

Keyifli Okumalar Dileriz

Binlerce kategoride milyonlarca PDF e-kitap, ders kitapları, dergiler ve romanlara platformumuz üzerinden ücretsiz ulaşabilirsiniz.

RESMİ WEB SİTEMİZ

<https://rantey.org>

Yedek ve Duyuru Kanallarımız

Sitemize erişim engeli gelmesi veya adres değişikliği durumunda aşağıdaki kanallardan güncel giriş adresine erişebilirsiniz:

- Telegram: <https://t.me/birkitapbir>
- WhatsApp Kanalımız : <https://whatsapp.com/channel/0029VbDHv8uE50Us4lvMoc0Y>

Judith Butler

Şiddetsizliğin Gücü

ETİK-POLİTİK BİR DÜĞÜM



metis

Judith Butler

Şiddetsizliğin Gücü

Toplumsal çatışmalarda şiddete ve şiddetsizliğe başvurmanın siyasi ve etik boyutlarını tartışan Butler açıkça şiddetsizlikten yana tavır alıyor. Butler, meşru şiddet tekeli elinde tutan aktör olarak devletin şiddet tanımındaki muğlaklığı kendi amaçları doğrultusunda nasıl kullanabildiğini gösterirken, bir yandan da şiddetsizliği savunmak için yeni bir tasavvur geliştiriyor ve şiddetsizliği toplumsal eşitliğin bir gereği olarak temellendiriyor. Şiddetin özsavunma olarak meşrulaştırılmasında sorunlu bulunduğu sınırı, kimin “öz”, yani “biz” olarak tanımlanageldiğini ve bu sınır var olduğu sürece şiddeti özsavunmayla gerekçelendirmenin nasıl bir dışlama, dolayısıyla eşitsizlik yarattığını tartışıyor. Yine eşitlik açısından, bütün yaşamların aynı derecede önemli addedilmesi için insanlar daha hayattayken “yası tutulabilirliğin” nasıl pay edildiğini düşünmeye çağırıyor. Klasik sözleşmeciliğin temelinde yatan bireyciliğin eleştirisiyle birlikte, Butler şiddetsizliği karşılıklı bağımlılığın kaçınılmazlığına dayandırıyor.

Siyaset ve felsefeyle ilgilenen okurlarımızın zevkle okuyacağına inanıyoruz.

Metis Edebiyatdışı

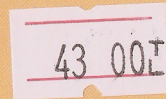
ISBN-13: 978-605-316-246-9



9 786053 162469



Metis Yayınları
www.metiskitap.com



Judith Butler | Şiddetsizliğin Gücü



Judith Butler

Şiddetsizliğin Gücü

Etik-Politik Bir Düşüm

1956 ABD doğumlu felsefeci ve kuir teorisyeni. Doktorasını 1984'te Yale Üniversitesi'nde Felsefe alanında tamamladı. Kaliforniya Üniversitesi (Berkeley) Karşılaştırmalı Edebiyat Bölümü'nde ve Eleştirel Teori Programı'nda Maxine Elliot Profesörü. Birçok üniversitede seminerler veriyor. Cinsiyet ve toplumsal cinsiyet politikalarının yanı sıra savaş karşıtı politikalar alanında da aktif; çeşitli insan hakları örgütlerinde faaliyet gösteriyor, New York'taki Center for Constitutional Rights kurulunda ve Jewish Voice for Peace'in danışma kurulunda yer alıyor. Beşeri Bilimler alanında Andrew Mellon Üstün Akademik Başarı Ödülü (2009-2013), feminist felsefeye ve ahlak felsefesine katkılarından dolayı Adorno Ödülü (2012), Gey ve Lezbiyen Çalışmaları'nda Yaşam Boyu Başarı dalında Brudner Ödülü (2016) aldı.

Butler'in feminist teorisinin en önemli yapıtlarından sayılan *Cinsiyet Belası'nı* (1990; 2008), ayrıca *Çatışan Feminizmler* (1995; 2008), *Kırılğan Hayat* (2004; 2005) ve Athena Athanasiou ile birlikte yazdıkları *Mülksüzleşme* (2013) kitaplarını Metis'ten okuyabilirsiniz. Kitapları yirmiden fazla dile çevrilen yazarın Türkçedeki diğer önemli kitapları ise şunlar: *Taklit ve Toplumsal Cinsiyete Karşı Durma* (1990; 2007), *Bela Bedenler* (1994; 2014), *İktidarın Psikik Yaşamı* (1997; 2005), *Yaşam ile Ölümün Akrabalığı* (2000; 2007), *Olumsuzluk, Hegemonya, Evrensellik* (2000; 2009; Laclau ve Žižek ile beraber). Ayrıca *Parting Ways* (2012), *Senses of the Subject* (2015), *Notes toward a performative theory of assembly* (2015), *Frames of War* (2016) ve *On Anti-Semitism* (2017) de Butler'in önemli son dönem çalışmaları arasında sayılabilir.



Metis Yayınları
İpek Sokak 5, 34433 Beyoğlu, İstanbul
e-posta: info@metiskitap.com
www.metiskitap.com
Yayınevi Sertifika No: 43544

Şiddetsizliğin Gücü
Etik-Politik Bir Düşüm
Judith Butler

İngilizce Basımı: .
The Force of Nonviolence
An Ethico-Political Bind
Verso, 2020

© Judith Butler, 2020, 2021
© Metis Yayınları, 2021
Çeviri Eser © Başak Ertür, 2021

İlk Basım: Aralık 2021

Yayıma Hazırlayan: Savaş Kılıç

Kapak Resmi: Juan Genovés, 1997
Kapak Tasarımı: Emine Bora

Dizgi ve Baskı Öncesi Hazırlık: Metis Yayıncılık Ltd.
Baskı ve Cilt: Yaylacık Matbaacılık Ltd.
Fatih Sanayi Sitesi No. 12/197 Topkapı, İstanbul
Matbaa Sertifika No: 44865

ISBN-13: 978-605-316-246-9

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

Judith Butler

Şiddetsizliğin Gücü

ETİK-POLİTİK BİR DÜĞÜM

Çeviren:

Başak Ertür



metis

Bir yerde silaha, fiziksel güce ya da kaba kuvvete ne kadar mahal varsa orada ruh gücünün bulunması imkânı o kadar azdır.

MAHATMA GANDHI

Bugün artık yapılacak seçim şiddet ile şiddetsizlik arasında değildir. Şiddetsizlik ile varolmayış arasındadır.

MARTIN LUTHER KING, JR.

(Şiddetsizliğin) mirası bireysel bir miras değil, bir araya gelerek ırkçılık ve eşitsizlik güçlerine asla teslim olmayacaklarını beyan eden geniş kitlelerin kolektif mirasıdır.

ANGELA DAVIS

İçindekiler

Teşekkürler	11
Giriş	13
1 Şiddetsizlik, Yası Tutulabilirlik ve Bireyciliğin Eleştirisi	35
2 Ötekinin Yaşamını Muhafaza Etmek	68
3 Şiddetsizlik Etiği ve Siyaseti	100
4 Freud'da Siyaset Felsefesi: Savaş, Yıkım, Mani ve Eleştirel Yeti	140
İlaveten: Yaralanabilirliği, Şiddeti, Direnişi Yeniden Düşünmek	167
Dizin	185

Teşekkürler

BU KİTAPTAKİ yazıların önceki hallerini 2016'da Yale Üniversitesi Tanner Konferansı'nda, 2018'de Glasgow Üniversitesi Gifford Konferansı'nda ve 2019'da Dublin Koleji Üniversitesi Cuming Konferansı'nda dinleyen katılımcı ve tartışmacılara teşekkür ediyorum. Ayrıca Barcelona Centre de Cultura Contemporània, Zürih Üniversitesi, Paris Sciences Po, Tokyo Meiji Üniversitesi, Vrije Universiteit Amsterdam, Belgrad Üniversitesi Felsefe ve Sosyal Teori Enstitüsü, New School for Social Research Eleştirel Toplumsal Araştırma Enstitüsü, Witwatersrand Üniversitesi Toplumsal ve Ekonomik Araştırma Enstitüsü, 2015'de Cambridge'de düzenlenen Psikoloji ve Öteki konferansı ve Modern Dil Derneği'nin 2014'teki toplantılarındaki dinleyici ve meslektaşlarıma eleştirel ilgileri için teşekkür ediyorum. Kaliforniya Üniversitesi Berkeley'deki öğrencilerime ve Eleştirel Teori Programları Uluslararası Konsorsiyumu'ndaki meslektaşlarıma zihnimi keskinleştirdikleri için çok müteşekkirim. Her zamanki gibi, zekâsının neşeli yarenliği ve daimi desteği için Wendy Brown'a teşekkür ediyorum. Bu kitabı arkadaşım ve Kaliforniya Üniversitesi Berkeley camiası için çok değerli olan meslektaşım Saba Mahmood'a adıyorum. Kendisi elbette buradaki argümanıma itiraz ederdi ve ben de gerçekleştirebilseydi tartışmamızın kıymetini bilirdim.

Kitaptaki ikinci ve üçüncü bölümler 2016'da Yale Üniversitesi Whitney Beşeri Bilimler Merkezi'nde verdiğim Tanner Konferansı'nın gözden geçirilmiş ve genişletilmiş versiyonlarıdır. Dördüncü

bölümün önceki bir hali Richard G. T. Gipps ve Michael Lacey'in derlediği *The Oxford Handbook of Philosophy and Psychoanalysis* (Oxford: Oxford University Press, 2019) kitabında yayımlanmıştır.

Giriş

ŞİDDETSİZLİK SAVUNUSU, siyasal yelpazenin her kesiminden şüpheli tepkilerle karşılaşıyor. Solda, radikal toplumsal ve iktisadi dönüşümün ancak şiddetle mümkün olduğunu iddia edenler olduğu gibi, daha ılımlı bir yaklaşımla, bu tür değişimi sağlayabilmek için şiddetin elde bulundurmamız gereken taktiklerden biri olduğunu söyleyenler de var. Şiddetsizliği, ya da şiddetin araçsal veya stratejik kullanımını savunan argümanlar ileri sürmek mümkün, ama bunların kamusal olarak tartışılabilmesi için öncelikle neyin şiddet neyin şiddetsizlik teşkil ettiği konusunda genel bir uzlaşmanın var olması gerekir. Şiddetsizliği savunanların karşılaştığı en büyük zorluklardan biri “şiddet” ve “şiddetsizlik”in tartışmalı terimler olması. Örneğin kimileri yaralayıcı söz edimlerini “şiddet” olarak adlandırırken, kimileri ise dilin açıktan tehdit durumları hariç hiçbir zaman tam anlamıyla “şedit” addedilemeyeceğini iddia ediyor. Kimileri sınırlı bir yaklaşımla şiddeti onu tanımladığı düşünülen fiziksel “darp” ânına indirgerken, kimileri ise iktisadi ve yasal yapıların “şedit” olduklarını, her zaman fiziksel şiddet biçimine bürünmeseler de bedenler üzerinde etkide bulunduğunu öne sürüyor. Nitekim bir imge ya da figür olarak darp, şiddet üzerine önemli tartışmalardan bazılarını örtük olarak şekillendirmiş ve şiddetin iki taraf arasında hararetli bir karşılaşma esnasında gerçekleşen şey olduğu fikrini yerleşik kılmıştır. Fiziksel darbin şiddet teşkil ettiğini reddetmemekle birlikte, toplumsal yapı ve sistemlerin, örneğin sistemik ırkçılığın şedit olduğunu savunabi-

liriz. Nitekim bazen başa veya vücuda inen bir darbe sistemik şiddetin bir ifadesidir ve burada edim ile yapı veya sistem arasındaki ilişkiyi kavrayabilmek gerekir. Yapısal veya sistemik şiddeti anlayabilmek için şiddetin nasıl işlediğine dair kavrayışımızı sınırlandıran pozitif açıklamaların ötesine geçmek gerekir. Ayrıca sadece iki figüre dayanan, darp edilen ve darp edenden ibaret olanlardan daha kapsayıcı çerçeveler bulmak gerekir. Elbette ki vuruşu, darbı, (tecavüz dahil) cinsel şiddet edimini izah edemeyen, ya da yakın bir ikili ilişkideki, yüz yüze bir karşılaşmadaki şiddetin işleyişini kavrayamayan açıklamalar şiddetin ne olduğunu betimleyici ve analitik olarak aydınlatmayı başaramaz, yani şiddet ve şiddetsizlik üzerine tartıştığımızda neden bahsettiğimizi açıklığa kavuşturamaz.¹

Basitçe şiddete karşı olduğunu söylemek ve bu beyanın meseleye dair insanın duruşunu özetlemesi kolay bir şey olmalıymış gibi görünür. Fakat kamusal tartışmalarda gördüğümüz gibi “şiddet” değişken bir terimdir, semantiği itiraz uyandırması gereken şekillerde ele geçirilir. Kimi zaman devlet ve kurumlar, siyasal muhalefetin muhtelif ifadelerini, ya da devlete veya mevzu bahis kurumun otoritesine karşı çıkılmasını “şiddet” olarak adlandırır. Gösteriler, çadır kurmalar, forumlar, boykotlar ve grevler, fiziksel kavgaya ya da az önce bahsettiğim sistemik veya yapısal şiddet biçimlerine başvurulmadığında bile “şiddet içeriyor” diye tanımlanabilmektedir.² Devletler veya kurumlar böylece şiddetsiz pratiklerin adını şiddet diye değiştirmiş, deyim yerindeyse siyasal bir savaşı, kamusal semantik düzeyinde yürütmeye başlamış olurlar. İfade özgürlüğünü savunmak için düzenlenen ve bu esnada tam da bu özgürlüğü kullanan bir gösteri “şiddet içeriyor” diye adlandırılıyorsa bunun yegâne sebebi, dili bu şekilde kötüye kullanan iktidarın muhalefeti kötüleyerek şiddet tekeline ele geçir-

1. Bkz. “Şiddet Dışılığın Politik Çerçevesi”, *Gandhi ve Şiddet Dışı Direniş* içinde, haz. Thomas Merton, çev. Seda Darcan Çiftçi, Kaknüs, 2017, s. 71-84.

2. Şiddetsiz eylem biçimlerine genel bir bakış için bkz. Gene Sharp, *How Nonviolent Struggle Works*, Boston: The Albert Einstein Institution, 2013.

meye, özgürlüğünü böyle kullanmak ve savunmak isteyenlerin üzerine polis, ordu ya da güvenlik güçlerini salmayı gerekçelendirmeye çalışmasıdır. Amerika araştırmaları uzmanı Chandan Reddy'nin ileri sürdüğü gibi, Amerika Birleşik Devletleri'ndeki biçimiyle liberal modernlik, devleti şiddetten muafiyetin kefilisi olarak koyutlar, fakat bu muafiyetin kendisinin temelinde dayandığı şey şiddetin ırksal azınlıklar üzerine, ayrıca akıldışı, ulusal normun dışında addedilen tüm diğer gruplar üzerine salınmasıdır.³ Bu görüşte devlet ırksal şiddet temelinde kurulmuştur ve ırksal şiddeti sistematik olarak azınlıklara uygulamayı sürdürür. Dolayısıyla ırksal şiddet devletin özsavunmasına hizmet etmektedir. ABD ve başka yerlerde siyah ve esmer insanlara, sokakta ya da evlerinde, silahsızken bile, yürüyerek ya da koşarak uzaklaştıklarında, kendileri bir suç duyurusunda bulunmaya geldiklerinde, hatta derin uykuda olduklarında onları gözaltına alan ya da silahla vuran polis tarafından sıklıkla “şiddet” atfedilmiyor mu?⁴ Böyle durumlarda şiddet iddiasına dayanan savunmaların nasıl işlediğini görmek hem tuhaf hem de dehşet vericidir. Polislerin ölümle sonuçlanan eylemlerinin özsavunmamış gibi gösterilebilmesi için, hedef aldığı kişinin bir tehdit olarak, gerçek ya da fiili şiddetin taşıyıcısı olarak resmedilmesi gerekir. Eğer kişi bariz olarak şiddet içeren hiçbir şey yapmıyorsa da, o zaman basitçe kişinin kendisi şedit olarak, şiddetli *türden* bir insan olarak, hatta saf şiddetin cisimleşmiş hali olarak resmedilir. Bu tür iddialar çoğunlukla ırkçılığın tezahürüdür.

Şiddet yanlısı mı karşıtı mı olunacağına dair görünüşte ahlaka dair olan bir değerlendirme, dolayısıyla hızla şiddetin nasıl tanımlandığı ve kimin ne amaçla “şiddetli” addedildiği üzerine bir tar-

3. Chandan Reddy, *Freedom with Violence: Race, Sexuality, and the US State*, Durham: Duke University Press, 2011.

4. Polis tarafından “gerekçeli olarak” öldürülen Afrika kökenli Amerikalılara dair istatistikler için bkz. “Black Lives Matter: Race, Policing and Protest”, Wellesley Research Guides, <https://libguides.wellesley.edu/blacklivesmatter/statistics>.

tışmaya dönüşür. Bir grup insan sansüre veya demokratik özgürlüklerin eksikliğine karşı toplandığında “güruh” olarak adlandırılıyor ya da toplumsal düzene yönelik kaotik veya yıkıcı bir tehdit olarak algılanıyorsa, bu grup potansiyel veya fiilen şedit olarak adlandırılır ve resmedilir, böylece devlet şiddet tehdidine karşı toplumu korumak için gerekçe üretebilir. Ardından hapsedme, yalalama, öldürme vuku bulduğunda sahneye çıkan şiddetin adı devlet şiddetidir. Devlet bir grup insanın muhalefet gücünü “şiddetli” olarak adlandırmak ve temsil etmek için kendi iktidarını kullandığında bile devlet şiddetinin adını “şiddet” koyabiliriz. Devletin kendi medyası varsa ya da medyayı yeterince kontrol edebiliyorsa, örneğin 2013’te İstanbul Gezi Parkı’nda gerçekleşen barışçıl gösteri, ya da 2016’da Türkiyeli pek çok akademisyenin imzaladığı barış bildirisi,⁵ “şiddet içeren” edimler olarak resmedilebilir ve temsil edilebilir. Böyle durumlarda toplanma hakkının kullanımı “terörizm”in tezahürü addedilir, bu da beraberinde devlet sansürünü, polis copunu ve gazını, işten çıkarmaları, süresiz gözaltını, hapis ve sürgünü getirir.

Şiddeti sarıh ve mutabakat sağlayan bir şekilde tanımlayabilmek meseleyi çok kolaylaştırırdı, fakat muhalefete şiddet atfetme gücünün kendisi, devletin iktidarını artırmanın, muhalefetin hedeflerini itibarsızlaştırmanın, hatta muhalif kesimleri haklarından mahrum etme, hapsedme ve öldürmenin aracına dönüştüğünde böyle bir tanım imkânsız hale geliyor. Bu gibi durumlarda elbette, şiddet atfının ya da nitelendirmesinin asılsız ve hakkaniyetsiz olduğunu savunarak karşı çıkmak gerekiyor. Peki bunu neyin şiddetli olduğuna, neyin olmadığına dair semantik kafa karışıklığının yayıldığı bir kamusal alanda nasıl yapacağız? Elimizde sadece şiddete ve şiddetsizliğe dair kafa karıştırıcı bir kanaat yelpazesıyla kalıp genel bir göreciliği kabul etmeye mi mecbur bırakılacağız? Yoksa şiddeti çarpıtıp yönünü tersine çeviren nitelendirme taktik-

5. Bkz. “Barış İçin Akademisyenler”, Frontline Defenders resmi sitesi, <https://www.frontlinedefenders.org/tr/profile/academics-peace>.

leri ile doğrudan adlandırılmaktan ve kavranmaktan kaçınmayı sıklıkla başaran, çoğunlukla da yapısal ve sistemik olan şiddet biçimleri arasında ayırım yapmanın bir yolunu bulabilecek miyiz?

Şiddetsizlik yanlısı bir argüman geliştirebilmek için, şiddetin söylemsel, toplumsal ve devlet kaynaklı bir iktidar alanı içinde nasıl resmedildiğini ve nitelik olarak atfedildiğini; taktik olarak icra edilen ters çevirmeleri; nitelendirmenin kendisinin fantazmatik niteliğini kavramak ve değerlendirmek gerekecektir. Dahası, devlet şiddetinin kendi kendini gerekçelendirmekte kullandığı düzeneklere yönelik ve bu gerekçelendirici düzeneklerin, devletin şiddet tekeli elinde tutma çabasıyla ilişkisine yönelik bir eleştiri geliştirmemiz gerekecektir. Söz konusu tekel bir adlandırma pratiğine dayanır, bu pratik şiddeti yasal cebrin ardına gizler ya da devlet şiddetini dışsallaştırarak hedef aldıklarına atfeder, ötekinin şiddeti olarak yeniden keşfeder.

Şiddetsizlik yanlısı veya karşıtı bir argüman ileri sürebilmek için şiddet ile şiddetsizlik arasındaki farkın ne olduğunu mümkünse ortaya koyabilmeliyiz. Fakat ikisi arasında sabit bir semantik ayırma varmanın kestirme bir yolu yoktur, çünkü bu ayırım çokça şiddet içeren amaç ve pratikleri gizlemek ve sürdürmek için istismar edilmektedir. Başka bir deyişle, terimin kullanılışını çeşitli yönlerde doğrultan kavramsal düzeneklerin içinden geçmeksizin ve bu doğrultulmuşlukların nasıl işlediğine dair bir analiz geliştirmeksizin fenomenin kendisine varamayız. Hiçbir şiddet ediminde bulunmamasına rağmen şiddet kullanmakla suçlananların, suçlamaya karşı çıkabilmeleri, gerekçesiz olduğunu gösterebilmeleri için şiddet ithamının nasıl kullanıldığını göz önüne sermeleri gerekecektir, yani sırf “söylenen nedir”i değil “söylenenle yapılan nedir”i de açık etmeleri gerekir. Böyle bir itham nasıl bir episteme içinde itibar kazanır? Başka bir deyişle, bazen inandırıcı olmayı nasıl başarır ve, en önemlisi, söz ediminin etkililiğini, ürettiği akla yatkınlık etkisini teşhir etmek ve üstesinden gelmek için ne yapılabilir?

Böyle bir yola koyulabilmemiz için “şiddet” ve “şiddetsizlik” sözlerinin değişken ve sapkın biçimlerde kullanıldığını kabul et-

memiz gerekir, ama bunu şiddet ve şiddetsizliğin iktidardakiler ne karar verirse o olduğu inancıyla iç içe geçmiş bir nihilizme prim vermeksizin yapmalıyız. Siyasal çıkarlara ve devlet şiddetine hizmet eden araçsal tanımlara maruz kaldığı müddetçe şiddetin tanımını tespit etmenin ve güvenceye almanın ne kadar zor olduğunu kabul etmek, bu kitabın üstlendiği görevin bir parçası. Fakat bana kalırsa bu zorluk ille de beraberinde, şiddet ile şiddetsizlik arasındaki ayrımın hem yanlış hem de zararlı olan araçsal kullanımını teşhir etmeye yönelik eleştirel düşüncüyü baltalayan türden bir kaotik göreciliği getirmez. Şiddet de şiddetsizlik de ahlak tartışmasına ve siyasal analiz alanlarına ulaştıklarında zaten yorumlanmış, önceki kullanımlarıyla işlenmiş haldedirler. Devlet şiddetine karşı çıkmayı ve solda şiddet içeren taktiklerin gerekçelendirilebilir olup olmadığı üzerine dikkatle düşünebilmeyi umuyorsak, şiddet ile şiddetsizliği yorumlama ve aralarındaki ayrımı değerlendirmek zorunluluğundan kaçınmamız mümkün değildir. Ahlak felsefesinin sularında yol almaya başladık ve kendimizi ahlak felsefesi ile siyaset felsefesinin buluştuğu çapraz akıntılarda buluyoruz, adımlarımız hem nasıl siyaset yapacağımıza, hem de var etmeye katkıda bulunmaya çalıştığımız dünyanın nasıl bir dünya olacağına etki ediyor.

Şiddetin taktik kullanımını savunan argümanlar arasında solda en rağbet görenlerinden biri, pek çok insanın zaten şiddetin kuvvet alanı içinde yaşadıkları iddiasıyla başlar. Şiddet zaten vuku bulmakta olduğundan, diye devam eder bu argüman, kişinin kendi eylemiyle şiddete dahil olup olmamak arasında bir seçeneği yoktur aslında, zaten şiddetin alanındaıyızdır. Bu görüşte, ahlaki değerlendirmenin şiddet içeren bir şekilde eylemeli mi eylememeli mi sorusuna aldığı mesafe bir ayrıcalık ve lükstür, kendi konumunun iktidarını açık eder. Şiddet içeren eylem üzerinde düşünmek bir seçenek değildir çünkü kişi zaten halihazırda ve iradesi dışında şiddetin kuvvet alanındaıdır. Şiddet her an vuku bulmakta olduğundan (ve düzenli olarak azınlıklara yöneldiğinden) şiddet içeren direniş bir karşı-şiddet biçimidir.⁶ Burada devrimci siyaset için

“şiddetli mücadelenin” şart olduğuna dair daha genel ve geleneksel sol iddianın ötesinde daha spesifik gerekçelendirme stratejileri söz konusudur: Şiddet bize karşı gerçekleşmektedir, dolayısıyla (a) şiddeti başlatanlara ve (b) bize yöneltenlere karşı şiddet içeren eylemlere başvurmamız gerekçelendirilebilir. Bunu kendi hayatlarımız ve dünyada kalma hakkımız adına yaparız.

Şiddete direnişin karşı-şiddet olduğu iddiasına bir dizi soru yöneltilmemiz mümkün: Şiddet her an tedavülde olsa bile ve kendimizi şiddetin kuvvet alanında bulsak bile şiddetin tedavülünün sürüp sürmemesi konusunda söz sahibi olmak istiyor muyuz? Sürekli tedavülde olması, tedavülünün kaçınılmaz olduğu anlamına mı gelir? Tedavülünün kaçınılmazlığına itiraz etmek ne anlama gelir? Argüman “Ötekiler şiddet kullanıyor, dolayısıyla biz de kullanmalıyız” ya da “Ötekiler bize karşı şiddet kullanıyor, dolayısıyla kendini muhafaza adına biz de onlara karşı şiddet kullanmalıyız” biçimini alabilir. Bunlar iki farklı ama önemli iddiadır. İlki düz karşılıklılık ilkesine dayanır, ötekinin yaptığı her eylemi benim de yapma ruhsatım olduğunu belirtir. Fakat bu yönde bir argüman ötekinin yaptığının gerekçeli, haklı olup olmadığı sorusunu es geçmez. İkinci iddia şiddeti özsavunma ve kendini muhafaza ile bağlantılandırır ki bu argümanı kitabın ilerleyen bölümlerinde daha detaylı ele alacağız. Şimdilik şunu sormakla yetinelim: Özsavunma adına savunulan “öz” ya da “kendilik” kimdir?⁷ Bu kendiliği öteki kendiliklerden, tarihten, topraktan ve tanımlayıcı diğer ilişkilerden ayıran sınır nasıl çizilir? Şiddet uygulanan kişi de, kendini şiddetle savunan “kendilik”in bir anlamıyla bir parçası değil midir? Bir başkasına, ötekine yönelik şiddet bir bakıma kendiliğe de yönelik şiddettir, ama ancak kendilik ile öteki arasındaki ilişki ikisini de temelden tanımlayan türden bir ilişkiyse eğer.

6. Direnişe dair, paradoksal biçimleri de dahil, kapsamlı bir tartışma için bkz. Howard Caygill, *On Resistance: A Philosophy of Defiance*, New York: Bloomsbury, 2013.

7. Elsa Dorlin, *Se défendre: Une philosophie de la violence*, Paris: La Découverte, 2017.

Bu son önerme kitabın merkezinde yer alan bir derde işaret ediyor. Eğer şiddetsizlik icra eden kişi, kendisine yönelik şiddet uygulanıp uygulanmaması değerlendirilen kişi ile ilintiliyse, aralarında önceden gelen toplumsal bir ilişki var demektir; birbirlerinin birer parçasıdırlar, ya da bir kendiliğin diğerinde dahli vardır. Öyleyse şiddetsizlik o toplumsal ilişkiyi, ne kadar çetrefil de olsa, kabul etmenin ve o önceki toplumsal ilişkililiğin getirdiği normatif gayeleri olumlamanın bir yoludur. Sonuç olarak şiddetsizlik etiği bireyciliğe dayandırılmayacağı gibi, etiğin ve siyasetin bireycilikle temellendirilmesine karşı çıkan bir eleştirinin başını çekmelidir. Şiddetsizlik etiği ve siyasetinin, kendiliklerin nasıl birbirlerinin hayatlarında dahli olduğunu, yıkıcı olabileceği kadar sürerlik sağlayıcı da olabilecek bir dizi ilişkiyle bağlanmış olduklarını hesaba katabilmesi ve izah edebilmesi gerekir. Bağlayıcı ve tanımlayıcı ilişkiler ikili insan karşılaşmasının ötesine uzanır, dolayısıyla şiddetsizlik sadece insan ilişkilerini değil tüm yaşayan ve karşılıklı kurucu ilişkileri ilgilendirir.

Gelgelelim, toplumsal ilişkilere yönelik böyle bir sorgulamaya girişebilmemiz için, şiddetli bir karşılaşmadaki iki özne arasında ne tür bir potansiyel ya da fiili toplumsal bağın olduğunu bilmemiz gerekir. Kendilik başkalarıyla ilişkileri üzerinden kuruluyorsa, demek ki kendiliği muhafaza etmek ya da yadsımak bir bakıma kendiliği ve dünyasını tanımlayan geniş toplumsal bağları muhafaza etmek ya da yadsımadır. Kendiliğin bireysel kendini muhafaza adına şiddet içeren bir şekilde eylemeye mecbur olduğu fikrinin aksine ve bu fikre karşı bu kitaptaki sorgulama, şiddetsizliğin hem egolojik etiğe hem de bireyciliğin siyasal mirasına yönelik bir eleştiriyi gerektirdiğini, böylece kendilik fikrini toplumsal ilişkiselliğin çetrefil bir sahası olarak tartışmaya açmayı icap ettiğini varsayıyor. Buradaki ilişkiselliği tanımlayan şey elbette kısmen olumsuzluktur, yani çatışma, öfke ve saldırganlıktır. İnsan ilişkilerinin yıkıcı potansiyeli ilişkiselliği tümüyle inkâr etmediği gibi, ilişki perspektifler de toplumsal bağların potansiyel ya da fiili yıkımının baki olduğu gerçeğinden kaçınmaz. Sonuç olarak

ilişkisellik kendi içinde iyi bir şey, bağlantılılığın bir işareti, yıkıcılığa rağmen ve karşı koyutlanacak bir etik norm değildir. İlişkisellik daha ziyade etik yükümlülük meselesinin kalıcı ve kurucu olan bir yıkıcı potansiyelin ışığında değerlendirileceği çekişmeli ve çiftdeğerli bir alandır. “Doğru olanı yapmak” her ne olacaksa, etik kararı daha baştan koşullandıran bölünmenin ya da mücadelenin içinden geçmeyi gerektirir. Bu iş asla münhasıran kendine dönüşlü bir iş değildir, yani sırf benim kendimle ilişkiye dayanmaz. Nitekim dünya şiddetin kuvvet alanı olarak belirttiğinde şiddetsizliğin görevi, o dünyada yaşamının ve eyleminin şiddeti dizginleyecek ve hafifletecek ya da yönünü değiştirecek yollarını bulmaktır, üstelik tam da şiddetin o dünyaya tamamıyla nüfuz etmiş ve başka hiçbir yol bırakmıyormuş görüldüğü anlarda bunu yapmaktır. Bu dönüşün vektörü beden olabileceği gibi söylem, kolektif pratikler, altyapılar ve kurumlar da olabilir. Şiddetsizlik yanlısı bir duruşun düpedüz gerçekçi olmadığı itirazına cevaben burada geliştirdiğim argüman, şiddetsizliğin neyin gerçeklik sayıldığına dair bir eleştiri gerektirdiğini ileri sürerek, böyle zamanlarda karşı-gerçekçiliğin gücünü ve gerekliliğini olumluyor. Belki de şiddetsizlik, mevcut kuruluşuyla gerçeklikle bir nevi vedalaşmayı, daha yeni bir siyasal tahayyüle ait imkânların önümüzde açılmasını sağlamayı gerektiriyor.

Solda pek çok insan, şiddetsizliğe inandığını ama öz savunmayı istisna olarak gördüğünü ileri sürüyor. Bu iddiayı anlayabilmemiz için “öz”ün ya da “kendilik”in kim olduğunu, hudut ve sınırlarını, kurucu bağlarını bilmemiz gerekir. Savunduğum “öz” ya da “kendilik” bensem, akrabalarım, cemaatim, milletime ya da dinime mensup olanlar, ya da benimle bir dili paylaşanlarsa, demek ki bana benzeyenlerin yaşamlarını koruyup bana benzemeyenlerin yaşamlarınıysa katiyen korumayacak olan gizli bir toplulukçuyumdur. Üstelik o “kendilik”in bir kendilik olarak tanınabileceği bir dünyada yaşıyorum demektir. Kimi kendiliklerin savunmaya değer, kimilerininse savunmaya değmez addedildiğini gördüğümüzde, öz savunma uğruna şiddetin gerekçelendirilmesinden do-

ğan bir eşitsizlik söz konusu değil midir? Küresel ölçekte insan topluluklarına yası tutulabilirliği pay eden bu eşitsizlik biçimini, hangi yaşamların değerli (ve kaybedildiğinde yası tutulabilir) olup hangilerinin olmadığına dair böyle grotesk ayrımlar yapan ırksal düzenekleri göz önüne almaksızın açıklamak mümkün değildir.

Özsavunmanın sıklıkla, şiddetsizlik pratiklerini belirleyen normların gerekçeli, haklı istisnası sayıldığını göz önünde bulundurursak, (a) kimin böyle bir öz ya da kendilik sayıldığını ve (b) özsavunmanın “öz”ünün ne denli kapsayıcı olduğunu (tekrarlamak gerekirse, bu “öz” kişinin ailesini, cemaatini, dinini, milletini, geleneksel toprağını, örf ve âdetlerini kapsar mı?) değerlendirmemiz gerekir. Yası tutulabilir addedilmeyen yaşamlar için, halihazırda zaten Frantz Fanon’un deyişiyle “varlık-olmama alanında” yaşayanlar için, yaşamının önem arz ettiği iddiası, Siyahların Yaşamı Önemlidir (*Black Lives Matter*) hareketinde de gördüğümüz gibi mevcut şemayı delip geçebilir. Yaşamlar önemlidir, yani görünürlük alanında fiziksel biçim almak suretiyle maddeleşir/önem kazanırlar; yaşamlar önemlidir çünkü eşit değer verilmesi gerekir. Fakat iktidar kullananların özsavunma iddiası çoğu zaman bir iktidar savunmasıdır, imtiyazlarının ve varsayıp ürettiği eşitsizliklerin müdafaasıdır. Böyle durumlarda savunulan “öz” ya da “kendilik”, beyazlığa, belirli bir ulusa, bir sınır ihtilafındaki taraflardan birine mensup başkalarıyla özdeşdir; dolayısıyla özsavunma bahsi savaş emellerini besler. “Öz” ya da “kendilik” böylece bir tür rejim olarak işleyebilir, rengi, sınıfı ve ayrıcalıkları açısından benzerlik taşıyan herkesi genişletilmiş özüne, kendiliğine dahil eder; dolayısıyla bu ekonomide farklı olarak işaretlenmiş herkesi de özne/kendilik rejiminden defeder. Özsavunmayı dışarıdan gelen bir darp edimine karşı tepki olarak düşünssek de, imtiyazlı kendiliğin kendi sınırlarını çizmesi ve dışlamalarının zabitliğine soyunması için böyle bir kışkırtmaya ihtiyacı yoktur. Kendine hak gördüğü şiddetini ortaya salması için “herhangi bir olası tehdit” –yani herhangi bir hayali tehdit, herhangi bir tehdit

fantazmı— yeterlidir. Felsefeci Elsa Dorlin’in gösterdiği gibi sadece bazıları öz savunmaya layık addedilir.⁸ Örneğin bir hukuk mahkemesinde kimin öz savunma iddiasına kolayca inanılacaktır? Kiminkinin ise geçiştirilip savılması kuvvetle muhtemeldir? Başka bir deyişle, kim savunulabilir addedilen bir kendiliğe, iktidarın yasal tertiplerinde değerli, savunmaya değer, kaybetmesi göze alınmaz olarak görünürlük kazanabilecek bir varoluşa sahiptir?⁹

Solda şiddet kullanımı yanlısı en güçlü argümanlardan biri şiddetin, yapısal veya sistemik şiddeti alt etmek için, ya da *apartheid*, diktatörlük, totalitarizm gibi şedit rejimleri yıkmak için zorunlu bir taktik olduğudur.¹⁰ Bu doğru olabilir, peşinen reddetmiyorum. Fakat argümanın işleyebilmesi için rejimin şiddeti ile rejimi yıkmak isteyen şiddeti birbirinden neyin ayırdığını bilmemiz gerekir. Bu ayrımı yapmak her zaman mümkün mü? Bir şiddetle diğeri arasındaki ayrımın çökebileceği gerçeğini bazen sineye çekmek mi gerek? Başka bir deyişle bu ayrım ya da ileri süreceğimiz herhangi bir tipoloji şiddetin umurunda mıdır? Şiddet kullanımı şiddeti ikiye katlayıp önden belirlenmesi her zaman mümkün olmayan yönler doğru çekmez mi?

Şiddet yanlısı bir diğer argüman şiddetin sadece başka bir amaca ulaşmanın aracı olduğudur. Burada sorulabilecek sorulardan biri şudur: Şiddet kendi içinde bir amaca dönüşmeden, şiddeti—yapılarını, rejimini— alaşağı etmenin salt bir aracı ya da vasıtası olarak kalabilir mi? Araçsalıcı şiddet savunusunun en önemli da-

8. Dorlin, *Se défendre*.

9. Karşıt bir görüş için bkz. Scott Crow (haz.), *Setting Sights: Histories and Reflections on Community Armed Self-Defense*, Oakland: PM Press, 2018.

10. Bkz. Friedrich Engels, *Anti-Dühring*, Sol, 1975; Étienne Balibar, “‘Gewalt’: Marksist Kuram Tarihinde Şiddet ve İktidar”, *Şiddet ve Medenilik* içinde, çev. Sevgi Tamgüç, İletişim, 2014, s. 237-86; Yves Winter, “Debating Violence on the Desert Island: Engels, Dühring and Robinson Crusoe”, *Contemporary Political Theory* 13: 4, 2014; Nick Hewlett, “Marx, Engels, and the Ethics of Violence in Revolt”, *The European Legacy: Toward New Paradigms* 17: 7, 2012, ve *Blood and Progress: Violence in Pursuit of Emancipation*, Edinburgh: Edinburgh University Press, 2016.

yanaklarından biri şiddetin amaca dönüşmeksizin alet ve araç statüsüyle sınırlı tutulabileceğini gösterebilmektir. Aletin hedeflenen amaçları gerçekleştirmek için kullanımı, onun açık ve sarıh bir kasıt tarafından yönlendirildiği ve eylemin sonuna kadar da bu kasıtça yönlendirilmeye devam edeceği önkabulüne dayanır. Ayrıca şiddet içeren bir eylemin ne zaman tamamına ereceğinin bilindiğini varsayar. Peki şiddet çığrından çıkarsa, baştan hiç tasarlanmayan amaçlar için kullanılır, onu yöneten kastı aşar ve bu kasta karşı gelirse ne olacak? Ya şiddet tam da sürekli “çığrından çıkan” türden bir fenomense? Son olarak, bir amaca ulaşmanın aracı olarak şiddet kullanımı ya daha genel olarak şiddet kullanımına örtük veya fiili olarak ruhsat verir ve böylece dünyaya daha fazla şiddet katarsa? Karşıt kasıtları olan kişilerin kendi kasıtlarını gerçekleştirmek için bu yenilenmiş ruhsata dayandıkları bir durumun ortaya çıkması ihtimali doğmaz mı? Şiddetin araçsal kullanımıyla hedeflenen amaçlara karşıt olan yıkıcı hedeflere, herhangi bir açık ve net kasıtça yönetilmeyen hedeflere, ya da yıkıcı, odaksız, kasıtsız hedeflere zemin oluşmuş olmaz mı?¹¹

Gördüğümüz gibi şiddet ve şiddetsizliğe dair herhangi bir tartışmanın daha başında başka bir dizi meseleye saplanıyoruz. İlk olarak, “şiddet”in birbirinden çok farklı yorumlara tabi olan durumları tanımlamak için stratejik olarak kullanılması, *şiddetin hep yorumlanmış halde* olduğunu gösterir. Bu tez, şiddetin bir yorumdan ibaret olduğu, yorumun da öznel ve keyfi bir adlandırma biçimi olduğu anlamına gelmez. Daha ziyade, şiddet yorumlanmış tır çünkü birbiriyle bağdaşamayacak ya da çatışan çerçeveler içinde görünür hale gelir ve söz konusu çerçevenin ya da çerçevelerin onu nasıl işlediğine bağlı olarak farklı görünüm alır, hatta bazen görünürlük kazanamaz bile. Şiddetin tanımını sabitleştirebilmek için muhtelif kertelerini bir bir saymaktansa, çatışan siyasal çerçeveler içindeki salınımlarını açıklayabilecek bir kavramsallaş-

11. Karşıt bir görüş için bkz. scott crow, haz., *Setting Sights: Histories and Reflections on Community Armed Self-Defense*, Oakland: PM Press, 2018.

tırma gerekiyor. Nitekim bu kitabın hedeflerinden biri tam da böyle bir amaçla yeni bir çerçeve inşa etmektir.

