metis defterleri

Şiddetin Eleştirisi Üzerine

HAZIRLAYAN VE SUNUŞ: **AYKUT ÇELEBİ**

Walter Benjamin **Şiddetin Eleştirisi Üzerine**

Jacques Derrida **Yasanın Gücü, Otoritenin Mistik Temeli**

Werner Hamacher **Afformatif, Grev**

Giorgio Agamben **Olağanüstü Hal**

Robert Cover **Şiddet ve Söz**

Zeynep Direk **Yasa, Adalet ve Siyaset**

Aykut Çelebi **Şiddete Karşı Siyaset Hakkı**

metis defterleri

Bu koleksiyonda, günümüzün canalıcı önemdeki siyasal ve kültürel konularını ele alan, eleştirel düşüncenin gelişmesine katkıda bulunabilecek tematik makale seçkilerine yer veriyoruz. Dizideki kitaplardan bazılarını, Türkçede ya da başka dillerde yazılmış makalelerden biz derledik; bazıları ise başka dillerde yapılmış, hazır bulduğumuz, ancak nitelikli ve başarılı derlemeler oldukları için bu koleksiyona dahil ettiğimiz çeviri kitaplar.

Metis Defterleri 2
Şiddetin Eleştirisi Üzerine

Derleme Eser © Aykut Çelebi, 2010
Türkçe Yayım Hakları © Metis Yayınları, 2010

Çeviri Eser:
Şiddetin Eleştirisi Üzerine © Ece G. Çelebi.
Yasanın Gücü © Zeynep Direk.
Afformatif, Grev; Olağanüstü Hal;
Şiddet ve Söz © Ferit Burak Aydar.

İlk Basım: Ekim 2010

Yayıma Hazırlayan: Semih Sökmen

Metis Yayınları
İpek Sokak 5, 34433 Beyoğlu, İstanbul
Tel: 212 2454696 Faks: 212 2454519
e-posta: info@metiskitap.com
www.metiskitap.com

Baskı ve Cilt: Yaylacık Matbaacılık Ltd.
Fatih Sanayi Sitesi No. 12/197-203
Topkapı, İstanbul Tel: 212 5678003

ISBN-13: 978-975-342-737-1

metis defterleri

Şiddetin Eleştirisi Üzerine

HAZIRLAYAN VE SUNUŞ: **AYKUT ÇELEBİ**



İçindekiler

Aykut Çelebi
Sunuş:
"Bir Parıltı... Sonra Gece" 9

Walter Benjamin
Şiddetin Eleştirisi Üzerine 19

Jacques Derrida
Yasanın Gücü: Otoritenin Mistik Temeli 43

Werner Hamacher
Afformatif, Grev 134

Giorgio Agamben
Olağanüstü Hal 165

Robert Cover
Şiddet ve Söz 175

Zeynep Direk
Yasa, Adalet ve Siyaset 214

Aykut Çelebi
Şiddete Karşı Siyaset Hakkı 255

Yazarlar Hakkında 313
Kaynakça 315

Aykut Çelebi

Sunuş
"Bir Parıltı... Sonra Gece"[1]

PALLAVI GOVINDNATHAN genç bir Hintli ressam. 2005 yılından beri Bangladeş başta olmak üzere Güney Asya ülkelerinde kadınlara yönelik asit saldırılarına dikkat çekmeyi amaçlayan resimler yapıyor.[2] Resimleri, ele aldığı konuyu anlatmak açısından kendine özgü bazı teknik yenilikleri beraberinde getiriyor olsa da, burada resmin kendisinden ziyade ele aldığı tema bizi ilgilendirmektedir. Nitekim Pallavi Govindnathan'nın esas dikkat çekmek istediği husus da bu.

Güney Asya ülkelerinin büyük bölümünde insanların gelir kaynakları elbiselik kumaş üretiminden ve dokumacılıktan oluşur. Bu nedenle kumaş ve iplikle ilgili hammaddelerin piyasası diğer mallara göre hem bol, hem de ucuz. Nitekim Govindnathan da asitin hammaddesi olan sülfirik asitin iplik ve kumaş boyamacılığında yaygın

1. Charles Baudelaire, "À une passante" (Geçen Bir Kadına) şiirinden bir dize. Orijinali "Un éclair... puis la nuit!"; Türkçesi: *Baudelaire ve Kötülük Çiçekleri* içinde, çev. Suut Kemal Yetkin, Varlık, 1967. Türkçe çeviride parıltı yerine şimşek denilmiş. Her ikisi de doğru. Ama kendi adıma parıltı demeyi tercih ediyorum.

2. Türkçede asit yerine kezzap denilmekte, anılan saldırılar ise yüze kezzap atma ya da fırlatma olarak bilinmektedir. Kezzapın ana bileşeni nitrik asittir. Oysa Pallavi Govindnathan'ın söz ettiği asit saldırılarında sülfirik asit kullanılmaktadır. Sonuçta saldırının amacı, hedefi ve aracı bakımından kezzap ve asit saldırıları aynı anlama gelse de, şiddet aracının ekonomi politiğini göstermesi bakımından ayrıma dikkat edilmelidir. Bkz. Pallavi Govindnathan, "Acid Violence Against Women in Bangladesh", *Public Culture*, cilt 22 (1), 2010, s. 8.

biçimde kullanıldığını, hatta fason olarak atölyelerde üretildiğini belirtmektedir. Piyasada bulunması en kolay ve en ucuz maddelerden biri olan sülfrik asit kadınlara yönelik şiddetin artışında en önemli tetikleyicilerden biri haline gelmiştir.

Aşkına karşılık bulamayan, başlık parasını ödeyemeyeceği anlaşıldığında nişanı bozulan, mahallenin namusu kendisinden sorulan erkekler, yüzlerine asit atarak kadınları sonsuza kadar cezalandırmaktadırlar. Sonsuza kadar cezanın en can alıcı kısmı kadınların cinsiyetlerinin inkârıdır. Bir başka amaç, kadınların gelecekte bir hayat kurabilme ihtimallerini ortadan kaldırmaktır.[3] Kadın hareketlerinin seslendirdiği olağanüstü şiarda denildiği gibi, "sonsuz çeşitlilikte, aynı monotonlukta", asit saldırıları, erkek polislerin, erkek hâkimlerin, baba, koca ve abilerin sessiz ortaklığında kadınları çevreleyen bir uğultuya dönüşmüştür.[4] Saldırganların yakalanmaması, yakalandıkları nadir örneklerde sembolik sayılabilecek cezalar almaları; yasalarda ırz ve namusa yönelik ağır cezalar söz konusu olduğu halde, asit saldırılarının bu başlıklar altında değerlendirilmemesi, saldırılara açıkça davetiye çıkarır niteliktedir. Kadınların güzelliğini keşfedebilmek için ikinci bir örtüyü kaldırmak, asitin tahrip ettiği yüze cepheden bakabilme cesareti gerekiyor.

Pallavi Govindnathan bir sanatçı olarak asit tarafından tahrip edilmiş yüze cepheden bakabilmenin kendine özgü bir yolunu arıyor. Bu yöndeki çabasında en önemli desteği bizzat kadınların kendisinden, hayatta kalma azimlerinden, sorunla başedebilme, asiti hukuken bir suç, siyasal bir tema haline getirebilme irade ve mücadelelerinin ürünü olan *Acid Survivers Foundation*'dan almış.

Asit saldırılarının bir şiddet eylemi olduğu konusunda hiç kimsenin şüphesi yok. Ama sahiden öyle mi? Eğer asit saldırısı bir şiddet eylemi ise ne tür bir şiddet eylemidir? Örneğin aile içi şiddetle ne türden benzerlikler taşıyan bir şiddet eylemi bu? Ya savaşla, şiddetin en yoğun biçimlerinden biri olan savaş ile asit saldırısını şiddet başlığı altında incelemek mümkün müdür? Devrim ile asit sal-

3. P. Govindnathan, *a.g.e.*, s. 9 ve 11.

4. Şiddetin yapısal unsuru olan şiddet aracına erişebilme koşullarının uygunluğu asit saldırılarının kapsamının genişlemesine yol açtı. Govindnathan asit saldırısı mağduru erkeklerin sayısında da artış olduğunu belirtiyor.

dırısını aynı başlık altında nasıl toplayabiliriz? Bir şiddet eylemi nedir? Şiddet sınıflandırılabilir mi? Asıl şiddet nedir? Şiddet zor ya da iktidardan ayrı düşünülebilir mi?

Yukarıdaki soruları tek hamlede cevaplayabilmek sanıldığından daha zor. Çünkü şiddet yaygınlaştıkça şiddeti anlamak, şiddeti tasnif etmek neredeyse dünyayı anlamak kadar zorlaşıyor. Georges Sorel 1906 yılında, "Şiddet Üzerine Düşünceler"de şiddet konusunun hâlâ büyük oranda belirsiz kalışından söz etmişti. Hannah Arendt altmış yıl sonra, Sorel'in tespitinin eskiye oranla çok daha fazla geçerli olduğunu belirtiyordu.[5] Yirmi birinci yüzyılın ilk on yılı sonunda Sorel'i ve Arendt'i şiddetin belirsizliği konusunda aynen onaylıyoruz. Kuşkusuz bu, şiddeti kavramaya çalışmaktan vazgeçildiği anlamına gelmiyor. Sadece şiddetin, Edip Cansever'in *Masa* şiirinde olduğu gibi, üzerine kondukça anlam ve işlevini dönüştüren nesnesinden yola çıkılması gerektiği vurgulanmak istenmektedir.

Şiddete dair en önemli tarif fiziksel zor içermesi, müessir bir fiil olmasıdır. Bunlar cürüm başlığı altında toplanır. Yukarıdaki örnekte vücut bütünlüğüne yönelik bir eylem ya da davranış söz konusu. Asit fırlatma özel olarak bir zor içermeyebilir. Anayasal bir demokrasiye sahip olmayan ülkelerde kime yöneldiğine bağlı olarak bir cürüm bile kabul edilmeyebilir. Üç bileşenden ikisinin geçerli olmadığı bir davranışa yine de şiddet eylemi denilebilir mi? Moral açıdan kuşkusuz evet. Ama ya hukuksal açıdan? Şiddete dair tartışmanın en önemli yol ayrımlarından biri bu noktada ortaya çıkmaktadır. Şiddeti amaç-araç sarmalında, hukuksal bir norma dayanmadan tarif etmek imkânsızdır. Şimdi başlangıç noktasına geri dönelim. Şiddet denilince ilk akla gelen fiziksel zor öğesidir. Peki her zor kullanımı kendinde bir şiddet midir? Örneğin John Dewey bu soruya olumsuz bir yanıt vermiştir.[6] Şiddet, enerjinin sakınımı ilkesine aykırı biçimde, gücün yanlış ya da orantısız kullanımının sonucunda ortaya çıkar. Kısaca her zor kullanımı kendinde bir şiddet içermeyebilir. Şiddet, iktidarın yanlış kullanıldığı, yıkıcı olduğu yerde ortaya çıkar. Nitekim hem Türkçede, hem de başka dillerde

5. Bkz. Vittorio Bufacchi, "Two Concepts of Violence", *Political Studies Review*, cilt 3 (1), 2005, s. 199.

6. Aktaran V. Bufacchi, *a.g.y.*, s. 195.

kudret ile iktidar farklı anlamlara gelir. Şiddet iktidar siyasetinin bir parçasıdır.

Kullanılan iktidarın şiddete dönüşebilmesi zorun taammüden ve bilinçli bir biçimde kullanılmış olmasını gerektirir. Şiddet, kişi ya da kişilere yönelik psişik ve/veya fiziksel hasar vermeye yönelik bir cezalandırma eylemidir. Asit saldırıları her iki anlamda da birer şiddet eylemidir. Tıpkı aile içi şiddet olaylarında, hınç eylemlerinde, kan davalarında, tutku suçu altında meşrulaştırılan aslında kadınlara yönelik düpedüz adi cinayetlerde, savaşlarda, amok koşusunda, insanlar arası husumeti tırmandıran şiddette olduğu gibi. Ama şiddetin zor ve cürüm ile ilişkisi hâlâ yanıtlanmayı bekliyor.

Bu durum, şiddete dair ikinci bir sınıflandırmayı zorunlu hale getirmektedir: Bir şeyin ihlali olarak şiddet. Neyin ihlali? Her şeyden önce bir hakkın ihlali olarak şiddet.[7] Hak ve hukukun ne olduğu ve nasıl anlaşıldığı meselesi uzun süre şiddetin bir unsuru olarak kabul edilmedi. Oysa bu kitapta yer alan metinlerin neredeyse tamamı şiddetin aynı zamanda bir hukuk yaratma potansiyeli olduğundan hareket ediyor.

O halde elimizde şiddeti anlamaya yönelik biri minimalist (zor ya da cebir kullanımı), diğeri de daha geniş ve kapsamlı (ihlal olarak şiddet)[8] iki şiddet anlayışı var. Şiddet denilince akla öncelikle minimalist şiddet gelir. Daha kapsamlı bir bakış açısından konuya yaklaşmak, şiddetin zor, fiil ve bilinç öğelerini bulandırdığı gerekçesiyle pek makbul görülmez. Söz konusu yaklaşım, şiddetin niteliğine dair önemli bazı saptamalara sahip olmakla birlikte, esasen son derece dar bir bakış açısına dayanmaktadır. Dar bakış açısı şiddeti, gündelik varyantlarıyla birlikte, salt toplumsal kökenli ve/veya kişiler arası şiddet biçiminde kavrar. Savaş, silahlı mücadele, terör eylemleri vb. şiddetin siyasal gerekçelerini, örgütlü suçları da içerecek biçimde, şiddetin ekonomik nedenlerini ihmal eder.[9] Siyasal ve ekonomik nedenlerden kaynaklanan şiddetin yirminci yüzyılda, ka-

7. V. Bufacchi, *a.g.y.*, s. 196 ve "Rethinking Violence", *Global Crime*, cilt 10 (4), 2009, s. 293-7; Etienne Balibar, "Reflections On Violence", *Historical Materialism*, cilt 17 (1), 2009, s. 120 vd.

8. Bkz. Keith Krause, "Beyond Definition: Violence in Global Perspective", *Global Crime*, cilt 10 (4), 2009, s. 337.

9. K. Krause, *a.g.y.*, s. 338-9.

ba bir hesapla 148 milyon kişinin ölümüne ve katledilmesine neden olduğu düşünüldüğünde, şiddetin daha geniş kapsamlı bir değerlendirmesinin zorunlu olduğu gerçeğiyle karşılaşıyoruz.

Siyasal ve yapısal şiddet öğeleri, devletin ve egemen iktidarın ürünüdür. Bu nedenle devletin ve iktidarın hukuksal statüsünü açıklığa kavuşturmak, devletin bağrında yeşeren ve iktidarca korunan, kollanan şiddeti tartışmaya açmak gerekir. Bu hiçbir biçimde şiddetin minimalist boyutunu gözden kaçırmak anlamına gelmez. Aksine şiddetin *de facto* bir biçimde ayrıştırılmasının fiilen imkânsız olduğunu, *de jure* ve *in toto* şiddetin iki yönünün bir sarmal gibi yapılandığını görmemizi sağlar. Örneğin, asit saldırılarının müessir bir fiil olmasına karşın, mağdurun kendisinden utanmak zorunda bırakıldığı ebedi bir dışlanma, hayatın geri kalan kısmının müebbet bir hapis gibi yaşandığı gerçeği, hak ihlali hususu ortaya konmaksızın açıklanamaz. Haklara sahip olma hakkı ya da temel hakların devlete karşı yürütülen hak mücadelelerinin sonucunda geliştiği hesaba katılmazsa, asit saldırıları neden-sonuç, amaç-araç diyalektiğinde sıkışıp kalacaktır.

Bu kitapta yer alan metinler şiddetin bu iki hali arasındaki geçişliliğin ilk elde sanılandan çok daha fazla olduğunu, esasen böyle bir sınıflandırmanın imkânsızlığını dile getiriyor. Kitabın, eğer varsa, yegâne savı budur. Bu ise, şiddetin iktidar mantığına, hukuktaki norm-yasa, amaç-araç karşıtlığına hapsolduğunu kabul etmek demektir. Kitapta, Robert Cover hariç, şiddet sarmalının kırılması gerektiği konusundaki oydaşma, şiddetin tahakkümle bağıntısı ve nasıl ortadan kaldırılması gerektiği sorusuna evrilerek yerini, bunun mümkün olup olmadığı hususunda birbiriyle çelişen açıklamalara, polemik ve tartışmalara bırakmaktadır.

Kitabın merkezinde Walter Benjamin'in artık klasik kabul edilen, 1921 tarihli bir gençlik dönemi yazısı, "Şiddetin Eleştirisi Üzerine" yer alıyor. "Şiddetin Eleştirisi Üzerine" aynı zamanda kötü şöhretli bir metin. Metnin kötü şöhreti içrek bir dille yazılmış olmasından, kısaca anlaşılma zorluğundan geliyor. Her metin, zaman sınavından eksilerek çıkar. Aynı şey zamana dayanıklı metinler için de geçerlidir. "Şiddetin Eleştirisi Üzerine"nin zorluğu aktüelliğinin zaman içinde kaybolmasından değil, Yahudi mistisizmindeki teoloji karşıtı dinsellikle, savaş, devlet ve düzen karşıtı mesiyanik, anar-

şist bir siyaseti buluşturma çabasından kaynaklanmaktadır. Bu yönüyle "Şiddetin Eleştirisi Üzerine" her daim zor ve zorlu bir metin oldu; öyle görünüyor ki, bundan sonra da her türlü yoruma, açıklamaya ve yanlış anlamaya müsait olacaktır.

"Şiddetin Eleştirisi Üzerine"nin iki ana teması var. Birincisi, yasanın ve hukukun amaç-araç ilişkisi içinde şekillendiği; hukukun adaletle ilgisi olmayan bir biçimde iktidarı ve devleti meşrulaştıran yönünün varlığı. Yasa koyan ve yasa koruyan iktidar mantığı olarak zor ya da şiddet, bu sarmaldan, amaç-araç ikiliğinden doğuyor. Hukuk esasen yasanın kökeninde yer alan şiddeti (devleti) ya amaca uygun (doğal hukuk) ya da amaçları düzenleyen uygun bir araç (pozitif hukuk) açısından işlevselleştiriyor.

"Şiddetin Eleştirisi Üzerine"deki ikinci tema, amaç-araç sarmalının, kısaca devletin ve iktidarın kökenindeki şiddetin ortadan kaldırılmasının mümkün olup olmadığı sorusu etrafında şekillenmiştir. Benjamin ilahi şiddetin, tıpkı dilsel değiş-tokuşa ve iletişime hizmet etmeyen, sadece kendiliği tarif eden adlar gibi, şiddeti hiçbir amaca hizmet etmeyen saf araçlar biçiminde hayal etmeyi mümkün kılabileceğini düşünüyordu. Proleter genel grev, Benjamin'e göre, ilahi şiddetin saf bir araç oluşuna iyi bir örnektir. Proleter genel grev bir amaca, mesela hakiki bir düzene hizmet eden bir araç olmayıp düzenin ilgasıdır.[10]

Şiddet Jacques Derrida'nın bütün yapıtlarına eşlik etmiştir. Daha doğrusu Derrida'nın yapıtı şiddet sorununca sarmalanmıştır. Adının duyulmasını sağlayan ilk ve en önemli metinlerinden biri olan "Şiddet ve Metafizik"de Derrida şiddeti üç açıdan ele almıştı: Birincisi, dilin kurucu şiddeti, dildeki kökensel şiddetti. Özel adların bütünselliğine yönelik bir şiddetti bu. Özel adlar biriciklik talep eder. Oysa biricikliğin kendisi dilde ancak farklılıklar sistemi içinde işler. Dil, özel adın biricikliğinin imkânsızlığının kanıtı, şiddetin kendisi-

10. Susan Buck-Morss, ilahi şiddetin Badiou'daki "olay" kavramına çok benzediğini belirtir. Tıpkı olay gibi ilahi şiddet de, yapısal ya da cürüm amaçlı olmayan, şiddetin tarihsel devamlılığın, yani egemenliğin ve iktidarın yeniden üretilme koşullarıyla bağıntısı içinde ele alınmalıdır. İlahi şiddet tarihsel bir kesintiyi işaret eder; tarihsel kesintinin ya da kopmanın gerekliliğine atıfta bulunur. Bkz. S. Buck-Morss, "Visual Empire", *Diacritics*, cilt 37 (2-3), Sonbahar, 2007, s. 172.

dir. Biricikliği ancak hayal edebilir, kendinde özel ad olamayacağını, bunun sadece düşlenebileceğini öğreniriz. Bu, kökensel şiddettir. İkinci aşama farklılıklar sisteminin özel adları imkânsız kılmasına bir tepki olarak ortaya çıkar; kökendeki şiddetin arîziliğine inanır. Düzenin ve hiyerarşinin yeniden tesis edilebileceğini, telafisinin mümkün olduğunu düşünür. Derrida buna "moral şiddet" der. Savaş, tecavüz, kısaca şer, dildeki kökensel şiddeti geçici olarak ikame etmiştir. Üçüncüsü, ikinciye bir tepki biçiminde ortaya çıkar. Yasa tekili genel içinde, tekilliğin hakkını vererek entegre etmeyi vaat etmişti. Oysa özel adların farklılıklar sistemi içinde biricik olarak kalmasının imkânsızlığı, geçici ya da kalıcı bir düzenleme, bir norm olmasını da imkânsız hale getirmiştir.[11] Yasa tekilliklerin farklılıklar sisteminin bir parçası olduğu gerçeğini değiştiremediği sürece, yasanın genelliğini en azından tekillik, biricik üzerinden tesis edemez.

Derrida bu derlemede yer alan uzunca sayılabilecek makalesinde eski izleğini, Levinas'ın şiddet karşıtı metafiziğini eleştirdiği hususları korur. Amacı bu kez Walter Benjamin'in "Şiddetin Eleştirisi Üzerine" metnini yapıbozuma uğratmaktır. Derrida Benjamin'in şiddetin ötesinde bir alan bulunabileceği önerisini kaygı verici bulur. Her ne kadar yasanın/hukukun temelinde iktidarın yattığı konusunda Benjamin'le aynı düşüncede olsa da, hukuku ve iktidarı ilga eden bir yasa sonrası düşüncesine şiddetle itiraz eder. Mesiyanik anarşizmi, hakları söylemin dışına çıkaran belirsiz, karanlık adalet anlayışı nedeniyle eleştirir. Derrida'ya göre, şiddetin dışında bir dünyanın olmadığı gerçeğinin bilinmesi ile, bunun söyleme içkin olduğu bilgisi arasında esaslı bir ayrım vardır. Yasa, tekilliğin hakkını veremeyecek genel norma dayansa da, yasanın kendisi farklılıklar sistemi içinde kodlandığı içindir ki, katlanılabilecek ehven-i şer bir niteliği haizdir. Yasa adalet değildir, ama belirsizlik alanı hiç değildir. Söyleme içkin olan şiddet kısa da olsa bir parıltı, şiddet ile yasa arasındaki devridaimi gösteren yoldur. Derrida'ya göre mesiyanik anar-

11. Derrida'da şiddetin kurucu bir unsur olarak ele alındığı ve yukarıda belirtilen hususların mükemmel bir biçimde tartışıldığı bir yazı için bkz. Samir Haddad, "A Genealogy of Violence, From Light to the Autoimmune", *Diacritics*, cilt 38 (1-2), 2008, s. 124 vd.

şizmin dil felsefesi (özel adların biricikliği, saf araç konumu) ile yasanın dışında adaletin mümkün olabileceği yolundaki metafizik postülası, demokrasi dışı güçlerin hakikat talepleriyle, niyet bakımından olmasa bile, sonuçları itibarıyla aynıdır: Karanlığın ve belirsizliğin adalet olarak tecellisi.

Zeynep Direk'in yazısı, Derrida-Benjamin tartışmasının hem bir devamı, hem de Derrida'nın siyasal yazılarına dayanarak, yapıbozumun siyasal kavrayışının yetkin bir örneği niteliğinde. Direk, Derrida'dan hareketle düzen kurmanın temsili niteliğini tartışmaya açıyor. Hukuksal ve siyasal bir kavram olan kurucu iktidarın ve kurma eyleminin içerdiği şiddeti ele alıyor. Yeni bir anayasa yapımının başarısızlığa uğramasının ardından, kapsamlı anayasa değişiklik önerilerinin referanduma götürüldüğü günümüz Türkiyesinde kurucu iktidarın niteliği sadece teorik değil, münhasıran acil bir siyasal tartışmanın konusudur. Bu bakımdan Zeynep Direk'in yazısı ayrıca dikkat çekicidir. Direk'in kurucu iktidara dair tartışmasının sınırları aynı zamanda postyapısalcılığın siyasal sınırlarını göstermesi bakımından da önemlidir.

Werner Hamacher Benjamin'in izini süren çağdaş felsefecilerden biridir ve uzun zamandır edebi metinlerde dilsel dolayım üzerine eserler vermektedir. Hamacher, okuması en az "Şiddetin Eleştirisi Üzerine" kadar dikkat isteyen "Afformatif, Grev" başlıklı zorlu metninde, şiddetin tasnifinde onu saf bir araç konumuna getirebilecek yöntemsel sorunları ele almaktadır. Alman 1968'i "Şiddetin Eleştirisi Üzerine"yi ya silahlı mücadelenin bir eleştirisine indirgemiş (Adorno), ya da silahların gölgesinde iktidarın ortadan kaldırılma sürecinde bir kılavuz gibi görmüştü (Kızıl Ordu Fraksiyonu/RAF). Hamacher, metnin ikinci kısmında dile getirilen teolojik-metafizik dil açıklığa kavuşturulmadan yapılacak "seküler" yorumların yanıltıcı karakterine işaret eder. Ona göre "saf araç" konumunda şiddet, iletişime hizmet etmeyen içrek, bâtını dili taşıyan söze eşdeğerdir; ancak bu sayede anlaşılabilir. Hamacher'e göre sorunun seküler ifadesi yine ancak dil felsefesi içinden tartışılabilir. Konuşma edimlerinde performatif dil, tasarı, niyet ve sonuçları gösteren bir edimdir. Geleneksel şiddet de böyledir: Zor içeren, zoru empoze eden bir edimselliktir şiddet.[12] Şiddetin saf araç oluşu, edimselliği dışlamadan, bir amaca hizmet etmeyen taşıyıcı rolü ile sınırlıdır. Saf şiddet,

bir amaca hizmet etmeyen, bir amacın aracı da olmayan, dile getirmeyen, dil olan bir edimdir.

Agamben, İtalyanca konuşan, "çağdaş Walter Benjamin" diye anılan bir düşünür. Agamben'in "Şiddetin Eleştirisi Üzerine"ye dair yorumları teolojik-metafizik nitelikte değildir. Agamben şiddet unsurunu yalın hayatın kuşatılması, hayatın bir sınır kavram haline getirilmesi olarak kavrar. Yalın hayatın adım adım siyasal teknolojilerin konusu haline gelmesi ile insan hakları etrafında kutsallaştırılması ve işlevselleştirilmesi arasındaki tezadı ele alır. Hukuk bu noktada, yalın yaşamı kutsayan doğallık ile normu prosedürden türeten pozitif hukuk arasındaki salınımıyla hayati bir rol oynar. Agamben'in yazısı saf bir araç olarak şiddetin ne anlama geldiği hususunu tartışmaya açması nedeniyle önemlidir. Agamben son derece doğru bir gözlemle, Benjamin'de saflığın mutlak ve koşulsuz bir dışsallık anlamına gelmediğini ortaya koyar. Agamben'de saf bir araç olarak şiddete dair söylenebilecek en önemli şey ise, koşulsuz dışsallığı değil, hukukun işlevsel söyleminde ifade edilemeyen şeylerin dile getirilmesini mümkün kılan yanıdır. Saflık, varlığın ya da sözün kendisinde bulunmaz, ondan südûr etmez. Dilin bu özelliği sayesinde saflığı düşünebilir, doğanın kavranması dahil olmak üzere, saflığı kavramlaştırabiliriz.

Robert Cover, genç yaşında mesleğinin önde gelen isimlerinden olmuş bir hukuk profesörüdür. Derrida'dan çok önce yasanın bir yorumlama çerçevesi, yorumsal ve aynı oranda esnek bir edim olmayıp şiddet içeren bir düzen olduğunu söylemişti. Cover, kısaca, yasa koyucu ve yasa uygulayıcı arasında açıklığa kavuşturulması gereken bir yorumbilgisel boşluk olmadığını ortaya koymuştu. Cover'ın en önemli tezi, yasanın şiddetle kuşatılmış olduğu ve esasında cezalandırma edimi gölgesinde, son derece hiyerarşik biçimde çalıştığıdır. Cover'ın metni sadece açık ve meseleyi net bir biçimde ortaya koymakla yetinmez; geniş bir entelektüel birikimin ve uygulamadan çıkarılan derslerin ürünüdür.

Kitabın kapanış yazısında Aykut Çelebi şiddeti, kitaptaki metinler etrafında ele alıyor. Çelebi'nin yazısı kitabı oluşturan metinlerin

12. Bu şiddet tarifi, genel kabul gören, şiddetin zor içerdiği fiili ile uyumludur.

arka plan bilgileri ile bazı kapalı yönlerini açma amacını taşıyor. Çelebi şiddeti siyasetin başka araçlarla devamı olarak gören anlayışa karşı, şiddete karşı siyaset hakkını, şiddeti normalleştiren araçsallık yerine yeni bir "siyasal" kavrayışın icat edilebilirliğini tartışıyor.[13]

13. Tartışmanın Etienne Balibar'ın ve Irving Wohlfarth'ın bu konudaki benzer görüşleri ışığında derinleştirilmesinde yarar var. E. Balibar için bkz. "Reflections on Violence", *a.g.y.*, ve "Marxism and War", *Radical Philosophy*, no. 160, Mart-Nisan 2010, s. 17. Wohlfarth için bkz. "Spectres of Anarchy: Walter Benjamin and Red Army Faction", *Radical Philosophy*, no. 154, Mart-Nisan 2009, 3. Bölüm.

Walter Benjamin

Şiddetin Eleştirisi Üzerine

BİR ŞİDDET ELEŞTİRİSİNİN görevi, şiddetin hukuk ve adaletle ilişkisini ortaya koymaktır. Çünkü müessir bir sebebin kelimenin veciz anlamıyla herhangi bir biçimde şiddete dönüşmesi, ahlaki ilişkilere nüfuz etmesi sayesinde gerçekleşir. Şiddet ve ahlak arasındaki ilişkinin çerçevesi, hukuk ve adalet kavramları tarafından çizilir. Bu kavramların ilki bakımından açık olan husus, her hukuk düzeninde en temel ilişkinin, amaç ile araç arasındaki ilişki olmasıdır. Dahası şiddet, ilk elde amaçlarda değil, sadece araçlar düzleminde aranabilir. Görüldüğü üzere şiddetin eleştirisi için, kuşkusuz ilk bakışta zannedilenden daha başka ve fazla malzeme mevcut. Şayet şiddet bir araç ise, şiddet eleştirisinde açık bir ölçütün var olduğu düşünülebilir. Bu ölçüt, şiddetin bazı durumlarda haklı/adil ya da haksız amaçlar için bir araç olup olmadığı sorusunda kendisini dayatır. Eğer böyle olsaydı, şiddetin eleştirisi haklı amaçlara ilişkin bir sistemde zımnen verili olurdu. Ama durum böyle değil. Çünkü böyle bir sistem (sistemin tüm kuşkulardan arındırılmış olduğu varsayılsa bile), bir ilke olarak şiddetin kendisine değil, şiddetin kullanıldığı durumlara dair bir ölçüt içerir. Hâlâ yanıtlanmayı bekleyen soru, şiddetin ilkesel düzeyde, adil amaçlara hizmet eden bir araç olarak da olsa ahlaki olup olmadığıdır. Soruyu yanıtlayabilmek için daha incelikli bir ölçüte, hizmet ettikleri amaçlara bakılmaksızın salt araçlar alanında kalan bir ayrıma ihtiyaç var.

Bu özgül ve kritik sorunun devredışı bırakılması, hukuk felsefesindeki büyük bir akımın belki de en ayırt edici özelliğidir: Doğal hukukun. Doğal hukuk, adil amaçlar için şiddet araçlarının kulla-

mlmasında herhangi bir sorun görmez; tıpkı bir insanın, vücudunu yöneldiği amaca hareket ettirme "hakkı"nda bir sorun görmediği gibi.* Doğal hukuka göre şiddet (ki Fransız Devrimi'nde terörizmin ideolojik dayanağı olmuştur), adil olmayan amaçlar için kötüye kullanılmadığı sürece, herhangi bir sorun oluşturmayan doğal bir ürün, bir nevi hammaddedir. Doğal hukukun devlet teorisine göre, bireylerin şiddet kullanma yetkilerinden devlet lehine bütünüyle vazgeçmesi ancak (Spinoza'nın da *Tractatus theologico-politico*'sunda açıkça belirttiği gibi) bu türden mantığa uygun bir sözleşme yapmadan önce, bireyin kendinde ve kendi için *de facto*** sahip olduğu her türlü şiddeti, *de jure* kullanma hakkına sahip olduğu önkabulüyle mümkündür. Muhtemelen söz konusu görüşler sonradan Darwin biyolojisiyle tekrar hayat bulmuştur; Darwinci görüş baştan aşağı dogmatik bir biçimde şiddeti, doğal seleksiyonun yanında en asli ve doğanın bütün yaşamsal amaçlarına uygun bir araç olarak kabul eder. Darwinci popüler felsefe, bu biyolojik-tarihsel dogma ile daha genel ve kaba bir hukuk felsefesi arasındaki mesafenin ne kadar kısa olduğunu sıklıkla göstermiştir; sadece doğal amaçlara hizmet eden şiddetin neredeyse salt bu nedenle hukuka da uygun olduğu yönündeki tesbiti gibi.

Şiddetin doğal bir hal olduğuna ilişkin doğal hukuk tezi karşısında, onunla taban tabana zıt, şiddetin tarihsel bir oluşum olduğunu savunan pozitif hukuk tezi yer alır. Böylelikle doğal hukuk mevcut hukuku yalnızca amaçlarının eleştirisi yoluyla yargılayabilirken, pozitif hukuk da oluşmakta olan hukuku yalnızca araçlarının eleştirisi aracılığıyla yargılayabilir. Adalet amaçların ölçütü ise, araçların ölçütü de hukuka uygunluktur. Ancak her iki ekol de söz konusu karşıtlığı ortadan kaldırmayan şu ortak temel dogmada buluşur: Adil amaçlara ancak ve ancak hukuka uygun araçlarla ulaşılabilir, hukuka uygun araçlar da ancak adil amaçlara hizmet eder. Doğal hukuk, amaçların adilliği, haklılığı aracılığıyla araçları "meş-

* Walter Benjamin Almancada hukuk ve hakkın aynı sözcükle ifade edilmesinden yararlanarak bir sözcük oyununa başvurmuş. Bu cümle, şöyle de okunabilir: "tıpkı bir insanın, vücudunu yöneldiği amaca hareket ettirme hakkını tanıyan 'hukukta' bir sorun görmediği gibi". *–ç.n.*

** Olgu olarak, fiili; genellikle hak temelinde, yasal, hukuksal anlamındaki *de jure* ile karşıtlık içinde kullanılır. *–ed.n.*

rulaştırmaya" çabalar, pozitif hukuk ise araçların hukuka uygunluğu aracılığıyla amaçların adilliğini, haklılığını "güvence altına almaya" çalışır. Eğer ortak dogmatik önkoşul yanlış olsaydı, hukuka uygun araçlar bir tarafta, adil amaçlar öteki tarafta birbirleriyle bağdaşmayacak bir çatışma içinde bulunsalardı, bu karşıtlığın çözülemez olduğu görülürdü. Oysa çözüme bu döngü terk edilmeden, hem adil amaçlar, hem de hukuka uygun araçlar için bağımsız ölçütler koymadan ulaşmak mümkün görünmüyor.

Bu çalışmada, amaçlar cephesi ve beraberinde getirdiği, adalete ilişkin bir ölçüt olup olmadığı sorusu ilk elde dışarıda bırakılacak. Buna karşılık, çalışmanın merkezinde şiddeti belirleyen bazı araçların hukuksallığı sorusu yer alıyor. Doğal hukuk ilkeleri, şiddeti belirleyen araçlar hakkında karar veremez, onları olsa olsa dipsiz bir kazuistikliğe* götürür. Çünkü eğer pozitif hukuk amaçların vazgeçilmezliğine karşı körse, doğal hukuk da araçların tarihsel belirlenmişliğine karşı kördür. Yine de pozitif hukuk teorisi çalışmanın çıkış noktasında hipotetik bir temel oluşturabilir, çünkü pozitif hukuk teorisinde şiddetin uygulandığı durumlara bağlı kalınmadan, şiddetin türleri bakımından temel bir ayrım esas alınır. Bu ayrım, tarihsel açıdan kabul edilmiş, diğer bir deyişle, olumlanmış şiddet ile olumlanmamış şiddet arasında yapılmaktadır. Aşağıdaki fikirlerin sözü edilen ayrımdan hareket etmesi, kuşkusuz mevcut şiddetin olumlanmış olup olmamasına bakılarak sınıflandırıldığı anlamına gelmez. Çünkü bir şiddet eleştirisinde şiddetin pozitif hukuka dayanan ölçütü, şiddetin kullanılmasında değil, değerlendirilmesinde bulunabilir. Buradaki soru, böyle bir ölçüt ya da ayrımın mümkün olmasının, şiddetin doğası bakımından nasıl bir sonuç doğuracağı, ya da başka bir deyişle, bu ayrımın ne anlama geldiğidir. Çünkü pozitif hukuktaki ayrımın mantıklı, kendi içinde tutarlı ve ikame edilemez olduğu iddiası hemen görülür olacak; ama aynı zamanda bu ayrımın tek başına vuku bulabileceği bir alan da ortaya çıkacak. Kısacası: Eğer pozitif hukukun şiddetin hukuka uygunluğuna dair koyduğu ölçüt sadece kendi mantığına göre analiz edilebiliyorsa, o halde şiddetin uygulandığı saha da ancak kendi kıymeti çerçevesin-

* Özellikle ahlaki sorunlar bağlamında akıllıca fakat sağlam temele oturtulmamış bir şekilde akıl yürütme, sofistlik. *–ed.n.*

de eleştirilmelidir. Söz konusu eleştiri, dayanak noktasını hem pozitif hukuk felsefesinin, hem de doğal hukukun dışında kurmak zorundadır. Hukuka yalnızca tarihsel-felsefi bir bakışın ne derece yeterli olabileceği de ortaya çıkacak.

Hukuka uygun ve hukuka aykırı şiddet ayrımının anlamı, hiç de o kadar açık değildir. Ayrımın anlamının haklı/adil ve haklı olmayan amaçlar için kullanılan şiddette yattığını düşünen doğal hukuk anlayışı ise kesinlikle reddedilmelidir. Daha önce de belirtildiği gibi, pozitif hukuk şiddetin her türlüsünden, belli koşullarda hukuka uygunluğunu, olumlanmışlığını belgeleyen, tarihsel kökenini gösteren bir kanıt talep eder. Hukuksal şiddetin en açık haliyle tanınması hususu, şiddetin amaçlarına direnmeden boyun eğmekte somutlaştığı içindir ki, şiddet türleri arasında yapılacak varsayımsal bir ayrım, şiddetin amaçlarına ilişkin genel bir tarihsel kabulün varlığı ya da yokluğu üzerine inşa edilmelidir. Bu tür bir kabulden mahrum bırakılan amaçlara doğal amaçlar, diğerlerine ise hukuksal amaçlar diyelim. Şiddetin değişik işlevleri en açık biçimde, doğal ya da hukuksal amaçlara hizmet edip etmemesine bakılarak, belli hukuksal ilişkilere istinaden geliştirilebilir. Kolaylık olması açısından aşağıdaki açıklamalar, günümüz Avrupası'ndaki hukuksal ilişkileri esas almıştır.

Bireyi bir hukuk süjesi olarak kavrayan hukuksal ilişkiler bakımından hâkim eğilim, bireyin gerektiğinde amacın doğasına uygun biçimde şiddete başvurarak elde edebileceği, doğal amaçlarının ortaya çıkabileceği hallere izin vermemektir. Bunun anlamı, hukuksal düzenin, bireylerin amaçlarına doğası gereği şiddet yoluyla ulaşabilecekleri tüm alanlarda, sadece hukuk gücünün gerçekleştirebileceği amaçlar tesis etme konusundaki ısrarıdır. Evet, hukuk düzeni, doğal amaçların ilke olarak geniş biçimde tanındığı eğitim gibi alanların da hukuksal amaçlarla sınırlandırılmasını talep eder. Eğitim amaçlı cezai müeyyide yetkisinin sınırını belirleyen yasalarda görüldüğü üzere, hukuk, doğal amaçlara aşırı şiddet eylemiyle ulaşılmaya çalışıldığında müdahale eder. Günümüz Avrupası'nda yasama faaliyetinin genel düsturu şöyle betimlenebilir: Bireylerin, öyle ya da böyle büyük bir şiddetle ulaşmaya çalıştıkları doğal amaçlar ile hukuksal amaçların çatışması kaçınılmazdır. (Belirtilen durum ile meşru müdafaa hakkı arasındaki çelişki, açıklamasını bu çalışma-

nın ilerleyen aşamasında kendiliğinden bulacak.) Bu düsturdan çıkan sonuç, hukukun, bireylerin elindeki şiddeti, hukuku yok edecek bir tehlike olarak görmesidir. Hukuksal amaçları ve hukukun uygulanmasını tehdit eden bir tehlike mi? Tam da öyle değil; çünkü bu takdirde genel anlamda şiddet değil, sadece haklı olmayan amaçlar için kullanılan şiddet reddedilirdi. Hukuksal amaçları kapsayan bir sistemin, doğal amaçlara şiddet yoluyla ulaşılmasına halihazırda izin verilen bir ortamda ayakta duramayacağı söylenebilir. Ama bu şimdilik yalnızca bir dogma. Buna karşılık şu şaşırtıcı olasılığın dikkate alınması gerekli olabilir: Hukukun şiddet tekelini bireye karşı ele geçirmekteki menfaati, hukuksal amaçların korunması saikiyle değil, hukukun salt kendisini koruma saikiyle açıklanabilir; hukuk dışındaki şiddetin, ulaşılmak istenen amaçlar dolayısıyla değil, bu şiddetin salt hukuk dışında olması nedeniyle hukuku tehdit ettiği saptamasıyla. Amaçları ne kadar itici olursa olsun, "büyük" suçlu imgesinin halkta yarattığı gizli hayranlık hatırlanacak olursa, bu ihtimalin gerçekliği daha da aşikâr hale gelir. Hayranlık, suçlunun eyleminden değil, sadece taşıdığı şiddetten kaynaklanabilir. Günümüzde hukukun hayatın tüm alanlarında bireylerin elinden almaya çalıştığı şiddet, gerçekten de tehditkâr bir biçimde ortaya çıkıyor; üstelik hukuk tarafından alt edilirken de kitlelerin hukuka aykırılığa duyduğu sempatiyi tahrik ediyor. Şiddetin nasıl bir işlevle hukuka karşı haklı olarak bu denli tehdit edici bir nitelik arzettiği, bu kadar korkutucu olabildiği hususu, şiddetin mevcut hukuk düzeninde bile halen tekamül edebildiği bir alanda aranmalıdır.

Bu durum öncelikle sınıf mücadelesinde, işçilerin güvence altına alınmış grev hakkı bağlamında söz konusudur. Örgütlü işçi sınıfı bugün herhalde devletlerin yanı sıra şiddet kullanma hakkına sahip tek hukuk süjesidir. Bu görüşe karşı şüphesiz, bir eylemde bulunmaktan kaçınmanın, eylemsizliğin –ki grevin nihai olarak ifade ettiği şey de budur– şiddet olarak betimlenemeyeceği itirazı hazırdır. Bu görüşün, artık karşı çıkılması imkânsız bir noktaya gelindiğinde, devlet gücünün grev hakkını tanımasında da muhtemelen süreci kolaylaştırıcı bir etkisi olmuştur. Ama bu görüş, kayıtsız şartsız değildir, her durumda geçerli değildir. Gerçi bir eylemin ya da hizmetin icra edilmemesi, basitçe "ilişkilerin kesilmesi" durumunda olduğu gibi, şiddetten tamamen arınmış, saf bir araç olabilir. Devle-

tin (ya da hukukun) görüşüne göre, grev hakkında işçi sınıfına ne şiddet hakkı tanınmış, ne de işverenin dolaylı olarak uyguladığı varsayılan şiddetten kaçınma imkânı verilmiştir; şüphesiz arada sırada bu itirazı doğrulayan ve işverene sadece bir "yüz çevirme"yi ya da ona "yabancılaşma"yı ifade eden bir grev söz konusu olabilir. Ama şiddet ânı, üstelik şantaj biçiminde, icrasından kaçınılan eylemi –ister bu eylemle hiçbir ilgisi olmasın, ister sadece görünüşte bazı değişiklikleri içersin– ancak belli bazı koşullarda eskiden olduğu gibi yerine getirme konusundaki ilkesel duruşta, sözü edilen eylemsizlikte mutlak biçimde ortaya çıkar. İşçi sınıfının devletin karşısında konumlanan görüşünde grev hakkı, belli bazı amaçların gerçekleştirilmesi için şiddet kullanma hakkı tanır. İki görüş arasındaki karşıtlık en keskin biçimde devrimci genel grevde ortaya çıkar. Genel grevde işçi sınıfı her seferinde grev hakkını ileri sürerken, devlet de "böyle" bir grev hakkının kastedilmediğini, bu iddianın hakkın kötüye kullanılması olduğunu belirterek olağanüstü tasarruf yetkisini kullanacaktır. Çünkü devlet, işyerlerinde eşzamanlı olarak grev yapmanın, bu işyerlerinin tümünde yasa koyucunun her bir işyeri için öngördüğü özel grev sebeplerinin var olmadığı gerekçesiyle hukuka aykırı olduğunu açıklamakta serbesttir. Hukuksal durumun nesnel çelişkisi bu yorum farklılığında ifadesini bulur; buna göre devlet, o zamana değin amaçlarını doğal amaçlar olarak tasnif edip kayıtsız kaldığı, kriz ânında ise (devrimci genel grevde) düşmanca tavır takındığı şiddeti tanır. Çünkü ilk bakışta ne kadar paradoksal görünürse görünsün, bir hakkın kullanılmasında takınılan tutum da, belli koşullar altında şiddet olarak tanımlanmak zorundadır. Böyle bir tutum aktifleşerek sahip olduğu hakkı kendisine bu hakkı tanıyan hukuk düzenini yıkmak için kullandığında şiddet olarak betimlenebiliyorsa, o zaman aynı tutum pasif bir nitelik taşıdığında da yukarıda belirtilen anlamda bir şantaj, yani şiddet olarak kabul edilmelidir. Bu nedenledir ki grevcilerin zorba olarak görülerek onlara şiddetle karşılık verildiği bazı hallerde, ortada hukukun mantıksal bir çelişkisi yoktur, yalnızca hukuksal durumda nesnel bir çelişki vardır. Çünkü bir grevde devletin en korktuğu şey, şiddetin bu çalışmada şiddet eleştirisinin tek güvenilir temeli olarak benimsenen işlevidir. Eğer şiddet ilk bakışta zannedildiği gibi, hedeflenen herhangi bir şeyi elde etmek için kullanılan saf bir araç olmuş

olsaydı, ancak cebri şiddet olarak amacını gerçekleştirebilirdi. Ki bu durumda, görece istikrarlı ilişkiler yaratması ya da ilişkileri dönüştürmesi tamamıyla imkânsızlaşacaktı. Oysa grev, adalet duygusu kendisini ne kadar yaralanmış hissederse hissetsin, şiddetin buna muktedir olduğunu, istikrarlı ilişkiler yaratabildiğini ve ilişkileri dönüştürebildiğini gösterir. Şiddetin bu işlevinin tesadüfi ve münferid olduğu itirazı akla gelebilir. Savaştaki şiddetin incelenmesi bu itirazı geçersiz kılacaktır.

Bir savaş hukuku ihtimali, grev hakkına ilişkin hukuksal durum ile aynı nesnel çelişkilere dayanır. Hukuk süjeleri, olumlayan açısından doğal amaçlar olmayı sürdüren, bu nedenle de kriz ânında kendi hukuksal ya da doğal amaçlarıyla çatışabilecek şiddeti olumlar. Ancak askeri şiddet öncelikle, doğrudan doğruya ve cebri şiddet olarak kendi amaçlarına yöneliktir. Devlet fikrinden haberdar bile olmayan en ilkel ilişkilerde dahi –belki tam da orada– ve galibin artık dokunulmaz bir iktidar elde ettiği durumlarda, törensel bir barışın gerekliliği fazlasıyla dikkat çekicidir. Evet, "barış" sözcüğü, "savaş" sözcüğünün karşıtı anlamında (çünkü barışın, yine metaforik olmayan, siyasal, Kant'ın "Ebedi Barış"tan söz ettiği bambaşka bir anlamı daha vardır) galibiyetin bu türden bir *a priori* ve diğer tüm hukuksal ilişkilerden bağımsız, zorunlu bir olumlamasını ifade eder. Bu anlam yeni ilişkilerin, devamlılıkları için *de facto* herhangi bir güvenceye ihtiyaç duyup duymadıklarından tamamen bağımsız biçimde, yeni "hukuk" olarak tanınmasından müteşekkildir. O halde asli ve arketip olarak askeri şiddetten yola çıkılıp doğal amaçlara yönelmiş her türden şiddet dikkate alındığında, hepsi hukuk kuran/yaratan* bir niteliği içinde barındırır. Bu bilginin olası sonuçlarına daha sonra dönülecek. Söz konusu bilgi modern hukukta, en azından hukuk süjesi olarak bireylerin daha önce sözü edilen doğal amaçlara yönelmiş her türlü şiddetini ele geçirmeyi hedefleyen genel eğilimi açıklar. Şiddet, büyük suçluda somutlaşan bir tehditle hukukun karşısına çıkar: Yeni hukuk yaratma tehdidiyle. Halk, teh-

* Benjamin şiddet türlerini *rechtsetzende* ve *rechterhaltende* olmak üzere ikiye ayırıyor. *Setzen* fiili oturtmak, koymak, yerleştirmek, dikmek anlamını; *halten* fiili ise koruma, muhafaza etme, tutma anlamını taşıyor. Kavramların ilki "hukuk kuran", ikincisi ise "hukuku koruyan" diye çevrildi. *–ed.n.*

didin kritik anlardaki tüm aczine rağmen, tıpkı eski dönemlerde olduğu gibi ondan korkar. Devlet ise söz konusu şiddetten hukuk kurması/yaratması nedeniyle düpedüz korkar; tıpkı dış güçlerin devleti savaşma hakkını kabule, sınıfların ise grev hakkını tanımaya zorlaması karşısında, bunların hukuk kurucu olduğunu kabul etmek zorunda kaldığında duyduğu korku gibi.

Eğer son savaşta* askeri şiddetin eleştirisi, şiddetin tutkulu ve genel bir eleştirisinin çıkış noktası olmuşsa, bu bize en azından, eleştirinin artık naif tarzda yapılamayacağını, buna tahammül de gösterilmeyeceğini öğretti. Şiddet sadece hukuk kuran özelliğiyle eleştirinin konusu olmadı, yıkıcı biçimde başka bir işlevle de değerlendirildi. Şiddetin çifte işlevi, militarizmin aslen zorunlu askerlik sayesinde kendini var edebilmiş karakteristik bir özelliğidir. Militarizm, devlet amaçlarının bir aracı, şiddetin genel kullanımına yönelik bir zorlamadır. Son zamanlarda şiddet kullanmaya yönelik zorlama, neredeyse şiddet kullanımının kendisinden bile daha fazla eleştirilmiştir. Söz konusu zorlamada şiddet, doğal amaçlara yönelmiş basit kullanımından çok farklı başka bir işleviyle ortaya çıkar. Zorlama, şiddetin hukuksal amaçlara yönelik bir araç olarak kullanılmasında yatar. Çünkü yurttaşların yasalara –somut durumda zorunlu askerlikle ilgili yasaya– tabi kılınması hukuksal bir amaç oluşturur. Şiddetin sözü edilen birinci işlevine, hukuk kurma denecek olursa, ikinci işlevine de hukukun korunması denebilir. Zorunlu askerlik, hukuku koruyan şiddetin, diğer şeylerden ilkesel olarak hiçbir biçimde ayırt edilemeyen uygulamasını oluşturduğu içindir ki, pasifist ve aktivistlerin gösterişli konuşmalarının aksine, şiddetin gerçekten vurucu bir eleştirisini yapmak hiç de öyle kolay değildir. Bu eleştiri daha çok, hukuksal şiddetin eleştirisiyle, yani yasama ya da yürütme yetkisinin eleştirisiyle örtüşür ve daha küçük çaplı bir programla gerçekleştirilmesi de mümkün değildir. Eğer adeta çocuksu bir anarşizm murad edilmiyorsa, bireylere yönelik hiçbir zorlamanın kabul edilmediği ve "istenen her şeyin serbest olduğu" beyanıyla da şiddet eleştirisi yapılmış sayılamaz. Böyle bir düstur sadece ahlaki-tarihsel alanı, eylemin taşıdığı anlamı, dahası gerçekliğe dair her türden anlam üzerine düşünmeyi devre dışı bırakır. Bu anlam,

* Birinci Dünya Savaşı kastediliyor. –ç.n.

"eylem" kendi alanından koparıldığında inşa edilemez. Daha da önemlisi, asgari ilkelerine sıkça başvurulan tartışmasız kategorik buyruk da şiddetin eleştirisinde yeterli olamaz: Öyle davran ki, insanlığı hem kendi kişiliğinde, hem de başkasının varlığında, asla salt araç olarak kullanma, daima amaç diye de gör.[1] Çünkü köklerinin bilincindeki pozitif hukuk, insanlığın çıkarlarını her bir bireyin kişiliğinde tanımayı ve desteklemeyi talep edecektir. Pozitif hukuk bu çıkarı, mukadder bir düzenin ortaya konmasında ve korunmasında görür. Haklı olarak hukuku koruduğunu iddia eden söz konusu düzen her ne kadar eleştiriden muaf olmasa da, düzene karşı yapılan ve özgürlüğün o üstün düzeni tasvir edilmeden ne olduğu belirsiz bir "özgürlük" adına ortaya çıkan her itiraz da aynı oranda biçaredir. Hele ki bu itirazlar, hukuku bütünüyle değil de, hukuk düzeninin koruması altındaki tek tek yasaları ya da hukuksal teamülleri hedef alıyorsa, hepten çaresizdir. Hukuksal iktidarın varlığını tek bir kader tayin eder; mevcut olan ile bilhassa tehdit eden, ayrılmaz bir şekilde hukuksal iktidarın parçasıdır. Çünkü hukuku koruyan şiddet, tehdit eden şiddettir. Hukuku koruyan, muhafaza eden şiddetin tehdidi, cahil liberal teorisyenlerin yorumladığı gibi korkutucu bir anlama sahip değildir. Gerçek anlamıyla korkutmada, tehdidin doğasına aykırılık oluşturan, pençesinden kurtulma umudu var olduğu için hiçbir yasanın ulaşamayacağı bir kesinlik söz konusudur. Bu nedenle de bir suçlunun, yasanın pençesine düşüp düşmeyeceğini tayin eden kaderde olduğu gibi, hukuk da fazlasıyla tehdit edici bir hal alır. Hukuk düzeninin belirsizliğindeki en derin anlam, içinden doğduğu kader alanının incelenmesiyle ortaya çıkacaktır. Belirsizliğe ilişkin değerli bir ipucu ceza alanında mevcut. Bunlar arasında ölüm cezası, pozitif hukukun geçerliliği meselesi tartışılmaya başladığından beri, eleştiriyi diğer her şeyden daha fazla tahrik etmiştir. Her ne kadar eleştirilerin çoğunda esasa dair pek az argüman bulunsa da, eleştirilerin saikleri o ölçüde ilkeseldi, halen de öyledir. Ölüm cezasını eleştirenler, muhtemelen nedenini tam olarak bilmeden, hatta belki de bunu hissetmeyi bile istemeden, ölüm

1. Bu ünlü talepte kuşku duyulması gereken husus daha çok, içeriğinin eksik olup olmadığı noktasındadır. İnsanın kendini ya da bir başkasını herhangi bir bakımdan araç olarak kullandırmaya ya da kullanmaya izin var mıdır? Bu kuşkuyu destekleyecek çok iyi nedenler bulunabilir.

cezasına karşı çıkmanın, bir ceza haddine ya da yasalara değil, kaynağıyla birlikte hukukun bizzat kendisine karşı çıkmak anlamına geldiğini hissetmişlerdi. Eğer şiddet –kaderin taçlandırdığı şiddet– hukukun kaynağı ise, hukuk düzeninde ortaya çıkan hayat ve ölüm hakkındaki en üstün güçte, şiddetin kökenlerinde, temsili biçimde var olana nüfuz etmesi ve burada korkunç bir biçimde ifadesini bulması çok uzak bir ihtimal değildir. İlkel hukuksal ilişkilerde ölüm cezasının, her ne kadar "orantısız" gibi görünse de, mala karşı suçlar için de öngörülmüş olması bu saptamayla örtüşür. Ölüm cezasının mantığı da zaten hukuk ihlalini cezalandırmak değil, yeni hukuk yaratmaktır. Çünkü hukuk, şiddetin icrası yoluyla hayata ve ölüme hükmederek, başka hiçbir alanda olmadığı kadar kendisini onaylamış olacaktır. Ancak tam da bu şiddette, hukuktaki çürümüş bir şey kendini hassas bir duyarlık tarafından açıkça algılanabilir hale gelir; çünkü bu duyarlık, içinde kaderin kendini böylesi bir eylemde bütün haşmetiyle sergileyebileceği koşullara sonsuz derecede uzak sayar kendini. Buna karşın akıl, eğer hukuk kuran ve hukuku koruyan şiddetin eleştirisini nihayete erdirmek istiyorsa, bu ilişkilere daha da kararlı bir biçimde yaklaşmaya çalışmalıdır.

Her iki şiddet de, ölüm cezasından daha doğaya aykırı bir bağlantıyla ve tüyler ürpertici, hayaletimsi bir karışımla, modern devletin başka bir kurumunda, kolluk gücünde mevcuttur. Gerçi bu şiddet hukuksal amaçlara yönelik bir şiddettir (tasarruf hakkını da içerir), ama amaçları geniş ölçüde belirleme yetkisi de eşzamanlı olarak tanınmıştır (düzenleyici işlem yapma yetkisi). Kolluk gücünün yetkileri en kaba müdahalelere ancak istisnai durumlarda yettiğinden, ama o oranda bilinçsizce en savunmasız bölgelerle, makul ve mantıklı kişilere karşı –ki bu kişiler karşısında devleti yasalar korumaz– müdahale yetkisini kullanmasına izin verildiği için, bu kurumun çok az kişi tarafından görülebilen en berbat yönü, kurum içinde hukuk kuran ve hukuku koruyan şiddet ayrımının ortadan kalkmış olmasıdır. Hukuk kurucu şiddetten beklenen, zafer yoluyla kendisini kanıtlamasıysa, hukuku koruyan şiddet de kendisine yeni amaçlar belirlememe kısıtı altındadır. Kolluk gücü her iki koşuldan da muaftır. Kolluk gücü hukuk yaratır –çünkü karakteristik özelliği, yasaların ilanı değil, hak talebiyle yaptığı her türden düzenleyici işlemdir– ve hukuku korur, çünkü kendisini bu amaçların hizme-

tine vakfeder. Kolluk gücünün amaçlarının, hukukun amaçlarıyla daima örtüştüğü ya da en azından bunlarla ilişkili olduğu iddiası tamamıyla yanlıştır. Aslında kolluk gücünün "hukuku", devletin her ne pahasına olursa olsun ulaşmaya çalıştığı ampirik amaçlarını, belki çaresizlikten, belki de her hukuk düzenindeki iç bağlantılardan dolayı, artık hukuk düzeni aracılığıyla güvence altına alamadığı noktayı ifade eder. Bu nedenle kolluk gücü, hukuksal amaçlarla hiçbir ilgisi olmadığı halde yurttaşları zorbaca taciz ederek idari düzenleyici işlemlerle örgütlenmiş hayatlarına karışmadığı ya da onları açıkça izlemediği durumlarda, açık bir yasal düzenlemenin olmadığı pek çok olaya "güvenlik sebebiyle" müdahale eder. Zamana ve mekâna bağlı "karar"da metafizik bir kategoriyi –ki eleştiri talebi buna dayandırılır– kabul eden hukukun tersine, kolluk gücünün incelenmesinde bu türden tözsel bir şeye rastlanmaz. Kolluk gücünün şiddeti, medeni devletlerdeki hayatında, ele gelmez, her tarafa yayılmış hayaletimsi varlığında olduğu gibi, biçimsizdir. Kolluk gücü kendisini her yerde aynı görüyor olsa da, mutlak monarşilerde yasama ve yürütmeyi şahsında birleştiren hükümranın mutlak gücünü temsil ettiği zamanda ruhunun daha az dehşetli olduğu gözden kaçmaz. Varlığının bu türden bir ilişkiyle yüceltilmediği demokrasilerde ise şiddetin akla gelebilecek en büyük yozlaşmasını ifade eder.

Şiddetin her türlüsü bir araç olarak ya hukuk kurar ya da hukuku korur. Eğer her iki nitelikten birisi üzerinde hak iddia etmiyorsa, geçerliliğinden kendi rızasıyla vazgeçmiş demektir. Sonuçta araç olarak şiddet, en uygun durumda bile hukuksal soruna dahildir. Çalışmanın bu aşamasında hukuksal sorunun önemi henüz net bir biçimde ortaya konmamış olsa da, şimdiye kadar söylenenler ışığında hukuk çift anlamlı ahlaki bir açıklamada belirmektedir. Buna bağlı olarak, insanlar arası çıkar çatışmalarını düzenlemede, şiddet içermeyen başka araçların mevcut olup olmadığı sorusu kendisini dayatır. Soru bizi öncelikle, çatışmaları şiddetten tamamen arınmış bir yolla çözmenin hukuksal bir sözleşmeye dayanarak gerçekleştirilemeyeceği tespitine zorlar. Çünkü hukuksal bir sözleşme, sözleşmenin taraflarının barışçıl amaçlarından bağımsız bir şekilde, sonuçta muhtemel bir şiddete yol açar. Çünkü sözleşme, karşı tarafın sözleşmeyi ihlal etmesi durumunda, taraflara bir şekilde şiddet uygulama hakkı tanır. Sadece bu kadar da değil: Her sözleşmenin yalnızca so-

nucu değil, kaynağı da şiddete işaret eder. İktidar, sözleşmede şiddet yoluyla hukuka uygun biçimde devreye sokulmadığında, hukuk kuran şiddet, sözleşmede doğrudan doğruya yer almasa bile, sözleşmeyi güvence altına alan iktidar da şiddetten doğduğu için sözleşmede temsil edilir. Hukuksal bir kurumda şiddetin gizil mevcudiyetine dair bilinç yok olduğunda, kurum da çöker. Günümüzde bunun en iyi örneklerini parlamentolar sunuyor. Parlamentolar, varlıklarını borçlu oldukları devrimci güçlere dair bilinci sürekli kılamadıklarından, bu bildik, zavallı oyunu sahneliyorlar. Özellikle Almanya' da bu türden güçlerin son tezahürleri de parlamentolar açısından sonuçsuz kalmıştır. Parlamentoların kendilerinde temsil edilen, yasa kurucu şiddettir, ancak onlar bunun anlamını unutmuşlardır; bu nedenle de yasa kurucu şiddete hakkını verebilecek kararlar alamamaları, uzlaşarak siyasal meselelerin çözümü için sözde şiddet dışı bir yöntemi benimsemeleri hiç de şaşırtıcı değil. Ama "her türlü açık şiddeti reddetmek bile, şiddet mantığının bir ürünüdür, çünkü uzlaşmaya yönelik hiçbir çaba kendiliğinden ortaya çıkmaz, dışarıdan, karşı-akım tarafından motive edilir. Zira ne kadar hür iradeyle kabul edilmiş olursa olsun, hiçbir uzlaşma zorlayıcı niteliğinden ayrı düşünülemez. 'Başka türlü olsaydı daha iyi olurdu' anlayışı her uzlaşmadaki temel düşüncedir".[2] Dikkate değer bir başka nokta, parlamentoların çöküşüyle birlikte çok sayıda insanın siyasal çatışmaların şiddet dışı yollarla çözülmesi idealinden uzaklaşması kadar, aynı oranda insanın da savaş dolayısıyla bu ideale yakınlaşmış olmasıdır. Pasifistlerin karşısında Bolşevikler ve Sendikalistler yer alır. Hepsi de günümüz parlamentolarına karşı yıkıcı olduğu ölçüde doğru eleştiriler yöneltmiştir. Diğerleriyle karşılaştırıldığında halen ayakta kalmış bir parlamento her ne kadar arzulanan ve sevindirici bir şey olsa da, ilkesel bakımdan şiddet dışı nitelik taşıyan siyasal uzlaşmaların müzakeresinde parlamentarizmden bahsetmek mümkün değildir. Çünkü hayati meselelerde parlamentarizmin gerçekleştirdiği şey, sadece kaynağı ve sonucu itibariyle şiddet tarafından biçimlendirilmiş hukuksal düzenler olabilir.

2. Erich Unger, *Politik und Metaphysik – Die Theorie. Versuche zu philosophischer Politik* (Siyaset ve Metafizik – Teori. Felsefi Siyaset Üzerine Denemeler), Berlin, 1921, s. 8.

Çatışmaların şiddet dışı çözümü gerçekten mümkün müdür? Kuşkusuz. Gerçek kişiler arasındaki ilişkiler bunun örnekleriyle doludur. Şiddet taşımayan bir beraberliğe, gönül kültürünün insanlara, onları anlaşmaya götürecek saf araçlar verdiği her yerde rastlanabilir. Yumuşak ve özellikle sert, hukuka uygun ve hukuka aykırı her türden aracın karşısına, saf olarak şiddet dışı araçlar konabilir. Nezaket, sempati, barış sevgisi, güven ve benzeri şeyler, şiddet dışı araçların sübjektif önkoşuludur. Saf araçlar hiçbir zaman dolaysız olmayıp daima dolaylı çözümlerin araçlarıdır; objektif görünümlerini yasa belirler (bunun muazzam sonuçları burada ele alınmayacaktır). Bu nedenle de saf araçlar asla doğrudan insanlar arası çatışmaların sona erdirilmesine yönelmez, bunu şeyler üzerinden gerçekleştirir. Saf araçlar alanı kendisini en maddi insani alanda, mallar üzerinde yürütülen çatışmada gösterir. Teknik, sözcüğün en geniş anlamında saf araçların en has alanıdır. Bunun belki de en esaslı örneğini medeni bir uzlaşma tekniği olduğu düşünülen müzakere oluşturur. Müzakerede şiddet dışı uzlaşma tek başına mümkün değildir, şiddetin ilkesel reddi anlamlı bir münasebet aracılığıyla kanıtlanmak zorundadır: Yalanın cezalandırılmaması. Büyük ihtimalle dünyada yalanı aslen cezalandıran hiçbir yasama organı mevcut değildir. Böylelikle şiddete kapalı olduğu oranda şiddetten arınmış, insani bir uzlaşma alanının var olduğu ortaya konur: "Karşılıklı anlayışın" asli alanı olan dil. Hukuksal şiddet ancak daha sonra, kendine özgü çöküşü sırasında sahtekârlığı cezalandırarak dile nüfuz etmiştir. Hukuksal düzen, muzaffer gücüne duyduğu güvenle ilk dönemlerde hukuka aykırılığı gördüğü yerde alt etmekle yetindiği halde, *ius civile vigilantibus scriptum* –özel hukuk fârikler için yazılmıştır– ilkesine uygun bir biçimde sahtekârlığın şiddete dair herhangi bir unsur içermemesi, Roma ve eski Cermen hukukunda paraya göz dikmenin cezalandırılmaması nedeniyle, sonradan gücüne duyduğu güveni kaybolduğunda, böylesi yabancı unsurların büyümesine izin vermemiştir. Hukukun kendine karşı olan güvensizliği bu unsurlardan duyduğu korkuyu, sarsıntıyı ifade eder. Hukuk, hukuku koruyan şiddete yönelik daha ağır saldırıları önleme saikiyle, amaçlar belirlemeye başlar. Yani sahtekârlığa ahlaki nedenlerle değil, sahtekârlığın kurbanlarının başvurabileceği şiddetten korktuğu için karşı çıkar. Böyle bir korku, hukukun kökeninde mevcut şidde-

tin doğasına aykırıdır; amaçları hukukun meşru araçlarıyla uyuşmaz. Söz konusu amaçlarda hukuk alanındaki çürüme ortaya çıkmakla kalmaz, saf araçların değeri de azalır. Çünkü hukuk, tepkisel şiddet doğuracağı gerekçesiyle sahtekârlığı yasaklar, şiddet dışı araçların kullanılmasını bütünüyle sınırlandırır. Hukuktaki bu eğilim, devletin çıkarlarına ters düşen grev hakkının tanınmasında da etkili olmuştur. Hukuk grev hakkını tanır, çünkü karşısına çıkmaktan korktuğu şiddet eylemlerini bu yolla engellediğini düşünür. Başlangıçta işçilerin ilk yaptığı, sabotaja başvurarak fabrikaları ateşe vermek olmamış mıydı? İnsanlarda, aralarındaki çıkar çatışmalarını barışçıl bir biçimde hukukun dışında çözmeye teşvik eden, tüm erdeminin yanı sıra en kararlı iradeyi bile sonuçta etkileyebilen, şiddet araçlarının yerine saf araçları koyabilen bir itki mevcuttur: Sonucu ne olursa olsun, şiddet içeren çatışmadan doğması muhtemel ortak zararlardan duyulan korku. Bu itki birçok olayda, gerçek kişiler arasındaki çıkar çatışmalarında açıkça görülür. Sınıflar ve uluslar arasındaki çatışmada ise durum farklıdır, çünkü galibi ve mağlubu mahvetme hususunda aynı derecede tehditkâr olan ulvi düzen, bazılarının içgüdüleriyle, hemen herkesin ise akıl yoluyla bildiği gibi, gizlidir. Söz konusu ulvi düzenin ve buna denk düşen ortak çıkarların –ki bunlar saf araçlar siyasetinin en sürekli itkisini oluşturur– incelenmesi çok geniş yer tutar.[3] Bu nedenle burada sadece gerçek kişiler arasındaki barışçıl ilişkiye hükmeden araçları temsilen saf siyasal araçlara atıfla yetinilecektir.

Sınıf mücadelesi açısından grev, belli koşullar altında saf bir araç olarak kabul edilmelidir. Daha önce değinilen ve özsel bakımdan birbirinden farklı olan iki grev türüne daha yakından bakmak gerek. İki grev arasındaki ayrım –her ne kadar teorik olmaktan öte, daha çok siyasal mülahazalara dayansa da– Sorel'e aittir. Sorel grev türlerini, siyasal genel grev ile proleter genel grevi birbirinin karşısına koyar. Bunlar arasında, şiddet ile ilişkileri bakımından da bir karşıtlık mevcuttur. Siyasal grev taraftarları açısından şu söylenebilir: "Devletin gücünün artırılması, düşüncelerinin temelidir; siyasetçiler (yani ılımlı sosyalistler) siyasal örgütlerinde güçlü, merkeziyetçi ve disiplinli; muhalefetten gelen eleştirilerin yolundan sap-

3. Bkz. E. Unger, *a.g.y.*, s. 18 vd.

tıramayacağı, susmayı dayatacak ve sahte buyruklarını ilan edebilecekleri bir iktidar hazırlığına giriştiler şimdiden."[4] "Siyasal genel grev, devletin gücünden neden hiçbir şey yitirmeyeceğini, iktidarın ayrıcalıklı olanlardan yine ayrıcalıklılara nasıl devredileceğini, emekçi kitlelerin neden sadece efendilerinin değişeceğini açıkça ortaya koyar."[5] "Siyasal grevin (ilkeleri, önceki Alman devrimindekileri andıran) karşısında yer alan proleter genel grevin tek bir hedefi vardır, o da devlet şiddetin/gücünün yok edilmesidir. Proleter genel grev, sosyal politika alanındaki her türden ideolojik sonucu reddeder; grevin taraftarları, en gözde reformları bile burjuva olarak değerlendirir."[6] "Proleter genel grev, devleti ele geçirmenin maddi kazancıyla hiçbir ilgisi olmadığını, devleti ortadan kaldırmak istediğini ilan etmek suretiyle açıkça ortaya koyar. Devlet bir zamanlar gerçekten de, halkın sırtına yüklenen her girişimden fayda sağlayan yönetici sınıfın varlık nedeniydi."[7] İş bırakmanın birinci tarzı, çalışma koşullarının salt biçimsel bir değişimini amaçlaması nedeniyle şiddet içerir, ikincisi ise saf bir araç olduğundan şiddet içermez. Çünkü proleter genel grevde iş bırakma, biçimsel tavizleri ve iş koşullarındaki belli bazı değişimleri müteakip yeniden işbaşı yapmaya dayanmaz. Aksine, devlet tarafından dayatılmayan, tamamıyla dönüştürülmüş bir işe geri dönüşte, bu tür bir grevin neden olmaktan ziyade gerçekleştirdiği bir devirme, bir altüst oluş söz konusudur. Bu yüzden de ilk grev hukuk yapıcı, ikincisi anarşisttir. Marx'ın kimi cümlelerini seçerek Sorel devrimci hareket için her türden programı, ütopyayı, kısacası hukuk kurmayı reddeder: "Genel grevle birlikte bütün bu güzel şeyler ortadan yok olur; devrim açık ve basit bir başkaldırı olarak ortaya çıkar ve burada ne sosyologlara, ne zarif sosyal reform amatörlerine, ne de proletarya adına düşünmeyi kendisine meslek edinmiş entelektüellere yer vardır."[8] Bu derin, ahlaki ve gerçekten devrimci anlayış karşısında, bir felakete sebep olabilecek muhtemel sonuçları nedeniyle bir genel grevi şiddet olarak damgalayan bir görüş ileri sürülemez. Bir bütün ola-

4. Georges Sorel, *Réflexions sur la violence* (Şiddet Üzerine Düşünceler), 5. basım, Paris, 1919, s. 250.

5. Sorel, *a.g.y.*, s. 265. 6. Sorel, *a.g.y.*, s. 195.

7. Sorel, *a.g.y.*, s. 249. 8. Sorel, *a.g.y.*, s. 200.

rak bakıldığında günümüzde ekonominin, ateşçisi başından ayrıldığında çalışmayan bir makineden ziyade, terbiyecisi arkasını döndüğü anda azan vahşi bir hayvana benzediği haklı olarak ileri sürülebilirse de, bir eylemin şiddet içerip içermediği onun etkilerine ya da amaçlarına değil, sadece araçlarının tabi olduğu yasaya bakılarak değerlendirilebilir. Ne var ki sadece etkilere odaklanan devlet, çoğu kez sahiden de şantajcı bir nitelik taşıyan kısmi grevlere karşı tutumundan farklı bir biçimde, proleter genel grev söz konusu olduğunda, sözüm ona şiddet içermesi nedeniyle buna karşı çıkar. Sorel çok zekice argümanlarla bu denli katı bir genel grev yorumunun, devrimlerde gerçek şiddetin ortaya çıkışını ne ölçüde önleyebileceği meselesini tartışmıştır. Diğer yandan, siyasal genel grevden bile gayriahlaki ve kaba bir nitelik taşıyan, kuşatma benzeri, şiddet içeren eylemsizliğe mükemmel bir örnek birçok Alman şehrinde yaşanan doktor grevleridir. Burada bir meslek grubunca daima reddedilmiş vicdansız bir güç kullanımı, en iğrenç biçimde kendini gösterir. Ki bu meslek grubu yaşamı kendi isteğiyle ilk fırsatta elden çıkarmak maksadıyla, yıllarca en ufak bir direnç göstermeden "ölümün ganimetini güvence altına almıştı". Devletlerin binlerce yıllık tarihi boyunca, yakın dönemdeki sınıf mücadelelerine nazaran çok daha açık, şiddet dışı uzlaşma araçları oluşmuştur. Diplomatların görevi nadiren hukuk düzeninin değiştirilmesi olmuştur. Diplomatların görevi aslen, tıpkı gerçek kişiler arasındaki uzlaşmalarda olduğu üzere, somut olaylardaki uyuşmazlıkları kendi devletleri adına, barışçıl bir biçimde ve herhangi bir sözleşmeye dayanmadan çözmektir. Bu yöntem, hakemler tarafından daha kararlı bir biçimde çözülen hassas bir görev olmakla birlikte, hukuk düzeninin, yani şiddetin ötesinde olması nedeniyle, esasen hakemlerin çözümünden daha üstün bir nitelik taşır. Bu nedenle de tıpkı gerçek kişiler arasındaki ilişkilerde olduğu gibi, diplomatlar arasında da kendine özgü prosedür ve erdemler ortaya çıkarmıştır. Bunların şu anda sathileşmiş olması, hep böyle olageldikleri anlamına gelmez.

Hukukun bütün alanlarında, hem doğal hukuk hem de pozitif hukuktaki şiddet türleri arasında, daha önce sözü edilen sorunlu nitelikten muaf bir şiddet yoktur. Öte yandan, şiddetin ilkesel olarak tümden reddedilmesiyle insani sorunların çözümüne dair hiçbir tasavvur –varlığın bugüne kadar geçerli kalan dünya-tarihsel koşulla-

rının sınırlamalarından kurtuluşu da– mümkün olamadığı içindir ki hukuk teorisinin öngörmediği başka ne tür şiddet biçimlerinin mevcut olabileceği sorusu geliyor akla. Bu soru aynı zamanda söz konusu teorilerdeki ortak dogmanın gerçek olup olmadığına ilişkin bir sorudur; bu dogmaya göre, haklı/adil amaçlara ancak meşru araçlarla ulaşılabilir, meşru araçlar da ancak haklı amaçlar için kullanılabilir. Kaderin dayattığı şiddet meşru araçlar kullandığında, eğer kendinde haklı amaçlarla hiçbir biçimde bağdaşmıyor, bir çatışma içine düşüyorsa; aynı anda bu amaçlar bakımından ne meşru ne de gayrimeşru denilemeyecek, hatta araç niteliği dahi taşıyamayacak başka bir şiddet ortaya çıkarsa ne olur? Sorunun cevabı hukuksal sorunların nihai çözümsüzlüğüne dair tuhaf ve ilk elde cesaret kırıcı olabilecek bir deneyime ışık tutabilirdi (bu deneyim belki de bütün umutsuzluğuyla sadece, oluşmakta olan dillerde "doğru" ve "yanlış" hakkında kesin karar verebilmenin imkânsızlığıyla karşılaştırılabilir). Araçların meşruiyetine ve amaçların adaletine asla akıl karar vermez; bunlar hakkında kararı mukadder şiddet, onun hakkındaki kararı da Tanrı verir. Bu ender rastlanan bir anlayıştır, çünkü sözü edilen adil amaçları olası bir hukukun amaçları olarak kabul eden, yani bunların sadece genelgeçer olmadığını (ki bu da analitik olarak adaletin asli niteliğinden kaynaklanır), aynı zamanda genellenebilir olduğunu düşünen inatçı bir kanaat hüküm sürmektedir. Kolayca gösterilebileceği gibi bu kanaat, adaletin asli niteliğiyle çelişmektedir. Çünkü belli bir durumda haklı, genelde kabul edilebilir ve geçerli olan amaçlar başka bir durum için böyle olmayabilecektir – her ne kadar bu iki durum bazı başka bakımlardan benzer olsalar da. Burada tartışıldığı haliyle şiddetin dolaylı olmayan bir işlevi, günlük hayat deneyiminde görülür. Örneğin öfke, her ne kadar insanın en gözle görülür şiddet patlamaları yaşamasına neden olsa da, önceden belirlenmiş, şiddeti araç olarak gören bir amaçla ilişkili değildir. Öfkeli bir şiddet bir araç değil, manifestodur. Şiddetin eleştiriye tabi kılınabildiği, tamamıyla nesnel bir tezahür etme hali mevcuttur burada. Bu tür nesnel tezahürler en anlamlı biçimde, öncelikle mitlerde görülmektedir.

Arkaik biçimiyle mitik şiddet, Tanrıların en saf tezahürüdür. Mitik şiddet Tanrıların amaçlarına hizmet eden bir araç ya da iradelerinin tecellisi olmayıp öncelikle onların varlıklarının bir tezahürü-

dür. Niobe efsanesi bunun mükemmel bir örneği. Aslında Apollon'un ve Artemis'in eylemleri bir ceza gibi görünebilir. Ama bu ikisinin şiddeti, mevcut hukukun ihlal edilişini cezalandırmaktan çok, hukuk kurmaya yöneliktir. Niobe'nin kibri başına gelen felaketi çağırır; hukuku ihlal ettiği için değil, ama ancak zaferi halinde hukuk kuracak kaderi, kazanmak zorunda olduğu bir kavgaya davet etmesi, kadere meydan okuması nedeniyle. Antik dönemdeki anlamıyla ilahi şiddetin hukuku koruyan şiddetin cezası olmaktan ne denli uzak olduğunu –örneğin, Prometheus gibi bir kahramanın, takdire şayan bir cesaretle kadere meydan okumasında, zaman zaman yaver giden şansıyla kaderle mücadelesinde, efsanenin onu bir gün insanlara yeni bir hukuk müjdeleme umudundan yoksun bırakmayışında olduğu gibi– kahramanlık efsaneleri gösterir. Kahramanla birlikte doğan mitin içerdiği hukuksal şiddet, bugün bile büyük suçlulara hayranlık duyan halkın canlı tutmaya çalıştığı bir imgedir. O halde şiddet, kaderin kesinlik arzetmeyen, ikianlamlı alanından Niobe'nin üzerine çöker. Aslında bu şiddet yıkıcı değildir. Çocuklarına getirdiği kanlı ölüme karşın, söz konusu olan anne Niobe'nin hayatı olduğunda daha ileri gitmez; hayat Niobe'yi, çocuklarının sonu karşısında öncesine göre daha suçlu kılar, sonsuza dek suçun dilsiz taşıyıcısı haline getirir, insanlar ile Tanrılar arasındaki sınırın işaret taşı olarak geride bırakır. Eğer mitik tezahürdeki doğrudan şiddet hukuk kuran şiddetle yakından ilişkili, hatta özdeş biçimde ortaya konuyorsa, yukarıda savaşa ilişkin şiddet bahsinde söylendiği gibi, sadece dolaylı bir şiddet olarak betimlenen hukuk kurucu şiddetle ilgili bir sorun var demektir. Bu bağlam hukuksal şiddetin temelinde yer alan kaderi her durumda daha da aydınlatmış olacak, hukuksal şiddet hakkındaki eleştiriyi geniş oranda sonlandıracaktır. Çünkü şiddetin hukuk kurma işlevi iki yönlüdür: Hukuk kurma, yasa olarak yaratılan *şeye* şiddeti araç olarak kullanıp erişmeye çalışırken, amaçlanan şeyin hukuk olarak kurulması ânında şiddet geri çekilmez. Hukuk kurma, şiddetten arınmış, şiddetten bağımsız değildir; şiddete bağlı bir amacı zorunlu biçimde ve içrek olarak, iktidar adı altında hukuk biçiminde ortaya koyar, dar anlamda doğrudan hukuk kurucu şiddete dönüştürür. Hukuk kurmak, iktidar kurmaktır, bu anlamda şiddetin dolaysız tezahür ediş eylemidir. Adalet ilahi amacın ilkesiyken, iktidar mitik hukuk kurma ilkesidir.

Mitik hukuk kurmanın sonuçları açısından muazzam bir uygulaması anayasa hukukunda görülür. Anayasa hukukunda sınırlandırma, mitik çağda her savaşta "barış"ın üstlendiği işleve benzer bir biçimde, hukuk kuran şiddetin en temel niteliğidir. Hukuk kuran şiddetin açıkça gösterdiği şey, iktidarın, hukuk kuran şiddete sahip olmanın getirdiği en baş döndürücü kazanımdan bile daha fazla güvence altına alınması gerekliliğidir. Sınırların belirlendiği yerde hasım tamamen yok edilmez; hatta galip gelen en üstün güce sahip olduğunda bile, hasma bazı haklar tanınacaktır. Hem de şeytanca ikianlamlı tarzda "eşit" haklar: Sözleşmenin her iki tarafı açısından da aşılması yasak olan çizgi, aynı çizgidir. Böylelikle o korkunç ilkelliği içinde, "ihlal edilmesi" yasak olan kanunların mitik ikianlamlılığı ortaya çıkar; Anatole France'ın hicivle ifade ettiği üzere: Köprü altında sabahlamak, yoksullara ve zenginlere aynı oranda yasaklanmıştır. Sorel de başlangıçta bütün hakların, kralların ya da soyluların, kısacası iktidar sahiplerinin imtiyazlarından* oluştuğunu söylerken, yalnızca kültür-tarihsel değil, aynı zamanda metafizik bir hakikate de işaret eder görünüyor. İmtiyazlar var olduğu sürece, *mutatis mutandis*** böyle kalacaktır. Çünkü hukuku güvence altına alabilecek tek şey olan şiddetin bakış açısıyla, eşitlik yoktur; en iyi ihtimalle ancak birbirine denk büyüklükte güçler mevcut olabilir. Sınırlandırma eylemi hukuku anlamakta bir başka açıdan da anlamlıdır. En azından ilkel çağlarda, konmuş ve yeniden tanımlanmış sınırlar yazılı olmayan yasalardır. İnsan bilmeden bu yasaları ihlal edebilir ve bunun kefaretini ödemek zorunda kalabilir. Çünkü yazılı olmayan, bilinmeyen yasanın ihlal edilmesinden kaynaklanan hukuksal müdahale, ceza değildir, kefaret adını alır. Masum kişi açısından bir talihsizlik oluştursa da, kefaretin ortaya çıkması hukuksal anlamda bir tesadüf değildir; kendisini bir kez daha gayet planlı bir iki-anlamlılık içinde ortaya koyan kaderdir. Hermann Cohen Antik çağdaki kader tasavvuruna dair kısa değerlendirmesinde, "düzenin dışına çıkan, çöküşe sebebiyet verenin ve vesile olanın, kaderin kendi düzeni olduğuna ilişkin kaçınılmaz anla-

* Almancada imtiyaz sözcüğü, anlamını daha ilk bakışta belli eder: *Vor*recht: "Önceki/ilk" hak. *–ç.n.*

** Zorunlu bazı değişikliklerle birlikte. *–ed.n.*

yıştan" söz etmiştir.[9] Kanunu bilmemenin mazeret sayılamayacağına dair modern hukuk ilkesi, halen hukukun bu ruhuna işaret eder. Aynı şekilde Antik toplumların ilk dönemlerinde yazılı hukuk adına verilen mücadele de, mitik kuralların ruhuna karşı bir başkaldırı olarak anlaşılmalıdır.

Daha saf bir alan açmaktan hayli uzak olsa da, dolaysız şiddetin mitik tezahürü, en derin biçimde hukuksal şiddetle özdeş biçimde ortaya çıkar. Dolayısıyla hukuksal şiddet sorunsalı hakkındaki kuşkuyu, tarihsel işlevindeki çürümüşlüğe ilişkin bir kesinliğe dönüştürür, böylece yok edilmesini bir görev haline getirir. Son kertede bu görev, mitik şiddeti durdurmaya muktedir, saf ve dolaysız şiddetin varlığına dair soruyu tekrar öne çıkartır. Diğer tüm alanlarda mitin karşısına Tanrının konulmasına benzer bir biçimde, mitik şiddetin karşısına da ilahi şiddet konulur. İlahi şiddetin asli özelliği, her anlamda mitik şiddetin karşıtı olmasıdır. Mitik şiddet hukuk yaratıyorsa, ilahi şiddet hukuku yok eder; ilki sınırlandırır, ikincisi sınırları ortadan kaldırır; mitik şiddet hem yükümlülük, hem de kefaret getirir, ilahi şiddet kefareti ortadan kaldırır; mitik şiddet tehditkârdır, ilahi şiddet vurucudur; ilki kanlıdır, ilahi şiddet kan dökmeden öldürücüdür. Mitik şiddetin örneği olan Niobe efsanesinin karşısına Tanrının Korah kabilesine* yönelik şiddeti konabilir. Tanrının hükmü, ayrıcalıklı Levi soyunu önceden haber vermeden, tehdit etmeden vurur, onları yok etmekten çekinmez. Ama bu hüküm aynı zamanda kefaretin bir bedeli gibidir; şiddetin kansız ve kefaretin bedeli niteliği taşıyan özelliği arasındaki derin bağ gözden kaçmaz. Çünkü kan, çıplak yaşamın simgesidir. Burada ayrıntılı bir biçimde ele alınamayacak olsa da, hukuksal şiddetin ortaya çıkışı, çıplak doğal hayatın kusurundan kaynaklanır. Böylelikle yaşayanlar masum ve mutsuz bir biçimde kefarete teslim edilir. Çıplak doğal hayatın "kefareti ödenir"ken, kuşkusuz suçlu kefaretinden kurtarılmış olur, ama bu bir kabahatten değil, hukuktan kurtarmadır. Çünkü çıplak hayatla birlikte hukukun yaşayanlar üzerindeki hükümranlığı son bulur. Mitik şiddet, çıplak hayat üzerinde kurulan, sadece kendi için

* Tevrat, Musa'nın 4. Kitabı, Bap 16 ve 26.

9. Hermann Cohen, *Ethik des reinen Willens* (Saf İradenin Etiği), gözden geçirilmiş 2. baskı, Berlin, 1907, s. 362.

kan şiddeti iken, saf ilahi şiddet yaşayan her şey üzerinde, yaşayanlar için şiddettir. İlki kurban ister, ikincisi kurbanları kabul eder.

İlahi şiddet kendisini sadece dinsel gelenek aracılığıyla ispatlamakla kalmaz, en azından tek bir kutsanmış tezahürde, şimdiki yaşam içinde ifadesini bulur. Mükemmele ulaşmış haliyle hukukun dışında duran eğitsel şiddet, bunun ortaya çıkış biçimlerinden birisidir. O halde söz konusu tezahür biçimleri doğrudan doğruya Tanrı tarafından mucizeler şeklinde icra edilmek suretiyle değil, kansız, vurucu ve kefaret ödeyici anların icrası yoluyla tanımlanır: Sonuçta her türlü, hukuk kurmadan asude olma sayesinde. Her ne kadar eğitsel şiddeti yok edici diye nitelemek bir dereceye kadar doğru olsa da, bu saptama mallar, hukuk, hayat vb. söz konusu olduğunda görelidir; yaşayanların ruhu söz konusu olduğunda ise asla mutlak değildir. Saf ya da ilahi şiddetin bu biçimde genişletilmesi kuşkusuz günümüzde çok sert tepkilere neden olacak; hatta buna, tümdengelimin mantıksal sonucuna uygun biçimde, insanların birbirine karşı öldürücü şiddet kullanmasına koşullu da olsa izin verdiği gerekçesiyle karşı çıkılacaktır. Bu itiraz kabul edilemez. Çünkü "Öldürebilir miyim?" sorusuna verilen yanıt, hiçbir biçimde başka türlü anlaşılamayacak bir emirdir: "Öldürmeyeceksin." Bu emir eylemden önce gelir, tıpkı Tanrının da eylemin gerçekleşebilmesi için "önceden var olması" gibi. Şu var ki, bu emre itaatin sebebi cezadan duyulan korku olamayacağı içindir ki emir gerçekleştirilmiş bir eylem karşısında işe yaramaz, ölçülemez kalır. Eylem hakkında bir hüküm, emirden çıkarılamaz. Bu nedenle de ne eylem hakkındaki ilahi hüküm, ne de buna dair bir gerekçe önceden kestirilemez. Bu yüzden de bir insanın başka bir insan tarafından şiddet kullanılarak öldürülmesinin cezalandırılmasını, bu emre dayanarak açıklayanlar haklı değildir. Emir, hükmün bir ölçütü değil, eylemde bulunan kişi ya da cemaatin eylemine yön veren bir rehberdir. Bu kişi ya da cemaat, tek başına emirle hesaplaşmak, en uç durumlarda, emre karşı gelmenin sorumluluğunu üstlenmek zorundadır. Yahudilik de bunu böyle anlamış, kendini koruma amacıyla öldürme durumunda kişinin cezalandırılmasını reddetmiştir. Ama bazı düşünürler, muhtemelen emrin kendisini dahi temellendirmelerine destek olabilecek bir başka teoreme başvururlar. Söz konusu teorem, yaşamın kutsallığına dair cümledir. Düşünürler bu cümleyi ya tüm hayvan,

hatta bitki yaşamını da kapsayacak biçimde ele alırlar ya da sadece insan hayatıyla sınırlı biçimde kavrarlar. Zorbaların devrimci şiddet yoluyla öldürülmesi örneğinde olduğu gibi uç bir durumda argümanları şöyledir: "Eğer öldürmezsem, adaletin dünyada hüküm sürmesini sağlayamayacağım... akıllı terörist böyle düşünür... Ama biz kendinde varlığı, varlığın mutluluk ya da adaletinden daha üstün bir yerde kabul ediyoruz."[10] Bu son cümlenin yanlış, hatta bayağı olduğu kesin olsa da, emrin nedenini, eylemin kurbanda yarattığı şeyde değil, Tanrıya ve faile yaptığı şeyde arama yükümlülüğü ortaya çıkar. Eğer varlıktan kastedilen çıplak hayat değilse –ki bu fikirdeki anlamı budur– varlığın, adil bir varlıktan daha üstün bir konumda olduğu cümlesi yanlış ve alçakçadır. Ama eğer varlıkla, daha doğrusu hayat ile kastedilen, –ikili anlamları, barışın ikili anlamına benzer biçimde, varlıkla hayat ilişkisinden yola çıkarak iki farklı alana açılması gereken iki sözcük– "insanın" değiştirilemez kimyası ise; cümle, insanın var olmayışı, adil insanın henüz olmayışına (ama mutlaka çıplak halde olmama anlamında) kıyasla daha korkunç bir şeydir anlamını, muazzam bir gerçeği barındırıyor demektir. Sözü edilen cümle görünülürlüğünü, bu ikili anlama borçludur. İnsan her ne pahasına olursa olsun çıplak hayata indirgenemez. Tıpkı insanın, çıplak hayata ve kendi durumunda olan, benzer niteliklere sahip insanların çıplak hayatına, hatta biricikliği içinde kendi bedensel kişiliğine de indirgenemeyeceği gibi. İnsan (ya da yeryüzündeki hayatında, ölümde ve ötedünyada özdeş olan, insanın içindeki hayat) ne denli kutsal olursa olsun, insanın halleri, gövdesi, diğer insanlar tarafından yaralanabilecek hayatı o nispette kutsal dışıdır. İnsan hayatını, hayvan ya da bitkilerin yaşamından ayıran özsel şey nedir? Hayvan ya da bitkilerin yaşamı kutsal olsaydı bile bu, çıplak hayatlarından, çıplak hayatın içinde olmalarından kaynaklanıyor olmayacaktı. Hayatın kutsallığı dogmasının kökenini araştırmak kayda değer görünüyor. Güçten düşmüş Batı geleneğinin son yanılgısı olarak belki de, hatta büyük olasılıkla, söz konusu geleneğin kaybettiği kutsalı kozmolojik bakımdan nüfuz edilemez

10. Kurt Hiller, *Anti-Kain. Ein Nachwort... Das Ziel. Jahrbücher für geistige Politik* içinde (Karşı-Kabil. Sonsöz... Hedef. Beşeri Siyaset Yıllıkları), Kurt Hiller (haz.), cilt 3, Münih, 1919, s. 25.

olanda aramak için henüz çok erken. (Öldürmeyi yasaklayan dinsel emirlerin eskiliği hiçbir önem taşımaz, çünkü bunların dayandığı düşünce modern öğretininkilerden farklıdır). Son olarak söylenmesi gereken şey, kutsal ilan edilenin, eski mitik düşünceye göre suçun damgalanmış taşıyıcısı olduğudur: Çıplak hayat.

Şiddetin eleştirisi, şiddet tarihinin felsefesidir. Bu tarihin "felsefesi"dir, çünkü salt sonuca ilişkin fikir bile, onun zamansal verilerine dair eleştirel, ayrıştırıcı ve tayin edici bir görüşü olanaklı kılar. Sadece yakın döneme yöneltilen bir bakış ise, olsa olsa hukuk kurucu ve hukuku koruyucu şiddetin tezahür biçimlerine ilişkin diyalektik iniş-çıkışların görülmesine imkân verecektir. Salınımım yöneten yasa, hukuku koruyan şiddetin zaman içinde, kendinde temsil edilen hukuk kurucu şiddeti, hasım karşı-şiddetin bastırılması yoluyla dolaylı bir biçimde bizzat zayıflatacağı öngörüsüne dayanır. (Bununla ilgili bazı belirtilere bu çalışma boyunca değinildi.) Bu durum, ya yeni ya da daha önceden bastırılmış şiddetin, o zamana kadarki hukuk kurucu şiddeti alt ettiği, böylelikle yeni bir çöküşün hukukunu yarattığı ana değin sürer. Mitik hukuk biçimlerinin *hâkimiyeti altındaki döngünün kırılması sonucunda*, hukukun dayandığı ve desteklediği diğer tüm şiddet biçimleriyle birlikte hukuk askıya alınır, nihayet devlet iktidarının ortadan kaldırılmasıyla yeni bir tarihsel çağ başlar. Mitik egemenlik günümüzde belli bazı yerlerde kırılabilmişse, hukuka karşı bir sözün kendiliğinden sonuç doğuracağı yeni çağ çok uzakta değil demektir. Fakat eğer hukukun ötesinde şiddetin statüsü saf ve dolaysız şiddet olarak güvence altına alınabilirse, devrimci şiddetin varlığı, nasıl mümkün olduğu, saf şiddetin en büyük tezahürünün insanlar tarafından nasıl adlandırılması gerektiği hususu kanıtlanmış demektir. İnsanlar açısından henüz mümkün olmaması yanında acilen gerekli de olmayan şey, saf şiddetin somut bir durumda ne zaman var olduğuna karar vermektir. Çünkü benzersiz etkileri olmadığı sürece, ilahi şiddet değil, sadece mitik şiddet kesin olarak tanınabilir olacaktır. Zira şiddetin kefaret ödeten gücü insanlar tarafından algılanabilir nitelikte değildir. Mitin hukukla piç edildiği bütün o ebedi biçimler, bir kez daha bütünüyle saf ilahi şiddete açık hale gelecektir. İlahi şiddet, ahalinin bir suçlu hakkındaki ilahi hükmünü andırır biçimde kendisini gerçek bir savaşta da gösterebilir. Yönetsel diye de nitelendirilebilecek

tüm mitik, hukuk kurucu şiddet soysuzdur. Aynı şekilde buna hizmet edip hukuku koruyan, yönetilen, yönlendirilen şiddet de soysuzdur. Kutsal infazın alameti ve mührü olan, ama asla aracı olmayan ilahi şiddet ise, hükmeden şiddet olarak adlandırılabilir.*

Almancadan çeviren:
Ece Göztepe

* Son cümle şöyle: *Die göttliche Gewalt, welche Insignium und Siegel, niemals Mittel heiliger Vollstreckung ist, mag die waltende heißen. –ed.n.*

Jacques Derrida

Yasanın Gücü: Otoritenin Mistik Temeli

Önsöz

Bu metnin birinci kısmı olan "Hukuktan Adalete", Drucilla Cornell tarafından 1989'un Ekim ayında Cardozo Law School'da düzenlenen ve felsefecileri, edebiyat teorisyenlerini ve hukukçuları (özellikle de Amerika Birleşik Devletleri'nde *Critical Legal Studies* –Eleştirel Hukuk İncelemeleri– denen hareketin temsilcilerini) bir araya getiren "Deconstruction and the Possibility of Justice" –Dekonstrüksiyon ve Adalet İmkânı– başlıklı kollokyumun açılışında okundu. Metnin ikinci kısmı olan "Benjamin'in Önadı"ndan bu kollokyumda bahsedilmemekle birlikte, metni katılımcılara dağıtıldı.

Ertesi yılın ilkbaharında, 26 Nisan 1990 günü, aynı konferansın ikinci kısmı Los Angeles'ta Kaliforniya Üniversitesi'nde Saul Friedlander'ın düzenlediği, "Nazism and the 'Final Solution': Probing the Limits of Representation" –Nazizm ve "Nihai Çözüm": Temsil Sınırlarının Araştırılması– başlıklı başka bir kollokyumun açılışında okundu. Bu ikinci kısmın, elinizdeki baskıya eklemiş olduğumuz bir önsözü ve sonsözü de vardır. Bu baskı, makale ya da kitap biçimindeki önceki baskıları ve diğer dillerdeki basımları bazı eklemelerle geliştirmektedir.[1]

1. "Deconstruction and the Possibility of Justice", çev. Mary Quaintance, *Cardozo Law Review*, New York, cilt II, no. 5-6, Temmuz-Ağustos 1990, daha sonra *Deconstruction and the Possibility of Justice* içinde. Hazırlayanlar: D. Cor-

I. Hukuktan Adalete

C'est ici un devoir, je dois m'adresser *à vous en anglais* – Burada benim için bir ödev bu, size İngilizce *hitap etmeye* mecburum.[2]

Bu kollokyumun başlığı ve onun, sizin dilinizde geçişli bir fiil kipiyle söylediğiniz gibi, hitap etmemi gerektirdiği sorun bana aylarca hayal kurdurdu. "Keynote address"* olmanın ürkütücü onuru bana bahşedilmiş olduğu halde, bu başlığın icadına veya sorunun örtük formülasyonuna hiçbir katkım olmadı. "Dekonstrüksiyon ve Adalet İmkânı": "ve" bağlacı sözcükleri, kavramları ve belki de aynı kategoriye ait olmayan şeyleri bir araya getirir. "Ve" gibi bir bağlaç düzene, sınıflandırmaya, sınıflandırıcı mantığa –hangi yolla işliyor olursa olsun, ister analoji, ister ayrım veya karşıtlık yoluyla– meydan okumaya cüret eder. Kötü niyetli bir hatip şunu diyecektir: Bağlantıyı görmüyorum, hiçbir retorik böyle bir alıştırmaya el veremez. Bu şeylerden veya bu kategorilerden ("dekonstrüksiyon", "imkân", "adalet") ve hatta şu eşlikçi kategorilerden ("ve", "-in", "-i") tek tek her biri hakkında konuşmaya çalışmaktan memnuniyet duyarım, fakat asla bu düzende, bu sınıflandırma veya bu dizim içinde değil.

Böyle bir hatip yalnızca kötü niyetli olmakla kalmayacak, kendi kendini aldatıyor da olacaktır. Zira başlığın hakkını veren bir yorum kolayca yapılabilirdi. Başlığın niyetlerine ve söylemek istediği şeye uygun, sarih ve dolayısıyla bunlardan şüpheli bir yorum olacaktır bu. Bu başlık, kendisi de şüphe biçimini alan bir soruyu akla getirir. Acaba dekonstrüksiyon adaletin olabilirliğini güvence altına alır mı, adaleti olanaklı kılar mı, ona izin verir mi? Adaleti veya adaletin olabilirliğinin koşullarından doğan bir söylemi mümkün kılar mı? Evet diye yanıtlayacak bazıları, hayır diyecektir diğer taraf.

---

nell, M. Rosenfeld, D. C. Carlson, Routledge, New York, Londra, 1992; ve son olarak ayrı bir eser olarak, *Gesetzeskraft. Der "mystische Grund der Autorität"*, çev. Alexander Garcia Düttmann, Suhrkamp, 1991. (Buradaki metin, bu geliştirilmiş, 1994 tarihli Fransızca basımdan çevrilmiştir: *Force de loi*, Paris: Galilée.)

* Kollokyumun en uzun ve önemli konuşması. –*ç.n.*

2. Bu konferans ilkin İngilizce olarak verildi. İlk cümle önce Fransızca, sonra İngilizce söylendi.

"Dekonstrüksiyoncu" denenlerin adalet üstüne söyleyecek bir şeyleri, adaletle bir ilgileri var mıdır? Niçin, temelde, adaletten bu kadar az söz ederler? Bu onları ilgilendirir mi son kertede? Bunun sebebi, bazılarının şüphelendiği gibi, dekonstrüksiyonun kendisinde hiçbir adil eyleme, adalet üstüne hiçbir adil söyleme izin vermemesi, hatta hukuka (*droit*) karşı bir tehdit oluşturması ve bizzat adalet koşulunu tahrip etmesi olabilir mi? Evet diye yanıtlayacaktır bazıları, hayır diyecektir diğer taraf.

Daha bu ilk kurgusal alışverişten itibaren, hukuk ile adalet arasındaki bazı ikircikli kaymalar çoktan ilan edilmiş olmaktadır. Dekonstrüksiyonun ıstırabı, ona ıstırap çektiren ve onun ıstırap çektirdiklerinin ıstırabını çektikleri şey, belki de hukuk ile adalet arasında ikircikli olmayan bir biçimde ayrım yapmayı sağlayacak kuralın ve güvenli kriterin yokluğudur. O halde mesele, şu norm, kural veya kriter kavramlarıyla (normatif olsun veya olmasın) ilgilidir. Yargılamayı mümkün kılan, yargının yetkisini kendisinden aldığı şeyi yargılamak söz konusudur.

İşte bu başlıkta şüphelenilecek seçim "ya o ya bu", "evet ya da hayır" seçimidir. Bu ölçüde, bu başlık daha ziyade şedit, polemik, sorgulayıcı olacaktır. Onun bir işkence aleti olduğundan, yani en adil sorgulama tarzına sahip olmadığından korku duyulabilir. Söylemeye gerek bile yok ki, şu andan itibaren bu biçimde sorulan sorulara ("ya odur ya da bu", "evet mi hayır mı") hiçbir yanıt veremeyeceğim. Her halükârda bu iki taraf arasından, böyle biçimselleştirilmiş iki beklenti arasından birini ya da ötekini temin edecek bir yanıt verebilecek değilim.

Öyleyse, burada bu bir ödev olduğundan, size İngilizce hitap etmeye mecburum. Buna mecburum – bu aynı zamanda pek çok şey demeye gelir.

1. İngilizce konuşmalıyım – *je dois parler anglais* (bu "-malı", bu ödev nasıl çevrilmeli? *I must? I should, I ought to, I have to?*), çünkü bu benim denetimimde olmayan bir durumda, bir tür simgesel güç veya yasa tarafından benim için bir mecburiyet haline getirildi veya bana bir koşul olarak dayatıldı. Bir tür *p, çünkü* dilin insanın kendisinin kılınmasıyla ilgilidir zaten: en azından eğer anlaşılmak istiyorsam, sizin dilinizi konuşmalıyım, buna mecburum, bunu yapmak durumundayım – *j'ai à le faire*.

2. Sizin dilinizi konuşmalıyım çünkü söyleyeceğim şey böylece daha doğru (*juste*) olacak veya hakkında daha doğru hüküm verilecek ve daha doğru takdir edilecektir. Bu kez "*juste*" sözcüğünü doğruluk (*justesse*) anlamında kullanıyorum; olan ile söylenen arasındaki birbirine upuygunluk (*adéquation*); veya düşünülen, söylenen ile anlaşılan arasındaki, hatta burada bulunanların ve açıkça yasayı yapanların çoğunluğu tarafından düşünülen ve söylenen veya anlaşılan arasındaki upuygunluk anlamında kullanıyorum. "Yasayı yapmak" (*faire la loi*) daha sonra hakkında yeniden konuşacağımız ilginç bir ifadedir.

3. Benim olmayan bir dilde konuşmalıyım, çünkü bu daha adil (*juste*) olacaktır. Aynı "*juste*" sözcüğü bu kez başka bir anlamda, adalet anlamında kullanılmıştır; şimdilik üstünde fazlaca düşünmeden buna hukuksal-etik-siyasal (*juridico-éthico-politique*) anlam denecektir. Çoğunluğun dilini –hele ki bu çoğunluk konukseverlik gereği sözü yabancıya verdiği durumda– konuşmak daha adildir. Burada sözünü ettiğimiz yasanın bir görgü kuralı mı, bir nezaket mi, en güçlünün yasası mı, yoksa demokrasinin hakkaniyetli (*équitable*) yasası mı olduğunu söylemek zordur. Adalete mi yoksa hukuka mı ilişkindir? Dahası, bu yasaya boyun eğmem ve onu kabul etmem için bazı koşullar gerekir: Örneğin bir davete yanıt vermem ve burada konuşma arzumu açık etmem gerekir ki, görünürde kimse beni buna zorlamamıştır, ardından sözleşmeyi ve yasanın koşullarını belli bir noktaya kadar anlamaya, yani en azından asgari bir biçimde sizin dilinizi –ki bu dil en azından bu ölçüde bana yabancı olmaktan çıkar– kendimin kılmaya muktedir olmam gerekir. Sizin ve benim, metnimin çevirisini hemen hemen aynı biçimde anlıyor olmamız gerekir. Önce Fransızca yazılmış olan bu metin, harika bir çevirisi söz konusu olduğu halde (ve bu anı Mary Quaintance'a bunun için teşekkür etmek için kullanacağım*) bir çeviri olarak kalmak, yani iki deyim (*idiom*) arasında her zaman mümkün, ama her zaman o kadar da mükemmel olmayan bir uzlaşma olarak kalmak zorundadır.

* Parantez içindeki bölüm Fransızca ilk versiyon ve ondan yapılmış İngilizce çeviride yer almaktadır. –*ç.n.*

Bu dil ve deyim sorusu bu akşam tartışmaya açmak istediğim şeyin kalbinde yer alacak şüphesiz.

Dilinizde Fransızcada hiçbir kesin karşılığı olmadığı için bana her zaman oldukça değerli görünmüş olan belli sayıda deyimsel ifade var. Başlamadan önce bunlardan *ikisine* kısaca değineceğim. Bunlar bu akşam söylemeye çalışacağım şeyle ilişkisiz değil.

A. Bunlardan ilki *to enforce the law* veya hatta *enforceability of the law or of contract* ifadeleri. *To enforce the law* ifadesi Fransızcaya örneğin "yasayı uygulamak" (*appliquer la loi*) olarak çevrildiğinde, güce/zorlamaya yapılan bu doğrudan ve lafzi (*littérale*) anıştırma yitirilecektir.* Halbuki deyimin içinden gelen bu anıştırma bize hukukun her zaman yetkilendirilmiş bir güç (*une force autorisée*) olduğunu hatırlatır. Kendisini haklılaştıran veya uygulanması haklılaştırılmış bir güçtür bu. Diğer yandan, bu haklılaştırmanın haksız veya haklılaştırılamaz diye yargılanabilir olması da bu durumu değiştirmez. Uygulanabilirlik, *enforceability* [yani "zorlanabilirlik"] hukuka ilave edilecek veya edilmeyebilecek dışsal veya ikincil bir imkân değildir. *Hukuk olarak adalet* –hukuk haline gelen adalet, hukuk olarak yasa– kavramının kendisinin özü itibariyle ima ettiği güçtür.

Çünkü hemen şunun üstünde de ısrar etmek istiyorum: Hukuku aşan veya onunla çelişen bir adalet, hatta yasa imkânına da bir yer ayrılmalıdır. Bu adalet veya yasa, hukuku aşmakla veya onunla çelişmekle kalmaz, belki de onun hukukla bir ilişkisi yoktur – veya onunla öylesine tuhaf bir ilişkisi vardır ki, hukuku dışladığı gibi gerektirebilir de.

Enforceability sözcüğü bizi lafzına çağırmaktadır öyleyse. *Enforceability* sözcüğü lafzı itibariyle bize şunu hatırlatır: *kendisinde, a priori, kavramının analitik yapısında, "enforced"* olma imkânını, yani güç kullanılarak uygulanma imkânını ima etmeyen hukuk yoktur. Kant, *Hukuk Doktrinine Giriş*'ten itibaren (*das stricte Recht*'e

* Bu Türkçe için de geçerli: "Yasanın uygulanması" ya da "yasanın yürürlüğe girmesi", İngilizcedeki *-force*'un taşıdığı "güç kullanma", "zorlama" anlamını taşımıyor. Bu yüzden bu ifadeleri "yasayı güç kullanarak yürürlüğe sokmak/uygulamak" veya "yasanın veya sözleşmenin güç kullanılarak yürürlüğe sokulabilirliği/uygulanması" diye çevirmeyi uygun bulduk. *–ç.n.*

ilişkin E bölümünde) bunu hatırlatmıştır.[3] Elbette uygulanmayan yasalar vardır, fakat uygulanırlığı olmayan yasa yoktur ve güç olmadan yasanın uygulanırlığından veya *enforceability*'sinden de söz edilemez. Bu güç doğrudan olabilir veya olmayabilir, fiziksel veya simgesel, dışsal veya içsel, kaba veya ince bir biçimde söylemsel –hatta yorumsayıcı– zorlayıcı veya düzenleyici vb. olabilir.

Yasanın bu gücü ile –Fransızcada olduğu gibi sanıyorum İngilizcede de dendiği gibi– "yasa gücü" ile, her zaman haksız olduğuna hükmedilen şiddeti birbirinden nasıl ayırmalı? *Bir yandan* haklı olabilecek, her halükârda meşru olduğu kabul edilen (yalnızca hukukun hizmetinde bir araç olmakla kalmayıp hukukun işlemesi, hatta gerçekleşmesi, hukukun özü olan) güç ile *öte yandan*, her zaman haksız olduğuna hükmedilen şiddet arasında nasıl bir fark vardır? Adil bir güç ya da şedit olmayan bir güç ne demektir? Deyim sorusunu terk etmemek için biraz sonra bizi çok meşgul edecek olan Almanca bir sözcüğe, *Gewalt* sözcüğüne gönderme yapacağım. İngilizcede olduğu gibi Fransızcada da onu çoğunlukla "şiddet" sözcüğüyle karşılıyorlar. Benjamin'in size biraz sonra sözünü edeceğim, "Zur Kritik der Gewalt" (*Şiddetin Eleştirisi Üzerine*) başlığını taşıyan metni Fransızcaya "Pour une critique de la violence", İngilizceye de "Critique of Violence" diye çevrilmiştir. Fakat bu iki çeviri, bütünüyle haksız, dolayısıyla bütünüyle şedit olmadıkları halde, *Gewalt*'ın Almanlar için aynı zamanda meşru iktidar (*pouvoir légitime*), otorite, kamusal güç anlamına gelmesi olgusunun hakkını vermeyen fazla yorumlanmış çevirilerdir. *Gesetzgebende Gewalt* yasama gücüdür (*le pouvoir législatif*), *geistliche Gewalt* kilisenin tinsel gücüdür, *Staatsgewalt* devletin otoritesi veya iktidarıdır. Öyleyse *Gewalt* hem şiddet hem de meşru iktidardır, haklılaştırılmış otoritedir. Meşru bir iktidarın yasasının gücü ile bu otoriteyi yerleştirmiş olması gereken, ilksel olduğu varsayılan şiddeti birbirinden

3. Bu dışsallık hukuku ahlaktan ayırt eder, ama onu kurmaya veya haklılaştırmaya yetmez. "Elbette, bu hukuk yasayı izleyen hepsinin ve herkesin mecburiyet bilinci üstüne kurulur; fakat hakemi belirlemek için, eğer saf olmak zorundaysa ne muharrik olarak bu bilince yaslanabilir ne de yaslanmak zorunda kalır. Tersine, evrensel yasaları izleyen herkesin özgürlüğüyle uzlaştırılabilecek olan dışsal bir zorlama imkânının ilkesi üstüne kurulması gerekir." Bu noktada okuru *Du droit à la philosophie*, Paris: Galilée, 1990, s. 77 ve devamına göndereceğim.

nasıl ayırt etmeli? Sözü edilen şiddet kendisinden önce gelen herhangi bir meşruiyet tarafından yetkilendirilmiş olamaz. Öyleyse bu şiddet, başlangıç ânında ne yasal ne de yasadışıdır –başkaları çok hızlı bir biçimde, ne adil ne de adaletsizdir– diyeceklerdir. Birkaç gün önce Chicago'da bir konferans verdim – izleği (burada ele aldığımız meseleyle) çok yakından ilişkili olduğu halde bu konferansta söylediğim şeyleri bir yana bırakmaya karar verdim.* *Walten* ve *Gewalt* sözcükleri bazı Heidegger metinlerinde belirleyici bir rol oynarlar. Bu sözcükleri basit bir biçimde "güç" ya da "şiddet" diye çevirmek mümkün değildir – özellikle de Heidegger'in orijinal bir biçimde, örneğin Heraklitos için *Díkē*'nin (adalet, hukuk, dava, yargı, ıstırap veya ceza, intikam, vb.) *Eris* (çatışma, *Streit*, nifak *–discorde–* veya *polemos* veya *Kampf*), yani aynı zamanda *adikía*, adaletsizlik olduğu iddiasını göstermeye çalıştığı bir bağlamda.[4] Arzu ederseniz tartışma esnasında buna geri dönebiliriz, ama şimdilik bundan uzak durmayı tercih ediyorum.**

Bu kollokyum dekonstrüksiyona ve adalet imkânına tahsis edilmiş olduğundan öncelikle şunu hatırlatayım: "Dekonstrüktif" denilen çok sayıda metinde ve özellikle de benim şahsen yayımladığım bazı metinlerde "güç" (*force*) terimine başvuru hem çok sıktır, hatta diyebilirim ki, stratejik yerlerde belirleyicidir, hem de bu terime daima bariz bir temkinlilik, bir ihtiyat payı eşlik etmiştir. Çok sık bu kelimenin taşıdığı risklere karşı uyanık olmaya çağırdım, kendime de bunu hatırlattım. Örneğin karanlık, tözcü, okültist-mistik (*occulto-mystique*) bir kavram olması riski veya şiddeti haksız, kuralsız, keyfi bir güce bir yetki verme riski. (Bu metinleri alıntılamayacağım, kendini beğenmişlik gibi görünebilir bu ve bize vakit kaybettirir, fakat sizden bana bu konuda güvenmenizi rica ederim.) Sözünü ettiğim özcü veya irrasyonalist risklere karşı ilk önlem, gücün diferansiyel karakteriyle (*caractère différentiel de la force*) ilgilidir. Benim sözünü ettiğim güç her zaman diferansiyel güçtür, güç farkı olarak fark, *différance* olarak güç veya *différance*'ın gücü (*différan-*

* Bu cümle İngilizce versiyonda bulunmasına rağmen Fransızca son versiyonda çıkarılmıştır. *–ç.n.*

** Bu cümle İngilizce versiyonda yer alıyor. *–ç.n.*

4. Bkz. "L'oreille de Heidegger", *Politiques de l'amitié*, Paris: Galilée, 1994.

ce, farklılaşmış-farklılaşan –*différée-différante*– bir güçtür), güç ile form, güç ile anlam (*signification*), performatif güç, edimsöz veya etkisöz gücü (*force illocutionnarire ou perlocutionnaire*), ikna edici güç, retoriğin gücü, imzanın olumlayışıdır. Fakat bununla beraber ve her şeyin üstünde, en büyük gücün en büyük zayıflık ile tuhaf bir biçimde alışverişte bulunduğu tüm paradoksal durumlardır. Ve işte bu tüm tarihtir. Geriye, çoğunlukla vazgeçilmez olduğuna hükmettiğim güç sözcüğünden her zaman rahatsız olmuş olmam kalır ve beni bugün onun hakkında biraz daha fazla şey söylemeye zorladığınız için size teşekkür ederim. Ve zaten aynı şeyler adalet için de söylenebilir. Alelacele "dekonstrüksiyonist" oldukları saptanan metinlerin çoğunun, örneğin benimkilerin, adalet izleğini, hatta etik veya siyaset izleklerini izlek olarak merkezlerine yerleştirmemiş gibi görünmelerinin –*gibi görünmek* diyorum– şüphesiz sebepleri vardır. *Örneğin* şu metinler göz önüne alınırsa (bunları yalnızca anacağım), bu "gibi görünme" doğal olarak yalnızca *görünüşten* ibarettir. Levinas'ı ve "şiddet ve metafizik" ilişkilerini konu alan metinler; hukuk felsefesini, *Glas*'da Hegel'i ve tüm ardıllarını konu alan metin ki, bu onun başta gelen motifidir; *Spéculer – sur Freud*' de iktidar (*pouvoir*) itkisine ve iktidarın paradokslarına ayrılmış metinler; *Devant la loi* (Kafka'nın *Vor dem Gesetz*'i üstüne) ya da *Déclaration de l'Indépendence*, *Admiration de Nelson Mandela ou les lois de réflexion* ve yasaya ayrılmış daha başka metinler. Çifte olumlama, mübadelenin ve dağıtımın ötesindeki armağan, karar verilemez, ölçülemez veya hesap edilemez olan üstüne söylemler, tekillik, fark ve heterojenlik üstüne söylemler de baştan sona, en azından çapraz (*oblique*)* bir biçimde adalet üstüne söylemlerdir.

