu daha ziyade şiddet ve baskıdan ayıran şey ise insanların kabul etmeye mecbur edildikleri şeyin, İktidardan çok Hakikat olmasıdır. Üstelik bu mecburiyet insan haysiyetini alçaltan değil, açığa çıkaran bir takım yollarla gerçekleşir. (Birbirleriyle ilişkili olmalarına rağmen, bahsettiğimiz haysiyet kavramı, şiddetsizliğin saygı duyduğu haysiyetten farklıdır. Şiddetsizlik yoluyla *ifade edilen* haysiyettir. Bu konuyu bir sonraki bölümde tartışacağız.)

Ahlaki ya da siyasi *jui-jitsu* yoluyla işlemeyen şiddetsizlik dinamikleri varsa bile, bunlar zor kullanma yoluyla olsa da işlerken hasmın haysiyetine saygı duymak zorundadır. Kurt Schock'un *Unarmed Insurrections* isimli eseri, demokrasiye geçmemiş ülkelerdeki direnişlere odaklanan bir çalışmadır. Schock'un analizi, bu dinamiklerin nasıl ortaya çıkarılabileceğine dair yol gösterir. Fakat yazarın görüşlerine geçmeden önce, şid-

detsizliğin demokrasiye geçmemiş ülkelerdeki işleyişi üzerinde çalışmasının nedenlerine bir göz atmamız gerek. Bu nedenler "şiddetsiz mücadelenin yalnızca demokratik ortamda ve baskı uygulayan hasımlar 'iyi niyetli' ya da 'evrensel yönelimliyken' başarılı olabileceği"[31] görüşüne meydan okur. Bu görüş, hasım iyi niyetli değilse veya uyguladığı şiddete hâkim değilse, rakibin şiddetsizliği bastıracağı fikri üzerine kuruludur. Mübarek'in ve (Schock'un da vaka çalışmalarından biri olan) Marcos'un devrilmesinde gördüğümüz üzere, eli kanlı diktatörler bile şiddetsizlik yoluyla dize getirilebilir. Schock bunun nasıl mümkün olduğunu sorgular.

Schock şiddetsizliğin başarı şansı olması için iki şartın elzem olduğunu belirtir. "Siyasi değişimlere katkıda bulunacak bir meydan okuma için iki temel şartın yerine getirilmesi gerekir: (1) meydan okuma, baskıya göğüs gerebilmelidir ve (2) meydan okuma, devletin iktidarını sarmalıdır."[32] Bu iki şartın bazı yönlerini daha önce görmüştük. Gene Sharp, itaatin hükümdarın iktidarının kaynağı olduğu ve itaatin geri alındığı durumlarda hükümdarın hükmetme yetisinin kaybolduğu yönündeki ısrarında ikinci koşula başvurur. İlk şart ise ahlaki ya da siyasi *jui-jitsu* unsurudur. Fakat bu, resmin tamamı değildir. Schock demokrasiye geçmemiş ülkelerde şiddetsiz bir mücadelenin başarılı olması için *jui-jitsu*nun geri tepme etkisinin gerekliliğini iddia etmez. Sadece devletin iktidarına meydan okumakla sonuçlanacak olan kaçınılmaz baskı altında hareketin sürekliliğini sağlaması gerektiğini söyler. Öyleyse şiddetsiz hareketler bunu nasıl başarır?

Schock'un verdiği cevap, baskıya göğüs germe kabiliyetinin hareketin iç direnci ve ulaştıkları konumdan kaynaklandığıdır. İç direnç, hareketin bazı veçhelerine bağlıdır. "Baskı karşısında direnç kazanan silahsız mücadelenin nitelikleri arasında; merkezi olmayan fakat işbirliğine dayalı örgütsel şebekeler, üç şiddetsiz metodun kapsama alanından [Sharp'ın ikna ve gösteri,

31. Schock, *Unarmed Insurrections*, s. 10.
32. A.g.e., s. 49.

itaatsizlik ve müdahale metotlarından] çeşitli eylemleri seçerek hayata geçirme yetisi, dağılma ve toplanma yöntemlerini uygulama yetisi ve taktiksel yenilikçilik bulunur."[33] Kısacası örgütsel ve taktiksel esneklik şiddetsizlikte direncin temel unsurlarıdır. Bunun neden böyle olduğunu görmekse zor değildir. Örneğin protestolar ya da boykotlar için tek bir taktiğiniz bulunuyorsa, hasmın kendi güçlerini bu taktiğe odaklayıp hareketi çökertmesi kolaylaşır. İleride şiddetsizliğin neden başarılı olduğu sorusunu daha geniş biçimde tartıştığımızda göreceğimiz üzere, birden çok taktiği benimsemek, daha fazla insana daha çeşitli yollarla hitap etmeyi, böylece hareketin tabanını genişletmeyi sağlar. Benzer şekilde, merkezi ya da hiyerarşik bir yönetim, demokratik olmayan bir devlet için ortadan kaldırılması daha kolay bir hedeftir. Gelgelelim Schock'un da belirttiği üzere, organizasyonda akışkanlık karmaşa demek değildir. Esnek olsalar bile, şiddetsiz hareketler işbirliği kabiliyetine sahip olmak zorundadır. Aksi takdirde kendi içlerinde farklı amaçlar doğrultusunda çatışma ve hasmın böl ve yönet stratejilerine kurban gitme riskini göze almış olur.

Son kertede iktidarın hâkimiyetini kökünden sarsmayacaksa, direnç tek başına yeterli değildir. Bir başka deyişle, başarılı olması için direncin bir koza sahip olmasına ihtiyaç vardır. "*Koz* derken ima edilen şey, mücadeleci eylemcilerin rakiplerini toplu destek kaybına uğratma ya da rakibin iktidarı için bel bağladığı şebekeleri kullanarak baskı oluşturma yetisidir."[34] Burada, Marcos rejimiyle son karşı karşıya gelişte Savunma Bakanlığına saldırmak üzere gönderilen Filipin ordusundaki fikir dönüşümü örneğini ya da geçen bölümde konu ettiğimiz, Montgomery Otobüs Hattı'nın, siyahi yolcu sayısındaki azalma ve siyasi baskı sonucu Montgomery Otobüs Hatlarını ekonomik olarak zor durumda bırakılması örneğini anımsayabiliriz. İktidar yapısının her alanı iktidarın hegemonyasını elinde tutması için eşit ölçüde gerekli değildir. Bilhassa demokratik olmayan

33. A.g.e., s. 143.
34. A.g.e., s. 142-3.

ülkeleri ayakta tutan en önemli unsur ordudur. Bu unsur zaman zaman da medya ya da hükümetin kısmen bağımsız kurumlarını kontrol etmek olabilir. Buralardaki destek tükenirse, değişim için önemli bir koz elde edilir.

Direniş ve rolünün önemini vurgulamak adına Schock, 1980'lerin Polonya'sındaki Dayanışma hareketi ile 1989'da Tiananmen Meydanı'ndaki Çin işgalini karşılaştırır. Bunlardan ilki, komünist Polonya'nın ilk komünist olmayan ticaret sendikasının saflarında kurulmuştur. Rakip komünist rejime neredeyse on yıl boyunca muhalefet eden bu hareket, 1989'da (Tiananmen Meydanı Katliamı ile aynı yılda) yöneticileri kısmen bağımsız seçimler düzenlemeye zorlamıştı. Bu seçimler sonunda ise Dayanışma lideri Lech Walesa 1990 yılında cumhurbaşkanlığı koltuğuna oturmuştu. Bununla tezat oluşturacak şekilde Tiananmen Meydanı işgali ordu tarafından bastırıldı ve yüzlerce gösterici hayatını kaybetti. Her iki hareket de demokratik olmayan rejimleri hedef almasına karşın, Schock'a göre Solidarity'nin başarıya ulaşıp Tiananmen'in ulaşamamasının ardında beş temel farklılık bulunur.

İlk olarak, Polonya'daki hareket neredeyse on yıla yayılmıştı; mücadelenin kökleri ise daha eskiye dayanıyordu. Bu yüzden Solidarity, "boykotlar ve yaratıcı şiddetsiz müdahale teknikleri yoluyla kademeli olarak muhalif bir sivil toplum inşa etmişti."[35] İkinci olarak, Dayanışma'nın ve ona bağlı örgütlerin faaliyetleri, işbirliğine dayanıyordu ve aynı zamanda dağınıktı. Tiananmen Meydanı gösterisi ise, bunun aksine tek bir alana odaklanmıştı. Üçüncü olarak, Dayanışma'nın kökleri liman işçileri ve ülkenin çalışan kesimlerine uzandığından, Tiananmen göstericilerinin sahip olmadığı bir ekonomik kozu elinde bulunduruyordu. Dördüncüsü, hareketin hedefleri sendikanın resmi şekilde tanınması ve devlet sansürünü yumuşatmakla sınırlıyken, Çin'deki protestocuların hedefleri daha dağınıktı. (Bunun genel bir şiddetsiz –sadece demokratik olmayan ülkelerde gerçekleşen değil– hareketin başarıya ulaşması için olmazsa olmaz bir koşul

35. A.g.e., s. 151.

olup olmadığını bu bölümün sonunda tartışacağız.) Son olarak, Dayanışma, yaygınlığı, değişik protesto biçimleri ve vakit kazanıp uygun zamanı beklemesi sayesinde direnç sergilemiştir. Oysa Tiananmen'deki protestocuların vakitleri ve taktikleri işgal hareketinin sunduklarıyla sınırlıydı.

Neden Tahrir Meydanı işgali etkili oldu da, Tiananmen başarısız oldu, diye sorulabilir. Ancak ikisi arasında farklar vardır. İlk olarak, Mısır'daki protestolar sadece Tahrir Meydanı ile sınırlı kalmadı, bütün ülkeye yayıldı. İlk bölümdeki tasvirimiz, Tahrir Meydanı'na odaklanmış olsa da, gösterilerin gerçekleştiği yegâne yer orası değildi. Buna ek olarak, buradaki protestocular –Çin'dekinin aksine– askerler kalabalığı dağıtmayı reddettiğinde, Mısırlıların eline bir koz geçti. Bu da Mısırlılara Tiananmen protestocularının sahip olamadığı zamanı kazandırıp Meydan'ın işgalini sürdürme imkânı sağladı. Elbette ki, ihtiyaç duydukları süre, Dayanışma hareketininkinden çok daha azdır. Fakat başarılı bir direniş için gereken süre her mücadele için farklıdır. Mısır örneğinde ülkenin kendine has şartlarından dolayı, Mübarek'i koltuğundan etmeye mecbur bırakmak için sadece birkaç hafta yeterliydi.

Schock'un sunduğu analiz, şiddetsizliğin demokratik olmayan rejimler karşısında etkili olması için siyasi ya da ahlaki *jui-jitsu*yu gerektirmez. Dayanışma örneği, *jui-jitsu*nun önemli rol oynamadığı bir örnek olabilir. Estonyalılar'ın işgal karşıtı direnişi de bir diğer örnek olarak sayılabilir. Estonya, Schock'ın dışarıda bıraktığı demokratik olmayan rejimlere yönelik direnişin, –Dayanışma'da olduğu gibi– yerli bir diktatörden ziyade yabancı işgaline karşı direnişin niteliklerini çok iyi biçimde örnekler. (Ancak sonunda Polonya'daki diktatör rejimin arkasındaki güç Sovyetler Birliği olduğundan, iki mücadele de aynı işgalci yabancı güce karşıydı.) Estonya örneğinde hem direnç hem de nihai olarak koz kullanma söz konusuydu. Direnç, Schock'un tabiriyle, "merkezi olmayan fakat işbirliği içerisindeki şebekeler" yoluyla gerçekleşiyordu. Bu direncin unsurları ise, bağımsız partiler, Estonya Mirası Cemiyeti, "fosfat savaşlarına"

katılan bilim insanları, öğrenciler ve tabii ki şarkı söyleyen göstericilerdi.

Estonya'nın elinde bulundurduğu koz, ülke içindeki mücadelenin Sovyetler Birliği'nin zayıflaması sonucu dışarıdan gelen talihli durumun birlikteliği sayesinde ortaya çıkmıştı. İlk olarak, o dönemde Rusya büyük bir coğrafyaya yayılmış olan imparatorluğunu ayakta tutmakta zorlanıyordu. İkinci olarak ise kendini yekpare bir komünist devlet olarak bir arada tutmayı artık beceremiyordu. Bunlar olmasaydı da Estonya bağımsızlığını kazanabilirdi; fakat bu muhtemelen daha uzun sürerdi. İlki olmadan, Estonyalıların ellerindeki kozun ne derece güçlü olacağını kestirmek mümkün olmazdı. Gelgelelim direniş ve Sovyetlerin parçalanması aynı anda gerçekleştiği için, Estonya halkının şiddetsiz mücadelesinin bağımsızlığa ulaşacak kadar uzun sürmesini sağlayan yeterli koz oluştu.

Estonya direnişi, herhangi bir türde siyasi *jui-jitsu*nun ortaya çıkmasına ihtiyaç olmadan gerçekleşti. Sovyet işgalciler, Şarkı Devrimi'nden etkilenmedi, Eston halkı da özgürlüğe kavuşmak için cesaret gösterilerine ihtiyaç duymamıştı. Muhakkak direnişin erken dönemindeki bazı göstericilerin düzenlediği gözü pek halk gösterileri, diğerlerini mücadeleye katılmak doğrultusunda harekete geçirmiştir. Ama mücadeleye katılma arzusunun uzun zamandır oradadır, "Atalarımın Vatanını, Vatanımı Seviyorum" şarkısını kendiliğinden söylemeleri ise buna kanıttır. Estonya'da gerçekleşenler, zayıflayan Sovyet hâkimiyetinin ve Eston halkının itaatsizliğinin karışımı olan bir tür zor kullanımının sonucuydu. Bu karışım siyasi *jui-jitsu* olmadan, hareketin direnç göstermesi ve elindeki kozları iyi kullanması sayesinde etkili olmuştur.

Siyasi *jui-jitsu* olmaksızın işleyen bir başka şiddetsizlik örneğini, bir işgal karşıtı direnişte – başkaldırı değil– görebiliriz. Bu, İkinci Dünya Savaşında Alman işgaline karşı sergilenen ve özellikle ülkenin Yahudi nüfusunun neredeyse tamamının hayatını kurtaran Danimarka direnişidir. Naziler 1940 yılında Danimarka'yı işgal ettiklerinde Danlar, hakikaten etkili bir direniş ortaya koyamamıştı. Fakat daha sonra Alman işgalinin

ülkeyi tarafsız tutmaktan ziyade Nazi rejiminin destekçilerine dönüştürmeyi amaçladıkları anlaşılınca, çoğu bölgede halk ayaklanmaları baş gösterdi.[36] Yeraltı gazeteleri, grevler ve zaman zaman sabotajlar ortaya çıkıyordu. Ancak direnişin en cefakâr biçimi Danimarka'nın yaklaşık sekiz bin Yahudi'yi kurtarmak için yürüttüğü başarılı kampanyaydı. 1943 sonbaharında, Alman Üst Komutası Yahudilerin toplatılmasını emretmişti. Plan, toplamayı kolaylaştırmak adına, Yahudileri Roş Aşana'yı* kutlarken beklemedikleri bir anda evlerinde tutuklamaktı. Fakat bu plan bazı Danlara sızdırıldı, ardından diğer Danlar ve Yahudi cemaatinin içindeki ve dışındakiler bu planı öğrendi.

Bunun üzerine Danlar tarafından ülke genelinde hemen Yahudi nüfusu kurtarma çabasına girişildi. Tarihçiler Ackerman ve DuVall'ın anlattığı üzere, "Ambulans şoförü Jorgen Knudsen, soyadları 'Yahudi'ye benzeyen' insanları bulmak üzere telefon defterlerini karıştırmış, daha sonra ambulansıyla giderek insanları uyarmıştı. Kaçacak yerleri yoksa onları hastanelere ya da direnişte aktif olan doktorların evlerine götürmüştü. Tamamen yabancı insanlar sokakta karşılaştıkları Yahudilere saklanmaları için evlerinin ve dairelerinin anahtarlarını veriyordu."[37] Eylemlerinde başarısızlığa uğrayan Almanlar ise Danimarka halkını hedef tahtasına koyup, onlara Danimarkalı Yahudileri işgal kuvvetlerine teslim etmelerini emretti. Danimarkalı direnişçiler, gizlenmiş teknelerle Kattegat Boğazı üzerinden Yahudileri savaşta tarafsız olan İsveç'e kaçırarak karşılık verdi. (Ben de her yaz bu teknelerin tahliye noktalarını görebildiğim Danimarka kıyısında bir evde ders verme ayrıcalığına sahibim. Burada insan, suyun pürüzsüz zemini boyunca bakarak karşı tarafta uzanan İsveç sahilini görebilir. Geceleri ise boğazın karşısındaki

36. Danimarka'daki Nazi işgaline karşı direniş hakkında daha geniş bir açıklama içi bkz. Ackerman ve DuVall, *A Force More Powerful*, s. 207-40.

* Roş Aşana, Yahudilerin 2 gün süren yılbaşı bayramıdır. Bayram boyunca 'cumartesi şabatı'na benzer kurallar geçerli olduğundan Yahudiler işyerlerine gitmez. İşgalci Nazi güçleri 1943'te Danimarka'da bu durumdan faydalanmaya çalışmışlardır. (ç.n.)

37. A.g.e., s. 223.

İsveç'in titrek ışıkları bu yakaya ulaşır. 1943 sonbaharının geceleri boyunca bu kıyılarda duran Yahudilerin ve Danimarkalı destekçilerinin neler hissettiklerini ancak tahmin edebiliriz.) Toplamda yedi bin iki yüz yirmi Yahudi sağ salim İsveç'e tahliye edilirken, dört yüz yirmi yedisi Naziler tarafından yakalandı ya da Roş Aşana baskınlarında ele geçirildi.[38]

Danimarkalıların Yahudilere yardım etme çabası, Sovyet işgaline karşı gerçekleştirilen Estonya direnişi ile beraber ahlaki ya da siyasi *jui-jitsu* dinamiğini kullanmadan işleyen şiddetsizliğe örnek olabilir. Naziler ülkenin Yahudi halkını toplamaya yeltendiklerinde, Danimarkalılar buna tepki gösterse de, bu tepki sırf işgale karşı büyük olasılıkla sonuçsuz kalacak doğrudan bir direnişi tetiklememişti. Bilakis bu olay Danimarkalıların Yahudilere yardım çabalarını körüklemişti. Fakat bunun sonucunun, Yahudilerin durumunu bölgedeki Danimarka direnişinin merkezine koyduğunu söylemek zor olur. Gelgelelim bu bile Danimarkalıların direniş dinamiğinin merkezinde değildi; zira Danimarkalılar Nazilerin Yahudileri toplama çabası süresinde Yahudileri koruma isteğini zaten göstermişlerdi. Son olarak tekneyle yapılan tahliye, sadece Nazilerin Avrupa Yahudilerini yok etme çabalarını sekteye uğratmak olduğundan bir önceki bölümde belirlemiş olduğumuz şiddetsizlik kriterlerine uyar. Tahliye eyleminin Alman işgalcilerin haysiyetini herhangi bir şekilde ihlal ettiğini iddia etmek düpedüz saçmalık olur.

Bu bölümün seyri içerisinde çeşitli şiddetsiz direnişin çeşitli dinamiklerini gördük. Öncelikle geleneksel Gandici direniş, baskı, çile ve dönüşüm dinamiğini soruşturduk. Sonrasında ise odağımızı şiddetsiz uyum ve zor kullanımı biçimlerine çevirdik. Bu dinamiklerin ikisi de ahlaki ya da siyasi *jui-jitsu*nun kullanımını,hasma şiddetsiz direnişle mücadele etme çabasının sonuçlarını göstermeye dayalı geri teptirme stratejisini gerektiriyordu. Son olarak yapısının bir parçası olarak, bu tür bir *jui-jitsu*yu gerektirmeyen şiddetsiz dinamikleri soruşturduk. Yirminci yüzyılın başlarındaki Hindistan Bağımsızlık Hareketi'nin

38. A.g.e., s. 224.

bir kısmından daha güncel olan Mısır cumhurbaşkanı Hüsnü Mübarek karşıtı direnişe kadar çeşitli örnekler verdik. Kitabın başında zaten kısaca yer vermiş olduğumuz bütün bu mücadeleler, saymış olduğumuz dinamiklerin birinde ya da diğerinde yer aldı. Bir istisna hariç: New York Occupy.

Occupy, ya yeni bir şiddetsiz direniş biçimi vaadi ya da bu biçimi inşa ederken başarısızlığa uğramış bir deney olarak görülüyor. Occupy'ın getirdiği yenilik bir yeri işgal edip orda kalmayı amaçlamasından kaynaklanmaz. Bildiğimiz üzere Mısır direnişi de kamusal alanı işgal etmişti. Bunun yanı sıra başka işgaller de vardır. Brezilya'da *Movimento dos Trabalhadores Sem Terro* –ya da kısaca MST– mensubu topraksız işçiler, hem hayatta kalmak için toprağı işlemek hem de toprak sahipliğindeki eşitsizliğe dikkat çekmek adına büyük toprak sahiplerinin kullanılmayan arazilerini işgal etmişlerdi. 2000'lerin başlarında Arjantin'de "kurtarılmış fabrika hareketi" esnasında işçiler, 2001 yılının sonundaki ekonomik krizin ardından kovuldukları ya da terk edilmiş olan fabrikaları işgal ederek kendi başlarına idare etmişlerdi. (Bu iki harekete son bölümde geri döneceğiz.) Occupy'ı ayrı kılan şey ise özellikle başlarda kesin bir talep listesinin bulunmamasıydı. Hareket daha çok % 99'un burada olduğunu ilan ediyordu. Hareketin eleştirel bir yönü bulunmasına rağmen bu eleştiriler hiçbir zaman belirli taleplerle bütünleşmedi. Hareket, bir neoliberalizm (son bölümde bu konuya da değineceğiz) denebilecek şeyin eleştirisini ve buna engel olmak adına eylem yapma davetini sürdürdü.

Bu şekilde Occupy, Critical Mass hareketine benzer. Critical Mass 1992'de San Francisco'da, bisiklet sürerek gerçekleştirilen bir "protesto" hareketiydi. Bisikletçiler, San Francisco'nun normalde araç trafiğine ayrılmış yollarında toplanıp bisiklet sürüyorlardı.[39] Sloganları, "Trafiği biz engellemiyoruz. Trafik biziz." şeklindeydi. Critical Mass'in amaçları biraz çeşitli olsa da özünde istedikleri şey, çevreyi daha çok kirleten araçlar yerine

39. Critical Mass hakkında daha fazla bilgi için bkz. http://en.wikipedia.org/wiki/Critical_Mass_%28cycling%29.

bisiklet kullanımını yaygınlaştırmak ve arabaların çoğunlukta olduğu şehirlerde bisikletçilerin maruz kaldığı saygısızlığa dikkat çekmek; yani teoride değil pratikte yol hakkını kazanmaktı. Critical Mass, eskiden sahip olduğu rakamlara günümüzde ulaşamasa da, hareketin en cafcaflı döneminde yüzlerce şehirden binlerce bisikletçiyle önemli bir katılım gerçekleştirmişti ve bisikletçiler için yol güvenliğinin artırılması ihtiyacı konusuna dikkat çekmeyi başarmıştı.

Occupy, Critical Mass ile üç önemli ortak unsura sahiptir. Birincisi, Occupy, Critical Mass gibi kendiliğinden onlarca şehirde birden ortaya çıktığı için merkezsiz bir harekettir. İkincisi, mekânın işgaline odaklanmıştır. Critical Mass şehri daha hareketli bir şekilde işgal etmiş, Occupy ise belirli şehirlerdeki belirli alanlara kurulmuştur; yine de mekânın işgali iki hareket için merkezidir. Üçüncüsü, iki hareket de kendine has bir doğrudan eylem biçimi uygular, esasında talep yönelimli değil, "orada olmaya" dayalıdır. Üçüncü unsuru anlamak adına, çoğunlukla şiddetsizliğin ana nitelikliği olan, doğrudan eylem hakkında bir iki şey söylememiz gerekir.

Doğrudan eylem, kişinin başkası adına bir şeyler yapmasının istendiği dolaylı eylemlerle karşılaştırıldığında daha iyi anlaşılabilir. Örneğin kişinin kendi milletvekiline müracaat edip, bir yasa çıkarmasını talep etmesi bir dolaylı eylem biçimidir. Bu örnekte kişi, eylemi kendi başına değil, lobi çalışması yoluyla başkasına yaptırır. Bunun aksine doğrudan eylemde eylemi kişi üstlenir. Amerikan İnsan Hakları Hareketi'nde Güneyde, siyahiler ve beyazlar restoranlarda beraber oturup, aynı eyaletler arası otobüse bindiklerinde, kimseden bu restoranlarda ya da otobüslerde ayrımcılığı ortadan kaldırmasını istememişler, bunu doğrudan kendileri yapmışlardır. Şiddetsizlik, çoğu zaman doğrudan eylem kategorisine alınır: Tahrir Meydanı'nın ya da Filipinler Savunma Bakanlığı'nın işgali, "Atalarımın Vatanını, Vatanımı Seviyorum" şarkısının söylenmesi, Vykom Tapınağı Yolunda yürümek, bir yerli hareketiyle dayanışma içerisinde ekonomik ya da siyasi boykotlar düzenlemek. Şiddetsizliğin

kendisi muhakkak bir doğrudan eylem biçimi olmasa da, –bir önceki bölümde milletvekiline mektup yazmanın küçük ölçekte şiddetsiz bir eylem biçimi olarak kabul edilebileceğini görmüştük– şiddetsizlik sancağı altında gerçekleştirilen eylemlerin çoğu doğrudan eylem biçimidir.

Şiddetsiz mücadeleler olarak Occupy ve Critical Mass hareketlerini niteleyen şey, başkalarından bir şeyler istemelerinden çok, eylemin kendisidir, mücadelenin gerçekleştiği yerde "bulunmak"tır. Occupy, hiçbir şey talep etmeden mücadelesine başlamıştı. Talepler ortaya çıktığında ise bunlar belli amaçlara ulaşmakla ilgili değil, mevcut koşullara dikkat çeken dağınık taleplerdi. Critical Mass'in ise amaçlarına onları gerçekleştirerek ulaştığını söyleyebiliriz. Kişi yanına yeterli sayıda bisikletçi toplayıp yollara dökülürse, yolları bisikletçiler adına ele geçirmiş olur. "Orada olmanın" bu niteliği iki hareketin sloganlarındaki *biz buyuz* vurgusuna yansımıştır. *Biz %99'uz, biz trafiğiz.* Sadece protestonun "işgal ederek orada bulunmak" şeklindeki bu niteliği, lokantalardaki ayrımcılığı aşmak, genelde Vykom Tapınağı Yolu, yabancı işgaline veya yerel diktatörlüğe son vermek gibi somut talepleri olan çoğu geleneksel şiddetsiz hareketle tezat oluşturur. Şiddetsizliğin günümüzdeki rolü ve başarı şansıyla ilgili soruya son bölümde değineceğiz; fakat belirtmemiz gerekir ki Occupy ve benzer hareketler, tartıştığımız farklı dinamiklere sahip olan farklı bir model sunar. Bu tür hareketlerin başarılı olup olamayacağını zaman gösterecektir.

Bu bölümün başında Chenoweth ve Stephan'ın şiddetsizliğe ilişkin çalışmasından bahsetmiştik. Bu çalışma, rejim ve işgal karşıtı mücadelelerde şiddetsizliğin, geçmiş yüzyıldaki bütün şiddetsiz mücadelelerden çok daha etkili olduğunu göstermekteydi. Chenoweth ve Stephan bu başarıyı bazılarını Gandi, Sharp, Schock ve diğerlerinin yazılarındaki tartışmalarda gördüğümüz bir dizi nedene bağlar. Gelgelelim bu bölümü bir sonuca bağlamak için, bunları bir araya getirerek Chenoweth ve Stephan'ın şiddetsizliğin bazı dinamiklerinin diğer şiddet yanlısı hareketlerden neden daha başarılı olma eğilimi gösterdiğini detaylı bir

biçimde, layıkıyla yaptığına bakmak gerekir. Çalışmalarının seyri boyunca şiddetsiz eylemi destekleyen sekiz unsur gün yüzüne çıkar: daha çok katılımı güzergâhına sahip olmak, hasmı içeriden bölmek, geri tepme (ahlaki ya da siyasi *jui-jitsu*), hasım için güvenli çıkış vaadi, stratejik çeşitliliği teşvik etmek, yüksek direnç unsuru, daha yüksek uluslararası ya da diplomatik destek alma ihtimali. Bunun sonucunda şiddetsizlik demokratik bir geleceğe yol açabilir. Çalışma, sadece rejim karşıtı, işgal karşıtı ve ayrılıkçı hareketlerle sınırlıysa da, sonuçları çok daha geniş bir alana uygulanabilir.

Chenoweth ve Stephan'a göre, mücadelenin daha çok katılım güzergâhına sahip olması, bir direniş hareketi yaratmanın olmazsa olmazıdır. Ayrıca bu, şiddetsiz hareketlerin şiddet yanlısı olanlardan daha başarılı olmasının temel sebeplerinden birisidir. Bu ders ne King'in ne de Gandi'nin gözünden kaçmıştı. Birmingham hareketi ile ilgili olarak King şöyle yazmıştı: "Şiddetsizlik ordusunda, katılmak isteyen herkese yer vardır. Renk ayrımı yoktur. Muayene, yemin töreni de bulunmaz. Fakat tıpkı şiddet ordularındaki bir askerden filintasını incelemesi ve temiz tutması beklendiği gibi, şiddetsiz askerlerden de, en büyük silahlarını –yüreklerini, vicdanlarını, mertliklerini ve adalet duygularını– inceleyip parlatması beklenir."[40] Gandi ise, kendi payına özellikle işbirliğine yanaşmamayı, "çocukların bile anlaması mümkündür ve kitleler tarafından kolaylıkla icra edilebilir"[41] şeklinde iddia etmiştir. Buna rağmen Gandi, işbirliğine yanaşmamayı, daha fazla disiplin ve eğitim gerektiren sivil itaatsizlikten ayırır.

Şiddetsizliğe katılım konusunda bazı alt sınırlamaların var olmasının sebebi büyük ölçüde Chenoweth ve Stephan'ın bahsetmiş olduğu beş ve altıncı unsurlardır: taktiksel çeşitlilik ve uyum içinde direnç gösterme. Başarılı bir şiddetsiz kampanyanın araçları arasında gösteriler, sivil itaatsizlik, mektup yazmak, broşürler ve diğer medya organları vasıtasıyla bilgi yaymak, oturma eylemleri, grevler, boykotlar vs. bulunur. Birisi saldırıya uğradığında ötekiler ayaklanır ve bütün bu farklı katılım yol-

40. King, *Why We Can't Wait*, s. 5.
41. Gandhi, *Non-Violent Resistance*, s. 4.

ları, insanların nasıl daha rahat hissettiklerine ve kendi güçlü yönlerine uygun olarak mücadeleye girmelerine imkân verir.

Bu alt sınırlamaların önemi 1987-93 yılları arasındaki ilk Filistin İntifadası ile 2000-5 arasında gerçekleştirilen ikincisi arasındaki farkta yatar. İkisi de Filistin topraklarındaki İsrail işgaline karşı çıkmıştı. Ancak ilki önemli ölçüde şiddetsiz yöntemlere dayanırken, ikincisi nerdeyse sadece şiddet yanlısıydı. İlk intifada esnasında İsrail askerlerine taş atılmış olsa da, intifadanın seyrini belirleyen yöntemler, şiddetsiz gösteriler, bilgi paylaşımını reddetmek, İsrail'in sık sık ilan ettiği sokağa çıkma yasakları esnasında eylemcileri desteklemek için alternatif bir ekonominin üretilmesi, vergi ödemeyi reddetmek, grevler ve kepenk kapatma eylemleri olmuştu. Birinci intifada, Filistin halkının içinde bulunduğu kötü duruma dikkat çekmiş, ilgi toplamış ve (nihayetinde suya düşen) Oslo Mutabakatının onaylanmasında ciddi bir rol oynamıştı. Bilakis ikinci intifada büyük ölçüde Filistin polisinin, güvenlik güçlerinin ve intihar bombacılarının yol açtığı şiddet yoluyla gerçekleşmiş ve Filistinlilere kısa vadede bile hiçbir şey kazandıramamıştı.

Devam etmeden önce, şiddetsiz mücadelede yaygın bir taktik olan boykotlar üzerinde durmakta fayda var. Sharp kitabında birkaç sayfayı, şiddetsiz mücadele yöntemleri arasında yer alan ekonomik boykotları tartışmaya ayırır.[42] Ancak boykotların mücadelenin daima şiddetsiz yanlarına hitap ettiğinden emin değilim. Bana göre boykotlar, bağlamına göre ya şiddet yanlısı ya da şiddetsiz olabilir. Bilhassa –mücadelenin kendi bağlamı dışından kaynaklanan– dış boykotlar, yerel bir mücadeleyle dayanışma içinde olduklarında şiddetsiz olmaya daha çok, bu tür bir kampanyanın yokluğunda ise şiddetsiz olmaya daha az meyillidir. Aparthaydın* sonlarına doğru Güney Afrika'ya uygulanan yaptırımlar, etkili olmanın yanı sıra, şahsi kanaatime göre şiddetsiz nitelikteydi. Oysa ilk Basra Körfez Savaşı'ndan

42. Sharp, *The Politics of Nonviolent Action*, s. 219-48.

* Aparthayd (İng. Apartheid) Güney Afrika dilinde ayrılık anlamına gelir. Aparthayd terimi özel olarak Güney Afrika'da 1948'den 1994'e kadar süren ırkçı-ayrılıkçı rejimi tarif etmek için kullanılır. (ç.n.)

sonra Irak'a uygulananlar şiddet içerikliydi. Bunun nedeni ise, ilk durumda ne siyahi Güney Afrikalıların ne de beyazların haysiyetinin ihlâl edilmesi; ikinci durumda ise Irak halkının haysiyetinin sert bir biçimde ihlal edilmesiydi.