İkinci olarak, şiddetsizlik sıklıkla ahlaki bir duruş olarak anlaşılar, bireysel vicdanı ilgilendiren bir mesele olduğu, şiddet içeren bir şekilde eylememe yönünde bireysel sebeplere dayanan bireysel bir seçim olduğu düşünülür. Halbuki şiddetsizlik pratiği için belki de en ikna edici olan sebepler, bireyciliğin doğrudan bir eleştirisini içerir ve bizi yaşayan yaratıklar olarak kuran toplumsal bağları yeniden düşünmemizi gerektirir. Birey şiddete başvurarak vicdanını ya da derinden bağlı olduğu ilkeleri feshediyor değildir; daha ziyade şiddet toplumsal hayatın, yani toplumsal bir yaratılışın hayatının gerektirdiği kimi “bağları” tehlikeye atar. Benzer şekilde, öz savunma temelinde şiddeti gerekçelendiren argüman “öz”ün, “kendilik”in ne olduğunu, kimin buna sahip olma hakkı olduğunu ve sınırlarının nerede yattığını baştan biliyormuş gibi görünür. Fakat “öz”, “kendilik” ilişkisel bir şey olarak kavranacaksa, öz savunmayı savunanlar o özün neyle sınırlandığını iyi bir şekilde açıklayabilmelidirler. Bir öz ya da kendilik bir dizi başkasıyla hayati bir ilişki içindeyse ve onlarsız kavranamayacaksa, o tekil öz nerede ve ne zaman başlar ve biter? Dolayısıyla şiddet karşıtı argüman bireyciliğe yönelik bir eleştiri içermenin yanı sıra şiddetsizliği gerekli kılan o toplumsal bağların ya da ilişkilerin ayrıntılı izahını da gerektirir. Böylece bir bireysel ahlak meselesi olmaktan çıkan şiddetsizlik, yaşayan ve sürdürülebilir bağlara dair toplumsal bir felsefeye açılır.

Üstelik zorunlu toplumsal bağlara dair düşünürken dikkate almamız gereken bir nokta, savunmaya değer addedilen “öz”lerin, kendiliklerin siyasal bir sahada ve toplumsal olarak eşitsiz bir biçimde ifade bulduklarıdır.¹² Hayatın tehlikeye düşmemesi için elzem olan toplumsal bağların tanımı, toplumsal bir ontoloji düzeyinde gerçekleşir, bu da toplumsala dair bir metafizik değil bir tahayyül olarak kavranmalıdır. Yani toplumsal karşılıklı bağımlılı-

12. Dorlin, *Se défend*, s. 41-64.

ğın hayatın tanımlayıcı bir niteliği olduğuna dair genel bir sav ileri sürüp ardından da şiddeti bu karşılıklı bağımlılığa ve dolayısıyla kişilere yönelik bir saldırı olarak açıklayabiliriz; ama asıl önemli mesele şiddetin “bağlara” yönelik bir saldırı olmasıdır. Gelgelelim karşılıklı bağımlılık, bağımsızlık ile bağımlılık arasındaki farklılaşmaları kapsamakla birlikte, toplumsal eşitliğe işaret eder: Her bir kişi bağımlıdır, bağımlı olma ve bağımlı olunma ilişkileri içinde oluşur ve hayat sürer. Herkesin bağımlı olduğu ve ona bağımlı olan kişi ve şeyler muhtelifdir, çünkü söz konusu olan sadece insan hayatları değil, aynı zamanda duyulu diğer varlıklar, çevre ve altyapıdır: Yaşanabilir bir dünyanın sürdürülebilmesi için hem biz onlara bağımlıyızdır, hem de onlar bize. Böyle bir bağlamda eşitlik derken bahsettiğimiz şey bütün kişiler arasındaki eşitlik değildir, hele ki “kişi” ile kastettiğimiz, tanımını sınırından alan tekil ve ayrık bir bireyse. Elbette tekillik ve ayrıklık diye bir şey vardır, sınırlar da öyle, ama bunlar karşılıklı ilişkisellikleri tarafından tanımlanan ve sürdürülen varlıkların farklılaşan niteliklerini teşkil eder. Karşılıklı ilişkiselliğe dair bu genel kavrayışa sahip olmadığımızda bedensel sınırı insanın bittiği yer zannederiz. Halbuki bedensel sınır insanın eşiğidir, geçişin ve geçirgenliğin mekânı, beden açısından tanımlayıcı nitelikteki bir başkalığa açıklık halinin delilidir. Bedenin eşiği, eşik olarak beden, birim olarak beden fikrinin altını oyar. Eşitlik her bir soyut kişiye aynı değeri bahşeden bir hesaba indirgenemez, çünkü kişilerin eşitliği artık tam da toplumsal karşılıklı bağımlılık üzerinden düşünülmelidir. Her kişi eşit muamele görmeli, bu doğru, fakat maddi kaynaklar, gıda dağıtımı, barınma, çalışma ve altyapının eşit yaşanabilirlik koşullarını sağlayabilecek şekilde örgütlendiği bir toplumsal hayat dışında eşit muamele mümkün değildir. Dolayısıyla tözel anlamıyla “eşitliğin” belirlenmesinde bu gibi eşit yaşanabilirlik koşullarının bahsi şarttır.

Dahası, kimlerin yaşamının savunmaya değer “özler”, kendilikler sayıldığını, yani öz savunmaya layık olduğunu sorduğumuzda, sorunun bir anlam arz edebilmesi için, bazı yaşamları orantısız

olarak daha yaşanabilir ve daha yası tutulabilir olarak tesis eden yaygın eşitsizlik biçimlerinin varlığını kabul etmemiz gerekir. Eşitsizlik belirli bir çerçeve içinde tesis edilir, fakat tarihseldir ve rakip çerçevelerin muhalefetine tabidir. Herhangi bir yaşamın kendi içindeki değerine dair hiçbir şey söylemez. Ayrıca nüfusların yaygın ve farkçı biçimlerde değerli veya değersiz addedildiğini, korunduğunu veya terk edildiğini düşündüğümüzde, yası tutulabilirliklerini eşitsiz olarak kurmak suretiyle yaşamların değerini eşitsiz olarak kuran iktidar biçimleriyle karşı karşıya geliriz. Burada “nüfuslar”ı sosyolojik bir veri olarak ele almayı kastetmiyorum, çünkü nüfuslar da bir bakıma, yaralanmaya ve yıkıcılığa olan ortak açıklıkları üzerinden, farkçı biçimlerde yası tutulabilir (ve sürdürmeye değer) ve yası tutulamaz (halihazırda zaten yitmiş ve dolayısıyla yıkımı ya da yıkıcı güçlere maruz bırakılması kolay) addedilmeleri üzerinden üretilirler.

Toplumsal bağlara ve eşitsiz yası tutulabilirliğin demografisine dair bu tartışma, şiddeti gerekçelendirmek ya da şiddetsizliği savunmak için kullanılan argümanlara dair en baştaki tartışmayla alakasız gibi görünebilir. Oysa tüm bu argümanlar neyin şiddet sayıldığına dair bazı fikirlerin önkabulüne dayanır, çünkü şiddet hep böyle tartışmalar içinde yorumlanagelir. Söz konusu argümanlar ayrıca bireyciliğe ve toplumsal ilişkiselliğe, karşılıklı bağımlılığa, demografiye ve eşitliğe dair önkabullere dayanır. Şiddetin neyi yıkıma uğrattığını, ya da şiddetsizlik adına şiddetin adını koymak ve karşısında durmak için ne gibi dayanaklarımız olduğunu soracak olursak, şiddet içeren pratikleri (ve kurumları, yapıları, sistemleri), yıkıma uğrattıkları yaşam koşulları ışığında değerlendirmemiz gerekir. Yaşam ve yaşanabilirlik koşullarına ve bunların görece farkına dair bir kavrayışımız olmaksızın ne şiddetin neyi yıkıma uğrattığını bilebiliriz, ne de bütün bunların niye umrumuzda olması gerektiğini.

Üçüncü olarak, Walter Benjamin’in 1920 tarihli yazısı “Şiddetin Eleştirisi”nde gösterdiği gibi, şiddete dair yaygın gerekçelendirme biçimlerine araçsal bir mantık hâkimdir.¹³ Bu girift me-

tinde Benjamin'in sorduğu ilk sorulardan biri şudur: Şiddete dair düşünmekte araçsalıcı değerlendirmenin zorunlu çerçeve olarak kabul görmesinin sebebi nedir? Şiddet ne gibi amaçlara ulaşabilir diye sormaktansa, sorunun kendisini şu şekilde sorgulayamaz mıyız: Şiddetin gerekçelenebilir olup olmadığını tartışmak için araçsal çerçevenin, yani araç/amaç ayırımına dayanan bir çerçevenin kullanımını gerekçelendiren nedir? Aslında Benjamin'in söylediği şey biraz farklıdır: Şiddet üzerine düşünürken kullandığımız çerçeve şiddetin gerekçelendirilebilir olup olmadığı sorusundan ibaretse, bu çerçeve şiddet fenomenini önden belirlemiş olmaz mı? Benjamin'in analizi, araçsalıcı çerçevenin fenomeni belirleme biçimlerine dikkatimizi çekmenin yanı sıra, şu soruya açılır: *Hem şiddeti hem de şiddetsizliği araçsalıcı çerçeve dışında düşünmek mümkün müdür, böyle bir açılım etik ve siyasal eleştirel düşünce açısından ne gibi yeni olasılıklar doğurur?*

Benjamin'in metni çoğu okuru tedirgin eder, çünkü neyin şiddeti gerekçelendirip neyin gerekçelendirmediği sorusunu askıya almaktan çekinirler. Korkulan, gerekçe sorusunu sormadığımızda her şiddetin gerekçelendirilebilir hale geleceğidir. Fakat böyle bir sonuca varmak meseleyi gerekçe konusuna geri döndürmek ve dolayısıyla araçsalıcı mantığı sorgulamanın açtığı potansiyeli kavrayamamaktır. Benjamin bu tür bir düşünme hattının gerektirdiği türden cevaplar sunmasa da, araç/amaç çerçevesine dair sorgulaması meseleyi *tekhne*'nin dayattığı terimlerin dışında değerlendirmemizi sağlar. Şiddetin sadece geçici bir taktik ya da alet olduğunu iddia edenlere şöyle bir soru yöneltilebilir: Aletler kullanıcılarını kullanabilirse ve şiddet de bir aletse, şiddetin kullanıcılarını kullanabileceği sonucu doğmaz mı? Alet olarak şiddet, daha biri onu alet etmeden dünyada işler haldedir. Tek başına bu gerçek, aletin kullanımını ne gerekçelendirir ne de boşa çıkarır. Fakat asıl

13. Walter Benjamin, "Şiddetin Eleştirisi Üzerine", haz. Aykut Çelebi, *Şiddetin Eleştirisi Üzerine* içinde, çev. Ece Göztepe, Metis, 2010, s. 19-42; Walter Benjamin, *Zur Kritik der Gewalt und Andera Aufsätze*, Frankfurt: Suhrkamp, 1965.

önemli olan, aletin halihazırda bir pratiğin parçası olması, kullanımı için elverişli olan bir dünyayı varsaymasıdır; aletin kullanımı belirli bir tür dünyayı inşa ve yeniden inşa eder, tortulaşmış bir kullanımı birikimini etkinleştirir.¹⁴ Herhangi birimiz şiddet edimlerinde bulunduğumuzda, bu edimler itibarıyla ve sayesinde daha şedit bir dünya inşa ediyoruzdur. İlk bakışta salt bir araç, bir *tekhne*, amaca ulaşıldığında bırakıp atılacak bir şey gibi görünenin aslında bir praksis olduğu ortaya çıkar: Hayata geçirildiği anda bir amaç koyutlayan bir araç söz konusudur, yani hayata geçirilme sürecinde araç amacı varsayıp icra eder. Bu, araçsal çerçevede kavranamayacak bir süreçtir. Amaca dönüşmeksizin araç olmakla sınırlı kalması yönünde ne denli yoğun çaba sarf edilse de, şiddetin araç olarak hayata geçirilmesi gayriihtiyari olarak kendi başına bir amaca dönüşebilir ve böylece yeni şiddet üretebilir, şiddeti yeniden üretebilir, ruhsatı yineleyebilir ve şiddetin sürmesine ruhsat verebilir. Şiddet adil bir amaca ulaşılmasını sağladığında bitip tükenmiş olmaz, daha ziyade hem kasıt ve niyetleri hem de araçsal düzenekleri aşan yönlerde kendini yeniler. Başka bir deyişle, şiddet kullanımı şiddetsiz bir amaca ulaşmakta araç olabilir gibi davranmak, şiddet pratiğinin kendisinin şiddeti kendi amacı olarak koyutlamadığı yanılgısına düşmektir. Praksis *tekhne*'nin altını oyar ve şiddet kullanımı sadece, dünyaya daha çok şiddet getirerek dünyayı daha şedit bir yer kılmış olur. Jacques Derrida'nın Benjamin okuması adaletin yasayı nasıl aştığına odaklanır.¹⁵ Peki ilahi şiddet yasayı aşan yönetim tekniklerini mümkün kılabilir mi ve böylece neyin gerekçe sayılabileceğine ve gerekçelendirme çerçevesinin “şiddet” dediğimiz şeyi nasıl kısmen belirlediğine dair yorumlayıcı tartışmalar doğurabilir mi? Bu konuyu “Şiddetsizlik Etiği ve Siyaseti” başlıklı üçüncü bölümde değerlendireceğiz.

14. Bkz. benim yazdığım “Protest, Violent and Nonviolent”, *Public Books*, 13 Ekim 2017, <https://www.publicbooks.org/the-big-picture-protest-violent-and-nonviolent/>.

15. Jacques Derrida, “Yasanın Gücü: Otoritenin Mistik Temeli”, haz. Aykut Çelebi, *Şiddetin Eleştirisi Üzerine* içinde, çev. Zeynep Direk, a.g.y., s. 43-133.

Kitap boyunca yaptığımı umduğum bir şey, şiddetsizliğe dair belli başlı önkabullere meydan okumak. İlk olarak şiddetsizlik artık, olası eylem alanına dair bireylerin benimsediği ahlaki bir konumdan ziyade, birlikte ve uyum halinde girilen toplumsal ve siyasal bir pratik olarak kavranmalıdır. Bu pratiğin varacağı nokta, sistemik yıkıcılığın aldığı muhtelif biçimlere direniş ile, iktisadi, toplumsal ve siyasal özgürlük ve eşitlik ideallerini barındırarak küresel karşılıklı bağımlılığın hakkını veren bir dünyanın inşasına bağlılığın buluşmasıdır. İkinci olarak şiddetsizlik ille de ruhun barışçıl veya sakin bir kısmından doğmaz. Aksine, sıklıkla öfkenin, hiddetin ve saldırganlığın ifadesidir.¹⁶ Bazıları saldırganlıkla şiddeti birbirine karıştırırsa da, şiddetsiz direniş biçimlerine saldırgan bir şekilde sarılmamız gerektiği gerçeğini vurgulamak, bu kitabın argümanı açısından merkezi önemde. Yani saldırgan bir şiddetsizlik pratiğinden bahsettiğimizde kendi içinde çelişkili bir ifade kullanmış olmayız. Mahatma Gandhi şiddetsizlik pratiği ve siyasetine verdiği ad olan *satyagraha* yani “ruh gücü”nün şiddetsiz bir güç olduğunu, aynı zamanda “hakikatte ısrarı” içerdiğini ve bu ısrarın da “adanmışları benzersiz bir güçle silahlandırıldığını” savunmuştur. Bu kuvveti ya da gücü basitçe fiziksel kuvvete indirgeyerek kavrayamayız. “Ruh gücü” aynı zamanda bedene bürünür. Siyasal iktidar karşısında “kasları salmak”* bir yandan pasif bir du-

16. Bu konuda bkz. Mahatma Gandhi’nin hapsedilmeden iki yıl önce, 1920’de Amritsar Katliamı ile ilgili Soruşturma Komisyonu’na gönderdiği ve Satyagraha Hareketi’nin şiddetsizliğini savunduğu beyanda yazdıkları: “Satyagraha pasif direnişten Kuzey Kutbu’nun Güney Kutbu’ndan olduğu denli uzaktır. Pasif direniş güçsüzlerin silahı olarak tasarlanmıştır ve amaca ulaşmakta fiziksel kuvvet ya da şiddet kullanılmasını dışlamaz, halbuki Satyagraha en güçlülerin silahıdır ve hangi şekil ya da biçimi alırsa alsın şiddet kullanımını dışlar.” Mahatma Gandhi, *Selected Political Writings* içinde, haz. Dennis Dalton, Hackett, 1996, s. 6. Ayrıca şiddetsizliğin geleceğe yönelik kalıcı bir inanca dayanan bir “yöntem”, bir “silah” ve bir “direniş” tarzı olarak betimlemesi için bkz. Martin Luther King, Jr., “Stride Toward Freedom”. Gandhi’den etkilenen King aynı zamanda Thoreau’nun “Sivil İtaatsizliği”nden de esin almıştı. Bkz. Leela Fernandes, “Beyond Retribution: The Transformative Possibilities of Nonviolence”, *Transforming Feminist Practice* içinde, San Francisco: Aunt Lute Press, 2003.

ruştur ve pasif direniş geleneğine ait olduğu düşünülür, ama bir yandan da kasıtlı olarak bedeni polisin gücüne teşhir etmek, şiddetin sahasına girmek, dikbaşı ve bedene bürünmüş bir siyasal failliği icra etmektir. Acı çekmeyi gerektirir, evet, ama hem kendini hem de toplumsal gerçekliği dönüştürmek amacıyla. Üçüncü olarak şiddetsizlik, pratikte her zaman tümüyle hakkı verilemeyecek bir idealdir. Şiddetsiz direniş pratiğini uygulayanlar bedenlerini bir dış gücün önüne koyduklarından fiziksel temas gerçekleşir, güce karşı güç konmuş olur. Şiddetsizlik gücün ya da saldırganlığın yokluğu demek değildir. Adeta bedenliliğin etik üsluba bürünmüş bir halidir; eylemsizlik hamleleri ve tarzlarıyla, bir engel haline gelmenin yollarıyla, daha fazla şiddetin icrasını engellemek ya da yolunu saptırmak için bedenin somutluğunu ve propriyoseptif** nesne alanını kullanmanın muhtelif biçimiyle doludur. Örneğin bedenler bir araya gelerek bir insan bariyeri oluşturduklarında gücü engelliyorlar mı yoksa güç kullanıyorlar mı diye sorabiliriz.¹⁷ Burada da yine gücün yönü üzerine dikkatli düşünmekle ve bedensel güç ile şiddet arasında bir ayrımı yürürlüğe koymaya çalışmakla yükümlüyüz. Bazen engel olmanın *kendisi* şiddetmiş gibi görünebilir –nitekim şiddetle engelleme diye bir şey vardır–, dolayısıyla değerlendirmemiz gereken önemli bir soru bedensel direniş edimlerinin kritik eşiğe, yani direniş gücünün yeni bir adaletsizlik fiili işleyen şedit edime ya da pratiğe dönüştüğü noktaya dair bir farkındalık barındırıp barındırmadığıdır. Fakat böyle bir muğlaklığın olasılığı bizi bu tür bir pratiğin değerli olduğu kanı-

* Gözaltı esnasında uygulanan bu taktikle, polisin müdahalesine karşı kişi bedeninin bütün kaslarını gevşek bırakarak polisin kendisini taşıyıp götürmesini olabildiğince zorlaştırır. – ç.n.

** Propriyoseptif: Canlı bir organizmanın kendi konumunu, devinimini ve yönelimini algılamasını sağlayan uyarıcı niteliğinde. – ç.n.

17. Bkz. Başak Ertür, “Barricades: Resources and Residues of Resistance”, Judith Butler, Zeynep Gambetti, ve Leticia Sabsay, haz., *Vulnerability in Resistance* içinde, Durham, NC: Duke University Press, 2016, s. 97-121; Ayrıca bkz. Banu Bargu, “The Silent Exception: Hunger Striking and Lip-Sewing”, *Law, Culture, and the Humanities*, Mayıs 2017.

sından caydırmamalıdır. Dördüncüsü, temel etik ve siyasal muğlaklıklarla uğraşmayan bir şiddetsizlik pratiği yoktur, bu da demektir ki “şiddetsizlik” mutlak bir ilke değil, süregiden bir mücadelenin adıdır.

Şiddetsizlik “güçsüz” bir konummuş gibi görünüyorsa şunu sormalıyız: Güçlülük sayılan nedir? Güçlü olmak sıklıkla şiddet kullanmakla ya da şiddet kullanmaya gönüllü olduğunu göstermekle eşit tutulmaz mı? Şiddetsizliğin farz edilen “güçsüzlüğünden” doğan bir güçlülük varsa bu, güçsüzlerin sahip olduğu güçlerle bağlantılıdır. Kavramsal olarak yok hükmünde sayılanların varlığını tesis etmeye, gözden çıkarılabilir addedilmişlere yası tutulabilirlik ve değer kazandırmaya, şiddeti adlandırırken ve yanlış adlandırırken baş döndürücü ve bazen de gayet kurnaz bir kelime dağarcığı sunan çağdaş medya ve kamu politikaları koşullarında dahi hem yargı gücünün hem de adaletin mümkün olduğunda ısrar etmeye yönelik toplumsal ve siyasal gücü içerir.

Siyasal muhalefet ve eleştiri odaklı çabaların, bunları tehdit olarak gören devlet mercilerince sıklıkla “şiddet”le yaftalanması, dilden ümidi kesmeye sebep değildir. Sadece şu anlama gelir: Şiddet ve şiddete direnmeye dair siyasal kelime dağarcığını, nasıl çarpıtıldığını ve şedit mercileri eleştiri ve muhalefetten korumak için kullanıldığını da göz önünde bulundurarak genişletmemiz ve inceltmemiz gerekir. Süregiden sömürgeci şiddetin eleştirisine şiddet atfediliyor (Filistin), barış bildirisi imzalamak bir savaş edimi olarak lanse ediliyor (Türkiye), eşitlik ve özgürlük mücadeleleri devlet güvenliği açısından şiddet içeren tehditler olarak gösteriliyor (Siyahların Yaşamı Önemlidir, ABD), ya da “toplumsal cinsiyet” aileye yönelik bir nükleer cephanelik olarak resmediliyorsa (toplumsal cinsiyet karşıtı hareket), ağır siyasal sonuçları olan fantazmagori biçimlerinin orta yerinde bulunuyoruz demektir. Bu konumların hilelerini ve stratejisini teşhir edebilmemiz için şiddetin paranoya ve nefretle dolu bir savunmacı dayanak düzeyinde nasıl yeniden üretildiğini takip edebilecek durumda olmamız gerekiyor.

Şiddetsizlik, eylemde bulunamamadan ziyade yaşam iddiasının fiziksel olarak ileri sürülmesidir, yaşayan bir savdır, sözle, hamleyle ve eylemle, ağlar, çadır kurmalar ve forumlar üzerinden yapılan bir iddiadır; bütün bunlar yaşayanları değere layık, potansiyel olarak yası tutulabilir olarak sunma çabasıdır, tam da görüş alanından silindikleri ya da güvencesizliğin telafi edilemez biçimlerine savruldukları koşullarda. Güvencesiz olanlar yaşarlıklarını bizzat yaşamlarına kasteden güçlere teşhir ettiklerinde, şedit gücü yönlendiren hedeflerden birini, yani kenardakileri gözden çıkarılabilir kılma, kenarlardan öteye, Fanon'un deyişiyle varlık-olma alanına itme hedefini yenme potansiyelini taşıyan bir sebat etme biçimiyle iştigal etmiş olurlar. Şiddetsiz hareketler radikal eşitlikçilik idealleri içinde örgütlendiklerinde onları yönlendiren toplumsal ideal, yaşanabilir ve yası tutulabilir bir hayat üzerinde eşit hak iddiasıdır, bu da bireycilik geleneğinin ötesine geçen bir şiddetsizlik etiği ve siyaseti açısından temel niteliktedir. Tanımını kısmen, kurucu nitelikteki karşılıklı bağımlılığımızdan alan bir toplumsal özgürlüğe dair yeni bir değerlendirmeyi gündeme getirir. Böyle bir mücadele için eşitlikçi bir tahayyül gerekir, ayrıca bu tahayyül yaşayan her bağdaki yıkıcılık potansiyelini hesaba katmalıdır. Şiddetin toplumsal dünyamızı teşkil eden ya da etmesi gereken şeye, yaşayan karşılıklı bağımlılığa saldırdığını kabul ettiğimizde görüleceği gibi, ötekine yönelik şiddet bu anlamda kendine yönelik şiddettir.

Şiddetsizlik, Yası Tutulabilirlik ve Bireyciliğin Eleştirisi

ŞİDDETSİZLİĞİN ancak şiddetin kuvvet sahası içinde etik bir mesele haline geldiği önermesiyle başlayalım. Belki de en iyi tanımla şiddetsizlik, tam da şiddete başvurma en haklı ve en bariz seçenekmiş gibi görüldüğü anda mümkün, hatta zorunlu hale gelen bir direniş pratiğidir. Yani şiddetsizlik sadece şiddetli bir edimi ya da süreci durduran bir pratik değil, aynı zamanda süregiden eylem gerektiren, bazen saldırganca peşine düşülmesi gereken bir pratiktir. Dolayısıyla şiddetsizliği basitçe şiddetin yokluğu ya da şiddet uygulamaktan geri durma edimi olarak değil, süregiden bir taahhüt, hatta eşitlik ve özgürlük ideallerini olumlamak için saldırganlığın yönünü değiştirmenin bir yolu olarak düşünebileceğimizi ileri süreceğim. İlk olarak, Albert Einstein'ın "militan pasifizm" dediği şeyin saldırgan şiddetsizlik olarak değerlendirilebileceğini öne sürmek istiyorum.¹ Bu, saldırganlık ile şiddet arasındaki ilişkiyi yeniden düşünmemizi gerektirecek, çünkü ikisi aynı şey değildir. İkinci olarak, eşitlik taahhüdü olmaksızın şiddetsizliğin bir anlam taşımadığını öne sürmek istiyorum. Şiddetsizliğin neden eşitlik taahhüdü gerektirdiğini en iyi açıklayan şey, bu dünyada kimi yaşamların bariz bir biçimde diğerlerinden daha

1. Bkz. Mary Whiton Calkins, "Militant Pacifism", *International Journal of Ethics* 28:1, 1917.

değerli addedilmesi, bu eşitsizliğin de kimi yaşamların diğerlerinden daha sıkı savunulacağına işaret etmesidir. İnsanların –hatta yaşayan diğer varlıkların– yaşamlarına yönelik şiddete karşı çıktığımızda, bu yaşamların değerli olduğu varsayımıyla hareket etmiş oluruz. Karşı çıkışımız bu yaşamları değerli olarak olumlar. Şiddet sonucu kaybedilirlerse, kaybın *kayıp olarak kayda geçebilmesi* için o yaşamların yaşanırken değere sahip olduklarının olumlanmış olması gerekir, bu da o yaşamları yasa değer gördüğümüz anlamına gelir.

Gelgelelim, bildiğimiz gibi, bu dünyada yaşamlar eşit olarak değer görmüyor; zarar görmeme ya da öldürülmeme talepleri her zaman kayda geçmiyor. Bunun bir nedeni yaşamlarının yasa değer ya da yası tutulabilir sayılmamasıdır. Bunun ardındaki sebepler ise muhtelif ve aralarında ırkçılık, yabancı düşmanlığı, homofobi ve transfobi, kadın düşmanlığı ve yoksullarla mülksüzlere yönelik sistemik kayıtsızlık vardır. Günbegün, sınırlarını kapatmış ülkelerin sınırlarında, Akdeniz’de, yoksulluğun, gıdaya ve sağlık hizmetlerine erişimsizliğin hüküm sürdüğü ülkelerde isimsiz insan gruplarının ölüme terk edildiği bilgisiyle yaşıyoruz. Bugün, yaşadığımız bu dünyada şiddetsizliğin ne anlama geldiğini kavramak istiyorsak, karşı çıkacağımız şiddet kipliklerinin ne olduğunu bilmemiz gerektiği gibi, zamanımızın bir dizi temel sorusunu yeniden değerlendirmemiz de gerekir: Bir yaşamı değerli kılan nedir? Yaşamların eşitsiz biçimlerde değerlendirilmesini nasıl açıklarız? Uyanık olan ama bir yandan da umut taşıyan bir şiddetsizlik pratiğinin parçası olacak eşitlikçi tahayyülü geliştirmeye nasıl başlayabiliriz?

Bu bölümde bireycilik sorununu ele alarak, eşitliğin bireyci olmayan bir açıklamasını kavramakta toplumsal bağların ve karşılıklı bağımlılığın önemini vurguluyorum. Ayrıca karşılıklı bağımlılık fikri ile şiddetsizlik arasındaki bağlantıyı kurmaya çalışıyorum. Bir sonraki bölüme, düşünceye dayanan bir şiddetsizlik pratiği geliştirmekte ahlak felsefesinin sunduğu kaynakları soruşturarak başlıyorum. Ardından, şiddetsizliğe dair ahlaki akıl yürütme

süreçlerimize dadanan, toplumsal olarak yoğrulmuş fantezilerin, kâh değere layık, kâh görece ya da mutlak surette değersiz sayılan yaşamlara dair yaptığımız demografik varsayımları her seferinde tespit edemememize sebep olduğunu ileri sürüyorum. Bu ikinci bölüm Immanuel Kant’la başlayıp Sigmund Freud’a ve Melanie Klein’a uzanıyor. Üçüncü bölümde ise şiddetsizlik etiği ve siyasetini çağdaş ırkçılık biçimleri ve toplumsal politikalar ışığında değerlendiriyorum. Frantz Fanon’un bize biyopolitikanın etik boyutunu şekillendiren ırksal fantazmları kavramanın bir yolunu sunduğunu, ayrıca Walter Benjamin’in açık uçlu sivil çatışma çözme tekniği (*Technik ziviler Übereinkunft*)* fikrinin, çatışmalı ilişkiler ile yaşarken ve böyle ilişkiler içinden geçerken bunu şedit sonuçlara varmayan şekillerde nasıl yapabileceğimize dair düşünmenin bir yolunu sağladığını ileri sürüyorum. Bu amaçla, saldırganlığın karşılıklı bağımlılığa dayanan toplumsal bağların bir bileşeni olduğunu, ama saldırganlığın nasıl işleneceğinin, şiddete direnen ve yeni bir toplumsal eşitlik geleceği tahayyül eden bir pratik açısından belirleyici nitelikte olduğunu savunuyorum. Hayal gücünün – ve neyin tahayyül edilebilir olduğunun– bu argümanı geliştirmek açısından son derece önemli olduğunu göreceğiz, çünkü şu anda hem etik yükümlülüğümüzün gerektirdiği, hem de kışkırtıldığımız şey, neyin mümkün olduğuna dair gerçekçi addedilen sınırların ötesini düşünebilmektir.

Liberal siyasal düşünce tarihinin kimi temsilcilerine sorarsak, bir doğa durumundan çıkarak kendimizi mevcut toplumsal ve siyasal dünyada buluyoruzdur. Doğa durumundayken de, nasılsa zaten birer bireyizdir ve birbirimizle çatışma içindeyizdir. Nasıl bireyleşmiş olduğumuzu kavramamız sağlanmadığı gibi, tutkulu

* Walter Benjamin’in bu ifadesi Türkçeye “medeni bir uzlaşma tekniği” olarak tercüme edildi, bkz. “Şiddetin Eleştirisi Üzerine”, *a.g.y.*, s. 31. Fakat buradaki “ziviler”, insan topluluklarının erişeceği “medeniyet” ya da uygarlık seviyesiyle alakalı bir sıfattan ziyade devletin (hukukun, yasanın, askerin, polis vb.) dahil olmadığı ve bu anlamda “sivil” olan bir anlaşma, uzlaşma, çatışma çözme alanını betimlemek için kullanılmış olmalı. –ç.n.

ilişkilerimizden ilkinin tam olarak neden bağımlılık ya da bağıllık değil de, çatışma olduğuna dair herhangi bir açıklama da sunulmaz. Siyasal sözleşmelere dair kavrayışımızı şekillendirmekte en çok etkisi olan Hobbescu görüşün bize anlattığı hikâye şudur: Birey diğer bireyin sahip olduğu şeyi ister, ya da iki birey de aynı toprak üzerinde hak iddia eder; kendi bencil hedeflerinin peşinde, kişisel mülk hakkı, doğa üzerinde hak ve toplumsal tahakküm kazanmak uğruna birbirleriyle savaşırlar. Elbette Jean-Jacques Rousseau'nun da açıkça teslim ettiği gibi doğa durumu bir kurmacadır, ama hayli tesirli olagelmiş bir kurmacadır. Ancak Karl Marx'ın "siyasal iktisat" dediği şeyin koşullarının mümkün kıldığı bir tahayyül tarzıdır. Bu kurmaca pek çok farklı şekilde işler: Örneğin içinde bulunduğumuz durumu onun nezdinde değerlendirmemizi sağlayan gerçekdışı bir durum sunar; ayrıca bilimkurgunun yaptığı gibi, mekân ve zamanın, tutkuların ve çıkarların günümüzdeki siyasal örgütlenmesinin özgül ve olumsal olduğunu görmemizi sağlayan bir bakış açısı sunar. Rousseau üzerine yazan edebiyat eleştirmeni Jean Starobinski'ye göre, doğa durumunun sağladığı hayali çerçevede, sahnede tek başına bir birey bulunur: kendine yeterli, bağımlılıktan muaf, özsevgiyle dolup taşan, bir başkasına da asla ihtiyaç duymayan bir birey.² Nitekim başka kişilerin bahsinin geçmediği yerde eşitlik sorunu da yoktur; fakat sahneye yaşayan başka insanlar girdiği anda eşitlik ve çatışma sorunu doğmuş olur. Peki niye böyle?

Marx doğa durumu hipotezinin bireyi asli, birincil olarak koyutlayışını eleştirmişti. *1844 El Yazmaları*'nda, insanın başlangıçta tıpkı Robinson Crusoe gibi bir adada tek başına olduğu, kendi kendine geçindiği, ötekilere herhangi bir bağımlılığı, içinde bulunduğu bir emek sistemi, siyasal ve iktisadi hayatın herhangi bir müşterek örgütlenmesi olmaksızın yaşadığı fikrini müthiş bir ironiyle alay konusu etmişti. Şöyle yazıyor: "Siyasal iktisatçının me-

2. Jean Starobinski, *Jean-Jacques Rousseau: Transparency and Obstruction*, Chicago: University of Chicago Press, 1988.

seleleri açıklamaya kalkıştığı zaman yaptığı gibi kurmaca bir tarihöncesi zamana dönmeye çalışmayalım. Böyle bir çağ hiçbir şeyi açıklamaz. Sadece soruyu bulanık bir uzaklığa iter. ... Biz siyasal iktisadın mevcut bir olgusundan yola çıkıyoruz.”³ Marx mevcut olgular lehine kurmacayı bir kenara itebileceğini düşünse de aynı kurmacaları kendi siyasal iktisat eleştirisini geliştirmek için kullanmaktan çekinmemişti. Gerçekliği temsil etmeseler de bu kurmacaları nasıl okuyacağımızı bilmek bize mevcut gerçekliğe dair başka türlü edinemeyeceğimiz bir yorum alanı açar. Yapıyı idrak edebilmek için kurmacayla iştigal ederiz, ama aynı zamanda şu soruları sorabilmek için de: Burada resmedilebilenler ve resmedilemeyenler nelerdir? Ne, hangi terimlerle tahayyül edilebilir?

Örneğin yalnız ve kendine yeterli Robinson Crusoe figürü istisnasız hep yetişkin ve erkektir, ilk “doğal adam” figürüdür – nihayetinde toplumsal ve iktisadi hayatın talepleri onun kendine yeterliliğini sekteye uğratacaktır, ama böyle bir engel asla kendi doğal durumundan kaynaklanmaz. Nitekim, çatışma başkaları sahneye çıktığında başlar, ya da böyle rivayet edilir. Yani başlangıçta (zamansal anlamda değerlendirsek) ve en temelde (ontolojik olarak değerlendirsek), bireyler kendi bencil çıkarları peşinde koşuyor, birbirleriyle çatışıyor ve savaşıyorlardır. Çatışmaları çözüme kavuşturmaya yönelik herhangi bir girişim ise ancak düzenlemeye tabi bir toplumsallık içinde mümkündür, çünkü varsayılan odur ki her birey ötekiler üzerindeki etkilerine bakmaksızın, herhangi bir çözüm beklentisi taşımaksızın, birbiriyle rakip veya çatışan arzuları uzlaştırmakla uğraşmaksızın, kendi ihtiyaçlarını gidermek derdindedir. Dolayısıyla bu kurmacaya göre sözleşme her şeyden önce bir çatışma çözme aracı olarak ortaya çıkar. Her bi-

3. Karl Marx, *1844 El Yazmaları*, çev. Murat Belge, Birikim, 2000, s. 74-75. (Alıntılanan çevirilerde gerektiğinde değişiklikler yapıldı. Türkçe çevirilere ulaşmama yardımcı olan Victoria Holbrook, Aylin Ülkümen, İrem İnceoğlu'na teşekkür etmek isterim, bir de Almanca terminoloji konusunda yardım eden Banu Karaca'ya. – ç.n.)

reyin kendi arzularını kısıtlaması, tüketme, alma ve eyleme kapasitesine sınır koyması, böylece herkesin tabi olduğu yasalara uygun yaşaması gerekir. Hobbes’a göre bu yasalar insan doğasına gem vuran “ortak güç” haline gelir. Doğa durumu aslında pek de ideal değildir ve Hobbes (Rousseau’nun bazen yaptığı gibi) bu duruma “geri dönme” çağrısında bulunmaz, çünkü insan doğasının çatışmacılığını kontrol altına alan ortak bir yönetim ve bağlayıcı yasalar olmaksızın insan ömrünün kısılacacağını, cinayetten geçilmeyeceğini düşünüyordu. Hobbes’a göre doğa durumu bir savaştı, ama devletler ya da makamlar arasında bir savaş değil. Daha ziyade, bir egemen bireyin bir diğeriyle savaşıydı, ya da eklemek gerekirse: Kendilerini egemen olarak gören bireylerin savaşıydı. Egemenlik devletten ayrı olarak kavranan bir bireye mi ait ve birey kendi egemenliğini devlete mi devrediyor, yoksa devlet hali-hazırda zaten bu tahayyülün örtük ufku olarak mı işliyor, burası tam açık değil. Nitekim siyasal-teolojik egemenlik kavramı, egemen statüsünün bir nitelik olarak bireye atfedilmesini ya da bireyden çekilmesini önceler ve koşullandırır, yani egemen özne figürünü tam da bu bahşetme edimiyle üretir.

Açıkkçası doğa durumu Locke’ta, Rousseau’da ve Hobbes’da farklıdır, hatta sırf Hobbes’un *Leviathan*’ında en az beş farklı versiyonu olduğu söylenebilir.⁴ Doğa durumu kâh toplum öncesi bir çağı koyutlar, kâh modern öncesi olduğu varsayılan yabancı medeniyetleri betimlemeye çalışır, kâh iç kargaşayı açıklama amaçlı

4. Gregory Sadler’a göre Hobbes’un kitabında “herhangi bir medeni kurum ya da sivil toplum olmaksızın herkesin herkesle savaştığı, retorik bir inşa olarak ‘doğa durumu’; siyaset öncesi toplumlarda aile, hami-uşak, klan ya da kabile yapılarının birbiriyle çatışma içinde olduğu tarihsel olarak mevcut ‘doğa durumları’; yerleşik sivil toplumlarda yasalar konmuş ve yürürlükte olsa da vatandaşların birbirine karşı güvensiz bir koşulda kaldıkları, örneğin suç mağduru olma kaygısı taşıdıkları tarihsel olarak mevcut ‘doğa durumları’; dış ilişkilere hâkim olan, yani devletlerin birbiriyle ilişkisini belirleyen, tarihsel olarak mevcut ‘doğa durumu’; sivil toplumun hizipleşme yüzünden çökmesine ve iç savaşa yol açan ‘doğa durumları’” söz konusudur. Gregory Sadler, “Five States of Nature in Hobbes’s *Leviathan*”, *Oxford Philosopher*, Mart 2016.

bir siyaset psikolojisi sunar, kâh on yedinci yüzyıl Avrupası'nın siyasal iktidar dinamiklerini tanımlar. Buradaki amacım doğa durumuna dair bir literatür taraması sunmaktan ziyade, doğa durumunun nasıl belirli bir tahayyül türüne vesile olduğunu değerlendirmek; bir fantezi ya da Rousseau'nun deyişiyle "saf kurmaca" olmasa bile en azından, merkezinde şiddetli çatışma ve bu çatışmanın çözümünün yer aldığı bir tahayyül olduğunu düşünmek.⁵ Bu açıdan sorabileceğimiz soru şudur: Bu tür kurmaca ya da fanteziler hangi tarihsel koşullar içinde geçerlilik kazanır? Ya süregiden bir toplumsal çatışma durumu içinde, ya da böyle bir tarihin sonucu olarak mümkün ve ikna edici hale gelirler; belki kapitalist iş örgütlenmesinin ürettiği ıstıraptan kaçış rüyasını temsil ediyor, belki de bu örgütlenmenin gerekçesi işlevini görüyorlardır. Bu tahayyüller, halkın iradesini ıslah ya da zapt etmek için devletin iktidarını artırma ve şiddet araçlarını kuvvetlendirme yanlısı argümanları eklemlendirir ve yorumlar; popülizme dair, yani halk iradesinin sınırlandırılmamış bir hale geldiğinin, kurulu düzene başkaldırdığının düşünüldüğü duruma dair kavrayışımızda ortaya çıkar; sınıfları, farklı din veya ırk gruplarını birbirine düşüren tahakküm ve sömürü biçimlerini kodlar ve yeniden üretir, sanki devlet kısıtlayıcı güç kullanmayı, yani yasal şiddet dahil kendi şiddetini dayatmayı başaramazsa, ilkel ya da doğal bir koşul olduğu farz edilen "kabilecilik" baş gösterip patlayacakmış gibi.

Bu metin boyunca, bireysel ya da ortak, bilinçli bir arzu olarak kavranan fantezi (*fantasy*) ile, bilinçdışı bir boyutu olan, sıklıkla yoruma muhtaç bir sentaksa göre işleyen Fantazi (*phantasy*) terimlerini birbirinden ayırarak kullanıyorum. Hülya dediğimiz şey bilinç ile bilinçdışı arasındaki sınırdaki gezinebilir, fakat başta Susan Isaacs tarafından önerilen,* ardından Melanie Klein tarafından geliştirilen Fantazi ise genellikle daha karmaşık bir dizi bilinçdışı

* Susan Isaacs, "The Nature and Function of Phantasy", *International Journal of Psycho-Analysis* no. 29 (1948), s. 73-97. –ç.n.