Dekonstrüktif tarzdaki bu araştırmaların bir hukuk, yasa ve adalet sorunsalına varmaları zaten normal, öngörülebilir ve arzu edilebilir bir şeydir. Eğer böyle bir yer olabilirse, onların en kendilerine has yerleri olacaktır bu yer. *Nekon* ile *phúsis*, *thésis* ile *phúsis* arasındaki karşıtlığı, yani bir yandan yasa, uzlaşım, kurum, diğer yandan doğa arasındaki karşıtlığı, bunların koşulladığı tüm diğer karşıtlıklarla birlikte sorgulama; örneğin (bu yalnızca bir örnektir) pozitif hukuk ile doğal hukuk arasındaki karşıtlığı sabit olmaktan çı-

* Bkz. aşağıda 5. not. –*ç.n.*

kararak veya karmaşıklaştırarak işe başlayan dekonstrüktif bir sorgulama – ki zaten olan da buydu. Örneğin "kendi" (*propre*) ile "mülkiyet" (*propriété*) gibi değerleri tüm kayıtlarında, öznenin ve dolayısıyla sorumlu öznenin, hukukun öznesinin, ahlakın öznesinin, yasal ve ahlaki kişinin, yönelimselliğin vb. kayıtlarında sorgulayan ve bu kayıtlarda bulunan her şeyi sabit olmaktan çıkararak, karmaşıklaştırarak ve paradoksallaştırarak işe başlayan dekonstrüktif bir sorgulama – ve olan tam da buydu; böyle bir dekonstrüktif sorgulama baştan sona hukuk ve adalet üstüne bir sorgulamaydı. Hukukun, ahlakın ve siyasetin temelleri üstüne bir sorgulama. Temeller üstüne bir sorgulama ne temelcidir ne de temelcilik karşıtıdır. Fırsat bulduğunda bizzat sorgulamayı soru konusu haline getirmekten ve onun imkânını, nihai zorunluluğunu, düşüncenin sorgulayıcı biçimini de, güvencesiz ve önyargısız bir biçimde bizzat sorunun ve onun felsefi otoritesinin tarihini inceleyerek aşmaktan kendini alıkoymaz. Çünkü sorgulayıcı biçimin bir otoritesi, dolayısıyla meşru bir gücü vardır ki onun bu kadar büyük bir gücü geleneğimizin neresinden aldığı sorulabilir.

Eğer bu sorgulamanın kendine ait bir yeri olduğunu varsayarsak, ki bu kesinlikle olamaz, böyle bir dekonstrüktif "sorgulama" ya da meta-sorgulama, hukuk fakültelerinde çok daha fazla "evinde" olacaktı. Belki de hatta, bazen vuku bulduğu gibi, felsefe bölümlerinde ve edebiyat bölümlerinde olduğu kadar ilahiyat ve mimarlık bölümlerinde. (Ve hepsinin üstünde edebiyat bölümlerinde, ki bu bölümlerde böyle bir sorgulamayı içermek gerektiğine inanılmıştır çoğunlukla.*) İşte bu yüzden "Eleştirel Hukuk İncelemeleri"ndeki ("Critical Legal Studies") gelişmelerin (içeriden onları iyi bilmediğim halde –ki bundan dolayı suçlu hissediyorum kendimi– ve bu gelişmeleri takip ettiğimi hiçbir şekilde iddia etmeden) ve Stanley Fish, Barbara Herrstein-Smith, Drucilla Cornell, Sam Weber ve diğerlerinin yaptığı edebiyat, felsefe, hukuk ve siyasal kurumsal sorunlar arasındaki eklemlenişe yerleşmiş çalışmaların, bugün belli bir dekonstrüksiyon açısından en verimli ve en zorunlu çalışmalar arasında bulunduklarını düşünüyorum. Bana öyle geliyor ki bu çalışmalar, dekonstrüksiyonun en radikal programlarına

* Bu cümle Fransızca son versiyonda yer almamaktadır. –*ç.n.*

yanıt niteliğindedir. Bu dekonstrüksiyon kendisiyle tutarlı olmak için salt spekülatif, kuramsal, akademik söylemlerin içinde hapsolup kalmak istemez. Stanley Fish'in pek hoşuna gitmese de bu dekonstrüksiyon bazı sonuçlara ulaşma, şeyleri *değiştirme* ve etkili ve sorumlu bir biçimde, ama her zaman çok dolayımlı olarak, müdahale etme iddiasındadır. Elbette, bunu yalnızca (akademik) mesleğin içinde yapmayı değil, kent, *cité* denilenin içinde, ve daha genel bir biçimde dünyada yapmak istemektedir. Kuşkusuz şeyleri değiştirmekten kasıt, değiştirmenin biraz safdilce anlamıyla, hesaplanmış, *düşünülüp taşınılmış ve stratejik olarak denetlenmiş müdahale* değildir; zaten olmakta olan bir dönüşümün maksimum yoğunlaştırılmasıdır; ne basit bir semptom ne de basit bir sebep adına yapılır bu; burada başka kategoriler gereklidir. Endüstrileşmiş ve hiper teknolojikleşmiş bir toplumda akademik mekân her zamankinden çok daha az bir monad ya da bir manastır gibi kapalıdır ve zaten aslında hiçbir zaman o kadar da kapalı olmuş değildir. Özellikle de hukuk fakülteleri için doğrudur bu.

Çok kısa olarak, şu üç noktayı eklemek için sabırsızlanıyorum:

1. Bir yandan, daha doğrudan bir biçimde felsefi tarzda veya daha doğrudan bir biçimde edebiyat kuramı tarafından motive edilen bir dekonstrüksiyon ile, öte yandan, hukuksal-edebi düşünüm ve "Eleştirel Hukuk İncelemeleri" arasındaki bu birlikte şekillenme (*configuration*), bu bağlaşma (*conjonction*) veya bu toplu durum (*conjoncture*) kuşkusuz zorunlu ve kaçınılmazdır.

2. Sözünü ettiğim bu bağlaşmanın bu ülkede bu kadar ilginç bir biçimde gelişmiş olması bir raslantı değil; ne var ki bu başka bir sorudur –acil ve heyecan vericidir–, fakat ne yazık ki zaman yetersizliğinden bu sorunu bir yana bırakmak zorundayım. Kuşkusuz bu gelişmenin öncelikle ve özellikle Kuzey Amerikalı olması olgusunun derin, karmaşık ve dünya çapında sebepleri vardır, yani jeopolitik ve yalnızca buraya ilişkin olmayan sebepler.

3. Her şeyin üstünde bu bağlaşmış veya birlikte yol alınan gelişmeye dikkat etmek ve ona katılmak ne kadar acil görünüyorsa, geniş ölçüde heterojen olan veya eşit olmayan söylemleri, tarzları, söylemsel bağlamları birbiriyle karıştırmamak da o kadar yaşamsaldır. "Dekonstrüksiyon" sözcüğü bazı durumlarda bizi böyle bir karışıklığa teşvik edebilir veya cesaretlendirebilir. Sözcüğün kendi-

si o kadar çok yanlış anlamaya yol açıyor ki, buna bir de örneğin Eleştirel Hukuk İncelemeleri'nin tüm tarzlarını birbirine yedirerek ve onları *tek bir* dekonstrüksiyonun örnekleri veya uzantıları yaparak katkıda bulunmaya gerek yok. Bu çalışmalarla pek az tanışıyor olmama rağmen Eleştirel Hukuk İncelemeleri alanındaki bu çalışmaların kendi tarihleri, bağlamları ve kendi deyimleri olduğunu biliyorum. Felsefi-dekonstrüktif sorgulamayla ilişkilerinde bunlar bazen –geride kalmış demek istemesem de hızlıca söylemek gerekirse– eşit olmayan, tutuk, yaklaşık veya şematik olabildikleri halde, uzmanlaşmışlıkları ve teknik yetkinliklerinin incelmişlikleriyle edebi veya felsefi alandaki dekonstrüksiyonun şu veya bu haline göre çok öndedirler. Halihazırda içinde bulunduğumuz evrede bağlamsal, akademik kurumsal, söylemsel özelliklere saygı göstermek, aceleci benzeştirmelere (*analogismes*) ve aktarımlara (*transpositions*), iki şeyi birbirine karıştırmış olma sonucu yapılan homojenleştirmelere karşı ihtiyatlı olmak bana uyulması gereken ilk buyruk gibi görünüyor. Her halükârda şimdiki bu karşılaşmanın bizde farklılık ve çatışmalara ilişkin anılar kadar, kesişim, çakışma ve fikir birliktelikerine ilişkin anılar da bırakacağından eminim.

Dekonstrüksiyonun bu ad altında en çok tanınan tezahürlerinde adalet problemine, İngilizce dendiği gibi "hitap" etmemiş olduğu yalnızca görünüştür. Bir görünüşten ibarettir bu, fakat Aristoteles'in deyimiyle görünüşlerin hesabını vermek, "görünüşleri kurtarmak" gerekir ve burada bunu yapmaya çalışacağım: Halihazırda dekonstrüksiyon olarak adlandırılan şeyin neden ve nasıl, adalet sorununa "hitap" etmez gibi göründüğü halde, ona hitap etmekten başka bir şey yapmamış olduğunu, ve aslında bunu doğrudan yapamayacağını, ancak *çapraz* (*oblique*) bir biçimde yapabildiğini göstereceğim. Tam şu anda olduğu gibi çapraz, tam da benim, adalet hakkında *doğrudan* konuşulamayacağını, adaletin doğrudan izlekleştirilemeyeceğini veya nesneleştirilemeyeceğini, dolaysız bir biçimde, hukuka değilse de adalete ihanet etmeden "Bu adildir," veya hatta "Ben adilim," bile demlemeyeceğini göstermeye koyulduğum anda olduğu gibi çapraz.[5]

5. Çapraz (*oblique*) motifine ilişkin olarak bkz. *Du droit à la philosophie*, Paris: Galilée, 1990, özellikle de s. 71 vd. ve *Passions, "L'offrande oblique"*, Paris: Galilée, 1993.

B. Ama henüz başlamadım. Size kendi dilinizde hitap etmem gerektiğini söyleyerek başlamıştım, hemen ardından sizin deyimlerinizden en az ikisini her zaman çok değerli, hatta yerine başkası konulamaz bulduğumu duyurmuştum. Bunlardan biri *to enforce the law* deyimiydi. Bu deyim bize her zaman şunu hatırlatır: Adalet zorunlu olarak hukuk ya da yasa değilse, adalet, hukukun adaleti veya yasa itibariyle adalet haline ancak gücü elinde tutabilirse veya daha doğrusu ilk ânından, ilk sözünden itibaren güce başvuruda bulunabilirse gelebilir. Adaletin başlangıcında *logos*, konuşma ya da dil olmuş olacaktır (*il y'aura eu le logos*) ama bu başka bir deyişle, "Başlangıçta güç olmuş olacaktır" (*il y'aura eu la force*) şeklindeki başlangıç deyişiyle zorunlu olarak çelişmez. Düşünülmesi gereken şey, dilin ta kendisi içersinde, dilin özünde en mahrem olanın içersinde, hatta dilin mutlak bir biçimde yatıştığı hareketin içersindeki gücün bu işleyişidir öyleyse.

Pascal belki ileride döneceğim bir fragmanda, her zaman göründüğünden çok daha zor olan o "düşünceler"inden birinde bunu söyler. Şöyle başlar: "*Adalet, güç*. Adil olanın takip edilmesi adildir, en güçlü olanın takip edilmesi zorunludur."[6] Bu fragman daha başından itibaren, en azından retoriğinin pekinliği bakımından olağanüstüdür. Adil olanın takip edilmesi (sonucunun takibi, etkisinin takibi, uygulanması, *enforced edilmesi*) *gerektiğini* ve en güçlü olanın da takip edilmesi (sonuç olarak, etki olarak vb.) *gerektiğini* söyler. Başka bir deyişle, ortak aksiyoma göre, adil olan ve güçlü olan, en adil olan, en güçlü olan gibi takip edil*meli*dirler. Fakat adil olan ve en güçlü olan için söylenen bu "takip edilmeli" bir durumda "adil", diğerinde "zorunlu"dur: "Adil olanın takip edilmesi *adil*dir (başka bir deyişle, adil kavramı veya fikri, analitik bir biçimde ve *a priori* adil olanın 'takip edilmesi'ni, *enforced* olmasını [yani: güç kullanılarak yürürlüğe sokulmasını) gerektirir ve böyle düşünmek doğruluk –*justesse*– anlamında doğrudur – *juste*); en güçlü olanın takip edilmesi *zorunludur* (*enforced*)."

Ve Pascal devam eder: "Güçsüz adalet iktidarsızdır (başka bir deyişle, adaletin *enforced* edilmesini sağlayacak gücü yoksa adalet yerine getirilemez, adalet adalet olmaz; iktidarsız bir adalet hukuk-

6. *Pensées*, Leon Brunschvicg (haz.), § 298, s. 470.

sal anlamıyla adalet değildir); adalet yoksa güç tirancadır. Güç yoksa adalet tersine döner, çünkü her zaman kötüler vardır; adalet yoksa güç her zaman suçlanır. Öyleyse adalet ile gücü bir araya getirmek gerekir, ve bunun için ya adil olanın güçlü olması ya da güçlü olanın adil olması gerekir." Sonuçtaki bu "gerekir"in ("Öyleyse adalet ile gücü bir araya getirmek gerekir") adalette adil olan tarafından mı yoksa güçte zorunlu olan tarafından mı reçete edildiğine karar vermek zordur. Fakat bu tereddütün ikincil olduğuna hükmedilebilir, çünkü daha derin bir "gerekir"in yüzeyinde yüzmektedir o – çünkü adalet olarak adalet güce başvuruyu talep etmektedir. Gücün zorunluluğu adaletin *adil*'inde (*juste*) ima edilmiştir öyleyse.

Bunu takip eden ve sonuçlandıran "... ve adil olanın güçlü olması sağlanamadığı içindir ki güçlü olan adil olan haline getirildi" düşüncesi, burada girişemeyeceğim kadar uzun bir çözümlemeyi hak ediyor. Bu Pascalci düşünceyi çözümleyişimin ilkesi veya, daha doğrusu, (etkin ve hakkında ne denirse densin şedit olmadığı söylenemeyecek) yorumlamamın ilkesi, bu konuşma boyunca doğrudan olmayan bir biçimde ileri süreceğim yorumun ilkesi, Pascal'in bu düşüncesini tartışan geleneğe ve bu düşüncenin en aşikâr bağlamına ters düşecek. Bu hâkim bağlam ve yönetir gibi göründüğü uzlaşımsal yorum, tam da uzlaşmacı bir yönde, karamsar, görelilikçi ve ampirisist bir tür şüphecilik yönünde giderler. Örneğin Port Royal' in yayımlanmasında Arnaud'yu, Pascal'in onları Montaigne'i okuyup ondan etkilendikten sonra yazdığını öne sürerek bu düşünceleri kaale almamaya iten sebep buydu. Montaigne'e göre yasalar kendilerinde adil değildi, yasa oldukları için adildi. Montaigne'in ilginç bir ifade kullandığı ve Pascal'in de bu ifadeyi kendi amacına uygun olarak yeniden ele aldığı doğrudur. Ben bu ifadeyi de yeniden yorumlamak ve üstünde en çok uzlaşılan okunuşundan kurtararak serbest bırakmak istiyorum. Bu ifade "otoritenin mistik temeli"dir. Pascal Montaigne'in adını zikretmeden 293 no.lu düşüncede onu alıntılar: "... biri adaletin özünün yasa koyucunun otoritesi olduğunu söyler, diğeri hükümdarın işine gelen, bir başkası da halihazırda geçerli olan töre; bu sonuncusu doğruya en yakın olanıdır: Yalın akla bakılırsa hiçbir şey kendinde adil değildir; her şey zamanla sarsılır. Tüm hakkaniyet töreden gelir, bunun da tek sebebi kabul edil-

miş olmasıdır; *otoritesinin mistik temeli* budur. Kim ki onu ilkesine geri götürür, onu yok eder."[7]

Montaigne aslında yasaların otoritesinin mistik temelinden bahsediyordu: "Halbuki yasalar güvenilirliklerini adil oldukları için değil, yasa oldukları için korurlar: Otoritelerinin mistik temeli budur, başka bir temeli yoktur... Her kim ki onlara adil oldukları için uyar, onlara uyması gerektiği gibi uymamaktadır."[8]

Açık ki Montaigne burada yasaları, yani hukuku adaletten ayırt etmektedir. Hukukun adaleti, hukuk olarak adalet, adalet değildir. Yasalar, yasalar olarak, adil değillerdir. Onlara uyulmasının sebebi adil olmaları değil, otoritelerinin olmasıdır.

"Güvenilirlik" sözcüğü önermenin tüm yükünü taşır ve otoritenin "mistik" niteliğine yapılan anıştırmayı haklı kılar. Yasaların otoritesi, onlara güvenilirlik atfedilmesine dayanır sadece. Onlara inanılır, bu onların tek temelidir. Bu inanma edimi ontolojik veya rasyonel bir temel değildir. Yine de *inanma*nın ne demek olduğunu düşünmek gerekir.

"Otoritenin mistik temeli" ifadesinden ne anladığımı yavaş yavaş açıklayacağım. Tabii eğer bu mümkünse ve bir açıklık değeri taşıyorsa. Montaigne'in şunu yazdığı da bir gerçektir ve bu da basit bir biçimde uzlaşımsal ve uzlaşmacı yüzeyinin ötesinde yorumlanmalıdır: "Hukukumuzun da, adaletinin hakikatinin temeli olan meşru kurguları olduğu söylenir."[9] *Vor dem Gesetz* üstüne bir metnin başına koymuştum bu sözcükleri. Nedir meşru bir kurgu? Adaletin hakikatini temellendirmekten kasıt nedir? İşte bizi bekleyen soruların bazıları bunlar. Montaigne meşru bir kurgunun –yani adaletin hakikatini kurmak için zorunlu olan kurgunun– bu eki (*supplément*) ile doğadaki bir eksikliğin gerektirdiği ekin yapay olan tarafından sağlanması arasında bir analoji kurulabileceğini öne sürüyordu. Sanki doğal hukukun yokluğu, tarihsel veya pozitif olanın ekini, yani kurgusal bir artıyı çağırıyormuşçasına. Montaigne'in önerdiği yakınlaştırma şuydu: "Doğal dişlerini kaybeden kadınların fildişin-

7. *A.g.y.*, § 294, s. 467. Altını çizen J. D.

8. Montaigne, *Essais*, III, XIII, "De l'expérience" (*Denemeler* III, XIII, "Deneyim Üstüne"), Bibliothéque de la Pléiade, s. 1203.

9. *A.g.y.*, II, XII, s. 601.

den dişler kullanmaları, gerçek ten renklerinin yerine yabancı bir madde kullanarak kendilerine yeni bir ten boyamaları, kendilerini sahte ve ödünç alınmış bir güzellikle donatmaları gibi... Bilim de bunu yapar. (Hukukumuzun da, adaletinin temeli olan meşru kurguları olduğu söylenir.)"[10]

Pascal'in adaleti ve gücü, kendisinin dediği gibi "bir araya getiren" ve gücü adaletin –ki o bu sözcükten adaletten çok hukuku anlar– özsel bir yüklemi haline getiren düşüncesi, belki de uzlaşımcı ve faydacı bir görelilikçiliğin ötesine, yasayı bir "maskeli güç" yapan eski ya da modern bir nihilizmin ötesine, La Fontaine'in "Güçlü olan haklıdır" (*La raison du plus fort est toujours la meilleure*) fikrini ileri süren *Kuzu ile Kurt* masalının sinik ahlakının ötesine geçer.

Pascal'in yaptığı eleştiri, *kendi ilkesi içinde*, ilk günaha ve kendisi de yozlaşmış olan bir akıl tarafından doğa yasalarının yozlaştırılmasına gönderme yapar. "Kuşkusuz doğal yasalar vardır; fakat bu güzel akıl her şeyi yozlaştırmıştır,"[11] ve başka bir yerde: "Bizim adaletimiz ilahi adaletin önünde iptal olur."[12] (Bu düşünceleri Benjamin okumasına hazırlık yapmak için alıntılıyorum.)

Ne var ki Pascalci eleştiriyi harekete geçiren gücü yalıtır ve Hıristiyan karamsarlığından ayırırsak, ki bunu yapmak imkânsız değildir, onda Montaigne'de de olduğu gibi *modern* eleştirel bir felsefenin öncülleri, hatta hukuk ideolojisinin bir eleştirisi, toplumun hâkim güçlerinin ekonomik ve siyasal çıkarlarını hem gizleyen hem de yansıtan, hukuka ait üstyapıların tortulaşmışlıklarından kurtarılması bulunabilir. Bu her zaman hem mümkün hem de yararlı olacaktır.

Fakat Pascal'in bu düşüncesi, ilkesinin ve harekete geçirici gücünün ötesinde, hukuk ideolojisinin bir eleştirisinin asla ihmal etmemesi gereken daha içsel bir yapıya ilişkindir belki de. Adaletin ve hukukun bizzat ortaya çıkışı, hukuku tesis eden, kuran ve haklılaştıran an, performatif bir gücü, yani hep yorumlayıcı bir gücü gerektirir ve inancı çağırır. Hukuku bu kez gücün *hizmetinde*, hâkim iktidarın ona dışsal olan uysal aleti, kulu anlamında kullanmıyoruz. Hukukun güç, iktidar veya şiddet denilen şeyle daha mahrem ve da-

10. *A.g.y.* 11. *Pensées*, IV, § 294, s. 466.
12. *A.g.y.*, § 233, s. 435.

ha karmaşık bir ilişkisi vardır. Hukuk anlamıyla adalet (*right or law*), kendisinin dışında veya kendisinden önce var olan, fayda uyarınca boyun eğeceği veya uyacağı, örneğin ekonomik, siyasal, ideolojik bir toplumsal gücün veya iktidarın basitçe hizmetinde değildir. Bizzat kuruluşu veya tesis ânı, asla bir tarihin homojen dokusuna kaydolmuş bir an değildir, çünkü bu dokuyu bir kararla yırtar. Hukuku kurma, başlatma, haklılaştırma, *yasa yapma* işlemi bir güç darbesinden, performatif ve dolayısıyla yorumlayıcı bir şiddetten müteşekkil olacaktır. Bu şiddetin kendisi ne adildir ne de adaletsizdir. Hiçbir adalet ve önceden elde bulunan ve daha evvelden kurucu olan hiçbir hukuk, önceden yapılmış olan hiçbir kurma, tanımı gereği, onu ne güvence altına alabilir, ne de onunla çelişebilir veya onu geçersiz kılabilir. Hiçbir haklılaştırıcı söylem, tesis edici dilin performatifliğiyle veya onun hâkim yorumuyla ilişkisinde üstdil rolünü oynayamaz veya oynama güvencesini veremez.

Söylem burada sınırıyla karşılaşmaktadır: Kendindeki, bizzat performatif kuvvetindeki sınırıyla. Benim burada biraz kaydırarak ve yapıyı genelleştirerek *mistik* adını vermeyi önerdiğim şey de budur. Burada, kurucu edimin şedit yapısının duvarları içine hapsedilmiş bir sessizlik vardır. Duvarlarla örülmüş, duvarların içine hapsedilmiş – çünkü bu sessizlik dile dışsal değildir. İşte Montaigne ve Pascal'in *otoritenin mistik temeli* adını verdikleri şeyi, basit şerhin dışına çıkmak suretiyle, bu anlamda yorumlamaya çalışacağım. "Mistik" sözcüğünün kullanımını, daha çok Wittgensteinci deme riskine gireceğim bir yöne çekeceğim. Montaigne ve Pascal'in bu metinleri, tıpkı ait oldukları gelenek gibi, tıpkı benim önerdiğim biraz aktif yorum gibi, Stanley Fish'in "Force" adlı çalışmasında[13] yaptığı tartışmaya taşınabilir. Bu çalışma Hart'ın *The Concept of Law*'ını ve başka bazı düşünürleri ve örtük bir biçimde, Hart tarafından eleştirilmiş olan Rawls'ı tartışma konusu etmekteydi. Elbette Sam Weber'in *Institution and Interpretation*[14] adlı kitabındaki bazı metinlerinde ışık tuttuğu, bazı çatışmaların yalnızca yalın bir biçimde ku-

13. Stanley Fish, *Doing What Comes Naturally, Change and the Rhetoric of Theory in Literary and Legal Studies* içinde, Durham ve Londra: Duke University Press, 1989.

14. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1987.

rum-içi veya tek bir kuruma ilişkin olmadıkları, çatışmacı bir karaktere sahip oldukları konusunda yapılan birçok tartışmaya da taşınabilir.

Otoritenin kökeni, kurma veya temel, yasanın koyulması; bunlar da temelsiz bir şiddetten ibarettirler, çünkü bunlar tanım gereği, son kertede yalnız ve yalnız kendilerine yaslanabilirler. Onların kendilerinde, "yasadışı" veya "gayrimeşru" anlamında, adaletsiz olduklarını söylemek değildir bu. Kurucu anlarında onların ne yasal oldukları ne de yasal olmadıkları söylenebilir. Temellendirilmiş ile temellendirilmemiş zıtlığını da her türlü temelcilik ile temelcilik karşıtlığı zıtlığını aştıkları gibi aşarlar. Bir hukukun kurucu performatiflerinin başarısı (örneğin, ve bu bir örnekten çok daha fazlasıdır, bir devletin hukukun garantörü olarak kurulması) önceden bulunan (örneğin ulusal veya uluslararası mekândaki) koşulları ve uzlaşmaları varsayar. Sözü edilen koşulların, kuralların veya uzlaşmaların ve bunların hâkim yorumlarının bir kökenleri olduğu varsayılırsa [varsayıldığında bile], bu kökende aynı "mistik" sınır yeniden ortaya çıkacaktır.

Bu şekilde belirlediğim yapı, hukukun özü itibariyle *dekonstrüksiyona tabi tutulabilir* olduğu bir yapıdır. Bu dekonstrüksiyon, hukuk kurulmuş olduğu için veya yorumlanabilir ve dönüştürülebilir metinsel katmanlar üzerine inşa edilmiş olduğu için (ki hukukun tarihi, onun mümkün ve zorunlu dönüşümü, bazen daha iyileştirilmesi budur) veya nihai temeli tanım itibariyle temellendirilmemiş olduğu için yapılabilir. Hukukun dekonstrüksiyona tabi tutulabilir olması bir felaket değildir. Hatta her tarihsel ilerlemenin siyasal şansı bunda yatıyor olabilir. Ancak tartışmaya dahil etmek istediğim paradoks şudur: Dekonstrüksiyonun imkânını güvence altına alan şey, hukukun –veya dilerseniz hukuk olarak adaletin– bu dekonstrüksiyona tabi tutulabilir yapısıdır. Kendinde adalet, hukukun dışında veya ötesindeki adalet –tabii eğer böyle bir şey varsa– dekonstrüksiyona tabi tutulamaz. Dekonstrüksiyon dekonstrüksiyona ne kadar tabi tutulabilirse, o da dekonstrüksiyona ancak o kadar tabi tutulabilecektir – dekonstrüksiyon diye bir şey varsa tabii. *Dekonstrüksiyon adalettir*. Bunun sebebi belki de hukukun (ki onu kurallı bir biçimde adaletten ayırt etmeye çalışacağım) uzlaşma ile doğa zıtlığını aşan bir anlamda inşa edilebilir olmasıdır. Belki de bu

zıtlığı aşarak inşa edilebilir ve dolayısıyla dekonstrüksiyona tabi tutulabilir olmasıdır. Daha doğrusu, bu zıtlığı aşarak dekonstrüksiyonu veya en azından temelde her zaman hukuk sorularına ve hukuk konusuna doğru yol alan bir dekonstrüksiyon uygulamasını mümkün kılıyor olmasıdır. Öyleyse aşağıdaki üç önermeyi getireceğiz.

1. Hukukun, (örneğin) dekonstrüksiyona tabi tutulabilirliği dekonstrüksiyonu mümkün kılar.

2. Adaletin dekonstrüksiyona tabi tutulamaz olması da dekonstrüksiyonu mümkün kılar, hatta ondan ayrılmaz.

3. Sonuç: Dekonstrüksiyon, adaletin dekonstrüksiyona tabi tutulamazlığı ile hukukun, meşrulaştırıcı veya meşrulaştırılmış otoritenin dekonstrüksiyona tabi tutulabilirliğini birbirinden ayıran aralıkta meydana gelir. İmkânsızın bir deneyimi gibi mümkündür – dekonstrüksiyon var olmasa, şimdi ve burada *mevcut* olmasa, henüz olmasa veya hiçbir zaman olmasa dahi, imkânsızın bir deneyimi gibi mümkün olduğu yerde, adalet *var*dır (*il y a la justice*). Adaletin X'inin yerine başka bir şey koyulabildiğinde, bu X'in çevrilebildiği, belirlenebildiği her yerde, şunun söylenmesi gerekecektir: Dekonstrüksiyon, (dekonstrüksiyona tabi tutulamaz) X *var olduğu* ölçüde ve X'in var olduğu yerde, o halde (dekonstrüksiyona tabi tutulamaz) *var olduğu* ölçüde mümkündür.*

Başka bir deyişle, varmaya çalıştığım hipotez ve önermeler şu altbaşlıkları çağırabilirler: Dekonstrüksiyonun imkânı olarak adalet; dekonstrüksiyonun uygulanmasının imkânı olarak hukukun veya yasanın yapısı, hukukun kuruluşunun veya hukukun kendi kendisini yetkilendirmesinin yapısı. Eminim ki bu açık değil, ama birazdan daha açık hale geleceğini, bu kez o kadar emin olmasam da umuyorum.

Daha başlamadığımı söylüyordum. Belki de hiçbir zaman başlamayacağım ve belki de bu kollokyum *keynote*'suz kalacak, fakat bir bakıma çoktan başladım. Protokolleri ve dolambaçları çoğaltma yetkisini veriyorum kendime – ama ne hakla? Sizin deyimlerinizden en az iki tanesine âşık olduğumu söyleyerek başlamıştım. Bun-

* *la déconstruction est possible, comme impossible, dans la mesure (là) où il y a X (indéconstructible), donc dans la mesure (là) où il y a (l'indéconstructible).* s. 36. –*ç.n.*

lardan birisi *enforceability*, diğeri *to address* fiilinin geçişli kullanımıydı. Fransızcada birine hitap edilir (*on s'adresse à quelqu'un*), bir mektup veya bir söz yollandıkları yere ulaşacaklarından emin olunmaksızın bir adrese yollanabilir –ki bu da geçişli bir kullanımdır– fakat Fransızcada biz bir sorunu "adres etmeyiz"*. Bu gece, bir sözleşme gereği, İngilizce olarak bir sorunu "adres" etmeye girişmiş bulunuyorum, yani doğrudan o soruna ve size doğru gideceğim, izlekleştiren bir tarzda ve başka yere sapmadan, size kendi dilinizde hitap ederek. Hukuk ya da adalet ile, bir adresin doğruluğu, yönelme ve dosdoğruluk arasında, kendimize doğrudan bir iletişim hattı bulmalıyız ve doğru bir yol bulmalıyız. Neden dekonstrüksiyon, şeyleri *çapraz*, doğrudan olmayan bir biçimde, dolaylı bir tarzda, tırnak işaretleriyle, her zaman şeylerin belirtilen adrese ulaşıp ulaşmadıklarını sormak suretiyle ele almakla ünlenmiştir? Bu ün hak edilmiş midir? Hak edilmiş olsun veya olmasın, bunu nasıl açıklamalı?

Ötekinin dilini konuştuğum ve kendiminkinden koptuğum olgusunda, kendimi ötekine teslim ettiğim olgusunda tekil bir güç, doğruluk ve adalet karışımı vardır zaten. Ve "Dekonstrüksiyon ve Adalet İmkânı" başlığının kapsadığı, sizin dilinizde dediğiniz gibi, sonsuz sorunları –sayıları itibariyle sonsuz, tarihleri itibariyle sonsuz, yapıları itibariyle sonsuz sorunları– İngilizcede "adres" etmeye mecburum, bu bir ödev. Fakat bu sorunların, sonsuzca çok olmaları dolayısıyla sonsuz olmadıklarını, hiçbir zaman hâkim olamayacağımız bellek ve (dini, felsefi, hukuksal, vb.) kültürlerden köklendikleri için sonsuz olmadıklarını zaten biliyoruz. Bunlar, tabiri caizse, *kendilerinde* sonsuzdurlar, biraz önce *mistik* adını verdiğim şeyle ilişkisiz olmayan açmaz (*aporia*) deneyiminin ta kendisini gerektirdikleri için sonsuzdurlar.

Bunların, *açmaz deneyiminin* ta kendisini gerektirdiklerini söylediğimde, bundan iki şey anlıyorum, ki bunlar oldukça karmaşık.

1. Bir *deneyim*, adının da belirttiği gibi, bir geçiştir (*une traversée*), karşıya geçer ve bir hedefe doğru yol alır, o hedefe giden geçidi bulur. Deneyim geçitini bulur, olanaklıdır. Oysa bu anlamda, *açmaz*'ın (*aporie*), yani geçit-vermeyen'in tam manasıyla bir deneyimi olamaz. Bir *aporia*, bir yol olmayandır. Bu bakış açısından

* *mais on n'adresse pas un problème.* –ç.n.

adalet deneyimleyeceğimizin deneyimi olacaktır. Biraz sonra geçemeyeceğimiz birden fazla açmazla karşılaşacağız.

2. Açmazın, bütünüyle imkânsız bu deneyimi olmaksızın adaletin olmadığına inanıyorum. Adalet imkânsızın bir deneyimidir. Yapısı bir açmaz deneyimi olmayan bir adalet isteminin, arzusunun, talebinin, olduğu neyse o olma şansı, yani haklı adalet *çağrısı* olma şansı hiçbir şekilde olmayacaktır. Ne zaman ki bir şeyler gelip geçer veya iyi geçer, ne zaman ki iyi bir kural, belirleyici bir yargıya göre, tikel bir duruma, yanlışsız bir biçimde kapsanan bir örneğe sükunet içinde uygulanır, orada hukuk hesaba katılmış olur belki, ancak adalet kesinlikle (hesaba katılmış) olmaz.

Hukuk adalet değildir. Hukuk hesabın öğesidir (ortamıdır) ve hukuk diye bir şey olması adildir, fakat adalet hesap edilemezdir, hesap edilemez olanla hesap edilmesini talep eder; ve aporetik deneyimler ne kadar olası değillerse o kadar da zorunlu adalet deneyimleridir, yani adil olan ile olmayan arasındaki *kararın* hiçbir zaman bir kuralla güvence altına alınmamış olduğu anların deneyimleridir.

O halde size *hitap etmem* ve sorunlara "hitap etmem" gerekiyor ve bunu kısaca ve yabancı bir dilde yapmalıyım. Kısaca yapabilmek için, olabildiğince doğrudan bir biçimde, dosdoğru, dolanmaksızın, tarihte başka bir yere gitmeden, çapraz başlamadan, bir yandan size, bu söylemin ilkin ulaşmayı hedeflediği varsayılanlara doğru giderek, ama aynı zamanda, öte yandan, sözü edilen sorunların özsel karar yerine doğru giderek yapmalıydım bunu. Adres, yön gibi, doğruluk (*réctitude*) gibi, hukuka ilişkin bir şey söyler ve adalet istendiği zaman, adil olunmak istendiği zaman ıskalanmaması gereken şey adresin doğruluğudur. *Il ne faut pas manquer d'adresse* diyeceğim Fransızca, fakat her şeyin üstünde *il ne faut pas manquer l'adresse*; adreste yanılmamak gerek ve adres her zaman tekil olarak mevcuttur. Bir adres her zaman tekilken, idiomatikken, adalet tıpkı hukuk gibi, bir kuralın, bir normun veya evrensel bir buyruğun genelliğini varsayar gibi görünür. Her zaman biricik bir durumda, bir tekillikle, bireylerle, gruplarla, yeri doldurulamaz varoluşlarla, başka'yla ve başka *olarak* ben'le ilgilenmesi gereken adalet edimini, zorunlu olarak genel bir biçime –bu genellik her defasında tekil bir uygulamayı buyuruyor olsa dahi– sahip olan adalet kuralı, normu, değeri veya buyruğuyla nasıl uzlaştırmalı? Adalet ruhu olmaksızın ve

bir şekilde her defasında kuralı ve örneği icat etmeden adil bir kuralı uyguluyor olmak bana yeterli geliyorsa, nesnel yasaya uygun hareket ettiğim için eleştiriden azade olacağımdır, hukukun koruması altında olacağımdır belki ama adil olmayacağımdır. Ödeve *uygun olarak* hareket edeceğimdir, ama *ödev dolayısıyla* veya yasaya duyduğum *saygı dolayısıyla* değil– diyecektir Kant. Bir eylemin yalnızca yasal olmadığını, adil olduğunu söylemek mümkün müdür? Bir kişinin yalnızca hakkının sınırları içinde kalmadığını, aynı zamanda adaletin içinde olduğunu? Şu adildir, bir karar adildir? Adil olduğumu biliyorum demek mümkün müdür? Böyle bir güvencenin vicdan rahatlığı ve mistifikasyon biçimi bir yana, özü itibariyle imkânsız olduğunu göstermek isterdim. Fakat burada bir dolanmaya daha izin vermenizi rica edeceğim.

Başkasına, o başkasının dilinde hitap etmek, mümkün her adaletin koşulu gibi görünür, ama diğer yandan bunun her halükârda imkânsız olduğu (zira başkasının dilini, örtük bir üçüncünün yasası uyarınca benim kıldığım ve asimile ettiğim ölçüde konuşabilirim) ortaya çıkar. Dahası bu, bir evrensellik öğesini, deyimlerin tek taraflılığını ve tekilliğini askıya alan üçüncüye başvuruyu gerektirir gibi görünen hukuk olarak adalet tarafından da dışlanır gibi durmaktadır.

Birine İngilizce hitap ettiğimde, bu benim için her zaman bir sınanmadır.* Muhatabım için, sizler için de öyledir tahmin ederim. Size nedenini açıklamak ve bunu yaparak vakit kaybetmektense, *in medias res* birkaç saptamayla başlıyorum. Bu saptamalar benim için bu dil sorununun endişe verici ağırlığını adalet ve adalet imkânı sorusuna bağlıyorlar.

Bir yandan, temel sebepler yüzünden, "adaletin" verili bir deyim, bir dil içinde Fransızca dendiği gibi "yerine getirilmesi" bize adil görünür. İlgili tüm "özne"lerin bu dilde yetkin oldukları, yani anlamaya ve yorumlamaya muktedir oldukları varsayılmıştır; tüm "özneler", bu yasaları tesis edenler, yargılayanlar ve yargılananlar, geniş ve dar anlamıyla tanıklar, adaletin veya daha doğrusu hukukun uygulanmasının güvencesi olan herkes. Yasanın kaydolduğu

* *Épreuve*: Deneme, sınama, sınav, deneyim, felaket, prova, işkence, yarış, yarışma. –*ç.n.*

veya yargının telaffuz edildiği dili, kendi haklarını vb. anlamayan birisini yargılamak adil değildir. Yargılanan kişinin veya kişilerden oluşmuş grubun bazen çok iyi anlamadığı, bazen de hiç anlamadığı bir deyimde (*idiome*) yargılandığı dramatik şiddet durumlarının örneklerini çoğaltabilirdik. Ve deyime hâkim olmadaki yetkinlik farkı burada ne kadar hafif veya ince olursa olsun, bir topluluğun tüm üyeleri bu deyimi bütünüyle paylaşmadıkları zaman adaletsizliğin şiddeti başlamıştır. Bu ideal durum, her halükârda, hiçbir zaman mümkün değildir ve bunun, konferansımızın başlığının "adalet imkânı" adını verdiği şeyde doğuracağı birkaç sonucu şimdiden çıkarabiliriz. Fransızcada dendiği gibi, içinde "adaletin yerini bulduğu" (*justice est faite*) iddia edilen deyimi anlamayanları yargılamaktan müteşekkil olan bu adaletsizliğin şiddeti, herhangi bir şiddet, herhangi bir adaletsizlik değildir. Bu adaletsizlik, öteki'nin, dilin şiddetinin kurbanının, tüm diğerlerinin bildikleri varsayılan dilin şiddetinin kurbanının, genel olarak bir dile muktedir olduğunu, bizim, insanların, dilin bu sözcüğüne verdikleri anlamda konuşan hayvan olarak bir insan olduğunu varsayar. Bu "biz insanlar"ın, "biz yetişkin, erkek, beyaz, et yiyen ve kurban etmeye muktedir" anlamına geldiği bir zaman olmuştur ki bu zaman ne çok uzaktır ne de sona ermiştir.

Bu saptamaları yerleştirdiğim ve bu söylemi yeniden kurduğum uzamda bir hayvana, hele hele bir bitkiye veya taşa karşı adaletsizlikten veya şiddetten bahsedilmeyecektir. Bir hayvana acı çektirilebilir, ama onun, gerçek anlamıyla incitilmiş bir özne, bir suçun, bir cinayetin, bir tecavüzün veya hırsızlığın, bir iftiranın kurbanı olduğu söylenmeyecektir hiçbir zaman – ve bunun bitki veya mineral ya da sünger gibi ara türler için *haydi haydi* doğru olduğu düşünülür. İnsan türü içinde özne olarak tanınmamış olan ve hayvan muamelesi yapılan çok "özne" olmuştur ve hâlâ da vardır (biraz önce kısaca hatırlattığım henüz tamamlanmamış tarihin tümü budur). Kafa karışıklığıyla "hayvan" adını verdiğimiz, yani salt canlı olan ve bundan daha fazlası olmayan varlık, yasanın veya hukukun bir öznesi değildir. Adil ile adaletsiz arasındaki karşıtlık onun için bir anlam taşımaz. Hayvanların yargılandığı davalar (böyle davalar vardır) veya hayvanlara birtakım acılar çektirenlere karşı açılan davalar (bazı Batılı ülkelerde çıkarılan yasalar bunu öngörür ve bu yasalar-

da yalnızca insan haklarından değil, genel olarak hayvan haklarından bahsedilir) arkaik âdetlere dönüştür veya kültürümüzü kurucu nitelikte olmayan marjinal ve seyrek olgulardır. *Bizim* kültürümüzün temeli etobur kurban etmedir; kültürümüze, en yüksek endüstriyel teknoloji seviyesinde kurallandırılmış olarak hâkimdir bu. Tıpkı hayvanlar üstünde yapılan biyolojik deneyler gibi, bunlar modernliğimiz için son derece yaşamsal bir önem taşırlar. Başka bir yerde göstermeye çalıştığım gibi,[15] etobur kurban etme, öznelliğin yapısının özüne aittir. Yani, aynı zamanda yönelimsel öznenin temeline ve yasanın değilse, en azından hukukun temeline –yasa ile hukuk, adalet ile hukuk, adalet ile yasa arasındaki fark burada bir uçurumun üstünde açık kalmaktadır– aittir. Şimdilik bu sorunlara yaklaşmıyorum, kültürümüzün ve hukukumuzun temelinde etobur kurban etme ile öznelliği yapılandıran, simgesel olsun veya olmasın, tüm etoburluklar (süt emme, aşk, yas ve hakikatte bunların simgesel veya dilsel bir biçimde sahiplenilmeleri) arasındaki yakınlığa yaklaşmadığım gibi.

Hâlâ kafa karışıklığıyla hayvan adını verdiğimiz şeye karşı adaletsizlikten, şiddetten veya saygısızlıktan bahsedilmek isteniyorsa, ki hayvan sorusu hiçbir zaman olmadığı kadar aktüeldir ve ben bu soruya –dekonstrüksiyon adına– karnofallogosantrizm (etobur-fallus-logos-merkezcilik) üstüne bir sorular topluluğunu dahil ediyorum, Batıda adil olan ile adil olmayan hakkındaki düşünceye hâkim olan metafizik-insan merkezli aksiyomatiğin bütününü yeniden göz önüne almak gerekecektir.

Bu ilk adımı atar atmaz sonuçlardan ilki hemen çıkıyor ortaya: İnsan öznesini (tercihen ve pragmatik olarak kadından, çocuktan veya hayvandan ziyade yetişkin erkek) tesis eden ve onu adil olanın ve olmayanın ölçüsü haline getiren sınırlara dekonstrüktivist bir yaklaşım, ne zorunlu olarak adaletsizliğe ne de adil olan ile olmayan arasındaki karşıtlığın silinmesine götürecektir. Belki de, bir tarihin ve bir kültürün kriterolojisini kapatabildiği sınırların tüm aygıtının, tatmin olmak bilmez bir adalet talebi adına yeniden yorum-

15. Hayvanlık üstüne bkz. *De l'esprit. Heidegger et la question*, Paris: Galilée, 1987. Kurban etmeye ve etobur kültüre gelince: "Il faut bien manger – ou le calcul du sujet", *Points de suspension* içinde, Paris: Galilée, 1992.

lanmasına götürecektir. Şimdilik yalnızca yüzeysel bir biçimde açıklayacağım hipotezin içinde, hali hazırda dekonstrüksiyon adı verilen şey, bazılarının çıkarlarına uygun olduğu için yaydıkları kafa karışıklığı uyarınca etik-siyasal-hukuksal adalet sorusunun karşısında ve adil olan ile olmayan karşıtlığının karşısında yarı-nihilist bir erkten el çekmeye tekabül etmeyecektir. Şu şekilde şematikleştireceğim çifte bir harekete tekabül edecektir:

1. Hafızanın karşısında sınırsız ve dolayısıyla zorunlu olarak aşırı, hesaplanamaz bir sorumluluk hissi; ve dolayısıyla adalet, yasa ve hukuk kavramlarının tarihini, kökenini, anlamını, sınırlarını, bunlara dayatılmış ve onlarda tortulaşmış oldukları için az çok okunur kalan veya önceden varsayılan değerleri, normları, buyrukları hatırlama görevi. Adalet adı altında ve birden fazla dilde devraldığımız şeye gelince, tarihsel ve yorumsal bir hafıza *görevi* dekonstrüksiyonun yüreğindedir. Bu görev, filolojik-etimolojik görev, tarihçinin görevi değildir yalnızca, aynı zamanda bir buyruğun ve bir emirler demetinin mirası olan bir mirasın önünde sorumluluktur. Dekonstrüksiyon bu sonsuz adalet talebi tarafından çoktan *bağlanmıştır* (*gagée, engagée*), ki bu talep biraz önce bahsettiğim şu "mistik" görünümü alabilir. Adalete karşı adil olmak gerekir ve ona karşı adil olmanın ilk adımı onu duymak, okumak, yorumlamak, nereden geldiğini, bizden ne istediğini, bu istediği şeyi tekil deyimler (*Díkè, Jus, justitia, justice, Gerechtigkeit* – böylece kendimizi Avrupalı deyimlerle sınırladık, bunları başka deyimlerle ilişkilerinden yola çıkarak sınırlandırmak da zorunludur belki de; buna geri döneceğiz) aracılığıyla istediğini bilerek anlamaya çalışmaktır. Bu adaleti, onun evrensellik iddiasına rağmen veya tam da bu iddiası sebebiyle her zaman tekilliklere ve ötekinin tekilliğine hitap ettiğini de bilerek anlamaya çalışmalıyız. Sonuç olarak, bu noktayı hiçbir zaman gözden kaçırmadan, adaletin etrafındaki kuramsal veya normatif kavramsal aygıtımızın kökeni, temelleri ve sınırları üstüne bir sorgulamayı sürdürmek, pekin bir dekonstrüksiyonun bakış açısından, adaletle ilgilenmenin bir nötralizasyonu, adaletsizliğe karşı bir duyarsızlık olamaz. Tam tersine, adalet talebindeki hiperbolik bir fazlalığa, aşırılığı ve upuygunsuzluğu adalete kaydetmesi gereken, özsel bir tür orantısızlığa duyarlılıktır bu. Bu duyarlılık, adaletin şu veya bu devralınmış belirlenimi karşısında dogmatik bir biçimde

duran vicdan rahatlığındaki kuramsal sınırları göstermeye çalışmaz yalnızca; en duyumsanır etkileriyle somut adaletsizlikleri de ele vermeye çalışır.

2. Hafıza karşısındaki bu sorumluluk, davranışlarımızın, kuramsal, pratik, ahlaki-siyasal kararlarımızın adilliğini ve doğruluğunu düzenleyen sorumluluk kavramının ta kendisi karşısında bir sorumluluktur. Bu sorumluluk kavramı birbirine bağlı bütün bir kavramlar ağından (sahip olma, yönelimsellik, istem, bilinç, kendilik-bilinci, özne, ben, kişi, cemaat, karar, vb.) ayrılmaz. Verili veya hâkim hallerindeki bu kavramlar ağının her dekonstrüksiyonu bir sorumsuzlaşmaya benzeyebilecektir, üstelik tam aksine, bir sorumluluk artışına çağırdığı bir anda. Fakat bir aksiyomun güvenilirliği dekonstrüksiyon tarafından askıya alındığı anda, bu yapısal olarak zorunlu anda, adalete artık bir yer olmadığı, adaletin kendisinin olsun, adalet problemlerine yönelen kuramsal ilginin olsun, artık bir yerinin olmadığı sanılabilir. Bu askıya alma ânı, bu *épochè* vakti olmasa, dekonstrüksiyon da mümkün olmazdı. Basit bir an değildir bu: Eğer sorumluluk dogmatik uykuya kapılmak suretiyle, hiçbir zaman kendi kendisini inkâr etmeyecekse, bu ânın imkânı her türlü sorumluluğun yerine getirilmesinde yapısal olarak mevcut kalmalıdır. Bunun içindir ki bu an kendisinden taşar. Daha da endişe verici hale gelir. Ama endişeden tasarruf ederek adil olduğunu kim iddia edebilir? Ve bu endişe verici askıya alma ânı –ki bu aynı zamanda hukuksal-siyasal dönüşümlerin hatta devrimlerin meydana geldiği mekânsal aralığı açar– motivasyonunu, hareketini ve atılımını (ki hiçbir zaman askıya alınamayacak bir atılımdır bu) bir adalet artışı veya ilavesi talebinde, öyleyse bir upuygunsuzluğun veya hesaplanamaz bir orantısızlığın deneyimlenmesinde bulabilir ancak. Zira sonunda dekonstrüksiyon gücünü, hareketini ve motivasyonunu, hep tatminsiz olan bu çağrıda –belirli bağlamlarda, adalet, adalet imkânı denen verili belirlenimlerin ötesinde– değilse nereden bulacaktır? Yine de bu orantısızlığı yorumlamak gerekir. Eğer bugün dekonstrüksiyon adını verdiğimiz şeyden daha adil (daha adil diyorum, daha yasal veya daha meşru değil) hiçbir şey tanımıyorum deseydim, yalnızca dekonstrüksiyon denen şeyin belirli hasımlarını (ki onlar bu ad altında tahayyül ettikleri şeye karşıdırlar) değil, onun taraftarları veya uygulayıcıları sayılan veya kendilerini öyle

kabul edenleri de şaşırtmaktan veya şoka sokmaktan geri kalmamış olacaktım – bunu biliyorum. O halde bunu demeyeceğim, en azından doğrudan veya dolambaçlı birkaç önlem almadan yapmayacağım bunu.

Bildiğiniz gibi birçok ülkede, geçmişte olduğu gibi bugün de, yasayı kuran veya devlet hukukunu dayatan şiddet tarzlarından biri devlet tarafından yeniden gruplandırılmış ulusal veya etnik azınlıklara bir dil empoze edilmesi olmuştur. Fransa'da, en azından iki kez, durum bu olmuştur. Önce Villiers-Cotteret kararnamesi Fransızcayı adli-idari dil olarak dayatmak ve hukuk veya kilise dili olan Latinceyi yasaklamak suretiyle monarşik devletin birliğini konsolide etti. Krallığın bütün sakinleri tercüman bir avukat aracılığıyla ortak bir dilde temsil edilebiliyor ve bu yolla henüz tikel bir dil olan Fransızca onlara dayatılmamış oluyordu. Latince'nin zaten bir şiddet olduğu ve Latince'den Fransızcaya geçişin bir şiddetten diğerine geçiş olduğu doğrudur. İkinci büyük dayatma ânı ise Fransız Devrimi sırasında dilsel bütünleştirmenin bazen en bastırmacı veya her halükârda en otoriter pedagojik virajları almasına denk düşmektedir. Bu örneklerin tarihiyle ilgilenmeyeceğim. Bu örnekleri bugün dilsel sorunların hâlâ akut olduğu ve uzun bir süre de olmaya devam edeceği, siyaset, eğitim ve hukuk sorularının birbirinden ayrılmaz nitelik taşıdığı Amerika Birleşik Devletleri'nde de bulabilirdik.

Şimdi tarihsel bellek aracılığıyla en ufak bir dolambaç yapmaksızın dosdoğru birkaç açmazın formel, soyut önermesine gidelim. Dekonstrüksiyon hukuk ile adalet arasındaki yerini veya daha doğrusu ayrıcalıklı dengesizliğini bu açmazlarda bulur. Genelde dekonstrüksiyon iki tarzda uygulanır (çoğunlukla bunların birini diğerine aşıladığı halde). Biri mantıksal-formel paradoksların kanıtlayıcı ve görünüşte tarihsel olmayan havasına bürünür. Diğeri daha tarihsel ve daha anamneziktir; metin okumalarıyla, kılı kırk yaran ve soykütüksel yorumlarla ilerler görünür. Birbiri ardından bu iki uygulamaya vereceğim kendimi:

Önce kuru, doğrudan bir biçimde, bunu müteakip açmazları "ele aldığımı" (*j'"adresse"*) söyleyeyim. Aslında kendisini sonsuzca dağıtan tek bir açmaz, tek bir aporetik potansiyel vardır. Adalet ile hukuk; yani sonsuz, hesaplanamaz, kurala isyankâr, bakışımlılığa yabancı, heterojen ve heterotop olan adalet ile meşruluk veya yasallık,

dengelenebilir ve tüzüğe uygun, hesaplanabilir, kurallı ve kodlu yönergeler sistemi olarak adaletin uygulanması olan hukuk arasında, belki zor bir ayrımı varsayacak, açıklayacak veya üretecek kimi örnekleri ele alacağım yalnızca. Hukuktan ayırt etmeye çalıştığım adalet kavramını, belli bir noktaya kadar Levinas'm adalet kavramına yaklaştırma eğiliminde olacağım. Bunun sebebi tamamen, sonsuzluk ve başkası ile, başkasının bana emreden, sonsuzluğunu izlekleştiremediğim ve tutsağı olduğum yüzü ile heteronomik ilişkidir. *Bütünlük ve Sonsuz*'da[16] Levinas şöyle yazar: "başkasıyla ilişki – yani adalet"; ve başkasıyla ilişkiyi başka bir yerde "yüzü karşılamanın doğruluğu" (*droiture de l'accueil fait au visage*)[17] diye tanımlar. Doğruluk hukuka indirgenmez elbet, deminden beri sözünü ettiğimiz ne "hitaba" ne de "yön"e indirgenir – iki değer birbiriyle ilişkili olmadığı ve belli bir dik durmayla ortak bir ilişki içinde bulundukları halde.

Levinas sonsuz bir haktan söz eder: "Yahudi hümanizmi" adını verdiğim şeyin temeli "insan kavramı" değil, başkasıdır; "başkasının hakkının uzamı", "pratik olarak sonsuz bir hakkın uzamı"dır.[18] Buradaki hakkaniyetlilik (*l'équité*), eşitlik, hesaplanmış oranlılık, hakkaniyetli dağıtım veya dağıtıcı adalet (*la justice distributive*) değil, mutlak bakışımsızlıktır (*la dissymétrie absolue*). Ve Levinas'm adalet kavramı bizim belki de azizlik diye çevireceğimiz İbranice sözcükle karşılaştırılabilir daha ziyade. Ne var ki Levinas'tan kavramsal bir çizgiyi ödünç almakla yetinebileceğimi sanmıyorum: Onun zor söylemi üstüne benim başka zor sorularım olacak, karışıklıklara ve analojilere yol açma riskine gireceğiz. Bu yönde daha ileriye gitmeyeceğim öyleyse.

Adalet ile hukuk arasındaki bu ayrım gerçek (*vraie*) bir ayrım olsaydı, işleyişi mantıksal olarak kurala bağlanabilir ve hâkim olunabilir bir karşıtlık olsaydı, her şey çok daha basit olurdu. Fakat hukuk adalet adına uygulandığı iddiasında bulunuyor ve adalet "*güç kullanılarak yürürlüğe sokulması*" (*enforced*) gereken bir hukuka

16. Emmanuel Lévinas, *Totalité et Infini*, "Vérité et justice", Nijhof, 1962, s. 62.
17. *A.g.y.*, s. 54.
18. E. Lévinas, "Un droit infini", *Du Sacré au Saint. Cinq nouvelles lectures talmudiques* içinde, Paris: Minuit, 1977, s. 17-8.

yerleşmeyi talep ediyor. Dekonstrüksiyon her zaman ikisinin arasında bulunur, dolaşır. İşte açmazların bazı örnekleri.

1. *İlk Açmaz*: *Kuralın* epokē'*si*

En ortak aksiyomumuz: adil veya adaletsiz olabilmek ve adaleti yerine getirebilmek veya yok edebilmek için özgür ve davranışımdan, düşüncemden, kararımdan sorumlu olmalıyımdır. Özgürlükten yoksun bir varlığın veya en azından şu veya bu ediminde özgür olmayan bir varlığın kararının adil veya adaletsiz olduğu söylenemeyecektir. Fakat adil olanın bu özgürlüğü veya bu kararı, adil olabilmek için, adil olduğunun söylenebilmesi, adil olarak tanınabilmesi için, bir yasayı veya yönergeyi, bir kuralı izlemek zorundadır. Bu anlamda adil olan, bizzat özerkliği içinde, yasayı izleme ve kendisine yasayı verme özgürlüğü içinde hesaplanabilir olanın veya programlanabilir olanın düzenine ait olabilmelidir – örneğin bir hakkaniyetlilik edimi olarak. Fakat eğer edim basitçe bir kuralı uygulamak, bir programı yürütmek veya bir hesabı işleme koymaktan oluşuyorsa, evet, onun yasal, hukuka uygun, hatta metafor yoluyla adil olduğu söylenebilecektir muhtemelen, ne var ki *kararın* adil olduğunu söylemekte haksız olunacaktır. Bunun sebebi gayet basitçe, bu durumda ortada aslında bir kararın olmamasıdır.

Örneğin bir yargıcın kararının adil olabilmesi için onun bir hukuk kuralını veya genel bir yasayı izlemesi yetmez yalnızca – o kuralı veya yasayı tekrar tesis eden bir edimle üstlenmeli, tasdik etmeli, onun değerini onaylamalıdır, sanki sınırda, bu yasa daha önce var olmamış gibi, sanki bu yasayı her seferinde yargıcın kendisi icat ediyormuş gibi. Hukuk olarak adaletin her uygulaması yalnızca *fresh judgment* (taze bir yargı) olduğunda adil ise (bu İngilizce ifadeyi Stanley Fish'in "Force" adlı yazısından ödünç alıyorum*) bu başlatıcı yargının yeni tazeliği, başlangıçtalığı bir şeyi tekrar ediyor, daha doğrusu önceden var olan bir yasaya uygun düşüyor olabilir, hatta olmalıdır; ama yargıcın yasayı tekrar tesis eden, yeniden icat eden ve özgürce karar veren sorumlu yargısı da, "adalet"inin sadece uygunluktan, yargının koruyucu ve yeniden üretici etkinliğin-

* Bkz. s. 58, 13. not. –*ç.n.*

den ibaret olmamasını gerektirecektir. Kısacası, bir kararın adil ve sorumlu olması için, onun kendi momentinde –eğer böyle bir moment varsa– hem kurallı hem de kuralsız olması gerekecektir. Hem yasayı muhafaza edici, koruyucu olmalı, hem de onu her durumda yeniden icat etmek, en azından, yasanın ilkesinin yeni ve özgür bir biçimde yeniden olumlanması ve onaylanması içinde yeniden icat etmek, yeniden haklılaştırma ödeviyle yükümlü olmak için, onu dekonstrüksiyona tabi tutmalı ve askıya almalıdır. Her durum başkadır, her karar farklıdır ve mutlak bir biçimde biricik bir yorumu gerektirir. Bu yorumu, var olan veya yasalaşmış hiçbir kural mutlak bir biçimde garanti edemez ve etmemelidir. En azından, güvenli bir biçimde garanti etmişse eğer, yargıç da bir hesap makinesi olacak demektir – ki işte bu ölçüde, hatta yargıların zorunlu yinelenebilirliklerinin devreye soktuğu mekanik veya teknik, dolayısıyla indirgenemez bir parazit olma uyarınca her zaman kısmen vaki olan da budur; onun adil, özgür ve sorumlu olduğu söylenemeyecektir. Ne var ki eğer yargıç tersine hiçbir hukuka, hiçbir kurala gönderme yapmıyorsa veya yorumun ötesinde hiçbir kuralı verili kabul etmediğinden kararını askıya alıyor, karar verilemez olanda duruyor veya her kuralın ve her ilkenin dışında doğaçlama bir yolla karar alıyorsa, bu sefer yine adil, özgür ve sorumlu olduğu söylenemeyecektir. Bu paradokstan şu çıkar: Hiçbir anda, hiçbir *şimdide* bir kararın adil, saf bir biçimde adil (yani özgür ve sorumlu) olduğu söylenemez, ne birinin adil olduğu söylenebilir ne de hatta –ki bu daha da zordur– "*Ben* adil*im*" denebilir. "Adil" yerine yasal veya meşru, bir hesabı yetkilendiren bir hukuka, kurallara ve uzlaşımlara uygun denebilir, ama bu hukukun kurucu kökeni adalet sorununu geriye itecektir yalnızca. Çünkü bu hukukun temelinde ya da tesisinde, aynı adalet sorunu ortaya koyulmuş, şeditçe çözülmüş, yani gömülmüş, gizlenmiş, bastırılmış olacaktır. Burada en iyi paradigma ulus-devletlerin kurulması veya Fransızcada *hukuk devleti* (*état de droit*) adı verilen şeyi kuran anayasayı tesis eden edimdir.

2. *İkinci Açmaz: Karar Verilemez Olanın Musallat Oluşu*

Hiçbir adalet, kesen bir karar olmaksızın hukuk biçiminde uygulanmaz, yerine getirilemez, etkili olamaz, belirlenemez. Bu karar yal-

nızca orantılı veya dağıtıcı adalet düzenindeki nihai biçiminden, örneğin hakkaniyetli olan veya olmayan bir ceza yaptırımından müteşekkil değildir. Yasa ve ilke itibariyle, kuralı bilme, okuma, anlama, yorumlama ve hatta hesaplama inisiyatifinde başlar ve başlamak zorundadır. Çünkü eğer hesap hesapsa, *hesaplama kararı* hesaplanabilir olanın düzeninden değildir ve olmamalıdır.

Sıklıkla dekonstrüksiyon ile karar verilemezlik izleği bir araya getiriliyor. Oysa karar verilemez olan, iki anlam veya iki birbiriyle çelişen ve son derece belirlenmiş, fakat eş derecede buyurulmuş kural arasındaki salınım değildir yalnızca. Bu salınımın buradaki misali, hukukun evrenselliğine ve hakkaniyete saygı, ama aynı zamanda yasanın altında kapsanamayacak belli bir örneğin her zaman heterojen ve biricik olan tekilliğine saygıdır. Karar verilemez olan yalnızca iki karar arasındaki salınım veya gerilim değildir; hesaplanabilir olanın ve kuralın düzenine yabancı ve heterojen olduğu halde, hukuku veya kuralı hesaba katarak imkânsız karara kendisini teslim etmekle *yükümlü olan*ın –burada *yükümlülük*ten (*devoir*) söz etmek gerek– deneyimidir. Karar verilemezi tecrübe etmeyen bir karar özgür bir karar olmayacak, programlanabilir uygulama veya hesaplanabilir sürecin akışından ibaret kalacaktır. Muhtemelen yasal olacak, ancak adil olmayacaktır. "Yalnızca bir karar adildir" önermesini ayakta tutmak için kararı bir özne yapısına veya bir yargının önermesel biçimine göndermeye ihtiyacımız yoktur. Hatta belli bir tarzda –okuru şoke etmeyi de göze alarak– bir öznenin hiçbir şeye karar veremeyeceği de söylenebilirdi: Hatta özne denen *şey*in başına bir karar ancak periferik bir kaza gibi, bir özneyi özne yapan özsel özdeşliği ve tözsel kendine mevcudiyeti etkilemeksizin gelebilecektir – en azından özne sözcüğünün seçimi keyfi değilse, kültürümüzde bir "özne"den aslında her zaman beklenen şeye güvenilebilirse. Ve bir kez karar verilemezin deneyimi geçti mi (tabii eğer bu mümkünse – ama bu imkân hiçbir zaman saf da değildir, hiçbir zaman bir başkası gibi bir imkân değildir; karar verilemezin hafızası karar olarak bir kararı ilelebet işaretleyecek canlı bir izi muhafaza etmek mecburiyetindedir) yeniden bir kuralı izlemiş veya kendisine bir kural vermiş, onu icat veya yeniden icat etmiş, yeniden olumlamıştır; *şimdide* (*présentement*) adil, *tamamıyla* adil değildir artık. Hiçbir anda bir karar şimdide ve bütünüyle adil olabilir gibi

görünmüyor. Ya bir kurala göre alınmamıştır ve onun adil olduğunu söylememize hiçbir olanak tanımaz, ya da çoktan bir kuralı izlemiş, onu almış, onaylamış, muhafaza etmiş veya yeniden icat etmiştir. Fakat bu kural hiçbir şeyin mutlak güvencesi altında değildir; eğer karar güvence altına alınmış olsaydı yeniden hesap haline gelirdi ve adil olduğu söylenemezdi. İşte bu yüzden karar adım almayı hakeden her kararın içinden geçmesi gereken karar verilemezin deneyimi hiçbir zaman geçmemiş veya geride bırakılmamıştır; kararın içinde aşılmış veya kaldırılmış (*aufgehoben*) bir an değildir. Karar verilemez olan en azından bir hayalet, hatta özsel bir hayalet gibi, her kararda, her karar olayında takılıp kalmış, yerleşmiştir. Onun hayaletliği her mevcudiyet teminatını, bize bir kararın adilliğinin ve aslında karar olayının ta kendisinin güvencesini veren her kesinliği, her kriteroloji iddiasını, içeriden dekonstrüksiyona uğratır. Böyle bir kararın verildiğinin güvencesini kim verebilir? Kararın, bir kuralın uygulanmasına veya uygulanmamasına özgürce karar veren algılanamaz bir askıya alış vuku bulmaksızın şu veya bu dolambaçlı yoldan bir davayı, bir hesabı, bir kuralı izlemediğinin *güvencesini kim verebilir*?

Halihazırdaki ve baskın hukuk söylemini, karar kategorisini –tıbbi uzmanlıklara yapılan başvurulara varana kadar– yöneten özneye ilişkin tüm sorumluluk, bilinç, yönelimsellik, mülkiyet aksiyomatiği öylesine kırılgan ve kuramsal bakımdan öylesine kabadır ki, burada bunun altını çizme ihtiyacını hissetmiyorum. Ve bu sınırlılığın etkileri (naif veya gelişmiş) her kararcılığı (*décisionnisme*) etkilemekle kalmaz; bunlar burada örnek vermeye gerek duymayacağım kadar somut ve masiftir. Bir sanığın sorumluluğu, zihinsel durumu, bir suçun taammüden olsun veya olmasın, tutkusal karakteri üstüne söylemleri işaretleyen o karanlık dogmatizm, keza tanıkların veya "uzmanların" bu konudaki inanılmaz ifadeleri, hiçbir eleştirel veya kıstaslara ilişkin pekinliğin, bu konudaki hiçbir bilmenin erişilebilir olmadığına tanıklık etmeye, hatta bunu ispatlamaya yetecektir.

Bu ikinci açmaz –aynı açmazın bu ikinci biçimi– şunu çoktan doğrulamaktadır: Mevcut bir adaletin belirleyici kesinliğe sahip olabileceği kanısının dekonstrüksiyonu, sonsuz bir "adalet fikri"nden yola çıkmak suretiyle işler. Bu fikir sonsuzdur, çünkü indirgenemez-

dir, indirgenemezdir çünkü ötekine borçludur, her sözleşmeden önce ötekine borçludur, çünkü o *gelmiştir* – her zaman başka olan bir tekillik olarak ötekinin gelişi. Hiçbir şüpheciliğe yenilmez olan bu "adalet fikri" –Pascal'in tarzında diyebiliriz ki– bana, olumlayıcı karakterinde, mübadele olmaksızın, dolaşım olmaksızın, tanıma olmaksızın, ekonomik çember olmaksızın, hesap olmaksızın ve kural olmaksızın, düzenleyici hâkimiyet anlamında akıl veya rasyonalite olmaksızın armağanı talep edişinde indirgenemez görünmektedir. Onda bir delilik fark edilebilir, bulgulanabilir öyleyse. Ve belki de başka tür bir mistik. Ve dekonstrüksiyon bu adalete deli olur. Bu adalet arzusuyla delirmiştir. Hukuk olmayan bu adalet, kendini akademide veya modern kültürde "dekonstrüksiyonculuk" diye adlandırılan bir söylem olarak sunmasından çok önce, hukukta ve hukuk tarihinde, siyasal tarihte ve kısacası tarihte işlemekte olan dekonstrüksiyonun hareketinin ta kendisidir.

Bu adalet fikrini Kantçı anlamda regülatif, düzenleyici bir fikre, mesihçi bir vaatin içeriğine (*içerik* diyorum, biçim değil, çünkü bir vaatte bir tür mesiyanik biçim, bir tür mesiyaniklik ne olursa olsun her zaman mevcuttur) veya aynı *tipte* başka ufuklara çok hızlı bir biçimde masetmekte tereddüt ediyorum. Ben yalnızca bir *tip*ten söz ediyorum, çok sayıda, birbirine rakip türü olan bu ufuk tipinden. Rakipten kasıt, bunların birbirine oldukça benzer olmaları ve her zaman mutlak ayrıcalık ve indirgenemez tekillik iddiasında bulunmalarıdır. Tarihsel yerin tekilliği –ki belki de bu bizimkidir, her halükârda burada üstü kapalı bir biçimde gönderme yaptığım odur– tipin kendisini, tüm örnekleyişlerinin (Yahudi, Hıristiyan veya İslamcı tipte mesiyanizm, Kantçı anlamda fikir, yeni Hegelci, Marksist veya Post-Marksist vb. tipte eskato-teleoloji) kökeni, koşulu, imkânı ve vaadi olarak tipi görüvermemize olanak tanır. İndirgenemez rekabetin yasasını algılamamıza ve kavramamıza da olanak tanır, ama tam da baş dönmesinin bizi çektiği bir kenardan, örneklerden başka bir şey görmediğimiz anda ve aramızdan bazıları artık kendilerini rekabete angaje hissetmediklerinde onu algılayabilecek ve kavrayabileceğizdir. Bundan böyle her zaman (burada en azından kendim için konuşmaktayım) Fransızcada dendiği gibi, artık "akışın içinde olmama"* riskini aldığımızı söylemenin başka bir yoludur bu. Fakat bir gidişatta akışın içinde olmamak başlangıç yerin-

de kalmaya veya basitçe seyirci olmaya izin vermez, tam tersine, bundan çok uzaktır. Belki de yine Fransızcada dendiği gibi, daha güçlü ve daha hızlı "koşturan" şey örneğin dekonstrüksiyondur.

3. *Üçüncü Açmaz: Bilme Ufkunu Tıkayan Aciliyet*

Burada tüm ufuklara, örneğin en azından uzlaşımsal bir biçimde yorumlandıkları haliyle Kantçı düzenleyici fikir veya mesiyanik gelecek ufkuna karşı bir çekinceyi korumamın sebeplerinden biri, bunların tam da *ufuk* olmalarıdır. Bir ufuk, adının Yunancada belirttiği gibi, hem açılış hem de açılışın, sonsuz bir ilerlemeyi olsun, bir bekleyişi olsun tanımlayan sınırıdır.

Oysa adalet, her ne kadar şimdi ve burada kılınamaz olsa da, beklemez. Beklememesi gerekendir. Doğrudan, basit ve kısa konuşmak için şunu söyleyelim: Adil bir karar her zaman *hemen*, oracıkta, derhal gereklidir. Onu haklılaştırabilecek olan sonsuz malumatı ve koşulların, kuralların, hipotetik buyrukların sınırsızca bilinmesi seçeneğini veremez kendisine. Ve bu sınırsız bilmeyi elinde bulunduruyor olsa, kendisine zamanı, tüm zamanı ve bu konu için gerekli olan tüm bilgileri veriyor olsa bile, adil olması gereken, *karar olarak karar* ânı, her zaman sonlu bir aciliyet ve acele ânı olarak kalacaktır; çünkü bu kuramsal veya tarihsel bilmenin, bu düşünümün veya bu düşünüp taşınmanın sonucu veya etkisi olmamak *zorundadır*, çünkü onu önceleyen, öncelemesi gereken hukuksal veya etik ya da siyasal bilişsel düşünüp taşınmanın kesintiye uğratılmasını işaretleyecektir. Karar ânı bir deliliktir, diyor Kierkegaard. Hem zamanı yırtmak hem de diyalektiklere meydan okumak zorunda olan *adil* karar ânı için özellikle doğrudur bu. Bir deliliktir. Bir deliliktir çünkü böyle bir kararla bir şeyin üstünde etkin olunmuş *ve* maruz kalınmıştır; edilgin, hatta bilinçdışı bir şeyi içinde taşır – sanki karar vermenin kendi kararıyla etkilenmeye izin vermekten ibaret bir özgürlüğü varmış ve sanki karar ötekinden geliyormuşçasına. Böyle bir yaderkliğin sonuçları ürkütücü görünürler, fakat bunların zorunluluğundan kaçmak da adaletsiz olacaktır. Zamanın ve temkinin, bilmenin sabrının ve koşullara hâkimiyetin sınırsız

* *N'être plus dans la course.* –ç.n.

olduğunu varsaysak bile, karar yapısal olarak sonlu olacaktır; ne kadar geç gelirse gelsin, bilme-olmayanın ve kural-olmayanın gecesinde hareket eden aciliyet ve acelenin kararı olacaktır. Kuralın ve bilmenin yokluğunda verilmiş bir karar değil; kuralın bir yeniden tesisidir bu, ki bu tesisi hiçbir bilme, hiçbir garanti, tanımı itibariyle önceleyemeyecektir. Eğer performatif ile saptama arasında yapılan ve bunları toptan ve net çizgilerle birbirinden ayıran ayrıma –burada tartışmasına girmeyeceğim bir problemdir bu– güvenilseydi, telaşa sürükleyen aciliyetin bu indirgenemezliğini, en dipte düşünümün yokluğunun ve bilinçdışının, ne kadar akıllı olursa olsun, bu indirgenemezliğini "dil edimlerinin" ve kısaca adalet veya hukuk edimleri olan edimlerin performatif yapısının hesabına yazmak gerekecekti. Söz konusu performatiflerin kurucu (*institutrice*) bir değere sahip olmaları ya da türetilmiş olmaları ve daha öncel uzlaşımları varsaymaları bunu değiştirmez. Halihazırdaki her performatifin, etkili olabilmek için öncel bir uzlaşımı varsaydığı doğrudur. Bir saptama doğruluk (*justesse*) anlamında doğru (*juste*) olabilir, oysa hiçbir zaman adalet (*justice*) anlamında doğru olamaz. Fakat bir performatif, uzlaşımlar ve öyleyse, gizli olsun olmasın başka öncel performatifler üstüne kurulmaksızın adalet anlamında doğru (*juste*) olamayacağı içindir ki, içinde her zaman kesintiye uğratıcı bir şiddet barındıracaktır. Kuramsal akılsallığın taleplerine yanıt vermez artık. Hiçbir zaman vermemiştir, verememiştir; buna ilişkin kesinliğe *a priori* ve yapısal bir biçimde sahibiz. En azından gizli bir performatif yapıya (sana seninle konuştuğumu söylüyorum, bunun doğru, bunun böyle olduğunu söylemek için sana hitap ediyorum, sana gerçeği söylüyorum veya söylemeyi deniyorum dediğimde söylediğim şeyin cümlesini kuracağımı ve onu imzalayacağımı sana vaat ediyorum veya bu vaadimi yineliyorum, vb.) dayanan her saptayıcı önerme, kuramsal saptayıcı önermelerin (tüm alanlarda özellikle de hukuk kuramı alanında) doğruluk veya hakikat boyutunu, öyleyse her zaman performatif önermelerin adalet boyutunu, yani onların her zaman belli bir bakışımsızlık ve şu ya da bu nitelikteki bir şiddetle birlikte giden özsel acelelerini varsayar. Bütünüyle farklı bir dilde ve tamamen farklı bir söylemsel usul uyarınca "Hakikat adaleti varsayar,"[19] diyen Levinas'ın önerisini böyle anlama eğiliminde olacağım. Fransızca deyimin tehlikeli bir biçimde paro-

disini yaparak sonunda şunu söyleyebilirdik: *La justice, il n'y a que ça de vrai* – Adalet, bundan başka doğru yok. Altını çizmeye hacet yok, hakikatin statüsünü (eğer hâlâ bundan söz edilebilirse) ilgilendiren sonuçları vardır bunun. Bu hakikat, Aziz Augustinus'un "yapmak" gerektiğini hatırlattığı hakikattir.

Paradoksal bir biçimde, performatifin bu taşması (*débordement*) nedeniyle, yorumun her zaman bu aşırı ilerleyişi nedeniyle, adaletin bu aciliyeti ve bu yapısal aceleciliği nedeniyledir ki, adaletin (düzenleyici veya mesiyanik) bir bekleme ufku yoktur. Fakat tam da böyle olduğu için, onun *belki de* bir istikbali (*avenir*) vardır; tam olarak, gelecekten pekin bir biçimde ayırt edilmesi gereken bir müstakbeldir (*à venir*) bu. Gelecek, açılışı, (gelen) başka'nın gelişini yitirir ki, onsuz adalete dair olmaz ve gelecek her zaman şimdi'yi yeniden üretebilir, kendisini şimdi'nin modifikasyonu biçiminde gelecek bir şimdi olarak duyurabilir veya sunabilir. Adalet *müstakbel* olarak kalır (reste *à venir*), istikbali *vardır* (elle *a* à venir), müstakbel*dir* (elle *est* à- venir); indirgenemez bir biçimde müstakbel olan olayların boyutunun ta kendisini serimler. Bu istikbale hep sahip olacaktır ve hep sahip olmuş olacaktır. Yalnızca hukuksal veya siyasal bir kavram olmayan adalet, hukukun ve siyasetin dönüşümünü, baştan başa elden geçirilmesini ve yeniden kurulmasını *belki de* bunun için istikbale açar.

"Belki de" adalet için her zaman *belki de* demek gerekir. Adaletin bir istikbali vardır ve ancak olay mümkünse, olayda bir şeyler hesabı, kuralları, programları, öngörüleri, vb. aştığı ölçüde adalet vardır. Adalet, mutlak başkalık deneyimi gibi, sunulamazdır, ama olayın şansı ve tarihin imkânı da budur. Elbette, söz konusu olan ister toplumsal tarih, isterse de ideolojik, siyasal, hukuksal, vb. tarih olsun, tarih sözcüğünü kullandıkları zaman neden söz ettiklerini bildiklerini sananlar için şüphesiz, tanınamayacak kadar değişmiş bir tarihtir bu.

Adaletin hukuku ve hesabı böylece aşması, sunulamaz olanın belirlenebilir olanı böylece aşması, belli bir kurum veya bir devlet içindeki ya da kurumlar veya devletler arasındaki hukuksal-siyasal mücadelelerden kaçınmanın mazereti olmamalı. Kendi başına bıra-

19. E. Lévinas, "Vérité et justice", *Totalité et Infini* içinde, s. 62.

kıldığında, adaleti veren ve hesaplanamaz olan fikir her zaman kötünün, hatta en kötünün çok daha yakınında olacaktır, çünkü adalet en sapkın hesap tarafından her zaman tekrar sahiplenilebilecektir. Bu her zaman mümkündür ve biraz önce sözünü ettiğimiz deliliğin bir parçasıdır. Bu riske karşı mutlak bir güvence, adalet çağrısının, her zaman yaralı bir çağrının açılışını kapamaktan ve dikmekten başka bir şey yapamaz. Fakat hesaplanamaz adalet, hesaplamayı *emreder*. Ve ilkin adaleti kendisiyle bağladığımız şeyin, yani hukukun en yakınında, kesin sınırlar içinde yalıtılamayacak olan hukuksal alanda (*le champ juridique*), ama aynı zamanda hukuktan ayıramayacağımız ve onda karşılaştığımız ve dolayısıyla yalnızca alanlardan ibaret olmayan tüm alanlarda: etik, siyaset, teknik, ekonomi, psiko-sosyoloji, felsefi, yazınsal, vb. Yapılması *gerekli* olan şey, yalnızca hesaplamak, hesaplanabilir olan ile hesaplanamaz olan arasındaki ilişkiyi müzakere etmek, kuralsız olarak müzakere etmek, yani "atılmış" olduğumuz, bulunduğumuz yerde yeniden icat etmek değildir; bunu olabildiğince ileri götürerek, bulunduğumuz yerin ötesine, ahlakın, siyasetin ve hukukun zaten tespit edilebilir olan bölgelerinin ötesine, ulusal ile uluslararası, kamusal ile özel, vb. ayrımlarının ötesine götürerek yapmak *gerekir*. Bu *gerekli* olanın düzeni, adalete de hukuka da *has bir biçimde* (*proprement*) ait değildir. Bu iki mekândan birine ancak ondan diğerine doğru taşmak suretiyle aittir. Bu da bu iki düzenin bizzat kendi heterojenlikleri içinde birbirinden olgu ve yasa itibariyle ayrılamaz oldukları anlamına gelir. Örneğin siyasallaşma sona erdirilemezdir, hiçbir zaman bütünsel olmasa bile ve bütünsel olmamak zorunda olduğu halde. Bunun herkesin bildiği bir doğruluk veya basitlik olarak kalmaması için şu sonucu doğurduğu fark edilmelidir: Siyasallaşmanın her ilerleyişi, bizi hukukun daha önceden hesaplanmış ve sınırları çizilmiş temellerinin yeniden göz önüne alınması ve yeniden yorumlanmasıyla yükümlü kılar. Örneğin İnsan Hakları Beyannamesi'nde, köleliğin kaldırılmasında, erkekler ve kadınlar için dünyanın her yerinde hâlâ süren ve sürecek olan tüm özgürleşme mücadeleleri için doğrudur bu. Klasik özgürleşme ideali kadar eskimemiş olan bir şey yoktur gibi görünüyor bana. Bugün en azından bir hafiflik yapmaksızın ve en kötü suç ortaklıklarını birbirine bağlamaksızın, bu ideal, kaba ya da incelikli olsun herhangi bir biçimde oyun dışı

bırakılamaz. Özgürleşme, azatlık veya kurtulma kavramlarını bunlardan vazgeçmeden, tersine, şu anda betimlemekte olduğumuz tuhaf yapıları hesaba katarak yeniden ele almanın da zorunlu olduğu doğrudur. Ama büyük ölçekte jeopolitik olan hukuksal-siyasallaşmanın bugün tespit edilebilir bölgelerinin ötesinde, çıkar gözeten tüm kaçırma ve denetlemelerin ötesinde, uluslararası hukukun tüm belirlenmiş ve tikel tekrar sahiplenmelerinin ötesinde, başta ikincil veya marjinal bölgelere benzeyebilecek başka bölgeler sürekli bir biçimde açılmak zorundadır. Bu marjinallik bir şiddetin, hatta bir terörizmin ve tutsak almanın diğer biçimlerinin işlemekte olduğu anlamına da gelir. Bize en yakın örnekleri eğitim ve dillerin kullanımı, müfredatların meşrulaştırılması, bilimsel araştırmanın askeri kullanımı, kürtaj, ötenazi, organ nakli, rahim dışında doğum, biyomühendislik, tıp deneyleri, AIDS'in "toplumsal tedavisi", makro ve mikro uyuşturucu politikaları, "evsizler" gibi sorunları ve elbette unutmadan ekleyelim, hayvan yaşamı adı verilen şeye yapılan muameleyi, devasa hayvanlık sorusu denen şeyi ele alan yasalarda bulabiliriz. Bu son sorunla ilgili olarak diyebiliriz ki, Benjamin'in şimdi tartışmaya başlayacağım metni, onun bu soruna sağır veya duyarsız olmadığını gösteriyor – bu konuda ileri sürdüğü önermeler zaman zaman karanlık kaldığı veya geleneksel olduğu halde.

II. Benjamin'in Önadı

Başlangıçlar.[20] "Nazizm ve 'Nihai Çözüm'. Temsil Sınırlarının Araşırılması" konusunda böyle bir toplantının açılışında Walter Benjamin'in bir metnini, tekil olarak 1921 yılında kaleme alınmış ve "Zur Kritik der Gewalt" – "Şiddetin Eleştirisi Üzerine" adı verilmiş bir denemeyi sorgulamak, o kadar da uygunsuz değilmiş gibi göründü bana; bunda haklı veya haksız olabilirim elbette. Burada kesişir gibi görünen pek çok sebep yüzünden, size Benjamin'in bir metninin biraz riskli bir okumasını sunmayı seçtim.

20. Başlangıçlar, metnin ikinci kısmına giriş olarak tasarlanmıştır. İkinci kısmı oluşturan metin 26 Nisan 1990'da Los Angeles'ta Kaliforniya Üniversitesi'nde yapılan "Nazizm ve 'Nihai Çözüm'. Temsil Sınırlarının Araştırılması" başlıklı kollokyumun açılışında okunmuştur.

1. Bu tedirgin, bilmecemsi, korkunç bir biçimde muğlak metne, radikal yıkım, kökünü kazıma, toptan yok etme izleklerinin; ilkin adaletin değilse bile hukun yok edilmesi izleğinin; ve yok edilen bu haklar içinde, insan haklarının, en azından Eski Yunan tipinde veya *Aufklärung* (Aydınlanma) tipinde bir doğa hukuku geleneği içinde yorumlanabilecekleri haliyle, insan haklarının yok edilmesi izleklerinin peşinen (ama burada peşinen denebilir mi?) musallat olduğuna inanıyorum. Bu metne, kök kazıyan şiddete ait izleklerin musallat olduğunu, çünkü, göstermeye çalışacağım üzere, ona ilkin musallat olmanın musallat olduğunu söylemek niyetindeyim. Ona musallat olan şey, hayalet yarı mantığıdır ki, mevcudiyet, yokluk veya temsilin ontolojik mantığının yerine, bu mantıktan daha güçlü olduğu için, onu geçirmek lazımdır. Kendime şunu soruyorum: Adı olmadığı halde "nihai çözüm" adıyla anılan şeyden düşünülmeye ve derlenilmeye kalanı düşünmek için bir araya gelen ve toplanan bir topluluk acaba ilkin hayaletin yasasına, hayaletimsi deneyime, hayaletin anısına, ne ölü ne canlı, ölüden fazla ve canlıdan fazla olanın, yalnızca hayatta kalanın (*survivant*) hafızasına konuksever olduğunu göstermek zorunda değil midir? En buyurgan –en silinmiş, en silinebilir, fakat tam da bu yüzden en talepkâr– hafızanın yasasına konuksever olduğunu göstermek zorunda değil midir?

Benjamin'in bu metni Yahudi olduğu söylenen ve kendisine belli bir biçimde Yahudi diyen bir düşünür tarafından imzalanmamıştır yalnızca (ve her şeyin üstünde bu imzanın bilmecesinden bahsetmek istiyorum). ŞEÜ, aynı zamanda da adil ilahi (Yahudi) şiddeti, hukuku yıkan şiddeti, mitik şiddetle (Eski Yunan Geleneğinin mitik şiddeti), yani hukuku tesis eden ve koruyan şiddetle karşı karşıya getiren Yahudi bakış açısına kayıtlıdır.

2. Benjamin'in bu denemesinin derin mantığı dilin bir yorumunu ortaya çıkartır. Dilin kökeninin ve deneyiminin bu yorumu uyarınca kötülük, yani öldürücü güç (*puissance*), dile tam olarak temsil (bu kollokyumun izleği) yoluyla gelir, yani *yeniden mevcut kılan, dolayımlayan, dolayısıyla teknik, faydacı, semiyotik, bilgilendirici* (*informative*) –dili kökünden söken ve onu kökensel yazgısının uzağına veya dışına düşüren bir sürü güç– boyut yoluyla gelir. Dilin kökensel yazgısı çağırma, adlandırma, addaki mevcudiyetin armağanı veya çağrısı olacaktır. Bu ad düşüncesinin musallat olma

ve hayalet mantığıyla nasıl eklemlendiğini soracağız kendimize. Benjamin'in denemesi olayı, temsille gelen ve dile temsille gelen bu kötülüğü ele alır öyleyse; sorumluluk ve suçluluk, kurban, karar, çözüm, ceza ve bedel ödeme (*expiation*) kavramlarının ayrık, fakat kesinlikle büyük bir rol oynadığı –ki bu rol çoğunlukla karar-verilemez, şeytani ve "şeytani bir biçimde muğlak" olanın ikircikli değerine bağlanmıştır– bir denemedir aynı zamanda.

3. ŞEÜ, dilin sapkınlaşması ve düşüşü olarak temsilin bir eleştirisi değildir yalnızca; temsil'in biçimsel ve parlamenter demokrasinin siyasal sistemi olması itibariyle de eleştirisidir aynı zamanda. Bu bakış açısından, bu "devrimci" (hem Marksist hem de mesiyanik tarzda devrimci) deneme, 1921'de parlamento karşıtı ve *Aufklärung* (Aydınlanma) karşıtı büyük dalgaya aittir; Nazizm bu dalganın üstünde su yüzüne çıkmış, 20'li yıllarda ve 30'ların başında bu dalganın üstünde adeta "sörf" yapmıştır. Benjamin'in hayranlık duyduğu ve mektuplaştığı Carl Schmitt onu bu denemesinden ötürü kutlamıştı.

4. Çok yüzlü ve çok anlamlı temsil sorusu bu tuhaf denemede başka bir bakış açısından ortaya koyulacaktır ayrıca. İki şiddet, kurucu şiddet ile koruyucu şiddet arasında bir ayrım yaparak başladığı halde, Benjamin bir an gelir, bu şiddetlerden birinin diğerinden o kadar da radikal bir biçimde ayrı, heterojen olamayacağını teslim etmek zorunda kalır; çünkü kurucu denen şiddet koruyucu şiddet tarafından bazen "temsil edilir" ve zorunlu bir biçimde, kelimenin en kuvvetli anlamıyla, tekrar edilir.

Bütün bu sebepler dolayısıyla ve ele almak için geri döneceğim iç içe geçmiş tüm bu ipler uyarınca, kendimize pek çok soru sorabiliriz. Bu sorular okumamın ufkunda olacaklar, fakat şimdi bunları açıklayacak zamana ve araçlara sahip değilim. Benjamin "nihai çözüm" konusunda ne düşünürdü, veya en azından Benjamin'in bu konuda hangi düşüncesi bu makalede gücül bir biçimde biçimlenmekte ve ifade bulmaktadır (ve bu öngörülebilir midir)? Nihai çözüm projesi, gerçekleştirilmesi, kurbanlarının deneyimleri, verilen kararlar, mahkemeler, yapılan yorumlar, ona uygun olmasına çabalanmış olabilecek anlatısal, açıklayıcı, edebi temsiller hakkında Benjamin ne düşünürdü? Bunlar hakkında nasıl konuşurdu? "Nihai çözüm"ün nasıl konuşulmuş, nasıl temsil edilmiş olmasını veya onu

temsil etmeyi kendi kendimize nasıl yasaklamış olmamızı dilerdi? Onu tespit etmeyi, yerlerini, kökenlerini, sorumluluklarını (filozof, yargıç veya hukukçu, ahlakçı, mümin, şair ve sinemacı olarak) tayin etmeyi nasıl ele alırdı? Bu metinde kesişen kodların öylesine tekil bir çoğulluğu vardır ki, kendimizi Marksist devrim dilinin mesiyanik devrim diline aşılanmasıyla, hem birinin hem de diğerinin yalnızca yeni bir tarihsel çağı ilan etmekle kalmayıp, mitten kurtulmuş gerçek bir tarihin başlangıcının ta kendisini ilan etmeleriyle sınırlasak dahi, bu bile "nihai çözüm" üstüne Benjaminci bir söylem hakkında ve "nihai çözüm" üstüne bir söylemin imkânı ve imkânsızlığı üstüne Benjaminci bir söylem hakkında öne sürülebilecek varsayımları zorlaştıracaktır. 1942'de Wannsee'deki konferansın ve 1940'ta Benjamin'in Fransa-İspanya sınırındaki intiharının nesnel tarihlerine güvenerek, Benjamin'in "nihai çözüm" hakkında hiçbir şey bilmediğini söylemek temkinsizlik olacaktır. Böyle olayların kronolojisi hiçbir zaman apaçık değildir. Benjamin'in 1921'den itibaren bu nihai çözüm imkânından başka bir şey düşünmediği, bu imkânın temsil düzenine çok daha iyi meydan okuduğu ve belki Benjamin'in gözünde radikal kötülükten, dilin temsile düşmesi olarak düşmeden kaynaklandığı varsayımını destekleyecek öğeleri bulmak her zaman kolaydır. Söylemindeki basit bir mantığa güvenecek olursak, şunları düşünmeye elveren göstergeler mevcut: Benjamin'e göre, sunulamaz bir şey olacak olan "nihai çözüm"den sonra, söylem, edebiyat ve şiir imkânsız değildir sadece; bunlar kendilerini, bir göstergeler diline, bilgilendirici veya iletişimsel bir temsil diline karşıt bir adlar dilinin, bir adlandırma dilinin ya da bir adlandırma poetikasının hâlâ vaat edilmiş olan geri dönüşü veya gelişi tarafından, her zamankinden çok daha kökensel ve eskatolojik bir biçimde dikte edilmiş bulacaklardır. (Bunu başka bir yerde Celan hakkında yazarken tarihler ve edimlerle ilgili olarak göstermeye çalışmıştım.*)

Sonunda, Nazizmin ve nihai çözümün ufkunun ancak onu ilan eden göstergeler ve kısa aydınlanmalar yoluyla belireceği ve gücül, çapraz, veya eliptik bir tarzda ele alınacağı bir okumanın sonunda, 1921'den kalma bu metnin, Nazizmin gelişinden ve "nihai çözüm"

* Fransızca metinde bu cümle yok. –*ç.n.*

olayından sonra nasıl okunabileceğine ilişkin birkaç hipotez öne süreceğim.

Bu tekil metnin bir yorumunu ileri sürmeden ve onu daha yakından ilgilendiren bazı soruları dile getirmeden önce, bu çok uzun girişte, burada yapılan kollokyumu henüz düşünmeden önce bu denemeyi okumaya başladığım bağlamla ilgili bir iki söz söylemek istiyorum.

İkili bir bağlamdır bu ve onu mümkün olduğunca şematik bir biçimde, kendimi bizi burada ilgilendirebilecek çizgilerle sınırlayarak tanımlayacağım, çünkü okumamda bazı izler bırakmışlardır.

1. İlkin "felsefi ulusal özellikler ve milliyetçilikler" üstüne üç yıllık bir seminer içersinde "Kant, Yahudi, Alman" altbaşlığını taşıyan ve bir yıl devam eden uzun bir sekans vardı. Bu sekans boyunca Wagner'den Nietzsche'ye ve Adorno'ya kadar "*Was ist deutsch?*" sorusuna yanıt vermek istemiş olan düşünürlerin Kant'a yaptıkları, hatta Kant'ın belli bir Yahudiliğine yaptıkları, çeşitlenerek fakat ısrarlı bir biçimde dönüp gelen göndermeyi incelerken, o zamanlar Yahudi-Alman psikesi adını verdiğim şeyle, yani bazı fenomenlerin şaşırtıcı seyirlik mantığıyla çok ilgilenmiştim. Bu mantık bu yüzyılın Yahudi-Alman düşünürleri ve yazarları arasında bulunan Cohen, Buber, Rosenzweig, Scholem, Adorno, Arendt ve elbette Benjamin gibi büyük figürler tarafından düşünülmüştü. Nazizm ve "nihai-çözüm" üstüne ciddi bir düşünüm, bu Yahudi-Alman psişesinin tarihi ve yapısı üstüne cesur, sonu gelmez ve çok vehçeli bir çözümlemeden tasarruf edemez. Burada bahsedemeyeceğim başka şeylerin yanı sıra, bazı benzeşmeleri inceledik; bunların en ikircikli ve bazen de en kaygılandırıcı olanlarının arasında, bazı "büyük" Yahudi-olmayan Alman düşünürlerin söylemleri ile bazı "büyük" Yahudi-Alman düşünürlerinin söylemleri arasındaki benzeşmeler de vardı. Tek benzeşme, örneğin Cohen veya Rosenzweig'daki ve şu din değiştirmiş bir Yahudi olan Husserl'deki belli bir vatanseverlik, sık sık bir milliyetçilik, hatta bazen bir Alman militarizmi (ilk savaş boyunca ve sonrasında) değildi, çok daha fazlası var. İşte bu bağlamda Benjamin'in bu metni ile Carl Schmitt'in, hatta Heidegger'in bazı metinleri arasındaki sınırlı, ama belirlenebilir bazı yakınlıkları ciddi bir biçimde sorgulamak bana zorunlu göründü. Yalnızca parlamenter demokrasiye, hatta demokrasiye düşmanlıkları sebebiyle

değil, yalnızca *Aufklärung*'a/Aydınlanma'ya düşmanlık, *pólemos*'un, savaşın, şiddetin ve dilin belli bir yorumu sebebiyle değil, aynı zamanda da o zamanlar çok yaygın olan bir "yıkım" (*destruction*) izleği sebebiyle. Heideggerci *Destruktion*, Benjaminci düşüncenin de merkezinde olan "yıkım" (*Destruction*) kavramıyla karıştırılamasa bile, iki savaş arasında bu kadar saplantılı –o kadar ki her durumda bu yıkım aynı zamanda da otantik bir geleneğin ve hafızanın koşulu olmak ister– bir izleğin ne anlama geldiğini, neyi hazırladığını, neyi öngördüğünü sorabilir insan kendi kendisine.

2. Diğer bağlam: New York Yeshiva Üniversitesi'nde Cardozo Hukuk Okulu'nda "Dekonstrüksiyon ve Adalet İmkânı" başlıklı yakınlarda yapılmış olan bir kollokyum sırasında, yapıbozum ile adalet arasındaki ilişkiler üstüne uzun bir konuşmanın ardından, Benjamin'in bu metnini başka bir bakış açısından, ondaki afallatıcı (*déroutante*) bir güzergâhı tam olarak ve olabildiğince temkinli bir biçimde takip etmek amacıyla incelemeye başlamıştım. Bu güzergâh aporetiktir, ama açmazının ta kendisinde tuhaf olaylar da üretir, tıpkı metnin bir tür kendi kendini yıkması (*autodestruction*), hatta miras olarak –tıpkı ilahi imza gibi– imzasının şiddetinden başka bir şeyin belirmesine izin vermeyen intiharı gibi. Bu metnin çok zor çevrilebilen *Gewalt* ("şiddet" ama aynı zamanda da "meşru güç", yetkilendirilmiş şiddet – *Staatsgewalt*'ten, devlet iktidarından söz ederken dendiği gibi hukuksal iktidar) mefhumuna ayrılmış olan son sözcükleri, son cümlesi akşam *shophar*'ı* gibi veya artık işitilmeyen ya da henüz işitilmeyen bir dua öncesindeki *shophar* gibi tınlar. Bu mefhum, yalnızca bu nihai hitabı ve Benjamin'in önadı olan Walter'in hemen berisini imzalamakla kalmaz. Eleştirel bir biçimde meydana getirdiği tüm karşıtlıkları (özellikle, karar verilebilir olan ile karar verilemez olan arasındaki karşıtlık, kuramsal yargı ile devrimci eylem arasındaki karşıtlık, mitolojik hukukun –ki bu mitolojik hukuk adil ilahi şiddetle karşıtlık içinde bulunur– içersinde kurucu şiddet ile koruyucu olan şiddet arasındaki karşıtlık, vb.) dekonstrüksiyona uğratmaya ve oyun dışı bırakmaya çabalayan bir metnin

* *Shophar*: Koç boynuzundan yapılma eski bir tür müzik aleti. Eskiden İsrailliler tarafından uyarı ya da çağırma amaçlı kullanılırdı; bugün sinegoglarda önemli törenlerde kullanılır. –*ç.n.*

sonunda, kendisinden geriye başka hiçbir içeriğin (kuramsal, felsefi ya da semantik) kalmadığı, hatta belki de kendi olayının tekilliği dışında, kendi yıkımının dışında "çevrilebilir" hiçbir içeriğin kalmadığı bir metnin sonunda, nihai bir deyiş, eskatolojik bir deyiş imzayı ve mührü adlandırır, adı ve "*die waltende*" adını taşıyanı adlandırır. *Walten* ile *Walter* arasındaki bu "oyun" hiçbir kanıtlamaya, hiçbir kesinliğe yer veremez. Zaten "kanıtlayıcı" gücünün paradoksu da budur: Bu güç bilişsel (*cognitive*) ile performatif arasındaki ayrışmada bulunur. Fakat bu "oyun"da oyunsal (*ludique*) hiçbir şey yoktur. Öte yandan Benjamin'in özellikle "Goethe'nin Seçilmiş Yakınlıklar'ı" denemesinde raslantısal, fakat anlamlı çakışmalarla çok ilgilendiği bilinir, bu çakışmaların yeri tam da özel adlardır.

Fakat şiddeti kimbilir kim imzalar? Tanrı, Bambaşka (*le Tout autre*) değil mi? Her zamanki gibi, imzalayan öteki değil midir? Önadları (*prénom*) her zaman önceleyecek olan ama adlandırmaya yalnızca insanı muktedir kılarak tüm önadları veren de "ilahi şiddet" değil midir? İşte bu tuhaf metnin son sözleri: "İlahi şiddet (*die göttliche Gewalt*) ki, damga ve mühürdür (*Insignium und Siegel*) ve asla kutsal infazın bir aracı değildir, egemen olarak adlandırılabilir (*mag die waltende heissen*)."

•

Bu metni "dekonstrüksiyoncu" bir harekete göre nasıl okumalı? Dekonstrüksiyon bugün geçmişte olmadığı kadar Heideggerci veya Benjaminci değildir. İşte sonuç olarak bu okuma bu zor ve karanlık sorunun macerasına atılır.

Eğer sabrınızı tüketmediysem, şimdi bambaşka bir tarzda, başka bir ritimde Benjamin'in kısa ve afallatıcı bir metninin vaat etmiş olduğumuz okumasına geçelim. Söz konusu olan "Şiddetin Eleştirisi Üzerine"dir[21] (1921). Bu metnin *örneksel* olduğunu söylemeye

21. İlkin 1921 yılında *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik* içinde yayımlanmış, sonra da *Gesammelte Schriften*, II-1, IV, Suhrkamp, 1977 içinde yeniden basılmıştır. [Bundan sonra ZKG diye kısaltılacak. *–ed.n.*] Fransızcaya M. de Gandillac tarafından ilkin "Pour une critique de la violence" başlığıyla çevrilmiş, Walter Benjamin, *Mythe et Violence*, Denoël, 1971 içinde yayımlanmıştır. Sonraki basımı: *L'homme, le langage et la culture*, Bibliothèque Médiations, Denoël Gonthier, 1974. Biz bu son basım içindeki çeviriye gönderme yapıyoruz. Ba-

kalkışmayacağız. Nihayetinde burada tekil örneklerden başka bir şeyin bulunmadığı bir alandayız. Hiçbir şey mutlak bir biçimde örneksel değil. Bu metnin seçilmesini mutlak bir biçimde haklılaştırmaya girişmeyeceğim. Fakat bizimki gibi göreli bir biçimde belirlenmiş olan bir bağlamda örneksel olabilecek olanın o kadar da kötü bir örneği değil bu metin.

1. Benjamin'in çözümlemesi Avrupalı burjuva, liberal ve parlamenter demokrasi modelinin krizi ve dolayısıyla ondan ayrılamaz olan hukuk kavramının krizi üstüne düşünmektedir. Bu krizin aşırı bir biçimde yoğunlaştığı bir yer de, yenilgiye uğramış olan o zamanların Almanyasıdır. Krizin orijinalliği, genel grev hakkı gibi, genel grev (Sorel'e gönderme yapılsın veya yapılmasın) kavramı gibi bazı modern özelliklerde de bulunur. Avrupa'da pasifist, militarizm karşıtı söylemin, şiddetin (ilerki yıllarda kendisini tekrarlamakta gecikmeyecek olan hukuksal-polis şiddeti de buna dahil olmak üzere) eleştirisinin geliştiğini ve başarısızlığa uğradığını görmüş bir savaş öncesi ve savaş ertesidir. Ölüm cezası ve genel olarak ceza hukuku sorularının acı verici bir güncelliğe sahip oldukları bir andır aynı zamanda. Radyo gibi yeni medyatik güçlerin ortaya çıkması sebebiyle kamuoyunun yapısındaki değişim, yasaların yapılmasında, vb. geçerli olan liberal tartışma veya parlamenter düşünüp taşınma (*délibération*) modelini sorgulamaya başlamıştır. Carl Schmitt gibi Alman hukukçuların düşüncelerini harekete geçiren o kadar çok koşul vardır ki... Yalnızca Carl Schmitt'i anıyoruz, çünkü Benjamin'in ona büyük bir saygısı, Schmitt'in de Benjamin'e yeri geldiğinde hatırlamaktan çekinmediği bir borcu vardı. ŞEÜ yayımlanır yayımlanmaz, Benjamin'e bu katolik, muhafazakâr büyük yasa koyucudan değerli bir tebrik mektubu getirmişti. Schmitt o zamanlar hâlâ anayasacıydı, fakat 1933'te tuhaf bir biçimde Hitlerciliğe katıldığı ve başkalarının yanı sıra Benjamin, Leo-Strauss ve Heidegger'le mektuplaştığı bilinir. Bu gibi tarihsel bazı göstergeler ilgimi çekmişti. Örneğin bu metin, hem bizi burada ilgilendiren üstbelirlenmiş anlamıyla "mistik" hem de hiper-eleştireldir; ve bunlar basitçe çelişkili olmakla da kalmazlar. Bazı özellikleriyle, Yahudi

---

zen kendi argümanlarımıza uygun olarak çeviride ufak tefek değişiklikler yaptık. [Bundan sonra PCV diye kısaltılacak. *–ed.n.*]

yeni mesihçi bir mistisizmin Sorel sonrasının yeni Marksizmine aşılanması (veya tam tersi) diye okunabilir. ŞEÜ ile Heideggerci düşüncenin bazı gezintileri arasındaki, özellikle *Walten* ile *Gewalt* motifleri etrafındaki benzeşmelere gelince, bunlar kolay kolay gözden kaçacak gibi değildir. ŞEÜ, ilahi şiddet (*göttliche Gewalt*) izleği hakkında bir sonuca ulaşır ve Walter ilahi şiddetle ilgili sözlerini sona erdirirken ona *die waltende* (*Die göttliche Gewalt ... mag die waltende heissen*) adının verilebileceğini söyler. "*... die waltende heissen*" bunlar metnin son sözleridir, onun belirgin mührü ve imzasının önadıdır.

Beni ilgilendiren şey zorunluluğu ve tehlikeleri içersinde bu ikircikli sözleşmelerin tarihsel ağıdır. 1989'un Batılı demokrasilerinde, üzerinde çalışmak ve bazı önlemler almak suretiyle, bundan hâlâ bazı dersler çıkarılabilir.

2. Bu metin, kollokyumumuzun izleğini hesaba kattığımız ölçüde bana belli bir noktaya kadar örneksel göründü, zira birazdan göstermeye çalışacağım gibi, dekonstrüktif bir okuma alıştırmasına yardımcı olabilir.

3. Ancak bu dekonstrüksiyon böyle bir metne *uygulanmaz*. Aslında hiçbir şeye asla dışarıdan uygulanmaz. Bana öyle görünüyor ki dekonstrüksiyon bu metnin ilkin kendisinin yaptığı, kendisine ilişkin, kendisi üstüne bir işlemidir, ya da daha ziyade, metnin kendisinin, kendisine ilişkin, kendisi hakkındaki deneyimidir. Ne demektir bu? Mümkün müdür? Böyle bir olaydan geriye ne kalır? Onun oto-hetero-dekonstrüksiyonundan? Adil olan ve olmayan tamamlanmamışlığından? Böyle bir olayın yıkımı veya böyle bir imzanın açık yarası nedir? İşte sorularımdan biri bu. Dekonstrüksiyonun bizzat imkânı üstüne bir sorudur bu. İmkânsız imkânı üstüne.[22]

22. Burada başka bir yerde geniş bir biçimde ele alınmış olan bir izleği şematikleştiriyorum. Bkz. örneğin *Psyché. Inventions de l'autre*, Paris: Galilée, 1987, s. 26-7. ("Dekonstrüksiyon hiçbir zaman kendisini mümkün bir şey gibi sunmamıştır. ... imkânsızı itiraf ederek hiçbir şey kaybetmez... Bir dekonstrüksiyon görevi için tehlike daha ziyade *imkân*dır ve elde bulundurulan kurallı usullerin, yöntemsel pratiklerin ve erişilebilir yolların bütünü haline gelmesinin mümkün olmasıdır. Dekonstrüksiyonun, gücünün ve arzusunun ilgi çekici tarafı, tabii gerçekten böyle bir tarafı varsa, imkânsızın belli bir deneyimidir: yani ... *başka*nın deneyimi, imkânsızın icadı olarak, tabiri caizse mümkün tek icat olarak, başkanın deneyimi."

Benjamin'in kanıtlaması, hukuk (*Recht*) sorununu ilgilendirir öyleyse. Hatta çabucak tamamen pekin bir biçimde denebilecektir ki, bu kanıtlama bir "hukuk felsefesi"ni başlatmak istemektedir. Ve bu hukuk felsefesi hepsi de ilginç, kışkırtıcı, belli bir noktaya kadar zorunlu, fakat bana öyle görünüyor ki, radikal bir biçimde problematik bir dizi ayrım etrafında örgütlenmiştir.

1. İlkin hukukun iki şiddeti, hukuk itibariyle iki şiddet arasındaki ayrım vardır: Hukuku yerleştiren ve ortaya koyan kurucu şiddet (*die rechtsetzende Gewalt*) ile hukukun sürekliliğini ve uygulanılırlığını güvence altına alan, elde tutan ve doğrulayan muhafaza edici, koruyucu şiddet (*die rechtserhaltende Gewalt*). Kolaylık olsun diye *Gewalt*'i "şiddet" diye çevirmeye devam edelim ama bunun hangi önlemleri gerekli kıldığını daha önce söyledim. *Gewalt* yasal iktidarın tahakkümü ya da egemenliği anlamına, yetkilendiren veya yetkilendirilmiş yetki (*l'authorité autorisante ou authorisée*) anlamına gelebilir: yasanın gücü.

2. Ardından hukuku kurucu, "mitik" olduğu söylenen (Yunanlı olduğu ima ediliyor gibi geliyor bana) şiddet ile hukuku yıkıcı (*Rechtsvernichtend*) ilahi olduğu söylenen (Yahudi olduğu ima ediliyor gibi geliyor bana) şiddet arasındaki ayrım vardır.

3. Son olarak ilahi gayeyi koyutlayan her koyutlamanın ilkesi (*das Prinzip aller göttlichen Zwecksetzung*) olarak adalet (*Gerechtigkeit*) ile mitik olarak hukuku koyutlayan her koyutlamanın ilkesi (*aller mythischen Rechtsetzung*) olan iktidar (*Macht*) arasındaki ayrım vardır.

"Şiddetin Eleştirisi Üzerine" başlığındaki "Eleştiri" (Kritik) basit bir biçimde şiddetin olumsuz bir değerlendirmesi, meşru bir reddiyesi veya mahkûm edilmesi anlamına gelmez; yargı, değerlendirme, şiddeti yargılamanın araçlarını kendi kendisine sunan bir sınama anlamına gelir. Eleştiri kavramının, yargı biçiminde kararı ve yargılama hakkının öznesi sorusunu gerektirmesi itibariyle, kendi içinde, hukuk alanıyla özsel bir ilişkisi vardır. Temelde biraz, eleştiri kavramının Kantçı geleneği gibidir bu. Şiddet kavramı, ancak hukukun ve adaletin veya ahlaki ilişkilerin alanında değerlendirici bir eleştiriye izin verebilecektir. Doğal ya da fiziksel şiddet yoktur. Mecazi anlamda bir depremin şiddetinden veya fiziksel bir acının şiddetinden bahsedilebilir elbette. Ama burada herhangi bir yargı aygı-

tının karşısına çıkabilecek, bir yargıya meydan verecek bir *Gewalt*'ın söz konusu olmadığı gayet iyi bilinir. Şiddet kavramı hukukun, siyasetin ve ahlakın –*yetki* ve *yetkilendirmenin* tüm biçimlerinin, en azından yetki iddiasının– simgesel düzenine aittir. Ve böyle bir kavram, bir eleştiriye ancak bu ölçüde yer verebilecektir. Buraya kadar bu eleştiri hep araç ile amaç arasındaki ayrımın mekânına kaydolmuştur. Oysa Benjamin'in itirazı şudur: Şiddetin (adil olan veya olmayan) amaçlar *uğruna* kullanılan bir araç olup olamayacağını kendine sormak, şiddetin *kendisini* yargılamayı kendine yasaklamaktır. Kıstaslara ilişkin söylem o halde yalnızca şiddetin uygulanmasıyla ilgili olacaktır, şiddetin *kendisiyle* değil. Şiddetin bir araç olarak, *kendisinde* adil olup olmadığı, ahlaki olup olmadığı söylenemeyecektir. Eleştirel soru, kendisinde şiddetin, basit bir araç olsa bile ve amacı her ne olursa olsun, değerlendirilmesi ve haklılaştırılması sorusu açık kalacaktır. Bu eleştirel boyut doğal hukuk geleneği tarafından önceden kapatılmıştır. Doğal hukukun savunucuları için şedit araçlara başvurmak hiç sorun çıkarmaz, zira doğal amaçlar adildir. Şedit araçlara başvurulması, insanın bedenini ulaşmak istediği hedefe doğru hareket ettirmesi kadar haklı ve normaldir. Şiddet (*Gewalt*) bu bakış açısından "doğal bir ürün"dür (*Naturprodukt*).[23] Benjamin doğal hukukun şiddeti bu şekilde doğallaştırmasının bazı örneklerini verir:

a) Spinoza'nın *Traité Théologico-politique*'de sözünü ettiği doğal hak üstüne kurulu devlet. Bu devletin yurttaşı aklın biçimlendirdiği sözleşmeyi yapmadan önce *de facto* muktedir olduğu bir şiddeti *de jure* uygular;

b) Fransız Devrimi altındaki Terör'ün ideolojik temeli;

c) Belli bir Darwinciliğin istismarları vb.

Fakat doğal hukukun karşısında olan pozitif hukuk geleneği de, hukukun tarihsel oluşuna daha çok dikkat ettiği halde, Benjamin'in talep ettiği eleştirel sorgulamaya tam olarak ulaşamaz. Şüphesiz doğal ve tarihsel olmayan bir amaca uygun oldukları sürece tüm araçların iyi olduklarını kabul edemez. Araçları yargılamayı, yani onların kurumsallaşma sürecindeki bir hukuka, yeni (dolayısıyla

23. ZKG, s. 180; PCV, s. 24 [ŞEÜ, s. 20].

doğal olmayan) bir hukuka uygun olup olmadıklarını yargılamayı buyurur ve bu hukuku da araçlar bakımından değerlendirir. Araçların eleştirisini dışlamaz. İki gelenek de aynı dogmatik varsayımı, yani adil amaçlara adil araçlarla ulaşılabileceği varsayımını paylaşır. "Doğal hukuk, araçları amaçların adilliği yoluyla (*durch die Gerechtigkeit der Zwecke*) 'meşrulaştırmaya' ('*rechtfertigen*') çabalar; pozitif hukuk ise araçların hukuka uygunluğu yoluyla (*Gerechtigkeit*) amaçların adilliğini (*Berechtigung*) 'güvence altına alma'ya ('*garantieren*') çabalar."[24] İki gelenek de dogmatik varsayımların aynı çemberinde dönüp duracaktır. Adil amaçlar ile meşru araçlar arasında bir çelişki ortaya çıktığında antinominin hiçbir çözümü yoktur. Pozitif hukuk amaçların koşulsuzluklarına, doğal hukuk ise araçların koşulluluklarına karşı kör kalacaktır.

Buna rağmen, onları bakışımlı bir biçimde eleştirdiği halde, Benjamin pozitif hukuk geleneğinde bulunan, hukukun tarihsel olduğu anlamını korumayı sürdürür. Öte yandan, daha ileride ilahi adalet hakkında söyleyeceği şey de tüm doğal hukukların teolojik zeminiyle her zaman uyuşmaz değildir. Her halükârda, Benjaminci şiddet eleştirisi iki geleneği de aştığını ve artık hukuk ve adli (*juridique*) kurumun iç yorumuna ilişkin bir şeyi açımlamadığını iddia eder. Oldukça tekil bir anlamda, "tarih felsefesi" diye adlandırdığı şeye aittir ve kendisini Schmitt'in her zaman yaptığı gibi, açıkça, Avrupa hukukunun verileriyle sınırlar.