Güney Afrika'da ayrıcalıklı olan beyazlar, değişime yönelik baskıyla karşılaşsalar da insana yakışır hayatlar sürdürebilme kabiliyetleri, –daha önce söz edildiği üzere, *zaman içinde ortaya çıkan tasarılara ve insan ilişkilerine katılmak; kişinin yaşamın tepe noktasını saptamasını sağlayacak şekilde ölümünün farkında olması; yemek, barınak, uyku gibi biyolojik ihtiyaçlara sahip olmak; kişinin çevresindekilere duyduğu bağlılık ya da ilgi isteği gibi temel psikolojik ihtiyaçlara sahip olmak*– bütünüyle ellerinden alınmamıştı. Siyahi Güney Afrikalıların haysiyeti yaptırımlar tarafından ihlâl edilmemişti; bunun iki sebebi vardı. İlki, ülkenin zenginliklerinden çok az pay aldıklarından, ekonomik yaptırımlardan beyazların etkilendiği kadar etkilenmediler. İkincisi ve daha önemlisi ise, yaptırımlar, siyahi Güney Afrikalıların sürmekte olan mücadelelerine destek oluşturuyordu. Böylece yaptırımlar siyahilerin haysiyetini engellemekten ziyade, buna doğrudan katkıda bulunuyordu. Öyle Güney Afrika'daki Aparthayd karşıtı hareket yaptırımları bizzat *talep etmişti*. Dolayısıyla Aparthaydın yürürlükte olduğu Güney Afrika boykotu, mücadeleye katkıda bulundu. Bundan ötürü kısmen şiddetsizdir.

Buna karşın ilk Körfez Savaşından sonra 1990-2003 yılları arasında ABD ve Birleşmiş Milletler tarafından Irak'a uygulanan yaptırımlar, rejimin gücünü sarmazken ya da en azından zayıflatmazken, sivil halka ciddi şekilde zarar verdi. Bu dönemde yüzbinlerce kişinin, yetersiz beslenmeden, içme suyu olmadığından ve toplum sağlığının sürdürülmesi için gerekli olan diğer kaynaklar bulunmadığından hayatını kaybettiği tahmin edilmektedir.[43] Bu yaptırımlar hiçbir direniş hareketiyle uyuş-

43. Yaptırımların Irak'taki etkileriyle ilgili kaynaklar için bkz. http://en.wikipedia.org/wiki/Sanctions_against_Iraq#Effects_on_the_Iraqi_people_during_sanctions. Joy Gordon'un *The Invisible War: The United States and the Iraq Sanctions* (Cambridge: Harvard University Press, 2010) eseri de yaptırımların tarihi ve etkileri üzerine derinlemesine bir bakış açısı sunmaktadır.

muyordu –zira sözü edilecek bir direniş hareketi yoktur– ve bu yüzden yaptırımların ceremesini çeken halk tarafından benimsenmiyordu. Nitekim bu çileler ne doğru düzgün bir hayat, ne de böyle bir hayata katkıda bulunma pahasına çekilmişti: aslında olan, bunun tam tersiydi. Farklı türdeki boykotlar arasındaki zıtlık göz önüne alındığında, boykotun şiddetsiz olup olmadığı sorusunun cevabı sadece boykotların gerçekleştiği bağlama bakılarak verilebilir.

Chenoweth ve Stephan'ın analizine geri dönecek olursak, ikinci ve üçüncü unsurları –hasmın kendi içinde bölünmesi ve ahlaki ya da siyasi *jui-jitsu*– zaten uzun uzadıya görmüştük. Sonuncu unsur, şiddet içeren direnişler için neredeyse tamamen kullanışsızdır; zira bu tür bir direniş en azından taktiksel çarpışma çerçevesinde, hasımla direnişçiyi aynı ahlaki düzeyde değerlendirir. Bunun tipik örneklerini, teknolojik olarak geri kalmış terörizmin teknolojik açıdan gelişmiş silah sistemleri olanlar kadar kınandığı kampanyalarda, ilk Filistin İntifadası'nda ya da Filipinler'de Ferdinand Marcos'a karşı gerçekleştirilen ilk komünist isyanda açıkça görmek mümkündür. Üstelik ahlaki ya da siyasi *jui-jitsu*, yedinci faktör olan diplomatik desteği toplamak adına faydalı olabilir. (Chenoweth ve Stephan *maddi* dış desteğin çoğunlukla şiddet içeren isyanlar için daha bol olduğunu belirtir. Elbette ki bu maddi desteğin çoğunun şiddetsiz mücadeleyle bir ilgisi yoktur.) Uluslararası ya da dış güçler için zorluk, şiddetsiz bir mücadele amansızca bastırılırken, olayları izlemektir.

Hem şiddet içeren hem de şiddetsiz kampanyalar, hasmı kendi içinde bölebilse de, şiddetsiz kampanyada bunu gerçekleştirmek için daha çok güzergâh bulunur. Çeşitli mücadelelerde gözlemlediğimiz ahlaki ve siyasi *jui-jitsu*nun etkinliğine ek olarak, dördüncü bir faktör, hasmın mücadeleden sağ salim ayrılma garantisinin söz konusu olmasıdır. Hasım ya da hasmın mensupları, şiddet içeren bir ayaklanma sonucu öldürüleceklerini düşünüyorlarsa, bu düşünce çoğunlukla insanları teslim olmaya değil, durup savaşmaya iter. Gelgelelim kişi, hayatının

tehlikede olmayacağını biliyorsa, teslim olmak ya da sürgüne gönderilmek daha cazip hale gelir. Bu seçenek hasmın bazı mensupları için ne kadar cazipse, iç bölünmeler o kadar artar.

Son faktör olan, şiddetsiz mücadelenin demokratik bir düzen doğurmaya muhtemel olması hem sezgisel olarak makul, hem de deneysel olarak desteklenebilirdir. Yirminci yüzyılın bize, Rus ve Çin devrimi gibi şiddet içeren isyanlar ve Hindistan Bağımsızlık Hareketi gibi şiddetsiz isyanlar arasındaki zıtlık yoluyla gösterdiği üzere, demokrasiler nadiren silah namlusundan doğar. Şiddetle başa gelenler, şiddetsiz bir mücadelede yer olmayan hiyerarşik düzeni direnişin içinde kurarlar. Bu konuya beşinci bölümde döneceğiz. 'Hâkimiyet yozlaştırır, mutlak hâkimiyet ise mutlaka yozlaştırır' sözünden yola çıkarsak, kimin silahlı kimin silahsız olduğu ayrımı, silahlı olanı mutlak hâkimiyet tesis etmeye daha meyilli hale getirir –tabi eğer bu sözüm ona kurtarıcılara karşı birlikte düzenlenen şiddetsiz bir mücadele yoksa–.

Chenoweth ve Stephan bu iddiayı gözleme dayalı örneklerle destekler. Çalışmalarının sonucuna göre, "Başarılı şiddetsiz mücadeleler, başarılı şiddet içeren ayaklanmalarla karşılaştırıldığında, demokratik bir rejim ihtimali % 50 artar. Diğer değişkenler sabit tutulduğunda, kampanyanın bitiminden beş yıl sonra ülkenin demokratik olma ihtimali başarılı şiddetsiz mücadeleler için % 57, şiddet içerenler içinse % 6'dır."[44] Dahası "Şiddet içeren ayaklanma geçmişi olan ülkelerin iç savaş yaşama şansı % 42 iken, şiddetsiz kampanya geçmişi olan ülkelerde bu ihtimal % 28'dir."[45]

Bu bölüm, Gandi'nin fikir dönüşümünü gerektiren dinamiğinden, uyum ve hatta zor kullanımına imkân tanıyan dinamiklere, ahlaki ya da siyasi *jui-jitsu*yu temel alarak işleyen dinamiklerden, buna gerek duymayanlara kadar şiddetsizliğin çeşitli dinamiklerini incelemiştir. Bu dinamiklerin ne şekillerde şiddetsiz olduğunu, geçen bölümde tartıştığımız şiddetsizlik

44. Chenoweth ve Stephan, *Why Civil Resistance Works*, s. 213-15.
45. A.g.e., s. 217.

anlamında inceleme imkânı da bulduk. Bütün bu süreçte, şiddetsizliğin niteliği üzerine felsefi tefekkürden uzaklaşarak, çeşitli şiddetsizlik örneklerine ve şiddetsiz kampanyalarla ilgili çalışmalara yer vereceğiz. Ama bu bölümdeki örnekleri unutmadık (ve yenilerini ekledik). Özellikle şiddetsizliğin altında yatan iki değeri soruşturmaya devam edeceğiz: haysiyet ve eşitlik. İlkini, önceki bölümde tartıştık; fakat haysiyetin niteliği ve şiddetsiz mücadele veya direniş içindeki rolü hakkında söyleyecek çok şey var. Şiddetsizlikteki rolünü anlamak istiyorsak eğer, şimdiye kadar örtük kalan eşitliğin bilakis daha belirgin kılınmasına ihtiyaç var. Şiddetin aksine, haysiyet ve eşitlik, şiddetsizliğin benimsediği merkezi değerlerdir. Bu durum ise başarılı mücadelelere katkı sağlaması yönündeki stratejik rolüne ek olarak, şiddetsizliğe en zor ve kırılgan siyasi durumlarda dahi mücadelenin insanlığını yüceltebilen normatif bir güç bahşeder.

4
Şiddetsizlik Değerleri: Haysiyet

Şiddetsizlik, iki temel değeri ifade eder: haysiyet ve eşitlik. Bu da demektir ki, şiddetsiz faaliyet, başkalarına onların haysiyetine saygı duyacak ve eşitliğini varsayacak biçimde yaklaşır. Ötekinin haysiyeti ve eşitliği önemli ve saygı duyulan şeylerdir. Bu iddialar gayet anlaşılır görünüyor. Neticede, daha önce haysiyetle ilgili bir tanımı zaten oluşturmuştuk. Buna ek olarak şiddetsizlikte eşitlik, ötekinin haysiyetini kendi haysiyetimle eşit görmekten başka ne olabilir ki? Fakat önümüzdeki iki bölüm boyunca göreceğimiz üzere, bu kavramlara ilişkin şimdiye kadar sunmuş olduğumuzdan daha fazlası mevcuttur. Haysiyet söz konusu olduğunda, onu şiddetsizliğin saygı duyması gereken

bir şey olarak tanımlayışımız doğru olmasına rağmen, kavramı derinlemesine incelemek, şiddetsizlik failinin sadece ötekilerle değil kendisiyle de nasıl bir ilişki kurduğunu daha net bir şekilde idrak etmemizi sağlayacaktır. Eşitlik söz konusu olduğunda ise bu kavramın haysiyetle nasıl bir ilişkisi olduğunu ve şiddetsiz faaliyette nasıl bir rol oynadığına dair sorular sormamız gerek.

Felsefede, haysiyet ve eşitlik zaman zaman iki değişik felsefi inceleme tipine aitmiş gibi görülür. Haysiyet, ahlak felsefesi ve etiğin ilgi alanına girerken; eşitlik, siyaset felsefesinin konusudur. Bu şekilde bakıldığında, haysiyet bireysel ilişkiler dâhilinde kişilerin başkalarına nasıl davrandığı –daha doğrusu nasıl davranması *gerektiği*– meselesidir. Diğer yanda eşitlik ise, toplumsal ya da siyasi toplulukların yapısıyla ilgilidir. Her bir bireyin diğeriyle nasıl ilişkiler kurduğu ile değil, daha çok her insanın en geniş şekliyle toplumsal düzendeki yeri ile alakalıdır. Örneğin, eğer fırsat eşitliği siyasi bir değerse, bu, toplumdaki her insanın sunulan mallara erişmek adına diğerleriyle aynı fırsata sahip olması gerektiği anlamına gelir. Yani her bir bireyin bu mallara erişmek için diğerlerine bir tür tek tek eşit fırsat sunması demek değildir.

Şiddetsizlikte etik ve ahlak, siyasal ve toplumsal arasındaki farklar geleneksel felsefede olduğu kadar önemli değildir. Bunun sebebini bulmak zor değildir. Şiddetsizlik siyasi bir eylemi etik bir şekilde gerçekleştirmeyi amaçlar. Hasmını etik bakımdan görecek bir biçimde, politik eylem gerçekleştirmek için çaba sarf eder. Şiddetsizlikte etik olanla politik olan iç içedir. Bunun sonucunda, haysiyetin etik çağrışımlarının yanı sıra politik çağrışımları, eşitliğin de politik çağrışımlarıyla beraber etik çağrışımları olacaktır. Önümüzdeki iki bölümde göreceğimiz üzere, iki kavram için de bu söylediklerimiz daha gözle görülür hale gelecektir. Gelgelelim, bu noktada bir ara verip, şiddetsizliğin etik niteliğinin genel siyaset felsefesi yaklaşımına hangi şekilde meydan okuduğuna bir göz atmamız yararlı olacaktır.

Geleneksel etik ve politik düşünceyi birbirinden ayırmanın kuşkusuz biraz kaba yollarından biri, bunları "aşağıdan" ve "yu-

karıdan" yaklaşımlar olarak karşılaştırmaktır. Etik ya da ahlak felsefesi (meramımız açısından ikisini birbirinden ayırmaya gerek yok) aşağıdan bir yaklaşımken, siyaset felsefesi yukarıdan aşağı bir yaklaşımdır. Aşağıdan bir yaklaşım bireysel ilişkiler üzerine inşa edilmiş iyi ya da adil bir toplumu beraberinde getirebilir. Bu da her bireyin diğerine etik açıdan uygun bir şekilde davranması sonucu oluşur. Her birey diğerine, diyelim ki, haysiyetli şekilde davrandığı ölçüde iyi bir toplum meydana gelir.

Bunun aksine yukarıdan yaklaşımlar işe toplumsal kurallarla ve bu kurallar oluştuğu ve toplum da bu kurallara uyduğu ölçüde iyi veya adil bir toplumsal tertip oluşacağı iddiasıyla başlar. Liberal siyaset felsefesindeki en baskın geleneğin, yani sözleşmeciliğin yaklaşımı budur. On yedinci yüzyıl filozofu Thomas Hobbes ile başlayıp yirminci yüzyıl filozofu John Rawls'a kadar sözleşmecilik adil bir toplumun herkesin takip etmeye razı olacağı şekilde mantıklı olan uygun birtakım toplumsal kuralların, yani toplumsal sözleşmenin sonucu olduğunu iddia eder. Felsefi sorun ise toplumsal sözleşme için uygun kuralları oluştururken baş gösterir. Bu yaklaşım işe bireysel ilişkilerle değil, genel kurallarla başlar ve adil bir toplum için hangi kuralların daha uygun olacağını sorar. Sözleşmecilik bu yönüyle yukarıdan bir yaklaşımdır: düzgün bir toplum yapısı için gerekli genel kuralların tasavvurundan (örneğin, fırsat eşitliği) yola çıkar, sonrasında ise iyi ya da adil bir toplum oluşturmak adına, bireylerin birbirlerine nasıl davranması gerektiğinden ziyade, bu kuralların bireylere nasıl uygulanması gerektiğini sorar.

Toplu politik eylemin etik biçimi olarak şiddetsizlik, hem politik hem de aşağıdan yukarı bir faaliyet türüdür. Rejimleri, kanunları ya da siyaseti değiştirse de, siyasal değişim amacı gütmesi yönünden politiktir. Sözde siyasi iktidarı ellerinde tutanlardansa, bir araya gelmiş insanların oluşturduğu hareketleri kapsıyor olması yönündense aşağıdandır. ("Sözde" kelimesini Sharp'ın otorite sahibi kişilerin iktidarlarının büyük ölçüde hâkimiyet altındaki insanların itaatine bağlı olduğuna dair anlayışına atıfta bulunarak kullanıyorum.) Sözleşmeci siyasal

teorinin aksine, şiddetsizlik toplumun şablonunu oluşturan birtakım biçimsel kurallar üzerinden değil, insanların birbirlerine nasıl davranılması gerektiğinin bir tasavvuru (ya da tüm şiddetsiz hareketler aynı tasavvura sahip olmadığından ilgili başka tasavvurlar) üzerinden işler. Bunun yanı sıra klasik siyasi değişimin aksine, kanunu ya da siyasi yönelimi değiştirmek için başvurulan temsilciler yoluyla işlemez. Schock'un belirttiği üzere "Şiddetsiz eylem kurumsal değildir, yani kurumsallaşmış siyasal taleplerin sınırları dışında işler."[1] Kurumsal olmamasına rağmen şiddetsizlik, en kurumsal olmayan şiddet yanlısı siyasi değişimlerin (terörizm burada istisnadır) çoğundan da farklıdır. Bu anlamda, sonuncusu çoğunlukla siyasal manivelayı üstlenerek yukarıdan bir değişim yapmayı hedefler; buradaki amaç, şiddetsizlikte olduğu gibi siyasetin etkin biçimde işleme kapasitesinden ziyade değişimin kendisini etkilemeye çalışmasıdır.

Ebette ki bu şiddetsiz kampanya, içerisindeki her eylemin bu tür kanallar dışında işlemek zorunda olduğu anlamına gelmez. Örneğin, gördüğümüz gibi kişinin kendi bölgesinin milletvekiline, şiddetsiz bir hareketi destekleyen bir mektup yazması şiddetsiz hareketin bir parçasını oluşturan bir eylem olabilir. Üstelik, kitabın ikinci bölümündeki şiddetsizlik tanımına uygun biçimde, geleneksel bir kampanya bütünüyle temsilciler yoluyla gerçekleşebilir ve tanımladığımız şekilde şiddetsiz olabilir: *katılımcılarının, hasımlarının ve diğerlerinin haysiyetine saygı duyarak mevcut siyasi, ekonomik veya toplumsal düzenlemelere meydan okuyan ya da direnen siyasi, ekonomik veya toplumsal eylem.* Gelgelelim çoğunlukla şiddetsizlik adı altında gerçekleşen başka bir şeydir: halihazırda mevcut olan toplumdaki yapısal bir şeye veya siyasal düzenlemeye meydan okuyan, büyük ölçüde kurumsal olmayan faaliyet. Geleneksel siyasi faaliyetin çoğu zaman şiddet yanlısı olmadığını, şiddetsizlik adı altında gerçekleşenlerin de büyük ölçüde kurumsal olmadığını söyleyebiliriz. Hal böyle olunca şiddetsizlik, değişimi ön plana çıkarmaya çabalarken yukarıdan aşağıya giden bir yapı olmaktan ya da bu yapıya başvurmaktan ziyade, aşağıdandır.

1. Schock, *Unarmed Insurrections*, s. 6.

Konu açılmışken söylemek gerekir ki, geleneksel siyasi faaliyet çoğu zaman şiddet içermezken, başkalarının haysiyetini ihlâl etmeyi hedeflediği vakit şiddet içerikli olabilir. Hele yapısal şiddeti takviye eden geleneksel siyasi faaliyet söz konusu olduğunda bu iddia bir hayli yerindedir. Mesela ABD'de her iki cinsiyetten insanları kısıtlayacak olan evlilik yasaları için baskı uygulama kampanyası, heteroseksüel olmayanların haysiyetini ihlal eder. Şahsi kanaatime göre aşırı kısıtlayıcı kürtaj karşıtı kanunlar da kadınların haysiyetini ihlâl eder. Buna ek olarak ABD'de fakirlere gıda yardımını ve uzun süreli işsizlik yardımlarını ortadan kaldıran son siyasi tutum değişikliği (bu değişiklik ben bu satırları yazarken, 2014 yılının başlarında gerçekleşmektedir), çoğu zaman hiçbir suçları olmadan geçim sıkıntısına düşen bu insanları yapısal şiddete maruz bırakmaktadır. Yani, şiddetsizlik üzerine düşünürken, kendimizi çok bariz şiddet olaylarıyla kısıtlamamalıyız. Şiddetsizliği tanımlarken öne sürdüğüm gibi, şiddetsizliğin vazgeçtiği şiddet, sadece fiziksel ve psikolojik değil, aynı zamanda yapısal şiddettir. İşte bu, şiddetsizliğin etik özüdür. Bu öz, şiddetsizliği basit bir siyasi tutum ya da rejim değişikliği meselesi olmanın yanında, insanların birbirleriyle nasıl ilişki kurabildiklerine dair bir etik tasavvur haline de getirir. Ve şiddetsizlikte bu etik öz sadece *tasavvur edilmez*, aynı zamanda *ilke haline getirilir*. Günümüzdeki sloganlardan birinde olduğu gibi, şiddetsizlik katılımcılarına "görmek istedikleri değişimi olmayı" öğütler.

Bu değişim, ötekinin eşitliği ve haysiyetine saygı duymayı içerir. Bunu daha yakından incelemek için dikkatimizi, önce haysiyet kavramına, gelecek bölümde de eşitliğe çevirelim. Bunu yaparken de (göreceğimiz üzere) birbirinden ayrı olmasına rağmen iki terimin bağlantılı olduğunu ve şiddetsizlik söz konusuyken iki kavramın da hem politik hem de etik değerlere sahip olduğunu akılda tutalım.

İkinci bölümde haysiyet kavramının kısa bir tarihçesini veren Michael Rosen'ın *Dignity* isimli eserinden kısaca bahsetmiştik. Rosen'ın anlatımıyla haysiyet, ilk olarak bir statü terimiydi, bir

hiyerarşi içinde kişinin yüksek konumunu belirtiyordu. Gelgelelim Roma hatiplerinden Cicero *dignitas*'ı, belirli bir kişinin seviyesinden ziyade, insanlığı yücelten biçiminde değiştirmişti. Bu fikir daha sonra Katolik gelenek tarafından benimsenerek, büyük ölçüde içkin değer fikriyle bağdaştırılmıştı. Bu içkin değer insanla sınırlanmamış, çeşitli şekillerde Tanrı'nın kozmik düzenindeki değişik varlıklar için de kullanılmıştır.

İçkin değer, araçsal değerin aksine eşyanın içindeki ya da ona ait olan değeridir. Örneğin para, sırf araçsal değere sahiptir. Değeri, bir şeyleri satın alma kabiliyetinden gelir. İnsanları sadece araçsal olarak değil, içkin bir değerle birlikte düşünüyorsak, kişisel çıkarımızı sağlayacak bir araç olarak kullanılmanın ötesinde ve üstünde bir değere sahip olduklarını kabul etmiş bulunuruz. O zaman Katolik geleneğe göre, farklı varlıkların farklı türde içkin değerleri olabilir ama hepsi kendi değerini Yaratılışın ürünü olmalarına borçludur.

Gelgelelim Rosen, terimin gelişiminin basitçe bir anlamdan diğerine doğrusal olarak ilerlemediği konusunda ısrar eder. Francis Bacon'ın 1623 tarihli yazılarında *dignate*'in çok çeşitli anlamlarda kullanıldığını belirtir. "Bugün de görüldüğü şekliyle, erken modern dönemde tek bir yazarın kaleminden çıkan, beraber kullanılmış fakat birbirinden epeyce farklı üç değişik anlam görebiliriz: insandan başkasına da atfedilebilen değerli nitelik olarak haysiyet, yüksek toplumsal mevkii olarak haysiyet ve saygıdeğer nitelikte bir davranış olarak haysiyet (ya da saygıdeğer olmayan davranışlar için haysiyetsizlik)."[2]

Bu terim filozof Kant'la birlikte gözle görülür bir şekilde değişime uğrar. Kant, aklı kullanmak ve bundan dolayı ahlaka uygun olarak davranmak insana özel bir durum olduğu için haysiyeti, insana münhasır olarak görür. "Aquinas'a göre haysiyet en azından potansiyel olarak Tanrı'nın yarattıkları arasında her düzeyde (belki bitkileri de içince alacak şekilde), çeşitli şekillerde var olabilirken; Kant'ın kavrayışı insanla sınırlıdır. Bildiğimiz kadarıyla sadece insanlar ahlaka uygun davranabilir ve ahlakın

2. Rosen, *Dignity*, s. 16.

yükünü omuzlarında hissedebilir."[3] Kant'ın haysiyet kavramını ele alış biçimini enikonu ele alacağız; fakat daha önce Rosen'a göre haysiyet kelimesinin tarih içindeki yolculuğunda üç ana kol bulunduğunu belirtelim. İlk üç kol "statü olarak haysiyet fikri, içkin değer olarak haysiyet fikri ve davranış, karakter ya da yönelim olarak haysiyet fikri"dir.[4] Kant'ın anlayışı, ikincisinin sadece insanlarla sınırlı versiyonudur. Ama Rosen bu konuda şunu ileri sürer: "bu kollardan üçüncüsü, haysiyetli davranış olarak haysiyet fikri incelendiğinde, dördüncü bir kol ortaya çıkar: insana *haysiyetle* davranmanın insana saygı duymak anlamına geldiği bir haysiyet anlayışı. Haysiyet, birtakım temel haklara saygı duyarak haysiyete saygı duymaktansa, tek başına saygılı olmayı gerektirir."[5]

Rosen'a göre haysiyet kavramının bu dördüncü kolunun önemi –içkin değer gibi bir kavramın ima edebileceği üzere– hakların temeli olmaktan ziyade, bunu kendi başına bir hak haline getiren bir tür haysiyet anlayışını gözler önüne sermesinde yatmaktadır. Gelgelelim bizim amaçlarımıza göre bu dördüncü kol, Rosen'ın kullanımına tezat oluşturmasa da farklı bir şekilde işleyecektir. Tahminimce, şiddetsiz eylem içerisinde haysiyetli davranmak (üçüncü kol), ötekine saygıyla davranmayı (dördüncü kol) kapsar. Bu şekilde şiddetsizlik failinin haysiyeti ile hasmının haysiyetini birbiriyle bağlar. Bu da ikinci kolun –içkin değerin– üzerinde durmayı gerektirir. Bunun nasıl işlediğini görmek ve bu fikri ikinci bölümde sunulan haysiyet fikri ve şiddetsizlikten örneklerle ilişkilendirmek için Kant'ın haysiyeti ele alış biçiminin, yani ikinci kola getirdiği bakış açısının üzerinde durmak gerekir. Nihai olarak Kant'ın bakış açısının ötesine geçmeyi amaçlamamıza rağmen, bu bakış, haysiyet üzerine düşünmenin felsefi temelini oluşturur; ayrıca bu tefekkürlerin çoğunu ona borçluyuz.

Rosen'ın belirttiği üzere, Kant için haysiyetin temeli ahlaklı olmaktır. Ahlaklı olmak ise, kişinin davranışlarının sonucun-

3. A.g.e., s. 23-4.
4. A.g.e., s. 54.
5. A.g.e., s. 61-2.

da değil, niyetinde yatar. Yani, akılda kalıcı bir şekilde ifade edecek olursak, Kant için ahlaklı olmak, *iyilik* yapmak değil iyilik *yapmak*tır. İnsanın davranışını ahlaklı hale getiren onun eyleminin sonuçları değil, aksine bu davranışı harekete geçiren güdülerdir. Kant'ın *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*'nin başında belirttiği üzere, "Hükme tabi olmayan iyiyi, Dünya'nın sınırları dâhilinde –hatta dışında– algılamak mümkün değildir, algılayabildiğimiz tek şey *iyi niyettir*."[6] Fakat niyeti iyi kılan nedir? İyi niyeti ne oluşturur?

Genelde iyi niyetin sempati ya da kardeşçe duygulardan kaynaklandığını düşünürüz. Ama Kant'a göre bu doğru olamaz. Doğru olsaydı ahlaklı olmak neden böyle hissettiğimize bağlı olurdu. Bazı insanlar kendi ırklarına ya da cinslerine mensup kişilere sempati duyarken bazıları insanlardan çok köpeklere sempati duyar. Ahlaklı olmak duyguda temellenmiş olsaydı hiç insicamlı olmazdı, tıpkı sonuçlarda temellendiğinde talihe bağlı olacağı gibi. (Bazı eylemler, iyi bir şey yapma öngörüsüyle veya hatta niyetiyle değil, talihli bir şekilde doğru zamanda doğru yerde olunca daha iyi sonuçlara sebep olabilir.) Ahlaklı olmak duygulardan veya sonuçlardan daha elle tutulur bir şekilde temellenmelidir. Akılda, hatta saf akılda temellenmelidir.

Kant'ın saf aklı –ya da ahlak söz konusuyken saf pratik akıl adını verdiği şeyi– neyin oluşturduğuna dair tartışması inceliklidir. Kaba şekilde, ahlakın bizden talep ettiği şeyler tecrübeye dayalı bir şeye tabi olamaz; tecrübeye dayalı düşüncelerden arındırılmış bir aklın ürünü olmalıdır. Kant'ın kendi tabiriyle söyleyecek olursak, ahlak hipotetik olanlardan ziyade kategorik buyrukları kapsamalıdır. Hipotetik buyruk şunu söyler, "x olursa y olur". Ama bu mantık, "x'in olmasını istiyorsan y'yi yapmalısın" meselesi değildir. X'in kendisini tecrübeye dayalı değerlendirmelere (istedikleriniz, tecrübeye dayalı hangi sonuçları zahmete değer bulduğunuz vb.) tabi kılar. Bunun aksine kategorik buyruk,

6. Kant, Immanuel, *Groundwork of the Metaphysic of Morals*, Çev. H. J. Paton, New York: Harper and Row, 1964, s. 61; (*Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*, Çev. İoanna Kuçuradi, Türkiye Felsefe Kurumu, 2009).

"y'yi yap" "der. Öyleyse ahlak tek başına akılda temellendirilen kategorik bir buyruğa ya da buyruklara dayanmalıdır. Bu, Kant'ı kategorik buyruğu formüle ettiği meşhur sonuca götürür.

Kategorik buyruğun, diğer ikisinden daha az üzerinde duracağımız, ilk formülü "Yalnızca bu ilke sayesinde gerçekleştirebileceğin eylem, aynı zamanda evrensel bir ilke olması gereken bir iradedir"[7] şeklindedir. Bu fikir kabaca, senin bulunduğun koşullarla neredeyse aynı koşullarda irade sahibi olan herkes, senin yapmayı dilediğin şekilde eyleyebilir şeklindedir. Bu şekilde istenmeyecek şeyin klasik örneği ise yalan söylemektir. Eğer herkes yalan söylüyorsa kimse, kimsenin dediğine inanmaz. Kimse kimseye inanmasaydı, yalan söylemek amacını yitirirdi. Yalan ancak insanların birbirine inandığı, hakikatin söylendiği bir düzleme karşı etkili olur. Dolayısıyla, yalan söylemek, evrensel bir yasa olması istenen bir şey olamaz. Bundan dolayı yalan söylememek gerekir.

Kant kategorik buyrukla ilgili, her birinin bir diğerine eşit olduğunu düşündüğü, yani karşılıklı olarak birbirlerine işaret eden üç formül sunar. Bunlardan ikincisi şöyledir, "Öyle bir şekilde davran ki, gerek kendi adına gerek başkası adına, insanlığa asla araçmış gibi değil, her zaman bir amaçmış gibi davran."[8] Üçüncü formül ise bizi, ahlak yasasını hem kuranlar hem de ona tabi olanlar olarak tanımlar: "İçimizdeki bu tür bir irade düsturu, aynı zamanda kendisini daima evrensel bir yasa koyucu olarak görebilir."[9] Son formül, Kant'ın haysiyet tartışmasında ortaya çıkar. Buna sık sık "amaçların hükümdarlığı" formülü denir. Bu formülün doğrudan, kişinin kendisi de dahil olmak üzere herkesin kendinde sırf bir araç olmaktan ziyade amaç olarak addedildiği ikinci formülden çıktığı görülebilir. Kendinizi, herkesin diğerlerine sırf bir araç olarak değil, nihai amaçlar olarak muamele ettiği bir durumda hayal edin. Bu durum Kant'ın "kuşkusuz sadece bir İdealdir"[10] diye nitelendir-

7. Kant, *Groundwork*, s. 88.
8. A.g.e., s. 96.
9. A.g.e., s. 100.
10. A.g.e., s. 101.

diği, amaçların hükümdarlığıdır. Amaçların hükümdarlığının bir parçası olarak uyumlu bir biçimde davranmak, "amaçların hükümdarlığının her daim yasa koyan bir üyesi kabul eden düsturları doğrultusunda davranmaktır."[11]

İlk bakışta, kendi içinde bir amaç olma fikri ve dolayısıyla amaçların hükümdarlığı fikri biraz önce Katolik haysiyet kavramıyla bağlantılı olarak gördüğümüz içkin değer anlayışının başka bir şekilde formüle edilmiş hali gibi görünebilir. Gelgelelim Kant'a göre kendi düşünce yapısıyla uyumlu şekilde, sadece tek bir şeye kendi içinde bir amaç olarak davranılabilir; çünkü sadece tek bir şey "hükme tabi olmayan iyidir" ve o da iyi niyet, yani pratik saf akıldır. İyi olan tek akıl ve bu yüzden de kendi içinde bir son olarak davranılması gereken tek akıl budur. Öyleyse, amaçların hükümdarlığı, mensuplarının pratik saf akıllarının, hem her bir mensubun kullandığı hem de diğerlerinin saygı duyduğu bir hükümdarlıktır.