5. Jean-Jacques Rousseau, *The Political Writings of Jean-Jacques Rousseau*, haz. C. E. Vaughan, Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1915, s. 286.

nesne ilişkisi içerir. Bilinçdışı fantezi Lacancı “imgesel/hayali” mefhumunun temelinde yer alır, imge biçimine bürünen ve bizi parçalayan, farklı yönlerle çekiştiren, karşılına narsisizme bağlı savunmaların dikildiği bilinçdışı eğilimleri adlandırır. Laplanche’ ta fantezi tanımı kısmen farklıdır ve iki ayrı biçim alır: İlki “öznenin başrolde olduğu, bir isteğin (son tahlilde bilinçdışı olan bir isteğin) savunucu süreçlerce az çok çarpıtılmış bir şekilde gerçekleştirilişini temsil eden imgesel/hayali bir sahne”dir; ikinci olarak, “Fantazm” maddesinde açıkladığı gibi, karşı karşıya olduğumuz şey imgelem/tahayyül ile gerçeklik arasında bir ayrım değil, gerçekliğin kendisini istisnasız hep yoruma tabi kılan, yapılandıracı bir ruhsal kipliktir. Laplanche böylece, algılama tarzlarını yapılandıran ve kendi sentaks kurallarına göre işleyen “ilk fantezi” (Freud’un “*Urphantasier*” dediği şey) üzerinden psikanalitik doktrini yeniden şekillendirmeyi önerir. Dolayısıyla ilk Fantazi, yatkinlıkları arzu ve saldırganlık vektörleri tarafından belirlenen birden fazla aktörün bulunduğu bir sahne biçimini alır. Böyle bir kavrayış sayesinde, “doğa durumu”nu salt bir kurmaca ya da bilinçli fantezi değil, engellenmiş çoklu belirleyicilerin yapılandırdığı fantazmatik bir sahne olarak değerlendirebiliriz. Metnin devamında, ele aldığım şiddet ve savunma sahnelerinin büyük çoğunluğu için “fantezi”yi; Klein’in kuramıyla ilişkili olarak terimin bariz bir bilinçdışı boyut taşıdığı yerlerde ise “Fantazi” olarak yazılışını kullanıyorum. “Fantazmatik” ve “fantazmagorik” terimlerini toplumsal olarak paylaşılan, ya da iletilebilir olan, bir sahne biçimini alsalar da ille de kolektif bilinçdışını varsaymayan, bilinçdışı ve bilinçli fantezileri ele almak için kullanıyorum.

Bir kurmaca ya da bir Fantazi olarak kavrarsak (göreceğimiz gibi bu ikisi aynı şey değildir), doğa durumu hangi istek ya da arzu kümesini temsil ya da ifade etmektedir? Bu isteklerin ne basitçe bireye ne de özerk bir ruhsal hayata ait olduklarını, daha ziyade, yorumladıkları toplumsal ve ekonomik koşul ile eleştirel bir ilişki içinde olduklarını ileri sürüyorum. Bu ilişki tersyüz edilmiş bir resim, eleştirel bir yorum, bir gerekçelendirme, hatta acımasız

bir eleştirici işlevini görebilir. Köken ya da ilk durum olarak koyutlanan şey geriye dönük olarak hayal edilir, dolayısıyla zaten kurulu haldeki toplumsal dünyada başlayan bir sekansın sonucu olarak koyutlanmıştır. Gelgelelim, bu dünyayı açıklamanın, belki de ıstırabından ve yarattığı yabancılaşma duygusundan kurtulmanın yolu olarak bir temel, hayali bir köken koyutlama arzusu söz konusudur. Bu düşünce silsilesinin sonucu olarak kolayca psikanalitik bir yola sapıp oradan ilerlememiz mümkün, hele ki *bilinçdışı Fantazi biçimlerinin* insanın ruhsal hayatında toplumsal dünyasıyla ilişkisi açısından bir *temel* işlevi gördüğü fikrini ciddiye alıyorsa. Pekâlâ doğru olabilir bu. Fakat benim yapmayı arzuladığım şey fantezinin yerine gerçekliği koymaktansa, böyle bir fanteziyi iktidar ve şiddetin tarihsel olarak kurulmuş, yaşamı ve ölümü ilgilendiren örgütlenmelerinin yapı ve dinamiğine dair önemli tespitleri mümkün kılan bir şey olarak okumayı öğrenmek. Nitekim toplumsal hayatın başlangıcındaki “ihtiyaçsız adam” mefhumuna eleştirel bir karşılık sunabilmem için benim de kendi kurgumu devreye sokmam gerekiyor: Bu kurgu ise benimle başlamıyor, daha ziyade beni kendi koşullarına çekerek toplumsalın sentaksını farklı bir tahayyül üzerinden eklemlendiriyor.

Sıklıkla bir “temel” olarak başvurulmuş doğa durumu fantezisinin bir tuhaflığı şudur: Meğer başlangıçta bir adam varmış, üstelik bu adam yetişkinmiş ve kendi başınaymış, kendine yeterliymiş. Yani dikkat edersek hikâyeye, aslında bir tarihin başından değil ortasından başlar ve bu tarih *anlatılmayacaktır*: Çünkü hikâyenin açılış ânyıyla, yani başlangıcı sayılan an itibarıyla örneğin toplumsal cinsiyet meselesi çoktan karara bağlanmıştır. Bağımsızlık ve bağımlılık birbirinden ayrılmış, eril ile dişil kısmen bu bağımlılık dağılımıyla ilişki içinde belirlenmiştir. İlk ve kurucu insan figürü erildir. Şaşırtıcı değildir, nitekim erillik tam da herhangi bir bağımlılığı olmama üzerinden tanımlanır (bu da yeni bir şey değil ama insan yine de yadırgıyor). İlginç olan ise insanın daha başından bir yetişkin olmasıdır, ki bu hem Hobbes, hem de Marx için böyledir.

Bir başka deyişle bize insanın ilk ânı, insanın dünyada zuhur edişi olarak tanıtılan birey sanki hiç çocuk olmamış, kendisine asla bakılmamış, hayatta kalmak, büyümek ve (tahminen) öğrenmek için ebeveynine ya da akrabalık ilişkilerine, toplumsal kurumlara asla bağımlı olmamış gibi koyutlanır. Bu birey halihazırda cinsiyetlidir, ama toplumsal bir belirlemenin sonucu olarak değil; daha ziyade *birey* olduğu için –ve bu sahnede bireyin toplumsal biçimi eril olduğu için– erkektir. Dolayısıyla bu fanteziyi kavramak istiyorsak insanın ve toplumsal cinsiyetin hangi versiyonunu temsil ettiğini, bu temsilin işleyebilmesi için ne gibi engellemelerin gerektiğini sormamız gerekir. Bağımlılık ilk adamın resminden adeta silinmiştir; adam her nasılsa halihazırda ve daha baştan, ayağa dikilmiş ve kabiliyet sahibi haldedir, dengesini bulabilmek için bir başkasının bedenine tutunmamış, kendini besleyemezken bir başkası tarafından beslenmemiş, ısınması için bir başkası tarafından battaniyeye sarılmamıştır hiç.⁶ Ne şanslı adam ki tamamen yetişkin, ilişkisiz bir halde liberal kuramcıların tahayyüllerinden fırlamıştır, aynı zamanda öfke ve arzuyla donanmış, önleyici bir hamleyle başkalarından arındırılmış bir doğal dünyaya bağlı olarak mutluluk deneyimleme ve kendine yeterli olma kabiliyetine sahip haldedir. Öyleyse anlatılan sahne öncesinde bir imhanın gerçekleşmiş olduğunu, sahnenin açılışını mümkün kılanın bu imha olduğunu, diğer herkesin daha baştan dışlanıp olumsuzlandığını teslim edelim mi? Kurucu, başlatıcı şiddet bu olabilir mi? *Tabula rasa* değildir, *sil baştan* temizlenmiş bir defterdir. Nitekim doğa durumu denen şeyin tarihöncesi de böyledir. En etkili versiyonlarından birine göre doğa durumu toplumsal ve ekonomik hayatın tarihöncesidir, başkalığın imhası da bu tarihöncesinin tarihöncesini teşkil eder, dolayısıyla sadece bir fanteziyi detaylandırmakla kalmayıp o fantezinin tarihini de sunuyoruz – denebilir ki bu tarih, bütün izleri silinmiş bir cinayetin tarihidir.

6. Bkz. Adriana Cavarero, *Inclinations: A Critique of Rectitude*, Stanford: Stanford University Press, 2016.

Pek çok feminist kuramcının ileri sürdüğü gibi, toplum sözleşmesi halihazırda bir *cinsel sözleşme*'dir.⁷ Fakat daha kadınlar sahneye çıkmadan ortada sadece bu erkek birey vardır. Sahnenin bir yerinde bir kadın vardır ama figür biçimine kavuşmamıştır. Kusu ru kadınların sahnedeki temsilinde bile bulamayız, çünkü kadın temsil edilemeyendir. Bir tür ihraç gerçekleşmiştir, boşalan yere de o yetişkin erkek dikilmiştir. Olaylar gelişirken adamın kadınları arzuladığı varsayılır, fakat bu koyutlanmış heteroseksüellik bile bağımlılıktan muaftır ve nasıl biçimlenmiş olduğuna dair itina ile geliştirilmiş bir bellek yitimine dayanır. Ötekilerle ilk olarak çatışmalı bir şekilde karşılaştığı düşünülür.

Peki siyaset kuramında etki sahibi olan bu fantazmatik sahneye uğraşmaya ne gerek var? Nihayetinde ele aldığım konu şiddetsizlik etiği ve siyaseti. Çatışmalı ilişkilerin birincil nitelikte olduğu fikrine karşı bir argüman geliştirmeyeceğim. Aksine, çatışmanın her toplumsal bağın potansiyel bir parçası olduğunu, Hobbes'un da tamamen hatalı olmadığını vurgulayacağım. Nitekim Freud, Kitabı Mukaddes'teki komşuna saygı göster ve karısına göz dikme buyruğunu sorgularken örtük olarak Hobbescu bir teze başvurur: Düşmanlık ve husumetin sevgiden daha temel duygular olduğunu varsaymamamız için bir sebep var mı, diye sorar. Benim tezim ise, ilerleyen sayfalarda detaylandıracağım gibi, şiddetsizliğin etik ve siyasal bir konum olarak anlamlı olabilmesi için, saldırganlığı basitçe bastırmaması ya da saldırganlığın gerçekliğini ötelememesi gerektiği yönündedir; şiddetsizlik tam da, yıkımın en olası olduğu ya da en kaçınılmaz görüldüğü anda anlamlı bir kavram olarak ortaya çıkar. Yıkım arzusunun ateşli hedefi haline gelmesine rağmen dizginlendiğinde, o dizgini, sınır dayatmayı ve yön değiştirmeyi açıklayan şey nedir? Nereden gelir, kök salıp sürmesini sağlayan nedir? Bir açıklamaya göre dizgin, hep bir tür

7. Carole Pateman, *Cinsel Sözleşme*, çev. Zeynep Alpar, Boğaziçi Üniversitesi, 2017. Ayrıca Pateman'a cevaplar için bkz. "The Sexual Contract Thirty Years On", *Feminist Legal Studies* 26:1, 2018, s. 93-104.

kendini dizginlemedir, yani saldırganlığın dışsallaştırılmasını dizginleyen üstbendir, ama aynı zamanda “üstben” saldırganlığın ruhun mimarisine massedilme sürecinin de adıdır. Üstbenin ekonomisi saldırganlığın kendini kendine karşı salıverdiği bir tür ahlakçılıktır, üzerine çöken ve giderek yoğunlaşan bu çifte çıkmazla ruhsal hayat kendini olumsuzlamanın tekrarlı yapısını taşır. Şiddeti kınar ve zamanla bu kınamanın kendisi yeni bir şiddet biçimi haline gelir. Bir diğer açıklamaya göre şiddet ancak dışarıdan dizginlenebilir, yani yasayla, hükümetle, hatta polisle; Hobbescu görüşü aslen budur. Bu görüşe göre başıbozuk tebaasının öldürücü potansiyeldeki öfkesini zapt edebilmek için devletin cebrî gücü şarttır. Başka bir açıklamaya göre ise ruhun sakin ya da barışçıl bir bölgesi vardır ve hep oralarda gezinme yetimizi geliştirmeli, saldırganlığımızı ve yıkıcılığımızı dini veya etik pratikler ya da ritüeller aracılığıyla yatıştırmalıyızdır. Fakat önceden de değindiğim üzere, Einstein’ın savunduğu “militan pasifizm” gibi belki biz de saldırgan bir şiddetsizlik biçiminden bahsedebiliriz artık. Bunu kavrayabilmemiz için öncelikle, bağımlılığı ve karşılıklı bağımlılığı, bunların yönetilemez olan, ya da çatışma ve saldırganlığın kaynağı hale gelen biçimlerini varsayan bir şiddetsizlik etiği üzerine düşünmemiz gerektiğini ileri sürüyorum. İkinci olarak, eşitlik kavrayışımız ile şiddetsizlik etiği ve siyaseti arasında nasıl bir ilişki olduğunu ele almamız gerektiğini öne sürüyorum. Bu bağlantanın anlam arz edebilmesi için siyasal eşitlik anlayışımıza yaşamların eşit yası tutulabilirliğini dahil etmemiz gerekmektedir. Çünkü ancak bireycilik zannından kurtulduğumuzda saldırgan bir şiddetsizliğin mümkün olduğunu kavrayabiliriz: çatışmanın ortasında zuhur eden, şiddetin kendi kuvvet sahasında kök salan bir saldırgan şiddetsizliğin. Yani eşitlik bireylerin birbiriyle eşitliğinden ibaret değildir, ancak bireyciliği hedef alan bir eleştiri geliştirildiğinde ilk defa düşünülebilir hale gelen bir kavramdır.

Bağımlılık ve Yükümlülük

Öyleyse farklı bir hikâye deneyelim. Şöyle başlıyor: Her birey bireyleşme sürecinde ortaya çıkar. Kimse birey olarak doğmaz; kişi zamanla birey haline gelse de o süreçte bağımlılığın temel koşullarından kurtulamaz. Bu durumdan zamanla kurtulmak mümkün değildir. Şimdiki siyasal görüşlerimiz ne olursa olsun hepimiz radikal bir bağımlılık durumuna doğduk. Yetişkin halimizle geriye bakıp o durumu değerlendirdiğimizde kendimizi aşağılanmış hissedebilir ya da dehşet duyabiliriz, belki de bu fikri derhal aklımızdan kovalarız. Birey olarak kendine yeterlilik hissi kuvvetli olan biri, bir zamanlar kendi kendini besleyemediği, ya da kendi kendine ayakta duramadığı gerçeğini bir hakaret olarak algılayabilir. Fakat ileri sürmek istediğim şu ki gerçekte kimse tek başına ayakta durmaz; kimsenin tam anlamıyla kendi kendini beslediği söylenemez. Engellilik araştırmalarının gösterdiği gibi, sokakta hareket edebilmek için harekete müsaade eden bir kaldırımın olması gerekir, hele ki kişi sadece tekerlekli sandalye ya da destekleyici bir araçla hareket edebiliyorsa.⁸ Öte yandan kaldırım da bir destekleyici araçtır, tıpkı trafik ışıkları ve engelli rampası gibi. Hareket etmek için, beslenmek, hatta nefes almak için desteğe ihtiyaç duyan sadece engelliler değildir. Bu temel insan yetilerinin tamamı şu ya da bu şekilde desteklenmeye muhtaçtır. Geçiş için inşa edilmiş bir altyapı sağlayan, ağzımıza ulaşan gıdayı hazırlayıp dağıtan, nefes alabileceğimiz kalitede havayı mümkün kılan bir çevreyi sürdüren bir dünya tarafından desteklenmedikçe kimse hareket edemez, nefes alamaz, gıda bulamaz.

Bağımlılık kısmen toplumsal ve maddesel yapılara, ama aynı zamanda çevreye de ihtiyaç duymak olarak tanımlanabilir, çünkü çevre de hayatı mümkün kılan şeylerden biridir. Fakat psikanaliz-

8. Bkz. Jos Boys, haz., *Disability, Space, Architecture: A Reader*, New York: Routledge, 2017.

le olan münakaşalarımız bir yana –zaten psikanaliz insanların münakaşa edip durduğu bir kuram ve pratik değilse nedir– yetişkin olduğumuzda bebeklikteki bağımlılığın üstesinden gelmediğimizi söylemek mümkündür belki de. Bu, yetişkinin de bebek gibi, onunla aynı derecede bağımlı olduğu anlamına gelmiyor; yetişkin olduğumuzda hep kendine yeterli olduğunu hayal etse de kendisine dair bu hayalin, imgenin hayatta tekrar tekrar yıprandığını gören yaratıklara dönüştüğümüz anlamına geliyor. Tabii bu Lacancı bir görüştür ve en meşhur ifadesini “ayna evresi”nde bulur – aynaya baktığında kendi başına ayakta durduğunu sanan ve bu zaferrinin coşkusunu yaşayan oğlan çocuğunu izlediğimizde, radikal kendine yeterliliğinin sevincini yaşarken onu aslında annesinin, ya da üzeri örtülmüş bir nesne desteğinin (*trotte-bébé*) aynanın önünde tuttuğunu biliriz.⁹ Belki de diyebiliriz ki liberal bireyciliğin kurucu masalları bir tür ayna evresidir, benzer türden bir imgelemede meydana gelirler. Kendine yeterlilik fantezisinin kök salabilmesi, hikâyenin zamana tabi olmayan bir yetişkin erillikle başlayabilmesi için hangi desteğin, hangi bağımlılığın yadsınması gerekir?

Elbette bu sahnenin bir içerimi, görünürde erilliğin fantazmatik bir kendine yeterlilikle, dişilliğin ise sunduğu, düzenli olarak yadsınan destekle özdeşleştirilmesidir. Bu tablo ve hikâye bizi hiç işimize yaramayan bir toplumsal ilişkiler ekonomisine hapsediyor. Heteroseksüellik varsayılan çerçeve haline gelir ve anne ile çocuk kuramından türemiştir, bu da çocuğun etrafındaki destek ilişkilerini tahayyül etme biçimlerinden sadece biridir aslında. Ailenin toplumsal cinsiyetli yapısı sorgulanmaksızın kabullenilir, buna elbette annenin bakım emeğinin üzerinin örtülmesi ve babanın tamamen yokluğu da dahildir. Bütün bunları salt özgül bir imgelem değil de şeylerin simgesel yapısı olarak kabul ettiğimizde ise, ancak çok uzun bir sürede gıdım gıdım değiştirilebilecek bir yasanın

9. Jacques Lacan, “The Mirror Stage as Formative of the ‘I’ Function”, *Écrits* içinde, çev. Bruce Fink, New York ve Londra: Norton, 2006, s. 75-81.

işleyişini kabul etmiş oluruz. Bu fanteziyi, asimetriyi ve toplumsal cinsiyetli işbölümünü tasvir eden kuramın bize başka bir çıkış yolu göstermedikçe, sahnenin öncesindeki ya da dışındaki sahneyi, –tabiri caizse– başlangıçtan önceki ânı sorgulamadıkça, söz konusu koşulları yeniden üretip geçerli kılması mümkündür.

Şimdi bağımlılıktan karşılıklı bağımlılığa geçelim ve yaralanabilirliğe, çatışmaya, yetişkinliğe, toplumsallığa, şiddete ve siyasete dair kavrayışımızı nasıl başkalaştırdığını soralım. Soruyu sormamın sebebi, hem siyasal hem de ekonomik düzeyde küresel karşılıklı bağımlılık olgusunun ya inkâr edilmesi ya da sömürülmesidir. Kimi şirket reklamlarında küreselleşmiş bir dünyanın yüceltildiğini görsek de şirketlerin yayılması küreselleşmenin anlamlarından sadece biridir. Ulusal egemenlik zayıflasa da yeni milliyetçilikler bu çerçevede diretmeye devam ediyor.¹⁰ Bazı hükümetleri, örneğin ABD hükümetini, küresel ısınmanın yaşanabilir dünyanın geleceği açısından gerçek bir tehdit teşkil ettiğine ikna etmenin bu denli zor olmasının bir sebebi, kendi ulusal zenginliğini ve ulusal iktidarını pekiştirmek amacıyla üretimin ve piyasaların yayılmasını sağlamayı, doğayı sömürmeyi, kâr etmeyi kendilerine hak görüyor olmalarıdır. Belki de yaptıklarının dünyanın her bölgesini etkileyebileceğini bir ihtimal olarak bile kavrayamıyorlar, ya da dünyanın her bölgesinde olup bitenlerin de hepimizin bağımlı olduğu, yaşanabilir bir çevrenin sürdürülüp sürdürülelemeyeceğini belirlediğini. Ya da belki de küresel ölçekte yıkıcı olan faaliyetler içinde olduklarını gayet iyi biliyorlar; bunu da hiçbir şey ve hiç kimse uğruna ödün verilmeyecek bir hak, güç, imtiyaz olarak görüyorlar.

Dünyanın tüm sakinlerinin, insanların da hayvanların da yararına hizmet eden küresel yükümlülükler fikri, neoliberal bireycilik kutsamasından olabilecek en uzak noktadadır, fakat sıklıkla naif diye bir kenara itilir. Dolayısıyla naifliği, fantezimi, ya da tabiri

10. Wendy Brown, *Yükselen Duvarlar, Zayıflayan Egemenlik*, çev. Emine Ayhan, Metis, 2011.

caizse karşı-fantezimi size açmak için cesaretimi topluyorum. Hayret dozu kişisine göre değişen bir tonla soruyorlar: “Küresel yükümlülüklerle nasıl inanırsın ki? Kuşkusuz naiflik bu.” Öyleyse kimsenin küresel yükümlülükleri savunmadığı bir dünyada mı yaşamak isterlerdi diye sorduğumda ise çoğunlukla hayır diyorlar. Küresel yükümlülükleri formüle edebilmemiz için karşılıklı bağımlılığı yadsımaksızın kabullenmemizin şart olduğunu ileri sürüyorum. Bu yükümlülükler arasında göçmenlere, Romanlara, güvencesiz halde yaşayanlara, işgale ve savaşa maruz kalanlara, kurumsal ve sistemik ırkçılığa maruz bırakılanlara, uğradıkları cınayet ve kaybetmeler kamuoyu nezdinde asla tam olarak açığa çıkmayan yerli halklara, aile içi ve kamusal şiddete, işyerinde tacize maruz kalan kadınlara, yaralanan, hapsedilen, öldürülen cinsiyet uyumsuz insanlara yönelik yükümlülükleri sayabiliriz. Ayrıca eşitlik fikrinin de ancak daha etraflıca tahayyül edilecek bir karşılıklı bağımlılıktan doğabileceğini, bu tahayyülün de pratikler ve kurumlar üzerinden, sivil ve siyasal hayatın yeni biçimleri ile gelişeceğini ileri sürmek istiyorum. Ne tuhaftır ki eşitliği böyle tahayyül etmek bizi, bireyler *arası* eşitlik derken ne kastettiğimizi yeniden düşünmeye zorlar. Elbette kişinin bir başkasının eşiti muamelesi görmesi iyidir. (Yanlış anlaşılmasın, ayrımcılık karşıtı yasaları tamamen destekliyorum.) Fakat ne kadar önemli olsa da bu ifade bize toplumsal ve siyasal eşitliğin hangi ilişkiler sayesinde düşünülebilir kılındığını açıklamaz. Bireyi analiz birimi olarak alır ve ardından bir karşılaştırma yapar. Bireysel bir hak olarak kavrandığında (örneğin eşit muamele görme hakkında olduğu gibi) eşitlik, birbirimize karşı taşıdığımız toplumsal yükümlülüklerden ayrı tutulmuş olur. Eşitliği, süregiden toplumsal varlığımızı tanımlayan, bizi yaşayan toplumsal yaratıklar olarak tanımlayan ilişkiler temelinde dile getirmek ise toplumsal bir iddiada bulunmaktır. Yani toplum üzerinde kolektif bir iddiada bulunmak, hatta toplumsalı eşitlik, özgürlük ve adalet tahayyüllerimizin biçim ve anlam kazandığı çerçeve olarak sahiplenmektir. Ardından dile getirilecek her eşitlik iddiası insanlar *arasındaki* ilişkilerden, bu iliş-

kiler ve bağlar adına ortaya çıkacaktır, bireysel bir öznenin vasıfları olarak değil.¹¹ Dolayısıyla eşitlik toplumsal ilişkilerin bir niteliğidir, ifade bulabilmesi için yadsınmayan, gittikçe artarak *ka-bullenilen* bir karşılıklı bağımlılığa dayandırılması gerekir. Bu da bir “birim” olarak beden fikrinden vazgeçmeyi, kişinin sınırlarını bir dizi ilişkisel ve toplumsal müşkülât olarak kavramayı gerektirir – bunlara neşe kaynakları, şiddete açıklık, sığağa ve soğuğa duyarlılık, gıdaya, sosyallığe ve cinselliğe yönelik duyusal ihtiyaçlar dahildir.

“Yaralanabilirlik” denen şeyin öznel bir durum olarak değil, paylaştığımız veya karşılıklı bağımlı yaşamlarımızın bir özelliği olarak değerlendirilmesi gerektiğini savunmuştum.¹² Asla basitçe yaralanabilir olduğumuz söylenemez, daha ziyade hep bir durum, bir kişi, toplumsal bir yapı, yaslandığımız ve etkisine açık olduğumuz bir şey karşısında yaralanabilir haldeyizdir. Belki de diyebiliriz ki, yaşamlarımızı mümkün kılan çevresel ve toplumsal yapılar itibarıyla yaralanabilir durumdayızdır, onlar sendelediğinde biz de sendeleriz. Bağımlı olmak yaralanabilirliği beraberinde getirir: Kişi bağımlı olduğu toplumsal yapı karşısında yaralanabilir durumdadır, yapı yetersiz kaldığında kırılğanlığa, güvencesizliğe maruz kalır. Öyleyse yaralanabilirlik deyince benim ya da senin yaralanabilirliğinden bahsetmiyoruz, daha ziyade bizi birbirimize ve yaşam sürmek için bağımlı olduğumuz geniş yapı ve kurumlara bağlayan ilişkinin bir özelliğinden söz ediyoruz. Yaralanabilirlik bağımlılıkla tam olarak aynı şey değildir. Yaşayabilmek için birine, bir şeye ya da bir koşula bağımlıyım. Fakat o kişi ortadan kaybolduğunda, nesne geri çekildiğinde, ya da toplumsal kurum çöktüğünde, mülksüzleşme, terk edilme, belki de yaşanamaz olduğu ortaya çıkacak şekillerde korunmasız kalma açısından yara-

11. İlişkisel eşitlik üzerine kuvvetli bir analitik görüş için bkz. Elizabeth Anderson, “What Is the Point of Equality?”, *Ethics* 109:2, 1999, s. 287-337.

12. Bu konuda yazdığım bir metin için bkz. “Rethinking Vulnerability and Resistance”, Judith Butler, Zeynep Gambetti ve Leticia Sabsay, haz., *Vulnerability in Resistance* içinde, Durham: Duke University Press, 2016.

lanabilir hale gelirim. Yaralanabilirliğin ilişkisel kavrayışı bize yaşamlarımızı mümkün ya da imkânsız kılan koşullardan asla tamamiyle ayrı tutulamayacağımızı gösterir. Bir başka deyişle, bu koşullardan azat olmuş bir şekilde var olamayacağımız için, asla tümüyle bireyleşmiş değildir.

Bu görüşün bir içerimi şudur: Bizi birbirimize bağlayan yükümlülükler karşılıklı bağımlılık durumunun sonucu olarak doğarlar, fakat bu durum yaşamlarımızı mümkün kıldığı gibi sömürü ve şiddete de sebep verebilir. Yaşamın siyasal örgütlenmesi karşılıklı bağımlılığın –ve beraberinde gelen eşitliğin– politikalar, kurumlar, sivil toplum ve hükümet nezdinde kabulünü gerektirir. Küresel yükümlülüklerin, yani küresel olarak paylaşılan ve bağlayıcı addedilmesi gereken yükümlülüklerin mevcut olduğu veya olması gerektiği önerisini kabul edersek, bunlar ulus-devletlerin birbirlerine karşı taşıdıkları yükümlülüklerle indirgenemez. Ulus sonrası bir nitelikte olmaları, sınırları aşarken bir yandan da bu sınırların koşullarını müzakere etmeleri gerekecektir, nitekim sınırlarda bulunan ya da sınırları geçen nüfuslar (devletsiz halklar, mülteciler) küresel yükümlülüklerin işaret ettiği geniş karşılıklı ilişkiler ağına dahildir.

Benim tasavvur ettiğim şekliyle meselenin, kendine yeterliliğe erişmek için bağımlılığın üstesinden gelmek değil, karşılıklı bağımlılığı eşitliğin bir koşulu olarak kabul etmek olduğunu savunuyorum. Fakat bu formülün baştan karşılaştığı önemli bir zorluk söz konusu. Nihayetinde sömürülenlerin güya “bağımlı” olduklarını göstermeye çalışan sömürgeci iktidar biçimleri vardır ve bu tür argümanlar bağımlılığı sömürgeleştirilmiş nüfusların asli ve patolojik bir niteliğiymiş gibi göstermeye çalışır.¹³ Bağımlılığın bu şekilde konuşlandırılması hem ırkçılığı hem de sömürgeciliği pekiştirir; topluluğa atfedilen ruhsal-toplumsal bir özellik, o topluluğun tabi kılınma nedeni olarak gösterilir. Yani Tunus asıllı

13. Nancy Fraser ve Linda Gordon, “A Genealogy of Dependency: Tracing a Keyword of the US Welfare State”, *Signs* 19:2, 1994, s. 309-36.

Fransız roman ve deneme yazarı Albert Memmi'nin ileri sürdüğü gibi sömürgeci kendini sahnedeki yetişkin olarak görür, sömürülen nüfusu “çocuksu” bağımlılıklarından kurtarıp aydınlanmış bir yetişkinliğe taşıyacak olan da odur.¹⁴ Bu figür, yani vesayet altına alınması gereken bir çocuk olarak sömürülen figürü, Kant'ın “Aydınlanma Nedir?” başlıklı meşhur yazısında karşımıza çıkar. Fakat aslında sömürgeci sömürülene bağımlıdır, çünkü sömürülenler tabi kalmayı reddettiklerinde sömürgeci iktidarını kaybetme tehdidiyle karşılaşır. Sömürgeci bir yapıya, adaletsiz bir devlete, istismar içeren bir evliliğe bağımlı kılınanlar açısından bakınca bağımlılığın üstesinden gelmek iyi bir şeydir. Bu tabiyet biçimleriyle bağları koparmak özgürleşme sürecinin, hem eşitlik hem özgürlük talep etmenin bir parçasıdır. Öyleyse ardından eşitliğin hangi versiyonunu kabul edeceğiz? Peki ya özgürlüğün hangi versiyonunu? Tabiyet ve istismarın üstesinden gelme çabasıyla bağımlılık bağlarını kopardığımızda bu artık bağımsızlığa değer verdiğimiz anlamına mı gelir? Evet, öyle. Fakat bu bağımsızlık hâkimiyeti model alırsa ve değer verdiğimiz karşılıklı bağımlılık biçimleriyle bağları koparmanın bir yolu haline gelirse ne olacak? Bağımsızlık bizi bireyin ya da devletin egemenliğine döndürür ve böylece bir arada yaşamın egemenlik sonrası kavrayışlarını düşünülemez hale getirirse, kendine yeterliliğin beraberinde bitimsiz çatışma getiren bir versiyonuna geri dönmüş oluruz. Nihayetinde ancak bölgeler ve yarımküreler arasındaki karşılıklı bağımlılığa dair yenilenmiş ve yeniden değerlendirilmiş bir tasavvurdan yola çıkarak çevrenin karşı karşıya kaldığı tehdit, küresel varoşlar meselesi, sistemik ırkçılık, ortak bir küresel sorumluluk olan devletsiz insanların göçü gibi konular üzerine düşünmeye başlayabiliriz, ancak bu yolla iktidarın sömürgeci tarzlarının üstesinden gelebiliriz. Toplumsal dayanışmaya ve şiddetsizliğe dair başka bir görüşü dile getirmeye ancak böyle başlayabiliriz.

14. Albert Memmi, *La dépendance: Esquisse pour un portrait du dépendant*, Paris: Gallimard, 1979.

Kitap boyunca karşılıklı bağımlılığa dair psikanalitik bir kavrayışla toplumsal bir kavrayış arasında mekik dokuyorum, böylece yeni bir eşitlikçi tahayyül çerçevesinde şiddetsizlik pratiği için temel döşüyorum. Bu farklı analiz düzeylerini, psikanalitik çerçevenin tüm toplumsal ilişkiler için bir model sunduğunu varsaymaksızın bir araya getirmek gerekiyor. Gelgelelim ben psikolojinin eleştirisi, psikanalize toplumsal bir anlam kazandırıyor, çünkü her biyopolitika anlayışı açısından merkezi nitelikte olan sürerlik ve sebat koşullarına dair daha genel bir değerlendirmeyi mümkün kılıyor. Doğa durumu hipotezine cevaben sunduğum karşı tez, hiçbir bedenin kendi başına sürerliğini sağlayamayacağıdır. Beden kendini geçindiren bir varlık değildir, hiçbir zaman da öyle olmamıştır. Bir bedenin ne olduğunu kavramak için töz metafiziğinin –ki bedeni ayırık sınırları olan uzamsal bir varlık olarak tasavvur eder– asla iyi bir çerçeve olamamasının bir sebebi de budur. Beden sebat edebilmek için başkalarına teslim olmuş haldedir, kendininkileri kullanabilir hale gelmeden önce başka ellere bırakılmıştır. Metafizik bize bu yaşamsal paradoksu kavramsallaştırmanın bir yolunu sunuyor mu? Bu her ne kadar kişilerarası bir ilişki gibi görünse de, aslında geniş anlamıyla toplumsal olarak örgütlenmiştir ve yaşamın toplumsal örgütlenmesine işaret eder. Hayata teslim edilmiş halde başlarız – hem pasif hem de canlandırıcı bir haldir bu. Bir çocuk doğduğunda olan da budur: Çocuğu biri bir başkasına teslim eder. Daha baştan irademiz dışı ellerdeyizdir çünkü zaten irade daha oluşma sürecindedir. Bebek Oidipus bile onu bir yamaçta ölüme terk etmesi gereken çobana teslim edilmişti. Neredeyse öldürücü bir edimdi bu, çünkü annesi onu, ölüme terkini sağlamakla görevlendirilen birine vermişti. Kişinin iradesi dışında teslim edilmesi her zaman güzel bir sahne değildir. Bebek biri tarafından bir başkasına teslim edilir, geleneksel olarak bakıcının da bakım sağlama vazifesine teslim olduğu, kendini vakfettiği düşünülür, ama bu teslimiyet ille de kasıtlı bir irade ya da seçim sonucu değildir. Bakım her zaman rızaya dayanmadığı gibi, her zaman bir sözleşme biçimini de almaz: Ağlayıp in-

leyen aç bir yaratığın talepleriyle tekrar tekrar perişan olmaktadır bazen. Fakat burada anneliğin ya da bakımın toplumsal örgütlenmesine dair belirli bir izaha dayanmayan daha genel bir sav söz konusu. Yaşamın kendisine yönelik toplumsal ve iktisadi destek biçimlerine olan kalıcı bağımlılığımız, büyüyünce geçen bir şey, ya da zamanla bağımsızlığa dönüşen bir bağımlılık değildir. Bağımlı olunacak, dayanılacak hiçbir şey olmadığında, toplumsal yapılar çöktüğünde veya çekildiğinde, yaşamın kendisi de sendeler ve çöker: Hayat güvencesizleşir. Bu kalıcı koşul, çocuk ve yaşlıların, ya da bedensel engellilerin bakımı söz konusu olduğunda daha çarpıcı hale gelir belki, ama ona hepimiz tabiyizdir.

“Teslim edilmiş olmak” ne anlama gelir? Bizim de birinin teslim edildiği kişiler olduğumuz anlamını içerir mi? Aynı anda hem teslim edilmiş halde olup hem de başkalarının bize teslim edildiğini söyleyebilir miyiz? Yani herkes için geçerli olan bir asimetri, toplumsal ilişki olarak bakıldığında bir tür karşılıklılık mıdır? Dünya bizi ihmal ettiğinde, toplumsal anlamda dünyasız hale geldiğimizde, beden ıstırap çeker ve güvencesizliğini gösterir; bu güvencesizlik gösterisinin kendisi siyasal bir talep, hatta bir öfke ifadesi teşkil eder, ya da taşır. Zarara ya da ölüme farkçılığa delalet eden bir şekilde maruz kalan bir beden olmak hem bir güvencesizlik biçimini sergilemektir, hem de adil olmayan bir eşitsizlik biçiminden mustarip olmaktadır. Yaşanamaz güvencesizliğe gittikçe daha fazla tabi tutulan pek çok nüfusun durumu dikkatimizi küresel yükümlülükler meselesine çeker. Bizden uzakta ıstırap çekenler niye umurumuzda olmalı diye sorarsak, bunun cevabını paternalist gerekçelerde değil, dünyayı birlikte ve karşılıklı bağımlılık ilişkileri içinde mesken tuttuğumuz gerçeğinde buluruz. Çünkü kaderlerimiz adeta birbirine teslim edilmiş haldedir.

Dolayısıyla başladığımız noktadan, Robinson Crusoe figüründen epey uzağa gitmiş bulunuyoruz. Çünkü bedenli özneyi tanımlayan şey, aksine, kendine yetersizliğidir. Bu da bize özlem, arzu, öfke ve kaygının nasıl sahne aldığına dair bir ipucu verir, hele ki maruz bırakılma halinin dayanılmaz, bağımlılığın idare edilemez

hale geldiği koşullarda. Bu gibi koşullardan mustarip olmak anlaşılır bir öfkeye yol açabilir. Karşılıklı bağımlılık hangi koşullarda bir saldırganlık, çatışma ve şiddet sahnesine dönüşür? Bu toplumsal bağın yıkıcı potansiyelini nasıl kavrarız?

Şiddet ve Şiddetsizlik

Ahlak felsefecileri ve teologlar sormuştur: Öldürmenin yanlış olduğu, öldürme yasağının gerekçeli, haklı olduğu iddiasının temeli nedir? Soru değerlendirilirken genellikle yasağın, emrin, menetmenin mutlak olup olmadığı; teolojik ya da başka bir örfi statüsünün bulunup bulunmadığı; bir hukuk meselesi mi yoksa ahlak meselesi mi olduğu sorgulanır. Ayrıca mutlaka eşlik eden bir diğer soru da, yasağın hüsnüniyetli istisnaları var mı sorusudur; yani yaralamanın, hatta öldürmenin gerekçeli, haklı olduğu durumlar olup olmadığıdır. Ardından da varsa istisnaların neler olduğu, bunların yasağın tam tamına mutlak olmayan niteliğine dair ne gösterdiğine dair tartışmalarla devam edilir. Öz savunma genellikle tartışmaya bu noktada dahil olur.

Kuralın istisnası önemlidir, hatta belki kuraldan da önemlidir. Örneğin öldürme yasağına istisnalar varsa ve bu istisnalar *hep* varsa, demek ki öldürme yasağı tam olarak mutlak değildir. Kimi zaman kendini dayatmayı başaramayan, kendini geri tutan, ya da kendi kısıtlayıcı gücünü askıya alan bir yasaktır.

“Öz savunma” son derece muğlak bir terim, her saldırıyı öz savunma olarak gerekçelendiren militarist dış politika tarzlarında ve çağdaş ABD hukukundaki önleyici öldürmeyi yasallaştıran hükümlerde gördüğümüz gibi. Sevdiklerinizin, çocukların ve hayvanların, ya da size yakın addedilen diğerlerinin –kişinin geniş anlamıyla kendiliğinin parçası olan ilişkilerin– savunmasını kapsayabilir, pratikte kapsar da. Dolayısıyla bu ilişkileri neyin tanımlayıp sınırlandırdığını, öz ya da kendilik mefhumunu başkalarından oluşan grupları da kapsayabilecek bu şekilde açımlayanın ne olduğunu, neden genellikle biyolojik hısımları ya da evlilik yoluyla

edinilen akrabaları kapsar sayıldığını sorgulamak anlamlıdır. Burada keyfi ve şaibeli bir ayırım ortaya çıkıyor: Kişinin kendisine yakın olanlar, yani korunmaları uğruna öldürmek dahil şiddet kullanılabilecek olanlar bir yana; kişinin kendisinden uzak olanlar, yani uğurlarına, savunmaları uğruna öldürmenin caiz *olmadığı* kişiler öbür yana ayrılıyor. Peki ne ve kim, olduğun özün bir parçasıdır, hangi ilişkiler savunulacak “öz/kendi” kategorisine dahil edilir? Bizden coğrafi, iktisadi ya da kültürel anlamda uzak adedilenlerin hayatlarını savunmaktansa, bize yakın olanların hayatlarını korumaya yönelik etik yükümlülüğümüz daha mı fazladır?

Kendimi ve benim bir parçam addedilenleri (ya da tanıyıp seveceğim kadar bana yakın olanları) savunduğumda, olduğum bu kendilik ilişkiseldir, bu doğru; fakat kendiliğin bölgesine ait sayılan bu ilişkiler bana yakın ve benzer olanlarla sınırlıdır. Kişinin kendiliğin bölgesine ya da rejimine ait olanları savunmak için şiddet kullanması haklı sayılır. Dolayısıyla genişletilmiş özsavunma hak iddiamın kapsadığı bir grup vardır ve bu kişiler şiddete karşı şiddetle korunmaya değer, yani kendininkilere şiddet uygulanmasın diye başkalarına şiddet uygulamaya değer görülür. Şiddet yasağı istisnanın içinde tekrar ortaya çıkar. Bu sefer şiddet teşkil eden edimde bulunma yasağı öteki gruba, benim kendilik ya da özlük bölgeme dahil *olmayanlara* dayatılmış olur. Yürürlükteki bu yasak olmaksızın benim ya da bizim öldürmek için gerekçemiz vardır.