En temeli itibariyle, Avrupa hukuku bireysel şiddeti yasaklamaya ve bu şiddeti, şu veya bu yasayı tehdit etmekten değil, hukuk düzeninin kendisini (*die Rechtsordnung*) tehdit etmekten mahkûm etmeye eğilimlidir. İşte hukukun menfaati – zira hukukun kendisini koyutlamakta ve korumakta veya tam da temsil ettiği çıkarı temsil etmekte bir menfaati vardır. Hukukun bir menfaati olabileceğinden söz etmek "şaşırtıcı" görünebilir – Benjamin'in sözüdür bu; fakat aynı zamanda normaldir, düzenini tehdit eden bireysel şiddetleri dışladığı iddiası onun kendi menfaatinin doğasında bulunur; menfaati uğrunadır ki, *Gewalt* anlamında, otorite olarak şiddeti böylece tekelleştirir. "Hukukun şiddet tekelini ele geçirmekte menfaati" (*Interesse des Rechts an der Monopolisierung der Gewalt*)[25] vardır. Bu

24. ZKG, s. 180; PCV, s. 25 [ŞEÜ, s. 20-21].

tekel şu veya bu adil ve yasal (*Rechtszwecke*) amacı korumaya meyletmez, hukukun kendisini koruma eğilimi taşır.

Bu totolojik bir basitliğe benzer. Fakat totoloji hukukun belli bir şiddetinin fenomenal yapısı değil midir? Bu şiddet, kendisini tanımayanı yasa-dışı anlamında şedit ilan etmek (*en décrétant*) suretiyle ortaya koymaz mı kendisini? Yasanın her kuruluşunu yapılandıran performatif (icrai) totoloji veya *a priori* sentezdir bu; neyin yasal şiddet olup neyin yasal şiddet olmadığına karar vermenin araçlarını sadece kendimize verdiğimiz performatifin geçerliliğini güvence altına alan uzlaşımlar (veya daha yukarıda sözünü etmekte olduğumuz "kredi") bu kuruluştan yola çıkarak yine performatif bir şekilde üretilir. Totoloji veya *a priori* sentez ve daha önemlisi, performatif gibi ifadeler Benjaminci ifadeler değil; ama bunların onun amacına ihanet etmediklerine inanmayı göze alıyorum.

"'Büyük' suçlu imgesi"nin (*die Gestalt des "grossen" Verbrechers*)[26] halkın üzerinde yarattığı hayranlık şöyle açıklanmaktadır: Gizlice hayran olunan bu kişi şu veya bu suçu işlemiş biri değildir; yasaya meydan okuyarak adli düzenin (*l'ordre juridique*) ta kendisinin şiddetini göz önüne seren biridir. Fransa'da Jacques Verges gibi en savunulamaz davaları alan ve "kopuş stratejisi"* adını verdiği şeyi uygulayarak savunan bir avukatın uyandırdığı hayranlık da aynı biçimde açıklanabilecektir. Kopuş stratejisi, yasanın verili düzenine, adli yetkiye ve nihai olarak Verges'in müvekkillerini yasanın önüne çıkaran devletin yetkisinin meşruluğuna radikal bir biçimde itiraz etmektir. Neticede sanık adli yetkinin önünde belirmeksizin belirir (*compraît alors sans comparaître*); sadece, onu belirmeye çağıran yasaya karşıtlığına (tanıklık etmeksizin) tanıklık etmek için belirir. Avukatının ağzından, sanık hukuk düzenine ve bazen de kurbanlarının kimliklerinin tespitine itiraz etme hakkına sahip olduğunu iddia eder. Fakat hangi hukuk düzeni? Genel olarak hukuk düzeni mi, yoksa bu devletin gücüyle tesis edilmiş ve işler kılınmış ("*enforced*") olan bu hukuk düzeni mi? Ya da genel olarak devletle karışan düzen mi?

* Bkz. Jacques Verges, *Savunma Saldırıyor*, çev. Vivet Kanetti, İstanbul: Metis, 1988. –*ç.n.*

25. ZKG, s. 183; PCV, s. 28 [ŞEÜ, s. 23]. 26. *A.g.y.*

Ayırt edici örnek burada grev hakkı örneği olacaktır. Sınıf çatışmasında, diye yazar Benjamin, grev hakkı çalışanlar için güvence altına alınmıştır ki, bunlar devletin yanı sıra, şiddet hakkının (*Recht auf Gewalt*) güvence altına alındığını gören ve dolayısıyla bu bakımdan devletin tekelini *paylaşan* tek hukuk öznesi (*Rechtssubjekt*) olurlar. Grevin uygulanması, etkinliğin durması, bu "hiçbir şey yapmama" (*Nicht-Handeln*) bir eylem oluşturmadığına göre, burada şiddetten söz edilemeyeceğini düşünenler olabilmiştir. Devlet iktidarı *(Staatsgewalt)* tarafından, bu iktidar başka türlüsünü yapamadığında, bahşedilen bu hak böylece haklılaştırılır. Şiddet işverenden gelecektir ve grev yalnızca bir kaçınmadan, şedit olmayan bir uzaklaşmadan müteşekkil olacaktır ki, bu uzaklaşma sürecinde çalışan patronla ve onun makineleriyle ilişkilerini askıya alarak, onlara basit bir biçimde yabancı haline gelecektir. Brecht'in dostu bu uzaklaşmayı *(Abkehr)* bir "*Entfremdung*" –"yabancılaşma"– olarak tanımlar. Sözcüğü tırnak işaretleri içinde yazar.[27]

Fakat görünür bir biçimde, Benjamin grevin şedit olmadığı argümanına inanmaz. Grevciler yeniden işbaşı yapmak için koşullar öne sürerler, şeylerin düzeni değişmedikçe grevlerine son vermezler. O halde şiddete karşı şiddet vardır. Grev hakkını sınırına taşımak suretiyle, *genel* grev kavramı ya da o düzenden bir sözcük grev hakkının özünü ifşa eder. Devlet, bu sınıra taşımayı kolayca kaldıramaz. Bunun hakkın kötüye kullanılması olduğu yargısını verir; burada kökensel yönelimin bir yanlış anlaşılmasının veya hatalı yorumunun bulunduğunu ve grev hakkının o kökensel yönelimde "böyle" kastedilmemiş olduğunu (*das Streikrecht "so" nicht gemeint gewesen sei*)[28] iddia eder. Böylece genel grevi yasadışı olarak mahkûm edebilir ve eğer grev sürerse ortaya devrimci bir durum çıkar. Böyle bir durum hukukun ve şiddetin homojenliğini, hukukun uygulaması olarak şiddeti ve şiddetin uygulaması olarak hukuku düşünmemize el veren *tek* durumdur aslında. Şiddet hukukun düzenine dışsal değildir. Hukuku, hukukun içinden tehdit eder. Şiddet özü itibariyle şu veya bu sonucu elde etmek için kuvvet kullanmaktan veya kaba güç uygulamaktan ibaret değildir; verili bir hukuk düze-

27. ZKG, s. 184; PCV, s. 29 [ŞEÜ, s. 24].
28. ZKG, s. 184; PCV, s. 30 [ŞEÜ, s. 24].

nini ve tam da bu durumda şiddet kullanma hakkını, örneğin grev hakkını vermek mecburiyetinde kalmış olan devletin hukuk düzenini tehdit etmekten veya yok etmekten müteşekkildir.

Bu çelişkiyi nasıl yorumlamalı? Yalnızca *de facto* ve hukuka dışsal mıdır? Veyahut hukukun hukukuna içkin midir?

Devletin, en güçlü halindeki hukukun, korktuğu şey pek o kadar suç veya eşkıyalık değildir; çünkü bu suç veya eşkıyalık, mafya veya büyük uyuşturucu trafiğinde olduğu gibi büyük ölçekte olsa bile, ne kadar önemli olursa olsun, nihayetinde tikel çıkarlar sağlamak amacıyla ihlal etmektedir yasayı. (Bugün bu türden yarı-devletimsi ve uluslararası kurumların haydutluk statüsünden çok daha radikal bir statüleri olduğu doğrudur. Bunlar öyle bir tehdidi temsil ederler ki, devletler bu tehditle bütün araçları kullanarak mücadele eder gibi göründükleri halde, ancak onunla işbirliği yapmak suretiyle –ona boyun eğerek, örneğin "para aklanması" işinde payına düşeni alarak– başa çıkabilmektedirler onunla.) Devlet, *kurucu* şiddetten, yani hukuk ilişkilerini *(Rechtsverhältnisse)* haklılaştırmaya, meşrulaştırmaya *(begründen)* veya dönüştürmeye muktedir ve dolayısıyla, kendisini hukuka hakkı olan olarak sunmaya muktedir olan şiddetten korkar. Bu yüzden bu şiddet önceden dönüştürülecek veya kurulacak bir hukukun düzenine aittir, her ne kadar adalet duygumuzu (*Gerechtigkeitsgefühl*) yaralayabilecek olsa da.[29] Yalnızca bu şiddettir ki bir "şiddet eleştirisi"ni davet eder ve mümkün kılar; ve bu eleştiri bu tür şiddeti doğal güç uygulamasından başka bir şey olarak belirler. Şiddetin bir eleştirisinin mümkün olabilmesi, yani şiddetin yoruma dayalı ve anlam ifade eden bir değerlendirilmesinin mümkün olabilmesi için, öncelikle hukukun başına dışarıdan gelen bir kaza olmayan bir şiddetin bir anlamı olabileceğini kabul etmek gerekir. Hukuku tehdit eden şey zaten hukuka, hukuk hakkına, hukukun kaynağına aittir. Genel grev bu yüzden çok değerli bir ipucu verir, çünkü tanınan bir hakkı, mevcut hukuk düzenine itiraz etmek ve yeni bir hukuk ve hatta belki de biraz sonra göreceğimiz gibi, yeni bir devlet kurmanın söz konusu olabileceği devrimci bir durum yaratmak için kullanır. Tüm devrimci durumlar, soldan veya sağdan tüm devrimci söylemler (1921'den itibaren Almanya'da bir-

29. ZKG, s. 185; PCV, s. 31 [ŞEÜ, s. 25].

birine rahatsız edici derecede benzeyen çok sayıda sol ve sağ devrimci söylem vardır ve Benjamin sıklıkla bu iki söylemin arasında bulunur), tesis edilmekte olan veya gelmekte olan yeni bir hukuku, yeni bir devleti ileri sürerek şiddete başvurmayı haklılaştırmaktadırlar.[30] Gelecek olan bu hukuk sonradan, geriye dönük bir biçimde adalet hissini incitebilecek şiddeti meşrulaştıracağı içindir ki, onun geleceğinin hikâyesi (*son futur antérieur*) şiddeti daha şimdiden haklılaştırır. Bütün devletlerin kuruluşu devrimci denebilecek bir durumda meydana gelir. Yeni bir hukuk başlatır, bunu her zaman şiddet içinde yapar. *Her zaman*, yani bu büyük veya küçük, eski veya yeni, bize çok yakın veya bizden çok uzak devletlerin kuruluşlarına sıklıkla eşlik eden şu soykırımlar, dikkat çekici tehcirler veya sınır dışı etmeler meydana gelmemiş olsa bile.

Hukuku veya devleti kurucu olduğu söylenen bu durumlarda bir gramer kategorisi olarak geleceğin hikâyesi, cereyan etmekte olan şiddeti betimlemek için kullanılabilecek şimdiki zamanın bir modifikasyonuna fazlasıyla benzemektedir yine de. Bu kategori tam olarak mevcudiyet veya mevcudiyetin basit bir kipleşmesi söz konusuymuş gibi yapmaktan müteşekkildir. "Bizim zamanımız" derken "şimdimiz"i geleceğin hikâyesi olan bir mevcudiyetin ışığında düşünenler, ne dediklerini, tanım gereği, pek iyi bilmezler. Olayın olaylığı, safdilce olayın mevcudiyeti adı verilen şey, tam da bu bilmemeden oluşmuştur zaten.[31]

Bu anlar, onları yalıtabileceğimizi varsaysak bile, korkunç anlardır. Onlara çoğunlukla eşlik eden acılar, suçlar, işkenceler sebebiyle korkunçturlar şüphesiz, ama aynı zamanda da bu anlar kendilerinde ve şiddetlerinin ta kendisinde, yorumlanamaz veya deşifre edilemez oldukları için korkunçturlar. "Mistik" dediğim şey işte budur. Benjamin'in sunduğu şekliyle, bu şiddet okunaklı, hatta anlaşı-

30. Benzer bir argümanın ilkesi Carl Schmitt'de bulunur. Bkz. *Politiques de l'amitié*, Paris: Galilée, 1994, s. 140 vd.

31. Bu mantık ve bu "mantıksal-zaman" (*chrono-logique*) ile ilgili olarak *Otobiographies, L'enseignement de Nietzsche et la politique du nom propre*, Paris: Galilée, 1984 içinde bulunan "Bağımsızlık Bildirgesi" metnine bakılabilir. Heidegger "bizim kendi tarihsel zamanımız"ın ancak bir gelecek hikâyesinden itibaren belirlendiğini hatırlatır sıklıkla. Kendi tarihsel zamanımızın ne olduğunu, an'da, şimdi'de hiçbir zaman bilemeyiz.

lırdır elbette; çünkü *pólemos* veya *éris, dikē*'nin* tüm biçimlerine ve anlamlarına ne kadar yabancıysa, bu şiddet de hukuka o kadar yabancıdır. Hukukta hukuku askıya alandır o. Yerleşik hukuku başka bir hukuk kurmak için kesintiye uğratır. Bu askıya alma ânı, bu *epokē*, hukukun bu kurucu veya devrimci ânı, hukukun içinde hukuk-olmayanın örneğidir. Ama bu aynı zamanda hukukun tüm tarihidir. *Bu an her zaman bir mevcudiyette yer almış ve hiçbir zaman bir mevcudiyette yer almamıştır.* Hukukun kuruluşunun boşlukta veya uçurumun üstünde asılı kaldığı, hiç kimseye ve hiç kimse önünde verilecek bir hesabı olmayan saf bir performatif edime asılı kaldığı andır bu. Bu saf performatifin varsayılan öznesi yasanın önünde olmayacaktır artık; daha ziyade henüz belirlenmemiş bir yasanın önünde olacaktır – hâlâ var olmayan bir yasanın önünde, hâlâ müstakbel olan bir yasanın, hâlâ önde ve gelmek zorunda olan bir yasanın önünde olacaktır. Ve Kafka'nın[32] sözünü ettiği "Yasanın Önünde" olma, yasayı görmeyi başaramayan, ona hiç dokunamayan ve katılamayan insanın hem sıradan hem de korkunç durumuna benzer. İnsan yasayı görmeyi, ona dokunmayı, katılmayı başaramaz çünkü yasa onu şiddetin içinde, müstakbel olarak kurması gereken bizzat insan olduğu ölçüde aşkındır. Burada bu sıradışı paradoksa dokunmadan "dokunulur". Önünde ve öncesinde "insan"ın durduğu yasanın erişilmez aşkınlığı, yasa hemen insanın yanı başında yalnızca insana, insanın onu tesis edici performatif edimine dayandığı ölçüde sonsuzca aşkın ve dolayısıyla teolojik görünür. Yasa aşkındır, çünkü önünde –ve dolayısıyla ondan önce– olana dayanır yalnızca. Çünkü onu mutlak bir performatif içinde ürettiği, kurduğu, yetkilendirdiği halde bu mutlak performatifin mevcudiyetini hiçbir zaman yakalayamayacak olandan başka birine dayanmaz. Yasa aşkın ve teolojiktir, o halde her zaman müstakbeldir, her zaman vaat edilmiştir, çünkü içkindir, sonludur ve öyleyse çoktan geçmiştir. Her "özne" bu aporetik yapının içinde kendisini önceden kısılıp kalmış bulur.

* *Pólemos*, Yunan mitolojisinde savaş tanrısı; *Éris*, nifak, ihtilaf tanrıçası; *Dikē* ise ahlaki adalet tanrıçası. *–ed.n.*

32. Bkz. "Devant la loi. Préjugés", *Critique de la faculté de juger*, Paris: Minuit, 1985.

Yalnızca istikbal üretebilecektir bu yasanın anlaşılırlığını veya yorumlanabilirliğini. Benjamin'in metninin lafzının ötesinde –ki deminden beri onu şerh tarzında değil, istikbalinden itibaren yorumluyorum– denecektir ki, anlaşılırlık düzeni de yerleşik düzene dayanır ve onu yorumlamaya yarar. Bu okunurluk da nötrdür, ve pek şiddet de içermez, denecektir. "Başarılı" bir devrim, "başarılı" bir devlet kuruluşu (bu "başarılı" biraz "'*felicitous*' *performative speech act*"teki* gibi bir "başarılı"dır) üretmeyi *önceden* hedeflediği şeyi, başka şeylerin yanı sıra, sorgulanan yorumsal modeli üretmiş olan şiddeti geri dönüp okumaya, ona bir anlam, zorunluluk ve her şeyin üstünde meşruiyet vermeye uygun yorumsal modelleri, yani kendisini meşrulaştıran söylemi darbeden sonra (*après coup*) üretecektir. Bu çemberin –diğer yorumsayıcı çember, diğer şiddet çemberi– örnekleri, yakınımızda veya uzağımızda, tam burada veya ta oralarda, bir mahalleden diğerine, bir sokaktan diğerine, bir büyük metropolden, bir ülkeden veya devletlerin veya ulusların kurulduğu, yıkıldığı veya yeniden düzenlendiği bir dünya savaşının bir tarafından diğerine, olan biten ne olursa olsun, hiç eksik değildir. Devlet egemenliği ve müdahale-etmeme (*non-ingérance*) şeklindeki Batılı kavram üstüne inşa edilen uluslararası bir hukukun sınırlarını çizmek için, fakat aynı zamanda da bu uluslararası hukukun sonsuz mükemmelleştirilebilirliğini düşünmek için bunu hesaba katmak gerekir. Öyle vakalar vardır ki, bir devletin şedit kuruluş performatifinin başarılı ("*felicitous*") olup olmadığı kuşaklar boyunca bilinmez. Bunun birden fazla örneğini sayabilirdik. Şiddetin bu okunmazlığı, saf fiziğe ait değildir; başkalarının hukukun simgesel düzeni adını verdikleri şeye ait olan bir şiddetin okunurluğunun ta kendisinden ileri gelir. Bu okunur-okunmazlığın "mantığı"nı ("mantık" tırnak içinde, zira bu "okunamaz" aynı zamanda da *logos*'un düzeninde pekâlâ "mantıksız"dır; işte bu yüzden onu "simgesel" olarak adlandırmakta ve böylece alelacele Lacancı söylemin düzenine dahil etmekte tereddüt ediyorum) bir eldiven gibi tersine çevirmeye meyledilebilirdi. Bu okunur-okunmazlığın mantığı, sonuç olarak hu-

* "'Başarılı' performatif konuşma edimi". Performatif bir konuşma ediminin mutlu sonuçlanmasının koşulları için bkz. J. L. Austin, *Söylemek ve Yapmak*, çev. R. Levent Aysever, İstanbul: Metis, 2009.

kuksal-simgesel (*juridico-symbolique*) bir şiddet, yorumlayıcı okumanın tam içinde, performatif bir şiddet olduğu anlamım ifade eder. Ve bir metonimi, örneği ya da belirtiyi özün kavramsal genelliğine geri döndürebilirdi.

Her yorumlayıcı okumada bir genel grev imkânı, genel grev yapma hakkına benzer bir hak, en güçlü yetkisinde yerleşik hukuka, devletin hukukuna itiraz etme hakkı vardır denecektir öyleyse. Meşrulaştırıcı otoriteyi ve onun okumasının tüm normlarını askıya alma hakkımız vardır ve bu hakka, en çok okuyan, en etkili, en ilgili, elbette kendisini okunamaz olanla birlikte açıklayan, kimi zaman bunu başka bir okuma düzeni, başka bir devlet kurmak için, bazen de bunları kurmadan veya kurmamak için yapan okumalarla sahip oluruz. Benjamin'in de iki tür genel grev arasında ayrım yaptığını görüyoruz. Birinci türdeki genel grevler bir devlet düzenini bir başkasıyla değiştirmeyi (*siyasal* genel grev), diğer tür genel grevler ise devleti ortadan kaldırmayı hedeflerler (*proleter* genel grev).

Nihayet bunlar dekonstrüksiyonun iki eğilimidir.

Çünkü yerleşik okuma kanonları ve normları bakımından, yani okumanın mevcut hali veya mümkün hali içinde, Devleti büyük D ile belirten her neyse onun mevcut hali bakımından, okunamaz kalan her tesis edici (*instauratrice*) okumada genel grev ve dolayısıyla devrimci durum vardır. Böyle bir genel grev karşısında, duruma bağlı olarak anarşizmden, şüphecilikten, nihilizmden, depolitizasyondan veya tersine, yıkıcı üst-siyasallaşmadan (*surpolitisation subversive*) bahsedilebilir öyleyse... Bugün genel grevin çok sayıda insanı dikkat çekici bir biçimde yerinden etmeye veya harekete geçirmeye ihtiyacı yoktur: Birkaç ayrıcalıklı yerde, örneğin kamusal ve özel hizmetlerin bağlı olduğu makamların ve radyo, televizyon, merkezileşmiş bilgi ağları gibi tele-iletişim merkezlerinin elektriklerini kesmek, iyi seçilmiş bir bilgisayarlar ağına etkili birkaç virüs sokmak ya da benzer biçimde aktarım organlarına, yorumlayıcı *Gespräch*'a (konuşma)[33] AIDS'e denk olacak bir şeyler sokmak yeterli olacaktır.

33. Bkz. "Rhétorique de la drogue", *Points de suspension* içinde, Paris: Galilée, 1992, s. 265 vd.

Burada yaptığımız şey, acaba modeller ve yapılar bakımından, hatta siyasal eylemin okunurluk kipleri bakımından bir genel greve mi, yoksa bir devrime mi benzer? Dekonstrüksiyon bu mudur? Bir genel grev, bir kesinti stratejisi midir? Hem evet hem hayır. Kültürümüzde ve özellikle de akademide okumayı idare eden anayasanın protokollerine ve bu anayasanın ta kendisine yalnızca kuramsal bir biçimde değil, başka biçimlerde de itiraz etme hakkını elinde tuttuğu ölçüde evet. Fakat en azından, hâlâ akademide geliştiği ölçüde hayır (eğer gülünç ve densiz bir duruma düşmek istemiyorsak, unutmayalım ki, biz burada Beşinci Cadde üzerinde konfor içinde otururken, adaletsizliğin cehennemi yalnızca birkaç blok uzağımızda). Dahası, nasıl bir kesinti stratejisi hiçbir zaman saf değilse, bir mahkemenin karşısında veya hapishanedeki bir açlık grevi esnasında avukat ya da suçlu nasıl böyle bir stratejiyi bir biçimde görüşme konusu haline getirmek zorundaysa, yeniden başka bir devlet kurmayı amaçlayan *siyasal* genel grev ile devleti yıkmayı amaçlayan *proleter* genel grev arasındaki karşıtlık da hiçbir zaman saf değildir.

Bu Benjaminci karşıtlıklar hiçbir zaman olmadığı kadar çok dekonstrüksiyona tabi tutulabilir görünüyorlar; kendi kendilerini dekonstrüksiyona tabi tutuyorlar ki, onların dekonstrüksiyonun paradigmaları olmaları da buna dahildir. Burada söylediğim şey hiç de muhafazakâr veya devrim karşıtı (*anti-révolutionnaire*) değil. Çünkü Benjamin'in açık önerisinin ötesinde, şu yorumu önereceğim: Hukukun kuruluşu ya da *hukukun koyuluşunun* (*Rechtsetzende Gewalt*) şiddetinin ta kendisi *hukukun korunuşunun* (*Rechtserhaltende Gewalt*) şiddetini sarmalamalıdır ve onunla bağını koparamaz. Kendisinin tekrarını çağırmak ve korunması, korunabilir olması, mirasa, geleneğe ve paylaşıma vadedilmiş olması gerekeni kurmak, kurucu şiddetin yapısına aittir. Her kuruluş, bir vaattir. Her koyma (*Setzung*) izin verir (*permet*) ve öne-koyar (*pro-met*), koyarak ve vaat ederek koyar (*elle pose en mettant et en promettant*). Ve bir vaat gerçekte (*en fait*) tutulmamış olsa bile, yinelenebilirlik (*itérabilité*) vaadin tutulacağı vaadini (*la promesse de garde*) kuruluşun en zorlayıcı, en sert ânına kaydeder. Böylelikle tekrarın imkânını kökensel olanın yüreğine kaydeder. Belki bu daha iyi, ya da belki daha kötü bir şey, ama kuruluş bu tekrarlanabilirlik yasasında kayıtlıdır, onun yasası altında, onun yasasının önünde bulunur. Sonuç ola-

rak, hukukun saf bir kuruluşu veya saf bir koyuluşu, yani kurucu saf şiddet olmadığı gibi, saf bir biçimde koruyucu şiddet de yoktur. Koyma çoktan bir yinelenebilirliktir, kendi kendini koruyan tekrara çağrıdır. Korumaya gelince, o da kurduğunu iddia ettiği şeyi koruyabilmek için yeniden-kurucu olur. Koyma ile koruma arasında pekin bir karşıtlık yoktur o halde; ikisinin arasında, bunun bizi sürükleyebileceği tüm paradokslarla birlikte, "diferansiyel bulaşma" (*contamination différantielle*) adını vereceğim bir ilişki vardır yalnızca. Ne genel bir grev ile kısmi bir grev arasında pekin bir ayrım yapılabilir (bir kez daha söylersek, endüstriyel bir toplumda böyle bir ayrım için gereken teknik kıstaslar da eksiktir), ne de Sorel'in kullandığı anlamda, genel *siyasal* bir grev ile *proleter* bir genel grev arasında. Dekonstrüksiyon bir de bu diferansiyel bulaşma*nın* düşüncesidir – ve bu bulaşmanın zorunluluğunda düşünmektir.

Bu diferansiyel bulaşmayı hukukun tam kalbindeki bulaşma olarak düşünerek Benjamin'in daha sonra geri dönmeyi umut ettiğim şu cümlesini diğerlerinden yalıtıyorum: "Hukuktaki çürümüş bir şey" (*etwas Morsches im Recht*)[34] demişti. Hukukun içinde bozuk veya çürümüş bir şey var ki, onu ölüme mahkûm eden veya peşinen yıkan da budur. Hukuka, özellikle de ölüm cezası verebildiğinde, ölüm cezası verilebileceğini söyleme riskine girilebilirse, denilebilir ki, hukuk ölüme mahkûm, yıkık, yıkıntılar içinde, yıkıcıdır. Benjamin de, ölüm cezası hakkındaki bir pasajda bahseder, hukukta "çürümüş" olandan.

Eğer her yorumda grev ve grev hakkı varsa, savaş ve *polemos* da vardır. Savaş, hukuka içsel olan bu çelişkinin başka bir örneğidir. Bir savaş hakkı vardır (Schmitt bu hakkın siyasetin imkânının ta kendisi olarak daha fazla tanınmıyor olmasından yakınacaktır). Bu hak, grev hakkının barındırdığı çelişkilerin aynısını içinde barındırır. Görünüşte, hakkın özneleri hedefleri doğal gibi görünen şiddet edimlerini cezalandırmak için savaş ilan etmektedirler (öteki bir bölgeyi, malları, kadınları ele geçirmek istiyor; o benim ölümümü istiyor, ben onu öldürüyorum). Fakat yasanın dışındaki bir "cebri şiddete" (*raubende Gewalt*)[35] benzeyen bu savaşçı şiddet çoktan hukuk

34. ZKG, s. 188; PCV, s. 35 [ŞEÜ, s. 28].
35. ZKG, s. 185; PCV, s. 31 [ŞEÜ, s. 25].

alanının *içinde* serimlenmektedir. Kendisini koparmaya çalıştığı şey adliyenin (*juridicité*) *içindeki* bir anomalidir. İlişkinin kesilmesi burada ilişkidir. İhlal yasanın önündedir. İlkel denen toplumlarda –ki Benjamin'e göre onlar bu anlamları daha iyi çırılçıplak etmektedirler– barışın akdedilmesi, savaşın doğal bir fenomen olmadığını gayet iyi gösterir. Hiçbir barış simgesel bir tören fenomeni olmaksızın akdedilmez. Bu fenomen, törenin zaten savaşta da olduğunu hatırlatır. O halde savaş iki çıkarın ya da saf bir biçimde fiziksel iki gücün çarpışmasına indirgenemez. Burada önemli bir parantez açarak şunun altını çizelim: Elbette savaş/barış çiftinde, barış töreni savaşın da doğal-olmayan bir fenomen olduğunu hatırlatır; fakat Benjamin "barış" sözcüğünün özellikle de Kantçı "sürekli barış" kavramında bulunan belli bir anlamını bu bağlılaşıklıktan çıkartmak ister gibidir. Bu kavramda barışın "metaforik-olmayan ve siyasal" (*unmetaphorische und politische*)[36] bambaşka bir anlamı vardır – bunun önemini biraz sonra ölçeceğiz belki de. Burada uluslararası hukuk mesele olur ki, onun, devletle ilişkili olan veya olmayan tikel çıkarlar yararına yolunu değiştirme veya sapma riskleri, bu riskler uluslararası hukukun tam da kuruluşunda (*constitution*) kayıtlı oldukları için, sonsuz bir dikkat uyanıklığını gerektirirler.

Savaş töreninden sonra, barış töreni zaferin yeni bir hukuk tesis edeceği anlamını taşır. Ve doğal amaçlara ulaşmak için kullanılan asli ve arketipik (*ursprüngliche und urbildliche*)[37] şiddet olarak geçen savaş, aslında (*en fait*) hukuk kurucu (*rechtsetzende*) bir şiddettir. Şu pozitif, bir başka hukuku koyucu (*setzende*) ve kurucu karakteri tanındığı anda, modern hukuk bireysel özneyi her türlü şiddet kullanma hakkından men eder. "Büyük suçlu"nun karşısında kitlelerin hayranlıkla titreyişi, o suçlu bireyin tıpkı ilkel zamanlarda olduğu gibi, üzerinde yasa koyucunun veya peygamberin izlerini taşıyor olmasından ileri gelir.

Fakat iki şiddet (kurucu ve koruyucu) arasındaki ayrım, çizmesi, kurması veya koruması çok zor olacak bir ayrımdır. Benjamin tarafından yapılmış muğlak ve meşakkatli bir harekete tanıklık edeceğiz; bu hareketin amacı, olmaksızın Benjamin'in tüm projesinin

36. ZKG, s. 185; PCV, s. 31 [ŞEÜ, s. 25].
37. ZKG, s. 186; PCV, s. 32 [ŞEÜ, s. 25].

çökebileceği bir ayrımı veya bir bağlılaşıklığı ne pahasına olursa olsun kurtarmaktır. Çünkü eğer şiddet hukukun kökenindeyse, şu çifte şiddetin, kurucu ve koruyucu şiddetin eleştirisini mantıksal bir sonuca vardırmamız gerekecektir. Hukuku koruyucu şiddetten söz etmek için Benjamin göreli olarak modern, deminki genel grev sorunu kadar modern, sorunlara el atar. Şimdi mesele, zorunlu askerlik hizmeti, modern polis veya ölüm cezasının kaldırılmasıdır. Eğer, Birinci Dünya Savaşı sürecinde ve sonrasında, şiddetin tutkulu bir eleştirisi geliştiyse, bu eleştiri şiddetin koruyucu biçimini hedefliyordu. Zorunlu askerlik hizmeti sömürüsünü varsayan modern bir kavram olan militarizm, güç kullanmaya zorlama, devletin ve onun yasal amaçlarının hizmetinde güç veya şiddet (*Gewalt*) kullanmaya "zorlama"dır (*Zwang*).[38] Militer şiddet burada yasaldır ve hukuku korur. O halde militer şiddeti eleştirmek, tumturaklı sözler sarf eden pasifistlerin ve aktivistlerin –ki Benjamin bunlara pek itibar etmediğini gizlemez– sandığından çok daha zordur. Antimilitarist pasifistlerin tutarsızlıklarının sebebi, onların hukuku koruyucu şiddetin yasal ve saldırılamaz karakterini tanımamalarıdır.

Burada bir çifte düğümle ya da böyle şematize edilebilecek bir çelişkiyle uğraşmaktayız. Bir yandan kurucu şiddeti eleştirmek *daha kolay* gibi görünmektedir, çünkü bu şiddet kendisini önceden var olan hiçbir yasallıkla haklılaştıramayacağından vahşi görünür. Fakat öte yandan –ki bu ani fikir değişikliği buradaki düşünme çabamızın en çok ilgilendiği şeydir– kurucu şiddeti eleştirmek *daha zor*, daha gayrimeşrudur, çünkü önceden mevcut olan hiçbir hukuk kurumunun önüne çıkarılamaz bir şeydir: Mevcut yasayı başka bir yasa kurduğu anda tanımayan bir şeydir. Bu çelişkinin iki terimi arasında şu yakalanamaz *devrimci an*, şu *istisnai karar* ile ilgili soru vardır ki, söz konusu karar ânı hiçbir tarihsel ve zamansal devamlılığa ait olmadığı halde, onda yeni bir hukukun kuruluşu, daha önce gelen bir hukuk üstünde onu uzatmak, radikalleştirmek, deforme etmek, metaforlaştırmak veya metonimize etmek suretiyle, tabiri caizse, *oynar*; burada bu figür, savaş veya genel grev adlarını alır. Ama bu figür aynı zamanda bir bulaşmadır. Kuruluş ile koruma arasındaki saf ve basit ayrımı siler veya bulanıklaştırır. Kökenselliğe

38. ZKG, s. 186-7; PCV, s. 32-3 [ŞEÜ, s. 26].

tekrarlanabilirliği kaydeder; "şeyler"in ta kendilerinde *ve* Benjamin'in metninde mevcut olan pazarlığın tam ortasında işlemekte olan, "dekonstrüksiyon" diye adlandıracağım şey de budur.

Alışıldık eleştiriler şiddet ile hukukun bu birbirini gerektirişini düşünmenin kuramsal veya felsefi araçlarını sağlayamadıkları müddetçe naif ve tutarsız kalırlar. Benjamin bireyi her türlü zorlamadan muaf tutmak isteyen pasifist aktivistlerin tumturaklı sözlerini ve "çocukça anarşizm"in bildirilerini küçümsediğini gizlemez. Kategorik buyruğa ("Öyle davran ki, insanlığı hem kendi kişiliğinde, hem de başkasının varlığında, asla salt araç olarak kullanma, daima amaç diye de gör") yapılan gönderme, ne denli itiraz edilemez olursa olsun, şiddetin hiçbir eleştirisine imkân tanımaz. Hukuk, tam da şiddetinde, insanlık adı verilen şeyi her bireyin zatında amaç olarak tanıma ve savunma iddiasındadır. Şiddetin saf bir biçimde ahlaki bir eleştirisi haksız olduğu kadar güçsüz de olacaktır öyleyse. Yine aynı nedenle, şiddet özgürlük adına, Benjamin'in burada biçimsiz, "ne olduğu belirsiz bir 'özgürlük'" (*gestaltlose "Freiheit"*)[39] adını verdiği, yani bu düşünüm buyunca yok olduğu söylenemeyecek Hegelci-Marksist bir damar uyarınca nihayetinde salt biçimsel bir özgürlük, boş bir biçim olan özgürlük adına da eleştirilemez. Şiddete karşı yapılan bu saldırılar bir yerindelik ve etkililikten yoksundur; çünkü şiddetin adli özüne, "hukuk düzeni"ne yabancı kalmaktadırlar. Etkili bir eleştiri hukukun tam da bedenine, kafasındaki ve organlarındaki yasalara ve hukukun iktidarının (*Macht*) koruması altına aldığı tikel teamüllere çatar. Bu düzen öyledir ki, yalnızca tek bir yazgı vardır, biricik bir yazgı, kader veya bir tarih (*nur ein einziges Schicksal*).[40] Söz konusu olan yazgının ta kendisi de olsa, yazgının mutlak biricikliği de olsa, metnin başlıca, ama aynı zamanda en karanlık kavramlarından biri burada bulunmaktadır. Var olan, istikrarlı olan (*das Bestehende*) ve var olanı aynı zamanda tehdit eden (*das Drohende*), "dokunulmaz" (*unverbrüchlich*) bir biçimde *aynı düzene* aittirler, ve bu düzen dokunulmazdır, çünkü biriciktir. Ona ancak *onda* dokunulabilir. Tehdit mefhumu burada vazgeçilmez gibi görünmektedir. Fakat sınırlarını belirtmek de o denli zordur, çünkü tehdit dışardan gelmez. Hukuk hem tehditkârdır, hem de kendi

39. ZKG, s. 187; PCV, s. 34 [ŞEÜ, s. 27]. 40. *A.g.y.*

kendisinin tehdidi altındadır. Bu tehdit pasifistlerin, anarşistlerin veya aktivistlerin sandığı gibi bir yıldırma ya da caydırma değildir. Yasa, yazgının tehditkâr olduğu tarzda tehditkâr görünür. Hukukun tehdidinin (*der Rechtsdrohung*) belirsizliğinin (*Unbestimmtheit*) "en derin anlamı"na erişebilmek için, bu tehdidin kökenindeki yazgının özünü düşünmek gerekecektir daha sonra.

Yazgı üstüne bir düşünüm esnasında –ki bu düşünüm de bir polis, ölüm cezası, parlamenter kurum çözümlemesinden geçer– Benjamin sonunda ilahi adalet ile insani adalet arasında, hukuku *yıkan* ilahi şiddet ile hukuku *kuran* mitik şiddet arasında bir ayrım yapma noktasına gelir.

Koruyucu şiddet, yıldırma olmayan bu tehdit, hukuk*un* bir tehdididir. Çifte iyelik: Hukuktan kaynaklanır ve hukuku tehdit eder. Değerli bir gösterge, bu noktada, ceza hukuku alanından, ölüm cezasından gelecektir. Benjamin ceza hukukuna ve özellikle de ölüm cezasına karşı çıkan söylemlerin yüzeysel olduğunu ve bunun da arızi olmadığını düşünür gibidir. Yüzeysel olmaları arızi değildir, çünkü bu söylemler hukukun tanımına özsel olan bir aksiyomu kabul etmezler. Hangisini? Pekâlâ, ölüm cezasına saldırıldığında, diğerleri arasında bir cezaya itiraz edilmez, kökenindeki, bizzat düzeni içindeki hukukun kendisine itiraz edilmiş olur. Eğer hukukun kökeni şiddetli bir koyma (*position*) ise, bu koyma kendisini en saf biçimde şiddetin mutlak olduğu, yani yaşam ve ölüm hakkına dokunduğu yerde gösterir. Benjamin'in kendisinden önce ve aynı biçimde ölüm cezasını haklılaştırmış olan büyük felsefi söylemleri (Beccaria gibi ilk kez ölüm cezasının kalkmasını savunanlara karşı Kant ve Hegel örneğin) burada yardımına çağırmaya da ihtiyacı yoktur.

Hukuk düzeni kendisini tam olarak ölüm cezası imkânında gösterir. Bunu kaldırarak, yargının bir bölümüne dokunulmuş olmakla kalınmaz, hukukun bizzat ilkesi inkâr edilmiş olur. Böylece hukukta "çürümüş" bir şey olduğu onaylanmıştır. Ölüm cezasının tanıklık ettiği şey hukukun doğaya karşıt bir şiddet olduğudur. Fakat bugün ona daha da "hayaletimsi" (*gespenstiche*, Fransızca çevirinin dediği gibi, "halüsinasyon görmekte olan" değil sadece, hayaletimsi)[41] bir tarzda, iki şiddeti, koruyucu şiddet ile kurucu şiddeti karıştırmak

41. ZKG, s. 189; PCV, s. 35 [ŞEÜ, s. 28].

suretiyle tanıklık eden şey kolluk gücüdür, modern polis kurumudur. İki heterojen şiddetin karışımı, "bir tür hayaletimsi karışım" (*in einer gleichsam gespenstichen Vermischung*), sanki bir şiddet diğerine musallat oluyormuş gibi (Benjamin *gespenstich* sözcüğünün çifte kullanımını belirtirken bunu böyle söylemediği halde). Hayaletimsi olmak bir bedenin hiçbir zaman kendisi için, neyse o olarak mevcut olmamasında yatar. Kaybolarak veya temsil ettiği şeyi kaybederek belirir: biri diğeri için. Kiminle işiniz olduğunu hiçbir zaman bilmezsiniz; ve polisin, sınırları temel olarak tayin edilemez olan devlet polisinin tanımı budur. İki şiddet arasındaki bu sınır yokluğu, kurma ve koruma arasındaki bu bulaşma iğrençtir, polisin iğrençliğidir (*das Schmackvolle*). Modern polis, kullandığı yöntemler yüzünden iğrenç olmasından, polis şiddetinin hiçbir şeye saygı duymaksızın dizginlerinden boşaldığı o adlandırılamayacak sorgulamaları sırasında iğrenç olmasından da evvel, yapısal bir biçimde itici, onu kuran ikiyüzlülük dolayısıyla özü itibariyle tiksinçtir. Sınırının olmamasının sebebi, 1921'de çoktan tedirgin edici bir biçimde, her türlü kamusal ve özel yaşama musallat olacak ve onun izdüşümünü çıkaracak kadar gelişmiş olan bir gözetleme ve baskılama teknolojisinin varlığı değildir yalnızca (ki bu teknolojinin günümüzdeki gelişimi hakkında çok daha fazla şey söylenebilir!). Sınırının olmaması polisin devlet olması olgusundan ileri gelir, devletin hayaletidir o ve *res publica*'nın düzenine savaş ilan etmeden ona çatılamayacağı söylenebilir kolaylıkla. Çünkü bugün polis artık güç kullanarak yasayı uygulamakla (*enforce*) ve böylece onu korumakla yetinmez, onu icat eder, kararnameler yayınlar, adli durumun açık olmadığı her durumda güvenliği sağlama gerekçesiyle müdahale eder. Bugün, yani hemen hemen her zaman. Yasanın gücüdür polis, o yasa gücüne haizdir. Polis iğrençtir, çünkü onun yetkesinde "kurucu şiddet ile koruyucu şiddet arasındaki ayrım askıya alınmıştır (veya kaldırılmıştır, *aufgehoben*)".[42] Bizzat ifade ettiği bu *Aufhebung* –kaldırma, lağvetme– içinde, polis hukuku icat eder, kendini "*rechtsetzende*", yasa koyucu kılar; hukukun ona bunu yapma imkânını verecek kadar belirlenmemiş olduğu her durumda hu-

42. "*in ihr die Trennung von rechtsetzender und rechtserhaltender Gewalt aufgehoben ist*", ZKG, s. 189; PCV, s. 36 [ŞEÜ, s. 28].

kuku kendine *maleder*. Yasayı resmen ilan etmese bile, modern zamanlarda polis bir yasayıcı olarak, hatta modern zamanların yasayıcısı olarak davranır. Polisin olduğu yerde, yani her yerde ve burada bile, iki şiddet, koruyucu ve kurucu şiddet birbirinden ayırt edilemeyecektir – işte iğrenç, yüz kızartıcı, isyan ettirici ikirciklik budur. Netice itibariyle, modern polisin imkânı, yani aynı zamanda kaçınılamaz zorunluluğu, Benjamin'in yeni bir şiddet eleştirisini çağırdığı söylemi yapılandırmakta olan iki şiddet arasındaki ayrımı tahrip eder ve hatta dekonstrüksiyona uğratır.

Benjamin bu söylemi temellendirmek veya korumak isterdi, ama tüm saflığında onu ne temellendirebilir ne de koruyabilir. Olsa olsa onu hayaletimsi bir olay olarak imzalayabilirdi. Metin ve imza hayaletlerdir. Ve Benjamin bunu bilir, o kadar iyi bilir ki, ŞEÜ metninin bütün olayı bu tuhaf sergilemeden, dışarıya-koyma'dan (*exposition*) ibarettir: İspat gözlerimizin önünde, önermiş olduğu ayrımları tahrip eder, yıkıntı haline sokar. O, metin adı verilen şeyi, bizzat yıkıntılar içinde olan bir metnin hayaletini meydanda bırakmak suretiyle, infilakının hareketinin ta kendisini gözler önüne serer ve arşivler. O metin hayaleti, hem temellendirme hem de koruma iken, ne birine ne de diğerine varır ve belli bir noktaya kadar, belli bir zamana dek orada okunur-okunamaz olarak durur; tıpkı bize her metnin ve her imzanın hukuk ile ilişkilerindeki, yani ne yazık ki zorunlu olarak belli bir polisle ilişkilerindeki yazgısını tekil bir biçimde haber veren örneksel bir yıkıntı gibi. Geçerken söyleyelim, dekonstrüksiyon denen bir metnin statüsüz statüsü ve ondan geriye kalan işte bu olacaktır. Metin beyan ettiği yasadan kaçamaz. Kendini yıkar ve kirletir, kendisinin hayaleti haline gelir. Fakat imzanın bu yıkıntısı hakkında söylenecek daha çok şey var.

İki şiddet arasındaki ayrımın pekinliğini tehdit eden şey, Benjamin'in dışlayarak veya fark edemeyerek söylemediği şey temelde tekrarlanabilirliğin paradoksudur. Bu paradoks kökenin *köken olarak* değer taşıyabilmesi, yani kendisini koruyabilmesi için kendisini kökensel bir biçimde tekrar etmesi ve başkalaştırması gereğini meydana getirir. Polis ve yasayıcı polis derhal mevcut haldedir; ondan önce güçsüz olacak bir yasayı uygulamakla yetinmez. Bu tekrarlanabilirliktir ki koruma'yı kurma'nın özsel yapısına kaydeder. Bu yasa veya bu zorunluluk, elbette ki modern bir fenomene indir-

genemez, *a priori* bir değeri vardır; Benjamin'in onun özgüllükleri içindeki modern örneklerini verdiğini ve açık bir biçimde "modern devlet"in polisini kastettiğini anladığımız halde, bunu söylememiz gerekir. Tekrarlanabilirlik, saf ve büyük kurucular, başlatıcılar, yasa koyucular (1935'te Heidegger'in bu kurucuların ölümcül bir biçimde kurban edilmelerine ilişkin olarak benzer bir şemayı izleyerek dediği gibi, "büyük" şairler, düşünürler ve devlet adamları) olmasını her halükârda engeller.

Tahrip, yıkıntı (*la ruine*) olumsuz bir şey değildir. Öncelikle, elbette ki, bir şey değildir. Belki Benjamin'le birlikte veya ona göre, belki de ona karşı yıkıntı sevdası (*l'amour des ruines*) üstüne kısa bir kitap yazılabilirdi. Zaten insan başka neyi sevebilir ki? İnsan bir anıtı, bir mimariyi, bir kurumu öylece, kırılganlığının iğreti deneyiminde sevebilir ancak: Her zaman orada olmamıştır, her zaman orada olmayacaktır, sonludur. Ve tam da bunun için ölümlü olarak sevilir, doğumu ve ölümü içinden, hayaleti veya yıkıntısının silueti içinden, benim hayaletim ve yıkıntımın siluetinin içinden, ki zaten bunlardır o, ya da zaten bunlarda önbelirmektedir. Bu sonlulukta değilse nasıl sevilir? Sevme hakkı, hatta hukuk sevgisi başka nereden gelir?

Şeyin kendisine gelelim, yani hayalete. Zira bu metin bir hayaletler tarihini anlatmaktadır. Hayaletten ve yıkıntıdan kaçınamayacağımız gibi, bu metinsel olayın retorik statüsü sorusunu da atlatamayız. *Serimlenmesi* (*exposition*), içsel infilakı veya iç patlaması için hangi figürlere başvurulmuştur? Hukukun şiddetinin örneksel figürlerinin hepsi tekil metonimilerdir, yani sınırı olmayan figürler, zincirinden boşanmış yer değiştirme imkânları, şekli olmayan figürler (*figures sans figure*). Şiddetin bu hayaletimsi göstergesini, kuruluşu korumaya karıştırdığı ve bu olgu dolayısıyla da çok daha fazla şedit bir hale geldiği için, polis örneğini alalım. Eh bu durumda şiddeti böylece sermayeleştiren polis, yalnızca polis değildir. Üniformalı, bazen zırhlı, silahlı ve grev hakkı verilmeyen, militer bir model uyarınca sivil bir yapı içinde örgütlenmiş polis memurlarından, vb. ibaret değildir yalnızca. Tanım gereği, yasa gücü olan her yerde polis mevcuttur veya temsil edilmiştir. Toplumsal düzenin korunmasının bulunduğu her yerde, bazen görünmez, ama her zaman etkili bir biçimde mevcuttur. Polis yalnızca polis değil-

dir (bugün geçmişte olduğundan daha az veya daha çok), *pólis*'in *Dasein*'ıyla aynı uzama sahip bir *Dasein*'ın şekilsiz şekli olarak oradadır.

Benjamin bunu kendi tarzında, üstünde fazla düşünüp taşınılmamış olduğunu zannettiğim, her halükârda izlekleştirilmemiş çifte bir jest uyarınca tanır. Ayrımlara sığmayan ve onları durmaksızın aşanı, ayrımlara geri götürmekten ve bir çift kavram içinde tutmaktan hiç vazgeçmez. Böylece polisin kötülüğünün şekilsiz bir şekil (*une figure sans figure*), biçimsiz (*gestaltlos*) bir şiddet olduğunu kabul eder. Her ne ise o olarak hiçbir yerde yakalanamazdır (*nirgends fassbare*). Medenileşmiş oldukları söylenen devletlerde, hayaletimsi belirişinin hayaleti her yere uzanır.[43] Buna karşın bu biçimsiz şiddet metonimi'lediği (*se métonymise*) halde, bu ele geçmez biçimsiz şekil *hayaletimsileştiği* halde, polis toplumda, her yerde musallat olmanın öğesi, hayaletliğin ortamı haline geldiği halde, Benjamin onun belirli medeni devletlere özgü bir şekil olarak kalmasını ister. Polis'in esas manasından söz ettiğinde ve onun fenomenini belirlemek istediğinde neden bahsettiğini bildiğini iddia eder. Benjamin'in medeni devlet dediği yerde, modern devletin polisinden mi, yoksa genel olarak devletin polisinden mi söz ettiğini bilmek zordur. Ben daha ziyade birinci varsayımı kabul etmeye eğilim gösteriyorum, bunun *iki sebebi* var:

1. Şiddetin, örneğin genel grev veya ölüm cezası *sorunu* gibi modern örneklerini seçer.

Daha yukarda, yalnızca medeni devletlerden söz etmez, bir başka "modern devlet kurumu" olarak polisten söz eder. *Modern* siyasal-teknik durumlarda, yalnızca uygulaması beklenen yasayı yapma noktasına getirilen *modern* polistir.

2. Polisin hayaletimsi bedeninin, ne kadar her yeri kaplayıcı olursa olsun, kendi kendisine her zaman eşit kaldığını kabul ettiği halde, Benjamin onun tininin (*Geist*), polis tininin, mutlak monarşilerde, polis şiddetinin yozlaştığı modern demokrasilere kıyasla daha az tahripkâr olduğunu ileri sürer. Bunun sebebi sadece, bugün düşünme eğiliminde olduğumuz gibi, modern iletişim teknolojileri-

43. "*Allverbreitete gespenstische Erscheinung im Leben der zivilisierten Staaten*", ZKG. s. 189; PCV, s. 37 [ŞEÜ, s. 29].

nin, iletişimin gözetlenmesi ve yakalanması teknolojilerinin, polisin, kamusal ve özel mekânı kapsayan ve siyasal olan ile polisliğin eşuzamlılığını sınırına iten, mutlak bir heryerdeliğini güvence altına alması mıdır? Bunun sebebi demokrasilerin yurttaşı polis şiddetine karşı siyasal olan ile polisliğin eşuzamlılığmın bu mantığına girmeksizin koruyamaması mıdır? Yani yurttaş (polis şiddetine karşı) kamusal şeyin polissel özünü onaylamak suretiyle mi korunabilir ancak? (Polisin polisi, "enformatik ve özgürlük" tipi kurumlar, devletin özel hayatın gizliliğini koruma tekniklerini tekelleştirmesi – tıpkı bugün federal hükümetin ve polislerinin Amerikan vatandaşlarına önerdiği gibi. Vatandaşlar da böylece gerekli "çipleri" edinecekler ve devlet güvenliğinin özel ilişkilerin takibe alınmasını gerektirdiği âna kendi elleriyle karar vermiş olacaklar. Sonuçta, örneğin görünmez mikrofonların yerleştirilmesi, yönlendirilebilir mikrofonların kullanımı, bilgi ağlarına sızma veya aptalca olduğu halde, bizde çok yaygın olan "telefon dinleme" pratiği... vb. söz konusu olabilecektir.) Benjamin bu çelişkiyi mi düşünmekteydi? Demokratik ilkenin içsel bozuluşunu; demokratik ilkenin, onu korumaya tayin edilmiş olduğu halde, teknik özerkleşme süreci içinde özü gereği denetim altına alınamaz olan polis gücünün temelinde yatan ilke tarafından kaçınılmaz bir biçimde yozlaştırılışını mı düşünmekteydi?

Bu noktanın üstünde bir an için duralım. Benjamin'in *gespenstische*, hayalet veya hayaletimsi sözcüğü ile *Geist* sözcüğü, aynı zamanda hayalet ikiz anlamındaki tin arasında benim kurmaya çalıştığım yakınlık üstüne düşünmüş olduğu kesin değildir. Fakat Benjamin onu tanımadığı halde, bu analojiye pek itiraz edilemez. Polis sanrısal ve hayaletimsidir, çünkü her şeye musallattır. Her zaman başvurulabilecek olan *Fort-Dasein*'ında polis her yerdedir, hatta olmadığı yerde bile. Mevcudiyeti mevcut değildir, aslında Heidegger' in bize hatırlattığı gibi, hiçbir mevcudiyet mevcut değildir ve hayaletimsi ikizinin mevcudiyeti sınır tanımaz. Ve hukukun şiddetine –burada polisin kendisinin şiddetine– ilişkin her şeyin doğal değil, tinsel olduğunu not etmek ŞEÜ'nin mantığına uygun düşer. Bir tin vardır ki, o hem hayalet anlamını hem de tam olarak ölümün içinden, ölüm cezası imkânıyla, doğal veya "biyolojik" yaşamın üstünde yükselen yaşam anlamını taşır. Polis buna tanıklık eder. Tinin te-

zahürü hakkında *Ursprung der deutschen Trauerspiel*'de* tanımlanmış bir tezi anacağım bu noktada: Tin kendisini dışarıda iktidar (yapabilirlik, *pouvoir*) biçiminde gösterir; ve bu iktidarın yetisi (*Vermögen*) edim olarak *diktatörlük* uygulama *yetisi* olarak belirlenir. *Tin diktatörlüktür*. Buna karşılık, şiddet (*Gewalt*) olarak iktidarın özü olan diktatörlük, tinsel bir öze sahiptir. Böyle bir olumlamanın temel tinselciliği, kurucu bir karara yetki veren şeyle (meşrulaştırılmış veya meşrulaştırıcı) veya iktidarın (*Gewalt*) şiddetini veren şeyle uyumludur. Tanım itibariyle bu kurucu karar kendi egemenliğini önceden mevcut olan hiçbir yasa önünde haklılaştırma durumunda olmadığı içindir ki bir "mistik"ten başka bir şey anıştırmaz ve kendini ancak emirler, talimatlar, buyurgan dikte etmeler veya diktatörce performatifler yoluyla dile getirir.

"Tin (*Geist*) –çağın tezidir bu– kendisini iktidarda ifşa eder (*weist sich aus in Macht*); tin diktatörlüğü uygulama yetisidir (*Geist ist das Vermögen, Diktatur auszuüben*). Bu yeti sıkı bir iç disiplin gerektirdiği kadar, tereddütten muaf bir dışsal eylem (*skrupelloseste Aktion*) de gerektirir."[44]

İçinde kendisi olmak ve içerilmek yerine, bu polis tini, bu *tin-olarak*-polis-şiddeti demokraside yozlaşır. Polis tini modern demokraside, şiddet veya otorite ilkesi, iktidar için düşünülebilecek olan en büyük yozlaşmaya (*die denkbar grösste Entartung der Gewalt bezeugt*)[45] tanıklık eder. Demokratik iktidarın yozlaşmasının (ve bu *iktidar –pouvoir–* sözcüğü, *Gewalt* sözcüğünü –polis otoritesinin gücü veya içsel şiddeti– çevirmek için çoğunlukla en uygun sözcük olacaktır) polisten başka adı olmayacaktır. Neden? Mutlak monarşide yasama ve yürütme güçleri birleşmiştir. Otoritenin veya iktidarın şiddeti mutlak monarşide normaldir öyleyse – onun özüne, fik-

* W. Benjamin, *Ursprung der deutschen Trauerspiel* (Alman Trajik Dramasının Kökeni), *GS*, I-1. *–ed.n.*

44. *Origine du drame baroque allemand*, Fr. çev. S. Muller ve A. Hirt, Flammarion, 1985, s. 100-1. Bu pasaja dikkatimi çektiği için Tim Bahti'ye teşekkür ederim. Aynı bölüm daha yukarda hayaletlerin ortaya çıkmasından (*Geisterscheinungen*; s. 273) dem vurur. Ve daha aşağıda da despotların kötü ruhluluğu (*böse Geist*) söz konusudur. Sözcüğün *Trauerspiel*'deki geri gelen oluşu (*le devenir revenant*) üstüne bkz. Fr. çev. s. 258.

45. ZKG, s. 190; PCV, s. 37 [ŞEÜ, s. 29].

rine, tinine uygundur. Bunun tersine, demokraside şiddetin polis tinine uygun düştüğü düşünülmez oysa. Güçlerin ayrı olduğu farz edildiği için, şiddet gayrimeşru bir biçimde uygulanır – özellikle de yasayı uygulamak yerine, onu yaptığında. Benjamin burada, endüstriyel demokrasilerde ve onların yüksek enformatik teknolojiye haiz askeri-endüstriyel komplekslerinde polis gerçekliğine ilişkin bir çözümlemenin ilkesine işaret eder en azından. Mutlak monarşide, ne denli korkunç olursa olsun, polis şiddeti olduğu şey olarak ve tininde olması gerektiği gibi gösterir kendisini. Buna karşın demokrasilerdeki polis şiddeti, gizli kapaklı ve kabul edilemez bir biçimde yasa yaparak kendi ilkesini yadsımaktadır.

Çifte sonuç ve çifte gerektirme:

1. Demokrasi hukukun, şiddetin, otoritenin veya hukukun iktidarının bir yozlaşması olacaktır.

2. Demokrasi adına layık bir demokrasi yoktur henüz. Demokrasi müstakbel olarak kalır: vücuda getirilecek veya yeniden oluşturulacak bir şey.

O halde Benjamin'in parlamentarizmin ve liberal demokrasinin bir eleştirisi olarak gelişen söylemi *devrimci*dir, hatta Marksisttir, ama "devrimci" sözcüğünün iki anlamıyla –ki bunlardan biri de reaksiyoner anlamdır, yani daha saf bir köken olan geçmişe bir geri dönüş anlamı içerir. Bu muğlaklık özellikle de iki savaş arasında sağın ve solun devrimci söylemlerini beslemiş olduğu için oldukça tipiktir. Kendisini parlamentarizmin yerine geçiren polis şiddetini denetleyemeyecek kadar iktidarsız olan parlamentarizmin eleştirisi olarak "yozlaşma"nın (*Entartung*) eleştirisi, elbette ki bir "tarih felsefesi" zeminindeki bir şiddet eleştirisidir. Arkeo-teleolojik, hatta arkeo-eskatolojik bakış açısına yerleştirme hukuk tarihini kökenden itibaren bir yozlaşma (*Verfall*) olarak deşifre eder. Bunun Schmittçi veya Heideggerci şemalarla benzeşliğinin altını çizmeye gerek yok. Bu üçgen, bir mektuplaşma vasıtasıyla, yani bu üç düşünürü birbirine bağlayan (Schmitt/Benjamin, Heidegger/ Schmitt) bir mektuplaşma vasıtasıyla gösterilebilir. Hep tin ve devrim söz konusudur.

Temelde soru şudur: Bugün liberal ve parlamenter demokrasiye ne olmaktadır? Araç olarak, her şiddet hukuku kurar veya korur. Yoksa her değerden vazgeçmesi gerekirdi. Araçların bu şiddeti ol-

maksızın, bu iktidar ilkesi olmaksızın, hukuk sorunsalı da yoktur. Sonuç: Her hukuksal sözleşme (*Rechtsvertrag*) şiddet üstüne kurulur. Hem kökeni (*Ursprung*) hem de çıkışı (*Ausgang*) şiddet olmayan sözleşme yoktur. Benjamin'in kaçak ve eksiltili bir anıştırması burada, sık sık olduğu gibi, belirleyici gibi görünmektedir. Hukukun kuruluşu veya koyuluşu olarak kurucu (*rechtsetzende*) şiddetin "sözleşmede doğrudan doğruya yer almaya"[46] ihtiyacı yoktur. Fakat dolaysız olarak mevcut olmadığı halde, orada bir yerine-geçeninekı (*le supplément d'un substitut*) tarafından yerine-geçilmiş (*vertreten*), temsil edilmiş bulunur. Kökensel şiddetin unutuluşu bu *différance*'ta, mevcudiyetin (özellikleri, ve tininde, dolaysız mevcudiyeti tespit edilebilecek şiddetin) yerine geçen hareket içinde, bu différansiyel temsiliyette meydana gelir. Ne bilinç kaybı ne de onu izleyen hafıza yitimi kazayla başa gelmez. Mevcudiyetin temsile geçişidir. Böyle bir geçiş, kurumsal çöküşün ve yozlaşmanın yolu, onların bozulması, çürümesidir (*Verfall*). Benjamin biraz önce kökensel şiddetin bir yozlaşmasından (*Entartung*), örneğin mutlak monarşilerdeki polis şiddetinin, modern demokrasilerdeki bozuluşundan bahsetmekteydi. İşte parlamenter gösteride devrimin çöküşüne (*Verfall*) yanıp yakılmaktadır: "Hukuksal bir kurumda şiddetin gizil (*latent*) mevcudiyetine dair bilinç yok olduğunda kurum da çöker."[47] Bunun ilk örneği o zamanların parlamentolarıdır. İnsanı üzen bir gösteri sunuyorlarsa, bunun sebebi bu temsilci kurumların kendilerini doğuran devrimci şiddeti unutmalarıdır. Özellikle Almanya'da başarısızlığa uğramış olan 1919 devrimini unutmuşlardır. Onlarda temsil edilen yasa kurucu şiddettir, ancak onlar bunun anlamını unutmuşlardır. ("*Ihnen fehlt der Sinn für die rechtsetzende Gewalt, die in ihnen repräsentiert ist.*")[48] Parlamentolar kendilerini doğuran şiddetin unutuluşunda yaşarlar. Bu unutkan inkâr psikolojik bir zayıflığı ele vermez; parlamentoların statüsüne ve hatta yapılarına kayıtlıdır. Bundan dolayıdır ki, bu iktidarın şiddetiyle ölçülebilir veya onunla orantılı ve ona layık kararlar alabilmek yerine, ikiyüzlü *taviz*

46. "*Nicht unmittelbar in ihm gegenwärtig zu sein*", ZKG, s. 190; PCV, s. 38 [ŞEÜ, s. 30].

47. "*Schwindet das Bewusstsein von der latenten Anwesenheit der Gewalt in einem Rechtsinstitut, so verfällt es*", *a.g.y.*

48. *A.g.y.*

politikalarını uygulamaktadırlar. Taviz kavramı, açık şiddetin *inkârı*, başka bir kılığa sokulmuş şiddete başvuru, şiddetin tinine aittir; yani hem en kötüsünden kaçınmak amacıyla hem de parlamenterin iç çekişiyle, ideal olan bu değildi ve kuşkusuz başka türlü daha iyi olurdu, ama başka türlüsü yapılamayacağı için bu yapıldı diyerek hasmın baskısını kabul etmeye iten şiddet zihniyetine (*Mentalität der Gewalt*) aittir.

Parlamentarizm öyleyse otoritenin şiddeti ile ideal olandan vazgeçiş içinde yer almaktadır. Siyasal çatışmaları sözle, tartışmayla, şedit olmayan bir düşünüp taşınmayla, özet olarak liberal demokrasinin işletilmesiyle çözmekte başarısız olur. "Parlamentoların çöküşü" (*der Verfall der Parlamente*) karşısında Benjamin Bolşevikler' in ve sendikalistlerin eleştirilerini hem bütün olarak yerinde (*treffende*) hem de radikal bir biçimde yıkıcı (*vernichtende*) bulur.

Şimdi bir kez daha Benjamin'i belli bir Carl Schmitt'e yaklaştıran ayrımı sunmamız, ve bütün bu düşüncelerin içine kaydolmuş bulundukları tarihsel şekillenişin (Yenilginin Almanya, Weimar Cumhuriyeti tarafından ödenecek olan çok ağır bedeli, yeni parlamentarizmin krizi ve iktidarsızlığı, pasifizmin başarısızlığı, Ekim devriminin ertesi, medya ile parlamentarizmin rekabeti, uluslararası hukukun yeni verileri, vb.) ne olabileceğine ilişkin hiç olmazsa daha kesin bir fikir uyandırmamız gerekiyor. Böyle bir konjonktürü itiraz edilemez bir biçimde bir arada tutan bağ sıkı bir bağ olabilir, ama bu söylemlerin getirisi ve işaret ettikleri (hatta kendisinden ibaret oldukları) semptomlar ona delalet ederek tükenmezler – tam tersine. Temkinle yapılan yer değiştirmeler (*transpositions*) bugün onların okunmasını daha zorunlu ve verimli kılabilir. Ayrıcalıklı örneklerinin içeriği biraz eskidiyse de, argümantatif şemaları bugün her zamankinden de çok ilgi ve tartışmayı hakeder görünürler.

Sonuç olarak görmüş olduk ki, hukuk, kökeninde olduğu gibi ereğinde de, kuruluşunda ve korunuşunda, dolaysız veya dolaylı, mevcut veya temsil edilen şiddetten ayrılamazdır. Bunun, çatışmaların ortadan kaldırılmasında şiddet-olmayan her şeyi dışladığı sonucunu çıkarma eğilimi kolayca duyulabilir. Oysa hiç de dışlamaz. Ancak şiddet-olmayan fikri, kamu hukukunun düzenini aşmalıdır. Benjamin gerçek kişiler arasında şedit-olmayan ilişkiler olabileceğine inanır. Şiddet taşımayan bir beraberliğe (*gewaltlose Einigung*)

gönül kültürünün (*die Kultur des Herzens*) insanlara, onları anlaşmaya (*Übereinkunft*) götürecek saf araçları verdiği her yerde rastlanabilir.[49] Şiddet-olmayanın alanını korumak için özel ile kamusalın bu karşıtlığından daha ileriye gitmemek gerektiği anlamına mı gelir bu? Bu kadar basit değildir hiçbir şey. Başka kavramsal bölünmeler, siyasal alanın ta kendisinde, şiddetin şiddet-olmayan ile ilişkisini sınırlayacaktır. Bu ayrım örneğin, Sorel'in veya Marx'ın geleneğinde, *siyasal* genel grev ile *proleter* genel grev arasındaki ayrımdır. *Siyasal* genel grev şeditir, zira devletin yerine başka bir devleti geçirmeyi (tıpkı kendisini Almanya'da bir şimşek gibi duyurmuş olan genel grev gibi) istemektedir. *Proleter* genel grev ise devleti sağlamlaştırmak yerine onu iptal etmeyi hedefler. Bunun yanı sıra, Sorel'in dediği gibi, sosyologları, toplumsal reformların dostu ve yoldaşı olan kimseleri, proletarya yerine düşünmeyi meslek edinmiş entelektülleri de elemeyi amaçlar.

Başka bir ayrım daha da radikal ve araç olarak şiddetin eleştirisine daha yakın görünür. Tam da araçların düzeni ile *tezahür*'ün (*manifestation*) düzenini karşı karşıya getirir. Bir kez daha dilin şiddeti, ama aynı zamanda da belli bir dil vasıtasıyla şiddet-olmayan'ın gelişi (*avénement*) söz konusudur elbette. Dilin özü iletişim *araçları* olarak ele alınan göstergelerden mi ibarettir, yoksa göstergeler vasıtasıyla iletişime, yani araç/amaç yapısına artık veya henüz bağlı olmayan bir *tezahür*den mi müteşekkildir.

Benjamin, özel dünyada gönül kültürü, kalpten nezaket, sempati, barış sevgisi, güven ve dostluk hüküm sürdüğünde çelişkilerin şiddet içermeyen bir biçimde ortadan kaldırılmasının mümkün olduğunu ispatlamaya çabalar. Burada araç-amaç ilişkisi askıya alınmak suretiyle, bir biçimde şiddeti dışlayan saf araçlarla karşılaştığımız bir alana giriyoruz. Demek ki insanlar arasındaki çelişkiler şeylerden (*Sachen*) geçerler ve saf araçların alanı, yani pekâlâ "teknik"in alanı, biricik bir biçimde bu daha "realist" veya daha "şeye ilişkin" (*chosique*) ilişki içinde açılır. Teknik bunun "en has alanı" dır. Teknik olarak, sivil anlaşma tekniği, diyalog, müzakere (*Unterredung*), bu "en has alan"ın "en esaslı örneği" olacaktır.[50]

49. ZKG, s. 191; PCV, s. 39 [ŞEÜ, s. 31].
50. ZKG, s. 192; PCV, s. 39 [ŞEÜ, s. 31].

Oysa şiddetin özel veya kendine ait alandan (*eigentliche Sphäre*) dışlanmış olduğunu nerede gördük? Benjamin'in yanıtı bazıları için şaşırtıcı olabilir. Şiddet-olmayan'ın mümkün olduğuna tanıklık eden olgu (*Betrug*) yalanın ve aldatmanın cezalandırılmamasına dairdir. Roma hukuku ve Eski Alman hukuku yalanı ve aldatmayı cezalandırmıyordu. Bu en azından özel hayata veya kişisel niyete ilişkin bir şeyin iktidarın, hukukun, otoriter şiddetin alanından kaçtığını doğrular. Burada yalan, hukukun siyasal-adli-polisiye bakışından kaçan şeyin örneğidir. Bunun için yalanı bir cürüm olarak ele almak bir yozlaşma göstergesidir: Devlet gücünün özel alana ait olan ile kamusal alan arasındaki sınırları görmezden gelecek şekilde söylemlerin doğruluğunu denetlemeye çalıştığı durumda bir düşme süreci (*Verfallsprozess*) içinde bulunuluyor demektir. Modern hukuk kendine güvenini kaybeder, aldatmayı ahlaki sebeplerle değil, kurbanlarını sürükleyebileceği çeşitli şiddet edimlerinden korktuğu için mahkûm eder. Kurbanlar aldatılmanın sonucunda hukuk düzenini tehdit edebilirler. Grev hakkı bahşedilmesindeki mekanizmanın aynısıdır bu. En kötü şiddeti başka bir şiddetle sınırlandırma meselesidir her zaman söz konusu olan. Benjamin'in düşlediğini gördüğümüz şey hukuk düzeninde –dolayısıyla yalanı cezalandırma hakkında– bulunmayan bir şiddetsizlik düzenidir. Hatta yalnızca özel ilişkiler de değil; Sorel'in sözünü ettiği gibi, bir devleti ve yeni bir hukuku yeniden kurmaya çalışmayacak proleter genel grev içinde bulunana benzer bazı kamusal ilişkilerdir. Dahası bazı diplomatik ilişkiler tahayyül edilebilir ki, bunları yürüten elçiler çatışmaları barışçıl biçimde ve yazılı anlaşma yapmaya gerek olmadan, özel ilişkilere benzer bir biçimde düzenlerler. Bu durumda arabuluculuk şedit değildir, çünkü "her türlü hukuk düzeninin, yani şiddetin ötesinde"[51] yer almaktadır. Birazdan bu şiddetsizliğin saf şiddetle bir yakınlığı olmadığını neden iddia edemeyeceğimizi göreceğiz.

Benjamin burada bir analoji önerir; bu analoji şu bilmecemsi yazgı kavramını işin içine soktuğu için, üzerinde bir an için durmak uygun olacak. Yazgıya bağlı olan (*schicksalsmässige Gewalt*) ve adil (*berechtigte*) araçlar kullanan bir şiddet, adil amaçlarla (*gerechten*) çözülmez bir çelişki içinde bulunursa ne olurdu? Ve bu öy-

51. ZKG, s.195; PCV, s. 44-5 [ŞEÜ, s. 34].

le türden bir şiddettir ki, bu amaçlara göre ne haklı bir araç ne de haksız bir araç olan başka bir tür şiddet tasarlamak gerekir. Ne haklı ne de haksız bir araç, karar verilemez biçimde –hatta bu bir araç bile olmayacaktır artık– araç/amaç çiftiyle bambaşka bir ilişkiye girecektir. Öyleyse bambaşka, kendisinin araç/amaç karşıtlığı tarafından açılan uzamda belirlenmesine izin vermeyecek bir şiddetle karşı karşıya kalınacaktır. Daha da kaygı uyandırıcı bir soru çıkıyor böylece: Bu şiddet Benjamin'in buraya kadar şiddet ve hukuk konusunda inşa etmiş olduğu başlangıçtaki sorunsalı aşıyor ya da kaydırıyor. Sorunsala bütünüyle araç kavramı hükmetmişti. Burada öyle durumlar vardır ki, araçlar/amaçlar terimleriyle ortaya koyulduğu müddetçe hukuk probleminin karar verilemez olarak kaldığı fark edilir. Bütün hukuk problemlerinin karar verilemezliği (*Unentscheidbarkeit aller Rechtsprobleme*) olan bu nihai *karar verilemezlik*, tekil ve cesaret kırıcı bir deneyimin ışığıdır. Bu kaçınılmaz karar verilemezliği fark eder etmez nereye gitmeli?

Böyle bir soru ilkin dilin başka bir boyutuna, dolayımın ve dolayısıyla gösterge olarak dilin ötesine açılır. Gösterge burada Benjamin'de her zaman olduğu gibi dolayım anlamında, bir amaca yönelik araç olarak anlaşılmıştır. Soru ilkin çıkışsız ve dolayısıyla umutsuz gibi görünür. Fakat bu açmazın dibinde, bu umutsuzluk (*Aussichtslosigkeit*) bazı düşünce kararlarını çağırır. Bu kararlar hakikat ile ilişkisinde dilin kökeni, aklın üstüne yerleşen yazgının şiddeti (*schicksalhafte Gewalt*), dahası, bu şiddetin bile üstünde bir başka, bambaşka "otoritenin mistik temeli" olarak Tanrı ile ilgilidir.

Bu "otoritenin mistik temeli", Montaigne'in veya Pascal'inki değildir, ama bu mesafeye fazla da güvenmemek gerek. İşte bir biçimde hukukun *Aussichtslosigkeit*'ı buna açılır. İşte hukukun açmazı buraya götürür.

"Hukuksal sorunların nihai çözümsüzlüğü (*Unentscheidbarkeit*)" ile, hak ile batıl, doğru ve yanlış (*richtig/falsch*)[52] arasında açık, ikna edici, belirleyici bir karar vermenin (*Entscheidung*) imkânsız olduğu oluşma sürecindeki dillerde (*in werdenden Sprachen*) olup biten şey arasında bir analoji kurulacaktır. Bu yalnızca değini biçiminde yapılmış bir analojidir. Fakat bu analoji, Benjamin'in dil üs-

52. ZKG, s. 196; PCV, s. 45 [ŞEÜ, s. 35].

tüne başka metinlerinden, özellikle de "Çevirmenin Görevi" (1923) ve her şeyin üstünde 1916 tarihli, demek ki beş yıl önce kaleme alınmış olan ünlü "Kendi Başına Dil ve İnsan Dili Üzerine" başlıklı denemesinden yola çıkarak geliştirilebilir. Her iki metin de dilin kökensel olarak iletişimsel, yani semiyolojik, enformatif, temsili, uzlaşımsal, o halde *dolayımlayıcı* özünü tartışma konusu haline getirir. Dil kendisini hatasız bir biçimde uygun kılmak mecburiyetinde olduğu bir amaca (bir şey veya gösterilen bir içerik, hatta bir alıcı – *destinataire*) yönelik bir araç değildir. Bu gösterge eleştirisi aynı zamanda siyasaldı da: Araç ve gösterge olarak dil kavrayışı "burjuva"ydı. 1916 tarihli metin kökensel günahı, araç haline gelmiş sözcüklerin gevezeliğe (*Geschwätz*) teşvik ettiği dolaylı bir iletişim diline düşüş olarak tanımlar. Yaratılıştan sonraki iyi ve kötü sorusu bu gevezelikten kaynaklanır. Bilgi ağacının orada olmasının sebebi iyi ve kötü hakkında bilgi sağlamak değildir; ağaç soru soran hakkında verilen hükmün (*Gericht*) semptomatik göstergesi (*Wahrzeichen*) olarak orada bulunur. "Bu sıradışı ironi," diye yazar Benjamin, "hukukun mitik kökenini tanıdığımız göstergedir."[53]

Bu basit analojinin ötesinde Benjamin burada bir amaçsallığı; hukukun imkânına, her halükârda, her zaman evrenselleştirilebilir olarak tahayyül edilene artık bağlı olmayacak bir amaçlar adilliğini düşünmek istemektedir. Hukukun evrenselleştirilebilirliği onun bizzat imkânıdır, adalet (*Gerechtigkeit*) kavramına analitik bir biçimde kayıtlıdır. Ama bu durumda anlaşılmayan şey, bu evrenselliğin Tanrı'nın ta kendisiyle, yani *aklın üstünde ve hatta yazgının şiddetinin üstünde* araçların meşruluğuna ve amaçların adilliğine karar verenle çelişki içinde bulunuyor olmasıdır. Aklın ve evrenselliğin üstündeki, hukukun bir tür *Aufklärung*'unun/Aydınlanması'nın ötesindeki Tanrı'ya yapılan bu ani gönderme, her durumun indirgenemez tekilliğine yapılan bir göndermeden başka bir şey değildir bana kalırsa. Ve burada bir tür hukuksuz adalet, hukukun ötesindeki bir adalet (bu Benjamin'in ifadesi değil) olarak adlandırılabilecek olana ilişkin cüretkâr, tehlikeli olduğu kadar zorunlu düşünce, bireyin biricikliği için olduğu gibi, halk ve dil için, kısacası tarih için de geçerlidir.

53. "*das Kennzeichen des mythischen Ursprungs des Rechtes*", ÜSM, *GS*, II-1 içinde, s. 154.

Genel olarak otoritenin ve "şiddetin dolaylı olmayan bir işlevini"[54] anlatmak için Benjamin bir kez daha, sanki burada yalnızca bir analoji söz konusu olabilirmişçesine, günlük dil örneğini ele alır. Aslında bana öyle geliyor ki, burada hakiki yargılama mekanizmasıyla ve hatta kararın yeriyle karşı karşıyayız. Acaba Benjamin'in *öfke* deneyiminden, dolaysız, araç ile amaç arasındaki her türlü bağlılaşıklığa yabancı bir tezahür sayılan bu örnekten söz etmesi tesadüfi ve böyle bir Tanrı figürüyle ilişkisiz midir? Dolayım olmadan önce dilin tezahür, epifani, saf sunum olduğunu göstermek için öfke örneğini ele alması raslantı mıdır? Öfkede şiddetin patlaması *belli bir amaca yönelik bir araç olmayacaktır; onun göstermekten* ve kendisini göstermekten başka bir gayesi yoktur. Bu kavramın sorumluluğunu Benjamin'e bırakalım: Kendinin tezahürü, öfkenin bir tür çıkar gözetmez, dolaysız ve hesapsız tezahürü. Onun için önemli olan şey, şiddetin böylece kendi kendisini gösterdiği ve bir amaca yönelik bir araç olmadığı şedit bir tezahürüdür. Tanrıların tezahürü olarak mitik şiddet böyledir.

Burada bu metnin en bilmecesel, en büyüleyici ve en derin sekansı olan son sekansı başlar. Orada en azından iki özelliği öne çıkarmak gerek: Bir yandan, aslında bu denemenin izleğini oluşturan terör üstüne temelden düşünmeye ait, korkunç bir etik-siyasal muğlaklık vardır. Öte yandan, statüsünün ve imzasının örneksel dengesizliği (*instabilité*): Son kertede, bunu vicdanın kesinliğinin ve rahatlığının ötesinde, kendini tüm risklere açmadan doğruluk, adalet ve sorumluluk olamayacağını bilen bir düşüncenin yüreği veya cesareti olarak adlandırmama umarım izin verirsiniz.

Yunan dünyasında ilahi şiddetin mitik biçimdeki tezahürü, bir hukuku ne pahasına olursa olsun uygulamaktan ziyade, zararları tazmin etmek ve cezaları dağıtmak suretiyle mevcut bir hukuku *yürürlüğe koymaktan* ziyade, bir hukuku kurar. Bu dağıtıcı veya ödüllendirici bir adalet (*une justice rétributive*) değildir. Benjamin, Niobe, Apollon ve Artemis, Prometheus efsanelerini örnek olarak anar. Yeni bir hukuk kurmak söz konusu olduğu için Niobe'nin başına gelen şiddet yazgıdan gelir. Bu yazgı kesinlikten uzak ve muğlak

54. *"Eine nicht mittelbare Funktion der Gewalt"*, ZKG, s. 196; PCV, s. 46 [ŞEÜ, s. 35].

(*zweideutig*) olmamazlık edemez, çünkü ne ondan önce gelen ne de onu düzenleyen öncel, üstün veya aşkın bir hukuk vardır. Bu kurucu şiddet "has bir biçimde yıkıcı" (*eigentlich zerstörend*) değildir, çünkü örneğin Niobe'nin çocuklarına kanlı bir ölüm getirdiği anda annenin yaşamına saygı gösterir.[55] Fakat dökülen kana yapılan bu anıştırma burada ayırt etmeye yarar. Benjamin'in gözünde Yunan dünyasında hukukun mitik ve şedit kuruluşunu tespit etmeye ve onu Yahudilikteki ilahi adaletten ayırt etmeye olanak tanıyan şey yalnızca budur. Bu muğlaklığın (*Zweideutigkeit*) örnekleri çoğaltılabilir, sözcük en az dört kez ortaya çıkar; temel ilkesinde bir kuvvet (*Macht*), bir güç, bir otorite koyuluşu olan ve –öyleyse Sorel'in de önerdiği gibi, ki Benjamin bunu burada onaylar gibi görünmektedir– kralların, büyüklerin veya iktidar sahiplerinin bir ayrıcalığı olan hukukun bu mitik koyuluşunun "şeytani" bir muğlaklığı vardır. Her hukukun kökeninde bir *ayrıcalık*, bir imtiyaz vardır.[56] Kökensel ve mitik olan bu anda, henüz dağıtıcı adalet yoktur, ceza veya cezalandırma yoktur. "Cezasını çekmek"ten (*rétribution*) ziyade, "günahının bedelini ödemek" (*expiation*) vardır yalnızca (*Sühne*).

Yunan *mythos*'unun bu şiddetinin karşısına Benjamin, bunların özelliklerini tek tek karşılaştırmak suretiyle Tanrı'nın şiddetini koyar. Nereden bakarsak bakalım, der, Tanrı'nın şiddeti Yunan *mythos*'unun şiddetinin zıttıdır. Tanrı'nın şiddeti hukuku kurmak yerine onu yıkar. Sınırlar ve hudutlar koymak yerine bunları yok eder. Hem hataya hem de hatanın bedelini ödemeye sürüklemek yerine bedel ödetir, tehdit etmek yerine vurur. Her şeyin üstündedir ve bu özsel bir şeydir, kanla öldürmek yerine öldürür ve *kan akıtmadan* yok eder. Kan tüm farkı yaratacak olan şeydir. Bu kan düşüncesinin yorumu, bazı uyuşmazlıklara rağmen Benjamin'de olduğu gibi Rosenzweig'da da hiç kolay değildir. Kan yaşamın, saf, çıplak yaşamın, neyse o olarak yaşamın simgesidir, der (*das Symbol des blossen Lebens*).[57] Oysa hukukun mitolojik şiddeti kan akıtmak suretiyle saf ve çıplak yaşama (*das blosse Leben*) karşı kendi lehine (*um*

55. ZKG, s. 197; PCV, s. 46-7 [ŞEÜ, s. 36].

56. "*dass in den Anfängen alles Recht 'Vor'recht der Könige oder der Grossen, Kurz der Mächtigten gewesen sei*", ZKG, s. 168; PCV, s. 48-9 [ŞEÜ, s. 37].

57. ZKG, s. 199; PCV, s. 50 [ŞEÜ, s. 38].

ihrer selbst willen) hareket eder, tam da canlının yaşamının düzeninde kalarak kan akıtır. Tersine, saf bir biçimde ilahi (Yahudi) şiddet, tüm yaşam üstünde, fakat canlının çıkarına veya lehine (*über alles Leben um des Lebendigen willen*) uygulanır. Başka bir deyişle, hukukun mitolojik şiddeti canlıyı kurban ederek kendi içinde tatmin olurken, ilahi şiddet canlıyı kurtarmak için, canlının lehine yaşamı kurban eder. Her iki durumda da kurban vardır, ama kanın talep edildiği durumda canlıya saygı duyulmamıştır. İşte Benjamin'in çıkardığı tekil sonuç buradan kaynaklanır – ki bu yorumun, özellikle de Yahudiliğin bu yorumunun sorumluluğunu bir kez daha kendisine bırakıyorum: "İlki (hukukun mitolojik şiddeti) kurban talep eder (*fordert*), ikincisi (ilahi şiddet) kurbanı kabul eder, üstüne alır (*nimmt sie an*)." Her halükârda bu ilahi şiddet, ki ona yalnızca din tanıklık etmekle kalmaz, halihazırdaki yaşamda veya kutsalın tezahürlerinde de ona tanıklık edilir; malı mülkü, yaşamı, hukuku, hukukun temelini... vb. yok eder belki, ama asla canlının ruhunu (*die Seele des Lebendigen*) yok etmek için saldırıya geçmez. Dolayısıyla, bundan ilahi şiddetin insanın tüm suçlarına meydanı boş bıraktığı sonucunu çıkarmaya hakkımız yoktur. En yıkıcı ilahi şiddetin ilkesi hukukun ötesinde, yargının ötesinde canlıya saygı gösterilmesini emrettiği içindir ki, "Öldürmeyeceksin" mutlak bir buyruk olarak kalır. Çünkü bu buyruğu hiçbir yargı takip etmez. Hüküm vermek için hiçbir kıstas sağlamaz. Her türlü katletmeyi otomatik olarak lanetlemek için onun yetkisine müracaat edilemez. Birey veya cemaat, istisnai durumlarda, sıradışı, daha önce işitilmemiş (*in ungeheuren Fällen*) hallerde verdikleri kararın sorumluluğunu her zaman üstlenmek mecburiyetindedirler (bu sorumluluğun koşulu genel kıstasların ve otomatik kuralların yokluğudur). Benjamin'e göre, Yahudiliğin meşru müdafaa durumunda cinayeti lanetlemeyi açık bir biçimde reddeden ve yaşamı kutsal sayan –hatta öyle bir noktaya kadar ki, bazı düşünürler bu kutsal saymayı insanın ötesine, hayvana ve bitkiye kadar genişletirler– özü buradadır.

Fakat Benjamin'in burada insanın, yaşamın veya daha ziyade insan *Dasein*'ının kutsallığından anladığı şeyi belirginleştirmeliyiz. Yaşamın *kendisi* için, doğal yaşamın, basit yaşama olgusunun kutsallaştırılmasına sert bir şekilde karşı çıkar. Benjamin, Kurt Hiller'in "Bir varoluşun (*Dasein*) mutluluğunun ve adilliğinin de üstünde

varoluşun ta kendisi bulunur," cümlesini uzun uzun alıntılarken, yalın *Dasein*'ın adil *Dasein*'dan (*als gerechtes Dasein*) daha yüksek olduğunu ileri süren önermenin, eğer *Dasein*'dan kasıt yalın yaşama olgusuysa, yanlış ve iğrenç olduğu hükmünü verir. Ve bu *Dasein* ve yaşam terimlerinin çok muğlak kaldığını not ederek, aynı önermenin tüm muğlaklığına karşın, eğer bu önerme insanın olmamasının, adil insanın saf ve basit bir biçimde, koşulsuz olarak hâlâ olmamasından daha korkunç olduğu anlamını taşıyorsa, güçlü bir hakikatle (*gewaltige Wahrheit*) dolu olduğu hükmünü verir. Başka bir deyişle, insanın değerini, *Dasein*'ının ve yaşamının değerini oluşturan şey, onun adalet potansiyelini, adalet imkânını, adaletin istikbalini, adil olmasının istikbalini, adil olacak olmaklığını taşımasıdır. Onun yaşamında kutsal olan şey yaşamı değil, yaşamının adilliğidir. Hayvanlar ve bitkiler kutsal olsalardı bile, yalın yaşamları adına kutsal olamazlardı, der Benjamin. Vitalizmin ve biyolojizmin bu eleştirisi, belli bir Heidegger'in bunlara getirdiği eleştiriye benzese ve Hegelci önermeleri hatırlatsa bile, burada Yahudi bir geleneğin yeniden uyanışı olarak ilerler. Ve bu geleneği yaşam adına, yaşamda en canlı olan adına, yaşamdan (saf ve basit yaşam, tabii eğer böyle bir şey varsa ve buna doğal ve biyolojik denebilirse) daha değerli olan yaşamın kıymeti adına yeniden uyandırır; yaşamın kıymeti kendi kendisini tercih ettiği için, yaşamın ta kendisi olduğu için yaşamdan daha değerlidir. Yaşamın ötesindeki yaşam, yaşama karşı yaşam, fakat her zaman yaşamın içinde ve yaşam için.[58] Yaşam ve *Dasein* kavramlarının bu muğlaklığı sebebiyle Benjamin doğal, saf ve yalın yaşam olarak yaşamın kutsal bir karakteri olduğunu öne süren dogmanın hem çekimine kapılmış hem de onun karşısında kuşkuya düşmüştür. Bu dogmanın kökeni bir araştırmayı

58. Kendi başına ne kadar paradoksal ve çabucak zıttına geçmek zorunda olursa olsun, bu mantık tipik ve tekrarlayıcıdır (*récurrente*). Söz konusu mantığın kayırabileceği tüm yakınlıklar (şaşırtıcı olsun veya olmasın) içinde, Schmitt'teki benzer bir jesti bir kez daha söz konusu edelim. Savaş olarak siyasetin düşünürü için, bu jest kendi başına paradoksal ve zorunludur. Savaş olarak siyasette *fiziksel* katletme (*la mise à mort* physique) Schmitt tarafından açık ve pekin bir biçimde hesaba katılan bir öğüttür. Fakat bu katletme yaşamın yaşama bir karşıtlığından ibarettir. Ölüm yoktur. Yalnızca yaşam vardır, yaşamın koyuluşu – ve onun kendi kendisine karşıtlığı, ama bu da kendinin koyuluşunun (*position de soi*) bir kipinden başka bir şey değildir. Bkz. *Politiques de l'amitié*, *a.g.y.*, s. 145, n. 1.

hak eder diye not düşer Benjamin. Bu dogmada Batı'nın kutsalın kaybına verdiği göreli olarak modern ve nostaljik yanıtı görmeye hazırdır.

Bu şiddet eleştirisinin nihai ve en kışkırtıcı, en düşündürücü paradoksu nedir? Bu eleştirinin kendisini tek tarih "felsefe"si ("felsefe" sözcüğü unutulmaz tırnak işaretleri arasında kalmak suretiyle) olarak sunmasıdır. Bunun sebebi de söz konusu tarih felsefesinin yalnızca "eleştirel" bir tavrı mümkün kılmakla kalmayıp, aynı zamanda da "eleştiri" sözcüğünün, *krinein*'in en kritik ve diyakritik anlamıyla seçim yapmaya (*krinein*) ve dolayısıyla tarih konusunda karar vermeye ve kesin konuşmaya olanak tanıyan bir tavrı mümkün kılıyor olmasıdır. Şimdiki zamanla ilgili olarak, diye not düşer Benjamin, ayırt edici, kesinleştirici ve belirleyici (*scheidende und entscheidende Einstellung*) bir konum alınmasına olanak tanıyan tek tarih felsefesidir bu. Tüm karar verilemezlik (*Unentscheidbarkeit*) hukukun, mitolojik şiddetin, yani hukuku kuran ve koruyan şiddetin tarafına yerleştirilmiş, orada bloke edilmiş, biriktirilmiştir. Bunun tersine, tüm karar verilebilirlik, hukuku yıkan –hatta hukuku dekonstrüksiyona uğratan deme riski de alınabilir burada– ilahi şiddetin tarafına yerleşir. Tüm karar verilebilirliğin hukuku yıkan veya dekonstüksiyona uğratan ilahi şiddetin tarafında olduğunu söylemek, en azından iki şey söylemektir:

1. Tarih bu ilahi şiddetin tarafındadır ve tam da mite karşıtlığı itibariyle tarihtir bu. İşte bu sebeple bir tarih "felsefe"si söz konusudur ve Benjamin aslında onu "yeni bir tarihsel çağa" havale eder.[59] Bu "yeni tarihsel çağ"ın mitik olanın hâkimiyetinin sonunu, hukukun mitik formlarının sihirli çemberinin kesintiye uğramasını, *Staatsgewalt*'in, devlet şiddetinin, iktidarının veya otoritesinin ortadan kaldırılmasını takip etmesi gerekir. Siyasal olanın devlete ilişkin olana bağlanmaması koşuluyla yeni bir siyasal çağ olacaktır bu. Örneğin bir Schmitt, bunun tersine, siyasal olanı ereksel bir biçimde devlete ilişkin olanla bağlayacaktır – bunları birbiriyle karıştırmadığını söyleyerek kendisini savunduğu halde.

59. *"Ein neues geschichtliches Zeitalter"*, ZKG, s. 202; PCV, s. 54 [ŞEÜ, s. 41].

2. Eğer Yahudi geleneğinde tüm karar verilebilirlik ilahi şiddetin tarafında yoğunlaşmış bulunuyorsa, bu ilahi şiddet hukuk tarihinin sunduğu gösteriyi anlamlandıracak ve onu doğrulayacaktır. Bu tarih kendi kendisini dekonstrüksiyona uğratır ve karar verilemezlik içinde felç eder. Aslında Benjamin'in hukukun kurucu ve koruyucu şiddeti içinde "diyalektik iniş-çıkışlar"[60] adını verdiği şey, koruyucu şiddetin sürekli bir biçimde "hasım karşı şiddetlerin bastırılması" işine kendini verdiği bir salınım oluşturur. Oysa bu bastırma –ve hukuk, adliye kurumu, bu bakış açısından özsel olarak baskıcıdır– temsil ettiği kurucu şiddeti durmaksızın zayıflatır. Dolayısıyla bu döngü sürecinde kendi kendisini tahrip eder. Benjamin burada *bir biçimde şu tekrarlanabilirlik yasasını örtük bir biçimde tanımaktadır*. Bu yasa, kurucu şiddetin her zaman koruyucu bir şiddet içinde temsil edilmesini, koruyucu şiddetin kökeninin geleneğini her zaman tekrar etmesini ve muhafaza ettiği şeyin nihayetinde öncelikle tekrar edilmeye, korunmaya, yeniden tesis edilmeye yazgılı bir temellendirmeden ibaret olmasını gerektirir. Benjamin kurucu şiddetin koruyucu şiddette "temsil" edildiğini (*repräsentiert*) söyler.

Şimdi bir yandan, ilahi, devrimci, tarihsel, devlete ilişkin olmayan, adli olmayan şiddetin karar verilebilirliği ile, öte yandan, devlet hukukunun mitik şiddetinin karar verilemezliğini karar verilebilir bir biçimde karşıtlaştırdığımızda, Benjamin'in metninin anlamını, onun demek istediği şeyi açıklığa kavuşturduğumuzu ve hatasız bir şekilde yorumladığımızı düşünüyorsak, yine de fazla hızlı karar vermişiz ve bu metnin gücünü kavrayamamışız demektir. Çünkü bu son satırlarda dramın yeni bir perdesi oynanmaktadır veya perdenin kalktığı andan beri, önceden tasarlanmış olmadığı hükmünü veremeyeceğim beklenmedik bir olay meydana gelmiştir. Benjamin ne der aslında? İlkin "devrimci şiddet"ten (*revolutionäre Gewalt*) söz eder *şartlı bir biçimde*: "Eğer" hukukun ötesinde, şiddetin statüsü saf ve dolaysız şiddet olarak güvence altına alınabilirse, bu devrimci şiddetin mümkün olduğunu ispatlayacaktır. Şu halde, insanlar arasındaki şiddetin en saf tezahürünün adı olan devrimci şiddetin ne olduğu –ne var ki bu bir şart kipidir– bilinebilecektir.[61]

60. "*Ein dialectisches Auf und Ab*", ZKG, s. 202; PCV, s. 53 [ŞEÜ, s. 41].
61. ZKG, s. 202; PCV, s. 54 [ŞEÜ, s. 41].

İyi ama bu önerme neden şart kipindedir? Yalnızca geçici ve olumsal bir şey midir bu? Hiçbir şekilde. Çünkü bu konudaki karar (*Entscheidung*), belirleyici karar, böyle bir saf ve devrimci şiddeti *olduğu şey olarak* bilmeye ve tanımaya imkân veren karar, *insanın erişimi dahilinde bir karar değildir*. Burada başka bir karar verilemezlik ile karşı karşıya kalmaktayız. En iyisi Benjamin'in bu cümlesini bütünüyle alıntılamak: "İnsanlar açısından henüz mümkün olmaması yanında acilen gerekli de olmayan şey, saf şiddetin somut bir durumda ne zaman var olduğuna karar vermektir."[62]

Bu ilahi şiddetin özünden, onun iktidarının ve adaletinin özünden kaynaklanır. İlahi şiddet en adil, en etkili, en tarihsel, en devrimci, *en karar verilebilir, en karar verici şiddettir*. Ama böyle olduğu için, hiçbir insani belirlenime, hiçbir bilgiye veya bizim tarafımızdan karar verilebilir "kesinliğe" (*certitude*) bırakmaz kendisini. Hiçbir zaman kendisinde, "olduğu gibi" tanınmaz, yalnızca "etki" lerinde tanınır. Etkileri "kıyas kabul etmez"dir. Bunlar hiçbir kavramsal genelliğe, hiçbir belirleyici yargıya kendilerini bırakmazlar. Mitik şiddetin, yani hukukun, yani tarihsel olarak karar verilemez olanın alanının dışında kesinlik (*Gewissheit*) veya belirleyici bilgi yoktur. "Yalnızca mitik şiddet, ilahi şiddet değil, kıyas kabul etmez etkilerinde tanınmaz, kesinlikle bilinmeye izin verir."

Şematikleştirirsek, iki şiddet, birbirine rakip iki *Gewalten* bulunacaktır: Bir yanda, *karar verilebilir bir bilgisi olmayan* karar (adil, tarihsel, siyasal, vb.), hukukun ve devletin ötesindeki adalet; öte yanda, *yapısal olarak karar verilemez olanın*, mitik şiddetin ve devletin alanı olarak kalan bir alanda karar verilebilir bilgi ve kesinlik olacaktır. Bir yanda, karar verilebilir kesinlik olmaksızın karar, öte yanda, karar olmaksızın karar verilemezliğin kesinliği. Her halükârda, karar verilemez olan, bir biçimde veya başka başka biçimlerde her (iki) tarafta da bulunur ve bu bilginin veya eylemin şedit koşuludur. Fakat bilgi ve eylem her zaman birbirinden ayrılmışlardır.

Sorular: Tekil olarak, "dekonstrüksiyon" adı verilen şey, tabii eğer bir taneyse ve birden fazla değilse, o mudur yoksa bu mudur?

62. "*Nicht gleich möglich, noch auch gleich dringend ist aber für Menschen die Entscheidung, wann reine Gewalt in einem bestimmten Falle wirklich war*", ZKG, s. 202-3; PCV, s. 54 [ŞEÜ, s. 41].

Yoksa daha başka bir şey midir, ya da en nihayetinde başka şey midir? Benjaminci şemaya güvenirsek, karar verilemez olan üstüne dekonstrüktif söylem daha ziyade Yahudi (Yahudi-Hıristiyan-İslami) midir, yoksa daha ziyade Yunanlı mıdır? Daha ziyade dinsel, daha ziyade mitik veya daha ziyade felsefi midir? Bu biçimdeki sorulara yanıt vermiyorsam bunun sebebi yalnızca dekonstrüksiyon (*la déconstruction*) gibi tekil bir şeyin var olduğundan ya da mümkün olduğundan emin olmamam değil. Aynı zamanda da kendilerini indirgenemez çoğullukları içinde sunan dekonstrüktif söylemlerin saf olmayan, bulaşıcı, pazarlığı yapılmış, piç ve şedit bir biçimde kararın ve karar verilemez olanın tüm bu nesep bağlarından –zaman kazanmak için bunlara Yahudi-Yunanlı diyelim– pay alıyor olmasıdır. Dahası Yahudi ve Helen, belki de Benjamin'in bizi inandırmak istediği şey değildir tam olarak. Ve nihayet, dekonstrüksiyondan müstakbel olan hakkında, inanıyorum ki, onun da damarlarında belki de hiçbir nesep bağı olmaksızın, en yakınının, kardeşinin kanı dahi olmayan başka bir kan, bambaşka bir şey akacaktır.[63]

O halde Benjamin'e elveda veya allahaısmarladık derken, son sözü yine de ona bırakacağım. Bırakacağım imzalasın, yapabilirse. Her zaman ötekinin imzalaması gerekir ve her zaman en son imzalayan ötekidir. Başka bir deyişle ilk imzalayan.

Son satırlarında, Benjamin tam imzalamadan önce "piç" sözcüğünü kullanır. Sonuç olarak bu mitin, öyleyse hukuku kurucu şiddetin tanımıdır. Mitik hukuk –adli kurgu da denebilirdi– "saf ilahi şiddetin ebedi formlarını" piçleştirmiş (*bastardierte*) bir şiddettir. Mit, ilahi şiddeti hukukla (*mit dem Recht*) piçleştirmiştir. Yanlış ilişki, saf olmayan soykütük: Kanların karışması değil, temelde kan akıtacak ve kanla bedel ödetecek bir hukuku yaratacak piçleştirme.

Ve ardından, Yunan ve Yahudiye ilişkin bu yorumun sorumluluğunu aldıktan sonra, Benjamin imzalar. Ne zaman imza atılsa yapıldığı gibi, saptayıcı değil değerlendirici, reçete edici (*prescriptive*) bir tarzda konuşur. İki enerjik cümle emir sözcüklerinin hangileri

63. Benjamin'in bu tekil metnini böylece, en azından burada belirleyebileceğimi sandığım, belli bir dekonstrüktif zorunluluğun sınamasına tabi tutmak için, daha geniş ve daha tutarlı bir çalışma yapılabilecektir: Bu çalışma bu dekonstrüksiyonun Benjamin'in "yıkım" (*Zerstörung*) adını verdiği şeyle ve Heideggerci *Destruktion*'la ilişkisini takip edecektir.

olması gerektiğini, neyin *yapılmasının*, neyin *reddedilmesinin gerekli olduğunu*, reddedilecek olanın (*Verwerflich*) kötülüğünü veya sapkınlığını ilan eder: "Ama her mitik şiddeti, hukuku kurucu, yönetici (*schaltende*) şiddet olarak adlandırılabilecek şiddeti reddetmek gerekir (*Verwerflich aber*). Hukuku koruyucu, onun hizmetinde olan yönetici şiddeti (*die verwaltete Gewalt*) de reddetmek gerekir (*Verwerflich auch*)."

Sonra, bunlar son sözcükler, son cümledir. Artık işitilmeyen bir dua öncesindeki akşam *shophar*'ı gibi. Artık işitilmeyen mi, yoksa henüz işitilmeyen mi, ne fark eder?

Bu nihai hitap, Benjamin'in önadı Walter'in hemen berisine imza atar. Ama aynı zamanda da imzayı, damgayı ve mührü adlandırır, adı ve adı *"die waltende"*[64] olanı adlandırır.

Fakat kim imzalar? Tanrı, Bambaşka, her zamanki gibi. İlahi şiddet önadlardan önce gelecek ama bütün önadları da *vermiş* olacaktır. Tanrı şu saf ve özü itibariyle adil şiddetin adıdır: Başka yoktur, ondan önce, önünde kendisini haklılaştırmak zorunda kalacağı hiçbir şiddet yoktur. Otorite, adalet, iktidar ve şiddet onda birdir.

Her zaman öteki imzalar, işte belki de bu deneme bunu imzalar. Hakikatine taşınan imza denemesi, yani her zaman ötekinin imzaladığına, bambaşkanın imzaladığına – ve her başka bambaşkadır (*tout autre est tout autre*). Tanrı adı verilendir bu; O'nu adlandırdığımı sandığım zaman dahi, zorunlu olarak benim yerime imza attığında adı Tanrı olan değil. Tanrı bu mutlak metoniminin, onun adların ye-

64. Dilin ve özel adın verdiği şans, en ortak ve en tekil olanın kesişimindeki rastlantı, biricik yazgının yasası, *walten* ile *Walter* arasındaki oyun, tam buradaki, *bu* Walter ile onun *Walten* hakkında söylediği arasındaki bu oyun, bilmek gerekir ki, hiçbir bilmeye, hiçbir ispata, hiçbir kesinliğe izin veremez.

"İspatlayıcı" gücünün paradoksu buradadır. Bu güç, bilişsel olan ile performatif olanın ayrışmasından kaynaklanır; bundan az önce (ve başka yerde imza hakkında konuşurken) söz etmiştik. Mutlak sırra dokunan bu "oyun" hiçbir şekilde bedava değildir. Daha önce belirttiğimiz gibi, Benjamin özellikle "Goethe'nin Seçilmiş Yakınlıklar'ı" denemesinde özel adların ayrıcalıklı örneği olduğu rastlantısal *ve* anlamlı çakışmalarla çok ilgilenmişti. (Jochen Hörisch'in "L'ange satanique et le bonheur. Les noms de Walter Benjamin" –Şeytani Melek ve Mutluluk. Benjamin'in Adları"– başlıklı güzel denemesinin yaptığı yakın tarihli [Nisan 1991] okumada bu varsayıma yeni bir şans tanındığını düşünme eğilimindeyim. Bkz. *Weimar. Le tournant critique*, G. Raulet, Paris, 1988.)

rini değiştirerek adlandırdığının, yerine geçmenin ve bu yerine geçmede yerine geçenin adıdır. Addan bile önce, ön-addan itibaren:

"*Die göttliche Gewalt, welche Insignium und Siegel, niemals Mittel heiliger Vollstreckung ist, mag die waltende heissen*": "Kutsal infazın alameti ve mührü olan, ama asla aracı olmayan ilahi şiddet ise, hükmeden şiddet olarak adlandırılabilir."

Ona egemen adı verilebilir. Gizlice. Kendisini adlandırdığı için ve egemence kendini adlandırdığı yerde, egemendir. Kendi kendisini adlandırır. Egemen bu kökensel adlandırmanın şedit kuvvetidir. Mutlak ayrıcalık, sonsuz imtiyaz. İmtiyaz her adlandırmanın koşulunu verir. Başka hiçbir şey söylemez, kendisini sessizce adlandırır o halde. Addan başka, addan önce adın saf adlandırışından başka hiçbir şey tınlamaz öyleyse. Tanrının önadlandırışı, işte sonsuz kuvveti içerisindeki adalet. İmzayla başlar ve imzayla biter.

İmzaların en tekilinden, en ihtimal dışı olanından, egemenden (başlar ve biter). Aynı zamanda da en gizli (*secrète*) olanından: Egemen, okumayı bilen için sır (*secrète*) *demektir. Demektir*, yani (*heisst*) çağırır, davet eder, adlandırır, hitap eder, yönelir (*s'adresse*).

Okuyabilen için derhal ötekinin adıyla kesişerek.

Bir mührün deşifre edilemezliğinin, bir başkasının değil, egemenin mührünü sökme gücünü alan, fakat o deşifre edilemezliği olduğu gibi, el değmemiş olarak koruyan için.

Post-Scriptum

Bu tuhaf metin tarihlidir. Her imza tarihlidir, Tanrı'nın birçok adı arasında kaysa ve Tanrı'nın kendisinin imzalamasına izin verdiğini (*laisser Dieu signer*) iddia etse bile ve belki de o zaman daha da çok tarihlidir. Eğer bu metin tarihlendirilmiş ve imzalanmışsa (Walter, 1921), onu genel olarak Nazizmin tanığı olarak göstermeye ancak sınırlı bir hakkımız olabilir (çünkü Nazizmin kendisi henüz gelişmemişti). Onu ırkçılığın ve antisemitizmin genel olarak Nazizmden ayrılamaz olan yeni biçimlerine tanıklık etmeye çağırmaya sınırlı bir hakkımız varken, "nihai çözüme" tanık olmasını beklemeye daha da az hakkımız olacaktır: Bunun sebebi "nihai çözüm" projesinin ve bu projenin hayata geçirilmesinin daha geç bir tarihte, hatta Benjamin'in ölümünden sonra vuku bulmuş olması değildir yalnızca. Belki de bazıları "nihai çözümü", Nazizmin tarihinin ta kendisi içinde, Nazizmin –tabii eğer böyle bir şeyin bu tür önermeleri destekleyebilecek kendine has bir özdeşliği varsa– bizzat öncüllerine kayıtlı olan kaçınılmaz bir sonuca varma (*aboutissement*) olarak ele alabileceklerdir. Halbuki başkaları, Nazi olsunlar veya olmasınlar, Alman olsunlar veya olmasınlar, "nihai çözüm" projesinin bir olay, yani Nazizmin tarihi içinde yeni bir mutasyon olduğunu ve bu sıfatla mutlaka özgül bir çözümlemeyi hakettiğini düşünebilirler. Tüm bu sebepler yüzünden, bu metnin mantığı dahilinde –tabii eğer bu metnin bir mantığı varsa ve tek bir mantığı varsa– Walter Benjamin'in Nazizm ve "nihai çözüm" hakkında ne düşüneceğini kendimize sormaya hakkımız olamayacak veya ancak sınırlı bir hakkımız olabilecektir.

Yine de belli bir tarzda bunu yapacağım, hem de bu metnin kendisine duyduğum ilginin; metnin olayına, yapısına, Nazizmin yükselişinden hemen önce Yahudi ve Alman düşüncelerinin birlikte şekillenişlerine ilişkin, hani deniyor ya, böyle bir birlikte şekillenişi örgütleyen tüm paylaşımlara ve tüm bölümlenmelere, baş döndürü-

cü yakınlıklara ve bazen ortak öncüllerden yola çıkan karşıt konumların radikal bir biçimde tersine çevrilmelerine ilişkin olarak bu metnin okumaya sunduğu ne varsa işte ona duyduğum ilginin ötesine giderek yapacağım. Elbette bu sorunların aslında birbirinden ayrılabileceği farzedilebilir, ama ben bundan kuşku duymuyorum. Gerçekte, Benjamin'in kendisinin Nazizm ve antisemitizm hakkında ne düşündüğünü kendime sormayacağım, zira bu soruyu yanıtlamak için kullanılabilecek başka araçlarımız, ondan kalan başka metinler var. Benjamin'in kendisinin "nihai çözüm" hakkında ne düşüneceğini ve ona ilişkin hangi yargıları, hangi yorumları ileri süreceğini de sormayacağım kendime. Ben alçakgönüllü bir şekilde, hazırlık niteliğinde bir çalışma yaparak başka bir şey arayacağım. Bu metnin mantıksal matriksi ne kadar bulmacamsı ve üstbelirlenmiş olursa olsun, ne kadar hareketli ve dönüştürülebilir (*convertible*), ne kadar tersine çevrilebilir olursa olsun, onun kendi iç uyumu (*cohérence*) vardır. Bu uyumun kendisi, Benjamin'in pek çok diğer metnini, önceki ve sonraki metinlerini idare eden uyumla da uyum içindedir. Bu uyumlu sürekliliğin bazı ısrarlı öğelerini hesaba katmak suretiyle, birkaç hipotez deneyeceğim; ancak bunu yapmaktaki amacım, Benjamin'in mümkün önermelerini yeniden kurmak değil, onun "nihai çözüme" ilişkin olarak oluşturacağı söylemi, belki de, içine kaydedeceği problematik ve yorumsal alanın büyük özelliklerini yeniden kurmaktır.

Bir yandan, Benjamin muhtemelen "nihai çözümü", metnimizin kavramlarını yeniden ele almak suretiyle söylersek, çoklu bir radikalleşmeye karşılık gelecek bir Nazizm mantığının uç sonucu olarak ele alacaktır:

1. İletişimin, temsilin, malumatın diline düşüşe bağlı olarak kötünün radikalleşmesi (ve elbette bu açıdan Nazizm medya şiddetinin, iletişim dilinin, endüstriyel dilin ve endüstri dilinin modern tekniklerinin siyasal sömürüsünün; ve uzlaşımsal gösterge ve biçimsel kayda geçirme mantığının kendisine bağlı olduğu bilimsel nesneleştirmenin modern tekniklerinin siyasal sömürüsünün en belirgin figürüdür).

2. Bir devlet mantığının totaliterce radikalleşmesi (ve bizim metnimiz, pekâlâ, devletin bir kınanmasıdır, hatta bir devletin yerine bir başka devleti koyan, ki bu başka totalitarizmler için de geçer-

lidir, devrimin kınanmasıdır – ve böylece *Historikerstreit** sorusunun çoktan ortaya çıkmış olduğunu görüyoruz).

3. Parlamenter ve temsili demokrasinin, ondan ayrılamaz olan, hakiki yasayıcı güç haline gelen ve hayaleti siyasal alanın bütününü idare eden modern bir polis tarafından radikal ve aynı zamanda da ölümcül bir biçimde yozlaştırılması. Bu bakış açısından "nihai çözüm", hem devletin tarihsel-siyasal bir kararıdır, hem de polisin, sivil polisin ve askeri polisin bir kararıdır. Bu ikisini birbirinden ayırt etmeye ve gerçek sorumlulukları bunlardan herhangi birine yüklemeye hiçbir zaman imkân yoktur.

4. Mitik olanın ve mitik şiddetin hem kurucu, kurban edici momentinde hem de daha koruyucu momentindeki bir radikalleşme ve bütünsel bir yayılış. Ve bu mitolojik boyut, hem Grek hem de estetize edicidir (faşizm gibi Nazizm de mitolojiktir, eski Yunancıdır –Grecoid– ve siyasal olanın estetikleştirilmesine tekabül ediyorsa, temsilin bir estetiği içinde olmaktadır bu); bu mitolojik boyut devlet hukukunun, polisinin ve tekniğinin belli bir şiddetine de karşılık gelir; tıpkı tekilliğin göz önüne alınmasına ve biricikliğe karşıt kitle yapısına uygun ve kavramsal genellik gibi, adaletten tamamen ayrılmış bir hukukun şiddetinin karşılığıdır. "Nihai çözüm"ün tekno-endüstriyel ve bilimsel bir biçimde gerçekleştirilmesini işaretlemiş olan kurumsal, yani bürokratik formu yasallaştırma simulakralarını, hukuka bağlılığı, yetkililere ve hiyerarşilere saygıyı, kısacası, tüm hukuksal devlet organizasyonunu başka türlü nasıl açıklarız? Benjamin'in, tarihsel hukuka olduğu gibi doğal hukuka da, hem hukukun kuruluşunun şiddetine hem de korunuşunun şiddetine temel olarak yaderk kalması gerektiğini düşündüğü bir adalete karşı, burada hukukun belli bir mitolojisi zincirlerinden boşalmıştır. Ve Nazizm bu hukuku koruyan bir devrim olmuştur.

Ama öte yandan ve tam da bu sebepler dolayısıyla, Nazizm kendi sınırına götürürcesine "nihai çözüme" götürdüğü için ve hukukun mitolojik şiddeti onun gerçek sistemi olduğu için, "nihai çözüm"ün biricikliği ancak hukukun mitolojik şiddetinin bu uzamından başka bir yerden itibaren düşünülebilir, yani hatırlanabilir. Bu olayın ve

* Tarihçiler Tartışması. Almanya'da Yahudi soykırımının tarihsel yorumlanışıyla ilgili tartışmalar. *–ed.n.*

onu yazgıya bağlayan şeyin ölçüsünü almak için hukukun, mitin, temsilin (hem tarihçi-yargıçlarla dolu mahkemeleriyle birlikte hukuksal-siyasal temsilin, hem de estetik temsilin) düzenini terk etmek gerekecektir. Zira mitolojik şiddetin mantığının tamamlanması olarak Nazizmin yapmaya kalkışacağı şey, öteki tanığı dışlamak, öteki düzenin, adaleti hukuka indirgenemez olan ilahi bir şiddetin, hem hukukun düzenine (isterse insan hakları hukuku olsun) hem de temsilin ve mitin düzenine yaderk olan bir adaletin tanığını yok etmek olacaktır. Başka bir deyişle, mitik ve temsili şiddetin doruğu olarak "nihai çözüm" gibi bir olayın biricikliği, mitik ve temsili şiddetin sistemi içinde düşünülemez. Onu ötekisinden itibaren düşünmeye çalışmak, yani dışlamaya ve yok etmeye, radikal bir biçimde kökünü kazımaya giriştiği ve kendisine hem içeriden hem de dışardan musallat olan şeyden itibaren düşünmeye çalışmak gerekir. Onu tekilliğin imkânından, imzanın ve adın tekilliğinin imkânından itibaren düşünmeye çalışmak gerekir. Zira temsil düzeninin kökünü kurutmaya giriştiği şey yalnızca milyonlarca insan yaşamı değildi, aynı zamanda da bir adalet talebi ve adlardı da: ve öncelikle de ad verme, kaydetme, adlandırma ve adı anımsama imkânıydı. Ad, hatta ad hafızası, hafıza olarak ad yok edildiği veya bunların yok edilmesi projesi yapıldığı için değil yalnızca – mitik (objektivist, temsili, iletişimsel, vb.) şiddetin sistemi kendisinin bir sınırına kadar gitmiş ve şeytani bir tarzda sınırın her iki tarafında da bulunur hale gelmiş olduğu için: Hem yıkımının arşivini tutmuş, korkunç bir yasal, bürokratik, devlete ilişkin nesnellikle haklılaştırıcı akıl yürütme simulakraları üretmiş, hem de öyle bir sistem kurmuştur ki, o sistemin içinde kendi mantığı, nesnellik mantığı, tanıklığın ve sorumlulukların geçersizleştirilmesini, dolayısıyla silinmesini, nihai çözümün tekilliğinin nötrleştirilmesini mümkün kılmıştır. Kısacası hem revizyonizmin mantığına (Faurisson tipinde diyelim, çabuk olsun diye) hem de pozitivist karşılaştırmacı veya relativist nesnelciliğe (şimdi *Historikerstreit*'a bağlanan türde bir nesnelcilik gibi) meydan vermiş olabilecek tarihyazımsal sapkınlığın imkânını üretmiştir. Bu pozitivist, karşılaştırmacı veya relativist nesnelciliğe göre, benzer bir totaliter modelin ve daha önce meydana gelmiş olan kökünü kazımaların (Gulag) varoluşu "nihai çözümü" açıklar; hatta onu bir savaş edimi olarak, sonuçta 3. Reich'a 1939 Eylülü'nde

Weizman'ın ağzından bir yarı-devlet gibi savaş ilan etmiş olan dünya Yahudilerine savaş zamanında verilmiş klasik bir devlet yanıtı olarak normalleştirir.