Bu nokta özellikle Kant'ın haysiyet tartışmalarında öne çıkar. Kant şöyle der, "Amaçların hükümdarlığında her şeyin ya *pahası* ya da *haysiyeti* bulunur. Eğer pahası varsa, bunun yerine *muadilini* geçirmek mümkündür; eğer paha biçilemez bir konuma yükseldiyse ve bu yüzden de muadili olması mümkün değilse, haysiyeti vardır."[12] Bu çıkarım, içkin ve araçsal değer arasındaki ayrımı çok andırıyor. İçkin değere sahip olmak, sırf başka bir şeye referansla değil, kendinde ve kendisi için bir değere sahip olmaktır. Eşyaya, kişinin amacı doğrultusundaki bir araç olarak değil, kendisi olduğu için saygı duymayı gerektirir. Kantçı anlamda haysiyete sahip olmak, paha biçilemez olmaktır, hiçbir şeyin yerine geçemiyor olmaktır. Kant bu eşdeğerliği, "kendi içinde bir değere sahip olma şartına uyan eşyanın karşılaştırılabilir değeri, yani *pahası* yoktur, bunun yerine içkin bir değeri, yani *haysiyeti* vardır."[13] diye yazdığı vakit kabul eder. O zaman haysiyeti olan şey nedir ya da kimdir? Kant'a göre bu sorunun

11. A.g.e., s. 106.
12. A.g.e., s. 102.
13. A.g.e., s. 102.

cevabı basittir: "ahlaklılık ve ahlaklı olma yetisine sahip olduğu sürece insaniyet, haysiyeti olan tek şeydir."[14]

Bu konuda dikkat çeken ilk nokta, Kant'ın sadece insanların haysiyeti olur diye bir şey söylememesidir. İnsanlar haysiyete değil, ahlaka sahip olur. Kant'a göre haysiyete sahip olan ahlaklılıktır. Bu da aklın, daha kesin bir şekilde pratik saf aklın haysiyete sahip olduğunu söylemektir. İnsanlar ise pratik saf aklı kullanabildikleri, yani kategorik buyruğun yolunu izledikleri sürece haysiyet sahibidirler. Kant kategorik buyruğun özetini verirken, bu düşünceleri doğrular, "görev kavramında yasaya tabi olmayı düşünmemize karşın, bunun nasıl gerçekleştiğini kolayca açıklayabiliriz; ama aynı zamanda tüm görevlerini yerine getiren kişiye bir çeşit yücelik ve *haysiyet* atfederiz. Zira kişi yasaya tabi olduğu için yüceliğe sahip değildir, daha ziyade aynı yasa söz konusuyken aynı zamanda yalnızca bu zeminde yasanın *müellifi*dir ve ona itaat eder."[15]

Kant'ın el üstünde tuttuğu haysiyet kavramı nasıl bir şeydir? Kant'ın bu haysiyet tartışmasının, amaçların hükümdarlığını içeren kendi ahlak kavramı bağlamında olduğunu hatırlayalım. Bu amaçlar hükümdarlığı, ahlak yasasına, yani kategorik buyruğa uymayı başaranların hükümdarlığıdır. Fakat ahlak yasasına uymayı başarmak, trafik kurallarına uyduğumuz şekilde yasalara tabi olmaktan farklıdır. Kişinin trafik kurallarına uyması için kategorik buyruğu formüle etmeyi başarması gerekmez. Zihnimi pek yormadan hız sınırını ve kırmızı ışığı takip edip onlara uymayı öğrenebilirim. Ahlak yasasını takip etmek içinse, kişinin kendi kendine yasa koymaya, yapması gerektiği şeyin ne olduğunu kendine sormaya ve kategorik buyruğa uyumlu bir düstur formüle edip bunu uygulamaya muktedir olması gerekir. Yani Kant'ın sözleriyle, insan ahlak yasasının hem tebaası hem de müellifi olmalıdır. Üstelik, amaçlar hükümdarlığında kişi, herkese yasanın hem tebaası hem de müellifiymiş gibi muamele eder –bu hükümdarlığın ideal bir hükümdarlık olduğunu unut-

14. A.g.e., s. 102.
15. A.g.e., s. 107.

mayalım–. İnsanoğlunun haysiyeti tam olarak da bunu yapma kabiliyetinde yatar: kendisi de dâhil olmak üzere herkesin (ve biz) halihazırda amaçlar hükümdarlığının bir mensubuymuş(uz) gibi davranma yetisinden kaynaklanır.

Bu noktada Kant'ın amaçlar hükümdarlığı görüsüyle şiddetsiz eylem arasındaki benzerlikleri görmeye başlarız. Bu benzerlikler üstünkörüdür ve bu noktada Kant'ın bakışından bir nebze uzaklaşmak istiyorum; fakat Kant'ın amaçlar hükümdarlığını hayal etme usulünde halihazırda şiddetsizliğe hitap eden bir şey vardır. Şiddetsizlikte, kişi karşısındakine biçtiği paha üzerinden değil, saygı duyulan içkin değer üzerinden davranır. İkinci bölümde tartıştığımız üzere bu davranış, ilkeli sebeplerden ziyade salt pragmatik amaçlar doğrultusunda olabilir. Gelgelelim, gördüğümüz üzere, bu davranışın etkileri, daha ilkeli bir duruşunki ile benzerdir. Her olayda hasma (öyle addedilmese bile) saygıdeğer bir şekilde davranılır. Demek istediğim, hasma, kişinin amaçları doğrultusundaki basit bir araç olarak değil, ihlâl edilemeyecek bir değere sahip olduğu kabul edilerek davranılır. Hasmın kendisine duyulan saygıya aynı şekilde cevap vermediği durumlar için bile bu geçerlidir. Kişi Kant'ın tanımladığına uygun şekilde hareket etmek adına, zaten amaçların hükümdarlığında yaşadığı *için* değil, her daim amaçların hükümdarlığında *yaşıyormuş gibi* hareket eder. Başka bir deyişle, kişinin şiddetsizlik çerçevesinde ahlaki timsal olmasının sebebi, hasmının da öyle hareket etmesi (eğer kişi şiddetsizliğe girişmişse, onun hasmı da muhtemelen ahlak timsali olarak hareket etmez), hatta hasmının öyle davranmasını sağlama amacının olması (oysaki fikri dönüşüme davet daima mevcuttur) değildir, sadece ahlaki timsal olmaktır. (Pragmatik şiddetsizlik durumunda ise kişi daha az Kantçı bir sebeple hareket eder; belirli amaçlar uğruna hareket etmenin en iyi yolu da budur.) Kişi, katı Gandici şiddetsizlik biçimlerine emin adımlarla yaklaştıkça, benzerlikler daha da artar.

Yine de Kant'ın görüşleriyle şiddetsizlik arasındaki benzerlikler çok katı değildir. Bunun sebebi Kant'ın haysiyet kavramıyla ilgilidir. Kant'a göre haysiyet, ahlaki yasayla uyumlu hareket etme

kapasitesiyle, pratik saf akla sahip olmayla ilgilidir. Kant'a göre iyi niyet dışında hiçbir şeyin mutlak biçimde iyi olmayacağını, iyi niyetin akılda bulunduğunu ve insanlarda haysiyeti meydana getiren şeyin, bu tür bir akılla uyumlu şekilde hareket etmek olduğunu hatırlayalım. Şiddetsizliğin saygı duyduğu haysiyet bu mudur? Cevap ilk bakışta evet gibi gözükse de, nihayetinde hayır olacaktır.

Pratik saf akıldan başka bir şeye daha neden saygı duyulduğunu görmek adına verdiğimiz örneklerden birini ele alalım: Ferdinand Marcos'un iktidardan düşürülmesi. Elbette ki yürütülen kampanya, Marcos'un hedefi ahlaki iradesini değil, yönetme şeklini hedef alıyordu. Üstelik hedef, bu yönetme şeklini savunmak üzere emir almış askerlerdi. Yani yüzleşme anında hasım konumunda olan Marcos ve askerleriydi. Kantçı bir yaklaşımla, şiddetsizlik çerçevesinde saygı duyulacak olan şey, askerlerin pratik saf akılla uyumlu bir şekilde davranma kapasiteleri olmalıydı. Yani askerlerin durup, eylemlerinin kategorik buyrukla ve durumun gerektirdiği görevle uyumlu olup olmadığını sorgulama yetileriydi. Gelgelelim neyin saygıdeğer olduğuna dair fazlasıyla kısıtlayıcı bir yaklaşımdır bu. Askerlerden birinin "Eylemlerim sonucu kötülenmek istemiyorum, bu yüzden de göstericilerin üzerine ateş açamasam iyi ederim" dediğini farz edin. Askerin bu düşüncesi kategorik buyrukla uyumlu olmadığından, bunu Kantçı bir tepki olarak göremeyiz. Ancak şiddetsiz bir kampanyada ötekinin haysiyetine saygı göstermenin, saygı duyulacak şey olarak kabul edilmemesine inanmak zordur. Bu tür bir tepki kesinlikle şiddet kullanarak hareket etmeyi inkâr etmek adına kabul edilir bir güdü olarak sayılabilir; ayrıca şiddetsiz kampanyanın katılımcıları tarafından da saygı toplar.

Peki, Kantçı yaklaşım, hasmın daha katı Gandici ilkelere bağlı kalarak cevap verdiği bir senaryoda daha iyi işler mi? Askerlerden birinin "Bu insanların çile çekmeye razı olmalarından doğan yücelik beni utandırıyor. Kendime bu insanlara saldırmanın meşru olup olmadığını sorduğumda ise hayır demem gerek.

Dahası bu insanların çilekeşliğe gönüllü olmaları, rejime verdiğim desteği sorgulamama sebep oluyor. Nihayetinde bana kendi insanlarıma zarar verme emri veren bizzat rejimdi." dediğini farz edelim. Bu fikrî dönüşümün Kantçı olup olmadığı sorusunun cevabı, askerin ahlaki değerlendirmelerinin detaylarına bağlı olmayacaktır. Eğer asker onun durumundaki herkesin aynı şekilde davranması gerektiğini ima eden bir görev duygusuyla hareket etseydi, tepkisi Kantçı olurdu; o halde durumu muhakkak bu şekilde okuyabiliriz. Gelgelelim şayet asker faydacı sebeplerle hareket ediyor, Filipinler halkı için Ferdinand Marcos rejiminin başka bir rejimden daha zararlı olacağı için Marcos rejimini desteklememesi gerektiğini düşünüyorsa, kullandığı mantık Kantçı sayılmaz. Daha önce tartıştığımız üzere bu durum, kategorik buyruktan ziyade hipotetik buyruktur: "Marcos giderse, Filipinler halkı için daha iyi olur."

Bir Gandicinin fikir dönüşümü için ötekinin haysiyetine saygı duymanın temeli olarak katı Kantçı ilkelere gereksinim duyduğunu hayal etmek zordur. Fikir dönüşümü kapasitesi, kişinin kategorik buyrukla uyumlu ya da Kant'ın bazen ahlaki yasaya saygı adını verdiği şey sonucu ortaya çıkan sebepler yüzünden dönüşmesini gerektirmez. Aksine dönüşüm kapısını aralar. Kısacası, kişinin Kantçı sebeplerle fikrini dönüştürmesi mümkünken; dönüşüm amaçlayan Gandici bir mücadelenin ima ettiği ötekinin haysiyetine duyulan saygı, bu kadar kısıtlı bir haysiyet görüşünü ima etmek zorunda değildir.

Bunun yerine, haysiyet ikinci bölümde kastettiğimize daha yakın bir şekilde, geniş bir düzleme sahip olmalıdır. Sadece şiddetsizlik tarafından saygı duyulan kategorik buyrukla uyumlu hareket etme yetisi değildir bu, daha geniş ölçüde insanların sürdüreceği hayatlar olduğudur. Bu da kabaca, *zamana yayılan tasavvurlarda bulunmak ve insani ilişkilere girişmek; yaşamın tepe noktasını saptamamızı sağlayacak şekilde kendi ölümümüzün farkında olmak; yemek, barınma, uyku gibi biyolojik ihtiyaçlara sahip olmak; çevremizdekilere duyulan bağlılık ya da ilgi isteği gibi psikolojik ihtiyaçlara sahip olmaktır*. Daha geniş olan bu

tanım, Kant'ın işaret ettiği tek bir yolun aksine şiddetsizliğe çeşitli yollarla karşılık verebilir. İnsanlar biraz önce bahsettiğimiz faydacı yaklaşım da dâhil olmak üzere başka dönüşüm şekilleriyle de katkıda bulunabilirler. Ya da biraz önce bahsettiğimiz kötülenmek istemeyen asker gibi daha bencil ama yine de mücadelenin amaçlarına uygun çıkarcı bir üslupla karşılık verebilirler. Ya da hareketin taleplerini reddederek karşılık verebilirler. Bu durumda daha fazla eylem gerekebilir. Fakat eylem şiddetsiz olsa da, zor kullanılsa dahi hasmın insani niteliklerine saygı duyulması gerekir. Şiddetsiz eylem, hasmın haysiyetini yok sayarak buyruğunu yaptırmaya onu mecbur bırakamaz.

Filipinli askerler için geçerli olan, aynı şekilde Ferdinand Marcos için de geçerlidir. Marcos'un fikrini hiçbir surette göstericilerin davası doğrultusunda dönüştürmediğini varsaymakta büyük ihtimalle haklıyız. Marcos, Sharp'ın söz ettiği itaatsizlik yoluyla iktidar kaybına yol açma dinamiği vasıtasıyla makamından indirilmiştir. Buna rağmen göstericiler Marcos'un sokaklarda gezdirilip teşhir edilmesini, hatta ömrünün sonuna kadar hapse atılmasını talep etmemişti. Marcos'un ülkesinin sınırları dışında olsa da insanca, haysiyetli bir şekilde yaşamasına izin verilmişti. Marcos'a bahşedilen haysiyet ise dar anlamda onun Kantçı ahlak yasasına uygun olarak hareket etme yetisine dayanmıyordu. Muhtemelen protestocular bunu bilmiyordu, diğerleri de bundan bihaberdi. Daha doğrusu, şiddetsiz protestolar, Marcos'u kişisel olarak aşağılamayı hedeflemiyordu diyebiliriz. İkinci bölümde oluşturduğumuz geniş haysiyet tanımı, Kant'ın görüşü ile –özellikle yapısal– yakınlıkları inkâr edilemese de, bu fikir üzerine kuruludur.

Bu kitap boyunca özellikle *insan* haysiyeti üzerine odaklandık. Fakat konu hayvanlar olunca şiddetsizliğin buna cevabının ne olacağı sorulabilir. İnsan olmayanlara yönelik şiddetsizliğin aksine insanlara odaklanmamızın sebebi, şiddetsiz *direnişten* –yani şiddetsiz yollarla politik değişim hedefleyen kampanyalardan ve hareketlerden– bahsediyor olmamızdır. Bu çerçevede bilhassa hasımlar ve dışarıdan izleyenlerin çoğu diğer insanlar

olacaktır. Konu insan dışı hayvanlara yapılan olağandışı muameleye (hayvanların denk olarak kullanılmasına karşı ya da balina avı karşıtı mücadeleler vs.) direnmek olduğunda bile, eylemcilerin karşı çıktığı eylemlerin mağduru bizatihi hayvanlar değil, menfaatlerini hiçe sayan insanlardır. Yine de direnişin seyri boyunca şiddete maruz kalma tehlikesi olan ve dolayısıyla saygı duyulması gereken değer üçüncü kişiler ya da izleyiciler olabilir. Bu saygı tam olarak ikinci bölümde tanımladığımız türde olamaz. Çünkü başka sebeplerin yanı sıra, çoğu hayvan, proje gibi şeylere sahip değildir ve uzun vadede kendi ölümleriyle uğraşmazlar. Bu durumda hayvanlar söz konusu olduğunda şiddetsizliğin saygı duyacağı haysiyetin ne türde bir şey olduğu sorusu gündeme gelir.

Bu tür bir değerlendirme bizi Kantçı etikten çok uzağa savurur. Kant'a göre hayvanlar ahlak yasasına uyumlu davranmadıklarından, saygı duyulacak bir haysiyete de ihtiyaç duymayacakları görüşü okur için şaşırtıcı olmayacaktır. Kant'a göre hayvanlara gelebilecek herhangi bir zarar ancak hayvanın sahibinin haklarını ihlâl ettiği ölçüde ahlaken kuşkulu sayılabilirdi. Günümüzde bu konu üzerinde mutabakata varan çok az insan vardır. Gelgelelim bu sorunu çözmek ve insan dışı hayvanlara atfedilmesi gereken bir haysiyet türü üzerine yeterli bir açıklama getirmek için hayvan hakları külliyatına başvurmamız gerekecektir. Bu külliyat belli konular üzerinde vardığı mutabakatla değil, bu mutabakatın eksikliği ile nitelenir. Bu bizi daha da uzağa götürür. Şiddetsiz kampanyanın hayvanların da süreceği –hayvan türlerine uygun refaha kavuşmalarına izin veren– hayatlar olduğunu tanıması ve üçüncü kişiler olduklarından onların da menfaatlerinin göz önünde bulundurulması gerektiği yorumuyla yetinmek zorundayız. Pratik olmak adına şiddetsizliğin hayvanlara eziyet etmekten ve onları öldürmekten kaçınması ve mücadelenin seyri bu menfaatlere dayandığı ölçüde hayvanların menfaatlerini gözetmesi gerektiğini söyleyebiliriz. İnsan dışı türlere ait haysiyete ilişkin ayrıntılı bir açıklama getirmeden herhalde bu kadarını söyleyebiliriz. Şansımıza, burada ilgilendiğimiz türden şiddetsiz

kampanyaların çoğu, insan dışı hayvanlarla ancak uzaktan alakalı olduklarından, daha derine inmemize herhalde gerek yoktur.[16]

Tartışmanın aslına geri dönecek olursak, Michael Rosen'ın tarihçesindeki haysiyet tartışmasının ikinci "kolu" olan Kant'ın haysiyet kavramını nasıl kullandığını ele almıştık. Bu kol, "davranış, karakter ya da haysiyetli duruş olarak haysiyet fikri"ydi. Rosen'a göre "haysiyetli bir davranış olarak haysiyet fikri, dördüncü bir kolun varlığına işaret eder: bir kişiye *haysiyetli* davranmanın ona saygı duymak anlamına geldiği bir haysiyet perspektifi." Göreceğimiz üzere ikinci kol üçüncü kola bağlı olduğundan, üçüncü kol da dördüncü kolla sıkı bir ilişki içindedir. Fakat buna bakmadan önce üçüncü kolun şiddetsiz eylemde nasıl işlediğine göz atmamız gerekiyor.

Haysiyetli davranışın önemi, Joan Bondurant'in Gandi'nin *satyagraha* kavramındaki çilekeşlik tartışmasında yer almaktadır. "*Satyagraha*daki çilekeşlik unsuru" diye yazar Bondurant, "üç temel arasında [hakikat, *ahimsa*, çilekeşlik] Batılı akıl için en az kabul edilebilir olanıdır. Fakat bu fedakârlık türü, Batı ahlak felsefesinde en çok sözü edilen kavramlardan birini –yani bireyin haysiyetini– geçekleştirmenin nihai aracını elinde tutuyor olabilir."[17] Nasıl? Gandi için birey, kendi itaati ya da reddi söz konusu olduğunda nihai merciidir. İnsanın haysiyeti, kendini bulunduğu duruma izin verme ya da bunu reddetme yetisinde yatar; zaten kitabın kapağında yer alan olay buna örnektir. Biyografisinin ışığında, Gandi'nin bu öğretiyi kendi kişisel hayatında da sık sık uyguladığını ve diğerlerinin de bir tür huzur uğruna kendi haysiyetlerini feda etmemeleri gerektiğine inandığını görmek mümkündür. Bu fikir, elbette ki kimsenin bütünüyle kavrayamayacağı fakat herkesin uğrunda çaba göstermesi gerektiği bir görev olan Hakikat kavramı ile ilişkilidir.

---

16. Hayvanların statüsü ve bizim bu konuda yapmamız gerekenleri daha önce başka bir yerde yazmıştım. Makalem için bkz. "Moral Individualism, Moral Relationalism, and Obligations to Non-human Animals" *Journal of Applied Philosophy*, şu anda Early View kısmında, http://onlinelibrary.wiley.com/doi/ 10.1111/ japp.12055/abstract.

17. Bondurant, *The Conquest of Violence*, s. 29.

Haysiyetli davranış King'in şiddetsiz eylemi tarif ettiği yazılarında da, çoğu zaman Gandi'nin tasvirinden daha gündelik bir şekilde karşımıza çıkar. Örneğin Montgomery Otobüs Boykotu sırasında boykota katılıp katılmadığı sorulan, beyazların evinde siyahi bir aşçı kadının hikâyesini anlatır. Kadın buna cevaben "Aman, yok han'fendi, benim boykotla moykotla işim olmaz. Sadece ortalık sakinleşene kadar otobüslerden uzak duracağım' der. Şüphesiz ki bu cevap herkesi tatmin emiştir. Fakat bu kadın bütün gün çalıştıktan sonra ayaklarına kara sular inmiş bir halde işinden evine geri dönerken, Montgomery'ye ayrılıkçılığın egemen olmadığı otobüs seyahatini getirecek olan hareketin parçası olduğunun bilincinde, başı dik yürümüştür."[18]

Şiddetsizlikte haysiyetli davranışı, sadece onay ve retten ibaret görmemeliyiz. Bunun yerine haysiyetli davranış, daha geniş bir şekilde, kendi ve başkaları için örnek oluşturacak şekilde davranmak ve kişinin insanoğlunun nelere kadir olabileceğine ve belki de olması gerektiğine dair bir tahayyül oluşturacak şekilde eylem gerçekleştirmesi ile ilgilidir. Bu açıdan haysiyetli davranış, kişinin davranışında her zaman orada olan fakat çoğunlukla uyulmayan insanın *yüceliğini* somutlaştırmaya çalışır. Bu yüceliği insanın içindeki iyiliğin ya da iyilik potansiyelinin *tümünü* kapsayan bir şey olarak düşünmememiz gerekir. Sonuçta, şiir yazmak, dağlara tırmanmak ya da kendiyle barışık olmak burada bahsettiğimiz haysiyetin göstergesi olmasa bile insanlar için iyi etkinliklerdir. Bu yüzden haysiyetli davranıştan bahsederken saf yüceliğe değil, *sabit* bir yüceliği somutlaştıran davranışa atıfta bulundum.

Şiddetsizliğin ürünü olan haysiyetli davranışın bu sabit yüceliği, umumi olmanın üstündedir. Bu davranış, başkalarıyla etkileşim halinde gerçekleşen bir varoluş biçimini ve daha önemlisi bunun ötesinde, şu an için başkalarından önce olmayı ve önde olmayı da temsil eder. Şiddetsizlik genellikle umumi bir faaliyet olduğundan, kişinin göz önünde olmasını, yani başkaları tarafından görülür olmasını gerektirir. (Şiddetsiz bir kampan-

18. King, *Why We Can't Wait*, s. 29.

yaya destek olmak adına mektup yazma örneğinde olduğu gibi, kişi teşhire sunulmasa bile yazdığı sözler ya da davranışlarının sonuçları umuma açık hale geldiğinde onu teşhire sunacaktır.) Kişi kendini başkalarının önünde teşhir ederek, siyasi söylem ve davranışın nasıl gerçekleşebileceğine ilişkin bir vizyon sunarak varoluş biçimini hayata geçirir. Bu vizyon, beklemekle değil elini taşın altına koyarak siyasi anlaşmazlığın müzakere edilebileceği muhtemel bir yola işaret eder.

Bu müzakerenin radikal doğasını hafife almamak gerekir. Bu müzakere siyasi anlaşmazlık durumunda nasıl müzakere edileceğine dair var olan iki geleneksel anlayışın arasından üçüncüsünün yolunu açar. Bunlardan ilki, diyaloğun gücüne dayanmaktadır. Bu anlayışta siyasi anlaşmazlığı çözmenin yolu, her iki tarafın da kendi tutumunu yansıttığı, karşı tarafa kendi sebeplerini sunduğu ve bu sebepler alış verişi sonucu en iyi tutumun ortaya çıktığı bir tartışmadan geçer. Bu yaklaşımı "fikir pazarı" olarak da düşünebiliriz. Bu yaklaşımın zayıf yanı ise barizdir: siyasi çözüm nerdeyse hiçbir zaman bu yolla gerçekleşmemiştir. Hiyerarşilerin ve güç ilişkilerinin varlığı bu tür bir yaklaşımı en iyi tabirle sıra dışı kılar. Siyasi anlaşmazlık durumunda herkesçe kabul edilen davranış bu olsaydı dünya daha güzel bir yer olurdu. Gelgelelim böyle bir dünyada yaşamıyoruz.

Diğer yaklaşım ise ilkinin naifliğine bir tepki gibi görünmektedir ve siyasi anlaşmazlığın sadece bir tarafın öbür tarafı susturmak amacıyla üstün kuvvet ögelerini harekete geçirmesiyle çözülebileceği fikrine dayanır. Burada diyalog yoktur; sadece kazananlar ve kaybedenler vardır. Bu fikir siyasi anlaşmazlığın müzakeresine dair çok daha alaycı bir görüştür ama ilk anlayışa kıyasla dünyamızda siyasi anlaşmazlığın nasıl çözüldüğünü daha isabetli şekilde betimler. Bu yaklaşımın yan etkileri ise barizdir. Öncelikle, rakip tutumu susturmak, rakibin hatalı olduğuna işaret etmez. Bastırmak, reddiye demek değildir. Dolayısıyla sadece bir kişinin lehine davranmakla anlaşmazlık çözülmez. İkinci olarak, susturma eylemi kendi başına ahlaken şüphelidir. Anlaşmazlıkları çözmenin yolları arasında rakibi konuşmaktan

alıkoymak, savunulabilir bir yaklaşım olarak nadiren takdir görmüştür.

Haysiyetli davranışın dışavurumu olarak şiddetsiz eylem, bu iki yaklaşım arasında kendi yolunu bulmayı amaçlar. Zaman zaman çatışması ve hatta zor kullanan siyasal eylemin elzem olduğunu kabul ederek, ilk yaklaşımın naifliğini reddeder. İkinci yaklaşımı ise rakibi susturmaya karşı çıkarak reddeder. Şiddetsizliğin kendi yolunu bulması ise kendine has bir şekilde, siyasi anlaşmazlığı müzakere etmek için uygun davranış modelini yaratarak gerçekleşir. Bondurant, Gandi üzerine tartışmasında şunları dile getirir: "Eğer araçlarla amaçlar arsındaki ikilik akla mantığa uygunsa, toplumsal ve siyasi düşünce için en vahim sorun, bu ikisinin eylemler düzleminde nasıl buluşacağıdır... Araçlar ve amaçlar sorunu, hiçbir yerde anlaşmazlığı idare etmekten daha ciddi değildir. Bir bütün olarak siyasi düşünce merkezi, bir sorun olan araçları –toplumun ferdi mensuplarının sahip olduğu, anlaşmazlığı yapıcı bir şekilde çözecek bir eylem tekniğini geliştirme meselesini– göz ardı etmiştir."[19] Bondurant'a göre, Gandici şiddetsizlik belki de ayrıcalıklı bir biçimde araçlar ve amaçlar çatışmasını çözmenin bir yoludur.

Ben de şiddetsizliğin haysiyetli davranış düzeneği vasıtasıyla buna ulaştığını öne sürüyorum. Bunu, bazı anlaşmazlıkların susturma yerine tartışma yoluyla çözülebildiğini kabul eden bir müzakere yolu modeli oluşturarak gerçekleştirir. Bu anlamda şiddetsizlik, daha önce iki kez başvurduğumuz, çoğu güncel hareketin klişesi haline gelen sözlerin bir yansımasıdır: görmek istediğin değişim ol. Haysiyetli davranış tam olarak değişim çabasıdır; anlaşmazlık durumunda değişimi dayatmaktan ziyade değişimle tek vücut olma çabasıdır. Bu anlamda haysiyetli davranış, fikrî dönüşümün imkânsız hale geldiği yerde zor kullanımının gerekliliğini göz ardı etmeden amaçladığı değişimin kendisini yöntem olarak kabul edip eylem yoluyla hayata geçirmesiyle amaç ve araç sorununu çözmeye çalışır.

19. Bondurant, *The Conquest of Violence*, s. 230.

Şimdiye dek tartıştığımız vakaların genelinde haysiyetli davranışın örneklerini görebiliriz. Estonya direnişinde bu davranış birkaç düzeyde gerçekleşmiştir. İlki protesto gösterileridir. İki milyon kişinin Sovyet yönetimini protesto etmek amacıyla Estonya, Letonya ve Litvanya boyunca el ele tutuştuğu 23 Ağustos 1989'daki olağanüstü gösteriyi anımsayalım. Bu protesto bir yandan baskıcı bir imparatorluğa karşı bir başkaldırı eylemiydi, diğer yandan da insanlar arasındaki bir dayanışma eylemiydi; ülke sınırları boyunca bu imparatorluğa karşı silahsız biçimde duranlar arasındaki ortaklığın (her iki anlamda) bir gösterisiydi. Bu gösteri, insanların hem kendilerini zincirin parçalarından biri olarak gördüklerini hem de diğer herkesi kendileri kadar önemli halkalar olarak kabul ettiklerini gözler önüne seriyordu. Başka bir deyişle, katılımcılar hasmı (imkânsız olan) vazifesine girişmeden gerçekleştirilen ve aynı zamanda aynısını yapan diğer insanların haysiyetini gözeterek haysiyetli bir başkaldırı eylemi sergilemişti.

Estonya direniş hareketindeki haysiyetli davranış örnekleri birçok yerde karşımıza çıkar ve hepsinde de siyasi anlaşmazlığın nasıl yönlendirileceğine dair bir vizyon oluşturur. Şarkı Devriminde yer alan şarkı söyleme eylemleri ise emsalsizdir. "Atalarımın Vatanını, Vatanımı Seviyorum" şarkısı diğerlerini susturma çabası değil, tarih ve kültüre duydukları bağlılığın topyekûn dışavurumuydu. Bunun sayesinde başkalarını kötülemektense, şarkının güzelliği yoluyla (Estonya kültürü için müzik, özellikle de şarkı söylemek büyük önem arz eder) işgalci Sovyet güçleriyle yüzleşmek için yeni bir yol açmıştı. *The Singing Revolution* filmi, aynı anda yasaklanan şarkıyı söyleyen on binlerce kişinin duygusal gücünü ve bu etkinin sonucunda hayrete düşen ve aynı anda hem her şeye meydan okuyan hem de hiçbir şeye meydan okumayan bir ulusal haysiyet gösterisine nihayetinde nasıl cevap vereceğini bilemeyen Sovyet güçlerinin içinde bulunduğu durumu gözler önüne serer.

Haysiyetli davranışı, hem şiddetsiz, hem de şiddet içeren işgal karşıtı mücadelelerde sıkça görülen bir adım olan alterna-

tif hükümetin kurulması sürecinde de gözlemleyebiliriz. (*The Battle of Algiers* filmi şiddet içeren bir işgal karşıtı mücadelede, Fransız sömürgesine karşı düzenlenmiş Cezayir direnişinde, paralel kurumların biçimlenme sürecinden bir örnek sunar.) Alternatif hükümetler ya da en azından paralel kurumlar, resmi kurumların topluma duyarlı değil, baskıcı olduğu şartlar altında demokratik karar alma ve kültürel dışavurum için çıkış yolları sunar. Hükümetlerin veya kurumların verdiği kararların (örneğin, siyasi kararlar ya da evlenme ruhsatı), işgalci yönetim tarafından tanınmadığı durumlarda bile, sürece katılım, demokratik, ortaklaşa bir hayatın sürdürülmesine dair bir öngörü –ve pratik yoluyla tecrübe şansı– sunar. Davranışın haysiyeti, katılımın kendisinde, diğerleriyle birlikte araçların amaçların bir yansıması olduğu türde bir eylem icra etmekte bulunur. Nihayetinde eğer hedef demokratik öz yönetim ise, demokratik öz yönetim biçimleri yaratarak ve bunları uygulayarak bu hedefe ulaşmaktan daha iyi bir yol olamaz.

Son olarak, belki de vereceğimiz en önemli örnek, Interfront Mayıs 1990'da alternatif Estonya parlamentosuna izinsiz girdiğinde, Interfront'la karşı karşıya kalındığında Estonyalıların mücadelesinin haysiyetli bir davranış sergilemesidir. Bu Interfront üyelerinin Estonya parlamentosu Sovyet bayrağını "yasa dışı" ilan ettikten sonra, alternatif hükümetin bulunduğu binanın etrafını sarıp avluya orak çekiçli Sovyet bayrağı diktiği bir kuşatmaydı. Interfront tam binaya saldıracak gibi göründüğünde Estonyalılara radyodan bir çağrı yapılmış, ardından sayıca üstün Estonyalı bir kalabalık Interfront üyelerinin etrafını sarmıştı. Alternatif hükümeti tehdit ettikleri ve Sovyet yönetimini yeniden tesis etmeyi amaçladıkları bir durumdan kaçacak bir yer olmadığından, işler kolayca şiddete dökülebilirdi. Fakat bu gergin siyasi anlaşmazlık anında, Interfront'un etrafını kuşatan Estonyalılar, gruba hükümet binasından zarar görmeden ayrılma şansı verdi. Bu hareket hem kaderlerini elinde bulundurduğu insanları baskılamanın cazibesi karşısında sergilenen haysiyetli davranışın, hem de

amaçların (barışçıl bir şekilde bir arada yaşamak) halihazırda araçlarda somutlandığı bir siyasi anlaşmazlığı müzakere etme yolunun örneğidir. Fakat ilk bölümde gördüğümüz üzere Estonyalılarla Ruslar arasında uyumlu bir birlikte yaşam hedefine erişildiğini söylemeyiz. Yine de işgal karşıtı mücadele boyunca sergilenen haysiyetli davranış, en azından bu şekildeki bir birlikte yaşamın önündeki engellerin artmayacağı bir yol olduğuna işaret etmiştir.

Amaç ve araçların uyumlu olduğu bir başka haysiyetli davranış örneği için, New York Occupy'da geliştirilip ardından başka şehirlerdeki Occupy hareketleri tarafından benimsenen karar alma yöntemleri üzerinde durmamız gerekli. Bu karar alma yöntemi Genel Kurul'da kullanılmaktaydı. Bu şekilde konuşmacıların sözleri, başkaları tarafından tekrar edilerek, herkesin bunları duyması sağlanıyordu ve anlaşma, anlaşmama, bloke ya da konudan uzaklaşma anlamına gelen el işaretleri kullanılıyordu. Bütün bu yöntemler, oylama yerine mutabakat yoluyla karar verme amacına hizmet ediyordu. Bu tür bir prosedür ya da mutabakat prosedürü çok hassas biçimde işler. Bu prosedürün işleyişine karşı en büyük tehdit, bir kararı onaylamak herkesin kabulünü gerektirdiğinden, yeterince inatçı tek bir kişinin herhangi bir önergeyi hatta bütün önergeleri tek başına bloke edebilmesiydi. Los Angeles Occupy'da tam da bu türden bir olay gerçekleştiğini eski bir öğrencim bana aktarmıştı. Hiçbir önergenin geçemediğini çünkü her birini bloke eden belirli kişilerin olduğunu söylemişti. Gerçekten de tüm bu önergelere karşı çıkanlar aynı kişilerdi. Öyle ki öğrencim, bu kişilerin işgalin altını oymak amacıyla polis tarafından görevlendirilip görevlendirilmediğini merak ediyordu.