Kişinin ya da grubunun “öz”ü, “kendi”si olarak gördüğü şeyi şiddete karşı şiddetle savunduğu noktaya geldiğimizde, şiddet yasağına epey büyük ve sonuçları itibariyle önemli bir istisna yapılmış olduğu gibi, aynı zamanda yasağın gücü ile yasaklanan şiddet arasındaki ayırım çökmeye başlıyor. Yasağın istisnası bir *savaş* durumuna açılıyor; yani kişinin kendini ya da kendininkileri şiddetle ve özsavunma adına savunmasının hep doğru olduğu, ama özüne ya da kendiliğine dahil olmayan bir sürü ötekini katiyen savunmayacağı bir savaş durumuna. Demek ki yaşamlarını *savunmayacağı* kişiler hep olacaktır, ayrıca yaşamları benimkiyle girift bir

şekilde bağlı olanlara, yani genişletilmiş kendilik bölgemin bir parçası olup üzerimde bağlayıcı bir etik hak iddiası taşıdığını kabul ettiğim kişilere karşı şiddet uygulamaya çalışanlar da hep olacaktır. Böylece yasağın istisnası potansiyel bir savaş durumu haline gelir, ya da en azından savaş durumu istisnanın mantığıyla eşzamanlıdır. İnsan yakın ve kendiyle bağlı olan şu ya da bu kişi için öldürebilirse, yakın olan ile olmayanı birbirinden ayıran nedir ve hangi koşullarda bu ayırım etik olarak gerekçeli, haklı addedilebilir?

Elbette ABD’de “liberal şahinler” diye adlandırdıklarımız dahil uluslararası insan hakları müdahalecileri özellikle Birinci Dünya ülkelerindeki bizlerin herkes için savaşa girmeye her zaman hazırlıklı olmamız gerektiği sonucuna varabileceğimizi ileri sürerler. Benim meramım ise bundan kesin olarak farklı. Şiddetsizlik normuna getirilen istisnalar aslında belirli bir savaş mantığına varan topluluk özdeşleşmesi biçimlerini, hatta milliyetçiliği açıklamaya başlar. Şöyle ilerlerler: Bana *benzeyenleri*, ya da benim genelleştirilmiş kendilik rejimimin bir parçası sayılabilecek olanları savunmaya razıyım, bana benzemeyenleri savunmaya ise değilim. Kolayca dönüştüğü iddia şudur: Sadece bana benzeyenleri ya da benim açımdan tanınabilir olanları savunacağım, ama benim açımdan tanınamaz olanlara ve görünürde aramızda herhangi bir aidiyet bağı olmayanlara *karşı* savunmaya geçeceğim. Bu örnekler vasıtasıyla sormaya çalıştığım bir soru, topluluğa dahil olan ve yaşamları kurtarılmaya değer olanları, topluluğa ait olmayan ve yaşamları savunulmaya veya kurtarılmaya değer olmayanlardan ayırmak için başvuru bir normun olup olmadığı sorusu. Çünkü şiddet yasağına getirilen istisnanın işleyişinde örtük olan şudur: Bir tarafta ait ve şiddete karşı korunmaya layık sayılanlar vardır, öbür tarafta bulunan ait olmayanlara ilişkin ise, kişi pekâlâ savunduğu şiddetsizlik ilkesine başvurarak uğurlarına müdahalede bulunmayı reddedebilir.

Kulağa fazlasıyla şüpheli ve kötümser gelecek bu belki, ama asıl vurgulamak istediğim, bazı ahlaki ilkelerimizin halihazırda

başka siyasal çıkar ve çerçevelerin etkisi altında olabileceği gerçeğidir. Şiddetle savunmaya değer olan nüfuslar ile olmayanlar arasındaki ayırım, kimi yaşamların düpedüz diğerlerinden daha değerli addedildiğine işaret eder. Yani şiddetsizliğin istisnasını belirlemede kullanılan ilkenin, aynı zamanda nüfuslar arasında ayırım yapmanın bir ölçüsü de olduğunu değerlendirmemiz gerektiğini öne sürüyorum: Bu ayırım yasını tutmaya hazır *olmadıkları-mız* ya da yası tutulabilir vasfına erişemeyenler ile yasını tutmaya hazır *olduklarımız* ve ölümlerinin her halükârda önlenmesi gerekenler arasında yapılır.

Dolayısıyla şiddetsizlik ilkesine istisnalar getiriyorsak, kavga-ya ve zarar vermeye, hatta cinayet işlemeye hazır olduğumuz gibi, bu yapacaklarımız için ahlaki gerekçeler öne sürmeye de hazırız demektir. Bu mantığa göre kişi ya öz savunma uğruna ya da kendiliğin geniş rejimine ait olanları –özdeşleşmenin mümkün olduğu ya da kişinin kendiliğinin ait olduğu geniş bir toplumsal ya da siyasal kendilikler sahasını teşkil ettikleri kabul edilen kişileri– savunmak uğruna şiddete başvurur. Bu önerme (yani toplumsal bir kimlik paylaştığım ya da onlara olan sevgimin kim olduğum açısından temel nitelikte olduğu kişiler uğruna, zarar vermeye ya da öldürmeye razı olduğum başka kişiler olduğu) doğruysa, demek ki şiddetin ahlaki bir gerekçesi vardır ve tam da demografik bir temele dayanır.

Şiddet yasağının istisnalarıyla ilgili bu ahlaki tartışmanın ortasında demografinin ne işi var? Şiddetsizliği kavramanın ahlaki bir çerçevesi olarak başlayan şeyin, başka türden bir soruna –siyasal bir soruna– dönüştüğünü öne sürüyorum sadece. İlk kertede, savunmaya razı olduğumuz yaşamları fiilen gözden çıkarılabilir olanlardan ayırmak için başvurduğumuz norm, yası tutulabilir yaşamlar ile yası tutulamaz yaşamlar arasında haksız bir ayırım yapan daha geniş bir biyoiktidar işleyişinin bir parçasıdır.

Fakat bütün yaşamların eşit derecede yası tutulabilir olduğu tasavvurunu ve dolayısıyla siyasal dünyanın da bu ilkenin iktisadi ve kurumsal hayatça olumlandığı bir şekilde örgütlenmesinin en

doğrusu olduğu fikrini kabul edersek, farklı bir sonuca ulaşmış ve belki de şiddetsizlik sorununa yaklaşmanın başka bir yoluna varmış oluruz. Nihayetinde bir yaşam daha başından itibaren yası tutulabilir olarak görülüyorsa, onu muhafaza etmek ve zarara ve yıkıma karşı korumak için her türlü önlem alınacaktır. Bir başka deyişle, “yası tutulabilenlerin radikal eşitliği” olarak adlandırılabileceğimiz şey, istisnaya başvurmeyen bir şiddetsizlik etiğinin demografik önkoşulu olarak kavranabilir. Kimse kendini savunmamalı ya da müdahalenin gerekeceği hiçbir durum yoktur demiyorum. Çünkü şiddetsizlik mutlak bir ilke değil, şiddete ve onun karşı koyan güçlerine karşı yürütülen açık uçlu bir mücadeledir.

Yaşamın korunmasına yönelik tümüyle eşitlikçi olan bir yaklaşımın, şiddetsizlik en iyi nasıl uygulanabilir odaklı etik değerlendirilmeye, radikal demokrasi perspektifini kattığını ileri sürmek istiyorum. Böyle bir tahayyülde, dünyaya bu şekilde bakan böyle bir deney dahilinde, korumaya layık yaşamlar ile potansiyel olarak yası tutulabilir olan yaşamlar arasında herhangi bir fark yoktur. Yası tutulabilirlik, yaşayan varlıkların idare edilme biçimini yönetir ve hem biyopolitikanın bir boyutu hem de yaşayanlar arasında eşitliği düşünme biçimlerinin ayrılmaz bir parçası haline gelir. Dahası, eşitlik yanlısı bu savın şiddetsizlik etiği ve siyaseti üzerinde doğrudan bir etkisi olduğunu ileri sürüyorum. Bir şiddetsizlik pratiği pekâlâ öldürmeye karşı yasağı içerebilir, fakat o yasağa indirgenemez. Örneğin “yaşam yanlısı”* bir konuma verilebilecek bir tepki, öncelikle yaşamın eşit değerini savunmak ve “yaşam yanlısı” konumun aslında cinsiyet *eşitsizliği* taraftarı olduğunu göstermektir, çünkü cenin halindeki bir yaşama yaşam hakkı atfederken aslında kadınların özgürlük ve eşitlik uğruna kendi yaşamları üzerindeki meşru hak iddialarını yerle bir eder. Böyle bir “yaşam yanlısı” konum toplumsal eşitlikle bağdaşamaz ve yası tutulabilir ile yası tutulamaz arasındaki değer farkını artırır. Kadınlar bir kez daha yası tutulamaz kılınmış olur.

* *Pro-life*: ABD’de kürtaj karşıtı hareketin kendini adlandırma biçimi. –ç.n.

Etik ve siyasal pratiklerimiz bireysel bir yaşam veya karar alma tarzıyla ya da birey olarak kim olduğumuza odaklanan bir erdem etiğiyle kısıtlı kaldığında eşitliğin bedene bürünmüş halini kuran o toplumsal ve iktisadi karşılıklı bağımlılığı gözden kaçırma riskiyle karşılaşırız. Bu koşul ise bizi terk edilme ya da yıkıcılık olasılığına maruz bıraktığı gibi, aynı zamanda bu tür sonuçları engellemeye yönelik etik yükümlülüğü sınırlandırır.

Böyle bir çerçevenin düşüncemiz üzerindeki etkisi ne olabilir? Çoğu şiddet biçimi eşitsizliğe bağlıdır – bu bağıllık açıktan konu edilse de edilmese de. Şiddet kullanmalı mı kullanmamalı mı kararının nasıl çerçevelendiği, her durumda, kendilerine yönelik şiddet kullanımının değerlendirildiği kişilere dair bazı varsayımlar içerir. Örneğin öldürülmeyecek olan yaşayan varlığı adlandırmak ya da bilmek mümkün değilse, şiddet yasağına uymak da mümkün değildir. Eğer bu kişi, grup, nüfus halihazırda yaşıyor ve canlı sayılmıyorsa, öldürmeme buyruğu nasıl kavranabilir ki? Sadece yaşıyor sayılanların etkili bir biçimde adlandırılabilceğini ve şiddet yasağına korunabileceğini varsaymak anlamlıdır. Fakat gerekli olan ikinci bir nokta da vardır. Eğer öldürme yasağı bütün yaşamların değerli olduğu –*yaşam olarak*, yaşayan varlıklar olarak statüleri itibariyle değer taşıdıkları– varsayımına dayanıyorsa, bu iddianın evrenselliği, ancak tüm yaşayan varlıkların eşit değer sahibi olması koşuluyla geçerlidir. Bu da demektir ki, yalnızca insanları değil hayvanları da; yalnızca yaşayan yaratıkları değil, yaşayan süreçleri, yaşam sistem ve biçimlerini de göz önüne almalıyız.

Üçüncü bir nokta da var: Şiddet ve yıkım yasağının bir yaşamı şiddetten korunacak yaşayan varlıklara dahil edebilmesi için, o yaşamın yasının tutulabilir olması gerekir – yani kaybının *bir kayıp olarak* kavramsallaştırılabilir olması gerekir. Bazı yaşamların diğerlerinden daha yası tutulabilir olduğu durumda eşitlik koşulu yerine getirilemez. Sonuç olarak, örneğin, öldürme yasağı sadece yası tutulabilir yaşamlar nezdinde geçerlidir, yası tutulamaz add edilenler (halihazırda zaten kayıp sayılanlar ve dolayısıyla asla bü-

tünüyle canlı sayılmayanlar) nezdinde ise değildir. Yani bir şiddetsizlik etiğinin yaşamların eşit değerini varsayabilmesi ve olumlayabilmesi için, yası tutulabilirliğin farkçı dağılımının giderilmesi gerekir. Dolayısıyla yası tutulabilirliğin eşitsiz dağılımı, insanların ve diğer varlıkların bir eşitsizlik yapısı içinde, hatta şiddetli bir yadsıma yapısı içinde farkçı bir şekilde üretilişlerini kavramak için bir çerçeve işlevi görebilir. Eşitliğin formel olarak bütün insanları kapsadığını iddia etmek, insanın nasıl üretildiği temel sorusunu, daha doğrusu, kimin tanınabilir ve değerli bir insan olarak üretilip kimin böyle üretilmediği sorusunu es geçmektir. Eşitliğin bir kavram olarak anlam ifade edebilmesi için formel olarak bütün insanları kapsamaması gerektiği doğrudur, fakat böyle olduğunda bile kimin insan kategorisine dahil edildiği, kimin kısmen dahil edildiği, kimin ise tamamen dışlandığına dair varsayımlar söz konusudur – kimin tümüyle canlı ya da kısmen ölü olduğuna; kimin kaybedildiğinde yasının tutulacağına, kimin ise zaten fiilen bir toplumsal ölü statüsünde olduğundan yasının tutulmayacağına dair varsayımlar. İşte bu yüzden insanı analizimizin zemini, doğa durumunu da temeli kılamayız: İnsan tarihsel olarak değişkenlik gösteren bir kavramdır, toplumsal ve siyasal iktidarın eşitsiz biçimleri bağlamında farkçı şekillerde eklemlenir; insan denen alan temel dışlamalar üzerinden kurulur, çetelesinde sayılmayan figürler hayalet gibi musallat olur ona. Aslında yası tutulabilirliğin eşitsiz dağılımının, şiddete ve şiddetsizliğe dair dikkatlice düşünme biçimlerimize dahil olarak bunları nasıl çarpıttığını sorguluyorum. Yası tutulabilirlik değerlendirmesinin yalnızca ölüleri ilgilendirdiği düşünülebilir, ben ise yası tutulabilirliğin daha yaşarken işler halde olduğunu, yaşayan varlıklara atfedilen bir nitelik olarak onların farkçı bir değerler düzeninde değerini belirterek eşit ve adil muamele görüp görmeyeceklerini belirlediğini ileri sürüyorum. Yası tutulabilir olmak, yaşamının önemli olduğunu bilmeni sağlayan bir şekilde çağrılmaktır: Hayatını kaybettiğinde bunun önem arz edeceğini, bedeninin yaşamaya ve gelişip serpilmeye layık bir beden muamelesi göreceğini, güvencesizliğinin en aza in-

dirgeneceğini, gelişmesini sağlayacak gıda ve desteğin temin edilebilir olduğunu bilmektir. Eşit yası tutulabilirlik varsayımı, yalnızca başka bir insanın seni selamlayışındaki inanç ya da tavır değil, aynı zamanda sağlığın, gıdanın, barınmanın, istihdamın, cinsel hayatın ve sivil hayatın toplumsal örgütlenişini belirleyen bir ilke olmalıdır.

Şiddet potansiyelinin, her karşılıklı bağımlılık ilişkisinin bir özelliği olarak ortaya çıktığını; karşılıklı bağımlılığı kurucu niteliği kılan bir toplumsal bağ kavramının daima çeşitli çiftdeğerliliklerle uğraşması gerekeceğini öne sürerken, çatışmanın kalıcı bir potansiyel olduğunu, asla nihai bir şekilde aşılamayacağını teslim ediyorum. Fakat beni burada asıl ilgilendiren, çatışmanın, (sanki sadece tek bir türü varmış gibi) “toplumsal bağ” denen şeyin içsel bir niteliği olduğunu iddia etmek değil. Daha ziyade, kimi toplumsal ilişkileri değerlendirirken bu ilişkilerdeki çiftdeğerliliğin statüsünü sorgulamamızın mümkün ve gerekli olduğunu ileri sürüyorum, hele ki bu ilişkilerde bağımlılık ya da karşılıklı bağımlılık söz konusuysa. Toplumsal ilişkilere dair düşünmemizi gerektiren pek çok başka sebep olabilir, fakat bu ilişkileri tanımlayan şey karşılıklı bağımlılıksa eğer, *çiftdeğerlilik* ve *yadsıma*’yı salt özerk bir ruhsal gerçekliğin özellikleri olarak değil, *toplumsal ilişkilerin ruhsal özellikleri* olarak sorgulamamız mümkündür görüşündeyim. Nitekim şiddet sorununu ilişkisel bir çerçevede kavramak açısından taşıdıkları içerimler itibariyle bu meseleler ruhsal-toplumsaldır.¹⁵ Elbette bu demek değil ki şiddet üzerine sadece bu şekilde düşünmeliyiz, ya da şiddet üzerine düşünmenin en iyi yolu budur. Örneğin fiziksel, yasal ve kurumsal şiddet arasında farklar söz konusudur ve bunları da kavrayabilmemiz gerekir. Bu sayfalarda sunduğum bir öneri şu: Demografik varsayımların şiddete dair tartışmalarımıza nasıl nüfuz edip yayıldığına dair fikir sahibi olmamız mümkündür, özellikle de bu varsayımlar şiddet üzerine,

15. Bkz. Stephen Frosh, haz., *Psychosocial Imaginaries*, Londra: Palgrave, 2015.

şiddetin ne zaman gerekçeli ne zaman gerekçesiz, ne zaman haklı ne zaman haksız olduğunu değerlendirme çabalarını güdüleyen ve sekteye uğratan fantazmatik işlemler biçimine büründüklerinde.¹⁶

Eşitliğin (ki artık eşit yası tutulabilirlik fikrini de içeriyor) karşılıklı bağımlılıkla ve militan türden bir şiddetsizliğin neden ve nasıl pratiğe döküleceği sorularıyla ne şekillerde bağlantılı olduğunu göstermeye çalıştım. *Yaşamın değerine eşitlikçi bir yaklaşımın önemli olmasının* bir sebebi, aynı anda hem radikal demokrasi ideallerinden beslenmesi hem de şiddetsizliğin en iyi nasıl pratiğe dökülebileceğine dair etik değerlendirmelerle iştigal etmesidir. Şiddetin kurumsal hayatını alaşağı edecek şey bir yasak değildir, ancak karşı-kurumsal bir *ethos* ve pratik olabilir.¹⁷

Karşılıklı bağımlılık hep, her yaşayan ilişkinin potansiyel bir parçası olan yıkıcılık meselesini gündeme getirir. Öte yandan, şiddet ve terk edişin toplumsal örgütlenmesi, iktidarın hem egemen hem biyopolitik işleyişlerini kapsar ve şiddetsizlik pratiği üzerine düşünmemizi gerektiren mevcut ufkomuzu teşkil eder. Şu nokta tekrara değer: Eğer bu pratiği bireysel hayat kurma ya da bireysel karar almayla sınırlı tutarsak, eşitliğin ilişkisel niteliğini eklem-

16. Kleinci kullanımı takiben bu metin boyunca “fantezi” ile “Fantazi”yi birbirinden ayırıyorum. “Fantezi” bilinçli bir hal olarak anlaşılır ve arzu/dilek ya da hayal ile benzer anlamlıdır. “Fantazi” ise bilinçdışı bir faaliyettir, yansıtma ve yansıtılma içe atım üzerinden ilerleyerek öznenin kendi içinden doğan duygular ile nesne dünyasına ait duygular arasındaki sınırı bulandırır. Etraflı ve titiz bir Kleinci okuma sunmaya çalışmasam da, örneğin ırksal fantazmaların, her ne kadar bilinçli de olsalar, neyin kendine neyin başkasına ait olduğu konusunda yanıltmaca üreten bilinçdışı duygu döndürme mekanizmaları tarafından desteklendiğini öne sürmek istiyorum. Bilinçli zihinsel hayat ile bilinçdışı zihinsel hayat arasında katı bir ayrımı kabul etmesem de, iktidarın toplumsal biçimlerinin, örneğin ırkçılık gibi, özneleri bilinçdışı yollarla biçimlendirebileceği, zihinde derin ve öldürücü örüntüler oluşturabileceği hususunda ısrar ediyorum. Daha ayrıntılı tartışma için bkz. geride s. 41-42.

17. Bkz. Marc Crepon, *Murderous Consent*, çev. Michael Loriaux ve Jacob Levi, New York: Fordham University Press, 2019; Adriana Cavarero ve Angelo Scola, *Thou Shalt Not Kill: A Political and Theological Dialogue*, çev. Margaret Adams Groesbeck ve Adam Sitze, New York: Fordham University Press, 2015.

lendiren yegâne şey olan karşılıklı bağımlılığı da, toplumsal ilişkiler açısından kurucu nitelikte olan yıkıcılık ihtimalini de gözden kaçırmış oluruz.

Böylece üzerinde durmak istediğim son noktaya geliyorum: Etik bir duruş olarak şiddetsizliğin, radikal eşitliğe bağlılık ile ilintilendirilmesi şarttır. Daha ayrıntılı ifade etmek gerekirse, şiddetsizlik pratiği, korunmaya değer olan yaşamlar ile olmayanlar (sivil zayıat olarak ya da yürürlükteki politikalara ve askeri hedeflere engel olarak kavranan nüfuslar) arasında düzenli olarak ayırım yapan biyopolitik ırkçılık biçimlerine ve savaş mantıklarına muhalefet etmeyi gerektirir. Dahası, nüfusların biyopolitik idaresine örtük bir savaş mantığının dahil olduğunu göz önünde bulundurmalıyız: Göçmenler gelirse bizi yıkıma uğratacaklar, kültürümüzü yıkacaklar, ya da Avrupa'ya, İngiltere'ye yıkım getirecekler. Bu kanaat, fantazmatik bir biçimde yıkıcılığın mevkii olarak yorumlanan nüfusun şiddetli yıkımına –ya da alıkondukları göçmen kamplarında daha yavaş bir “yaşarken ölüm”e terkinde– ruhsat verir. Buradaki savaş mantığına göre mesele, mültecilerin yaşamları ile mültecilere karşı savunulma hakkını iddia edenlerin yaşamları arasında bir seçim yapmaktır. Böyle durumlarda öz savunmanın ırkçı ve paranoyak bir versiyonu, başka bir nüfusun yıkımına yetki verir.

Sonuç olarak etik ve siyasal şiddetsizlik pratiği ne sadece ikili karşılaşma modeline, ne de bir yasağın pekiştirilmesine dayandırılabilir; toplumsal bağın bağlayıcı ve karşılıklı bağımlı niteliğini gizleyen fantazmagorik tersine çevirmelere dayanan biyopolitik ırkçılık biçimlerine ve savaş mantıklarına karşı siyasal muhalefet gerektirir. Ayrıca şiddet ve şiddetsizliği, ya şiddet ve öz savunmayı kavramak için kullanılan çerçevelerin neden ve hangi koşullar altında tersyüz olup birbirine karıştığına, böylece bu terimlerin nasıl sabitleştirileceği konusunda kafa karışıklığı oluşturduğuna dair bir açıklama gerektirir. Bir *barış* bildirisi neden “şiddetli” bir edim olarak adlandırılıyor? Polise mâni olan bir insan barikatı neden “şiddetli” bir saldırı edimi olarak adlandırılıyor? Şiddet ile şiddetsizliğin tersyüz edilişi hangi koşullarda ve hangi çerçeveler-

de gerçekleşiyor? Şiddet ve şiddetsizliği yorumlamaksızın şiddetsizlik pratiği mümkün değildir, özellikle de şiddetin güvenlik, milliyetçilik ve neofaşizm uğruna gerekçelendirildiği bir dünyada. Devlet kendisini eleştirenleri “şiddetli” olarak adlandırmak suretiyle şiddeti tekeline alır: Bunu Max Weber’den, Antonio Gramsci’den ve Benjamin’den biliyoruz.¹⁸ Dolayısıyla şiddetin, şiddeti frenlemek ya da dizginlemek için gerekli olduğunu iddia edenlere; yasanın güçlerini, örneğin polisi ve hapishaneleri, nihai hakem olarak yüceltenlere karşı temkinli olmalıyız. Şiddete karşı çıkmak şiddetin her zaman darp biçimine bürünmediğini kavramaktır; işleyişine aracı olan kurumsal biçimler şu soruyu sormamızı mecbur kılar: Kimin yaşamı bir yaşam olarak görünür, kimin kaybı bir kayıp olarak kayda geçecektir? Bu demografik tahayyül etikte, politikalarda ve siyasette nasıl işlemektedir? Şiddetin tespit edilemediği, yaşamların daha öldürülmeden yaşayanlar alanından yitip gittiği bir ufuk içinde işlediğimiz müddetçe, siyasal etiğin alanına katan –yani küresel çaptaki ilişkisel yükümlülüklerin gereğini kavrayan– şekillerde düşünmemiz, bilmemiz ve eylememiz mümkün olmayacaktır. Bir anlamda, yığınla eşitsizliğin ve önemsizleştirerek silmenin gerçekleşmekte olduğu bu yıkıcı tahayyülün ufkunu kırıp açmalıyız. Kendini yıkıma ve imhaya adanmışlarla onların yıkıcılığını yinelemekten mücadele etmeliyiz. Böyle bir mücadelenin nasıl yürütüleceğini kavramak şiddetsiz bir etik ve siyasetin hem görevi hem şartıdır.

18. Weber devleti “belli bir toprak parçasında, fiziksel şiddetin meşru kullanımını tekelinde (başarıyla) bulunduran insan topluluğu” olarak tanımlar, bkz. Max Weber, “Meslek Olarak Siyaset”, *Sosyoloji Yazıları*, çev. Taha Parla, Metis, 2019, s. 104. Şiddet ve cebre dair daha kapsamlı bir inceleme için Gramsci’nin sınıf hegemonyasının açık fiziksel güç tehdidi olmaksızın rıza olarak işleyen cebir sayesinde sürdürüldüğü fikrini değerlendirmek gerekir. Örneğin *Hapishane Defterleri*’nde Gramsci yeni bir mesai tarzına uyum sağlanması için gereken şeyden şöyle bahseder: “tüm toplumsal alana baskı uygulanır; püriten bir ideoloji gelişir, bu da özünde vahşi cebir olan şeye ikna ve rıza gibi bir dışsal biçim kazandırır.” Antonio Gramsci, *Hapishane Defterleri*, c. 1, haz. Joseph A. Buttigieg, çev. Ekrem Ekici, Kalkedon, 2011, s. 279.

Başka bir deyişle, yeni bir doğa durumu formülüne hiç mi hiç ihtiyacımız yok, ama bizi bugünkü siyasetin verililerinin yolundan şaşırtacak başkalaşmış bir algıya, başka bir tahayyüle ihtiyacımız gerçekten de *var*. Böyle bir tahayyül, saldırganlık ve kederin derhal şiddete dönüşmediği, asla seçmediğimiz toplumsal bağların zorluğuna ve husumetine katlanabildiğimiz bir etik ve siyasal hayata giden yolu bulmamıza yardımcı olacaktır. Bütün yaşamların sürdürülebilir olduğu bir dünya inşa etme yükümlülüğünü üstledebilmemiz için birbirimizi sevmemiz gerekmiyor. Sebat etme hakkı ancak toplumsal bir hak olarak, birbirimize karşı taşıdığımız toplumsal ve küresel yükümlülüğün öznel bir kertesı olarak kavranabilir. Karşılıklı bağımlıyız, sebat edişimiz de ilişkisel, kırılğan, kimi zaman çatışmalı ve dayanılmaz, kimi zaman esrik ve coşkuludur. Çoğu insan şiddetsizliği savunmanın gerçekçi olmadığını söylüyor, ama belki de böyle söyleyenler gerçekliğe fazlasıyla sevdalıdır. Kimsenin şiddetsizliği savunmadığı, kimsenin bu imkânsızlığa sarılmadığı bir dünyada mı yaşamak isterlerdi diye sorduğumda cevapları hep hayır oluyor. İmkânsız dünya mevcut düşünüşümüzün ufkunun ötesinde duran dünyadır, ne korkunç savaşın ufku ne de kusursuz barış idealidir. Aramızdaki bağları koparma potansiyeli taşıyan dünyadaki her şeye karşı onları muhafaza etmemiz için gereken açık uçlu mücadeledir. Yıkıcılığı kontrol altına almak bu dünyada elimizden gelip gelebilecek en önemli olumlamalardan biridir. Seninkiyle ve yaşayanlar diyarıyla birbirine bağlı olan bu yaşamın olumlamasıdır: Yıkıcılık potansiyelinden ve onun karşı koyan gücünden muaf olmayan bir olumlama-
madır.

Ötekinin Yaşamını Muhafaza Etmek

GÖRECE BASİT BİR SORU ortaya atacağım, ilk bakışta bu sorunun ahlak psikolojisinin, belki de ahlak felsefesinin alanına girdiği düşünülebilir: Herhangi birimizi, ötekinin yaşamını muhafaza etme çabasına yönlendiren nedir? Elbette günümüzde yaşamın muhafazasına dair tartışmalar tıp etiği açısından; üreme özgürlüğü ve teknoloji gibi meselelerin yanı sıra, sağlık hizmetleri, kolluk kuvvetleri ve hapishaneler gibi konularda önem taşıyor. Bu tartışmalara burada ayrıntılarıyla girmesem de, kimi önerilerimin bu tartışmalara nasıl dahil olacağımıza dair içerimleri olacağını umuyorum. Burada asıl yapmak istediğim şey, yaşamın muhafazasının ne zaman ve nerede savunulacağına dair tartışmaların bir niteliğine işaret etmek: Böyle tartışmalar neyin yaşam sayıldığına dair istisnasız hep bazı varsayımlar içerir. Bu varsayımlar yaşamın ne zaman ve nerede başladığı ya da nasıl sonlanması gerektiğine dair olduğu gibi, belki farklı bir düzeyde, *kimin yaşamlarının* yaşıyor sayılacağı sorusunu da ilgilendirir.

Dolayısıyla “Ötekinin yaşamını neden muhafaza etmeye çalışırız?” sorusuyla bizi güdüleyenin ne olduğunu soruyor olabileceğimiz gibi, neyin bu tür eylemleri *gerekleştirdiğini* de –yani bir yaşamı muhafaza etmemeyi ya da etmeyi reddetmeyi ahlaken gerekçelendirilemez, haksız kılanın ne olduğunu da– soruyor olabi-

liriz. Sorulardan ilki psikolojiktir ve esas olarak ahlak psikolojisinin alanına girer; ikincisi ise ahlak felsefesinin, yani etiğin alanına girer, ki bu alanlar da bazen savlarını ahlak psikolojisine dayandırır. Peki bu sorular sosyal kuram ve siyaset felsefesiyle de örtüşür mü?

Soruyu nasıl sorduğumuza ve sorarken ne gibi varsayımlarda bulunduğumuza bağlı olarak çok şey değişir. Örneğin soruyu tekil bir öteki şahsa dair soruyor olabiliriz: Herhangi birimizi bu öteki şahsın yaşamını muhafaza etmeye yönlendiren nedir? Bu soru, güçlü bir özdeşlik kurduğumuz belirli bir grup insanın, ya da şiddet ve yıkım tehlikesiyle karşı karşıya olduğunu düşündüğümüz yaralanabilir bir grubun, ya da yaşayan herkesin yaşamını neden muhafaza etmeye çalıştığımızı sormaktan çok farklıdır. Bizi belirli bir öteki şahsın yaşamını muhafaza etmeye yönlendirenin ne olduğunu sormak ikili bir ilişkiyi varsaymaktır: Sen tanıdığım ya da tanımadığım biri olabilirsin, her iki durumda da kimi koşullar altında, yaşamını tehdit eden bir tehlikeyi savuşturacak veya sana yönelmiş yıkıcı bir gücü durduracak bir konumda olabilirim. Ne yapmalıyım ve neden böyle yapmalıyım? Nihayetinde yapacağım eylemin gerekçeleri nelerdir? Bu gibi sorular ahlak felsefesi ve ahlak psikolojisi alanına girer ve tabii bu alanların değerlendirdiği sorulardan sadece bazılarıdır. Belirli bir grup insanın yaşamını muhafaza etmeye çalışıp çalışmayacağımızı, böyle eylemlerin gerekçelerini sormak ise “biyopolitik” diye adlandırabileceğimiz bir değerlendirmeye girişmektir. Yalnızca neyin yaşam sayılacağını değil, kimin yaşamlarının muhafaza etmeye değer olduğunu da değerlendirmemizi talep eder. Bazı koşullar altında, kimin yaşamının *yaşam sayıldığını* sormak anlamlıdır, bu formül totolojiye saplanmış gibi görünse de: Sayılmayan bir yaşam da neticede yaşam değil midir?

Biyopolitika meselesine bir sonraki bölümde döneceğim. Şimdilik başta sorduğum soruya bakalım: Herhangi birimizi, ötekinin yaşamını muhafaza etme çabasına yönlendiren nedir? Bu soru yalnızca bireyler açısından değil, kurumsal düzenlemeler, iktisat

sistemleri ve yönetme biçimleri açısından da bir şekliyle sorulmalı: Bir nüfusun, hatta her nüfusun yaşamını korumak için mevcut hangi yapılar ve kurumlar vardır? Psikanalize başvurarak, birinin canını *almamak*, muhafaza etmek için ne gibi gerekçeler sunduğunu değerlendireceğiz. Fakat mesele birey psikolojisi ile topluluk psikolojisi arasındaki ilişkiyi düşünmek değil, çünkü ikisi istisnasız hep örtüşür; görünürde son derece tekil ve öznel olan işlemlerimiz bile bizi hep daha geniş bir siyasal dünyaya dahil eder. “Ben”im ve “sen”in, “onlar”ın ve “biz”in birbirimizde dahlimiz vardır, bu dahil sadece mantıksal değildir, çiftdeğerli bir toplumsal bağ olarak yaşanır ve saldırganlıkla başa çıkma yönündeki etik talebi sürekli olarak dayatır. Dolayısıyla ahlaki bir irdelemeye “ben”i ve hatta “biz”i eleştirmeksizin kullanarak başlarsak, hem tekil hem çoğul öznenin, ahlaki irdelemeyle müzakere edilmeye çalışılan ilişkiler tarafından halihazırda nasıl biçimlendirilmiş ve tartışmaya açılmış olduklarını değerlendiren ve bu açıdan önemli olan evvelki bir irdelemeyi engellemiş oluruz.

Sorunun sorulma biçimi bir başka soruyu, paternalizm sorusunu doğurur. “Muhafaza etme” işini yapan gruba ait olan kim, “muhafaza edilme” ihtiyacı olan yaşamlara sahip olarak tahayyül edilenler kimdir? “Biz” de yaşamlarımızın muhafaza edilmesine ihtiyaç duymuyor muyuz? Soruyu soranların yaşamları, hakkında soru sorulan yaşamlarla aynı mıdır? Soruyu soranlarımız kendi yaşamlarımızı da muhafazaya değer görüyor muyuz? Öyleyse yaşamlarımızı muhafaza etmesi talep edilen kim? Yoksa yaşamlarımızın gayet değerli olduğunu, yaşamlarımızın muhafaza edilmesi için her şeyin yapılacağını zaten varsayabildiğimiz için mi “biz”, böyle varsayımlarla yaşamayan “ötekiler” hakkında bu soruyu sorabiliyoruz? Buradaki “biz”, muhafaza etmeye çalışabileceğimiz o “öteki” yaşamlardan gerçekten ayrı tutulabilir mi? Bir tarafta sorunu çözmeye çalışan bir “biz”, öbür tarafta ise değerlendirmelerimizin alıcıları olan “ötekiler” olduğunda, yaşamı muhafaza etme gücüne sahip olan –ya da bu gücün tahsis edildiği– kişiler ile, yaşamları muhafaza edilmeme tehdidi altında olan –yani yaşamları

kasıtlı ya da ihmal sonucu bir şiddet tehlikesine maruz olan ve varkalımlarının ancak karşı koyucu bir güçle sağlanabileceği– kişiler arasında paternalist olduğu söylenebilecek bir bölünmeyi varsaymı ş mı oluyoruz?

Bu, örneğin, “yaralanabilir gruplar” belirlendiğinde vuku bulur.* Bir yandan “yaralanabilir gruplar” ya da “yaralanabilir nüfuslar” söylemi hem feminist insan hakları girişimleri hem de bakım etiği açısından önem taşımaktadır.¹ Çünkü bir grup, “yaralanabilir” olarak adlandırıldığında, korunma hakkı iddia etmesini sağlayan bir statü kazanmış olur. Ardından şu soru ortaya çıkar: Bu hak iddiası kime yönlendirilmiştir ve yaralanabilir olanları korumakla yükümlü olarak beliren grup hangisidir? Öte yandan, yaralanabilir gruplara karşı sorumluluk taşıyanlar, tam da bu adlandırma pratiği sayesinde kendi yaralanabilirliklerinden yoksun kılınmış mı olur? Elbette mesele yaralanabilirliğin eşitsiz dağılımını vurgulamaktır, fakat bu adlandırma yaralanabilir gruplar ile yaralanmaz gruplar arasında örtük bir ayrım yapıyor ve yaralanmaz olanları yaralanabilir olanları korumakla yükümlü kılıyorsa, bu formülde iki sorunlu varsayım söz konusudur: Birincisi, grupları yaralanabilir ya da yaralanmaz olarak halihazırda teşkil olmuşlar

* Yazarın “yaralanabilirlik” üzerine önceki çalışmalarıyla ve bu metinde geliştirmeye devam ettiği kuramla sürekliliği koruyabilmek için burada “yaralanabilir” diye karşılanan İng. *vulnerable*, çeşitli siyasal bağlamlarda insanları, grupları, hatta nüfusları niteleyen resmi ve bürokratik bir kategori olarak belirlemiştir. Bu resmi kullanımıyla *vulnerable* sıfatı, “korumaya muhtaç”, “zarar görmeye açık” anlamına geliyor. – ç.n.

1. Bkz. Martha Fineman, “The Vulnerable Subject: Anchoring Equality in the Human Condition”, *Yale Journal of Law and Feminism* 20:1, 2008; Lourdes Peroni ve Alexandra Timmer, “Vulnerable Groups: The Promise of an Emerging Concept in European Human Rights Convention Law”, *International Journal of Constitutional Law* 11:4, 2013, s. 1056-85. Ayrıca bkz. Joan C. Tronto, *Moral Boundaries: A Political Argument for an Ethic of Care*, New York: Routledge, 1994; Tronto, *Caring Democracy: Markets, Equality, Justice*, New York: New York University Press, 2013; Daniel Engster, “Care Ethics, Dependency, and Vulnerability”, *Ethics and Social Welfare* 13:2, 2019; Fabienne Brugère, *Care Ethics: The Introduction of Care as Political Category*, Leuven: Peeters, 2019.

gibi ele alır; ikincisi, tam da karşılıklı toplumsal yükümlülüklerin acil bir ihtiyaç olarak belirttiği anda paternalist bir iktidar biçimini sağlamlaştırır.

Yaşamı kollamak, hatta korumak yönünde etik bir talebe cevap verdiğimizizi zannederken, kendimizi, yaralanabilir olanların paternalist iktidar sahiplerinden görünüşte ahlaki sebeplerle ayrı tutulduğu bir toplumsal hiyerarşiye katkı verir halde bulabiliriz. Böyle bir ayrımın betimleyici açıdan doğru olduğunu iddia etmek mümkün elbette, fakat ayrım ahlaki düşüncenin temeli kılındığında toplumsal bir hiyerarşiye ahlaki bir rasyonellik bahşedilmiş olur; dahası, ahlaki akıl yürütme, gaye edindiğimiz, ortak ve karşılıklı bir koşul olarak eşitlik normunun karşısında konumlandırılmış olur. Yaralanabilirlik temeline dayanan bir siyasetin, acilen yıkılması gereken hiyerarşileri sağlamlaştırmakla sonuçlanması tuhaf, hatta bütünüyle paradoksal olacaktır.

Bir başkasının yaşamını, ya da çoğul olarak ötekilerin yaşamlarını muhafaza etmeye yönelik psikolojik güdülere dair bir soru sorarak söze başladım ve böyle bir sorunun, belki de kendine rağmen, demografik farkların yönetimine ve paternalist iktidar biçimlerinin etik hilelerine dair bir siyasal soruna açıldığını göstermeye çalıştım. Sorgulamamda henüz “yaşam”, “yaşayanlar” gibi önemli terimleri eleştirel olarak açılmadım. Keza “muhafaza etme ve koruma”nın ne anlama geldiğini ve bunların karşılıklı eylemler olarak düşünülüp düşünülemeyeceğini de henüz irdelemedim: Ötekilerin yaşamlarını muhafaza etme potansiyeli olanların aynı zamanda potansiyel olarak muhafaza edilme ihtiyacı içinde olup olmadıklarını, bunun da potansiyel olarak paylaşılan yaralanabilir ve tehlikeye maruz olma koşullarına dair, beraberinde gelen yükümlülöklere dair ve gerektirdikleri toplumsal ve siyasal örgütlenme türlerine dair içerimlerinin ne olduğunu.

Buradaki sorgulamamda, kendi sebep olduğumuz yıkım da dahil çeşitli yıkım biçimlerine karşı yaşamı kollama imkânını soruşturuyorum. Yıkıma uğratmaya kendi gücümüzün de yeteceği yaşamları muhafaza etmenin yollarını bulabileceğimizi savunuyo-

rum, ayrıca yaşamın muhafazasının özel olarak bu amaçla örgütlenmiş altyapılar gerektirdiğini ileri sürüyorum. (Nitekim tam da yaşamları muhafaza etmemeyi amaçlayan altyapılar da mevcuttur, dolayısıyla altyapının varlığı yaşamın muhafazası için kendi başına yeterli bir koşul değildir.) Sorduğum soru ahlaki sorumluluk taşıyan özneler olarak bir yaşamı veya bir grup yaşamı muhafaza etmek için *ne* yapacağımız ya da *ne* yapmayı reddedeceğimizden ibaret değil, aynı zamanda, dünya *nasıl* inşa edilmeli ki, yaşamın muhafazası için gereken altyapısal koşullar yeniden üretilebilsin ve güçlendirilebilsin diye de soruyorum. Elbette bir açıdan o dünyayı inşa eden bizizdir; ama bir başka açıdan ise kendimizi inşasına şahsen hiç katkıda bulunmadığımız bir biyosfere ve yapılı dünyaya doğmuş halde buluruz. Dahası, aciliyeti giderek artan iklim değişikliği sorunundan bildiğimiz gibi, çevre insan müdahalesi sonucu değişir, insan ve insan dışı yaşam formlarının yaşayabilirlik koşullarını yok etme gücümüzün etkilerine maruz kalır. Bu da, insanmerkezci bireyciliğin eleştirisinin, eşitlikçi bir tahayyül bağlamında geliştirilecek şiddetsizlik *ethos*'u açısından önemli olmasının bir başka nedenidir.