Bu bakış açısından, belki de Benjamin, Nazizmin ve sorumluluklarının her türlü adli yargılanışını, her yargı aygıtını, nihai çözüme kadar Nazizmin içinde gelişmiş olduğu uzamla homojenlik taşıyan her tarihyazımını, felsefi, ahlaki, sosyolojik, psikolojik veya psikanalitik ve özellikle de hukuksal kavramları (özellikle doğa hukuku, Aristotelesçi veya *Aufklärung* (Aydınlanma) stilinde olsun hukuk felsefesinin kavramlarını) kullanan her yorumu boş ve yersiz bulacak, her halükârda bunların olayın ölçüsüne uygun olmadıkları yargısına varacaktı. Belki de Benjamin "nihai çözüm"ün her tarihsel veya estetik nesneleştirilmesini –her nesneleştirme gibi bu da temsil edilebilir, hatta belirlenebilir, belirleyici ve karar verilebilir yargının düzenine ait olacağından– boş ve yersiz bulacak, her halükârda onun olayın ölçüsüne uygun olmadığı yargısına varacaktı. Az önce dediğimiz gibi, hukukun kötü şiddetinin, mitolojik şiddetinin düzeninde kötü, belli bir karar verilemezlikten, kurucu şiddet ile koruyucu şiddet arasında ayrım yapılamıyor oluşundan kaynaklanmaktaydı. Bunun sebebi, teorik yargı ve temsil bu düzende belirlenebilir ve belirleyici olduğu halde, yozlaşmanın diyalektik ve diyalektik olarak kaçınılmaz olmasıydı. Tersine, bu düzeni terk ettiğimiz anda tarih –ve ilahi adaletin şiddeti– başlar, fakat biz insanlar onu yargılarımızla, yani karar verilebilir yorumlarla ölçemeyiz. Bu da, aynı zamanda demektir ki, iki düzenin (mitolojik ve ilahi) birlikteliğini ve sınırlandırılmasını kuran her şeyin yorumlanması gibi, "nihai çözüm"ün yorumlanması da insanın harcı değildir. Hiçbir antropoloji, hiçbir hümanizm, insan üzerine, hatta insan hakları üzerine insanın hiçbir söylemi ne mitik olan ile ilahi olan arasındaki kopuşu, ne de dolayısıyla "nihai çözüm" gibi bir projenin sınır deneyimini anlatmaya kâfi gelir. "Nihai çözüm" gibi bir proje, basitçe, mitik şiddetin ötekisini, temsilin ötekisini, yani yazgıyı, ilahi adaleti ve ona tanıklık edebilecek olanı, yani adını tanrıdan almadığı halde, adlandırma, benzerine kendisi bir ad verme ve şeylere bir ad verme iktidarını ve misyonunu tanrıdan almış olan tek varlık olarak insanı yok etmeye kalkışır. Adlandırmak temsil etmek değildir; göstergelerle, bir amaca ulaşmak için araçlar kullanarak ileti-

şim kurmak değildir. Bu yorumun çizgisi, Benjamin'in 1918 tarihli şu metinde çoktan dile getirmiş olduğu, o korkunç ve rahatsız edici *Aufklärung* (Aydınlanma) kınamasının bir parçasıdır. Scholem bu metni Adorno'nun 60. yaşı için 1963'te yayımlamıştır.

İfade dilinin lehine aydınlanmadan ve iletişim veya temsil dilinden basitçe vazgeçmek gerekir demek anlamına gelmez bu. 1926-27 yıllarında *Moskova Günlüğü*'nde Benjamin iki dil ve hükmettikleri her şey arasındaki kutuplaşmanın saf halde tutulamayacağı ve kullanılamayacağını; aralarında "uzlaşma"larının zorunlu veya kaçınılmaz olduğunu kesin bir dille belirtir. Fakat bu ortak bir ölçüleri olmayan ve radikal bir biçimde heterojen olan iki boyut arasında bir uzlaşma olarak kalır. Belki de burada bundan çıkaracağımız derslerden biri, heterojen düzenler arasındaki uzlaşmanın ölümcüllüğüdür; bu uzlaşma hem temsil (*Aufklärung*/Aydınlanma, akıl, nesneleştirme, karşılaştırma, açıklama, çoğulluğun hesaba katılması ve dolayısıyla biriciklerin diziler haline sokulması) yasasına hem de temsili aşan ve biriciği, her biricikliği, bir genellik veya karşılaştırma düzenine yine de kaydolmuşluğundan çıkaran yasaya uymayı emreden adalet adına yapılmıştır.

Bitirirken bu metinde en korkutucu bulduğum şey, hatta en fena olanla (*Aufklärung*/Aydınlanma eleştirisi, düşme ve kökensel otantiklik kuramı, kökensel dil ile düşmüş dil arasındaki kutuplaşma, temsilin ve parlamenter demokrasinin eleştirisi, vb.) kurduğu yakınlıkların bile ötesinde, tahammül edilemez bulduğum şey, son çözümlemede özellikle de "nihai çözüm"ün ardından hayatta kalanlara veya onun kurbanlarına, geçmiş, şimdi veya potansiyel kurbanlarına bir baştan çıkma yolunu açık bırakıyor olmasıdır. Hangi baştan çıkma? Holokost'u ilahi şiddetin yorumlanamaz bir tezahürü olarak düşünmeye baştan çıkma: Bu ilahi şiddet, der Benjamin, imha edici, bedel ödetici ve kansız olacaktır; halihazırda geçerli olan hukuku, burada Benjamin'i yeniden alıntılıyorum: "Çarpan ve bedel ödeten kansız bir süreçle yıkacak olan ilahi şiddettir bu" ("Niobe efsanesinin karşısına bu şiddetin örneği olarak Tanrının Korah ve etrafındakilere karşı verdiği hükmü (*Sayılar 16:1-35*) koyabiliriz. Ayrıcalıklı olanları, Levilileri, haber vermeden, tehdit etmeden çarpar ve yok etmekte tereddüt etmez. Fakat tam da bu yok etmede aynı zamanda bedel ödeticidir ve bu şiddetin kansız karakteri ile bedel öde-

tici karakteri arasında derin bir karşılıklı ilişki olduğunu fark etmemek imkânsızdır.")

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

İşte bu noktada bu metin, tüm çokanlamlı hareketliliğine ve tüm ters yüz edici kaynaklarına rağmen, son çözümlemede, karşısında harekete geçilmesi ve düşünülmesi, yapılması ve konuşulması gerekli olanın ta kendisine, sanki ondan büyülenmiş ve başı dönmüşçesine, fazla benziyor gibi geliyor bana. Bu metin Benjamin'in birçok başka metni gibi yine fazla Heideggerci, mesihçi-Marksist veya arkeo-eskatolojiktir benim için. Bilmem ki "nihai çözüm" denen bu adsız şeyden ders adını hâlâ hakeden bir şey çıkartabilir miyiz? Fakat tarihin tüm kolektif kök kazımalarından, tekil bile olsa çıkarılacak bir ders, cinayetin her zaman biricik dersleri arasında biricik bir ders varsa (zira her bireysel cinayet ve her kolektif cinayet tekil, dolayısıyla sonsuz ve ölçülemezdir), bugün çıkarabileceğimiz ders –ki eğer bu dersi çıkarabiliyorsak çıkarmalıyız– tüm bu söylemler ile en fena olan (burada "nihai çözüm") arasındaki mümkün suç ortaklığını düşünmek, bilmek, kendimize temsil etmek, biçimselleştirmek, yargılamak mecburiyetinde olduğumuzdur. Benim gözümde bu bir görevi ve bir sorumluluğu tanımlar ki, ben bunun izleğini ne Benjaminci "yıkım"da (*destruction*) ne de Heideggerci "*destruktion*"da okuyabilmiş değilim. Bu gece bu okuma boyunca bana rehberlik eden şey, bir yandan, bu yıkımlar arasındaki farkın düşüncesi, diğer yandan da, dekonstüktif bir olumlamaydı. "Nihai çözüm"ün anısı bana bu düşünceyi dikte eder gibi geldi.

*Çeviren: Zeynep Direk**

* Galatasaray Üniversitesi bilimsel araştırma projelerini destekleme fonuna, bu çeviriye verdikleri destek için teşekkür ederim. Bu metnin çevirisinin temize çekilmesinde ve düzeltilmesinde bana yardımcı olan öğrencilerim Onur Taşyakan, Rüya Kalıntaş, Elif Yavnık, Eylem Yolsal, Ceylan Uslu'ya teşekkür ederim. –*ç.n.*

Werner Hamacher*

Afformatif, Grev

Jean-Luc Nancy'ye ithafen

WALTER BENJAMIN'İN "Şiddetin Eleştirisi Üzerine" (*Zur Kritik der Gewalt*) denemesi saf bir dolaylılık siyaseti için bir taslak niteliği taşımaktadır.[1] Benjamin açısından böyle bir siyaset için gerekli araçlar "saf" diye nitelendirilebilir, çünkü bunlar dolaylılık (*mediacy*) alanının dışına konumlanmış amaçlara hizmet eden araçlar değildirler. Bu tür amaçlar olsa olsa muğlaktır – araçlar alanından ayrılmışlardır, hatta onlardan üstün oldukları iddiasındadırlar, ama aslında dolaylılıkları yalıtılmışlıkla maskelenmiş tarihsel koyutlayımlardan ibarettirler. Öte yandan, "saf" diye adlandırılabilecek araçlar, koyutlanan normlarla aynı türden değildirler – keza bir toplumun üyelerinin uyması gereken bağlayıcı etkileşimlerin yasal norm ya

* Bu metin Werner Hamacher, "Stonehand, This Sovereign, Strike" (18 Ekim 1989, Hannah Arendt'i Anma Kolokyumu'nda sunulan makale, The New School for Social Research, New York) yazısından hareketle yazılmıştır. 1 Ekim 1990'da Cardozo Law School konferansına sunulan yazıda ("On the Necessity of Violence for Any Possibility of Justice") bu kısımlar kısmen genişletilmiş, kısmen de kısaltılmış haldeydi. O tarihten sonra metin üzerinde yayıma hazırlanacak şekilde yeniden çalışıldı. Burada yayımlandığı haliyle hâlâ geliştirilmekte olan bir parça olarak okunmalıdır. İngilizceye Dana Hollander tarafından çevrilmiştir.

1. W. Benjamin, "Zur Kritik der Gewalt", *Gesammelte Schriften*, cilt II-1, s. 179-202, R. Tiedemann & H. Schweppenhäuser (haz.), 1977. Bundan sonra Alm. orijinal metni ZKG, İng. çevirisini CV, bu kitapta yer alan Tr. çevirisini ŞEÜ ile kısaltıyoruz. Bkz. Kaynakça, s. 315.

da modelleriyle de kuşkusuz aynı türden değildirler. Siyaset ve şiddet, ancak ve ancak belli yaşam tarzlarını muhafaza edecek ya da dayatacak çıkarlarla ve pozitif yasa biçimleriyle kirlenmemiş bir *adalet* biçimi sergiledikleri sürece "saf" diye adlandırılabilir.[2] Her yasa, yasa yapıcı, yasa koyutlayıcı ve yasa dayatıcı bir şiddete yaslanmak zorundadır ve bu tür bir yasa dayatıcı şiddet her türlü yasa koruyucu ya da idari şiddette temsil edilir; oysa adalet fikri yasanın değişken dayatma güçlerine bağlı olamaz. Dolayısıyla adalet, hem yasadan hem de dayatılmasının ve yürürlüğe konulmasının getirdiği şiddetten aynı derecede uzak bir alana aittir.

Zira her yasa –adaletin aksine– bir koyutlayıma (*positing; Setzung*) bağımlıdır ve şiddetsiz –bu koyutlamayla kendisini köstekleyen, inkâr eden ve kendisine zarar veren bir şiddet olmaksızın– yöneten tek bir koyutlayım yoktur. Koyutlayıcı ve yasa dayatıcı şiddetin bu kendi kendini köstekleyişi ve çürümüşlüğü, bu tür bir şiddet ne zaman kendini korumaya çalışsa açık hale gelecektir. Yasayı koyutlamaktan korumaya geçiş, koyutlayımın karşısındaki düşman güçlerin ve böylece dolaylı olarak da kendi ilkesinin –kendi kendini koyutlama ilkesinin– aleyhine döner. Neyse o olarak –yasa dayatmanın şiddeti olarak– kalabilmesi için yasa dayatıcı şiddetin yasayı koruyucu hale gelmesi gereklidir; ilk baştaki koyutlayıcı nite-

2. ŞEÜ'de sık sık geçen iki terim çiftinin Almancadan [diğer dillere] çevrilmesinde bazı güçlükler var: 1) *setzend, rechtsetzend, Gesetz*; ve 2) *Gewalt*. İlk grup, *setzend, rechtsetzend, Gesetz* genel olarak koyutlama, yasa koyutlama ve yasa dayatma olarak karşılanıyor. Almancadaki *Gewalt* İngilizcede [Türkçede de] bağlama göre kuvvet, güç, iktidar ve şiddet sözcüklerini ifade edebilir. Fakat Benjamin'in metni bağlamında *şiddet* dışında bir karşılığın burada ele alınan sorunları yumuşatarak örtmekten başka bir işlev görmeyeceğini düşünüyorum. Ne var ki *staatsgewalt* (devlet iktidarı) gibi standart bir ifade içinde kullanıldığında, ya da "*Alle Gewalt geht vom Volke aus*" ("Tüm iktidar halkın ellerindedir") gibi bir formülde *Gewalt*'ın yalnızca *iktidar*, ya da bazen *kuvvet/güç* diye karşılanabildiğini de akılda tutmak gerek. Bunun gerisinde İngiliz ve Alman dil kültürleri arasındaki burada ele alınamayacak toplumsal, tarihsel ve ideolojik farklılıklar vardır. Almancadan İngilizceye çeviride kaybolan bu belli dilsel –ama aynı zamanda dilsel olmayan– nüanslara yapılan üstünkörü gönderme, Benjamin'in Kantçı "saf şiddet" formülünde bağlı kaldığı özel mantık hakkında hiçbir şey anlatmamaktadır. Fakat daha baştan şu da açık olsa gerek: Burada kastedilen "zalimlik" değildir ve *saf* sıfatı "zalimlik"teki artışa, fazlalığa işaret etmek için kullanılmış retorik bir abartı değildir.

liğinin aleyhine dönmeli ve, kendi kendisiyle bu çatışma içinde, çözülmelidir. Tam da bu nedenle, Benjamin'in de yazdığı gibi, her koyutlayım ve her dayatma "muğlaktır" (*zweideutig*) – tıpkı yaslandıkları şiddet gibi: Her koyutlayımda, şart koşulan her pozitif yasamada ya da yasada, bunu kullanan yasa kendi aleyhine dönmek zorundadır – ister kendi konumunu korumak adına varlığını sona erdirerek, ister aynı nedenle diğer koyutlayan güçlere karşı çıkarak. Her iki durumda da koyutlayım –ve onunla birlikte koyutlayımlara dayalı oldukları oranda yasa ve siyaset de– kendi kendisini zayıflatmalı ve kendi yıkımıyla baş başa kalmalıdır. Ve bu her iki durumda da, koyutlanmış o ilk şiddet –başlangıçta amaçsız olsa, belli bir amaca yönelik bir araç olarak tanımlanmamış olsa da– koyutladığı şeyi kendi amacına dönüştürmek ve böylece kendini, kendi araçları içinde sönümlemek zorundadır.

Dolayısıyla her koyutlayım ve her yasa, ondan, kendisini başka bir koyutlayıma ve başka bir yasaya *açmasını* talep eden daha güçlü bir yasaya tabidir. Bu güçlü yasa tarihsel değişim ve iç yapısal dönüşüm yasasıdır; hem amaç hem de araç olmanın getirdiği muğlaklığın dayattığı bir yasadır bu. Bu muğlaklıkla bağlantılı olarak Benjamin bir "diyalektik"ten ve "salınım yasası"ndan (*Schwankungsgesetz*) söz etmektedir.[3] Yasa ve yasama tarihinin, ve aynı şekilde devlet otoritesinin ve devlet kurumlarının siyasal tarihinin, diyalektik amaç-araç ilişkisinin ayrıcalığı altında oldukları ölçüde, adalet getiremeyecek olan bir modele göre geliştiği konusunda hiçbir kuşkuya yer bırakmaz. Art arda gelen dayatıcı yasa güçlerinin döngüsel dizisi tarafından kısıtlanmış olarak kalan bir tarih adaletin aracı olamaz. Benjamin şöyle yazar:

> Sadece yakın döneme yöneltilen bir bakış ise, olsa olsa hukuk kurucu ve hukuku koruyucu şiddetin tezahür biçimlerine ilişkin diyalektik iniş-çıkışların görülmesine imkân verecektir. Bunların salınımını yöneten yasa (*Schwankungsgesetz*), hukuku koruyan şiddetin zaman içinde, kendinde temsil edilen hukuk kurucu şiddeti, hasım karşı-şiddetin bastırılması yoluyla dolaylı bir biçimde bizzat zayıflatacağı öngörüsüne dayanır. ... Bu durum, ya yeni ya da daha önceden bastırılmış şiddetin, o zamana kadarki

3. W. Benjamin, ZKG, s. 202 [ŞEÜ, s. 41].
4. *A.g.y.* Ayrıca bkz. CV, s. 300.

hukuk kurucu şiddeti alt ettiği, böylelikle yeni bir çöküşün hukukunu yarattığı ana değin sürer.[4]

Dolayısıyla şiddetin tarihsel biçimlerinin diyalektiğinin bağlı olduğu yasa, şiddetin dolaylı yollardan bastırılması yasasıdır, ki bu yine koyutlayımın yapısına yaslanmaktadır – koyutlayan şiddetin bastırılması. Şiddet başka bir şiddetle değil, kendi koyutlayımıyla bastırılır – kendisini sınırlayarak, yalıtarak ve kendisine ket vurarak ve böylece kendi kendisine karşı dışsal bir amaç haline gelerek. "Geçerli olduğu dönem boyunca," diye yazar Benjamin, yasa koruyucu şiddet "temsil ettiği" koyutlayıcı şiddeti "zayıflatır": Çünkü o devam ettiği sürece ve bu korumanın teminat altına almaya çalıştığı süre *aracılığıyla*, koruyucu şiddetin ölümü, beraberinde koyutlayıcı şiddetin de ölümünü getirecektir. Eğer kendi ölümünün ve dirilişinin döngüsel tarihi olarak şiddetin tarihi ancak kendi süregitme iddiasıyla başlıyorsa (tarihsel sürem, gerçekten de bir koyutlayımın ve onun çöküşünün kategorisidir), o zaman koyutlayıcı-olmayan bir şiddet hakkında, bilindik bir zamansal biçime uymadığı ve bir temsil biçimi (*Vorstellung*) olarak –ki bu da her zaman bir koyutlayım biçimidir– zamansallığa asla uymadığı söylenebilir. Ayrıca koyutlayıcı-olmayan bu şiddetin zamansal-olmayan ve anakronistik olduğu da söylenebilir.[5] Nasıl ki saf şiddet koyutlamayı önceliyorsa, aynı zamanda zaman-öncesidir de, ve dolayısıyla temsil edilebilir değildir. Ne var ki koyutlayıcı şiddetin temsili, temsil edilen şeyin ölümüne yol açar; koyutlayıcı şiddet tam da sadece korumak suretiyle kendi korunuşunu zayıflatacaktır. yasa dayatıcı şiddetin yasa koruyucu şiddetin desteği olmaksızın asla işe yaramıyor olması (ki bu şiddetle kendi kendisinden uzaklaşmaktadır) yasa dayatmanın şiddetinin kendi içinde herhangi bir yasa durumu, yasallık durumu ya da eylemlerin meşruiyeti diye bir şey getiremeyeceğini gösterir: Her şiddet, koyutlayımıyla çökmek zorundadır. Kendi tarihsel diyalektik yasasına göre, koyutlayım, onun içinde iş gören şiddeti, onu saf bir araç olmaktan çıkararak öngörülmüş amaçların aracına dönüştürerek söndürür – bir enstrüman haline getirir, onu kendisi dışındaki bir şeyin hizmetine koşar ve böylece kendi koşulsuz dolay-

5. Zamansal-olmama (*Unzeit*) terimi için bkz. W. Hamacher, "Des Contrées des Temps", *Zeit-Zeichen* içinde, G. C. Tholen ve M. O. Scholl (haz.). 1990.

lılık ilkesini ihlal etmiş olur. Tarih, çeşitli ödünlerin verildiği, uzlaşmaların yapıldığı, boyunduruk altına alınmış araçların, kendi kendini koruma, güvenlik ve süregitme isteğinin dönüp kendini güçsüz bıraktığı ve çürümeyi getirdiği bir şiddetin tarihidir.

Benjamin, yasa koyutlayımının barışçıl bir şekilde tamamlanmış yasal sözleşme biçimini aldığı durumda bile bu koyutlayımın yine de araçsallaştırıcı şiddete dayandığını hiçbir şüpheye yer bırakmayacak bir dille belirtir; çünkü bu tür bir sözleşme iki tarafa da diğer tarafın sözleşmeyi ihlal etmesi durumunda şiddete başvurma hakkı verir.[6] Fakat yukarıda alıntılanan pasajda Benjamin'in de değindiği üzere, şiddetin varlığı –bu her adli kurumda en azından örtük olarak mevcuttur– şiddet ilkesinin kendisinin ve yanı sıra kurmuş olduğu gücün çözülüşünü değil, yalnızca farklı biçimlerinin çözülüşünü zorlayan bir diyalektiğin hükmü altındadır. Çünkü koyutlanmış olan şey koyutlamanın elinden kayıp gittiği ve kendisini statüsünün korunmasına bıraktığı anda yasal bir biçim kendisini "temsil ettiği" şeyden ayırmış olacaktır: Koyutlayım yasa içinde, sonuç olarak güçsüz olan ve *başka bir* şiddete, *başka bir* çıkara –önceden ayrılmış, dışarıda bırakılmış, bastırılmış ya da kendisinden uzaklaştırılmış bir çıkara– boyun eğmek zorunda olan yasa içinde bozunacaktır. Dolayısıyla her koyutlayım –kendi diyalektik yasası uyarınca– kendi içsel tersinmesi sonucu (*Umschlag*) pozitif bir kuruma dönüşmesiyle, dolaysız bir kendine-yabancılaşmayla tahtından indirilir. Bu iç değişiklik birbirine muhalif toplumsal ya da siyasal güçler, çıkar grupları, siyasal partiler, teknik yenilikler ya da ekonomik baskılar tarafından temsil edilebilir. Fakat bunların tümü, başkalaşma yasal kurumların dayatılmasının mantığında zaten işler halde olduğu için gösterebilir kendi güçlerini. Dayatmanın görünüşte şedit-olmayan, barışçıl bir sözleşme süreci olarak mı, yoksa şiddetli siyasal müdahaleler yoluyla mı geldiği bu hareketin yapısı bakımından bir öneme sahip değildir. Yasal bir kurum şiddete başvurmayı dışlamadığı sürece, onun şiddeti bu kuruma *hizmet eden* –hiç olmazsa onu payidar kılan– bir şiddettir ve bu nedenle bir özgürlük, dolaylılık ya da adalet biçimi olarak alınamaz. Gerçekten de özgürlük, dolaylılık ve adaletin "biçim" kategorisi terimleriyle

6. W. Benjamin, ZKG, s. 190 [ŞEÜ, s. 29-30].

kavranıp kavranamayacağı, yani kategorik bilginin nesneleri olup olamayacakları şüphelidir. Tarihsel değişim her zaman koyutlayıcı şiddetin iç yapısından gelişir; bu şiddetin tam da kendi koyutlayımı içinde çöküşünü gerektirir. Tarih diye adlandırılan şey, koyutlayıcı şiddetin çöküşünden, koyutlamanın düşüşünden başka bir şey değildir.

Benjamin siyasal ve yasal biçimlerin çöküşünün mantığını Weimar Cumhuriyeti tarihinin ilk dönemlerinden bir örnekle açıklar – 1920 baharında Ruhr bölgesinde Komünistlerin gerçekleştirdiği kitlesel ayaklanmaların bastırılması. (ŞEÜ, 1920'nin sonlarıyla 1921'in başlarında yazılmıştı.) Benjamin şöyle yazar:

> Hukuksal bir kurumda şiddetin gizil mevcudiyetine dair bilinç yok olduğunda, kurum da çöker. Günümüzde bunun en iyi örneklerini parlamentolar sunuyor. Parlamentolar, varlıklarını borçlu oldukları devrimci güçlere dair bilinci sürekli kılamadıklarından bu bildik, zavallı oyunu sahneliyorlar. Özellikle Almanya'da bu türden güçlerin (*Gewalten*) son tezahürleri de parlamentolar açısından sonuçsuz kalmıştır. Parlamentoların kendilerinde temsil edilen yasa kurucu şiddettir, ancak onlar bunun anlamını unutmuşlardır.[7]

Benjamin'in formülasyonları bizzat parlamenter demokrasi kurumunun kendisinin "eleştirisini" içermez. Daha ziyade, belli bir tarihsel kesitteki –Weimar dönemindeki– "parlamentoları" kendi tespitine, yani siyasal kurumların "devrimci güçleri" (varlıklarını borçlu oldukları "güçleri" – *Gewalten*) önemli kararlarından ve anayasal biçimlerinden dışlamaya çalıştıkları andan itibaren çürümeye başladıklarına dair bir örnek olarak sunar. Bu dışlama yoluyla –burada bir kitle grevinin şiddet yoluyla bastırılması örneği söz konusu– parlamentolar, bireylerin ve grupların devletin şiddet tekelini sorgulama hakkını reddetmekle kalmamış, aynı zamanda bu tekelin tarihsel olarak varlığını borçlu olduğu ve dolayısıyla "kendilerinde temsil edilen yasa kurucu şiddeti" de reddetmiş olmaktadırlar.[8] Dolayısıyla Benjamin'in tespitlerinde kastettiği genel anlamda parlamenter demokrasi değil, demokrasinin kendi içinde temsil edilen güçlerin yarattığı yenilikçi dürtülere hakkını veremeyen bir demok-

7. W. Benjamin, ZKG, s. 190. Ayrıca bkz. CV, s. 288 [ŞEÜ, s. 30].
8. *A.g.y.* [ŞEÜ, s. 30].

ratik sistemde görülen özgül tarihsel kısıtlama biçimidir. Bu siyasal sistem, diğer herhangi birinde olduğu gibi, kendi bekası ve süresi söz konusu olduğunda kendini oluşturmuş olan güçlere karşı (*Gewalten seiner Einsetzung*) kısıtlayıcı bir tarzda davranmak zorundadır. Ne var ki ilkesel anlamda, mevcut bir kurum ya da sistemin yıkıcı girişimler karşısında kendini koruyup koruyamadığı, ya da aslında yeni toplumsal ya da ekonomik güçler tarafından dönüştürülüp dönüştürülmediği, şiddet ile koyutlayım, devrimci güçler ile bunların temsili arasındaki ilişki açısından konu dışı kalmakta, bir anlam taşımamaktadır. Siyasal-adli kurumlardaki başkalaşma, tefessüh ve çöküş, içkin ve diyalektik bir süreç olarak, kendilerini koyutlayan adli kurumlar şeklindeki ilkenin dönüşümü değildir. Tersine, tam da bu ilke sayesindedir ki, yasal kurumlar diğer dayatmalar tarafından sürekli dönüştürülür ve ikame edilir; ama işte bu dönüşümler dizisi dayatma biçiminin kendisini ve şiddetteki araçsal kökeni etkilemez, nasıl bulduysa öyle bırakır.

Şimdi, Benjamin yasal sözleşmelerin her türlü toplumsal ve siyasal etkileşim biçimi için norm olmadığında ısrar etmektedir. Dahası, şiddet içermeyen *diğer* anlaşma biçimlerinin siyasal yoldan hayata geçirilmesinin, "diyalektik" salınım yasası çağını kapatarak "yeni bir tarihsel çağ" başlatabileceğini iddia eder.[9] Bu *diğer* tarihi başlatmanın mantığı, koyutlayım ve içsel değişimin mantığı değildir; dolayısıyla belli bir şiddeti bir diğeriyle ya da ayrıcalıklı bir sınıfı, o zamana kadar ezilmiş olan başka bir sınıfla değiştirmenin mantığı da değildir. Bu mantık –tabii eğer hâlâ bir mantıktan bahsedebilirsek– "askıya alma"* (*Entsetzung*) mantığıdır. Diyalektik olarak evrilen hukuksal koşulların tarihi antikçağdan günümüze döngüsel bir tarzda ilerlemiştir. "Mitik hukuk biçimlerinin hâkimiyeti altındaki döngünün kırılması sonucunda," diye yazar Benjamin, "hukukun dayandığı ve desteklediği diğer tüm şiddet biçimleriyle birlikte hukuk askıya alınır; nihayet devlet iktidarının ortadan kaldırılmasıyla yeni bir tarihsel çağ başlar."[10] Ve Benjamin dikkat çekici

* "Askıya alma" diye karşılanan *Entsetzung*, koyulmuş olanı kaldırma, iptal etme, hükümsüz kılma, lağvetme anlamlarını taşıyor. –*ed.n.*

9. ZKG, s. 202 [ŞEÜ, s. 41].

10. *A.g.y.*, vurgu bana ait [ŞEÜ, s. 41].

bir şekilde, bir özetlemeyle hipotez arasında gidip gelen bir ifade şekliyle, sözlerine şöyle devam eder: "Fakat eğer hukukun ötesinde şiddetin statüsü saf ve dolaysız şiddet olarak güvence altına alınabilirse, devrimci şiddetin varlığı, nasıl mümkün olduğu, saf şiddetin en büyük tezahürünün insanlar tarafından nasıl adlandırılması gerektiği hususu kanıtlanmış demektir."[11] Dolayısıyla bir ikame, bir "yerine geçirme" (*Ersetzung*) değil, bir askıya almadır (*Entsetzung*); koyutlayıcı şiddetin –ve son olarak devlet şiddetinin– mitik başkalaşımı değil, amorf hale getirilmesidir yeni bir tarihsel çağı başlatan. Bu "askıya alma" Benjamin tarafından "saf dolaysız" ve "devrimci" şiddet diye, "insanlığın uyguladığı saf şiddetin en büyük tezahürü" diye adlandırılır – ve biz de bu noktada şunu ekleyebiliriz ki bu, etik şiddetin en üst biçimidir. Şimdi yasa dayatmayı söz-edimi teorisinin terminolojisiyle bir performatif edim, icrai bir edim –ve özel olarak da mutlak, uzlaşım-öncesi performatif bir edim; ilk planda uzlaşımlar ve yasal koşullar koyutlayan bir edim– olarak nitelendirirsek, ve dahası koyutlayım ve çöküş diyalektiğini bir performans diyalektiği diye adlandırırsak, koyutlama edimlerinin "askıya alınışını" ve bunların diyalektiğini, en azından geçici olarak, mutlak bir *performatif-olmayan* olarak ya da *affermatif* siyasal olay, pozitif olmayan, siyasal bir tez-olmayan olarak koymak akla yatkın görünmektedir. Saf şiddet koyutlamaz, "askıya alır"; performatif değil, *affermatif*tir. Eğer askıya almanın saf şiddeti yasa alanının bile ötesinde yer alıyorsa, bu saf, ve dolayısıyla ne şiddete dayanan ne de araçsal olan şiddet her zaman –evrensel olarak her zaman değilse de– yasaların ve bunların çöküşünün döngüsünü bozabilir. Siyasal (yani, dar anlamıyla siyasal) olduğu kadar dilsel de olan bütün edimlerde, ve her içtihat ediminde olduğu kadar her yasama ediminde de, bu *affermatif* işlevin en azından bir öğesi –bu askıya alma, saf şiddet– uygulanır. Yasa dayatmanın mutlak performansı bile –aslında hepsinden öte ve önce bizzat bu performans– kendi içsel tarihsel çözülüşüne açılmakla kalmamalı, kendi gerçekleşmesinde zaten önceden *affermance*'ın askıya alışının mutlak ötekisine de açılmış olmalıdır.[12]

11. ZKG, s. 202 [ŞEÜ, s. 41].
12. *Affermation*, *affermance*, ve *affermative* sözcüklerini *performation*, *per-*

Askıya alma fikrinin sorunsuz olmadığı hiçbir şekilde iddia edilemez. Aslında bununla bağlantılı birçok –belki de sınırsız sayıda– sorun vardır ve bunların hiçbiri kolayca çözülemez. Dolayısıyla askıya alma Benjamin açısından tarihsel bir olaydır; fakat yasal kurumların döngüsel tarihine bir nokta koyan ve tümüyle bu tarih tarafından belirlenmeyen bir olaydır. Askıya alma siyasal bir olaydır, ama siyasal'ın tüm kanonik belirlenimlerini –ve olay'ın tüm kanonik belirlenimlerini– yerle yeksan eden bir olaydır. Askıya alma bir fail gerektirir, fakat bu fail ne kolektif ya da bireysel bir yasal özne-

---

formance ve performative (icrai, uygulayımsal) sözcüklerine karşıt olarak kullandığımı yukarıda belirtmiştim. Aynı şekilde *afformatif olay* kullanımı da *performatif edim* kullanımına karşıttır – *afformatif*'lerin performatif'lerin bir alt kategorisi olmadığını ima eder. *Afformatif* ya da saf şiddet, daha ziyade, her türlü araçsal, performatif şiddet için bir "koşul"dur ve aynı zamanda herhangi bir performatif şiddetin tamamen başarıya ulaşıp gerçekleşmesini de ilkesel olarak imkânsız kılan bir koşuldur. Fakat *afformation*'lar edimler sınıfına –yani işlemler koyutlama ya da kurma sınıfına– ait olmamalarına karşın, yine de asla basitçe edimler alanının dışında ya da bu alanla ilişkisiz değildirler. *Afformation*'ların bir şeyin gerçekleşmesini temin etmeksizin gerçekleşmesine izin vermelerinin ikili bir önemi vardır: İlkin, bu şeyin, kendilerinin dışlandığı koyutlamalar dünyasına girmesine müsaade ederler; ikincisi, koyutlamalar dünyasında görünür şeyler değildirler, dolayısıyla olgusallık alanı pozitif tezahür alanı olarak, üç noktalar, esler, kesintiler, kaymalar vb. olarak *afformatif*'in etkilerine işaret edebilir, ama asla bunları sınırlayamaz ya da içine alamaz.

Afformatif, bir edime sessizce eşlik eden ve herhangi bir söz edimini sessizce kesebilen üç noktadır.

Dolayısıyla *afformatif* "olan", asla bir kural ya da yasa biçiminde temsil edilemez. Her sunum bir koyutlayıma dayalıdır ve nitelik bakımından esasen edimseldir, oysa Benjamin'in bahsettiği "askıya alma", *afformatif*, kendisini herhangi bir sunuma açmaz. Askıya alma koyutlanmaz. Koyutlamanın karşıtı değildir ve yadsımanın mantığı konumsal ya da önermesel mantık ilkeleri tarafından yönetilmediği sürece, bir konumun yadsınması –belirli veya belirsiz– diye tarif edilemez. Buna bağlı olarak Benjamin askıya almayı basit bir biçimde, başarısız siyasal ya da yasal dayatmaların tarihsel bir sonucu olarak görmez, aksine "yasanın ötesinde ... saf dolaysız şiddet" olayı olarak, yani ilkesel olarak koyutlayımdan bağımsız bir şiddetin tezahürü olarak görür. ZKG, s. 202 [ŞEÜ, s. 41]. Öte yandan, "saf dolaysız" şiddet olarak askıya alma, tarihsel, hatta nedensel bir sonuç olmayıp, daha ziyade her tarihsel koyutlayıcı şiddetin mutlak önkoşuludur. Bu yüzdendir ki siyasal askıya almanın *afformatif* niteliği belli, tikel yasal koyutlamalara karşıt değildir; konumun ve karşıtlığın ötesindedir ve –bir tez-olmayan (*athetical*) olarak, dolaysız dolaylılık olarak– konumun ve karşıtlığın her ikisi için de önkoşuldur, ama bunlardan herhangi biri içinde ifade edilebilirliği, temsil edilebilirliği ya da sunulabilirliği yoktur.

nin kuruluşuna sahip olabilir ne de bir fail olarak, yani koyutlayımların öznesi olarak tasavvur edilebilir. Askıya alma bir olay olmalıdır, ama içeriği ya da amacı olumlu bir şekilde belirlenebilir bir olay değildir. Bir şeye yöneltilmiştir, ama öyle ki, bir koyutlayım, kurum, temsil ya da program niteliğine sahip herhangi bir şeye yöneltilmiştir. Dolayısıyla askıya alma, herhangi bir yadsıma ile kapsanamaz, belirlenmiş bir şeye karşı yöneltilmemiştir – dolayısıyla yöneltilmiş değildir. Askıya alma bir amaca araç olamaz, fakat araçtan başka bir şey de olmayacaktır. Askıya alma şiddet, saf şiddet olacaktır ama bu nedenle de tümüyle şiddetten uzak olacaktır. Bütün

---

Affirmatif, biçimli olmayan, biçimlendirici olmayan anlamındaki *aformatif* değildir; *affirmans* biçimlendirme olayı-"dır", ama tüm biçimler ve tüm performatif edimleri ona açıktır. (Latince *ad-* öneki ve onun yerine geçen *af-* öneki, bir edimin açılışını ve açılış edimini anlatır: Çok uygun bir örnekle ifade edersek, "hitap etmek" anlamına gelen *affor*'da olduğu gibi – mesela bir yerden ayrılırken müsaade isterken). Fakat elbette *affirmatif*'de, *affirmatif* tarafından belirlenmiş bir *aformative* olduğunu da görmek gerek.

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

Fakat dilin *affirmatif* katmanının yalnızca *izin verdiğini*, ama asla *koyutlamadığını* söylemek zorunluysa, o zaman tüm koyutlayımların bu *izne* dayalı olduğunu, bu iznin hafıza kaydını koruduğunu ve ona *borçlu* olduğunu da söylemek gerekir: Dolayısıyla izin verme yalnızca izin vermez ve hatırlatıcı bir iz bırakmaksızın kendini mitik koyutlayımlar çemberinin dışında bırakmaz, aksine bu borçluluk yoluyla, Benjamin'in verdiği adla "kader" yoluyla, koyutlama biçimine, yasal kurumlar biçimine, ve dolayısıyla saf olmayan bir şiddete iltihak eder. Kendi başına dilin saf olanaklılığı olarak *affirmatif* kendisini performatiflerin çeşitliliği içinde muhafaza etmekten başka bir şey yapamaz. Olmadığı şey haline gelmek dışında bir şey yapamaz ve her zaman, hiçbir zaman olmadığı şey haline gelecektir: Zamansal-olmayan, kendisini koyutlama zamanına, temsil ve süre zamanına bırakır, "kendisini", dayatma ve çürüme diyalektiğine açar. (Borç motifi hakkında ayrıca bkz. s. 163, 46. not)

bu *aporia*'lar bizzat askıya almanın yapısına ait oldukları içindir ki çözüme izin vermezler. Fakat içinde gerçekleştikleri ortam –yani, ortam olarak kendisini askıya alma– daha fazla betimlenebilir.

Benjamin bu tür bir betimleme için birkaç öneride bulunmaktadır. Burada bunların yalnızca ikisini ele alacağız – dil tartışması ve proleter genel grevi tartışması. Şiddet ancak *saf* araç olarak bir adalet aracı olabilir: bir araç olarak, dolayım olarak, geçiş olarak ve bağladığı iki ucu belli bir anlamda önceleyen bir iletim olarak – başlatıcısı ve muhatabı olarak zaten oluşturulmuş özneler bulamayan, aksine daha en baştan itibaren bunları dolaylanmış olarak kuran kişiler-arası bir biçim. Bu tür araçlar özünde dilsel olarak yapılanmıştır ve bu nedenle Benjamin tarafından dilsel bir bildirişim ya da *iletişim* (*Mitteilung*) tekniği olarak tanımlanır. Bu araçların saflığı, amaçlardan türetilememeleri ya da kendi dolaylılık alanlarının ötesindeki dürtülere indirgenememeleri gerçeğinde yatar. Araçlar ancak, bunların içinde kendileri, kendi dolaylılıkları haricinde hiç-

13. Bu düşünceler Benjamin'in şiddet makalesine olduğu kadar "On Language as Such and on the Language of Man" başlıklı incelemesine de dayanmaktadır. W. Benjamin, "Über Sprache überhaupt und über die Sprache des Menschen", *Gesammelte Schriften*, cilt II-1, s. 141 [Bundan sonra ÜSM diye kısaltıyoruz]. Benjamin'in bu metninin tarihi Kasım 1916 olmasına, yani ŞEÜ'den dört yıl önce yazılmış olmasına rağmen, her iki metnin aynı temel anlayıştan hareket ettiğini varsaymamız mümkündür. Aslında iki metin de diğerinin siyasal tamamlayıcısı olarak okunabilir; ikinci metinde Benjamin'in dil teorisine ilişkin kısımlar önceki çalışmasıyla bağlantılı olarak ele alınmadığı müddetçe anlaşılamaz. ÜSM'de araçlar ve dolaylılık üzerine konuyla ilgili formülasyonlar şöyledir: "Dilin içeriği diye bir şey yoktur. İletişim olarak dil, tinsel (*geistiges*) bir öz iletişir, yani saf ve yalın iletişimsellik." ÜSM, s. 145-6. Yine: "Her dil kendisini kendinde iletişir: dil en saf anlamıyla iletişimin (*Mitteilung*) 'ortamı', 'aracı'dır. Ortada olan (*medial*) –her türlü tinsel iletişimin dolaysızlığı– her dil teorisinin temel sorunudur." ÜSM, s. 144. "Burjuva dil anlayışı" dediği, *a.g.y.*, şeye karşıt olarak, Benjamin bir ortadalığın dolaysızlığında dilsel sürecin tüm yalıtık örneklerini oluşturan ve bu yüzden bunlara indirgenemeyen bir dolaysızlıkta ısrar eder. Burjuva anlayışa göre, "iletişimin aracı sözdür, nesnesi şey, hitap ettiği de insandır. Diğeri [kavram] ise tersine, araç, nesne ve iletişilecek bir muhatap bilmez". Şöyle der: 'Adda, insanın tinsel özü kendisini Tanrı'yla iletişim içine sokar.'" *A.g.y.* Bu ifade Tanrı'nın Benjamin açısından bir muhatap olmadığı konusunda kuşkuya yer bırakmaz – yani, Tanrı dilsel süreçte yalıtılabilir bir örnek değildir, aksine bu sürecin dolaylılığının ta kendisidir. Tanrı kişinin konuşabilmesinin mümkün olduğu tek dolaysızlıktır – saf ve yalın dolaylılığın dolaysızlığı. Eğer saf, dolaysız şiddet sonradan *ilahi* diye adlandırılıyorsa, bu sıfat kişisel olarak adlandırılmış ve şiddetin aracısı olarak

bir şey iletişilmediği sürece saftır. Ancak bu dolaylılık sayesindedir ki bu araçlar amaç için araçlara ve bir muhatapla ilişkiye geçebilmemizi sağlayan iletişim aygıtlarına dönüşebilirler – ve hatta bu şekilde dönüşmekten de kaçınamazlar. Fakat nasıl ki dolaylılık araçsal dilin olanaklılığının önkoşuluysa, saf dolaylılık ve saf iletişilebilirlik dili de bunun kesintiye uğramasıdır. Aynı anda hem koşuldur hem duraktır ve her ikisi de olabilmesinin nedeni, koşul ile araçsal dilin gerçekliği arasında, saf dil ile araçsal dil arasında süreklilik olmamasıdır – yani, saf iletişilebilirlik kendi içinde heterojen ve süreksizdir. Saf araç ve saf şiddet olarak dil, askıya almaktır – yalnızca tüm koyutlayımları değil, hepsinden önce askıya almanın kendisini de askıya almaktır. Dil, saf şiddet, saf iletişilebilirlik (*Mitteilbarkeit*) böldüğü (*teilt*) şeyi –ki her şeyden önce *kendisini* böler– iletişim içine koymaktadır.[13]

"Nezaket, sempati, barış sevgisi, güven ve benzeri şeyler" ile "çatışmaların şiddet dışı çözümü"ne[14] işaret ettikten sonra –ki bü-

---

sunulmuş bir Tanrı'ya değil, yalnızca dolaylılığın (*Mittelbarkeit*) ve iletişilebilirliğin (*Mitteilbarkeit*) koşulsuz doğasına işaret edebilir. Tanrı saf dolaylılık değilse bir hiçtir. Nasıl ki iletişim olarak dil kendisini araçsal olarak *dolayımıyla* değil, kendi *içinde* iletişirse, aynı şekilde ilahi diye adlandırılan şiddet de *içinde* saf dolaylılığın tezahür ettiği bir araçtır, amaçların peşinden koşulmasını *sağlayan* bir araç değil.

Dolayısıyla Benjamin dilin hem gösterge hem de hitap olduğunu da, her şiddetin amacın aracı olarak hizmet görebileceğini de reddetmemektedir; ama dilin ve şiddetin araçsallığı, indirgenemez ortadalık onun mutlak koşulu olarak düşünülmediği sürece, bırakın eleştirel bir tarzda analiz edilmeyi, düşünülemez bile. Aynı şekilde yasal ilişkiler de, yalnızca bu tür ilişkilerden (mantıksal ya da pratik olarak) türetilemeyen ve bunlardan herhangi birinde tam olarak içerilmeyen bir adalete göndermede bulunarak düşünülebilir, eleştirilebilir ya da altüst edilebilir. Adalet koşulsuz dolaylılığın kendini ifade ettiği boyutlardan biridir. Dolayısıyla temelsizdir ve kendisini olumlu nesnellik biçimi içinde herhangi bir kavrayışa açmaz – bu ister bir olgu olsun ister bir yöneliş. Pozitif yasal biçimler ve tarihsel uzlaşımlar tarafından değil, yalnızca adalet tarafından yönlendirilen her siyaset için bu geçerlidir.

Bu tür tespitleri "siyasal ilahiyat" ya da "Mesihçilik" diye yaftalayarak tarihsel olarak kısmileştirmeye çalışan –çoğu zaman da itibarını zedelemeye çalışan– bilindik çabalar tarihin eleştirel gücüne gözü kapalı bir güvenden kaynaklanır. Benjamin'in böyle bir güveni yoktu. Gerçekten de bu tür yaftalamalar –her ne kadar manidar olsalar da– işaret ettikleri sorunların tarihsel *ve* formel analizi sürecinde geliştirilmedikleri sürece içerikten yoksundurlar.

14. ZKG, s. 191 [ŞEÜ, s. 31].

tün bunlar saf şiddet biçimleri olarak da görülebilir– Benjamin şunu vurgular:

Saf araçlar hiçbir zaman dolaysız olmayıp daima dolaylı çözümlerin araçlarıdır; objektif görünümlerini yasa belirler. Bu nedenle de saf araçlar asla doğrudan insanlar arası çatışmaların sona erdirilmesine yönelmez, bunu şeyler üzerinden gerçekleştirir. Saf araçlar alanı kendisini en maddi insan âleminde, mallar üzerinde yürütülen çatışmada gösterir. Teknik (*Technik*), sözcüğün en geniş anlamında saf araçların en has alanıdır. Bunun belki de en esaslı örneğini medeni bir uzlaşma tekniği olduğu düşünülen müzakere (*Unterredung*) oluşturur. Müzakerede şiddet dışı uzlaşma tek başına mümkün değildir, şiddetin ilkesel reddi anlamlı bir münasebet aracılığıyla kanıtlanmak zorundadır: Yalanın cezalandırılmaması. Büyük ihtimalle dünyada yalanı aslen cezalandıran hiçbir yasama organı mevcut değildir. Böylelikle şiddete kapalı olduğu oranda şiddetten arınmış, insani bir uzlaşma alanının var olduğu ortaya konur: "Karşılıklı anlayışın" asli alanı olarak dil.[15]

Ne zaman bir şey *hakkında* bir şey söylense, ne zaman dil *aracılığıyla* bir eylem gerçekleştirilse –yani ne zaman bir şey performatif olarak koyutlansa– dil bir dolaylılık biçimi ve dolayısıyla saf, araçsallık-öncesi bir teknik olarak halihazırda orada olmalıdır.[16] Bu

15. ZKG, s. 191-2 [ŞEÜ, s. 31].

16. Bu bağlamda burada ele alınan performatiflerin, geçerlilik koşulları halihazırda uzlaşımlar ya da kurumlar yoluyla çizilmiş olan performatifler değil, kendileri bu tür koşullar sağlayabilen performatifler olduğunu bir kez daha belirtmek gerek. Fakat kendi başına dilin dilsel olmayan yollardan koyutlanmış kurumların icra organı olmadığını varsayarsak ve bir yandan da dilin özünde performatif olduğunu söylersek, o zaman dilin kendisini mutlak bir oto-tez (*autothesis*) ediminde koyutladığını da varsaymak gerekecektir: Yani dil, dil olabilmek için her zaman kendi kendini varsaymak zorundadır. Dolayısıyla dil, mutlak ototetik (*autothetic*: kendinden koyutlayıcı) ve ototelik (*autotelic*: kendi-amaçlı) edim olarak anlaşıldığında, basitçe kendi kendisini koyutlayacağına, her zaman ulaşmakta olan ama asla henüz gelmemiş, hep gelecek olan bir dil olarak, henüz ulaşmadığı için henüz dilin *kendisi* olamayacak bir dil olarak, sürekli –ve bu onun sonluluğunun göstergesidir– kendisini bildirecek, kendisinin önünde konuşacak, kendisi(ni) konuşacaktır. Dilin bu önyapısı (*Sprache*) kendi başına dili, kendisinin bir vaadi (*Versprechen*) haline dönüştürecektir. Bir dilin mutlak performatifi dilin vaadi olacaktır. Dil konuşmaz; ya da daha ziyade, dil tam da kendisini vaat ettiği şeyde konuşur. Dilin performatif özelliğinin bu önyapısı, Heidegger'in izinden giden Paul de Man ve Jacques Derrida tarafından özellikle vurgulamıştır. Paul de Man, *Allegories of Reading*, s. 270-77 (1979); Jacques Derrida, *Mémoires pour Paul de Man*, s. 95-144 (1988). Ne var ki dil mutlak performatifi içinde her zaman

nedenle dil dolaylılık aracıdır – bizi dolaylılıktan uzaklaştırıyor görünebilen, onu aşmamıza olanak tanıyabilen ya da bizi ondan kurtarmayı vaat edebilen, amaç için araç olabilmesinden önce ve olabilmesi mümkün oldukça. Bunu Benjamin'in gençlik yıllarında yazdığı ve bugün muhtemelen kaybolmuş olan bir siyasal denemesinin başlığıyla ifade edecek olursak, dil "ereği olmayan ereksellliktir" (*"Teleologie ohne Endzweck"*).[17] İletişim yasal biçimlerden ya da formel yükümlülüklerden bağımsız olarak gerçekleştiğinden (ve dolayısıyla "nezaket, sempati, barış sevgisi, güven ve benzeri şeyler" alanına ait olduğundan)[18] ve konuşmacılar arasındaki çatışmaların yalnızca nesnel bir üçüncü varlıkla –bu suretle kendileri dilsel saf araç konumunu alan şeyler aracılığıyla– çözülmesine izin verdiğinden, iletişim, araçsallığa önsel ve onun içinde bir teknik olarak,

---

kendini vaat ediyorsa, o zaman sözcüğün gerçek anlamıyla kendisini vaat etmiyor, kendi vaadini vaat ediyor demektir: Sonsuza kadar henüz-gelecek olması, sonsuza dek gelmeyişiyle çakışır – bu nedenle her zaman henüz vaat etmemiş halde kalır. İcra etmez, performansının değil'ini, her-zaman-henüz-değil'ini ifa eder. Dilin mutlak performatifliği, koşulsuz olarak kendisinin-önünde-olması, dilin kendisinin *edim olarak* kendisine tekabül etmediği ve dilin eylemek yerine her türlü eylemden imtina ettiği bir boyutu ima eder – dil için oluşturucu tarzda, edim olarak dil için ise bozucu tarzda. Bu eylemden imtina etme burada dilin –yine geçici olarak– *affformatif* denilen boyutudur. Dilin bir türlü gelememesi, ulaşamaması boyutudur bu – ya da dilin karşıt-zamansallığının demeliyiz, çünkü kendisinin önünde olan ve kendi zamanını kaçıran şey açık bir biçimde karşıt-zamansaldır. Öyle ki kendisini mevcut şekilde sunmaz ve temsilin herhangi bir bilişsel ya da zamansal biçimi tarafından, ya da, bu yüzden herhangi bir öznellik figürü ve öznelliğin kuruluşu tarafından yönlendirilemez. Bu yüzden dili özünde oto-performatif olarak gören bir teori bunu kendi temelini oluşturan mutlak öznenin kendi kendini koyutlaması modeline göre yaparken, buradaki düşünce mutlak performatif kendi kendini temellendirmenin, herhangi bir konuşma edimi ile üstesinden gelinemeyecek bir dil uçurumuna, kendi *affformatif*'ine açık olduğunu netleştirmeye çalışmaktadır. ("Vaat" motifi üzerine diğer açımlamalar için bkz. s. 158, 38. not.)

Dolayısıyla *affformation* artık yalnızca koyutlanan şeyin hükmünün kaldırılması, yerinden indirilmesi ya da askıya alınması anlamına gelmez. Bu tür bir askıya alma ancak koyutlanmamışın bir alanı "var" ise mümkündür. Böylece *affformation* aynı zamanda koyutlanmamış olana *açma*, bir armağan olamayacak olanı verme, herhangi bir biçim tarafından tüketilemeyecek bir oluşum olayı anlamına gelir.

17. Bkz. W. Benjamin, *Briefe*, s. 247, G. Scholem, T. Adorno (haz.), 1966; W. Benjamin, *GS*, cilt II, s. 943-5.

18. W. Benjamin, ZKG, s. 191 [ŞEÜ, s. 31].

asla öncelikle ya da münhasıran planlanmış amaçların aracı ya da bu tür amaçların dayatılması değildir. İletişim daha ziyade, koyutlayımlara ihtiyacı olmayan ve herhangi bir yerleşik dilsel, siyasal ya da yasal kurumu herhangi bir zamanda zayıf düşürebilecek bir araçtır. Dil, ortadalığı (*mediality*) içinde koyutlama-öncesidir, performatif-öncesidir – ve bu anlamda *afformatif*tir. Performatif etkilerinin öncesinde, hatta esnasında bile dil, başlangıçta kendi dışında bir şeyi temellendirmez; aksine kendisini konuşmacılar arasındaki dolaylılık biçimi olarak, konuşmacıların üçüncü bir varlıktaki, bir konuşmadaki, bir *Unterredung*'daki dolaylılığı olarak, o olmadan dil olamayacak dillerinin *arası*'ndaki dolaylılık olarak sunar. Dil ilk başta kendi iletişimselliği hariç hiçbir şey iletişmese de, her durumda doğru olduğunu iddia etmez: Benjamin uzunca bir süre yalan söylemenin cezalandırılabilir olmadığını ve şiddetli bir yaptırımdan muaf tutulduğunu vurgulamıştı. Dil "nesnel şartlara" –bu araçtan bağımsız olarak doğrulanabilen ve zaten kendisinin dışında mevcut olan bir standarda– göre ölçülebilecek bir ortam değildir. Daha ziyade "doğru" ile "yanlış" arasındaki herhangi bir ayrımı önceleyen ve dolayısıyla bu ayrıma tabi olmayan bir dolaylılığın artikülasyonu, eklemlendirilişidir. Konuşan bir kişi kendisini ve koyutlayımlarını dilin dolaylılığıyla askıya alınma olanağına açık hale getirmeden –hakikat ile yalan arasındaki ayrım tarafından belirlenmeyen bir askıya alınma– koyutlamaya girişmez, yani ne hakikati ne de yasayı koyutlar. Dolaylılık *afformatif*'in alanıdır. Kim konuşursa konuşsun, *afforme* edilir, kendisi de *afforme* eder.

Bu herkes için doğrudur ve herkes için tekil bir tarzda doğrudur. Benjamin için tekillik adaletin bir belirlenimidir –aslında en üstün belirlenimidir– ve dolayısıyla da saf dolaylılığın bir belirlenimidir. Yasalar evrensellik gerektirir, ama bunların evrensel geçerlilik iddiası her bireysel durumu yalnızca hukuk alanına ait bir vaka olarak gören, tekilliğini görmezden gelen bir kapsama mantığına dayalıdır. Yasaların mantığı gibi performatiflerin mantığı da kapsama ilkesini takip eder; verili durumu yasalara, uzlaşımlara ya da kodlara feda eder ve tam da bu nedenledir ki asla bireysel durumlara uygun düşmeyecektir. Ne var ki adalet de (*Gerechtigkeit*) özünde durumlara uyacak şekilde ayarlanabildiği için (*situationsgerechtigkeit*) adalettir. *Afformatif*'ler tekildir. Ancak bu demek değil ki iletişime

gelmezler. Tersine, kesin anlamda yalnızca *afformatif*'lerin iletişilebilir olduğu; koyutlama mantığı tarafından yasaların altında kapsanabilir ne varsa, bunların iletişilebilir *olamayacağı* anlamına gelir. Dolayısıyla aklında muhtemelen Kant'ın belirleyici (*bestimmend*) yargı ile refleksif (*reflektierend*) yargı arasında yaptığı ayrım olan Benjamin'e göre, evrenselleştirilebilirlik (*Verallgemeinrungsfähigkeit*) ile genelgeçerlilik (*Allgemeingültigkeit*) arasında ayrım yapmak gerekir. Benjamin işte bu anlamda, "adil amaçları olanaklı bir hukukun amaçları olarak kabul eden, yani bunların sadece genel olarak geçerli olmakla kalmayıp (ki bu genel olarak geçerlilik adaletin asli niteliğinden analitik olarak çıkarsanır), aynı zamanda evrenselleştirilebilir (*Verallgemeinrungsfähigkeit*) olduğunu düşünen inatçı kanaate" karşı çıkar:

> Kolaylıkla gösterilebileceği gibi bu kanaat, adaletin asli niteliğiyle çelişmektedir. Çünkü belli bir durumda haklı, genelde kabul edilebilir ve genelde geçerli amaçlar (*allgemeingültig*) başka bir durum için böyle olmayabilecektir – her ne kadar bu iki durum bazı başka bakımlardan benzer olsalar da.[19]

Buradan adalet teorisi adına çıkan sonuç şudur: Saf araçlar ve adil amaçlar yalnızca tekil bir duruma uygulanabilir, yalnızca genel yasalar altında toplanamayacak tekil araçlar ve amaçlar genelgeçerliliğe sahip olduğunu iddia edebilir ve yalnızca tekil yasalar adil diye görülebilir. Dolayısıyla bu yasaların tekilliği halihazırda kurallara göre kavranmamış ya da kavranabilir olmamalarından değil, yalnızca bu tür kuralların yokluğunda evrensel tanınma talep etmelerinden kaynaklanmaktadır. Fakat tekil olanın genelgeçerliliği yalnızca iletişilebilirlik dolayımıyla talep edilebildiğinden ve özel durumlarda yalnızca bu araçla –yani tekilliğin ve evrenselliğin birbirleriyle iletiştiği ve kendilerini bir *müzakereye*, bireyin yalıtılmasına ya da evrensel bir normun ayrıcalığına izin vermeyen bir dolaylılığa açtıkları konumda– tanınabildiğinden, adaletin tekilliği her zaman zaten iletişilebilirliğe bırakılmıştır; her zaman iletişilmiş ve bölünmüş bir tekilliktir ve her zaman tanınma talep ettiği genelliğin bile kendisini böldüğü bir tekilliktir.[20] Evrenselleştirilebilirliğin ak-

19. W. Benjamin, ZKG, s. 196 [ŞEÜ, s. 35].

sine genelgeçerlilik, tekil olanın bir genelle iletiştiği ve bunu bile tekile ve dolayısıyla aktarılamaz ve bölünmüş bir kısmi genelliğe dönüştürdüğü biçimdir – ek bölünmeleri ve iletişimleri fuzuli hale getirmeyen, aksine bunları tıpkı içinden çıktığı tikel durum gibi talep eden bir biçim. Adalet –tekil, iletişime öncel değil *içinde*– yasal koyutlayımların dayatmasından azade bir toplumsallığın tezahürüdür – özgürlüğün kendisinin tezahürüdür. Adaletin yapısı dilin yapısıdır.

Benjamin'in izahında yasal bir düzenden bağımsız olarak barışçıl anlaşmalar ve "karşılıklı anlayış" getiren saf araç (ve dolayısıyla saf şiddet) olarak dil tekniğinin çağdaş siyasal "benzeşi" grevdir, özel olarak da proleter genel grevidir.[21] Benjamin'in grev üzerine yazdıkları, 1872'de Anarko-Sendikalistlerin Birinci Enternasyonal'den atılmasına yol açan ve son büyük siyasal belgesi Rosa Luxemburg'un *Kitle Grevi, Parti ve Sendikalar* (1906) kitabı olan grev temelli siyaset üzerine yapılmış stratejik tartışmalar bağlamında açıklığa kavuşmaktadır.[22] Ne var ki Benjamin açıktan açığa yalnızca Georges Sorel'in *Şiddet Üzerine Düşünceler*'ine*[23] ve Sorel'in siyasal grev ile proleter genel grevi arasında yaptığı ayrıma göndermede bulunmaktadır. Sorel, diye yazar, özü bakımından birbirinden farklı olan bu iki grev türü arasında ayrım yapan ilk kişiydi. "Siyasal genel grev ile proleter genel grevi birbirinin karşısına koyar. Bunlar arasında, şiddet ile ilişkileri bakımından da bir karşıtlık mevcuttur."[24] Çünkü siyasal genel grevin amacı yalnızca tahakküm ilişkisini tersine çevirmektir ve hâlâ devlet şiddetinin bekasına ve güç-

20. Jean-Luc Nancy iletişim mefhumunu, *partage* mefhumunu, Platon'un *Ion*'u üzerine bir yoruma dayanarak en uç noktasına taşımıştır ve Benjamin'in düşüncelerinden son derece uzaktır. J. L. Nancy, *Le Partage des Voix*, 1982; J. L. Nancy, *La Communauté Désœuvrée*, 1986. Buna denk düşen öneriler W. Hamacher, "The Second Inversion"da vardır, *Word Traces* içinde, A. Fioretos (haz.), 1994.

21. W. Benjamin, ZKG, s. 193 [ŞEÜ, s. 32].

22. Rosa Luxemburg, "The Mass Strike, The Political Party, and the Trade Unions", *The Mass Strike, The Political Party, and the Trade Unions and the Junius Pamphlet 3* içinde, R. Bland (haz.), 1971.

* *Réflexions sur la violence*. Türkçede *Şiddet Üzerine* adıyla yayımlandı: Ankara: Epos, 2002. *–ed.n.*

23. W. Benjamin, ZKG, s. 193 [ŞEÜ, s. 32].

24. *A.g.y.* (*Şiddet Üzerine Düşünceler*'den alıntılanmış, s. 250) [ŞEÜ, s. 32].

lendirilmesine dayalıdır; oysa proleter genel grevinin tek hedefi devlet aygıtının ve bekası onun tarafından sağlanan yasal düzenin ilgasıdır. Sorel'i alıntılayan Benjamin siyasal genel grev savunucularını şu şekilde niteler:

"Devletin gücünün artırılması, düşüncelerinin temelidir; siyasetçiler (yani ılımlı sosyalistler) siyasal örgütlerinde güçlü, merkeziyetçi ve disiplinli; muhalefetten gelen eleştirilerin yolundan saptıramayacağı, susmayı dayatacak ve sahte buyruklarını ilan edebilecekleri bir iktidar hazırlığına giriştiler şimdiden." ... "Siyasal genel grev, devletin gücünden neden hiçbir şey yitirmeyeceğini, iktidarın ayrıcalıklı olanlardan yine ayrıcalıklılara nasıl devredileceğini, emekçi kitlelerin neden sadece efendilerinin değişeceğini açıkça ortaya koyar." ... "Siyasal genel grevin karşısında yer alan proleter genel grevinin tek bir hedefi (*Aufgabe*) vardır, o da devlet gücünün/şiddetinin yok edilmesidir.[25]

Proleter genel grev saf araçtır; çalışma koşullarında, iktidarın ya da iktidar yapısının dağılımında küçük değişiklikler yaratacak ve dolayısıyla şiddetli olacak olan bir zorlama aracı değil. Daha ziyade gerek yasal gerekse de devlet şiddetinin şiddetli olmayan yollardan ortadan kaldırılmasının bir aracıdır. Proleter genel grevinin araçları, "ancak devlet tarafından dayatılmayan, tamamıyla dönüştürülmüş bir işe"[26] yeniden başlama kararında –gerçekten de bu karar çözümün kendisidir– yatar.

Proleter grev saf siyasal şiddettir, saf araçtır ve bu nedenle de şiddete başvurmaz, çünkü grevcilerin amacı yeni bir yasama ya da devlet şiddeti dahilinde kısmen değiştirilmiş bir çalışma değildir – yani grevin ötesinde bulunan pozitif bir şekilde belirlenebilir bir amaç için değildir: tam da dolayımlanmamış dolaylılığı içindeki grevin-kendisi-için-grev'dir. Bütün koyutlayıcı şiddetin askıya alınması yoluyla devlet şiddetinin yok edilmesine –bir başka deyişle *hiçbir şeye*– yönelmiş olan bu grev, niyetsiz, yönelimsiz bir şey olarak tarif edilebilir. Sorel'i takip eden Benjamin, Marx'ın 1869'da Edward Spencer Beesly'ye yazdığı bir mektuba göndermede bulunur. Marx burada "gelecek için program hazırlayan kim olursa olsun ge-

25. W. Benjamin, ZKG, s. 193-4 [ŞEÜ, s. 32-3].
26. *A.g.y.*, s. 194 [ŞEÜ, s. 33].

ricidir," diye yazmıştır.[27] Benjamin için grev hiçbir şeyin gerçekleştirilmediği, hiçbir işin yapılmadığı, hiçbir şeyin üretilmediği ve hiçbir şeyin planlanmadığı ya da öngörülmediği toplumsal, ekonomik ve siyasal olaydır. Etkililiği ne siyasal-ekonomik sistemlerin tarihsel kanonunda yer alan paradigmalardan birine uyan ne de bunların basitçe yeniden düzenlenmesini amaçlayan bir toplumsallığın tezahürüdür. Bu toplumsallık, kendisine asgari bir mevcudiyet düzlemi –ezcümle toplumsal olanın tezahürü– dışında herhangi bir biçimde

27. *A.g.y.* Bu mektup *Marx & Engels, Werke*'de (1965, Toplu Eserler) yer almaz. Marx'ın 20 Mart 1869 tarihli bir mektubunda ve Engels'in ertesi gün yazdığı cevapta Beesly'nin "The Social Future of the Working Class" adlı makalesi etrafında dönen bir tartışmaya göndermeler vardır. Bkz. *Karl Marx, Frederick Engels: Collected Works*, 1988, s. 243-6. Benjamin, Sorel'in aktardıklarına değinir. Sorel dikkatle şunu eklemektedir: "Bu bağlamda Bernstein [Lujo] Brentano'nun biraz abartmış olabileceğini, ancak 'alıntının Marx'ın düşüncesinden çok da uzak olmadığını' söyler..." G. Sorel, *Über Die Gewalt*, 1981, s. 159. Benjamin'in cümlesinin tamamı –ki Benjamin burada yalnızca aktarmaz, aslında aktardıklarını onaylar da– şöyledir: "Marx'm kimi cümlelerini seçerek Sorel devrimci hareket için her türden programı, ütopyayı, kısacası hukuk kurmayı reddeder." W. Benjamin, ZKG, s. 194 [ŞEÜ, s. 35]. Benjamin'in alıntıladığımız cümledeki ve metnin tümündeki pozisyonunu, kendisi üzerine yayımlanan eserlerin çoğunda görülen ütopik anlayışlar yaratma tutumuyla uzlaştırmanın zorluğu, daha fazla yoruma gerek bırakmıyor.

Benjamin, Marx'a göndermede bulunarak, bir tür kurnazlıkla, Marksist siyaset ile anarşist siyaset arasındaki ayrımları anarşizm lehine sümen altı etmektedir. Sorel'in izinden giderek proleter genel grevi açıkça "anarşist" diye nitelendirir. *A.g.y.* "Fizyonomi ve Kehanet Problemi Üzerine" başlıklı denemesinin ilk notlarında (1918) Benjamin, etik'in bir anarşi öğretisi olması gerektiği inancını itiraza yer bırakmayacak şekilde dile getirir: "Etik, tarihe uygulandığında, devrim öğretisidir[;] devlete uygulandığında ise anarşi öğretisidir." W. Benjamin, "Zum Problem der Physiognomik und Vohersagung", *GS*, cilt IV, s. 91, R. Tiedemann & H. Schweppenhäuser (haz.), 1985 [Bundan sonra ZPV diye kısaltacağız]. Benjamin'in notlarında 1919-20 yılları arasında –yani ŞEÜ çalışmasının hemen ardından– açılmış bir maddede şunlar yazılıdır: "Anarşinin dindışı alan için taşıdığı anlam, özgürlüğün tarihsel-felsefi yeri açısından belirlenmelidir." Benjamin için bu yer, "(dramatik) bir sunumun yıkımı ve özgürleşmesidir. Tarihin aktörden (*Darstellenden*) kurtarılması", ZPV, s. 98-9 – yani tarih sahnesi olarak dünyadan özgürleşmesi ve mevcut büyük selamet planı uyarınca temsili roller oynamaları gereken aktörlerden özgürleştirilmesi. Tam da bu nedenle "anarşi öğretisi" hem ŞEÜ'de hem de bu metinde devrimci ve ilahi şiddete, temsil etmeyen, aksine tezahür eden bir dilin şiddetine dair bir öğretidir:

> İlahi olan onlarda [toplumsal olanın çağdaş tezahürlerinde] yalnızca devrimci şiddet içinde kendini açığa vurur. İlahi olan şiddetli-olmayan ve güçlü bir

etkili olma izni tanımayan bir toplumsallıktır. Proleter genel grevi, bu toplumsallığın nihai biçimidir ve siyasal eylemin kendisini mevcut hukuksal ilişkilerin dönüştürülmesinde bir araç olarak tarif ettiği siyasal grevi belirleyen tarzdaki bir araç-amaç ilişkisinin dışında yer almaktadır. Bir amaca yönelik olarak yapılan siyasal grevin aksine, proleter grevinin artık bir koyutlama mantığı ya da bu koyutlamaların çöküşü dahilinde, ya da performatifler ya da üretim diyalektiği dahilinde anlaşılamamasının nedeni de budur. Performatif

---

şekilde (*gewaltlos und gewaltig*) yalnızca cemaat içinde tezahür eder, "toplumsal kurumlarda" ise asla. ... Bu tür bir tezahür, toplumsalın alanında değil, vahiysel algıda ve son olarak ve özellikle, dilde –hepsinden de önce kutsal dilde– aranmalıdır. (ZPV, s. 99)

Devrimin ilahiyatı; temsil etmeyen, aksine kendi içinde dolaylılık boyutunu özgürleştirdiği temsil edici her şeye bir son nokta koyan ve dolayısıyla kendisi dışında hiçbir şey göstermeyen bir sunumu özgürleştiren bir devrimin ilahiyatı – Benjamin için bu temsil-edilemeyenin ilahiyatı aynı zamanda anarşi kavramıyla ilişkilendirilebilecek bir etiktir. 1920 yılına ait notlarında "etik anarşizmin" sorunlarını ele alır ve şunları yazar:

Bu bakış açısını ortaya koymak benim ahlak felsefemin görevlerinden biridir. Bu bağlamda anarşizm terimi ahlaki adalete kendi başına şiddeti yasaklamayan bir teori için kullanılabilir. Bu teori, şiddete ilahi gücün bir armağanı olarak, bireysel örneklerde *gücün yetkinliği* olarak hürmet göstermektense... yalnızca kendi kendilerini şiddet tekeliyle ödüllendirmiş olan insani kurumlara, cemaate ya da bireyselliğe yasaklayacaktır şiddeti. (ZPV, s. 106-7)

Bu tür formülasyonları okurken duyduğumuz rahatsızlık, bunların insanların, kurumların ya da cemaatlerin şiddete başvurmasını adaletsiz bulup mahkûm ettiklerini ve şiddet hakkını yalnızca insani ya da toplumsal sunumdan muaf örneklere bahşettiklerini kendimize hatırlattığımızda da azalmıyor: çünkü ilkesel olarak sunumdan kaçabilen ve dolayısıyla kavrayıştan da kaçabilmesi gereken bir şey, nasıl olur da karşılığında bir zarar görmeksizin hürmete erişebilir olur? Ve kolektif olarak bile olsa bir insan tarafından talep edilmeyen ve talibi tarafından "idare edilmeyen" bir "ilahi güç istidadı" nasıl mümkün olabilir? Ve bu şekilde somutlanan bir şiddet, nasıl olur da mitolojikleştirmenin tuzağına düşmeden hürmete layık kalabilir? ŞEÜ'nin son kısmındaki düşünceler temsil edilemezlik ve mitsizleştirme zorunluluğuna buradaki formüllerden daha sadıktır. Bu kısımlarda yalnızca mitik şiddetin –yani koyutlayan şiddetin– kavrayış nesnesi olabileceği belirtilmiştir.

Benjamin'in ilk notlarındaki anarşizm tartışmaları, fikirlerinin tarihsel olarak belli bir anarşist teori kaynağıyla ilişkilendirilmesine çok fazla izin vermediğinden (örneğin bkz. B. Wille, *Philosophie der Befreiung Durch Das Reine Mittel*, 1894; R. Stammler, *Die Theorie des Anarchismus*, 1894; G. Landlauer, *Aufruf zum Sozialismus*, 1911; ve E. Unger, *Politik und Metaphysik*, 1921 – Benjamin

olmayan, *affirmative* bir şeydir. Grev "bir eylemsizliktir"; eylemeyi koşulsuz reddedişiyle, "ilişkilerin parçalanması"na –yani sömürü ilişkilerinin parçalanmasına– denktir, ve dolayısıyla "şiddetten tamamen arınmış, saf bir araç olabilir."[28] Bu anlamda proleter grev "karşılıklı anlayışın asli alanına" –dil'e–[29] "benzeş" bir şeydir. Hiçbir şeye yöneltilmeyen, hiçbir şeye işaret etmeyen, eylemeyen bir şey olarak proleter genel grev, Benjamin'in öngördüğü siyasal eleştiri "görevi" anlamında, her türlü hukuksal şiddetin "yok edilmesi"dir,[30] "devlet şiddetinin (*Staatsgewalt*) yok edilmesidir"[31] ve aynen "yasa dayatıcı" mitik şiddetin tersine ilahi şiddet gibi "yasa yok edici"dir. Dolayısıyla ancak bu yok etme içinde –kuşkusuz dolaylılığın yok edilmesi değil, dolaylılığa *indirgemek* suretiyle koyutlama alanının ve kurumlarının yok edilmesidir söz konusu olan– proleter grev "saf şiddetin en büyük tezahürü"[32] olmakta, ve adaletin "ilahi şiddeti"yle –Benjamin tarafından iki kez "vurucu" (*schla-*

ŞEÜ'yi çalışırken incelenmiştir), Marx'a ve proleter genel greve yapılan göndermeleri bir Marksizm savunusu olarak almak hata olacaktır – bu ister bugün "ortodoks" diye kabul edilen Marksizm olsun, ister Sorel'inki gibi Marksizmin bir gölgesi olsun. Uzlaşmaz dil ve siyaset mefhumları ile çalışmakta olan Benjamin için, toplumsal ilişkilerdeki uzlaşmaz değişimin önem taşıyan yegâne iki siyasal gücünün bunlar olduğunu göstermek belirleyici olmuştur. Ne var ki Benjamin'in metinlerini okurken sorulması gereken sorulardan biri, saf şiddet ile proleter genel grev arasındaki bağlantının (bu metinler –ve eleştirel gelenekte yalnızca bu metinler– kurmaktadır bu bağlantıyı) proletaryanın belirlenimine ne kattığıdır. Çok açıktır ki, Benjamin için proletarya saf sosyolojik bir kavram değildir, keza ihlal edilmiş bir evrensel yasal normun temsilcisi de değildir. Proletarya bu erken dönem Benjamin metinlerinde kendisini yalnızca genel grev içinde ve aracılığıyla oluşturan ve bu grev içinde devlet iktidarını ve aygıtlarını askıya aldığı gibi, baskı, sömürü ve ayrıcalığın tarihsel süremini de sonlandıran sınıf olarak pozitif bir tanımlamayla anılmaktadır. Yine Benjamin'e göre saf devrimci şiddetin ne zaman gerçekten mevcut olduğunu kesin bir dille söylemek mümkün olmadığından (W. Benjamin, ZKG, s. 203), proletaryaya kimin dahil olduğundan da emin olunamaz. Bu sorunun herhangi bir çözümü, öngörüler ve programlar alanına ait olacaktır ve dolayısıyla yalnızca devrimci güçlerin tırpanlanmasına katkıda bulunacaktır: Yalnızca etik-siyasal deneyim olarak mümkün olabilecek bir şeyi, bir biliş, kavrayış nesnesine indirgeyecektir.

28. W. Benjamin, ZKG, s. 184 [ŞEÜ, s. 23].
29. ZKG, s. 192 [ŞEÜ, s. 31]. 30. ZKG, s. 199 [ŞEÜ, s. 38].
31. ZKG, s. 194 [ŞEÜ, s. 33]. 32. ZKG, s. 202 [ŞEÜ, s. 41].
33. ZKG, s. 199 ve 202 [ŞEÜ, s. 38 ve 41].

gend)* diye nitelendirilmiştir– yan yana yerleştirilebilmektedir.[33] Proleter genel grevinde gerçekleşen o "hiçbir şey"i, yani hiçbir şeyin gerçekleşmemesini, *nihil negativum*'dan (olumsuz hiçlik) ya da *nihil privativum*'dan (mahrum edici hiçlik), mantıksal ya da ontolojik olarak tanımlanan her türlü hiçlikten ayırt eden şey, bunun içinde toplumsal ilişkilerin saf dolaylılığının açılması ve bu ilişkilerin tüm formel ve özellikle de adli kısıtlamalarının askıya alınmasıdır.[34]

Yöntemi devlet iktidarının (*Staatsgewalt*) koşulsuz olarak askıya alınması, biçimi de adalet olan proleter genel grevi, siyasal alanda, bizatihi siyasal olanın şiddeti olacaktır. Dolayısıyla dilin kendisi dil alanında neyse bu da odur: *affirmative* dolaylılık. Dil gibi, saf araç olarak grev de şiddete dayalı değildir, ne zorlamadır ne de sıkıştırmadır, ne araçtır ne de dönüştürülecek güç ilişkilerine dair bir öngörüdür; aksine saf dolaylılığı içinde devirmenin kendisidir: "Bu

* Alm. *schlagend* ve İng. *strike* hem "grev" hem "vurma" anlamını taşıyor. Bkz. s. 162, 44. not. –*ç.n.*

34. Benjamin'in "yok etme" ve "hiçlik" mefhumları hakkındaki ayrıntılı bir sunumda, onun Hermann Cohen'in hiçliği yöntemselleştirişine (H. Cohen, *Logik der Reinen Erkenntnis*, 1914) olan yakınlığını ve Benjamin'in kendisinin bu mefhumları koyutlama, konumlandırma/koyma vb. gibi diğer mefhumlarla nasıl ilişkilendirdiğini (W. Benjamin, "Der Begriff der Kunskritik in der deutschen Romantik", *GS*, cilt I-1) dikkate almak zorunludur. Benjamin'in sonrasına ait yıkım (*Destruktion*) ve yıkıcı karakter mefhumları da bu tartışmalarla ilişkisi içinde okunmalıdır.

Benjamin'in yok etme (*Vernichtung*) ve yıkım (*Destruktion*) kavramlarının, adları bir yana, muhafazakâr devrim denen şeyin propaganda terimleriyle ya da "nihilizm devrimi"yle uzaktan yakından bir alakası olmadığı (radikal demokratik siyaset ile totaliter siyasetin eşitlenmesinde olacağı gibi, ve yine bazı eleştirmenlerin şimdilerde Benjamin'e açık göndermelerle dokundurmakta tereddüt etmedikleri gibi) aşikârdır. Dolayısıyla Benjamin'in tartıştığı grevin, Carl Schmitt'in siyasal teorisinde grev ile temsil edilen "olağanüstü hal" (*Ausnahmezustand*) ile de pek bir bağı olmadığı açıktır. Benjamin açısından grev olağanüstü hal değildir: korunmaya ihtiyaç duyan, devletin şiddet tekelini gerektiren bir kuralın istisnası (*Ausnahme*) değildir; aksine yasal norm ile olağanüstü hal'in siyasal karşıtlığına rağmen hâlâ işleyebilen herhangi bir sistemin "istisnası"dır. Buna bağlı olarak, ŞEÜ'den yirmi yıl sonra "Tarih Kavramı Üzerine" makalesindeki tezlerinde Benjamin'in "gerçek bir olağanüstü halin olması"nı –açıkça Schmitt'i hedef alan bir ifadedir bu– talep etmekte son derece geçerli nedenleri vardı. W. Benjamin, "Über den Begriff der Geschicte", *GS*, cilt I-2, s. 697 [Bundan sonra ÜBG diye kısaltacağız]. ŞEÜ ile sonraki tezler arasındaki bağlantıya belki de ilk dikkat çeken kişi olan Herbert Marcuse şöyle yazar:

tür bir grevin neden olmaktan ziyade gerçekleştirdiği bir devirme."[35] Tikel bir siyaset biçimi olarak değil, kendi başına siyasal'ın ve Benjamin'in tanıdığı tek çağdaş siyasal gücün, proletaryanın tezahürü olarak; diğer bazılarını dışarıda bırakarak belli bir siyasal aracın uygulanması olarak değil, siyasal'ın dolaylılığının bir olayı olarak grev, şiddet yoluyla koyutlanmış amaçlara yönelik her türlü siyaseti askıya alacak ve böylece kendisi bizzat siyasal'ın saf ortamı haline gelecektir: bir araç olarak hizmet etmeyen tek siyaset. Proleter greviyle, pozitif hukukun hükümranlığının askıya alınışıyla, dilin iletişimsel yapısı, toplumsal'ın bizzat kendisi, tarihsel olarak ortaya çıkacak ve *başka bir* tarih başlayacaktır.

Benjamin'in, dolaylılığın koşulsuz ayrıcalığını, Kant'ın kategorik buyruk formülasyonunu yetersizliği yüzünden reddetmek için bir kıstasa dönüştürmesi paradoksal görünebilir, ama aslında mantıklıdır bu. Kant'ın formülasyonunun "insanın kendini ya da bir başkasını herhangi bir bakımdan araç olarak kullanmasına ya da kullanılmasına izin verme" ruhsatını içermesidir, bunun nedeni.[36] Birisi kendini ya da bir başkasını *da* araç olarak kullandığında neden mutlak dolaylılık ihlal edilmiş oluyor? Benjamin herhangi bir cevap vermez, ama bağlamdan hareketle bir cevap önermek zor değil: Amaçlar (*Zwecke*) ve amaçsallık alanı kendisini ancak muhtemel araçlarla ilişkisi yoluyla oluşturabilir ve dolayısıyla kendisini ancak koşulsuz dolaylılık alanında oluşturabilir. Tam da bu nedenledir ki şahıslar ya da şeyler yalnızca mutlak dolaylılıkla ilişki içinde araç

Benjamin'in eleştirdiği şiddet statükonun şiddetidir. Bu statükonun kendi içinde yasallık, hakikat ve yasa tekeli korunmuş ama yasanın şiddet özelliği, o "olağanüstü hal" denilen (ki fiiliyatta durum böyle değildir) dönemlerde daha da şiddetle geri gelecek şekilde, kaybolmuştur. Bu tür bir olağanüstü hal aslında ezilenler açısından bir istisna değil, kuraldır; görev ise "Tarih Felsefesi Üzerine Tezler"e göre, "gerçek bir olağanüstü hal yaratmak"tır – şiddetin tarihsel sürekliliğini infilak ettirecek bir olağanüstü hal (H. Marcuse, *W. Benjamin, Zur Kritik der Gewalt und Andere Aufsätze*'ye sonsöz, s. 99-101, 1965).

Marcuse'un bahsettiği pasaj şöyledir: "Ezilenlerin geleneği bize içinde yaşadığımız 'olağanüstü hal'in istisna değil, kural olduğunu gösteriyor. Dolayısıyla gerçek bir olağanüstü hal yaratmanın bizim görevimiz olduğunun açıkça farkına varalım..." W. Benjamin, ÜBG, s. 697.

35. W. Benjamin, ZKG, s. 194 [ŞEÜ, s. 33].

36. ZKG, s. 187 [ŞEÜ, s. 27].

olabilirler, amaçlarla ilişki içinde değil, zira bu amaçlar fikirler olarak onlara yabancıdır. Fakat eğer dolaylılık alanını araçlara ve amaçlara bölecek olsaydık, ahlaki düzene bir araçlar hiyerarşisi sokma ve dolayısıyla sonsuz bir yakınsamalar sürecini, "ahlak idea"sının ulaşılamazlığını ve adil siyasetin önlenmesi siyasetini meşrulaştırma riskiyle karşı karşıya kalırdık. Etik alanındaki her türlü araç-amaç ilişkisinin taşıdığı muğlaklık, bu tür ilişkilerin ilkesel olarak adaletsiz araçları ortadan kaldıramayacağı ve dolayısıyla adaletsizliğin süregiden tahakkümünü destekleme eğiliminde olması gerçeğinde görünür hale gelir. Sonuç olarak eğer saf dolaylılık düzeni yardımcı araçlara bir yer ayıracaksa ve eğer amaçlar için insanların araç olarak kullanılmalarına müsamaha gösterecekse, o zaman, kısacası, bizzat bu düzen terk edilecektir. Kategorik buyruk programı, minimum biçimiyle, –"Öyle davran ki, insanlığı hem kendi kişiliğinde, hem de başkasının varlığında, asla salt araç olarak kullanma, daima amaç diye de gör" öğüdü[37]– çok az şey ister, der Benjamin; çünkü araçların ötesinde bir amaca tutunmayı sürdürmekte, kişinin kendisinden ya da bir başkasından bir amaç için araç olarak *asla* yararlanılmamasını talep etmemektedir.

Bu düşüncenin yalnızca içerik açısından değil, buyruğun kendisinin biçimi açısından da doğurduğu sonuçlar vardır. Zira her insanın insanlığına bir amaç olarak saygı duyulmasını talep etse, ve dolayısıyla amaçlar alanını mutlak dolaylılığın alanı olarak evrenselleştirse de, bir kategorik buyruk olarak, yine de, ahlak ve dolayısıyla cemaat alanını da aşkın bir koyutlamaya, mutlak bir performatife tabi kılan, onunla uyum içindeki her şeyi kendisinin gerçekleştirilmesi yolundaki bir araç kertesine düşüren bir yasa olarak kalmaktadır. Fakat bu koşulsuz yasanın kendisi, en azından bir koşula bağlıdır: Kendisini dile getirmek zorundadır ve dolayısıyla yasa ya da yasa varsayımı tarafından koyutlanmamış olan dil'e bağımlıdır – ilkesel olarak koyutlama edimlerinden bağımsız olan dile. Dilin *thetic* olmayan* niteliği *bir* dilin evrenselliğinin yasa olduğunu iddia etmenin koşuludur ve *affirmative* de buna bağlı olarak aşkın bir performatifin olanağının koşuludur. Dolayısıyla kategorik buyruk, her türlü performatifin bu performatif zemini, dilsel iletişilebilirli-

* Koyutlayıcı olmayan. –*ed.n.*

37. ZKG, s. 187 [ŞEÜ, s. 27].

ğin *affirmative*'inin ortaya çıkmasına *izin* vermekten başka bir şey *yapmaz*. Evrensel bir kural ya da yasa *koyutlamaz*, ama kendi dilinin koyutlanmamış dolaylılığına *açar*. Aslen performatif olan diğer bütün buyrukların aksine kategorik buyruk, Benjamin tarafından radikalleştirilmiş versiyonunda, normatif ya da düzenleyici koyutlayımlarla dilin dolaylılığının üstünü örtebilecek herhangi bir şeyin askıya alınmasıdır. Bunun içinde tezahür eden istisnasız her şey, temelinde (yani, öznelliğin koyutlama ve kendini-koyutlama felsefesinin öncüllerinin askıya alındığı yerde) aşkın bir öznenin edimi değil, aşkın bir dilin oto-performatifi de değil, aksine *affirmation*'dır: yasanın askıya alınması ve saf iletişimsellik olarak, kaçınılmaz bir şekilde, her türlü koyutlamayı önceleyen şeye açık hale getirilmesi. Bir konuşanlar topluluğu olması gerektiğini, bir dil olması gerektiğini söyleyen ahlak yasası (*Gesetz*) saf iletişimselliğin, olanaklılığın, ve dolayısıyla koyutlama-öncesiliğin, konuşma-öncesiliğin (*Vorsprechen)* ve dil vaadinin (*Versprechen*) koyutlanmamış (*ungesetzten*) niteliğine açıktır.[38] Siyasal eylemin kategorik buyruğu *içinde* bu askıya almanın –grevin affirmatifi *içine* bu açılmanın– hiç deneyimlenmediği yerlerde, bu yer neresi olursa olsun, araçsal araçların

38. Bu şekilde değindiğim cemaat (topluluk) sorununu burada yeterli açıklıkta geliştirmem elbette mümkün değil. Sadece, Benjamin'in dil üzerine incelemesindeki gözlemlerine işaret etmek istiyorum. Bu incelemeye göre "şeylerin maddi ortaklıkları (*commonality*) bu ortaklığın iletişimi içinde (*Mitteilung*) düşünülmelidir," ve buna göre "genel olarak dünyayı bölünmemiş bir bütün olarak kapsayan" bir cemiyet olma hali (*communality*) düşünmek gerekir. W. Benjamin, ÜSM, s. 156. "Sihirli cemaat" türünden spekülasyonlar (W. Benjamin, *GS*, cilt VII, s. 796. haz. R. Tiedemann & H. Schweppenhäuser, 1989) Lévi-Brühl'u olduğu kadar Böhme, Hamann ve Romantikleri de hatırlatıyor – her zaman bütünsellik felsefesinin yakınlarında hareket kabiliyeti bulmuştur bu tür spekülasyonlar. Benjamin bu tür spekülasyonların doktriner ve obskürantist özelliklerini başka bir yerde hak ettikleri acımasızlıkla göstermiştir. Benjamin'in siyasal dil felsefesinin gizemcilik öğretileriyle herhangi bir ortak yönü yoktur – burada da bunu açık bir şekilde belirtmeliyiz. Ancak bu Benjamin'in analizinin geri kalan muğlaklıkları üzerine düşünmekten de alıkoymamalı bizi.

"Ereği olmayan ereksellik" şeklindeki paradoksal formül Benjamin'in burada tartıştığı şeyi tarif ederken karşılaşılan merkezi önemdeki terminolojik zorluğu en açık şekilde gösterir: Saf dolaylılık kendini, Kant'ın kategorik buyruk formülünü amacın kendisi olarak eleştirisinde gösterir, saf araçlar da hiçbir şeyi hedeflememektedir – yani bunlar artık anlaşılabilir bir anlamda bir araç türü değildir. Saf şiddet, sonuç olarak, amaçların uygulanması (*Durchsetzung*), ve hatta koyut-

ve araçsallaştırılmış eylemin analitik ya da pratik olarak geride bırakılmamış olduğunu varsayabiliriz.

Benjamin proleter genel grev anlayışını ve dolayısıyla bunun içinde ortaya çıkan saf şiddet anlayışını "ahlaki" bir anlayış diye nitelendirmiştir.[39] Fakat Benjamin'in bu ahlaki şiddet olarak saf şiddet mefhumu hiçbir yerde Goethe'nin *Seçilmiş Yakınlıklar*'ı hakkındaki denemesinde olduğu kadar bariz değildir – 1919-22 yılları arasında, ŞEÜ ile aynı dönemde çalıştığı bir metindir bu. İki inceleme arasındaki kavramsal bağ, en açık şekliyle, *Seçilmiş Yakınlıklar*'dan alınan ve ifadesi-olmayan (*das Ausdruckslose*) kategorisine sokulan bir pasajda görülebilir. Grev gibi, ifadesi-olmayan da bütünsellikteki bir "kesinti", ona bir "itiraz", onun bir "parçalanması", ve bununla birlikte "hakikatin yüce şiddeti"nin belirmesi olarak nitelenmiştir.[40] İfadesi-olmayan da grev gibi vurur (*schlägt*) ve yıkar (*zerschlägt*); ve vurucu (*schlagenden*) itirazı içinde ifadesizliğin şiddeti asla koyutlayıcı, biçimlendirici ya da dönüştürücü değil, *affirmative*' dir. İfadesi-olmayan, bu işlevi içinde "emreden sözcük" olarak, salt

---

lanması (*Setzung*) için kullanılabilecek her türlü şiddetin sonlanması demek olacaktır. Benjamin *araçlar*, *amaçlar* ve *şiddet* terimlerini kullanırken, karşılaşılan bu zorlukların gayet iyi farkındaydı. Bu terimlerin *saf* sıfatıyla da tümüyle çözülemeyen muğlaklığının, Benjamin'in kendi dilindeki mitselliğin izini gösterdiğini öne sürmek için iyi bir nedenimiz var. Benjamin'in bu muğlaklığın üstesinden gelmeye çalıştığı –ve bunu vurguladığı– yegâne pasajı göreli bir muğlaklıkla ortaya çıkar: "Başka bir şiddet"ten söz eder, "amaçlar bakımından ne meşru ne de gayrimeşru denilemeyecek, hatta araç niteliği dahi taşıyamayacak başka bir şiddet", W. Benjamin, ZKG, s. 196 [ŞEÜ, s. 35]. Bu anlamda saf araçlar, araç olarak işlev görmeyen, belirlenemeyen "başka" bir tarzda işlev gören araçlardır. Fakat bu belirlenemeyen başkalığa karşın, saf araçlar bile *araç* olarak kalırlar – böylece hem araçsal olanın hem de dolaylılığın, belirlenemez olanın başkalığı içinde bile direndiğini gösterirler.

1983 tarihli bir denememde vaat ve dilin önyapısı motifini –özellikle de koyutlama ve kategorik buyruk sorunuyla bağlantılı olarak– buradakinden farklı bir tarzda ele aldım: W. Hamacher, "The Promise of Interpretation", *Looking After Nietzsche* içinde, L. Rickels (haz.), 1990; ayrıca bkz. W. Hamacher, "LECTIO - de Man's Imperative, Theory and History of Literature", *Reading de Man Reading* içinde, L. Waters & W. Godzich (haz.), 1989.

39. W. Benjamin, ZKG, s. 194 [ŞEÜ, s. 33].

40. W. Benjamin, "Goethes Wahlverwandtschaften", *GS*, I-1, s. 181 [Goethe'nin eseri Türkçede "Gönül Yakınlıkları" adıyla yayımlanmıştır: Ankara: Akçağ, 2006].

yaşam yolunu duraklamaya sokan ve onu, hareketli görünüşünün yapmaya muktedir olmadığı şekilde bir hakikatin temsili olarak sabitlenmiş, donmuş hali içinde muhafaza eden bir buyruk olarak ortaya çıkmaktadır.[41] Benjamin şöyle yazar:

İfadesi-olmayan, sanatta görünüşü özden ayırmaktan âciz olduğu halde bunların karışmasına da izin vermeyen eleştirel şiddettir. Bu şiddeti ahlaki bir düstur olarak sahiplenir. İfadesizlikte hakikatin yüce şiddeti gerçek dünyanın dilini ahlaki dünyanın yasalarına göre belirleyen şey olarak görünür. Kaosun bıraktığı miras olarak güzel görünüşleri içinde hayatta kalmış ne varsa tümünü yok eder (*zerschlägt*): yanlış, hatalı bütünsellik – mutlak. Eseri yalnızca bu tamamlayacaktır; parçalamak, paramparça etmek (*zerschlägt*), gerçek dünyanın bir parçası haline getirmek, bir simgenin torsosu yapmak.[42]

Nasıl ki estetik bütünsellik, güzel görünüşü etik olanın boyutuna açan ifadesizliğin darbesiyle yıkılıyorsa, aynı şekilde yasal kurumların siyasal bütünselliği ve bunların uzlaşımlarının doğurduğu barış yanılsaması da, ŞEÜ'nin talebi uyarınca, proleter grev tarafından "askıya alınmalıdır". Siyasal yasaların estetiği de, artık koyutlamayan ve hiçbir şeyi –devlet yasalarının siyasal düzeni karşısında ahlaki düzenin kendi üstünlüğünü ilan ettiği o temsil-edilemeyenden başka hiçbir şeyi– temsil etmeyen bir olay olarak grev tarafından paramparça edilmek (*zerschlagen*) zorunda kalacaktır. Benjamin açık bir şekilde Kant'ın "yüce" anlayışını takip ederek ifadesizlik içinde görünen "hakikatin yüce şiddeti"nden söz etmektedir. Ayrıca siyasal tarihte grev, dil ve sanat dünyasındaki durağa (*caesura*) benzeştir. Hölderlin'in Oidipus hakkında söylediklerini aktaran Benjamin, *Elective Affinities* denemesi için bu durağı "saf sözcük, kontr-ritmik kesinti" diye tanımlar ve onun gözlemine göre bu, "tragedyada kahramanın sessizliğe düşmesi olarak, ilahinin ritminde itiraz (*Einspruch*) olarak algılanabilir hale gelmektedir. Gerçekten de bu ritmi nitelendirmenin, şairin ötesindeki bir şeyin şiir dilini kesintiye uğrattığını (*der Dichtung ins Wort fallt*) söylemekten daha uygun bir yolu yok."[43] "Saf sözcük", ki Benjamin buna aynı zamanda "ahlaki" de demektedir, sessizliğin saldırısındaki işitilebilir olandır; itiraz (*Einspruch*) bir sözcük değildir, bir koyutlama değildir,

41. *A.g.y.*, s. 181. 42. *A.g.y.*, s. 181. 43. *A.g.y.*, s. 182.

aksine ne konuşan ne de koyutlayan bir şeyle önerme sözcesinin kesintiye uğramasıdır. Aynısı grev için de geçerlidir: Koyutlama düzeninin ötesinde bir şey yasa dayatıcı ve yasa koruyucu eylemleri kesintiye uğratır ve siyasal-yasal biçimlerin tarihini parçalar, onu başka bir tarihin parçası haline getirir. Grevin yarattığı durak eleştirel, ahlaki, saf sözcük olacaktır: Bir konuşma diline dahil olmayan (çünkü bu onun iletişilebilirliği olacaktır, dil ve toplumsal yaşamın olanaklılığı) sözcüksüz bir sözcük. Bu durağın araya girdiği alan sanat ve siyasetteki estetik ideoloji alanı olacaktır.

Benjamin'in siyasal tarihi, bir saf araçlar tarihidir: Bu saf araçlar ne sunar (*darstellen*) ne de üretirler (*herstellen*), çünkü bu, dolaylılıklarının tabi kılınmasına ve sömürülmesine hizmet ederek onları başka bir şeyin aracı haline getirecektir; ne koyutlarlar ne de koyutlama ediminin kendisidirler, çünkü koyutlama zaten varlığını sürdürme kaygısının dayattığı bir zamansal biçime bağlıdır, dolayısıyla kendini korumanın bir aracıdır. Benjamin'in bu koyutlamayan ama askıya alan, üretmeyen ama onun yerine üretimi *kesintiye uğratan* saf araçlar şeklindeki siyasal teorisi, sadece tematik olarak bir devrimi konu almakla kalmaz, klasik siyasal teorinin perspektifinin de tersine döndürülmesi anlamına gelir. Bu siyasal teori artık siyaseti, toplumsal yaşamın üretimine ve onun devletin "ahlaki organizması"na takdim edilişine referans vererek tanımlamamakta, üretim ve kendini-üretim buyruğunun altını oyan, tam da bu siyasetin uygulanmasını temin eden kurumlardan kaçınan, ve toplumsal kendini-üretim paradigmasını –yasa, yasa koyutlayıcı ve yasa koruyucu konuşma edimini– askıya alan şeye göndermede bulunarak tanımlamaktadır. Siyasal'ın alanını iş durdurma açısından ve dilsel *eylem* olarak nitelendirilemeyecek terimlerle tanımlayarak, Benjamin'in teorisi, toplumsal ve siyasal yaşam hakkındaki aşkın-pragmatik açıklamaların düştüğü o hatadan kaçınabilmektedir: Üretim paradigmasının performatiflik paradigması içinde hortlayışına izin verilmesi hatasıdır bu. Benjamin tarafından siyasal eleştirisinin merkezine yerleştirilen dilin saf dolaylılığı herhangi bir performatif edime ya da üretim gücüne dayanmaz; yalnızca bunların askıya alınmasında ortaya çıkar: *affirmative*'tir. Dilsel ve toplumsal eylemin tarihsel biçimlerine doğru yön tutturan tarihsel-aşkınlıkçı pragmatik siyasaların aksine, Benjamin'in saf araç siyaseti taslağı bir

koyutlama, üretme ve sunma teorisi değil, eylemi biçimlendirme ve dönüştürme teorisi değil, eylemden *imtina etme* teorisidir. Eğer dilerseniz, tarihsel eylemin koşullarını açığa çıkartan, önceki biçimlerini askıya alan, ve artık koyutlama ve çalışma biçimlerinin, sunum ve üretim biçimlerinin tahakkümü altında olmayan ve bundan böyle biçimlerin tahakkümü altında olmayacak olan başka bir tarih başlatan aşkın bir grev teorisidir de diyebiliriz – öyleyse, aşkın olanın biçimini, bizatihi saf paradigmatik biçimlerin biçimini ve dolayısıyla kavranılışının olanaklılığını dahi bozan bir grev.

Saf, eleştirel şiddet ile ulaşılan karar, bilişsel araçlarla yapılamaz. Karar yargıdan kaçınır. Eleştiri, tarihsel adaletin savunucusu olarak, grevin yapısal kaçınılmazlığı kadar olanaklılığını da sunmalı ve sanki eleştirinin kendisinin de "vurduğu" (*schlagend*)[44] bir tarzda yer almalıdır grevde. Fakat Benjamin açısından bu, saf şiddetin "somut bir durumda ne zaman var olduğu"[45] konusunda bir kesinlik olabileceği anlamına gelmez. Bu demektir ki, bilişsel amaçlar

44. Benjamin en azından bir kez, açık açık "vurucu bir eleştiri"den (*durchschlagende Kritik*) bahseder. ZKG, s. 187 [ŞEÜ, s. 26]. Bu bağlamda İngilizcede *strike* (grev; vurmak) diye yazılan Almanca *Streik* sözcüğünün kökünün 1920'lerde bugüne kıyasla daha çok insan tarafından hatırlandığını unutmamak gerek; on dokuzuncu yüzyılda Almanca metinlerde *Streik* sözcüğünü *strike* diye İngilizcede yazıldığı gibi yazmak yaygın bir alışkanlıktı. Engels'in eserleri sayısız örnekten biridir. Benjamin sözcüğün bu yazılışından ve İngilizce sözcüğün anlamından haberdardı.

45. W. Benjamin, ZKG, s. 203 [ŞEÜ, s. 41].

46. *A.g.y.* Kavrayışın mitik ya da *thetic* (koyutlayan) şiddetle kısıtlanması sadece belli bir kavrayışsal nesneler alanı için geçerli bir sınırlama değil, aynı zamanda kavrayışın kendisi üzerindeki yapısal bir sınırlamadır: Kavrayışın kendisi özünde *thetic*'tir. "Kendi Başına Dil ve İnsan Dili Üzerine" başlıklı deneme bu noktada daha sarihtir ve yine şiddet üzerine incelemeye dair bir yorum olarak okunabilir. Bu denemede, "Tanrı'nın yaratıcı olduğu aynı dilde insan kavrayandır (*erkennende*)", (ÜSM, s. 149), ayrıca "insanın cennetsi dili kusursuz bir kavrayışta olmalıdır," (ÜSM, s. 182) denir; ama adların dilinde kavrayış, iyi ile kötüyü tanıma girişimi içinde "terk edilir" – "bu kavrayışla kendisinin dışına adım atar" ve Tanrı'nın yaradılışın yedinci gününde "iyiymiş" dediği dolaysız, yaratıcı kavrayışın bir "parodisi" halini alır. ÜSM, s. 152-3. "Düşüş insan sözünün doğuşunu müjdeler, burada ad artık varlığını aynı şekilde sürdürmez... Kelam kendisi dışında bir şey iletişmelidir. Bu gerçekten de dilsel tinin Düşüş'üdür (*der Sündenfall des Sprachgeistes*)." ÜSM, s. 153. Dilsel tinin bu düşüşü sonucunda –yani "yaratıcı sözcüğün yaratıcı olmayan bir taklidinin", bilinenin kavranmasıyla– dil kendisi dışında bir şey iletişmenin aracı olur, kendisi dışında bir şeyin göstergesi olur. Fa-

bakımından her grev, siyasal genel grev ile anarşist genel grev arasındaki, bir yanda müzakere, ya da daha ziyade zorlama ve yeni yasa koyutlama edimleri ile, diğer yanda askıya almanın saf şiddeti arasındaki sınır bölgesinde gerçekleşmelidir. Bilişsel amaçlar bakımından artık mutlak *affomative*'ler olamayacağı gibi saf anarşizm de olamayacaktır. *Affomative*'lerin öngörülmedik etkileri olabilir, tam da kendilerine yöneltilen bilişe zayıf da olsa "vurdukları" müddetçe. *Affomation* olayı ne kadar daha fazla olanaklı ve dolayısıyla saptayıcı ve *thetic* (koyutlayıcı) bilince etkileri bakımından tahmin edilemez olursa, ne kadar gerçekleştiği sorunu da bilişsel bakımdan o ölçüde karar verilemez hale gelecektir. Saf şiddet tam da kendisini, *kendi-başına* göstermemesi olgusunda "gösterir". "Çünkü benzersiz etkileri olmadığı sürece ilahi şiddet değil, sadece mitik şiddet kesin olarak tanınabilir olacaktır."[46] Grev bir teori meselesi değildir; öngörülerin ya da programların nesnesi olamaz; tarihin sürekliliğini olduğu kadar onun kavranılışının ölçülebilirliğini de değiştiren

---

kat yaratı ile kavrayış arasındaki bu organik bağın "ihlali", bizatihi kavrayışın (ve aynı zamanda yaradılışın da) biçiminde saklıdır; öyle ki her ikisi de kendi dışında bir şeye yönelmiştir ve bu adsız şeye bir ad bahşeder. Bu şekilde bir ad bahşetmekte ve onun gerektirdiği "aşırı adlandırma" (*überbenennung*) olanağında, Benjamin, suçun temelini olduğu kadar üzüntünün ve doğanın sessizliğe düşüşünün kaynağını da görmektedir. ÜSM, s. 155. Zira dilin saf dolaylılığından –dilin yalnızca kendisini iletiştiği dolaylılıktan– aldığını, aynı değişmez aracılıkla geri döndüremeden alan kişi suçludur. Dolayısıyla kendisi bir yaratım olmayan her kavrayış suçludur, tıpkı doğrudan yaratıcı olmayan her türlü taklit gibi. Bu suç kaçınılmazdır; yasanın hükmü altındadır ve bu suretle günahkâr kişiyi temize çıkarmaz. Dolaysız iletişimin Âdemsi dilinin cennetten kovulmasını ifade eden "yargı sözcüğü", Benjamin'e göre, "bu yargı sözcüğünün kendi uyanışını tek, en büyük günah olarak cezalandırdığı –ve beklediği– bir ebedi yasayla uyum içinde 'galeyanlı'dır (*exzitiert*)". ÜSM, s. 153. Benjamin'in incelemesindeki bu belirleyici yargıya göre, başlı-başına-dil "galeyana getirme" yoluyla çözülür – yani iktibasla, tembihle ve dış ajitasyonla; ve saf iletişilebilirliğin dolayımından bir araçsal yapılanmaya, konuşmadan, Benjamin'in Kierkegaard ile birlikte verdikleri adla "gevezeliğe" (*Geschwätz*), bir verme'den "o tek, en büyük günaha" dönüşür. *A.g.y.* Bir de şunu ekleyebiliriz: Bu "galeyana gelme" kusursuz kavrayış dilini kavrayışın parodisine dönüştürmekle kalmaz, aynı zamanda burada *affomative* adını verdiğimiz şeyi de kendi parodisi olarak performatife dönüştürür. Çünkü bilgi ağacı dil cennetinde "sorgucu karşısında yargının simgesi olarak" durmaktadır, "... bu muazzam (*ungeheure*) ironi, yasanın mitik kökenine işaret eder." ÜSM, s. 154. İyi ve kötü şeklindeki boş soruyu aynı zamanda dayatan yasa, bu soruya izin vermez; yalnızca muğlak bir yasa değildir, aynı zamanda muğlaklığın kendi-

bir olaylar düzenine aittir. Grevden bahseden biri, ondan henüz etkilenmemiş olduğundan, henüz greve katılıp katılmadığından emin olamaz. Onun saptayıcıları içinde, onun performatifleri içinde, onun buraya kadar geçici olarak *affirmative* diye adlandırageldiğimiz şeyi analizi içinde, yanında zaten başka biri konuşmakta –ve eylemektedir–; başka biri, ne saptayıcı ne de performatif olan biri. Başka biri, ama "kendi-başına" başka değil– böylece en azından aynı zamanda saptayıcı ve performatif olarak. *"Benzersiz etkileri olmadığı sürece..."*

Çeviren: Ferit Burak Aydar

---

sinin yasasıdır ve dolayısıyla başlı- başına-dilin "muazzam ironisinin" yasasıdır (*Gesetz*); öyle ki konuşmaya yalnızca "gevezelik" olduğunda izin verir, hatalı olmayan hiçbir kavrayışa izin vermez ve tüm koyutlamaları koyutlanmamışların parodisi haline çevirir. Fakat bilgi ağacı, devasa bir ironinin bu muğlak göstergesi, her ne kadar Yaradılış'ın sonlarına doğru bahsi geçse de, daha başlangıçtan itibaren dil cennetinde parodinin olanaklılığı olarak durur ve orada saf iletişimi bir şeyin iletişimine dönüştüren ölümcül soruyu "bekler".

Bu ironi yasası –başka bir dile karşıt olarak ironik bir *dilin* yasası değil*dir* bu: dil mi gösterge mi, iletişim mi "gevezelik" mi, konuşma (*Unterredung*) mı yasa mı olduğu konusunda hiçbir karar alınmasına izin vermeyen dilin kendi ironisinin yasasıdır– piçleştirme yasası diye de adlandırılabilir. Benjamin şiddet üzerine incelemesinin sonunda şöyle yazar: "Mitin hukukla piç edildiği bütün o ebedi biçimler, bir kez daha saf ilahi şiddete açık hale gelecektir." ZKG, s. 203 [ŞEÜ, s. 41]. Bu demektir ki ya saf şiddet, proleter genel grev devrimiyle, bu arındırılmış biçimlere yeniden serbestçe erişebilecektir, ya da proleter genel grevinin yarattığı durağın ertesinde ilahi şiddet yasanın piç edilmiş, mitik biçimlerinden tekrar yararlanabilir. Benjamin'in metni bize bu iki yorum arasında –saf şiddete başvurmakla araçsal, *thetic* şiddete başvurmak arasında– karar vermemizi sağlayacak herhangi bir ölçüt sunmaz. *Affirmative*'in ironik yasası, onun performatifle piç edilme yasasıdır. Proleter genel grevi de siyasal grevle müzakerelere girmek zorundadır; saf iletişim, kendi dolaylılığına ek olarak bir şeyler iletişen bu iletişimle paylaşımda bulunmak zorundadır. Bütün devrimler ironileştirilebilir; hepsi ironiktir.

Giorgio Agamben

Olağanüstü Hal

CARL SCHMITT (1888-1985) *Siyasal İlahiyat* adlı eserinde (1922) olağanüstü hal ile egemenlik arasında temel bir yakınlık olduğunu ortaya koyar. Fakat kendisinin meşhur "egemen" tanımı –"olağanüstü hal ilan edebilen kişi"– üzerine pek çok yorumda bulunulmuş olmasına karşın, bugün kamu hukuku alanında hâlâ gerçek bir olağanüstü hal kuramının eksikliğini hissediyoruz. Hukuk tarihçileri kadar hukuk kuramcıları açısından da sorun, sahici bir hukuksal sorun olmaktan çok olgusal bir sorun olarak görünmektedir.

Sözcük çok karmaşık bir tanıma sahiptir, çünkü tam da hukuk ile siyasetin sınırında durmaktadır. Yaygın bir anlayışa göre, olağanüstü hal "yasal ve siyasal olanın kesişme noktasındaki muğlak ve değişken sınırda" yer almaktadır ve "kamu hukuku ile siyasal olgu arasında bir dengesizlik noktası" oluşturmaktadır. Söz konusu sınırları tanımlamak kuşkusuz acil bir görevdir. Ve eğer olağanüstü hali niteleyen istisnai önlemler siyasal kriz dönemlerinin bir ürünüyse ve tam da bu nedenle yasal ya da anayasal alandan ziyade siyasal alan aracılığıyla anlaşılması gerekiyorsa, bu önlemler gerçekten de yasal bir bakış açısından anlaşılamayan paradoksal bir yasal önlemler statüsüne itilirler ve olağanüstü hal de kendisini yasal biçimi olamayacak bir şeyin yasal biçimi olarak sunar.

Ve dahası, eğer bu egemen istisna, hukukun yaşamı kendi uygulanışını askıya alan o aynı harekette içermek adına yaşamla bağlarının kurulmasını sağlayan kökensel düzenek ise, bu durumda bir olağanüstü hal kuramı canlı varlık ile hukuk arasındaki bağı anla-

* Bu metin Centre Roland-Barthes'te (Universite Paris VII, Denis-Diderot) verilen bir dersten alınmıştır.

mak için gerekli bir önkoşul haline gelir. Bir yandan kamu hukuku ile siyasal olgu, diğer yandan yasal düzen ile yaşam arasındaki değişken alanın üstünü örten şalı kaldırmak, siyasal ile yasal arasındaki ve hukuk ile yaşam arasındaki bu farklılığın ya da sözde farklılığın önemini kavramak anlamına gelecektir.

Bir olağanüstü hal tanımı yapmayı zorlaştıran etmenler arasında, olağanüstü halin iç savaşla, ayaklanmayla ve direnme hakkıyla olan ilişkisini görürüz. Ve aslında herhangi bir iç savaş, normal, olağan durumun karşıtı olduğundan, devletin en şiddetli iç çatışmalarla karşı karşıya kaldığında verdiği türden acil yanıt olarak olağanüstü hal ile de kaynaşma eğilimindedir. Bu yolladır ki, 20. yüzyıl "yasal iç savaş" (*legal civil war*) diye tanımlanan paradoksal fenomeni yaratmıştır.

Nazi Almanyası örneğine bakalım. Hitler iktidara geldikten hemen sonra (ya da daha doğrusu kendisine iktidar ikram edildikten hemen sonra), 28 Şubat 1933'te Halkın ve Devletin Korunması Kararnamesi'ni ilan etti ve böylece Weimar anayasasında bireysel hakları koruyan tüm maddeler askıya alınmış oldu. Sonuçta bu kararname *hiçbir zaman yürürlükten kaldırılmadığından*, Üçüncü Reich'ın, yasal bir bakış açısından, on iki yıllık bir olağanüstü hal dönemi olduğunu söyleyebiliriz. Ve bu anlamda modern totalitarizmi yalnızca siyasal muarızların değil, siyasal sistemle bütünleştirilmeye direnen toplumun bütün kesimlerinin tasfiyesine olanak tanıyan yasal bir iç savaşın olağanüstü hal aracılığıyla yerleştirilmesi/kurumsallaşması olarak tanımlayabiliriz. Böylece kasıtlı olarak kalıcı bir olağanüstü halin yaratılması, demokrasiler de dahil olmak üzere çağdaş devletlerin en önemli önlemlerinden biri olmuştur. Dahası, bunun için sözcüğün teknik anlamıyla illa bir olağanüstü hal ilan edilmiş olması da zorunlu değildir.

En azından Napoleon'un 24 Aralık 1811 tarihli kararnamesinden bu yana, Fransız doktrini, fiili bir askeri kuşatma durumunun aksine "uydurma ya da siyasal" kuşatma durumuna karşı çıkmıştır. Bu bağlamda İngiliz içtihadı "hayali bir olağanüstü hal"den dem vururken, Nazi yasa kuramcıları ise Nasyonal Sosyalist Devleti yerleştirmek adına koşulsuz olarak "kasıtlı bir olağanüstü hal"den bahsederler. Dünya savaşları sırasında olağanüstü hal ilanı savaşan tüm ülkeler arasında hızla yayıldı. Bugün, "küresel bir iç savaş" di-

ye adlandırılabilecek gelişmelerin sürekliliği karşısında, olağanüstü hal kendini çağdaş siyasette gittikçe artan bir şekilde egemen hükümet paradigması olarak sunma eğilimindedir. Olağanüstü hal bir kez kural haline geldiğinde, bu geçici ve istisnai önlemin bir hükümet etme tekniğine dönüşmesinin, Anayasa'nın farklı biçimleri arasındaki geleneksel ayrımın kaldırılmasına yol açma tehlikesi vardır.

Yasanın canlı varlıkları kendisiyle birleştirmesini sağlayan –ki bunu kendisini askıya alarak yapar– özgün bir yapı olarak olağanüstü halin temel önemi, ABD Başkanının 13 Kasım 2001'de açıkladığı askeri emirde tüm açıklığıyla ortaya çıkmıştır. Konu terörist faaliyetlere katıldığından şüphe duyulan yurttaş-olmayanları, "sınırsız alıkoyma" ve askeri mahkemeler de dahil olmak üzere özel yargılamalara tabi tutmayı içeriyordu. ABD'nin 26 Ekim 2001 tarihli Yurtseverlik Yasası zaten eyalet başsavcısının ulusal güvenliğe tehdit olarak gördüğü herkesi tutuklama hakkı tanımıştı. Ne var ki daha önce, bu yabancının yedi gün içinde ya yurt dışına çıkartılması ya da kendisine bir suç isnat edilmesi gerekiyordu. Bush'un verdiği emirde yeni olan nokta ise, hem bu bireylerin yasal konumunu ortadan kaldırması hem de yasalar tarafından ne adlandırılabilecek ne de sınıflandırılabilecek maddeler getirmesiydi. Afganistan'da yakalanan Taliban savaşçıları Cenevre Konvansiyonları'nın tanımladığı Savaş Tutsakları konumunun dışına itildikleri gibi, aynı zamanda Amerikan yasalarının belirlediği bir yargılama kapsamına da girememekteydiler: Ne tutsak ne de sanık olan bu savaşçılar yalnızca tutukludurlar; yalnızca süresi bakımından değil, doğası bakımından da belirsiz olan (zira hukukun ve her tür yasal denetim biçiminin dışındadırlar) saf fiili bir egemenliğe/tutukluluğa mahkûmdurlar. Guantamo Üssü'ndeki tutuklularla çıplak yaşam, en uç belirsizliğine geri dönmektedir.