Mutabakat prosedüründe felç eden bu durumun önüne geçmek isteniyorsa, katılımcıların ne zaman karşı çıkıp ne zaman izin vereceklerine dair bir sezi geliştirmesi gerekir. O kadar önemli tehlikeler olabilmektedir ki, potansiyel bir mutabakat engellenebilmektedir. Fakat bunlar seyrektir ama arada sırada ortaya çıkar. Biz de hayatımız boyunca birçok toplantıya katıl-

dığımızdan dolayı biliyoruz ki, insanlar bir görüşü benimsediklerinde bazen o görüşe gereğinden fazla bağlanabilirler. Bu da işin öbür yanını görmeyi ya da mutabakat uğruna fikirlerinden vazgeçmeyi –ya da fikirlerini bir kenara bırakıp sıradaki önergeyle ilgilenmelerini– zorlaştırabilir. Kişinin kendi duruşundan geri adım atması ve bu duruşun benimsenmesinin ne kadar önemli olduğunu sorgulaması belli bir öz disiplin gerektirir. Bu öz disiplini inşa etmenin bir parçası da, kişinin, başkalarının da kendisininkinden farklı ama muhtemelen kendi içinde mantıksız olmayan bakış açılarına sahip olduğunu kabullenmesidir. İşte Mark Lance'in birinci bölümde alıntıladığımız, "Fetişize Etme Süreci" isimli makalesinde atıfta bulunduğu kişisel gelişim budur.

Kişinin bir konuma yakınlığından vazgeçip, bu görüşü dayatmanın uygunluğunu sorgulamamıza imkân veren bir tür öz disiplin geliştirmenin birden çok yolu bulunur. Kişi, inançlarından uzaklaşmak için akıl egzersizleri yapabilir ya da bunu başkalarının yardımıyla gerçekleştirebilir. New York Occupy'da, mutabakat kararlarının kaide niteliği taşıdığı anarşist örgütlere katılanlar, bu tür karar prosedürlerinde insanları katılım teknikleri konusunda eğitiyordu. Nasıl ulaşılırsa ulaşılsın bu öz disiplin geliştirmek, kişiye ortak alanda nefsinden feragat etmeden belli bir tevazu ile hareket etme imkânı verir. Bilhassa New York Occupy örneğinde öz disiplin insanlara bütün katılımcılarına saygı duymayı gözeten ortak bir sürece katılım imkânı vermiştir. Bunun sebebi sadece bir mutabakat süreci olması değil, sürece katılan kişilerin saygılı olmasıdır. Bir diğer deyişle, Occupy'daki mutabakat sürecine katılmak adına öz disiplin geliştirmek bir haysiyetli davranış eğitimiydi. Daha önce de gördüğümüz üzere, gazeteci Todd Gitlin şu yorumu yapar: "Şiddetsizlik, Occupy'ın kendini takdim etme tarzı, kendi stili olsa da, sadece gösteri amaçlı değildi... Bundan fazlasıydı... İnsanların hareket süresinde kazandıkları, tek tek ya da toplu olarak şiddete maruz kalsalar da aynı karşılığı verdiklerinde kendilerini saldıranlardan aşağı gördükleri, derinlerdeki inanç duygusunu, haysiyet duygusunu ifade ediyordu."

Bu haysiyetli davranış eğitimi Occupy'a daha iyi bir toplumu *canlandırma* üzerinden bağlıdır. "Görmek istediğin değişimi olma"nın peşinden koşma yoludur. Eğer daha iyi bir toplum inşa edilecekse, bu tek başına daha iyi süreçler temelinde gerçekleşemez. Los Angeles Occupy'ın –ya da herhangi bir başarısızlığa uğramış ilerici kampanyaların– da gösterdiği üzere, süreçler gelişim için tek başlarına yeterli değillerdir. Bu sürece dâhil olanlar, daha haysiyetli bir davranış uğruna, yalnızca toplumsal düzenlemeleri değiştirmeyi değil, aynı zamanda bu değişimi kendi içinde de somutlaştırmayı amaçlayan bir davranış uğruna reddettikleri toplumsal düzenin telkin ettiği –çoğunlukla bencil ve bireyci– davranış türlerini bir kenara bırakmak zorundadır. Burada haysiyetli davranıştan kastımız sadece toplumsal düzeni değiştirmeyi amaçlayan değil, bu değişimi kendi içinde yekvücut eden davranış türüdür. Daha iyi bir toplum sadece daha iyi iktidar, kaynak ve fırsat dağılımından ibaret değildir; aynı zamanda, daha üstesinden gelmeyi amaçladıkları toplumsal düzenin başlıca nitelikleri olan güdü ve saikler tarafından kirletilmedikleri –daha gerçekçi olursak *kısmen* kirletilmedikleri– için daha iyi olan insanlardan müteşekkildir. Bu da şiddetsizliğin niteliği olan bir tür haysiyetli davranışı gerektirir.

Böylece şiddetsizliğin değer verdiği haysiyetin iki yanını da görmüş olduk: Kant'ın haysiyet kavramından ayrı fakat yine de bununla ilişkili olan ve başkalarının saygı duyulması gereken haysiyeti ve şiddetsizliğe katılanların sahip olması gereken haysiyetli davranış. Daha önce belirtiğimiz üzere, Rosen, dört kola ayırdığı haysiyetin tarihinin iki kolu arasında bir bağ tespit etmişti. Burada, statü olarak haysiyet (şiddetsizlik ile alakasız, kadim bir kavram olduğu için bu kolu tartışmamızın dışında tuttuk), içkin değer olarak haysiyet, haysiyetli davranış olarak haysiyet ve saygılı olma söz konusudur. Üstelik Rosen'ın iddiası şu şekildeydi: "üçüncü kol, yani haysiyetli davranış olarak haysiyet fikri daha yakından incelendiğinde, bir dördüncü kolun varlığına işaret eder: bir kişiye *haysiyetli* davranmanın ona saygı duymak anlamına geldiği bir haysiyet perspektifi. Bu perspektif

birtakım temel haklara saygı duyarak haysiyete saygı duymaktansa, haysiyet saygı duymayı gerektirir." Artık dördüncü kolun saygı duyma niteliğinin, ikinci kolun niteliği olan ötekinin içkin değerinin haysiyetine saygı duymak olduğunun farkına vardığımızdan, üçüncü kolun dördüncüyle olan ilişkisini görebilecek bir konumdayız. Bu farkına varma hali, haysiyetli davranış tartışmamıza dahildir.

Haysiyetli davranmak ya da haysiyet sergilemek, bilhassa şiddetsizlik bağlamında kişinin tek başına yaptığı bir şey değildir. Şiddetsizlikte kişinin haysiyetli davranışı diğerleriyle dayanışma ve anlaşmazlık bağlamında ortaya çıkar. Dolayısıyla haysiyetli davranış sadece diğerleri *önünde sergilenmez*, diğerleriyle *etkileşim içinde* gerçekleşir. Diğerleriyle etkileşim içindeki haysiyetli davranış, ikinci bölümde tanımladığımız anlamda diğerlerinin haysiyetine saygı duyan davranıştır. Başkasının içkin değerine, Kant'ın özerkliğinden daha geniş olan ama onunla benzeşen bir içkin değere duyulan saygıdır ya da Rosen'ın terimleriyle "saygılı olmak"tır. Haysiyetli davranış, başkalarının sürdüğü hayatların olduğu anlayışıyla uyumlu olmalı, zor kullanılsa bile bu anlayışı ihlâl etmemelidir. Yani haysiyetli davranış (üçüncü kol) diğerlerinin haysiyetine (ikinci kol) saygı duymaktır (dördüncü kol).

Estonya devrimi ve Occupy örneklerine bir kez daha bakacak olursak haysiyetin kollarının birleşmesini görebiliriz. Estonya'da protestolar, şiddetsiz olmak için Sovyet yetkililerin haysiyetini ihlâl etmeyecek şekilde yürütülmeliydi. Dahası özellikle Estonya parlamentosu önünde Interfront cephesinden gelen tehditlere cevaben hem zor kullanan hem de devrimin altını oymaya çalışanların haysiyetine saygı duyan bir meydan okumaya ihtiyaç vardı. Bu meydan okuma Interfront'un cezasız bir şekilde hükümet binasını ele geçiremeyeceğini açık açık ortaya koyduğundan zor kullanımına dayanıyordu; bunun yanında Interfront göstericilerine güvenli geçiş hakkı tanındığından, karşıt olunanın şahsen katılımcılar değil, Interfront'un tutumu olduğu anlayışı mevcuttu.

Hatta Şarkı Devrimindeki şarkı söyleme eyleminin Estonyalıların Sovyet hasımlarına yönelik olmasa da insanların birbirlerine yönelik haysiyetli bir davranış örneği olduğunu bile iddia edebiliriz. Şarkı Devrimi, Estonya'nın şarkı söyleme geleneğine saygı duyan bir birliktelik, Estonya devletine duyulan özlem ve sadece şarkı söyleyerek yaratılacak bir biraradalığın ifadesiydi. Hasma duyulan "dış" saygıya karşılık, bu, kişinin yoldaşlarına duyduğu "iç" saygı denebilecek şeyin bir örneğiydi. Gelgelelim bu "iç" saygıya daha net bir örnek olarak, Occupy hareketinin Genel Kurullarının işleyiş sürecini verebiliriz. Kişi, başkalarının sözlerini tekrar ederek onları daha iyi duymaya çabaladığında, alternatif bakış açılarını dinleyerek, kolektif adına kendi görüşlerini askıya almayı öğrenerek vs. etrafındaki insanlarla etkileşim halinde bir haysiyetli davranış repertuvarı geliştirir. Occupy hareketine romantik bir şekilde yaklaşmamız gerekmiyor. Elbette ki bu hareketin içinde de her türden gerginlik ve iç zorluk mevcuttu. Mesele, saf haysiyetli etkileşimlerle nitelenen bir kolektif statüsüne erişmek değildi. Daha ziyade şöyle ya da böyle bu şekilde hareket etmekti. Occupy'ın mensupları arasında ulaşmak istediği ve duruma göre bazen de bir dereceye kadar ulaştığı şey kişinin denklerinin görüş çeşitliliklerine ve buna yol açan ayrımlara saygı duymasını ön plana koyan bir politik etkileşiminin tahayyülüydü.

O halde, şiddetsizlikte değer olarak haysiyetin aynı madalyonun iki yüzü olduğunu söyleyebiliriz. Bir tarafta, şiddetsizliğin saygı duyması gereken haysiyet, diğer tarafta ise buna saygı gösteren haysiyetli davranış mevcuttur. Yani aynı madalyonun bir yüzü kendilik (burada bireysel ya da kolektif kendilik olabilir), diğer yüzü ise ötekidir (burada kesin biçimde olmasa da hasımdan söz edilir). Şiddetsizlik, haysiyetin saygı vasıtasıyla dışavurumudur.

Bu şekilde şiddetsizlik iki yönlü haysiyet kavramının ima ettiği fakat ona indirgenemeyecek bir nitelik daha taşır. Şiddetsiz bir kampanya (veya kampanyaya katılan biri) ötekinin haysiyetini tanıyarak ve ötekine karşı haysiyetli davranışta bulunarak,

ötekine yalnızca değer atfetmez, kendiyle eşit değerdeymişçesine davranır. Kişi ister kendi tarafındaki, ister karşıt taraftaki, isterse de tarafsız kalanlarınki olsun, eylemlerinde tüm insanların eşit derecede haysiyet sahibi olduğunu varsayar. Şiddetsiz eylemdeki içkin değer, haysiyet değildir. Haysiyetin yanında, haysiyetle iç içe olan eşitlik kavramı, şiddetsizliğin benimsediği bir değerdir. Şimdi de dikkatimizi başka bir değer olan eşitliğe çevirmemiz gerekiyor.

5
Şiddetsizlik Değerleri: Eşitlik

Eşitlik, etik bir değer olarak algılanan haysiyetin aksine genelde siyasi bir görüş olarak kabul edilir. Gelgelelim geçen bölümde gördüğümüz üzere şiddetsizlik, konuyla ilgili iki sebep yüzünden bu ayrıma sıkı sıkıya bağlı kalmaz. Bunlardan ilki şiddetsizliğin siyasi eylemin etik bir türü olmayı amaçlamasıdır. İkincisi ise şiddetsizliğin kendi işleyişi içinde geleneksel siyaset felsefesinin "yukarıdan" yaklaşımını reddetmesidir. Şiddetsizliğin bütün "yukarıdan" yaklaşımları reddettiği anlamına gelmez bu; şiddetsizlik daha ziyade "aşağıdan" biçimde anlaşılmalıdır. Göreceğimiz üzere bu yaklaşım, şiddetsiz eylemdeki eşitliği hem etik hem de siyasi bir kavram haline getirir.

Bununla beraber, eşitliğin şiddetsizlik içinde nasıl işlediğini anlamak için, bu kavramın geleneksel siyaset felsefesindeki işleyişinin üzerinde durmamız gerekir. Eşitlik, geçen bölümde söz etmiş olduğumuz sözleşmeci zihniyetteki bağımsızlık ve özgürlüğün yanı sıra öncü kavramlardan biridir. Farklı sözleşmeci teoriler eşitlik kavramına farklı türlerde ve farklı çaplarda yer verir ama neredeyse hepsi için eşitlik önemli bir rol oynar. Öyle ki, sözleşmecilik teorisine kendi bakış açısını getiren günümüz teorisyenlerinden Amartya Sen, "toplumsal düzenlemeler etiğine yönelik, tarihle sınanmış yaklaşımların neredeyse hepsinin ortak noktası, her teorinin kendi içinde önemli rol oynayan *bir unsurun* eşitliğini talep etmesidir"[1] iddiasında bulunmuştur. (Sen'in toplumsal düzenlemeler *etiğine* atıfta bulunduğunu belirtelim; ancak bu atıf siyaset teorisinde sabittir; zira insanlar arası ilişkilerden ziyade daha geniş toplumsal düzenlemelerin adaletiyle ilgilenir.)

Bazı okurlar kişisel özgürlüğü korumak uğruna muazzam eşitsizliklere göz yummaya izin veriyormuş gibi görünen ve genelde liberalizm ya da özgürlükçülük adı verilen bir grup siyasi teori var olduğundan, Sen'in sözlerine temkinli yaklaşacaktır. Özgürlükçüler için –ve birazdan göreceğimiz üzere Kant'ın bunlarla yakın olduğu bazı noktalar bulunur– korunması veya devam ettirilmesi gereken şey bağımsızlık ve özgürlüktür. Örneğin, özgürlükçüye göre, daha fazla eşitlik uğruna zenginliği vergi yoluyla adil bir biçimde yeniden dağıtamayız; çünkü bu, varlık sahiplerinin özgürlüğünü ihlâl etmektir. Gelgelelim Sen'in eşitlik tarifi özgürlükçülüğü "tarihle sınanan" teorilerden ayırmaz. Sen'in tarif edeceği üzere, özgürlükçülerin benimsediği şey sabit eşitliktir; fakat kaynak, varlık ve belli mallara erişim eşitliğinden ziyade kısıtlamalardan muaf olmayı temel alır. Sen'in kullandığı anlamda özgürlükçülüğün eşitliğin tek türü –ya da bir tür grup– olduğunu kabul edecek olursak, kaynakların eşitliğini veya refaha erişimi benimseyen siyaset teorisyenlerinin özgürlükçülükten ziyade *eşitlikçi* olduğunu söyleyerek eşitlikçi düşünceyi siyaset teorisinin diğer türlerinden ayırabiliriz.

1. *Inequality Reexamined*. Cambridge: Harvard University Press, 1992, s. ix.

Geleneksel politik teori, eşitliği (ya da çoğu durumda eşitlikçiliği) tartışırken konuya belli bir açıdan yaklaşır. Bu eşitlik, vatandaşlara (ya da toplumsal sözleşmenin kapsadığı bireylere) bahşedilen eşitliktir. Başka bir deyişle, geleneksel siyaset teorisinin sorduğu soru, toplum içinde yaşayan insanların ne türde bir eşitliği hak ettikleri ya da bunun yerine bu insanlara ne türden bir eşitliğe erişim izni verilmesi gerektiği sorusudur. Bu soruların tepeden yaklaşım ürünü oldukları barizdir. Soru, siyasi değil, etik bir mevzu olduğu kabul edilen, insanların birbirlerine karşı nasıl davranması gerektiği sorusu değildir. Devletin ya da devlet kurumlarının neleri koruması, geliştirmesi ya da teşvik etmesi gerektiği sorusudur. Bunun yerine, bu sorunun toplumun resmi siyasi kurumlarının nasıl inşa edilmesi gerektiği, yani hangi ilkelerin bu inşaya öncülük etmesi gerektiğiyle ilgilenir. Göreceğimiz üzere, şiddetsizliğin eşitliği –ve bilhassa eşitlikçilik– bu şekilde işlemez; bunun yerine şiddetsiz eylemde önşart olarak kabul edilen eşitlikle ilgilenir.

Geçen bölümdeki yaklaşıma sadık kalarak, tartışmaya yine bir tezat üzerinden başlayalım. Ayrıca, kategorik buyruğa etik bağlılığını yansıtan bir siyasi düşünce sistemi inşa etmeyi hedeflediğinden Kant'ın siyasi görüşleri bizim için yol göstericidir. Biraz basite indirgeyecek olursak, Kant'ın politik görüşlerine hayat veren hususun, bireylerin haysiyetini –yani Kant'a göre, kategorik buyrukla uyumlu eylem gerçekleştirebilme yetilerini– gözeten bir siyasi düzenin nasıl inşa edileceği sorusu olduğu söylenebilir.

Kant'ın kendi siyasi görüşü eşitlikçi olmaktan çok, özgürlükçüdür. Özellikle temel politik eseri *Ahlakın Metafiziği'nde*, siyasi kaygısının merkezi, özgürlüğün muhafaza edildiği merkezdir. Bu da Kant'ın, özgürlüğü zor kullanımından daha büyük bir mesele olarak gördüğü anlamına gelir. "Hak" der Kant, "bu yüzden kişinin tercihinin, evrensel özgürlük yasasına uygun olacak şekilde başkasının tercihi ile uyuşabilen şartlar bütünüdür."[2]

2. Kant, Immanuel, *The Metaphysics of Morals*, Çev. Mary Gregor. Cambridge: Cambridge University Press, 1991 [1797], s. 56.

Bu düşünceyle Kant, siyaseti etikle birleştirmeyi amaçlar. Biz bu birleşimi kabaca şu şekilde dile getirebiliriz: özgürlük, rasyonel olarak ele aldığımız ölçüde varlıkların karakteri olarak düşünülmesi gereken bir varsayımdır. Bunun sebebi özgürlüğün, kişinin dürtü ve arzularıyla hareket etmesi yerine rasyonel biçimde eylem gerçekleştirme yetisi olmasıdır. Geçen bölümde gördüğümüz üzere rasyonel eylem gerçekleştirmek, kategorik buyrukla uyumlu hareket etmektir. Bu yüzden rasyonel varlıkların siyasi sistemi, özgürlük şartlarını, yani rasyonel varlıkların rasyonel biçimde eylem icra etmesini mümkün kılan şartları, yani kategorik buyrukla uyumlu davranma yetilerini muhafaza eden bir sistem olmalıdır. Bu muhafazanın ana şartı, eyleme müdahale edilmemesidir.

Bu tercih şartları bir dizi farklı politik rejim tarafından muhafaza edilebilir. Fakat *Ahlakın Metafiziği*'nde Kant'ın, tercihi muhafaza edecek düzlem olarak eşitlikçi bir yönetim şeklini hiyerarşik bir yönetim şekline yeğlediğine dair herhangi bir ipucu bulunmaz. Bu eserde Kant'ın tercih ettiği yönelim, ilgilenmekte olduğumuz şiddetsiz direniş kampanyalarından çok liberal gelenekle ortak noktası bulunan anayasal bir yönetim şeklidir. Elbette ki bu şiddetsiz kampanyaların anayasal yönetimlere muhakkak karşı olduğunu göstermez. Özellikle otokrat yönetimlere karşı olan Mısır ve Filipinler gibi mücadele örneklerinde, *amaç* liberal ya da anayasal bir yönetim oluşturmaktı. Buradaki mesele, şiddetsiz kampanyanın anayasal bir şekilde yürümemesidir. Şiddetsizlik "aşağıdan" bir eşitlikçilik vasıtasıyla işler.

Burada, insanlar söz konusu olduğunda, Kant'ın kategorik buyruğu, özellikle de kategorik buyruğun ikinci ve üçüncü formülündeki hali gibi genel bir prensip üzerinden yola çıkacak olursak, daha eşitlikçi bir siyasi görüşle karşı karşıya kalacağımızı öne sürüyorum. Başka bir deyişle, Kantçı etik, anayasal ya da liberal bir politikadan ziyade eşitlikçi bir siyasi anlayış doğurur. Ya da başka bir şekilde söyleyecek olursak, Kant'ın haysiyet anlayışı, liberal geleneğin "tepeden" politik düşüncesinden ziyade, şiddetsizliğin eşitlikçi niteliği ile daha uyumludur.

Kesin konuşmak gerekirse, Kant'ın etiği ile liberal siyasi düşünce arasında hiçbir bağ yok değildir, daha ziyade Kant'ın etik vaatleri ile şiddetsizliğin yürüttüğü politika biçimi arasındaki ilişki daha sağlamdır. Bu ilişkinin bu kadar kusursuz olmasının sebebi ise, onun Kant'ın şiddetsizliği ile seferber olduğundan haysiyete siyasal bir nitelik kazandıran etik düşüncesine içkin olan eşitlikçilik unsuruyla ilgili olmasıdır.

Kant'ın kategorik buyruğunun ikinci ve üçüncü formüllerini kısa bir süreliğine anımsayalım. İkinci formül, "Öyle bir şekilde eyle ki gerek kendi adına gerek başkası adına, insanlığa asla araçmış gibi değil, her zaman bir amaçmış gibi davranman mümkün olsun"[3] şeklindedir. Üçüncü formül ise, rasyonel varlıkları, "ortak yasalara tabi, değişik akıl sahibi varlıkların düzenli birlikteliği"[4] olarak tarif edilen amaçların hükümdarlığı ile uyumlu şekilde davranmaya çağırır. Kişiye, araç gibi değil, amaç gibi davranmanın aynı zamanda ona içkin değer sahibiymiş gibi davranmak olduğunu biliyoruz. Ama bundan fazlası söz konusu. Kişi neden, ötekine içkin değer sahibiymiş gibi davranır? Hatta kişinin ötekine karşı eylemde bulunduğu zemini oluşturan içkin değer nedir? Daha önce gördüğümüz üzere, Kant'a göre akıl sahibi olmak, bilhassa kategorik buyruğu takip etmeye izin veren bir tür rasyonaliteye sahip olmaktı. Rasyonel bir varlığa, salt araç olarak değil, aynı zamanda amaç olarak davranmak gerekir. Dahası Kant'a göre rasyonellik, bir mertebe meselesi değildir. Kişi rasyonelliğe ya sahiptir ya da değildir. Buradaki saklı anlam, rasyonaliteye sahip olan herkesin *eşit derecede* akla sahip olduğudur.

Rasyonel varlıklar kavramı, felsefeci Wilfrid Sellars'ın "sebepler düzlemi"* adını verdiği kavrama bire bir olamasa da benzer. Sellars'a göre insanlar, inandığımız şeylerin neden-

3. Kant, Immanuel, *Groundwork of the Metaphysic of Morals*, Çev. H. J. Paton. New York, Harper and Row, 1964 [1785], s. 96.
4. Kant, *Groundwork*, s. 100.
* "Reason" sözcüğü hem akıl hem de sebep anlamına geldiğinden Sellars'ın "sebepler düzlemi" (the space of reasons) kavramını akıl ve rasyonellikle paralel düşünmek gerekir. Çünkü analitik felsefeye göre akıl, sebep-sonuç ilişkisine dayalıdır. (y.h.n.)

lerini gösterebilmemiz ve aynı şekilde başkaları tarafından gösterilen sebepleri anlayabilmemiz anlamında sebepler düzleminde yer alır. Bu iddia apaçıktır fakat göründüğünden daha fazlasına sahiptir. Sebepler düzlemi toplumsal bir düzlemdir. Ama burada benim ve senin farklı sebeplerimizin olduğu ve bunların ara sıra bir araya geldiğini söyleyemeyiz. Bunun yerine sebepler düzlemi, içinde doğduğumuz, beraber yer aldığımız ve konuşarak yönümüzü bulduğumuz bir düzlemdir. Bunu, belli inançları kabul ettiğimizde bu inançların çağrışımlarını –ya da çıkarımlarını– da kabul ettiğimiz çıkarımsal bir düzlem olarak da düşünebiliriz. (Örneğin, bir nesnenin kırmızı olduğuna dair bir inancım olduğu için, bu nesnenin renkli olduğuna ya da mavi olmadığına dair inançları da kabul etmiş olurum.)

Sellars'a göre sebepler düzlemi durağan bir düzlem değildir. Sebeplerin ve çıkarımsal bağlantıların kendi başlarına var oldukları ve bizim onların farkına varmamızı bekledikleri bir düzlem söz konusu değildir. Aksine sebepler düzlemi dinamik ve değişkendir. Bir şeye inanma sebebi temelinde, kendimizi başkalarının inançlarını ya da inandığımız şeyleri sorgularken bulabiliriz. Gelgelelim sebepler düzlemiyle sorgulamayı ya da soruşturmayı birbirinden ayıramayız. İçindeki bir şeyi sorgulayabileceğimiz sebepler düzlemi dışında bir alan yoktur. Çünkü bir sebepler şebekesi içindeki zaten kabul edilmiş bir inancı sorgulamamız için bir sebebimiz olması gerekir. Bu sebebin de insanların diğer inançlarına bağlı, inanabileceği bir sebep olması gerekir. O yüzden insanların inandığı şeyi hepimizin içinde yer aldığı sebepler düzleminden sorgulamamız gerekir. Sellars'ın da dediği gibi "ampirik bilgi, kendinin gelişmiş bir uzantısı olan bilime benzer şekilde rasyoneldir. Bunun sebebi ise ampirik bilginin *temeli* bulunması değil, kendini düzelten ve *her hangi* bir iddiayı tek seferde *topyekûn* olmasa da çürütme ihtimali olan bir girişim olmasıdır."[5]

5. Sellars, Wilfrid, "Empiricism and the Philosophy of Mind" *Science, Perception and Reality*. Londra: Routledge and Kegan Paul-Humanities Press, 1963, s. 170.

Dolayısıyla sebepler düzlemi dinamik ve değişkendir; fakat her şeye rağmen rastlantısal bir düzlem değildir; rasyonel varlıkların yer aldığı bir düzlemdir. Kant'ın izinden gidecek olursak, kişi eğer rasyonel olması temelinde sahip olduğu içkin değere göre muamele görüyorsa bu değere herkesle eşit ölçüde sahipmişçesine muamele görmeli ve başkalarına bu şekilde davranmalıdır. Bu da, sahip olduğu ve amaç olarak muamele görmesi temelindeki içkin değeri öteki rasyonel varlıklarla eşit olduğundan; kişi, ötekileri kendisiyle eşit derecede içkin değere sahip olarak görür demektir.

Bu düşünce doğal olarak Kant'ın amaçlar hükümdarlığı fikrine yol açar. Eğer herkes rasyonaliteye eşit derecede sahipse, hatta rasyonellik ikili bir kategoriyse ve bu yüzden de ölçü fikrini imkânsızlaştırıyorsa, akıl sahibi her varlığın amaç olarak muamele görmesi gerekir. Kategorik buyruğun genelde takip edildiği bir toplum, herkesin bir diğerine amaç olarak muamele ettiği bir varlıklar birliği olacaktır. Ve eğer Kant'ın kullandığı "ortak yasalar" tabirini, rasyonel varlıkların birlikte yaşamak üzere anlaştığı kurallar olarak ele alırsak, amaçların hükümdarlığı, rasyonel varlıkların, rasyonel oldukları ölçüde birbirlerine eşitçe davrandığı bir toplum olacaktır. Son olarak etik konusunda asıl mesele rasyonel olmak olduğundan, etiğin bakış açısından amaçlar hükümdarlığının herkesin herkese ahlaki eşitiymiş gibi davrandığı bir hükümdarlık olduğunu söyleyebiliriz.

Gördüğümüz üzere Kant'a göre kişilerin birbirlerine eşit olarak muamele etmesinin siyasi içerimi, olumsuz biçimde tarif edilmiş bir özgürlüğün muhafazası, yani müdahaleden muaf bir özgürlüğün muhafaza edilmesidir. Ancak burada olumsuz özgürlüğü muhafaza etmenin, insanların birbirlerine içkin değer sahibi olarak ya da amaçların hükümdarlığının eşit mensupları olarak davranmasının en iyi yolu olup olmadığı sorulabilir. Daha özgürlükçü bir fikir olan, insanların kategorik buyruğa uygun davranmasına izin veren bir yol olarak müdahaleden muaflığı muhafaza etme fikri, kategorik buyruğun toplumsal ilişkiler içindeki işleyişini, daha eşitlikçi bir yaklaşımdan daha iyi bir

şekilde mi ifade eder? Sellars hakkındaki kısa tartışmamızda sebepler düzleminin toplumsal bir düzlem olduğunu görmüştük. Sebepler düzleminin toplumsal niteliklerini kavramaya çalışırken, kategorik buyruğun politik niteliğini, tekil bireylerin bu temelde davranması şeklinde değil de, herkesin birbirini eşit ortak olarak gördüğü eşitlikçi bir yaklaşım olarak görmek istiyor olabilir miyiz? Bu soruya cevap vermek için eşitlik ve eşitliğin siyasetle ve bilhassa siyasi kampanyalarla olan ilişkisi üzerine fazlasıyla kafa yormuş olan çağdaş düşünür Jacques Ranciére'den bahsetmemiz gerekir.

Ranciére 1989 yılında *Cahil Hoca* isimli bir kitap yayımladı. Kitap Restorasyon döneminden sonra Belçika'ya kaçan Fransız devrimci Joseph Jacotot'nun biyografisiydi. Jacotot Belçika'nın sadece Flamanca konuşulan bir bölgesinde öğretmen olarak işe alınır. Ne yazık ki Flamanca bilmemektedir. Gelgelelim bu eğitim eksiği Jacotot'nun gözünü korkutmaz. Öğrencilerine iki dilde yazılmış bir *Telemachus* metni okutur, böylece kendisi konuyu Fransızca işlerken öğrenciler kitaptan Flamanca takip ederler. Jacotot günün birinde öğrencilere sadece *Telemachus*'un bu çift dilli basımını kaynak olarak kullanabilecekleri Fransızca bir ev ödevi verir. İşin ilginç yanı, öğrenciler bu ev ödevinden geçer not değil, çok yüksek notlar alır. Jacotot da bu ve diğer sebeplerden dolayı her insanın eşit derecede zeki olduğuna kanaat getirir. Ona göre aşılması gereken eğitim probleminin zekâ ile değil odaklanmayla ilgisi vardır. Eğer öğrenciler konuya odaklanmaya istekli ise, en azından çoğu konuyu anlayabilecektir.

Jacotot bu varsayımını, hakkında hiçbir bilgisi olmadığı hukuk ve resim gibi dersler vererek test eder. Eğer insanlar eşit derecede zeki ise, Jacotot'un konuyu kendilerine anlatmasına ihtiyaç duymazlar ve bu yüzden de onun bilmediği şeyleri de öğrenebilirler, diye düşünür. Öğrenciler, Fransızca dersinde olduğu gibi çoğu dersten başarıyla geçer. Jacotot bu sonuçla birlikte insanların eşit derecede zeki olduğuna dair kanıtı elinde tuttuğuna inanır.

Fakat Ranciére, Jacotot'nun neyi kanıtlayıp kanıtlamadığı ile ilgilenmez –muhtemelen iyi de yapar çünkü herkesin eşit derecede zeki olduğu kanısına Jacotot'nun eğitim deneyleri sayesinde ulaşmaya çoğumuz sıcak bakmayabilir–. Bunu yerine Ranciére şöyle yazar: "Derdimiz tüm zekânın eşit olduğunu kanıtlamak değil, bu varsayımla neler yapılabileceğini görmek. O yüzden bu görüşün muhtemel olması, yani bu görüşle çakışan herhangi bir gerçeğin kanıtlanmamış olması bizim için yeterlidir."[6] Ranciére'e göre Jacotot hikâyesinde ilgi çekici olan şey, herkesin eşit olduğu yönünde ileri sürülen bir hayli zayıf kanıtlar değil, deneyin kendisidir. Başkalarının eşit derecede zeki olduğunu varsayarak hareket etmenin, hem de başarıyla hareket etmenin mümkün olduğu fikridir.