Şiddetsizlik *ethos*'u her ne olaksa, ahlak felsefesinden de ahlak psikolojisinden de farklıdır, fakat ahlaki sorgulamayla hem psikanalitik hem siyasal alanların açıldığı bir yere varırız. Ahlak psikolojisini çıkış noktamız olarak aldığımızda, ki Freud yıkıcılığın ve saldırganlığın kökenlerini değerlendirirken tam da böyle yapmıştı, akıl yürütüşümüz ancak temel siyasal yapıların ışığında anlam ifade edebilir, yıkıcı potansiyelin bütün toplumsal bağlara içkin olduğuna dair varsayımlarımız dahil. Elbette yaşamlar ancak belirli tarihsel perspektiflerden bakıldığında şu ya da bu şekilde görünür; bakıldıkları çerçeveye bağlı olarak değer kazanır ya da kaybederler, yine de bu, herhangi bir verili çerçevenin bir yaşamın değerini karara bağlama gücüne tümüyle sahip olduğu anlamına gelmez. Yaşamın değerini ölçmenin farkçı biçimlerini yönlendiren şey, yaşamların az ya da çok yası tutulabilir addedilmesini belirleyen örtük değer biçme düzenekleridir; kimileri ikonik boyut-

lara ulaşır –yası mutlak surette ve kesinlikle tutulabilir olan yaşam– ötekiler ise adeta bir iz bile bırakmamıştır: yası mutlak surette tutulamaz olan yaşam, kayıp olmayan bir kayıp. Epey geniş bir kesim olan başkalarının ise değeri bir çerçevede ön plana geçer, bir diğer çerçevede kaybolur, yani sahip oldukları değer en fazla titreşim bir ışık gibi yanıp sönmektedir. Yası tutulabilirliğin hep bir süreklilik arz ettiğini iddia edenler olabilir, ama bu yaklaşım, örneğin bir yaşamın bir topluluk içinde bilfiil yası tutulurken egemen ulusal veya uluslararası bir çerçevede ise katiyen anılmadığı ve anılamaz olduğu durumları kavramamıza elvermez. Kaldı ki bu sıklıkla gerçekleşen bir durumdur. Yas tutan topluluğun bir yandan da isyan etmesinin sebebi budur: Protesto ettikleri olgu, o yaşamın yalnızca ölümden sorumlu olanlarca değil, bu gibi yaşamların zaten ha bire yitip gittiğinin, bunun da olağan olduğunun varsayıldığı bir dünyada yaşayanlar tarafından da yası tutulamaz addedilmesidir. İşte bu yüzden yas, protesto olabilir; kayıplar henüz kamusal olarak tanınmıyor ve yasları tutulmuyorsa, yas ve protesto bir araya gelir. Yaslı protesto –örneğin Siyahlı Kadınlar’ı, Arjantin’deki Plaza de Mayo Anneleri’ni ve Ayotzinapa’da öldürülen kırk üç öğrencinin aile ve arkadaşlarını düşünürsek² bu kaybedilen yaşamın kaybedilmemiş olması gerektiği, yasının tutulabilir olduğu ve kendisine herhangi bir zarar gelmeden çok önce böyle görülmüş olması gerektiğini savunur. Ayrıca ölümün hikâyesini ve kimin hesap vereceğini ortaya çıkaracak olan adli delili talep eder. Şiddet sonucu ölümün hesabının verilememesi yasının tutulmasını imkânsız kılar. Çünkü kaybın bilgisi olsa da ölümün nasıl gerçekleştiğinin bilgisi yoktur ve dolayısıyla kayıp tam olarak kayda geçemez. Bu anlamda ölümler yası tutulamaz halde kalırlar.

Bu çalışmanın normatif gayelerinden biri, yası tutulabilirliğin radikal eşitliğine dair bir siyasal tahayyülün geliştirilmesine kat-

2. Bkz. Christy Thornton, “Chasing the Murderers of Ayotzinapa’s 43”, NACLA, 17 Eylül 2018, nacla.org.

kıda bulunmaktadır. Mesele hepimizin ölümlerin yasını tutma hakkımız olduğundan, ya da ölümlerin yasalarının tutulma haklarının olduğundan ibaret değildir; bu şüphesiz doğru, ama kastettiğimi tümüyle ifade etmiyor. Birinin yasının tutulması ile o kişinin yaşayan varlığında yası tutulabilirlik niteliğini taşıması aynı şey değildir. İkincisinde şart kipi söz konusudur: Yası tutulabilir olanlar eğer yaşamları *yitseydi* yasaları tutulacak olanlardır; yası tutulamaz olanlar ise kayıpları iz bırakmayacak, ya da belki hemen hemen hiç iz bırakmayacak olanlardır. Dolayısıyla “yası tutulabilir *olan* herkesin radikal eşitliğini” savunduğumda, yası tutulabilirliğin farkçı pay edilişine, kimilerinin yası tutulabilir mertebesine hiç ulaşmadıklarına, yasa değer yaşamlar olarak kavranamadıklarına odaklanmam mümkün olmaz. Mal ve kaynakların eşitsiz dağılımından bahsettiğimiz gibi, öyle inanıyorum ki yası tutulabilirliğin dağılımının da radikal eşitsizliğinden bahsedebiliriz. Bu, bir hesaba göre dağıtım yapan bir merkezi iktidarın mevcut olduğu anlamına gelmese de, böyle bir hesabın iktidar rejimlerine az çok örtük biçimlerde yayılmış olduğu anlamına gelebilir pekâlâ. Ayrıca herkesi bir başkasının ölümüne ağlamaya davet ettiğimi düşünerek tanımadığımız insanların yasını nasıl tutabileceğimizi soranlar olabilir, ama ben kayıp yakınımızda olmadığında, uzaktaki bir kayıp olduğunda, dahası, isimsiz bir kayıp olduğunda yasin farklı bir biçim aldığını, hatta gayrişahsi bir biçim aldığını ileri sürmek istiyorum. Bir yaşamın yasının tutulabilir olduğunu söylemek, o yaşamın daha kaybedilmeden önce, kaybedildiği takdirde yasını tutmaya değer olduğunu veya olacağını, yaşamın ölümlülükle ilişkisi içinde değeri olduğunu iddia etmektir. İnsan, ötekinin yası tutulabilirliğine dair kavrayışını ötekine olan etik yaklaşımına kattığında ona farklı davranır. Bir başkasının kaybı kayıp olarak kayda geçerse, dikkate alınır ve yası tutulursa, kaybedilme ihtimalinden korkulur ve böylelikle o yaşamı zarar ve yıkımdan kollamak için önlemler alınır, bir yaşama değer verme ve onu kollama kabiliyetimiz, yası tutulabilirliğine dair süregiden bir anlayışa dayanıyor demektir – yani o yaşam kısaldığında veya

kaybedildiğinde geleceğini, yası tutulacak belirsiz bir potansiyel olarak varsaymaya.

Sunduğum bu senaryoda mesele ikili şekilde yapılanmış etik ilişkilere dairmiş gibi görünüyor. Seni yası tutulabilir ve değerli görüyorum; belki sen de beni öyle görüyorsun. Fakat aslında mesele ikili ilişkinin ötesine geçerek toplumsal politikaları, kurumları ve siyasal hayatın örgütlenmesini yeniden düşünmeyi gerektirir. Nitekim kurumlar yası tutulabilirliğin radikal eşitliği ilkesine göre yapılandırılmış olsalardı, o kurumsal koşullarla algılanan bütün yaşamlar muhafaza etmeye değer olurdu, kayıpları dikkate alınır ve ardından matem tutulurdu, bu da sadece şu ya da bu yaşam için değil her yaşam için geçerli olurdu. Ayrıca bunun –bana kalırsa– sağlık hizmetleri, hapis cezası, savaş, işgal ve vatandaşlık üzerine nasıl düşüneceğimiz açısından önemli içerimleri olurdu, çünkü bu alanların tümünde nüfuslar arasında daha çok ve daha az yası tutulabilir olarak ayırım yapılmaktadır.

Tabii bir de alengirli bir mesele olan yaşam meselesi var; yaşam ne zaman başlar, “yaşayan”lardan bahsederken ne tür yaşayan varlıkları kastediyorum gibi sorular ortaya çıkıyor: Bunlar insan türünden özneler mi? Ceninler ve dolayısıyla henüz bir “o” bile olmamış olanlar buna dahil olacak mı? Peki ya böcekler, hayvanlar ve yaşayan diğer organizmalar – onlar da yıkıma karşı kollanmaya layık olan yaşam biçimleri değil mi? Ayrı türden varlıklardan mı bahsediyoruz, yoksa yaşayan süreç ve ilişkilerden mi? Peki ya göller, buzullar, ağaçlar? Elbette onların da yasları tutulabilir ve maddesel gerçeklikler olarak onlar da yas tutma işini yürütebilir.³

Şimdilik şunu tekrarlamak anlamlı olacak: Dile getirdiğim etik, belirli bir siyasal tahayyüle bağlıdır, bu da tahmine dayalı bir ilerlemeyi, şart kipiyle deney yapmayı gerektiren eşitlikçi bir tahayyüldür: Yası tutulabilir yaşam niteliğini taşıyanlar yalnızca,

3. Maddenin yas tutmasıyla ilgili bkz. Karen Barad, “Troubling Time/s and Ecologies of Nothingness: Re-turning, Re-membering, and Facing the Incalculable”, *New Formations* 92, 2017.

kaybedilirse yası tutulacak olan yaşamlardır, ayrıca bunlar şiddet ve yıkımdan fiilen ve yapısal olarak korunan yaşamlardır. Gramerde şart kipinin bu şekilde varsayım anlamındaki kullanımı, bir potansiyelle deneysel iştigalin bir yoludur; bütün yaşamlar yası tutulabilir olsaydı ne olurdu koyutlaması yapmaktır. Böylece kimlerin yaşamının önemli kimlerinkinin önemsiz olduğuna, ya da kimlerin yaşamının muhafaza edilmesinin daha muhtemel kimlerinkinin ise daha az muhtemel olduğuna dair değerlendirmemizin tam ortasında ütöpik bir ufkun açıldığını görmemiz mümkün olabilir. Yani diyorum ki, etik düşüncemizi eşitlikçi bir tahayyülün içine yerleştirelim. Tahayyül edilen hayatın bu düşüncenin önemli bir parçası olduğunu, hatta şiddetsizlik pratiğinin bir koşulu olduğunu göreceğiz.

Yaşamın hangi koşullarda muhafaza edilmesi gerektiğine dair ahlaki ikilemlerle karşı karşıya kaldığımızda çoğunlukla kimi hipotezler geliştirir ve bunları çeşitli senaryolar hayal ederek test ederiz. Mesela Kantçı olsam şöyle sorabilirim: Belirli bir biçimde eylessem, kendimle çelişkiye düşmeksizin diğer herkesin de aynı şekilde ya da en azından aynı ahlaki kurala göre eylemesini isteyebilir miyim? Kant’a göre sorulması gereken soru, kişinin isteğinin bir çelişki mi teşkil ettiği, yoksa akla yatkın mı olduğudur. Bir olumsuz bir de olumlu formül sunar bize: “düsturumun aynı zamanda genel bir yasa olmasını isteyebileceğim şekilden başka türlü hiç davranmamalıyım”⁴ ve ardından “aynı zamanda yasa olarak genel olmasını isteyebileceğin düstura göre hep eylemde bulun”.⁵ Verdiği bir örnek, zor bir durumdan sıyrılmak için verilen yalan sözdür. Bu yol uygun değildir çünkü “çok geçmeden farkına varırım ki, yalanı gerçi isteyebilirim, ama yalan söyleme konusunda genel bir yasa hiç isteyemem”.⁶ Başkaları “bana yaptığının aynısını yapacak”tır ve “dolayısıyla düsturum genel bir yasa yapılır

4. Immanuel Kant, *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*, çev. İoanna Kuçuradi, Türkiye Felsefe Kurumu, 2002, s. 17.

5. A.g.y., s. 55.

6. A.g.y., s. 18.

yapılmaz, kendini yok etmek zorunda olur”.⁷ Yalan söz vermenin evrensel bir pratik haline gelmesini akla yatkın bir şekilde istemem mümkün değildir çünkü bana yalan söylenmesi ihtimali hoşuma gitmez. Ancak yalan söylemeye izin veren herhangi bir düsturun çelişkili niteliğini kavrayabilmem için tam da bu olasılığı hayal etmeliyimdir.

Felsefede sonuççu yaklaşıma göre, herkesin senin eylemeyi seçtiğin şekilde eyleyeceği bir dünyada yaşamının sonuçlarını hayal et buyruğu, kimi pratiklerin katiyen savunulamaz olduğu çıkarımına varır, ama akıldışı oldukları için değil, sonuç olarak istenmeyen bir tahribat oluşturacakları için. Her iki durumda da potansiyel bir eylem hipotezde karşılıklı olarak resmedilir: Kişinin kendi edimi bir başkasının edimi olarak hayali biçime bürünerek geri döner; bir başkası benim ötekine edeceğimi bana edebilir; bunun sonuçları da kabul edilemez çünkü tahripkârdır. (Kant’a göre tahrip edilen şey akıldır, ama hipotezle düşünen tüm ahlak felsefecileri bu sonuca varmaz). Daha genel bir soru ise, başkalarının da aynen, benim bir dizi şiddetli edim koyutladığımda eylemeyi önerdiğim şekilde eylediği bir dünyada yaşamak isteyip istemeyeceğimdir. Burada da, başkası için istememin mümkün olamayacağı bir şeyi kendim için istememin akıldışı olacağı sonucuna varabiliriz. Fakat varılabilecek bir diğer sonuç ise, ötekiler de benim eylemeyi önerdiğim biçimde eylerlerse dünyanın kendisinin yaşanabilir bir yer olamayacağıdır; bu yaklaşımla yaşanabilirliğin eşğini işaretlemeye başlarız.

Her iki ahlaki deneyde de kişi kendi edimini bir başkasının edimi olarak hayal eder, yıkıcı potansiyeldeki bir edim geri dönmüş ya da aynen karşılık bulmuştur. Zor ve rahatsız edici türden bir hayal etme biçimidir bu, kendi edimimden mülksüzleşmemi şart koşar. Hayal ettiğim edim artık kendimi yaparken hayal ettiğim edim değildir, içinde benden bir şey vardır muhakkak, fakat onu olası birine ya da sonsuz sayıdaki kimselere devrettiğimden

edimin kendisi ile arama pek de kısa olmayan bir mesafe koymuş olurum. Edim geri dönerek bana kendini bir başkasının potansiyel edimi olarak dayattığında şaşırmamalıyım aslında, çünkü işe, değerlendirmeyi amaçladığım edimden kendimi mesafelendirmekle ve onu başka birine, hatta başka herkese atfetmekle başlamıştım. Edim dışarıda bir yerdeyse, herhangi birinin edimiyse ve dolayısıyla benim değilse, nihayetinde kime aittir? Paranoya işte böyle başlar. Ortaya koyduğum sav, bu tür bir hayal etme biçiminin psikanalizle ve onun fanteziye getirdiği açıklamayla önemli şekillerde kesiştiğidir: Kişinin eylemi kendisine bir başkasının eylemi biçiminde geri döner. Eylem kopyalanmış olabilir, ya da saldırganlık söz konusuysa ötekenden kaynaklanarak kendine yönelmiş gibi resmedilebilir. Zulüm fantezisi sahnelerinde kişinin kendi saldırganlığının bir dış figür üzerinden geri döndüğünü hayal etmek, katlanması güç bir durumdur. Ahlak felsefesindeki karşılık verilen edimi hayal etme edimi (başkaları da benim eylediğim gibi eyleyse ne olur?) ile fantezide gerçekleşen tersine çevirmeyi (dışsal bir biçime bürünmüş halde bana doğru dönen saldırganlık kimindir – benim olabilir mi?) ilişkilendirenin ne olduğunu sorgulamalıyız. Böylece karşılıklı eylemi hayal etme ediminin, kişinin kendi saldırganlığının bir başkasınınkine ne şekillerde bağlı olduğuna dair bir kavrayış açısından ne denli önemli olduğunu takdir etmemiz mümkün olur. Burada yansıtmanın aynası ya da bilişsel bir ıskalayış deyip geçebileceğimiz bir şeyden ziyade, saldırganlığı herhangi bir toplumsal bağın parçası olarak düşünmenin bir yolu söz konusudur. Yapmayı hayal ettiğim edim prensipte aynı zamanda maruz kalabileceğim bir edimse, bireysel davranış üzerine düşünciyi toplumsal hayatı kuran karşılıklı ilişkilerden ayırmak mümkün değildir. Bu koyutlamanın, yaşamların eşit yası tutulabilirliğine dair geliştirmeyi umduğum argüman açısından önemli olduğunu göreceğiz.

Şunu önermek isterim: *İkame edilebilirliğin*, yani bir kişinin bir başkası yerine konabileceği fikrinin fantazmatik boyutu ahlak felsefesinin psikanalitik düşünceye epey köklü bir şekilde dahil

olduğu bir alandır; ayrıca ikamenin ruhsal hayatta sıklıkla gerçekleşen bir işlem olduğunu da not düşmeli. Bu tez ışığında sonuççu bir görüşün bir versiyonunu özetle yeniden sunayım: Yıkıcı bir eylem tasarlayıp ötekilerin de benim planladığımı yapacağını hayal ettiğimde, kendimi o eylemin alıcısı rolüne büründürebilirim. Bu da beni düşündüğüm (ya da kuşkusuz arzuladığım) şekilde eylemekten caydıracak denli güçlü bir zulüm fantezisiyle (ya da ona bilinçdışı bir nitelik atfeden Kleinci açıklamaya göre zulüm Fantazisiyle) sonuçlanabilir. Başkalarının benim yapmayı önerdiğimi yapabileceği ya da benim başkalarına yapmayı önerdiğimi başkalarının bana yapabileceği düşüncesinin idare edilemez olduğu ortaya çıkar. Tabii bana olacağını hayal ettiğim eylemin kendi yapmayı hayal ettiğim eylemin bir parçası olduğunu, kendi arzumu taşıdığını idrak etmeyip zulme uğrayacağıma ikna olursam, bana doğru dışarıdan gelen bir saldırganlığa karşı saldırganca davranmak için bir gerekçe geliştirebilirim. O zulüm fantazmını kendi zulüm edimlerimi gerekçelendirmek için kullanabilirim. Ya da en ideali, beni eylememeye de ikna edebilir, ama bu ancak bana kendini dayatan fantazm içindeki kendi potansiyel eylemimi hâlâ tanıyabiliyorsa mümkündür.

Ötekinin eylemi biçiminde bana doğru gelenin ve şimdi karşısında kendimi saldırganca korumaya çalıştığının aslında kendi saldırganlığım olduğunu fark ettiğimde durum iyice trajik ya da komik hale gelir. Eylem benim eylemdir ama bir başkasının ismine devrederim, bu ikame ne kadar yanlış yönlendirilmiş olsa da beni, ettiğimin bana edilebileceğini değerlendirmeye, göz önünde tutmaya zorlar. “Değerlendirme” dedim ama aslında bu her zaman düşünsel olan bir prosedür değildir. Bir ikame fantezi konusu haline geldiğinde buna bağlı olarak ortaya çıkan gayriiradi çağrışımlar vardır. Dolayısıyla deney gayet bilinçli bir şekilde başlasa da, benim yerime bir başkasının geçtiği, bir başkasının yerine benim geçtiğim bu tür ikameler beni bir dizi gayriiradi tepkiye gark eder; bu tepkiler ikame sürecinin, ikame edilebilirliğe olan ruhsal yatkınlığın, birincil ve geçişli yansılamanın, zihnin kasıtlı bir edimiy-

le tamamen düzenlenemeyeceğine ya da kısıtlanamayacağına işaret eder.⁸ Kimi açılardan ikame, olduğum “ben”in ortaya çıkışından önce gerçekleşir, herhangi bir bilinçli değerlendirme öncesinde işlemektedir.⁹ Dolayısıyla kendi yerime başkalarını koymayı, ya da başkaları yerine kendimi koymayı daha kendime bilinçli olarak görev biçmeden önce, giriştiğim deneyin kasıtlı niteliğini baltalayan bir bilinçdışı alanın etkisine maruz hale gelebilirim. Yani yaptığım deneyin ortasında benimle deney yapan bir şey vardır; tümüyle denetimim altında değildir. Herhangi birimiz neden bir başkasının yaşamını muhafaza etmeliyiz sorusu açısından bu noktanın önemli olduğunu göreceğiz, çünkü sorduğum soru ifade bulma süreci içinde tersine döner ve genişler, en nihayetinde de bir karşılıklı eylem sahnesi biçimini alır. Netice olarak kendi yaşamım ile ötekinin yaşamının nasıl birbiriyle ikame edilebileceğini fark ettiğimde bu yaşamlar artık tamamen birbirinden ayrılabilir görünmez. Aramızdaki bağlar benim bilinçli olarak seçmiş olabileceğim bağları aşar. Hipotezde kendimi bir başkası yerine, ya da bir başkasını kendim yerine koyma edimi, şiddetin verdiği karşılıklı zarara, tabiri caizse karşılıklı toplumsal ilişkilere uygulanan şiddete dair daha geniş bir değerlendirmeye varmamızı sağlayabilir. Fakat bazen tam da bu kendini bir başkası ve bir başkasını kendi yerine koyma yetisi, daha fazla şiddete yol açan bir dünya inşa edebilir. Peki bu nasıl ve niye böyledir?

Yitip gittiğini görmeyi tercih ettiğimiz insanların yaşamını sonlandıramayız, sonlandırmamalıyız ve bunun bir sebebi herke-

8. Birincil yansılama için bkz. Mikkel Borch-Jacobsen, *The Freudian Subject*, Stanford: Stanford University Press, 1992 ve François Roustang, *Qu'est-ce que l'hypnose?*, Paris: Éditions de Minuit, 1994.

9. Bu tezin çeşitli versiyonlarını Sándor Ferenczi, François Roustang ve Simon Critchley'nin çalışmalarında bulmak mümkündür. Bu yazarlar için Levinas felsefesi ile psikanaliz arasındaki ilişki çok önemlidir. Bkz. Adrienne Harris ve Lewis Aron, haz., *The Legacy of Sándor Ferenczi: From Ghost to Ancestor*, New York: Routledge, 2015; Simon Critchley, “The Original Traumatism: Levinas and Psychoanalysis”, *Questioning Ethics* içinde, haz. Richard Kearney ve Mark Dooley, New York: Routledge, 1999.

sin böyle davrandığı bir dünyada tutarlı olarak yaşayamayacağımızdır. Bu ölçüyü eylemlerimize uygulayabilmemiz için, böyle *eylediğimiz* bir dünyayı hayal etmemiz, eylemin yoluna koyulmamız ve ardından kendimizi durdurmamız için herhangi bir gerekçe olup olmadığını sorgulamamız gerekir. Öldürücü eylemimizin sonuçlarını hayal etmemiz gerekir ve bu da rahatsız edici bir fantezinin içinden geçmeyi içerir, ayrıca bana kalırsa bu fantezi tümüyle bilinçli bir şekilde düzenlenmiş değildir. Çünkü ötekinin benim yüzümden ölebileceğini hayal etmek, bunun tersinin de doğru olabileceği önerisini zaten barındırır: Ötekinin eliyle ölebilirim. Fakat pekâlâ inançlarımı bölmelere ayırabilir, böylece eylemimi tek taraflı ve karşılıksız olarak hayal edebilirim, yani ötekinin eliyle ölme ihtimalini göz önünde bulundurmaktan bölünmüş olurum. Kişinin inançlarının böyle bir inkâr ya da bölünme üzerine kurulmuş olmasının, kişinin kendisini kavrayışı açısından sonuçları nelerdir?

Düşünsel deneyi icra ederken ötekilerin beni yıkıma uğratmaya çalışmasının mümkün ya da kesin olduğu sonucuna varabilir, o noktada da önce benim onları yıkıma uğratmamamın enayilik olacağına hükmedebilirim. Düşünsel deney zulmün bu gibi kiplik ihtimallerine açıldığında, akıl yürütme öldürme kararını destekleyecek şekilde işleyebilir. Peki ama ötekileri beni yıkıma uğratmaya niyetlilermiş gibi algılamamın temeli nedir?

Freud aklın, öldürme arzularını düzenleme ve sınırlandırma gücü olduğuna katıyen ikna olmuş değildi – dünya yeni bir savaşın eşiğindeyken bunu dile getirmişti. Zaten gördüğümüz gibi, döngüsel bir akıl yürütme biçimi saldırganlığın aracı olarak işleyebilir, o saldırganlık arzu mu yoksa korku mu uyandırıyor fark etmeksizin. Yıkıcı itkiler gerçekten var olduğuna göre, etik katılığın şart olduğunu ileri sürmüştü Freud. Öte yandan etik katılığın işe yarayacağından tam olarak emin değildi. *Uygarlığın Huzursuzluğu*’nda biraz da nükteyle üstbenin etik katılığının “insanın ruhsal bünyesinin gerçeklerini yeterince göz önüne” almadığını belirtir, çünkü neticede Freud’a göre “ben’in id üzerinde sınırsız

bir hâkimiyeti” yoktur.¹⁰ Freud ayrıca “Komşunu kendin gibi sev” emrinin “insanın saldırganlığına karşı en şiddetli savunma” olduğunu, “ayrıca kültürel üstbenin psikolojik olmayan tavrının mükemmel bir örneği” olduğunu ileri sürer.¹¹ Daha öncesinde, “Savaş ve Ölüm Zamanları Üzerine Düşünceler” başlıklı metninde Freud, rasyonel ilkelerimiz ne denli ince işlenmiş olursa olsun, “bizzat ‘Öldürmeyeceksin’ emrine yapılan vurgu, öldürme tutkusunu, belki bizim de bugün taşıdığımız gibi, kanında taşıyan sonsuz bir katil kuşakları dizisinden türediğimizi kesin kılar”¹² yazar. Uygarlığın giderek geliştiği fikrine ve –beyazların hâkimiyetinin ahlak getireceği yönündeki yalan vaade– itiraz etmenin ardından Freud, hayatın tüm kültürlerde geçerli olan bilinçdışı bir boyutuna değinir: “Bilinçdışı itkilerimizde her gün her saat, yolumuza çıkan birini ... yok ederiz ... aslında bilinçdışımız, küçük nedenler için bile cinayet işleyebilir”.* Freud ahlak eğitimi almış birinde bile “kötülüğün böylesine güçlü bir biçimde yeniden ortaya çıkması yine de şaşırtıcı olacaktır” diye yazar.** Öldürme itkisi bir yanılla tam olarak eğitilemez ve bu özellikle bireyler bir topluluk içine karıştığında böyledir.

Ruhsal gerçekliğin bu “hâkim olunamaz” boyutunun gücünü azımsamamalıyız, Freud bu boyutu sonradan ölüm dürtüsüyle ilintilendirecektir. Öldürme arzusuna, hatta bizi öldürmekten neyin alıkoyduğuna sadece kısaca odaklandık, fakat ölüm dürtüsünün, insan yaşamına fiilen verdikleri zarardan epey kopuk olan siyasal değerlendirmeler içinde işlemekte olduğunu görmemiz mümkün. Mesela “sivil zayıat”ı, yıkımın gerçekleşmesine fiilen araç olan bir yadsımaya dayalı bu tür bir akıl yürütmenin başlıca bir örneği olarak düşünebiliriz.

* A.g.y., s. 80. –ç.n.

** A.g.y., s. 63. –ç.n.

10. Sigmund Freud, *Uygarlığın Huzursuzluğu*, çev. Haluk Barışcan, Metis, 1999, s. 99.

11. A.g.y.

12. Sigmund Freud, *Uygarlık, Toplum ve Din*, çev. Emre Kapkın, Payel, 2004, s. 78-79.

Yasal ve siyasal karşılıklılık biçimlerine direnmenin pek çok örneği var: sömürge yönetiminin gerekçelendirilmesinde ısrar edilmesi; hastalık ya da gıda eksikliği sebebiyle, ya da Avrupa'nın limanlarını yeni gelenlere kapatmak ve cesetleri Avrupa'nın en gözde beldelerinin sahillerine vuracak bile olsa toplu olarak boğulmalarına göz yummak suretiyle ötekilerin ölümlerine razı olunması gibi. Ama bazen de sadizmin ketlenmemiş doyumları söz konusudur ve bu his, ABD'de siyah topluluklara yönelik asayiş pratiklerinde gördüğümüz gibi, bulaşıcı bir hal alır: Polisten kaçan silahsız siyah erkekler rahatlıkla vuruluyorlar, buna ahlaki cezasızlık ve bir tür doyum eşlik ediyor – sanki öldürülenler avlanan avmışçasına. Ya da mesela bunu iklim değişikliğine karşı inatçı argümanlarda görüyoruz; bu argümanları ileri sürenler iklim değişikliğinin gerçek olduğunu kabul ederlerse, sanayinin ve piyasa ekonomisinin genişlemesine sınır getirmekle yükümlü olacaklarını kavıyorlar. Yıkımın gerçekleşmekte olduğunu biliyorlar, ama bilmezden gelmeyi tercih ediyorlar, bu sayede kendileri kâr ettikleri müddetçe yıkımı zerrece iplememeyi beceriyorlar. Böyle bir durumda yıkıcılık gıyaben gerçekleşir, asla dile ya da akla getirilmese bile işler halde olan bir “Yıkım bana vız gelir tırıs gider” mevcuttur ve yıkıma ruhsat verir, hatta belki de sanayi kirliliğinin ve piyasa genişlemesinin denetlenmesine karşı koymakla gelen tatminkâr bir özgürleşme hissi de söz konusudur. Ayrıca güncel siyasal hayatımızda da Donald Trump'ın ırkçı politika ve eylemlere getirilmiş olan, şiddete getirilmiş olan yasakların kaldırılması yönündeki çağrılarıyla çok sayıda insanın zevke geldiğini gözlemliyoruz – burada Trump adeta, solun temsil ettiği, feminist, kuir ve ırkçılık karşıtı şiddetsizlik taraftarlarını da kapsayan zalim ve güçsüzleştirici üstbenden halkın kurtuluşunu simgelemektedir.

Şiddete karşı bir konumun naif olma lüksü yoktur: Toplumsal ilişkilerin, ya da kimilerinin “toplumsal bağ” dediği şeyin kurucu bir parçası olan yıkıcı potansiyeli dikkate alınmalıdır. Fakat ölüm dürtüsünü, ya da ölüm dürtüsünün hem saldırganlık hem yıkıcılık olarak tanımlandığı o en son versiyonunu ciddiye aldığımız tak-

dirde, yıkıma karşı getirilen ahlaki bir kuralın, ruhsal hayat için tam olarak ne tür bir ikilem teşkil ettiğini daha genel olarak değerlendirmemiz gerekir. Ruhun kurucu bir boyutunu ortadan kaldırmaya çalışan bir ahlaki kural mıdır bu? Peki bunu başaramazsa üstbeni ve onun katı, zalim feragat taleplerini güçlendirmek dışındayla bir seçeneği var mıdır? Bu soruya verilen Freudcu cevaplardan biri, en fazla böyle itkilerden feragat etmeyi umabileceğimizdir, tabii bunun da bir ruhsal bedeli vardır, zulmü artık kendi itkilerimizin üzerine salan, “kendi öldürücü itkini öldür” düsturuyla işlediği söylenebilecek bir ahlak biçimi bize bu bedeli ödetir. Freud vicdan fikrini *Uygarlığın Huzursuzluğu*’nda bu yönde geliştiriyor, yıkıcılığın artık yıkıcılığın kendisine yönlendirildiğini, fakat kendi yıkıcılığını tümüyle yıkamadığı için işleyişini yoğunlaştıracak şekilde üstbeni salıverdiğini gösteriyor. Üstben öldürücü itkiden feragat etme çabasını yoğunlaştırdıkça ruhsal mekanizma daha da zalimleşir. Böyle bir anda saldırganlık, hatta şiddet yasaklanmıştır; fakat ne yok edilmiş ne de ortadan kaldırılmıştır, çünkü ben’i sürekli topa tuttuğu faal bir yaşam sürer. Fakat 4. Bölüm’de, çift-değerliliğin etik mücadele için nasıl bir yol sunduğunu değerlendirirken göreceğimiz gibi bu, Freud’un yıkıcılığı ele almasının tek biçimi olarak kalmayacaktır.

Bir bakıma Freud benim burada sorduğuma (Herhangi birimizi ötekinin yaşamını muhafaza etmeye yönlendiren nedir?) benzer bir soru soruyor, ama olumsuz olarak: Öldürme arzusunun pençesine düştüğümüzde herhangi birimizi zarar vermekten alıkoyan nedir, ruhsal hayatta bu işlevi gören bir şey var mıdır? Fakat psikanalitik düşüncede bu sorunun bir alternatifi vardır ve soruyu olumlayıcı bir şekilde dile getirir: Bir başkasının yaşamını kollamak için fiilen çabaladığımızda ruhsal hayatta canlanan ne tür bir güdülenmedir? İkame sorununa geri dönersek şöyle sorabiliriz: Bilinçdışı ikame biçimleri “ahlaki hisler” diye adlandırabileceğimiz şeyi nasıl besleyip diriltecek hale gelir? Kendini ötekinin yerine koyma, ama bunu da tam olarak orayı ele geçirmeden yapma imkânının koşulları nelerdir? Ve bir başkasını kendi yerine koy-

mayı, ama bunu da tam olarak yutulmadan yapmayı mümkün kılan nedir? Bu gibi ikame biçimleri yaşamların ne şekillerde daha başından birbirlerinde dahil olduğunu gösterir; bu kavrayış da bize, nihayetinde hangi etiği benimsersek benimseyelim, kendini muhafaza etmek ile ötekini muhafaza etmek arasında ayırım yapmanın anlamsız olduğunu anlamanın bir yolunu sunar.

Melanie Klein “Sevgi, Suçluluk ve Onarım” başlıklı yazısında, sevgi ve nefret dinamiklerinde bireysel ve toplumsal psikolojinin bulunduğu alanı tespit ederek ahlak felsefesine psikanalitik bir katkı yapar. Klein insanları mutlu etme isteğinin “güçlü bir sorumluluk hissi ve ilgiyle” bağlantılı olduğunu ve “içten bir düşünceliliğin”, “kendimizi diğer insanların yerine” koyabilmeyi içerdiğini ileri sürer. Bu açıdan bizi fedakârlık imkânına en çok yaklaştıracak şey “özdeşleşme”dir. Şöyle yazıyor Klein: “Sevilen kişiyle özdeşleşme yeteneğimiz varsa kendi hislerimizi ve arzularımızı yok sayabilir veya bir dereceye kadar feda ederiz ve böylece bir süreliğine diğer kişinin heyecanlarına, ilgilerine öncelik tanırız.” Bu yatkınlık büsbütün bir kendinden vazgeçiş değildir, çünkü sevdiğimizizin mutluluğu için çabalarken o kişinin doyumunu paylaşıyoruzdur. Ötekine öncelik verme edimine dolaylı ya da temsili bir an dahil olur, öyle ki “bir tarafta feda ettiklerimizi başka bir tarafta geri kazanırız”.¹³

Metnin tam bu noktasında Klein şu cümleyle başlayan bir dipnot düşer: “Başta söylediğim gibi sevgi ve nefret hepimizde devamlı etkileşim halindedir.”¹⁴ Yazarda bu düşüncüyü uyandıran dolaylı veya temsili yaşama dair bir şey olmalıdır, ya da belki de sevgi üzerine söylemin ayrı yürütülebilmesi için sayfa üzerinde saldırganlık hakkındaki söylemden görsel olarak ayrılması gerekmiştir. Her halükârda iki söylemin akış hattı birkaç paragraf sonrasında tekrar buluşacaktır. Dipnotta Klein, metinde şimdi odak-

13. Melanie Klein, “Sevgi, Suçluluk ve Onarım”, çev. Ali Algın Köşkdere, *Sevgi, Suçluluk ve Onarım* içinde, haz. Bella Habip, Kanat, 2008, s. 235.

14. A.g.y., s. 235, n. 4.

landığı konu sevgi olsa da, saldırganlığın da sevgiyle aynı anda mevcut olduğunu, ayrıca hem saldırganlığın hem de nefretin üretken olabileceğini açıklar. Sevme yetisi gayet yüksek insanların aynı zamanda bu diğer duyguları da ifade edebilmelerine ve etmelerine şaşırmamalıyız der. Klein’a göre başkalarına karşı verici, hatta koruyucu bir tavır takındığımızda, anne babalarımızın bir zamanlar bize yönelik davranış şeklini yeniden icra ederiz, ya da anne babalarımızın bize yönelik arzuladığımız davranış şekline dair Fantaziyi yeniden icra ederiz. Klein bu iki seçeneği de açık tutar. “Sonuçta, sevdiğimiz bir kişi için fedakârlık yaparak ve onunla özdeşleşerek iyi ebeveyn rolünü oynarız. O kişiye anne babalarımızın bize bir zamanlar davrandığı ya da davranmalarını istediğimiz gibi davranırız,” diye yazıyor.*

Dolayısıyla Klein başkalarına yönelik “içten bir duygudaşlığın” mümkün olduğunu ve bunun başkalarının “nasıl olduğunu ve neler hissettiğini anlama yetisinde kendini gösterdiğini” söylemiş olsa da, içten bir duygudaşlık aslında kişinin çocuk ya da (bir zamanlar oldukları veya olmaları gerektiği gibi, yani olmalarını “istediğimiz gibi”) ebeveyn olarak konumlandığı fantazmatik bir sahnedeki bir rolü oynamayı, hatta yeniden oynamayı içeren özdeşleşme tarzları üzerinden kurulur. Nitekim Klein ardından “Aynı zamanda iyi bir çocuğun anne babasına karşı oynadığı rolü, geçmişte yapmış olmayı istediğimiz ve bugün ortaya koyduğumuz rolü oynarız” diye yazıyor.¹⁵ Klein’ın, bir başkasını mutlu etme, hatta kendimizi geriye çekerek ona ahlaken öncelik verme çabası açısından temel nitelikteki dolaylı özdeşleşme olarak tanımladığı anda, aslında rol oynamakta olduğumuzu ve yası tutulmamış kimi kayıpları, yerine getirilmemiş arzuları yeniden icra ettiğimizi not düşelim. Klein bu tartışmayı şöyle sonlandırır: “Başka birine iyi bir ebeveyn gibi davranarak durumu tersine çevirir, anne babalarımızdan almak istediğimiz sevgi ve iyiliği Fantazide yeniden oluşturur ve bundan zevk duyarız.”**

* A.g.y., s. 235. –ç.n.

15. A.g.y.

Metnin bu noktasında, o iyi sevgiye sahiptik ama büyüyünce mi kaybettik, yoksa aslında gerçekte sahip olmadığımız (ya da en azından arzularımızı tam olarak yerine getirmeyen) o iyi sevgiyi sadece arzulamakla mı kaldık belli değildir. Fakat dolayımı ve verici kipliklere büründüğümüzde, bir zamanlar sahip olduğumuz şeyin yasını mı tutuyoruz, yoksa hiçbir zaman sahip olmadığımız bir geçmiş mi arzuluyoruz, yoksa bunların ikisini de bir parça deneyimliyor muyuz sorusunun aslında önemli olduğu ortaya çıkar. Klein saldırganlık üzerine tartışmayı dipnotlardan metnin bünyesine taşıdığı noktada şöyle yazıyor:

Ancak başkalarına iyi bir ebeveyn gibi davranmak, geçmişteki engellenmelerle ve acılarla baş etmenin bir yolu da olabilir. Aynı anda hem sevecen anne baba hem de seven çocuk rolünü oynayarak, geçmişte bizi engellemiş olmalarından ötürü anne babalarımıza karşı duyduğumuz hoşnutsuzluğu, bunun içimizde yarattığı nefret ve intikam duygularını ve yine bu duyguların yol açtığı suçluluk ve üzüntüyü –çünkü aynı zamanda sevdiğimiz anne babamıza zarar verdiğimizizi düşünürüz–; bunların hepsini, Fantazide tersine çevirebiliriz (nefretin sebeplerini de kısmen ortadan kaldırırız).¹⁶

Böylece, içten bir duygudaşlığın, özdeşleşme biçimleri üzerinden mümkün olduğu iddiasıyla başlayan tartışmanın gelişerek vardığı nokta, başkalarına iyi davrandığımızda ve mutluluklarını sağlamaya çalıştığımızda aslında nasıl bizi yeterince iyi sevmemiş olanlara veya iyi sevgilerini kabul edilemez bir şekilde yitirdiklerimize yönelik hoşnutsuzluklarımızı yeniden sahnelediğimize dair bir izahtır.

Aynı zamanda, bu mantığa göre, kişi artık bir zamanlar olmadığı, daha doğrusu, deneyimlediği saldırganlık dalgaları o dönemki tüm iyi olma çabalarını yenilgiye uğrattığından olamadığı iyi

** A.g.y. (Bu metnin kendi içinde tutarlılığını koruyabilmek için çeviriyi alıntılarken ufak bir değişiklik yaparak, İng. *in phantasy* karşılığı olarak kullanılan “düşlemde” kelimesi yerine “Fantazide” kelimesi kullanıldı. –ç.n.)

16. A.g.y., s. 235-36.

çocuk olabilir. Dolayısıyla Klein'ın "içten duygudaşlık" dediği şeyle iştigal ederken aslında bir bakıma kayıplarımı ve hoşnutsuzluklarımı çözmekte, hatta suçluluğumu telafi etmekteyimdir. Başkasına öncelik veririm, fakat benim de senin de oynayabileceğimiz bütün rolleri kuran benim kendi sahnemdir. Belki de her şey gayet basittir. Başkasına verdiğim doyumunu paylaşmamın tek sebebi onu sevmemdir, hissettiğini benim de hissetmemdir: İçten bir duygudaşlık mümkündür ve duygular karşılıklıdır. Fakat sevgimi verdiğim ötekiyle, yeniden sahnelediğim o senaryoların dışında, yani yitirdiğimi veya asla sahip olmadığımı yeniden kurmaya çalıştığım, ya da ötekini sadece Fantazide de olsa yok etmeye bir zamanlar çabalamış ya da hâlâ çabalamakta olduğumdan biriken suçluluk hissimi onardığım senaryoların dışında karşılaşır mıyım diye sorduğumda önceki formülün basitliği şaibeli hale gelir. Duygudaşlığımı güdüleyen kendi kaybım ve suçluluğum mudur, yoksa başkasının oluşmasına katkıda bulunduğum mutluluğunu paylaşırken "ben" ile "sen" sandığımız denli ayırık değil midir aslında? Bir şey paylaşıyorlarsa, paylaştıkları tam olarak nedir? İçinde belirdikleri Fantazi, özneleri kısmen gölgeler mi?