Bir olağanüstü hal kuramı oluşturma yönündeki en yoğun çabayı Carl Schmitt'in eserlerinde görüyoruz. Schmitt'in kuramının temel önermeleri *Diktatörlük*'te ve bir yıl sonra yayımlanan *Siyasal İlahiyat*'ta bulunabilir. 1920'lerin başlarında yayımlanan bu iki kitap yalnızca bizlerle çağdaş olmayıp, aynı zamanda gerçek tamamlanışını yalnızca bugün bulabilen bir paradigma oluşturdukları için, temel tezlerine yakından bakmakta fayda var.

Her iki kitabın da amacı olağanüstü hali yasal bir bağlam içeri-

sine almaktır. Schmitt "bütünlüğü içerisinde yasal düzeni askıya aldığı" oranda, olağanüstü halin, "her türlü yasal düzenlemeden kaçıyor" göründüğünün pekâlâ farkındadır; fakat onun açısından mesele, olağanüstü hal ile yasal düzen arasında şöyle ya da böyle bir ilişki olduğunu göstermektir. "Olağanüstü hal ile anarşi ve kaos arasında her zaman bir fark vardır ve yasal anlamda, hâlâ içinde bir düzen barındırır, her ne kadar bu yasal bir düzen olmasa da." Bu söz paradoks gibi görünebilir, çünkü yasal alan için yazılması gereken şey esas olarak ona dışsaldır ve bunun da yasal düzenin kendisinin askıya alınmasından daha az bir şeye tekabül ettiği iddia edilemez. Olağanüstü hali yasal düzenin içine yazmaya çalışan operatörün doğası ne olursa olsun, Schmitt'in yasaların askıya alınmasının basit anarşiden değil de, yine de hâlâ yasal alandan türediğini gösterebilmesi lazımdır. Bu şekliyle olağanüstü hal yasalara bir kuralsızlık alanı sokar ve bu da Schmitt'e göre, gerçekliğin etkili bir şekilde düzenlenmesini mümkün kılar. Böylece olağanüstü hal kuramının *Siyasal İlahiyat*'ta neden bir egemenlik öğretisi olarak sunulduğunu anlayabiliyoruz. Olağanüstü hal ilan edebilen bir egemen, bu suretle yasal düzenin sınırları dahilinde kalmayı garanti altına almış olur. Fakat tam da buradaki karar, normun iptaline ilişkin olduğu için, ve dolayısıyla olağanüstü hal dış ya da iç bir alanın denetimini temsil etmediği içindir ki, "egemen normalde geçerli olan yasal düzenin dışında kalır ve yine de ona aittir, çünkü Anayasa'nın toptan askıya alınıp alınamayacağı kararının sorumluluğu ona aittir." Dışında olmak ama ait olmak: İşte olağanüstü halin topolojik yapısı budur ve istisnaya karar veren egemenin varlığı mantıksal olarak bu yapıya göre tanımlandığı içindir ki bir "esrime-aidiyet" zıtlığıyla da nitelendirilebilir.

1. 1990 yılında Jacques Derrida New York'ta "Force de loi: le fondement mystique de l'autorite" (Yasanın Gücü: Otoritenin Mistik Temeli) konulu bir ders vermişti. Aslında Walter Benjamin'in "Şiddetin Eleştirisi Üzerine" başlıklı denemesinin bir okuması olan ders, filozoflar ve hukuk kuramcıları arasında büyük bir tartışmayı alevlendirdi. Hiç kimsenin derse adını veren görünüşte esrarengiz formülün bir analizini sunmamış olması yalnızca felsefi kültür ile hukuk kültürünü birbirinden ayıran derin uçurumun değil, aynı zamanda hukuk kültürünün çöküşünün de bir işaretidir. "*Force de loi*"

(yasanın gücü) sentagması, genel anlamda "yükümlü kılma, zorlama etkililiğine, kapasitesine" işaret eden Roma ve Ortaçağ Hukukuna dek uzanan uzun bir gelenekle bağlantılıdır. Fakat bu ifade ancak modern çağda, Fransız Devrimi bağlamında, halkı temsil eden bir meclisin ifade ettiği yasaların yüce değerini anlatmaya başlamıştır. 1791 anayasasının altıncı maddesinde "Yasanın Gücü", yasanın yok edilemez niteliğini –hükmedenin ne ortadan kaldırabileceği ne de değiştirebileceği niteliğini– ifade eder.

Teknik bir bakış açısından gerek modern gerekse de antik öğretide "yasanın gücü" sentagmasının yasanın kendisine değil, bu ifadenin de işaret ettiği üzere "yasanın gücü"ne sahip olan kararlara işaret ettiğinin altını çizmek gerekiyor – yürütme organının belirli durumlarda ve özellikle de olağanüstü halde vermeye yetkili olduğu kararlar. "Yasanın gücü" kavramı hukuk tekniği anlamında, yasaların etkililiği ile biçimsel özü arasındaki ayrımı ifade eder: buna göre biçimsel olarak yasa konumunda olmayan kararlar ve önlemler yasa gücüne erişir.

Bir yargı gücünün eylemleriyle bir yasama gücünün eylemleri arasındaki bu türde bir karışıklık olağanüstü halin zorunlu bir parçasıdır. (En uç örnek, Eichmann'ın her zaman tekrarladığı üzere, "Führer'in sözlerinin yasa gücüne sahip olduğu" Nazi rejimidir.) Çağdaş demokrasilerde, sonradan Parlamento tarafından onaylanan hükümet kararnameleri ile yasalar oluşturmak rutin bir faaliyet haline gelmiştir. Bugün cumhuriyet parlamenter değildir. Hükümetseldir. Fakat teknik açıdan olağanüstü hale özgü olan nokta güçlerin karıştırılmasından çok yasanın gücünün yasanın kendisinden yalıtılmasıdır. Olağanüstü hal, normun geçerli olduğu ama (gücü olmadığı için) uygulanamadığı ve yasa değerine sahip olmayan tasarıların/eylemlerin yasa gücünü elde ettiği bir hukuk rejimini ifade eder.

Bu, yasa gücünün en nihayetinde hem Devlet otoritesi hem de devrimci bir örgüt tarafından sahiplenilebilecek belirsiz bir öğe olarak değiştiği anlamına gelir. Olağanüstü hal, yasasız bir yasa gücünün söz konusu olduğu kuralsız bir alandır. Bu tür bir yasa gücü gerçekten de mistik bir öğedir ya da daha ziyade yasanın, kuralsızlığı kendisinin bir parçası yapmaya çalıştığı bir kurmacadır. Fakat hukukun kendi etkisini sürdürdüğü ve olağanüstü halde salt bir güç olarak hareket ettiği bu tür mistik bir öğeyi nasıl anlamamız gerek?

2. Olağanüstü halin özgül niteliği Roma Hukuku'nda bu kavramın gerçek ilk örneği olarak görülebilecek bir önlemi incelediğimizde daha iyi anlaşılacaktır: *iustitium*.

Roma Senatosu cumhuriyeti tehdit eden ya da tehlikeye düşüren bir durumla karşılaştığında, konsüllerin (ya da vekillerinin ve her bir yurttaşın) devletin güvenliğini sağlamak adına her türlü olası önlemi almaya zorlandığı bir *senatus consultum ultimum* (Senato' nun nihai yargısı) ilan ederdi. *Senatus consultum*, bir kişinin *tumultus*, yani iç huzursuzluğun ya da bir ayaklanmanın sebep olduğu ve sonucunda *iustitium* ilan edilen bir olağanüstü hal ilan ettiği karar anlamına geliyordu.

Iustitium terimi –aynı *solstitium* gibi yorumlanmaktadır– sözlükte "*ius*'u, yani yasal düzeni askıya alma, durdurma" anlamına gelir. Romalı dilbilgisi uzmanları bu terimi şu şekilde açıklıyorlardı: "Yasanın durma noktası, tıpkı güneşin durması, yani gündönümü gibi."

Dolayısıyla *iustitium*, adaletin yönetimi çerçevesi içindeki bir askıya almadan ziyade yasanın kendisinin askıya alınmasıydı. Eğer olağanüstü halin doğasını ve yapısını kavramak istiyorsak, öncelikle basitçe yasal bir boşluğun (*ius*'tan tamamıyla mahrum bir alan) yaratılmasından oluşan bu yasal kurumun paradoksal statüsünü kavramamız gerekiyor. Cicero'nun *Phillippic Discourses*'ının birinde bahsettiği *iustitium*'u düşünün. Antonius'un ordusunun Roma'ya doğru ilerlediği bir sırada konsül Cicero Senato'ya şöyle hitap eder: "*Tumultus* ilan etmeyi, *iustitium* ilamında bulunmayı ve savaşa hazırlanmayı zorunlu addediyorum." Burada *iustitium*'un genelde olduğu gibi "yasal boşluk" diye çevrilmesi biraz anlamsız kaçmaktadır. Zira tehlikeli bir durumla karşılaşıldığında sorun, aksine, yasaların eyleme dayattığı kısıtlamaların yöneten tarafından kaldırılmasıdır – yani bir yurttaşın halk önünde yargılanmadan ölüm cezasına çarptırılmasına ilişkin yasaklama.

Hem antik hem de modern çağdaki yazarların kentin kuralsız mekânıyla şiddetli bir şekilde kaynaşmaya başlayan bu kuralsız alanla karşı karşıya kaldıklarında, iki çelişkili anlayış arasında gidip geldikleri görülüyor: Ya *iustitium*'u, içinde tüm gücün ve tüm yasal yapıların ilga edildiği tam bir kuralsızlık olarak anlıyorlar, ya da tersine, yasayla gerçeğin bütünselliğinin tümüyle çakıştığı bir tamlık olarak kavrıyorlar.

Öyleyse soru şudur: *Iustitium* sırasında işlenen edimlerin niteliği nedir? Bunlar yasal bir boşlukta uygulandığı andan itibaren, yasal anlamı olmayan saf olgular olarak düşünülmeleri gerekir. Soru önemlidir, çünkü biz burada her şeyden önce öldürme icazeti olduğunu ima eden bir eylem alanından bahsediyoruz. Mesela tarihçiler *iustitium* sırasında bir yurttaşı öldüren bir hâkimin, *iustitium* bittikten sonra cinayet suçuyla yargılanıp yargılanamayacağını sormuştur. Burada yasama, yürütme ve ihlal arasındaki geleneksel yasal ayrımı aştığı görülen bir eylem türüyle karşı karşıyayız. *Iustitium* sırasında eylemde bulunan hâkim, bir olağanüstü hal görevlisi gibidir: Yasaları ne uygular ne de ihlal eder, tıpkı yeni bir yasa yaratma sürecinde olmaması gibi. Paradoks bir ifade kullanmak gerekirse, "yasaları icra etmeme" sürecindedir. Yasayı icra etmemek ne anlama geliyor? Bu tikel sınıflamayı insan eylemlerinin bütünlüğü içerisinde nasıl kavramamız gerekiyor?

Şimdi *iustitium*'un köklerine ilişkin araştırmamızın sonuçlarını, genel bir olağanüstü hal kuramı perspektifinden geliştirmeye çalışalım.

– Olağanüstü hal bir diktatörlük değil, yasaların olmadığı bir alandır. Roma Anayasasında diktatör, gücünü halkın onayladığı bir yasadan alan bir hâkimdi, belirli türde bir hâkimdi. *Iustitium* ise aksine modern olağanüstü hal devleti gibi yeni bir hâkimin yaratılmasını gerektirmez, tüm yasal belirlenimlerin geçersiz kılındığı bir kuralsızlık alanının yaratılması yeterlidir. Bu şekilde ve yaygın görüşe rağmen, Mussolini de Hitler de teknik olarak "diktatör" diye nitelendirilemez. Hitler, özel olarak, bir de başbakandı, devlet başkanı tarafından bizzat yasal yollarla tayin edilmişti. Nazi rejimini niteleyen ve bu kadar tehlikeli bir modele dönüştüren şey, bir yandan Weimar Anayasası'nın varlığını sürdürmesine izin verirken, diğer yandan genelleşmiş bir olağanüstü halin desteği olmadan bununla yan yana var olamayacak ikincil ve yasal açıdan resmileştirilmemiş bir yapıyla bunu çoğaltmasıydı.

– O ya da bu nedenle yasadan mahrum olan bu alan, yasal düzenin kendisi açısından o kadar esas görünmektedir ki bu sonuncusu ilkiyle ilişki kurabilmek adına her türlü çabayı göstermektedir, sanki yasalar kendi işleyişlerini teminat altına almak adına bir yasasızlıkla ilişki kurmak zorundaymış gibi.

3. 1928-40 yılları arasında Walter Benjamin ile Carl Schmitt'i karşı karşıya getiren olağanüstü hal tartışmasını bu bakış açısından okumak gerekir. Tartışmanın başlangıç noktası Benjamin'in 1923 yılında *Siyasal İlahiyat*'ı okuması ve *Trauerspiel*'de (Alman Trajik Dramasının Kökeni) Schmitt'in egemenlik kuramından bir dizi alıntı yapmasıdır. Benjamin'in Schmitt'in kendi düşüncesi üzerindeki etkisini kabul etmesi hep bir rezalet olarak görülmüştür. Bu kanıtlamanın ayrıntılarına girmeden önce, rezalet suçlamasını ters çevirmenin mümkün olduğunu düşündüğümü söylemem gerek – öyle ki aslında Schmitt'in egemenlik kuramı Benjamin'in şiddet eleştirisine yanıt olarak okunabilir. Benjamin'in ŞEÜ'de ortaya koyduğu sorun nedir? Benjamin'e göre sorun, şiddetin yasaların dışında ya da ötesinde olduğu –yasaları ortaya süren şiddet ile yasaları koruyan şiddet arasındaki diyalektiği parçalayabilecek bir şiddet– bir gelecek olasılığını nasıl kurabileceğimizdir. Benjamin bu diğer şiddeti "saf", "ilahi" ya da "devrimci" diye adlandırır. Yasanın karşısında duramayacağı, dayanılmaz bir tehdit/tehlike olarak gördüğü şey, onun dışında yer alacak bir şiddettir, ve yalnızca sonuçları yasal düzenin amaçlarıyla uyuşmayacağından ötürü değil, aynı zamanda bu şiddetin yasaya "dışsal olduğu basit gerçeği"nden ötürü de böyledir.

Şimdi Schmitt'in egemenlik öğretisinin hangi anlamda Benjamin'in eleştirisine bir yanıt olarak görülebileceğini anlayabiliriz. Bu olağanüstü hal tam da Schmitt'in anlamaya ve yasanın dışında saf bir şiddet olduğuna dair ilk tezle birleştirmeye çalıştığı alandır. Schmitt açısından saf şiddet diye bir şey yoktur, *nomos*'a mutlak anlamda dışsal olan bir şiddet yoktur; çünkü olağanüstü hal bir kez ilan edildiğinde, devrimci şiddet kendisini yasalar dahilinde bulur. Dolayısıyla olağanüstü hal, Schmitt'in, Benjamin'in saf şiddet olduğuna ilişkin tezine yanıt vermek için uydurduğu bir araçtır.

Benjamin/Schmitt dosyasındaki esas belge kuşkusuz tarih kavramı üzerine tezlerin sekizincisidir: "Ezilenlerin geleneği bize, içinde yaşadığımız 'olağanüstü hal'in bir istisna değil kural olduğunu öğretmektedir. Bizim bu içgörüyle uyumlu bir tarih anlayışına ulaşmamız gerekiyor. İşte o zaman gerçek bir olağanüstü hal sağlamanın bizim görevimiz olduğunu açıkça anlarız ve bu da bizim Faşizme karşı mücadeledeki konumumuzu güçlendirecektir."

Olağanüstü halin o dönemden bu yana norm haline gelmiş ol-

ması yalnızca belirlenemezliğinin bir doruk noktasına ulaştığını değil, aynı zamanda Schmitt'in buna biçtiği görevi de artık yerine getiremediğini göstermektedir. Schmitt'e göre, yasal düzenin işlemesi son kertede bir düzenlemeye, olağanüstü hale, yani tatbik edilmesini geçici olarak askıya alarak normu uygulanabilir kılmayı amaçlayan olağanüstü hale dayanmaktadır. Fakat eğer istisna kural haline gelirse, bu düzenleme artık işleyemez ve Schmitt'in olağanüstü hal kuramı da yerle bir olur.

Bu bakış açısından, Benjamin'in etkili bir olağanüstü hal ile uydurma bir olağanüstü hal arasında ayrım yapmamız gerektiği görüşü, her ne kadar çok az kaale alınmış olsa da, esastır. Bu ayrım, onu Fransız hukuk doktrininden almış olan Schmitt'te de vardır; ne var ki Schmitt yasalarla yönetilen devletten dem vuran liberal görüşe getirdiği eleştirileriyle uyum içinde, yasalarla yönettiğini iddia eden her türlü olağanüstü hali "uydurma" diye nitelendirmektedir.

Benjamin, Schmitt'in aleyhine çevirebilmek için karşıtlığı yeniden formüle eder: İstisnanın ve normun zamansal ve mekânsal olarak ayrı olduğu bir olağanüstü hal olasılığı ortadan kalktığında, gerçek hale gelen şey, içinde yaşadığımız ve artık kural ile kural olmayanı ayırt edemediğimiz olağanüstü haldir. Bu durumda olağanüstü hali yasaya bağlayan kurgusal bağ ortadan kalkar: Saf şiddetin egemen olduğu bir kuralsızlık alanı vardır yalnızca.

Artık Schmitt ile Benjamin arasındaki tartışmayı daha iyi anlayabilecek bir konumdayız. Tartışma, Schmitt'in bedeli ne olursa olsun yasalarla olan bağlantısını sürdürmeye çalıştığı, Benjamin'in ise tersine çevirerek bu bağlantıdan özgürleştirmek gerektiğini söylediği bir kuralsızlık alanında cereyan etmektedir. Burada sorun, şiddet ile yasa arasındaki ilişkidir, yani siyasal eylem için bir şifre olarak şiddetin durumu. Kuralsızlık üzerine bu söz savaşı, Batı siyaseti açısından, Batı metafiziğini tanımlayan "varlık etrafındaki devlerin savaşı" kadar belirleyici görünmektedir. Metafiziğin nihai konusu olarak saf varlığa, siyasal olanın nihai konusu olarak saf şiddet tekabül etmektedir. Logos ağı içerisinde saf varlık isteyen onto-teolojik stratejiye, şiddet ile yasalar arasındaki ilişkiyi emniyet altına alması gereken istisna stratejisi denk düşmektedir. Yasa ve logos adeta yaşamla olan ilişkilerini bulmak için kuralsız ya da "mantıksız" bir askıya alma alanına ihtiyaç duymaktadır.

4. Yasa ile kuralsızlık, saf şiddet ile olağanüstü hal arasındaki yapısal yakınlık da, her zaman olduğu gibi ters çevrilmiş bir şekle sahiptir. Tarihçiler, etnograflar ve folklor uzmanları olağan düzeni tarif eden yasal ve toplumsal ilişkileri askıya alan ve tersine çeviren kuralsız şenlikleri –Roma'daki Satürn şenliğini, *charivari* serenatlarını ve ortaçağ karnavallarını– çok iyi bilirler. Burada efendiler hizmetkârların hizmetine girer, insanlar hayvan kılığına girip hayvanlar gibi hareket eder, normalde yasadışı olan kötü alışkanlıklar ve suçlar birdenbire müsaade görmeye başlar. Bu kuralsız şenliklerle kimi eski ceza kurumlarını niteleyen dondurulmuş yasa durumları arasında bağlantı kuran ilk kişi Karl Meuli olmuştur. Burada ve keza *iustitium*'da, bir insanı davası görülmeden öldürmek, evini yıkmak ve mallarına elkoymak mümkündür. Mitolojik bir geçmişi yeniden üretmekten çok uzak bir biçimde, karnavalların düzensizliği ve *charivari*'nin gümbürtülü yıkımı gerçek bir tarihsel kuralsızlık durumunu yeniden gerçekleştirir. Dolayısıyla yasa ile kuralsızlık arasındaki muğlak bağlantı, insanların bunu kısıtlanmamış bir özgürlükle yaşayabilmeleri adına saf şiddete başvurdukları dizginsiz bir şenliğe dönüşür.

5. Dolayısıyla Batı siyasal sisteminin iki heterojen ve adeta karşıt öğe arasındaki bir diyalektiğe dayalı çift yanlı bir aygıt olduğu görünmektedir: *nomos* ve kuralsızlık, yasal hak ve saf şiddet, yasalar ve olağanüstü hal tarafından güvence altına alınacak yaşam biçimleri. Bu öğeler birbirlerinden ayrı durdukları sürece, aralarındaki diyalektik işler; ama karşılıklı bir belirsizliğe ve bu iki tarafla eşsiz bir güç içerisinde kaynaşmaya meylettiklerinde, olağanüstü hal bir kural haline geldiğinde, siyasal sistem ölü bir aygıta dönüşür. Şunu soralım: *Nomos* neden kuralsızlık için kurucu bir ihtiyaca sahiptir? Batı siyaseti neden bu iç boşluğa kadar ulaşmak zorundadır? Bu durumda eğer esasen bu yasal boşluğa tahsis ediliyorsa siyasal olanın tözü nedir? Bu sorulara yanıt veremediğimiz müddetçe, yanıtı Batı siyaset tarihi boyunca duyulan diğer soruya da yanıt veremeyiz: Siyasal davranmak ne demektir?

Çeviren: Ferit Burak Aydar

Robert Cover

*Şiddet ve Söz**

I. Giriş: Hukuksal Edimlerin Şiddeti

Yasal yorum(lama)[1] acı ve ölüm alanında vuku bulur. Bu birkaç anlamda doğrudur. Yasayı yorumlayıcı edimler, başkaları üzerinde şiddet uygulanmasına işaret eder ve vesile olur: Bir yargıç belirli bir metni nasıl anladığını dile getirir; bunun sonucunda bir insan özgürlüğünü, malını mülkünü, çocuklarını ve hatta hayatını kaybedebilir. Ayrıca yasa yorumları halihazırda gerçekleşmiş ya da gerçek-

* Bizlerden önce gelen, şeyleri *doğru* adlarıyla adlandıran ve dolayısıyla sonradan gelenlerin içine doğduğu anlam kültürünü kuran kişiler hep birer efsane olmuşlardır. Charles Black bu tür efsanelerden biridir; hukuk alanında şeylere adlarını vermiş, "otoritesini" konuşturmuş bir efsanedir. Ve biz ondan sonra gelenler kendisine minnet borçluyuz.

Harlon Dalton'a, Susan Koniak'a ve Harry Wellington'a bu yazının taslak halini okudukları ve yorumladıkları için teşekkür etmek istiyorum. Bu yazıdaki görüşlerden bazıları daha önce Georgia School of Law, Conference on Interpretation için verdiğim Brown Lecture'da (Mart 1986) geliştirilmişti. Buradaki fikirleri yeniden şekillendirmeme yardımcı olan yorumları için Milner Ball, Avi Soifer, Richard Weisberg ve James Boyd White'a müteşekkirim. Ayrıca yaz dönemindeki araştırma asistanım Tracy Fessenden'e araştırma, yayına hazırlama ve diğer mükemmel yardımları için özel bir teşekkür borçluyum.

1. Burada her ne kadar asıl olarak yargıçların yorumlayıcı edimlerine eğiliyor olsam da, "yasal yorumlama" tabirini tüm yazı boyunca kullanıyorum. Benim kurumsal eylem analizim özellikle bu *yargısal* yorumlamaya uygun düşmektedir. Ama yine de aslında daha genel bir terim olan "yasal yorumlama"nın uygun olduğu kanaatindeyim, çünkü yargıçların modern bir ulus-devletin araçları olarak kullandıkları şiddetin, yasayı bu şiddetin gerçekleştirilmesini ya da buna maruz kalınmasını gerektiren bir davranış biçiminde yorumlayan birini zorunlu olarak ilgilendireceğini düşünüyorum.

leşmek üzere olan şiddet için mazeretler de oluşturur. Yorumcular çalışmalarını bitirdiklerinde, çoğu zaman arkalarında bu örgütlü, toplumsal şiddet pratikleriyle yaşamları paramparça olmuş kurbanlar bırakırlar. Yasal yorum da yol açtığı şiddet de, birbirinden ayrı olarak düşünüldüğünde doğru anlaşılamaz. Her ne kadar bu durum hukukta/ yasalarda yorumlayıcı pratiklerin merkeziliğini savunan artan sayıda eserde fütursuzca görmezden geliniyorsa da, bu kadarının aşikâr olduğunu söyleyebiliriz.[2]

Tek başına alındığında "yorum" sözcüğü yanıltıcı olabilir. "Yorum" kişilerarası bir gerçekliğin dil aracılığıyla toplumsal olarak yapılandırılmasını ifade eder. Fakat acı ve ölüm çok farklı anlamlara sahiptir. Gerçekten de acı ve ölüm, "yorum"un seslendiği dünyayı yok eder. Kişinin kişilerarası gerçeklikler kurma yeteneğinin ölümle yok edildiği açıktır, ama bu durumda, ölüm için söylediklerimiz acı için de geçerlidir, zira acı, her şey bir yana, dilin kendisini yok etmektedir. Elaine Scarry'nin yetkin acı çözümlemesi bu noktaya işaret eder:

2. Yakın dönemde yorumlamayı hukuk kurumunun merkezine yerleştiren bir hukuk araştırmacılığı patlaması yaşanmıştır. Bunun yeterli bir örneklemesi şu iki sempozyumda yayımlanan çeşitli makalelerde görülebilir: Symposium: Law and Literature, *Texas Law Review*, cilt 60, s. 373 (1982); Interpretation Symposium, *Southern California Law Review*, cilt 58, s. 1 (1985) (iki baskı halinde yayımlanmıştır). Yakın dönemdeki hukuk araştırmacılığında "yorumlama" ya da "hermenötiğe" olan yoğun ilgi, belirli bir sözcüğün, cümleciğin ya da aracın belirli bir bağlamda nasıl etkili kılınabileceğine ilişkin geleneksel sorulardan epey farklı bir olgudur. Bu daha ziyade, benim "yorumlayıcı bağlılıklarla ... bir arada tutulan ... normatif evren" adını verdiğim şeyin incelenmesidir. R. Cover, "The Supreme Court, 1982 Term – Foreword: Nomos and Narrative", *Harvard Law Review*, cilt 97:4, s. 7 (1983). Ya da, Ronald Dworkin'in sözcükleriyle, "kuruma *anlam* yükleme ve ... ardından bu anlamın ışığında onu yeniden yapılandırma" çabasının incelenmesidir. R. Dworkin, *Law's Empire*, s. 47 (1986) (vurgu özgün metinden). Dworkin *Law's Empire* eserinde, anlam-vermeyi, yorumlamanın inşa edici boyutunu hukukun tam kalbine yerleştiren en ayrıntılı ve incelikli içtihatı yazmıştır. James Boyd White kendi verdiği adla "argüman kültürü" asallığını öne süren bir başka belagatli sestir. White, retoriği içtihatın zirvesine çıkartmıştır. Bkz. J. B. White, *When Words Lose Their Meaning* (1984); J. B. White, *Heracles' Bow* (1985).

Hukukun şiddete dayalı yönü ve bunun yorum ve retorikle olan bağlantısı hem Dworkin'in hem de White'nin eserinde sistematik olarak görmezden gelinir ya da küçümsenir. White, *Heracles' Bow* eserinin dokuzuncu bölümünde, bu yazımızın ele aldığı konulara epeyce yaklaşır. Ceza yasasını, belirli reformların yokluğunda, bir "anlam sistemi" olarak anlaşılamazlığından dem vurarak eleştirir. Fa-

İnsan açısından acıda, o kadar tartışma götürmez ve müzakere edilmez bir şekilde mevcuttur ki "acı duymak", "kesinliğe sahip olma"nın en canlı örneği olarak düşünülmeye başlanabilir; oysa diğer insan açısından, o kadar ele avuca sığmaz bir şeydir ki acı hakkında bir şeyler işitmek, "şüphe duyma"nın esas modeli olarak düşünülebilir. Dolayısıyla, acı aramıza hem reddedilemeyen hem de olurlanamayan bir şey olarak paylaşılamaz bir şekilde gelmektedir. Acı neyi başarırsa başarsın, kısmen paylaşılamazlığı aracılığıyla başarır ve bu paylaşılamazlığı da kısmen dile direnerek sağlar. ... Uzun süreli acı basit bir şekilde direnmez dile, aksine faal bir şekilde onu yok eder ve dili önceleyen bir duruma, bir insanın dili öğrenmeden önce çıkardığı seslere ve bağırışlara dolaysız bir geri dönüşe yol açar.[3]

Kurbanın normatif dünyasını ve ortak gerçeklikler yaratma yeteneğini yok etmek adına, kasıtlı olarak acı çektirilmesine "işkence" diyoruz. İşkencenin bir parçası olan sorgu, der Scarry, nadiren bilgi koparma amacını taşır. Daha yaygın olarak, işkencecinin soruşturması kurbanın normatif dünyasının sonunu göstermek üzere tasarlanmıştır – kurbanın değer verdiği şeylerin sonu, bu değerlerin temelindeki cemiyeti oluşturan bağların sonu. Dolayısıyla Scarry, "işkenceciler mahkûmu itirafa zorlayarak, aşırı acının dünyayı yok

---

kat yargıcın söylediği ile bunu söylerken yaptığı arasındaki karşıtlığı ortaya koyar. Ancak White bu kitapta da temel iddiasını tekrarlamaktadır: "Hukuku anlamanın en iyi yolu ... onu bir toplumsal denetim aygıtı olarak değil, kendi tabirimle bir kurucu retorik olarak görmektir: bir anlam iddia etmek, onda direnmek ve anlamı ilan etmek için bir dizi kaynak." *A.g.y.*, s. 205. Hukukun White'ın iddia ettiği tüm bu şeylerden oluştuğunu reddetmiyorum, ama ancak hukukun örgütlü toplumsal şiddet pratiği bağlamında bunlardan oluştuğunu söyleyebileceğimizde ısrar ediyorum. Ve elde edilen "anlamlandırmanın" ya da anlamın, kişinin şiddete maruz kalıp kalmadığına bağlı olarak çok farklı şekillerde deneyimlenmesi ya da anlaşılması gerekir. *Nomos ve Narrative*'de ben de hukuktaki yorumlayıcı bağlılıkların dünya kurucu niteliğini vurgulamıştım. Fakat *Nomos*'un ana tezi, yasal anlam yaratımının, özünde, gruplar içerisinde gerçekleşen (ya da *en iyi durumda* böyle olan) kültürel bir faaliyet olduğuydu. Bu tür anlam-yaratıcı faaliyetler toplumsal denetimi sağlamak adına kullanılan etkili şiddetle aynı süreyi paylaşmazlar doğal olarak. Yani hukuk, gelecek dünyaları kurma girişimi olduğu içindir ki, toplumsal denetimin şiddetinin kullanılması ya da buna direnilmesi arasındadır. R. Cover, *a.g.y.*, s. 18: "Hukukun güç olarak toplumsal örgütlenişi ile anlam olarak örgütlenişi arasında radikal bir ikilik vardır." Elinizdeki bu yazım, geleneksel yasal karar biçimlerinin, normalde edebiyatta, sanatta ya da beşeri bilimlerde algılandığı şekilde bir yorum fikri ile ele alınamayacağına açıklık getirmeye çalışmaktadır.

3. E. Scarry, *The Body in Pain*, s. 4 (1985).

edici olduğu gerçeğini tescil etmeye ve nesnelleştirmeye zorlarlar," sonucuna varır.[4] Zaten tam da bu nedenle işkenceciler neredeyse her zaman ihanet ararlar – yani, kurbanın elle tutulmaz normatif dünyasının, acının maddi gerçekliği ve onun uzantısı olan korku neticesinde paramparça edildiğinin kanıtlanışını.[5] İşkenceci ve kurban sonuçta kendi korkunç "dünya"larını yaratırlar, ama bu dünya bütün anlamını başkalarının külleri üzerine dayatılmış olmaktan alır.[6] Bu dünyanın mantığı tam tahakkümdür – her ne kadar amaç asla tam olarak gerçekleşmese de.

Bir cemiyetin normatif dünyası korkunun, acının ve ölümün en uç biçimlerine karşı yine de ayakta kalabildiğinde, bu ayakta kalma hem bu deneyimi yaşayanlarca hem de bu sıkıntıyı canlı bir şekilde hayal eden ya da yeniden yaratanlarca gerçek anlamda bir mucize olarak görülecektir. Mesela, aziz Katolik şehitleri hakkında yazılanları ele alalım:

> Ayrıca maruz kaldıkları onca işkencenin yanında zafer ışıkları saçan azizlerin eylemlerini ve *hayret verici iman ikrarlarını* da eklememiz gerekir. Zira hangi Katolik bu azizlerin insanların katlanabileceğinden çok daha fazlasına maruz kaldıklarından ve buna kendi güçleri sayesinde değil, Tanrının inayeti sayesinde direnebildiklerinden şüphe duyabilir?[7]

4. E. Scarry, *a.g.y.*, s. 29.

5. *A.g.y.* "Acı ve sorgu kaçınılmaz olarak birlikte gerçekleşir çünkü (bunun bir nedeni) işkenceci de mahkûm da bunları karşıtlar olarak deneyimler. Siyasal roller içerisinde, işkenceci açısından grotesk zalimliğine yol açacak kadar büyük önem arz eden soru, bu zulme maruz kalan mahkûm tarafından o kadar az önem arz edecektir ki istenen yanıtı verecektir. İşkenceciler açısından, şu saf ve basit olgu, insan ıstırabı, görünmez kılınır ve bu ıstırabın çektiriliyor oluşu, bu ahlaki olgu, soru'nun düzmece aciliyeti ve mahiyeti aracılığıyla tarafsız kılınır. Mahkûm açısından, saf, basit, karşı konulmaz bir gerçek olan ıstırap her türlü soru'nun önemini ve keza bu soru'nun işaret ettiği dünyanın önemini tarafsız ve görünmez kılacaktır. ... Tam da bu nedenle mahkûmun yanıtının içeriği rejim açısından yalnızca bazı zamanlarda önemliyken, yanıtın biçimi, yanıtlıyor olması olgusu her zaman hayati önemdedir. ... İtirafta, kişi kendisini ve benliğini oluşturan dünyanın tüm veçhelerini –arkadaşlar, aile, ülke, dava– ele verir." *A.g.y.*

Acı dünya yıkımının uç biçimiyken, korku fiziksel acı ve işkenceyle bağlantılı olmadığında bile son derece güçlü olabilir. Yanıtlıyor olma olgusu ve aldatma yoluyla "dünyanın yıkılması" zorunluluğu McCartyciliğin korku yönetiminin merkezinde yer alıyordu. Örneğin bkz. V. Navasky, *Naming Names*, s. 346 (1980) (muhbir, "bir topluluk olasılığını yok eder ... zira muhbir, ihanet ilkesinden hareket ederken, topluluk güven ilkesi sayesinde ayakta durur").

Ve Yahudiler, her yıl Yom Kippur zamanı, Rabbi Akiba'yı yâd ederler:

Rabbi Akiba ... (Romalıların bunu yasaklayan) kararına karşın öğretmeye devam etmeyi tercih etti. Onu celladın karşısına çıkardıklarında, Sh'ma'yı tilavet etmenin zamanıydı. O, *Sh'ma Yisrael*'i tilavet ederken demir tarakla derisini yüzdüler; hür iradesiyle Tanrının Krallığının boyunduruğunu kabul etti. "Şimdi bile mi?" diye sordu müritleri. "Tüm yaşamım boyunca şu dizeler beni kemirdi durdu: 'Yüce Rabbini tüm kalbinle ve tüm ruhunla sev,' yani O, canını alsa dahi," diye yanıt verdi. "Bu yükümlülüğümü yerine getirip getiremeyeceğimi hep merak etmişimdir. Ve şimdi getirebiliyorum." Dünyayı dilinde şu sözlerle terk etti, "Tanrı Birdir."[8]

Şehitlik, çağdaş Amerikan hukukunun seküler dünyası açısından tüm tuhaflığına karşın, yasal yorumlamanın doğasını anlamak için iyi bir başlangıç noktasıdır. Şehitlik tam da çok uç bir olgu olduğu içindir ki, yorumlamanın şiddetli tahakküm pratiğiyle birleştiği her durumda mevcut olan şeyi daha az oranda görme olanağı sağlar bize. Şehitler, eğer kendileri açısından devam eden bir yaşam olacaksa, bunun zalimin yasalarının belirlediği kurallara göre olmayacağında ısrar ederler. Yasa, hayali bir geleceğin gerçeklik üzerindeki izdüşümüdür. Şehitler sahip oldukları geleceğin, kendi bağlı oldukları yasalara göre (Tanrının yasaları) olmasını isterler. Ve şehitlerin çektiği sıkıntıların kerameti, dünyayı yok edici acıya rağmen, bağlı oldukları yasalarda ısrar etmeleridir.[9] Onların zaferi –bu

6. İşkencenin yarattığı "gücün kurgusu" üzerine bkz. E. Scarry, *a.g.y.*, s. 56-8.

7. P. Brown, *The Cult of Saints*, s. 79 (1981) (vurgu bana ait – alıntının alındığı yer Decretum Gelasianum, *Patrologia Latina*, 59.171).

8. Alıntı geleneksel Elieh Ezkerah'tan ya da Yom Kippur'un şehadetinden. Kullandığım çeviri, *Mahzor For Rosh Hashanah and Yom Kippur, A Prayer Book for the Days of Awe*, s. 555-7, J. Harlow (haz., 1972).

9. İngilizce şehit sözcüğü (*martyr*) Yunanca *martys* kökünden (şahitlik etmek) ve Arice *smer* kökünden (hatırlamak) geliyor. Şehitlik, şehidin, şahit olma ediminde, bu sayede yeniden oluşturulan, yeniden canlandırılan ya da yeniden yaratılan normatif evren adına kendisini kurban edişinde bir *hatırlama* olarak iş görür. Dinsel bir olgu olarak şehitliği ele alan en eski kaynaklardan biri olan *Makabeler*, şehitlik olgusunun temel özelliği olarak şehidin karşılaştığı dayanılmaz şiddete rağmen, Yasa ve ona karşı yükümlülüğün içbütünlüğü üzerinde ısrar etmesini vurgular. Kitabın bir yerinde yedi evladın annelerinin gözleri önünde maruz kaldığı korkunç işkence ve ölümleri tasvir edilir; ölümlerin her biri bir önce-

kısmen hayali olabilir–, Torah ve Nomos'un normatif evreninin, ölüm ve acının maddi dünyası üzerindeki muhayyel zaferidir.[10] Şehitlik, tahakküme karşı uç bir direnme biçimidir. Bu şekliyle, "Yasa"yı oluşturan normatif dünya inşasının asla sadece zihinsel ya da tinsel bir eylem olmadığını hatırlatır bize. Yasal bir dünya yalnızca bu yola baş koyan bedenler olduğu oranda inşa edilebilir. Şehidin gördüğü işkence kurumların örgütlü şiddetinin uç ve iğrenç bir biçimidir. Bize resmi görevlilerin yorumlayıcı bağlılıklarının gerçekten de bedende gerçekleştiğini hatırlatır. Bu böyle kaldığı sürece, resmi yasalara direnen bir topluluğun yorumlayıcı bağlılıkları da bedende gerçekleşmek zorundadır; bu, kendi takipçilerinin bedeni de olsa.

Şehitlik fiziksel bir alanı paylaşmasına karşın tahakküme alışamayan ya da bunu kabullenemeyen bir grubun verebileceği tek yanıt şekli değildir elbette. İsyan ve devrim, koşullar uygun olduğunda ve yalnızca ölmek için değil, öldürmek için de bir istek duyulduğunda, normatif geleceğin mütehakkim gücün dünyasından farklı bir algılanışı için verilen alternatif yanıtlardır.[11]

---

kinden daha korkunçtur. En sonuncu ve en genç çocuk annesinin verdiği cesaretle, Kral'ın domuz yeme emrine şu sözcüklerle karşılık verir: "Kral'ın emrine boyun eğmeyeceğim; Ben Musa tarafından atalarımıza bırakılan yasalara uyarım." *Maccabees* 2, 7.30.

10. Aşırı örneklerde şehitlik olumlu şekilde aranabilir, zira ruhun beden üzerinde zafer elde etme yeteneğinin son kanıtıdır. Bu zafer, sevginin ya da yasanın, ya da şehidin ve onun cemaatinin normatif ve dinsel dünyasının hâkim motiflerine bağlı olarak, her ikisinin zaferi olarak görülebilir. Büyük hukukçu ve mistik Joseph Karo (1488-1578) esrimeli şehitlik rüyaları görür ve bu rüyalarda kendisine "bir *magdid* (gezgin vaiz)" tarafından –ağzıyla konuşan ve kendisine rüyetlerinde görünen semavi bir elçi– bir şehit olarak öleceği vaat edilirmiş. (Bu vaat gerçekleşmedi. Çok geç bir yaşta öldü.) Bkz. Z. Werblowski, *Joseph Karo: Lawyer and The Mystic*, s. 151-4, 2. basım (1977). Bir düşman karşısında kendi kendilerini kıyımdan geçiren toplulukların varlığı olgusuna da dikkat çekmek gerek. Yahudi şehitlerinin haçlılar öncesindeki karmaşık mitos düzenine (S. Spiegel, *The Last Trial: On the Legends and Lore of the Command to Abraham to Offer Osaac as a Sacrifice: The Akedah*, İng. çev. J. Goldin, 1969) ve günümüzde Jonestown'daki Beyaz Gece mitine (aktaran J. Smith, *Imagining Religion: From Babylon to Jonestown*, s. 102-20, 126-34, 1982) bakınız.

11. Şehitlikten direnişe geçişin ilk örneği Rahip Matathias'ın Modi'in'deki dramatik cinayetidir. *Makabees* 1, s. 2, 19-28. Matathias'ın eylemi eserde, kısmen *Makabeler* 2'de betimlenen kahramansı şehitlik eylemleriyle açık bir karşıtlık içinde olduğu için dramatik bir öneme sahiptir. Bkz. yukarıda 9. not.

Bizim (Amerikan) anayasa tarihimiz de bu tür bir isyan eylemiyle başlar. Bu eylem, biçimi bakımından, Büyük Britanya'dan siyasal bağımsızlık hakkını onaylayan anayasal yorum üzerine bir denemeydi.

Dolayısıyla bizler, Genel Kongre'deki Amerika Birleşik Devletleri temsilcileri, niyetlerimizin doğruluğu için dünyadaki yüce yargıca başvurarak ve bu sömürgelerin iyi insanlarının yetkisiyle, Birleşik Koloniler'in bağımsız ve hür devletler olduğunu ve olma hakkına sahip olması gerektiğini, Britanya Krallığına her türlü bağımlılıktan beraat ettiklerini ve Büyük Britanya Devleti ile aralarındaki tüm siyasal bağın tümüyle kopartıldığını ve kopartılması gerektiğini ilan ve ilam ediyoruz.[12]

Fakat bu yorumlayıcı eylem, böyle hayati bir yorumlayıcı duruma eşlik eden acı ve ölümün barındırdığı risklere dair bir farkındalığı da içerir:

Biz yaşamlarımızı, kaderlerimizi ve kutsal onurumuzu karşılıklı olarak birbirimize bağlıyoruz.[13]

Elbette eğer başarısız olsalardı kumpasçılara ödetilecek bedel tam da *yaşam, kader ve kutsal onur* olacaktı. İsyana önderlik edenlerin İngiliz anayasası açısından vatana ihanet suçunu işlediklerini sıklıkla unutuyoruz. Ve vatana ihanet suçlaması beraberinde korkunç ve aşağılayıcı bir ölüm, mal mülk haczi ve soyun da cezalandırılmasını getiriyordu.[14] Siyasal bağlılığa ilişkin temel sorunları

12. Bağımsızlık Bildirgesi (1776). Bildirge'nin hangi anlamlarda Britanya İmparatorluğu içinde Amerika'nın anayasal statüsünün yorumu olarak görülebileceğine ilişkin olarak bkz. Barbara A. Black, "The Constitution of Empire: The Case for The Colonists", *U. Pennsylvania Law Rev.*, cilt 124, s. 1157 (1976).

13. Bağımsızlık Bildirgesi (1776).

14. Bkz. *Blackstone Commentaries*, cilt IV, s. 92-3:

"Vatana ihanetin cezası genel olarak çok ağır ve korkunçtur. 1. Suçlunun darağacına çekilerek götürülmesi, taşınarak ya da yürütülerek değil; her ne kadar genellikle (gizliden gizliye nihayet insanlık tarafından yasa derecesine yükseltilmiştir) suçluyu yerde ya da kaldırımda sürüklemek gibi aşırı bir işkenceden korumak için kızak ya da çite izin verilse de. 2. Boynundan asılması ve canlıyken bağın kesilmesi. 3. İç organlarının canlıyken çıkartılması ve yakılması. 4. Kafasının kesilmesi 5. Bedeninin dört parçaya bölünmesi. 6. Kafasının ve dört parçaya ayrılmış bedeninin kralın emrine verilmesi."

Haciz ve soyun cezalandırılması hakkında bkz. *a.g.y.*, s. 388-96. Dolayısıyla Anayasanın ilk haline eklenen birkaç hususi koruma maddesi arasında vatana

yansıtan anayasal yorumlamanın büyük meseleleri –Amerikan Devrimi, Konfederasyon devletlerinin ayrılması ya da Büyük Düzlükler Kızılderilileri'nin ayaklanması– en azından siyasal metinlerin kavranışı kolektif eylemde bulunma yeteneğinde gömülü olmaya başladığı andan itibaren, açıkça, şiddet (acı ve ölüm) tohumlarını içinde taşımıştır. Fakat *yasal* yorumlamayı edebiyat yorumlarından, siyaset felsefesinden ve anayasa eleştirisinden ayıran şey tam da siyasal metnin kavranışının kurumsal eylem tarzlarına gömülü oluşudur.[15] Yasal yorumlama ya acı ve ölüm alanında oynanır ya da yasadan daha az (ya da çok) bir şeydir.

Devrimci anayasal anlayışlar genellikle kan bulaşmış şeylerdir. Bunlarda yasaların şiddeti en kaba biçimini alır. Fakat yasal eylemlerin en rutin olanında bile yasal yorumlama ile acı çektirme arasındaki ilişkiyi görebiliriz. Hüküm giymiş bir sanığı mahkûm etme eylemi, *yargıçların en rutin eylemleri arasındadır.*[16] Ne var ki yorumlamanın nasıl ayırt edici bir şekilde şiddet tarafından şekillendirildiğini anlatması bakımından da fevkalade manidardır. Evvela, olayı sa-

---

ihaneti açıkça tanımlaması, ihanet suçlaması için adli korumalar getirmesi ve soyun kirlenmesini ve bozulmasını dolaylı bir ceza olarak ihanetten mahkûm olanların ailesine ya da torunlarına dek uzatılmasını engellemesinde şaşılacak bir durum yoktur.

15. Her yorumlama eylemi belli bir bağlamda gerçekleşir. Yakın dönemdeki eleştirmenler arasında Stanley Fish, edebiyat metinlerinin kavranışında bile kurumsal bağlamların hâkimiyeti konusunda diretenlerin başında gelmektedir. Genel olarak bkz. S. Fish, *Is There A Text in This Class?* (1980); Fish, "Fish v. Fiss", *Stanley Law Review*, cilt 36, s. 1325, 1332 (1984) ("Bir bağlamın ... 'derinden içinde' olmak, halihazırda ve her zaman, bu bağlamı hem tanımlayan hem de bu bağlam tarafından tanımlanan normların, standartların, tanımların, rutinlerin ve anlaşılmış hedeflerin içinde ve bunlarla birlikte düşünmek (ve algılamak) demektir.") Fish'in edebiyat hakkındaki ana vurgusunu tartışmak istemiyorum. Fakat normatif gelecekleri kısmen kolektif şiddet pratiğiyle gerçekleştirmek üzere tasarlanmış kurumların, toplumun şiddetiyle yalnızca uzak ve arızi bir ilişkiye sahip olanlardan biraz daha farklı bir temele oturduğunu gerçekten düşünüyorum. Fredric Jameson'unki gibi "edebi metinlerin siyasi yorumlanışının önceliği"ni savunan görüşleri kabul etmeye daha yatkınım. F. Jameson, *The Political Unconscious: Narrative as a Socially Symbolic Act*, s. 17 (1981). Fakat bu tür görüşler toplumsal gerçekliğimizin siyasal olarak kavranışının özel bir yere sahip olduğunu iddia etmelerine karşın, hiçbir şekilde benim yasal yorumlama hakkında iddia ettiğim şeyi –yasal yorumlama siyasal şiddet pratiğinin parçasıdır– edebiyat yorumları için iddia etmemektedirler.

nığın bakış açısından inceleyin. Sanığın dünyası tehdit altındadır. Fakat genellikle sessiz sakin, sanki sivil bir söyleme katılıyormuş gibi oturur. Eğer mahkûmiyet giyerse, sanık, geleneksel olarak, uzun bir süre hapis yatmak üzere birilerinin nezaretinde ve genellikle de olayın bütün o sivil görünümünü bozmadan, bir rahatsızılk çıkarmadan yürür. Sivil görünümün "gönüllü" olduğunu varsaymak, eğer sanığın kendisine karşı yöneltilmiş karşı konulmaz şiddet bombardımanını ve direnmenin ya da çırpınmanın taşıdığı ümitsizliği özerk olarak tanıyıp kabul etmesini ifade etmesi anlamında söylemiyorsak, abesle iştigaldir.[17]

Pişmanlık ve utanmanın sanıkların davranışlarını şiddete oranla daha fazla denetim altına aldığı toplumlar vardır. Bu tür toplumlar kendi farklı analiz biçimlerine ihtiyaç duyarlar ve bunları bulmuş-

16. Bu deneme boyunca ceza hukukundan örnekler kullanmış olmamın çok basit bir nedeni var. Ceza hukukunun şiddeti görece doğrudandır. Eğer geliştirdiğim argüman bu bağlamda ikna edici olmazsa, diğer bağlamlarda ikna ediciliği daha da az olacaktır. Mülkiyete, mülkiyetin korunmasına ve kullanımına ilişkin her yasanın, benzer şekilde şiddete dayalı bir temeli olduğunu savunabilirim. Fakat mülkiyet haklarına ilişkin çok rahat görülebilir yasal alışverişlerin çoğunda (belki de büyük çoğunluğunda), şiddete dayalı temel mevzu bahis değildir ilk planda. Benim argümanım, kanımca, hukuktaki her yorumlayıcı edimin, bahis konusu kişiler üzerinde ceza duruşmasının sahip olduğu türde doğrudan şiddete dayalı bir etkisi olduğunu varsaymaktadır. İnsanların sonuçlara çok fazla önem verdiği ve kendi adlarına hareket etmeye hazır oldukları durumda, ulus-devletin hukuk görevlilerinin genellikle davranışı denetim altına almak adına cezai ya da şiddete dayalı sivil yaptırımlara başvurmaya istekli ve ehliyetli olmaları yeterlidir.

17. Yasal düzene ilişkin kendi anlayışlarına ulaşmış olan birkaç sanık, duruşmanın, olgulara ilişkin yorumlamaların ve yasal kavramların test edildiği ve inceltildiği birleşik ya da komünal bir sivil hadise olduğu kurgusunu açıkça reddetmeye çalışmıştır. Bu denli açık bir eylem planı sanığın fiziksel olarak bağlanması ve susturulmasıyla sonlanır. Bobby Seale 1960'ları yaşamış bizlere, mahkemenin sanığın bedeni üzerindeki fiziksel denetiminin cezai sürecin kalbinde yattığını öğretir. Dolayısıyla sanığın "sivil davranışı" asla olayın ortak bir kavranışını ifade edemez; olayı "zırvalık" olarak yorumlamasını aleni olarak sergilemesi kendisine yöneltilmiş şiddetle ve kendisine çektirilen acıyla sonlanacağı korkusuna işaret edebilir. Bizim anayasa hukukumuz, gayet tabi, ceza duruşmasının "düzen"ini sürdürmek için yükselen açık şiddet derecelerinin bir ölçü içinde kullanılmasını sağlamaktadır. Örneğin bkz. Illinois v. Allen, U.S. cilt 397, s. 337 (1970); Tigar, "The Supreme Court, 1969-Term-Forword: Waiver of Constitutional Rights: Disquiet in the Citadel", *Harvard Law Review*, cilt 84: 1, s. 1-3, 10-1 (1970) (kısmen Allen üzerine yorum yapılmaktadır).

lardır da.[18] Fakat ABD'de mahkûmların çoğunun hapishaneye yürümesinin nedeni, kanımca, yürümedikleri takdirde sürüklenecekleri ni ya da dövüleceklerini biliyor olmalarıdır. Sürüklenmeye karşı direnmiyorlar, çünkü eğer bu tür bir mücadele verirlerse kaybedeceklerini –büyük olasılıkla yaşamlarını da kaybedeceklerini– biliyorlar.

Eğer bu şiddetin kurbanları için bir sempati duyduğum hissi uyandırdıysam, bunun yanıltıcı olduğunu söylemeliyim. Bu çerçevede uygulanan terörün dengesi çoğu zaman tam benim isteyeceğim orandadır. Fakat mahkûmlarımızı sanki hapse yürüyerek götürüyormuşuz gibi davranmamızı da istemem. Şiddete dayalı hapsetmelerin önkoşulları olan "yorumlamalar" ya da "görüşmeler" bizatihi şiddet araçlarıdır. Bu olguyu gizlemek bir sorgucunun sorgulaması esnasındaki arkaplan çığlıklarını ya da gözle görülür işkence araçlarını görmezden gelmekle eşdeğerdir. Mahkûmun deneyimi, en baştan itibaren, şiddetli bir şekilde tahakküm altına alınma deneyimidir ve daha baştan şiddet içeren bir muamele görme korkusunun etkisi altındadır.[19]

Karara bağlama ediminin şiddeti, en bariz şekliyle, sanığın bakış açısından bakıldığında görülebilir. Dolayısıyla ortak değerlere sahip bir cemiyetin içindeki olayın yorumlayıcı niteliğini ya da anlamını büyütmeye, ya da şiddetini olduğundan az göstermeye çalışan bir izahat, mahkûmu ya da sanığı görmezden gelme eğiliminde olacak ve yargıç ve yargıcın yorumlayıcı edimi üzerine odaklanacaktır. Anlam, "suçlama" ya da "ceza" gibi geniş yorumlayıcı kategorilerle başlayarak, yargıcı, şiddet edimlerindeki rolüne ilişkin olarak kendisine ve diğerlerine mazur gösterecek olay için yaratılır. Hukukun bu tür ideolojik işlevlerinin önemini küçük görme niyetinde değilim. Fakat ideolojinin işlevi, düzenin doğasını onun kur-

18. "Utanç kültürleri" ile "suç kültürleri" arasındaki ayrım için bkz. genel olarak E. Dodds, *The Greeks and the Irrational* (1951) ve J. Redfield, *Nature and Culture in the Iliad* (1975). Modern "utanç kültürü"nün bir analizi için bkz. R. Benedict, *The Chrysanthemum and The Sword: Patterns of Japanese Culture* (1946).

19. Bu ve buna çok benzer noktalar hapishane kaynaklı edebiyat eserlerinde rutin bir şekilde vurgulanmaktadır. Örneğin bkz. E. Cleaver, *Soul On Ice*, s. 128-30 (1968); J. Washington, *A Bright Spot in the Yard: Notes & Stories From a Prison Journal* 5 (1981).

banı olanlardan saklamasına nazaran, esasen bu düzenden yarar sağlayanlara ve onu koruması gerekenlere düzeni mazur göstermesi bakımından çok daha önemlidir.

Ceza ideolojisi elbette yargıçların özel mülkiyetidir. Kavram genel kültürde işler ve mahkûmlar, suçlular ve devrimciler ve keza yargıçlar tarafından anlaşılabilir ve paylaşılmaktadır. O halde neden yorumlamanın hukukun başlıca kavramı *olduğu*, "ceza"yı anlama şeklindeki yorumlayıcı görevin, yargıç ve sanığın ceza duruşmasındaki çelişen eylemlerini ve deneyimlerini dolayımlamaya ve anlamlandırmaya çalışıyor diye görülebileceği sonucuna varmayalım? Tabiatıyla, cezalandırılması gereken kişiye karşı zora başvurulması gerekebilir. Ve ceza, eğer "adil"se, uygulanan baskıyı ya da şiddeti meşrulaştırması beklenir. Dolayısıyla ceza ideolojisi, ceza hukuku pratiklerimizi bize ve muhtemelen, yasa tarafından cezalandırılan ya da cezalandırılabilecek kişilere bile başarılı bir şekilde mazur gösterebilir.

Fakat "ceza"nın bir ideoloji olarak popüler ya da mesleki literatürde, siyasal tartışmalarda ya da genel söylem içindeki işleyiş biçimiyle, yasal yargılama edimlerinde, mahkûmiyet kararlarında ve infazlardaki işleyiş tarzı arasında temel bir farklılık vardır. Zira yargıç ceza kavramını kullanarak yorumladıkça, aynı zamanda –diğerleri aracılığıyla– mahkûmu dizginlemek, incitmek, çaresiz bırakmak ve hatta öldürmek için hareket eder. Böylece yorumlamada ortaklık (bu başarılsın ya da başarılmasın), bunu oluşturan farklı anlamlar tarafından yok edilen ortak anlama sahip bir ortaklıktır. Nasıl işkenceci ve kurban yalnızca birbirlerine taban tabana zıt deneyimlere sahip olmalarından ötürü "ortak" bir dünyaya sahipse, aynı şekilde yargıç ve mahkûm da "ceza"yı cezalandırıcı edime ilişkin taban tabana zıt deneyimleri aracılığıyla anlarlar. İşkencecinin ve kurbanının işkencenin gerekçeleri konusunda, işkence odasının dışında, ortak bir kuramsal görüşü paylaşıp paylaşmadıkları tamamen konudışıdır. Her halükârda, biri yok ederek, diğeri yok edilerek itirafa ulaşılmıştır. Benzer şekilde, yargıç ve mahkûm aynı ceza felsefesini paylaşsınlar ya da paylaşmasınlar, biri şiddet yoluyla tahakküm altına alarak, diğeri ise tahakküm altına alınarak aynı ceza felsefesini kullanırlar.

II. Yargıçların Eylemleri: Yorumlamalar, Fiiller ve Roller

Dolayısıyla yargıçların ne söyledikleriyle değil, ne yaptıklarıyla başlayalım.

Yargıçlar acı ve ölüme sebebiyet verirler.

Tüm yaptıkları bundan ibaret değildir. Belki de genel olarak yaptıkları da bu değildir. Fakat ölüm ve acı verdikleri bir *gerçektir*. John Winthrop'tan Warren Burger'e kadar hepsi bir şiddet piramidinin tepesinde oturmuşlardır ve her ne yapmışlarsa buradan yapmışlardır...

Bu anlamda şairlerden, eleştirmenlerden ve sanatçılardan ayrılırlar. Güçlü şiirlerin ve güçlü şairlerin de şiddete sahip olduğunda ısrar etmek pek işe yaramayacaktır. Zira zayıf yargıçların bile şiddeti baştan aşağıya gerçektir – tek bir yoruma bile ihtiyaç duymayan, bir eleştirmenin açığa çıkartması gerekmeyen naif ama dolaysız bir gerçek.[20] Her mahkûmda bunun işaretini görebiliriz. Burada mesele yargıçların şiddetinin haklı olup olmadığı değil, yalnızca ol-

20. Güçlü şairlerin edebi atalarına uyguladıkları şiddet hakkında bkz. Harold Bloom, *The Anxiety of Influence* (1973); Türkçesi: *Etkilenme Endişesi*, çev. F. Burak Aydar, İstanbul: Metis, 2008; ve H. Bloom, *The Breaking of the Vessels* (1982) ve *Etkilenme Endişesi*'nden bu yana yayımlanmış eserlerinin çoğu. Yargıçlar, tıpkı diğer metin okurları ve yazarları gibi, edebi –yani yargı alanındaki– atalarına şiddet uygularlar. Bloom'un ana tezinin hukuk alanına ilginç bir uygulaması için, bkz. D. Cole, "Agon and Agora: Creative Misreadings in the First Amendment Tradition", *Yale Law Journal*, cilt 95, s. 857 (1986). Cole hukukun şiddetle bağlantısının yasal yorumlamayı edebi yorumlamadan ayırdığını kabul eder, ama maalesef bu noktayı daha fazla açmaz. *A.g.y.*, s. 904.

Adli etkinin endişesi daha önce, Cardozo'ya övgüsünde Learned Hand tarafından uygun ve hoş bir şekilde belirtilmişti: "Mr. Justice Cardozo", *Columbia Law Review*, cilt 30, s. 9 (1939). Buradaki meramım yargıçların, şairlerin yaptığı gibi, edebi ebeveynlerine mecazi bir şiddet uygulamadıkları değil, aksine –ilaveten– şairlerde olmayan bir tarzda, yorumlamaları aracılığıyla çok daha düzanlamda bir şiddet biçimine başvurduklarıdır. Yargıç ile cezanın şiddeti arasındaki bağlantının dolayımsızlığının yüzyıllar boyunca değişmiş olması önemlidir ve pek çok kereler altı çizilmiştir. Örneğin bkz. M. Foucault, *Discipline and Punish: The Birth of the Prison*, İng. çev. A. Sheridan, 1977; Türkçesi: *Hapishanenin Doğuşu*, çev. M. Ali Kılıçbay, Ankara: İmge, 2006. Kuşkusuz ABD'de bugün yargıcın cezanın şiddeti konusundaki bariz sorumluluğu, eylemin örgütsel biçiminin takdir edilmesini –bu toplumda yaşayan hepimizin edindiği bir şey– gerektiriyor. Bu anlamda

gusal olarak var olduğu ve edebiyatta ya da edebiyat eleştirmenlerinin ve filozofların metaforik karakter çizimlerinde var olan şiddetten ayrıldığıdır. Başka bir yerde, devlet yargıçlarının hukuk-saplantılı (*jurispathic*) olduklarını –devletle rekabet eden farklı yasal gelenekleri öldürdüklerini– yazmıştım.[21] Fakat burada makamın bu niteliğinden değil, cinai potansiyelinden bahsediyorum.[22]

Yargıçların *edimleri* ve bu edimlerin şiddeti üzerindeki ikili vurgu bizi yargısal davranışın yorumlayıcı boyutunun üç karakteristik özelliğine götürür. Yasal yorumlama (1) pratik bir faaliyettir; (2) inandırıcı tehditler ve gerçek şiddet eylemleri yaratmak üzere tasarlanmıştır; (3) ve bunu etkili bir şekilde yapar. Yasal yorumlama ile şiddet arasındaki ayrılmaz bağlantıyı araştırmak için bu üç öğenin her biri sırayla incelenmelidir.

A. *Pratik Bir Faaliyet Olarak Yasal Yorumlama*

Yasal yorumlama pratik bir bilgelik biçimidir.[23] En iyi şekliyle, "kuruma *anlam* yüklemeye ... ve ardından bu anlamın ışığında onu

---

"naif" gerçekliğe boyundan büyük anlamlar yüklememek gerek. Yargılamanın şiddetini anlamak için kişinin o kadar ince elemesi gerekmiyor, ama bu şiddet yargıçlar kendi hükümlerini uygulasalardı olabilecek türde naif bir şiddet biçimi de değildir. Bu noktanın ifade ettiği anlamlar hakkında bkz. ileride s. 208-11.

21. R. Cover, "The Supreme Court...", bkz. yukarıda 2. not, *a.g.y.*, s. 40-4.

22. Verili bir anayasal düzenin yargıçlarının ve resmi görevlilerinin şiddetinin genel olarak hukuk ve hükümet pratiğine içsel olduğu düşünülür. Şiddet bu faaliyete o kadar içkindir ve öylesine kolaylıkla bir önkabul olarak alınır ki, bahsedilmesine bile gerek yoktur. Örneğin Anayasayı okuyun. Hiçbir yerde genel bir ilke olarak bu aşikâr meseleden –yani, bu suretle atanan ve yerleşen hükümetin halkına karşı şiddete başvurma hakkı olduğundan– söz edilmez. Bunun genel bir önerme olarak belirtilmesi gerekmez, çünkü hükümet fikrine içkin olarak var kabul edilir. Bu elbette genel yönetime ya da bunun belirli bir dalına ya da görevlisine bahşedilen özgül görevlerin çoğunda da doğrudan doğruya mevcuttur. Örneğin ABD Anayasası, Madde I, § 8, Bend 1 ("vergi koyma ya da toplama gücü ... ve ortak savunmayı sağlamak"); Bend 6 ("dolandırıcılığı cezalandırmak"); Bend 10 ("korsanı tanımlamak ve cezalandırmak"); Bend 11 ("savaş ilanı"); Bend 15 ("birlik yasalarını uygulamak, ayaklanmaları bastırmak ve istilaları püskürtmek üzere milisi göreve çağırmak"); Madde IV, § 2, Bend 2-3 (adaletten ve hizmetten kaçan kaçakların iadesi).

23. Pratik bilgelik üzerine bkz. Aristoteles, *The Nichomachean Ethics* 1140a (24)'dan 1140b(30)'a.

yeniden yapılandırmaya" çalışır.[24] Fakat düşünce ile eylem arasında kalıcı bir uçurum vardır. Bir şeyin yapılması gerektiğini anlamak ayrı şeydir, yapmak ayrı şeydir. Yapmak iradi bir eylem varsayar; cesaret ve sebat gerektirebilir. Bir bireyin eylemleri söz konusu olduğunda, bu tür eylemlerin genellikle güdülenme, karakter ya da psikolojinin işlevleri olduğunu düşünürüz.

Fakat yasal yorumlama çok başka bir anlamda da pratik bir faaliyettir. Yargısal sözcük başkalarının eylemleri için bir emirdir. Durum bu olmasaydı, müzakereli sürecin pratik amaçları yalnızca (eğer o da olursa) daha dolaysız ve riskli araçlar yoluyla başarılabi-

24. R. Dworkin, yukarıda 2. not, *a.g.y.*, s. 47. Dworkin'in, kendi tabiriyle, bütünlüklü ve tutarlı yorumlamanın "içbütünlülüğü"nü kutlayan eseri, Aristoteles'in müzakerenin doğasına ilişkin temel içgörüsünü geliştiren uzun bir geleneğin parçasıdır. Aristoteles, yasal yorumlamadan oluşan normatif müzakerenin geniş alanını, kurgusal bilgiden ayırdığı pratik bilgeliğe tahsis etmiştir: *phronesis*. Aristoteles, yukarıda 23. not, 1139b(14)'ten 1140b(30)'a. *Phronesis* hakkında ayrıca bkz. H. Arendt, *Willing*, s. 59-62 (1977). Aristoteles'e göre pratik bilgelik bir uygulamalı anlayış biçimidir: Bilgi gibi, önceden var olan hakikatlerden oluşmaz. Müzakere gerektirir – mantıksal hakikate ilişkin olarak anlamsız bir faaliyet. Müzakere, geçmiş anlayışta üstü kapalı bir şekilde var olan şeyin refleksif bir şekilde "keşfi" yoluyla, geçmişin bugünün anlayışlarıyla bağlantısını kurar. Keza teknik bilgi de uygulamalı niteliğe sahiptir, ama pratik bilgi, normatif alanda olmasından ötürü, yararlılık gibi dışsal bir standartla ölçülemez, çünkü anlayışın benliğin şekillenmesine uygulanmasından oluşur.

Hans Georg Gadamer pratik bilgeliğin bu niteliklerini kendi verdiği adla "beşeri bilimlerde" merkezi bir yere koymuştur. H. Gadamer, *Truth and Method*, s. 5-10 ve diğer pek çok yerde (G. Barden & J. Cummings, 2. baskı, 1975). Gadamer bu kişilerarası, kurucu anlayış edimlerinin –hermenötik ya da yorumlamalar– en açık örneğini kendi tabiriyle "yasal dogmatik"te bulur. Gadamer'in tasarısı belirli bir ölçüde tüm beşeri anlayışı *phronesis* bağlamında kavrama girişimi olarak alınabilir; yani, kendi durumumuzu tanımlayan uygulamalı düşünce kategorisini ahlaki failler olarak almak ve bu konumu yaşamın tümünü içerecek şekilde genelleştirmek. "Dolayısıyla anlayış, evrensel bir şeyin tikel bir duruma uygulanmasının tikel bir örneğidir." *A.g.y.*, s. 278.

Gadamer açısından, Aristoteles kaynaktır – eylemi ve çabalamayı ahlak felsefesinin merkezine koyan biri. "Aristoteles'in etik olguya ve özellikle de ahlaki bilginin erdemine ilişkin tanımı aslında hermenötik sorunlarının bir modelidir... Uygulama anlayış olgusunun ne sonraki ne de salt tesadüfi bir parçasıdır, aksine daha baştan bunu bir bütün olarak birlikte belirler." *A.g.y.*, s. 289. Gadamer, Heidegger'in temel içgörüsünü –biz her daim dünyaya kök salmışızdır ve burada, işgal edeceğimiz gelecek dünyaları inşa ederiz– de katarak Aristoteles'ten yola çıkar. Bunu aynı anda hem bildiğimiz bir şeyin keşfi yoluyla hem de bildiğimiz şey hakkında daha fazla şey keşfetmemizi sağlayan, "bilinen"e ilişkin yeni bir anla-

lirdi. Yargısal bir sözcenin bağlamı, önceden verilmiş rollere sahip kişilerin, içinde, yargıcın yorumuna karşı belirlenmiş bir şekilde hareket edecekleri, bunu uygulayacakları ya da buna yanıt verecekleri kurumsal davranıştır. Dolayısıyla kurumsal bağlam pratik anlayışın diliyle diğerlerinin fiziksel eylemlerini tahmin edilebilir ama mantıksal açıdan zorunlu olmayan bir tarzda bağlar.[25] Dolayısıyla bu yorumlar yalnızca "pratik" olmayıp, kendileri (de) bizatihi pratiktir (ya da: bizatihi kendileri pratiktir).

Yasal açıdan hem normatif hem de tanımlayıcı düzlemde, yargıçların yorumlayıcı eylemleriyle bunları takip etmesi beklenebile-

---

yış olan bu yorumlama yoluyla yaparız. Heidegger'in bıraktığı yerden devam eden Gadamer her türlü hermenötiğin, her türlü yorumlayıcı faaliyetin birliğini varsayar. Her türlü anlayış hem benliğin hem de dünyanın bir inşası olduğu içindir ki bir ölçüde pratik ve toplumsaldır, ve dolayısıyla asla etikten ayrı tutulamaz.

Yargıçların yasal yorumlama pratiği diğer hermenötik pratiklerden pek farklı değildir. Metnin, metnin önceki/öncelikli kavranışının (gelenek), mevcut uygulanışının ve uygulamalı-olarak-algılanışının ve gelecekteki bağlılığının karşılıklı ve refleksif olarak kurucu etkilerine bir örnektir. Ve yasal dogmatikler Gadamer açısından "dogmatik ve tarihsel çıkarın birliği açısından ve ayrıca bir bütün olarak hermenötiğin birliği açısından model" oluştururlar. J. Weinsheimer, *Gadamer's Hermeneutics, A Reading of "Truth and Method"*, s. 194 (1985).

Gadamer'in hukukun dogma niteliğindeki unsurlarını beşeri bilimlere ilişkin genel anlayışın merkezine yerleştirmesi, yasayı normatif anlama sahip bir sistem inşası olarak hukuk akademisyenleri açısından bir teklifi –ya da belki de bir ayartmayı– temsil eder. Eğer beşeri bilimlerin tüm dünyasını, yani yorum faaliyetinin pek çok biçimini hukuk bağlamında anlamaya başlayabilirsek, bu ortak payda olan *yorum*'u bizatihi hukukun kalbine yerleştirmek mümkün olacaktır. Görünen o ki yorumlamayla ilgili düşüncelerin yavaş yavaş Amerika'daki hukuk akademilerine sızmasının bir sonucudur bu.

Ronald Dworkin yeni eseri *Law's Empire*'da bu yorumcu fikirlerin bir sentezini sunmaktadır. R. Dworkin, yukarıda 2. not. *Law's Empire* Aristoteles'in *phronesis* kavramının kökeninde yer alan pratik bilgeliğin refleksif, müzakereci biçimini konu alan muazzam bir çalışmadır. Keza Dworkin'in kendisinin daha önceki yasal pozitivizm eleştirisini de temel alır ("yorumlama"yı yargısal eylemin merkezi haline getirirken, yargısal eylemi de hukukun merkezinde tutmak). Yasal düşüncenin egemen biçiminin sözcüğün genişletilmiş anlamında yorumlayıcı olması gerektiğine tümüyle katılıyorum. Fakat yorumlamanın merkezi bir motif olarak ortaya çıkışı, kendi başına, yargıçların yorumlayıcı eylemlerinin aynı zamanda şiddet davranışları için kurumsal mekânda edimsel sözceler olduğu gerçeğine halel getirmez.

25. Kurumların olumsal'ı zorunlu'ya çevirecek bağlamı yarattığı eklemesinde bulunulabilir. Bkz. H. Arendt, yukarıda 24. not, *a.g.y.*, s. 14; ayrıca bkz. J. Searle, *Speech Acts* (1969).

cek eylemler arasındaki ilişkiyi tanımlayan kurallar ya da ilkeler vardır ya da olabilir. Bu ilkeler ve kurallar, H. L. A. Hart'ın verdiği adla "ikincil kurallar"dır.[26] En azından bazı ikincil kurallar ve ilkeler yorumlama uzmanları ile toplumsal örgütlenme içerisindeki diğer failler arasındaki işbirliğinin terimlerini tanımlar. Kuralcı ikincil malzemeler bu ilişkilerin nasıl olması gerektiğine ilişkin normları belirlemeyi amaçlar; betimleyici ikincil kurallar ve ilkeler ise işbirliği terimlerinin gerçekte ne olacağına ilişkin doğru bir tahmin yaratacaktır. Elbette herhangi bir sistemde bu iki kurallar manzumesi arasında herhangi bir oranda mütekabiliyete ihtiyaç olmayacaktır.

İkincil kurallar ve ilkeler, dili eyleme, sözü edime dönüştürmek için gerekli kalıbı sağlar. Bu anlamıyla burada öne sürülen yasal yorumlama analizi açısından kritik bir yere sahiptirler. Hukuk filozofu, belirli bir olaya ilişkin bütün yasal ve toplumsal metinlere ilişkin Herkülvari bir anlayışı başarabilen ve bu anlayıştan yasal olarak tek doğru karara ulaşabilen varsayımsal bir yargıç modeli sunabilir.[27] Fakat bu zihinsel yorumlayıcı eylem kendi kendisini yürürlüğe koyamaz. Yorumlama pratiği bu tür bir yargısal sözceyle diğerlerinin ne yapacağının bir kavranışını ve birçok durumda olası kurumsal yanıtın nasıl olacağına ilişkin (ne kadar yanlış yönlendirilmiş olarak düşünürse düşünsün) bu kavrayışa alışmayı gerektirir. Bunu başaramadığında, yorumcu, ne yapılması gerektiği anlayışı

26. H. L. A. Hart, *The Concept of Law*, s. 77-106 (1961). Dworkin bir hukuk kuramında ikincil kuralların merkezi bir role sahip olduğu anlayışına ustalıkla karşı çıkmıştır: R. Dworkin, *Taking Rights Seriously* (1977). Dworkin'in eleştirisi, tanıma (*recognition*) kurallarının yasa etkisine sahip belirli ilkeleri yeterince açıkladığı görüşünün altını oyması bakımından oldukça manidardır. Ayrıca bkz. R. Cover, yukarıda 2. not, *a.g.y.* Fakat bazı ikincil tanıma kuralları, ilkelerin ya da kuralların içeriğinin tanınmasını sağlamak için değil, gerçekleştirilmesi gereken sonuçları tanımak için tasarlanmıştır. Yani, bazı ikincil kurallar hukukun şiddet dolu eylemlerindeki toplumsal işbirliğini örgütler. Genel olarak söylersek, hukukun şiddetini örgütleyen ikincil kurallar hukukun kavramsal içeriğini örgütleyenlerden daha açık ve daha hiyerarşiktir. Dworkin'in konumunun bir sistem olarak yasal pozitivizmin geçerliliği açısından önemine ilişkin mükemmel bir değerlendirme için bkz. Jules Coleman, "Negative and Positive Positivism", *J. Legal Studies*, cilt 11, s. 139 (1982).

27. Bkz. R. Dworkin, yukarıda 26. not, *a.g.y.*, s. 105-30; ayrıca bkz. aşağıda 61. not.

ile eylemin kendisi arasındaki bağlantıyı feda edecektir. Fakat yasal sistemde düşünce ile eylem arasındaki uçurumu ortadan kaldırmak hiçbir zaman basitçe bir irade meselesi değildir. Anlayış ile eylem arasındaki boşluk kabaca kurumsal rollerdeki farklılıklara ve bu rollerin temsil ettiği işbölümüne ve sorumluluk paylaşımına tekabül eder. Dolayısıyla bireye ilişkin bir irade sorunu olarak tarif edilebilecek bir şey, kurumsal bir bağlamda, öncelikle toplumsal örgütlenmedeki bir soruna dönüşür. Bir başka yerde, yargıcın yorumu ile bunu gerçekliğe dönüştürmek için gerekli toplumsal örgütlenme arasındaki bu ilişkinin uzmanlaşmış anlayışını, "yargı metinlerinin hermenötiği" diye adlandırmıştım.[28] Bu uzmanlaşmış anlayış resmi yargılamanın merkezini oluşturmalıdır.

B. *Şiddet Yaratmak Üzere Tasarlanmış Bir Sistem İçerisinde Yorumlama*

Ne zaman ciddi şiddet söz konusu olsa düşünce ile eylem arasındaki uçurum büyür, çünkü çoğumuz açısından evrimsel, psikolojik, kültürel ve ahlaki kaygılar diğer insanlara acı çektirilmesini yasaklar. Elbette bu kısıtlamalar ne mutlaktır ne de evrenseldir. Davranışları bu tür sınırlamalar açısından tutarsız olan bazı sapkın bireyler de vardır.[29] Dahası neredeyse bütün insanlar (her ne kadar aynı zamanda bir nefret duyuyor olsalar da) şiddetin cazibesine ve albenisine kapılmaktadır.[30] Son olarak, ve amacımız açısından en önemli-

28. R. Cover, yukarıda 2. not, *a.g.y.*, s. 53-6.

29. Davranışı başkalarına karşı hem şiddet dolu olan hem de karşı taraf açısından doğurduğu şiddetli sonuçları görmezden gelerek görünüşte umursamaz olan insanlar vardır. Ütelik bu davranışa sık sık tuhaf bir duygusuzluk da eşlik etmektedir. Dahası bu insanları zihinsel bir hastalıktan mustarip olarak sınıflandırmak büyük bir tartışma konusudur. Ama yine de bu tür insanları adlandırmak için (bir otoriteye ya da başka birine başvurarak) kullanılacak çeşitli uygun sıfatlar vardır. Örneğin *Am. Psychiatric Assoc. Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders*, s. 317-21 (3. baskı, 1980) burada tarif edilen türde insanlara "antisosyal kişilik bozukluğu" tanısı koymaktadır. Daha önce yapılmış kimi sınıflandırmalar için bkz. W. McCord & J. McCord, *The Psychopath*, s. 39-55 (1964).

30. Örneğin bkz. C. Ford & F. Beach, *Patterns of Sexual Behaviour*, s. 64-5 (1951) (Acı ve cinselliğin birbirine bağlanmasına yönelik değişen kültürel tepkiler). Aynı şekilde evrensel olan daha ciddi acı çekme ya da çektirme biçimlerini

si, hemen hemen her insanda, belirli koşullar altında, toplumsal işaretler şiddetten duyulan tiksintiden daha üstün gelebilir ya da bunu bastırabilir.[31] Bu sınırlamalar şiddete karşı yasakların önemini reddetmez. Hatta bu ikisi birlikte hukukun ya gereksiz ya da olanaksız olacağı koşulları yaratırlar. Şiddete karşı yasaklar kusursuz olsaydı, hukuka gerek kalmazdı; toplumsal işaretler aracılığıyla üstesinden gelinebilir olmasaydı, hukuk mümkün olmazdı.

Bir pratik olarak yasal yorumlama, şiddet olmaksızın eksik kalacağından –çünkü etkili olabilmesi için toplumsal şiddet pratiğine ihtiyaç duyar– insanların acıya ve ölüme yol açan eylemlerini genellikle yasaklayan psiko-toplumsal mekanizmaları atlayan ya da bastıran işaretler ile güçlü bağlara sahip olmalıdır. Şiddete vesile olan yorumlamalar, vesile oldukları şiddet eylemlerinden farklıdır. Yargıçlar hukuku resmi bir bağlamda yorumladıklarında, sarf ettikleri sözler ile emrettikleri eylemler arasında yakın bir ilişkinin açığa çıkmasını ya da yerleşmesini bekleriz. Yani yargıçların sözlerinin eylem için fiili, tetikleyici bir işlev görmesini bekleriz. Örneğin, hapishane müdürlerinden ya da gardiyanlardan yargı sözleriyle onaylanmış eylemlere müdahale edecek müzakerelere girmelerini ya da mülahazalarda bulunmalarını beklemeyiz. Fakat şiddet davranışında bu tür bir rutinleşmenin mümkün olabilmesi, aynı anda hem eylem hem de yorum alanında işleyen bir örgütlenme biçimini gerektirir. Bir yargıcın yorumlayıcı eyleminin şiddetini anlamak için, üstelik bu tür eylemlere karşı her zaman için genel bir direnme de varken, bunun nasıl olup da şiddetli bir fiile dönüşebildiğini anlamamız gerekir; bu şiddetli eylemin anlamını anlamak için, aynı zamanda yargıcın yorumlayıcı eyleminin bunu nasıl resmi ve meşru kıldığını da anlamamız gerekir.

Yasal sistemin örgütlenmesinin türler arasındaki şiddete karşı yasakların üstesinden gelinmesini kolaylaştıracak şekilde nasıl işle-

---

içeren acı ya da şiddetin daha derin bir sado-mazoşist çekiciliği olup olmadığı tartışmaya açıktır. Şiddetin çekiciliği "saldırganlık" dürtüsü bağlamında da açıklanabilir. Bkz. genel olarak K. Lorenz, *On Aggression*, İng. çev. M. Wilson (1966).

31. Örneğin bkz. S. Milgram, *Obedience to Authority* (1974). Şu kaynakta Milgram deneyleri, karar verme üzerine çok daha geniş bir deneysel çalışma ve anekdotlar bağlamında tartışılmaktadır: I. Janis & L. Mann, *Decision Making: A Psychological Analysis of Conflicts, Choice and Commitment*, s. 268-71 (1977).

diğine ilişkin muhtemel yolların kapsamlı bir değerlendirmesini sunmak pek mümkün değilse de, bu yasakları sınırlayan toplumsal kodlardan bazılarına değinmek istiyorum. Bu noktada toplumsal psikoloji literatürü bize yardımcı olacaktır. Şiddet yoluyla acı çektirmeye karşı normal yasakların üstesinden gelmede toplumsal kodlara ve bunların rollerine ilişkin en bilindik inceleme ve kuram Milgram'ın *Obedience to Authority* (Otoriteye İtaat) çalışmasıdır.[32] Milgram deneylerindeki asıl denekler, acı verici elektrik şokları olarak düşündükleri şeyi, deneyin denekleri zannettikleri kişilere uygularlar. Bu deney deneycilerin yönetiminde ya da emriyle yapılır. Asıl denekler –şok veren kişiler– sahte deneklerin sergilediği görünüşteki acıya karşın, rahatsız edici düzeyde yüksek bir oranda itaat göstermiştir otoriteye. Deneyin sonuçlarından hareketle Milgram, belirli açılardan eksikleri de olan bir kuram geliştirmiştir. Kuramın en gelişkin kısmı, esasen, "özerk" bir durumda hareket etmek ile "aracı" durumunda hareket etmek arasında yaptığı ayrıma dayanmaktadır. Milgram, hiyerarşi içinde aracı olarak hareket etme yönünde beşeri bir mizaç ortaya çıkaran bir evrim varsaymaktadır; çünkü örgütlü hiyerarşilerin üyelerinin hayatta kalma olasılığı, daha az örgütlü toplumsal grupların üyelerine oranla geleneksel olarak daha yüksektir. Aynı zamanda, "vicdan" ya da "süperego", toplumsal yapıların evrimi dikkate alındığında özerk davranış ya da yargı ihtiyacına yanıt olarak evrilmiştir. Başkalarına acı çektirmeyi engelleyen işte bu özerk davranıştır. Ne var ki, bireyin özerk davranışının düzenleyicilerinin, bireylerin hiyerarşik bir yapı içinde eyledikleri durumlarda aracısal davranışın karakteristik özelliklerine tabi kılınmaya ya da bastırılmaya muktedir olmaları gerekmişti.[33] Milgram türe özgü evrimsel mekanizmalar kuramına ek olarak, hiyerarşik yapılar içinde aracısal davranışın koşullanmasının ve öğrenilmesinin bireye-özgü ve kültüre-özgü biçimlerine de dikkat çeker. Böylece Milgram'ın "aracısal durum" açıklamalarında "kurumsal otorite sistemleri", özerk davranıştan hiyerarşilerin işlemesi için sibernetik olarak gerekli aracısal davranışa geçişe neden olan ge-

32. S. Milgram, yukarıda 31. not, *a.g.y.*

33. S. Milgram, *a.g.y.*, s. 135-8. Milgram bu bağlılığın kemonörolojik düzenleyicileri olabileceğini dahi söyler.

rekli işaretlerin sağlanmasında kilit bir rol oynar.[34] Milgram'a göre özerk davranış ya da "vicdan"ın üstesinden gelmek için gerekli işaretler, kurumsal olarak onanmış emirlerden, buyruklardan ya da beşeri hiyerarşik örgütlenmenin karakteristik özelliği olan kurumsal olarak meşru otoritelerin işaretlerinden oluşur.[35]

Elbette şiddetin kurumsal roller aracılığıyla kolaylaştırılmasını kavramsallaştırmak için çeşitli alternatif yollar vardır. Örneğin, insanların saldırganlığa doğal bir eğiliminin, içgüdüsel bir dürtüsünün olduğunu ve saldırganlığın çeşitli öğrenilmiş davranışlar yoluyla belirli sınırlar içerisinde tutulduğunu öne süren kuram hatırlanabilir. Dolayısıyla kurumsal olarak belirlenmiş şiddet olanakları, normal durumlarda uygulamak için fırsat kolladığımız ama kısıtlamaların engeline takıldığımız saldırganlık için bir çıkış yolu olarak görülebilir. Bazı araştırmacılar, psikoanalitik bir bakış açısından, şiddetin gerçekleştirilmesi için gerekli yasal/biçimsel yapıların, pek çok insana, şiddet eylemini başkalarına "havale etmek" suretiyle saldırgan isteklerinin gerçekleşmesini kendilerinden esirgedikleri tezini ortaya atmıştır.[36]

Milgram'ın kurumsallaşmış şiddet kuramı ile Anna Freud ya da Konrad Lorenz'inki arasında ve bunları şekillendiren insan doğasına ilişkin varsayımlar arasında bir dolu fark vardır. Fakat tüm bu kuramlarda ortak olan nokta, açıklanmaya ihtiyaç duyan bir davranışsal gözleme sahip olmalarıdır. Otorite uygulayan toplumsal ör-

34. S. Milgram, *a.g.y.*, s. 123-64.

35. *A.g.y.*, s. 125-30, 143-8. Milgram çok yerinde bir yaklaşımla, kendi kuramını, deneylerinde gösterilen davranışların insanın yapısında zaten var olan ama olağan durumlarda toplumsal etkenlerin bastırdığı genel bir saldırganlık dürtüsü ya da eğilimi ile daha iyi açıklanıp açıklanamayacağı sorusuyla karşı karşıya bırakır. Bu durumda deneyler, önceden var olan saldırganlığın ortaya çıkması için şiddet üzerindeki toplumsal kısıtlamaların kaldırılmasının yarattığı fırsatlar olarak anlaşılabilecektir. *A.g.y.*, s. 165-8. Bu iki kuramın birbirini karşılıklı olarak dışladığı açık değildir.

36. Anna Freud bu olguyu "havale etme" diye adlandırması bakımından Stone'u takip eder. "Birey saldırgan isteklerinin gerçekleşmesini kendisinden esirger ve bunu daha yüksek bir aracıya, örneğin devlet, polis, askeri ya da yasal yetkililere layık görür", onlara havale eder. A. Freud, "Comments on Aggression", *Psychoanalytic Psychology of Normal Development* içinde, s. 161 (1981) (The Writings of Anna Freud, cilt VIII). Bu referans için Diane Cober'e teşekkür borçluyum.

gütlenmeler içinde hareket eden insanlar, özerk hareket eden insanların davranışlarını düzenleyen normal sınırlamaları ya da normal yasak derecesini tecrübe etmeksizin şiddete başvurarak hareket etmektedirler. İşte yargıçlar yorumda bulunduklarında, tam da bu tür bir kurum ya da toplumsal örgütlenme içinde aracısal davranışı tetiklemektedirler. Bir düzeyde, yargıçlar normatif dünyaya ilişkin anlayışlarını, hedefledikleri kitleye sunuyor gibi görünebilirler, aslında sunuyor da olabilirler. Ama bir başka düzeyde, hitap ettikleri kitlenin önemli bir kısmının özerk olarak düşünme ve hareket etme yeteneğini kaybetmesine yol açacak şekilde şedit bir mekanizmayı işin içine sokmaktadırlar.

C. *Yorumlama ve Şiddetin Etkili Örgütlenişi*

Üçüncü bir etken müzakereli, yorumlayıcı eylem olarak şiddetin yetkilendirilmesini eylemden ayırmaktadır. Kurbanın, bir tahakküm ortamından ayrı olarak şiddete maruz kalması nadir bir durumdur.[37] Bu ortam açıkça zorlayıcı ve şedit olabilir ya da faillerin bek-

37. Meslektaşım Harlon Dalton, İkinci Gezici Temyiz Mahkemelerinde yargıçlara asistanlık yapan kişiler arasında, sanığın mahkeme salonunda olduğu durumda, yargıçların mahkûmiyetleri kürsüden onaylamaya isteksiz olduklarına dair bir kanaat olduğunu söylemişti. Dalton bu tür durumlarda kararı bekletme eğilimi için iki neden görmektedir. Birincisi, yargıçlar kaybedenin sonuçtan duyduğu memnuniyetsizliği olabildiğince azaltmak adına müzakere ediyor görüntüsü çizmek istemektedirler. İkincisi ve daha da önemlisi, "kürsüye yaklaşacak" homurdanan bir sanıkla (şiddet yoluna başvurmaya karşı yasaklar da olması gerektiği gibi olmayabilir) muhatap olmak istememektedirler. Dalton şahit olduğu bir olayı anlatır. O dönemde henüz yeni başlamış bir bölge yargıcı, kararı mahkeme odasının arkasındaki küçük soyunma kabininden açıklamak gibi bir yanlış yapar (mahkeme salonu şu ya da bu nedenle geçici olarak müsait değildir). Sanığın mahkûmiyetin ilanı sırasında ailesinin hazır bulunması talebi elbette kabul edilmişti. Böylece yargıç ağlayan bir eş, üzgün çocuklar, artık daha da acıklı bir ajitasyon çekecek bir avukat ve son sözlerini yargıçla toplasan otuz santimetrelik bir uzaklıktan göz göze söyleyecek bir sanıkla yüzleşmek zorundaydı. Dolayısıyla yargıcın, söyleyeceği sözcüklerden çıkacak şiddeti saklanması ya da bundan sakınması olanaksızdı. Nitekim mahkûmiyet kararını okurken gözle görülür bir şekilde sarsılmış durumdaydı. Buna rağmen, olacaklara ne o ne de Dalton hazırdı: Sanık bağırmaya ve yargıca kararını değiştirmesi için yalvarmaya başladı: Karısı hıçkıra hıçkıra ağladı; sanık hiçbir anlaşılır nedeni olmadan ileri doğru yürüdü, tek derdi kendisine bu korkunç şeyi yapan yargıca ulaşmaktı. Soyunma odasında-

lentilerini koşullandıran bir şiddet tarihinin ürünü olabilir. Etkili bir şiddet uygulaması, toplumsal önkoşulların karşılanmış olmasına bağlıdır. Pek azımız isteklerimizi dayatacağımız kimselerden alacağımız muhtemel yanıtları düşünmeden uzlaşmaz derecede ilkesel bir tarzda şiddetle *hareket edecek* kadar cesur ya da gözükarayızdır.[38]

Eğer yasal yorumlama bir acı ve ölüm alanında eylem gerektiriyorsa, bu durumda yorumlama eyleminde *etkili tahakküm koşullarına* dikkat edildiğini görürüz. Etkili tahakküm mevcut olmadığı oranda, ya bizim hukuk anlayışımız uyarlanacak ve böylece misilleme, direniş ve intikam koşullarından yalnızca insanlardan beklenebilecek şeyleri bekleyecektir[39] ya da bir güven krizi ortaya çıkacaktır. Yasalar yetki tanıdığı kurumsal olarak uygulanmış eylemlerle zaman içerisinde yalnızca belirsiz bir ilişki yaşayabilir. Bazı sistemler, özellikle de dinsel sistemler, ideal yasalar ile gerçekleştirilebilir yasalar arasındaki ikiliği sürdürebilir, hatta bundan yarar da sağlayabilirler.[40] Ancak bu tür bir ikilik, yasaların *yapısına işlendiği takdirde*, muazzam anlamlar taşıyacaktır. Kendi seküler yasa sistemimizde, bunu istenmeyen bir gelişme olarak görmek gerekir.

---

ki oturma yeri güvenlik düşünülerek tasarlanmadığından, görevlinin sanığı sakinleştirmesi biraz zaman aldı – uzunca bir zaman. Sonra mahkeme salonunun tek çıkış kapısı sanığın ve ailesinin oturduğu tarafın arkasında olduğundan, hepsinin tek tek –rica minnet ve zor yoluyla– çıkartılmasını bekledikten sonra çıkabildiler salondan. Dolayısıyla yargıç sözlerinin nasıl eyleme dönüştüğüne doğrudan şahit oldu. Bu aktardıkları için Harlon Dalton'a müteşekkirim.

38. Pek çok şiddet kahramanının çekiciliğini bu şekilde hareket etme fantazisiyle açıklayabiliriz. Caydırma ya da adalet sistemlerinin aslında yüksek riskli şiddet eylemlerine dayandığı ya da dayanageldiği yerlerde, çok aşırı ilkelerden sakınmak büyük çekiciliğe sahip olmuştur. Pek çok kavgacı toplumda temel toplumsal sorun kavgaların nasıl durdurulacağı değil, isteksiz kahramanların kolay incinir kişileri koruyacak ya da onlardan öç alacak şekilde nasıl hareket ettirilebilecekleri olmuştur. W. Miller, "Choosing the Avenger: Some Aspects of the Bloodfeud in Medieval Iceland and England", *Law and History Rev.*, cilt 1, s. 159, 160-2, 175 (1983).

39. Bkz. Miller'in İzlanda kan davaları üzerine eseri, *a.g.y.*, s. 175-94. Ayrıca bkz. W. Miller, "Gift, Sale, Payment, Raid: Case Studies in the Negotiation and Classification of Exchange in Medieval Iceland", *Speculum*, cilt 61, s. 18-50 (1986); ayrıca bkz. E. Ayers, *Vengeance and Justice: Crime and Punishment in the 19th Century American South*, s. 18 (1984) ("Onur ve yasalcılık ... birbiriyle uyuşmaz ...").

D. *Bağlı Bir Yorumlama Olarak Yasal Yorumlama*

Dolayısıyla yasal yorumlama asla "özgür" olamaz; asla yalnızca metnin ya da sözcüğün bir algılanışının işlevi olamaz. Keza yorumcunun yalnızca "toplumsal metnin" bir okuması olarak tasavvur ettiği şeyin basit bir işlevi –tüm ilintili toplumsal verilerin bir okuması– da olamaz. Yasal yorumlama kendisini eyleme dönüştürmeye muktedir olmalıdır. Kendi zaruri eylemlerini yaratması için şiddete karşı engellerin üstesinden gelebiliyor ve misilleme ve intikamdan caydıracak kadar şiddet kullanabiliyor olmalıdır.

Yasal yorumlama, etkili şiddet eylemiyle bu kritik bağları sürdürmek için, refleksif bir şekilde kendi toplumsal konumunu dikkate almalıdır. Yorumcu bu şekilde düşünerek, karar bağımsızlığından ve özerkliğinden bir şeyleri feda etmiş olur; zira bazı varsayımsal Herkül yargıçların yasal ve toplumsal metinler denizimizden oluşturabilecekleri yasal anlam, bizim hukuk adını verdiğimiz kurumsal pratikte yalnızca bir öğeden ibarettir. Bütünlüklü yasal anlam, yasal yorumlamanın bir öğesidir. Fakat bir şiddet eylemi bağlamında etkili eylem yaratma ihtiyacıyla potansiyel olarak gerilim içerisinde olan bir öğedir. Ve ne etkili eylem ne de bütünlüklü anlam, bütün bir toplumsal işbirliğinin yapısı olmaksızın, ayrı ayrı ya da birlikte olsun, sürdürülebilir değildir. Dolayısıyla yasal yorumlama bağlı bir yorumlamadır: Hem pratik uygulamaya (ima ettiği anlamlara) bağlıdır, hem de yargısal rollerinin ekolojisine (etkili tahakküm koşullarına) bağlıdır. Ve bu bağlar karşılıklıdır. Zira bizim bildiğimiz şekliyle toplumsal şiddet eylemleri bunların anlaşılabilir kılınmasını –hem yoruma, hem de roller dediğimiz uzmanlaşmış ve sınırlanmış davranış biçimlerine tabi olmalarını– da gerektirmektedir. Ve roller dahilinde beklediğimiz davranışlar ne aksi halde anlamsız kaçacak güçlü eylem ve eylemsizlik örüntülerini açıklayan

40. Örneğin, Şii şeriatında Oniki imamın ortaya çıkışından önce Şii bir hükümet kurulmasının caiz olup olmadığı tartışması bu ikiliği dinsel bir bağlamda yansıtmaktadır. Bkz. R. Mottahedeh, *The Mantle of the Prophet: Religion and Politics in Iran*, s. 172-3 (1985). Şii inancına göre, yalnızca bu "çağın İmamı"nın ortaya çıkışı kusursuz bir İslam cemaati olasılığını gündeme getirebilecektir. *A.g.y.*, s. 92-3.

yorumlar olmaksızın var olabilir, ne de gerçekleştirmeleri tasarlanan eylemleri anlamadan anlaşılır olabilir.

Yasal yorumlama yargıçların ya da yurttaşların, yasa koyucuların ya da başkanların, asker kaçaklarının ya da kürtaj-olmama hakkı protestocularının edimi olabilir. Her türde yorum ayrı bir kurumsal konumdan seslenir. Her biri anayasanın verili anlayışının olgusal ve ahlaki anlamları hakkında farklı bir bakış açısına sahiptir. Her bir iradenin anlayış şekli roller ve ahlaki bağlılıklar değiştikçe değişecektir. Fakat söz, eylem ve rol düşünceleri her zaman belirli bir ölçüde var olacaktır. Bu üç düşünce arasındaki ilişkiler, yasal yorumlamanın pratik ve şiddet bağlamı tarafından yaratılır ve dolayısıyla yasal yorumlayıcı sürecin en önemli veçhesini oluşturur.

III. Yorumlama ve Etkili Eylem: Kriminal Mahkûmiyet Vakası

Yasal yorumlamanın bağlı niteliği, standart bir yargı eylemini –ceza davasında mahkûmiyet kararı verilmesini– bu kez yargıcın bakış açısından irdelersek çok daha iyi anlaşılacak. Bu tür bir edim, kurumsal reform davalarındaki ya da karmaşık "siyasal sorun" davalarındaki olumlu telafiye ilişkin hukuksal rolde yorumcuları meşgul eden problem niteliğindeki iyileştirici inceliklerden, keza o tür davalardaki rol inceliklerinden pek azına sahiptir.[41] Yargıçlar ceza davalarında mahkûmiyet kararı vererek, açıkça, kendi alanları dahilinde bir şey yapmaktadırlar. Bu eylemin nasıl yerine getirileceğine ilişkin –az mı çok mu takdir kullanılacağı, nesnel ve niceliksel kıstaslara mı, yoksa öznel ve niteliksel kıstaslara mı daha fazla dikkat gösterileceği şeklinde– görüş ayrılıkları olmadığını söylemek istemiyorum. Fakat eylem yargısaldır ve uzun bir süreden beri de böyle olmuştur ve diğer yetkililerle ya da yurttaşlarla tuhaf ya da

41. Argümanım, davaların belli bir alt türünde yargıçların, diğer siyasal faillerin beklenen istek ve siyasalarına riayet etmelerini akılcı ya da siyasal veyahut da zorunlu kılan basiretli düşüncelerin söz konusu olduğunu savunmuyor yalnızca. Buradaki meselem daha ziyade, her edimde –yargıçlara "ait" olduğu düşünülenlerde bile– yargısal düşünceyi şiddet içeren zorlayıcı bir eyleme dönüştürmenin gerekliliğine riayet etmeye zorlayan bir öğenin var olduğudur.

yeni hiçbir ilişki tarzı gerektirmez.

Bu yargısal eylemde bir önkabul olarak alınan şey, devlet şiddetinin bugün ve gelecekteki kurbanının etkili bir şekilde tahakküm altına alınmasını –umuyorum ki– garanti altına alacak olan işbirliğinin yapısıdır. Mahkûmun ve yandaşlarının tahakküm altına alınma koşulları ne zaman ortadan kalksa yargıcın rolü tehlikeli bir hal alır. Tarih boyunca etkisiz tahakkümün sonuçlarını gerek ülkemizdeki yargılamalarda gerekse de diğer ülkelerdeki pek çok örnekte gördük.[42] Dolayısıyla hüküm giydirme, yargıcın emrine istinaden mahkûmu dizginleyecek (ya da gelecekteki dizginleme için etkili koşullara tabi olarak serbest bırakacak) olan polis, gardiyanlar ve diğer zor kullanan kişileri ve mahkûmu zorla hapisten çıkartılmaktan koruyacak ve yargıcı, davacıları, tanıkları ve gardiyanları intikam alınmasından koruyacak muhafızları da içerir.

Hüküm veren bir yargıç normalde adalet vitesinin "değiştirilmesi"ne benzetilebilecek rol yapısını baştan kabul eder. Yargıcın "uygun" hükmü yorumlayıcı onayı, yalnızca bu diğerleri sayesinde bir eyleme dönüşebilir; söz ile eylem arasında bir bağ yalnızca toplumsal işbirliği sistemi var olduğu için vardır. Bu sistem yargıca gerekli (olduğu) durumda muazzam bir güç –etkili tahakküm koşulları– tevdi eder. Mahkûma karşı eylemlerde yargıcın sözüne görece sadık bir bağlılığı garanti altına alır – ya da aldığı varsayılır.

A. *Gizli Rol Etkenlerinin Açığa Çıkartılması*

Eğer kurumsal yapı –roller sistemi– yargıcın anlayışını eyleme dönüştürebilirse ve bu suretle anlayışı "yasa"ya dönüştürürse, o zaman bu dönüşümü gerçekleştiren eylemlere anlam tevcih eder ve bu suretle bunları "yasal" diye meşrulaştırır. Yasal yorumlayıcının

42. Etkisiz tahakküm, örneğin İtalya'daki önemli mafya duruşmalarında olağanüstü güvenlik önlemleri alınmasıyla sonuçlanmıştır. Bu Weimar adaletinin başarısızlıklarında da görülebilir. Bkz. P. Gay, *Weimar Culture: The Outsider as Insider*, s. 20-1 (1968). Bizim yasal sistemimizin bu tür sorunlardan tamamen uzak olduğunu da sanmayalım. Yargıçlar, meselenin bütünü bakımından, yaraladıkları insanların sayısı dikkate alındığında oldukça iyi durumda olsalar da, onlara yönelik şiddet örnekleri olmadığını söyleyemeyiz. Aynı şekilde, tanıkları koruma sorunu kriminal adalet sistemi açısından süreklilik arzeden ciddi bir sorundur.

esas görevlerinden biri, yalnızca anlam açısından şiddetin (yani zorlamanın) eksik olduğu yerlerde değil, aynı zamanda şiddet açısından anlamın eksik olduğu yerlerde de rol, eylem ve sözün birlikteliğine dikkat etmektir.

Devlet tahakkümü koşullarının nadiren eksik olduğu bizimki gibi bir ülkede, yargıçların kararlarını uygulayacak sadık görevliler ve eylemlerini yasal kılacak yargıçlar olacağını varsaymak çok kolaydır. Bir önkabul olarak alınan bu yapının ne kadar hayatiyet taşıdığı, bunun böyle olmadığı bir örneği incelediğimizde daha iyi anlaşılabilir. *United States v. Tiede*'de[43] Yargıç Herbert Stern'in kararlarında, yargısal söz ile onay verdiği şiddet eylemi arasındaki kurumsal bağlantıların önemi alışılmadık derecede açık bir şekilde vurgulanmaktadır.

Yargıç Stern, New Jersey'de federal bölge yargıcıydı (ve hâlâ öyledir). 1979 yılında Berlin'deki ABD Mahkemesi için Article II yargıcı olarak atanmıştı. Berlin Mahkemesi'nin ilk ve son toplanışı olan bu önemli olay, Gdansk'tan Doğu Berlin'e gitmekte olan bir Polonya uçağının mürettebatını oyuncak tabancayla tehdit eden ve Batı Berlin'e inmeye zorlayan iki hava korsanını mahkûm etmeye yanaşmayan Batı Almanya'ya bir yanıt mahiyetindeydi. Berlin'in resmi olarak "işgal altında" bir şehir olması, Almanların hava korsanı sığınmacıların adli takibatının sorumluluğunu Amerikalılara yüklemelerine olanak tanımıştı.[44]

Stern, bu eşi görülmedik duruşmanın –ABD Anayasasının mı geçerli olacağı genel sorununa ilişkin ABD hükümetiyle arasındaki uzun mücadele de dahil– canlı bir özetini sunar. İddia makamının karşı çıktığı ve suçlamalardan birinde suçlu kararının çıktığı jürili bir duruşmadan sonra, Stern'in uygun hükmü dayatan "basit" yorumlayıcı eylemi gerçekleştirmesi gerekiyordu. Mahkûmiyet üzerine önemli malzemeleri yorumlamak bakımından bu gerçekten de "basit" bir eylem olabilirdi – görece muğlak-olmayan Alman huku-

43. F.R.D., cilt 86, s. 227 (Berlin'deki ABD mahkemesi, 1979). Aktarılan düşünce duruşmada ortaya çıkan yalnızca usule ilişkin belirli sorunları –öncelikle de sanıkların bir jürili duruşmaya haklarının olup olmadığı sorusunu– kapsamaktadır. Duruşmanın kapsamlı bir özeti ve burada verilen çeşitli hükümler H. Stern, *Judgement in Berlin*'de bulunabilir (1984).

44. S. Stern, yukarıda 43. not, *a.g.y.*, s. 3-61.

kunun, bir işgal mahkemesini yöneten Amerikan hukuku sayesinde görece muğlak-olmayan bir şekilde uygulanacağı bir eylem.[45]

Stern bu tür bir akıl yürütme zincirindeki kusurları tüm berraklığıyla gösterir. Mahkûmiyet verirkenki yargısal yorumlayıcı fiil, bir eylem doğurur – bir sanığa cezanın şiddetinin fiili olarak uygulanması. Fakat bu ikisini –yargısal söz ve cezalandırıcı eylem– birbirine bağlayan yegâne bağ avukat, polis, gardiyan, hapishane müdürü ve sulh yargıçları olarak yargısal sözlerin yetkilendirdiği eylemleri icra eden ve diğer pek çok kişinin dahil olduğu toplumsal işbirliğidir. Genellikle bu görevliler arasında basitçe bir işbirliğinin var olduğu kabul edilir; ama kuşkusuz normal dönemlerde bu işbirliğinin başarısını sağlayan koşullar çok farklı şekillerde eksik olabilir.

Yargıç Stern, sanık Hans Detlef Alexander Tiede hakkındaki kararına ilişkin şunları söyler:

> Baylar (Dışişleri Yetkililerine ve Adalet Bakanlığı avukatlarına hitaben), bu sanığı size vermeyeceğim. ...Yaklaşık dokuz aydır kendisini sizin nezaretinize bıraktım. ...Beni ikna etmiştiniz. Şimdiyse normal kanuni yollara hiçbir sınırlama kabul etmediğimize inanıyorum.
>
> Burada Berlin'deki Amerika Birleşik Devletleri Mahkemesi'nin parlak bir geleceğe sahip olmadığını anlamam için büyük bir kahin olmam gerekmiyor. [Stern'e, çok yakın bir tarihte Amerika Birleşik Devletleri'ne yönelik özel bir davayı kendi mahkemesinde işleme koymaması için resmi "emir" ulaştırılmıştı. Dava Batı Berlin hükümetinin –iddialara göre Alman yasalarını çiğneyerek– Berlin'de Amerika Birleşik Devletleri Ordusu adına bir site inşası için park alanı aldığı karmaşık bir duruşmada son savunma girişimiydi. Amerikan işgal yetkilileri, işgal kuvvetlerinin otoritesine zarar vereceği gerekçesiyle Alman mahkemelerine karar alma izni vermemişti. Amerikan Elçisi Walter Stoessel hükümden önceki gün Stern'e resmi bir yazıyla "Berlin'deki Amerika Birleşik Devletleri Mahkemesi için yargıçlık göreviniz bu meseleyi kapsamamaktadır" diye yazmıştı.][46]

---

45. Mahkûmiyet kararında yukarıda ele alınan örnek dışında, birkaç önemli yorumlayıcı mesele daha vardı: Örneğin, iddia makamı tarafından sanığa jürili bir duruşmada ısrarcı olmaması karşılığında bir anlaşma önerisinin, kişiye önerilen anlaşmadan daha sert olmayan herhangi bir hükmü sınırlama işlevi görüp görmeyeceği, S. Stern, *a.g.y.*, s. 344-5, ve Tiede'nin hüküm giydiği suçlama için en az üç yıl mahkûmiyet veren Alman hukukunu uygulamasının zorunlu olup olmadığı, *a.g.y.*, s. 350-5.

46. S. Stern, *a.g.y.*, s. 353.

...

Bu koşullar altında eğer Tiede'yi dört yıllığına size verirsem kim koruyacak onu? Anayasanın mevcut olmadığını, sizin hiçbir sınır kabul etmediğinizi dikkate alırsak, sizinle onun arasında kim duracak? Hangi yargıç? Hani burada bağımsız bir sulh hâkimi var mı? Sizler hangi bağımsız sulh hâkimine izin vereceksiniz?

Bir yargıç hüküm verdiğinde, sanığı bir (polisin) nezaretine verir – Birleşik Devletler'de 'Birleşik Devletler Adliye Vekili nezaretine veriyorum' denir. Buradaysa sanırım, Askeri Komutanlığa ya da Dışişleri Bakanlığı ya da her neyse, onun nezaretine veriyorum denecek... Ben bunu yapmayacağım. Bu koşullar altında yapmayacağım....

Bu sanığın mahkûmiyet süresini doldurduğu hükmüne varılmıştır. Artık ... serbestsin.[47]

Herbert Stern'in kayda değer hükmü yargının bağımsızlığı için etkili, canlı bir savunudan –Stern'in kendi hükümetinin dayatmaya çalıştığı itaate karşı bir savunu– ibaret değildir. Anayasal bir sistemde kriminal cezanın anatomisinin bir otopsisidir. Bu şekliyle, mahkûmiyet kararında yargısal sözün iç rolünü gözler öne serer. Yargısal sözceyi ahlaken anlaşılabilir kılmak için örtülü bir rol yapısının zorunlu olduğunu gösterir. Ve bu yapı artık orada olmadığında, rutin yargısal sözün ahlaki olarak anlaşılabilir olmaktan çıktığını gösterir. Neredeyse bütün yargısal sözler başkalarının eylemleri aracılığıyla –rollerde saklı eylemler aracılığıyla– fiiliyata dökülür. Yargıç, bu diğerlerinin rolleri değiştiğinde sözcüklerin anlamlarının da değişebileceğini görmek zorundadır, aynen Stern'in yaptığı gibi. Anayasal şiddetin her zaman kurumsal olarak icazetli sınırlar altında icra edildiğini ve diğerlerinin kurumsal olarak sınırlanmış ve rollerle sınırlı eylemine tabi olduğunu varsayma eğilimindeyizdir. Stern, Berlin bağlamında bu varsayımın güvenilmezliğini göstermiş ve kararını buna uygun olarak "yeniden yorumlamıştır".[48]

47. S. Stern, *a.g.y.*, s. 370.

48. Yargıç Stern beklenmedik bir durumla karşılaşmıştı – bağımsız bir mahkeme sisteminin olmayışı ve resmi şiddeti ellerinde bulunduranların gücün anayasal olarak sınırlandırıldığını *açıkça* reddetmemeleri. Bir anlamda bu durum *hukuksal bir hukuksuzluk* örneğiydi. Ne var ki Stern'in yürüttüğü akıl, söz konusu davanın da ötesine geçer; örneğin Amerika Birleşik Devletleri'nde pek çok hapishanedeki yaşam koşullarının fiili hukuksuzluk durumunu da içerebilir. Kurumsal reform davaları –ister hapishanelere, ister okullara, ister hastanelere uygulansın–

B. *Yorumlayıcı Bir Şiddet Eylemi Olarak Ölüm Cezası*

Ölüm cezasının anayasal olarak caiz olup olmadığı ve eğer caizse bunun uygulanıp uygulanmayacağı bir yargıcın karşılaştığı en zor sorunlar arasındadır. Ölüm cezasının grameri diğer herhangi bir kriminal cezanınkine benziyor görünse de, yorumlayıcı bir eylem olarak ölüm cezası en az üç açıdan kendine has bir niteliğe sahiptir. Yargıç bir ölüm cezası vermek için uygun ya da caiz durumlar sorununu ele alan anayasal ve diğer yasal metinleri yorumlamak zorundadır. Metinleri başka bir insanın öldürülmesini emreden bir uygulama bağlamında anlamak zorundadır. Ve olayların normal akışı içerisinde, sonuçta herhangi birinin mahkûm edilen sanığı öldürmesine varacak başkalarına ait bir dizi eylemi harekete geçirmek zorundadır. Yargıçlarımız sanıkları *asla* kendileri öldürmezler. İnfaza tanıklık da etmezler. Ama yine de sözlerinin yetkilendirdiği eylemin gayet iyi farkındadırlar.[49]

Bugün Amerika Birleşik Devletleri'nde ölüm cezasına ilişkin karışık ve duygusal durum birçok açıdan yasal yorumlamanın yukarıda tarif ettiğim bağlı niteliğinin bir ürünüdür: söz ile eylem arasındaki ilişkilerin karmaşık yapısı. Acıya ve ölüme sebebiyet verme konusunda normal sınırlamalara sahip bir kimse açısından ölüm cezası eylemi, yorumlama ile eylem arasındaki uçurumu –bu kapatıl-

karmaşık yargısal iyileştirici güç sorunlarını ortaya çıkarır. Bu sorunlar sık sık iyileştirici, telafi edici çarelerin yönetilmesiyle ilgili sağduyu problemlerinin çerçevesiyle şekillenmektedir. Yargıçlar bir ihtiyati tedbir ya da içtinap emri verip vermeme kararı alırken, yasayı genellikle kendi yargılarının hayata geçirilmesi sırasında karşılaşılacak güçlükleri göz önünde bulundurarak "yorumlarlar". Fakat Stern'in *Tiede*'deki kararı farklı bir yol izler. Bir yargıç resmi şiddetin eylemlerini değiştiredebilir değiştirmeyedebilir, bunu yapabilir ya da yapmayabilir, ama bu şiddetin gerekçesine her zaman karşı çıkabilir. İyi bir hapishane kurabilir ya da kurmayabilir, ancak bir mahkûmu anayasal olarak yetersiz bir hapishaneye gönderme hükmünü vermeyebilir. Bazı yargıçlar aslında bu yolu izlemişlerdir. Örneğin bkz. Barnes v. Government of the Virgin Islands, 415 F. Supp. 1218 (D.V.I. 1976).

49. Yargıçların bugün ölüm cezalarına karşı mesafeli yaklaşımıyla, [geçmişteki] debdebeli idam cezası merasimlerini karşılaştırınız. Douglas Hay, "Property, Authority and the Criminal Law", *Albion's Fatal Tree: Crime and Society in Eighteenth-Century England*, s. 28-9 (1975).

ması gereken uçurumu– oluşturan isteksizlik ve tiksintiye ilişkin olarak özel bir önlemi zorunlu hale getirir. Ölüm cezasında eylem ya da *fiil* uç ve geri döndürülemez mahiyette olduğu içindir ki, *sözcük* üzerinde –yani, eylem için yasal gerekçeyi oluşturan yorumlama üzerinde– bir baskı vardır.[50] Aynı zamanda ölüm cezasının, yasal yorumlamanın şiddet olarak en sade, en müzakereli ve en düşünülmüş tezahürünü oluşturması, cezanın verilmesini yorumcuların inanç ve bağlılığının özellikle güçlü bir şekilde sınanması durumuna getirmektedir.[51] Nezaket görüntüsü vermek bile, ölüm cezasının şiddetini saklayamaz, saklayamamaktadır.

Dolayısıyla ölüm cezaları diğer davalara nazaran yargısal yorumlamanın yapısını çok daha fazla açık eder. Bu ifşaata hukukun münakaşacı niteliği eşlik eder: Sanık ve vekili, yapıda kendi yararlarına olabilecek her şeyi araştırır ve kullanırlar. Ve olay bir ölüm kalım meselesi olduğunda bunu uç boyutlara taşırlar.[52]

Böylece ABD'deki tipik bir ölüm cezası davasında yargıç sürekli olarak savunmanın durmadan kullanmaya çalıştığı meseleyle karşı karşıya getirilir: Yargıç Stern'in Berlin'deki *Tiede* davasında po-

50. Ölüm cezası davalarına ilişkin olarak "olağanüstü kanun yolu"nun geliştirilmesinin altında, ölüm cezasının daha kesin gerekçelendirilmesine yönelik bu baskı yatmaktadır. Örneğin bkz. M. J. Radin, "Cruel Punishment and Respect for Persons: Super Due Process for Death", *Southern California Law Review*, cilt 53, s. 1143 (1980) (Anayasa Mahkemesi'nin Sekizinci Değişiklik usul güvenceleri tarif edilmektedir). Bu konumun barındırdığı esas anlamların en güçlü ifadesini C. Black'te buluyoruz: *Capital Punishment: The Inevitability of Caprice and Mistake* (2. baskı, 1981).