Peki, bu eşit zekâ neye dayanır? Bu yöndeki incelemelerimizi işler netlik kazandıkça sürdüreceğiz; fakat başlangıçta bunu, başkalarıyla birlikte ve etkileşim içinde anlamlı bir hayat inşa etme yetisi olarak tanımlayabiliriz. Yahut Sellarsçı modaya uyarak gösterecek olursak, eşit zekâ kişinin hayatını yaratırken, sebepler düzleminde yer alma yetisidir. Olayı bu şekilde ifade etmek, biraz bireyci görünebilir. Bu yüzden de sebepler düzleminde yer alma yetisinin kendi hayatında sosyal etkileşim açısından herhangi bir kazanımı olup olmadığı sorgulanabilir. Gelgelelim daha önce vurguladığımız üzere, Sellars'ın sebepler düzleminin kişisel değil, toplumsal bir düzlem olduğunu anımsayalım. Bu düzlemde bulunmak, bu düzlemde yer alan diğerleriyle paylaşacağımız fikir ve düşünceler ile meşgul olmak demektir. Ranciére eşit zekâ varsayımıyla neler yapılabileceğini sorduğunda, Ranciére'in eşit zekâyı kendi sözlerinde zaten varsaydığı sonucuna varırım. Bu varsayımla *neler yapılabileceğini* sorduğunda ise, Ranciére'in bu varsayımı kanıtlamakla değil, insanlara gerçekten bu şekilde davranırsak neler olacağı ile ilgilendiği sonucuna varırım.

6. Ranciére, Jacques, *The Ignorant Schoolmaster*, Çev. Kristin Ross. Palo Alto: Stanford University Press, 1991 [1987], s. 46; (*Cahil Hoca*, Çev. Savaş Kılıç, Metis Yayınları, 2014).

Ranciére'in nihayetinde bu varsayımın işleyiş alanı olarak gösterdiği siyasi çağrışımlara birazdan geçeceğiz. Gelgelelim buna geçmeden evvel, Ranciére'in eşitlik varsayımı ile Kant'ın özgürlük görüşü arasındaki benzerlikler üzerinde biraz durmak faydalı olacaktır. Bu da Ranciére'in politikasına (ve sonra tekrar şiddetsizliğe) döndüğümüzde faydalı olacaktır; zira Ranciére'e göre tıpkı Kant'ın politikasında özgürlüğün her şeyden önemli olması gibi, demokratik politikanın en önemli sonucu eşitlik varsayımıdır. Kant'ın bize söylediği gibi "Özgürlük (başkasının tercihi sonucu kısıtlanmaktan muaf olmak), evrensel yasa ile uyumlu şekilde diğerlerinin de özgürlüğünü gözeterek bir arada var olduğu sürece, her insanın insan olduğu gerçeğinden ötürü sahip olabileceği tek özgün haktır."[7] Kant ve Ranciére arasındaki benzerlikler iki düzeyde göze çarpar.

İlk düzlem yapısaldır. Yani Kant'a göre özgürlük, Ranciére'e göreyse eşit zekâ'nın kendi düşünce sistemleri içindeki yerleri birbirine yakındır. İkisi de kavramlarını, ispat ya da delilden ziyade varsayım olarak sunar. Kant'a göre özgürlük, tabii ki, kişinin rasyonel bir varlık, yani eylemlerini kategorik buyrukla uyumlu hale getirme yetisi olan bir varlık olarak kabul edilebilmesi için var olması gereken varsayımdır. *Ahlakın Metafiziğinin Değerlendirilmesi*'nde Kant, "Özgürlük sadece bir İdeadır: onun geçerliliği doğa yasalarına atıfla hiçbir şekilde gösterilemez ve dolayısıyla hiçbir zaman tam olarak anlaşılamaz... [Özgürlük] iradesinin bilincinde olan bir varlıktaki zorunlu akıl varsayımına sahiptir."[8] der. Kant'a göre bunun nedeni, özgürlüğün var olduğunu asla kanıtlayamıyor oluşumuzdur; yani ampirik dünyada kendini bize göstermemesidir. Buna göre kişi ötekine, özgürmüşçesine, yani öteki, kontrol edebildiği bir iradeye sahipmişçesine –dolayısıyla kategorik buyrukla uyumlu eylem

7. Kant, *Metaphysics of Morals*, s. 63.

8. Kant, *Groundwork*, s. 127. (Hazır bu noktadayken belirtelim, özgürlüğün ahlak yasasının "gerçeğinde" temellendirildiği *Pratik Aklın Eleştirisi*'nde özgürlük ve ahlak yasası arasındaki ilişki farklı bir şekilde dile getirilir; fakat tartışmamızdaki ana nokta –özgürlüğün gösterilen bir şey olmaktan ziyade varsayılan bir şey olduğu– bundan etkilemez.

icra edebilen bir kişi olarak– muamele etmelidir fakat sözü edilen bu özgürlüğün gerçekten var olduğunu bilimsel yollarla kanıtlayamayız.

Ranciére'in eşit zekâya yaklaşımı da ispata dayalı olmaktan ziyade varsayımsaldır. Tam olarak Kant'ınkiyle aynı şekilde zorunlu bir varsayım değildir; gelgelelim buna başka bir şekilde zorunlu varsayım diyebiliriz. Ranciére'e göre demokratik siyaset ya da bazen sadece politika dediği şey, eşitlik varsayımına bağlı bir eylem olarak tarif edilir. Zorluklarının üstesinden az sonra gelmeye çalışacağımız metninde Rancière şöyle yazar, "*Politika* tabirini (...) polisçiliğe* muhalif olan çok azimli faaliyet için kullanmayı öneriyorum: partiler, parçalar veya bunların eksikliği sayesinde somut bir düzenden ayrılan her şey, tanımı gereği bu düzende yer almadığı –parçanın bir parçası olmadığı– varsayımıyla tanımlanır (...) politik faaliyet, daima temel bir heterojen varsayımı, düzenin parçası olmayanların tanımını, günün sonunda düzenin olumsallığını, konuşan her varlığın bir diğer konuşan varlıkla eşit olduğunu gösteren bir varsayımı uygulayarak polis düzeninin yarattığı somut bölünmeleri ortadan kaldıran bir ifade kipidir.."[9] Aşağıda polisçilik kavramına değineceğiz fakat öncesinde belirtmek gerekir ki, Ranciére'e göre hepimiz polis düzenlerinde yaşarız ve bu düzenler hiyerarşik olarak, yani insan zekâsının eşitliğine değil, eşitsizliği varsayımına dayalı olarak işler. Demokratik politikanın uygulanması için, Ranciére'in "konuşan varlık" olarak tanımladığı insanların zekâlarının eşit olduğu varsayımı zorunludur.

İki varsayımın da düşünürlerin politik teorilerinde merkezi kavramsal varsayımlar olarak işlev gördüğünü belirtecek olursak bu iki varsayım arasındaki yapısal benzerlikleri hesaba katabiliriz; zira Kant'a göre varsayım aşkın bir biçimde, Ranciére'e

* Ranciére burada politikaya (politics), Eski Yunan'daki şehir ve yönetmeye (police), polislik faaliyetine (police) ve yönetme kökeninden gelen siyaset tarzına/siyasaya (policy) gönderme yapar. (y.h.n.)

9. Ranciére, Jacques, *Disagreement*, Çev. Julie Rose. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1999 [1995], s. 29-30.

göre ise performatif bir biçimde işler.[10] Aşkın şartlar genelde bir şeyin varlığının ya da olduğu gibi görünme ihtimalinin metafizik şartları olarak kabul edilir. Bunun aksine performatif varsayım, insanları bir şeyin olduğu gibi görünmesini sağlayan eylemlerde bulunmaya iten bir varsayım olarak tanımlanabilir; performatif varsayım, temelini metafizik bir şarttan değil, belli bir performanstan alır.

Kant'a göre özgürlük varsayımı, rasyonel bir varlığın rasyonel olma ihtimali için bir şarttır. Yani bir varlık, özgür olduğu varsayılmaksızın rasyonel kabul edilemez. Çünkü özgürlük varsayımı olmaksızın, insanlar rasyonel bir şekilde değil, saf nedensellik temelinde –rasyonel varlıklardan ziyade makine gibi– davranacaklardır. Bunun aksine, Ranciére'e göre eşit zekâ varsayımı, insanları rasyonel olmaya –ya da demokratik politikaya– yetenekli varlıklar olarak –ya da Ranciére'in durumunda, demokratik siyasete yetenekli varlıklar olarak– algılamamıza hiç imkân tanımadığı için, politikanın zeminini bu şekilde yitirmesine yol açar. Eşit zekâ varsayımı, siyaset performansının dayandığı şeydir, tek başına siyaset performansının sergilenme yetisine ilişkin bir varsayım değildir.

Kant'ın aynı zamanda, kendi zorunlu özgürlük varsayımı çerçevesinde meşru oldukları sürece bazı belirli politik düzenlere dayanak bulmayı amaçladığı doğrudur. *Ahlakın Metafiziği*'nde değindiği önemli noktalardan biri budur. Bu anlamda Kant'ın düşüncesinde performatif unsurlar da bulunur. Üstelik bu noktayı burada takip edemesek de, bazı varlıkları rasyonel olarak kabul etme fikrinin kendisinin de performatif olduğu çıkarımında bulunabiliriz. Ancak sonuç olarak Kant'a göre politik düzenlerin temeli, rasyonelliğin niteliğinden çıkarsanır. Ranciére'e göre ise, rasyonellik eşit zekâ varsayımını kullanarak nereye ve ne kadar gidebileceğimizi sorma faaliyetiyle sergilenir.

İki kavram, yapısal paralelliklerine ek olarak, içerik açısından da benzer; fakat yine de tıpa tıp aynı değildir. Kant'a göre

10. Burada performativite fikrini sunduğu için Mark Lance'a teşekkürlerimi sunarım; böylece eski bir kavramı daha işe yarar olan bir kavramla değiştirdim.

özgürlük etik düzeyde belirli bir kapasitedir. Yani kategorik buyrukla uyumlu hareket etme kapasitesidir. *Ahlakın Metafiziği*'nde Kant'ın ısrarcılığı şu yöndedir: "Özgürlük, sadece akla içkin kanun koymayla ilişkili olduğunda gerçek bir kapasitedir; bu işlemden sapma ihtimali de bu kapasiteden yoksun kalmaktır."[11] Benzer şekilde Ranciére'e göre de eşit zekâ belirli bir kapasitedir. Jacotot'nun "dikkat" Sellars'ın ise "sebepler düzlemiyle" etkileşim adını verdiği şey vasıtasıyla kişinin seçim yapma kapasitesidir, başkalarıyla paylaşılan ve bu paylaşım vasıtasıyla kişinin kendini tanıyabildiği bir kapasitedir. Henüz tanımlanmamış *polis*in tertip ettiği bir hayatın parçası olmak yerine, kolektif yaşamı düzenleme çabasının bir parçası olmak isteyen birinin varsaydığı bir kapasitedir. İki durumda da politikaya dayanak oluşturmak için devreye sokulan kavram, seçim kapasitesidir: bir tarafta ahlak yasası seçimi, diğer tarafta ise kolektif yaşama katılım seçimi.

Netice olarak, Ranciére'in eşit zekâ varsayımı yapısal olarak ve içerik bakımından Kant'ın özgürlük kavramına benzer. Bu yapısal benzerlikler düşünürlerin fikirlerinin örtüştüğünü göstermez. Bu aşamada örtüşen az nokta bulunur. Kant, eşitliğin varsayılmasını her siyaset felsefesi anlayışı için merkezi bir ilke olarak addeder. Özgürlük, ahlaki yasayla, kategorik buyrukla uyumlu şekilde hareket etme yetisidir. Ahlaki yasa ise, ötekilere amaç olarak muamele etmeyi ve toplumu gözümüzde amaçların hükümdarlığı olarak canlandırmayı şart koşar. Bu noktada, eğer aşkın biçimde temellendirilmiş özgürlük kavramını, zekâ eşitliği varsayımı kavramıyla değiştirirsek ne olur? Bu yolla Kantçı etik bahsini muhafaza ederken bir yandan da bu fikre daha doğrudan, nihayetinde normatif şiddetsizliği daha esaslı bir şekilde idrak etmemizi sağlayacak bir politik yönelim kazandırabiliriz.

Bunun nasıl olduğunu görmek adına, iki fikre yaslanacağız: bir yanda kategorik buyruk, diğer yanda da Kant'ın özgürlük kavramı yerine kullanacağımız eşit zekâ varsayımı. Bu durumda etikten politikaya geçiş nasıl görünür? Kategorik buyruk, rasyonel varlıklara araç değil, amaç olarak muamele etmemizi talep

11. Kant, *Metaphysics of Morals*, s. 52.

eder. Burada rasyonel varlıklar derken, tartıştığımız şekilde, eşit zekâlara sahip olan varlıkları kastedeceğiz. Ayrıca amaçların hükümdarlığını gözümüzde canlandırırken, yine tartıştığımız şekilde, herkesin bir diğerinin zekâsının eşitliğini varsaydığı bir toplumdan bahsediyor olacağız. Öyleyse politik bir toplum, herkesin zekâsının eşit olduğu varsayımıyla temellendirilen, bu etik çerçeve temelinde işleyerek sürdürülen bir toplum olacaktır.

Peki, bu toplum nasıl bir görünüme sahiptir? Bu soruya yanıt vermemiz için eşit zekâ ile neyi varsaydığımızı açıklığa kavuşturmamız gerekir. Ranciére eşit zekâdan bahsederken hepimizin kuantum fiziği ya da sicim kuramını anlamamız gerektiğini iddia etmiyordu. Ranciére'in kullandığı manada, eşit zekâ varsayımı politik bir kavramdır. Eğer bir şekilde duygusal ya da akli bir zarar görmemişsek, hepimizin zihnimizde kendi adımıza anlamlı hayatlar canlandırabileceğimizi ve şu ya da bu ölçüde bu hayatları nasıl yaşayacağımızı düzenlemeyebileceğimizi ima eder. Hiç kimsenin, özellikle siyasi otorite sahiplerinin iyi bir hayatın nasıl olduğunu ya da hayatlarımızı nasıl yaşamamız gerektiğini bize dikte etmesine ihtiyaç duymayız. Bunları başkalarının altında ya da üstünde değil, onlarla yan yana, kendi başımıza çözebiliriz. *Başkalarıyla yan yana* olmak, yalnız olmadığımız ve hata yapabileceğimiz anlamına gelir. Ama bu hatalar bize siyasi ya da toplumsal otoriteler tarafından zorla değil, yanımızdakilerce gösterilmelidir.

Daha ileri gitmeden evvel, biraz durup bu bölümdeki fikirlerin şiddetsizlik ile ilgili olarak şu ana kadar gördüklerimizle nasıl kesiştiğine bir göz atalım. Şiddetsizliğin saygı duyduğu haysiyet kavramını tekrar anımsayalım: kişinin sürdüreceği bir hayata sahip olması ya da daha kesin bir şekilde, *zamana yayılan faaliyet ve insan ilişkilerine katılmak; kişinin yaşamın tepe noktasını saptamasını sağlayacak şekilde kendi ölümünün farkında olması; yemek, barınak, uyku gibi tabii ihtiyaçlara sahip olmak; çevremizdekilere duyulan bağlılık ya da ilgi isteği gibi psikolojik ihtiyaçlara sahip olma yetisidir*. Şiddetsizlik tüm bunlara örneğin, başkalarının faaliyetine karışamaması anlamında saygı

duymak zorundadır –yoksa Mübarek hâlâ Cumhurbaşkanı, Marcos da Filipinlerden hiç ayrılmamış olurdu. Gördüğümüz üzere şiddetsizlik zor kullanabilir. Üstelik kişi, ötekilerin de önem verdiği faaliyetlere saygı göstermelidir. Ve onlara, onların herhangi bir faaliyeti yokmuş ya da kendi faaliyetlerine sahip olması ötekilerin kendi faaliyetlerine sahip olmasından önemliymiş gibi muamele etmemelidir. Bunlar, geçen bölümde tartıştığımız genişletilmiş haysiyet kavramıdır ve ötekilerin haysiyetine saygı duyma noktasında genişletilmiş bir kategorik buyruk anlayışına tekabül eder.

Bu genişletilmiş kategorik buyruk fikriyle eşit zekâ varsayımı arasındaki kesişime birbiriyle ilişkili iki unsur daha ekledik. Bu unsurların önceki bölümdeki tartışmamızda örtük kaldığını söyleyebiliriz; ama Ranciére'in fikirleri bunları yüzeye çıkardı. Bu unsurlar, haysiyete saygı duyulan ve onun eşit kılındığı toplumsal bir bağlam oluşturur. Bunlardan ilki Kantçı akıl anlayışını, Sellars'ın sebepler düzlemi kavramıyla değiştirmemiz sonucu ortaya çıkar. Kant'a göre akıl yekpare olarak, akılların aklından ziyade Akıl/Sebep olarak düşünülür. Kategorik buyrukla uyumlu davranmak, önceden var olan Akıl ile uyumlu davranmaktır. Öyle ki Kant'a göre, kategorik buyruğu ihlâl etmek kişinin kendi istekleri ile çelişmesine yol açar. Daha önce gördüğümüz üzere, yalan söylemek kategorik buyrukla uyumlu değildir; zira kategorik buyruğun ilk formülünde hiç kimse herkesin sürekli yalan söylediği bir dünyayı arzulamaz. Bunun sebebi şudur: şayet herkes yalan söylerse kimse birbirine inanmaz ve yalan söylemek anlamını yitirir.

Öyleyse Kant'a göre ahlaklı olmak fail birey ile Akıl arasındaki ilişkidir. Fakat eğer Akıl değil, sebepler düzleminde yer aldığımızı farz edersek, sebepler toplumsal bir anlam kazanır. Bu sebepler sadece kendimize değil başkalarına da inanmak, fark etmek, arzulamak, istemek, korkmak, şevk vermek veya başka şeyler yapmak adına sebepler verip etkileşime geçmemiz sonucu ortaya çıkar. Sebepler, toplumsal pratiklerimizi kaplayan çıkarımsal bağlantı şebekeleridir; kişinin yekpare bir Akıl

kavramıyla kurulan ilişki içinde değil, başkalarıyla kurduğumuz sürekli değişen ilişkiler içerisinde var olurlar.

Bunun çağrışımları arasında her birimizin sebeplerle sonlu ilişkilere sahip olduğumuz gerçeği bulunur. Bu da konu kişinin nasıl davranması gerektiğine veya insanların ne tür bir toplumda yaşaması gerektiğine dair normatif meselelere geldiğinde özellikle önemlidir. Kantçı düşünce usulünde, eğer ebedi Akıldan düzgün birtakım ahlaki zorunluluklar ve devamında politik bir düzenleme çıkarabilirsek, Akılla temas halinde olduğumuz ölçüde mutlak oluruz. Başkalarının görüşleri sırf bizimle uyuşmuyor diye yanlış değildir. Gelgelelim Sellars'ın fikirlerine dayalı bir sebepler düzlemi görüşünü benimsersek, hata yapma ya da bir başkasının bizim görmediğimiz bir şeyi görmesi ihtimali her zaman mevcuttur. Kendi inançlarımız doğrultusunda tevazu göstermeli, aynı fikirde olmadığımız kişilerin inançlarına karşı da açık olmalıyız.

Bu fikri daha önce farklı bir bağlamda, Gandi'nin Hakikat tartışmasında görmüştük. Üçüncü bölümü anımsayalım, Hakikat söz konusu olduğunda piyasayı ele geçirmek imkânsızdır. Bu fikir Gandi'nin şiddetsizliğin kaynaklarından biridir. Hiçbirimizin Hakikate ayrıcalıklı erişiminin olmadığı bir durumda, başkalarına karşı *ahimsa* –şiddetsiz– bir tutum takınmalıyız. Kişi öncelikle duruşu doğrultusunda başkalarını ikna etmeye çalışmalı, kendisinin hatalı olma ihtimalini kabullenmelidir. Elbette ki ikna etmek de sonuç vermeyebilir ve hasma karşı zor kullanmak gerekebilir. Daha önce gördüğümüz üzere ahlaki *jujitsu*nun ikna kabiliyeti bile hasmı razı etmeye yetmeyebilir. Yine de şiddetsizlik zor kullandığı durumlarda bile, hasmın sebepler düzlemini işgal eden birisi olduğu gerçeğine saygı duyar ve Hakikatin hasmın erişimi dâhilinde bulunan kısımlarına karşı açıklığını korur. Burada gördüğümüz şey, bu açıklığın sadece ötekine duyulan saygıda değil, ayrı bir âlemde yer almak yerine toplumsal hayatımızın içine işlemiş sebepler olduğu görüşünde temellendiğidir.

Şiddetsizliğe normatif nitelik kazandıran tartışmamızdaki ilk unsur, sebeplerin toplumsal bağlamdaki yeridir. İkincisi ise haysiyetlerin eşitliğidir. Bu fikir, hem sebeplerin toplumsal niteliğine hem de Ranciére'in eşit zekâ fikrine dayanmaktadır. Ranciére'e göre demokratik siyaset varsayımı, hepimizin aynı ölçüde anlamlı hayatlar inşa etme yetimize işaret eder. Tartışmamızda kullandığımız tabirlerle söyleyecek olursak, hepimiz insanî hayatlar yaşama yetisine aynı ölçüde sahibiz. Hepimiz belirli hayatlar yaşama yetisine eşit olarak sahip olmayabiliriz; mesela herkes beyin cerrahı ya da gök fizikçisi olamayabilir. Buna karşın hepimiz, hayatlarımız üzerine tefekkürde bulunma, başkalarıyla beraber yeni planlar ve faaliyetler geliştirme yetisine sahibiz. Böylece haysiyet söz konusu olduğunda hepimiz eşitizdir –ya da en azından demokratik siyaset, haysiyet konusunda hepimizin eşit olduğunu varsayar–. Ranciére'in kullandığı anlamıyla eşit zekâ Rosen'ın haysiyetin ikinci kolu olarak belirlediği anlamla, yani içkin değerden başka bir şey değildir ve buna verilecek uygun tepki üçüncü ve dördüncü kollar, yani haysiyetli davranış ve saygılılıktır.

Zekânın eşitliğini varsaymak bu anlamda insanların hayatlarını sürdürürken muhakeme yetilerini kullanıp başkalarıyla tartışabileceklerini ve herkesin kendine en uygun şekilde hayatını sürdürmesine en fazla izin verecek şekilde kendilerini yönlendirebileceklerini varsaymaktır. Bu, müdahaleden muafiyet formülü de değildir ve herkes istediğini yapacağı anlamına gelmez. Sebepler düzleminin toplumsal niteliği, olası bir sonuç olarak toplumun içinde ihtilaf çıkması ihtimalini bulundurur. Malların dağıtımı, mevkilerin bölüştürülmesi, bazı hakların kapsamı ve nitelikleri vb. konularda fikir ayrılıkları olacaktır. Bu ayrılıklar özgürlük prensibine başvurarak kolay kolay çözülemez. Bunun yerine katılan herkesin diğerlerinin zekâsını eşit kabul edip buna saygı duyduğu bir tartışma ve çözüm süreci vasıtasıyla çözülebilir. Burada altını çizmek istediğim şey, zekâ eşitliğinin belirli bireysel dağıtım ve bölüşüm sorunlarından ziyade bir süreç sorununa bağlı olan siyasi bir mesele olduğudur.

New York Occupy'daki Genel Kurulların işleyişinde eşit zekâyı zımnen varsayan bir karar alma süreci oluğunu görmüştük. Bu süreçte tartışmadaki her bir katılımcı eşit şekilde duyulmaya layık görülüyordu. Bu da ses kontrol uygulamasıyla güvence altına alınıyordu. Bu eşit değerlilik herkesin aynı fikirde olmasını değil, sadece insanların başkaları tarafından dile getirilen düşünceleri tartışmaya değer görüşler olarak kabul ettikleri bir bakış açısını gerektirir. Daha önce de belirttiğimiz üzere, bu sürece zarar vermeden katılmak, başkalarını dinleyebilme ve kişinin ne zaman ve nerede kendi görüşlerinde ısrarcı olacağını bilmesi üzerine bir eğitim gerektiriyordu. Ranciére'in eserleri ışığında bu gerekliliği şu şekilde yeniden tarif edebiliriz: mutabakata dayalı bir karar alma sürecine yeteri düzeyde bir katılım, her katılımcının diğerlerinin eşit zekâsını kabul etmesini gerektirir. Bu kabullenme kişinin kendi bakış açısının her zaman baskın olacağına kanaat getirip süreci baltalaması ihtimalini azaltarak (ancak elbette bunun garantisi yoktur) ileri gitmenin yolunu açar.

Bu fikirleri de hesaba katarak, dikkatimizi artık Ranciére'in yazılarında tahayyül edilen siyasete çevirebiliriz ve şiddetsizliğin henüz değinmediğimiz veçhelerini nasıl ortaya çıkardığını görebiliriz. Elbette, burada Ranciére'in çerçevesinin ancak bir eskizini çizebilirim; fakat umarım bu eskiz Ranciére'in eşitlik fikrinin siyasal bağlamda nasıl yer edindiği hakkında bir fikir edinmemiz için yeterli olacaktır. Ranciére, Michel Foucault'nun Collége de France'daki konferanslarından ödünç aldığı, *polis* kavramını, *politika* olarak tanımladığı kavramla karşılaştırır. "Politika" diye yazar, "genellikle toplanma ve toplulukların rızasıyla erişilen bir prosedürler kümesi olarak görülür: iktidarın örgütlenmesi, mevkilerin ve rollerin bölüşümü ve bu bölüşümü meşrulaştıran sistemler. Bu dağıtım sistemine yeni bir isim vermeyi, bunu *polis* olarak adlandırmayı öneriyorum."[12] Yani polis, üniformalı ve coplu kimseler değildir. Daha ziyade polis kabaca, belli bir topluma ait hiyerarşik bölüşüm siteminin ve

12. Ranciére, *Disagreement*, s. 28.

bu sistemin ardındaki meşruiyet mekanizmalarının bütünüdür. Amaçlarımız doğrultusunda, Ranciére'in öne sürdüğü konumuzla daha yakından ilgili olan demokratik siyaset kavramına arka plan oluşturacağından, polis kavramının detaylarına girmemize gerek yoktur.

O halde, Ranciére'in anlaşılması zor politika tanımını anımsayalım. "*Politika* tabirini (...) polisçiliğe karşıt, çok azimli bir faaliyet için kullanmayı öneriyorum: partilerin, parçaların veya bunların eksikliği sayesinde somut bir düzenden ayrılan her şey, tanımı gereği bu düzende yer almadığı – parçanın bir parçası olmadığı– bir varsayımla tanımlanır (...) politik faaliyet, daima temel bir heterojen varsayımı, düzenin parçası olmayanların tanımını, günün sonunda düzenin olumsallığını, konuşan her varlığın bir diğer konuşan varlıkla eşit olduğunu gösteren bir varsayımı uygulayarak polis düzeninin yarattığı somut bölünmeleri ortadan kaldıran bir ifade kipidir."[13] Bunun biraz meşakkatli bir tanım olduğunu kabul ediyorum. Bunları biraz daha anlaşılır kılmak adına Ranciére'in iki kez vurguladığı ifadeye göz atmak gerekir: parçanın bir parçası olmamak.

Her polis düzeninde çeşitli hiyerarşiler bulunur. Bu hiyerarşilerin yapısı, içinde bulunduğu toplumlara göre değişebilir; fakat her halükarda bu hiyerarşilerin olmadığı bir toplum bulmak güçtür. Cinsiyet, ırk, cinsel yönelim, sınıf, din, yaş vs. hiyerarşileri mevcuttur. Bu hiyerarşilerin temel işlevlerinden biri, hiyerarşinin yanlış ucunda bulunduğu düşünülenlerin katılımını ya da en azından eşit katılımını engellemektir. Başka bir şekilde tarif edecek olursak, toplum bazı bireyleri, toplumun yönelimi ve düzenlenmesinin bir parçası olan, bazılarını ise bir parçası olmayan bireyler olarak görür. Bizimki gibi karmaşık bir toplumda ise toplumun bir parçası olanlar ve olmayanlar arasında bir tek katı ayrımdan ziyade, sık sık birbiriyle örtüşen ve kesişen bir ayrımlar dizisi bulunur. Bu ayrımlar aynı anda zıt yönde işleyebilir. Örneğin, sınıfları sayesinde toplumun bir parçası olan fakat toplumsal cinsiyetleri sebebiyle bir anlamda da toplumun

13. A.g.e., s. 29-30.

bir parçası olmayan kadınları gösterebiliriz. Kısacası bu ayrımlar, Ranciére'in tabiriyle, insanların bütünün parçası olup olmayacağıyla ilgili olan rolleri tahsis ederek işlevini yerine getirir.

O halde, Ranciére'in tanımladığı haliyle politika, kurulu bir polis düzeninin parçası olmayan bir parçanın üyelerinin aslında düzenin bir parçası olmasalar da parçasıymış gibi davranmalarıyla ilişkilidir; böylelikle olumsal, hatta tesadüfi ve gerçekten de adaletsiz bir bölüşüm gerçekleşir. Mesele düzenin parçası olmayanların kendilerini düzenin parçası olanlarla eşit varsaymaları ve bu varsayımı temel alarak davranmalarından ibarettir. Ranciére'in tabiriyle, bu insanlar her konuşan varlığın bir diğerine eşitliği varsayımı üzerine hareket eder.

Peki, bu tür bir politika nasıl görünür? İlk olarak eşit politikayı aşina olduğumuz politik eylemler üzerinden tanımlamanın mümkün olmadığını belirtmemiz gerek. Herhangi bir grev, gösteri ya da protesto, eşitlik varsayımını ifade edebilir de etmeyebilir de. Mesela hem yasadışı hem yasal göçmenlerin ABD'de düzenledikleri son protesto gösterileri bu tür bir politikaya örnek oluşturabilir. Özellikle yasadışı göçmenler, halka açık yerlerde gösteri haklarını kullanarak, kendilerinin ABD vatandaşlarıyla eşit oldukları varsayımıyla hareket etmişlerdir. Buna karşın, diyelim ki geyler ve lezbiyenlerin eşit haklar almasına karşı çıkan bir gösteri, Ranciére'in kullandığı anlamda politika olarak nitelendirilmeyecektir. Çünkü bu gösteri, eşitlik varsayımı yerine *eşitsizlik* varsayımı üzerinden hareket etmektedir. O halde herhangi bir hareket ya da kampanyanın bu tür bir politika teşkil edip etmediğini anlamak, yorumlama şeklimizle ilgilidir; eylemin ya da hareketin niteliğine bakmak gerekir. Ranciére şunları söyler, "Eşitlik, politikanın uygulamaya koyduğu verili bir yapı, yasa halinde vücut bulmuş bir cevher ya da elde edilecek bir amaç değildir. Eşitlik sadece uyguladığı pratikleri inceleyerek farkına varılması gereken bir varsayımdır."[14]

İkinci olarak bu varsayım, halihazırda sunan ile sunulanın arasındaki hiyerarşiyi varsayan yönetim kurumlarının insan-

14. Ranciére, Jacques, *La Mésentente*, Paris: Editions Galilée, 1995, s. 57.

lara sunduğu şeylerde değil, kendi adına ya da kendi adlarına hareket edenlerle yapılan dayanışma eylemlerinde açığa çıkar. Ranciére'in politikasının kendine özgü Kantçı etik rayihası ya da en azından yaptığımız değişiklikler sonucu elde ettiğimiz Kantçı görüş burada ortaya çıkar. İnsanı eylemde bulunmaya iten eşitlik varsayımı herkesin anlamlı hayatlar yaratabilme yetisine eşit ölçüde sahip olduğunu kabul eder. Bu yüzden Ranciére'in kullandığı anlamda politik bir eylem ya da harekette kişi kendine ve çevresindekilere eşitmişçesine, astı ya da üstü yerine ortağıymış gibi muamele eder. Tekrar edelim, bu, insanların görüşlerinin hatalı olamayacağı anlamına gelmez; hatalı olmak ile başkasının otoritesine sığınmak arasındaki ayrım anlamına gelir. Eğer hata yapıyorsam, bu, başkalarıyla konuşmamda ya da etkileşimimde açığa çıkar. Buna karşın, eğer başkasının otoritesine ihtiyaç duyuyorsam, bunun nedeni bir şeyleri doğru düzgün başarma konusunda kendimi başkasından daha az kabiliyetli görüyor olmam; yani kendimi başkasıyla eşit görmememdir.

Ranciére'in burada açıkladığı şey, şiddetsizliğin bizim anladığımız şekliyle örtüşür. Gerçekten de, Ranciére'in bakış açısına göre şiddetsizlik akla gelen ilk yolu işaret etmelidir. Konuşan her varlığının eşit olduğu varsayımından doğan her siyaset, şiddetsizliğe sıkı sıkıya uymak zorunda olmayabilir. Bu iddia ancak şiddet başkasının eşitliğini varsaymakla zorunlu biçimde çelişmiş olsaydı mümkün olabilirdi. Meselenin bu şekilde olup olmadığı ise üzerine çokça tartışılmış bir konudur. Başkasına uygulanan şiddetin aynı kişinin eşit olduğu varsayımı ile uyuşup uyuşmadığı ise çözümlenmesi gereken apayrı bir sorudur. Bazı durumlarda –mesela nefsi müdafaa vakalarında– bu mümkün gibi görünebilir; fakat şiddet üzerine daha derin düşünmek gerekir. Bizim amaçlarımız doğrultusunda Ranciére'in ima ettiği şiddetsiz *yönelim* yeterlidir. Çünkü Ranciére'in siyaseti şiddetsiz yaklaşımı akla gelen ilk yol olarak gerektiriyormuş gibi görünmektedir.

Eşitlik varsayımının şiddetsizlikte nasıl işlediğini gösteren bir iki örneği ele alalım. Eşitlik varsayımından doğan toplu eylem

şeklindeki politikanın bariz örneği İnsan Hakları Hareketi'nin lokantalardaki oturma eylemleridir. Bu örnekte, siyahiler ve beyazlar ayrımcı lokantalarda bir arada otururak öğle yemeği siparişi verme eylemi yapıyorlardı. Elbette talep ettikleri şeyler vardı: sonuçta öğle yemeği talep ediyorlardı. Gelgelelim bu talep, belli bir lokantada oturan herkesin diğerlerine eşit olduğunu varsayan bir eylemi temel alıyordu. Bu varsayım, geniş anlamda Kantçıdır: kişi, herkese araç değil, amaç olarak davranır; böyle yaparak herkese eşit biçimde davranmış ve amaçlar hükümdarlığına ilişkin genel bir tahayyül üzerinden hareket etmiş olur.