Klein bu tartışmayı "onarım yapma"nın sevgi açısından temel nitelikte olduğu iddiasıyla sonlandırarak bize duygudaşlık üzerine düşünmenin bir başka yolunu gösteriyor. Demek ki başkasına, örneğin yaşadığı bir kaybın ya da yoksunluğun onarımını hiç deneyimlememiş olduğu için duygudaşlık gösterdiğimde, bir yandan da asla kendi sahip olmadığım şey için veya bana gösterilmiş olması gereken ilgi ve bakım için onarım yapmaktayım. Diğer bir deyişle, başkasına doğru hamle yapsam da kendimi onarım ve bu iki devinim de birbirleri olmaksızın gerçekleşmez. Özdeşleşme kendi kayıplarımı sahnelemeyi içeriyorsa, "içten" bir duygudaşlığın temeli olarak ne denli iş görebilir? Başkasını mutlu etme çabasında hep "içten olmayan", kendiyle meşgul bir şey mi vardır? Peki bunun bir diğer anlamı, başkasıyla özdeşleşmenin, onu mümkün kılan bir koşul kendini onarma Fantazisi olduğundan, asla tam olarak başarılı olamayacağı mıdır?

Söz konusu pasajlarda Klein hoşnutsuzluk ve suçluluk konularına döner, fakat hoşnutsuzluğun anlam ifade etmesi ancak kişinin geçmişte yoksun bırakıldığı iddiası ışığında mümkündür. Yoksunluk bir kayıp biçimini alabilir (bir zamanlar o sevgiye sahiptim ve artık değilim), veya bir suçlama biçimini (o sevgiye asla sahip olmadım ve tabii ki öyle bir sevgiye sahip olmalıydım). Bu pasajlarda suçluluk, nefret ve saldırganlık duygularıyla bağlantılandırılır. Kişi ebeveynine saldırmış ya da saldırmamış, hatta onu paramparça etmiş ya da etmemiş olsun, Fantazi işler haledir ve çocuk bunun yıkım Fantazisi mi yoksa gerçek bir cürüm mü olduğunu her zaman bilemeyebilir. Hedef alınan ebeveynin süregiden varlığı çocuğun bir katil olmadığının canlı kanıtı değildir, ne var ki ölen ebeveynin eceliyle öldüğüne dair bol miktarda belge de kanıt değildir. Çocuğa göre, akıl almaz bir şekilde yaşamaya devam eden öldürülmüş bir kişi vardır, bazen kendiyile aynı çatı altında yaşamaya devam eder, bazen ise akıl almaz bir şekilde yaşamaya devam eden öldürülmüş kişi çocuğun kendisidir (Kafka'nın "Aile Babasının Kaygısı" öyküsündeki Odradek gibi). Nitekim özdeşleşmenin onarıcı güzergâhını kavrayabilmemiz için öncelikle, Klein'in düşüncesinde duygudaş özdeşleşmenin nasıl kaybın, yoksunluğun ve kaçınılmaz bağımlılıktan kaynaklanan nefretin sahnelerini yeniden sahneleme ve tersine çevirme çabasının işlenmesiyle oluştuğunu kavramamız gerekir.

Klein "Psikanalitik çalışmalarım beni, bebeğin zihninde sevgi ile nefret arasındaki çatışmaların başlamasıyla ve sevilen kişiyi kaybetme korkusunun harekete geçmesiyle, gelişimde çok önemli bir adımın atıldığına inandırdı," diye yazıyor.¹⁷ Burada mesele, anneyi yok etme Fantazisinin bebeğin esasen bağımlı olduğu kişinin ta kendisini kaybetme korkusunu doğurmasıdır. Anneyi ortadan kaldırmak kişinin kendi varoluş koşullarını tehlikeye atmak olacaktır. İki yaşam birbirine bağlı görünür: "bilinç dışında, anneyi ısrarla sonsuza kadar muhafaza etme arzusuna karşı hareket eden,

anneden uzaklaşma eğilimi vardır.”¹⁸ Bebek hesapçı bir yaratık değildir. Kişinin kendi yaşamının bu diğer yaşamla bağlanmış olduğu bilgisi birincil bir düzeyde mevcuttur, bu bağımlılık zamanla biçim değiştirir, ama bize toplumsal bağı kuramsallaştırmak için psikanalitik bir temel sunduğunu ileri sürmek istiyorum. Birbirimizin yaşamını muhafaza etmeye çalışıyorsak sebebi, bunun benim çıkarıma olması ya da benim için daha iyi sonuçlar doğuracağı tahminine oynamış olmam değildir. Daha ziyade, her ikimizin yaşamlarını da önceleyen ve mümkün kılan bir toplumsal bağ ile zaten birbirimize bağlanmış olmamızdır. Hayatım öteki hayattan tam olarak ayrıştırılamaz ve bu da Fantazinin toplumsal hayatta dahlinin olmasının bir biçimidir.

Suçluluk yalnızca kişinin kendi yıkıcılığını dizginlemesinin bir yolu olarak değil aynı zamanda ötekinin yaşamını kollamanın bir mekanizması olarak da kavranmalıdır; kendi ihtiyacımızdan ve bağımlılığımızdan, “bir başka yaşam olmaksızın bu yaşam yaşam değil” hissinden doğar. Nitekim kollama eylemine dönüştüğünde adına hâlâ “suçluluk” denmeli mi emin değilim. Bu terimi kullanmaya devam edeceksek “suçluluğun” tuhaf bir şekilde yapıcı olduğu veya üretken biçiminin onarım olduğu sonucuna varmalıyız; fakat “kollama” da geleceğe dönük bir kipliktir, öngörüye dayalı bir tür bakım, ihtimamdır, ya da kendi sebep olabileceğimiz veya başkalarının sebep olabileceği zararı fiilen önlemeye çalışmak suretiyle başkasının yaşamını gözetmenin bir yoludur. Elbette onarım tam anlamıyla geçmişte gerçekleşmiş olanla bağlantılı değildir. Vermeyi sadece *arzulanmış olduğum* ama hiç vermediğim bir zarar için de onarım yapılabilir. Oysa “kollama”nın yaptığı başka bir şeydir; bir yaşamın yaşanabilir hale gelmesini, hatta belki de serpilip gelişmesini mümkün kılacak koşulları tesis eder. Bu anlamda kollama tam anlamıyla muhafaza etmeyle aynı şey değildir ama muhafaza etmeyi gerektirir: Muhafaza etmek halihazırda olan yaşamı güvenceye almaya çalışmaktır; kollamak ise oluş, yaşam, gelecek koşullarını güvenceye alıp yeniden üretmektir, burada o yaşamın, yaşayışın içeriği ne önden salık verilebilir

ne de öngörülebilir, kendi kaderini tayin etmek bir potansiyel olarak ortaya çıkar.

Klein'ın sıkça tekrar ettiği meşhur bir yorumu, bebeğin annesinin memesinde hem muazzam doyum, hem de muazzam yıkıcı etkiler hissettiğidir. Kendi saldırgan arzularının varlığı sonucu bebek “sevdiği, ihtiyaç duyduğu ve en çok bağımlı olduğu nesneyi yok etmiş olmanın” korkusunu yaşar.¹⁹ Başka bir noktada bebeğin annesini veya en bağımlı olduğu kişiyi kaybetmenin suçluluğunun yanı sıra “dehşet” duyar, ki bu da büsbütün bir çaresizlik hissi deneyiminin doğurduğu kaygıyla bağlantılıdır.

“Son tahlilde,” der Klein, “sevilen insanın –en başta annenin– Fantazide maruz kaldığı yaralanmalar yüzünden ölebileceği korkusu bu kişiye bağlanmayı dayanılmaz hale getirir.”²⁰ Fakat bu dayanılmaz bağımlılık yine de sürer ve ne kadar dayanılmaz olursa olsun muhafaza edilmesi gereken bir toplumsal bağın hatlarını belirler. Öldürücü bir öfke uyandıracak denli dayanılmazdır, ama bu öfke eyleme dökülecek olsa, kişi ötekine bağımlı olduğundan, ikisini de mahvedecektir.²¹

Burada önemli ve belki de paradoksal olan şudur: Başkasına verme, onun için fedakârlık yapma arzusu, onu yok ettiğinde kendi yaşamını tehlikeye atacağını fark etmekten kaynaklanır. Dolayısıyla çocuk, sebep olduğunu sandığı ya da hayal ettiğini bildiği kırılmayı, veya belki de henüz gerçekleşmemiş olan kırığı onarmaya başlar, böylece yıkıcılığa onarımla karşı koyar. Onu onarmaya çalışıyorsam, demek ki ona zarar vermiş olduğumu ya da ruhsal bir düzeyde cinayet işlemiş olduğumu düşünüyorumdur. Böylece yıkıcılığımı yadsımsaktansa zarar verici etkilerini tersine çevirmeye çalışmış olurum. Yıkıcılığın onarıma dönüştüğünü söylemek doğru olmaz, daha ziyade beni dürtüleyen yıkıcılık da olsa, belki tam da bu yüzden onarım yaparım. Yaptığım fedakârlıkların

19. A.g.y., s. 233. 20. A.g.y., s. 242.

21. Lauren Berlant ve Lee Edelman, *Sex, or the Unbearable*, Durham, NC: Duke University Press, 2013.

hepsi onarım güzergâhının bir parçasıdır, ama onarım yine de etkili bir çözüm değildir. Feminist edebiyat kuramcısı Jacqueline Rose “onarım kadirimutlaklık hissini pekiştirebilir,” diye yazıyor; dahası, onarımın Kleinci kuramda kimi zaman gelişimin, hatta belki de disiplinin bir gereği ve buyruğu olarak ortaya çıktığını belirtiyor.²² Onarım yanılmaya açık bir süreçtir, geçmişi yeniden yazma ve dolayısıyla inkâr etme çabasından ayrı görülmelidir. Varsanısal inkâr biçimleri ruhsal bağımlılık ve dehşet mirasından kendini koparma ya da bu mirası tersine çevirme gibi amaçlara hizmet edebilir, böylece şizoid bir durum oluşturabilir.

İnsan yıkıcılığının nasıl frenleneceği sorusuna Freud’da bulduğumuz psikanalitik yanıt vicdan ve suçluluğa odaklanır. Ölüm dürtüsünü yeniden dolaylandıran araçlar olarak vicdan ve suçluluk, mutlak ahlaki buyruklarla, zalim cezalarla ve kati başarısızlık hükümleriyle saldıran bir üstben vasıtasıyla ben’den yapıp ettikleri için hesap sorar. Fakat Freud üzerine önceki tartışmada gördüğümüz gibi, kişinin yıkıcı itkilerinin içselleştirme yoluyla frenlendiği bu mantıktaki nihai kerte, kendini parçalayıcı bir vicdan veya olumsuz narsisizmdir.

Oysa Klein’da bu ters çevirme veya olumsuz diyalektik başka bir imkânı, o öteki yaşamı muhafaza etme itkisini doğurur. Böylece suçluluğun bütünüyle kendine-göndermeli olmadığı, bir başkasıyla ilişkiyi muhafaza etmenin bir yolu olduğu ortaya çıkar. Diğer bir deyişle, artık suçluluk toplumsal bağı koparan olumsuz narsisizm olarak kavranamaz, daha ziyade tam da o bağı eklemelenmesinin vesilesi olarak anlaşılmalıdır. Klein böylece bize önemli bir kavrayış sunar, ötekini ve kendimi muhafaza etme amacı için suçluluğun yıkıcı itkiyi nasıl nizama soktuğunu gösterir, keza muhafaza ediminin önkabulü bir yaşamın diğeri olmaksızın düşünülemez olduğudur. Klein’a göre, ötekini yok etmeksi-

22. Jacqueline Rose, “Negativity in the Work of Melanie Klein”, *Why War?: Psychoanalysis, Politics, and the Return to Melanie Klein* içinde, Londra: Blackwell, 1993.

zin bir yaşamı yok edememe hali Fantazi düzeyinde işleyen bir haldir. Gelişimci açıklama bebek ile anneyi varsaysa da, *toplumsal bağın bu çiftdeğerli biçiminin, öldürme yasağı toplumsallığın örgütleyici ilkesi haline geldiğinde daha genel bir geçerlilik kazandığını* söyleyemez miyiz? Neticede, varkalımın hep kısmen dayanılmaz olan bir bağımlılık üzerinden güvenceye alındığı o birincil koşul, yaşımız ilerledikçe kurtulduğumuz bir şey değildir tam olarak; aksine, yaşlandıkça ve birincil bağımlılıklarımızı hatırlatan yeni bağımlılık biçimlerine dahil oldukça bu koşul giderek belirginleşir – bakıcıların eşlik ettiği huzurevi ve benzeri kurumsal düzenlemelerde olduğu gibi, tabii böyle bir lüksümüz varsa.

Sonuççu senaryoya göre, kendilerine karşı antipati duyduğumuz veya duygusal çiftdeğerlilik hissettiğimiz kişileri öldürmeye kalkışmanın yararımıza olmayacağını, çünkü böyle yaparsak bize antipati duyanların da pekâlâ aynı fikri edinip canımızı ya da başkasınınkini almaya karar verebileceğini, nitekim bizi insan olarak ayırt eden ve dünyayı yaşanabilir kılan rasyonaliteyi tehlikeye atmaksızın böyle bir davranış tarzını yönetecek olan kuralı evrenselleştiremeyeceğimizi görmüştük. Farklı şekillerde de olsa, bu konumların hepsi eylemlerimizi yinelememizi veya kopyalamamızı talep eden bir senaryo geliştirir: Başkalarını kendi konumumuzda hayal edecek ya da kendimizi başkalarının yerine koyacağız, ardından da kendimize önerdiğimiz eylemi bu deneyin ışığında gözden geçirip değerlendireceğizdir. Oysa Klein’a göre zaten daha baştan, herhangi bir değerlendirme söz konusu bile olmadan kendimizi bir başkasıyla ikame ettiğimiz veya kendimizi ikame edilmiş halde bulduğumuz bir durumdayızdır. Üstelik bu durumun yankıları yetişkin hayatımız boyunca sürer: Seni seviyorum, ama sen zaten bensin, onarılmamış geçmişimin, yoksun bırakılmışlığımın, yıkıcılığımın yükünü taşıyorsun. Şüphesiz ben de senin için aynen böyleyim, sana asla verilmemiş olanın ceremesini en çok ben çekerim; geri dönüşsüz geçmişlerimiz için birbirimizin kusurlu ikameleriyiz, ikimiz de onarılamayacak olanı onarma arzusunu tam olarak geride bırakamıyoruz. Gel gör ki işte buradayız

ve şanslıysak birlikte birer kadeh güzel şarap içiyoruz.

Freud *Uygarlığın Huzursuzluğu*’nda “Sırtımıza yüklenen yaşam bizim için fazla ağırdır,” diye yazıyor.²⁵ Muhtelif narkoz türlerine (pek tabii ki sanat da dahil) ihtiyaç duymamızın sebebi budur. Yası tutulamayan kaybın, dayanılmaz bağımlılığın ve onarılmaz yoksunluğun yükünü taşıdığımızdan, “ilişkilerimiz” dediğimiz durumlarda onarım ihtiyacı için senaryolar üretir ve muhtelif verme biçimleri üzerinden onarım yapmaya çalışırız. Bu belki de kalıcı bir dinamiktir ve bu dinamikte vermek ile almak arasındaki zıtlık veya kollamak ile onarmak arasındaki fark her zaman belirgin değildir: Eyleyen kişiyi eyleyen kişiden ayırmak hep mümkün değildir. Belki de hem ahlaki hem duyusal anlamda verimli olan bu muğlaklık bizi potansiyel olarak ortak bir şekilde kurar.

Eğer süregiden varoluşum bir başkasına bağımlıysa, demek ki hem burada, bağımlı olduğum kişiden ayrıyım, ama hem de oradayımdır ve bu çok önemlidir: Beslenirken, uyurken, dokunulurken, ya da kucaklanırken muğlak bir şekilde orada ve burada konumlanmış haldeyimdir. Bir başka deyişle, bebeğin ayrı oluşu bazı açılardan bir olgudur, ama önemli bir şekilde, bazı diğer açılardan ise bir mücadeledir, müzakeredir, hatta ilişkisel bir çıkmazdır. Gördüğü ebeveynlik ne kadar iyi olursa olsun, hep bir miktar dehşet ve doyum eksikliği söz konusudur çünkü o öteki beden mümkün olan her an mevcut bulunamaz. Dolayısıyla kişinin dayanılmaz olarak bağımlı olduğu kişilere yönelik nefreti, sevgi ilişkilerinde istisnasız kabaran yıkıcılıktan bahsederken kastedilen şeyin bir parçasıdır kuşkusuz.

Peki bunu daha genel bir ilkeye nasıl tercüme edelim ki bizi başkasını öldürmekten alıkoyan nedir ve ötekinin yaşamını muhafaza etmeye yönlendiren nedir sorusuna geri dönebilelim? Şimdi bile, bir başkasını yıkıma uğrattıyorken aynı zamanda kendimizi de yıkıma uğrattırabilir miyiz? Öyleyse olduğum bu “ben” sadece muğlak bir şekilde farklılaşmıştır, farklılaşma ben için hep

süregiden bir mücadele ve sorundur. Klein ve Hegel bu noktada buluşuyorlar: Seninle karşılaşıyorum, ama orada kendimle karşılaşıyorum, sen olarak, onarımsızlığımda ikiye katlanmış olarak; ben kendim de sırf ben değilim, sahip olduğundan farklı bir tarih arayan senden aldığım bir hayaletim.

Dolayısıyla “ben”in yaşadığı dünya, ancak kendini imhayla bağımlılığın imha edilebileceği bir dünyadır. Bebeklikten gelen kalıcı bir hakikat siyasal hayatlarımızı şekillendirmeyi sürdürür, keza bağları çözme ve saptırmaya yönelik girişimleri de. Egemen kendine yeterlilik Fantazileri de bu tür girişimlerden doğar.²⁶ Rose’un ileri sürdüğü gibi, savaşa girmekten sakınmak istiyorsak zafer sarhoşluğunu engelleyen veya baltalayan “istihza” ve “başarısızlık/yenilgi” biçimlerine “sıkı tutunmamız” gerekmesinin sebeplerinden biri budur.²⁷

“İçten” bir duygudaşlığın kendimi senden epey ayırmışım gibi kavramamı gerektirdiğini düşünebiliriz; fakat belki de benim kendim *olmama* –yani başkası rolünü oynama, hatta konumunu canlandırma– kabiliyetim, kim olduğumun bir parçasıdır, hatta seninle duygudaşlık kurmamı sağlayan şeydir; demek ki özdeşleşmede sende kısmen kendimin ötesine taşınmış olurum ve senin bana havale ettiğini taşıyorum. Dolayısıyla bir bakıma birbirimizin içine yerleştirilmiş haldeyizdir. Sevdığım ve yitirdiğim herkesin tortusu olmanın yanı sıra, beni iyi sevmeyi başaramamış olan herkesin, ayrıca varkalıma dair dayanılmaz derecede erken deneyimlediğim dehşetten ve öfkemin yıkıcı potansiyeline dair duyduğum katlanılmaz suçluluktan (ve kaygıdan) beni uzak tutmayı başarmış olan herkesin mirasıyım. Senin yaşamayı mümkün kılan koşulları güvenceye alan kişi olmaya ve kurtulamayacağın bir bağımlılığa dair hissettiğin her tür öfke karşısında varkalmaya çalış-

26. Bir noktada Klein bebeğin annesiyle olan ilişkisinin hayatla olan ilişkisi olduğunu belirtir. Fakat ilişkinin annenin hayatıyla mı yoksa kendi hayatıyla mı olduğunu söylemez. O noktada “hayat” tam da o muğlak göndergenin bir işlevidir. Kendi hayatının da ötekinin hayatının da adı “hayat”tır.

27. Rose, “Negativity”, s. 37.

şırım. Nitekim hepimiz toplumsal ve ruhsal hayatın koşullarından kurtulmaksızın kurtulamayacağımız bu bağımlılığın sebep olduğu bir öfkeyle yaşarız az çok.

Peki bu bağımlılığı kişisel hayattaki ve mahrem biçimleriyle tahayyül edebiliyorsak, kurumlara ve ekonomilere de bağımlı olduğumuzu, onlar olmaksızın varkalamayacak türden yaratıklar olduğumuzu da kavrayamaz mıyız? Dahası, bu perspektif savaş, siyasal şiddet ya da nüfusların hastalığa veya ölüme terk edilmesi üzerine düşünmek açısından nasıl işleyecektir? Belki de öldürmeyi yasaklayan ahlak kuralını genişletmek ve siyasal bir ilkeye dönüştürmek gerekir; bu ilkeye göre yaşamlar kurumsal ve iktisadi yollarla kollanmaya çalışılacaktır, ama içkin olarak yası tutulabilir olan nüfuslar ile olmayanlar arasında ayırım yapmayı *başaramayan* bir şekilde.

Bir sonraki bölümde yası tutulabilir yaşama dair tutarlı ve kapsamlı bir kavrayışın biyopolitika alanındaki ve savaş mantıklarındaki eşitlik mefhumlarımızı gözden geçirmeyi vaat ettiğini göstermeye çalışacağım. Mesele sadece verdiğimiz veya verdiğimizize inandığımız zararı onarmanın yollarını bulmaktan ibaret değil (ki şüphesiz bu da önemli), bununla beraber *henüz gerçekleşmemiş olan* zararı da öngörebilmeli ve önleyebilmeliyiz. Bu amaçla öngörüye dayalı bir onarım biçimi, yani mevcut yaşamı bilinmez geleceği için kollamanın etkin bir biçimi seferber edilmelidir.²⁸ Şöyle diyelim: Önünde açık bir gelecek olmaksızın bir yaşam salt var olur halledir, ama yaşıyor olduğu söylenemez. Benim iddiam şu: Bazen şiddet kullanmaktan kaçınmamızın nedeni başkasının da bize karşı şiddet kullanabileceğinin, dolayısıyla böyle bir senaryoya yol açmanın çıkarımıza olmayacağıının hesabını yapmamızdan ibaret değildir. Şiddete başvurmamamızın nedenini daha ziyade, öznenin zamirler dünyasındaki oluşumunun temelini kuran çatışmalı toplumsal koşullarda buluruz: Olduğum bu “ben” zaten

28. David Eng, “Reparations and the Human”, *Columbia Journal of Gender and Law* 21:2, 2011.

toplumsaldır, akrabalığın ve aşinalığın alanını aşan, kendini aciliyetle dayatsa da gayrişahsi olan bir toplumsal dünyaya zaten bağlanmış haldedir. Önce ötekinin zihninde düşünülebilir hale gelirim, “sen” olarak ya da toplumsal cinsiyetli bir zamir olarak, beni toplumsal bir yaratık olarak doğuran şey de bu fantazmatik tasavvurdur. Henüz herhangi bir zamir ortalıkta yokken kim olduğumu kuran bağımlılığımın vurguladığı olgu, tanımlarıyla bana biçim veren kişilere bağımlı olduğumdur. Duyduğum şükran, anlaşılır bir öfkeyle karışmıştır kuşkusuz. Nitekim etiğin ortaya çıktığı yer de tam olarak burasıdır, çünkü onlar olmaksızın ne var olabileceğim ne de tam olarak düşünülebilir olabileceğim çelişkili bağları muhafaza etmeye mecburumdur. Dolayısıyla, çatışmayla uğraşadurmak ve çiftdeğerliliği müzakere etmeyi sürdürmek, öfkenin şiddetli biçimlere bürünmesini engellemek açısından fevkalade önemlidir.

Bütün yaşamlar eşit derecede yası tutulabilir sayıldıklarında, iktisadi ve kurumsal hayatın yönetimini ilgilendiren toplumsal eşitlik kavrayışına yeni bir eşitlik biçimini kazandırmış oluruz; bu da kendi sebep olabileceğimiz yıkımla boğuşmamızı, güce karşı güç koymayı gerektirir. Ama bu, paternalist iktidar biçimlerini güçlendirmek suretiyle yaralanabilir olanları korumaktan farklıdır. O strateji nihayetinde hep gecikmiştir, yaralanabilirliğin farkçı üretilmiş olmasını gidermeyi başaramaz. Oysa bir yaşam daha baştan yası tutulabilir addedilir, kaybedilmesi potansiyel olan ve kaybedildiğinde de yası tutulacak olan bir yaşam olarak değerlendirilirse, dünya o kaybı önleyecek, o yaşamı zarar ve yıkımdan kollayacak şekilde örgütlenir. Bütün yaşamlar böyle bir eşitlikçi tahayyül içinde kavransa, siyasal yelpazedeki aktörlerin tavrında ne gibi değişiklikler olur?

Hedef alınanların, kaderine terk edilenlerin, hüküm giyenlerin aynı zamanda yaslarının da tutulabilir olduğunu, kayıplarının önem arz edeceğini, onları muhafaza etmeyi başaramamanın devasa bir pişmanlık doğuracağını ve onarımı mecbur kılacağını izah etmek feci zordur. Peki nasıl bir yaklaşım olmalı ki, pişman-

lığın ve vicdan azabının öngörüşel güçlerini tesis ederek, bugün ve gelecekteki eylemlerimizin, ağıtını yakacağımız bir geleceği önlemesini mümkün kılabiliriz? Yunan tragedyasında ağıt genellikle öfkenin ardından gelir, gecikmelidir. Ama bazen de bir koro vardır, isimsiz bir grup insan öfkenin itici gücü karşısında toplanır, birlikte söz alır, ağıtı önden yakarlar, gelmekte olanı gördükleri gibi yasını tutarlar.²⁹

29. Bkz. Nicole Loraux, *Mothers in Mourning*, çev. Corinne Pache, Ithaca: Cornell University Press, 1998, s. 99-103; ayrıca bkz. Athena Athanasiou, *Agonistic Mourning: Political Dissidence and the Women in Black*, Edinburgh: Edinburgh University Press, 2017.

Şiddetsizlik Etiği ve Siyaseti

ÖNCEKİ BÖLÜMLERDE psikanalizi hem ahlak felsefesiyle hem de sosyal kuramla konuşturmaya çalıştım, ayrıca etik ve siyasal bazı tartışmalarımızda, ahlak sorusunu kimin sorduğuna ve sorunun kim me dair sorulduğuna ilişkin örtük demografik önkabullerin söz konusu olduğuna işaret ettim. “Kimin yaşamı kollanacak?” sorusunu, kimin yaşamının potansiyel olarak yası tutulabilir addedildiğine ilişkin varsayımlar yapmaksızın sormak mümkün değildir. Çünkü potansiyel olarak yası tutulabilir sayılmayan bir yaşamın kollanma ihtimali oldukça düşüktür. Fantazmaların, rasyonel olduğunu iddia eden ahlaki değerlendirmelerin eleştirelilikten yoksun boyutları olarak nasıl işlev gördüklerini anlamakta psikanalizin bize yardımcı olduğunu ileri sürdüm. Şimdi ise şiddet ve şiddetsizliğe dair devlet söylemini ve kamusal söylemi yapılandıran örtük, hatta bilinçdışı ırkçılık biçimlerini kavrayabilmek için, Michel Foucault ve Frantz Fanon’a döneceğiz, “nüfus fantazmaları” ve “ırksal fantazmalar” diye adlandırabileceğimiz şeyleri değerlendireceğiz. Étienne Balibar ile Walter Benjamin’i birlikte okuduğumuzda bize “şiddetin” çeşitli anlamlarını kavramanın, ayrıca devlet ve diğer düzenleyici iktidarların şiddetinin kendi meşruluğuna karşı çıkanı “şiddetli” olarak adlandırmasındaki karmaşık ritmi anlamının bir yolunu sunduklarını göreceğiz.

Şiddetsizlik üzerine ahlaki tartışmaların birbirinden epey farklı iki biçim alabileceğini öne sürmüştüm. İlki bir başkasını veya çoğul olarak başkalarını öldürmeme ya da yıkıma uğratmamanın gerekçeleri sorusuna odaklanır, ikincisi ise başkasının veya başkalarının yaşamını muhafaza etmek için ne gibi yükümlülüklerimiz olduğu sorusuna. Bizi öldürmekten alıkoyan nedir diye sorabileceğimiz gibi, yaşamı –mümkün olduğunda– muhafaza etme yönünde faal bir çaba gösteren ahlaki veya siyasal yordamlara yönelik arayışımızda bizi güdüleyen nedir diye de sorabiliriz. Üstelik böyle soruları öteki bireylere mi, belirli gruplara mı, yoksa başka herkese mi dair sorduğumuz büyük önem taşır, çünkü böyle tartışmalarda bireylerin ve grupların doğasına dair varsayıdıklarımız, hatta başvurduğumuz insanlık fikirleri –ki bunlar sıklıkla kimin insan sayıldığına dair demografik varsayımlar ve Fantazilerdir– hangi yaşamların muhafaza etmeye değer olup hangilerinin olmadığına dair, yürürlükteki insanlık mefhumlarımızı tanımlayıp sınırlandırmanın ne olduğuna dair görüşlerimizi koşullandırır. Etimolojik olarak değerlendirsek demografi, halkın (*demos*) nasıl yazıldığının (*graphos*) veya temsil edildiğinin araştırılmasıdır. Kimi zaman istatistikle ilişkilendirilse de istatistik, nüfusları söylemsel olarak izah etmenin grafik yöntemlerinden yalnızca biridir. Yası tutulabilir ile yası tutulamaz arasında hangi grafik yöntemlerle ayırım yaparız?

*Yası Tutulabilir Yaşamlar:
Hesaplanamaz Değerin Eşitliği*

Şiddet potansiyelinin her karşılıklı bağımlılık ilişkisinin bir özelliği olarak ortaya çıktığını ileri sürdüm. Ayrıca karşılıklı bağımlılığı kurucu bir özelliği olarak alacak olan toplumsal bağ kavramının daima, Freud'un kavrayışına göre sevgi ile nefret arasındaki çatışmadan doğan çiftdeğerlilik biçimleriyle baş etmesi gerektiğini belirttim. İleri sürmeyi umduğum bir diğer sav şu: Yaşamların yası tutulabilirliğinin eşitsiz dağılımını idrak etmek, hem

eşitliğe hem şiddete dair tartışmalarımızı dönüştürebilir ve dönüştürmelidir de. Nitekim eşitlik taahhüdü olmaksızın şiddetsizliğe dair siyasal bir savunma herhangi bir anlam ifade etmez.

Bir nüfus yası tutulabilir ise, bir mensubunun yaşamını kaybetmesi durumunda bu ölümün yasla karşılanacağı, yaşayan bir nüfus olarak kabul görebilecek, yani kayıp kabul edilemez hatta yanlış addedilecek, şok ve öfke uyandıracaktır. Bir yandan yası tutulabilirlik bir grup veya topluluk tarafından, bir söylemin terimleri, ya da bir politika veya kurumun koşulları dahilinde bir grup insana (belki de bir nüfusa) atfedilen bir niteliktir. Bu nitelendirme farklı pek çok iletişim aracı üzerinden ve gücü değişkenlik gösteren bir şekilde gerçekleşebileceği gibi, *gerçekleşmemesi* de mümkündür – ya da bağlamına ve o bağlamın nasıl değiştiğine göre düzensiz aralıklarla, tutarsız bir şekilde gerçekleşmesi. Öte yandan asıl üzerinde durmak istediğim nokta, ancak kaybın kayıp olduğu kabul edilebildiği ölçüde insanların yasının tutulabileceği ve yası tutulabilirlik niteliğini taşıyabileceğidir; kaybın tanınabilmesi için de tanıma koşullarının bir dil, bir medya, kültürel ve öznelarası bir saha içinde tesis edilmiş olması gerekir. Daha doğrusu, kültürel güçler tanımayı esirgediğinde de tanıma gerçekleşir ama bu bir tür protesto gerektirir: mecburi ve melankolik yadsıma normunu kırıp geçen, kamusal yasın performatif boyutunu etkinleştiren, böylece yası tutulabilirliğin sınırlarını teşhir edip tanımanın ve direnişin yeni terimlerini tesis eden bir protesto biçimi. Kamusal görünüm alanında ansızın belirerek mekân ile zamanın yeni bir kümelenmesine ön ayak olan militan bir yas tutma biçimidir bu.¹

Hümanist bir çerçeveyi benimseyerek ırk, din, köken fark etmeksizin herkesin yası tutulabilir bir yaşam sahibi olduğunu öne sürebilir, ardından bu temel eşitliğin kabulü için mücadele edebiliriz. Bunun betimleyici bir iddia olduğunda ısrar ederek, var olan

1. Bkz. Douglas Crimp, “Mourning and Militancy”, *October* 51, 1989, s. 3-18; ayrıca bkz. Ann Cvetkovich, “AIDS Activism and the Oral History Archive”, *Public Sentiments* 2:1, 2003.

her yaşamın eşit ölçüde yası tutulabilir olduğunu savunabiliriz. Fakat betimlememizi bununla sınırlı tuttuğumuzda radikal eşitsizliklerle dolu mevcut gerçekliğimizi feci yanlış temsil etmiş oluruz. Dolayısıyla belki de yapmamız gereken açıkça normatif olan bir hamledir: Her yaşam yası tutulabilir *olmalı* iddiasını öne sürerek kuram ve betimlemenin referans alması gereken ütöpik bir ufuk koyutlamalıyız. Her yaşamın aslı itibariyle yası tutulabilir olduğunu ve herkes için doğal ya da *a priori* olan bir değer ileri sürdüğümüzde, bu tür bir betimleyici iddia da kendi içinde normatif bir iddiayı –her yaşam yası tutulabilir *olmalı* iddiasını– taşır, ama bu durumda betimleyici bir iddiadan niye normatif bir işlev görmesini beklediğimiz sorusu doğar. Nihayetinde olan ile olmalı arasındaki köklü uyumsuzluğa işaret etmeliyiz, dolayısıyla en iyisi bunları, en azından bu tür tartışmalar söz konusu olduğunda, ayrı tutalım. Neticede bugünün koşulları içinde kuramsallaştırdığımızda daha yerinde olan betimleyici iddia bütün yaşamların eşit derecede yası tutulabilir olduğu değildir kuşkusuz. Dolayısıyla olan’dan olmalı’ya geçelim, ya da çalışmalarımız için ütöpik bir ufuk koyutlayan bu hamleyi başlatalım en azından.²

Dahası, eşit derecede yası tutulabilir olmayan yaşamlardan bahsettiğimizde bir eşit yası tutulabilirlik ideali koyutlamış oluruz. Bu formülün önemli birer sorun teşkil eden en az iki içerimi var. İlki herhangi birinin gerçekte ne kadar yasının tutulduğunu ölçmenin ya da hesaplamanın bir yolu var mıdır diye sormamız gerekir. Bir nüfusun bir diğerine kıyasla daha çok veya daha az yası tutulabilir olduğunu nasıl ispatlayacağız? İkincisi, yası tutulabilirliğin dereceleri var mıdır? Bu gibi soruları cevaplayacak bir hesaplama sistemi kurmak elbette epey irkiltici, hatta tümüyle amacımıza aykırı olacaktır. Dolayısıyla kimilerinin diğerlerinden daha yası tutulabilir olduğu –bazı çerçevelerde ve bazı koşullar al-

2. Bkz. Drucilla Cornell, *The Imaginary Domain*, Londra: Routledge, 2016 [1995]. Ayrıca bkz. Cornelius Castoriadis, *Toplum, İmgeleminde Kendini Nasıl Kurar?*, çev. Hülya Uğur Tanrıöver, İletişim, 2013.

tında tehlikeye, mahrumiyete, ölüme karşı başkalarından daha sıkı kollandıkları— iddiası ancak harfi harfine (ve Derrida eşliğinde) şöyle kavrandığında anlam ifade eder: Yaşamın hesaplanamaz değeri bir ortamda teslim edilirken bir başkasında edilmiyor, ya da aynı ortamda (bu ortamın parametrelerini belirlemek mümkünse) bazılarının hesaplanamaz değer taşıdığı teslim edilirken, diğerlerinin hesaba tabi olabiliyor. Hesaba tabi tutulmak yası tutulamazların gri bölgesine girmiş olmak demektir. Bütün yaşamların eşit derecede yası tutulabilir muamelesi görmedikleri formülünün ikinci içerimi ise, yası tutulabilirliği eşitlikçi standartlara tabi tutulması gereken toplumsal bir nitelik olarak değerlendirebilmemiz için eşitliğe dair fikirlerimizi gözden geçirmemiz gerektiğidir. Başka bir deyişle, henüz eşit yası tutulabilirlikten ya da yası tutulabilirlik niteliğinin eşit atfından söz etmemişsek, daha eşitlikten bahsetmeye başlamamışız demektir. Yası tutulabilirlik eşitliğin tanımlayıcı bir özelliğidir. Yası tutulabilir olduğu varsayılmayan kişiler eşitsizlikten, eşitsiz değerden mustarip kişilerdir.

Foucault ve Fanon'da Irk ve Savaş Mantıkları

İkinci bölümde belirttiğim gibi, bir yaşamın yası tutulamaz olduğunu söylediğimizde yalnızca bitmiş olan bir yaşamdan bahsetmeyiz. Dünyada yası tutulabilir bir yaşam sürmek ölümünün ardından yasının *tutulacağını* bilmektir. Dahası, değerli olduğundan yaşamının kollanacağını bilmektir. Yaşamların eşitsiz yası tutulabilirliğini değerlendirme işi biyopolitikanın bir parçasıdır, yani bu eşitsizlik biçiminin kaynağını her zaman bir egemen karar alma sürecinde bulmamız mümkün değildir. 1976 yılında verdiği derslerin derlemesi olan *Toplumu Savunmak Gerekir*'in son bölümünde Foucault on dokuzuncu yüzyılda biyopolitik sahanın doğuşunu anlatır. Burada “biyopolitik” teriminin iktidarın yaşayan varlıklar olarak insanlar üzerinde işleyişini tanımladığını görürüz. Egemen iktidardan farklı olarak biyopolitika veya biyoiktidar Avrupa'ya has bir oluşumdur. Hem yaşamı hem de ölümü idare etmenin

muhtelif teknolojileri ve yöntemleri üzerinden işler. Foucault'ya göre bu, kendine has bir iktidar türüdür çünkü insanlar üzerinde, yaşayan varlık statüleri dolayısıyla uygulanır – bu yaşayan varlık statüsünden yer yer “biyolojik” bir statü olarak bahsetse de biyoloji biliminin hangi versiyonunu kastettiğini açıklamaz. Foucault biyopolitikayı belirli nüfusları “yaşatma” ya da “ölüme bırakma” ya yönelik düzenleyici bir iktidar olarak tanımlar, “öldürme” ya da “hayatta bırakma”ya yönelik egemen iktidardan ayırt eder.³

Foucault'nun çalışmalarında sıklıkla karşılaştığımız gibi, iktidar eyler ama egemen bir merkezden değil: Daha ziyade egemenlik sonrası bir bağlamda, nüfusları yaşayan yaratıklar olarak idare etmek, yaşamlarını yönetmek, yaşatmak veya ölüme bırakmak üzere işleyen çoğul iktidar odakları vardır. Biyoiktidar başka şeylerin yanı sıra yaşamın bizzat yaşanabilirliğini düzenler, nüfusların görece yaşam potansiyelini belirler. Bu iktidar biçimi, biyopolitikaya has ırkçılık biçimlerine işaret eden ölüm ve doğum oranlarında belgelenmiştir.⁴ Ortaya çıktığı bir başka yer ise bazı tür yaşamlara veya yaşayan dokulara (örn. cenin) diğerleri pahasına (örn. yeniyetme veya yetişkin kadınlar) öncelik veren doğum teşvik edici ve “yaşam yanlısı” denen konumlardır. Dolayısıyla “yaşam yanlısı” konum kendini eşitsizliğe adanmıştır, kadınların toplumsal eşitsizliğini ve yaşamların yası tutulabilirliğindeki farkçılığı yoğunlaştırır.

3. Michel Foucault, *“Il Faut Défendre la Société”, Cours au Collège de France (1975–1976)*, Paris: Seuil, 1976, s. 213. “La souveraineté faisait mourir et laissait vivre. Et voilà que maintenant apparaît un pouvoir que j'appellerais de régularisation, qui consiste, au contraire, à faire vivre et à laisser mourir.” Türkçesi: “Hükümdarlık [egemenlik] öldürüyor ya da hayatta bırakıyordu. Ve şimdiyse, tersine, yaşatmak ve ölüme bırakmaktan ibaret olan, ayarlama iktidarı [düzenleyici iktidar] diyeceğim bir iktidar doğar.” Michel Foucault, *Toplumu Savunmak Gerekir*, çev. Şehsuvar Aktaş, YKY, 2002, s. 252.

4. Ruth Wilson Gilmore'a göre “bilhassa ırkçılık, gruplara göre farklılık gösteren yaralanabilirliğin erken ölüme sebep olmak üzere devlet desteğiyle ya da yasal olmayan yollarla üretilmesi ve istismar edilmesidir”. Ruth Wilson Gilmore, *Golden Gulag: Prisons, Surplus, Crisis, and Opposition in Globalizing California*, Berkeley: University of California Press, 2007, s. 28.

Foucault'nun buradaki amaçlarımız açısından önemli olan bir iddiası, *a priori* bir yaşama hakkı olmadığıdır, yani yaşama hakkının kullanılabilmesi için önce tesis edilmesi gerektiğidir. Örneğin siyasal egemenlik koşulları altında yaşam hakkı –hatta kişinin kendi ölümü üzerindeki hakkı da– ancak halihazırda hak sahibi özne olarak kurulmuş olanlar için geçerlidir. Fakat biyopolitika koşulları altında, yaşam “hakkı” çok daha muğlaktır çünkü iktidar ayrı ayrı özneleri değil *nüfusları* idare eder. Dahası biyopolitikanın yaşam ve ölüm meseleleriyle ilişkisi, Foucault'nun “savaş ilişkileri” dediği şeyden farklıdır. Savaş mantıklarının düsturu “Yaşamak istiyorsan, öldürmelisin, öldürebilmelisin”dir.⁵ Foucault bu kaidenin en az iki farklı ifadesini sunar ve biri şudur: “yaşamak istiyorsan, ötekinin ölmesi gerekir.” Bu ilk versiyonda senin bizzat öldürmeye hazır olman gerekir ve öldürmek kendi yaşamını muhafaza etmenin bir yoludur. İkinci versiyonda ise yaşaman için ötekinin ölmesi gerekir ama ötekinin canına kıyanın sen olması şart değildir. Böylece *kimse* sorumluluk almaksızın yaşamları terk etmeyi ve “ölüme bırakma”yı sağlayan başka teknoloji ve prosedürlerin yolu açılmış olur.⁶

İrkin savaşa nasıl dahil olduğunu, ya da devlet ırkçılığının biyopolitik mantıklarla işleyen savaşa nasıl girdiğini ayırt etmek bu görüşte daha zordur. Foucault biyopolitikayı savaş fikrinden ayrı tutar, o denli ki biyoiktidarın ölümle farklı bir ilişki kurduğunu iddia eder. Biyoiktidarda ölümün “hoayatça yaşamın üzerine çullanan” bir şey olmadığını, yaşam ve ölümün farklı tür idari ve kurumsal mantıklar aracılığıyla düzenlendiğini yazar. Oysa ölümün hoayatça yaşamın üzerine çullandığı günlerin artık geride kaldığını söylemek pek mümkün değildir – Foucault başka türlü bir iktidara dikkat çekebilmek için yer yer böyleymiş gibi yazsa

5. Metnin Fransızca aslındaki şahıs zamiri *on* muğlak bir biçimde hem tekil hem de çoğuldur, dolayısıyla savaşa sebep olan bireysel kendini muhafaza mı yoksa grubun muhafazası mı net değil. Foucault, “*Il Faut Défendre*”, s. 255 (*Toplumu Savunmak Gerekir*, s. 261).