51. Ölüm cezaları üzerindeki on yıllık moratoryum, bu sürecin bir noktasında *hem* ölüm cezası verilmesine karşı genel bir anayasal engel olması gerektiğine *hem de* eyaletlerin bir dizi infaza girişmelerine henüz hazır olmadıklarına karar veren Mahkemenin çoğunluğu açısından bir irade başarısızlığı olarak anlaşılabilir. Elbette tüm bu dönem boyunca yeni usul meseleleri ortaya çıkmıştır. Fakat anayasal mesele söz konusu olduğunda çoğunluğun konumunun ima ettikleriyle yüzleşmek konusunda belli bir hazımsızlık olduğunu varsaymak da o kadar olmayacak bir şey değil. Bkz. Julia E. Boaz, Notes: "Summary Processes and the Rule of Law: Expediting Death Penalty Cases in the Federal Courts", *Yale Law Journal*, cilt 95, s. 349, 354 (1985) (Mahkemenin bu dönemdeki "genellikle belirsiz ve işkenceci" ölüm cezası içtihatlarını aktarmaktadır).

52. Örneğin bkz. Sullivan v. Wainwirght, U.S. cilt 464, s. 109, 112 (1983). (Burger, C. J., [infazı] erteleme kararı alınır. Başyargıç Burger, ölüm cezası avukatlarını, "adalet yönetimini bir spor müsabakası"na çevirmekle suçlar.)

tansiyel olarak mevcut olmadığını gördüğü karşılıklı bağımlı rollerden oluşan yapı. Düşünün. Bu rollerdeki aktörler yargı kararını uygulamamakla kalmıyorlar – bunu bekliyorlar! Hepsi de savunma avukatının mahkûmiyet kararından kaçınmak adına başvurabileceği tüm yorumlayıcı yolları tüketene kadar gözden geçirmeleri için yargıçların tekrar tekrar göreve çağrılacağını biliyorlar. Ve yargıçların bu ya da diğer mahkemelerce tam olarak karara bağlanmamış kimi savunmaları gözden geçirdikleri önemli birkaç erteleme olmaksızın hiçbir ölüm cezasının kesinleştirilmeyeceğini umuyorlar.[53] Oyunun neredeyse yapay hale getirilmiş diyebileceğimiz eylemi, gardiyanların yargı eyleminin mantıklılığını kavrayabilmek için gözle görülür şekilde hazır olmalarını gerektirir – bir gelecek eylem kararı almak için olsa bile. İnfazın ertelenmesi, *metinsel* bir tefsir olarak bir hiç –gerçek anlamıyla bir hiç– olsa da, yine de anayasal yorumun önemli bir biçimini oluşturur. Zira hapishane müdürünün ve celladın yargıcın müzakereli anlayış edimiyle bağlantılı olduğunu gösterir. İnfazın ertelenmesi, bu özel yol, çıkarımın infazın ertelenmesindeki başarısızlıktan yapılmasına olanak tanır ya da daha doğrusu buna ihtiyaç duyar. Bu da söz ile eylem arasındaki gözle görülür bağdır.[54] Bu müdürler, muhafızlar, doktorlar yargıcın sözünü fırsat bilip davranırlar. Eğer eylem gerçekleştirilirse, anayasal bir eylemdir – sözcüğün gerçek kavranışıyla uyumlu ve bununla gerekçelendirilebilir bir eylem. Kısacası, infazı anayasal şiddet yapan şey, eylemi bir yorumlama edimine dönüştüren ertelemedir, erteleme olasılığı oyunudur.

53. Mevcut Mahkeme (ya da çoğunluğu) bu tür ertelemelere karşı çok düşmanca bir yaklaşıma sahiptir. Barefoot v. Etselle, U.S. cilt 463, s. 880 (1983), Zant v. Stephens, U.S. cilt 462, s. 862 (1983), California v. Ramos, U.S. cilt 463, s. 992 (1983) ve Barclay v. Florida, U.S. cilt 463, s. 939 (1983) tüm makul iddiaların ya da savunmaların eksiksiz olarak dinlenmesine izin veren ya da bunu teşvik eden eğilimin tersine çevrilmesini ifade etmektedir. Fakat infaz konusundaki bu yeni sabırsızlık bir yana, infazdan önce genellikle önemli sürelerin söz konusu olduğu ertelemeler olmaktadır.

54. Rosenberg v. Amerika Birleşik Devletleri, U.S. cilt 346, s. 273 (1953). Bu davadaki temyiz yargıçlarının, yargıç Douglas tarafından verilmiş ölüm cezasının ertelenmesini iptal eden mütalaalarını düşünün. Müzakerelerin bir analizi için bkz. Michael E. Parrish, "Cold War Justice: The Supreme Court and the Rosenbergs", *American History Review*, cilt 82, s. 805-42 (1977).

Çünkü nihayetinde, infazları her yerde görmek mümkün. Eğer insanlar (kendi ölümlerine ilişkin bir gerekçeden ya da resmi karardan ayrı olarak) ortadan kaybolurlarsa, eğer hapishanede aniden ve merasimsiz ölürlerse, bu durumda ne bu eylemin kalbinde anayasal yorumlama olacaktır ne de anayasanın kalbinde eylem, yani ölüm olacaktır. Bu anlamda belirli dönemlerdeki belirli yasal sistemlerin niteliğini, yargısal söz ile şiddet eylemi arasında güçlü, neredeyse kesin bir bağlantı sağlamak konusundaki yeteneksizlik ya da isteksizlik sorunu çizecektir.[55] 20. yüzyılın önemli bir bölümü de dahil olmak üzere, Amerikan hukuk tarihinin büyük bir kısmını bu nitelik karakterize etmiştir; örneğin linç uzunca bir süre Amerikalılara özgü bir rezalet olarak görülmüştür.[56] Pek çok biçime bürünen bir rezaletti bu. Çoğunlukla suçlu olduğu iddia edilen kişilerin mahkemelerin elinden tamamen alınması anlamına geliyordu. Fakat kimi zaman da emredilen temyiz ve mahkûmiyet-kararı-sonrası yollara uymaksızın ölüm cezalarının yerine getirilmesi anlamına geliyordu. Örneğin meşhur "Leo Frank" davası bu şekilde sonlanmıştı.[57]

En ağır suçlarla itham edilen kişilerin yargılanması, düzgün bir şekilde mahkûm edilmesi ve hükmün infazına kadar yaşamalarına izin verilmesi gibi beklentilerimiz bakımından 1914'ten bu yana epeyce yol kat ettiğimiz yadsınamaz bir olgudur. Aslında yargıçların yorumlayıcı kararlarına tabi kişilere şiddet uygulamak rolüne sahip olanlardan neredeyse kusursuz bir eşgüdüm beklemeye baş-

55. Örneğin bkz. R. Brown, *Strain of Violence, Historical Studies of American Violence and Vigilantism*, s. 144-79 (1975) (Amerikan vigilantizmine yönelik yasal yaklaşımlar ele alınmaktadır). [*vigilante*: Yasal yetkisi olmadan, kendisine huzur ve düzen sağlama görevi veren kimse veya örgüt. *–ed.n.*]

56. Bkz. R. Zangrando, *The NAACP Crusade Against Lynching, 1909-1950*, s. 9-11 (1980).

57. Leo Frank, Georgia'da kalem fabrikası işleten New York'lu bir Yahudiydi. Fabrikada çalışan ondört yaşındaki bir genç kıza tecavüz edip öldürmekle suçlandı. Duruşma (ve mahkûmiyet) mahkemenin sanığı ve savunma makamını, kararın açıklanması sırasında mahkeme salonunda bulunmamaları, aksi takdirde büyük zarar görebileceklerine ilişkin uyarmak zorunda kaldığı bir izdiham atmosferinde gerçekleşti. Frank mahkûmiyete çarptırılmasının ardından bir işçi güruhu tarafından zorla mahkemenin elinden alınmış ve linç edilmiştir. Bu dava, B'nai Brith İftira-Karşıtı Birlik'in oluşmasında önemli bir etken olmuştu. Ek yardım, Yargıç Holmes ve Yargıç Hughes'in hilafıyla Yüce Mahkeme tarafından reddedilmişti, Frank v. Magnum, U.S. cilt 237, s. 309 (1915).

ladık. Hatta öyle ki, konu üzerine tüm makul yargısal yorumlamaların teminat altına alınmasında eşgüdümlü işbirliği beklemeyecek kadar ilerledik.[58]

Bu tür bir iyi eşgüdümlü şiddet biçimi bir başarıdır. "Ölüm cezası" adını verdiğimiz şiddeti yerine getirmek üzere ya da bu eylemden sakınmak adına tasarlanmış dikkatli toplumsal anlayışlar, durumla alakalı tesadüfi ya da arızi sonuçlar değildir. Bunlar daha ziyade, bu ve diğer yorumlayıcı eylemlerin her şeyden ve hepsinden önce yargısal eylemlerin tanınması için açık kıstaslar sunan ikincil kurallarla ve ilkelerle birbirine sıkı sıkıya bağlı tasarım ürünleridir. Bunların "anlamı", kökenlerine ilişkin olarak her zaman ikincildir. Hiçbir gardiyan, hapishane müdürü ya da cellat en son anayasa hukukçusundan, içtihatçısından ya da eleştirmeninden mahkûmları infaz etmeden önce –onların yorumları ne kadar zorlayıcı olursa olsun– durup telefon beklemez. Ve hatta bu kişiler yargıcın sözüne ancak yargısal yetki kapsamında söylendiğine ilişkin resmi işaretlere sahip olduğu oranda açıktırlar. Dolayısıyla şiddet'te işbirliğinin anayasal biçimi açısından hayati olan toplumsal işbirliği de, sözleriyle bunu icra eden kişinin tanınmasına ve yargısal rolün tanınmasına bağlıdır.

Elbette yargısal rolün iyi tanımlanmadığı ve tartışmalı olduğu bazı durumlar vardır. Ama yine de bizim bildiğimiz anlamıyla anayasal şiddetteki toplumsal işbirliği kimin (ve ne zaman) bir yargıç olarak hareket ettiği konusunda çok açık olunmasını gerektirir. Yargısal sesler arasındaki hiyerarşik düzen de net ya da netleştirilmeye tabi olmalıdır. Dolayısıyla yetkili yorumcuları belirleyen ve ne söyledikleri temelinde eyleme geçirten ilke ve kuralların olması gerektiği sonucuna varmış bulunuyoruz. Eylemin amaçları için otorite sahibi sesleri belirlemeye yarayan kurallar ve ilkeler, tek bir bütün-

58. Elbette polisin, gardiyanların vb. artık yetkileri dışında şiddete başvurmadıklarını iddia etmiyorum. Ama mahkemelerin düzenli kararlarının yerini ayaktakımının adaletinin almasına ilişkin sözde-kamusal konum da artık hâkim değildir. Bkz. Charles Bonaparte'ın mükemmel makalesi, "Lynch Law and its Remedy", *Yale Law Review*, cilt 8, s. 335, 336 (1899) ("linçin altında yatan amacın yasaları ihlal etmek değil, savunmak olduğunu, ya da daha doğrusu ... 'destekleyici' kısmının muhafaza edilebilmesi için 'kuralcı' kısmının görmezden gelindiği"ni savunmaktadır).

leyici ve tutarlı düşüncenin etrafında şekillenen türden bir yargısal yorumlama modelinin kusuruna işaret etmektedir. Çünkü ABD'de hukuk bilgisi ne kadar üstün olursa olsun tek bir yargıcın gerçek davaları etkileyen yasal anlam konusunda son söze sahip olmasına izin vermeyen kuraldan daha temel ikincil kurallar ve ilkeler yoktur. ABD'de –bazı küçük istisnalar hariç– önemli bir yasal meseleye bakan hiçbir yargıcın kararı temyiz yolundan muaf değildir. Tersine, önemli bir davada son merci görevi gören hiçbir yargıç tek başına hareket etmez. Bu durumu belirleyen karmaşık ikincil kurallar vardır. Bu kurallar en azından bir temyiz hakkı tanıyan yasalardan asliye mahkemesinin nihai yargılarına, ölüm cezalarının temyiz yolunun açık olması gerektiğini söyleyen özel yasalardan *habeas corpus* müzekkeresinin ertelenmemesini güvence altına alan anayasal teminata kadar değişiklik gösterir.[59] ABD'deki nihai temyiz mahkemelerinde her zaman en az üç yargıç olmuştur. Bazı eyalet anayasaları sayıyı kendileri belirlemektedir. ABD Anayasası'nda Anayasa Mahkemesi'nin birden fazla yargıçtan oluşması gerektiğini söyleyen açık herhangi bir hüküm yoktur. Fakat hem değişmeyen pratik hem de temel anlayışlar 1789'dan beri tek yargıçlı anayasa mahkemesi düşüncesini pratik bir saçmalığa dönüştürmüştür. Anayasa Mahkemesi'ndeki yargı mensuplarının çoğul olmaları beklentisinin açıklığı dikkate alındığında, anayasadaki bir Temyiz Mahkemesi olması zorunluluğuna ilişkin maddeyi karşılamak adına bu tür hayali bir mahkemenin bulunmasının gerekli olup olmadığı bana şüpheli görünüyor.[60]

59. Örneğin bkz. ABD Anayasası, cilt 28, s. 1291 (1982) (Kanuni hakkı gereği bölge mahkemelerinin nihai kararlarını temyize götürmelerini mümkün kılmaktadır); *a.g.y.*, §§ 46 (b), 46 (c) (*en banc* –bütün yargıçların katılımıyla– yeniden dinlenmesi emredilmedikçe davaların ABD Temyiz Mahkemelerinde üç yargıçlı jüri heyetince dinlenmesini sağlar) ABD Anayasası, Madde I, § 9, Bend 2 (*habeas corpus* müzekkeresini korumaktadır).

60. ABD Anayasası, cilt 28, § (1982) (Yeter sayının altı olduğu dokuz yargıçlı Yüce Mahkeme'yi gerekli kılmaktadır). Metindeki genellemeye tarihsel olarak istisna oluşturabilecek önemli bir örnek, tek yargıçlı yüce mahkemenin anayasallığı hakkındaki saptamam hakkında durup düşünmeye zorluyor beni. Yüksek Mahkeme Başkanının, biçimsel bakımdan, tek yargıçlı bir yüksek mahkeme olduğu elbette doğrudur. Ve genelgeçer olmasa da, bazı Amerikan mahkeme sistemlerinde hâlâ Yüksek (*chancery*) mahkeme vardır, her ne kadar genellikle bunlara çok yargıçlı temyiz mahkemeleri eşlik etse de.

Eğer varsayımsal bir Herkülvari yargıç anayasal ve toplumsal metinleri belirli bir davada ölüm cezasının caiz ve uygun bir ceza olduğuna hükmedecek şekilde anlamayı –yorumlamayı– başarırsa, anında bu kanaatini eyleme dönüştürme sorunuyla karşı karşıya gelecektir. Ölüm cezasının anayasal, uygulanmasının da uygun olduğu anlayışı, bu anlayışın bir parçası olarak beraberinde yargıcın böyle bir hükmü kendi başına yerine getiremeyeceği bilgisini taşımaktadır. Toplumsal şiddet pratiğimize ilişkin en temel anlayış, bir yargıcın aslında şarteli kendisinin indiremeyeceğini bildiğini varsayar. Bu öyle yabana atılacak bir uzlaşım değildir. Zira başka birinin yargıcın yaptığını gözden geçirme görevine ve fırsatına sahip olacağı anlamına gelir. Yargıç bir duruşma yargıcı olduğunda ve yerine getirilmek üzere bir emir verdiğinde, onun kararını tehir etmek ya da ters çevirmek için başvuru yapılabilecek bir başka yargıç daha olacaktır. İnfazı yargıçtan başka birinin gerçekleştirmek durumunda olması, bu *başka birinin* iki ayrı kâğıtla karşı karşıya gelebileceği anlamına gelmektedir: ölüm cezasının belirli bir zamanda ve mekânda infazı için bir emir ve bir temyiz mahkemesinden infaz tehir kâğıdı. Bu başka birinin –kolaylık olsun diye, hapishane müdürü diyelim– bu iki kâğıttan hangisinin, her ikisinin önemli pozisyonlarını gerekçelendiren argümanların görece iyi ya da kötü yönleriyle hiçbir alakası olmayan oldukça keyfi, hiyerarşik ilkelere göre hareket ettiğini belirlemesi beklenecektir.

Burada şunun altını özellikle çizmek gerekiyor: Eğer hapishane müdürü bu keyfi ve kimi zaman katı hiyerarşik kurallara ve ilkelere göre yargıçlardan gelen kâğıtlara görece otomatik bir dikkat göstermeyi bırakırsa, yargıçlar şiddette bulunma güçlerini yitirecektir. Ellerinde bir tek hapishane müdürünü ve adamlarını şiddette bulunmaya ikna etme seçeneği kalacaktır. Ama hapishane müdürü ve adamları kendilerinin ifa ettiği şiddet eyleminin asli ahlaki sorumluluğunu yargıca atma güçlerini de kaybedeceklerdir. Her durumda şiddete başvurmalarının gerekçelerini kendilerinde bulmak zorunda kalacaklar ve bu suretle duruşma bir tür ön duruşmaya, bir hazırlık tahkikatına dönüşecektir. Gerçekten de dünyada bu varsayımsal duruma çok benzeyen pek çok hapishane vardır. En önemli ceza kararlarının bizatihi şiddeti uygulayanlar ya da ifa edilmesi konusunda denetleme yetkisine sahip olanlar tarafından verildiği sistemler vardır.

Biz kendi sistemimizde ilginç bir şeye imza attık. Yorumlama eylemini –ne yapılması gerektiğine ilişkin anlayışı– bu "yapılması gereken"in şiddet yoluyla ifa edilmesinden katı bir şekilde ayırdık. Aynı zamanda en azından ceza hukukunda, yargının emirlerini bunlara dikkat edecek ceza yetkilileri açısından yargısal sözcelerden ve sıkı yükümlülüklerden oluşan görece esnek-olmayan hiyerarşiler aracılığıyla yargısal yorumlama eylemine bağladık. Dolayısıyla yargıçlar yetkilendirdikleri eylemlerden hem ayrılmış hem de bunlara kopmaz bağlarla bağlanmış bir haldedirler.

Amerika'da yargılamanın bu tuhaf ama tanıdık özelliğinin, hiçbir yargıcın tek başına *hareket etmemesini* sağlamak gibi bir sonucu olmuştur. Ronald Dworkin'in "Herkül Yargıç"ı[61] bir yargıcın düşüncesinin nasıl işlemesi gerektiğini anlamamız için yararlı bir kavramdır. Fakat bu tam da Amerika'da asla mevcut olmayan bir bağlamı, zorunlu kılmasa bile, önerdiği içindir ki yanıltıcıdır. Hukukun uygulanışından ayrı olarak, onun yargısal bir kavranışı üzerine düşünmek anlamlı olabilir de olmayabilir de. Ama bir şey neredeyse kesindir. Yasal anlayışın bizim acı ve ölüm alanımızdaki uygulanışı her zaman diğer yargı merciindeki kişilerin etken ya da edilgen rızasını gerektirecektir. Bu noktayı mesleki pratiğin en bayatlamış gözlemine indirgeyecek kadar aşındırmak mümkündür. Anlayışını eyleme dönüştürmek isteyen bir yargıç eğer bir asliye mahkemesindeyse, kararının tersine çevrilebilir olmamasını sağlamaya dikkat etmelidir. Eğer temyiz mahkemesindeyse, kendisine eşlik edecek en azından bir yargıç daha olmasına dikkat etmelidir. Pek çok "çoğunluk" kararının, esasen çoğunluğu sağlayabilmek için yazılmış olduğunun iz ya da işaretlerini taşıdığı kuşkusuz basmakalıp bir sözdür. Ama pek çok asliye mahkemesinin mülahazası da, esasen temyizden dönmesinden kaçınmak adına yazılmış olduğunun izlerini taşır.

61. Dworkin'in Herkül'ü ilk kez "Hard Cases" (Zor Davalar) makalesinde ortaya çıkar. Dworkin, "Hard Cases", *Harvard Law Review*, cilt 89, s. 1057 (1975). Herkül, *Law's Empire*'da da varlığını sürdürmeye devam eder, *a.g.y.*, s. 239-75. Burada Dworkin için kişisel bir özellikten ziyade, entelektüel tutarlılığa ve bütünlüğe değer veren yorumlayıcı bir konum olarak görünen "içbütünlüklü" örnek yargıç kisvesine bürünür. *A.g.y.*, s. 164-7.

Şimdi şu soru akla geliyor: Gerçek yasal yorumlama eylemi hangisidir? Son yargıları tek başına verebileceği gibi varsayımsallığı kabul edilen bir konuma yerleştirilmiş varsayımsal bir tek-adam anlayışı mı? Yoksa kolektif şiddet yoluyla gerçek kılınması gereken tüm kararları denetleyen potansiyel bir grubun sınırlamasına tabi olarak hareket eden yargıçların gerçek ürünleri mi? Varsayımsal bir Herkül yargıcın tek kararının, bir karara varmak için tavizler verebilen pek çok yargıcın kolektif kararından daha açık seçik ve bütünlüklü olması çok muhtemeldir. Ne var ki bu varsayımsal Herkül yargıç, kolektif şiddet gücü taşımaz ve taşıyamaz da. Bu kusur bir grup insanın şiddet faaliyeti olmaktan ziyade, bir insanın zihinsel faaliyeti olarak yasal yorumlama tanımına içkindir.

Dolayısıyla eğip bükmeden ortaya koyalım. Eğer ölüm ve acının yasal yorumlamanın merkezinde olduğu düşüncesi kulağa nahoş geliyorsa, varsın gelsin. Yalnızca argümanlardan, metin okur ve yazarlarından ve yorumculardan mürekkep bir cemiyet olmasından evladır. Ölüm ve acı bizim siyasal dünyamızın parçası olduğu sürece, bu kavramların hukukun merkezinde olması esastır. Alternatifini kabul etmek gerçekten mümkün değildir: Yönetim biçimimize dahil olacaklar, ama *kolektif* karar kurallarının ve bu kurallar aracılığıyla sonuca ulaşmaya çalışan bireysel çabaların dışında kalacaklar! Bu nedenle pek çok sese ihtiyaç duyuyor olmamız, yargı kurallarımızın kendine özgülüğü ya da tesadüf değildir. Şiddetin evcilleştirilmesi açısından mümkün her başarıya içkindir.

Sonuç

Yargıcı aklm sesi, ilkenin vücut bulmuş şekli olarak görmeye sevk eden değerli bir gelenek vardır. Yorumlamaya yönelik mevcut akademik ilgi, anlam ve bağlılık topluluğuna yönelik dikkat, ne niyeti ne de sonucu bakımından özürcüdür. Bu eğilim, genel anlamıyla, herkesin kurtarılmamış bir gerçeklik olduğunda anlaştığı bir gerçekliğin önünde, değerli bir ideal tutma çabasıdır. Bizi bu eleştiri biçimine götüren dürtüyü burada ele almayacağım.

Fakat yasal yorumlama faaliyetine içkin olan sınırları unutmak ve devletin şiddet eyleminin parçası olarak kabul edilen bir yorum-

lamanın ortak ve bütünlüklü bir anlam oluşturmasının ne oranda mümkün olduğunu abartmak birtakım tehlikeler taşır. Elde edilebilecek anlam ortaklığı ve bütünlüklülüğüne iki farklı türde sınırın olduğunu vurguladım. Bunlardan biri, yasal şiddetin toplumsal örgütlenmesinden ortaya çıkan pratik bir sınırdır. Bu şiddeti güvenli ve etkili bir şekilde gerçekleştirebilmek için şiddet sorumluluğunun paylaşılması gerektiğini gördük; hukuk, diğer türlü şiddet eylemleri konusunda isteksiz, beceriksiz ya da sorumsuz olacak olan pek çok faile bir işaret sistemi olarak işlev görmelidir. Şiddetin toplumsal örgütlenmesi genellikle hiçbir tek aklın ve hiçbir tek iradenin yorumlayıcı bağlılıklardan türeyen şiddetli sonuçları yaratamamasını teminat altına alan ikincil kurallarda ve ilkelerde tezahür etmelidir. Hiçbir tekil birey herhangi bir yorumu yasa katına –şiddet eyleminin otoritesi katına– yükseltemez. İlintili tüm yasal failler cephesinden, anlayışların yakınlaşması illa olanaksız değilse de, pek muhtemel de değildir. Ve elbette şiddet-olarak-hukukun toplumsal örgütlenmesinin, pek çok sesi tek bir seste toplayacak bir varsayımsal karar sürecine ihtiyaç duyduğu ses ve akıl çokluğundan kaçamayız. Toplumsal tercihler arasındaki ilişkilerde mantıksallık için temel koşulları illa karşılayacak bir toplama kuralı olmadığını (diktatörlük hariç) biliyoruz.[62]

Bizim toplumsal karar kurallarımız anlam bütünlüklülüğünü ve mantıksallığını teminat altına alamasa da, olayla bağlantılı faillerden en azından biri açısından farklı bir bütünlüklü anlam taşıyabilecek şiddet eylemi yaratabilir, ve yaratır da. Dolayısıyla, bu şiddet-olarak-hukuk örgütlenmesinin edimsel dünyasında, elimizde, anlam ortak olduğunda bütünlüklü olması muhtemel olmayan, bütünlüklü olduğundaysa yaygın olması muhtemel olmayan kararlar bulunmaktadır.

Gelgelelim yasal yorumlamanın önündeki bu pratik ve olumsal sınır burada sunduğum iki tür sınırdan daha az önemli ve daha az derindir. Zira eğer korku, acı ve ölüm alanında uygulandığı şekliyle yasal yorumlamaya gerçekten bakacak olursak, ortak ve bütünlüklü anlam oluşturma başarısının önündeki esas engelin faaliyete içkin zorunlu bir sınırlama olduğunu görürüz. Yargıçlar, resmi gö-

62. K. Arrow, *Social Choice and Individual Values* (1951).

revliler, direnişçiler, şehitler, hapishane müdürleri, suçlular ortak metinleri paylaşıyor da olabilirler paylaşmıyor da olabilirler; ortak bir sözdağarcığı, ortak bir el kol hareketleri ve ayin kültürü paylaşıyor da olabilirler paylaşmıyor da olabilirler; ortak bir felsefi çerçeveyi paylaşıyor da olabilirler paylaşmıyor da olabilirler. Engin insan panoramasında tüm bu yukarıda saydıklarımız açısından bir ortaksallık dereceleri sürekliliği olacaktır. Fakat yasal yorumlama gerek şiddet davranışlarını gerekse de anlamı oluşturmaya devam ettiği sürece ve insanlar kendi yorumlarını gerçek kılmak için toplumsal şiddet örgütlenmelerini kullanmaya ya da bunlara direnmeye bağlı oldukları sürece, elde edilebilecek ortak anlam her zaman trajik bir sınıra sahip olacaktır.

Örgütlü şiddetin faili ve kurbanı, birbirinden acı verici derecede farklı olan önemli deneyimler yaşayacaktır. Fail açısından, acı ve korku uzak, gerçekdışı ve çoğunlukla paylaşılmayan bir şeydir. Dolayısıyla bunlar neredeyse hiçbir zaman yorumlayıcı yapının bir parçası (örneğin yargısal mütalaa) değildir. Diğer yandan, şiddeti dayatanlar açısından gerekçelendirme önemli, gerçek ve dikkatlice hazırlanmıştır. Kurban açısındansa, tersine, katlanılan acıya ve korkunun ezici gerçekliğine oranla şiddetin gerekçesi gerçekliği ve önemi bakımından çok daha geridedir.

Ortak anlamın fikri ile gerçekliği arasına hukukun şiddetinin gölgesi düşmektedir.

Çeviren: Ferit Burak Aydar

Zeynep Direk*

Yasa, Adalet ve Siyaset

WALTER BENJAMİN "Şiddetin Eleştirisi Üzerine"yi,[1] ileri sürdüğü tezleri serimleyen bir tarzda yazmamıştır; sorduğu, siyaset felsefesi açısından çok önemli sorulara verdiği yanıtlar olağanüstü yoğun birkaç sayfaya sığdırılmıştır. Bu sorulardan bazıları şunlar: Şiddet nedir? Devlet nasıl kurulur ve kendisini nasıl korur? Hukukun şiddetle ilişkisi nedir? Devletin kuruluşu ve yıkılışının tarihteki diyalektik hareketi nasıl betimlenebilir? Hangi şiddet devrimci şiddettir? "Saf şiddet" olarak devrimi nasıl anlamak gerekir? Neden devrimci şiddet tarihsel diyalektiğin bir parçası değildir? Devrimci şiddet, etik ve adalet nasıl birlikte düşünülebilir?

Benjamin'in düşüncesini yalnızca "Şiddetin Eleştirisi Üzerine" nin bir yorumunu yapma çabasının sınırlarını aşarak, çağdaş siyaset felsefesinin kayda değer yorumcularının, örneğin Agamben'in, Hamacher'in ve Derrida'nın düşünceleri içindeki izdüşümlerinde takip ettiğimizde belirttiğim bu sorulara yenileri eklenecektir. Bu sorular "Şiddetin Eleştirisi Üzerine"nin ufkuna yabancı değildir; o ufukta beliren sorulardır elbette. Örneğin "Olağanüstü Hal"de[2] Agamben, Carl Schmitt ile Walter Benjamin arasındaki düşünce alışverişini takip etmek suretiyle yaşamın nasıl yasaya tabi kılındığını sorgular. Demokratik bir hukuk devletinin nüfusunun bir bölümünü anomik

* Bu yazıya temel oluşturan araştırmama verdikleri destek için Galatasaray Üniversitesi bilimsel araştırma projelerini destekleme fonuna teşekkür ederim.

1. W. Benjamin, "Şiddetin Eleştirisi Üzerine" (ŞEÜ), bu kitapta s. 19-42.
2. G. Agamben, "Olağanüstü Hal", bu kitapta s. 165-74.

bir alanda vatandaşlık haklarından sıyırıp çıplak yaşama indirgeyerek yok etmesinin, veya böyle bir tehditle yaşamı yasaya tabi kılmayı hedefleyen politikalar uygulanmasının ne anlam taşıdığını tartışır. Terörle mücadele için yasa gücüne haiz veya kanun hükmünde kararnamelerle alınan özel önlemlerin bireysel hak ve özgürlükleri kısıtlaması, acil durumun Batılı anlamda demokrasilerin bir parçası haline gelerek süreklileşmesi, Benjamin'in tasvir ettiği tarihsel diyalektiğe yerleştirilebilir mi? Yoksa modern çağın siyasal tarihini yeniden düşünmeyi mi gerektirir? Acil durum demokratik hukuk devletine arızi midir, yoksa özsel mi? Kendimizi bir kolektif oluşturarak yönetebileceğimiz fikri, demokrasi fikrinin ta kendisi, bir yanılsamadan mı ibarettir? Agamben'in betimlediği insanlık durumunda siyasetin anlamı nedir?

Werner Hamacher'in "Afformatif, Grev"[3] adlı metninde ise odak noktası "saf şiddet"tir. Tarihsel diyalektiğin içinde yer almayan saf şiddetin olumsuzluğu saf dolayım olarak anlaşıldığında etik bir anlam ifade eder mi? "Performatif edim" ile "afformatif olay" arasında nasıl bir ilişki vardır? Saf şiddet veya saf dolayım kendi kendisini devlet kurmadan yönetebilen bir kolektifi meydana getirebilir mi? Afformatif'in bizi Benjamin'in betimlediği tarihsel diyalektikten özgürleştirici bir gücü var mıdır?

Siyaset felsefesi alanında Benjamin'in mirasını üstlenmiş çağdaş filozoflardan biri de Jacques Derrida'dır. "Yasanın Gücü: Otoritenin Mistik Temeli"nin[4] yalnızca "Benjamin'in Adı" başlığını taşıyan ikinci bölümü ŞEÜ'nin bir okumasını yapıyor olduğu halde, eserin "Dekonstrüksiyon ve Adaletin İmkânı" adlı ilk bölümü de bu metinden yola çıkan ve Benjamin'le birlikte yol alan serbest bir deneme olarak okunabilir. Derrida, "Yasanın Gücü"nün "Dekonstrüksiyon ve Adaletin İmkânı" bölümünde asıl siyasal olanın hukuku kurucu edimi sorgulamak olduğunu belirtir. Derrida'nın Schmitt ve Benjamin okumaları boyunca siyasetin ta kendisi "soru" ile "vaat" arasında konumlandırılır; soru hukukun temellerine ilişkin bir soru ise, vaat de bu sorgulamadan doğarak gelecek olanın vaadidir. Demokrasi nasıl bir vaat olabilir? Çoğulcu bir siyaset ile demokratik

3. W. Hamacher, "Afformatif, Grev", bu kitapta s. 134-64.
4. J. Derrida, "Yasanın Gücü: Otoritenin Mistik Temeli", bu kitapta s. 43-133.

bir evrenselliği şimdiki zamanda herhangi bir yerde mevcut olarak değil, müstakbel, yani gelecek bir şey (*à venir*) olarak düşünme çabası, "Yasanın Gücü"nde açılan yasa ile adalet arasındaki fark ve ilişkinin açımlanmasından yola çıkar. "Yasanın Gücü"nde karşımıza çıkan yasa ile adalet arasındaki ikilik, "Bağımsızlık Bildirgeleri"[5] başlıklı denemede somutlaşan "kuruluş" kavramı, *Dostluk Politikaları*'ndaki[6] Schmitt okuması bağlamında milliyetçiliklerin sorgulanması, *Marx'ın Hayaletleri*[7] içinde adaletin ve demokrasinin zamansallığının çözümlenmesi bize Derrida'nın siyasal düşüncesinin esasını verebilecek bir resim çizebilir. Derrida hukuk ile adaletin birbirini varsayan, fakat birbiriyle çakışmayan ve birbirine in-

5. Bu metnin orijinali: "Déclarations d'indépendance", *Otobiographies: L'enseignement de Nietzsche et la politique du nom propre*, Paris: Galilée, 1984, s. 13-32. Benim göndermelerim, makalenin İngilizce basımına: "Declarations of Independence", *New Political Science*, s. 7-15.

6. Jacques Derrida, *Politique de l'amitié*, Galilée, 1994.

7. Jacques Derrida, *Spectres de Marx*, Galilée, 1993; Türkçesi: *Marx'ın Hayaletleri*, İstanbul: Ayrıntı, 2001.

8. Aslında klasik siyaset felsefesi terimleriyle düşünülmesi mümkün bir ayrımdır bu: Yasa ile adalet arasındaki ayrım aslında iki adalet mefhumu arasında yapılan bir ayrıma denk düşer. Örneğin bir kararın adaletli olması, onun yasaya uygun olması anlamını taşıyabilir. Fakat adaleti bazen pozitif bir yasaya uygunluğu aşan bir şeye gönderme yaparak da kullanırız. Siyasetin imkânı, bu örtüşmeyen, birbirinden farklı iki adalet mefhumunun birbiriyle ilişkisine dayanır. Pozitif yasalara indirgenemeyen adalet "doğa hukuku", "vicdan", "akıl", "insan hakları", "ilahi adalet" ve hatta örneğin Levinas'ın felsefesinde "başkasının yüzü" teriminin arkasında gizlenmiş olarak karşımıza çıkabilir. İnsan haklarına, vicdana, barışa, ekosisteme, yaşamın kendisine atıfta bulunan her türlü sivil itaatsizlik hareketinin haklılığının tartışılması, bizi temelde yasanın ötesindeki adalet fikri ile yasanın adaleti arasındaki indirgenemez gerilime taşıyacaktır. Hukuka meydan okunamaz, çerçevesi delinemez, yasa ihlal edilemez olsaydı sivil itaatsizlik politikaları hukuku dönüştürücü bir işlevin sahip olduğu saygınlığı kazanamazlardı. Örneğin savaş karşıtı olduğu için askerlik hizmetini yapmaya itiraz eden bir vicdani retçi, mevcut askerlik yasası ve kurumlar tarafından lanetlendiği ve görülmemiş bir şiddetle cezalandırıldığı halde, siyasal ediminde, siyasetin ilkesel olarak ait olduğu hukuksal çerçeveyi –yani yasallığı– aşabilme hakkını kullandığı için basit bir suçludan ibaret değildir. Siyaset ile hukukun karşılıklı olarak birbirini denetleme gereğinden doğan temel gerilim, gerçek siyasetin çifte sorumluluk açmazında risk almak demek olduğunu ima eder. Derrida'ya göre gerçek bir siyasal edim birbiriyle çelişebilen iki yükümlülükle meydana çıkar; çünkü hem yasaya uygun olmakla yükümlüdür, hem de, diğer kökeni olan ve eylem yoluyla gerçekleştirmeyi hedeflediği bir adalet fikrine karşı sorumludur.

dirgenemeyen kavramlar olduklarını vurgular. Siyasetten söz etmeye başladığımız anda adaletin anlamında bir ikileşme meydana gelir[8]; adalet hem yasanın adaleti hem de yasanın ötesindeki adalet anlamına gelir. ŞEÜ'de Benjamin bu ayrımı Derrida'nın kullandığı terimlerle yapmaz, onun yaptığı esas ayrım "mitik şiddet" ile "ilahi şiddet" arasındadır. Ancak ilahi şiddet, hukuku kuran ve koruyan mitik şiddete karşı yaşayanın tekilliğini öne çıkaran adaletin saf şiddetidir. Derrida bir yandan Benjamin'in düşüncesinin şifresini çözmek için bu ayrımı kullanmıştır, çünkü eğer adalet yalnızca hukukun adaleti, yasanın adaleti anlamına gelseydi, devlete şiddeti tekelleştirme imkânını veren, hukuku kuran edimin şiddetini sorgulamaya açık tutamayacaktık. Öte yandan mitik şiddeti "şiddet" teriminin yerine "güç" terimini geçirerek açıklamış, ilahi şiddetin yerine adalet terimini geçirerek onu saf şiddet olarak düşünmeyi bir bakıma reddetmiştir. Nesneleştirilemeyen, kendisini görüye sunmayan adalet fikri böylece klasik siyaset felsefesinin çeşitli terimleriyle düşünülmeye açık hale gelir.

"Yasanın Gücü" adlı metnin Derrida'nın siyaset anlayışı üstünde ayrıcalıklı bir yeri olduğu iddia edilebilir. Derrida için "Adalet ile yasa arasındaki ilişki nedir?" sorusu, Benjamin'in temel sorularını –"Bir hukuk devleti nedir?", "Devletin kökeni nedir?", "Devletin şiddetle nasıl bir ilişkisi vardır?", "Devlet neyi kendine karşı bir tehdit olarak algılar?"– ele almanın imkânını verecektir. Bu sorulara verilen yanıtlar, siyasetin anlamını tartışabilmenin yolunu açarlar. Öte yandan "Benjamin'in Adı", Benjamin'in çağının totaliter ideolojileriyle kurduğu suç ortaklıklarına ve aldığı risklere de işaret eder. "İlahi şiddet" ve "kader" terimlerinin teolojik bağlama atıfla açıklanmaları, Yahudi soykırımını ilahi bir ceza olarak yorumlama gibi kabul edilemez bir eğilimi destekliyor olabilir mi? "Benjamin'in Adı"nın ŞEÜ'nin okumasını, yani tüm bir siyaset sorunsalını ad meselesiyle bağlaması ile Hamacher'in afformatifleri açıklamak için Benjamin'in dil tartışmasına müracaat etmesi neye işaret etmektedir? Benjamin'in dil anlayışında adların önceliği izleği ile siyaset felsefesi arasında bir bağ var mıdır? Benjamin'in yaptığı tartışmanın çerçevesi bir şiddet eleştirisidir, yani şiddetin sınırlarının çizilmesidir. Derrida'nın "Benjamin'in Adı"nda *walten* (güç, iktidar) ile *Walter* arasında yaptığı söz oyunu, Benjamin'in şiddetin tarihsel

gerçekliğini kabul ettiğine işaret etmekten öteye gitmektedir sanki. Derrida siyasetin şiddetten muaf olmadığı düşüncesini içine katlayan kritik terimi (*gewalt, walten*) Benjamin'in imzası olarak ele almayı önerir gibidir. Bu önerinin çözülmez gizemi bir yana, "Benjamin'in Adı"nda özel ad ile bir araç olarak şiddet arasındaki ilişkinin açıkça sorunsallaştırılmamış olması kuşkusuz önemli bir eksikliktir. Adlar dolaysız saf araçlar olabilirler mi? Nietzsche'den gelen, saf şiddetin ilkin saf adlandırma olduğu düşüncesi buna bir itiraz olabilir mi? Bu yazının amacı, bu soruların bağlamlarını açımlamak, ele aldığımız yazarların Benjamin'in düşüncesini nasıl takip ettiklerini göstermek ve ortaya çıkan yaklaşım farklılıklarına işaret etmektir.

•

"Şiddetin Eleştirisi Üzerine"de Benjamin bir araç olarak şiddetin ne olduğunu tartışıyor. Şiddet, bir araç olduğunda her zaman yasayla bir ilişki içinde bulunur. Bu ilişki yasanın doğasının ne olduğu sorununu aydınlatmaya da yardımcı olacaktır. Araç olarak şiddet her zaman yasayla bir ilişki kurmuş haldedir, çünkü ya yasa koyucu ya da yasa koruyucudur, yoksa tüm geçerliliğini yitirir. Peki hukuku kuran, hukuksal amaçlar koyan edimin şiddetini ve bu amaçları koymak veya korumak için kullanılan araçları haklılaştıran şiddeti nasıl düşünmeli? Benjamin'e göre bu düşünme girişimini en baştan şu dogma engeller: "Adil amaçlara ancak ve ancak hukuka uygun araçlarla ulaşılabilir, hukuka uygun araçlar da ancak adil amaçlara hizmet eder." Benjamin'e göre, adil amaçların adaletine, haklı araçların haklılığına karar vermek için ayrı kriterler vardır ve zaten, "adil amaçların ve haklılaştırılmış araçların hangileri olduğunu söyleyen de 'akıl' değildir".[9] Benjamin bu kriterlerin nereden ve nasıl bulunduğundan bahsetmiyor. Amacın adil olup olmadığına karar verebilecek olan akıl değilse vicdan mıdır? Bu vicdan kimin vicdanıdır? Kurucu performatifin varsaydığı ve yaratmayı hedeflediği "biz" içinde gerçekten içerilen ile dışarda tutulmak suretiyle içerilen vatandaş arasındaki fark vicdanın evrensellik iddiasını boşa çıkarmaz

9. W. Benjamin, ŞEÜ, s. 35.

mı? Öyleyse hukuku kuran şiddetin amacının adil olup olmadığına karar verilebilir mi? Eğer hukuku tesis eden veya koruyan araçların haklılığı da amacın adil olup olmadığına bakılarak sınanamazsa, haklılaştırma mekanizmaları nasıl çalışır? Araçların haklılığını veya haksızlığını önceden koyulmuş yasa ve ilkelerin saf içeriği mi belirler? Yoksa kritik dönemeçlerde araçların haklılaştırılması mevcut yasa ve ilkelerin makul kullanımını da aşabilecek bir biçimde, çeşitli yorum oyunlarıyla hukukun varlığını sürdürmesinden başka bir şeyi gözetmiyor olabilir mi?

Bu sorular "Yasanın Gücü" adlı metninde Derrida'nın dekonstrüksiyonu hukuk ile adalet arasında konumlandırmasına yol açar. Derrida'ya göre hukuk vazgeçilemezdir, hukuksuz yaşayamayız, adalet hukuk yoluyla yaşama geçirilmeyi talep eder. Ancak hukuk sistemi ve ona dayanan haklılaştırma mekanizmaları adalet adına dekonstrüksiyona tabi tutulmalıdır. Demek ki adaletin hukuk yoluyla hayata geçmesi sorunludur. Bunun niye böyle olduğunu göreceğiz. "Dekonstrüksiyon ve Adalet İmkânı" adlı bölüm, "dekonstrüksiyon" denen ve tek bir tane olmadığı ısrarla belirtilen şeyi, dolaylı bir biçimde Benjamin'in siyaset üstüne düşünümüyle ilişkilendiriyor ve ona siyasal bir anlam kazandırıyor. Siyasal anlamda dekonstrüksiyon, hem hukukun ötesindeki adalet hem de hukukun adaleti için duyduğu çifte sorumluluğu taşır. "Yasanın Gücü"nün Benjaminci siyaset düşünümüne yaptığı en önemli katkılardan biri de bir hukuk tesis eden devlet kuruluşunun bir şiddet darbesi olduğu fikrini, bir performatifler kuramına dayanarak ilerletmesidir. Derrida bu darbenin kendi varlığını ve projesini haklılaştırmasının zamansallığını ele alarak onun paradoksal karakterini de açığa vurur.[10]

Hukuku, yasayı kuran performatif edim, kuruluş ânında önceden var olan bir hukuk sistemi tarafından yetkilendirilemez, çünkü önceden var olan hukuku tanımaz. Öyleyse, onun ne meşru veya haklı ne de gayrimeşru veya haksız olduğu söylenebilir. Örneğin 23 Nisan 1920'de TBMM'nin kuruluşuyla milli egemenliğe dayalı yeni

10. 1999 yılında bu iki katkıyı bir yazımda Derrida'nın başka metinleriyle ilişkilendirerek takip etmeye çalışmıştım. Burada "Yasanın Kaynağı Üstüne" adlı yazımda (Bkz. Zeynep Direk, *Başkalık Deneyimi*, YKY, 2005) ele aldığım Derrida'nın performatif kurucu edim hakkında söylediklerini kısaca tekrar edeceğim.

bir devletin kurulmasını ele alalım. Bu kurucu edim, saltanat yasasının adaleti açısından adil değildir, vuku bulan şey olsa olsa bir isyandır. Fakat TBMM'yi kuran edim artık saltanat yasasını tanımaz, onun tarafından yetkilendirilmemiştir, onu aşan bir adalete atıfta bulunmaktadır. Derrida'nın kurucu edimi bir performatif olarak ele alışının ilhamı, J. L. Austin'in *Söylemek ve Yapmak*[11] adlı eserinden gelir. Bu eserde Austin performatif önermeler ile saptayıcı önermeler arasında temel bir ayrım yapar. Saptama yapan önermeler şeyleri, olguları, olayları betimlerler. Örneğin, pencereden dışarıya bakıp yağmur yağdığını görünce söylediğim "Bugün hava yağmurlu" cümlesi hava durumu hakkında bir saptama yapar. Performatif önermeler ise bildirdikleri şeyi yaparlar – tam da bildirerek, söyleyerek yaparlar, bir iş başarırlar. Örneğin nikâh memurunun evlilik töreninde söylediği "Sizi karı koca ilan ediyorum" cümlesi önceden evli olmayan iki kişiyi karı koca haline getirir. Elbette bu iki kişi birtakım şartları yerine getirmişlerse evlenebilirler. 29 Ekim 1923'te TBMM'nin Atatürk'ün meclise sunduğu kanun tasarısıyla, anayasanın bazı metinlerini değiştirmek suretiyle Cumhuriyeti ilan etmesi de böyle bir performatiftir. Bu kanun tasarısında yer alan "Hâkimiyet kayıtsız şartsız milletindir", "Türkiye Cumhuriyetinin hükümet şekli Cumhuriyettir" gibi önermeler saptama yapmazlar, daha önce olmayan bir şeyi meydana getirirler. Austin bu tür performatiflerin başarılı olmalarının koşullarını belirlemeye çalışmıştır.[12] Derrida ise, Benjamin'den aldığı ilhamla bu tür siyasal performatiflerin neden hep dengesiz, kırılgan ve hatta belki de başarısız olmaya mahkûm olduklarını ele alır.

İlkin "kuruluş" kavramı üzerinde düşüneceğiz. Bu konu "Yasanın Gücü"nde pek açık olmadığı için Derrida'nın "Bağımsızlık Bildirgeleri" adlı makalesine başvuracağız. Bu yazısında Derrida "kuruluş" (*fondation*) kavramını bir "imza" meselesi olarak değerlendirir. Onu yola çıkaran soru "Bir kurumu kuran, bildiren edimi kim,

11. J. L. Austin, *How to Do Things with Words?*, J. O. Urmson ve Marina Sbisa (haz.), Harvard University Press, 1997; Türkçesi: *Söylemek ve Yapmak*, çev. R. Levent Aysever, İstanbul: Metis, 2009.

12. "Başarılı" sıfatı burada "mutlu sonlanan" *(felicitous)* performatif bir dil edimiyle az çok aynı anlamda kullanılmıştır.

hangi özel adla imzalar?" sorusudur. Bir performatif önerme, bildirdiği şeyi kuran, yaptığını söylediği şeyi yapan, bir şeyi başaran, bir iş bitiren ya da en azından bunu hedefleyen bir önermedir. Saptama yapan bir önermenin onu öneren, söyleyen, imzalayan özneyle ilişkisi ile performatif bir önermenin onu meydana getirmek suretiyle imzalayan kolektif veya bireysel özneyle ilişkisi aynı mıdır? Bilimsel bir metin de bir imza taşır. Örneğin Einstein'ın önermelerinin değeri, söz konusu önermeler onları imzalayan kişiden kopartılarak kullanıldıklarında kaybolmaz. Einstein'ın genel görelilik kuramı Einstein tarafından bulunmuş, dile getirilmiş olmasından bağımsız olarak doğrudur. Newton yasalarını Newton imzalamıştır, ama bu imzayla o yasaların doğruluk değeri arasındaki bağ, zorunlu değil, arızî ve ampirik düzeyde bir bağdır. Doğruluk, özü itibariyle, kendisini onu keşfedenden muaf tutarak nesnel bir değer kazanır. Halbuki, kurucu dilin performatif yapısına ait sebebler yüzünden, örneğin Mustafa Kemal Atatürk imzasını Türkiye Cumhuriyeti'ni kuran edimden kopartmak o kadar kolay değildir. Burada imzanın edimle bağı özsel nitelikte olup, arızi hiçbir özellik taşımaz. Kuruluşun hakikati ya da sırrı bizzat bu özsel bağda bulunur. Elbette, diyor Derrida, bir kurumun kendisini meydana getiren ya da kuran ampirik bireylerden tarihsel, geleneksel, kurumsal olarak bağımsızlaşması gerekir. Zaman akar, tarihsel şartlar, toplumsal dinamikler değişir; bir performatif edimle kurulmuş herhangi bir yapıdan da kendisini yeni durumlara ve gereksinimlere uyarlayabilecek açılımlar yaratması beklenir. Her yenilik, kurucu imzanın özgül bir tarihsel bağlamdan doğan niyetlerinin, zorunlu bir biçimde, o tarihsel bağlamdan kopartılarak onun hiç tahayyül etmediği başka bağlamlarda anlam ifade eder hale getirilmesini, yorumlanmasını gündeme getirecektir. Atılan her adımın kurucu niyetler bakımından sınanması, var olan durumlarla başa çıkabilme yeteneğimizi bağlayan saçma bir yorumlama faaliyetine dönüşebilir. Kurucu edimi mühürleyen imza, bu edimin öznesinin hayaleti bugün alacağımız kararlara musallat olur. Derrida'ya göre ondan bağımsızlığın bir türlü kazanılamamasının yapısal sebebi, kurucu edimin kuranın imzasını hem arşiv hem de performans biçiminde kendi içinde zorunlu olarak taşımasıdır. Kurumun temelinde geçmiş bir kurucu edim varsa, edim de hem kendisini imzalayan öznenin hatırasını hem de etkinliğinin ka-

rakterini zorunlu olarak içinde taşıyorsa, bir kurum başka türlü tahayyül edilemez ise, kriz şimdide ve gelecekte kaçınılmazdır. Bu krizi ancak yeni bir performatif çözebilir, fakat o da aynı yapısal sorundan mustarip olacak, o da kaçınılmaz olarak krize girecektir. Kurumları, devleti, hukuku koruma gereğine ne demeli peki? Korunmak istenen kurum ve ona bağlı toplum, siyasal yapısı itibariyle, birilerinin kendilerini diğerlerinin itirazlarına karşı, bu kurucu edimi mühürleyen imzaya gönderme yapmak suretiyle koruduğu bir toplumdur; birilerinin, diğerlerinin tabi olması pahasına tarihsel, kökensel zaferlerini korudukları bir toplumdur. O halde hukuk birilerinin hukukudur, iktidar bastırır, bastırılan geri döner, tarih de mücadele ile bastırma arasındaki bu gerilimde cereyan eder.

Amerikan Bağımsızlık Bildirgesi'nin imzalanmasını tartışırken Derrida atılan imzanın gerçekte kimin imzası olduğu sorusunu sorar. Temsilciler silsilesi, imzanın başkaları adına, özgür ve bağımsız eyaletlerin iyi insanları, yani halk adına atıldığını gösterir. Bu imzanın da değerini güvence altına'alan Tanrı'dır. Tanrı'da sonsuzca geriye gidiş durdurulmuş, yasanın zamanla ve tarihle olan ilişkisi gizlenmiş, her şeyin sanki tek bir anda olup bittiği hissi yaratılmıştır: "Tanrı, her şeyin tek bir anın simülakrumunda meydana gelebileceği fantazisidir."[13] Kuruluş ânında karşımıza çıkan yetkilendirme problemindeki geriye gidişe ancak Tanrı son noktayı koyabilir, zira sonucun nedeni doğurduğu paradoksal yapıyı ancak o etkili bir biçimde gizleyebilir. Derrida buradaki kurucu performatif edimin hilesini, saptama yapan önerme ile performatif önerme arasındaki karar verilemezliğe dayandırıyor. Örneğin, Amerika'nın iyi halkı, temsilcileri ve temsilcilerinin temsilcileri aracılığıyla kendisini bağımsız ilan eder. Ama burada bağımsızlığın bildirildiği mi, yoksa meydana mı getirildiği hakkında karar vermek mümkün değildir. İyi insanlar çoktan özgürdür de, bu bildirgeyle bunu ilan mı etmektedirler? Yoksa tam da bu bildirgenin imzalandığı anda kendilerini özgürleştirmekte midirler? Keza Türkiye Cumhuriyeti'nin ilanını ele alalım: Millet zaten kayıtsız şartsız hâkimdir de temsilcileri ve (kanunu hazırlayan) temsilcilerinin temsilcisi kanalıyla bunu ilan mı etmektedir? Yoksa önceden kayıtsız şartsız hâkim olan bir millet

13. "Declarations of Independence", *New Political Science*, s. 25.

yoktur da, temsilcileri ve temsilcilerin temsilcisi Cumhuriyetin ilanı yoluyla onu var mı etmektedir? Derrida'ya göre, buradaki bulanıklık, bu muğlaklık yorumlamaya ait bir zorluk değildir – çözülebilecek bir sorun da değildir. Performatif yapı ile saptayıcı yapı arasındaki bu kararsızlık hedeflenen etkiyi doğurmak için gereklidir. Bugün her vatandaşın imzasının değeri, hatta vatandaş olarak kimliğinin ta kendisi, saptama ile performansın birbirinden ayrılamayacak şekilde karışmış olduğu bu an tarafından yetkilendirilir. *De jure* var olmayan bir halkın özgür, bağımsız, imza atabilme hakkına sahip bir özne olarak icadı, imzanın imza atanı icat etmesidir. Burada imza atanın imza atma yetkisini kendisine ancak imzasının sonuna geldiğinde verebilmesi durumu gerçekleşmektedir. Kurucu edimin, sonucun nedeni, sonranın önceyi doğurduğu *aprés coup* yapısı, paradoksal zamansallığı işte budur. Bu olayın şu ünlü *différance* yapısını gösterdiği de söylenebilir: Halk, temsilciler tarafından temsil edilmek yoluyla kendisinden farklılaşıyor ve kendisini erteliyor (ne var ki halkın temsilcilerinin temsilciliği de ancak imzadan sonra meşruluk kazanıyor). Sonuç olarak, yasanın kökeni olan performatif edimin şimdisinin hiçbir zaman tarihte normal bir an olarak ortaya çıkamayacağı, kendi kendisiyle örtüşmeyen, senkronik zamana ait olmayan bir şimdi olduğu iddia edilebilir. Derrida'nın bu an için "mistik" terimini, ilhamı Pascal'den gelse dahi,[14] kul-

14. Farklı kültürlerin ve toplumların farklı yasalarla yönetildikleri olgusunun keşfi, bazı Avrupalılara kendi yasalarının evrensel bir haklılığı olmadığını düşündürmüştü. Pascal *Düşünceler*'de şöyle yazar: "... biri adaletin özünün yasa koyucunun otoritesi olduğunu söyler, diğeri hükümdarın işine gelen, bir başkası da halihazırda geçerli olan töre; bu sonuncusu doğruya en yakın olandır. Yalın akla bakılırsa hiçbir şey kendinde adil değildir; her şey zamanla sarsılır. Tüm hakkaniyet töreden gelir, bunun da tek sebebi kabul edilmiş olmasıdır; otoritesinin mistik temeli budur. Kim ki onu ilkesine geri götürür, onu yok eder" (*Pensées*, § 294, s. 467). Yasanın yetkisi yerel gelenek ve göreneklere dayandığı ve birden fazla gelenek bulunduğu için aklın yasaları haklılaştırmaya ve evrensel kılmaya çalışması boş ve tehlikeli olabilecek bir uğraştır. Üstelik, eğer akıl yasanın özünü ortaya serer, anlamını tartışmaya açarsa, zaman içinde yasa, tartışıla tartışıla, insanları kendisine uymaya zorlayan yanını, yani yetkisini kaybeder. Pascal'e göre yasalar insanlar onlara uydukları için vardır ve bundan başka haklılıkları da yoktur. İnsanların bu yasalara nasıl uymaya başladıklarını akılla açıklayamıyorsak yasanın yetkisi de akılla açıklanamaz. Pascal bu yetkiyi Montaigne'den aldığı bir sözcükle "mistik" diye niteler. Ama eğer yasayı akılla açıklayamıyorsam, o zaman akıl-

lanması bununla ilişkilidir. Hukuk veya yasanın kendisi, böyle bir gücün darbesinin ürünü olduğu içindir ki otoritesinin temeli "mistik"tir. Yasanın otoritesinin kökenindeki bu mistiklik, yasanın performatif bir edimle ortaya çıkmış olmasından kaynaklanır.

Benjamin, hukuku kuran ve kurumlaştıran şiddete "mitik şiddet" adını verir; çünkü her hukuk sisteminin kendi kendisini kurma ve meşrulaştırma süreci mitik bir süreçtir. Kurucu edim kuruluş ânında ne meşru ne de gayrimeşru olduğu içindir ki, suskun ve mistiktir.[15] Kuruluş ânında kurucu edimin güya meşru imiş, kendisini haklılaştırmaya mecbur değilmiş gibi davranması, meşruiyetin geleceğe dayandığını, geriye dönük olarak yapıldığını gizler.[16] Bir devrim ne zaman "başarılı" sayılabilir? Bir devlet nasıl başarılı bir şekilde kurulabilir? Bunun için kurucu performatifin geriye bakınca kendi şiddetinin anlamlı, zorunlu ve meşru görülecek şekilde okunmasını sağlayacak yorumlama modellerini üretmesi gereklidir. Onun kendini meşrulaştırma söyleminin zamanı yalnızca gelecek kipidir. Bir devleti kuran performatif, gelecekten kendisine bakarak, kendisini geleceğe fırlatarak, gelecek kuşaklara emanet ederek, bir bumerang hareketiyle şimdisini meşrulaştırır.

Yasa koyucu şiddetin kendi kendini meşrulaştırması, onun meşruluğunun kabulünü ve değerini zaferinde ispatlamasını gerektirir

---

la açıklanamayan bir yasanın beni zorlaması da kabul edilebilir bir şey değildir. Bu sefer de yasa keyfi bir niteliğe bürünecek ve bu nedenle yetkisini yitirecektir. Derrida elbette yasanın gücünün kökenini yeni bir mecrada düşünmeye girişmiştir. Pascal'in onun için önemi yasanın tarihsel hikâyelerle oluşturulamayacağını sezmiş olmasıdır. Yasanın bir tarihi olsa bile, bu tarih, mevcut hale getirilebilir, ortaya çıkartılabilir, anlatılabilir, ilişki kurulabilir bir tarih değildir. O, hiçbir zaman olmamış bir şeyin tarihidir (Jacques Derrida, *Acts of Literature*, s. 194). Yasanın tarih içindeki kuruluşu, aynı zamanda zaman ve tarih dışıdır. Yasanın çıkmazı, onun hem tarihten bağımsız ve aşkın, hem de tarihe bağımlı, ondan kaynaklanmış olması gerekliliğidir. "Yasa eğer tarihteki kayıtlarında ya da izlerinde değilse hiçbir yerdedir, ama bu kayıtlarına da indirgenemez." Yasanın zaman ve tarihle olan ilişkisinin paradoksu, yani bağımlılık ve bağımsızlık, içindelik ve dışındalık, tüm kuruluş anlarını zamanın ve tarihin düğümleri haline getirir. Her kuruluş, bir zamanı kopartır ve tekrar bağlar. Onlar, doğrusal zamanı ve mantığı sekteye uğratan "mistik" anlardır. Yasanın kurumsallaşma ya da ortaya çıkma ânını tarihin içine, sanki tarihin sıradan bir ânıymış gibi, homojen bir biçimde yerleştiremeyiz. Yasa, ortaya çıktığı anda tarihi yırtan, parçalayan bir karardır. O, mutlak bir düzen gibi tarihi parçalayarak tarihe çıkar.

ki, bu da zamansallığı itibariyle bir gelecek projesini ve tekrarı varsayar. Benjamin'in yasa kurucu şiddet ile yasayı koruyucu şiddet arasında yaptığı ayrım kendi kendini meşrulaştırmanın *après coup* yapısı yüzünden dengesiz bir ayrım olacaktır. Zira kurucu şiddetin başarılı bir performans yapıp yapmadığı, korumaya yönelik şiddetin kurulanı meşrulaştırabilmesine, kurucunun otoritesinin kökeninin mistikliğini silebilmesine bağlıdır. Meşrulaştırıcı mitler sorgulanır ve çöker, kuruluşun şiddeti fazlasıyla görünür hale gelirse kurucu performatif başarısız olmuştur diyebiliriz. Bu sebeple Derrida şöyle yazar: "Bir devleti kuran performatifin mutlu sonlanıp sonlanmadığı bazen kuşaklar boyunca bilinemeyebilir."[17] Ama böyle bir başarı ya da zafer mümkün müdür? Bu soruyu yanıtlamak için haklılaştırma mekanizmaları ile koruyucu şiddet arasındaki ilişkiyi sorgulamak gerekir. Polis şiddetinin veya militarist şiddetin yasa koruyucu işlevinde kendisine yeni hukuksal amaçlar koymama kısıtlamasına tabi olması, var olan hukuksal amaçların hizmetinde olması gerekirken, bu kısıtlamadan serbestleştiği ve amaçlar hakkında karar verir hale geldiğini vurgular Benjamin. Bu durum, onun tüm haşinliğiyle korumaya çalıştığı yasanın altını oymaya başlaması paradoksunu ortaya çıkartır. Bu paradoks Benjamin'e göre tarihsel diyalektiğin motorudur.

•

Kurucu edimin öznesi, kuruluş ânında meydana getirdiği birliğe şu veya bu şartlarla katılan farklı muhataplarla, onunla dış düşmanlara karşı işbirliği yapmış olduğu halde, her konuda aynı fikirde olmayan hasımlarla çevrilidir. Walter Benjamin şöyle yazıyor: "Sınırlara karar verildiğinde, hasım basit bir biçimde yok edilmemiştir, muzaffer olanın iktidarının üstünlüğü tam olarak kurulduğu halde ona da haklar tanınmıştır. Ne var ki bu haklar, şeytanca muğlak bir biçimde 'eşittir', çünkü anlaşmayı yapan tarafların ihlal etmemeleri gereken sınır çizgisi aynı çizgidir."[18] Yasaların "çiğnenemez" mitik

* Darbeden sonra; olup bittikten sonra. –*ed.n.*

15. W. Benjamin, ŞEÜ, s. 59.
16. ŞEÜ, s. 95-6.
17. J. Derrida, bu kitapta s. 96.
18. ŞEÜ, s. 37.

belirsizliğini, Benjamin, Anatole France'ın hicvettiği "köprü altında gecelemek zengine de yoksula da eşit biçimde yasaktır" belirsizliğine bağlar. Zenginin köprü altında gecelemek gibi bir mecburiyeti olmadığından, onun için bu yasağın ifade ettiği anlam ile yoksul kişi için ifade ettiği anlam bir olamaz. Örneği başka bir mecrada ilerletelim: Türkiye'de vatandaşlığın koşulu olarak koyulan Türk kimliğini üstlenme dayatması karşısında bir Türk, bir Ermeni, bir Kürt eşit midir? Bunların ihlal etmemeleri gereken sınır çizgisi (mesela 301. Madde) aynı olmasına rağmen, Türk olan vatandaş için bu kendi kimliğini üstlenmek demek olacak, bir Kürt veya Ermeni vatandaşın yapmaya zorlandığı gibi etnik, tarihsel, kültürel olarak kendini inkâr etmek anlamına gelmeyecektir. Kurucu edimin türdeşliğe dayalı bir vatandaşlık kavramını türdeş olmayanlara dayattığını düşünürsek, onun meşruluğu farklılıkların türdeş olduklarını gelecekte de kabul etmelerine, türdeşlik çizgisini ihlal etmemelerine dayanır ki, bunun reddi, yani türdeşliğin ötesinde farklılıkların, örneğin kültürel kimliğin kabulü talebi milliyetçi zihniyete göre, ulus-devletin siyasal birliğini kaçınılmaz bir biçimde sarsacak, yeni bir tesisin önünü açacaktır. Ancak bundan korkmak gerekir mi? Siyasal birliği yeni bir anlayışla çokluk üstüne kurmak, diyalog temelinde yeni bir siyasal birlik tesis etmek, yani şiddet içermeyen saf bir siyasal araca başvurmak mümkün olamaz mı? Benjamin'e göre bu mümkündür; saf siyasal bir araca başvurmanın sebebi kazananın da kaybedenin de, kendileri için sonuç ne olursa olsun, savaş sürecinde ödeyecekleri ağır bedelleri hesaba katmaları olabilir.

ŞEÜ'nin açtığı düşünce ufkunda siyasetin ne olduğunu sorgulamak devletin kuruluşunun her zaman bir darbe olduğu kabulüyle başlar. Bu darbe bireylere şiddeti yasaklamak suretiyle bir şiddet tekeli kurar. Artık yurtta ortaya çıkan, kendisinden değil, başkasından kaynaklanan şiddet onu kaygılandıracaktır. Fakat onu en çok kaygılandıran şiddet, doğal amaçlara yönelik olmayan, yani kişisel çıkarını gözetmek için uygulanmayan şiddettir. Örneğin bir kişinin bir başkasından para gasp etmesi, kişisel çıkarlar için yapılan uyuşturucu ticareti, kamu düzenini bozan sokak kavgaları türünden şiddet biçimleri değildir devleti kaygılandıran. Devleti gerçekten ve en çok endişelendiren bu tür şiddet biçimleri değildir, çünkü bunlarda şiddet "saf bir araç" değildir. Bu türden şiddetler yeni bir devlet te-

sis etmeyi, yeni bir kuruluşu meydana getirmeyi hedeflemezler. Oysa devlet grevden korkar; ve grevde onu en çok korkutan yan, grevin hukuksal ilişkiler kurma veya bu ilişkileri dönüştürme gücüne sahip olmasıdır.[19]

Elbette bireylerin doğal amaçlarına ulaşmak için uyguladıkları şiddet de hukuk düzenini bir ölçüde rahatsız eder. Benjamin'e göre, bireyler doğal amaçlarına fazlasıyla şedit bir biçimde ulaşmaya giriştiklerinde, hukuk düzeni doğal amaçları yasal amaçlarla sınırlar. Doğal amaçlara yasal sınırlamalar getirildiği halde, bireyler doğal amaçlarına, yasaları ihlal eden bir biçimde, yine şiddet kullanarak ulaştıklarında yasal amaçların ayakta kalamayacağı veya varlıklarını sürdüremeyecekleri iddia edilebilir. Ne var ki Benjamin'e göre bu dogmatik bir iddiadır. Zira hukukun, bireye yasaklamak suretiyle şiddeti tekelleştirmesinin esas sebebi yasal amaçları, yasaları, doğal amaçların takibine koyulan yasal sınırları korumak değildir; hukukun kendisini korumaktır. Şiddet hukuku şu veya bu amacın peşinde olduğu için rahatsız etmez, hukuku rahatsız eden şey onun yalın bir biçimde hukukdışı varoluşudur.[20]

Devletin "hukuksal amaçları" vardır, bunlar devletin kendi varlığını koruması, varlığının anlamını tesis eden yasaları korumasıdır. Örneğin Benjamin'e göre militarist şiddet doğal amaçlara yönelik bir araç değildir, devletin hukuksal amaçlarını gerçekleştirmeye yönelik bir araçtır. Militarist şiddetin amacı, evrensel bir biçimde tüm yurttaşları yasaya boyun eğmeye zorlamak, örneğin türdeşliği, yani milli bir kimliğe dayalı bir vatandaşlık anlayışını tüm yurttaşlara dayatmak gibi hukuksal bir amaçtır. Bu hukuksal amacın gerektirdiği şiddeti uygulamanın koşullarından biri de "zorunlu askerlik" tir. Benjamin 1920'lerde zorunlu askerliğe karşı çıkan pasifist, antimilitarist veya vicdani retçi itirazlara bir eleştiri getirir: Gerçekte, zorunlu askerlik hizmeti hukuk koruyucu şiddetin bir uygulamasıdır ki, bunu diğer hukuk koruyucu şiddet uygulamalarından ilke olarak ayırt edemeyiz. Öyleyse, zorunlu askerlik hizmetini etkili bir biçimde eleştirmek sanıldığı kadar kolay bir iş değildir, bunun için pasifistlerin ve aktivistlerin salt redde dayalı eleştirilerinden çok daha fazlası gerekir;[21] yani hukuk devletinin kendisinin bir eleştiri-

19. W. Benjamin, ŞEÜ, s. 24-5. 20. ŞEÜ, s. 25-6. 21. ŞEÜ, s. 26.

sini yapabilmek gerekir. Militarist şiddetin eleştirisi, eğer naif bir anarşizme düşmek istenmiyorsa, ancak hukukun kuruluşunu, devletin temellendirilişini sorgulamaktan daha azıyla yetinmeyen bir programla yapılabilir. Dahası, militarist şiddetin yasa koruyucu işlevinin yanı sıra, yasa koyucu bir işlevi olduğunu da fark etmeliyiz. Bu şiddet devletin hukuksal amaçlarını korumak için kullanılır, ama bunu yaparken yeni yasalar, kanun hükmünde kararnameler, olağanüstü hal yasaları, terör yasaları, tezkereler, vb. gerekecektir, bireysel hak ve özgürlükleri kısıtlayan yasalar gerekecektir. Benjamin'in düşüncesinin, Derrida'nın "Yasanın Gücü"nde açıkça gördüğü ama yeterince aydınlatmadığı bu boyutunu, Agamben'in "Olağanüstü Hal"de vurguladığı pek çok nokta daha fazla ışık tutacak.

•

Derrida'nın eserlerinde ona ait bir siyaset felsefesinin varlığından bahsetmek zordur. Fakat onun düşüncesinde siyasetin anlamı üstüne yapılacak bir araştırma, daha çok Derrida'nın Carl Schmitt ve Walter Benjamin okumaları üstünde yoğunlaşmalıdır. 1980 öncesinde de "dekonstrüksiyon"un siyasal sonuçlarının ne olabileceği hakkında kendisine pek çok soru sorulmuş olduğu halde, Derrida ancak 80'lerde dekonstrüksiyonun siyasal anlamının ne olabileceğini düşünmeye istekli davranmıştır. Aynı yıllarda Carl Schmitt'in siyaset felsefesine gösterdiği ilgi, reel, var olan siyasete bir tepki vermeden önce siyasetin temellerini düşünme ihtiyacından doğan yeni bir başlangıçtır. Derrida'nın Carl Schmitt'e dönüşü, "komünizmin sonu" ndan sonra "Batılı kapitalist parlamenter demokrasiler"in başlıca düşmanlarını kaybetmiş olmalarının yol açtığı yapısal bozulmaların sayısız etkilerinden duyduğu endişeyle de yakından ilişkilidir.

Carl Schmitt'in *Siyasal Kavramı*'nda[22] sunduğu siyaset felsefesinin aksiyomlarını şematik bir biçimde hatırlatalım: İlkin, siyasal teriminin anlamını Schmitt şöyle açıklıyor: Siyasal terimi kendine has bir etkinlik alanını belirtmez, yalnızca saikleri dinsel, milli (etnik veya kültürel anlamda), ekonomik, vb. olabilen insanların bir

22. Carl Schmitt, *Siyasal Kavramı*, çev. Ece Göztepe, İstanbul: Metis, 2006, s. 57.

bağının ya da ayrılığının yoğunluğunu belirtir ve bu saikler farklı çağlarda farklı türlerde bağları veya ayrılıkları kışkırtırlar.[23] Denebilir ki, dost-düşman ayrışması içinde, bir güç sınaması içinde meydana gelen her yeniden gruplaşma siyasaldır. Herhangi bir dinsel, ahlaki, ekonomik, etnik ya da başka bir karşıtlık, insanları dost ve düşman olmak üzere etkili bir biçimde ayırmayı başaracak denli güçlü ise, siyasal bir karşıtlığa dönüşür.[24] Yeniden gruplaşmış olan güçler, kendi çıkarlarına karşı yürütülecek bir savaşı engelleyebilecek kadar güçlü oldukları halde, kendi girişimleriyle bir savaş yapabilecek kadar kararlı değillerse siyasal birlik ortadan kalkar.[25] İkinci olarak, Schmitt egemenliği çatışma durumunda, belirleyici olan dost-düşman ayrımı temelindeki yeniden gruplaşmayı yöneten karar merkezi olarak tanımlamaktadır.[26] Egemenlik yoksa, siyasal birlik de yoktur. Üçüncü olarak, Schmitt'i en çok kaygılandıran şey, kimliği belli bir düşmanın kaybıdır. Zorunlu olarak bir ilerleme, bir uzlaşma, bir barış veya insanların kardeşliği çağının açılışı olmayacaktır bu; en kötü şiddetin hüküm sürdüğü bir depolitizasyon ortamı olacaktır. Siyasal varlık, bu nötrleşme içinde, saf ve basit bir biçimde depolitize olarak yitip gider. Schmitt bu kaybı, sınırsız ve belirsiz kötülük olarak tahayyül etmektedir – yani düşmanlığın, savaşın, çatışmanın, hısımlığın ve zulmün tanımlanabilir sınırlarının ötesindeki bir kötülük. Derrida *Dostluk Politikaları*'nda şöyle yazacaktır: "Düşmanın bulunamadığı, kimliği tespit edilebilir olmaktan çıktığı yerde potansiyel düşmanların komplo hazırlıkları içinde oldukları projeksiyonu yapılır."[27] Schmitt'i korkutan şey Batılı ulus-devlet demokrasilerinin ortadan kalkmasıdır; buna karşın kapitalist Batı'nın parlamenter demokrasilerinde Derrida'yı en çok kaygılandıran şey, "başlıca düşmanın kaybı"ndan sonra söz konusu öznenin kendisini yeniden toparlamasını, tekrardan kurmasını sağlayacak

23. C. Schmitt, *a.g.y.*, s. 58. 24. *A.g.y.*, s. 57.

25. "Eğer halkın içinden çıkan bir sınıfın ya da başka bir grubun siyasal gücü ancak dışa karşı yürütülecek bir savaşın önlenmesine yetiyorsa, ancak aynı güç devlet iktidarını ele geçirme, kendiliğinden dost-düşman ayrımı yapma ve gerektiğinde savaşma yeteneğine ya da iradesine sahip değilse, siyasal birlik yıkılmış demektir." *A.g.y.*, s. 58.

26. *A.g.y.*, s. 58-9.

27. J. Derrida, *Politique de l'amitié*, Galilée, 1994, s. 103.

yeni düşmanlıklar arayacak, "küçük küçük ulus-devlet savaşlarını" çoğaltacak olması ihtimalidir. Parlamenter demokrasilere sahip kapitalist Batı, bir yandan belli bir etnik kimlikle özdeşleşmeye çalışan, aşırı milliyetçi soykırımcı girişimleri besleyecek, diğer yandan da kendisini hâlâ kimliği tespit edilebilir olan yeni hasımlarla (Çin, İslam) bir karşıtlık ilişkisinde ortaya koymaya ve bu karşıtlıkta ayak diremeye çalışacaktır.[28] O halde çeşitli milliyetçilikleri sorgulamak, Schmitt'in metinlerinde ortaya çıkan milliyetçi mantığın kaynağını keşfetmek acil bir iştir. Derrida, Schmitt'in yaptığı bir dizi geçişi sorunsallaştırır. Bunlar, ilkin savaş ihtimalinden savaşın eninde sonunda olacağına, kaçınılmazlığına geçiş, ardından da, savaşın eninde sonunda olacağı fikrinden savaşın etkili bir biçimde yapılması gereğine geçiştir. Mantık bilimi açısından kabul edilemez bu iki geçiş milliyetçiliğin özgül mantığına içkindir. Söz konusu geçişler sayesinde meydana gelen şey "düşmanın icadı"dır. Düşmanın icadının sorgulanışı içinde demokrasi ile dekonstrüksiyon arasındaki ilişki de bir ilk belirlenim kazanır: Düşman icat etmek yoluyla kurulan siyasal birliğin dekonstrüksiyonunu yapmaksızın bir vaat olarak demokrasinin gerçekleşmesi de imkânsızdır.

Bu siyaset düşüncesinin alımlanmasında belirleyici olabilecek bir önyargıyı düzeltelim: Derrida farkı düşünmeye giriştiği ve farkın düşünürü olarak sunulduğu halde, siyasal düşüncesinde hiçbir zaman kültürel farklılığın, çokkültürcülüğün ve kültürel göreliliğin savunucusu olmamıştır. Kültürel farklılığın tanınması politikaları kimlik politikalarıdır ve farkı özdeşliğe tercüme ederler. Oysa *différance* düşüncesiyle Derrida özdeşliğin yasasının özdeş olmamak olduğunu ortaya koyar ve bu kavram her kimlikte kendi olan ile olmayanı ayrılmaz biçimde birbirine örer. Peki o halde, çeşitli kimliklerin biraradalığından daha fazlası olan bu çoğulculuk demokrasiyi nasıl düşünmektedir? Neden onun dilinde demokrasi hiç vaki olmamış, duyulmamış, henüz düşünülememiş bir olay veya fikir statüsünde durmaktadır? Derrida kimlik politikalarını destekleyen bir düşünür değildir, ancak tarihsel dışlamanın ve siyasal haksızlıkların bir sonucu olarak kimlikçi reflekslerine geri dönmüş olanlara karşı dekonstrüktif bir sorumluluk duymak gerektiğini de kabul eder.[29]

28. J. Derrida, *Politique de l'amitié*, Galilée, 1994, s. 95.

Ama bu sorumluluk içinde narsisistik bir farklılıklar kültüne düşme eğilimine direnerek acilen üstlenmemiz gereken görev, milliyetçi cemaatçiliğin mantığını dekonstrüksiyona uğratmaktır. Milliyetçilik, bütünselleştirmeyi amaçlayan örneksellik mantığıyla işler. Bu mantığın akışında tikel bir kimlik kendisini diğer kimliklerin katılmaya zorlandığı bir tümel statüsüne yükseltir. Bu mantığı sorunsallaştırmak suretiyle, bu güçler mantığında ne olup bittiğini dekonstrüktif bir tarzda ele almaksızın yeni bir evrensellik, demokratik bir çoğulculuk mümkün olamaz.

"De quoi Demain?"de[30] Derrida, farklılık savunucularına karşı evrenselciliği savunanların, demokratlara, nüfusun az temsil edilen kesimlerine, cemaatçilikle suçlanan azınlıklara karşı cumhuriyetçi ilkeleri savunanlar olduklarına değinir. Cumhuriyetçi evrenselciliği savunanların göremedikleri şey, kendi konumlarının da zaten en güçlü cemaat tarafından desteklendiği, onun da cemaatçi bir oluşumdan hiç de farklı olmadığıdır. Bu cemaat kendisini tarihsel olarak en güçlü cemaat sayar ve yetersiz bir biçimde temsil edilegelmiş olanların karşısında kendi ayrıcalıklarını savunmaya çalışır.

29. "De quoi Demain?" (Bkz. Jacques Derrida, Elizabeth Roudinesco, De Quoi Demain?, Librairie Arthème Fayard ve Éditions de Galilée, 2001; Jacques Derrida, Elisabeth Roudinesco, *For What Tomorrow?* Standford University Press, Standford, California, 2004) başlıklı söyleşisinde Derrida bir yandan cemaatçiliğin (*communautarisme*) ve kimlik kültünün mantığının kendisini endişelendirdiğini söylerken, diğer yandan da çeşitli biçimlerde ayrımcılığa maruz kalmış olanlarla dayanışmayı bu endişeye feda etmeyi reddeder. Tehdit altında kalan, marjinalleştirilmiş, meşruluklarını kaybetmiş, ezilmiş cemaatler ve diller her zaman vardır. Bir ıstırap kaynağı olan ayrımcılığın doğurduğu adaletsizlik, bu adaletsizliğe uğrayanı bir kimliğe tutunma refleksiyle davranmaya yöneltebilir, fakat böyle bir reflekse doğru gerilemenin *yaşamsal bir aciliyeti* ifade ediyor olabileceği de hesaba katılmalıdır. Derrida belli bir kimliğin devlet ve onun yasaları tarafından tanınmasına yönelik çeşitli taleplerle anlık ve temkinli bir biçimde etik ve siyasal ittifaklar kurabilmiştir ancak bunlar hiçbir zaman kayıtsız şartsız yapılmış ittifaklar değildir, zira toplumsal ve tarihsel asimetrik güçlerin birbirinden farklılaşmak suretiyle kutuplaştığı duruma ve bağlama gösterilen bir dikkate dayanırlar. Bu tür ittifaklarda dahi Derrida kimlik siyasetinin sınırlarını belirtmeyi ihmal etmez. 1960'ların sonunda *différance* mefhumuyla özdeş olmayan aynılığı düşünmeyi denemişti; yarı-aşkın bu yapı sayesinde aynılık bir karşıtlıklar sisteminde hareketsizleştirilemeyecektir. Şimdi de *différance* yapısı kimliğin özdeşliğine dayalı kültü sorunsallaştırmada etkili olacaktır.

30. *A.g.y.*

Derrida siyaset için tutulan yası –ki bu yas siyaset kavramına, onun modernlik içinde bulunan ulus-devlet, egemenlik, parlamenter demokrasi, vb. gibi özsel ve özgül özelliklerine ilişkindir– bu "evrenselci" ve "örnekselci" eğilimle ilişkilendirir. *Dostluk Politikaları*'nda şöyle yazar: "...bahis konusu olan evrenselcilik yalnızca örnekselci bir mantık koşuluna dayanır ki, bu mantığın içinde tüm milliyetçiliklerin, vatanseverliklerin ve etno-merkezciliklerin derin stratejisini tanımış bulunmaktayız."[31] Burada farkında olmamız gereken şey, milli tekilliğin dostluğun veya evrensel kardeşliğin örneksel örneği olarak veriliyor olmasıdır. Örneksel olan, hem "sonsuzca evrensel" hem de aynı zamanda "tekil, vücuda gelmiş, canlı, çevrilemez (*idiomatique*), yerine başka bir şey geçirilemez olandır."[32] Derrida milli tekillik söylemlerinin örnekselci evrenselciliklerinin merkezinde tahakküm eden şeyin *fallus* (tüm anlamın erkek egemen bir tarzda örgütlenmesi suretiyle dişi cinsiyetin eril cinsiyete tabi kılınması) ve *logos* (özün ve hakikatin toparlandığı bir söz olduğu ve bu sözün yazıdan önce geldiği kabulü) olduğunu vurgular; bu mantığın önde gelen kurucu fikri "erkekler arasındaki kardeşlik fikri" de nihai olarak bunlardan beslenir.

Şu veya bu şekilde tesis edilmiş veya oluşturulması hedeflenmiş bir milli kimliği dayatan modern ulus-devlet, asimile etmeyi hedeflediği kültürel kimliklerin siyasallaşmasına bağlı, anadilini konuşma, anadilinde eğitim görme, kültürel kimliğiyle siyasal temsil edilme, vb. gibi siyasal talepleri, siyasal birliği ortadan kaldırma, onu bölme girişimi olarak görebilecektir. Roma İmparatorluğu, Büyük Britanya İmparatorluğu, Osmanlı İmparatorluğu gibi imparatorluklar, farklılıkları, azınlıkları asimile etmeye veya bir kimlik içinde aynılaştırmaya çalışmadıkları için devletin onlardan talep ettiği şeyleri yerine getirdikleri sürece dinsel, dilsel, kültürel farklılıkları, ibadet ve eğitim çeşitliliğini bir sorun olarak algılamamışlardır. Modern ulus-devleti Carl Schmitt ile birlikte yorumlama girişiminde Derrida da Schmitt gibi, ulus-devletin vatandaşlık anlayışını kuran mantık içinde esas olanın türdeşlik olduğunu kabul eder. Nüfusun içinde bu türdeşliğe uymayan farklı herhangi bir zümrenin asimile

31. J. Derrida, *Politique de l'amitié*, Galilée, 1994, s. 265.
32. *A.g.y.*, s. 266.

edilmesi, edilemiyorsa yok sayılması veya yok sayılamıyorsa yok edilmesi de bu mantığın özü gereğidir. O halde ulus-devletin siyasal birliğin iç veya dış düşman tehdidine atıfla kurulması yapısal bir zorunluluktur.

Bu durumda Schmitt'in düşüncesine göre çokkültürlü bir ulus-devlet, tanımı itibariyle bir çelişki, ulus-devletin çözülüşü anlamına mı gelecektir? Vatandaşlık tanımına kültürel farklılığın kaydı veya kültürel kimliklerin tanınması, ulus-devletin siyasal birliğini zorunlu olarak ortadan kaldırır mı? Bu soruyu ilke itibariyle yanıtlarsak, siyasal birliği kuran şey kültür değil de, ekonomi veya dinse, bir toplumda var olan çokkültürlülük, eğitimde veya günlük yaşamda kullanılan dillerin çoğulluğu siyasal birliği tehdit eden bir sorun haline gelmeyecektir. Örneğin, siyasal birliği kuran şey "ümmet", aynı dine mensup olmamız ise, ümmet içindeki kültürlerin farklı olmasının önemi yoktur. Eğer etnik köken ve kültür siyasal birliğin kriterleri olmaktan çıkarlarsa, onun kaybına da yol açmazlar. Schmitt kültürel çoğulculuğa itiraz etmez, çoğulculuğa karşı çıktığında itiraz ettiği özgül konum, G. D. H. Cole ve J. Laski'nin savunduğu kimliklerin parçalı olduğu tezidir. Cole ve Laski, insanların hayatta kim olduklarını belirleyen bir sürü bağlılıklarının ve angajmanlarının olduğunu, fakat bunlardan hiçbirinin kolektif bir kimlik kurmaya yetecek ve diğerleri üstünde egemen olacak kadar önde gelmediğini iddia etmektedirler.[33] Schmitt'in mantığına göre, kimliğin bir parçasının önde gelir bir biçimde kimliklendirici hale getirilememesi halinde siyasal birlik, Devletin egemenliği imkânı ortadan kalkar.

Schmitt parlamenter demokrasilerde egemenliğin hiçbir zaman halkın olmadığını, olağanüstü hale (acil duruma) karar verenin olduğunu söylemişti. Egemenin dost ve düşmanı şu veya bu şekilde ayırt ederek yaptığı iş tam da halkı, onun parçalı kimliğinde bulunabilen belli bir öğeyi belirleyici kılarak kimliklendirmesidir. Egemenin düşman olarak tanımladığı tam olarak kimdir? Bu soruya bir kimlik tartışması yaparak yanıt veremeyiz. Benjamin gibi, devletin ve onun düşman olarak konumlandırdığı her kimse onun amaçlarına ve kullandığı araçların karakterine bakmak gerekir. Walter Benjamin hem devletin egemenliği problemini hem de bu egemenliğin

33. C. Schmitt, *Siyasal Kavramı*, s. 60.

yok edilmesi (devrim) imkânını bir şiddet sorunu olarak ele aldığında Schmitt'in siyaset felsefesinin belki de farkında olmadan varsaydığı *gizli arkaplanı* açığa çıkarmaktadır. Schmitt dost-düşman karşıtlığının keyfi bir kararcılıkla tesis edildiğini söylemiş, bunun ötesine geçememiştir. Ancak siyasal birliği egemenin bu keyfi kararında sonlandırmak, onu kuran şeyin tarihsel bir şiddet diyalektiği olduğunu gizleme, bu diyalektiğin örtüsünü açamama riskini taşır. Kararcılığın şiddetinin eleştirisini yapmak için onu ait olduğu tarihsel zorunluluğa geri döndürmek gerekir. Bu strateji Benjamin'in ŞEÜ'yi, Schmitt'in siyaset felsefesinin temel bazı tezlerine bir yanıt olarak okumaktadır.

Derrida *Dostluk Politikaları*'nda, kararcılığı Benjamin'den oldukça farklı bir tarzda sorgulamaktadır. Cemaatçiliğin sapkın ve tehlikeli bir biçimi saydığı milliyetçiliği dekonstrüksiyona tabi tutmak için siyasal farkı üreten dost ve düşman arasındaki dışlayıcı karşıtlığı yıkmak gerekir. Derrida bu Schmittçi karşıtlığı karmaşıklaştırmanın birçok yolunu deneyecektir: Örneğin Schmittçi karar olayını, onu edilgin bir karar olayıyla ikileştirerek karmaşıklaştıracaktır: "Edilgin bir karar da vardır ki, bu kararın yeri ben olduğum, o bende verildiği halde, onu veren başkasıdır. Müstesna bir karardır bu, çünkü yalnızca istisnai olmakla kalmaz, beni bendeki bir istisna haline getirir."[34] Derrida burada edilginlik izleğini Levinasçı bir biçimde kullanarak etkinlik söylemine dayanan klasik sorumluluk mefhumunu tersine çevirmektedir. Derrida şöyle yazar: "Başkasının önünde kendimden sorumlu olduğumda, öncelikle ve aynı zamanda başkasının önünde başkasından sorumluyumdur."[35] İkinci olarak, dost-düşman karşıtlığının kendi içinde dengesiz bir karşıtlık olduğunu gösterecektir: Gerçek arkadaşlığın özsel bazı özelliklerini gerçek düşmanlıkta da buluruz. Örneğin arkadaşlık ilişkisinde arkadaşa tekil bir dikkat gösterilir, ama insan düşmanına da tekil bir dikkat gösterir; onu takip eder, onun ne yapıp ettiğinin farkındadır. Varlığına karşı kayıtsız olduğum biriyle gerçek bir düşmanlık ilişkim de olamaz. Olsa olsa o kişinin bana karşı, benim fark etmediğim gizli bir düşmanlığı vardır. Onun tekilliğine gösterdiğimiz saygı bakı-

34. J. Derrida, *Politique de l'amitié*, Galilée, 1994, s. 87.
35. *A.g.y.*, s. 87, 88.

mından, gerçek düşmanımıza da gerçek arkadaşımıza olduğumuz kadar sadığızdır. Bu zeminde Derrida Blake'e gönderme yaparak şöyle yazar: "O halde düşmanım benim en iyi arkadaşımdır."[36] Dahası, Freudcu bir biçimde dostlarımız için tuttuğumuz yasın kalbine kızgınlık ve öfke gibi sadece düşmanlığa ilişkin olduğu varsayılan duyguları da sokar. Öyleyse, dostluk homojen değildir; onda kimlik/özdeşlik kültünün dayattığı homojenlik sınırının ötesinde bir farklılaşma süreci bulunur. Üçüncü olarak, Derrida siyasal alanın özdeşliğini ve kapanışını sorunsallaştırmak, çoğunluğun hâkimiyetinin de siyasal alanın kapanışı anlamına geleceğini göstermek için düşünceye ve yazıya, özellikle de dostluğu konu edinen düşünceye ve yazıya başvurur. Yazıyı çoğunluğun hâkimiyetiyle, kamusal alanda hegemonyasını kurmuş olan dilin yasayıcılarıyla bir mücadele, bir kavga haline getiren düşünür elbette Nietzsche'dir. Bu tarz bir yazı, dönüşebilirliği (*convertibilité*), dost-düşman karşıtlığının tam kalbine sokar ve bizi "en büyük gücün çoğunluğun tarafında olup olmadığı sorusunu sormaya götürür".[37]

Yazının çoğunluğa karşı verdiği mücadele, siyasal birliğin dekünstrüksiyonu girişiminde hezimete uğrama, bir felakete yol açma riskini üstlenmiştir her zaman. Bu riske rağmen uyumun mevcudiyeti anlamında adaletten, dekonstrüksiyona uğratılamaz olan bir başka adalet adına şüphe etmeyi sürdürür. Derrida'nın adalet üstüne bir eser olduğunu belirttiği *Marx'ın Hayaletleri*, adaletin uyum, armoni, oran, düzen, vb. kavramlara bağlanarak anlaşılmasına itiraz eder. Heidegger'in adaleti *dikē* olarak, yani uyum, eklemlenme veya yeniden eklemlenme (*la jointure ou le re-jointure*) *adikia*'yı* ise ayrılma, eklemlenmeme, eklemlenişten kopma (*la disjonction*) olarak yeniden düşünme girişimini dekonstrüktif bir biçimde sorgular. Derrida'ya göre adalet eklemlenmeden, adaletsizlik ise eklemlenmenin reddinden, bozuluşundan kaynaklanmaz. Heidegger adaleti, mevcudiyet anlamındaki varlık (*als Anwesen*) zemininde, bir toparlama, yeniden birbirine uygun bir biçimde biraraya getirme (*Versammlung*) gücü olarak düşündüğü *logos* veya *legein* zemininde ele

* Yunan mitolojisinde *Adikia*, ahlaki adaletin tanrıçası *Dikē*'nin karşısında yer alan ve adaletsizliği cisimleştiren tanrıçadır. –*ed.n.*

36. J. Derrida, *a.g.y.*, s. 91. 37. *A.g.y.*, s. 90.

almıştır. Halbuki Derrida'ya göre adaletin yüreğinde, adil olanın tecrübe edilişinin tam merkezinde, saygı duymamız gereken sonsuz bir eklemlenmeden çıkış (*une disjonction infinie*) ve hatta sonsuz bir ayrışma (*une disscociation infinie*) vardır. Başka bir deyişle Derrida için kesinti, ayrılma yoksa, başkasının sonsuz başkalığıyla yersiz bir ilişki kurulmamışsa, bir türlü eklemlenemeyip her zaman eklemlenişten kopmuş (*out of joint*) kalanın zorlu tecrübesi yoksa adalet de yoktur.[38]

Derrida da Benjamin gibi bir devrim düşünürü olmak ister, ancak iktidarı ele geçirme anlamını taşıyan eskimiş, yıpranmış, uygulanabilir olmaktan çıkmış devrim fikrini dönüştürmeyi de arzular. Devrimi tarihin sıradan akışında bir kesinti (*une césure*) olarak düşünmeyi sürdürmek gerekir. Ancak etik sorumluluğu, hâkim etik normları sistemiyle ve hatta norm fikrinin ta kendisiyle bir kopuş olarak düşünmeyi de öğrenmemiz gerekir. Ona göre, şeylerin düzeniyle bir kopuşu ve imkânsızı meydana getirme girişiminde mümkün olanın ve yapılabilirliğin ufkunu yeniden düşünen her sorumluluk devrimci olacaktır.

•

Bu bölümde Agamben'in Benjamin-Schmitt yakınlığını aydınlatma girişimini tartışacağız. Agamben, Carl Schmitt'in Benjamin'in düşüncesi üstündeki etkisini sol düşünce açısından bir skandal olmaktan çıkarabilecek bir öneri getiriyor: Bu öneriye göre, Carl Schmitt'in acil durum kuramını tesis ettiği *Siyasal Teoloji* (1922)[39] başlıklı eseri ve onu takip eden *Diktatorya* (1923)[40] Benjamin'in "Şiddetin Eleştirisi Üzerine" adlı denemesine bir yanıt olarak okunmalıdır. İki düşünürün de ele aldığı soru şiddet ile yasanın ilişkisinin esası nedir sorusudur, ve bu soru nihayetinde hukuk ile siyaset arasındaki ilişkinin nasıl bir ilişki olduğu tartışmasına aittir. Agamben Benjamin-Schmitt etkileşiminin hareketini şöyle betimler: Benjamin'in

38. J. Derrida, Elisabeth Roudinesco, *For What Tomorrow?*, Standford University Press, Standford, California, 2004, s. 81.

39. C. Schmitt, *Siyasal İlahiyat*, çev. Emre Zeybekoğlu, Dost, 2005.

40. C. Schmitt, *La Dictature*, Le Seuil, Sciences Humaines, 2000.

ŞEÜ'de sorduğu, yasanın dışında veya ötesinde olduğu halde, yasayı kuran ve koruyan "mitolojik" şiddetin diyalektiğini kesintiye uğratan saf bir şiddetin –ki buna Benjamin "ilahi şiddet" ve "devrimci şiddet" adlarını da vermiştir– imkânı sorusuna, Schmitt bir egemenlik ve acil durum teorisi kurmak suretiyle yanıt vermiştir. Devletin, yasanın dışındaki böyle bir saf şiddetle başetmesinin imkânı, acil durum ilan etmek, özel önlemler almak, her yerde geçerli olan normları ve bireysel özgürlükleri geçici olarak askıya almaktır. Böylece bir anomik alan açılır ki, orada saf bir şiddet uygulanabilir hale gelir. Bu şiddet normal halde geçerli olan yasal normlar tarafından yargılanamayacaktır. Bu saf şiddet Benjamin'in sözünü ettiği devrimci saf şiddeti ortadan kaldırır; onun yasadan serbestleştirmeyi denediği yaşamı yeniden yasaya tabi kılar. Schmitt, bu anomik, hukuka dışsal alanın açılışını *nomos*'un, yani hukukun içinden itibaren düşünmek gerektiğini vurgular. Bu istisna, ona göre, kuralın bir istisnasıdır ve istisna olarak kurala kayıtlıdır. Gerektiğinde açılan anomik alanın hukuk devletiyle kopmaz bir bağı vardır. Benjamin anomik alanda uygulanan şiddetin hukukla bağının Schmitt'in düşündüğü gibi güven verici bir biçimde kurulmadığını iddia ederek Schmitt'e itiraz edecektir. Hukuk, hukuksal amaçları korumak adına hukuku askıya alan gücü denetleyemez. Açılan bu anomik alanda devleti korumak adına saf şiddet uygulayan güce olan güven bir yanılsamadan veya yalandan ibaret hale gelir. Bu güç güya yasal amaçları korumayı hedefler; fakat eski veya kuruluşta mündemiç yasal amaçları ancak yeni yasal amaçlar koymak suretiyle koruyabileceği içindir ki, yeni yasal amaçları koymaya/koydurmaya başlar. Etkili acil durum böylece korumaya çalıştığı hukuktan serbestleşerek yaşamın kuralı haline gelir.

Agamben'in Benjamin ile Schmitt arasındaki tartışmaya yaptığı özgül katkıyı, öncelikle onun, Benjamin'e ait "acil durumun istisna olmaktan çıkıp kuralın kendisi haline geldiği" saptamasını takip ettiğini vurgulayarak açmaya çalışalım: Öyle görünüyor ki Agamben için bu saptama modern ulus-devletin tarihsel diyalektiğine ilişkin ontolojik bir saptamadır. Acil durum ile kamu hukuku arasındaki ilişkiyi yapısal olarak aydınlattığımızda siyaset ile hukuk ilişkisinin ontolojisinin özsel bir kısmını da açıklamış oluruz. Schmitt'e göre istisna hali olgusal bir gerekliliktir; örneğin ülkenin içinde ülkeyi

bölmek için çalışan, devlete isyan eden, ona karşı ayaklanan bir düşmanın varlığına hükmedilirse, egemen gerekli bulduğu takdirde ülkenin bir bölgesinde veya bütününde acil durum ilan eder; bireysel haklar, demokratik yasalar askıya alınmak suretiyle güvenlik güçleri o düşmanı, sonradan, normal zamanda geçerli olan hukuk normlarına tabi olarak yargılanmayacaklarını bilerek yok eder.

Bu noktada Agamben Schmitt'e itiraz ederek, istisna hali ile askıya aldığı hukuk arasındaki ilişkinin olgusal ve olumsal olmadığını, "özsel bir ilişki" olduğunu iddia etmektedir. İlişki olgusal değildir demek, *de facto* bir duruma, belli bir tarihte veya yerde şu veya bu karakterde bir düşmanın zorunlu olmayan bir biçimde ortaya çıkmasına dayanmaz demektir. Eğer düşmanın belirişi olumsalsa, acil durum ilanı da olumsaldır, yani onda zorunlu veya özsel olan bir yan yoktur. O halde acil durum hukuka kayıtlı ve bağlı olur, fakat ona özsel olmaz. Hiç acil durumu olmayan bir hukuk düzeni, hiçbir düşman icat etmeyen bir siyasal birlik mükemmelen mümkün ve çelişki içermeyen bir şey olacaktır. Hukukun özü acil durumla bağında değil, o bağdan muaf varlığında bulunacaktır. Agamben bu bağı "özsel ilişki" olarak tarif etmekle işte tam da buna karşı çıkıyor; ilişkinin ilişkide olan terimin özüne ait, onu kurucu nitelikte olduğunu söylemeye çalışıyor. Basitçe ifade edersek, istisna hali ile hukuk arasındaki ilişki hukukun varlığına ilişkindir, onu kurucu niteliktedir. Özsel olan ilişki, zorunlu bir ilişkidir. O halde istisna hali ile hukuk devleti zamansallıkları itibariyle birlikte bulunan, birlikte ikamet eden, birbirini tamamlayan varlıklardır. İstisna hali yalnızca hukukta kayıtlı bir imkân değildir; bilkuvve veya bilfiil olarak, gizli olarak veya açıkça bilfiil olarak, görülür veya görülmez bir biçimde her zaman mevcuttur. O halde yaşamımızı dayandırdığımız demokrasi bir varsayımdan, bunu perdeleyen bir kurgudan mı ibarettir? Agamben diyor ki, içinde yaşadığımız çağda artık istisna halini ilan etmeye gerek kalmamıştır, hukuk devleti ile onu askıya alan bilfiil haldeki istisna bütünleşmiştir. Yaşamın yasaya tabi kılınışı mekanizmasının ta kendisidir. Yasal düzen ile yaşam arasındaki farkın anlamını, anomik alanda uygulanan saf şiddet ile hukuk düzeni arasındaki bu bağ, bu özsel ilişki kurmaktadır.

Agamben'in çağımızla ilgili saptamaları ile ontolojik saptamaları arasındaki ilişki felsefi bakımdan açık değildir. Çağımız de-

mokrasilerinde acil durumun başat bir hükümet etme paradigması, siyaseti haline geldiğini kabul etsek bile, bunu bilkuvve olanın artık tamamen bilfiil olduğu saptaması olarak okuyabilmek için hem bir siyaset ontolojisine hem de bir varlık tarihi düşüncesine ihtiyaç duyarız. Agamben bu tür bir araştırmaya girişmektense ekonomik ve antropolojik saptamalara göndermede bulunan bir analojiye dayanıyor: İstisna hali ile hukuk düzeni arasındaki ilişki, normal zamanlarda geçerli olan yasaları tersine çeviren festivallere (Roman Saturnalias, ortaçağ karnavalı, vb.) benzer. Festivalin ya da acil durumun her şeyi alt üst eden, tersine çeviren, saçıp savuran genel ekonomisi, hukuk normlarına tabi sıradan gündelik yaşamın kısıtlı ekonomisini ayakta tutan şeydir. Fakat bu analoji devletin halkının bir kısmını düşman ilan ederek, onları anomik alanda vatandaşlık haklarından soymasını, salt çıplak yaşama indirgemek suretiyle onlara saf bir şiddet uygulamasını, hatta yok etmesini, katletmesini, soykırıma tabi tutmasını olumsal anlamda tarihsel değil de, yapısal bir biçimde tarihsel bir şey haline getirmiş olmaz mı?

Eğer öyleyse bundan çıkacak sonuç anominin *nomos*'un koşulu olduğudur. Hukuk devletinde bireysel bazı özgürlüklere sahip olmaya devam etme şansına sahip olmak için, saf bir şiddetin başkalarına uygulandığı bir alanı şu veya bu kılıf altında kabul etmek, ona tahammül etmek gerekir. O halde siyasal sistem kaçınılmaz bir ölüm makinesidir aynı zamanda. Agamben istisna hali ile hukuk arasındaki özsel bağı açığa çıkarmadan siyasal eylemin imkânı üzerine konuşmanın boş olacağına inanır. Peki bu özsel bağ siyasal eylem yoluyla yok edilebilir mi? Hukuk düzeni istisna hali olmadan var olamazsa, hukuk düzeni içinde ordunun rolünü sınırlandırarak daha fazla demokrasi isteme siyaseti beyhude ve kendi içinde çelişkili bir siyaset midir? Hukuk devletini kuran şey istisna haliyle ilişkisiyse, hukuk devleti çerçevesinde kalarak acil durumu kural olmaktan çıkarabilir miyiz? Agamben için nihai soru belki de şudur: Yaşam yasadan özgürleştirilebilir mi? Agamben bu son soruya yaşamı anarşist bir tarzda olumlayarak yanıt verebilir. Agambenci düşünüm halihazırdaki siyasal tecrübemizin paradokslarını ve karmaşasını düşünmeye bir nebze yardımcı olur; çünkü gerçekten de hukuku ortadan kaldıran hukuksal bir sivil savaşın paradoksu içinde yaşamaktayız. Peki parlamenter demokrasi, hukuk devleti, acil du-

rum, sivil savaş arasındaki ayrımların sözde hale gelmesi yalnızca bu çağı ilgilendiren, tarihsel, olumsal, arızi bir mesele midir? Yoksa genel ekonomik, yapısal, antropolojik hakikatlerden ileri gelen bir biçimde, Batı'nın kendi ayrıcalığı olarak görmüş olduğu hukuk devleti ve demokrasi fikirleri de tarihsel bir kurgu, sanal varlıklar mıdır? Agamben, eğer onu doğru anlıyorsam, şöyle diyor: İstisna hali de özgürleştirici siyaset de hem hukukun içinde hem de dışında olan şeylerdir. İkisi de hukuku sınırlandırır; siyaset, hukukun sınırında yaşamla temas ettiğimiz riskli yere ilişkin bir faaliyettir. Bu anomik yaşam kansız, yaşayana saygılı bir özgürlük olarak yaşanabileceği gibi, saf bir şiddetin yaşayanları kanlı bir biçimde yok ettiği çıplak bir yaşama da dönüşebilir.

Sonuç olarak, Schmitt'in Benjamin'e yanıt olarak okunması sayesinde, "Yasanın Gücü"nde ve başka yerlerde Derrida'yı düşündüren ve belki de kaygılandıran yakınlığın, devrimci şiddetin imkânı üstüne bir düşünce ile devletin onunla baş etmesi imkânı üstüne bir düşünce arasındaki bir tartışmadan ibaret olduğunu görebiliriz. Bu iki düşünürden biri devrimci diğeri devletçidir, ama benimsemiş oldukları devlet, hukuk, parlamenter demokrasi hakkındaki öncüller bir tartışma yapmalarına elverecek kadar ortaktır. Agamben'in Derrida'nın "Yasanın Gücü" metniyle ilgili söylediği bir iki şeye gelince, aslında Agamben Derrida ile kapsamlı bir tartışmaya girmiyor. Yalnızca *Yasanın Gücü* üstüne yapılan tartışmaların "yasanın gücü" (*force de loi*) ifadesini tarihsel bir biçimde ele almakta ve istisna hali tartışmasıyla bağlamakta başarısız olduklarını vurguluyor. Bunun da özellikle hukuk kültüründe bir zafiyetin işareti olduğunu belirtiyor. Ne var ki Derrida da bu ifadeyi kullanırken Roma ve Fransız hukuk kültürüyle kurulması uygun olacak ilişkileri kurmamıştır. "Yasanın Gücü"nde, yasanın gücü onun yetkisine bağlanmıştır; yasanın yetkisinin temelinin "mistik" diye adlandırılmış olmasının sebebi yasanın kökeninin ulaşılamazlığı, varlığının zemininin anlaşılamazlığıdır. Bu noktada Derrida'nın referansı Pascal ve Montaigne'dir. Agamben'in hukuk tarihine yaptığı göndermeler Derrida'nın kullandığı "*force de loi*" ifadesinin istisna halinde kanun gücüne sahip kararnameleri belirttiğini ortaya koyar. Dolayısıyla Agamben'in Derrida'nın "Yasanın Gücü"nde "istisna hali" ile hukuk ilişkisinin özselliğini gözden kaçırdığını ima ettiğini ileri sürmek mümkündür.

Fakat "Olağanüstü Hal", "Yasanın Gücü"ne oldukça Derridacı bir yanıt olarak da okunabilir. Son çözümlemede olağanüstü hal ile hukuk devleti arasındaki özsel ilişkinin mantığı Derrida'nın ilave mantığını (*la logique du supplément*) çok andırır. Agamben'in Derrida'nın Benjamin okumasını doğrudan eleştirmediğini, yalnızca bir hukuk kültürüyle "tamamladığını" ve sonuçlarına taşıdığını da söylemek olanaklıdır.

Agamben'in düşüncesi günümüz için önemli, zira hali hazırda insan hakları ihlallerinin meşruluğunu küresel bir ölçekte "terörle mücadele" kuruyor. Batılı uluslararası hukuk kurumlarının terörle mücadele adı altında sivil halklara uygulanan şiddet karşısındaki aczleri, hatta ikiyüzlülükleri insan hakları politikalarını çok zayıflatmış bulunuyor. Bir yandan Batı'nın demokratik değerleri, güçten yoksun uluslararası kurumları, diğer yandan terörle savaşta verilen sivil kayıpların önemsizliği. Bunlar aynı Batı uygarlığının fenomenleri midir? Agamben'in kurgusuna bakılırsa yanıt olumlu ve bunda hayret edilecek pek fazla bir şey de yok. Terörle savaş, hukukun ve yasanın iktidarı temsil eden hukuksal amaçlara yönelik olarak askıya alınmasıdır. Ulusların birbiriyle yaptıkları savaşlar ile terörle savaş arasında büyük bir fark var: Terörle savaşta taraflar arasında geçerli olan hiçbir yasa yoktur, çünkü devletin karşısında muhatap olarak gördüğü bir varlık yoktur. Örneğin ABD'nin "terörist" olmasından şüphelendiği, anomik bir alanda tuttuğu insanlar hiçbir insan hakkına sahip değildir. Derrida'nın vurguladığı gibi, terörle mücadelenin sorunu düşmanını tam olarak tespit edememesidir, çünkü bu durumda düşman bir ulus-devlet kimliği taşımaz, tek tek insanların kimlikleri tespit edilebilse bile, terörist ile sivil halk birbirinden kolaylıkla ayırt edilemez, dolayısıyla herkesin terörist olabileceği gibi bir varsayım işler; haksız yere çekilen azap ve çile artar ve bu da terörün en verimli kaynağı haline gelir. Ben ile öteki arasındaki sınır sürekli bir biçimde bulandığı içindir ki terörle mücadelenin öznesi zorunlu olarak kendi şiddetini yayan, saldırganlığını arttıran bir öznedir. Terörle savaş adı verilen şey, hızla sivil halkla savaşa dönüşür. Açıktır ki bu savaş paradoksal bir fenomendir; zira yok etmeye, kökünü kazımaya çalıştığı şeyi doğurmakta ve yeniden üretmektedir.

Agamben'in düşüncesinden yola çıkarak böyle bir sivil savaşın ve yarattığı anomik alanın eninde sonunda bir linç ortamı haline ge-

leceğini söyleyebiliriz. Fakat linç teriminin anlamını genişletelim. Sıradan anlamıyla linç başkasını *nomos*'un hükmünden muaf tutarak, onun bir suç işlediği bile hukuken ispatlanmamışken, hukuk tarafından yargılanmaya fırsat vermeden öldürmektir. Fakat lincin varlığının anlamı, yalnızca hukuk devletini yok sayma ve şiddeti meşru kılan bir doğa *haline* geri dönme ile de tüketilebilecek gibi değildir. Agamben'i ve Benjamin'i takip edersek görebiliriz ki, linç, kendisini sonradan meşrulaştırmak üzere bir şiddet edimiyle kurulmuş olan devletin, bu meşruiyet sorgulandığında gizli veya derin örgütlenmelerle kendisini korumak adına gitgide yayılan ve tüm muhalifleri kapsar hale gelen bir siyasal pratiğidir.

Derrida'nın 11 Eylül 2001 ertesinde G. Barradori ile yaptığı söyleşide vurguladığı, içerdeki ötekinin yok edilmesinin toplumun kendi bedeninin yok edilmesi demek olacağı saptamasını hatırlamakta fayda var. Ülkeyi bir vücut olarak düşünürsek, içerde yürütülen bir savaş bağışıklık sisteminin kendi kendisine karşı savaş açmasına, kendi organlarını tahrip etmesine, kansere, yavaş bir intihara benzer. Derrida'nın bir "oto-immünite" fenomeni olarak adlandırdığı bu savaşta, savaşılan öteki bizimle birlikte mesken tutan, kendini türdeş ya da türdeş olmayan diye görmeye zorladığımızdır.[41] Dahası burada hedef olan öteki, sınırları gitgide genişleyen, ırksal, etnik ve kültürel olanı da aşan bir ötekidir; sonuçta konuşan, vicdanındakini söyleyen, eleştiren, resmi söylemin sınırlarını zorlayan, yaşananı betimlemeye çalışan herkestir. Derrida'ya göre "terörle savaş" uygulamaları bir bedenin, bir ülkenin gitgide kendinden daha fazlasını öldürmesidir.

Hem Derrida hem de Agamben yasa ile yaşam arasındaki ilişkiyi yeniden düşünme gereği duyuyorlar. Bu hem onların ŞEÜ'nin okurları olmalarının bir gereği, hem de günümüzde terörle savaş fenomenini hukukun sınırına bakmadan anlamak zor. Metafizik hümanizmin bir ürünü olan insan hakları da aslen insan yaşamının bizde uyandırması arzulanan saygıya ilişkin. İnsan haklarına göre yaşam, Devlet'i ve onun hukukunu aşan, ulusların önünde durması

41. Bkz. Giovanna Borradori, Jacques Derrida ile Söyleşi, "Otoimmünite: Gerçek ve Simgesel İntiharlar", *Derrida: Yaşamı Yeniden Düşünürken, Cogito* (özel sayı), Yapı ve Kredi Yayınları, Yaz-Güz 2006, Sayı 47-48, s. 37-60.

gereken bir varoluştur, çünkü Benjamin'in hatırlattığı gibi, yasa koyucu ve yasa koruyucu şiddet kanlıdır; yaşam üstündeki kanlı gücünü yaşayanı kurban ederek kurar. Ve yasa koruyucu şiddet de (örneğin militer güç) tam olarak yaşamı hedefliyor, kullanıyor, sarfediyor, yok ediyor. Adil ve özgür bir yaşamın çıplak yaşamdan daha değerli olduğu ve bu nitelikteki bir yaşamın ancak buna kasteden bir düşmanı yenmekle kurulabileceği fikri kendi içinde çelişkili bir fikirdir. Zira teslim olmaya zorlanan düşmanın, çıplak yaşamı, adil ve özgür yaşama tercih etmesi beklenir.

Böyle bir savaştan barış doğabilir mi? Terörle mücadelenin dayandığı argümana göre barış savaşın sebebi olan terörün bastırılmasından sonra gelecek olan bir şeydir. Ve barışı yalnızca terörle savaş güvence altına alabilir. Ama eğer bu savaşın yaşayanlar üstünde yaptığı yıpratıcı etki savaşı körüklüyorsa, kuşkusuz savaş yalnızca daha fazla savaş doğuracaktır. Üstelik eğer bugün demokratik barışı güvence altına alan şey savaş –terörle savaş– ise, militarizm ile demokrasi arasındaki karşıtlık metafizik bir karşıtlık haline gelir. Yani demokratik barış militarizmle tamamlanır, bir savaş ekonomisine dayanır. Nasıl olur da barış onu ortadan kaldıran şey tarafından güvence altına alınabilir? Burada, en temelde eklemlerinden ayrılmış, bir araya gelemeyecek iki şey var – belki de hiç eklemlenmemiş iki şey. Barış ile savaş bir araya gelmiyor, çünkü savaştan –terörle savaştan– asla barış çıkmaz. Bu giderilemez çelişki, bu en temeldeki yırtılma bizi bir döngü içine sokar. Bu döngü ulus-devletin yazgısından başka bir şey değildir. Benjamin yasa koyucu ve yasa koruyucu şiddetlerin diyalektik iniş ve çıkışlarından söz ederken şunları söylemiştir: Bu salınımları idare eden yasa şu koşula dayanır: Yasa koruyucu şiddet uzun vadede hasmı olan karşı-şiddeti ne kadar şedit bir biçimde bastırırsa, temsil ettiği yasa koyucu şiddeti o ölçüde zayıflatmış olacaktır. "Yeni ya da daha önce bastırılmış olan güçler, şimdiye kadar yasa koyan şiddeti mağlup edip, yine çürümeye yazgılı, yeni bir yasa oluşturana kadar böyle sürüp gider bu."[42]

Militarizm, çağımızın insanının varlığı kendine sunuş tarzı içinde, bu çağa ait yeni bir fenomenmiş gibi beliriyor olsa da, kökleri kuşkusuz insanın varlığı anlayış biçiminde yatmaktadır. Varlığı an-

42. W. Benjamin, ŞEÜ, s. 41.

layış biçimimize içkin olan bu yazgıyı değiştirmek için belki de yaşamı, çıplak yaşamı değil, adalet talep eden yaşayanı kurban edilemez bir şey olarak düşünmeye başlamamız gerekmektedir. Adil yaşamı topraktan, sınırlardan, milli bir kimlikten daha değerli kılabilmek, yasa koyucu gücün kurduğu miti ilahi şiddetle yıkmaya, yani bir devrime denktir belki de.

