

■ ■ 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 ilkel 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 hammadedir. 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 ön kabulüyle 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 adillliğini, 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 ayırım esas alınır. Bu ayırım, tarihsel açıdan kabul edilmiş, diğer bir deyişle, olumlanmış şiddet ile olumlanmamış şiddet arasında yapılmaktadır. Aşağıdaki fikirlerin sözü edilen ayırımdan 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 ayırımın mümkün olmasının, şiddetin doğası bakımından nasıl bir sonuç doğuracağı, ya da başka bir deyişle, bu ayırımın ne anlama geldiğidir. Çünkü pozitif hukuktaki ayırımın mantıklı, kendi içinde tutarlı ve ikame edilemez olduğu iddiası hemen görülür olacak; ama aynı zamanda bu ayırımın 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 türüsünden, 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 ayırım, 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 vermektir. 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 şaşkıncı olasılığın dikkate alınması gerekli olabilir: Hukukun şiddet tekeline bireye karşı ele geçirmekteki menfaati, hukuksal amaçların korunması saikiyle değil, hukukun salt kendisini koruma saikiyle açıklanabilir; hukuk dışındaki şiddetin, ulaşılacak 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 düzeyinde 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 vardır. Bu görüşün, artık karşı çıkılması imkânsız bir noktaya gelindiğinde, devlet gücünün grev hakkını tanınmasında 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 gerekçeyle 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 taşıdığına 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 açı-sından 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 savaşıma 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 başvurulmuş 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 biçarredir. 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 bulunsada, 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 kullanılmaya ya da kullanmaya izin var mıdır? Bu kuşkuyu destekleyecek çok iyi nedenler bulunabilir.

cezasına karşı çıkmamanın, bir ceza haddine ya da yasalara değil, kaynağıyla birlikte hukukun bizzat kendisine karşı çıkmak anlamına geldiğini hissetmişlerdi. Eğer şiddet –kaderin taçlandığı 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 öngörölmüş 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 ilişkiyle 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 görölebilen 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 yaşama 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 türlü 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 çözümenin hukuksal bir sözleşmeye dayanarak gerçekleştirilmeyeceği 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 itibarıyla 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 götürecektir 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 görünümlelerini 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 kaybaldığında, 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 ayırım –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 devrimdekileri 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 madde 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 ayrıldığı anda çalışan bir makineden ziyade, terbiyecisi arkasını döndüğü anda azan vahşi bir hayvana benzediği haklı olarak ileri sürülebilir 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, sözümlerine 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 çözümlenen 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 tümünden reddedilmesiyle insani sorunların çözümüne dair hiçbir tasavvur –varlığın bugüne kadar geçerli kalan dünya-tarihsel koşulla-

rının sınırlamalarından kurtuluşu da– mümkün olmadığını 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 gelişmektedir. Çünkü belli bir durumda haklı, genelde kabul edilebilir ve geçerli olan amaçlar başka bir durum için böyle olmayabilecekler – 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 edilmesini 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 kefaretinin 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: *Vorrecht*: "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 kuşku, tarihsel işlevindeki çürümüşlüğe ilişkin bir kesinliğe dönüşür, 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 mitik 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 kefareti 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 kefareten 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 ulaşılmış 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, kanısız, 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, tümdengelimim 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 itaatın 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 cümlelerin 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 görünürlüğünü, 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 yer yüzündeki hayatında, ölümden 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 yanlıgısı 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 öğretinkilerden 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. Salınımın 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 tanımlanabilir olacaktır. Zira şiddetin kefaret ödeten gücü insanlar tarafından algılanabilir nitelikte değildir. Mitin hukukla piç edildiği bütün o ebedi biçimler, bir kez daha bütününü saf ilahi şiddete açık hale gelecektir. İlahi şiddet, ahalinin bir suçlu hakkındaki ilahi hükmünü andırır biçimde kendisini gerçek bir savaşta da gösterebilir. Yönetmelik 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 götliche Gewalt, welche Insignium und Siegel, niemals Mittel heiliger Vollstreckung ist, mag die waltende heißen. –ed.n.*