6. A.g.y., s. 213.

da. Foucault'ya göre iktidar ve şiddet artık daha dolaylıdır, daha az gösterişlidir, eskisi denli devlet şiddetince örgütlenmemiştir. Halbuki egemen iktidarı biyopolitik iktidardan ayırmak o kadar da kolay değildir – nitekim bu noktaya sonraki derslerinde kendisi de değinecektir. Bir iktidar türünün kesin olarak bitip diğerinin başladığı derli toplu bir tarihsel sekans kurmaya yönelik herhangi bir çabayı şüpheyle karşılamalıyız. Özellikle de bu sekans modern Avrupa tarihinin ilerlemeci bir versiyonuna dayanıyorsa, nitekim böyle anlatılarda son iki yüzyılda yaşanmış ve yürütülmüş Avrupa savaşlarına değinilmez bile.

Peki bir yaşam hiç yaşamıyormuş addedildiğinde, yani bir yaşam olarak kayda geçmediğinde ne olur? Foucault yaşam hakkının ancak halihazırda hak sahibi özne olarak kurulmuş olan bir özneye, yaşamın onun için zorunlu bir hak olduğu bir özneye ait olabileceğini açıkça iddia edebiliyorsa, biz de kişinin yaşam hakkı sahibi bir özne haline gelebilmesi için öncelikle yaşayan varlık statüsünün kurulmuş olması gerektiğini iddia edemez miyiz? İrkçılık Foucault'nun iddia ettiği gibi “iktidarın denetiminde olan yaşam alanı içinde kopukluk yaratmanın bir yolu” ise eğer,⁷ bu kopukluğun yalnızca insan türü içinde üstün ile aşağı cinsler arasında da ayırım yapmayıp, aynı zamanda yaşayanlar ile yaşamayanlar arasında da bir ayırım yaptığını düşünebiliriz.⁸ Nihayetinde yaşamayan bir nüfus yıkıma uğratıldığında, yok edildiğinde, kayda değer bir şey olmamıştır: Yıkım falan yoktur ortada, yaşayanların yolu üzerindeki garip bazı engeller kaldırılmıştır sadece.

Foucault siyaset kuramı kökenli eleştirilerin kendisinin yaşamı nasıl ele aldığını sorgulayacaklarını öngörür. Ama bu tartışmaya girmemeyi seçer – belki de bir tür dirimselciliğe, ya da yaşamın sözleşmeden, egemenlikten ve biyopolitikadan önce geldiği te-

7. Foucault, *Toplumu Savunmak Gerekir*, s. 260.

8. Foucault'ya göre ırkçılık biyopolitiği tür içinde bir “durak” ya da kopuş olarak kurar: “İşte ırkçılığın ilk işlevi budur, parçalara ayırmak, biyoiktidarın ilgilendiği o biyolojik *continuum* içerisine duraklar koymaktır.” *Toplumu Savunmak Gerekir*, a.g.y., s. 261.

melci bir izaha saplanmaktan çekindiğinden.⁹ “Bütün bunlar bir kenara bırakılabilecek olan, ama siyasal düşünce, siyasal iktidar çözümlemesi alanında yaşam sorununun nasıl sorunsallaşmaya başladığını gösteren bir siyasal felsefe tartışmasıdır” diye yazar.¹⁰ Meseleyi bir kenara bırakmak pek mümkün değildir aslında, ama bunun sebebi iktidar alanını önceleyen yaşam biçimine dair bazı varsayımların söz konusu olması değildir. Daha ziyade, iktidar zaten daha çok ve daha az değerli, daha çok ve daha az yası tutulabilir, hatta daha çok ve daha az vurguyla yaşam olarak kayda geçen yaşamlar arasında sürekli olarak ayırım yapan ırkçılık şemaları üzerinden işlemekte olduğundan böyledir bence. Bir yaşam ancak onu öyle sunan bir şema içinde bir yaşam olarak kayda geçer. Bir nüfusun yaşar niteliğinin epistemolojik olarak engellenmesi ya da geçersiz kılınması –ki bu tam da soykırım epistemolojisini tanımlar– yaşayanlar alanını şu soru açısından somut içerimleri olan bir süreklilik içinde yapılandırır: Muhafaza edilmeye değer yaşamlar kimlerinkidir, kimlerin yaşamları önem arz eder, kimlerin yaşamlarının yası tutulabilir?

Soruyu sormak, bu “tarihsel-ırksal şemayla” –Frantz Fanon’un *Siyah Deri, Beyaz Maskeler*’de kullandığı önemli bir ifadedir bu– yani bir algı ve yansıtma biçimi olarak işleyen, siyah bedeni sarmalayarak toplumsal olumsuzlamasını örgütleyen yorumsal bir kılıf olan şemayla daha baştan yüzleşmektir. Aslında Fanon tarihsel-ırksal şema ile (siyah yaşama bir öz tayin eden) “ırksal bir üst-deri şeması” arasında ayırım yapar, fakat Fransız fenomenolojist Maurice Merleau-Ponty’nin “bedensel şema” fikriyle ve yası tutulabilirliği ilgilendiren ırkçılık şemalarıyla doğrudan ilişki içinde olan bunlardan ilkidir. Merleau-Ponty’ye göre bedensel şema, dünya ile zımni ve yapılandırıcı nitelikteki bedensel ilişkilerin örgütlenmesidir, ama aynı zamanda da kendini o dünyanın sunduğu

9. Bkz. Catherine Malabou, “One Life Only: Biological Resistance, Political Resistance”, *Critical Inquiry* 42:3, 2016.

10. Foucault, *Toplumu Savunmak Gerekir*, s. 247.

terimler içinde kurma işlemidir. Fanon’a göre tarihsel-ırksal şema daha derin bir katmanda bulunur ve Merleau-Ponty’nin ileri sürdüğü idealleştirilmiş bedensel şema fikrini kesintiye uğratar. ¹¹ Tarihsel-ırksal şemanın unsurlarını sunan şey Fanon’un “beyaz adam” dediği, siyah bedensel dünya deneyimini “apaçık bir belirsizlik” kılan ırkçılık güçlerini temsil eden figürdür. Bir yandan bir “üçüncü şahıs bilinci”, “birinci şahıs bilincine” dahil olur, dolayısıyla kişinin bizzat algılayışı başka bir bilinç tarafından yarılmıştır. Ben gördüğümde gören kimdir ve ben gördüğümde yalnızca bir başkasının gözlerinden mi görüyorumdur? Öte yandan, bedensel şema aynı zamanda kendini dünyanın unsurlarından teşkil etmeyi de betimler: Fanon gaye edinilen bu “şema”yı “uzamsal ve zamansal bir dünyanın içindeki beden olarak ben’imin ağır ağır kuruluşu” olarak tanımlar. “Beyaz adam” dediği güçlü figür “beni binbir türlü ayrıntı, öykü, anlatı ile ören” kişidir. ¹² Fanon yazarken, üçüncü şahıs tarafından yazılmışlığı ya da örülmüşlüğü dile getirir ve sayfada tanık olduğumuz şey, bedensel şemanın ırkçılığın işleyişleriyle bozulmasını takiben kendini kurmanın ağır ilerleyen mücadelesidir. O şemanın parçalarına ayrıldığı, sahibinden alındığı, mesken tutulduğu, işgal edildiği ve bozulduğu yer, kişinin dünyada kendini bedensel olarak deneyimleyişidir.

Elbette Fanon söz konusu şema fikrini ifade edebilmek için birinci tekil şahsı ve üçüncü tekil şahsı, siyah adam ve beyaz adam gibi figürleri kullanır. Fakat tarihsel-ırksal şema bu belirli figürlerden daha geniş ve yaygındır. Gerçekte bu şema nüfusların yaşayan bedenli yaşamları üzerinde etki eder ve dolayısıyla Foucault’nun siyah karşıtı ırkçılığa ve biyoiktidara dair düşünceleri açısından son derece önemli ve tamamlayıcı niteliktedir. Böyle bir tarihsel şema aynı zamanda dünyada sağlığa, açlığa, mültecilere, göçe, kültüre, mesleğe dair politikaları ve diğer sömürgeci pratik-

11. Frantz Fanon, *Siyah Deri, Beyaz Maskeler*, çev. Orçun Türkay, Metis, 2020, s. 89.

12. A.g.y., s. 90.

leri, polis şiddetini, hapis cezasını, idamı, aralıklı bombalama ve yıkımı, savaşı ve soykırımı önceler ve yönlendirir. Foucault bu ders dizisinin sonunda “devlet ırkçılığını” nüfusların yaşam ve ölümünün idaresinde kullanılan belli başlı araçlardan biri olarak tanımlasa da, ırkçılığın farklı yaşamlar için göreceli değer tesis edecek şekilde tam olarak nasıl işlediğini açıklamaz. Bazı nüfusların egemen iktidar tarzları tarafından hedef alındığı ve biyoiktidarın örgütlediği bir “ölüme bırakma”nın söz konusu olduğu açıktır elbette, peki ama yaşamların ve ölümünün önem arz ettiği ya da edemeyişindeki farklılığı nasıl izah edeceğiz? Irksallaştırmayı, ırksal bir şemayı kimin yaşamının önem arz edip kiminkinin etmediğinin algısında somutlaştıran bir süreç olarak görürsek, şu soruyla devam etmemiz mümkün olur: Bu tür farklaşmış algı tarzları, hedef alınan nüfuslara ve hapsedilen halklara dair askeri tartışmalara ve politika tartışmalarına nasıl dahil olur? Ayrıca şiddet ve şiddetsizliğe dair kendi tartışmalarımızda ne şekillerde bir dizi eleştirmeksizin kabullenilmiş önkabul –ırksal şema– olarak işlerler?

Toplumu Savunmak Gerekir’in sonunda Foucault kırılğan ya da terk edilmiş nüfusların henüz hak sahibi özne olarak kurulmamış olabilecekleri değerlendirmesini sunar ve kim olduklarını – yani siyasal alanın içinde ne şekilde kurulduklarını– kavrayabilmemiz için özne modelinin bir alternatifine ihtiyacımız olabileceğini öne sürer. Aslında bu öneri, hem devlet ırkçılığı üzerine, hem de ne bireysel ne de kolektif bir özne olarak betimlenebilecek bir nüfusta ortaya çıkan faillik ve direniş tarzları üzerine düşünmek için yeni bir yön gösterir; fakat ne yazık ki Foucault’nun seçeceği yol bu yönde değildir.¹³

Belki de bu terk edilmiş projeyi canlandırmak mümkündür: Eğer Foucault’nun ileri sürdüğü gibi egemen iktidar altında bir öz-

13. Bkz. Michael Omi ve Howard Winant, *Racial Formation in the United States*, 3. basım, Londra: Routledge, 2015; Karim Murji ve John Solomos, haz., *Racialization: Studies in Theory and Practice*, Oxford: Oxford University Press, 2005.

nenin yaşam hakkı sahibi olabilmesi ancak hak sahibi bir özne olarak kurulmuş olması koşuluyla mümkünse, biyoiktidar koşullarında bir nüfusun yaşam üzerinde hak iddia edebilmesi ancak potansiyel olarak yası tutulabilir olarak kayda geçmiş olması koşuluyla mümkündür. Benim tezim bu, böylece neyin yaşadığına dair ırksal biçimlendirmelere ırksal şemaların nasıl dahil olduğu sorusu için, ayrıca kimin yası tutulabilir olup kimin olmadığına, kimlerin yaşamının muhafaza edilmesi gerekirken kimlerinkinin silip atılabileceği ya da ölüme bırakılabileceğine dair demografik değerlendirmeleri yönlendiren ırksal fantazmlar konusunda Fanon'a başvurarak Foucault'ya tamamlayıcı bir ilave getiriyorum. Elbette yası tutulabilirliğin epey geniş bir uzamı söz konusudur ve bir nüfusun bir bağlamda yası tutulurken bir başkasında hiç izi kalmaz; ayrıca kimi yas tutma tarzları kabul görürken diğerleri göz ardı edilir ya da tanınmaz. Yine de yaşamın değerinin tahsis edilmesini düzenleyen başat şemalar yası tutulabilirliğin modülasyonuna dayanır – adı açıkça konsa da konmasa da bu ölçü sistemi böyledir.

“Bu bir yaşamdır veya yaşamdı” ya da “Bunlar yaşamdır veya yaşamdı” gibi iddiaları öne sürmeyi mümkün kılan tarihsel-ırksal şema, yaşamın anılması, kollarılması, tanınması ve muhafaza edilmesi gibi, yaşama değer verme biçimlerinin mümkün olmasıyla yakından bağlıdır. (“Bu yaşanmaya değer, muhafaza edilmeye değer bir yaşamdır” ve “Bunlar yaşam koşulunun bahşedilmesi gereken, yaşam olarak kayda geçmesi ve tanınması gereken yaşamlardır”.) Irkçılık fantazmagorisini bu ırksal şemanın bir parçasıdır.¹⁴ Irkçılık fantazmagorisinin nasıl yası tutulabilirliğin ölçü sistemi içinde işlediğini görmek mümkündür – özellikle de değerlendirme süreçlerine dahil olup hayatı tehlikede olan kişinin yaşam iddiasını olumsuzlayan sarsıcı görsellerde kristalleşen bir düşünce se-

14. Hem ırksal deri şeması hem de tarihsel-ırksal şema bu fantazmagoride işler haldedir. Irksal bir azınlığa bir öz atfetmek, o yaşamın değerini olumsuzlamanın bir yolu olabileceği gibi, o yaşamı yaşam olarak idrak etme imkânının ta kendisini peşinen olumsuzlamanın bir yolu da olabilir.

kansı olarak iş görür. Örneğin şu sekansta: bir şahıs, diyelim ki ABD’de 2014’te Eric Garner, boğazına bastıran polise etraftaki herkesin duyabileceği bir şekilde nefes alamadığını ilan ediyor, gerçekten nefes alamadığını gözle görmek de mümkün ve olay yerindeki herkes boğazına bu şekilde bastırılmaya devam edilirse Garner’ın sağ kalamayacağını idrak ediyor, gelgelim ilanının ardından boğaz sıkma eylemi iyice kuvvetlenerek boğmaya, boğazlamaya, cinayete dönüşüyor. Boğazına daha kuvvetle bastıran ve ölümüne sebep olan polis memuru ölmek üzere olan bu kişinin gerçekte saldırıya geçmek üzere olduğunu, ya da kendi yaşamının tehlike altında olduğunu mu hayal ediyor? Yoksa bu yaşam zaten bir yaşam addedilmediğinden, asla bir yaşam olmamış olduğundan, ırksal şemanın yaşam normuna uymadığından, yani yası tutulabilir, muhafaza etmeye değer bir yaşam olarak kayda geçmediğinden söndürülmesinde hiç sakınca olmayan bir yaşamdan mı ibarettir? Ya da örneğin Walter Scott 2015’te Güney Carolina eyaletinde silahsız bir halde ve açıkça korku içinde polise sırtını dönüp koşarak uzaklaşmaya çalıştığı anda nasıl oldu da fantazmagorik bir biçimde geriye dönmüş ve öldürülmesi gereken tehditkâr bir figür haline dönüştü? Belki de tam burada, ırk savaşı mantığına ait olan karar ya da eylem ânında, polis memuru asıl tehlike altında olanın ötekinin değil kendi hayatı olduğuna inanıyordur. Ve belki de bu, biyopolitik bir aygıtın, yani o yaşamı ölünceye kadar idare etmenin bir yolunun şiddet dolu bir ânıdır sadece. Bu durumda siyah adam basitçe oradadır, öldürülme karşısında korunmasızdır ve dolayısıyla öldürülür, sanki bir avmış ve polisler de avcılarıymışçasına. Ya da Trayvon Martin’i düşünelim, onu öldüren George Zimmerman sonrasında beraat etmişti. Aynı bölgeden olan, cinsel saldırıya karşı kendini müdafaa etmeye çalıştığından yirmi yıl hapis cezasına mahkûm olan Marissa Alexander’ı da unutmayalım.

Silahsız siyah erkek veya kadınların, ya da kuir veya trans insanların sırtını polise dönmüş halde, yürüyerek ya da koşarak uzaklaşmaktayken yine de polis tarafından silahla vurulmasına –

bu eylemler sonradan çoğunlukla özsavunma, hatta toplumun müdafaası diye savunulacaktır– nasıl anlam verebiliriz? O başı çevirme ya da yürüyerek veya koşarak uzaklaşma edimi gerçekte polisin öngördüğü gibi saldırganca bir atılım mıdır? Ateş etmeye karar veren ya da basitçe kendini ateş eder halde bulan polis memuru o anda bir değerlendirme halinde olabilir de olmayabilir de, fakat her halükârda görünen o ki düşünme sürecini ele geçiren bir fantazm söz konusudur, bu fantazm memurun görmekte olduğu figür ve hareketleri tersine çevirerek kendi yapabileceği herhangi bir ölümcül eylemi önceden meşrulaştırır. Polisin uygulamak üzere olduğu şiddet ve ardından uyguladığı şiddet, öncesinde bir figüre, ırksallaştırılmış bir hayalete dönüşerek ona doğru hamle etmiştir, bu figür polisin kendi saldırganlığını yoğunlaştırır ve tersine çevirir, polisin kendi saldırganlığını polise karşı kullanır, polisin planladığı eylemin öncesinde eyler ve adeta bir rüyadaymışçasına polisin sonradan ileri süreceği özsavunma iddiasını meşrulaştırıp detaylandırır.

Elbette bu şiddetin çerçevesi, aynı anda hem ırkı hem de toplumsal cinsiyeti hedef alan şiddet biçimlerini de kapsayacak şekilde genişletilmeli, böylece bilhassa siyah kadınlara yönelik şiddetin kimi zaman farklı sahnelerde, farklı olay sekansları içinde ve farklı sonuçlarla gerçekleştiği göz önüne serilmelidir. Kimberlé Williams Crenshaw ve Andrea Ritchie'nin yönettiği Kesişimsellik ve Toplumsal Politika Çalışmaları Merkezi tarafından Temmuz 2015'te yayımlanan “Kadının Adını Söyle: Siyah Kadınlara Yönelik Polis Vahşetine Direnmek” başlıklı raporun açıkça gösterdiği gibi, ABD’de siyahlara yönelik polis şiddetinin medyadaki neredeyse tüm önde gelen örnekleri siyah erkekleri ilgilendirmektedir, dolayısıyla siyah karşıtı ırkçılığı ve polis şiddetini kavramamızı sağlayacak mevcut başat çerçevelerin, toplumsal cinsiyet açısından sınırlı bir işleyişi söz konusudur.¹⁵ “İrksal adalete toplum-

15. African American Policy Forum, “#SayHerName: Resisting Police Brutality against Black Women”, AAPF resmi websitesi, aapf.org.

sal cinsiyeti kapsayıcı bir yaklaşımla eğilmek” çağrısında bulunan Crenshaw kendi çalışmalarında siyah kadınların nasıl aşırı asayiş denetimine maruz bırakılıp yeterince korunmadıklarına dikkat çekmiş, ayrıca yaralanma ve ölümlerinin açıkça polis şiddetine karşı örgütlenen toplumsal hareketler içinde bile yeterince etraf- lıca belgelenmediğini ya da kaydı tutulmadığını göstermiştir.¹⁶

Bu sorunu görünür kılabilmemiz için siyah kadınların sokakta olsun, kendi evlerinde olsun, gözaltında olsun polisle karşılaşma- larında hangi şekillerde ölümle yüz yüze geldiklerini irdelememiz gerekir. Trafik kurallarına uymadıkları için durdurulduktan sonra vurularak öldürülen kadınlar var: 2014’te Sacramento’da Gabriel- la Nevarez, 2012’de Brooklyn’de Shantel Davis, 2012’de Ohio’da Malissa Williams, 1999’da Chicago’da LaTanya Haggerty. Tabii bir de 2015 Temmuz’unda otobanda şerit değiştirirken sinyal ver- mediği için durdurulan, ardından saldırı suçlamasıyla göz altına alınan, üç gün sonra da Walter County, Teksas’ta tutulduğu neza- rethane hücresinde ölü bulunan Sandra Bland var. Ölümünün in- tihar sonucu mu cinayet sonucu mu olduğu hâlâ bilinmiyor. Ev içi kavgaya müdahale etmesi için polis çağrıldığında öldürülen çok sayıda siyah kadını da dikkate almalıyız. Polis genellikle bu ka- dınların saldırgan olduklarını ya da ellerinde bıçak olduğunu iddia ediyor, bu doğru olabilir de olmayabilir de, fakat kimi durumlarda biliyoruz ki polisin emrine itaat etmediklerinden vurularak öldü- rülüyorlar. Ayrıca bir yaşamı sönmülendiren ille de doğrudan öldürme değildir: Astım krizine müdahale için doktor talebi yanıt- sız bırakılan Sheneque Proctor 2014’te Bessemer, Alabama’da bir ce- zaevi hücresinde ölüyor. Siyah kadınlar hem aşırı asayiş deneti- mine maruz bırakılıyor; sıklıkla saldırgan, tehlikeli, kendini kay- betmiş, uyuşturucu kuryesi olarak resmediliyor; hem de yeterince korunmuyor, yardım talepleri ihmal ediliyor ve hor görülüyor – tıbbi ve psikiyatrik tedavi talepleri de öyle.

16. Kimberlé Williams Crenshaw, “From Private Violence to Mass Incarce- ration”, *UCLA Law Review* 59, 2012, s. 1418.

Günümüzde Avrupa'daki ırkçılık muhtemelen farklı biçimler alıyor, fakat Avrupa'ya gelmeye çalışan göçmenleri engellemeye yönelik çabaların kökünde kısmen, Avrupa'nın beyaz kalmasını sağlama, saf olduğu hayal edilen bir milliyeti kollama arzusu ya-tıyor. Avrupa'nın hiçbir zaman münhasıran beyaz olmamış olma-sı hiç fark etmez, çünkü Avrupalı beyazlık fikri, Kuzey Afrikalı, Türkiyeli ve Orta Doğuluları kapsayan yaşayan bir nüfus pahasına hayata geçirilmeye çalışılan bir fantezidir. Biyoiktidar konusunda Foucault'nun izinden gider ve onu nekropolitika üzerine Achille Mbembe ile birlikte okursak,¹⁷ buradaki yası tutulabilirliğin ölçü sistemini yeniden üreten politikalara analitik olarak yaklaşmamız mümkün olur. Akdeniz'de yaşamını yitiren binlerce göçmen tam da kollanmaya değer addedilmeyen yaşamlardır. Bu sular ticaret ve kıyı güvenliği için sürekli gözetim altındadır, ayrıca çoğunlu-ğunda hücresel ağ bağlantısı da vardır. Öyleyse bu insanların ölü-me bırakılabilmeleri için kaç ülkenin kendi sorumluluğunu yad-sıması gerekir? Tehlikedeki bir tekneye yardım göndermeme ka-rarını vereni bir Avrupa devletinin şu ya da bu memuru olarak tes-pit etmek mümkün olabilir belki, ama nüfusları fiilen ölüme bıra-kan, onları içeri almaktansa ölüme bırakmayı tercih eden büyük ölçekli politikayı bu şekilde kavrayamayız. Bir yandan bunlar ve-rilen kararlardır, dolayısıyla kimin böyle bir karardan sorumlu ol-duğunu bulmaya çalışabiliriz; öte yandan yası tutulabilirliğin ölçü sistemi bu kararlara öyle yerleşmiştir ki göçmen nüfuslar zaten daha baştan yası tutulamaz kılınmıştır. Yası tutulamayacak olan-ları yitiremeyiz. Onlar yitirmenin ötesinde, zaten yitik, asla yaşa-mamış, asla yaşamaya hak kazanmamış muamelesi görür.

Bütün bu yaşamı sonlandırma ya da yaşamı ölüme bırakma bi-çimleri, yası tutulabilirliğin ölçü sisteminin nasıl işlediğinin so-

17. Achille Mbembe, "Necropolitics", *Public Culture* 15:1, 2003, s. 11-40; ayrıca bkz. *Necropolitics*, Durham: Duke University Press, 2019 (İngilizce çevirisinde yeni bir bölümün eklenmiş olduğu bu kitabın Fransızca aslını temel alan Türkçe edisyon için bkz. Achille Mbembe, *Düşmanlık Politikaları*, çev. Ayşen Gür, İletişim, 2020).

mut örnekleri olmanın yanı sıra, yaşamların yası tutulabilirliğini ve değerini belirleyip pay etme iktidarının icrasıdır. Söz konusu ölçü sisteminin, onun teknolojilerinin ve uygulama noktalarının somut işlemleridir. Ayrıca bu örneklerde tarihsel-ırksal şemanın biyopolitik mantığı ile toplumsal bağı görünmez kılan fantazmagorik ters çevirmelerin bulunduğunu görürüz: Münferit bir şiddet edimiymiş, ya da bireysel psikopatolojinin ifadesiymiş gibi görünen şeyin aslında bir örüntünün parçası, *yinelenen bir şiddet pratiği*'nde anlık bir kerte olduğu ortaya çıkar. Bu şiddet pratiğinin dayandığı ırksal şemada saldırganlık fantazmagorik ters çevirmelere başvuran bir mantık aracılığıyla meşrulaştırılır, böylece şema potansiyel bir savunma sunmanın yanı sıra cinayetin fiilen ahlaki kılınması işlevini görür. Bu ırksal şemada, yası tutulabilenleri kapsayan algısal alanda kayda geçemeyen göçmenin yaşar statüsü halihazırda zaten silinmiştir, çünkü bu yaşam daha baştan kollanmaya değmezdir, yaşam olarak kayda geçmemiştir.

Hukukun Şiddeti: Benjamin, Cover, Balibar

Böyle durumlara etki etmesi sağlanabilmesi için daha güçlü ve daha adil bir yasanın, hukukun gerektiği sonucuna varabiliriz. Halbuki çatışmaların şiddetle değil hukukla ele alınması gerektiği mefhumu, hukukun kendi şiddetini uygulamadığı ve suçun şiddetini ikiye katlamadığı varsayımına dayanır. Hukuk dışı şiddetli çatışmadan hukuk düzenine geçildiğinde şiddetin üstesinden gelineceği fikrini peşinen kabul etmemeliyiz. Bildiğimiz gibi bu görüşe ânında değer kaybettiren faşist ve ırkçı yasal rejimler söz konusudur, nitekim onların da hukuk düzeni vardır – bu düzenleri “adaletsiz” olarak adlandırabiliriz belki, ama böyle bir adlandırmayı ancak hukuk dışı bir temele dayanarak yapabiliriz. Böyle örneklerin kötü hukuk olduğunu ya da bu tür rejimlerin sundukları şeyin gerçek hukuk olmadığını söyleyebilir, ardından hukukun ne olup ne olmaması gerektiğine dair kimi şartlar ileri sürebiliriz. Fakat böyle bir yola saptığımızda hukukun hukuken bağlayıcı nite-

liğinin cebri hem gerektirmesi hem de kurumsallaştırması meselesine değinemeyiz, cebir ile şiddeti birbirinden ayırmanın mümkün olup olmadığını irdeleyemeyiz. Böyle bir ayırım mümkün değilse, demek ki hukuk dışı şiddet alanından hukukun alanına geçiş aslında bir şiddet türünden bir başkasına geçiştir.

Hukukun özgürlüğe dayalı medeni ilişkiler tesis ettiği fikrine karşı Walter Benjamin yasal rejimlerin merkezindeki cebri, açıkça şiddet (*Gewalt*) olarak tanımlar. Şiddet yalnızca cezalandırma ve hapsetme gücünde değil, yasa koyma ve dayatmada da mevcuttur. Benjamin'in "Şiddetin Eleştirisi" başlıklı yazısının nihayetinde vardığı ilahi güç figürünün salt yıkıcı olan bir anarşizm olarak kavranması şaşırtıcı değildir. Oysa metin doğal hukuk ile pozitif hukuk gelenekleri üzerine bir değerlendirmeye başlar ve ikisinin de sınırlarına işaret eder. Yazının başında Benjamin, giriştiği eleştiri türünü "tarihsel-felsefi" olarak betimler, yani kimi gerekçelendirme biçimlerinin nasıl hukuki akıl yürütmenin ve onun gücünün bir parçası haline geldiğini irdelemeye çalışmaktadır. Özellikle de, değerlendirdiği hukuk geleneklerinin terimleriyle tartışıldığında şiddetin neredeyse hep bir "araç" addedildiği gerçeğine odaklanır. Doğal hukuk kuramcısı şiddetin "adil bir amaca" hizmet edip etmediğini soracaktır, böylece halihazırda karara bağlanmış bir adalet fikrine başvurur. Pozitivist ise mevcut hukuk sisteminin koşulları dışında bir amacın gerekçelendirilemeyeceğini ileri sürecektir, çünkü adalete dair fikirlerimizi sağlayan hukukun kendisidir. İki gelenekte de şiddete ilk olarak şu soruyla yaklaşılr: Şiddeti gerekçelendiren nedir, ya da şiddet hangi amaç ışığında gerekçelendirilebilir? Neticede cevapsız kalan soru, şiddeti, değerlendirilmesinde kullanılan gerekçelendirici düzenekler dışında kavramanın mümkün olup olmadığıdır. Yaklaşım nesnesini önden şekillendiriyorsa şiddeti bu düzeneklerden ayrı nasıl kavrayabiliriz? Ayrıca bu düzenekler hukuk sisteminin ve rejimin şiddeti için gerekçe sağlayıp herhangi bir karşı-şiddeti dışarıda (ve dolayısıyla gerekçesiz) bırakıyorsa, devletlerin ve yasal güçlerin kendi şiddetini meşru cebir olarak gerekçelendirdiği ve her tür karşı-şiddeti kabul

edilemez şiddet olarak lanse ettiği daha geniş resmi kavrayabil-memiz için bu gerekçelendirme tarzlarını bir kenara koymamız gerekmez mi?

Benjamin yazısında birbiriyle bağlantılı üç şiddet biçimi sunar; “hukuk kuran” (*rechtsetzend*) şiddet ile “hukuku koruyan” (*rechtserhaltend*) şiddet arasında ayırım yapar ve sonrasında da “ilahi şiddet” (*göttliche Gewalt*) kavramını ortaya atar. Genel anlamıyla hukuku koruyan şiddet, mahkemeler ve tabii polis tarafından icra edilir ve yönettiği nüfus üzerindeki bağlayıcılığını korumak üzere mevcut yasayı ortaya koymaya ve uygulamaya yönelik tekrarlanan ve kurumsallaşmış çabaları temsil eder. Hukuk kuran şiddet ise yeni bir yasanın oluşturulmasıdır, örneğin yeni bir devlet ortaya çıktığında tesis edilen yasa gibi. Benjamin’e göre doğa durumunda vuku bulan ve nihayetinde hukuku ortaya çıkaran bir müzakere falan yoktur; hukuk cezalandırma ya da güç kullanımı aracılığıyla ortaya çıkar. Nitekim hukuk kurmak, ordunun ya da polisin, başıbozuk veya tehditkâr addedilen bir nüfusu idare etmek için cebri eylemlerde bulunduğu kullandığı bir imtiyazdır. Benjamin’in görüşünde hukuku koyutlayan, hukuku var kılan edimler “kader”’in işidir. Bu şekilde koyulan yasalar ne öncesinde var olan bir hukuka, ne de rasyonel bir gerekçeye ya da rasyonel bir dizi amaca başvurarak gerekçelendirilir. Aksine, yasanın gerekçeleri hep yasanın sonrasında gelir. Öyleyse hukuk zaman içinde, mevcut örf ve normların kanunlaştırılmasıyla organik bir şekilde oluşmaz. Daha ziyade, eylemlere dair gerekçelendirme prosedürlerinin ve müzakerelerin gerçekleşebilmesinin koşullarını yaratan şey, hukukun kurulmasıdır. Bir başka deyişle yasa, şiddetin belirli bir amaca ulaşmak için gerekçelendirilebilir bir araç olup olmadığını, ayrıca belirli bir güç kullanımının “şiddet” olarak adlandırılıp adlandırılmayacağını değerlendirmeyi sağlayan örtük veya aleni çerçevedir. Yasal rejim kurulduğunda, gerekçelendirici düzeneklerini ve adlandırma pratiklerini de tesis eder. Gerçekte bunu bir tür fermanla yapar ve hukuk kurmanın şiddetinden bahsedilirken kastedilen kısmen budur. Nitekim hukuk ku-

ran şiddetin şiddetini, başlangıcındaki bağlayıcı buyrukta görmemiz mümkündür: “Yasa bu olacak” veya “Yasa artık bu”. Yasal rejimin sürekliliği hukukun bağlayıcı niteliğinin tekrar tekrar yenilenmesini gerektirir; polis veya askeri kuvvetler yasaı ortaya koyarken, kurucu hamleyi (“Yasa bu olacak”) tekrarlayanın yanı sıra yasaı korurlar. Benjamin hukuk kuran ve hukuku koruyan *Gewalt*’i birbirinden ayrıık olarak betimlese de polis her iki biçimi de işletir, yani yasa ancak tekrar tekrar bağlayıcı olarak ortaya konmak suretiyle “korunur”. Dolayısıyla yasa polisin ya da askerin yasaı ortaya koymasına ve korumasına dayanır.

Benjamin şiddetin hukuk içindeki bu işlemini betimleme çabasıyla yasal şiddete dair eleştirel bir konum geliştirmeye çalışır. Çoğu okur, dosdoğru yazının sonunda bahsi geçen “ilahi şiddet”e gidip odaklansa da, bu kavram büyük ölçüde yanlış okunmuştur ve hızla en kışkırtıcı noktaya gidince metnin şiddetsizlik imkânını açan bölümü atlanmış olur. Aslında metinde Benjamin’in şiddetsizlikten açıkça bahsettiği tek yer “çatışmaların şiddet dışı çözümü”ne ilişkin yazdıklarıdır, bundan ayrıca bir sivil yönetim biçimi halini alan “sivil uzlaşma tekniği” olarak da bahsedecektir. Önemli bir nokta, bu tekniğin bir amaca ulaşmak için tasarlanmış bir araç olmamasıdır. Şiddetsizlik ne bir hedefe götüren araç, ne de kendi içinde bir hedeftir. Daha ziyade hem araçsal mantığı hem de her türlü teleolojik gelişme düzeneğini aşan bir tekniktir – yönetilmeyen, hatta belki de yönetilemeyecek bir tekniktir. Süregider, açık uçludur ve dolayısıyla Benjamin’in deyişıyla “saf araç”tır – bu tanım Benjamin’in araçsal ya da teleolojik mantıklarla sınırlandırılmamış, aktif bir düşünme ve kavrama tarzı olarak geliştirdiği eleştiri mefhumuna verdiği bir başka isimdir. Benjamin yasal şiddetin tesis ettiği ve amaçlarına hizmet eden o gerekçelendirici düzeneklerin sınırlarını kuramsal olarak sorgulamaya çalıştığına göre, çatışma çözme tekniği bu mantığın dışında işleyen bir pratiktir, şiddetinden kurtularak şiddetsiz bir alternatifi icra eder.

Sözleşmeyi şiddet içeren “doğal” (yasa-öncesi) çatışmayı çözenin bir yolu olarak gören Hobbescu kavrayışa karşı Benjamin

“Şiddetin Eleştirisi”nde “çatışmaları şiddetten tamamen arınmış bir yolla çözmenin hukuksal bir sözleşmeye dayanarak gerçekleştirilemeyeceği”ni yazar çünkü onun görüşünde sözleşme yasal şiddetin başlangıcıdır.¹⁸ Metnin ilerleyen bölümlerinde Benjamin bir adım daha atar: “Böylelikle şiddete kapalı olduğu oranda şiddetten arınmış, insani bir uzlaşma alanının var olduğu ortaya konur: ‘karşılıklı anlayışın’ asli alanı olan dil (*die eigentliche Sphäre der ‘Verständigung’, die Sprache*).”¹⁹ Peki bu nasıl bir dil mefhumudur ki aynı anda hem “karşılıklı anlayış” hem de “şiddetsizlik” ile eşanlamlıdır? Ayrıca bu mefhum Benjamin’in aşırı yıkıcıymış gibi görünen ilahi şiddete dair sonradan söyleyeceklerini nasıl aydınlatır?

Görünüşe göre burada, Benjamin’in yine 1921 yılında, yani aynı sıralarda yazdığı “Çevirmenin Görevi” başlıklı yazısına dolaylı bir gönderme vardır. Bu diğer metinde Benjamin “şiddet” ya da “şiddetsizlik”ten bahsetmez, fakat çevirinin iletilebilirliği geliştirip pekiştirme gücünü vurgular ve iletişimdeki çıkmazları giderebileceğini ileri sürer.²⁰ Öyleyse çevirinin çatışma çözme tekniğiyle bir ilişkisi var mıdır? Öncelikle çeviri, farklı doğal veya duysal dillerin dayattığı “iletilemezlik” durumunun üstesinden gelmeye çalışır. Bir metinden diğerine çeviri ayrıca dile içkin olan bir ideali geliştirmeye ve gerçekleştirmeye yardımcı olur: “Kendi başına dil” ideali açmazın, iletişim kuramamanın ve temasın imkânsızlığının üstesinden gelir. Benjamin 1916 tarihli ve “Kendi Başına Dil ve İnsan Dili Üzerine” başlıklı yazısında iletişimsel çıkmazın ötesine ancak “ilahi adın” geçebileceğini vurgular ve bunu “saf kelamın ilahi sonsuzluğu” olarak tanımlar.²¹ Sonradan “Çevirmenin

18. Walter Benjamin, “Şiddetin Eleştirisi Üzerine”, haz. Aykut Çelebi, *Şiddetin Eleştirisi Üzerine* içinde, çev. Ece Göztepe, Metis, 2010, s. 29.

19. A.g.y., s. 31.

20. Benjamin, “The Task of the Translator”, *Walter Benjamin: Selected Writings*, 1. cilt, 260-62. Ayrıca bkz. “On the Program of the Coming Philosophy” (1918), *Selected Writings*, 1. cilt içinde: burada iletilebilirliğin sürekli gelişimi felsefe ile din arasındaki ilişkiyi koşullandırır (s. 100-13).

Görevi”nde tüm dillerde bulunan ve duyusal olmayan “kastı” “ilahi kelam” olarak adlandırılacaktır. Bunun anlamı ilahi bir mevcudiyetin konuştuğu ya da her dilin çevrilebilir olduğu değildir. Aksine Benjamin’in görüşünde “çeviriyi yöneten yasalar” özgün eserde yatar ve “çeviri nihayetinde, diller arasında var olan en mahrem ilişkiyi ifade etme amacına hizmet eder”.²² Çeviri elbette Babil sonrasının ikilemidir, fakat Benjamin’in çeviri fikri Babil rüyasını sürdürür. Çeviri görevini bir zamanlar bir çıkmazın, hatta çatışmanın olduğu yerde karşılıklı anlayışı ilerletme ile bağlantılandırır. Böylece çeviriyi yöneten ve katiyen hukuki olmayan yasanın veya yasaların hukuk dışı şiddetsizlik alanıyla, sözleşme öncesi veya sözleşme dışı süregiden çatışma çözme tekniğiyle yankılar taşıdığını not düşebiliriz.

Benjamin’e göre çeviri, bir dilin bir başkasıyla karşılıklı etkinliğinden oluşur, hedef-dil bu alışveriş içinde dönüşür. Çevirinin karşılıklı etkinliği birbiriyle teması kurulan iki dili de başkalaştırır, yoğunlaştırır ve pekiştirir, tüm dillerde bulunan o duyumsanamaz “kastı” kısmen gerçekleştirerek iletilebilirliğin alanını genişletir. Fakat bu kasıt hiçbir zaman tam olarak gerçekleştirilemez; o da bir süreçtir, süregider. Buradaki iletilebilirliği genişletme ve yoğunlaştırma ideali, Benjamin’in “Şiddetin Eleştirisi”nde “şiddete tümüyle kapalı olan uzlaşma alanı” olarak dile (*die Sprache*) yaptığı atıfla önemli bir benzerlik taşır.²³ Bir yandan süregiden bir çatışma çözme tarzı olarak betimlenen bu sivil yönetim, yalnızca diller arasında değil, bir dil içindeki çatışan konumlar arasında da çevrilebilirliğin kurucu imkânını kendi içinde barındıran dile, “kendi başına” dile dayanır. Her dil, kendi içinde bir yabancı dile

21. Benjamin, “Kendi Başına Dil ve İnsan Dili Üzerine”, çev. Haluk Barışcan, *Son Bakışta Aşk: Walter Benjamin’den Seçme Yazılar* içinde, haz. Nurdan Gürbilek, Metis, 1993, s. 189-205. (Metnin mevcut Türkçe çevirisinde bu ibare “saf kelamın Tanrısal sonsuzluğu” olarak geçiyor, fakat “ilahi şiddet” kavramıyla sürekliliği vurgulayabilmek için değiştirerek alıntılandı. – ç.n.)

22. Benjamin, “Task of the Translator”, s. 255.

23. Benjamin, “Şiddetin Eleştirisi”, s. 31.

açılır, yabancıнын temasına ve yabancı tarafından dönüştürülmeye açıklığı bünyesinde barındırır.