•

Derrida, "Yasanın Gücü: Otoritenin Mistik Temeli"nde bize "adalet" in ne olduğunu söylemez, ama Benjamin'in tersine onu "saf şiddet" olarak adlandırmaktan da kaçınır. "Adalet" fikri, yasayı yargılama olanağını sunan daha üstün bir yasa, "yasanın yasası" gibi işler, ama onu bulmaya, onunla karşılaşmaya, onu sarsılmaz temellere dayandırmaya giriştiğimizde, temellendirilemez, tanımlanamaz, temsil edilemez olanın girdabına kapılırız. Adalet, Tevrat'ın yüzünü göstermeyen Tanrısı gibi, bakış tarafından yakalanıp nesneleştirilemez, kavrayış tarafından kavranamaz. "Yasanın Gücü", yasa ile adalet arasındaki ikileşmeyi ele alır ama, ne adaletin ne de yasanın ne olduğunu doğrudan bir biçimde açıklamaz. Yasayla veya adaletle yüz yüze bir ilişkimiz yoktur. Elbette özne ile nesnenin karşı karşıyalığına dayanan bir ontoloji zemininde bulunduğumuzda, yasa olsun adalet olsun hep ertelenen ve hiçbir zaman yakalanıp bir yere ve zamana raptedilemeyen mevcudiyetlere dönüşeceklerdir. Eğer fenomenoloji, doğrudan karşılaşmaya ve gözle ve akli görüye dayanan bir düşünce ise, yasanın ve adaletin fenomenolojisi böyle bir fenomenolojinin sınırlarını zorlayan ve aşan bir düşünce haline gelmelidir – yani ancak bir post-fenomenoloji olabilecektir bu. Dolayısıyla "yasanın mistik temeli"nden söz eden bir metin de, ancak çapraz veya dolaylı bir sunum olabilecektir. Çapraz görme sürekli ve sabit kalmakta zorluk çeker, yandan ve bütünsel olmayan bir biçimde görür, gördüğü şeyin katlarını, gizlerini istediği gibi keşfetmeye muktedir değildir. Ufkunda hep bir yabancılık vardır. Sunulan şeyin dolaylı olduğunu söylemek, belirenin belirlediği ufuktaki anlamlandırışın gizleri olabileceğini teslim etmek değil midir? Kısacası buradaki dolayım apaçık değildir ve belki de hiçbir zaman tamı tamına açıklanamayacak, tüketilemeyecektir.

"Yasanın Gücü"nde Derrida yasanın adaleti ile yasanın ötesindeki adalet arasında ayrım yaparken Levinas'ın adalet kavramını belli bir biçimde kullanışına gönderme yapar. Aslında Levinas'ın "adalet" terimini kullanışında bir muğlaklık vardır. Levinas "adalet" terimini hem eşitlik, adil bir yasanın ayrım gözetmeyen adaleti anlamında kullanır, hem de bunu aşan bir biçimde, özne-nesne ilişkisi olmayan, ben'in başkasıyla etik ilişkisi içinde başkasının talebine yanıt vermesi anlamında kullanır. "Adalet" bu ikinci kullanımda, başkası ile etik ilişkidir. Bu noktada "başkası", ontolojik düzlemi aşan, onun tarafından temsil edilemeyen, bir bilgi nesnesi de olamayan mutlak başkalık ile nitelenmiştir. Derrida Levinas'ın etik ilişki içinde olunan başkasını "yüz" vasıtasıyla öteki insan'a indirgemiş olmasına itiraz edecektir. "Yasanın Gücü"nde, "kendinde adalet, eğer böyle bir şey varsa, yasanın dışında ve ötesindedir ve yapı-söküme tabi tutulamayacak bir şeydir,"[43] derken Levinas'ın adalet kavramının ikinci kullanımına gönderme yapar. Ancak hemen sonra Levinas'tan daha fazla ödünç almanın riskli olabileceğini de belirtir. Muhtemelen Derrida'nın reddettiği şey Levinas'ın öteki insan hümanizmasıdır. Sonsuz başkalığın tek figürü olarak canlı, konuşan insanı ele almak ölümü, yazıyı, hayvanı başkalıktan dışlamaktır. Onun için Derrida, yasanın adaletini aşan adaletle ilişkiyi, başkalığın yüzleri, bu yüzlerin izlekleştirilemeyen sonsuzlukları karşısındaki tutsaklık,[44] diye tarif eder. Başkalık ille de insan yüzüyle ilişkide tecrübe edilmez, başkalığın konuşan insan yüzü olmayan yüzleri de vardır.

"Yasanın Gücü"nde dekonstrüksiyon bir "açmaz deneyimi" olarak tanımlanmıştır, çünkü çifte talebe yanıt vermesi gerekir; hem yasanın varlığını olumlamış olarak yasallığı gözetmekle yükümlüdür hem de yasanın ötesindeki, açıklanamaz olan ve dolayısıyla da, dekonstrüksiyonu çağırdığı halde kendisi dekonstrüksiyona tabi tutulamaz olan adaletin sorumluluğunu taşır. Yasa ile adalet, yasanın adaleti ile onun ötesindeki adalet arasındaki ilişki bunların birbirini gerektirdiğini ifşa eder: Yasa mümkün olmasaydı yasanın ötesindeki bir adalet de anlamsız ve etkisiz olacaktı, çünkü adalet yürürlüğe sokulabilecek, güç kullanılarak uygulanabilecek bir yasayı talep

43. Bkz. bu kitapta s. 59. 44. Bkz. s. 69.

eder. Diğer yandan adalet fikri mümkün olmasaydı yasa da mümkün olmayacaktı, zira yasanın adaleti, kendi ötesindeki bir adalet fikri adına işlemektedir.[45] Kısacası, adalet de yasa da birbirinin içinden işler, bir anlamda kesişirler. Daha önce de söylediğim gibi, *Yasanın Gücü*'nün ilk bölümü bir Benjamin şerhi değildir. Ancak Derrida'nın Benjamin'in düşüncesine en az sadık olduğu noktanın da bu adalet tartışması olduğu iddia edilebilir. Adaletin güç kullanılarak yürürlüğe sokulmayı talep ettiğini, yasanın da adalet fikri adına işlediğini söylemek belki doğru ve gereklidir; ne var ki böylelikle mitolojik şiddet ile ilahi şiddet arasında Benjamin'in kurmaya yeltenmediği türden bir ilişki kurulmuş olur.

Belki de Benjamin'in hukukun yasasının adaleti olmayan adaleti "saf şiddet" olarak ele alışının anlamını yeniden düşünmemiz gerekli. Elbette Benjamin'in "ilahi şiddete" yaptığı atıf, Tevrat'ın, kavimleri, halkları toptan silip yok eden cezalandırıcı Tanrısını hatırlatmaktadır. Ama onun bu teolojik anıştırmayla düşündürmek istediği şey, yaşayanın kanını dökmeden yaşamı devletlerin hukukundan serbestleştiren ve bambaşka bir yaşam haline getirebilecek olan devrimdir. Benjamin'deki saf şiddet izleğini ne Agamben ne de Derrida hakkını vererek tartışmıyorlar gibi görünüyor. Oysa Werner Hamacher, "Afformatif, Grev" başlıklı yazısında yaptığı Benjamin tartışmasını tam da bu soruya odaklıyor ve kuşkusuz bize Agamben ve Derrida'dan daha farklı bir hikâye anlatıyor.

Hamacher'e göre her yasa, yasamaya, yasa koymaya (*Setzung*), yasa dayatan şiddete dayanır, fakat adalet fikri bu yasa koyma veya dayatmaya indirgenemez. Yasanın koyduğu ilişkiler bir adalet fikrine başvurularak mantıksal veya pratik düzlemde eleştirilebilir, tahrip edilebilir, yıkılabilir, yasanın dayattığı şeyin adaletsiz olduğu iddia edilebilir. "Adalet koşulsuz dolaylılığın kendini ifade ettiği

45. Derrida Pascal'den yola çıkmaktadır: Pascal şöyle diyor: "Adalet, güç (*justice, force*) – Doğru/adil (*juste*) olanın izlenmesi doğru/adildir; en güçlü olanın izlenmesi ise zorunludur. Güçsüz adalet iktidarsızdır (*impuissante*); adaletsiz güç tirancadır. Güçsüz adalete karşı çıkan olur, çünkü kötüler her zaman vardır; adaletsiz güç ise suçlanır. Öyleyse adaletle gücü bir araya getirmek ve bunun için de doğru/adil (*juste*) olanın güçlü, ya da güçlü olanın doğru/adil olmasını sağlamak gerekir". Blaise Pascal, *Les Pensées*, éd. Brunschvicg (§ 298, s. 490); Bu kitapta s. 55.

boyutlardan biridir."[46] Koşulsuz dolaylılığın bu dilsel eklemlenişi bir temellendirmeye, bir bilişe veya nesneleştirmeye dayanmaz. Adaletin koşulsuz dolaylılık düzlemine yerleştirilmesi, onun bir olgu, bir niyet, bir tarihsel uzlaşım, bir pozitif yasal form olarak görülemeyecek, hiçbir temele dayanmayan, temsile dayanmayan bir söz, bir konuşma olduğunu söylemektir. Bu söz, bu konuşma bir şiddettir. Hiçbir şey ileri sürmeden, hiçbir şey kurmadan veya koymadan, koyulmuş veya kurulmuş olanı yıkar. Dahası bu şiddet, koşulsuz dolaylılığın ilkesi gereğince, kendisinden başka hiçbir şeyin, amacın, ereğin hizmetine girmez. Pazarlık yapmaz, hesap yapmaz, varlıkta ayak diremez, kendi bekası derdine düşmez. İşte adaletin yasaya karşı kendisini dile getirdiği bu boyutu Hamacher edim diliyle ele almayı reddetmek suretiyle "*afformatif* bir olay" diye adlandırıyor.

Bir *afformatif* olay, yasa koyucu mitik şiddetin bir dönüşümü, bir iktidarın yerine bir diğerinin geçmesi (*Ersetzung*) değildir; yasal ilişkileri ortaya koyan pozitif şiddetin, devlet şiddetinin biçimini kaybetmesi, amorflaşması, koymuş olduğunu kaybetmesi olayıdır. Benjamin'e göre bu saf şiddet devrimcidir. İnsanlığın tezahür ettirdiği bu saf şiddeti Benjamin "dolaysız şiddet" olarak görür. Hamacher'in başlıca tezlerinden biri bu dolaysız saf şiddetin saf dolaylılığın alanına ait olduğudur. Hamacher bu şiddetin "etik şiddet"in âlâsı, ta kendisi olduğunu da söyler.[47] Öyleyse yasanın, pozitif normun, yasallığın koyduğunu bozan, tahrip eden, geri çeken ama bunun yerine de başka bir norm, başka bir yasa koyma girişiminde de bulunmayan adaletin veya etiğin olayının pozitif yasayla kurmuş olduğu bu negatif ilişki nasıl ele alınmalıdır?

Yasa koyucu şiddet, şiddet olduğunu ne kadar inkâr etse, saklamaya çalışsa, şiddetini sınırlandırsa da bir şiddet tekeli kurmuştur ve bu tekelini korumayı hedefler. Öyleyse yasa koyucu şiddetin yanı sıra bir de yasa koruyucu şiddet vardır. Yasa koruyucu şiddet koruduğu yasa koyucu şiddeti temsil eder. Yasa koyucu şiddet, kendisini koruma girişimi içinde yasa koruyucu hale gelir ve yasa koyucu olması muhtemel başka güçlerle mücadele etmek zorunda kalır.

46. Bkz. bu kitapta s. 45, 13. dipnot.
47. Bkz. s. 141.

Fakat bu mücadele içinde kendi ilkesine, kökensel olarak yasayı şiddet kullanarak dayatan karakterine karşı gelmek zorundadır, çünkü kendi dayatmacılığını olumlarken başka güçlerin aynı biçimde yasa dayatma hakkını reddetmek, yasa dayatmanın ilkesini ortadan kaldıracaktır. İşte bu yüzden yasa koyucu şiddetin içinde her zaman indirgenemez bir muğlaklık bulunur. Onun içinde taşıdığı şiddet her zaman kendisine karşı dönebilme potansiyeline sahiptir, zira artık yasayı dayatacak gücü kalmadığında veya kendi koyduğu yasayı korumak için şiddet uyguladığında ve kendisine karşı bir yasa koyma gücü olan diğer şiddet edimlerini ezdiğinde kaçınılmaz olarak yıpranacaktır; yani bir bakıma kendi kendisini vurmuş olur, kendi yıkımına sürüklenir. Yasanın tarihsel diyalektiği uyarınca, her yasa koyucu şiddet kendini korusa da korumasa da kendi kendisinin altını oyacaktır, çünkü zamansal ve tarihsel sonluluk onun özüne aittir. Öyleyse her yasa koyucu şiddetin kendisini özü itibariyle başka bir yasa koyucu şiddete maruz bırakması zorunluluğuna "yasanın yasası" adını verebiliriz. Benjamin yasa ve yasamanın tarihselliğini, devlet otoritesinin ve kurumların siyasal tarihini kuran bu diyalektiği araç-amaç ilişkisinin terimleriyle düşünmüştür. Hamacher diyor ki, yasa koyucu performatif en başta saf dolaylılığın alanına ait saf araçlara atıfla ortaya çıkmış olsa bile, kendisini koruma zorunluluğu içinde saf olmayan amaçların hizmetine girer, kendi kendisini amaçlar, kendi kendisinin aracı haline gelir. Yasa koyucu performatif ortaya çıktığı anda tikel bir amaca ya da çıkara hizmet etmiyor olsa bile, kendisini koruma süreci içinde koyduğu şeyi kendi amacına, yani tikel bir amaca dönüştürür ve kendini de bu amacı korumanın bir aracı haline getirir. Yani hem amaç hem de araç olur ki, bu da onu başka performanslara maruz bırakır. Hamacher'in bu diyalektiği dayatmacı güçlerin döngüsel bir biçimde birbirini takip etmesine, yani döngüsel bir zamansallığa atıfla düşünüyor olması ilginçtir. Tarihte şiddetin ortaya çıkması, sonra iktidarsızlaşması, sonra yeniden ortaya çıkması, yeniden tesis edilmesi şeklindeki döngüdür bu. Yasa koruyucu şiddet, hasım güçlerle onları bastırmak ve yok etmek için girdiği mücadele içinde temsil ettiği yasa koyucu şiddeti güçten düşürecek ve böylece bastırmaya çalıştığı güçleri daha da güçlendirmiş olacaktır. Öyleyse şiddetin altını oyan ve onu nihayetinde bastıran şey, yasa koyucu

şiddet ihtiva eden başka güçlerin mevcudiyeti değildir, aslında onun bizzat kendi yasa koyuşudur.

Benjamin adaletin bu diyalektiğe ait olmadığım, onun içinde kendisini gösteremeyeceğini, onun zemininde mevcut olamayacağını vurguluyor. Aslında *afformatif* kavramı bu ait olmayışı yeniden düşünme girişimidir. Ne var ki bu ait olmayış ait olmadığıyla bir ilişkidir yine de. O halde bu ilişkinin ne olduğunu açıklamak gerekir. Tarihsel olmayan ile tarihsel diyalektik arasındaki ilişkiyi bir "kesintiye uğratma" ilişkisi olarak düşünmek, Benjamin'in devrimci şiddetle "yeni bir tarihsel çağın açılacağı"nı muştulamasıyla iyice zorlaşıyor. Bu noktada *afformatif* kavramını biraz daha açıklamaya çalışarak sorularımıza bir yanıt bulabileceğimizi umuyoruz.

Hamacher "afformatif" kavramını "performatif" kavramıyla bir karşıtlık içinde düşünmemizi öneriyor, çünkü afformatif olaylar kurucu, koyucu, tesis edici şiddet edimleri değildirler. Bunların tarihte yıkıcı, elden çıkarıcı, tahrip edici bir biçimde tezahür ettikleri söylenebilir. Bir afformatif olay, saf bir harcamaya, hesapsızca sarfetmeye benzetilebilir, Bataillecı terminolojiyi kullanırsak, afformatifler kısıtlı ekonomiye değil, genel ekonomiye aittirler. Hamacher afformatifi "saf bir araç", "saf bir şiddet" olarak niteliyor. Bu saf araç tarihte herhangi bir şey, bir düzen koymadığı gibi, tarihsel bir performatif edimin bir sonucu veya ürünü de değildir. Her performatif tesis ediminin tesis edilenin korunmasında kendi kendisini çürütüşünün ve yeni performatiflere yol açışının diyalektik salınımına ait değildir bu olay. Aksine, bu diyalektiği kesintiye uğratır. Bir afformatif saf şiddet olayı, belli bir hayat tarzını öteki yaşam biçimlerine dayatmak, diğer çıkarlar arasında belli bir zümrenin çıkarını desteklemek veya korumak amacıyla yapılan bir pazarlığın bir gereği değildir. Onun hizmet ettiği amaç "saf dolayım" alanında aranmalıdır, yani insanların birlikte oluşu, beraber yaşamaları, birbiriyle konuşabilir, birbirini muhatap olarak alabilir, hissedebilir, hatta kendi hayatlarını dolaysız ihtiyaçları aşan talepler, arzular, kavramlar, fikirler aracılığıyla kurabilir olmaları bağlamında aranmalıdır. Afformatifler hem zihin hem de dil alanına aittir. Afformatif saf şiddet, hiçbir şeyi kurmadığı, hedeflemediği, ileri sürmediği, *thetic* bir edim değil, *a-thetic* olduğu halde anlaşılırlık alanının dışında kalmaz. Kısmi çıkarlarla belirlenmemiş bir adalete, var olan

hiçbir pozitif yasaya indirgenemeyecek bir adalete hizmet eder. Pozitif yasa tarafından temsil edilmeyen, güç kullanılarak yürürlüğe sokulmuş olmayan, şimdi ve burada mevcut olmayan bu adalet, pozitif, yani yasa tarafından koyulmuş olan normların düzenine ait olamaz. Afformatif şiddeti zamansallığı itibarıyla düşünürsek, tarihte yasa koyucu şiddetin döngüsel zamansallığı içinde bulunamaz o. Hamacher'e göre hiçbir şey koymayan afformatif şiddetin hiçbir zamansal biçimi yoktur, bir temsil biçimi olan zamansallığa haiz değildir, denebilir ki anakronistiktir veya zamansalın karşıtıdır (*contretemporal*). Koyma öncesi, zaman öncesi bu afformatif temsil de edilemez.

Tüm bunlara karşın, afformatif olaylar performatif edimlerin alanıyla ilişkisiz değildirler. Bir afformatif, bir şeyin olmasına, meydana gelmesine izin vermektedir, her ne kadar bunu kendisi bizzat meydana getirmese de. Afformatifin kendisi hiçbir şey koymadığı halde, bir şeyin koyulması bir afformatif olayı varsayar. Bir afformatif, koyulmuş olanın görüngüselliğinin kipinde belirmediği halde, koyulanın alanında mümkün tüm belirişin de koşuludur. *Affor-mative*'deki önek "*af-*" bir açılışa, bir edimin açılışına gönderme yapar; biçim anlamına gelen *form* sözcüğü *a-formative* diye okunduğunda biçimini kaybetmeye, *afformative* diye okunduğunda ise bir biçimin açığa çıkışına gönderir bizi. Terimin kastettiği şey siyasal tarihte her tesisin, iktidar şekillenişinin, yasallık biçiminin ortaya çıkışının, bir önceki tesisin, şeklin, biçimin bozuluşu olayını varsaydığıdır. *A-thetic* afformatif, tarihsel *thetic* performatifin mutlak koşuludur. Bu durumda afformatif ile performatif arasında kurulan karşıtlık, bunların ilişkisini açıklamaya yetmeyecektir. Afformatifin olumsuzluğu, pozitif koyma'nın karşısına koyulmuş olma (*op-position*) anlamında bir karşıtlık değildir. Afformatif olayın dolaysız dolaylılığı (*immediate mediacy*) koyma'nın ve karşısına koyma'nın ötesinde bir olumsuzluktur. Ancak Hamacher bu olumsuzluğun koyma-öncesi, yani bir koymaya yol açan şey olduğunu söylemektedir.

Afformatif olayın tarihsel statüsü nedir? Tarihsel midir, değil midir? Afformatif olay siyasal bir olay mıdır, değil midir? Bu olayın öznesi kimdir ve bu öznellik legal statüsünden muaf olarak nasıl düşünülebilir? Veya bu olayın failini yasadan muaf bir biçimde

nasıl ele alabiliriz? Burada bir olay varsa bunun içeriğini pozitif bir biçimde belirleyebiliyor olmalıyız, halbuki bunun da mümkün olmadığı söyleniyor. Afformatif'in olumsuzluğu belirli bir olumsuzluk değil – her türlü kuruma, koymaya, temsile, devlete karşı. O zaman özgül ve tarihsel bir biçime, kime ve neye karşı olduğu, kimden ve neden yana olduğu da belli değil demektir. Şiddet saf olduğunda belirli bir amacı yoktur, kimsenin çıkarına hizmet etmez, o halde şiddet olamaz. Burada paradoksallığın ve açmazların bu figürlerinin düşünülen şeyi boydan boya katedeceğini ve çözüme elvermeyeceklerini söylemekle yetinelim.

Benjamin şiddetin ancak ve ancak "saf" olduğunda, yani tikel veya özgül tarihsel çıkarlara hizmet etmediğinde adaletin bir aracı olabileceğini olumlamıştır. Ancak bir aracın "saf dolaylılığı", onun iki "şey"i veya "kişi"leri birbirine bağladığını, bir şeyden bir başkasına, kişiler arası bir vaziyetten bir başkasına geçişi sağladığını, buna izin verdiğini söylemektir. Tabii burada "şey"den veya "kişi"den çoktan kurulmuş olarak söz ediyoruz ki, bunları bozanın/kuranın bu dolayım olduğunu unutmamak gerek. Meselenin zorluğu Hamacher'in de görmüş olduğu gibi, "saf bir dolaylılık aracı" olarak şiddetin dilsel bir biçimde yapılanmış olmasında, bu tartışmanın dilsel iletişimi ilgilendirmekte olmasında bulunacaktır. Bu noktada ŞEÜ'nin şerhi Benjamin'in dil felsefesine, "Kendi Başına Dil ve İnsan Dili Üstüne" başlıklı metinde açılan hiç de kolay olmayan tartışmaya girmek, en azından değinmek zorunda kalacaktır.

Benjamin'in devletin sonunu getiren ve tarihsel diyalektiğe son verip yeni bir tarihsel çağ başlatan "devrimci şiddet" adını verdiği veya "ilahi şiddet" olarak yorumladığı adaleti, Hamacher nesneleştirici olmayan bir konuşma –belki de bir selamlaşma, birbirini muhatap alma, insanlararasılık olayından ibaret bir konuşma– olarak yorumluyor. Benjamin'de adların önceliği göz önüne alındığında bu konuşma da ötekinin adını söyleme, bir çağrı ve çağrıya yanıt verme olabilir. Çağırma ve çağrıya yanıt verme, dilin anlam ifade edişinin bu etik boyutu, adaletin de mekânıdır. Ama buna şiddet değil de koşulsuz barış da diyebilirdik. O halde devlet kurmayan bir devrimdir belki de etik sorumluluk. Ne var ki, adların bu önceliği aynı zamanda bir risk taşır; çünkü çağırma bir adlandırma, ötekini tanımlama, koyma, konumlandırma da olabilir. Etik sorumluluğun

yeri olan çağrı, aynı zamanda saf bir şiddetin ötekine uygulanması riskini de barındırır. Nietzsche adlandırma hakkı kimde ise iktidarın da onda olduğunu düşünmüştü. Dil, ya adların önceliğini, kendiliğin ve yaşantının biricikliğini iptal eden bir biçimde boydan boya bir tekrar ve dolayımdır, ki bu durumda dile, tekilliğin belirmesine asla izin vermeyen bir şiddet hâkim olacaktır. Ya da iktidardan ve adlandırmadan kendisini muaf tutabilen bir konuşma, bir çağrı, saf dolayım, dolaysız bir dolayım vardır, ki buna sadece tekilliği dolayımlayan dilin şiddetini kesintiye uğrattığı içindir ki "saf şiddet" denebilir.

Kanımca burada yapılacak bir seçim yok. Bu iki dilin de varlığını kabul edip onların birbirine karşı ve birbirini varsayan birlikte oluşlarını düşünmeye başlamak gerek.

•

Derrida'nın "Şiddetin Eleştirisi Üzerine" hakkındaki metninin "Benjamin'in Adı" başlığını taşıması, metnin sonunda "*walten*" ile "*Walter*" arasında kurulan bir ilişki tedirginlik, bir tekinsizlik duygusu uyandırıyor. Buradaki mesele hiç izlekleştirilmemiş olduğundan bir eksilti olarak kalır. Yazılışlarında tek bir harfle birbirinden farklılaşan bu sözcüklerin tüm diğer harfleri ortaktır. İki sözcük arasındaki benzerlikte ortaklığın (beş harf) farklılıktan (bir harf) daha baskın olması, iki sözcüğün ortak bir kökene aidiyetine veya akrabalığına mı işaret eder? Gramer içindeki işlevleri bakımından ele alındıklarında, bu sözcüklerden biri fiil (*walten*) diğeri ise ad (*Walter*). Karşımızdaki ad herhangi bir ön ad değil, yazarın ön adıdır. Peki yazarın adının Walter olması olumsal bir olay mıdır? Ailesi ona Walter yerine başka bir ad da veremez miydi? Eğer ona Walter adının verilmesini Tanrı istemişse, yalnızca O'nun bileceği bir şekilde, yazarın ön adı, yazarın bu fiili düşüneceğini de içeren yazgısıyla bağlı olabilir. Tanrı, şiddet fiilini (*walten*) düşünecek olan düşünürün adının Walter olmasını istemiş olabilir. Kuşkusuz Tanrı Almanca biliyorsa ve Almancadaki bu benzerlik onu ilgilendirmişse... Tanrı açısından durum bu olsa da, biz okurlar açısından Walter'ın tarihsel diyalektiği içinde ele aldığı *walten* fiiline benzemesi tuhaf, olumsal, rastlantısal, hiçbir anlam ifade etmeyen, hiçbir mantığa tabi olma-

yan bir olgu, bir okunamazlıktır. Umutsuzluk verici bir anlamsızlık. Derrida gibi büyük ve ilginç bir akla ait utandırıcı ve kaygılandırıcı bir tür delilik ânı mı yoksa? Yoksa bu benzerlik, adla fiilin bu birbirine karışması, kavuşması, kesişmesi düşünülebilir mi gerçekten de? Özel ad, hem tarihin motoru olan iktidarın şiddetine, hem de onun diyalektiğini kesintiye uğratan ilahi şiddete nasıl karışır? Nedir bu karışıklığın statüsü? Bu karışıklık, belli ki yazıda meydana gelir. Yazı nedir Yahudi geleneğinde? Bu halkın düşünümü ve çektiği acı içiçe geçtiği gibi, geçmişi ve devamlılığı da yazınınkiyle karışmıştır. Tanrı susmuş, onlarla yüz yüze konuşmayı bırakmış, dünyadan çekilmiş, geriye yeryüzündeki yazıdan, göstergelerden, izlerden başka bir şey kalmamıştır. İnsan artık kendini Tanrı'nın yerine koyup ilahi bir konumdan ahkâm kesemeyecek kadar ondan ayrıdır. Artık, O'nunla ilişki kurmak için yapılabilecek tek şey sözcükleri üstlenmektir. "Tanrıdaki olumsuzluk, yazıda sürgün olmak, harf yaşamı nihayetinde, Kabaladır bu zaten."[48] Aynı gösterge dilin hareketinden kendisine geri dönerken onu sınırsız bir saptırma ve altüst etme gücüne açan saf bir tekrardan geçecektir. Bu yüzden hiçbir iz, hiçbir gösteren, hiçbir ad anlamı tek başına taşımaz. Tabi olduğu tekrar içinde diğer izlerle zamansal ve mekânsal olarak ilişkili bir biçimde anlam ifade eder. Dildeki anlamın tekrara ve ilişkililiğe dayanan kökensel bir karışıklığı vardır. Sözcükleri üstlenmek için, nihayetinde bu karışıklığı üstlenmek gerekir. Denebilir ki, bir özel ad, bir kişinin adı, mesela *Walter* çağrılabilir bir addır, dilde herhangi bir gösterge gibi tekrar edilmez, dolayısıyla saptırılamayacak bir anlamı, adı olduğu kişiyi tek başına dilde mevcut kılar. Salt çağrıdan, selamdan oluşan, şiddet içermeyen bir konuşma dili olabileceği varsayımı, başkalaşmayan bir aynının olabileceği rüyasıdır. Hiçbir ad, buna özel ad da dahil olmak üzere, iktidarın şiddetinden muaf olmadığı gibi, dilin saf şiddettinden de muaf değildir. Tanrıdaki olumsuzluğun bizi tarihten ve insanın şedit olan semboliğinden, sözünden, adlandırmasından, kanlı iktidarından kurtarabileceği fikri, Tanrının adaletini arzulayan insanın yazısına aittir. Bu adalet arzusuna saygı duymak lazımdır. Ama "yazmak ontoloji ile

48. J. Derrida, "Edmond Jabès et la question du livre", *Écriture et la différence*, Éditions du Seuil, 1967, s. 111.

grameri karıştırmak değil midir?",[49] her fiili bir ada atfedebileceğini sanmak kadar, adı da fiilden ayırabileceğini sanmak değil midir? Bu durumda, işte, ad fiilden yalnızca bir harfle ayrılır. O halde Benjamin şiddet içermeyen konuşmayı savunduğunda, Derrida'nın da iki sözcüğün yazılışına dikkat çekerek, bize hem Yahudi geleneğinde yazının ne olduğunu, hem de yazının kendisine dayandığı ve yol açtığı bu karışıklığı, bu yoldan sapmayı hatırlatmasına şaşmamak gerekir.

49. J. Derrida, *a.g.y.*, s. 116.

Aykut Çelebi

Şiddete Karşı Siyaset Hakkı

"Herkes barış için haykırıyor, ben barış istemiyorum, eşit haklar ve adalet istiyorum. Eşit haklar..."[1]

Şiddete Dair: Kısa bir Giriş

Bugün şiddet her yerde. Mor ve Ötesi Grubu'nun "Yardım Et" şarkısında söylendiği gibi, dünyanın "üstü başı kan" içinde. Şiddet denilince akla ilk önce geleneksel ve kitlesel şiddet biçimlerinden biri olan devletler arası savaş gelir. Daha doğrusu, gelirdi demek gerekiyor. Günümüzde devletler arası savaş, şiddetin en yaygın biçimi olmaktan çıktı. Kuşkusuz bu, savaşın ortadan kalktığı anlamına gelmiyor; savaşın, devletler arası savaş yanında iç savaş, asimetrik savaş, insani müdahale, insani yardım, gerilla ve partizan savaşları, vb. yeni biçimler altında yeni ve kendine özgü alt alanlara sahip olduğunu gösteriyor. Sadece bu tür yeni savaş biçimleri ortaya çıkmakla kalmadı, savaşın karakteri ve savaşçı figürü de değişti. Muharebe meydanlarında cereyan eden sınırlı savaş doktrini Birinci Dünya Savaşı ile birlikte topyekûn bir karakter kazandı. İç savaşlar savaşın topyekûn karakterini perçinledi. Bunun doğal bir sonucu olarak, geleneksel üniformalı muharip uzun süredir tek savaşçı figürü olmaktan çıktı. Partizan, gerilla, son dönemlerde milis ve özel ordu mensupları ve intihar bombacıları yeni savaşçı figürleri olarak geleneksel muharibin yanında yerlerini aldılar. Hatta bunların gü-

1. Peter Tosh'un "Equal Rights!" albümünden.

nümüzde esas savaşçı figürünü oluşturdukları söylenebilir. Savaşın böyle yeni bir karakter kazanması, yeni savaşçı figürlerin ortaya çıkışı, savaşın kuralsızlaşması, sivillere doğru genişlemesi, dolayısıyla şiddetin kuralsızlaşması ve ölçüsüzleşmesi anlamına gelir. "Savaşın kuralsızlaşması mı şiddeti zincirinden boşalttı, yoksa şiddetin zincirinden boşalması mı savaşı daha da kuralsızlaştırdı?" sorusu, üzerinde düşünmeye değer bir soru. Ama her iki durumda da medeni bir siyasetin kurulmasının imkânsız hale geldiği aşikâr.

Kuşkusuz şiddet sadece devletler arası savaş ya da iç savaşlar ile sınırlı değil. Hatta aksine, geç kapitalizmde şiddet, savaş, siyaset ve düzenle ilişkisinden soyutlanmış bir şekilde, günlük hayatta vuku bulan kör terör, saldırganlık, eziyet ve vahşete indirgenmiş haliyle anlaşılmaktadır. Aile içi şiddetten, kadınlara, çocuklara, hayvanlara, diğer canlılara, doğanın kendisine, nesnelere yönelik çok çeşitli eziyet ve şiddet biçimleri var. Pogromlar, katliam, linç, vandalizm, azınlıklara yönelik kundaklama ve bunun gibi şiddet içeren eylemler şiddetin tek bir biçim altında gerçekleşmediğini, insanlar arası ilişkiye sirayet etmiş şiddetin, insan-doğa ilişkisine yön verecek denli kurucu ve yıkıcı bir işlevi olduğunu gösteriyor.

Şiddetin doğası, niteliği ve biçimleri çok geniş bir konu. Şiddet üzerine yapılan kuramsal ve görgül araştırmaların çokluğu bunun bir kanıtıdır.[2] Aile içi şiddetten, okullardaki şiddete, kör terörizmden linç ve katliamlara, şiddetin doğası ve biçimleri konusunda çok geniş bir akademik literatür mevcut. Şiddet, esasen fiziksel şiddet olarak ortaya çıkar ve öyle algılanır. Her ne kadar fiziksel şiddet, şiddetin en önemli dile gelme biçimlerinden biri olsa da, modern hayatta fiziksel şiddetin yanı sıra fiziksel olmayan, belirli zaman ve

2. Her yıl yayımlanan makale ve atıf indekslerine bir göz atmak şiddetin ne denli karmaşık bir olgu olduğunu anlamaya yeter. Konuyla ilgili bir fikir vermesi bakımından yakınlarda yayımlanan *Şiddete Karşı Düşünce Ortamı* adlı sempozyum kitabından (Ankara, 2008) birkaç başlığı buraya almak yerinde olacak: "Küresel şiddetin taşıyıcısı olarak göç", "çocuk askerler", "gizli şiddet", "şiddet unsuru olarak sosyal politika yoksunluğu", "engellilik ve cinsel şiddet", "spor ve şiddet", "doğaya karşı kimyasal şiddet zinciri", "hayvanlara uygulanan şiddet", "çalışma koşulları üzerinden şiddet", "televizyonda şiddet tüm hızıyla sürüyor", "okullarda şiddet", "internet ve zorbalık", "işyerinde şiddet", "sağlık çalışanlarına yönelik şiddet", vb. Bu başlıklar hiçbir biçimde tüketici olma iddiasında olmayıp konunun çeşitliliğini göstermesi bakımından seçilmiştir.

mekânlara özgü şiddet biçimlerinden, şiddet pratiklerinden söz etmek yanlış olmayacaktır. Özellikle işyerlerinde gözlemlenen *mobbing* olgusu, belli mimik ve jestlerle karşıdakini aşağılamaya ya da yok saymaya yönelik, orta sınıflara, özellikle de orta sınıf erkeklere özgü, hiyerarşi gözeten simgesel şiddet, modern hayatla birlikte ortaya çıkan şiddet biçimlerini oluşturur.[3]

Bütün bu farklı şiddet biçimleri içinde ortak olarak nitelendirilebilecek şiddete ait özgün bir doğa, şiddetin bir özü ve kurucu nedeni olup olmadığı zihinleri daima meşgul etmiş bir sorudur. Hayvanbilimciler, kitle hareketlerini analiz edenler, psikiyatrlar insanın özünde bulunan saldırganlığı, varoluşsal korkuyu, tedirginliği, sistemik öğelerin bireysel bilincin kendi kendini organize etme yetisini, özerkliğini yok etmesi ve güçsüzleştirmesi hususunu şiddetin ortak karakteri olarak incelemiştir. Kuşkusuz şiddetin doğası ve ortak nitelikleri konusundaki genel geçer açıklamalardan hiçbiri, açıklayandan ve açıklama nesnesi olan şeyden bağımsız değildir. Şiddetin geçerliliği kültürden kültüre, toplumdan topluma değişebildiği gibi, şiddetin bir araç mı, yoksa bir amaç mı olduğu sorusu da aynı ölçüde açıklanmayı bekleyen bir sorundur.

Farklı şiddet biçimleri arasındaki ortak noktaları saptamak bakımından etimolojik bir soruşturmayla işe başlamak yararlı olabilir. Şiddet Türkçeye Arapçadan geçen bir sözcüktür; "bir güç, hareket veya kuvvetin derecesini" gösterir. Bunun yanı sıra "doğal halinden fazla olma, aşırılık ve fazlalık" anlamına da gelir. Ama asıl "meseleleri uzlaşma yoluyla değil, kaba kuvvet kullanarak halletmeye kalkışma ve bunun için kullanılan kaba kuvvet" ile "sertlik" karşılıkları konuyla yakından ilgilidir.[4] Şiddet sözcüğü Latince kökenli *vis* ya da *violentia* sözcükleriyle içerik bakımından uyuşur. Ama asıl

3. Kimi örneklerde fiziksel şiddet ile simgesel şiddet iç içe geçer. 1990'lı yıllarda ev baskınlarında "ölü ele geçirilen teröristlerin" mahalle halkı ya da başkaları tarafından yuhalanması bunun iyi bir örneğidir. Ebu-Garip'de işkenceciler salt fiziksel işkenceyle yetinmemişler, mahkûmları simgesel olarak hiçe indirgeyen aşağılayıcı yollara başvurmuşlardı. 12 Eylül zindanlarında işkence görenlerin tanıklıklarında dile getirdikleri üzere, işkence her ikisinin iç içe geçtiği bir şiddet türüdür.

4. İlhan Ayverdi, *Misalli Türkçe Sözlük*, 2. Baskı, İstanbul: Kubbealtı Neşriyâtı, 2006, cilt 3, s. 2951; Ferit Devellioğlu, *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lûgat*, 22. Baskı Ankara: Aydın Kitabevi, s. 997.

sürpriz sözcüğün eski Almanca'da *walten* fiiliyle eşanlama gelmesidir.[5] Konumuz bakımından son derece yaşamsal olan husus, sadece Almancaya özgü olan hukuk kuran şiddet, zor, iktidar anlamındaki *Gewalt*'in fiil halinin şiddet sözcüğünde içerilmesidir.[6] Eski Almanca'da *walten* fiili güçlü olmayı, buyurma kudretini haiz olmayı ifade ediyordu. Bu, şiddetin "sertlik" anlamıyla yakınlık içindedir. Demek ki şiddetin kaba kuvvete ve iktidara işaret eden etimolojik bir kökü var. Ne var ki, bütün şiddet biçimlerinde ortak olan hususu sadece etimolojik köklere bakarak anlamak eksik kalacaktır. Bilimlerin bu konuda ortaya koydukları standartlara bakmak tamamlayıcı bir unsur olması bakımından önemli.

Hukuk, sosyoloji, adli tıp, vb. disiplinler şiddetin özünü "hasar" kavramıyla açıklamıştır.[7] Maddi ya da manevi hasar nesnelere, insanlara uygulanan zor ya da fiziksel baskıyı içerir, insanlarda iz bıraktığı varsayılır.[8] Örneğin ceza hukukunda müessir bir fiilin vuku bulabilmesi için bir kurbanın gerekliliği öngörülmüştür. Heinrich Poppitz şiddeti, "insanların başka insanlara kasten hasar vermeyi amaçladıkları güç kullanımı" diye tanımlar.[9] Siyaset felsefesinde şiddet, başkalarını rızaları dışında karar vermeye zorlayan meşru olmayan güç kullanımına denk düşer.[10] Max Weber'in modern dev-

5. Bkz. Kurt Röttgers, "Gewalt", Joachim Ritter (haz.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, cilt 3, Basel: Schwabe Verlag, 1974, s. 561-70.

6. *Gewalt*'in ilk kullanımı sözcüğün Hint-Avrupa dil ailesine mensup *val* ve Latince *valere* karşılığına yakındı. İlk anlamı *potestas*, ikinci anlamı *violentia* olan *Gewalt* daha sonra ortaya çıkmıştır. Bkz. Anselm Haverkamp, "How to Take it (And Do the Right Thing), *Cardozo Law Review*, cilt 13 (4), 1991, s. 1159.

7. Bu alanda klasik sayılan bir eser için bkz. Heinrich Poppitz, *Phänomene der Macht*, Tübingen: Niemeyer Verlag, 1992.

8. Son dönemlerde artan şiddet olaylarının kendine has yeni dinamikler barındırdığını belirten Michael Wievorka, şiddet olaylarında çatışma boyutunun azaldığını, şiddetin siyasal bir karakter taşımasının yerine, hayal kırıklığı ve öfkeden beslenen toplumsal şiddetin başat hale geldiğini belirtmiştir. Gerçi bu şiddetin etnik ve dinsel kimlikleri, kültürel kaynakları siyasal amaçlara doğru yöneltebilecek bir potansiyeli de vardır. Nitekim bu tip durumlarda şiddet, siyasal çatışmalarda olduğundan farklı biçimde, hızla barbarlığa doğru evrilir. Bkz. Michel Wieviorka, "The New Paradigm of Violence", J. Friedman (haz.), *Globalization. The State and Violence*, NY: Altamira Press, 2003, s. 109.

9. H. Poppitz, *a.g.y.*, s. 17.

10. Robert Wolff, "On Violence", *Journal of Philosophy*, cilt LXVI, 1969, s. 606.

leti meşru zor tekeli olarak tanımladığı hatırlanırsa, Robert Wollf' un tanımı ile Weber'in devlet tanımı arasındaki paralellik daha iyi anlaşılabilir.[11] Ama bu konudaki en radikal çıkışı Wolfgang Sofsky yapmıştır. Sofsky toplumun başlangıcını eylemliliğe değil kedere bağlar. Ona göre toplumun başlangıcına özgür eylem konulduğunda, bu özgürlüğün diğerleri için keyfi davranış ve tehdit anlamına geldiği hatırlanmalıdır.[12] Sofsky "insanları bir arada tutan nedir?" sorusuna, insanları ne çalışmanın, ne de yoldaşlık, ortaklık duygularının bir arada tuttuğu cevabını verir. İnsanları bir arada tutan şiddet tecrübesidir. İnsanlar şiddete karşı bir araya gelirler.[13]

Bu kitapta toplanan metinler, şiddetin doğası ve özü konusunda genel geçer bir açıklama getirme kolaycılığına düşmeden, şiddetin ilk elden konusu olmayacağı düşünülen bir başka boyutunu, *şiddetin devlet ve yasa ile olan ilişkisini* ele almaktadır. Nitekim 1789 Fransız Devrimi'nden bu yana şiddet hakkındaki her tartışma, şiddetin meşru olup olmadığına, yasa karşısındaki konumuna dair bir hüküm içermeden ele alınmamıştır. Aynı şeyi şiddetin belirli bir amaca hizmet eden uygun bir yol olup olmadığı meselesinde de görmekteyiz. Clausewitz'in savaş için söylediğine benzer bir şekilde, şiddetin siyasetin başka araçlarla devamı olup olmadığı, şiddetin davaya hizmet eden uygun bir araç ya da başlı başına erdemi ve yasayı kuran bir güç olup olmadığı şiddet ile ilgili bütün tartışmalarda merkezi bir yer tutmuştur. Dolayısıyla şiddetin doğası ya da özüyle ilgili metafizik bir tartışma yerine, şiddeti etkili kılan amaçlar ve şiddet içeren araçlar meselesi, kısaca söylersek yasanın otoritesi ve yasanın şiddet tarafından kuruluyor olması şiddet tartışmasının asli unsurudur. Bu nedenle, günlük hayattaki şiddet, asimetrik ya da değil, iç ve dış savaşlarda karşımıza çıkan şiddet, daha derinlerde ya doğrudan doğruya otoriteyi kuran şiddetin bir sonucu ya da yasanın etkili bir biçimde işlemesinin önceden öngörülmeyen sonuçlarından biridir. İlk bakışta yasanın zor/şiddet ile ilişkisini şiddetin aktüel biçimlerine teşmil etmek zor gibi görünse de, değişik örnekler eş-

11. Bkz. Max Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*, Tübingen: Niemeyer, 1919/1964, s. 7.

12. Wolfgang Sofsky, *Traktat Über Gewalt*, Frankfurt am Main: Fischer Verlag, 1996, s. 11.

13. W. Sofsky, *a.g.y.*, s. 10.

liğinde, yasanın şiddetinin, şiddetin aktüel biçimlerini tetiklediği hususu tartışılacaktır. Ama önce, yasanın şiddet/zor ile bağlantısını kurmuş olan ve bizim bu kitabımızda da kurucu bir rol oynayan ilk büyük klasik metne, Walter Benjamin'in 1921 tarihli "Şiddetin Eleştirisi Üzerine" başlıklı çalışmasına dönelim.

1.1. Şiddetin Eleştirisi Üzerine: Tarihsel Arkaplan, Siyasal Saikler, Entelektüel Kaynaklar

Walter Benjamin 1921 yılında *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik* dergisinde "Zur Kritik der Gewalt" (Şiddetin Eleştirisi Üzerine) isimli bir makale yayımladı.[14] Derginin editörü, Max Weber çevresinde yer alan Emil Lederer'di. "Şiddetin Eleştirisi Üzerine" şiddetin yasa ve otoriteyle olan dolaysız bağını ortaya koyma amacıyla kaleme alınmıştı. Esasen bu metin Benjamin'in siyaset üzerine yazmak istediği üçlemenin hem sonuncu kısmı, hem de elde kalan yegâne parçasıdır.[15] Siyaset üzerine yazmayı tasarladığı ilk metin "Hayat ve Şiddet" ismini taşır. Bu metin muhtemelen Nisan 1920'de yazılmıştı ve bugün ne yazık ki kayıptır. Benjamin'in siyaset üzerine ikinci tasarısı, iki bölüm halinde yazmayı tasarladığı "Hakiki Siyasetçi" ve "Hakiki Siyaset" makalesidir. Birinci Dünya Savaşının hemen ertesinde, 1919 yılında Lugano'da yazılmış olması muhtemel "Hakiki Siyasetçi" de kayıptır. Benjamin "Hakiki Siyasetçi"de dönemin iki ünlü denemeci felsefecisinin bazı değerlendirmelerini ele almıştı. Bu metin Schneebarts'ın *Lesabéndio*'sunun felsefi bir eleştirisi ile Friedlaenders'in Bloch'un *Ütopya Ruhu*'na dair değerlendirmeleri üzerine bazı mülahazalardan oluşmaktaydı.[16]

"Hakiki Siyaset"in iki altbaşlıktan oluşması planlanmıştı. Birin-

14. Walter Benjamin, "Şiddetin Eleştirisi Üzerine", bu kitapta s. 19-42; bundan sonra ŞEÜ ile kısaltıyoruz.

15. Bkz. W. Benjamin, *Briefe*, cilt I, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1966, s. 237, 247, 252-5.

16. Willem Van Reijen, *Der Schwarzwald und Paris. Revolutionäre Metaphorik bei Heidegger und Benjamin*, Münih: Fink Verlag, 1998, s. 197; Günter Figal ve Horst Folkers, *Zur Theorie der Gewalt u. Gewaltlosigkeit bei Walter Benjamin*, Heidelberg: Studiengemeinschaft. Forschungsstätte: Texte u. Materialien. A 10, 1979, s. 40.

ci altbaşlık "Şiddetin Ortadan Kaldırılması", ikinci altbaşlık "Ereği Olmayan Teleoloji" adını taşıyordu. Bu metin hiçbir zaman kaleme alınmadı. Nedeni bugün bile açıklığa kavuşmuş değildir. ŞEÜ ise siyaset üzerine yazılması planlanan son metindir.[17] Benjamin, ŞEÜ'yi yazmadan önce Bern'de Bloch'un *Ütopya Ruhu - Geist der Utopie*'si üzerinde çalışıyordu. Bloch, kitabında, Alman ve Rus devrimlerinde şiddetin nasıl meşru kabul edildiğini, ya da hangi tür şiddetin meşru görüldüğü meselesini ele almıştı. Walter Benjamin, aynı meseleye belirli bir hukuk teorisi ve siyaset felsefesi bakış açısıyla Weimar döneminin başında yaklaşmıştı.[18] Benjamin, kendi tabiriyle, tarih felsefesine dayanan yaklaşımında, şiddetin modern hukuk içindeki yerini tartışmaz, ya da en azından birincil amacı bu değildir. Benjamin'in esas amacı, şiddeti kuran ve onun hukuk olmasını sağlayan kaynağı ve formu incelemektir. Bir bütün olarak hukuku sonlandırabilecek ve onun iktidarla bağlantısını koparabilecek saf şiddeti Yahudi-Hıristiyan geleneğinde, yani tektanrılı dinin tanrısında bulur.

Walter Benjamin'in siyaset hakkındaki düşüncesini şekillendiren üç farklı düşünürden bahsetmek uygun olacak. Bunlardan biri Georges Sorel, diğerleri Charles Peguye ve Ernst Unger'di.[19] Sonuncusundan başlayalım. Unger 1920'de yayımlanan ünlü *Siyaset ve Metafizik* kitabında siyasetin herhangi bir çıkarla doğrudan ya da dolaylı bir biçimde ilişkilendirilemeyen, kendinde bir değeri olduğunu söylemişti. Bugün unutulmaya terk edilmiş olsa da, siyaset ve metafizik üzerine yazıları 1920'li yıllarda genel kamuoyunda bir hayli yankı uyandırmıştı.[20] Peguye başlangıçta sosyalist, daha sonraları ise bir tür yurtsever Katolik'ti. Özellikle dinin kamusal anlamı ve siyasetteki yansımaları üzerine yazıları zamanında dinin kamu-

17. W. Van Reijen, *a.g.y.*, s. 197.

18. Axel Honneth, "Zur Kritik der Gewalt", *Benjamin Studien*, Stuttgart, Metzler, 2006, s. 193.

19. Reijen en azından ŞEÜ'de etkili olan dördüncü bir isimden, yeni Kantçı Hermann Cohen'den ve onun *Saf İradenin Etiği*'nden söz eder. Bkz. W. Van Reijen, *a.g.y.*, s. 197; A. Honneth, *a.g.y.*, s. 193.

20. W. Van Reijen, *a.g.y.*, s. 198; Chryssoula Kambas, "Walter Benjamin Liest Georges Sorel: "Réflexions sur la Violence", M. Opitz ve E. Wizisla (haz.), *Aber Ein Sturm Weht vom Paradiese Her*, Leipzig: Reclam Verlag, 1992, s. 252.

sal işlevleri bakımından bir köşetaşı durumundaydı.[21] Her üç yaklaşımda da siyasal eylemin enerjisini çıkarlardan ve akıl dışı kaynaklardan aldığı yolunda ortak bir öngörü vardır. Bu öngörünün mistik açılımları olduğu kadar metafizik ve siyasete içkin bazı özellikleri bulunmaktaydı. Kısacası, her üç yaklaşımda da bir tür yararcılık karşıtı bir siyaset ve ahlak anlayışının hâkim olduğunu söyleyebiliriz. Ancak Benjamin'in siyaset konusundaki düşünceleri sadece dönemin entelektüel tartışmalarının etkilerinden ibaret değildir. Birinci Dünya Savaşı sırasındaki kendi doğrudan tecrübeleri de siyaset konusundaki tavrını belirleyen önemli bir etken olmuştur.

Walter Benjamin, Birinci Dünya Savaşı sırasında önce orduya gönüllü yazılmak istedi. İsteği askerlik için gerekli şartlara sahip olmadığı gerekçesiyle reddedildi. Savaş esnasında savaş karşıtı iki arkadaşı, savaşı protesto etmek için intihar etti. Benjamin'in tekillik ve savaş, devlet ve şiddet arasındaki bağıntıyı yeniden düşünmesine iki arkadaşının intiharı vesile oldu.[22] Benjamin 1917 yılında Almanya'yı terk edip Zürih'e yerleşti. Burada başta Dadacı Hugo Ball ve Ernst Bloch olmak üzere savaş karşıtı anarşist çevrelerle organik bağlar kurdu.[23] Savaştan hemen sonra kurulan anarşist Münih işçi-asker konseyleri hükümetinin, sosyal demokrat Ebert hükümetinin el altından desteklediği gerici asker ve subay çetelerinden devşirilmiş Freikorps'lar ve ordu tarafından kanlı bir biçimde bastırılışına tanık oldu.[24] ŞEÜ, hem savaş, hem de işçi-asker konseylerinin sos-

21. A. Honneth, *a.g.y.*, s. 194. 22. C. Kambas, *a.g.y.*, s. 257.

23. Anson Rabinbach, "Between Enlightenment and Apocalypse: Benjamin, Bloch and Modern German Jewish Messianism", *New German Critique*, no. 34, 1985, s. 109 vd.

24. İşçi-asker konseyleri, halkın siyasal karar alma sürecine doğrudan katılımını öngören, federal komün geleneğinin bir örneğiydi. Konseyler, yasa koyucu iktidarın inkâr edildiği, proleter dayanışmanın ve yerel deneyimleri öne çıkaran öncü bir siyasetin nüveleriydi. Sosyal demokrat Ebert hükümeti, yasa koyucu (Weimar Anayasası 1919 yılında yürürlüğe girmişti) ve aynı anda yasa koruyucu (Ebert 11 Şubat 1919'da Weimar Cumhuriyeti'nin ilk cumhurbaşkanı olarak göreve başlamıştı) şiddetin, kısaca kurulu düzenin mümtaz temsilcisi olarak, işçi-asker konseylerinin anarko-cumhuriyetçi başkaldırısını, gerici güçlerin ve ordunun desteğiyle kanlı bir biçimde bastırdı. Büyük devrimciler Rosa Luxemburg, Karl Liebknecht ve Gustav Landauer, sosyal demokrat hükümetin denetimindeki kolluk güçlerinin ve yine hükümet destekli çetelerin ilk kurbanları arasında yer almışlardı.

yal demokrat hükümet tarafından bastırılması sürecinde, yani en erken Aralık 1920'de yazılmıştır ve o dönemin izlerini taşır. ŞEÜ sol edebi çevrelerin yayın organı konumunda olan *Die Weißen Blätter*'de yayımlanması amacıyla yazılmıştı. Emil Lederer yazıyı çok yoğun ve soyut bulmuş, akademik yönü ağır basan diğer dergide yayımlanmasının daha uygun olacağını söylemişti.[25] Benjamin'in makaleyi popüler bir dergide yayımlama isteği, 20'li yılların başında Weimar entelektüellerinin savaş ve şiddet karşısında manevi bir önderlik rolünü üstlenmelerinin imkânsızlığına dair bir manifesto olma amacını taşır. Bilindiği gibi savaş öncesinde radikal ve pasifist görüşleriyle tanınan birçok entelektüel, savaş başladıktan hemen sonra ateşli birer milliyetçi haline gelivermişti.

Aslında ŞEÜ doğrudan siyasal bir eleştiri olmayıp felsefi bir eleştiridir. Bununla birlikte dönemin aktüel sorunlarını görmezden gelen, bu sorunlara yukarıdan bakan bir felsefi eleştiri de değildir. Benjamin'in yapmak istediği şey, parlamenter sosyalist akımın ve sosyal demokrat kitle partilerinin reform anlayışını eleştirmek, bu anlayışa içkin olan "reform yoluyla ilerleme" fikrine karşı çıkmaktı. Georges Sorel adı burada önem kazanır. Bilindiği üzere Sorel, Marksizmin nesnelci akımlarına olduğu kadar, parlamenter yönelimlerine de karşı çıkmıştı.[26] Sosyalistlerin devletin reforme edilebileceği ya da başka amaçlar için yararlı bir amaç haline getirilebileceği fikrine şiddetle itiraz etmişti. Öncü bir partinin ve sosyalist entelektüellerin önderlik fikrini yadsıyor, kendiliğindenci ve yıkıcı sendikalist modeli sınıf mücadelelerinin motoru olarak nitelendiriyordu. Münih köylü-işçi-asker konseylerinin bastırılması ve bunun tarihsel uzlaşma ve ilerleme adına yapılmış olması, Weimar entelektüelleri arasında Sorelci yorumun güç kazanmasına neden oldu.[27]

25. C. Kambas, *a.g.y.*, s. 254.

26. Georges Sorel, *Şiddet Üzerine*, çev. A. Hazaryan, Ankara: Epos, 1906/2002; C. Kambas, *a.g.y.*, s. 259.

27. Bkz. Manfred Gangl, "Mythos der Gewalt und Gewalt des Mythos: Georg Sorels Einfluß auf rechte und linke Intellektuelle der Weimarer Republik", M. Gangl ve G. Raulet (haz.), *Intellektuellendiskurse in der Weimarer Republik. Zur politischen Kultur einer Gemeingelage* içinde, Frankfurt am Main ve New York: Campus Verlag, 1994, s. 171-95.

Sorel'de şiddet, iki temel biçimde kitlesellik kazanır. *Siyasal genel grev*, güçler arası dengede iktidar pozisyonunu yeniden üretmek ve güçlendirmek adına tarafları uzlaşmaya davet eden siyasal bir biçimdir. Bu haliyle de hayatı değiştiren ve dönüştüren değil, kritik anları ve krizi çözmenin araçlarından biridir. Sorel'e göre şiddetin esas kitlesel ve siyasal biçimi, kısa vadeli olan ve iktidar pozisyonlarını yeniden üreten "çıkarlar üzerinden müzakere" değil, hayatı ve iktidar ilişkilerini yerine yenisini koymadan iptal edebilme kudretidir. Bunu gerçekleştirebilecek yegâne araç ise *proleter genel grevi*'dir. Bu genel grevde talep edilen hiçbir özel husus yoktur. Tek talep, mevcut haliyle hayatın ve iktidarın kılcal damarlarını kesmektir. O bir şeye karşı değil, mevcut haliyle şeylerin ve iktidarın düzenine karşıdır. Alternatif önermez, şeylerin haklı ve adil bir biçimde konumlandığı bir ilk amaca göre hareket etmez. Genel grev Sorel'de iktidarı yok eden anarşist bir direnme biçimidir. Sorel aslında böyle bir genel grevin gerçekten vuku bulup bulmayacağı ile değil, genel grev fikri içinde, genel grevi siyasal bir mit olarak formüle eden iradeci bir müdahalenin tasarlanabilmesiyle ilgilenmişti. Benjamin ise genel grevi *hiçbir amaca hizmet etmeyen, kendinde saf bir ölçüt* olarak görmüştü. Sorel'den farklı olarak genel grevi, hukuk ve şiddet arasındaki bağıntıya kısa devre yaptıran, şiddetin hukuk dışında, şiddet ihtiva etmeyen ama "hayır" deme iradesi gösteren, kendinde bir başka şeye hizmet edebilecek bir şey olarak değerlendirmişti.[28]

Benjamin bu kendi saf şiddet modeline 1937 yılı Aralık ayında Paris'te bir kez daha tanıklık etti. Notlarında grevci işçilerin içgüdü-

28. Sorel'in düşüncelerine doğrudan atıf sadece ŞEÜ'de yer alır. Benjamin'in diğer çalışmalarında Sorel'e doğrudan bir atıf yoktur. Ne var ki bu sadece görünüşte böyledir. Benjamin'de birkaç Sorelgil motif daimi bir biçimde tekrarlanmıştır. Örnek vermek gerekirse, Bertolt Brecht ve Herbert Ihering ile 1930 yılında yaptığı bir sohbette Benjamin, devrimci entelijensiyanın rolü konusunda Brecht'in görüşlerine şiddetle karşı çıkmıştı. Komünist siyaseti tayin etmede yazarların öncü rol ve davranışlarının önemini kesinlikle reddetmişti. Bir başka önemli tema, "Tarih Kavramı Üzerine"de tekrar ortaya çıkar: İlerleme düşüncesinin kendinde bir ilerleme fikri olmadığı ve devrimci bir anlam taşımadığı hususu. Sosyal demokrasi bir kez daha siyasal reflekslerinden ve siyasal çözüm önerilerinin devrimci içeriğinden boşaltılmış olması nedeniyle apolitik bulunarak eleştirilmiştir. Bkz. C. Kambas, *a.g.y.*, s. 261-2; Walter Benjamin, "Über den Begriff der Geschichte", *GS*, cilt I-2, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1974, s. 129-42.

sel olarak şaşmaz şekilde yasal eylem ile yasadışı eylem arasındaki farkı kendilerinin belirlediğini, ama bunun burjuvaziyi ürküttüğünü bilmelerine karşın herhangi bir amaçla değil, kendinde bir araç olarak gerçekleştirdiklerini belirtmişti.[29]

Proleter genel grevi siyasal bir mit olarak gören Sorelci düşünce, Weimar Almanyası'nda entelektüeller arasında, sadece Walter Benjamin'le sınırlı olmayan geniş bir ilgi görmüştü. Karl Korsch, Bertolt Brecht ve Alfred Döblin ile yaptığı konuşmalarda özgün bir kriz teorisi geliştirmenin gerekliliğine işaret ederken, Sorel'in siyasal mit anlayışı temelinde "nesnelci" diye tarif ettiği klasik anlayışlar ile Leninist iradeciliği aynı sürecin iki yüzü olarak nitelemişti. Sorelci yıkıcılığı kendinde bir değer olmaktan ziyade, olası bir kriz teorisini ifade etmesi bakımından önemli bulduğunu belirtmişti.[30]

1.2. Şiddetin Eleştirisi Üzerine ya da Yasa Koyan, Yasa Koruyan İktidar Sarmalı

Benjamin'e göre, şiddetin ne olduğunu anlayabilmenin yolu öncelikle şiddetin bir tasnifini gerektirir. Buna göre devrimci bir ahlak ancak bir tasniften sonra ve bu tasnif sayesinde mümkün hale gelecektir. Benjamin şiddeti hukuk yaratmanın, iktidar kurmanın asli unsuru olarak ele alır (s. 36-7).[31] Burada şiddet, hukuk yaratma ve iktidar kurmanın dolaysız tezahürüdür. Doğal hukuk ve pozitif hukuk bize bu sürecin iki farklı tarzını anlatır. Doğal hukukta amaca uygun olan, adil amaçlara hizmet eden her araç mubahtır; şiddet bu araçların başında gelir: Adil amaca uygun olan araçlar da adildir. Benjamin'e göre, bir düzen kuruluşunun bundan daha yetkin bir ifadesi ve meşrulaştırılması olamaz. Her iktidar kendi şiddetini hukukuyla birlikte yaratır. Burada şiddet, düzen kurma ve hukukun doğrudan aracı konumundadır. Kendisini adil ve meşru gören her kurma edimi, gerekli bir araç olarak şiddetten yararlanacaktır. Şiddet, amaca hizmet ettiği sürece meşru ve adildir.

Benjamin, ŞEÜ'de tarih felsefesinin bakış açısından bakar (s. 41).[32] Ona göre şiddetin geleneksel değerlendirilmesi salt nihai bir

29. C. Kambas, *a.g.y.*, s. 261. 30. M. Gangl, *a.g.y.*, s. 176.
31. Sayfa atıfları ŞEÜ'nin bu kitaptaki Türkçe çevirisine yapılmıştır.

hedefe yönelen bir araçtan, amacın kendisinin meşrulaştırdığı bir araçtan ibarettir. Ama şiddetin eleştirisine salt sınıflandırma amacıyla da girişilmemiştir. Eleştiri, şiddetin vuku bulduğu biçimlerle aktif bir biçimde uğraşmaktır.[33] Eleştirinin işlevi eleştirilen toplumsal olgunun üzerindeki örtüyü kaldırmak, arkasındaki "düşünceyi" ortaya çıkartmaktır.[34] Şiddet üzerine bazı tartışmalarda eğer amaçlar mübahsa araçlar da uygun kabul edilir. Bu yaklaşım doğal hukuk geleneğine aittir ve Fransız Devrimi esnasındaki terörün meşrulaştırıldığı ideolojinin de çıkış noktasıdır (s. 20).[35] Bunun karşısında ise pozitif hukuk yer alır (s. 20-1). Pozitif hukuk, uygun araçları düzenleyerek amacı önemsizleştirir, belirsizleştirir, daha önemlisi amacı aracın içinden çıkarsar. Böylelikle yasanın doğallığı anlayışı son bulur. Bunun yerini yasanın kendi içinde geçirdiği iç evrimi, tarihselliği alır. Eğer hukuk tarihsel bir kazanımsa, her türden zor/şiddet biçimine tarihsel kökenleri, mantığı, görünme ve kaybolma anları hakkında soru yöneltilebilir.[36] Benjamin, toplumda iki tür amaç ya da hedefi birbirinden ayırır. Bunlar yasanın amaçları ve doğal amaçlardır. Yasanın amacı toplumsal düzeyde kabul görmektir. Bu nedenledir ki, yasanın amacı doğal hukuktan çıkarsanamaz. Çünkü doğa hukukunda kendi çözülüşüne tanıklık edebilecek bir düşünce yoktur.[37] Doğal amaçlar ise, bunun tersine, toplumdaki bireylerin kişisel çıkarlarından başka bir şey değildir.[38]

Pozitif hukuk yazılı kurallar ve içtihat yoluyla yasanın bireysel amaçlara araç oluşturmasını engeller. Ama sonuçta mühür yasanın elinde kalır. Doğal hukuk da, pozitif hukuk da yasanın şiddetini sergiler. Max Weber'den bu yana devletin en kabul gören tarifi, "meşru zor/şiddet tekeli" olmasıdır.[39] Söz konusu tarifte zor ya da şidde-

32. Bu konuda son derece derli toplu bir değerlendirme için bkz. Matthias Mahlmann, "Law and Force: 20th Century Radical Legal Philosophy, Postmodernism and Foundations of Law", *Res Publica*, cilt 9 (1), 2003, s. 21; ayrıca bkz. Ralf Rogowski, "The Paradox of Law and Violence, *New Comparision*, cilt 18, 1998, s. 145.

33. R. Rogowski, *a.g.y.*, s. 145.

34. *A.g.y.*, s. 145. 35. M. Mahlmann, *a.g.y.*, s. 21 vd.

36. G. Figal ve H. Folkers, *a.g.y.*, s. 51-2.

37. *A.g.y.*, s. 51. 38. M. Mahlmann, *a.g.y.*, s. 21.

39. Max Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*, Tübingen: Niemeyer, 1964, s. 7 vd.

tin devlete bağımlı olduğu varsayımı yer alır. Benjamin ise önceliği devlet yerine yasanın şiddetine verir. Devlet sadece yasanın şiddetini icra eden bir organ oluşu, ya da yasanın uygulandığı bir alan olması nedeniyle önemlidir. İşte bu son nokta bizi ŞEÜ'nin ana argümanına götürüyor. Bu açıdan son derece önemli: Sadece ama sadece şiddet ya da zor yasayı yapar.[40] Benjamin yasayı yapan şiddeti de ikiye ayırır: *Yasa koyucu şiddet* ve *yasa koruyucu şiddet*.[41] İkincisi ordu ve/veya polis tarafından temsil edilir. Bu ayrımda önemli olan yasa koyucu şiddettir. Benjamin, kurulu bir düzende dahi yasayı yürürlüğe koyanın, yasayı yapanın şiddet olduğunu düşünür. Bu şiddet, yasayı kuran "saf" şiddet –yani hiçbir amaca hizmet etmeyen bir şiddet– olmaktan ziyade, iki farklı şiddet biçimini birbirine yakınlaştırmaktadır. Sendikalara tanınan grev hakkı ve ölüm cezası/infazı buna birer örnektir. Bu her iki durumda da kurulu düzen içerisinde yasa şiddet yoluyla hem kendini olumlamakta, hem de yasa koyma ve yasa koruma özelliklerini iç içe geçirmiş olmaktadır.

Sendikal talepleri bir bakıma işçilerin kendi ihtiyaçlarını ve çıkarlarını korumak amacıyla ortaya koydukları irade olarak değerlendirebiliriz. Devlet sendikalara grev hakkı verdiğinde bireylerin doğal amaçlarını gerçekleştirebilmeleri için onlara bir tür şiddet kullanma hakkını da zımnen vermiş olmaktadır.[42] Hukukun yeni baştan tesis edildiği durumlarda da aslında ilkesel bir farklılık yoktur. Örneğin savaşlarda da nihai barış anlaşması zor tarafından yeni bir yasa yapımına odaklanmıştır. Savaş sonunda varılan barış antlaşması, yeni kurulan düzenin ve onun yasasının sınırlarını tayin eder (s. 25). Savaşın şiddeti gerçekte doğal amaçlara yönelen ve doğal amaçları gerçekleştirmekte kullanılan bir ilk güç olup böylesi bir şiddet, yasa yapan şiddetin ta kendisidir. Benjamin, ölüm cezasını herhangi bir ceza olarak görmez (s. 27-8). Hümanist eleştiri devletin ölüm cezası düşüncesine karşı çıkarken, burada yasanın doğa-

40. M. Mahlmann, *a.g.y.*, s. 22; J. Derrida, "Yasanın Gücü...", bu kitapta s. 58.

41. Yasa koyucu şiddet savaş açma özgürlüğü, yasa koruyucu şiddet ise yasa ihlalini cezalandırmadır. Yasa koruyan şiddet yeni amaçlar ortaya koymaz; mevcut iktidarı ve hukuksal amaçları korur. Bkz. Burkhardt Lindner, "Derrida, Benjamin, Holocaust", *Zeitschrift für Kritische Theorie*, no. 5, 1997, s. 71.

42. M. Mahlmann, *a.g.y.*, s. 23.

sına ilişkin olarak sergilenen esas özelliği gözden kaçırır. Ölüm cezasının infazı yasanın temelinde zalim ve kanlı bir hakikat yattığı hususunu perdeler. Ölüm cezasının infazında olduğu gibi yasanın temeli zor'dur.[43] Yasa ancak bu zor sayesinde kendisini onaylar ve kendi şiddetini bir düzen haline getirir. O halde yasanın kuruluşuna eşlik eden tek bir kriter mevcuttur, o da şiddettir.

Yasayı kuran zor'un meşru olması gerekmez; herhangi bir teknik hesaba ya da standarda, ya da belirli bir adalet anlayışına sığdırılamayacak bir yapısı vardır. Zor ya da şiddet muzaffer olduğu sürece yasa görünür hale gelir. Bunun bir istisnası yoktur. Zafer yasa koyma gücünü ve yetkisini yaratır.[44] Benjamin, sonuçta muktedirlere özgü, egemenlerin imtiyazından başka bir şey olmayan bu yasa yaratma edimini "metafizik bir hakikat" diye tanımlar (s. 37). Yasa ve şiddetin bu şekilde eşleştirilmesi hukuksal anlaşmaların, her türlü sözleşmenin temelinde de yer almaktadır. Sözleşmeler her zaman bir garantöre ihtiyaç duyar; bu her zaman şiddettir. Sözleşmeler için geçerli olan, elbette bütün bir hukuk düzeni ve hukuksal kurumlar için de geçerlidir (s. 29-30). Eğer bir kurum kendi köklerini ve bu köklerde yatan şiddeti unutursa, pratikte var olmaya devam ediyorsa da orada çürüme başlamış demektir (s. 32). Parlamentarizm buna iyi bir örnek oluşturur. Mahlmann'a göre, daha sonra Luhmann ve Derrida'da da dikkat çekecek bir nokta, ilk defa Benjamin tarafından dile getirilmişti. Buna hukuksal sorunun kendinde taşıdığı kararsızlık denebilir. Buna göre, insanlar amacın adaleti hakkında karar veremezler. Bunu ancak Tanrı yapabilir.[45]

Benjamin'in amacı sadece hukukun doğasını betimlemek değildi elbette. Böyle bir betimleme sonucunda hukukun mantığı hakkında daha iyi bilgilenmekle de ilgili değildi. Benjamin'in hukuk anlayışı radikal bir normativizm içerir. Hukuku çatışmaların çözümünde meşru bir hakem düzeyine çıkaran her türlü iddiayı yıkmak, tahrip etmektir esas amacı.[46] İnsanların, aralarındaki çatışmaları ken-

43. Bkz. J. Derrida, "Yasanın Gücü...", bu kitapta s. 99, 103; Robert Cover, "Şiddet ve Söz", bu kitapta s. 203 vd. Cover makalesine "yasal yorum(lama) acı ve ölüm alanında vuku bulur," diye başlamaktadır.

44. M. Mahlmann, *a.g.y.*, s. 23. 45. *A.g.y.*, s. 23.

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

disini hukuk gibi takdim eden örtülü şiddetle çözmeye çalışmak yerine, çözümü başka yerde aramaları gerektiğine inanır. Ona göre insanların yabancısı olmadıkları nezaket ve hoşgörü bizi saf araçlara yönlendirir. Bu saf araçlar dilde, esasen de konuşmada cisimleşir. Benjamin'in deyişiyle söyleyecek olursak, sonuçta bir antlaşma imzalamak zorunda kalınmayan diplomatik bir faaliyette olduğu gibi, dilin içinde "şeylere ad verme yeteneğine sahip" insanlar arasında, uzlaşma ve uyarlanma yoluyla şiddet karşıtı alternatifler bulma olanağı ortaya çıkar (s. 34).

Bir başka dikkat çekici husus, metnin sonunda bir anda beliriveren *mitik şiddet* ile *ilahi şiddet* ayrımıdır (s. 37 vd). Mitik şiddet, hukuk eleştirisinin konusu olan şeydir; yani yasa koyma ve yasa koruma diyalektiği arasında salınan şiddettir. İlahi şiddet ise bundan tamamen farklıdır. Her ne kadar başlangıçta kavranması güç olsa da, insan kültürünü ve insan ilişkilerini yenilemeye muktedir ama bunu araçsallaştırmadan yapan hayatın kendisine dairdir. Yasa yapma ve koruma kısır döngüsünü ayakta tutan muzaffer şiddetin kendi içindeki çürüme potansiyelini ve buna kısa devre yaptırıp ortadan kaldırma iradesini müjdeleyen aşkın bir güçtür.

Benjamin amaç ve araçlar arasındaki ilişkiyi ortaya koyarken Rudolf von Jhering'in *Hukukta Amaç* adlı klasik kitabındaki argümandan yola çıkmıştı. Kitapta hukukun bütünüyle toplumun hayat koşullarını güvence altına alma amacıyla yararlanılan bir araç olduğu iddiası dile getiriliyordu.[47] Bu iddia hukuksal meşruluğu garanti altına alınmış bir aracın sonucunda ortaya çıkan bir şeyin karşı kutbunda yer almaktadır: Doğal amaçlar karşısında hukuksal amaçlar. Jhering'in Benjamin'in argümanı üzerindeki etkisi sadece bununla da sınırlı değildir. Jhering kitabında, insanlar arası ilişkilerin hukukun zorlayıcı kurumsal gücü dışında, herhangi bir zora dayanmayan, ahlaki topluluğun özgürce gerçekleştirdiği kendi fedakârlığını, cömertliğini ifade eden tarzda bir öznelerarasılığın mümkün olduğunu dile getirmekteydi. Benjamin'deki "ilahi şiddet" gerçekte bu tür bir vericiliğin ifadesinden başka bir şey değildir.[48] Farklılık sa-

47. A. Honneth, *a.g.y.*, s. 198.

48. Susan Buck-Morss'a göre "ilahi şiddet", Badiou'daki "olay"a denk düşer. Siyasetin nadir göründüğü anları, yıkılışın ve kuruluşun, düzenin ve düzensizli-

dece böyle bir ihtimalin zora dayanan bir kurumsal bağın içinde nasıl ve nerede hayat bulabileceği sorusuna ilişkindir.

Modern siyasetin temelinde, akılcı siyasetin belirli bir sınırı olduğu, bu sınırın hukuk tarafından belirlendiği ve bunun da hukukun meşru çıkış kaynağını oluşturduğu şeklindeki varsayım yatmaktadır.[49] Buna göre zor ya da şiddet diyebileceğimiz şey, siyasetin kaynağı ve temeli, hukuk ise siyasetin varabileceği son nokta, kıyı, kenardır. Bu son husus, yani şiddet ve hukukun siyasetle ilişkisindeki yer değiştirme, hukuk-siyaset anlayışına Benjamin'in kutupların yerini değiştirerek yaptığı katkıdır.

Kritik kavramı, Benjamin tarafından zayıf metodolojik bir çıkış noktası olarak kullanılmıştır. *Kritik* burada Türkçedeki dar anlamıyla bir *eleştiri* olmaktan çok, Yunancadaki orijinal anlamıyla *krinein*, yani ayrıştırmak, farklılaştırmak anlamını taşır. Kritik kavramı, Kant'ın felsefesinde farklı tür deneyimlerin bir spektruma oturtulması ve birbirinden ayrıştırılmasında kullanılmıştı.[50] Bir şeyi bilmenin mümkün olup olmadığının ayrıştırılması bunun bir örneğidir. ŞEÜ bu anlamda zayıf bir kritiktir. Çünkü farklı deneyim alanları ve bunların bilgisinin birbirinden ayrıştırılmasından ziyade, iki farklı tür şiddetin birbirine çok kolaylıkla dönüşebileceği zayıf bir ayrım kriteri üzerinde yükselir.[51] ŞEÜ'de net olarak ifade edilen en kritik öneme sahip husus, günümüzde zor ya da şiddetin salt hukuk biçiminde, hukuk üzerinden ele alınabileceği konusundaki ısrardır. Dolayısıyla güç ya da zor'un kendisi, ya hukuk dolayımıyla anlaşılabilir ya da yasanın etkililik gücü ile karşıtlığı içinde ele alınır. Kısacası, yasa ve hukukun dışında onunla kıyaslanmadan kabul edilebilecek bir zor ya da şiddet yoktur. Ancak Benjamin hukukun dışında dolaysız kavranabilecek bir zor'un olmamasını, zor ya da şiddetin saf bir araç olarak mümkün olup olmadığı meselesinden ayırır. Çünkü modern dünyada hukukun içinden anlaşılabilen zor, ya bir şeyi amaçlarken bir araçtır ya da nasıl oluşturulduğuna bakılarak anlaşılabilen, gücünü de etkisinden alan bir amaçtır. Ama her iki

---

ğin evrensel açılımları olan tekilliğini anlatır. Bkz. Susan Buck-Morss, "Visual Empire", *Diacritics*, cilt 37(2-3), 2007, s. 172.

49. Bkz. R. Wolff, *a.g.y.*, s. 609.

50. G. Figal ve H. Folkers, *a.g.y.*, s. 45.

51. J. Derrida, "Yasanın Gücü...", bu kitapta, s. 88, 100.

durumda da bir yasayı temsil eder ve ancak bir yasaya bakılarak anlaşılabilir. Çoğu zaman şiddeti günlük hayattaki karşılığıyla dar anlamda fiziksel zor biçiminde algıladığımız içindir ki şiddetin modern dünyada hukuktan bağımsız olarak kavranamayacağı fikri ilk bakışta biraz ters gelebilir. Oysa ileride bazı örneklerde görüleceği üzere, yasa koyan ile yasayı koruyan şiddetin birbirinin içine geçmeye başlaması gündelik hayattaki şiddetin sınırı ve biçimiyle yakından ilişkilidir.

Benjamin'de hukuk genel anlamıyla kapitalist şeyleşme ilişkilerinin hem bir ürünü hem de onun bir yansımasıydı; onu temsil eden bir şeydi. Bu anlamda, mesela Lukács'ın *Tarih ve Sınıf Bilinci*'nde belirttiği hukukun kapitalist toplumdaki rolüne, benzer biçimde yaklaşmıştır. Her iki düşünür de hukuk vasıtasıyla hangi tür fiillerin, hangi tür müessir sonuçları olacağını formel bir biçimde hesaplayabilme ve bunları birbirinden ayırt edebilme konusunda hemfikirdi. Lukács, biçim ve içeriği birbirinin karşıtı olarak konumlayıp modern hukukun bilerek kendisini çevreleyen maddi süreçlerden uzaklaştığını, ya da onları yok sayan aşkın bir formda dile geldiğini belirtmekle yetinmiştir. Oysa Benjamin hukukun konusu olan sosyal bağlantıları, amaç-araç ilişkisi bakımından değerlendirir. Lukács'da biçimler lehine hukukun içeriği boşaltılırken, Benjamin'de hukuku içeren belli amaçlara uygunluk düşüncesi, ahlaki, siyasal varoluşun belirli amaçlardan bağımsız bir biçimde var olma hakkını zedeler.

Benjamin, pozitif hukukun aksi istikametten hareket ettiğini, usule bakarak amaçların doğru ya da adil olup olmadığına karar verdiğini söylüyor. Doğal hukukun tersine, burada yasanın kendini tarif eden norm öne çıkmaktadır; pozitif hukukta araçların hukuksallığı amacın haklılığının garantisidir. Daha doğru bir deyişle, amacın kendisi ancak usul ve yasanın işleyişinden çıkarılabilir, ya da etkileri bu şekilde izlenebilir. Benjamin, pozitif hukukun aracı amacın dışına koymasını, onu amacın basit bir aracı olarak kabul etmeyişini, yasanın işleyişi bakımından olumlar. Ancak ona göre, pozitif hukuk yasanın doğasına ve şiddetle bağıntısına nihai bir çözüm sunmaz; şiddet ile hukukun bağıntısını sürecin içine gömer.

Yasa koyan ve yasa koruyan şiddet, aslında yöntemleri farklı, çıkış ve varış noktaları aynı iki hukuk anlayışına denk düşer. Her iki-

sinde de örtük olarak varsayılan şey şudur: Haklı/adil amaçlara hukuka uygun araçlarla ulaşılabilir; hukuka uygun araçlar da adil amaçlar için kullanılabilir (s. 20). Pozitif hukukta şiddetin hukuka uygunluğu yasanın kendi koyduğu ölçüte göre, yani sadece kendi çerçevesi içinde analiz edilebilir. Pozitif hukukun avantajı da buradadır. Bu durumda şiddetin konusu da sadece bu çerçeveyle sınırlı olarak ele alınıp eleştirilebilir.[52] Doğal hukukta eleştirinin sınırlarını tayin eden amaçlar olduğuna göre, her iki hukuk anlayışında da konuyu ve sınırları tayin eden ya amaçlar ya da şiddetin hukuka uygun olup olmadığına dair üst bir kriterdir. Demek ki, devrimci bir zor ya da şiddet eleştirisi, hem pozitif hukuk felsefesinin, hem de doğal hukukun dayanak noktasının dışında kurulmak zorundadır (s. 21).

Modern hukukun esası, en haklı olduğu durumlar da dahil olmak üzere amaçlarını hukuk dışında gerçekleştirebileceği tüm araçları bireyin elinden almak ve bunu hukukun araçlarıyla ikame etmektir. Benjamin'e göre, buradan çıkarılması gereken sonuç, hukukun bireylerin elindeki şiddeti, hukuku yok edecek bir tehlike olarak görmesidir. Söz konusu tehlikenin hukuksal amaçları tehdit eden bir tehlike olmaktan çok, hukukun kendisini koruma çabasının

52. Axel Honneth'e göre hukuksal pozitivizm, şiddet ölçütünü meşrulaştırma bakımından başarısızlığa uğramıştır. Çünkü sistemin gerektirdiği hukuksal amaçları güçlendirmeye yönelik çabalarda ya da bunların uygulanması sırasında şiddet kullanımını içeren araçları tanımaya mecbur kalmıştır. Ama böyle bir durumda sorun farklı bir boyut kazanır. Çünkü düzen şiddet araçlarını tanımaya zorlandıkça, kendisini yerinden edecek yeni araçları ve yeni hukuksal düzen araçlarını da mümkün kılar. Ya kudretini yabancı, başka hukuksal güçlere devredecek ya da bu güçlere karşı öyle bir seferberliğe girecektir, ki bu da seferberliğin hukuk devleti bakımından meşruluk taşıyıp taşımadığı hususunu dışarıda bırakacaktır (A. Honneth, *a.g.y.*, s. 202). Hukuku koruyan şiddet, duruma ve yere bağlı olarak hukuk kuran şiddet ile iç içe geçmek durumundadır. Polisin mevcut yasanın kapsam ve yorumunu aşan, yönetmelik ya da kanun hükmünde kararnamelere dayanarak kendi yetki alanını genişletmesi buna iyi bir örnek oluşturur. Kolluk kuvvetleri sadece Polis Vazife ve Selâhiyetleri Kanunu benzeri, hukuksal çerçeveyi mümkün olduğunca esneten ve genişleten ama yine de son kertede eylem kısıtlayıcı olan yapılarla yetinmez. İçtihadını kendi uygulamalarından da alır. Dolayısıyla asli vazifesi yasayı korumak olan kolluk kuvvetleri, yetki genişlemesi yoluyla, yasa koyma işlevleriyle de donatılmış olurlar. Yasa koymanın ve yasa korumanın bu şekilde iç içe geçişi, hem hukuksal kurumun çürümesine dair bir işaret, hem de yasa koyma ve yasa korumanın aslında aynı şeyin iki yüzü olduğuna ilişkin öngörünün doğrulanmasıdır.

bir ürünü olması dikkat çekicidir (s. 23). Çünkü eğer hukuksal amaçlar tehdit altında olmuş olsaydı, bu durumda bireylerin bu amaçlara uygun bir reaksiyon göstermesi akla uygun olabilirdi. Ama hukukun korktuğu şey, kendi normları dışında bir amacın var olması ve bu amacın gereklerini yerine getirmeye gönüllü özerk faillerin ortaya çıkmasıdır. Bu durumu açıklayabilecek en somut örnek, sınıf mücadelesinde işçilerin bir kazanımı olarak güvence altına alınan grev hakkıdır. Grev yasalarca öngörülen sınırlarda belli bir işyerinde sadece belirli durumlarda başvurulabilecek bir hak olmakla birlikte, yine de kendinde bir zor ya da şiddet hakkını ifade eder. Devlet sendikalara bu hakkı yasal olarak tanımıştır. Ancak genel grev, yani tek tek işyerlerini aşan ortak iş bırakma eylemi, kendi içinde fiziksel bir şiddet eylemi olmamakla birlikte, devletler tarafından daima bir yetki aşımı, bir yıkıcılık örneği, bir şiddet olarak kabul edilmiştir. Çünkü devlet, işyerlerinde eşzamanlı olarak grev yapmayı yasa koyucunun her bir işyeri için öngördüğü özel grev sebeplerinin var olamayacağı ya da olmadığı gerekçesiyle hukuka aykırı bulur (s. 24). Benjamin burada nesnel bir çelişkiden söz eder. Genel grevde, grev hakkına karşı takınılan tutum, grev hakkına sahip olunduğu andan itibaren aslında bunun devlet dışı başka bir şiddet hakkını içerdiğini inkâr etmektedir. Bu anlayış genel grevin anında bir şiddet eylemi olarak nitelendirilmesinde kendisini gösterir. Şiddetin "ilk bakışta zannedildiği gibi, hedeflenen herhangi bir şeyi elde etmek için kullanılan saf bir araç ... cebri şiddet" olmadığını görüyoruz. En azından Walter Benjamin'de bu geçerlidir. Örneğin grev saf bir araç olarak eşgüdümlü istikrarlı ilişkiler yaratabildiği ve mevcut ilişkileri dönüştürebildiği sürece salt bir araç olmaktan çıkar.

Zor ya da şiddetin asli niteliği hukuk yaratmasından geçer. Bu sadece belli amaçlara yönelen bir araç olması bakımından değil, en ilkel ilişkilerde dahi galibiyetin ve dolayısıyla edinilen iktidarın ancak törensel bir barışla mümkün olabileceği gerçeğinde de görülür. Dolayısıyla ister savaş, ister grev hakkına ilişkin hukuksal durumda olsun, insanlar arasında belli pozisyonlar yaratan ya da mevcut pozisyonları tehdit eden her ilişki biçimi devletleri korkutacaktır. Çünkü bu tür durumlarda her zaman yeni bir hukuk yaratma potansiyeli mevcuttur.

Fakat şiddetin bir de yasa korumaya yönelten bir boyutu vardır. Çünkü yurttaşların yasalara tabi kılınması ve şiddetin hukuksal amaçlara yönelik bir araç olarak kullanılması iktidarın tabiatını oluşturur. Örneğin militarizm, "devlet amaçlarının bir aracı, şiddetin genel kullanımına yönelik bir zorlamadır" (s. 26).

Ölüm cezası ilk elde bir suçun cezalandırılması ya da bu cezalandırılma yoluyla yasa ve düzenin korunması gibi görünse de aslında ölüm cezasının mantığı hukuk ihlalini cezalandırmaktan çok, yeni hukuk yaratmaktır (s. 28). Çünkü hukuk, hayat ve ölüm arasındaki sınırı belli bir şiddetin icrası yoluyla çizmek suretiyle, esasen kendi kendisini onaylar. Bu haliyle de bir bakıma mevcut olan yasayı da korumuş olur. Ama bu kurma ve koruma salınımı arasında uygulanan şiddet, hukuktaki çürümüşlük hakkında bir şey ifşa eder.

1.3. İlahi Şiddet: Anarşist Bir Siyasal Teoloji

Benjamin ŞEÜ'de sadece bir amaca-hizmet-eden-araç olarak şiddeti değil, şiddetin kendisini eleştirmiştir. Şiddet hukuk alanında kendinde bir amaç olamayacağından, şiddeti eleştirmenin yolu olarak dolaysız saf şiddete, tanrılara başvurmuştur.[53] Şiddetin hukuk kuran ve yasayı koruyan sarmalı dışında, hukuk teorisinin öngörmediği başka ne tür şiddet biçimleri olabilir sorusu önemlidir (s. 35). Her ikisini de dışarıda bırakan, ne meşru ne de gayri meşru denilemeyecek, hatta araç bile sayılamayacak bir başka şiddet biçimi ortaya çıkabilir mi, çıkarsa ne olur? (s. 35). Örneğin araçların meşruiyetine ve amaçların adaletine kesinlikle aklın karar veremediği, kararın sadece mukadder şiddet ve ona karar veren Tanrı tarafından verildiği bir şiddeti düşünebilir miyiz? (s. 35). Yasanın mantığı genel'in mantığı olup tekil durumları genel'in içine özümseme ya da genel durumdan çıkarsamayı içerir. Başka türlü bir şiddetin mümkün olması aslında tekil'in, yasanın genelliği tarafından içerilemediği, içerilmeye çalışıldığı her durumda tekil'in ani patlamalarla buna karşı direndiği bir ânı, hızlı ve kesin bir kopuşu işaret eder. Benjamin şiddetin günlük deneyimlerde ortaya çıkan, dolaylı olmayan

53. M. Lowrie, *a.g.y.*, s. 961.

özelliğini, yasanın dışında bir şiddet biçiminin mümkün olduğuna dair kanıt olarak sunmaktadır. Örneğin, öfke görünürde en şiddetli patlama ya da reaksiyonların yaşanmasına neden olsa da, normalde önceden belirlenmiş, şiddeti bir-amaca-yönelik-araç olarak kabul eden bir şey değildir. "Öfkeli bir şiddet bir araç değil, manifestodur" (s. 35).

Benjamin, şiddetin yasa koyucu ve yasa koruyucu özelliklerini *mitik şiddet* diye niteler. Çünkü burada mitik şiddet herhangi bir şeye hizmet etmekten çok, mitlerin genel özelliğinde olduğu gibi, tanrıların (yasa açısından baktığımızda yasa yapan ya da koruyan iktidarın) saf tezahürüdür. Her şeyden önce herhangi bir amaca hizmet eden bir araç ya da bir iradenin tecellisi olmayıp doğrudan tanrıların varlıklarının bir tezahürüdür (s. 35-6). Mitolojik özelliğiyle dolaysız bir biçimde tezahür eden şiddet, en derin biçimiyle hukuksal şiddetle özdeştir (s. 39). Peki mitik şiddeti durdurmaya muktedir saf ve dolaysız bir şiddet mümkün müdür? Benjamin, Yahudi mistik geleneğinden yararlanarak bu soruya olumlu bir cevap verilebileceğine dair ipuçları ortaya koyar. Ona göre, mitin karşısına Tanrı'nın koyulmasına benzer bir biçimde, *mitik şiddetin* karşısına da *ilahi şiddet* koyulmaktadır. Benjamin, mitik şiddetle ilahi şiddet arasında fiilen bazı karşıtlıklar kabul eder. Bu karşıtlıklar analitik olmayıp mitleri yaratan koşul ve kanalları ortadan kaldıran saf araçları tarif etme işleviyle sınırlıdır. Buna şiddetin her ne olursa olsun araçsallaştırılmasına, haklı bir amaç haline gelmesine engel olmaya çalışan ahlaki tavır eşlik eder. Ayrıma dönecek olursak[54], mitik şiddet hem yükümlülük, hem de kefaret getirir; ilahi şiddet ise kefare-

54. W. Van Reijen, *a.g.y.*, s. 197-9. Reijen her iki şiddetin özelliklerini şöyle tasnif etmiştir:

Mitik şiddet	*İlahi Şiddet*
• yasa yapar	• yasayı ortadan kaldırır, yıkar
• sınır koyar	• sınır tanımayan biçimde ortadan kaldırır
• cezalandırır, kefaret ödetir	• kefareti kaldırır
• tehditkârdır	• vurucudur
• kanlı ölümcül	• kansız ölümcül
• çıplak hayat üzerinde kanlı iktidar	• yaşayan her şey üzerinde, yaşayanlar için şiddet
kurban talep eder	• kurbanları kabul eder

ti ortadan kaldırır. Mitik şiddet tehdit eder ya da yasanın tehdit altında olduğu iddiasıyla yasayı askıya alır. Oysa ilahi şiddet, vurucudur ve anlıktır. Mitik şiddet kurban ister ve kan akıtır. İlahi şiddet ise sonuçları itibariyle öldürücü ve yıkıcı olabilir, ama kefaret ödetmediği gibi kan da talep etmez.

Benjamin'de şiddetin sonu bildik haliyle tarihin de sonudur.[55] Proleter genel grev bu yönde, şiddeti sona erdirme yönünde atılan önemli bir adıma karşılık gelir. Proleter genel grev şiddet içermeyen saf bir araçtır.[56] Ya da saf şiddettir.[57] Çünkü ortadan kaldırmayı istediği şeyin yerine yürürlüğe konabilecek bir düzen fikri içermez. Proleter genel grev ŞEÜ'de, siyasal düzenin barış yanılsamasını ve bu yanılsamayı yayan kurumları askıya alma talebinin bir sonucudur.[58] Buradaki "saf" kavramı, şiddetten tamamen arınmışlığı değil, herhangi bir amaca yönelmeden özgürleşmeyi ifade eder. Yani "saf" ifadesi herhangi bir amacı gerçekleştirmeye yönelik bir bağın olmamasıdır. Benjamin şiddetin bir amaca yönelmediği durumlarda gündelik anlamıyla fiziksel zararın ortadan kalkacağını ima ediyor. Bunun dönemin anarşist terminolojisindeki karşılığı saf şiddetin devlet iktidarının ortadan kaldırılmasına katkıda bulunmasıdır. Burada Sorel etkisi dolaysız bir biçimde ortaya çıkar: Şiddet, önceden öngörülen bir hedefe ulaşmada bir araç olmaktan ziyade, ahlaki topluluğun hangi konuda olursa olsun dolaysız öfkesinin işaretidir.

Walter Benjamin, hukuk ve şiddet arasındaki bağıntıda, birbirini olumlayan ve tamamlayan ikili bir yön bulur. Fakat insanlar arası ilişkide hukuk ve şiddet içermeyen başka biçimler olup olmadığı

55. G. Figal ve H. Folkers, *a.g.y.*, s. 62

56. W. Hamacher, "Affomatif, Grev", bu kitapta s. 151.

57. W. Hamacher, *a.g.y.*, s. 151. Hamacher'e göre saf şiddet *performatif*, icrai bir edim değildir, *affomatif*'tir. Afformatifler bir şeyin (burada araçsal şiddet) gerçekleşmesini sağlamadan, gerçekleşmesine izin verirler. Dışarıda bırakılanların koyutlamalar âlemine girmesine müsaade ederler. Afformatifler koyutlamalar âleminde görülen şeyler değildir. Bu nedenle afformatifler olgusallık alanında yer almakla, gözle görünür bazı etkilerine işaret edilebilmekle birlikte, olgular tarafından sınırlandırılamazlar (s. 142-3). Af-formatif, bir edimin açılışıdır (Z. Direk, "Yasa, Adalet ve Siyaset", bu kitapta s. 250). Bir afformatif olarak saf araç (saf şiddet), amaçların uygulanması, hatta koyutlanması için kullanılabilecek her türlü şiddetin sonlanması olacaktır.

58. W. Hamacher, *a.g.y.*, s. 160.

konusunda çok daha kısıtlı bir bakış açısına sahiptir. Her ne kadar bu konuda verdiği örnekler şiddet dışı insani ilişkiler konusunda ufuk açıcı olsa da, bunları sistematik bir öğreti çerçevesinde düşünmek mümkün değildir. Hukuk ile şiddet arasındaki bağın kurucu öğesi sözleşmedir. Devletler arasında ya da insanlar arasında yapılan sözleşmeler kendinde bir zor öğesi taşır. Çünkü sözleşme anında tarafların şiddet kullanmamış olması, taraflardan birinin sözleşmeye riayet etmediği durumlarda da şiddet kullanılmayacağı anlamına gelmez. Çünkü sözleşmenin ihlali, taraflardan birine zor kullanarak sözleşmeyi yeniden yürürlüğe koyma, ya da diğerini yeni bir sözleşmeye zorlama hakkı tanır. Şiddet, sözleşmede örtülü de olsa içerilmiştir. Her türlü sözleşmeye temel oluşturan uzlaşma fikri de zor ya da şiddetten bağımsız değildir. Çünkü hiçbir uzlaşma kendiliğinden ortaya çıkmaz (s. 30). Mutlaka dışarının ya da uzlaşmanın taraflarından birisinin zorlamasıyla ulaşılan noktayı temsil eder. Dolayısıyla "başka türlü olsaydı daha iyi olurdu" anlayışı her uzlaşmada saklı kalan temel düşüncedir (s. 30).[59]

Çatışmaları şiddet kullanmadan çözmek mümkün müdür? İnsanlar arası ilişkilerin şiddet dışı araçlar yoluyla çözümü her zaman mümkündür. "Nezaket, sempati, barış sevgisi, güven, vb. şeyler şiddet dışı araçların" mümkün olduğunu, en azından uzlaşmanın sübjektif koşullarını oluşturduğunu gösterir (s. 31). Hukuk, hukuku koruyan, muhafaza eden şiddet tarafından insanlar arası ilişkilerin çığrından çıkıp son kertede hukukun kendisini askıya alma tehdidiyle harekete geçer; çoğu zaman kurbanların başvurabileceği şiddetten çekindiği için şiddete karşı çıkar (s. 31). Yoksa şiddetin kendisi, yasa koruyucu hukukun tanımadığı bir şey değildir.

Acaba insanlar arası ilişkileri medenileştiren sempati, nezaket, vb. şiddet içermeyen hususlar devletler arası münasebetlerde şiddet dışı araçlara bir örnek oluşturabilir mi? Bu soruya verilecek cevap, devletler arası ilişkilerin belirli kurallara bağlanmadığı, daha doğrusu mevcut kuralların taraflardan biri lehine değiştirilmek zorunda kalınmadığı durumlarda, diplomatların kendi aralarında sorunu halletmek için kurdukları ilişkilerde bir işe yarayabilir. Diplomasi, be-

59. Erich Unger, *Politik und Metaphysik*, Würzburg, Königshausen & Neumann, 1920/1989, s. 25.

lirli kurallardan ziyade, diplomatlar arası ilişki ve kültürün bir sonucudur. Bugün diplomasinin bu yönünün zayıflamış olması, kuşkusuz hep böyle olmuş olduğu, ya da hep böyle olacağı anlamına gelmez (s. 34).

Devrimci şiddeti eleştiren yorum, hayatın kutsallığı öğretisine dayanıyordu.[60] Benjamin, çıplak hayatın, varlığın mutluluğundan ve adaletinden daha yüce olduğunu savunan bu anlayışı çürütür.[61] Bu anlayışta bir yaratık olarak doğal hayatın bir parçası olan ya da onun indirgenmez bir parçası durumunda olan şey kutsaldır. Bu düşünceye karşı Benjamin, insanın asla kendisindeki çıplak hayatla özdeşleştirilemeyeceğini, bir ve aynı şey kabul edilemeyeceğini yazar. Hatta kendi fiziksel gövdesinin biricikliğiyle de çakışmayacağını belirtir. İnsanın kutsallığı, kişinin doğal hayatından türetilemez. Ancak doğa ötesi düzene katılımıyla mümkündür. Bu haliyle de kutsallık her koşulda ilahi bir öğreti üzerine inşa edilir. Azizliğin düşüşe geçtiği bir ortamda hayatın kutsallığı öğretisi üretilebilmiştir. Benjamin, hayatın kutsallığı öğretisini sekülerleşmenin bir sonucu olması hasebiyle inceler. Kutsallığın doğal hukuka çevrildiği yerde kutsal'ın, kaybolan anlamın bir göstergesi olduğunu düşünür. Örneğin kan, çıplak hayatın bir simgesidir (s. 38). Kanın kendi başına simgesel bir anlamı yoktur. Kan, ancak teolojik bir yorum çerçevesinde ya da belli bir kült ya da destan etrafında ele alındığında kutsal anlamını bulur. Benjamin'e göre hayatın kutsallığı iddiası, azizliğin kozmolojik içerilemezlik anlamını kaybettiği Batı düşünce geleneğinin bunu tekrar kazanmak için giriştiği son bir çabadır. Elbette dahası var. İnsanın kutsallığı fikri, eski mitik düşünceye göre bir suçun da işaretidir: çıplak hayat. Çıplak hayat, yasanın dışında konumlanmıştır.[62] Çıplak hayatla birlikte hukukun diriler üzerindeki hükümranlığı sona erer. Mitik şiddet kendinde bir amaç olarak çıplak hayatın üzerinde hüküm süren yalın bir iktidardır. İlahi şiddet ise, canlılar adına bütün yaşamı savunan saf iktidardır. *İlki kur-*

60. S. Weigel, *a.g.y.*, s. 75.

61. "Dindışı düzen mutluluk üzerine inşa edilmelidir." Bkz. Walter Benjamin, "Theologisch-politisches Fragment", *GS*, cilt II-1, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1976, s. 203-4.

62. S. Weigel, *a.g.y.*, s. 76.

ban talep eder, ikincisi kurbanı kabul eder. Bu fark, ŞEÜ'deki argümanın en önemli yanlarından birini oluşturuyor. Kurban talep eden bir edim, mitik düzenin bir parçası olarak çıplak hayat üzerindeki kanlı iktidardır. Oysa fedakârlıkları kabullenen bir tavır Tanrı benzeri bir pozisyonda yer alır.

Benjamin, birçok çalışmasında kökleri dinsel bir düzende yatan, daha sonra değişik biçimlerde hukuk ya da estetiğe geçmiş bir insan kavrayışı üzerinde durur. Etik ve estetikte, kökeni ilahi bir düzende olan dinsel güç ya da şiddet kavrayışı yaşam bulur. Aslında yalın hayat ve insan kavramı arasındaki bağıntı, tam da bu türden bir etkileşimi göstermektedir. Benjamin ŞEÜ'de, yaşamın kutsal karakteri ilkesini *Homo Sacer*'den farklı bir biçimde ele alır. Benjamin'e göre, dinsel bağlamlarından koparılmış, ilahi düzenin dışında bambaşka anlamlar kazanabilecek kavramları seküler kavramlar haline çevirmek yanlıştır. Çünkü her iki anlam sistemi arasında benzeşme yoluyla kurulan ilişkide birçok kavramın orijinal anlamı çeviri esnasında kaybolur. O nedenle ilahi düzene ait kavramları insani pratiğin biçimlerine taşımak uygun değildir. Örneğin, devrimci şiddette zorbayı devrimci bir biçimde öldürmenin iki açıdan değerlendirilebileceğini söyler (s. 39-40). Birinci yoruma göre, "Öldürmeyeceksin" emri gereği her ne hal olursa olsun zorbanın öldürülmesi eleştirilebilir olacaktır. İkinci yoruma göre ise, daha uç bir teoreme atıfta bulunarak ve hayatın kutsallığı ilkesinden yola çıkılarak şiddetin, mitik bir şekilde haklılaştırılması mümkündür (s. 40). Her iki durumda da hiçbir koşulda şiddeti onaylamayan bir görüş savunulur. Söz konusu olan devrimci şiddet bile olsa savunma ilkesi değişmez. Benjamin bu her iki yorumu da eleştirmiştir. İlk yorum için, emrin belli bir faile yönelik bir emir olup genelleştirici bir hüküm olmadığını, dolayısıyla belirli birisine seslenilmesi nedeniyle emrin muhakeme ile ikame edilemeyeceğini belirtir. İlk yorumu bu açıdan eksik bulur. Emir bir muhakeme ölçütü olmaktan çok, tek başlarına somut bir durumla karşı karşıya kaldıklarında kişi ya da topluluklara ne yapmaları gerektiğini gösteren, onlara bir tür kılavuzluk eden yol haritası işlevine sahiptir. Bazı çok önemli vakalarda emre itaat etmeme sorumluluğu kişinin ya da topluluğun kendisine aittir. Her ne kadar bu "çok önemli vakalarda" koşulu bir tür istisna halini çağrıştırıyor olsa da, bu bir egemenlik edimi anlamında-

ki istisna hali değildir. Emre itaat etmeme sorumluluğunu içeren istisnai bir karardır. Her koşulda fail, emrin hükmü altındadır, çünkü hüküm yasayı önceler. İstisna hali teorisi bakımından bunun anlamı şudur: ŞEÜ, ilahi yasayı değiştirmeyen fakat ilahi yasa dolayımıyla öznenin Tanrı benzeri bir şiddet, zor talebiyle ortaya çıktığı istisnai bir kararı konu edinir. İnsanların talep ettiği söz konusu ilahi şiddet, Benjamin'in saf şiddet dediği şeydir.[63]

Metnin yazılışından yaklaşık yirmi yıl sonra Nazi rejiminin somut olağanüstü halini yaşadıktan sonradır ki Benjamin, "Tarih Kavramı Üzerine"de saf şiddet kavrayışında yeni bir ayrıştırmaya gitti. Buna göre, istisna hali ile şu an mevcut olağanüstü hal birbirinden ayrılır. Belli bir zamanda istisna hali geçici bir durumun tasviriyken, istisnanın sürekliliği yoluyla yasa ve şiddet arasındaki sınır çizgisi belirsizleştirilmektedir.[64]

Benjamin'in sözünü ettiği iki farklı tür kurban olma hali ya da fedakârlık, bugün uluslararası hukukun düzenlediği varsayılan alana taze bir giriş yapmıştır. Bugünün çatışmalarında öldürme, kurban etme ya da feda etme ve yalın yaşamın kutsallaştırılması haklı savaş adına yapılan binlerce düzenlemeye eşlik ediyor. Benjamin'i bu gözle okumak, bize mitin ve dinin güdülendirdiği şiddetin iç içe

63. ŞEÜ'ye metin boyunca çözüme kavuşmayan bir gerilim eşlik etmektedir. Siyaseti reddeden Yahudi Mesihçiliği dilin insanlar arasında şiddet içermeyen bir buluşmayı mümkün kıldığını düşünür. Benjamin'de saf bir araç olarak dil, herkeste ortak olan şeyin iletişimi yerine, iletilebilirlik ve dilsel temastır. Benjamin ilk gençlik yazılarında adları ve şeyleri temsile gelmeden önceki halleriyle iletilebilir kılan bir dil arayışı içindedir. Dilin bu iletilebilirlik özelliği geleneksel Yahudi mistisizminden ödünç alınmıştır. Bu mistik dil anlayışına Alman radikal sol çevrelerde bir hayli taraftar bulan, devrimci şiddetin dünyayı değiştirme gücü eklenmişti. İlahi şiddeti her iki hususun gerilimli birliği biçiminde görmek gerekir. Bkz. Walter Benjamin, "Über Sprache Überhaupt und Über die Sprache des Menschen", *GS*, cilt II-1, s. 141; Anson Rabinbach, *a.g.y.*, s. 119; Werner Hamacher, "Afformatif, Grev", *a.g.y.*, s. 145; Michèle Lowrie., "Vergil and Founding Violence", *Cardozo Law Review*, cilt 27(2), 2005, s. 961. Hamacher'in de belirttiği gibi, Benjamin'de dolaysız, saf şiddet ilahi şiddet adım almıştır. İlahi sıfatı şiddeti tekeline alan bir Tanrıya gönderme olmayıp dolaylılığın (*Mittelbarkeit*) ve iletişebilirliğin (*Mitteilbarkeit*) koşulsuz doğasına işaret eder (W. Hamacher, *a.g.y.*, s. 145).

64. Giorgio Agamben, *İstisna Hali*, çev. Kemal Atakay, İstanbul: Otonom, 2006, s. 75.

geçen karakteristiği hakkında bilgi verecektir.

ŞEÜ ikili bir yapı arzeder. Hukukun şiddetle bağıntısı ve şiddetin kendi içinde iki farklı yönü arasında kurulan geçişli ilişki, bir tür içkin eleştirinin ipuçlarını oluşturur. Amaç-araç ilişkisinin tartışılması bunun bir örneğidir. Fakat şiddetin (öfke durumunda olduğu gibi) dışavurma niteliği ortaya konduktan sonra, şiddetin hukuksal boyutuyla şiddetin kendisi arasında kurulan ilişki aşkın bir nitelik kazanır. Hukuku yürürlüğe koyma, aslında iktidarın dolaysız bir ifadesi olan iktidarı yürürlüğe koymadır.

Saf olan, Benjamin'de şiddetin doğrudan dışavurumcu bir biçimi olup dış hedeflere yönelen bir amaç olmaktan çok, referansı kendisi olan ve kendisinden türeyen, sudur eden bir kapasiteye karşılık gelir. Metnin bize anımsattığına göre sadece Tanrı bu tür bir kapasiteye sahiptir ve saf şiddeti uygulamaya muktedirdir (s. 36-8). Çünkü onun iradesi önceden öngörülemez ve adalet saf haliyle onun eyleminde ve iradesinde saklıdır. Her ne kadar Walter Benjamin mistik ve teolojik Tanrı kavrayışından yola çıkıyor olsa da, ele aldığı konu itibariyle amacının salt teolojik bir tartışma olmadığı da açık. Proleter genel grevin kendinde bir güç ve irade olarak örnek gösterilmesi meselenin teolojik bir boyutla sınırlı olmadığının en önemli kanıtını oluşturuyor. Ama mesele sadece bununla da sınırlı değildir. Benjamin, gücü ve kriteri kendisi olan saf bir iradenin iktidar iradesinin dışında olduğunu tartışmayı amaçlamıştı. Benjamin'de devrim asla salt siyasal bir alt-üst oluştan ibaret bir şey olarak tasavvur edilmemiştir. ŞEÜ'nin arkasında her devrimin aynı zamanda yüzyıllara yayılmış hukuk ilişkileri etrafında şekillenen bir sistem düşüncesinin yıkılmasını ya da ortadan kaldırılmasını içeren bir kültürel devrim olduğu hatırlanmalıdır. Ancak bu çerçevede adalet ve yasa arasındaki bağı doğru bir biçimde yeniden değerlendirme şansımız olacaktır. Bu tür hedefleri olan bir metnin ve düşüncenin hukuku yıkıcı bir biçimde tahayyül ettiğine, zor ya da şiddeti teokratik-aşkın özellikleriyle kavradığına ve devrim tasavvurunun da eskatolojik olduğuna şüphe yok. ŞEÜ ile ilgili yorumlarda dikkat çeken husus, tümünün, metnin saydığımız bu üç özelliğinden bir ya da ikisini hedef almaları ya da bir ikisine dayanmalarıdır.

2. Yasanın Mistik Temelleri: Şiddet Sarmalı Karşısında Siyaset Hakkı

Hukuk ve zor ilişkisini tayin eden esas unsur, çıkarların şiddetli bir biçimde birbiriyle çatışmaya girdiği yerde, şiddet dışı daha barışçıl çözümlerin olup olamayacağı meselesidir. Dolayısıyla zorun ya da şiddetin, çatışmaların arkaik biçimde çözüldüğü bir yöntem olmaktan çıkarılarak daha rafine araçlarla, hukukun medeni araçlarıyla ikame edilip edilemeyeceği sorusuyla bağlantılıdır. Kısaca şöyle de diyebiliriz: Zor'un üstünlüğünün bertaraf edilerek hukukun üstünlüğünün nasıl tesis edileceği sorusu, hukuk ile zor arasındaki ilişkiyi tarif eder.[65] Modern hukuk düzeni bugünkü halini zaman içindeki evrimiyle iç husumetten, kan davalarından, hatta iç savaşlardan edinilen tecrübeler ve bunlardan kaçınma isteğinden almıştır. Birbirinden çok farklı özellikler sergileyebilen farklı hukuk kültürlerinin ortak noktası, barışı tesis etmenin mümkün olabileceği bir düzen arayışıdır. Anglosakson gelenekteki hukukun üstünlüğü (*Rule of Law*) ilkesi ile Alman *Rechtsstaat* ilkesi, aralarındaki onca ayrıma rağmen barış arzusu, huzur ve düzen fikri etrafında yükselmiştir. Kuşkusuz bunun yerkürede egemen bir anlayış olduğunu öne sürmek mümkün değil. Yirminci yüzyılda hukuk kültüründeki onca ilerlemeye rağmen çatışmaların pasif yollardan çözülebilme âdâbı hâlâ evrensel ve yerleşik bir ilke niteliğini kazanamadı. Günümüzde bir yandan çatışma biçimleri egemen devletin zayıflamasına koşut biçimde yer değiştirmekte ve genişlemekte, diğer yandan ise hukukun üstünlüğünün uluslararası hukukun üstünlüğü olarak ya da hukukun uluslararası ölçekte üstün bir ilke olarak tanınması çabası öne çıkmaktadır. Buna geleneksel devletler arası ilişkileri düzenleyen hukukun üstünlüğü ilkesi yanında ulus-üstü düzeyde yeni bir hukuk nosyonu içeren, hukukla taçlandırılmış bir siyasal düzen ilkesini de eklemek gerek.

ŞEÜ'nin içinde yaşadığımız şiddet ortamında pratik bir anlamı olabilir mi? Daha doğrusu günümüzde şiddeti yasayla ilişkisi bakı-

65. Bkz. M. Mahlmann, "Law and Force: 20th Century Radical Legal Philosophy, Postmodernism and Foundations of Law", *Res Publica*, cilt 9 (1), 2003, s. 19.

mından güncel gelişmelere ve günümüz şiddetine dair ahlaki söylemlere müdahale edilebilecek siyasal bir güç biçiminde yenilemek, yeniden anlamlandırmak mümkün müdür? Bu soruya, birkaç açıdan olumlu cevap verilebilir. Bunlardan birincisi ve en önemli olanı, şiddet pratikleriyle şiddet, haklı şiddet, haklı amaçlar ve doğru araçlar sorunsalının güncelliğini hâlâ koruduğunun söylenmesidir. Araçlar ile amaçlar arasındaki ilişki ile araçların amaçlarla sıkça yer değiştiren diyalektiği ŞEÜ'nin günümüzde de güncelliğini koruduğunun en önemli kanıtıdır.[66]

Hukuk ve zoru ya da şiddeti birbirini dışlar bir biçimde iki farklı kutup olarak ele almak, ilk elde görüldüğü kadar apaçık bir doğruya mı işaret eder? Bu soru, hukuku ve yasayı zorun karşısına koyan gelenek kadar eski bir düşünce geleneğine işaret etmektedir. Bu düşünceye göre, aslında hukuk ve zor aynı şeyin iki farklı yüzünü temsil eder ve aralarındaki ayrım ilk elde görüldüğü denli aşikâr değildir. Şunu hatırlatmakta fayda var; bu düşünce sadece modern dönemlerde ortaya çıkmış bir düşünce de değildir. Ama 20. yüzyıl hukuk felsefesi, devlet öğretisi ve siyaset felsefesinde kendine özgü bir ağırlık taşıdığı da inkâr edilemez. Walter Benjamin, Carl Schmitt, Herbert Marcuse, Niklas Luhmann, Jacques Derrida, Antonio Negri ve Giorgio Agamben'in yaklaşımları söz konusu düşüncenin temel taşlarını oluşturur.

Bütün bu düşünürler, genel olarak Aydınlanma projesini, özel olarak da pratik aklın çöküşünü, Aydınlanma'nın kendi kendini tahrip etme potansiyeliyle birlikte ele almış, modern yasa ve düzen hakkındaki sistemik düşüncelerini, Aydınlanma'nın bu özyıkımı çerçevesinde değerlendirmişlerdir. Yedi düşünürde de ortak olan bir başka husus, hukukun temellerini normatif bir meşruluğun ötesine geçerek daha geniş kapsamlı bir felsefi önkabul dizisi içinde görmele-

66. ŞEÜ'de yoğun ve karanlık bir biçimde ortaya koyulan saf araçlar güncel siyasal tartışmaların konusu olabilir mi? Bazı çekincelerle bu soruya olumlu bir cevap vermek mümkün. Gandhi'nin İngiliz sömürge güçleriyle müzakerelerinde kullandığı şiddet ve tehditten arınmış, tahakküm altında tutulanların evrensel dili, saf araçların iyi bir örneğini oluşturur. Benjamin-Ghandi ilişkisi için bkz. G. Figal ve H. Folkers, *a.g.y.*, s. 60. Günümüzde küresel kapitalizm karşıtı ATTAC, Uluslararası Af Örgütü, vb. örgütlerin sosyal sorunu evrenselleştiren müzakere adabı benzer yönde bir açılıma denk düşmektedir.

ridir. Daha net bir biçimde söylenecek olursa, onlara göre zorun kendisi yasanın temelidir. Hele Aydınlanma projesinin kesintiye uğraması, normatif meşruluğun imkânsız olduğu yerde yasanın temelindeki zor fikrini kaçınılmaz hale getirmiştir. Bu anlamda birbirinden farklılıklar taşımakla birlikte yedi düşünürün ortak hareket noktasını siyasal umutlar ve daha genel radikal politikalar belirlemiştir.

2.1. Siyasal Birlik ve Ayrışmanın Yoğunluğunu İfade Eden Kendinde Bir Amaç Olarak Şiddet

Carl Schmitt'te de yasa ve şiddet arasındaki ilişki, şiddetin yasayı belirlemesi anlamında Benjamin'inkine benzer. Ancak Schmitt, yasayı normun değil, otoritenin koyduğunu belirtir.[67] Schmitt Benjamin'den farklı olarak şiddet meselesini araç-amaç ilişkisi içinde ele almaz. Schmitt'te yasayı kuran otorite,[68] çıplak anlamda bir zor olmayıp siyasal birlik ve iradenin, homojen siyasal iradenin bir dışavurumudur. Burada şiddet, doğal bir amaca hizmet eden siyaset öncesi ve siyaset dışı bir çıkardan ziyade, siyasal birlik ve ayrışmanın yoğunluğunu ifade eden, siyasal birliğin kuruluşunu müjdeleyen kendinde bir amaçtır. Schmitt'te siyaset, iradi anlamda bir araya gelmiş siyasal bir toplumun hem varlığını ilan etmesi, hem de bağrında taşıdığı potansiyel gücü kinetik bir güce çevirmesidir.[69] Bu an-

67. En önemli Schmitt yorumcularından biri olan Hasso Hofmann, Hobbes'un *autocritas, non veritas facit legem* deyişinin genellikle yanlış anlaşıldığını belirtir. Bu kötü şöhretli deyiş, egemenliğin kurucu iradesine göndermede bulunmaz. Hâkimin hukuku uygulaması sırasında ortaya çıkan bazı özel sorunlara atfen söylenmiştir. Bkz. Hasso Hofmann, "Autocritas, non Veritas Facit Legem?", Claus Offe ve Tina Stein (haz.), *Souveränität, Recht, Moral*, Berlin: Campus Verlag, 2007, s. 19.