Bu noktada, lokantalardaki oturma eylemlerini teşvik eden unsurun, eşitlik varsayımıyla alakalı olmadığı itirazında bulunulabilir. Oysa bu eylemler Afrika kökenli Amerikalıların maruz kaldığı eşitsizliği çarpıcı bir şekilde gözler önüne sermek için geliştirilmiş bir taktikti. Oturma eylemine katılanlar, hakarete maruz kalacaklarının, hatta belki de saldırıya uğrayacaklarının bilincindeydiler. Bu yüzden bir eşitlik varsayımıyla değil, olabileceklerin taktiksel bir tahminiyle hareket ettiler. Bu itiraz önemlidir; çünkü ilk olarak ikinci bölümde gördüğümüz ilkeli ve pragmatik şiddetsizlik ayrımına bizi geri götürecektir.

İlkeli bir şiddetsizlik adına ötekinin haysiyetinin eşitliğine saygı duymak için kişi her zaman şiddetsiz bir şekilde davranmalıdır. Kişi, şiddetsizliği daha etkili olduğu için değil, sadece şiddetsizlik olduğu için kullanmalıdır. Şiddetsizlik şiddetten daha etkili olsa bile, ilkeli şiddetsizlik adına kişi şiddetsizliğin gerekliliklerine yine de sadık kalmalıdır. Bunun aksine, pragmatik şiddetsizliğe katılanlara göre, şiddetsizliğe sadece bazı durumlarda (özellikle hasmın daha iyi silahlandığı ya da şiddet taraftarı bir kampanyanın sonuçsuz kaldığı durumlarda) başvurulur; zira şiddet kullanımından daha etkili olması muhtemeldir. Dolayısıyla şiddetsizlik sahiden de en iyi, yani en pratik siyasi seçenek haline gelir.

Kendi etik düşüncesini formüle ederken Kant, ilkeli olmakla pragmatik olmak arasında neredeyse aynı ayrımı yapar ve ilkeli olmayı seçer. Kant, ahlaklı eylemde bulunurken kişinin, sadece

ahlak yasasına uygun davranmasını değil, aynı zamanda yasaya saygı göstermesi gerektiğini iddia eder. Ona göre, kendi kişisel çıkarları için kategorik buyruğa uygun davranmak yeterli değildir. Yapılması gereken, kişinin görevi olduğu için kategorik buyruğa uygun davranmasıdır. "Meyilden doğan sevgiye" der, "emir verilemez; ama görev duygusuyla yerine getirilen nezaket –herhangi bir temayülün bizi yönlendirmemesine ve hatta fethedilmez doğal gönülsüzlüğümüzün bize engel olmasına rağmen– *pratik* sevgidir, *patolojik* değildir. Bu sevgi, duyguların temayülüne değil, istence; eriyip giden şefkat duygularına değil, eylem ilkelerine aittir; emre ve istence tabi olabilecek tek sevgidir."[15] (Kant'ın meyilden doğan sevgi için patolojik tabirini kullanırken akıl hastalığını ya da dengesizliği değil, pathostan doğan seviyi –başkasına karşı hissedilen duygudaşlığı– kasteder.

Gelgelelim eşitlik varsayımını salt psikolojik bakımdan değerlendirmemeliyiz. Eşitliği zihnen varsaymak, eşitlik varsayımının işleyişinin çoğunlukla iyi bir işareti olsa da, failin bilinci dâhilinde olmadan bile işlevselliğini koruyabilir. Eşitliğin uygulamaya konduğu pratikler vasıtasıyla farkına varılacak bir varsayım olduğunu söylerken Ranciére bunu kasteder. Bir eylem ya da hareketin eşitlik varsayımına göre işleyip işlemediği, bir yorum meselesidir ve faillerin kendilerinin hangi yönde hareket ettiklerine karar verme ayrıcalıkları bulunmaz. (Gerçekten de, geyler ve lezbiyenlerin eşit haklara sahip olmalarına karşı çıkan muhafazakâr Hristiyanların argümanları, sanki eşcinsellerin eşit haklara sahip olması Hıristiyan inançlarına baskı oluşturuyormuş gibi, genellikle eşitlik üzerine kurulmuştur.) O halde, lokantalardaki oturma eylemlerini işin taktiksel karar alma kısmına bakmaksızın, herkesin eşitliğini varsayan eylemler olarak yorumlamak bize kalmıştır ve bence doğrudur.

Bu yorum ikinci kısımda pragmatik ve ilkeli şiddetsizliğin uyuşması üzerine yaptığımız tartışmanın sonuçları ile örtüşür. İkinci kısımda pragmatik şiddetsiz kampanyayı, ilkeli olandan ayırt etmenin mümkün olmadığını belirtmiştim. İkisi de baş-

15. Kant, *Groundwork*, s. 67.

kalarının haysiyetine duyulan saygı temelinde *hareket eder*. Pragmatik şiddet taraftarının eyleminin ardındaki unsurun bu saygı olmadığı durumlarda bile bu değişmez. Burada da durum aynıdır. Eşitlik varsayımına göre davranmak, bu varsayıma inanmayı gerektirmez. Kişinin bu şekilde davranmasının bilincine varmasını bile gerektirmez. Bu varsayım sadece ve sadece eylemin kendisi yoluyla ortaya çıkar. Şiddetsizlikteki eşitlik varsayımının dikkate alınsa da alınmasa da ortaya çıktığını söyleyebiliriz. Lokantadaki oturma eylemlerine katılanların eylemlerinin eşitlik varsayımıyla ilişkisi üzerine düşünmelerine gerek yoktu (buna rağmen katılımcıların çoğunun eşitlik üzerine şu ya da bu şekilde kafa yormuş olduğu söylenebilir); gereken tek şey, Kant'ın ısrarlarına aykırı olarak, bu varsayımla uyumlu eylemde bulunmaktı.

Eşitlik varsayımına ilişkin işe yarayan başka bir örnek de, en meşhur şiddetsiz kampanyalardan biri olan 1930-31 yıllarının Hindistan Tuz *Satyagrahası*dır. Bu kampanya bir şiddetsizlik modelidir ve sırf bu yüzden bile üzerinde durmaya değerdir. Gelgelelim bu kampanya aynı zamanda eylemdeki eşitlik varsayımının göstergesidir.[16]

Tuz *Satyagrahası* Hindistan'a dayatılan Tuz Kanununa cevaben düzenlenmiştir. Bu kanun İngilizlerin Hindistan'daki tuz üretimini tekellerine almalarına ve yeni bir tuz vergisinin yürürlüğe girerek İngilizlerin Hindistan'daki sömürgeci işgaline destek vermesine yol açmıştır. Bondurant'a göre, "Tuz vergisinden elde edilen gelir $800.000.000'lık toplam gelirin $25.000.000.000'ını oluşturmaktaydı."[17] İngiliz işgaline verilen maddi desteğin yanı sıra, tuz vergisi yoksulların durumunu daha da kötüleştirmişti. O halde Tuz Kanununa direnmek için üç önemli sebep mevcuttur. İlki ve en barizi, bu kanunun İngilizlerin Hindistan'daki sömürgeci heveslerine parasal yardımda bulunmasıdır. İkincisi, bu kanunlara karşı halk arasında var olan hınçtan ötürü, halkın

16. Tuz *Satyagrahası*nın kısa ve öz bir tarifi için bkz. Bondurant, *The Conquest of Violence*, s. 88-102. Gandi'nin yazdıkları ve bu konudaki resmi açıklaması Gandhi, *Non-Violent Resistance*, s. 220-90'da yer almaktadır.

17. Bondurant, *The Conquest of Violence*, s. 89.

harekete geçmesi kolaylaşmıştı. Diğer sebeplerle ilişkili olan üçüncüsü ise tuz kanununun İngiliz işgalinin simgesi olmasıdır: bu kanunlara meydan okumak, üstü kapalı olarak Hindistan'daki İngiliz hâkimiyetine meydan okumak demekti.

İngiliz hükümetine Tuz Kanununu yürürlükten kaldırması yönünde temyiz başvurusu yaptıktan ve sivil itaatsizlik ilan ettikten sonra, kampanya meşhur Tuz Yürüyüşü'yle başlamış oldu. Gandi ve aşramındakiler 12 Mart 1930'da Ahmedabad'dan ayrılıp, Dandi'deki denize doğru yola çıktılar, burada herkese açık ve yasa dışı olarak deniz suyundan tuz üreteceklerdi. Birkaç hafta süren bu yürüyüş aynı zamanda kampanyanın halka duyurulmasını ve yerli halkın yürüyüşe katılmasını olumlu yönde etkiledi. Uzun vadeli bir kampanya için önem arz eden bir şeydi bu; zira başlangıç aşamasında yürüyüş, Gandi'nin şiddetsiz disiplini koruyacağına güvenilen yakınlarıyla sınırlıydı.

İngilizlerin Tuz Yürüyüşüne tepkisi yumuşatıldı. Resmi makamlar, Gandi'yi tutuklarlarsa, büyük bir tepkiyle (yani bir tür siyasi *jui-jitsu*yla) karşılaşacaklarını söylediklerinden İngilizler geri adım attı. Bu da kampanyanın bir sonraki safhada Dharsana'daki büyük İngiliz tuz tesislerini işgal girişiminin önünü açtı. İlk olarak Gandi'nin halka bildirdiği bu hamleye yöneticiler sessiz kalmadı. Gandi 5 Mayıs'ta tutuklandı. Gelgelelim Gandi taraftarları geri adım atmadı ve saflarına başkaları da katıldı. Üçüncü kısımda söz ettiğimiz Vykom Yolu kampanyasına benzer bir şekilde, bu inat, tuz tesislerine girmeye çalışan ve özellikle bu vakada acımasız hale gelmiş olan İngiliz polisinin saldırılarına karşılık vermeyi reddeden şiddetsiz bir hal aldı. Kampanya Hindistan'ın dört bir yanında muhtelif direniş hareketlerini tetikledi. Bunların arasında vergi vermeyi reddetmek, muhalefeti engelleyen yasalara itaatsizlik ve yabancı malların boykotu vb. bulunuyordu. Bu şekilde tuz tesisi işgaline doğrudan katılamayanlar kampanyaya başka yollarla katılma imkânı buluyor ve muson sezonunun gelmesiyle (gördüğümüz üzere, muson sezonu, Vykom Yolu kampanyasındakiler için hem zorluk hem de fırsat yaratıyordu) tuz tesisini işgal etmek

için dahi insanları harekete geçirmek zorken Tuz Kanununa direnişin önünü açıyordu. Mücadelenin seyri boyunca, Gandi, İngiliz polisinin saldırıları karşısında halkı şiddetsiz direniş için cesaretlendiriyordu. Hatta, adanmışlık ve tahammül süreci boyunca yaralananları tebrik ediyor, örneğin dava arkadaşlarından Jairamdas Daulatram İngiliz kurşunlarına hedef olup yaralandıktan sonra şu satırları kaleme alıyordu: "Jairamdas'ın yaralanması bana saf bir neşe veriyor. Asıl baştakilerin zarar görmesi insanı ferahlatır. Fedakârlık yasası dünya genelinde tek tiptir. Etkili olması için, en cesur ve en safların fedakârlığı gereklidir."[18]

1930'dan 1931'e kadar devam eden sivil itaatsizlik, artan İngiliz baskısıyla daha da körüklendi. Tutuklamalar, dayak ve basın yasakları sadece direnişi sağlamlaştırmaya yaradığından ve İngilizlerin planlarını suya düşürdüğünden Tuz *Satyagrahası*, siyasi *jui-jitsu*nun dikkat çekici bir örneğini sunuyordu. Sonunda, 1931 yılının Mart ayında, Gandi ve İngiltere'nin Hindistan Valisi Lord Irwin bu yasaları yürürlükten kaldırmasa da zararlı etkilerini köreltecek bir şekilde yeniden yorumlayan bir anlaşma imzaladı. Daha belirgin olarak bu anlaşma İngiliz yönetiminin "tuzun toplanabileceği ya da imal edilebileceği yerlere, sınır köylerde yaşayan yerli halkın, köy dışındakilerle alım satım ilişkilerine girmemek kaydıyla kendi tüketimleri ya da köy içinde satışları için tuz toplaması veya üretmesine izin vermek adına bazı yerlerde geçerli olan idari hükümlerini genişleteceğini"[19] bildiriyordu. Bunun yanı sıra, insanların el konulan malvarlıklarını geri verme ve hapisteki şiddetsizlik taraftarı protestocuların geri salınmasıyla vb. ilgili yasal hükümler getirildi; ayrıca ileriki anayasal reform tartışmalarına Gandi'nin Kongre Partisi'nin üyelerini de dâhil etme sözü verildi. Kısacası, kampanya Gandi için kesin bir zafer, şiddetsizlik içinse bir model olmuştu.

Tuz *Satyagrahası*, aynı zamanda eşitlik varsayımının işe yaradığının bir örneğidir. Büyük ölçüde bir kişinin öncülük

18. Gandhi, *Non-Violent Resistance*, s. 262.
19. Bondurant, *The Conquest of Violence*, s. 98-9'dan alıntılanmıştır.

ettiği ve başlangıçta katılımcıların Gandi'nin aşramıyla sınırlı olduğu bir kampanyayı böyle bir örnek olarak düşünmek insanı tereddüde düşürebilir. Gelgelelim eşitlik varsayımı herkesin her rolü oynamasına izin verilmesini gerektirmez. Bu tarz bir gereklilik şiddetsiz bir kampanyanın işbölümünü kullanma yetisine zarar verir. Ayrıca mücadele esnasında her kişi başka bir konumda olmak adına kararların geçersiz kılınmasını talep edebileceğinden, müzakere kurullarının karar alma sürecini bozabilir. Başka bir deyişle, eşitlik varsayımı, bireyler için azami özgürlük varsayımı değildir. Daha ziyade herkesin ikinci bölümde tartıştığımız yollarla ve ilkelerle uyumlu olarak başkalarıyla yan yana bir hayat kurma yetisinin olduğu varsayımıdır. Eşitlik varsayımı bu anlamda haysiyete saygı duymalıdır.

Tuz *Satyagrahası* hem genel kavrayışıyla hem de dinamik gelişimiyle haysiyete saygı duymayı başarmıştır. Genel kavrayış konusunda, yerel ölçekteki amaç, Hintlilerin kendi tuzlarını imal edip satmasına olanak tanımaktı. Elbette Hintliler bunu mükemmelen yapma yetisine sahipti ve böyle yaparak özellikle yoksul Hintlilerin hayat seviyelerini önemli ölçüde yükseltecekti. Kampanya, bu farkındalığı yansıtıyordu; fakat bunu sadece bir talep olarak öne sürmüyor, daha Ranciéreci bir üslupla, eylem şeklinde hayata geçiriyordu. Tuz Yürüyüşü, Hintlilerin sadece tuz üretirken İngilizlere eşit sayılmasını talep etmiyordu: yürüyüşçüler tuz üretiyordu. Hintlilerin protestosu İngilizlerin yasakladığı şeyleri yapma yetisine sahipmiş gibi davranmaya dayanıyordu. Bu noktada İngilizlerin hiçbir zaman Hintli nüfusun eşit şekilde tuz üretme yetisine sahip olduğunu farz etmediği iddia edilebilir. Bu da muhakkak doğrudur. Gelgelelim tuz yasaları bu konuda Hintlilere eşit değilmiş gibi muamele ediyordu. Tuz Yürüyüşüne katılanların meydan okuduğu şey de tam olarak bu eşitsiz muameleydi. Bu açıdan Tuz Yürüyüşü, meselenin katılımcıların kendilerine yemek siparişi verme yetilerinin değil, bu eyleme eşit erişim olduğu lokantalardaki oturma eylemlerine benzer.

Kampanyanın başka yönleri de eşitlik varsayımını yansıtıyordu. Tuz yürüyüşünden sonra, İngiliz tuz üretim tesislerini

işgal girişimleri, broşür ve bildiri dağıtımı, toplu olarak vergi vermeme, tuzun yerel halk tarafından üretilmesi ve başka itaatsizlik ve direniş biçimleri ortaya çıkmıştı. Bu faaliyetlerin tümü şiddetsizlik standartlarına sıkı sıkıya bağlı kalmaya hevesli herkese açıktı ve herkesin bu standartlara uygun davranabileceği varsayılmaktaydı.

Üstelik, yerel sayılabilecek külfetli tuz düzenlemelerini kaldırma amacının altında, Hintlilerin İngiliz işgalini sonlandırmaya dönük daha küresel bir amaç bulunmaktaydı. Bu amaç Hintlilerin kendi kendilerini kusursuz biçimde yönetebilecekleri, yani bu konuda İngilizlerle eşit olduklarını varsayıyordu. Dahası hareketin içerdiği halk katılımı, eylem koordinasyonu, göstericiler arasındaki koordinasyon vb. şeklindeki protesto pratikleri sadece bu amaca ulaşmak için atılmış adımlar değildi; bilakis Hintlilerin kendi kendilerini yönetme konusunda İngilizlerle eşit kabiliyete sahip oldukları varsayımının canlı kanıtıydı. Protesto gösterileri İngilizlerin, Hindistanlıların gerçekleştirmekten aciz olduğunu sandığı türde bir yönetimi –daha önce de gördüğümüz bir tabirle– *canlandırma* uygulamalarıydı. Ancak bu canlandırma, resmi değildi. Mesela Estonya devriminin aksine, Hindistan'daki protestolar paralel bir hükümetin kurulmasını içermiyordu. Gelgelelim Tuz *Satyagrahası* daha az resmi bir şekilde, sağlıklı bir yönetim şeklinin devamlılığı için gerekli toplumsal ve siyasi işbirliğini sergilemişti. (Maalesef daha sonra Hindu ve Müslümanlar arasında yükselen tansiyon bu işbirliği ortamını parçalayacaktı. Ancak bu durum İngilizlerin yönetme yetisinin, Hindistan halkının kendini yönetme yetisinden üstün olduğunun kanıtı değildir.)

Şimdiye kadar, hasmın önünde eşitten de az olarak kabul edilenlerin eşitliğini gösteren eşitlik varsayımının rolünü tartıştık. *Hasım için sergilenen* yerine *hasmın önünde sergilenen* ifadesini kullanıyorum; çünkü Ranciére'in de vurguladığı üzere, eşitlik varsayımına uygun hareket etmek, en başta hasımdan eşit olarak algılanmayı talep etme meselesi değil, bunu dikkate almadan eşit olarak davranma meselesidir. Çünkü mesele, ilk söylediğimiz ifade olsaydı, hâlâ hasımdan bir şey istemek ve dolayısıyla kişi-

nin kendini eşit olmadığı bir konuma koyması olurdu. Eşitlik varsayımına uygun hareket etmek, *eşit olarak muamele görmeyi talep etmek*ten ziyade *zaten eşitmiş gibi* hareket etmektir. Yani eşitlik talebi yerine eşitlik performansıdır. Bunu lokantalardaki oturma eylemlerinde ve Tuz *Satyagrahası*'nda açıkça görebiliriz.

Elbette ki bunlar eşitlik varsayımına göre hareket etmeye ya da genel olarak şiddetsizliğe ilişkin hiçbir talebin olmadığı anlamına gelmez. Talepler her zaman mevcuttur. Fakat varsayılan bir eşitsizlik konumu talebi ile varsayılan bir eşitlik konumu talebi arasında fark vardır. Şiddetsizliğin çoğu, ikinci söylediğimizle uyumludur. (Ç*oğu* terimini kullanmamız gerekiyor; çünkü şiddetsiz olarak addettiğimiz, milletvekiline mektup yazmak gibi bazı faaliyetler, eşitlik varsayımının tecrübe edilmesini gerektirmeyebilir. Gelgelelim tamamıyla şiddetsiz olan kampanyalar böyle şekillenmeyecektir.) Şiddetsizlikte hasmın karşı karşıya kaldığı şey, şöyle veya böyle eşit değilmişçesine muamele gören ama eşitmiş gibi davranan bir grup insan ve bunların destekçileridir. Bu şekilde davranarak ahlaki bir üstünlük bile sergileyebilirler – şiddetsizlikteki ahlaki *jui-jitsu*nun rolünü düşünün. Yine de, ahlaki üstünlük sergilerken bile, şiddetsizliğe katılanlar üstünlük varsayımına göre hareket etmezler. Çünkü bu, aynaya baktıklarında direndikleri şeye dönüştüklerini göstereceğinden, konumlarını zedeler. Bunun yerine onların ahlaki üstünlüğü, Ranciére'in tabiriyle, her konuşan varlığın eşitliği varsayımına göre hareket etmelerinde yatar.

Bütün bunlar hasımla ilişkilidir. Ancak Ranciére'in de vurguladığı üzere, işin bir de öteki yüzü mevcuttur. Eşitlik varsayımına göre hareket etmek, sadece hasmın *önünde* bu varsayımı sergilemek değil, kişinin *kendisi için* de bu varsayımı sergilemesidir. Ranciére, eşitlik varsayımına göre davranmanın "başkasından talep edilebilecek ya da başkasına dayatılabilecek bir eşitlik anlayışı" olamayacağını, "kişinin daima eşzamanlı olarak kanıtladığı bir şey"[20] olabileceğini söyler. Özgürleşme kavramını

20. Ranciére, Jacques, *On the Shores of Politics*, Çev. Liz Heron. Londra: Verso 1995 [1992], s. 48.

ortaya atarak Ranciére, dikkatlerimizi eşitlik varsayımına uygun davranmanın dış dinamiklerinden, şiddetsizliğin henüz tartışmadığımız merkezi bir veçhesine, onun iç dinamiklerine çevirir.

Gene Sharp, Ranciére'e benzer bir şekilde şiddetsizliğin grup üzerinde önemli etkileri olduğunu belirtir. Şöyle yazar, "İnsanlar itaatkâr olmayı bırakıp, artık güçsüz olmadıklarını gösteren bir eylem tekniği öğrenir. Bunun yanı sıra grup içinde daha sıkı birliktelikler tecrübe eder. Yeni kudret duygusundan ve artan özgüvenden ötürü çeşitli psikolojik değişimler meydana gelir. Sonuçta, şiddetsiz eylemde bulunan grup üyeleri, mücadele esnasında ve sonrasında ortaklaşa görevlerde daha etkili şekilde işbirliği yapar."[21] Gandi ve King'in çalışmalarında da gündeme gelen ortak bir temadır bu. Bunun önemini fark etmek pek zor değildir. Başkaları ya da toplumsal düzen tarafından baskıya maruz kalan insanlar sıklıkla kendi acizlikleri sonucu umutsuzluğa düşer. Başarısız olmuş gibi hisseden bu insanlar, kendilerine baskı uygulayan kişi ya da toplumsal düzene hayıflanırken kendilerini bu yapıların işleyişinin bir parçası olan eşitsizlik –bizatihi onların eşitsizliği– varsayımıyla bile özdeşleştirebilirler. Burada işleyen kişisel veya yapısal şiddeti içselleştirebilirler. Nihayetinde, sürekli aciz hissetmek ile kendini aşağılık görme arasındaki mesafe kısadır. Bu mesafe aşılmasa bile, kişi kolaylıkla mevcut durumda aciz olduğunu hissetmese dahi kendi şartlarını hiçbir zaman değiştiremeyeceği kanısına varabilir.

Çoğu isyan şekli, insanın acizliğini reddedişidir. Acizliğe direnmek ise sadece şiddetsizliğe özgü değildir. Yine de şiddetsizliğin dinamikleri bu reddedişe özel bir yer verir. Böylelikle kişi sadece kendine sahip olabildiği kudret konusunda değil, eşitlik konusunda da etkili olabileceği özel bir yer verir. Ranciére de özgürleşme tabiriyle bunu yakalamaya çalışır. Şiddetsizlikte kişi eşitliğini silahla değil kendi vücuduyla gösterir. Direniş vasıtası, kişinin silahı değil kendisidir. Bu şekilde kişi, karşı çıktıklarına, kendi gücü ve eşitliğine dair psikolojik ve ahlaki bir anlamı aynı anda sunabilir. Üstelik şiddetsizlikte isyanı

21. Sharp, *The Politics of Nonviolent Action*, s. 778.

ifade eden şey, başkasını alaşağı etmek değil, dik durmaktır. Bu şekilde kişi kendi eşitliğini başkasını aşağılayarak değil, kendini yücelterek –ya da daha iyi bir ifadeyle, başka durumda olacağından daha büyük görerek– savunur. Geçen bölümde geliştirdiğimiz ifadelerle söyleyecek olursak, kişi haysiyetli davranış sergileyerek, kendine kendi haysiyetini hatırlatır (ya da kendini buna ikna eder). Bu da, hasmın bahşettiği değil, kişinin kendi eylemleri sonucu geliştirdiği özgürleşmenin bir biçimidir.

Haysiyete saygı ve özellikle eşitliğin siyasete özgü olduğu varsayımı ile ilgili şuan kapsamlı bir tartışmaya giremeyiz; fakat bu konular üzerinde durmaya değerdir. Bu çıkarımı yapabiliriz. Ranciére'e göre, demokrasinin ölçüsü eşitlik ise, nihayetinde hiçbir anayasal düzen demokratik olamaz. Bunun yerine demokrasinin kaynağı, eşitlik varsayımına göre hareket eden insanlardır. Başka bir deyişle demokrasi, dağıtımcı adaletle değil, eşitlikçi eylemle alâkalıdır. Ranciére bunu şu şekilde açıklar, "Her siyaset ancak şu şekilde tam anlamıyla demokratik olabilir: bir kurumlar bütünü açısından değil, eşitlik mantığını polis düzeni mantığı ile karşı karşıya koyan ifade açısından."[22] Kısacası kendini, bizim düzenlediğimiz şekliyle, ikinci ve üçüncü kategorik buyruk formüllerine yakın bir etik anlayışta temellendirmeyi amaçlayan bir politika, anayasal düzenden ziyade radikal eşitlikçi eylem biçimleriyle muhtemelen daha iyi bir şekilde hayata geçirilir. Bu büyük olasılıkla Kant'ın aklına gelmemiş olan ve bildiğim kadarıyla mevcut ana akım felsefenin esas kaidelerinden biri olmayan bir düşüncedir. Bana göre bu ihmal, etiğin demokrasi ile ilişkisinden daha çok liberalizm geleneğinin siyaset felsefesindeki hâkim konumu ve gidişatından kaynaklanmaktadır. Gelgelelim, etiğin politik eylem içindeki merkezi konumu belki de en çok şiddetsizlikte vücut bulmuştur.

İkinci bölümde tartıştığımız üç şiddet türünden sonuncusunun yapısal şiddet olduğunu hatırlayalım. Bu şiddet türü toplumsal, siyasi ve ekonomik yapıların bireyin haysiyetini nasıl

22. *Disagreement*, s. 101.

ihlâl edebileceğiyle alâkalıdır. Anayasal düzenler de genelde bu şekilde işler. ABD'nin bir anayasaya sahip olması, güneydeki Afrika kökenli Amerikalıların maruz kaldığı muameleye engel olamamıştı. Çoğu Avrupa ülkesinin anayasası da benzer şekilde, başlarına bela olan –bazen kurumsal hale gelmiş olan– ırkçılığı engelleyememektedir. Anayasalar, şiddetsiz hareketler gibi eşitlik varsayımı üzerine kurulmamıştır. Bu yüzden de, şiddetsiz kampanyalar, amaçlarından biri olan yapısal şiddete karşı çıkmanın yanı sıra, katılımcılarının yapısal şiddete girişmesini büyük ölçüde önlemeye çalışır. Bu da askeri tabiatları sonucu çok daha hiyerarşik olan şiddet yanlısı kampanyalarla taban tabana zıttır.

Fakat şiddetsiz kampanyalarda hiyerarşinin hiç bulunmadığını söylemek doğru olmaz. Mesela Amerikan İnsan Hakları Hareketi'nde, dini liderlerin hareketin gidişatına çok fazla etkide bulunduğu yönünde şikâyetler mevcuttu. Gelgelelim, bu türde tersliklerin bu kadar aşikâr bir şekilde gerçekleşmesi, şiddetsiz mücadelenin karakteri hem grubun içindekilerin hem de dışındakilerin haysiyetine saygı duymayı ve eşitlik varsayımını gerektirdiğinden, şiddet yanlısı bir kampanyaya ya da anayasal bir düzene kıyasla daha az muhtemeldir. Tekrar edelim, şiddetsizliğin gücünü, bu gücü romantik hale getirmeden takdir etmek gerekir. Şiddetsizlik, haysiyete saygı duyduğu ve eşitliği varsaydığı ölçüde, –bazen geçici de olsa– daha demokratik siyasal düzenlemeleri teşvik eder.

Kişi bu noktada demokrasiyi bu yönde algılamanın onu tüm siyasal düzenlerden koparacağından ötürü şikâyet edebilir. Toplumlar şu ya da bu şekilde anayasal ya da diğer hukuki düzenlere bağlı olduğundan ve bu şekilde tam anlamıyla demokratik bir siyasal düzen olamayacağından demokrasi fikrini bu düzenlerden çıkararak önemli bir şeyi kaybederiz. Eğer bazı anayasal ya da hukuki düzenlerin diğerlerinden daha demokratik olamayacağını söyleyemiyorsak, bütün bu düzenleri gelişigüzel tanımlarız ve daha adil düzenle daha az adil düzen arasında ayrım yapmayı başaramayız.

Bu düşüncede yanlışlar olduğu kadar doğruluk payı olan şeyler de bulunur. Elbette, daha iyi ve daha kötü siyasal düzenler ya da Ranciére'in tabiriyle daha adil ve daha adaletsiz *polis* düzenleri bulunabilir. Üstelik eğer bu terimlere sadık kalacaksak üç aşağı beş yukarı demokratik olan düzenler de bulunur. Başka bir deyişle, mensuplarına neredeyse eşitmiş gibi davranan siyasal düzenler bulunur. Ranciére polis düzenlerinin kalıcılığını ve bizim daha iyi olanları daha kötü olanlardan ayırabileceğimizi ve ayırmamız gerektiğini çabucak kabul eder.

Gelgelelim demokrasi fikrini son kertede hiyerarşik nitelikli olan politik düzenlerle özdeşleştirirsek, demokrasiyle ilişkili olan en merkezi fikri, yani eşitlik fikrini elimizden kaçırırız. Son bölümde ele alacağımız ana konu olan neoliberal teori ve pratiğin felsefe üzerindeki hâkimiyetinin bunun son kanıtı olduğunu düşünüyorum. Konu, herhangi bir şekle bürünmüş polis düzeni olmadan da hayata devam edebiliyor olmamız değildir. Bu soru, en azından bu noktada, spekülatif olmanın ötesine geçemez. Üstelik iyi ve kötü polis düzenleri de mevcuttur. Gelgelelim bunlardan hiçbirini, herhangi bir kişi ve herkes adına eşitlik varsayımı şeklindeki demokrasi ile karıştırmamak gerekir. Bu fikir, hayatta tutmamız gereken, içinde yaşadığımız dünyanın hiyerarşileriyle zedelememiz gereken bir fikirdir.

Ranciére şunda ısrar eder, "Demokrasi ilk olarak, yönetim unvanının yokluğundan başka hiçbir şeye dayanmayan anarşik 'yönetim' demektir."[23] Daha önce de iddia ettiğim üzere bu, demokratik siyasetle, geniş anlamda Kantçı etik ve son kertede şiddetsizlik ile ilişkilendirmemiz gereken bir düşüncedir. Birçok kişinin bizi yönetme fırsatını yakalamak için çekişme halinde olduğu bir dünyada, bu düşünce bir şekilde kendimizi yönetilme ihtimalini gözden geçirmemizi sağlayan bir anlayışa sahip olmamıza imkân verir. Siyasete haysiyet getiren, *haysiyetimizi* getirmek için bir çerçeve sunar, siyasetin üzücü ve bayağı şekilde devam etmesine izin vermez. Bu düşünce birbirimizi, sadece

23. Ranciére, Jacques. *Hatred of Democracy*, Çev. Steve Corcoran, Londra: Verso 2006 [2005], s. 41.

meselelerimize konu olmaya değil saygı duymaya da değer olan insanlar gibi algılamamıza imkân veren bir çerçevedir. Ve kabul ettiğim üzere, bu düşünce bize nihayetinde adil bir toplumsal ya da siyasal bir düzen şablonu sağlamasa da, en azından herhangi bir siyasal düzenin kimlerden oluştuğuna, bu düzeni kimin devam ettirdiğine ve son olarak bu düzene kimin meydan okuyabildiğine ve bu meydan okumanın ardındaki demokrasi vaadine dair bir hatırlatma niteliği taşır.

Şiddetsizliğin değerleri hakkındaki bu iki bölümü bir sonuca bağlamak için, bir adım geri atıp, şiddetsizliğin –özellikle de şiddete meyilli mücadelelere kıyasla– genel ahlaki karakterine dair bir iki şey söylememiz gerekir. Bu düşüncelerden hareketle şiddetsizliğin ahlaki, şiddetinse ahlakdışı olduğu sonucuna varılmak istenebilir. Bu, aceleyle varılmış ve gelişigüzel bir iddiadır. Öyle ki, bunu iddia eden kişi iki konuda da yanılgıya düşer. Hem kişisel hem kolektif düzeyde ahlaki şiddet ve ahlakdışı şiddetsizlik mümkündür. İlk olarak şiddeti ele alacak olursak, kişisel düzeyde çok az kişi nefsi müdafaanın ahlakdışı olduğunu savunur. Elbette, kişinin nefsi müdafaa hakkını bile reddeden birkaç pasifist bulunabilir. Fakat çoğumuz için, eğer nefsi müdafaa şiddet kullanarak sergilenmek zorundaysa, bu ahlaken kabul edilebilirdir. Bana göre saldırganın haysiyetini ihlal ettiği durumlarda bile nefsi müdafaanın meşru olma imkânı bulunabilir. Eğer kişinin hayatta kalması için zaruri ise, nefsi müdafaa'da kişinin haysiyetli bir yaşam sürdürme yetisi tehlikeye girecektir ve tehlikeye sebep olmayan tarafın kendini savunmaması için hiçbir neden yoktur. Şiddetsizlikte kişi kendi rızasıyla tehlikeyi göze alır fakat bu risk herkes için ya da kişinin kendi rızası dışında saldırıya uğradığı durumlar için gerekli değildir. Bu tür bir şiddet, meşru olsa da, sıkı ahlaki kurallara tabidir. Çoğu durumda, saldırıyı savuşturmak için yeterli olan şiddetin fazlasından kaçınmak gerekir. (Fakat ben bu satırları yazarken ABD'de birçok eyalet, kişi kendini nispeten tehlikede hissettiğinde bile ona ölümcül güç kullanma izni veren "Geri Adım Atmama" kanunlarını kabul ediyor.)