68. Schmitt'te yasayı kuran otorite devlet otoritesidir. Devlet otoritesinin ayırt edici özelliği, hukuk ile hukuk dışını ayırabilmesidir. Ayrım elbette boşlukta yapılmış değildir. Neyin hukuk olduğuna dair farklı geçerlik iddialarını ayıklaması, farklılıkların üstesinden gelebilmesi sayesinde devlet otoritesi egemen bir otorite olur. Hukuk ile hukuk dışını belirleyen, kişileri tekil hukuk süjeleri haline getiren devlet otoritesi, bu sayede kişilerin kendi kaderlerini tayin hakkının kolektif bir ifadesi ve kolektif temsilidir. Bkz. H. Hofmann, *a.g.y.*, s. 20.

69. Carl Schmitt, *Verfassungslehre*, Berlin: D. & H. Verlag, 1928/1994, 1. Bölüm.

lamda şiddet, halkın kurucu iradesinin kendisidir.[70] Ancak Schmitt, öngördüğü bu kurucu şiddet ilkesine sonuna kadar sadık kalmamıştır. Kurucu şiddeti, bir halkın kendisini halk olarak tarif etme iradesi ve buna dair sonsuz bir enerji olarak canlandırmak yerine, kurucu iradenin nihai hedefi olmayan bir irade olarak tecelli etmesine engel olacak bir temsil biçimi icat etmiştir. Yasayı yapan halk aynı zamanda kendi kendini denetleme ve sınırlandırma araçlarını da beraberinde getirir. Amorf bir kitle olarak saf anlamıyla homojenlik, yerini temsilcileri aracılığıyla kendisini denetleyen bir başka güce bırakır. Şiddet burada ana karakterini edinir. Halkın siyasal varoluşuna ilişkin kurucu şiddet, o andan itibaren söz konusu halkı içeride ve dışarıda tarif eden bir otorite haline gelmiştir.[71] Tabii bu arada belirli sınırlar içerisinde içi ve dışı, kuralı ve istisnayı birbirinden ayıran, heterojen unsurlardan ayıklanmış bir temsil de siyasal homojenliğin taşıyıcısı olmuştur. Kısacası Schmitt'te şiddet, siyasal kuruluş ânından itibaren hızla bir düzen kuruluşuna, düzenin yeniden üretimi için gerekli homojen ön koşullara kaydırılmıştır. Bu haliyle de başta formel olarak kavranmış olan toplumsal grubun kimliği meselesi, giderek açık bir biçimde milliyetçi bir ton kazanmıştır.

Schmitt hukukla zor arasındaki bağı daha sonra yeni bir biçimde ele almıştır. Bu kez hukuk kavramına pozitivist normativizm ile saf iradeciliğin ancak somut olarak varolan toplumsal düzenin ilksel kaynağını oluşturduğu bir norm anlayışı hâkim olmuştur. Schmitt, daha önceki yazılarına hâkim olan kararcı anlayışı fazla iradeci bularak terk etmiş, bir topluluğun gelenek ve görenekleri temel alarak kendisi için çizdiği tarihsel yaşama tarzına uygun düzen fikrini, hukukun temeline yerleştirmiştir.[72] Geleneğin hüküm sürdüğü

70. Günümüzde Hobbes-Schmitt çizgisini izleyen devlet otoritesi, kolektif irade ve kolektif temsil olarak egemenlik, iki yönlü tehdit altındadır. Göç ve diğer nüfus hareketleri sonucunda egemenlik sınırları içerisinde ortaya çıkan gettolar, "paralel toplumlar" denilen, farklı ve birbirine değmeyen hayat tarzları kolektif temsili ve kolektif iradeyi imkânsız hale getirmektedir. Hobbes'un Avrupa'daki mezhep savaşlarına çare olarak düşündüğü egemenlik, bugün derin bir kriz yaşamaktadır. H. Hofmann, *a.g.y.*, s. 20-22 .

71. Max Weber, *a.g.y.*, s. 9.

72. Carl Schmitt, *Über die drei Arten des rechtswissenschaftlichen Denkens*, Hamburg: Hanseatische Verlagsanstalt, 1934, s. 22 vd.

mekân üzerinde konumlanma ile hukukun bu hayat tarzına uygun normlar etrafında şekillendiği bir düzen anlayışını öne çıkarmıştır. Daha gelenekselci gibi görünen bu hukuk anlayışında gözden kaçırılmaması gereken bir husus var. Yasaya kaynaklık eden, somut hayat tarzını vücuda getiren, onu temsil eden yasa fikri, tamamen keyfi bir biçimde, mekânı ve yasayı konumlandıran *hareketin* iradi kararıyla kurulmuştur. Dolayısıyla yasayı kuran, kimin *nomos*'a ve mekâna dahil olup olamayacağına karar vermektedir. Bu saf, iradi karardır.[73] Aralarındaki farkları paranteze almak kaydıyla, Benjamin ve Schmitt'te yasanın nihai kaynağı şiddettir. Muzaffer şiddetin hesaba katılması yasaya kaynaklık eder. Bunun dışında yeni bir düzen yaratmaya karar vermek, *hukukun maddi yasallık ölçütleriyle* meşrulaştırılmamıştır.

Siyasal Teoloji'nin başında "egemen, istisna haline karar verendir," diye tarif edilen hukuk-zor ilişkisi, Schmitt'in daha sonraki yapıtlarında yeni bir nitelik kazanmıştır. Nazi Almanyası Avrupa'nın büyük bir bölümünü işgal ettikten sonra kurulan Protektorat rejiminde, "egemen kendisini muzaffer ilan eden işgalcidir," diye yeniden tarif edilmiştir. *Yeryüzünün Yasası*'nda *Geniş Mekân* kuramı, Nazi yayılmacılığına ilişkin pratik bir siyasa önerisi olma niteliğinden arındırılmış, anahatları egemenliğin geniş mekânlarda yeniden kurulduğu, yasa-şiddet ilişkisinin yeniden tarif edildiği bir dönemi (Soğuk Savaş) kapsayacak biçimde genişletilmiştir. Böylece teolojinin kavramlarıyla iş gören seküler siyaset, kendi içkin kavramlarını oluşturacak biçimde siyasetin teolojik hale gelmesine bir son verir. Bugün karşı karşıya kalınan şiddet atmosferi Schmitt'in egemenlik biçimindeki kaymaya dair teşhisinde hem bir eskimişliği saptar, hem de bazı seküler öğelerin yeni dönemde de süreklilik arz ettiğini gösterir. Dinselliğin seküler devletin geniş mekânları yeniden biçimlendirmesinde oynadığı başat rol ilk hususun, yeni em-

73. H. Hofmann'a göre ne Hobbes ne de Schmitt halkın demokrasideki yeri konusunda pozitif bir katkıda bulunabilir. Modern bir anayasal demokraside halk anayasa mahkemelerinin tarifi altında anlaşılabilir. Anayasal bir demokraside halkın dışlayıcı bir içeriği yoktur. Hofmann, çeteleşme ve paralel toplumların, anayasal demokrasilerde yasanın yapımı ve meşruluğunu sağlayan ilkelerin yeniden gözden geçirilmesini zorunlu hale getirdiğini söyler. Hobbes ve özellikle Schmitt bu noktada ufuk açıcı olabilir. H. Hofmann, *a.g.y.*, s. 23-4.

peryal savaşlar ve işgal güçlerinin her yerde yeni rejim kurma faaliyetine aktif olarak katılmaları ise ikinci hususun kanıtıdır.[74]

Carl Schmitt, siyasal kavrayışında bazı bakımlardan başarısız olmuştur. Başarısız olduğu hususların başında, dinsel geleneklerin süreklilik kazanan ve haklı savaş denen temayı yeniden dinsel bir içerikle tanımlamalarına dikkat etmemiş olması gelir.[75] Schmitt haklı savaşı, savaşın liberalizm tarafından bir tür kriminalleştirilmesi stratejisi olarak görüyordu. Ona göre liberalizm çağında haklı savaş, savaşın siyasal karakterinden arındırılarak ahlaki bir içerik kazanmasını ifade ediyordu. Oysa haklı savaş, cihad ya da ebedi savaş adı altında düşman ile suçluyu (savaş suçlusu) birbirinden ayırmayı imkânsız hale getirdiği gibi, düşmanlığı husumetin parçası kılmıştır. Bu yönleri itibarıyla haklı savaş, Schmitt'in zannettiği gibi, *Jus Publicum Europaeum*'un Altın Çağı'na özgü dinsel bir olgu değildir. Dinsel husumet ve "medeniyetler çatışması" çağında savaşın ve şiddetin aldığı yeni biçimlere karşılık gelir.

2.2. Marcuse ya da Şiddetten Uzaklaşma Biçiminde Tezahür Eden Materyalist Özgürleşme

Herbert Marcuse, ŞEÜ'yi kendi bağlamı içinde ve öngördüğü sonuçlar itibariyle değerlendiren ilk düşünürdü. Yalnız Marcuse metni son derece işlevsel bir biçimde değerlendirmişti. Marcuse adeta metni kendi sorunsalı çerçevesinde yeniden yazmıştı. ŞEÜ'nin dinsel ve metafizik boyutu, ilahi şiddet tamamen dışarıda bırakılmıştı.

Marcuse'ye göre Benjamin'deki şiddet hakikat, yasallık, hatta hukukun kendisi üzerinde tekel kuran düzenin şiddetidir. Benjamin düzenin şiddetini kırmanın yolunu hukukun zor ile olan ilişkisine kısa devre yaptırmakta, hukukun şiddet ile bağıntısını yok etmekte bulmuştur.[76] Marcuse'de olağanüstü hal söz konusu bağıntıyı yok

74. Amerikan Yeni Muhafazakârlarından Türkiye'de AKP'nin dış siyaset koordinatlarını belirleyen önceliklere değin bir dizi küresel jeopolitik hamlenin arkasında sekülerleştirilmiş dinsel motifler vardır.

75. S. Weigel, *a.g.y.*, s. 73.

76. Herbert Marcuse, "Revolution und Kritik der Gewalt", P. Bulthaup (haz.), *Materialien zu Benjamins Thesen Über den Begriff der Geschichte*, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1975, s. 23-7.

etmenin kristalleşmiş bir biçimiydi. Olağanüstü hal, kuralın karşısına tahakküm altına alınmış olanları çıkarır.[77]

Yasa koyucu ve yasa koruyucu hukuk sarmalı, Marcuse'nin yorumuyla, Benjamin'i barışın aslında savaşın içinde değerlendirilmesi gereken, aynı şeyin iki farklı yüzü oldukları gerçeğine götürdü.[78] Marcuse gerçek barışı, materyalist bir özgürleşmeyle ve şiddetten uzaklaşmayla mümkün olabilecek adil bir insanlığa ulaşabilmekte görüyordu. Özgür ve adil bir insanlığın önkoşulu ise mevcut insanlık anlayışının toptan reddidir.

77. Alman Kızılordu Fraksiyonu'nun (RAF) lider kadrosu, Brecht'e ve Benjamin'e özel bir önem vermişlerdi. Stammheim'da *Tedbir* oyunundan "Parti Korosu" şarkılarını yüksek sesle okumaktan hoşlandıkları biliniyor. Brecht'in siyasal yönelimleri, angaje entelektüel kimliği RAF önderliğini Brecht'e yöneltmiş olabilir. RAF önderlerinin Benjamin merakı ise yanıtlanmayı bekleyen büyük bir muammadır. Gerçi Ulrike Meinhoff'un sıra dışı bir entelektüel olduğu, 1960'ların başında Münster'deki Joachim Ritter çevresi, Felsefe Kolokyumu üyesi olduğu bir sır değil. Ama bu Andreas Baader ve diğerlerinin Benjamin tutkusunu açıklamakta tek başına yeterli olmuyor. RAF lider kadrosu, özellikle "Tarih Kavramı Üzerine"de yer alan sekizinci tezi uzun süre silahlı propaganda faaliyetlerine dayanak yapmıştı. Benjamin Sekizinci Tez'de, olağanüstü halin artık olağanlaştığı bir dönemde, tarihsel materyalizme hakiki bir olağanüstü hal yaratma çağrısı yapmıştı. RAF önderliği bu çağrıyı bütün ezilenler adına üstlendiğini deklare etmiştir. Bkz. Irving Wohlfarth, "Entsetzen: Walter Benjamin and the Red Army Faction", *Radical Philosophy*, no. 152, 2008, s. 14 vd. Bu çabanın Benjamin ile uzaktan yakından hiçbir alakası yoktur. ŞEÜ'de başkalarını araçsallaştıran, yönlendiren siyasal dil reddedilmişti. Bu metinde dili yoz, burjuva iletişimsel değişime indirgeyen mantık da reddedilmişti. RAF'ın silahlı propagandası ve silahlı mücadelesi, şiddeti amaç-araç sarmalında işlevselleştirmiştir. Bunun Walter Benjamin'in ŞEÜ'de reddettiği araçsal siyaset anlayışı olduğu açıktır. Bkz. I. Wohlfarth, *a.g.y.*, s. 12. İşin ilginç yanı, Marcuse araçsalcı RAF siyasetine Benjamin'in ŞEÜ'de yaptığına benzer bir biçimde karşı çıkmak yerine, ŞEÜ'yi tarihsel bağlamına oturtarak anlamaya, zamanını iki savaş arası dönemin koşullarının 1960'lara neden uymadığını kanıtlamaya hasretmiştir. Amacı Benjamin'in neden RAF siyasetine uygun olmadığını hayli dolambaçlı bir yoldan kanıtlamaya çalışmaktı. Bkz. I. Wohlfarth, *a.g.y.*, s. 15-6.

78. H. Marcuse, *a.g.y.*, s. 23. Dünyanın her yerinde devrimciler, insan hakları mağdurları ve kadınlar barış değil adalet talep ederken, farkında olarak ya da olmayarak savaş ile barışın aynı şeyin iki yüzü olduğu gerçeğinden hareket ederler. Gazi Mahallesi olaylarının hemen ertesinde Alevi Dernekleri Federasyonu bu yönde bir açıklama yapmış, barış değil adalet talebini dile getirmişti. En son Engin Ceber'in hapishanede kötü muamele ve işkence sonucu öldürülmesinin ardından yakınları ve arkadaşları adalet taleplerini dile getirdiler.

Suç ve suçun kefareti Marcuse'nin Benjamin yorumunun en dikkate değer kısmıdır. Suç ve kefaret ona göre toplumsal kategoriler olup toplumun eseri olan kaderin dışında değildir. Toplumsalın içinde suçu var eden kaderdir. Şiddet gibi kader de hukukun tayin ettiği bir biçimdir.[79] Talih kaderin ağlarından kurtulabilmekten başka bir şey değildir. Talih kaderden özgürleşmektir. Kader günümüz şartlarında hukukun tahakküm altına aldığı toplumdur. Özgürleşme kaderin talih yardımıyla değiştirilmesidir. Bu anlamda "özgürleşme" siyasal materyalist bir kavramdır, alenen "devrim" kavramıyla ifade edilir.[80]

2.3. Sistemler Neden Varolur? Barış Arzusu

Niklas Luhmann'ın hukuk siyaset ilişkisini kavrayışı ikili bir yol takip eder. İlki Parsons'un toplumsal yapı analizi, ikinci aşamaysa kendi kendine işleyen (*autopoietic*) sistem teorisidir.[81] Buna göre, bütün anlam ve hakikat rejimleri, toplumsal bir anlambilimin tarihsel biçimlerini gösterir. Hakikat ve ahlak kendi standartlarını tarihsel ve toplumsal inşaya borçludur. Luhmann hakikat standartlarını oluşturmada iki aşamalı bir inşa süreci öngörür. Bunlardan birincisine göre sistemin kodları doğru ile yanlışı, yasal ile yasadışı olanı ayrıştırır. Hakikat, bu ayrıştırılan kodların bir tür toplamı ya da bu ayrıştırmanın dayandığı standartlardır.[82] Ancak Luhmann, ayrıştırma sistemiyle ilgili ikinci bir adımın gerekli olduğunu kabul eder. Kodların birbirinden ayrıştırılması, kodların ayrıştırıldığı bağlamın maddi ortamı göz önüne alınmadan yapılamaz. Bir başka ifadeyle, maddi bağlam ya da ortam dikkate alınmadan yapılan ayrımlar içeriksizdir. Bu bize hukukun, genel toplumsal sistemin bir alt sistemi olduğunu gösterir. Hem genel toplumsal sistem, hem de alt sistemler genel evrim içerisinde kendilerine uygun bir hakikat sistemi ge-

79. Bu Benjamin'in "araçların meşruiyetine ve amaçların adaletine asla akıl karar vermez; bunlar hakkındaki kararı mukadder şiddet, onun hakkındaki kararı da Tanrı verir". saptamasıyla çelişir. Bkz. W. Benjamin, ŞEÜ, s. 35; B. Lindner, *a.g.y.*, s. 85.

80. H. Marcuse, *a.g.y.*, s. 24-5. 81. M. Mahlmann, *a.g.y.*, s. 26.

82. Niklas Luhmann, *Die Beobachtung der Moderne*, Opladen: Verlag für Sozialwissenschaften, 1992, s. 116.

liştirdikçe, maddi ortamı dikkate alan bir kendi kendine referans özelliği kazanırlar.[83] Bununla sistemin öğelerinin sistemin dışında yaratılmadığı, hakikatin sistemi kuran kodlardan türetildiği gösterilmiş olur. Kendi kendine işleyen, "kendinde sistemler" derken Luhmann'ın kastettiği budur.

Luhmann'a göre sistemin geliştiği ortamın maddi özellikleri bir kenara bırakıldığında, sistemlerin neden bu ya da şu kodla çalıştığı veya ne tür bir programa sahip oldukları hakkında ilksel bir mantık yürütülemez. Çünkü sistemlerin neden belli bir program dahilinde çalıştıklarının akılcı bir açıklaması yoktur. Örneğin çağdaş hukuk düzenlerinin neden insan onurunu, özgürlüğü, eşitliği ve dayanışmayı gözeten bir program dahilinde çalıştığının, insan haklarının cisimleşmesini ifade eden değerlere dayandığının elle tutulur bir gerekçesi yoktur.[84] Sistemlerin ne yöne evrildiğini ve hangi değerlere yaslandığını evrimsel düzeyde takip edebiliriz. Ama değerlerle sistemin kodları arasında özsel bir bağıntı kuramayız.

Olumsallık (*Kontingenz*) düşüncesi Luhmann'ın sistem teorisinin kalbidir.[85] Normatif bir bakış açısını ve genel olarak normativizmi dışlar; deyim yerindeyse, normların yerini işlevsellik alır. Çünkü sistemler, herhangi bir normatif ideal etrafında gelişmezler, ne de böyle bir amaç tarafından güdülenmişlerdir. Sistemler karmaşıklaştıkça, sorun çözüm kapasitesini arttıran bir işlevselliği oturturlar merkezlerine. Modern toplumlarda başarılı bir örgütlenmenin mümkün olabilmesinin ilk ve tek koşulu, etkili bir biçimde karmaşıklığı azaltabilecek işlevsel öğeleri ön plana çıkarmak olacaktır.

Luhmann bu işlevsel sistem teorisini, belli bir ereği olmayan işlevsel optimizmi sonraki çalışmalarında terk etmiştir.[86] Çünkü sistemlerin evriminde sorun çözme ve karmaşıklığı azaltmaya yönelik örtük ereği fark etmiş, bu nedenle de işlevselliği evrimin "saf" bir aracı gibi gören yaklaşımı terk etmiştir. Evrimin mutlaka ilerici bir biçimde sorun çözme kapasitesini arttıracağı boş bir hayaldir. Çün-

83. Dick Baecker, "Gewalt im System", *Soziale Welt*, no.1, 1996, s. 93.

84. N. Luhmann, *Das Recht Gesellschaft*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1993, s. 29.

85. N. Luhmann, *Beobachtungen der Moderne*, *a.g.y.*

86. Bkz. N. Luhmann, *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, cilt 1, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1997, s. 142 vd. ve M. Mahlmann, *a.g.y.*, s. 27.

kü sistemler çok kolay işlevsiz hale de gelebilmektedir. Modern hukuk sistemi buna iyi bir örnek oluşturur. Nitekim mesele tarihsel bir perspektiften ele alındığında, toplumsal karmaşanın oluşma biçimleri işlevsel bir önkabul olmadan da anlaşılabilir, farklı sistemler birbirleriyle karşılaştırılabilir. Dolayısıyla doğal hukuktan söylem etiğine kadar hukukla ilgili meşruluk iddiaları içeren tüm yaklaşımlar, sistemi açıklamaya dönük bir tür özbetimleme, kendini tarif etme çabası anlamına gelebilir. Bu da sistemin kendisini yeniden üreten otomatik karakterini oluşturur. Hatta bu, bir yanılsamayı beraberinde getirme ihtimali yüksek, sistemin oluştuğu maddi ortam yokmuş gibi davranan ideal bir karakter de arz edebilir. Ama her durumda, sistemik meşruiyetin mutlaka belli maddi koşulların zorunlu bir sonucu olduğu iddiası kendi olumsallığını baştan kabul etmek durumundadır.

Şimdi şunu sorabiliriz: Herhangi bir sistemin dayanağı nedir? Sistemler neden var olur? Toplumsal örgütlenmenin karmaşası, işlevsel ya da değil, ama özünde neden kendi kendine işleyen bir mekanizma olmak durumundadır. Luhmann buna son derece yalın bir cevap verir: Barış.[87] Toplumsal bir sistemin alt sistemleriyle birlikte toplumsal karmaşayı ve bu karmaşadan kaynaklanan sorunları çözme kapasitesi, barış içinde yaşama çabası içinde kendi değerini bulmaktadır. Burada zor ya da şiddet, toplumsal bir sistemin dışsal unsuru olarak kabul edilir. Zora ya da şiddete başvurulması sistemin kendi kendine yeter olmadığına, toplumsal karmaşayı düzenlemede etkili bir çareye hâlâ ihtiyaç duyulduğuna dair bir gösterge durumundadır. Kısacası, zor ya da şiddet, kendine yeterli bir hukuksal düzenin, yasal mekanizmanın tam anlamıyla geliştiği durumda ortadan yok olmaya mahkûm dışsal bir referanstır.[88] Hukuk, zor ya da şiddeti dışlar. Ama bu sadece tam anlamıyla gelişmiş, kendi başına çalışan, dışşal bir uyarana ya da müdahaleye ihtiyaç duymayan bir sistemde mümkün olacaktır. Sorun çözmede kendi ölçütlerini kendi koyabilen içkin bir mekanizma kendine uygun evrimsel

87. N. Luhmann, *Die Macht*, Stuttgart: Enke, 1988, İkinci bölüm ve M. Mahlmann, *a.g.y.*, s. 27.

88. Petra Gehring, "Benjamins Kritik und Luhmanns Beobachtung", *Soziale Systeme*, cilt 5 (2), *1999*, s. 341 vd.

bir ortam bulabildiği sürece hukuk düzeni ve yasa mantığı zor ve şiddeti dışlayacaktır. Kendi başına işleyen bir sistemde, evrimin belli bir aşamasında evrimini en üst seviyeye çıkarıp orada donmuş, erekselliği kalıcılığa dönüşmüş nihai bir sistem düşüncesi olamaz. Toplumsal bir sistemin alt bileşenlerini oluşturan hukuk ve siyaset, kendi başına işleyen sistemlerde birbirini dışlamaz, aksine birbirini tamamlar. Alt sistemler her zaman işlevsel bakımdan sistemi tamamlayan, olmazsa olmaz öğeler olmasalar da, daima sistemin karmaşasını azaltmaya yönelik bir alışveriş içerisindedirler. Örneğin, hukuk siyasal alt sistemin zor öğesinden yasanın yaptırım gücünü devralır ve ondan yararlanır. Siyasal alt sistem de hukuksal kodların yasal-yasadışı ayrımından istifade ederek kendi sınırlarını çizer. Luhmann siyaset ile hukuk arasında bir parazit ilişkisi olduğundan, ikisinin de birbirinden yararlanırken diğerinin gücünü denetleyip sınırlandırdığından söz eder.[89]

Hukukun bu kendi kendine işleyen *autopoietic* teorisi, zoru dışlayan ama ondan da öte toplumun alt sistemleri arasındaki bağıntıyı yöneten, yönlendiren dolayımlayıcı bir güç varsaymaktadır.[90] Yasanın geçerliliği ne bir hiyerarşiye, ne bir norma, ne de maddi bir temele dayanır. Tam tersine yasadan bağımsız olarak bu tür geçerlilik iddiaları mümkün değildir, olamaz. Yasanın geçerliliğinin tek ölçütü sistemin onu bir yasa olarak geçerli kabul edip etmediğidir. Geçerlilik, sistemin bazı durumlarda yeniden yarattığı ve sistemi yeniden yaratma potansiyeli gördüğü, sürekli evrilen "tarihsel bir makine, kendini ayrıştıran ve dönüştüren, ereği ve aracı kendinde olan bir makinedir".

Luhmanngil sistem teorisi içerisinde hukukun kavranışı ve bunun şiddet ile olan ilişkisi Benjamin'deki saf şiddete benzer bir nitelik gösteriyor. Her ikisinde de ereksel bir hedefin amacı olarak zor dışlanmıştır. Ama benzerlik buraya kadardır. Benjamin her türden sistemi kısa devre yaptırmayı amaçlamış; hukuku, tıpkı bir zamanlar *Pasajlar*'da olduğu gibi, işlevi sona ermiş haliyle ikinci hayatını sürdüren bir nesne durumuna indirmeye çalışmıştı. Oysa Luhmann'

89. P. Gehring, *a.g.y.*, s. 355; D. Baecker, *a.g.y.*, s. 99; N. Luhmann, *Die Macht*, *a.g.y.*

90. M. Mahlmann, *a.g.y.*, s. 28.

da yasa şiddeti dışına attıkça "saf"laşan, kendinde bir uğrak, makineyi çalıştıran bir *conatus*'tur.[91] Luhmann'da dikkat çekici olan şey, olumsal bir biçimde de olsa, sistemik operasyonların kimi zaman yasayı geçerli kılacak muzafferane zor ya da şiddet ihtimalini içermesidir. Eğer yasayı kuran momentte olumsal da olsa zor varsa, Luhmann'ın iddia ettiğinin aksine, yasanın zor tarafından kurulma ihtimali var demektir. Bu da yasanın zoru dışarıda bırakarak kendisi olma potansiyelini gerçekleştirdiği düşüncesiyle çelişir. Luhmann'ın çelişkisi aslında yasa-merkezli genel sistem teorisinin ve buna eşlik eden özgürleşme korkusunun tutsak aldığı "muhafazakâr" dünya görüşünün çelişkisidir.

2.4. Adaletin Yapıbozumu ya da Hukukun Adaletle İmtihanı

Jacques Derrida her zamanki belagati, bir konuyu ele alırkenki ustalığıyla yasanın kökenindeki mistik şiddeti sorunsallaştırmıştır. Montaigne'nin "yasalara uyulmasının nedeni adil oldukları için değil, yasa oldukları içindir. Bu yasanın mistik temelidir," saptamasından yola çıkarak yasa-şiddet ilişkisini ele alır (s. 55-6).[92] Kuşkusuz Derrida'nın Montaigne'nin izlerini derinleştirirken bundan büyük bir hayal kırıklığı duyduğunu da eklemek gerek. Yasanın doğasına ilişkin olarak Derrida'nın başvurduğu ikinci kaynak Pascal'di. Pascal geleneğin adalet yaratma kudreti nedeniyle adil olduğunu, çünkü geleneğin doğru kabul edildiğini söyler. Derrida iki öncülüne dayanarak Benjamin'in ŞEÜ metnini tartışmaya açar. Vardığı yer şiddetin ve yasanın yapıbozumcu bir teorisi, dekonstrüksiyonudur (s. 85 vd.) Derrida açısından hukuk ve adalet yapıbozum için incelenebilecek herhangi bir tema değildir. Bu temaların hakkını ancak yapıbozumculuk verebilir.[93] Ancak bu sayede eleştirel bir felsefe

91. P. Gehring (1999), *a.g.y.*, s. 353.

92. Metin içinde J. Derrida'ya yapılan sayfa atıfları bu kitaptaki Türkçe çeviriye yapılmaktadır: "Yasanın Gücü...", s. 43-133.

93. Yapıbozum hakkındaki en veciz tanım Rodolphe Gasché'ye aittir. Buna göre, yapıbozum "hüküm ve karar vermeden ayrıştırma, başka bir ifadeyle, tekilliği temelinde tanınma ihtiyacına karşı nasıl adil olunabileceği hususudur". Bkz. Rodolphe Gasché, "On Critique, Hypercriticism, and Deconstruction", *Cardozo Law Review*, cilt 13 (3-4), 1991, s. 1115.

olarak hukuksal ideolojinin doğası ve işleyiş biçimi layıkıyla ele alınabilir: "Dekonstrüksiyon adalettir" (s. 59).

Derrida'da hukukun yeri üç ana önerme etrafında toplanabilir. Bunlar sırasıyla, hukukun daima tümele yöneldiği, hukukun haklardan ayrılmazlığı ve yasanın kendi zoru/şiddeti hakkında suskunluğu, kendini korumaya eğilimli olmasıdır.[94]

Derrida'ya göre, yasa her zaman zor eşliğinde uygulanır. Derrida zor kavramını çok geniş bir anlamda ele almaktadır. Zor derken fiziksel zor ve şiddeti, doğal olarak simgesel şiddeti ve söylem ve yorumun gücünden kaynaklanan şiddeti de dahil etmektedir.[95] Yasanın gücünü kendisinden alan bir norm olarak sunulduğu her durumda şiddet vardır. Çünkü yasanın otoritesiyle yasayı kuran otorite burada iç içe geçmiştir. Bu ifadesini, toplumsal zor ya da şiddet ile dil arasındaki bağıntıda bulur. Ya da en azından Derrida, özellikle bu bağıntıyı vurgular. Yasa belli koşullarda gerçekleştirilen performatif edimlerle hayat bulur[96] (s. 58-9). Daha doğrusu söz konusu edimler yasayı kurar. Çünkü bunlar sadece dilsel ifadeler olmayıp hayati öneme sahip toplumsal olayları dile getirirler.[97] Yasada cisimleşen normatif hiyerarşi ve meşrulaştırma zinciri sonu gelmez bir performatif edime işaret etmekle kalmaz, aynı zamanda bu zincirin kurucu öğesi olan zor olgusunu da gizler. Derrida, dil ve toplumsal zorun iki farklı şeyin aynı yüzü olduğu düşüncesine yakındır. Kurma edimi ve yürürlüğe koyma edimi, meşruiyetini kendisi var eden iki edimdir (s. 58-9). Kurma ve yürürlüğe koymada doğruyu yanlıştan, haklıyı haksızdan, adaleti adaletsiz olandan ayıran aşkın bir ölçüt yoktur.[98] Dolayısıyla zor ya da şiddet, sadece yasayı yaratmakla, yapmakla kalmaz, yasaya eşlik eden kendi meşruluğunu da yaratır. Derrida bu noktada Benjamin'den ayrılmaktadır. Ben-

94. Üç önerme için bkz. R. Buonamano, "The Economy of Violence", *Ratio Juris*, cilt 11 (2), 1998, s. 168.

95. M. Mahlmann, *a.g.y.*, s. 29.

96. Zeynep Direk'e göre Derrida performatifler kuramına dayanarak, hukuk tesis eden devlet kuruluşunun bir şiddet darbesi olduğunu göstermiştir. Bu ona göre Derrida'nın "Benjaminci siyaset düşünümüne yaptığı en önemli katkılardan biridir". Bkz. Z. Direk, "Yasa, Adalet ve Siyaset", bu kitapta s. 219.

97. M. Mahlmann, *a.g.y.*, s. 30.

98. Bunlar performatif edimler olup krizleri ancak yeni performatifler çözebilir. Bkz. Z. Direk, *a.g.y.*, s. 221.

jamin, toplumsal zoru ve yasayı içeriksizleştirebilecek gücün, dilin "nesnelere ve şeylere ad verme yetisi"nde mevcut olduğunu düşünür. Dolayısıyla dilin ve zorun, şiddetin kaynakları ve kurucu unsurları farklıdır. Oysa Derrida dilin ve toplumsal zorun aynı performatif edimlerde hayat bulduğunu belirtir.[99]

Derrida yasanın şiddetinin karşısına, Benjamin'in "saf araçlar" dediği ve insanlar arası nezaket ve işbirliğinden kaynaklanan hoşgörüyü koyar. Benjamin'e benzer biçimde yasanın/hukukun ötesinde bir adalet düşüncesine ulaşıp ulaşılamayacağını tartışmaya açar (s. 59 vd.). Derrida'ya göre çatışmaların şiddet dışı yollardan çözüme kavuşturulması asla mümkün değildir. En azından ilkesel düzeyde böyledir bu; soruya "hayır" diye yanıt verir. Sadece şiddet dışı araçları değil, şiddet ile şiddet dışını ayırmaya imkân veren her türlü saf aracı, bu araçların ne olabileceğine dair karar ve akıl yürütmeyi de olumsuzlar; bu yönde bir eleştiri düşüncesini yadsır.[100] Bilindiği gibi Walter Benjamin aynı soruya kesinlikle "evet" yanıtını vermişti. Benjamin'de saf araçlar ve eleştiri düşüncesi, meşrulaştırmanın bir adım ötesine geçebilen gerçek pratik formlar arayışıyla sınırlıydı. Bu sadece tekil bir pratik arayışı olmayıp gerçek pratiklere tekabül ediyordu. Meşrulaştırmayı bertaraf eden gerçek pratik formlar genellemeyi dışarıda bırakmaz. Söz konusu pratik formlar sadece amaçlar konusunda zorlayıcı genellemelerden sakınır.[101]

Derrida yasanın hesap edilebilir ve genel kurallar tarafından biçimlendirilmiş oluşunun karşısına adaletin sonsuz, bakışımsız, tekil yönünü koyar (s. 66). Hiçbir kavram kendilikleri, biriciklikleri ve onlara dair iyeliği kavrayamaz. Bunları kavramaya yönelik her teorik temsil çabası başarısızlığa mahkûmdur. Başkası ya da öteki bu tür bir temsilden daima kaçar. Hele şeylerin doğası üzerine, etiğin etiği, yasanın yasası gibi söz eden diller ve perspektifler için öteki'nin ulaşılmazlığı yakıcı bir olanaksızlığa dönüşür.

99. Performatif edimler sadece hukukun pozitifleşmesine katkıda bulunmakla kalmaz, olayı tarihsel kırılma anlarında adalete açar. Benjamin'deki hukuku ortadan kaldıran anarşist-teolojik adalet düşüncesi Derrida'da bir negatif doğal hak anlayışına kaymaktadır. Bkz. B. Lindner, *a.g.y.*, s. 86.

100. Petra Gehring, "Force and Mystical Foundation of Law", *German Law Journal*, cilt 6 (1), 2005, s. 157.

101. P. Gehring, *a.g.y.*, s. 158.

Adaletin bu kavranışında genel kurallar içine hapsedilemeyen, genel kavrayış içinde ihmal edilen tekilliğe, başkalığa saygı merkezi bir yer tutar (s. 56 vd.). Kısmi olan, kendi başkalığı içerisinde salt teorik bir inşanın içinde kavranamaz olmakla kalmaz, aynı zamanda genel bir doğruluk ya da adalet kuralıyla da anlaşılamaz. Genel hükümler ve kurallar, gerçek dünyada kısmi varlıklarıyla yer tutanlara karşı adil olamayacaktır.[102]

Hukukun yapısı ve doğası gereği çatışmaları çözmeye muktedir olmadığı iddiası inandırıcı değil. Örneğin, insan hakları meselesinde norm, devlet ya da iktidara karşı bireyleri savunmak için gerekli donanımı içerir. Burada önemli olan, kavramsal bakımdan genel olanın neden bir problem oluşturduğu değildir. Çünkü insan haklarına dair norm, herkes için geçerli olabilecek minimum standart olup, insanların cinsiyet, etnik köken ya da dinlerinden bağımsız ortak özelliklerini içerir. Eğer söylenmek istenen şey, genel hükümlerin bazı özel vakalara uygulanamayabileceği ise, Aristoteles bundan çok önce bu meseleye değinmiş, böyle durumlarda kıyas yoluyla ya da hakkaniyet çerçevesinde karar verilebileceğini belirtmişti.[103]

Bugün birçok hukuk sistemi öyle ya da böyle bu ilkeden hareket eder. Derrida ve Benjamin'in yasa ve şiddet eleştirilerinde paradoksal bir yan var. Her ikisi de şiddetin radikal bir eleştirisini yapmak niyetindeler. Ancak yaptıkları sonunda, şiddetin gerçek dünyada ortadan kaldırılamasa bile azaltılmasını sağlayabilecek yegâne araçları, insan hakları ve yasayı gayrimeşru ilan etmek oluyor. Her ikisi de bu apaçık uygunsuzluğun nasıl giderilebileceği hususunda sessiz kalıyorlar.[104]

Ancak muhtemel bir yanlış anlamanın önüne geçmek için Derrida'nın, hukuku adalet namına basitçe devre dışı bırakmadığını, hukuku adaletin karşısına koymadığını da eklemek gerek. Adalet hukuku dışarıda bırakan bir şey değildir (s. 56 vd.). Sadece hukukun mantığı ile adalet arayışı ve tutkusu birbirinden farklı şeylerdir. Derrida adalet olarak hukukun hiçbir biçimde tecelli edemeyeceğini, çünkü hukukun sonsuza dek evrensel bir geçerlilik talebinde ha-

102. M. Mahlmann, *a.g.y.*, s. 31. 103. *A.g.y.*, s. 33
104. Benzer yönde bir görüş için bkz. M. Mahlmann, *a.g.y.*, s. 33

yat bulmasına karşın, adaletin herkese hakkı olanı vermeye yönelik olduğunu söyler.[105] Bu bize Aristoteles'in "eşitlik olarak adalet" fikri ile hakkaniyet ve adalet arasında yaptığı ayrımı anımsatıyor.[106] Bununla birlikte Aristoteles'te eşitliği gözeten adalet anlayışına destek amaçlı düşünülen hakkaniyet fikri, Derrida bakımından asla mümkün değildir. Hatta tersine, eşitliği güçlendirmek bir yana, hukuk içinde adaletin sağlanmasına yönelik imkânsızlık hissini son kerteye vardırır. Aslında adalet arayışı, bir hukuk arayışı olmayıp sürekli bir etik buyruktur. Daha da önemlisi, söz konusu etik buyruğu takip eden aktörler bunu belirli bir tarihsel ve toplumsal çerçevede anlamak durumundadırlar. Demek ki, adaletin kendisi nihai olarak erişilecek bir noktadan öte bir şey olmakla birlikte, adalet talebi ahlaki bakımdan insanlara seçim ve tercihlerinde tutacakları meşru yolları gösteren, onları gerçek sınırlarına sevk eden eden somut bir edimdir.

Derrida'nın yasanın şiddeti ile ilgili en dikkate değer değerlendirmesi Holocaust hakkındadır. Derrida, Yahudilerin Naziler tarafından soykırıma uğratılmasını, hukukun genelliğinin tekilliği içermekteki aczini kanıtlayan uç bir örnek olarak görür. Soykırım, doğru ile adaleti birbirinden ayıran mitik şiddete tekabül eder; onun radikalleştirilmiş bir biçiminden başka bir şey değildir. Ancak öte yandan Nasyonal Sosyalizm gaz odalarında, temerküz kamplarında kan dökmeden imha etmeyi icat etmiş oluşu nedeniyle, Benjamin'in kastettiği anlamda bir tür ilahi şiddettir bu, diye düşünmüştür.[107]

105. Ünal Nalbantoğlu ve Erdoğan Yıldırım'ın dikkate değer yorumlarına göre. Derrida yargıçların sadece yasaya uymayıp davaya göre yasayı yeniden yapmaları gerekliliğine işaret eder. *Aksi takdirde adil olamazlar. Bu durumda adalet* artık mümkün olabilen bir deneyim olacaktır. Adalet artık olanaksızın deneyimi, aporetik bir deneyim olmaktan çıkacaktır. Geriye yargıcın hem yeni yasa yapan, hem de bu yolla eski yasayı koruyan şiddeti kalacaktır. Bkz. Ünal Nalbantoğlu ve Erdoğan Yıldırım, "Adaletin Kurgusökümü Yapılabilir mi? Derrida'nın Bir Savı Üzerine Çeşitlemeler", *http://www.metu.edu.tr/~hun/home.html* (erişim tarihi 22.9.2008), s. 13.

106. M. Mahlmann, *a.g.y.*, s. 33

107. Derrida, Benjamin'de mitik şiddetin kanlı, ilahi şiddetin kan dökmeyen *özellikleriyle tanımlanmasını tamamen yanlış yorumlamıştır* (bu kitapta s. 118, 124-5). Benjamin kansız şiddet biçimlerine aşina olmayan birisi değildi. Gaz bombası konusundaki hassasiyeti bunun bir kanıtıdır. Benjamin kansız öldürme biçimleri konusuna birçok defa değinmiş, ilk kez Birinci Dünya Savaşı'nda kulla-

Genelleyici ve kapsayıcı haklar ve hukuk öğretisi nihayetinde tekilliği ve biricikliği tehdit eden mitik bir şiddet içerir ya da onu kuran yasa yoluyla mitik bir şiddet potansiyeli taşır. Bu sadece soykırım gibi radikalleşmiş biçimlerde ortaya çıkmaz; insan hakları söyleminde olduğu gibi genel'in, kapsadığı tekil'in başkalığına saygı duymadan, onun adına söz aldığı her yerde mevcuttur. Soykırım gibi radikalleşmiş bir biçim almadığı durumlar mitik şiddetin sona erdiği anlamına gelmez.

Derrida, bir yanda hukuksal söylemi, yani dile getirilemez, düşünülemez olan karşısında hukukun takındığı tavrı yapıbozuma uğratırken öte yandan da bir hukuk fikrini onaylar. Hatta hukuku bir tür yasanın adaleti olarak görür.[108] Yapıbozumun paradigması hukukun yapıbozumunun kendisidir. Aynı "kararsız" tutumu ŞEÜ kar-

---

nılan gaz bombası onun için daima güncelliğini korumuştu. ŞEÜ'den çok sonra, 1928 yılında, "Gaz Bombası Tehdidi Altında Berlin'de Erzak ve Beslenme" başlıklı bir sergi hakkında haber yaptı. Sergi, Birinci Dünya Savaşı yıllarında insanların beslenme ve erzak tedariki konusundaki çabalarını anlatıyordu. Benjamin haberinde birden ne zaman aynı şeylerin tekrarlanacağını sorar: Bir gaz bombardımanının ardından bizler hayatta olamayacağımızdan hangi cins geriye kalacaktır? Sakın bu cins gazla zehirlenmemiş bir besin bulma yeteneğine sahip olanlar olmasın? Bkz. Günter Hartung, "Walter Benjamins Antikriegschriften", *Weimarer Beiträge*, cilt 32 (5), 1986, s. 407. Benjamin'in kansız imha aracı olarak gaz konusundaki yazıları bununla sınırlı değil. "Sanat Yapıtının Durumu" nda şehirleri havadan yönetmek yerine havadan bombalamayı tercih etmenin gaz savaşına uygun bir aracın keşfi olduğunu söyler (W. Benjamin, *GS*, cilt IV-1, 1979, s. 531). Gaz bombası Birinci Dünya Savaşı'nı tecrübe eden bütün bir yazar ve düşünür kuşağını derinden etkilemişti. Nesneleri tahrip etmeden insanları yok etme düşüncesi Weimar entelektüelleri üzerinde derin bir etki yaratmıştı. Dolayısıyla Derrida "Yasanın Gücü"nde ilahi şiddeti ve kansız tecelli etmesini Holocaust ile mesnetsiz ve yakışıksız bir biçimde benzeştirmiştir. Ölümünden çok kısa bir süre önce, Paris yakınlarında tutuklu kaldığı gözaltı kampında, sınırlandırma ve yerleştirme gibi iktidarın en tipik egemenlik araçlarını hiçleştirecek denli soğukkanlı, kampta dergi çıkarma hayalini diğer gözaltındakilere aşılayacak denli tutkulu, şiddet karşıtı sıra dışı bir entelektüel için gerçekten hiç hak etmediği bir benzetmedir bu: Kurban ile failin benzetilmesi. Benjamin'in kamp hayatı için bkz. Hans Sahl, "Walter Benjamin im Lager", Inge ve Karl Scheurmann (haz.), *Für Walter Benjamin*, Hamburg: Kellner Verlag, 1990, s. 114-27.

108. Derrida'ya göre "siyaset ile hukukun birbirini denetleme gereğinden doğan temel gerilim, gerçek siyasetin çifte sorumluluk açmazında risk alması anlamına gelir". Bkz. Zeynep Direk, "Yasa, Adalet ve Siyaset", bu kitapta s. 216, 8. not. Bu durumda Derrida hakiki bir siyasal edim örneği gerçekleştirmiş olmaktadır.

şısındaki tavrında da gözlemek mümkün. Metnin ilk yarısında Derrida, ŞEÜ'yi içkin araç-amaç eleştirisi nedeniyle onaylar. Metnin ikinci bölümünde ŞEÜ'ye karşı daha mesafeli bir tavır takınır. Özellikle ilahi şiddetin bıraktığı izler ve büründüğü biçimler konusundaki teşhisi tamamen reddeder. Hukuksal edim, genelliği içinde tekile hitap etmeyen, etmeyecek bir edimdir. Bu haliyle de gerçek bir adalet fikrine indirgenemeyecek, onunla uyuşmayan bir tür şiddet içerir. Burada yasanın genelleştirici şiddeti ile dilsel şiddet arasında bir bağıntı kurar Derrida. Dil de tıpkı yasa gibi kuralların belli durumlarda uyarlanması yoluyla var eder kendini ve bir halin tekilliğini kaçırır. Bir muhataba yönelmez. Dil ve hukuk bir başka açıdan daha birbirine benzemektedir. Hukuksal içtihat ve yargılama, dilsel düzenliliği varsayar. Hatta daha açık konuşmak gerekirse, dilsel genelleştirmeye meyillidir. Benjamin ŞEÜ'de şiddeti, yasayı koruyan ve yasayı koyan haliyle yasanın arka planında yer alan bir durum ya da sürece indirgemez; şiddeti yasayı yapan kurucu etmen olarak görür. Hukuksallığın, hukuksal karakterin bizzat kendisidir şiddet. Dolayısıyla ŞEÜ'de yasadaki ya da yasanın icrasındaki şiddetten ziyade, bizzat yasanın şiddeti konu edinilmiştir. Derrida'nın Benjamin'i izlemekte isteksiz olduğu nokta da burasıdır. Öte yandan ŞEÜ'de saf araçların mümkün olabileceğine dair bir argüman mevcuttur. Bu argüman dilin kendisini amaçlardan bağımsız olarak, diyaloğu kendinde bir amaç, bunu sürdürmeyi de saf bir araç, sivil bir uyuşma tekniği olarak görür. Derrida, dilin kendinde saf bir araç olduğu diyalog formunu ve bunun aşkın bir eleştiri kategorisi olmasını reddeder. Dilin çatışmaların çözüme ulaştırılmasında şiddet dışı bir ihtimal taşıyıp taşımadığı sorusuna Benjamin "hiç şüphesiz" diye yanıt verirken, Derrida açık bir biçimde "hayır" der. "Yasanın Gücü" nde şiddetin olmama ihtimaline ve düşüncesine hücum eder. Saflık düşüncesine yaslanan bir eleştiriye, saf olanın diğer şeylerden ayırt edilebileceğine karşı çıkar. Benjamin meşruluk meselesinin ötesine gidebilen, ama aynı zamanda gerçek pratiklere tekabül eden bir duruma işaret ediyordu. Bu durum salt tekil bir pratik olmayıp değişik biçimlere dair bir pratiği de içeriyordu. "Saf araçlar" derken, genelleştirmenin tamamıyla dışında kalan araçları kastetmeyip esasında açık ya da örtük bir amaca hizmet etmekten kaçınmayı ön plana çıkarmıştı. Bu öylesine bir pratiktir ki, en azından ortaya çıktığı mo-

mentte gerçek kabul edilmek için herhangi bir hukuksal anlama ve hukuk tarafından meşrulaştırılmasına gerek yoktur.

Oysa Derrida saf, şiddet içermeyen araçlar kavramı arkasında saf tutan böyle bir pratiğin hiçbir koşulda mümkün olmadığını düşünmektedir. Derrida, saf araçların şiddet içermeyen araçlar olarak yeni pratikler yaratma ihtimaline, saflığın ontolojik bir ihtimal dahilinde düşünüldüğü gerekçesiyle esastan karşı çıkar. Ama öte yandan onun kendi argümanını takip ederek söyleyecek olursak, yasanın indirgenemezliğini açıkça olumlaması da karşı çıktığı ontolojik olanaklılığa çok yakın, hani neredeyse yarı-ontolojik diyebileceğimiz bir biçimde formüle edilir.

Benjamin hukuksal sorunların nihai olarak çözülemezliğine işaret etmişti. Derrida da dilin içerdiği şiddet hakkındaki karar verilemezliği, benzer bir biçimde, iletişimin dilsel düzene dair hiçbir temel şeyi aşkın hale getiremeyeceğini söyler.[109] Derrida, burada Benjamin'in hukuka dair saptamasıyla bir benzeşim kurar. Hukuk adaletle aynı şey değildir. Derrida'nın bu saptamasına Benjamin de katılabilirdi. Ancak Derrida Benjamin'den farklı olarak, adalet sorunlarının hukukun dışında karara bağlanabileceği, hukukun yıkıntılarından adalet fikrinin pırıltısından bir pratik çıkabileceği düşüncesini reddeder, böyle bir anlamın karar verilemezliğine işaret eder. Bu durumda dekonstrüksiyon, hukuksal araca geri dönerek, salt hukukun içinde adaletin imkânsız olduğunu göstermekle yetinecektir. "Salt hukukun içinde" sözüne özellikle dikkat etmekte fayda var. Tartışma en uç noktaya götürülürse, adaletin hukuksal düzenin dışında mümkün olmayabileceğini Benjamin'in de kabul edebileceği görülür. Ama dilin ve şiddet içermeyen pratiklerin hukukun dışında mümkün olabileceği konusunda çok açık ve nettir. Ona göre, "dilin dışında bir saflık mümkün değildir" tarifi, hukukun dışında bir saf-

109. Yapıbozum prosedürel açıdan mantıksal karar verilemez olan durumların inşasına dayanır. Karar verilemez olan durumlar bir kez inşa edildikten sonra bunlar metinlerle karşılaştırılarak taşıdıkları hakikat düşüncesi dekonstrüksiyona uğratılır. Dil düzeninde geçerli olabilecek bu strateji hukuk düzeninde geçerli değildir. Çünkü Derrida'nın bahsettiği *aporetik* deneyim ve şok, hukukta sanıldığı kadar yer bulmaz. Hukuk mantıksal bir söylem değildir; hukukun başka bir geçerlik talebi vardır. Bu nedenle dil ve hukuk analojik bir ilişki içinde değildir. Bkz. P. Gehring, *a.g.y.*, s. 168.

lık düşüncesini ortadan kaldırmaz. Yapıbozumda ikisi birbirine benzeşiktir. Eğer dilde saf araçlar birbirine karışıyorsa ve bu karışım kendi mistik temellerini reddetmiyorsa, hukukta da otoritenin mistik temeliyle bu mistik temelden kopma umudu iç içe geçmiştir.

2.5. Mimetik Şiddet

Antonio Negri, pasifizmin ve terörizmin amaç-araç ilişkisini tersine çeviren, aynı şeyin iki farklı yüzü olduğunu söylerken, ŞEÜ'nin güncelliğine dair son derece önemli bir tespitte bulunmuştur. Haklı amaçlar için bile olsa şiddeti dışlayan bir hareket olan pasifizm, aslında gösteri toplumunun medyatik yasasına boyun eğmiş, şiddeti bir araç olarak dışlarken en önemli şiddet araçlarından biri olan medyatik öğeye mahkûm olmuştur: Medyanın ilgilenmediği her barışçıl eylem sonuçsuz kalmaya mahkûmdur. Çünkü eylemin kendisi medya temsiliyle şiddeti dışlama biçimini anlatır. Terörizm ise sadece medyayı araç olarak kullanmaz; medyadaki gösteriyle terörist gösteri birbirini tamamlayan aynı gösteri yasasından beslenirler.

Antonio Negri'nin dikkate değer yorumuna göre ŞEÜ'nin esas amacı, şiddeti bir görünüm, bir temsil olmaktan çıkarmak, ya da en azından bu özellikleriyle sınırlandırılmaktan kurtarmaktır. Daha doğrudan bir ifadeyle, şiddet belirli hedeflere belirli araçlar dolayımıyla ulaşma edimi olarak tarif edilmekten çıkartılmıştır. Negri, güncel bir örneğe başvurarak ŞEÜ'nin siyasal anlamını ve önemini ortaya koyar. Negri'ye göre terörizm ve pasifizm çifti görünüşte birbirinin zıttı gibi anlaşılsa da, aslında aynı şeyin iki farklı yüzüdür.[110] Her ikisi de medya tarafından görüldüğü ve medyada temsil edildiği sürece hedefle aracı iç içe geçirir.[111] Amaçları temsil eden medya olmadığı sürece hem terörist eylemler, hem de mesajı pasif yollardan aktarmayı tercih eden taban hareketleri, bir temsil ve performans tuzağına düşmektedirler. Çünkü medya olmadığı sürece mesajı iletecek, dolayısıyla da bu iletimi öngörerek oluşturulacak bir

110. Antonio Negri ve Michael Hardt, "Şiddetin Pratik Eleştirisi", *Dionysos' un Emeği*, İstanbul: İletişim, s. 413.

111. Wievorka da benzer bir görüşü paylaşır. Bkz. M. Wievorka, *a.g.y.*, s. 109.

kolektif eylem biçimi olmayacaktır.[112] ŞEÜ, tam da temsil ile araç ve amaç arasındaki diyalektiğe kısa devre yaptırdığı için hâlâ günceldir. Bu haliyle iktidarın eleştirisidir. İktidarın doğasına yönelik bu eleştiri, kendi alternatifini de beraberinde getirir. ŞEÜ'de formüle edildiği haliyle ilahi şiddet, aslında bir kurucu iktidarı tarif eder.[113] Öyle bir kurucu edimdir ki bu, kaynağı ve gücü kendinde sudur eder; önceden öngörülmeyen hedeflere yönelen, kendinde saf bir enerjiyi ifade eder. O nedenle tali iktidardan ve iktidar biçimlerinden farklı olarak, her kurucu iktidar bir potansiyel, şeylerin olmama ya da başka türlü olma ihtimallerini de ihtiva eden saf bir enerjidir. Devlet iktidarını, dolayısıyla hukuk-şiddet sarmalını bertaraf eden, hukukun mevcut iktidar biçimleriyle olan doğrudan ilişkisini askıya alan bir enerjiden söz etmek durumundayız. Negri, ŞEÜ'nin kurucu bir iktidar perspektifi dışında anlaşılamayacağını iddia eder.[114]

Negri'ye göre kurucu iktidar modernliğe ait bütün kavramları tahrip eder, yerine yenilerini üretir. Kurucu iktidar, tarihin, dışarıdan müdahale eden yeni arzu ve yeni güçlerce kesintiye uğratılma-

112. A. Negri ve M. Hardt, *a.g.y.*, s. 411

113. Temmuz 2007 seçimleri sonrasında, yeni bir anayasa yapılması hakkında medyada ateşli tartışmalar yapıldı. Yeni bir anayasanın yapılabilmesi için hiçbir engel bulunmadığını söyleyenler, TBMM'ni seçen halkın temsilcilerinin anayasa yapımına yetkili olduğunu iddia ettiler. Bu durumda kurucu iktidarın öznesi olan *halk* seçmen olarak tescil edildi. Buna itiraz edenler kurucu iktidarı öne çıkardılar. Ama burada da kurucu iktidar, milli egemenliğin temsilcileri aracılığıyla anayasa yapımına katıldıkları "kurucu meclis" ile tarif edildi, daha doğrusu bununla sınırlandırıldı. Her iki anlayışta da *biz* adına kurma eylemi ön planda yer aldı. İlkinde seçmen, ikincisinde müesses nizamın kurumları "halk adına" anayasa yapma kudretini kendilerine mal ettiler. Çok az şey Walter Benjamin'de yasa kuran ve yasa koruyan şiddetin döngüselliği meselesini bundan daha iyi anlatabilirdi. Oysa ilahi şiddet, siyasal kavrayıştan kopma, mevcut düzenle bağları koparma anlamında kurucu bir güçtür.

114. A. Negri ve M. Hardt, *a.g.y.*, s. 417-8. Benzer yöndeki bir tartışma için bkz. Brett Neilson, "Potenza Nuda? Sovereignty, Biopolitics and Capitalism", *Contretemps*, no. 5, 2004, s. 66. Neilson'a göre Machiavelli'den Marx'a kurucu iktidarın asıl niteliği bir arzunun ifadesi olması ve belirlenimlerin dışında demokrasi ve özgürlüğün pozitif bir kavrayışına dayanmasıdır. Negri, kurucu iktidarı (potansiyeli) Agamben gibi örtük ya da doğrudan, her durumda paradoksal bir ilişki içerisinde olduğu Aristotelesçi edime bağlamaz. Negri'de potansiyel, arzunun önlenemez bir biçimde, ilerici anlamıyla genişlemesi, çoğalmasıdır. Bkz. B. Neilson, *a.g.y.*, s. 68.

sıdır. Ne var ki yeni küresel düzende artık bir dışarısı yoktur. O halde kurucu iktidarın ontolojik figürünü dışarıda bırakan yeni bir hareket zuhur etmek durumundadır. Bilindiği gibi, Negri bu harekete "çokluk" adını vermiştir.[115]

2.6. "Potenza Nuda": Çıplak Hayatın Şiddete Açılışı

Agamben'e göre teknik anlamda "yasanın gücü" deyişi, gerek modern gerek eski doktrinde yasanın kendisine gönderme yapmaz. İstisnai hallerde yürütme erkinin yasa çıkarma yetkisini tarif eder (s. 49).[116] Yasanın gücü, kendisini yasadan soyutlamasından gelir. İstisna hali, bir yandan normun yürürlükte olduğu ama uygulanmadığı, öte yandan da yasa değeri olmayan kararların güç edindikleri bir yasa halini tanımlar (s. 49). Kural ile istisna arasındaki ilişki sadece hukuksal bir ilişki değildir; Kant'taki yargı düşüncesine kadar geriye izi sürülebilir. Agamben Kant'taki yargıyı, tikel'i, tümel'de içerilmiş olarak düşünme yetisi olarak görür (s. 50). Ancak yargı yetisinin kötüye kullanıldığını düşünür. Burada tümel, yani kural verilidir ve tekil olayı kuralın altına yerleştirmek söz konusudur (s. 50). Buna karşılık kural üzerine düşüncede yargının rolü tam tersi şekilde ele alınmıştır. Burada tikel verilidir ve tümel kuralı bulmak söz konusudur. Agamben'e göre Kant aslında sorunun çözümsüzlüğünün ve iki yargı türü arasında somut bir karar vermenin güçlüğünün farkındadır (s. 50). Ama yine de Kant sonuçta norm ve istisna arasındaki bağıntıyı salt mantıksal işlem düzeyine indirmiştir. Oysa Schmitt'in *Siyasal Teoloji*'de söylediği gibi, bir normun uygulanması hiçbir biçimde o normda içerilmiş değildir; normdan çıkarsanması da olanaksızdır. Eğer böyle olmasaydı zaten duruşma ve davaya gerek kalmazdı. Tıpkı dil ve dünya arasında olduğu gibi norm ile normun uygulanması arasında da birini ötekinden dolaysız olarak türetmeye olanak tanıyan herhangi bir içsel bağ yoktur (s. 51). O halde istisna hali, norm ile gerçekliğin hem örtüşmediği yolunda bir ikrar, hem de "mantık ile pratiğin belirsizleştiği, belirli bir mantığa

115. B. Neilson, *a.g.y.*, s. 69.

116. Bu bölümde yapılan atıflar için bkz. Giorgio Agamben, *İstisna Hali*, İstanbul: Otonom, 2006.

dayanmayan katışıksız bir şiddetin, göndermesi olmayan bir sözceyi gerçekleştirme iddiasında bulunduğu bir eşiktir" (s. 53). Eğer egemen istisna haline karar verense, yasanın gücünün, gerektiğinde yasayı askıya alabilmesinde yattığının, norm ile tekil durum arasındaki örtüşmezliğin farkında olmak durumundadır. Zaten norm ile tekil durum arasındaki örtüşmezlik, egemenin kararı sayesinde ortadan kaldırılmaktadır.[117]

Agamben'e göre "Hukukun hiçbir durumda katlanamayacağı şey, hukuk dışı bir şiddetin varlığıdır" (s. 66). Bunun nedeni "böyle bir şiddetin amaç bakımından hukukla bağdaşmazlığı değil, bizatihi varlığının hukuk dışı olmasıdır". ŞEÜ'nin görevi böyle bir şiddetin gerçekliğini kanıtlamaktır (s. 66-7). Bilindiği gibi Benjamin, varlığı hukuk dışı olan şiddeti "ilahi şiddet", ya da seküler anlamıyla "devrim" diye tarif etmişti.

Benjamin'in irrasyonel düşünceleri, Brecht, Schmitt gibi tehlikeli şahsiyetlerle kurduğu düşünsel ve kişisel yakınlıklar daima şaşkınlık yaratmıştır. Şaşkınlık ve iç burkulması bazen anlaşılabilir insani tepkiler olmakla birlikte, Benjamin'in düşünsel evrenini kısıtlayan, düşüncelerinin orijinal yönlerini karanlıkta bırakan sığ bir ahlakçılıktan başka bir şeye hizmet etmemiştir. Bu yorumlar genellikle Benjamin'in irrasyonel düşünce akımlarına olan zaafına ve demokrasi karşıtı düşüncelerle temasına değinir; söz konusu akım ve düşüncelerin onun üzerindeki etkisine işaret eder. Carl Schmitt ile düşünsel bazı ortaklıkları da bu çerçevede ele alınmıştır. Agamben'in Benjamin-Schmitt ilişkisine dair çözümlemeleri böyle olmayan nadir incelemelerdir. Agamben, Benjamin'in Schmitt'ten değil, asıl Schmitt'in Benjamin'den etkilendiğini, *Siyasal Teoloji* ve kısmen *Diktatörlük*'ün, ŞEÜ'ye siyasal bir cevap olarak okunması gerektiğini öne sürer. Agamben'e göre Schmitt'te istisna hali, Benjamin'in bütünüyle yasasız bir insan eylemi arzusuna yanıt oluşturan bir düzenektir (s. 67).

117. İktidar bu sayede hem sistemin içindedir, hem de sistemin üzerinde aşkın bir konumda yer alır. Sistemi yeniden üretir, üstelik tahrip etmeye de muktedirdir. İktidar bu haliyle, Benjamin'in mitik ve ilahi şiddetinin bir bileşeni haline gelir. Etienne Balibar bunu Agamben'in gayet net bir biçimde ortaya koyduğunu söyler. Bkz. Etienne Balibar, "What's in a War? Politics as War, War as Politics", *Ratio Juris*, cilt 21 (3), 2008, s. 383.

Schmitt *Diktatörlük*'te, egemen ve komseryal diktatörlük arasında bir ayrım yapmıştı. 1922 yılında yayımlanan *Siyasal Teoloji*'de iktidarın ve egemenliğin doğasına ilişkin tartışmada söz konusu ayrım terk edildi. Egemenliğin yeni çalışmada bir karar verme momenti olarak ele alınması, basit bir kavramsal yer değiştirme değildi. Agamben'e göre Schmitt, Benjamin'in ŞEÜ'de her iki iktidar biçiminin iç içe geçmiş bir sarmal olduğu yolundaki iddiasını dikkate almıştı: *Siyasal Teoloji*'de karar egemenliğin biçimini yeniden yapılandıran bir ikamedir" (s. 68). Agamben'e göre, bu karşı hamle ancak Benjamin'in eleştirisine bir cevap olduğu anlaşıldığında stratejik bir anlam ifade eder (s. 68). Schmitt, Benjamin'in hukuksal sorunların nihai karar verilemezliği düşüncesine yanıt olarak, egemenliği, kararın en uç yeri olarak belirler. Ama her durumda Schmitt tartışmayı Benjamin üzerinden yürütür. Hukuku yasanın kendisine verdiği yetkiye dayanarak askıya alan, böylece yasadışı ile yasa arasındaki ayrımı fiilen ortadan kaldıran egemen, egemen saf şiddet haline dönüşür. Agamben'in de belirttiği gibi Benjamin, devlet iktidarının istisna hali yoluyla yasasızlığı bünyesine katma girişiminin maskesini düşürür ve bu girişimin gerçek yüzünü gösterir. "Hukuku yasanın gücü şeklinde askıya alarak koruduğunu öne süren tam bir hukuk kurmacası. Benjamin'de bu kurmacanın yerini artık iç savaş ve devrimci şiddet alır; bir başka deyişle, hukukla her türlü ilişkisini bir yana bırakmış olan insan eylemi devreye girer" (s. 73).

Schmitt, istisna hali olarak ortaya çıkan şiddeti hukukun içinde kavramaya çalışır. Şiddet her koşulda yasanın denetiminde olan, yasanın öngördüğü şiddet olmak durumundadır. Schmitt şiddeti Max Weber'in tarifini zorlama pahasına, "her koşulda hukuken meşrulaştırılabilecek şiddet" biçiminde anlar. Bu zorlamaya rağmen yine de esasen Weber'in çizgine sadık kalmıştır. Walter Benjamin şiddeti, yasa ile yasasızlığı tayin eden hukuksal mülahazada değil, yasasızlığın alanında tahayyül eder. Agamben'e göre, Benjamin ile Schmitt arasındaki yasasızlık savaşında, saf varlığa, nihai metafizik hedef olarak saf varoluşa, uç noktadaki siyasal nesne olarak saf şiddet karşılık gelir. Saf varlığı *logos*'un alanında yakalamaya çalışan *ontoteolojik stratejiye* (Benjamin) yasasız şiddet ile hukuk arasındaki ilişkiyi güvence altına alması gereken istisna stratejisi karşılık gelir (Schmitt). Agamben de tıpkı Derrida gibi, dilin kuralları ile hukuk

kuralları arasında bir analoji kurar: Tıpkı dilin yalnızca dilsel olmayanı yakalayarak var olabilmesi gibi, hukuk da yasasızlığı ele geçirerek var olabilecektir (s. 73).

Agamben'e göre ŞEÜ'de en hayati kavramların başında saf şiddetin doğru anlamını bulmak gelir. Benjamin'e göre, bir varlığın saflığı asla koşulsuz ve mutlak değildir, her zaman bir koşula tabidir. Bu koşul saflığın konusu olan varlığa göre farklılaşır. Ama asla varlığın kendinde bulunmaz.[118] "Her sonlu varlığın saflığı varlığın kendisine asla bağlı değildir. Örneğin doğa için doğanın dışında bulunan saflığın koşulu insan dilidir" (s. 74-5).

Agamben, Benjamin'deki saf araçların ve saf şiddetin tözsel değil ilişkisel biçimde anlaşılması gerektiğini düşünür. Buna göre saflık şiddete içkin bir şey değildir. Bir başka deyişle, saf şiddetteki saflık şiddetten kaynaklanmaz; saflık, şiddetin dışarıdaki bir şeyle ilişkisinde aranmalıdır. Bu dışsal koşul ŞEÜ'de "bir şiddet eleştirisinin görevi onun hukukla ve adaletle ilişkisinin serimlenmesi olarak tanımlanabilir" (s. 75) diye belirtilmiştir. Nitekim şiddetin saflığını hukukla ilişkisi belirler. Agamben'in yorumunda şiddetin saf bir araç olması, "yani paradoksal bir 'amaçsız aracılık' şiddet temasının ana unsurudur. Kısaca araç niteliğini korumakla birlikte peşine düştüğü amaçlardan bağımsız olarak değerlendirilen bir araç şiddetin ölçüsüdür" (s. 75). Öyleyse burada sorun doğru amaçları belirlemek değil, başka tür bir şiddeti tarif etmektir (s. 75). Saf araç saflığını hukuksal araçlardan farklı olan özgül bir niteliğe değil, hukuksal araçlarla ilişkisine borçludur. Saf şiddet hukuk ile şiddet arasındaki bağı sergiler ve keser. Ve böylece sonuçta yöneten ya da icra eden şiddet olarak değil, saf bir biçimde eyleyen ve gösteren şiddet olarak belirebilir (s. 76). Peki bu saf şiddet ne yapar? Hukuku yasasızlığa doğru genişleten egemen siyasal kavrayışı reddeder. Normu, tümel'in tekil'de içerilmesine endeksleyen "doğal" yargıyı reddeder. Hukuk adına amaçlanan şiddeti, şiddetin hukuk ile bağını gösterir, ve reddeder. İnsanlar arasında gönül duygusunu yeniden işler hale getirebilecek bir kudret namına, şeylerin ve dünyanın bugünkü halini reddeder.

118. Hamacher bu kitaptaki "Afformatif, Grev" başlıklı yazısında, Benjamin'deki ilahi şiddetin *performatif* değil, *afformatif* olduğu yolundaki analizini bu noktadan hareketle derinleştirmektedir.

Agamben, ilahi şiddetin tahrip ettiği, yasanın şiddeti olan hukukun devrim sonrası olası hayatını resmetmektedir. Mesih yoluyla gerçekleştirilmesinden sonra yasaya ne olacaktır? Sınıfsız toplumda hukukun konumu ne olacaktır? Ona göre adalete doğru bir geçit açan, hukukun ortadan kaldırılması değil, hukuksal etkinliğin ve işleyişin devre dışı bırakılmasıdır. Yani hukukun başka bir kullanımıdır. Hukuk bu yeni kullanımında artık yasa yaşama katılmış olacaktır (s. 77). Burada artık hukuk, Benjamin'in, "Yeryüzünün kesinlikle temellük edilemeyen ve hukuksallaştırılamayan bir mülk olduğu bir dünya hali" şeklinde tanımladığı adalete ulaşmamızı sağlayan geçittir. Kısacası hukuk, adalet olmaktan çok bizi adalete götüren kapıdır" (s. 78).

2.7. Haklı Savaş Çağında Şiddetin Yeni Eleştirisi

Agamben *Homo Sacer*'de ŞEÜ'nin güncelliğine dair bir argüman ortaya koyar. Carl Schmitt'in egemenlik kuramını biyopolitik bir alana aktararak jeopolitikle biyopolitiği birlikte ele alır. Buna göre yeni Amerikan dünya düzeni istisna hali ile iç savaşın birbirine karıştığı iki paradigmadan oluşan tek bir sistemi, daha doğrusu iki yönlü bir sistemi ifade etmektedir.[119] Sistemin her bir yönü diğerinin eylemlerini meşrulaştırır, hatta bir süre sonra ikisi birbirinden ayrılmaz hale gelir. Yasa ve şiddet ilişkisini güncel biçimleriyle kavramak bakımından kuramsal düzeyde son derece ufuk açıcı olabilecek bu düşünce, Weigel'e göre "siyasal" bakımdan bazı kör unsurları da içinde barındırmaktadır. Aktüel çatışma biçimleri ve burada yer alan figürleri aynı kaynaktan üreyen unsurlar olarak değerlendirmek ve aynı amacın iki farklı gerçekleştirme biçimi olarak ele almak, kısmen de olsa siyaset karşıtı, siyaset üstü bir yan anlamı da beraberinde getirmektedir ona göre.[120] İstisna hali ve iç savaş sadece kurbanlar yaratmamakta, yeni siyasal figürleri de ortaya çıkart-

119. Bkz. Sigrid Weigel, "The Critique of Violence: Or, The Challenge to Political Theology of Just Wars and Terrorism with a Religious Force", *Telos*, no. 135, 2006, s. 62

120. Bkz. S. Weigel, s. 62 vd. Agamben'in siyasal çözümlemenin inceliklerini göremediği hususunda pek çok eleştiri vardır. Bkz. S. Buck-Morss, *a.g.y.*, s. 171.

maktadır. Agamben Amerikan istisnacılığının kurbanlarını teşhis etmekteki maharetini, Amerikan karşıtı yeni savaşçı tipolojisi söz konusu olduğunda, her nedense, gösterememektedir.

Homo Sacer (kurban edilemeyen ama öldürülebilen) bu siyasal figür, geleneksel anlamıyla olmasa da, her yerde Balibar'ın deyişiyle *öznel aşırı şiddet*'in mağduru olan kurbanlar yaratır. *Homo Sacer*, salt siyasal anlamıyla, analojik bir karakter biçiminde ele alındığında bile fail değildir; bir sınır kavram, bir sınır durumu ifade eder. Oysa yaşadığımız dünyada yasa ve şiddet ilişkisinin sınırları içine düşen failler başkadır. İntihar bombacıları, şehitler, teröristler, gerilla ve partizanlar, özgürlük savaşçıları, birbirinden farklı bu figürler, *Homo Sacer*'in tersine, kâh kendi bedenlerini bir silah olarak kullanarak, kâh hedefe varmak için her türlü silahı araç olarak kullanarak sınırları genişletme, belirsizleştirme ya da sınırları yeniden tayin etme amacıyla şiddet kullanırlar. *Homo Sacer*, öldürülebilen ancak kurban edilemeyen "çıplak hayatı" temsil eder. Oysa diğer siyasal figürler öldürme vasıtasıyla kendi hayat tarzını kutsallaştıran bir düşüncenin cisimleşmiş halidir. Öldürme eylemiyle hem kendisini, hem hayatı çıplak hayatın dışına koyan ya da ona çıplak hayattan daha fazla bir kıymet biçen bir eylemle karşı karşıyayız.[121] Bu eylem tarzı, kendini feda etme, şehitlik gibi geleneksel ikonografik temsil biçimleriyle ve törenlerle ifade edilen kutsanmış bir hayata karşılık gelir. Örneğin intihar bombacısı bu haliyle sadece yalın yaşam ile egemen iktidar arasındaki yakın bağıntıyla çelişmekle kalmaz, aynı zamanda *Homo Sacer*'in karşıtıdır.[122]

Siyaset terminolojisinde bugüne kadar ele alınan bazı klasik figürler dahi bu yeni siyasal figürlerin kendine özgü dinamiğini anlamaya yetmiyor. Bunları kısmen kıyas yoluyla geleneksel siyasal terminolojiye bağlamak mümkün olsa da, bu yeni siyasal figürlerin yeni şiddet biçimleriyle bağıntısı hakkında çok daha fazla sayıda karşılaştırmalı çalışma yapmaya ihtiyaç var. Çünkü bugüne kadarki siyasal faillerin hemen hemen tümü belli bir hukuksal jeopolitik düzlemde hareket eden resmi ya da sivil seküler aktörler olmuştur. En azından modern dünyada siyasal faillerin neredeyse tamamı böyledir. Örneğin Schmitt'in partizan teorisi, *jus publicum Europa-*

121. S. Weigel, *a.g.y.*, s. 62-3. 122. *A.g.y.*, s. 62.

eum'daki savaş kurallarının çözülmesi ve Avrupa merkezli devletler arası savaş fikrinin gerilediği bir dünyada ortaya çıkan siyasal bir figürü konu alır. Ama bu figür, her ne kadar asimetrik savaş yürüten siyasal bir figür olsa da, devletin toprağa bağlı, *teritoryal* karakterini temsil etmeye devam eden seküler bir savaşçıdır.[123] Bir tarafa ait (partizan) olmakla beraber, hedefi ve mücadelesi sekülerdir. Dolayısıyla şiddetin yasa koyucu bu en dışsal, "yasadışı" karakteri dahi seküler bir yasa paralelinde hareket eder; bir iktidar kurma, devlet olma saikiyle hareket eder.[124] Oysa bugün karşılaştığımız intihar bombacısı ya da şiddet kullanan herhangi bir dinsel örgütün taraftarları, bildiğimiz tarzda, klasik anlamda bir partizan faaliyeti yürütmemektedirler. Bu nedenle de hem dinin şiddetle bağıntısını yasa ve şiddet arasındaki bağıntıya ekleyen ve onu ister bir bütün isterse din, şiddet ve yasa arasında üçlü bir bağıntı etrafında kuran yeni bir "zor" nosyonuna ihtiyaç vardır. Hukuksal bir kategori olan istisna hali dinsel şiddet içeren siyasal teolojik boyutuyla kavranılmadığı, devlet ve din arasındaki teamüller ve farklılıklar şiddet sarmalı ekseninde yeniden ele alınmadığı sürece, şiddetin faili olan yeni siyasal figürleri eski kavramlarla tarif etmek bütünüyle yetersiz kalacaktır. Dinlerin ve devletlerin ortak amaçlarla farklı anlamlarda kesişim noktasını oluşturan, örneğin şehitlik gibi müesseseler sekülerlik öncesi çağdan miras kalan ve aynı ölçüde bizzat sekülerleştirmenin kendisini de sorgulayan bir sürece karşılık gelmektedir.[125]

Sonuç:
Siyaset Talebi Günümüz Koşullarında Şiddetin Bir Eleştirisidir

Hrant Dink'in katledilişinden sonra dostları ve yakınları, cinayet bütün yönleriyle aydınlatılana kadar sürecin takipçisi olacaklarını veciz bir taleple dile getirdiler: "Hrant İçin, Adalet İçin". Hrant Dink için adalet talebi bize şiddet ve adalet arasındaki bağı göstermesi bakımından son derece önemlidir. Katillerin bulunmuş, yargılanıp

123. S. Weigel, *a.g.y.*, s. 63. 124. *A.g.y.*, s. 64-5.
125. *A.g.y.*, s. 73.

cezalandırılmış olması durumunda bile Hrant Dink için adalet talebi asla sona ermeyecektir. Bunun nedeni sadece cinayetin tetikçi faillerinin yargılanıp ceza alacak olması, cinayetin arkasındaki karanlık güçlere muhtemelen hiç dokunulmayacak olması değil. Cinayetin arkasındaki karanlık güçlerin ortaya çıkarılması ve cezalandırılmaları hiç kuşkusuz içimizdeki burukluğu bir nebze de olsa giderirdi. Ama asla adalet talebimizi karşılamazdı. Mesele Türkiye'nin bir hukuk devleti olup olmaması meselesi de değil. Duruşma Brüksel' de ya da Mumbai'de olsa adalet yerini bulmuş olacak mıydı? Yasanın öngördüğü usuller çerçevesinde herhangi bir ceza davasından sonuçta bir karar çıkacaktır; ama yasanın uygulanması anlamındaki bu karar asla adalet talebini karşılayamayacaktır. Kuşkusuz bir karar hiçbir karar olmamasından iyidir, ama demek istediğim şu ki, bu asla adalet talebinin karşılığı olmayacaktır, olamaz. Peki ama neden? Sadece yasanın genelliğinin asla tekil durumları kapsayamayacağı, onu temsil edemeyeceği, tekil'in hakkını gözetemeyeceği için mi? Bir bakıma, evet. Ama yine de adalet talebi tekillik tutkusuna hakkaniyetli davranmaya indirgenemez ki! ŞEÜ, adalet talebini yasanın şiddetinden ayırır; her türlü şiddeti yasanın alanında meşrulaştırmaya meyleden devlet ve iktidar mantığından uzaklaşmayı, en azından bunu düşünmeyi önerir. Siyaseti dar anlamıyla bir iktidar mücadelesi olmaktan çıkarır, şeylerin ve insanların "başka türlü de olabileceğine dair" bir müdahaleyi yerleştirir siyasetin merkezine. Hukuku ve devleti birbirine bağlayan şiddet sarmalına kısa devre yaptırır.

Hrant Dink aslında Benjamin'in ŞEÜ'de yaptığı şeyi kendi hayatına taşımış birisiydi. Hrant Dink, "insan eylemlerinin geçmişi hatırlama biçimimizi yakından etkileyebileceğini; geçmişin izlerini çarpıtabileceğini, olanları unutulmaya ve yok olmaya mahkûm edebileceğini..."[126] biliyordu. Cana yakınlığı ve güler yüzü adeta, artan mesafenin şiddetin dili olduğunu hatırlatır.[127] Hrant Dink çoklukta birlik olmanın, hukuken ifade edilen homojen "biz" olmaktan farklı bir anlamı olduğunu idrak eden nadir insanlardan biriydi. Onu

126. Carlo Ginzburg, "Çinli Bir Mandarini Öldürmek", *Tahta Gözler* içinde, çev. A. Şişik, İstanbul: Metis, 1998/2009, s. 199.

127. C. Ginzburg, *a.g.y.*, s. 189 vd.

katledenler gerçekte kendi geleceklerini tehlikeye attıklarının muhtemelen farkında bile değiller.

Hrant Dink için adalet talebini şiddete karşı siyaset talebi olarak okumak mümkündür. Çünkü Hrant Dink farklı hayat tarzlarını, kültür ve siyaset anlayışlarını toparlayan birisi olmaktan ziyade, farklılıklar arasında gezinen, farklılık yaratan unsurlar arasındaki sınırları esnekleştiren, melezleştiren, bizzat kendisi sınır olan birisiydi. Hrant Dink için adalet talebi şiddetin insanlar, toplumlar, kültürler arasında sınırları esnetmeye ve melezleştirmeye karşı kullanılmasına, araçsallaştırılmasına direnme çağrısıdır. Bu çağrı alenen şiddete karşı siyaset hakkı talebidir.[128] Bu son nokta üzerinde durmakta yarar var.

Bugün siyaset ve şiddet ilişkisi sınırlarla, sınırlarda tayin edilmektedir. Mülteciler, kaçak ve göçmenler sadece dış sınırları delik deşik etmekle kalmıyor, sınırların içindeki paralel toplumlarda, şehirlerin dış mahallerine atılmış etnik ve kültürel gettolarda var olma, tanınma ve kabul görme mücadelesi veriyorlar. Bu hem kronolojik bakımdan en son gelenler için, hem de birkaç kuşaktır yerleşik olan "daimi yabancılar" için böyledir. Yerleşik yabancılar ve kaçaklar kurulu düzene demokrasinin demokratikleştirilmesi zorunluluğunu dayatırken, yerleşik toplum kesimlerinde de değişik düzeylerde reaksiyoner tavır gözlenmektedir. Sınırlar sadece fiziksel mekân düzenlemeleri değildir; sınırlar aynı zamanda siyasal mekânları tarif eder. Sosyal devletin kriziyle birlikte sosyal yurttaşlığın gerilemesi, hakların sınırlandırılmasıyla sonuçlanmıştır.[129] Bu, kurumların insanlar arası ilişkiyi düzenleyen, çatışmaları kurumlaştıran rollerinde bir azalmaya yol açtı. Yeryüzüne yayılan şiddet ve zulüm politikaları sınırların belirsizleşmesinin, hakları hukuk tekniği sınırları çerçevesinde kısıtlı bir biçimsellikte ele almanın önceden öngörülemeyen bir sonucudur.

Demokrasinin sadece bir rejim olmayıp toplumsal mücadeleler yoluyla genişleyen, demokrasinin demokratikleştirildiği bir süreç

128. "Siyaset hakkı" ve "siyaset talebi" kavramları Étienne Balibar'ın çalışmalarından ödünç alınmıştır.

129. Étienne Balibar, "Violence, Ideality and Cruelty", *Politics and the Other Scene*, Londra: Verso, 2002, s. 137.

olması hususu bu noktada önem kazanır.[130] Sınırların belirsizleşmesine, sosyal aktörlerin (sosyal hakları zayıflatılmış yurttaşların) yeniden konumlanmasına karşı tepki, bütün dünyada benzer bir gelişme kalıbı izledi: Yapısal nesnel şiddette ve öznel şiddette artış. Bu aynı zamanda zulme maruz kalanlar bakımından şiddeti dışlayan ya da doğrudan adalet talep eden ideal bir durum hayalini arttırdı. Şiddete karşı siyaset talebi, yapısal ve öznel şiddetin bir zulüm siyasetine dönüşme tehlikesine karşı, yasayı ve şiddeti dışarıda bırakan ideal bir durumu hayal etmektir. İsteyenler buna, yasanın hayata dönüştüğü, şiddetin işlevsizleşmesi hayali de diyebilirler. Bu hayal bize Walter Benjamin'den, Hrant Dink'ten, küresel kapitalizme karşı verilen küresel mücadelelerden miras kalmıştır. "Şiddetin Eleştirisi Üzerine" şiddeti ve yasayı dışlayan medeni siyaset hayaliyle hâlâ güncelliğini korumaktadır.

130. Étienne Balibar, "Historical Dilemmas of Democracy and Their Contemporary Relevance for Citizenship", *Rethinking Marxism*, cilt 20 (4), 2008, s. 526.

Yazarlar Hakkında

WALTER BENJAMIN 1892, Berlin doğumlu. İlk edebiyat yazıları *Der Anfang* (Başlangıç) adlı dergide yayımlandı. Üniversitede felsefe öğrenimini sürdürürken "Freie Studenschaft" (Özgür Öğrencilik) adlı öğrenci hareketinde yer aldı. 1917'de yerleştiği İsviçre'de Bern Üniversitesi'nden "Alman Romantizminde Sanat Eleştirisi Kavramı" adlı teziyle doktorasını aldı. I. Dünya Savaşı sonrasındaki yıllarda Bloch, Adorno, Horkheimer ve Brecht'le tanışmasıyla birlikte giderek Marksizme yöneldi. Yakın ilgi duyduğu Yahudi mistisizminin de etkisiyle son derece kendine özgü bir estetik ve eleştiri anlayışı geliştirdi. 1940'ta İspanya-Fransa sınırında Gestapo'ya teslim edileceği olasılığı karşısında intihar etti. Frankfurt Okulu ya da Eleştirel Kuram adıyla tanınan hareketin estetik kuramcılarından biri olarak değerlendirilen Walter Benjamin, 1970'lerden itibaren tüm yapıtlarının birçok dilde yayımlanmasıyla, geniş bir tanınırlık kazandı, sanat ve eleştiri anlayışını derinden etkiledi. Türkçede yayımlanmış başlıca yapıtları: *Brecht'i Anlamak* (Metis, 1984), *Parıltılar* (Belge, 1990), makalelerinden yapılmış bir seçki olan *Son Bakışta Aşk* (Metis, 1993), *Pasajlar* (YKY, 1995), *Tek Yön* (YKY, 1999) ve *Moskova Günlüğü* (Metis, 2001).

JACQUES DERRIDA (1930-2004) Cezayir doğumlu Fransız filozof. Dekonstrüksiyon olarak adlandırılan eleştirel tekniği geliştirdi. 40'tan fazla kitabıyla, makale ve konferanslarıyla beşeri bilimler, edebiyat eleştirisi, Kıta Avrupası Felsefesi, Etik, Ontoloji, edebiyat ve mimarlık üzerinde büyük bir etki yarattı. Eserleri, Batı felsefi geleneğinin ve Batı kültürünün sorgulanmayan kimi varsayımlarına karşı bir meydan okuma olarak değerlendirildi. Türkçede yayımlanmış başlıca eserleri: *Marx'ın Hayaletleri* (Ayrıntı, 2001), *Marx ve Mahdumları* (Ayrıntı, 2004), *Önemsizin Arkeolojisi* (Otonom, 2007), *İsim Hariç* (Kabalcı, 2008), *Khora* (Kabalcı, 2008), *Nietzschelerin Şöleni* (Otonom, 2008) ve *Edebiyat Edimleri* (Otonom, 2010).

WERNER HAMACHER 1948 doğumlu. Alman edebiyat eleştirmeni ve kuramcısı. Free University, Berlin ve École Normale Supérieure, Paris'te felsefe, karşılaştırmalı edebiyat ve din incelemeleri çalıştı. Halen Frankfurt Üniversitesi, Genel ve Karşılaştırmalı Edebiyat Enstitüsü'nde ve European Graduate School, Saas-Fee, İsviçre'de ders vermektedir. *Pleroma – Dialectics*

and Hermeneutics in Hegel ve *Premises: Essays on Philosophy from Kant to Celan* adlı kitapları vardır. Stanfort Üniversitesi'nin yayımladığı "Meridian: Crossing Aesthetics" dizisinin yönetmenliğini yürütmektedir. Paul de Man'ın makalelerini Almancaya çevirmiştir. Buradaki makalesi Türkçeye çevrilmiş ilk çalışmasıdır.

GIORGIO AGAMBEN 1942 doğumlu. İtalyan filozof. Venedik'te Universita IUAV'de, Paris'te Collège International de Philosophie'de ve Saas-Fe, İsviçre, European Graduate School'da ders vermektedir. California, Berkeley ve Northwestern Üniversiteleri ile Düsseldorf, Heinrich Heine Üniversitesi'nde ziyaretçi profesör olarak bulunmaktadır. Türkçede yayımlanmış başlıca eserleri: *Kutsal İnsan* (Ayrıntı, 2001), *İstisna Hali* (Otonom, 2006), *Açıklık* (YKY, 2009), *Nesir Fikri* (Metis, 2009), *Tanık ve Arşiv* (Dipnot, 2010), *Çocukluk ve Tarih* (Kanat, 2010).

ROBERT COVER (1943-1986) Boston doğumlu. Hukuk profesörü, araştırmacı ve aktivist. 1972'den 1986'da 42 yaşında ani ölümüne kadar Yale Law School'da ders verdi. Başlıca eserleri: *Justice Accused: Antislavery and the Judicial Process* (1975), *Violence and the Word* (1984) ve *Narrative, Violence, and the Law: The Essays of Robert Cover* (1995). Güney Afrika'da apartheid destekçisi finans kuruluşlarını protesto kampanyasına katıldı. Yahudi sosyal ve hukuki tarihini araştırdı. Bu kitapta yer verdiğimiz "Söz ve Şiddet" makalesi, hukuk, dil ve şiddetin ilişkisi hakkındaki çeşitli tartışmalara esin kaynağı olmuştur.

ZEYNEP DİREK Galatasaray Üniversitesi, Felsefe Bölümü'nde öğretim üyesidir. Çağdaş Fransız felsefesi ve fenomenoloji üzerine yazılarıyla tanınmaktadır. Yazılarını *Başkalık Deneyimi* (YKY, 2005) adlı kitabında toplamıştır. *Dünyanın Teni: Merleau-Ponty Felsefesi Üzerine İncelemeler* (Metis, 2003), *Sonsuza Tanıklık: E. Levinas'tan Seçme Yazılar* (Erdem Gökyaran ile birlikte; Metis, 2003) ve *Jean-Paul Sartre: Tarihin Sorumluluğunu Almak* (Gaye Çankaya ile birlikte; Metis, 2010) adlı derleme kitapları hazırlamıştır.

AYKUT ÇELEBİ 1962, Balıkesir doğumlu. ODTÜ Sosyoloji Bölümü'nü bitirdi. Ankara Üniversitesi İletişim yüksek lisansını ve aynı üniversitede siyaset bilimi doktorasını aldı. Halen AÜ SBF'de öğretim üyesidir. Sosyal ve siyasal felsefe, Weimar Dönemi Alman düşüncesi ve Avrupa Birliği'nin siyasal yapısı başlıca ilgi alanlarıdır. *Avrupa: Halkların Siyasal Birliği* (Metis, 2002) adlı bir çalışması bulunmaktadır.

Kaynakça

KISALTMA İLE GÖNDERME YAPILAN KAYNAKLAR

GS: Walter Benjamin, *Gesammelte Schriften* (Toplu Eserleri), R. Tiedemann ve H. Schweppenhäuser (haz.), Suhrkamp, Frankfurt a.M.

ZKG: Walter Benjamin, "Zur Kritik der Gewalt" (Şiddetin Eleştirisi Üzerine). İlk kez *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik* içinde yayımlanmıştır, cilt 47, 1920-21, s. 809-32. Burada metnin Almanca orijinali için yapılan bütün göndermeler, daha sonra basıldığı şu kaynağa yapılmaktadır: Walter Benjamin, *Gesammelte Schriften*, cilt II-1 içinde, R. Tiedemann ve H. Schweppenhäuser (haz.), Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1999, s. 179-204.

ŞEÜ: Walter Benjamin, "Şiddetin Eleştirisi Üzerine", "Zur Kritik der Gewalt" yazısının Almancadan yapılmış Türkçe çevirisi. Çeviren: Ece Göztepe Çelebi. Bu kitapta s. 19-41'de yer almaktadır.

CV: Walter Benjamin, "Critique of Violence", "Zur Kritik der Gewalt" yazısının İngilizce çevirisi. *Reflections* içinde, Schocken Books, New York, 1986, s. 277-300.

ÜBG: Walter Benjamin, "Über den Begriff der Geschicte" (Tarih Kavramı Üzerine), *Gesammelte Schriften*, cilt I-2 içinde, R. Tiedemann ve H. Schweppenhäuser (haz.), Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1974, s. 129-42. Türkçesi için bkz. "Tarih Kavramı Üzerine", *Son Bakışta Aşk*, Walter Benjamin'den Seçme Yazılar içinde, Nurdan Gürbilek (haz.), İstanbul: Metis, 1993.

ÜSM: Walter Benjamin, "Über Sprache Überhaupt und über die Sprache des Menschen", *Gesammelte Schriften*, cilt II-1 içinde, R. Tiedemann ve H. Schweppenhäuser (haz.), Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1999, s. 140-57. Türkçesi için bkz. "Kendi Başına Dil ve İnsan Dili Üzerine", *Son Bakışta Aşk*, Walter Benjamin'den Seçme Yazılar içinde, Nurdan Gürbilek (haz.), İstanbul: Metis, 1993.

ZPV: "Zum Problem der Physiognomik und Vohersagung", *Gesammelte Schriften*, cilt IV.

Agamben, Giorgio, *Kutsal İnsan*, çev. İsmail Ertürk, İstanbul: Ayrıntı, 1995/2001.
—— *İstisna Hali*, çev. Kemal Atakay, İstanbul: Otonom, 2006.
Arendt, H., *Willing*, Harcourt Brace Jovanovich, 1977.
Aristoteles, *The Nichomachean Ethics*, Penguin Classics, yeni basımı: 2004.
Arrow, K., *Social Choice and Individual Values*, New York: John Wiley & Sons, 1951.
Austin, J. L., *How to Do Things with Words?*, J. O. Urmson ve Marina Sbisa (haz.), Harvard University Press, 1997; Türkçesi: *Söylemek ve Yapmak*, çev. R. Levent Aysever, İstanbul: Metis, 2009.
Ayers, E., *Vengeance and Justice: Crime and Punishment in the 19th Century American South*, Oxford University Press, 1984.
Baecker, Dirk, "Gewalt im System", *Soziale Welt*, no. 1, 1996, s. 93-109.
Balibar, Etienne, "Violence, Ideality and Cruelty", *Politics and Other Scene*, Londra: Verso, 2002, s. 129-45.
—— "Outline of a Topography of Cruelty", *We, the People of Europe?*, Princeton, NJ: Princeton UP, 2004, s. 115-32.
—— "Lenin und Gandhi: Eine verfehlte Begegnung", *Das Argument*, no. 263, 2005, s. 29-38.
—— "What's in a War? (Politics as War, War as Politics)", *Ratio Juris*, cilt 21 (3), 2008, s. 365-86.
—— "Reflections On Violence", *Historical Materialism*, cilt 17 (1), 2009, s. 120 vd.
—— "Marxism and War", *Radical Philosophy*, 160, Mart-Nisan 2010, s. 17.
Barclay v. Florida, U.S. cilt 463, 1983, s. 939.
Barefoot v. Etselle, U.S. cilt 463, 1983, s. 880.
Barnes v. Government of the Virgin Islands, 415 F. Supp. 1218, D.V.I. 1976.
Benedict, R., *The Chrysanthemum and The Sword: Patterns of Japanese Culture*, Boston: Houghton Mifflin, 1946.
Benjamin, Walter, *Briefe*, G. Scholem, T. Adorno (haz.), 1966.
—— *Gesammelte Schriften* (Toplu Eserleri), R. Tiedemann ve H. Schweppenhäuser (haz.), Suhrkamp, Frankfurt a.M.
—— "Goethes Wahlverwandtschaften", *Gesammelte Schriften*, cilt I-1.
—— "Ursprung der deutschen Trauerspiel", *Gesammelte Schriften*, cilt I-1.
—— "Die Aufgabe des Übersetzers", *Gesammelte Schriften*, cilt IV-1, 1923; Türkçesi: "Çevirmenin Görevi", çev. Ahmet Cemal, *Yazko Çeviri*, Sayı 14, 1983, s. 128-37.
—— "Über den Begriff der Geschicte", *Gesammelte Schriften*, cilt I-2, 1974, s. 129-42; Türkçesi: "Tarih Kavramı Üzerine", *Son Bakışta Aşk*, Walter Benjamin'den Seçme Yazılar içinde, Nurdan Gürbilek (haz.), İstanbul: Metis, 1993.
—— "Zur Kritik der Gewalt" (Şiddetin Eleştirisi Üzerine), *Gesammelte Schriften*, cilt II-1, 1999, s. 179-204. İlk kez *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik* içinde yayımlanmıştır, cilt 47, 1920-21, s. 809-32.

—— "Über Sprache Überhaupt und über die Sprache des Menschen", *Gesammelte Schriften*, cilt II-1, 1999, s. 140-57. Türkçesi: "Kendi Başına Dil ve İnsan Dili Üzerine", *Son Bakışta Aşk*, Walter Benjamin'den Seçme Yazılar içinde, İstanbul: Metis, 1993, s. 169-83.

—— "Zum Problem der Physiognomik und Vohersagung", *Gesammelte Schriften*, cilt IV.

Black, Barbara A., "The Constitution of Empire: The Case for The Colonists", *U. Pennsylvania Law Rev.*, cilt 124, 1976, s. 1157.

Black, C., *Capital Punishment: The Inevitability of Caprice and Mistake*, 2. baskı, 1981.

Bloom, Harold, *The Anxiety of Influence*, 1973, Türkçesi: *Etkilenme Endişesi*, çev. F. Burak Aydar, İstanbul: Metis, 2008.

—— *The Breaking of the Vessels*, 1982.

Boaz, J. E., "Notes: Summary Processes and the Rule of Law: Expediting Death Penalty Cases in the Federal Courts", *Yale Law Journal*, cilt 95, 1985, s. 349, 354.

Bonaparte, Charles, "Lynch Law and its Remedy", *Yale Law Review*, cilt 8, 336, 1899, s. 335.

Brown, P., *The Cult of Saints*, 1981.

Brown, R., *Strain of Violence, Historical Studies of American Violence and Vigilantism*, 1975.

Buck-Morss, Susan, "Visual Empire", *Diacritics*, cilt 37 (2-3), Sonbahar 2007, s. 172.

Bufacchi, Vittorio, "Two Concepts of Violence", *Political Studies Review*, cilt 3 (1), 2005, s. 199.

—— "Rethinking Violence", *Global Crime*, cilt 10 (4), 2009, s. 293-7

California v. Ramos, U.S. cilt 463, 1983, s. 992,

Caygill, Howard, "Violence, Civility and the Predicaments of Philosophy", D. Campell ve M. Dillon (haz.), *The Political Subject of Violence*, Manchester: Manchester UP, 1993, s. 48-72.

Cleaver, E., *Soul On Ice*, 1968.

Cohen, Hermann, *Ethik des reinen Willens* (Saf İradenin Etiği), gözden geçirilmiş 2. baskı, Berlin, 1907.

Cole, D., "Agon and Agora: Creative Misreadings in the First Amendment Tradition", *Yale Law Journal*, cilt 95, 1986, s. 857.

Coleman, Jules, "Negative and Positive Positivism", *J. Legal Studies*, cilt 11, 1982, s. 139.

Cover, Robert, "The Supreme Court, 1982 Term – Foreword: Nomos and Narrative", *Harvard Law Review*, cilt 97: 4, 1983, s. 7.

De Man, Paul, *Allegories of Reading*, 1979.

Derrida, Jacques, "Edmond Jabès et la question du livre", *Écriture et la différence*, Paris: Seuil, 1967.

—— *Otobiographies, L'enseignement de Nietzsche et la politique du nom propre*, Paris: Galilée, 1984.

— "Déclarations d'indépendance", *Otobiographies: L'ensignement de Nietzsche et la politique du nom propre*, Paris: Galilée, 1984; İngilizcesi: "Declarations of Independence", *New Political Science*, s. 7-15.
— "Devant la loi. Préjugés", *Critique de la faculté de juger*, Paris: Minuit, 1985.
— "Declarations of Independence", *New Political Science*, cilt 15 (1), 1986, s. 7-15.
— *De l'esprit, Heidegger et la question*, Paris: Galilée, 1987.
— *Psyché, Inventions de l'autre*, Paris: Galilée, 1987.
— *Mémoires pour Paul de Man*, Paris: Galilée, 1988.
— *Du droit à la philosophie*, Paris: Galilée, 1990.
— "Deconstruction and the Possibility of Justice", İng. çev. Mary Quaintance, *Cardozo Law Review*, New York, cilt II, no. 5-6, Temmuz-Ağustos 1990.
— *Gesetzeskraft. Der "mystische Grund der Autorität"*, çev. Alexander Garciá Düttmann, Suhrkamp, 1991.
— "Il faut bien manger – ou le calcul du sujet", *Points de suspension* içinde, Paris: Galilée, 1992.
— "Rhétorique de la drogue", *Points de suspension* içinde, Paris: Galilée, 1992.
— "Force of Law: The Mystical Foundation of Authority", *Deconstruction and the Possibility of Justice* içinde, D. Cornell, M. Rosenfeld, D. C. Carlson (haz.), Routledge, New York, Londra, 1992.
— *Passions, "L'offrande oblique"*, Paris: Galilée, 1993.
— *Spectres de Marx*, Galilée, 1993; Türkçesi: *Marx'ın Hayaletleri*, İstanbul: Ayrıntı, 2001.
— "L'oreille de Heidegger", *Politiques de l'amitié*, Paris: Galilée, 1994.
— *Force de loi*, Paris: Galilée, 1994.
— *Politique de l'amitié*, Paris: Galilée, 1994.
— Söyleşi: Elizabeth Roudinesco, "De Quoi Demain?", Librairie Arthème Fayard ve Éditions de Galilée, 2001; İngilizcesi: Jacques Derrida ve Elisabeth Roudinesco, *For What Tomorrow?* Standford University Press, Standford, California, 2004.
— Söyleşi: Giovanna Borradori, "Otoimmünite: Gerçek ve Simgesel İntiharlar", Derrida: Yaşamı Yeniden Düşünürken, *Cogito* (özel sayı), , Sayı 47-48, İstanbul: YKY, Yaz-Güz 2006.
Dillon, Michael, "Lethal Freedom: Divine Violence and the Machiavellian Freedom", *Theory & Event*, cilt 11 (2), 2008, s. 1-22.
Direk, Zeynep, *Başkalık Deneyimi*, İstanbul: YKY, 2005.
Dodds, E., *The Greeks and the Irrational*, University of California Press, 1951.
Dworkin, Ronald, "Hard Cases", *Harvard Law Review*, cilt 89, 1975, s. 1057.
— *Taking Rights Seriously*, Cambridge: Harvard University Press, 1977.

—— *Laws Empire*, Cambridge: Harvard University Press, 1986.
Figal, Günter ve Horst Folkers, *Zur Theorie der Gewalt u. Gewaltlosigkeit bei Walter Benjamin*, Heidelberg: Studiengemeinschaft. Forschungsstätte: Texte u. Materialien, A 10, 1979.
Fish, Stanley, *Is There A Text in This Class?*. Cambridge: Harvard University Press, 1980.
—— "Fish v. Fiss", *Stanley Law Review*, cilt 36, 1984, s. 1325, 1332.
—— "Force", *Doing What Comes Naturally, Change and the Rhetoric of Theory in Literary and Legal Studies* içinde, Durham ve Londra: Duke University Press, 1989.
Folkers, Horst, "Zur Gewaltkritik Walter Benjamins", R. Dubischar ve diğ. (haz.), *Dogmatik und Methode: Josef Esser zum 65. Geburtstag*, Kronberg: Scriptor Verlag, 1975, s. 23-35.
Ford, C. ve F. Beach, *Patterns of Sexual Behaviour*, Eyre & Spottiswoode, 1951.
Foucault, M., *Discipline and Punish: The Birth of the Prison*, İng. çev. A. Sheridan, 1977; Türkçesi: *Hapishanenin Doğuşu*, çev. M. Ali Kılıçbay, Ankara: İmge, 2006.
Frank v. Magnum, U.S. cilt 237, 1915, s. 309.
Freud, Anna, *Comments on Aggression, Psychoanalytic Psychology of Normal Development* (The Writings of Anna Freud, cilt VIII), 1981.
Gadamer, H., *Truth and Method*, G. Barden ve J. Cummings (haz.), 1975.
Gangl, Manfred, "Mythos der Gewalt und Gewalt des Mythos: Georg Sorels Einfluß auf rechte und linke Intellektuelle der Weimarer Republik", M. Gangl ve G. Raulet (haz.), *Intellektuellendiskurse in der Weimarer Republik, Zur politischen Kultur einer Gemengelage*, Frankfurt/Main ve New York: Campus Verlag, 1994, s. 171-95.
Gay, P., *Weimar Culture: The Outsider as Insider*, Sheed & Ward, 1968.
Gehring, Petra, "Force and Mystical Foundation of Law", *German Law Journal*, cilt 6 (1), 2005, s. 151-69.
Govindnathan, Pallavi, "Acid Violence Against Women in Bangladesh", *Public Culture*, cilt 22 (1), 2010, s. 8.
Haddad, Samir, "A Genealogy of Violence, From Light to the Autoimmune", *Diacritics*, cilt 38 (1-2), 2008, s. 124 vd.
Hamacher, Werner, "LECTIO - de Man's Imperative, Theory and History of Literature", *Reading de Man Reading* içinde, L. Waters & W. Godzich (haz.), 1989.
—— "Des Contrées des Temps", *Zeit-Zeichen*, G. C. Tholen ve M. O. Scholl (haz.), 1990.
—— "The Promise of Interpretation", *Looking After Nietzsche*, L. Rickels (haz.), 1990.
—— "The Second Inversion", *Word Traces*, A. Fioretos (haz.), 1994.
Hart, H. L. A., *The Concept of Law*, Oxford University Press, 1961.
Haverkamp, Anselm, "Kritik der Gewalt und die Möglichkeit von Gerectig-

keit: Benjamin in Dekonstruktion", *Gewalt und Gerechtigkeit: Derrida-Benjamin* içinde, A. Haverkamp (haz.), Frankfurt/M: Suhrkamp Verlag, 1994, s. 7-53.

Hay, Douglas, "Property, Authority and the Criminal Law", *Albion's Fatal Tree: Crime and Society in Eighteenth-Century England*, 1975.

Hiller, Kurt, *Anti-Kain. Ein Nachwort... Das Ziel. Jahrbücher für geistige Politik* içinde, Kurt Hiller (haz.), cilt 3, Münih, 1919.

Hirsch, Michael, *Die Zwei Seiten der Entpolitiserung*, Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 2007.

Hofmann, Hasso, "Auctoritas, non Veritas Facit Legem?", *Souveränität, Recht, Moral* içinde, T. Stein ve diğ. (haz.), Frankfurt/M: Campus Verlag, 2007, s. 19-24.

Honig, Bonnie, "Declarations of Independence: Arendt and Derrida on the Problem of Founding a Republic", *American Political Science Review*", cilt 85 (1), 1991, s. 97-113.

Honneth, Axel, "zur Kritik der Gewalt", *Benjamin-Handbuch* içinde, Burkhardt Lindner (haz.), Stuttgart: Metzler Verlag, *2006, s. 193-210.*

Hörisch, Jochen, "L'ange satanique et le bonheur. Les noms de Walter Benjamin", *Weimar. Le tournant critique*, Paris: G. Raulet, 1988.

Illinois v. Allen, U.S. cilt 397, 1970, s. 337.

Jameson, Frederic, *The Political Unconscious: Narrative as a Socially Symbolic Act*, 1981.

Janis, I., ve L. Mann, *Decision Making: A Psychological Analysis of Conflicts, Choice and Commitment*, 1977.

Kambas, Chryssoula, "Walter Benjamin Liest Georges Sorel: "Réflexions sur la Violence", *Aber Ein Sturm Weht vom Paradiese Her* içinde, M. Opitz ve E. Wizisla (haz.), Leipzig: Reclam Verlag, 1992, s. 250-69.

Krause, Keith, "Beyond Definition: Violence in Global Perspective", *Global Crime*, cilt 10 (4), 2009, s. 337.

Landlauer, G., *Aufruf zum Sozialismus*, 1911.

Lévinas, Emmanuel, "Vérité et justice", *Totalité et Infini*, Nijhof, 1962.

—— "Un droit infini", *Du Sacré au Saint. Cinq nouvelles lectures talmudiques* içinde, Paris: Minuit, 1977.

Lindahl, Hans, "Constituent Power and Reflexive Identity: Towards an Ontology of Collective Selfhood", *The Paradox of Constitutionalism: Constituent Power and Constitutional Form*, M. Loughlin ve Neil Walker (haz.), Oxford: OUP, 2007, s. 9-26.

Lindner, Burkhardt, "Derrida, Benjamin, Holocaust", *Zeitschrift für Kritische Theorie*, no. 5, 1997, s. 65-100.

Lorenz, K., *On Aggression*, İng. çev. M. Wilson, Harcourt. Brace & World Inc., 1966.

Lowrie, Michéle, "Vergil and the Founding Violence", *Cardozo Law Review*, cilt 27 (2), 2005, s. 945-72.

Luxemburg, Rosa, "The Mass Strike, The Political Party, and the Trade Uni-

ons", *The Mass Strike, The Political Party, and the Trade Unions and the Junius Pamphlet 3*, R. Bland (haz.), 1971.

Mahlmann, Matthias, "Law and Force: 20th Century Radical Legal Philosophy, Postmodernism and Foundations of Law", *Res Publica*, cilt 9 (1), 2003, s. 19-37.

Marcuse, Herbert, "Sonsöz", W. Benjamin, *Zur Kritik der Gewalt und Andere Aufsätze* içinde, 1965.

—— "Revolution und Kritik der Gewalt", *Materialien zu Benjamins Thesen 'Über den Begriff der Geschichte* içinde, P. Bulthaup (haz.), Frankfurt/M: Suhrkamp Verlag, 1975, s. 23-7.

Marx, Karl ve Frederick Engels, *Collected Works*, 1988.

McCord, W. ve J. McCord, *The Psychopath*, Van Nost. Reinhold, 1964.

Menke, Bettine, "Benjamin vor dem Gesetz: *Kritik der Gewalt* in der Lektüre Derridas", *Gewalt und Gerechtigkeit: Derrida-Benjamin* içinde, A. Haverkamp (haz.), Frankfurt/M: Suhrkamp Verlag, 1994, s. 217-78.

Milgram, S., *Obedience to Authority*, Harper Colophon, 1974.

Miller, W., "Gift, Sale, Payment, Raid: Case Studies in the Negotiation and Classification of Exchange in Medieval Iceland", *Speculum*, cilt 61, 1986, s. 18-50.

Minow, Martha. "Robert Cover and Law, Judging and Violence", *Narrative, Violence, and the Law: The Essays of Robert Cover* (Law, Meaning, and Violence), M. Minow ve diğ. (haz.), Michigan: University of Michigan Press, 1995, s. 1-11.

Montaigne, Michel de, *Essais*, III, XIII, "De l'expérience" (Denemeler III, XIII, "Deneyim Üstüne"), Bibliothéque de la Pléiade.

Mottahedeh, R., *The Mantle of the Prophet: Religion and Politics in Iran*, Simon & Schuster, 1985.

Nalbantoğlu, Ünal ve Erdoğan Yıldırım, "Adaletin Kurgusökümü Yapılabilir mi? Derrida'nın Bir Savı Üzerine Çeşitlemeler, www.metu.edu.tr/~hun/home.html (erişim tarihi 22.9.2008).

Nancy, J. L., *Le Partage des Voix*, Paris: Galilée, 1982.

—— *La Communauté Désœuvrée*, Paris: Christian Bourgois, 1986.

Navasky, V., *Naming Names*, Viking, 1980.

Neilson, Brett, "Potenza Nuda? Sovereignty, Biopolitics and Capitalism", *Contretemps*, no. 5, 2004, s. 63-78.

Pan, David, "Carl Schmitt on Culture and Violence in the Political Decision", *Telos*, no. 142, 2008, s. 49-72.

Parrish, Michael E., "Cold War Justice: The Supreme Court and the Rosenbergs", *American History Review*, cilt 82, 1977, s. 805-42.

Pascal, Blaise, *Les Pensées*, éd. Brunschvicg, Paris: Hachette, 1905.

Radin, M. J., "Cruel Punishment and Respect for Persons: Super Due Process for Death", *Southern California Law Review*, cilt 53, 1980, s. 1143.

Redfield, J., *Nature and Culture in the Iliad*, University of Chicago Press, 1975.

Rosenberg v. Amerika Birleşik Devletleri, U.S. cilt 346, 1953, s. 273.
Rosenfeld, Michel, "Derrida, Law, Violence and the Paradox of Justice", *Cardozo Law Review*, cilt 13, 1992, s. 1267-72.
Röttgers, Kurt, "Gewalt", *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Joachim Ritter (haz.), cilt 3, Basel: Schwabe Verlag, 1974, s. 561-70.
Sahl, Hans, "Walter Benjamin in the Internment Camp", *On Walter Benjamin*, G. Smith (haz.), Cambridge, MA: MIT Press, 1989, s. 346-52.
Sarat, Austin ve Thomas R. Kearns (haz.), *Law's Violence*, Ann Arbor: The University of Michigan Press, 1992.
Sarat, Austin, "Robert Cover on Law and Violence", *Narrative, Violence, and the Law: The Essays of Robert Cover* (Law, Meaning, and Violence), M. Minow ve diğ. (haz.), Michigan: University of Michigan Press, 1995, s. 255-65.
Scarry, Elaine, *The Body in Pain*, Oxford University Press, 1985.
Schmitt, Carl, *Verfassungslehre*, Berlin: Duncker & Humblot, 1959.
—— *La Dictature*, Paris: Éditions du Seuil, Sciences Humaines, 2000.
—— *Siyasal İlahiyat*, çev. Emre Zeybekoğlu, Dost, 2005.
—— *Siyasal Kavramı*, çev. Ece Göztepe, İstanbul: Metis, 2006.
Searle, J., *Speech Acts*, Cambridge University Press, 1969.
Smith, J., *Imagining Religion: From Babylon to Jonestown*, University of Chicago Press, 1982.
Sofsky, Wolfgang, *Traktat Über die Gewalt*, Frankfurt/M: Fischer Verlag, 1996.
Sorel, Georges, *Réflexions sur la violence*, 5. basım, Paris, 1919; Almancası: *Über Die Gewalt*, 1981; Türkçesi: *Şiddet Üzerine*, Ankara: Epos, 2002.
Spiegel, S., *The Last Trial: On the Legends and Lore of the Command to Abraham to Offer Osaac as a Sacrifice: The Akedah*, İng. çev. J. Goldin, Schocken Books, 1969.
Stammler, R., *Die Theorie des Anarchismus*, 1894.
Stern, H., *Judgement in Berlin*, Palgrave Macmillan, 1984.
Sullivan v. Wainwirght, U.S. cilt 464, 1983, s. 109, 112.
Suvin, Darko, "Bestimmungen der Macht: Eine politische Epistemologie", *Das Argument*, no. 263, 2005, s. 39-59.
Symposium: Law and Literature, *Texas Law Review*, cilt 60, 1982, s. 373. Interpretation Symposium, *Southern California Law Review*, cilt 58, 1985, s. 1.
Terray, Emmanuel, "Law versus Politics", *New Left Review*, no. 22, 2003, s. 71-91.
Tigar, "The Supreme Court, 1969-Term-Forword: Waiver of Constitutional Rights: Disquiet in the Citadel", *Harvard Law Review*, cilt 84: 1, s. 1-3, 10-1.
Unger, Erich, *Politik und Metaphysik - Die Theorie. Versuche zu philosophischer Politik*, Berlin, 1921.
Verges, Jacques, *Savunma Saldırıyor*, çev. Vivet Kanetti, İstanbul: Metis, 1988.

Vismann, Cornelia, "Two Critics of Law: Benjamin and Kraus", *Cardozo Law Review*, cilt 26 (3), 2004-2005, s. 1159-77.

Washington, J., *A Bright Spot in the Yard: Notes & Stories From a Prison Journal 5*, Crossing Press, 1981.

Weber, Samuel, *Institution and Interpretation,* Minneapolis: University of Minnesota Press, 1987.

Weigel, Sigrid, "The Critique of Violence: Or, the Challenge to Political Theology of Just Wars and Terrorism with a Religious Force", *Telos*, no. 135, 2006, s. 61-76.

Weinsheimer, J., *Gadamer's Hermeneutics, A Reading of "Truth and Method"*, Yale University Press, 1985.

Werblowski, Z., *Joseph Karo: Lawyer and The Mystic*, 2. basım, Jewish Pub. Society, 1977.

White, J. B., *When Words Lose Their Meaning*, University of Chicago Press, 1984 .

—— *Heracles' Bow*, University of Wisconsin Press, 1985.

Wieviorka, Michel, "The New Paradigm of Violence", J. Friedman (haz.), *Globalization, The State and Violence*, NY: Altamira Press, 2003, s. 107-40.

Wille, B., *Philosophie der Befreiung Durch Das Reine Mittel*, 1894.

Wohlfarth, Irving, "Spectres of Anarchy: Walter Benjamin and Red Army Faction", *Radical Philosophy*, no. 154, Mart-Nisan 2009, 3. Bölüm.

Wolff, Robert Paul, "On Violence", *Journal of Philosophy*, cilt LXVI, 1969, s. 601-16.

Zangrando, R., *The NAACP Crusade Against Lynching, 1909-1950*, Philadelphia: Temple University Press, 1980.

Zant v. Stephens, U.S. cilt 462, 1983, s. 862.

Žižek, Slavoj, "Divine Violence: What is not... and Finally, What it is!", *Violence: Big Ideas/Small Book*s içinde, Londra: Picador Books, 2008, s. 185-205.

metis defterleri

Seçkinin kalkış noktası Walter Benjamin'in "Şiddetin Eleştirisi Üzerine" adını taşıyan 1921 tarihli metni. Hukuk ve siyaset felsefesi literatürü içinde hatırı sayılır sayıda yazı ve yorumlamanın konusu olmuş bu Benjamin metni, burada da diğer yazılar için hem bir esin kaynağı, hem tartışmanın odağı, hem de her yazarın farklı yönlerdeki açılımları için bir başlangıç oluşturuyor.

Kitabın temel vurgusu, yasanın korunması için seferber edilen devlet şiddetinden farklı olarak, ve ondan önce, bizzat kuruluşun, yasa koymanın kendisinin zaten şiddet içerdiği düşüncesidir.



Metis Defterleri
ISBN-13: 978-975-342-737-1

9 789753 427371

Metis Yayınları
www.metiskitap.com