Kişiler için geçerli olanlar, daha geniş toplumsal gruplar için de geçerlidir. Bazı durumlarda baskıcı bir hasma karşı şiddete başvurmak kaçınılmaz olabilir. Şahsen bu durumların iddia edildiği kadar sık gerçekleştiğine inanmıyorum; fakat bu tür vakaların hiçbir zaman gerçekleşmediğini söylemek için hiçbir bir sebep yok. Bu konuda verilecek en klasik örnek Nazilerdir. Nazi yönetimi birçok koldan direnişle karşılaşsa da –bir önceki bölümde gördüğümüz Danimarka direnişi de bunlardan biridir– Nazilerin şiddet olmaksızın durdurulabileceği ihtimali bir hayli düşüktür. Bunun aksini iddia edenler de vardır. Mesela Dustin Howes, Nazilere karşı düzenlenen *satyagraha*nın başarıya ulaşabileceğini savunmuştur. "Alman askerlerinin çoğunun gaddarlığa özel bir şekilde yatkın oldukları inancı" diye yazmıştır, "tek başına tüm Avrupa ve Ruslar buna dur demeseydi, Alman ordusunun aynı şekilde Avrupa'yı yerle bir edeceğine inanmamıza yol açacaktı. *Satyagrahi*lere hükmetmenin inanılmaz derecede zor olacağı gerçeğine ek olarak, *satyagraha* uygulayan Müttefik güçlerin, Almanya'nın iradesini çökertebileceğini farz etmek en azından mümkün görünüyordu."[24] Howes, işbirliğine yanaşmayan geniş ölçekli *satyagraha*nın Yahudi Soykırımının uygulanmasını çok daha zorlaştıracağını düşünür ve Almanların amaçlarını gizleme ihtiyacı duyduklarını çünkü kendilerine karşı çıkanların direnişini göze alamadıklarını belirtir.

Bu, ben de dâhil birçok insana pek olası bir senaryo gibi gelmeyebilir; Howes da zaten böyle olduğunu iddia etmez. Üstelik Howes, özellikle Yahudilerin yok edilmesi söz konusu olduğunda *satyagraha*nın kesinlikle işe yarayacağı iddiasında bulunmayarak argümanını sağlama alır. Yine de düzenlenen *satyagraha*nın işe yarayabileceği iddiasını Howes'a teslim etsek bile, bundan Nazilere karşı sergilenen şiddet içeren direnişin ahlakdışı olduğu sonucunu çıkaramayız. Bu olay, nefsi müdafaa ile paralel olarak sınıflandırılabilirdi. Bu tür vakalarda, hasma karşı başarıya ulaşması *muhtemel* çıkış yolları olabilir. Gelgelelim kişinin sadece bu ihtimale dayanarak, *şiddet içeren nefsi müdafaadan*

24. Howes, *Toward a Credible Pacifism* s. 131.

vazgeçip son çare olarak çıkış yollarına başvurması gerekmez. Ayrıca toplulukların söz konusu olduğu vakalarda, daha zayıf bir ahlaki sorumluluk duygusu mevcuttur; zira başarı tek bir kişinin ne yaptığına değil, başkalarıyla işbirliğine de dayalıdır.

Şiddetin her zaman ahlakdışı olması gerekmiyorsa, şiddetsizliğin de her zaman ahlaka uygun olması gerekmez. Örnekleri nadir de olsa şiddetsizlik, ahlakdışı amaçlar uğruna kullanılabilir. Bunun nedenlerinden biri şiddetsiz gibi görünen eylemlerin aslında şiddet içerikli olduğunun farkına varılmamasıdır. Örneğin, kürtaj kliniklerinin önünde yapılan, şiddetsiz olarak adlandırılan gösteri ve ablukaların ahlak dışı olduğunu düşünüyorum. Ancak bunun sebebi, kadını istenmeyen bir gebeliği sonlandırma hakkından mahrum etmenin tam olarak ikinci bölümde tartıştığımız şekilde kadının haysiyetini ihlâl etmesidir. Kişi kendi adına bir hayat yaratırken hamile kalıp çocuk yetiştirme seçiminden daha merkezi önemde olan çok az şey vardır. Bu yüzden bana göre, dış görünüş özellikleri bir yana, kürtaj karşıtı hareket birçok yönden gerçekten şiddet yanlısıdır.

Bu analiz, şiddetsiz direnişin haysiyeti tehlikede olan insanları hedef aldığı birçok vakaya uygulanabilir ve ahlakdışı şiddetsizlik örneklerini idrak etmeyi zorlaştırır. Bu tür bir vaka başkalarının haysiyetini ihlâl etmeyen ama karşı konması ahlakdışı olan bir şeye karşı şiddetsiz direniş uygulamayı gerektirir. Örneğin, şiddetsizlik taraftarı göstericilerin, tartışmalı içerikli bir makale yayımlamış olan bir gazetenin genel merkezini ablukaya aldığını farz edelim. Bu gösterinin amacı gazeteyi kalıcı olarak kapatmak değil, editörleri bu tür makaleleri bir daha yayımlamamaya ikna etmekti. Bu tür bir gösteri, şiddet düzeyine yükselmeyen ahlakdışı bir eylem sayılabilir; zira basın ve konuşma özgürlüğünü ihlâl etmeyi amaçlamaktaydı.

O halde, eğer şiddet ahlaki, şiddetsizlik ise ahlakdışı olabiliyorsa, ikisi arasında ahlaki bir fark olmadığı söylenebilir mi? Bu ve bundan önceki bölümler bunun aksini göstermekte. Şiddetsizliğin kaçınılmaz üstünlüğüne dair genellemeler yapamasak da, eşitlik ve haysiyet değerlerine duymuş olduğu saygıdan

dolayı şiddetsizliğin ahlaki açıdan şiddetten üstün olduğunu söyleyebiliriz. Şiddet içeren kampanyalar, belki de zorunluluktan dolayı, hasmın haysiyetini ve eşitlik varsayımını ihlal eder; oysa şiddetsiz kampanyalar bunları (en azından elinden geldiğince) ihlal etmez. Bu yaklaşım her durumda şiddetsizliği şiddetten muhakkak daha üstün kılmasa da, direniş vakalarında ahlaki bir kod olarak ayrıcalıklı hale getirir. Bir başka deyişle, zulme ve diğer toplumsal sorunlara karşı direniş kaçınılmaz hale geldiğinde –şiddettin meşru olduğu özel durumları saymazsak– şiddetsizlik en uygun cevap olarak ele alınmalıdır. Eğer şiddet, daha iyi bir tepki olarak teklif ediliyorsa da, bunu gerekçelendirmek gerekir. Aksi takdirde şiddetsizliğin ahlaken gerekli bir eylem yolu olarak üstün çıkması gerekir.

6
Günümüz Dünyasında Şiddetsizlik

Kitabın seyri boyunca şiddetsizliği siyasal, toplumsal ve/veya ekonomik direnişin belirli bir yolu olarak sınırladık. Şiddetsizlik, katılımcıları tarafından –ve çoğu zaman katılımcısı olmayanlar tarafından– adaletsiz, baskıcı, kanunsuz veya zararlı olarak kabul edilen düzenleri değiştirmeyi amaçlar. Bu yönüyle şiddetsizlik diğer türdeki direnişlere, özellikle de şiddet içerenlere benzer. Şiddetsizliği, siyasal değişimin şiddet içeren türlerinden ayıran şey ise direnişin nihai hedeflerinde değil, kullandığı araçlarda gizlidir. Şiddetsizliğin hem ilkeli hem de pragmatik olabilmesinin de sebebi budur. Buna rağmen araçları öne çıkardıkları amaçlardan ayırmak çoğu zaman mümkün de-

ğildir. Sonuç olarak şiddetsiz kampanyaların kullandığı araçlar çoğu zaman şiddet içeren mücadelelerin sonuçlarından daha farklı –ve gördüğümüz üzere daha başarılı– sonuçları beraberinde getirir.

Şiddetsizliğe şekil veren unsurlarına öncelikle negatif yönden yaklaşılabilir. Şiddetsizlik şiddeti, özellikle de şiddettin belirli türlerini reddeder. İster fiziksel, ister psikolojik, ister yapısal olsun, kişinin haysiyetine leke süren şiddeti reddeder. Bu haysiyet ise, hasımlar da dâhil olmak üzere başkalarının, ölüm ya da aciz bırakma tehdidinden bağımsız bir şekilde anlamlı faaliyetlere girişebileceği, insani bir hayat yaşama yetisinde temellenir. Gelgelelim bu negatif yaklaşım, her ne kadar uygun şekilde tanımlanırsa tanımlansın, daha pozitif bir görüşü beraberinde getirir. Şiddetsizlik en az iki temel değerin varlığı üzerinden nitelendirilir: eşitlik ve haysiyet. Şiddetsizlikte, herkes –katılımcılar, hasımlar ve dışarıdan izleyenler– haysiyet sahibi olarak algılanır. Bu yüzden de herkese haysiyetli bir şekilde yaklaşılır. Bu haysiyetli yaklaşım, daha önce kullandığımız anlamda haysiyeti muhafaza etmekle ilgilidir. Bununla ilgili bir başka nokta da herkesin, başkalarıyla bir arada insani bir yaşamı hayal etmeye ve gerçekleştirmeye gücünün eşit derecede yettiğinin kabul edilmesidir.

Elbette bu değerlere saygılı bir şekilde yaklaşılmasına karşın, bu değerlerin şiddetsiz mücadelenin katılımcıları arasında bir inanç meselesi olarak görülmemesi gerekir. Şiddetsizliği sadece daha pratik bir direniş yolu olarak benimseyenler, hasımlarının haysiyet ve eşitliğine inanmıyor olabilirler. Hatta bu insanlar, yeri geldiğinde kampanyaların hedef aldığı kişilere karşı şiddet uygulamayı bile tercih edebilirler. Gelgelelim bu mücadeleler şiddetsizliğin gerektirdiği normlarla uyumlu şekilde yürütüldüğü sürece, hasımların eşitliği ve haysiyeti istemeden de olsa muhafaza edilir.

Şiddetsizlik, gerek pragmatik gerek ilkeli olsun, normatif yükümlülükleri yüzünden belirli mücadele dinamikleri kendine sorun edinmez. Bunların arasında en fazla dikkat çekeni,

ahlaki ya da en azından siyasi *jui-jitsu*dur. Birtakım şiddetsiz mücadelelerde, hasmın baskısı kendisine veya başkalarına geri döner, başkalarının ve sonra da hasımların kendi durumlarını daha önce sahip olmadıkları bir ahlaki bakış açısıyla görmelerini sağlar. Ahlaki *jui jitsu*, ahlaki durumu hasmın aleyhine çevirir; böylece bir zamanlar meşru eylemler ya da siyasi yönelimler olarak görülen şeylerin aslında kendisine karşı direnen insanların haysiyetine yönelik gayrimeşru saldırılar olduğunun farkına varılır. Ahlaki *jui-jitsu* bir anlamda şiddetsiz dinamiklerin en saf olanıdır; zira protestocuları ve hasımları aynı ahlaki düzlemde içeren ortak bir ahlaki görüşün bir araya gelmesiyle sonuçlanır.

Gelgelim şiddetsiz dinamikler ahlaki *jui-jitsu* ile sınırlı değildir. Bunun yanı sıra, bağdaşma ve hatta zor kullanma dinamikleri de bulunur. Yani şiddetsizlikte hasmın haysiyetini ihlal etmeden ya da onu eşit olarak varsaymadan kendi rızasıyla aksi yönde bir davranışa mecbur etmek mümkündür. Bu da siyasi *jui-jitsu* sayesinde gerçekleşir; ama sadece bununla sınırlı değildir. Şiddetsizliğin normlarını muhafaza ederken aynı zamanda adil olmayan siyasi, ekonomik veya toplumsal bir düzene itaati reddetmek, hatta bu düzeni etkin şekilde sekteye uğratmak bile mümkündür. Şiddetsizlik kabullenmek değildir; aynı şekilde başkalarının vicdanına hitap etme çabalarının her seferinde nafile sonuçlar vermesinden yılmak da değildir. Ötekinin haysiyetine davranış yoluyla (psikolojik olarak adanmış olmasa da) saygı duymayı sürdürdüğü sürece, şiddetsizlik katılımcı olmayı reddetmekten, halk gösterilerine ve canlı kalkan olmaya kadar çeşitli zor kullanma taktikleriyle uyumludur.

Şiddetsizliği, sıklıkla ya naif ya da bir zamanlar etkili olan fakat artık modası geçmiş bir siyasi yaklaşım olarak düşünme eğilimi söz konusudur. Naif yaklaşım sadece ikna çabası ya da olsa olsa ahlaki *jui-jitsu* şeklinde, gereğinden fazla basitleştirilmiş bir şiddetsizlik anlayışına dayanır. İktidardaki konumları ve sahip oldukları ayrıcalıklar göz önüne alındığında, çoğu hasmın konumlarından vazgeçmeye ikna edilmesinin muhtemel olmadığı ve ahlaki *jui-jitsu*nun çoğu zaman somutluk kazanmayı

başaramadığı doğru olsa da, buradan hareketle şiddetsizliğin gerçekçiliği olmayan bir insan doğası anlayışını gerekli kıldığı sonucuna varmak yanlıştır. Gördüğümüz üzere çoğu mücadele, hasımlarının baskıcı karakterine karşı ellerinden geleni yaparak, aynı anda hem şiddetsiz hem de zor kullanımına dayalı olmaktadır. Şiddetsizliğin modasının geçtiğini iddia eden yaklaşım ise şiddetsizliği çoğu zaman belirli bir tarihsel pencereden görme eğilimindedir: Hindistan Bağımsızlık Hareketi ve Amerikan İnsan Hakları Hareketi'nin penceresinden. Tarihin bu penceresinden bakıldığında, Gandi ve King belirli bir tarihi dönem boyunca artık bizim için geçerliliği kalmayan romantik mücadelelere girişmiş yüce figürler gibi görünmektedir.

Fakat dünyamızda yakın zamanda ve çeşitli biçimlerde gördüğümüz şiddetsizlik örnekleri bu izlenimle çelişir. Mesela, kitabın giriş bölümünde incelediğimiz örnekleri ele alalım. Bunlardan en eskisi 1980'lerin ortalarında meydana gelen Filipinler örneğidir. Estonya Devrimi 1980'lerin sonu, 1990'ların başında; Tahrir ve Occupy ise birkaç yıl önce gerçekleşmiştir. Bugünlerde (2014'ün başlarında) dünyanın her yerinde şiddetsiz mücadeleler devam ediyor. Brezilya'da bir köylü hareketi olan MST (*Movimento dos Trabalhadores Sem Terra*) büyük zirai şirketlere ait tarım arazilerini işgal etmek ve bu arazilerde üretim yapmak için uğraşıyor. Bu hareket zaman zaman mülkiyete zarar verse de, bu zararın kitabın ikinci kısmında tarif ettiğimiz şiddetin kriterlerine uygun olup olmadığı kesin değildir. Zarar verilen mülkiyet genellikle, tarım işçisi ihtiyacının yerini alan ziraat işletmelerince kullanılan teçhizatı kapsar. Mülke zarar vermek ise mülk sahiplerinin haysiyetini ihlâl etmez. Başka yerlerde de, mesela İsrail işgali altındaki Filistin topraklarında, Filistinlilerin bölgelerini İsrail'den İsrail'inkileri de Filistin'den ayıran "Aparthayd" tipi duvara karşı düzenlenen protestolardan tutun, 1980'lerde Güney Afrika'nın tecrit edildiği şekilde İsrail'i tecrit etmeyi amaçlayan BDS (Boykot, Tecrit, Yaptırım) hareketine kadar çok sayıda şiddetsiz direniş eylemi gerçekleşmiştir.

Günümüzün şiddetsiz hareketleri nostalji üzerine kurulu gerici kampanyalar değildir. Bu hareketler çoğu zaman şiddetsizlik tarihi ve dinamiklerinin farkında olmasına karşın, aralarında daha yaratıcı olanlar, içinde geliştikleri ve tepkilerinin birincil hedefi olan ortama duyarlı taktikleri uygulamaya koymayı amaçlar. Üstelik dünyada şiddetsizlik örnekleri olduğu kadar, şiddetsizliğe duyulan ihtiyaç da vardır. Dünyanın çoğu yerinde işgallerin diktatörlüklerin, sömürünün ve yapısal şiddetin varlığının yarattığı sorunları çözmek için çağrılar yapılmaktadır. Ayrıca Chenoweth ve Stephan'ın çalışmasında gördüğümüz üzere, rejim ve işgal karşıtı hareketlerin bulunduğu alanlarda bu şiddetsiz hareketlerin tarihi sicili şiddet yanlısı hareketlerden çok daha umut vericidir. Bu satırları kaleme aldığım sırada, Tahrir Meydanı'ndaki ve Mısır genelindeki olaylardan sonra Mısır'ın bir hayli umut verici gözüken durumu askeri bir diktatörlüğe dönüşerek Arap Baharı'nın amaçlarına ihanet etmekte. Ordunun olayların başından beri gösterileri kullanarak kendine güç topladığını iddia edecek olanlar da var. Ancak bu doğru olsa bile, Mısır'daki geniş çaplı ordunun şiddetsiz bir hareketin sırtından geçinmeden iktidara gelmesi ve bu yüzden de geniş ölçekli şiddetsiz itaatsizlik eyleminin karşısında iktidarı sürdürmesi zor olacaktır. Şu günlerde Mısır'dan itaatsizlik ve hoşnutsuzluk kıvılcımlarının yükseldiği muhakkak.

Gelgelelim, dikkatimizi bariz istismar ve baskıcılık örneklerinden ilk bakışta göze çarpmayanlara çevirecek olursak, şiddetsizliğin oynadığı rolü anlamaya çalışırken daha büyük zorluklarla karşılaşabiliriz. Diktatörlük rejimine, işgal durumuna, bariz şekildeki ayrımcı yasalara ya da şirketlerin tarımsal arazilerin çoğunu mülk edinmesine karşı durmakla, insanları sinsice istismar eden bir ekonomik düzene karşı durmak arasında fark vardır. İlk durumda hasmı tanımlamak çoğu kez güç değildir. Direnilen kişiler diktatör, işgalci güçler, ayrımcı siyasetçiler, halk tabakası ya da toprak sahipleridir. Diğer durumda ise hasımlar çeşitlidir ve kimliklerini saptamak zordur. Sistemin kendisi

de hasımlardan biri olabilir. Nasıl fiziksel ve psikolojik şiddeti saptamak yapısal şiddeti saptamaktan daha kolaysa, dönemin istismarcı ekonomik düzenini anlamak ve bu düzene karşı çıkmak da geleneksel kampanyaların siyasal baskıya ya da bariz ekonomik eşitsizliğe karşı mücadele etmesinden daha zordur. Martin Luther King, bunu dikkatini geleneksel ırk ayrımcılığı sorunundan ekonomik eşitsizliğe çevirdiğinde keşfetmişti. Bu, önce Seattle'da ve başka yerlerde gerçekleşen protestolarla oluşan alternatif küreselleşme hareketi ve yakın zamanda Occupy tarafından yeniden keşfedildi –Seattle da, Occupy da mevcut ekonomik düzenin temelini oluşturan refah ve kaynakların büyük eşitsizliğine dikkat çekiyordu–.

Elbette kitabımızın kısa sonuç bölümünde dünyamızın ekonomik durumu ile ilgili uzlaşmaya varmamız mümkün olmayacaktır. Fakat onlarca yıldır ABD ve Avrupa'da gerçekleşen bazı değişiklikler ve şiddetsizliğin bu değişikliklere karşı çıkmak için ne rol oynayabileceği konuları üzerinde durmaya değerdir. Tabii, ABD ve Avrupa'daki ekonomik gelişmelerin başka yerlerdeki yoğun etkileri mevcuttur; fakat yaklaşımımızı bu alanlarla kısıtlarsak bu gelişmeleri daha açık bir şekilde görebiliriz. Buraya baktığımızda göreceğimiz şey, Büyük Bunalım ile 1980'ler arasındaki dönemde egemen olan refah devletinin çöküşüne ve sıklıkla *neoliberalizm*[1] olarak adlandırılan şeye doğru bir yönelimdir.

Neoliberalizm ile kastedilen şey, başlangıcı ABD'de Ronald Reagan, Birleşik Krallık'ta ise Margaret Thatcher yönetimleri ile ilişkilendirilen ekonomik bir düzendir. Neoliberalizmin düşünsel merkezi ise Chicago Üniversitesindeki ekonomi bölümüdür. Gerçekten de neoliberalizm çoğu zaman Chicago Okulu ekonomik sistemi olarak adlandırılır. Bu konuya yaklaşmanın bir yolu Bunalım ve Bunalım sonrası döneme egemen olan Keynesçi ekonomiyle tezat kurmaktan geçer.

1. Takip edenler, *Friendship in an Age of Economics: Resisting the Forces of Neoliberalism*, Lanham, Maryland: Lexington Books, 2012, özellikle, 1. kısım isimli eserimdeki tartışmamın özleştirilmiş biçimidir.

Keynes'in çalışması Bunalım döneminde, kendinden önceki *laissez-faire** ekonomik sistemlere cevaben egemenlik kazanmıştır. Keynes, *Genel Teori* isimli büyük eserinde, piyasanın mutlak biçimde kendi kendini düzeltemeyeceğini ve belli şartlar altında piyasanın gelişmesi için devlet müdahalesine ihtiyaç olduğunu iddia ederek geleneksel *laissez-faire* zihniyetine meydan okur. Daha belirgin bir biçimde özellikle faiz oranının düşük olduğu, iş yatırımının ise olası görünmediği durumlarda, hükümetin ekonomiyi kendine getirmek için talebi teşvik etmesi gerekir. Keynes bu talebi teşvik etmek için hükümetin kamu yatırımı biçiminde bütçe açığına dayalı harcama yapmasını önerir. Franklin Roosevelt yönetimindeki ABD hükümetinin Keynesçi görüşü benimsemesi, hükümetin geniş ölçekli bayındırlık çalışmaları programı oluşturmasına ve Sosyal Güvenlik programı başlatmasına önayak oldu. Keynesçi program, İkinci Dünya Savaşından sonra çeşitli kamusal refah tedbirleri ve hükümetin teşvik çabaları yoluyla ekonomiye müdahalenin meşruluğunu kanıtladı. Gelgelelim Chicago Okulu, bu dönem boyunca ekonomiye hükümet müdahalesinin azalmasını savunuyordu.

Bu okulun yükselişinin önünü 1970'lerin başında Arap Petrol Ambargosu ile bunu takip eden ABD ve başka yerlerdeki "stagflasyon" açtı. Stagflasyon, Keynes'in görüşleriyle uyuşmayan bir enflasyon ve durgunluk karışımıdır. Keynes'e göre enflasyon, talebin yüksek olduğunu işaret ettiğinden durgunluktan ziyade ekonomik etkinlik durumuyla örtüşür. Stagflasyonun Keynes'in düşünce sistemini ne derece çürüttüğü tartışmaya açıktır; ama 1979'da Thatcher'ın, 1980'de de Reagan'ın seçilmesiyle Chicago Okulu dönemi başladı. Birçok kişi 2008 Krizinin neoliberalizmin sonunu getirdiğini iddia etse de –ki buna ben de dahilim– neoliberalizm günümüzde halen devam etmektedir.

---

* Türkçesi "bırakınız yapsınlar" olan bu ifade ekonomik ilişkilere yönelik devlet müdahalesinin minimum düzeyde olması gerektiğini savunan ekonomik-siyasal bir doktrindir. Kişinin arzuladığı ekonomik amaçların peşinde özgürce koşmasının toplum için de faydalı olacağı görüşünü savunur. Fizyokratlarla anılan bu doktrin on dokuzuncu yüzyıla hâkim olmuştur. (y.h.n.)

Peki, nedir neoliberalizm? Siyaset düşünürü David Harvey neoliberizmi "insan refahına en iyi ulaşım yolunun bireysel girişimcilik olanaklarını ve katı özel mülkiyet haklarını, serbest piyasa ve serbest ticaret ile nitelendirilen kurumsal bir çerçevede özgür bırakmak olduğunu öne süren siyasal iktisat pratiğine ilişkin bir teori"[2] diye tanımlar. Neoliberalizm çeşitli ulusal piyasalara belirli müdahaleleri içerir. Bilhassa Dünya Bankası ve özellikle IMF'nin (Uluslararası Para Fonu) desteğini alan neoliberalizm devlet düzenlemelerinin ortadan kaldırılmasını, özelleştirmeyi ve kamu sektörünün sosyal hizmetlerden elini çekmesini teşvik etmeyi amaçlamıştır. (Yakın zamanda Dünya Bankası ve IMF'nin bu konu karşısındaki tutumu bir nebze esneklik kazanmıştır.) Bu programın işleyişini ABD'de gördük ve bu program halen Avrupa ve ABD'nin kamu politikasının önemli kısmını oluşturmayı sürdürüyor. Devlet düzenlemelerinin ortadan kaldırılması, devlet gözetiminin ekonominin çeşitli alanlarından çıkarılmasıdır. Mesela ABD'de devlet düzenlemelerinin ortadan kaldırılması, ticaret bankalarının finansal yatırımları üzerindeki kısıtlamaları kaldırmayı ve 2008 ekonomik çöküşünün göbeğinde yer alan gizli finansal türevlerin önünün açılmasını içeriyordu. Özelleştirme, İngiliz demiryolu sisteminin 1993'te özelleştirmesi örneğinde olduğu gibi, devlet mülkiyetindeki verimli işletmeleri özel şirketlere satmak demektir. Özel sektörün sosyal hizmetlerden elini çekmesi ise, Bill Clinton'ın 1990'larda yaptığı yardım kesintileri ya da günümüzde Birleşik Krallık'ta ve daha düşük ölçüde ABD'de devam eden üniversite bursu kesintileri örneklerinde olduğu gibi hükümetin kamusal yardım faaliyetlerini durdurması ile gerçekleşir.

Geçen paragrafta verdiğimiz kısa örnekler neoliberalizmin en hararetli destekçilerine ilişkin olsa da, neoliberalizmin Avrupa genelinde benimsendiğini söylemek yanlış olmaz. Neoliberalizmin Avrupa'ya kıyasla yoksul olan birçok ülkeye "yapısal

2. Harvey, David, *A Brief History of Neoliberalism*, Oxford, Oxford University Press, 2007, s. 2; (*Neoliberalizmin Kısa Tarihi*, Çev. Aylin Onacak, Sel Yayınları, 2015).

düzenlemeler" diye bilinen şeyleri dayatması da bununla aynı derecede önemlidir. IMF ve kısmen Dünya Bankası tarafından benimsenen bu politikalar, finansal yatırımın şartı olarak özelleştirmeleri, deregülasyonu ve sosyal hizmetlerde kesintiyi gerektiriyordu ve bu da çoğu zaman zaten kötü durumda olan ülkelerin daha da zayıflamasına neden oluyordu.

Harvey'e göre neoliberalizm, zengin sınıfların gelir akışını kendi yönlerine çevirmeye çalıştığı bir sınıf mücadelesi taktiğidir. Harvey neoliberalizmi "ekonomik elitlerin egemenliğini yeniden tesis etmeyi ve sermaye birikiminin gerçekleştiği şartları geri getirmeyi amaçlayan bir *siyasi* proje"[3] olarak görür. ABD'de son otuz, kırk yıldır süren eşitsizlik, Occupy hareketi tarafından da altı çizilen kamusal bir tartışma konusu oldu. Bilinçli bir siyasi proje olup olmadığı bir kenara, neoliberalizm, zenginliği tek noktaya yığma ve Keynesçi refah devleti fikrinin niteliklerinden olan birçok destek politikasını ortadan kaldırma etkisine kesin olarak sahiptir.

Ekonomik yığılma ve dolayısıyla artan eşitsizliğe ek olarak, neoliberalizmin başka etkilerini hayal etmek güç değildir. ABD ve Birleşik Krallık'ta yaşayan bizler –ve Avrupa'nın diğer ülkelerindeki çoğu kişi– gitgide Keynesçi ekonomik düzende yaşadığımızdan daha bireyci yaşamlar sürüyoruz. Bunun sebebini uzaklarda aramamak gerekir. Eskiden devletin kendi vatandaşlarını desteklemesi önemli bir toplumsal görev sayılırken, günümüzde insanlar neredeyse kendi kaderlerine bırakılmaktadır. Kamu yardımı, yükseköğretim ve hatta sanat fonları için yardımlar kesildikçe ve sendika dayanışması azaldıkça insanlar, hükümet politikasında güya erişilebilir olması gereken toplumsal kazanımların çoğunu elde etmek için kendi kaynaklarını kullanmak zorunda bırakılmaktadır. Bu sadece halihazırda yoksullukla boğuşanları değil, hepimizi etkilemekte. Sonuçta, işinden çıkarıldığı anda devlet yardımına muhtaç kalmayacak çok az kişi var. Ayrıca şirketlerin uzun dönem çalışanlarına olan sadakatlerinin gitgide azalmasıyla bu tehlike hiç uzak değil gibi

3. Harvey, *A Brief History of Neoliberalism*, s. 19.

görünüyor. (Öyle ki, ben de kadrolu bir profesör olarak neoliberal ekonomide pek nadir bulunan garantili mesleklerden birini yapıyorum. Fakat finansal baskı altındaki üniversiteler ellerinden geldiğince kadrosuz akademisyen almaya bakıyor.)

İnsanlar tökezledikleri vakit devlet yardımından yararlanamayacaklarının bilincindeyse, muhtemelen baskıdan ziyade korkuyla hareket ederler. Bu durumda kişi, elindekileri muhafaza etmek ve böylelikle de toplumda diğerlerine katkıda bulunmaktansa kendi kaynaklarını kendi güvenliği için kullanmak zorunda kalır. Dolayısıyla bu korku, toplumsal dayanışmayı aşındırır; bireyciliğin artmasına katkıda bulunur. İnsanlar başkalarını ortaklaşa toplum yoldaşları olarak değil, kendi imkânları için rekabet eden kimseler olarak görerek imkânlarını buna göre idareli kullanır. Tabii ki –özellikle ABD'de– bireycilik ülkenin tarihi ile kol kola gelişmiş bir değerdir. Gelgelelim neoliberalizmde bireycilik, cömertlik ve iyimserlik gibi başka değerleri de saf dışı bırakmaya başladı.

Bütün bunlar, birbiriyle ilişkili iki etkiye sahiptir: neoliberal ekonomik düzenin yeniden üretimi ve buna karşı gelişen direnişin köreltilmesi. Yeniden üretim dinamiği şu şekildedir: Bireylere yapılan yardımlar özelleştirme, devlet düzenlemelerinin ortadan kaldırılması ve sosyal hizmet kesintileri yoluyla kesilince, gördüğümüz üzere insanlar kendi başlarının çaresine bakmaya mecbur kalır. İnsanlar kendi kaynaklarını en verimli şekilde kullanmaya çalışırken, daha büyük bir toplumsal menfaat uğruna bu imkânlardan vazgeçmeye yanaşmayacaklardır; böylelikle sosyal hizmet açığını büyüteceklerdir. Bununla beraber insanlar vergi yoluyla çalışan bir kurum olan devletin müdahalelerine itimat etmemeye başlayacaklardır. Bu da özelleştirmelere ve devlet düzenlemelerinin ortadan kaldırılmasına yol açar; zira her ikisi de devlete güvensizliğin ürünüdür. Özelleştirme, hükümetlerin insanların paralarını verimli şekilde kullanmadığı fikrine bir cevaptır. Bunun kaynağı ise Reagan'ın "Devlet çözüm değil, sorundur" sözlerinde ifade bulan korkudur. Devlet düzenlemelerinin ortadan kaldırılması ise, şirketlerin kendi sorumluluk-

larında hareket etmesine imkân vererek, devlet gözetiminden muaf şekilde daha çok kâr sağlamalarına müsaade eder. Bunun sonucunda ise istikrarsız ekonomik ortamda bu yol, ekonomik açıdan bir mecburiyet olarak görülür. Böylece yalıtılmış bireyciliğin daha çok yalıtılmış bireyciliğe yol açtığı kısır bir döngüde neoliberalizm daha fazla neoliberalizme yol açar.

Toplumsal birlikteliğin aşınması bu yüzden insanların neoliberal düzene karşı direniş imkânlarını köreltmektedir. İnsanlar gitgide birbirlerinden yalıtılmış hayatlar sürerken, başarılı toplumsal hareketler için gerekli ortaklık ruhunu aşılamak zorlaşmaktadır. Eğer başkaları sadece tükenen kaynakların ya da servetin peşinde birbirlerinin rakibi ise, toplumsal bir direniş hareketinin nasıl ortaya çıkacağını kestirmek güçtür. Toplumsal direniş, neoliberalizm tarafından teşvik edilen rekabetçi bireyciliğin dışladığı, ötekine karşı güven ve empati duyguları temelinde sahip olunması gereken bir toplumsal yönelim gerektirir. Elbette sanayileşmiş ülkelerde solun düşüşü üzerine birçok tartışma gerçekleşmiştir. Bunun sebeplerinden birini neoliberalizmin kendini kendi yarattığı insan bencilliği üzerinden yeniden üretme biçiminde bulabileceğimize inanıyorum.

Direnişin zorluğunun bir diğer sebebi ise burada anlatmaya çalıştığım şeyin dağınık karakterinden kaynaklanmaktadır. Neoliberalizm bazı bireylerin başka herkesi –o kadar büyük ölçekli olmasa da– enayi yerine koyarak servet biriktirmeyi hedefledikleri bir ekonomik düzen değildir. Geçmişteki şiddetsiz mücadelelerin aksine, kime ne konuda karşı çıkmak gerektiğini saptamak güçtür. Neoliberalizmin Marcos'ları ya da Mübarek'leri yoktur. İşgalci Sovyetler Birliği de yoktur. Neolibealizmin sahip olduğu, Occupy'ınsa karşı çıkmayı amaçladığı şey, dağınık ama küçük bir kazananlar grubu ve eşitlikçilik karşıtı bir ekonomik işleyişin ürünü olan çok daha geniş bir kaybedenler (ya da en azından bocalayanlar) grubudur. Ekonomik düzene kafa tutmak, bir kişiye, rejime, kanuna ya da kanunlar topluluğuna kafa tutmaya kıyasla çok daha zordur. Gerekli değişim daha küreseldir; çünkü söz konusu neolibera-

lizm olduğunda, şirketler ulusal ölçekte olduğu kadar ulusaşırı ölçekte de işlerler.

O halde neoliberalizmin karşımıza çıkardığı en azından iki zorluk bulunur: yayılmacı bireycilik vasıtasıyla dayanışmanın altının oyulması ve siyasi direnişin hedeflerini ya da nesnelerini tespit etmenin zorluğu. İlki söz konusu olduğunda şiddetsizlik kesinlikle dengeleyici bir güç oluşturabilir. Bunun nedeni ise şiddetsizliğin normatif gerekliliklerinin neoliberalizminkilere cepheden karşı olmasıdır. Neoliberalizm, rekabet, güvensizlik ve yalıtılmışlığı teşvik ederken; şiddetsizlik ise işbirliği, güven ve birlikteliği teşvik eder. Şiddetsizliğin içini dolduran iki değer –haysiyet ve eşitlik– kardeşimiz olan insanları (ve çoğunlukla diğer hayvanları) tam olarak kardeşçe tanınmaya ve saygı duyulmaya değer olarak kabul etmemizi gerektirir. Burada anlaşmazlık olsa bile –zaten anlaşmazlığın olmadığı bir durumda şiddetsizliğe niye ihtiyaç olsun?– bu anlaşmazlık en azından tek taraflı olarak şiddetsizliğin kendi katılımcılarına zorunlu kıldığı temel değerlere ilişkin bağlar yüzünden kısıtlanmıştır.

Bu noktada şiddetsizliğin aslında şiddetsizlik taraftarları ile hasımları arasındaki rekabet üzerinden nitelendirildiği yönünde bir itirazda bulunulabilir. Bu, kişinin başkasına galip gelmesi gerektiği bir görüş uyuşmazlığıdır. O zaman şu soru sorulabilir: bu tür bir rekabet ile neoliberalizmin teşvik ettiği piyasa rekabeti arasında ne fark vardır?

Şiddetsizliğin rekabetçi bir yanı muhakkak vardır. Bunu ahlaki *jui-jitsu* vakalarında gözlemlemek o kadar kolay olmasa da, iki tarafın da birbirine kafa tuttuğu ve sadece birinin galip geldiği şiddetsiz zor kullanımı örneklerinde görebiliriz. Gelgelelim bu örneklerde bile şiddetsizliğin rekabetçi niteliği neoliberalizminkinden çok daha farklıdır. Şiddetsiz mücadelede söz konusu olanın, iki görüşün uyuşmazlığı olduğunu söyleyebiliriz. Burada –şiddetsiz görüş– bireylerin haysiyetini muhafaza etme fikrinden ayrılmaz. Bu da, şiddetsizlik ilkeli değil, sadece pragmatik olduğunda bile, ötekilere (Kant'ın da dediği gibi) araç değil amaç olarak davranmak anlamına gelir.

Bu durumda öteki, sadece faydalanılacak biri olarak var olmaz; onu psikolojik bakımdan olmasa da davranış bakımından değerli olan bağımsız bir yaşam olarak ele almak gerekir.

Bu söylediğimiz, neoliberalizm için geçerli değildir. Neoliberal düzenin teşvik ettiği kuru rekabet, her şeyi ahlaki çerçeveden muaf olan piyasaya tabi kılar. Toplum dayanışmasının bireysel rekabet uğruna aşındırıldığı yerde, kişinin ötekine kendi amaçları doğrultusunda bir araç gibi davranmaması için hiçbir sebep bulunmaz. Neoliberal düzenin yapıtaşları olan özelleştirmeler, devlet düzenlemelerinin ortadan kaldırılması ve sosyal hizmet kesintileri, kardeşlik pahasına böbürlenmeye açılan kapılardır. Bu açık kapı, biraz önce bahsettiğimiz korkulardan beslenir. Toplumsal dayanışma eksikliğinde, ötekiler yalnızca, yokluğunda kişinin kendisini ya da ailesini geçindiremeyeceği, ortak kıt kaynaklar için rekabet eden kimseler olarak görür. Hem neoliberalizmi hem de şiddetsizliği rekabetçi yanları üzerinden tanımlamak mümkün olsa da, ikisinin de rekabetçi tabiatları insanların yan yana olmasının ne anlama geldiğine dair çok farklı görüşlerden doğar.

Eğer şiddetsiz değerler neoliberalizminkilere aykırı düşüyorsa ve bu yüzden de neoliberalizme bir alternatif olabiliyorsa, hedeflere ve nesnelere dair sorumuzun gidişatı ne yönde olur? Neoliberalizme direnmek, adil olmayan bir siyasi düzene direnmekten daha zordur. Neoliberalizmin işleyişini anlamak güçtür, teşvik ettiği yapısal şiddet ise zalimane siyasi rejimlerin, işgalin ya da ırkçı ayrımcı yapının aleni şiddet niteliğinden daha güç anlaşılır. Sorunun kişisel ya da yasal eylemlerden değil, ekonomik bir sistemden kaynaklandığı bir ortamda şiddetsizlik nasıl işleyebilir?

Elbette ki, neoliberal ekonomik düzene karşı, çok sayıda şiddetsiz direniş gerçekleşmiştir. Bazen küreselleşme karşıtı adı verilen fakat aşağıdan küreselleşme olarak adlandırılması daha uygun olan hareketin direnişi, neoliberalizmi uluslararası ölçekte destekleyen kurumları hedef alır: Dünya Ticaret Örgütü, Uluslararası Para Fonu, Dünya Bankası ve diğerleri. Hareketin

en bilindik gösterisi, 1999 Kasımında Seattle'da gerçekleşen, on binlerce kişiyi bir araya getiren ve Dünya Ticaret Örgütü'nün o yılki açılış törenindeki toplantının iptaline sebep olan gösteridir. Gösteriler şiddet içerse de, DTÖ toplantılarının gerçekleştiği dört gün boyunca devam eden bu şiddet, büyük ölçüde polis şiddetine karşılık olarak ortaya çıkmaktaydı. Dahası gösterinin büyük kısmı gerçekten de şiddetsizdi.

Neoliberalizme meydan okumak isteyen hem şiddet yanlısı hem de şiddetsiz başka mücadeleler de bulunur. Şiddet yanlısı örnekler söz konusu olduğunda, Meksika'da Chiapas halkı adına ve onlarla beraber hareket eden Zapatistalar, yerlilerin sorunlarını neoliberalizme sıkı sıkıya bağlı kabul ediyor, sorunu da neoliberalizm olarak tanımlıyordu.[4] Oakland Occupy örneğinde şiddetin ara ara patlak vermesine rağmen şiddetsizlik taraftarı mücadeleler arasında Occupy'ı muhakkak saymamız gerekir. Occupy, aşağıdan küreselleşme hareketinin mirasçısı olarak görülebilir. Daha çok ABD'deki sermaye yığılmasına odaklansa da, ekonomik kaygıları ekonomik eşitsizliğin merkezi bir hedef olduğu aşağıdan küreselleşme hareketinin kaygılarıyla kesişir. Üstelik neoliberalizm ile servet yığılması arasında karşılıklı desteklemeye dayalı bir döngü mevcuttur. Devlet düzenlemelerinin ortadan kaldırılması, özelleştirmeler ve sosyal hizmet kesintileri, serveti tepedekilere yığar. Bu yığılma ise dolayısıyla, servet sahiplerinin devlet düzenlemelerini daha fazla ortadan kaldırmasına, özelleştirme ve sosyal hizmet kesintisi faaliyetini daha çok teşvik etmesine yol açar. Yani Occupy % 1'i hedefleyerek neoliberalizmin merkezi unsurlarından birine karşı doğrudan tavır alır.

Servet yığılımına meydan okuyan bir diğer hareket ise yukarıda kısaca bahsettiğimiz *Movimento dos Trabalhadores Sem Terra,* kısaca MST'dir. MST'nin köylülere çalışabilecekleri araziler kazandırma mücadelesi, Occupy'ın da ilgi alanı olan, servet

4. Zapatista hareketi ile ilgili birden çok tasvir bulunur. Bunu Ranciére'in çalışmalarıyla ilişkilendiren benim tasvirim, May, *Contemporary Political Movements and the Thought of Jacques Ranciére: Creating Equality,* Edinburgh: Edinburgh University Press, 2012'de yer almaktadır.

yığılmasına doğrudan bir meydan okumadır. Ayrıca 2001'deki Arjantin ekonomik krizini başlatan, işçilerin fabrika işgali hareketi, ekonomik yığılmaya karşı yeni bir direniş modeli oluşturdu.[5] Arjantinli işçiler, Brezilya'da köylülerin kullanılmayan arazilere el koyması olayına benzer bir şekilde, terk edilmiş fabrikalara el koymuşlardı. Bu eylemler, krizden önceki on yıl boyunca Arjantin'de alenen benimsenen neoliberal politikalara cevap niteliği taşıyordu. Bu iki hareket de özel mülkiyet kisvesi altında korunan ve neoliberal politikaların etkisinde ivme kazanan ya da bu politikaların doğrudan sonucu olan servet yığılmasına karşı büyük ölçüde şiddetsiz olan meydan okumaları oluşturmaktadır.

Üç vakanın da –Occupy, MST ve Arjantin'de ele geçirilen fabrikalar– ortak özelliği, işgale dayanmalarıdır: ya kamusal ya da özel mülkün, ya tarım arazisinin ya da fabrikanın işgali. Tabii ki, bahsettiğimiz son iki işgal Occupy'dan farklıdır; zira kişilerin geçimlerini sağlamak adına üretim kaynak ve araçlarının işgalini içerir. Gelgelelim geleneksel gösterilerin aksine işgal eyleminin kendisinde, neoliberalizme belli bir yönden meydan okuyan bir şey vardır. Geleneksel gösteriler, tayin edilen kamusal alanlarda, bir süre sınırı gözetilerek gerçekleşir. İşgaller ise zaman bakımından daha açık uçludur ve sıklıkla kamuya açık olmayan yerlerde geçekleşir. Bunun da iki sonucu bulunur. İlki, işgallerin belli alanları özel mülk olarak tahsis etme fikrine ve böylelikle neoliberal servet yığılımına meydan okumasıdır. İkincisi, özel mülkü işgal etmenin ya da kamusal alanlarda süresiz olarak kalmanın, otoriteler için bazı zorluklar doğurmasının muhtemel olmasıdır. Dolayısıyla bu zorlukların, ilişkili kampanyaların halk nezdinde ilgi kazanmasına yol açması muhtemeldir. O halde, değişik işgal biçimleri şiddetsiz kampanyaların neoliberalizme meydan okuma taktikleri haline gelebilir.

5. Erken tasvirlerden biri için bkz. http://www.nytimes.com/2003/07/08/world/workers-in-argentina-take-over-abadoned-factories.html. Daha sonra çıkan ve tarihsel olarak biraz daha kapsamlı olan, işgale yakın bir gözlemcinin kaleminden bir tasvir için bkz. http://sdonline.org/39/volume-19-no-3/argentina%E2%80%99s-worker-occupied-factories-and-enterprises/.

Nasıl ortaya çıkarsa çıksın, bu meydan okumaların ortak zorluğu, politik baskıdan çok ekonomik baskıya karşı direniş noktalarını belirlemektir. Gördüğümüz üzere dünyamızda şiddetsizliğin ilgisini bekleyen çok sayıda geleneksel politik baskı olmasına karşın, neoliberal küresel kapitalizm ve bunun servet yığılımıyla, hizmet kesintileri ve bireylerin dışlanması unsurlarıyla ilişkilendirilen yapısal şiddet, şiddetsiz direniş için (aslında her direniş için) benzersiz birtakım sorunları ortaya koyar. MST ve Arjantin fabrika işgal hareketinin müdahale için uygun yerler bulmayı başarmış olması, ekonomik bir direniş biçimi olarak işlerini geri kazanmalarına imkân vermiştir. Occupy ise, ekonomik sistemin bazı etkilerine yerel ölçüde meydan okumaktan ziyade, ekonomik bir sisteme karşı daha küresel bir şekilde meydan okuduğundan işler daha zordur. Ancak belki de çeşitli mücadeleler arasında küresel ve yerel bağlantılar kurarak neoliberalizmin belli semptomlarına ve aynı zamanda bu semptomları yaratan ekonomik düzene dikkat çeken bir aşağıdan küreselleşme hareketini yeniden canlandırmak mümkündür.

Bu tür bir hareket, ilkeli sebeplerle olmasa da pragmatik sebepler üzerine kurulu bir şekilde, büyük ölçüde şiddetsiz olmak zorunda kalacaktır. Bunun birden çok sebebi bulunur. İlk olarak, neoliberalizmi ve etkilerini hedef alan kampanyalar bireylerden ziyade kurum ve faaliyetleri hedef alır. Ayrıca neoliberalizmin tetiklediği şiddet fiziksel ya da psikolojik olmaktan çok yapısaldır. Neoliberalizmin karşı çıkılması gereken temel kısımları, üzerimizdeki etkileri ve ekonomik faaliyet yürütme biçimidir. Bu pratiklere şiddet yoluyla karşı çıkmak imkânsızdır; çünkü sadece insanların davranışları üzerinden hayat bulan pratikler ve neoliberalizme hayat veren insanların çoğu neoliberalizmden çıkar sağlayanlar değil, neoliberalizmin mağdurlarıdır. Çıkar sağlayanlar bile, genelde neoliberalizmin üreticisi olmaktan ziyade, ürünüdürler. Bu kurum ve faaliyetlere saldırmak, dünyamız hakkında düşünme şeklimizin yanı sıra bu düşünme şekline hayat verecek yaratıcı şiddetsiz yollar yaratma konusunda da kendimizi eğitmemizi gerektirecektir. Occupy, MST ve Arjantin

fabrika işgalleri, bu doğrultuda atılmış adımlar olmakla beraber, bize nasıl ilerleyeceğimize dair dersler de verebilir.

İkinci olarak, bazı insanlar neoliberalizmi ayakta tutan gücü ellerinde bulundursalar da bu insanlar çoğunlukla silahsızdır. Bu insanlar Dünya Bankası ve IMF gibi kurumların görevlileri, bankacılar, yatırımcılar, yöneticiler ve ulusal siyasi aktörlerdir. Bu insanlara saldırmak, *jui-jitsu*nun saldırgana geri tepmesiyle sonuçlanacaktır. Bunun sonucunda ahlaki *jui-jitsu* gerçekleşmese de – yani silahsız neoliberalizm destekçilerine saldıranlar, amaçlarında hata yaptıklarını fark etmeyebilirler– saldırganlar, kampanyaları adına halkın sempatisini toplamakta başarısız olacaklardır. Bu durumda sempati diğer tarafa yönelecektir. Ayrıca, zalim olduğu herkesin malumu diktatörlüklerin ve işgallerin aksine, neoliberalizmi destekleyen kurumları yöneten kimseler, bu sisteme çoğunlukla herkes kadar kapılmıştır. Bu insanların çoğu büyük olasılıkla, topluma ve dünyaya fayda sağlayan bir faaliyete giriştiklerine can-ı gönülden inanmaktadır. Bu kişiler Mübarek'ten ya da Estonya'daki Sovyet yetkililerinden çok muhtemelen ABD'de ayrımcılık dönemindeki çok sayıdaki Güneyli ortalama beyazları andırır. (Bu noktada, neoliberalizm destekçilerinin Güney'deki beyazlar kadar kendi kendilerini kandırdıkları iddia edilebilir. Bu yöndeki bir tartışma, karakter ve kendini kandırma kavramının ne ölçekte olduğu meselesini alanımızın çok dışına çıkarır. Burada sadece, bu insanlar gerçekten de kendilerini kandırıyorlar ise –bu duruma kısmen anlayışla yaklaşabilirim– sebep oldukları zalimliklerin kanıtlarına ulaşma imkânlarının, [beyaz elit kesimin aksine] Jim Crow döneminde Güney'de tecrit halindeki sıradan beyazlardan fazla olduğunu belirtebilirim.)

Son olarak, neoliberalizme arka çıkanlar çoğunlukla silahsız olsa da, neoliberal düzen, ezici bir polis ve ordu desteğine sahiptir. Eğer silahsız siyasetçiler ve ekonomik aktörler neoliberalizmin dayandığı şeyler ise, dünyanın teknolojik açıdan en gelişmiş askeri kurumlarına sahip ülkeler bu dayanakların sağlam kalacağını taahhüt edeceklerdir. Bu kurumların potan-

siyel şiddetiyle boy ölçüşmek imkânsızdır. Yani sırf pragmatik sebeplerden ötürü, neoliberalizme karşı mücadelede neoliberal kurumları yok etmeyi amaçlayan şiddet içeren bir başkaldırı girişimi 'donkişotvari' olacak ve süratle bertaraf edilecektir.

Bütün bu sebeplerden ötürü neoliberal düzene karşı düzenlenecek mücadele, başarılı olmayı amaçlıyorsa şiddetsiz olmalıdır. Bu çıkarımı, şiddetsiz direniş yoluyla meydan okunabilecek bir sürü geleneksel baskıcı yönetimin var olmaya devam ettiği gerçeğiyle ve Chenoweth ve Stephan gibi araştırmacıların şiddetsizliğin genelde şiddetten daha başarılı olduğu yönündeki bulgularıyla birleştirirsek, dünyamızdaki şiddetsiz stratejiler üzerine düşünme ve hareket etme ihtiyacını kavrayabiliriz. Çevremizi saran ve hayatlarımıza nüfuz eden çok sayıdaki baskıcı kurum ve faaliyetleri nasıl *alaşağı* edeceğimizi sormak yerine, *altlarını* nasıl *oymamız* gerektiğini sormalıyız. Bunlara karşı, haysiyetin tanınmasına ve herkesin eşit olduğu varsayımına dayanan bir şekilde itaatsizliği nasıl besleyeceğimizi de sormalıyız. Çok sayıda kanlı devrime sahne olmuş geçmiş yüzyılın hatalarını tekrar etmek yerine, belki de şiddetsiz mücadelenin başarılarla dolu geçmişine göz atabiliriz. Bunu da, Gandi ve King gibi yüceltilen figürlerin sembolü haline geldiği kayıp ve şanlı bir geçmişi romantikleştirmek için değil, geleceğin muhtaç olduğu dersleri bu geçmişten nasıl çıkaracağımızı sorgulamak için yapmalıyız.

Dizin

6 Nisan Hareketi 219

A
Adel 25, 27
ahlaki jui-jitsu 101, 103, 112, 202, 211, 216
Amerikan İnsan Hakları Hareketi 26, 38, 43, 45, 65, 87, 102, 115, 118, 127, 194, 203
anarşizm 33
Aparthayd 130, 131, 203
Aquino, Benigno 18, 114
Aquino, Corazón 20, 21, 23
Arap Baharı 25, 30, 87, 204
Arjantin fabrika işgal hareketi 215, 216
Audi, Robert 53

B
Bakunin, Mikhail 34
Bevel, James 117
Birmingham hareketi 129
Birmingham hareketinden mektup 116
Bondurant, Joan 96, 98, 100, 105, 109, 151, 154, 186
Bouazizi Muhammed 25, 26
boykotlar 120, 121, 127, 129, 130, 132
Bufacchi, Vittorio 64, 65, 66, 67, 68, 70, 71, 72, 73, 79, 80, 90

C-Ç
Chenoweth, Erica 18, 50, 82, 94, 95, 128, 129, 132, 133, 204, 217

Coady, C. A. J. 59, 60, 61, 62, 63, 65, 67, 81
Critical, Mass 126, 127, 128

D
Danimarka 123, 124, 125, 197
Deming, Barbara 72, 73

E
Enrile, Juan Ponce 22, 23, 24
Estonya 11, 12, 13, 14, 15, 16, 17, 53, 102, 108, 109, 122, 123, 125, 155, 156, 160, 161, 190, 203, 216
eşitlik 136, 163, 164, 182, 183, 186, 189, 191

F
Filipinler 18, 20, 23, 43, 45, 102, 109, 112, 114, 127, 132, 148, 166, 203
Filistin intifadası 130,132

G
Galtung, Johan 52, 56, 57, 58, 59, 63, 67, 68, 81
Gandi, Mohandas 18, 19, 37, 38, 46, 50, 51, 70, 83, 86, 87, 93, 95, 96, 97, 98, 99, 100, 101, 103, 105, 106, 107, 111, 112, 118, 128, 129, 133, 151, 152, 154, 178, 186, 187, 188, 189, 192, 203, 217
  Tuz Satyagrahası 186, 188, 189, 190, 191
  Şiddetsiz dinamik 101, 110, 125
  Pasif direniş 51, 93
Ghonim, Wael 28, 29
Gitlin, Todd 31, 33, 34, 36, 158
Gorbaçov, Mikhail 13, 14, 15
Graeber, David 31
Gregg, Richard 101, 102

H
Harvey, David 207, 208
Hindistan Bağımsızlık Hareketi 38, 102, 118, 125, 133, 203
Hitler, Adolf 13
Hobbes, Thomas 137
Holmes, Robert 35, 50, 71
Howes, Dustin 100, 197

I-İ
içkin değer 140, 141, 144, 146, 159, 162, 167, 169
insan dışı hayvanlar 150, 151

K
Kant, Immanuel 10, 42, 46, 70, 73, 74, 87, 140, 141, 142, 143, 144, 145, 146, 147, 148, 149, 150, 151, 159, 160, 164, 165, 166, 167, 169, 172, 173, 174, 175, 177, 184, 185, 186, 193, 211
  haysiyet 46, 71, 73, 140, 141, 143, 144, 145, 146, 147, 151, 159, 160
  eşitlik 165, 166, 167, 169
  özgürlük 165, 166, 172, 174, 175
King, Martin Luther Jr. 37, 38, 46, 50, 51, 98, 99, 102, 103, 111, 112, 115, 116, 117, 129, 152, 192, 203, 205, 217

L
Lance, Mark 10, 35, 158, 174
lokantalardaki oturma eylemleri 184, 185, 186, 189, 191

M
MacCallum, Gerald 66, 67, 73
Marcos, Ferdinand 18, 19, 20, 21, 22, 23, 37, 109, 113, 114, 115, 117, 119, 120, 132, 147, 148, 149, 177, 210
Mısır 24, 25, 26, 27, 28, 29, 30, 102, 109, 122, 126, 166, 204
Montgomery otobüs boykotu 26, 69, 152
Movimento dos Trabalhadores Sem Terra (MST) 126, 203, 213, 214, 215
Mübarek, Hüsnü 24, 26, 27, 28, 29, 65, 70, 102, 108, 111, 117, 119, 122, 126, 177, 210, 216

N
nefsi müdafaa 75, 76, 183, 196, 197
neoliberalizm 126, 205, 206, 207, 208, 210, 212, 213, 216
Nikaragua 54

O-Ö
Occupy 31, 32, 33, 34, 35, 36, 37, 41, 53, 54, 65, 70, 102, 108, 109, 126, 127, 128, 157, 158, 159, 160, 161, 180, 203, 205, 208, 210, 213, 214, 215
  toplumsal alan işgali 102, 126, 127, 128
  haysiyetli davranış 157, 158, 159
özgürlük 18, 116, 165, 166, 172, 174, 175, 179, 189

P
Parks, Rosa 25, 26, 69

R
Ramos, Fidel 23
Ranciére, Jacques 10, 170, 171, 172, 173, 174, 175, 176, 177, 179, 180, 181, 182, 183, 185, 190, 191, 192, 193, 195, 213
Rawls, John 110, 137
Reagan, Ronald 20, 23, 205, 206, 209
Rosen, Michael 70, 71, 139, 140, 141, 151, 159, 160, 179

S-Ş
Said, Khalid 27, 29
satyagraha 51, 93, 96, 98, 151, 197
Schock, Kurt 18, 21, 49, 86, 112, 113, 118, 119, 120, 121, 122, 128, 138
Sellars, Wilfrid 167, 168, 170, 171, 175, 177, 178
Sen, Amartya 103, 164
Sharp, Gene 25, 37, 104, 110, 111, 112, 113, 114, 116, 119, 128, 130, 137, 149, 192
  şiddetsiz dinamik 110
Shuttlesworth, Fred 116
Sin, Kardinal Jaime 19, 23, 24
siyasi jui-jitsu 104, 112, 113, 116, 118, 119, 123, 125, 129, 132, 202
Solidarity (Polonya) 121
Stalin, Joseph 13
Stephan, Maria 18, 50, 82, 94, 95, 128, 129, 132, 133, 204, 217
Şarkı Devrimi 12, 16, 123, 161
şiddet, fiziksel 53, 54, 61, 62, 64, 65, 71, 73, 74, 75, 76, 77
şiddet, psikolojik 53, 54, 55, 61, 62, 63, 64, 65, 76, 77, 79, 81
şiddet, yapısal 55, 56, 57, 58, 59,

Coady, C. A. J. 59, 60, 61, 62, 63, 65, 67, 81
Critical, Mass 126, 127, 128

D
Danimarka 123, 124, 125, 197
Deming, Barbara 72, 73

E
Enrile, Juan Ponce 22, 23, 24
Estonya 11, 12, 13, 14, 15, 16, 17, 53, 102, 108, 109, 122, 123, 125, 155, 156, 160, 161, 190, 203, 216
eşitlik 136, 163, 164, 182, 183, 186, 189, 191

F
Filipinler 18, 20, 23, 43, 45, 102, 109, 112, 114, 127, 132, 148, 166, 203
Filistin intifadası 130,132

G
Galtung, Johan 52, 56, 57, 58, 59, 63, 67, 68, 81
Gandi, Mohandas 18, 19, 37, 38, 46, 50, 51, 70, 83, 86, 87, 93, 95, 96, 97, 98, 99, 100, 101, 103, 105, 106, 107, 111, 112, 118, 128, 129, 133, 151, 152, 154, 178, 186, 187, 188, 189, 192, 203, 217
  Tuz Satyagrahası 186, 188, 189, 190, 191
  Şiddetsiz dinamik 101, 110, 125
  Pasif direniş 51, 93
Ghonim, Wael 28, 29
Gitlin, Todd 31, 33, 34, 36, 158
Gorbaçov, Mikhail 13, 14, 15
Graeber, David 31
Gregg, Richard 101, 102

H
Harvey, David 207, 208
Hindistan Bağımsızlık Hareketi 38, 102, 118, 125, 133, 203
Hitler, Adolf 13
Hobbes, Thomas 137
Holmes, Robert 35, 50, 71
Howes, Dustin 100, 197

I-İ
içkin değer 140, 141, 144, 146, 159, 162, 167, 169
insan dışı hayvanlar 150, 151

K
Kant, Immanuel 10, 42, 46, 70, 73, 74, 87, 140, 141, 142, 143, 144, 145, 146, 147, 148, 149, 150, 151, 159, 160, 164, 165, 166, 167, 169, 172, 173, 174, 175, 177, 184, 185, 186, 193, 211
  haysiyet 46, 71, 73, 140, 141, 143, 144, 145, 146, 147, 151, 159, 160
  eşitlik 165, 166, 167, 169
  özgürlük 165, 166, 172, 174, 175
King, Martin Luther Jr. 37, 38, 46, 50, 51, 98, 99, 102, 103, 111, 112, 115, 116, 117, 129, 152, 192, 203, 205, 217

L
Lance, Mark 10, 35, 158, 174
lokantalardaki oturma eylemleri 184, 185, 186, 189, 191

M
MacCallum, Gerald 66, 67, 73
Marcos, Ferdinand 18, 19, 20, 21, 22, 23, 37, 109, 113, 114, 115, 117, 119, 120, 132, 147, 148, 149, 177, 210
Mısır 24, 25, 26, 27, 28, 29, 30, 102, 109, 122, 126, 166, 204
Montgomery otobüs boykotu 26, 69, 152
Movimento dos Trabalhadores Sem Terra (MST) 126, 203, 213, 214, 215
Mübarek, Hüsnü 24, 26, 27, 28, 29, 65, 70, 102, 108, 111, 117, 119, 122, 126, 177, 210, 216

N
nefsi müdafaa 75, 76, 183, 196, 197
neoliberalizm 126, 205, 206, 207, 208, 210, 212, 213, 216
Nikaragua 54

O-Ö
Occupy 31, 32, 33, 34, 35, 36, 37, 41, 53, 54, 65, 70, 102, 108, 109, 126, 127, 128, 157, 158, 159, 160, 161, 180, 203, 205, 208, 210, 213, 214, 215
  toplumsal alan işgali 102, 126, 127, 128
  haysiyetli davranış 157, 158, 159
özgürlük 18, 116, 165, 166, 172, 174, 175, 179, 189

P
Parks, Rosa 25, 26, 69

R
Ramos, Fidel 23
Ranciére, Jacques 10, 170, 171, 172, 173, 174, 175, 176, 177, 179, 180, 181, 182, 183, 185, 190, 191, 192, 193, 195, 213
Rawls, John 110, 137
Reagan, Ronald 20, 23, 205, 206, 209
Rosen, Michael 70, 71, 139, 140, 141, 151, 159, 160, 179

S-Ş
Said, Khalid 27, 29
satyagraha 51, 93, 96, 98, 151, 197
Schock, Kurt 18, 21, 49, 86, 112, 113, 118, 119, 120, 121, 122, 128, 138
Sellars, Wilfrid 167, 168, 170, 171, 175, 177, 178
Sen, Amartya 103, 164
Sharp, Gene 25, 37, 104, 110, 111, 112, 113, 114, 116, 119, 128, 130, 137, 149, 192
  şiddetsiz dinamik 110
Shuttlesworth, Fred 116
Sin, Kardinal Jaime 19, 23, 24
siyasi jui-jitsu 104, 112, 113, 116, 118, 119, 123, 125, 129, 132, 202
Solidarity (Polonya) 121
Stalin, Joseph 13
Stephan, Maria 18, 50, 82, 94, 95, 128, 129, 132, 133, 204, 217
Şarkı Devrimi 12, 16, 123, 161
şiddet, fiziksel 53, 54, 61, 62, 64, 65, 71, 73, 74, 75, 76, 77
şiddet, psikolojik 53, 54, 55, 61, 62, 63, 64, 65, 76, 77, 79, 81
şiddet, yapısal 55, 56, 57, 58, 59,

60, 61, 63, 64, 65, 66, 74, 75, 77, 78, 79, 80, 81, 113, 114, 118, 139, 192, 193, 194, 204, 205, 212, 215
şiddetsizlik
mülkiyet 53, 70, 90, 91
boykotlar 98, 120, 121, 127, 129, 130, 131, 132
tanım 81
ilkeli-ilkesel 43, 44, 85, 86, 87, 88, 89, 90, 184, 185
pragmatik 86, 87, 88, 146, 184

T
Tahrir Meydanı 24, 25, 26, 28, 29, 30, 31, 37, 43, 45, 54, 65, 70, 87, 111, 115, 122, 127, 204
Thatcher, Margaret 205, 206
Tiananmen Meydanı 37, 94, 95, 121
Tunus 25, 26, 30

V
Vykom Tapınağı Yolu 83, 106, 107, 108, 109, 127, 128

Z
Žižek, Slavoj 51, 52, 55

Mısır'daki Tahrir Meydanı'ndan New York'taki Occupy'a kadar dünyanın dört bir yanında şiddetsiz (nonviolent) direnişlerle karşılaşıyoruz. Geçtiğimiz yüzyılı şiddetli çatışmalar ve savaşlarla dolu olarak görsek de, bu yüzyıl Gandi ve Martin Luther King'in başardıklarının ve barışçıl gösterilerin açıkça sergilediği üzere, aynı zamanda şiddetsizlik yüzyılıdır. Peki, nedir şiddetsizlik? Mücadeleyi şiddetsiz kılan nedir? Şiddetsizlik siyaseti bünyesinde hangi değerleri barındırır? Şiddetsiz direnişin "pasif direniş"ten farkları nelerdir?

Bu benzersiz çalışmada, kendisi de şiddetsiz kampanyalara katılmış olan felsefeci Todd May, kendine has ve ilgi uyandıran siyasal şiddetsizlik fenomeni üzerine ilk geniş kapsamlı felsefi düşünceyi sunuyor. Hem tarihi hem de güncel örneklerden faydalanan yazar, şiddetsizlik kavramını ve şiddetsizliğin hedeflerini inceliyor ve şiddetsizliğin ahlaki jui-jutsu'dan şiddetsiz zor kullanmaya kadar değişik dinamiklerini ele alıyor. Şiddetsiz faaliyeti, özellikle de haysiyet ve eşitlik varsayımına saygıyı ön plana çıkaran değerleri araştıran yazar, günümüzde şiddetsizliğin rolüne yakından bakıyor.

Siyasi bilimler, barış araştırmaları ve felsefe öğrencileri, aktivistler ve günümüz siyasetiyle ilgili olan herkes, etkili fakat çok az tartışılan siyasi yaklaşımlardan biri olan şiddetsizliği anlamak adına bu kitabı paha biçilmez bulacaktır.



AYRINTI • İNCELEME
ISBN: 978-605-314-079-5
9 786053 140795

17 ₺