Benjamin'in dile ve çeviriye yaptığı bu vurgu muazzam bir idealizm ânıdır; belki dilsel bir idealizmdir bu, belki de dinsel bir figür olan ilahi kelamın muğlak bir kullanımı söz konusudur – bu arada kelam “ilahi” olarak betimlense de ardında Tanrı'nın olduğuna dair herhangi bir alamet yoktur. Ortalıkta ilahi bir şey varsa da terim sıfat işlevi görmektedir. Peki karmaşık çeviri süreci üzerinden açılan o ilahi kelam ile “Şiddetin Eleştirisi”nde “ilahi şiddet” denen şey arasındaki ilişki nedir? İlahi şiddet mefhumunun, Benjamin'in sivil bir çatışma çözme tekniği üzerine düşünüldüğü senaryo ile ilişkisini kurabilir miyiz? Bu teknik açıkça “şiddetsiz” olarak adlandırılır. “Şiddetin Eleştirisi”nde dilin şiddetsiz bir alan olarak belirdiği o pasajlarda ilahi şiddetin adı değiştirilip şiddetsizlik denilmiş olmasın?

İlahi şiddetin pekâlâ “şiddetsiz” sivil yönetim tekniğiyle ilişkili olabileceği yönündeki önerim pek rağbet gören bir öneri değil, çünkü genellikle Benjamin'in yazısının sonundaki ani kırılmanın bambaşka türden bir şiddete delalet ettiği düşünülüyor. Oysa yazıyı okumakta anahtar işlevi görebilecek olan şey, metnin ortasında, adeta parantez içinde belirir: Benjamin'in “Şiddetin Eleştirisi”nde “çatışma çözme” olarak açımldığı bu gelişmiş ve potansiyel olarak sonsuz karşılıklı anlayış kipliği, dil ve çeviri üzerine önceki değerlendirmelerinde işlediği, dildeki potansiyel fikrinin yeniden belirmesi olabilir pekâlâ. Bu gibi şiddetsizlik teknikleri, şiddete dair kavrayışımızı yöneten yasal çerçeveleri askıya alıyorsa, belki de “ilahi şiddet”le kastedilen tam da yasal şiddetin bu şekilde “askıya alınması”dır. İlahi şiddet hukukun şiddetine uygulanan şiddettir, öldürücü işleyişini teşhir eder, sivil toplum içinde hukuku gerektirmeyen alternatif ve süregiden bir tekniği tesis eder.

“Şiddet” terimini birden çok şekilde kullanarak ve şiddetsiz bir tekniği şiddet olarak adlandırarak Benjamin bu tekniğin hukukun bütüncülleştirici çerçevesini olumsuzlama ve askıya alma gücüne işaret eder. Ayrıca “şiddet”in hukukun şiddet üzerindeki tekeline

itiraz eden faaliyetleri adlandırdığını ima ederek bu terimi yeni şekillerde dile kazandırmanın mümkün olduğunu gösterir. Metinde potansiyel anlamda devrimci bir güç olarak sunulan “grev”, “ilahi şiddet” ile müttefiktir çünkü genel biçimiyle grev yasal bir rejimin bağlayıcılığını reddeder. İlahi şiddet pekâlâ “yıkıcı” olabilir çünkü tam da iyi vatandaşların, iyi yasal öznelerin şiddetli yasal rejimlere adanmışlığını sağlayan, suçlulukla doygun o bağları imha eder. İlahi şiddet (artık hem şiddetsiz çatışma çözme hem de çeviri üzerinden kavradığımız haliyle) yasal şiddeti imha ederek, şiddetle iştigal etse de kendi şiddetsiz olan bir hukuk dışı alışveriş imkânını kurar. Bir bakış açısına göre bu hukuk dışı alışveriş “şiddetsiz” olarak adlandırılır, yasal rejimin perspektifinden bakıldığında ise şiddet içerir.

Benjamin’in görüşünü destekleyen hukuk düşünürü Robert Cover esas olarak yasal yorumlama ediminin nasıl kendi şiddetini barındırdığına eğilmiştir. Cover’ın savına göre “yasal eylemlerin en rutin olanında bile yasal yorumlama ile acı çektirme arasındaki ilişkinin işler halde olduğunu görebiliriz”.²⁴ Bunun belki de en açık örneği ceza hükmüdür, bir söz edimi bir insanı ömür boyu hapse mahkûm etme, hatta yaşamını sonlandırma gücüne sahiptir. Hukuku yorumlayan hâkim –ki ceza hükmü hâkimin vardığı yorumun telaffuzudur–, ardından mahkûmu kısıklarak yakalayan, yalayan, çaresiz bırakan, öldüren ya da ölüme terk eden polisin ve hapisane gardiyanlarının da dahil olacağı bir ceza sürecini başlatır ve gerekçelendirir. Yani söz edimi bu diğer edimlerden ayrı değildir. Şiddetli bir sürecin ilk ânıdır ve dolayısıyla gayet şiddetli bir edimdir. Cover “yasal yorumlama bağlı bir yorumlamadır” diye yazar²⁵ ve ardından tartışmalı olabilecek bir iddiada bulunur: “Eğer insanlar (kendi ölümlerine ilişkin bir gerekçeden ya da resmi karardan ayrı olarak) yitip giderlerse, eğer hapisanede aniden

24. Robert M. Cover, “Şiddet ve Söz”, haz. Aykut Çelebi, *Şiddetin Eleştirisi Üzerine* içinde, çev. Ferit Burak Aydar, Metis, 2010, s. 182.

25. A.g.y., s. 197.

ve merasimsiz ölürlerse, bu durumda ne bu eylemin kalbinde anayasal yorumlama olacaktır ne de anayasanın kalbinde eylem, yani ölüm olacaktır.”²⁶ Peki ya hapishanedeki ölüm önlenebilir olsaydı ve yasa gerekeni yapmayı ihmal etmiş olsaydı? Hapishanede ölüm tehlikesi yaşayanların hayatta kalabilmeleri için ihtiyaç duydukları yardım ve kaynaklara ulaşabilmeleri anayasal koruma altında değil midir? Başka bir deyişle, hapishane yalnızca idam cezası üzerinden değil, aynı zamanda kimi yaşamların az çok sistematik ihmalinden de ölüm pay ediyorsa, bu gibi durumlarda, anayasal hak olan korumalar dahil olmak üzere, birtakım mecburi yasal korumalara itibar edilmemiş demektir. Hapishane elbette (kâh yavaş, kâh hızlı) ölüm pay eder, ama aynı zamanda yaşamı idare eder ve bedenleri yaşamlarını değersizleştirecek şekilde idame eder. Bu bakımdan ve tekrar diyebiliriz ki, yitirilmiş yası tutulabilirlik, yaşamakta olanlar için geçerli olan bir niteliktir, ayrıca elbette adaletsiz ve eşitsiz muameleye sebep olan şeylerden biridir. Şöyle bir itirazda bulunabiliriz: Peki ama yaşama hakkı temel bir yasal hak değil midir; hapishanede, sınırda, ya da denizde ölüme terk edilmeye karşı hukuki korumalar yok mudur; hayatta kalabilmek için ihtiyaç duyduğunuz yardıma ve kaynaklara erişebilmek yasal bir hak değil midir?

Cover hâkimlerin, söz edimleri dahil yorumlayıcı edimleri aracılığıyla şiddetle iştigal ettiklerini ısrarla vurgular; kendileri hapishanenin çok daha acı gerçeklerinden uzakta kendi işleriyle meşgul olduklarını sanıyor olabilirler ama Cover’a göre hâkimler aynı şedit sistemin bir parçasıdır. Cover’ın vardığı sonuç, bu şiddetin kabul edilmesi ve gerekçelendirilebilir şekillerde örgütlenmesi gerektiğidir. “Bu şiddeti güvenli ve etkili bir şekilde gerçekleştirebilmek için şiddet sorumluluğunun paylaşılması” gerektiğini öne sürer ve bu müşterek eyleme “pek çok fail”in dahil edilmesi gerektiğini önerir.²⁷ Dolayısıyla Cover adil olan şedit yasal rejimler ile adil olmayan şedit yasal rejimler arasında temel bir ay-

rım yapar. Bu perspektifte şiddet rastlantısal olmamalıdır ve yalnızca tek bir aktör tarafından üretilmemelidir.

Cover esas olarak hâkimlerin davranışlarını nasıl değerlendirmeliyiz sorusuyla ilgileniyordu, fakat görüşleri yasal sistemi kuşatan şiddet üzerine nasıl düşünebileceğimiz meselesine de uzanır. Hukuksuz bir şiddet dünyasından çıkıp şiddetsiz işleyen bir hukuk dünyasına adım atıyor değildir. Yasal şiddet hep mevcuttur, yalnızca cezalandırma ve hapsedme pratikleriyle bağlantılı olan hüküm giydirmeye pratiğinde değil, hukukun bağlayıcı niteliğinde de. Yasa bizi yükümlü kılar ve meneder, böylece daha baştan yasal şiddeti bir tehdit olarak harekete geçirmiş olur: Yasaya uymazsak yasa bizi kısıktırak ele geçirecektir. Cover, cebir ile şiddet arasında, ilki gerekçeli yani haklıdır, ikincisi ise gerekçelen-dirilemez yani haksızdır diyerek kolay bir ayrım yapmamıza izin vermez. Aksine Cover'ın görüşünde yasal şiddetin daha iyi ve daha kötü biçimleri vardır sadece.

Cover hukukun içinde işleyen şiddete dair dürüst bir görüş sunar, bu şiddetin olmazsa-olmaz olduğunu teslim eder, yine de daha iyi ve daha kötü biçimleri arasında karar verebilmeliyizdir, çünkü Cover'a göre hukukun koşulları içinde yaşamak mecburidir. Benjamin'e göre ise sorun çok daha derindir. Bir şeyi şiddet ya da şiddetsizlik olarak adlandırmak, bu tanımın bir anlam ifade etmesini sağlayan çerçeveyi devreye sokmaksızın mümkün değildir. Bu bir tür görecilik gibi görünebilir –senin şiddet dediğin şeye ben şiddet demiyorum, vesaire– ama aslında epey farklıdır. Benjamin'in görüşünde yasal şiddet düzenli olarak kendi şedit niteliğini gerekçeli cebir ya da meşru güç olarak adlandırır ve böylece mevzu bahis şiddeti sterilize eder.

Benjamin, bu tanımların güvenceye alındığı çerçevelerin salınım halinde olduğunu kavradığımızda “şiddet” ve “şiddetsizlik” gibi terimlerin başına neler geldiğini belgeler. Şiddeti tekeline almak isteyen bir yasal rejimin kendisine yönelik her tehdidi ve meydan okumayı “şiddetli” olarak adlandırması gerektiğini belirtir. Böylece kendi şiddetine zorunlu ya da mecburi kuvvet, hatta

gerekçelendirilebilir cebir adını verebilir, ayrıca yasa üzerinden, yasa olarak işlediği için yasaldır ve dolayısıyla gerekçelidir, haklıdır.

Bu noktada “eleştiri” denen ve Benjamin’in tanımına göre gerekçelendirme düzeneklerinin üretiminin ve kendi kendini geçerli kılışının sorgulanması olan şeyin, tam da bu düzeneklerin eleştirisini bastırmayı amaçlayan bir iktidarın bakış açısından nasıl kolayca “şiddet” olarak adlandırılabilirliğini görmemiz mümkün. Nitekim Benjamin’e göre gerekçelendirici düzeneğin içinde tesis edildiği yasal şiddet çerçevesini sorgulayan herhangi bir soru, beyanın, eylemin kendisi “şiddetli” olarak adlandırılacaktır ve bu temel sorgulayışa ket vurmak, hukuk düzenine yönelik bir tehdidi zapt etmeye ve bertaraf etmeye yönelik yasal bir çaba olarak kavranacaktır. Bir yandan Benjamin, yasal bir rejimle kurulan eleştirel bir ilişkinin, şiddetsiz araçlara başvursa bile tanımı itibarıyla şiddet içerdiği yönündeki sahte suçlamanın foyasını meydana çıkarmanın bir yolunu sunar. Öbür yandan eleştiri, yasal bir çerçevede kurulmuş gerekçelendirme düzeneklerini kabul etmeyen bir konum alır ve asıl amacı yasal rejimin kuruluşunu bozmak, çözmektir.

Yasal şiddetten devrimci kopuşu tanımlayan tersine çevirme dinamiğini kavrayabilmemiz için ille de ilahi şiddetin işleyişini deşifre etmemiz şart olmayabilir. Şiddetin burada izini sürdüğümüz ikiliğini anlamak için Étienne Balibar *Şiddet ve Medenilik*’te bize mükemmel bir çerçeve sunar.²⁸ Burada “salınım” halindeki çerçeveler dediğimiz şeyi Balibar, daimi bir şiddetin şiddete dönüştürülmesi süreci olarak betimler. Balibar şiddetsizlik siyasetini değil *şiddet karşıtı* siyaseti benimsemiştir. Balibar, Hobbes’da doğa durumunun şiddet dolu hali olarak tanımlanan şeyin aslında “erkekler” arasında vuku bulan bir toplumsal şiddet biçimi olduğunu ileri sürer. Hobbes’a göre doğa durumunda erkekler arası eşitlik şiddetten muaf kalmaz ve herkesin herkese karşı savaşına

28. Étienne Balibar, *Şiddet ve Medenilik*, çev. Sevgi Tamgüç, İletişim, 2014.

dönüşür. Kavgalı ilişkilere son vermesi için egemenliğe başvurulur, fakat egemenlik bu hedefe ancak ulusu yeni bir cemaat biçimi olarak koyutlayarak ulaşır. Ulus-devlet, ulus-öncesi (doğa durumundaki erkek cemaati olarak koyutlanan) cemaatin “ilkel” şiddetine karşı kendi egemen şiddetini devreye sokar. Dolayısıyla bir şiddeti dizginlemenin yolu bir başka şiddettir ve görünürde bu döngüsellikten çıkış yoktur; devlet şiddetinin, perspektife göre ya “halk” şiddeti ya “kriminal” şiddet olarak adlandırdığı şiddeti bastırdığı, sonra bir noktada çerçeveye göre ya meşru addedilen ya da devlete karşı suç addedilen halk ayaklanmaları tarafından dizginlendiği siyasal ritmin sonu gelmez. Balibar “Hobbes’un ... egemen güç aracılığıyla şiddetin bastırılması gibi zıtlıklar içeren bir yorumu asla bilinçli olarak desteklemeyeceğinden emin olabiliriz,” diye yazar, nitekim Hobbes o egemen gücü “doğa yasası ilkelerinin rasyonel bir uygulaması” olarak sunar.²⁹ Fakat Balibar’ın işaret ettiği gibi “aynı kuram, hukukun cebir içeren biçimlerini ve devleti, ‘doğal’ (bu anlamda *sınırsız*) şiddetin uygar toplumda ortaya çıkabilecek her çelişkinin ardında dolanması gerçeğiyle ilişkilendirir”.³⁰ İlerleyen pasajlarda Balibar, Hegel’e göre “devlet şiddeti *dönüştürmeyi* hedefler ve tarih içinde bu dönüşümü yaparak iç ereğine ulaşır” diye yazar.³¹ Ayrıca “gerçekleştirdiği dönüştürme işlemiyle *Gewalt* bir başka *Gewalt* biçimini alır; şiddet iktidar ve otorite olur” tespitini yapar.³² İktidar ile şiddet arasında kesin bir ayırım yapan Hannah Arendt bu formülleştirmeye mutlaka karşı çıkardı, fakat ister Benjaminci biçimiyle olsun ister Hobbescu biçimiyle, yasal şiddet sorununa yeterli bir karşılık verebilir miydi bilmiyoruz.³³

Balibar’ın analizinin izinden gidilerek varılabilecek olası bir sonuç şiddetin her zaman iki kere belirdiğidir, fakat her belirişinde *Gewalt*’in doğru çevirisinin “şiddet” mi, yoksa “güç” mü olduğu net değildir. Bu dönüşme, ya da benim “salınım” dediğim şey, güç

29. A.g.y., s. 57.

30. A.g.y.

31. A.g.y., s. 59.

32. A.g.y., s. 60-61.

33. Hannah Arendt, *Şiddet Üzerine*, çev. Bülent Peker, İletişim, 1997.

ve otoritenin “doğal” veya hukuk dışı şiddeti zapt etmeye ya da defetmeye çalışırken kullandığı şiddetin iç mantığına aittir. İşte bu yüzden şiddetin adlandırılmasının ve kullanımının, maruz kaldığı tersine çevirmelerin izini sürmek önemlidir çünkü bütün bunlar dinamik, hatta diyalektik bir biçim alır: Bir biçim bir başkasına dönüşür, o dönüşme sırasında isim kayar ve tersyüz olur. Neticede basitçe bir şiddet tanımıyla başlayıp ardından şiddetin hangi koşullarda gerekçeli veya haklı olduğunu, hangi koşullarda olmadığını tartışmaya girişemeyiz, çünkü önce hangi çerçevenin neleri silerek ve ne amaçla şiddeti adlandırdığı sorusunu cevaplamamız gerekir. Dolayısıyla mesele şiddetin, kendisine direnen şeye şiddet adını vermeye çalışmasındaki örüntülerin izini sürmektir. Ayrıca yasal bir rejimin şedit niteliğinin nasıl açığa çıktığını muhalefeti zor kullanarak bastırmasında, sözleşmelerinin sömürücü şartlarını reddeden işçileri cezalandırmasında, azınlıkları tecrit etmesinde, kendini eleştirenleri hapsedmesinde ve potansiyel rakiplerini sınır dışı etmesinde görmek mümkündür.

Benjamin’i vardığı anarşist sonuca kadar takip etmesem de, kendisine katıldığım nokta şiddetin bir tanımını basitçe varsayıp, sınırlarının nasıl çizildiğini ve tartışmada hangi versiyonunun varsayıldığını eleştirel olarak incelemeksizin, şiddetin gerekçelendirilebilirliğine dair ahlaki tartışmalara girişemeyeceğimizdir. Eleştirel bir prosedür, bu tür bir tartışmada işler halde olan gerekçelendirme düzeneğini, bu düzeneğin tarihsel kökenlerini, önkabullerini ve engellemelerini sorgulamayı gerektirir. Tartışmaya ne tür şiddetin gerekçelendirilebilir olup ne tür şiddetin olmadığını beyan ederek başlayamayız, çünkü “şiddet” daha baştan belirli çerçeveler içinde tanımlanmıştır ve bize zaten yorumlanmış, çerçevesince “işlenmiş” bir halde ulaşır. Tanımına akıl erdiremediğimiz ya da çelişkiler içinde belirmesine herhangi bir açıklama getiremediğimiz bir şeyin yanlısı ya da karşıtı olamayız. Bu işlenmişliğin tarihselliği, “şiddet”in belirlediği söylemsel çerçeve içinde katılmıştır, ayrıca aynı çerçeve genellikle yasal şiddetin –ki buna şiddetin kurumsallaşmış hallerini de katabiliriz– üzerini örtme

eğilimindedir. Kişi şiddetin hangi türlerinin gerekçelendirilebilir olup hangilerinin olmadığı sorusunu cevaplamayı reddederek sorunun çerçevesini belirleyen sınırlı gerekçelendirme düzeneklerine dikkat çekmeye çalıştığında, anlaşılamaz hale gelme riskiyle karşı karşıya kalıyor. Ve/veya tehlikeli hatta bir tür tehdit olarak görülmeye başlıyor. Dolayısıyla bir yandan yasal bir düzeni meşrulaştıran temellere yönelik radikal eleştirel irdeleme “şiddetli bir edim” olarak adlandırılabilirken, öte yandan bu suçlama eleştirel düşünceyi bastırmak üzere işleyerek nihayetinde mevcut yasayı meşrulaştırma amacına hizmet ediyor.

Burada “şiddet” yasal şiddetin başlıca kurumlarını baltalamaya ve yok etmeye yönelik çabalara verilen isim midir? Öyleyse bu adlandırma bir grup eylemi betimlemektense onlara bir değerlendirme dayatmaya yarıyordur, bu noktada da “şiddet”in mevzu bahis irdelenenin, eylemin ya da eylemsizliğin iyi bir betimlemesi işlevi görüp görmediği artık pek fark etmez. Aslında değerlendirme betimlemeyi önceliyor ve koşullandırıyor (bu ortada bir gönderge olmadığı anlamına gelmez, yalnızca göndergesel işlevin bilinebilir hale geldiği çerçeveye dayandığı anlamına gelir). Adına “şiddet” denen her neyse betimleyici bir çerçeveye yerleşik belirli bir perspektiften bakıldığında şiddet olarak görünüyordur. Fakat aynı zamanda bu çerçeveler birbirleriyle ilişki içinde tanımlanmıştır, dolayısıyla onları baskı ve muhalefet stratejilerine göre analiz etmek mümkündür. Söz konusu şiddet her zaman fiziksel şiddet değildir, ama sıklıkla öyledir. Fiziksel şiddet bile daha geniş irksal, toplumsal cinsiyet ve cinsel şiddet yapılarına aittir ve daha geniş yapılar pahasına fiziksel darbeye odaklandığımızda, dilsel, duygusal, kurumsal ve iktisadi olan şiddet türlerini, yani kelimenin tam anlamıyla fiziksel darbe biçimini almasa da yaşamı zarar ve ölümle karşı karşıya bırakan şiddet türlerini hesaba katmama riskine gireriz. Öte yandan fiziksel darbeden derhal soyutlamaya geçtiğimizde ise tehdidin, zararın, yaralamanın bedene bürünmüş niteliğini kavramayı başaramayız. Şiddetin yapısal biçimleri bedene büyük zarar verir, bedeni yıpratır, maddesel varlığının

kuruluşunu bozar. Su tedarik sistemlerinin yok edilmesini ya da nüfusların hastalığa terk edilmesini şiddetin işleyişleri olarak kavramakta haklı değil miyiz? Peki ya boğazlama ve zorla alıkoyma eylemleri? Tecrit hapsini? Kurumsal şiddeti? İşkenceyi?³⁴ Fiziksel darbe figürü tüm şiddet yelpazesini betimlemekte yetersizdir, nitekim bunu hiçbir figür tek başına yapamaz. Pek çoğu gibi birtakım tipolojiler inşa etmeye girişebiliriz, fakat genellikle şiddet tipleri arasındaki sınırlar bulanma eğilimi gösterir. Şiddet tipleri, şiddet edimi esnasında bulanıklaşır, nitekim şiddetin nasıl “varlığın yapısına yönelik bir saldırı” olarak işlediğine dair fenomenolojik bir izahın, kurumsal ve yapısal şiddetin, özellikle de hapishanenin şiddetinin eleştirisi açısından son derece önemli olmasının bir sebebi de budur.³⁵

Bütün bunlar şiddetin göz ardı edilebileceği ya da basitçe bir öznel kanaat meselesi olduğu anlamına gelmez. Aksine şiddet tam da çerçevelerin salınımına mütemadiyen maruz kılınan şeydir, bu salınım gerekçelendirme ve meşruiyet soruları ekseninde gerçekleşir. İşleyişini örneğin Talal Asad’ın ölüm pay etmeye dair önemli antropolojik analizinde görmemiz mümkündür:³⁶ Ölüm pay etmenin bazı biçimleri gerekçeli, haklı görülür, hatta yüceltilir, bazı başka biçimleri ise hor görülür ve kınanır. Hangi devletin söz konusu olduğuna bağlı olarak, devlet destekli şiddet gerekçeli veya haklı, devlet temelli olmayan şiddet ise gerekçesiz ve haksız görülür. Gerçekten de bazı devlet versiyonlarının desteğiyle yapıldığında ölüm pay etmenin adalet ve demokrasi adına yapıldığı söylenir, devlet temelli olmayan şiddet söz konusu olduğunda ise

34. Jonh Yoo’nun işkencenin yasal ve gerekçelendirilebilir şiddet olduğunu açıkladığı bilgi notları için bkz. John Yoo’dan William J. Haynes II’ye, “Re: Military Interrogation of Alien Unlawful Combatants Held Outside the United States”, 14 Mart 2003, ABD Adalet Bakanlığı Hukuk Müşavirliği, aclu.org/files/pdfs/safefree/yoo_army_torture_memo.pdf.

35. Lisa Guenther, *Solitary Confinement: Social Death and Its Afterlives*, Minneapolis: University of Minnesota Press, 2013.

36. Talal Asad, *İntihar Eylemleri*, çev. Fuat Aydın, Eski Yeni, 2012.

ölüm pay etmek kriminal ya da terörist bir eylemdir. Yöntemler benzer ya da farklı olabilir ve sahip oldukları yıkıcı güç aynı yoğunlukta ya da sonuçları itibariyle aynı derecede dehşet verici olabilir. Yine de iki çerçevede de gayet vahşi biçimlerde cana kıyıldığı gerçeği her zaman, ölüm pay etme biçimleri arasında sanmamız istenenden daha büyük benzerlikler olduğu kavrayışına ulaştıramayabilir.

Mesele genelgeçer bir göreciliği kabul etmek değil. Daha ziyade, yapılması gereken şey adlandırma pratiklerinin vuku bulduğu çerçevelerin salınımını izlemek ve teşhir etmektir. Çünkü ancak o zaman şiddetsizliğin ne olduğuna ve neyi gerektirdiğine dair kavrayışımızı, (a) şiddeti şiddetsiz eyleme yönlendirerek salan ve dışsallaştıran, ya da (b) “şiddet”in kapsamını eleştiriye, muhalefeti ve riayetsizliği içerecek şekilde genişleten bir nitelendirmeye karşı korumamız ve savunmamız mümkün olur. Yasal ve iktisadi sömürü biçimlerine ve siyasal baskı tarzlarına karşı artık yerleşik hale gelmiş şiddetsiz direniş taktiklerinin semantiğini sağlama bağlamak o kadar da zor olmamalı – bu yerleşik taktikler arasında grev; hapishanede açlık grevi; iş bırakma; hükümete ayrılmış veya resmi, ya da özel mi kamusal mı olduğu tartışma konusu olan bina ve mekânların şiddetsiz işgali; tüketici boykotu, kültürel boykot ve yaptırımlar dahil çeşitli türde boykotlar; ayrıca gösteri ve mitingler, imza kampanyaları ve gayrimeşru otoriteyi tanımayı reddetmenin tüm diğer yolları sayılabilir. Bu gibi eylemleri veya eylemsizlikleri birleştiren şey hepsinin bir dizi politika ya da eylemin meşruluğunu sorgulamalarıdır; genel grev ya da sömürgecilik karşıtı direniş söz konusu olduğunda ise sorgulanan belirli bir yönetim biçiminin meşruluğudur. Neticede kolluk kuvvetlerinde, devletin oluşumunda ya da yönetimde değişiklik çağrısı yaptıklarından bunların hepsini “yıkıcı” olarak adlandırmak mümkündür; statükonun ciddi bir değişimini talep ettiklerinden, meşruiyet meselesini gündeme getirmeleri –ki bu eleştirel düşüncenin en önemli icrasıdır– şiddetli bir edim olarak görülür. “Şiddet” yasal şiddete direnmenin şiddetsiz biçimlerini adlandırır olduğunda, o adlandır-

ma pratiğinin siyasal çerçeveler ve onların kendi kendilerini gerekçelendirici düzenekleri içindeki yerini tespit etmek son derece önemli hale gelir. Bunu yalnızca çağdaş eleştirel kuramın değil, aynı zamanda her özdüşünümsel şiddetsizlik etiğinin ve siyasetinin görevi olarak görüyorum.

Benjamin'in, gerekçelendirme düzeneklerinin nasıl düpedüz biz onları kullanmadan önce kurulmuş oldukları üzerine eleştirel olarak düşünmemiz gerektiği iddiasını ciddiye almakla birlikte, bizi kimi çerçevelere bağlı kılacak kararlar vermekle yükümlü olduğumuzu da düşünüyorum. Neyin şiddet içeriyor sayılacağını bilmeksizin şiddetin gerekçelendirilebilir olup olmadığına karar veremeyeceğimiz gibi, şiddet ile şiddetsizlik arasındaki farkın ne olduğuna karar verme talebinden de vazgeçemeyiz. Başka bir deyişle, eleştiri faaliyeti kendini bağlamayı ve yargıyı dışarıda bırakmamalıdır. Benjamin'in analizi herhangi bir eylemin şiddetli veya şiddetsiz olarak değerlendirilip değerlendirilemeyeceğini sorgular. Sorunun sorulduğu çerçeve, nasıl cevaplandığını büyük ölçüde belirler. Hukukun ürettiği gerekçelendirici düzenekler, tam da sorunun hem sorulduğu hem de cevaplandığı dilin içinde kendi meşruluğunu yeniden üretme eğilimi gösterir.

Fakat bu noktaya ikinci bir nokta ekleyelim: Eşitsizlik yapıları, şiddeti algılamaya ve adlandırmaya, gerekçelendirilemez olduğunu kavramaya ve ilan etmeye yönelik genel yatkınlık üzerinde etki sahibidir. Çünkü şiddetsiz bir hareket iktidarı ele geçirdiğinde yasal şiddet kullanan bir otorite haline gelebilir; şedit bir otorite ise feshedildiğinde yasal çerçeveden feragat edebilir. Şiddeti cebir olarak tekelleştiren yasanın desteklediği bir iktidarın bakış açısından o yasal rejimi feshetmeye çalışanları millete yönelik tehdit, haydut, şiddete başvuran muhalif, iç düşman, yaşamın kendisine yönelik bir tehlike olarak adlandırma fırsatı bakidir. Fakat bu son itham ancak yasa kendisini yaşamla eşzamanlı kıldığında geçerli olabilir. Benjamin'in görüşünde ise yasa asla yaşamla tamamen eşzamanlı olamaz.

Yaşamda İlişkisellik

Bu argümanın pek çok soruyu cevapsız bıraktığının farkındayım – yaşam deyince yalnızca insan yaşamından mı bahsediyoruz, hücre dokusunu ve cenin halindeki yaşamı dahil ediyor muyuz, yoksa bütün türleri ve yaşayan süreçleri ve dolayısıyla yaşamın ekolojik koşullarını mı kastediyoruz gibi önemli bir soru da dahil olmak üzere. Mesele yaşam biçimlerini birbirinden ayıran tipolojilerin düzenli olarak üzerini örttüğü yaşamın ilişkiselliğini yeniden düşünmektir. Bu ilişkiselliğe karşılıklı bağımlılığa dair kavramları da dahil etmemiz gerektiğini düşünüyorum, kaldı ki yalnızca yaşayan insan varlıklar arasındaki karşılıklı bağımlılığı değil – bir yerde yaşayan ve yaşamı sürdürebilmek için toprak ve suya gereksinim duyan insan varlıklar aynı zamanda insan olmayan varlıkların yaşam üzerindeki hak iddialarının kendilerinininkiyle örtüştüğü bir dünyada yaşamaktadırlar, ayrıca bazen insan olmayanlar ile olanlar yaşayabilmek için birbirlerine hayli bağımlıdır- lar.³⁷ Bu örtüşen yaşam alanları (ya da yaşayan alanlar) hem ilişkisel ve süreçsel olarak değerlendirilmelidir, hem de her birinin yaşamın kolanmasını sağlayan koşulları gerektirdiği göz önünde bulundurulmalıdır.

Şiddetsizliğin radikal eşitliğe bağlılıkla birleştirilmesi gerektiğini savunmamın bir sebebi, şiddetin tam da toplumsal eşitsizliği yoğunlaştıracak şekilde işliyor olmasıdır. Biyopolitik ırkçılık biçimleri ve savaş mantıkları bu eşitsizlikleri farklı biçimlerde üretir, fakat her ikisi de yası tutulabilir yaşamlar ile yası tutulamaz yaşamlar arasında, değerli yaşamlar ile harcanabilir yaşamlar arasında düzenli olarak ayırım yapar. Biyopolitik şiddet biçimleri savaş mantıklarını bire bir takip etmese de onun fantazmatik sahne-

37. Donna Haraway, *The Companion Species Manifesto*, Chicago: Prickly Paradigm, 2003; ve *When Species Meet*, Minneapolis, MN: University of Minnesota Press, 2007.

lerini kendi rasyonalite tarzına masseder: Avrupa veya ABD (ya da Avustralya) göçmenleri sınırları dahiline kabul ederse, misafirperverliğinin sonucu olarak yıkıma uğrayacaktır. Böylece yeni göçmen ev sahibini yutup yok edecek bir yıkıcı güç olarak resmedilir. Bu fantezi göçmen nüfuslara yönelik şiddetli yıkımı gerekçelendirmenin temeli haline gelir. Yıkımı cisimleştiriyor ve yıkım tehdidini taşıyorlardır, dolayısıyla yıkıma uğratılmaları gerekir. Gelgelelim böyle bir mantığa dayanan edim, mevcut şiddetin göçmenlere yönelik şiddet olduğunu açık eder. Savaş mantığına göre korkutucu bir karşılaşma söz konusudur: Şiddete uğrama riski vardır ve yıkım kendini göçmenlere karşı koruyan devletin içinde bulunduğu koşul olarak hayal edilir. Oysa ki şiddet devlet şiddetidir, ırkçılık ve paranoyayla beslenmiştir ve göçmen nüfusa yönlendirilmiştir. Ortadaki haksızlığın şiddet uygulanması olduğu açıktır, fakat aynı zamanda başka bir haksızlık gerçekleşir, bu da toplumsal eşitsizliğin yeniden üretilmesidir. İkincisi, yaşamlara ve bizzat yası tutulabilirliklerine atfedilen değerdeki farkın yoğunlaştırılması biçimini alır. İşte tam bu nedenle şiddetin eleştirisinin aynı zamanda eşitsizliğin de radikal bir eleştirisi olması şarttır. Dahası, eşitsizliğe karşı çıkmak, kimi yaşamların saf şiddet veya yakın bir şiddet tehdidi olarak, başkalarının ise öz savunma hakkına ve yaşamının muhafaza edilmesi hakkına haiz olarak resmedildiği irksal fantazmagoriyi eleştirel olarak teşhir etmeyi gerektirir. Bu iktidar farkı ve aldığı fantazmagorik biçim şiddet ve şiddetsizlik meselelerinin kamusal hayatta tartışılmasına ve karara bağlanmasına aracı olan kavramsal aygıtta dahil olur.

Şiddetin eleştirisi şiddetsizlik pratiği ile aynı şey değildir, fakat böyle bir pratiğin böyle bir eleştiri olmaksızın ilerlemesi de mümkün değildir. Şiddetsizlik pratiğinin tüm bu fantazmagorik ve siyasal zorluklarla yüzleşmesi gerekir, bu da ciddi bir umutsuzluğa yol açabilir. Fanon'a bugün şiddeti gerekçelendirmek ve şiddete karşı çalışmak için de dahil olmak üzere pek çok farklı amaç için başvuruluyor. Fanon'un düşüncesi buradaki argüman için de son derece önemli – özellikle de *Siyah Deri, Beyaz Maskeler* için

merkezi nitelikte olan beden figürünün, “Şiddet Üzerine” başlıklı yazısında eşitliğe dair bir tespite varan bir şekilde yeniden ortaya çıktığını dikkate alırsak. Elbette Fanon’da insanüstü bir kaslılık fantezisi söz konusudur, beden sömürgeci iktidarın kalesini yıkacak denli kuvvetli olarak tahayyül edilir ve bu hiper-erillik fantezisini pek çok kişi eleştirmiştir. Fakat aynı metne başka bir yaklaşımla bakarsak, eşitliğe dair bedensel yakınlık durumundan doğan bir tespiti mümkün kıldığını görürüz:

Sömürge tebaası, böylece, yaşamının, aldığı soluğun, atan kalbinin sömürgecininkilerle aynı olduğunu keşfeder. Sömürgecinin derisinin bir yerlinin derisinden daha değerli olmadığını öğrenir. Diğer bir deyişle, dünyası temelden altüst olur. Sömürge halkının duyduğu yeni ve devrimci güven bütünüyle buradan kaynaklanır. Çünkü gerçekten de benim yaşamım sömürgecininki kadar değerliyse, sömürgecinin bakışı artık beni ne titretir ne de yerimde çakılmama neden olur, sesi artık beni dondurmaz.³⁸

İrksal fantazmin kırıldığı, eşitlik beyanının dünyayı yerinden oynattığı ve dünya kurucu yeni bir potansiyel açtığı bir andır bu.

Yasal bir rejimin yapısal ırkçılığını teşhir etmeye ve yıkmaya çalışanları rejimin nasıl şiddet diye nitelendirdiğini genel hatlarıyla çizmeye çalıştık. Elbette eşitlik talebinin “şiddetli” bir edim olarak adlandırılması dehşet vericidir, keza siyaseten kendi kaderini tayin etme veya güvenlikçi tehditlerden ve sansürden azat yaşama gibi taleplerin de aynı kınamayla karşılaşması da öyledir.

Peki bu nitelendirmeyi ve yansıtmayı nasıl dile getireceğiz, eleştireceğiz ve mağlup edeceğiz? Bu yolda devlet şiddetinin pekiştirilmesini destekleyen fantezinin harekete geçirdiği kavramsal tersine çevirmeleri değerlendirebiliriz. Türkiye’de barış bildirisi imzalayanlar terörizmle suçlanıyor. Filistin’de ise herkesin eşitliğini ve siyaseten kendi kaderini tayin hakkını güvenceye alacak siyasal bir yönetim biçimi peşinde olanlar sıklıkla şiddetli yıkıcılıkla suçlanıyorlar. Bu gibi ithamlar şiddetsizliği savunanları pa-

38. F. Fanon, *Yeryüzünün Lanetlileri*, çev. Şen Süer, İletişim, 2021, s. 49.

ralize etmek ve baltalamak içindir, savaşa karşı çıkan bir konum çarpıtılarak aslında hep savaşın *içindeki* bir konum olagelmış gibi sunulur.

Böyle olduğunda, ki olur, savaşın eleştirisi dalavere, saldırganlık, gizli husumet olarak yorumlanır. Eleştiri, muhalefet ve sivil itaatsizlik millete, devlete, hatta insanlığa saldırı olarak yorumlanır. Bu gibi suçlamalar varsayımsal savaş çerçevesinden doğar, çerçevenin dışında bulunan herhangi bir konum tahayyül edilemez. Bir başka deyişle, tüm konumlar, apaçık şiddetsiz olanlar bile, şiddetin permütasyonları olarak değerlendirilir. Nitekim “apaçık” şiddetsiz olan pratiklerden bahsetsem de, paranoyak ve tersyüz olmuş mantığın yönettiği bir episteme içinde neticede ancak bazı pratikler şiddetsiz olarak tezahür edebilir. Bizzat savaşın eleştirisi veya toplumsal ve ekonomik eşitsizliği sonlandırma çağrısı savaş yürütme biçimleri olarak değerlendirildiğinde umutsuzluğa kapılıp tüm sözlerin çarpıtılabileceği ve tüm anlamların yenilgiye uğratılabileceği sonucunu çıkarmak mümkündür.

Kendini dayatan nihilizm karşısında eleştirel sabır gerekiyor, saldırmakta olmayan, hatta saldırıya uğramakta olan birini bile “saldırıyor” kılan fantazmagori biçimlerini sabırla teşhir etmek gerekiyor. Ortadoğu veya Kuzey Afrika’dan insanların göçünün Avrupa’ya ve insanlığı yıkıma uğratacağını, dolayısıyla bu insanların reddedilmesinin ve terk edilmesinin, hatta icap ederse ölüme bırakılmasının gerektiğini düşünen görüş ve politikalar da aynı tersine çevirmeyi icra eder. Bu öldürücü mantık günümüzde gericiler ve faşistler arasında hüküm sürüyor. O anda konuşan ve eyleyen, ya da konuşuyor veya eyliyormuş gibi görünen her kimse onun yerine bir fantazm geçiriliyor, bu fantazm ötekilerin potansiyel şiddetinden korkanların ve dışsallaştırılmış figürlerde onlara havale ettikleri yıkıcılıkla karşılaşanların saldırganlığını cisimleştiriyor, böylece bütünüyle dışsallaştırılmış yıkıcılık ölümcül muradına eriyor. Savunmacı saldırganlığın bu biçimi, aralarına hangi duvarlar örülürse örülsün bu yaşamın bir başkasından nihai olarak ayrılamayacağı bilgisinden epey uzaktır. Duvarlar bile ayırdık-

larını birbirine bağlar, toplumsal bağın sefil bir biçimiyle de olsa.

Bu son bahsettiğim perspektifi akılda tuttuğumuzda, eşitliğe ve bir arada yaşama yeni bir bakışla yaklaşabiliriz. Bütün yaşamların eşit derecede yası tutulabilir olduğu varsayımıyla yola çıkarak bunun hem ölümden hem yaşarken nasıl önem arz ettiğini görmeye çalışabiliriz; nitekim yaşarken potansiyel olarak yası tutulabilir olan yaşam bir geleceğe layık görülen yaşamdır, o geleceğin nasıl şekilleneceği ise ne öngörülebilir ne de önden salık verilebilir. Bir yaşamın geleceğini kollamak, o yaşamın alacağı biçimi, izleyeceği yolu dayatmak değildir; yaşamların alabileceği olumsal ve öngörülemez biçimleri açık tutmaktır. Yaşamın geleceğini kollamayı olumlayıcı bir yükümlülük olarak görmek, farklılıkları sürekli olarak tehditmiş gibi resmedilen ötekiler pahasına kendini ya da kendi cemaatini korumaktan son derece farklıdır. Örneğin göçmenler yıkımın alameti olarak, yıkımın saf taşıyıcıları olarak ırksal veya ulusal kimliği katışıklılıkla zehirliyormuş gibi resmedildiğinde, onları engellemek ve süresiz olarak alıkoymak, denize geri itmek, tekneleri bozulduğunda ve ölüm tehlikesiyle karşı karşıya kaldıklarında imdat çağrılarına cevap vermeyi reddetmek gibi eylemlerin tamamı, öfkeli ve intikamcı bir tavırla, örtük olarak ya da alenen ırksal imtiyaz üzerinden tanımlanan yerli cemaatin “öz-savunması” olarak gerekçelendiriliyor. Ahlaki ruhsat verilen bu yıkıcılığın kaynağında, toksik ve şişirilmiş bir öz-savunma mefhumunun olduğunu görüyoruz, bu öz-savunma mefhumu bu noktada kendi şiddetini yeniden adlandırma pratikleriyle gerekçelendiriyor. Ardından bu şiddet hem ırkın hem de ırkçılığın savunmasında işleyen o ırkçı ahlaki kılma işlemi tarafından aktarılıyor, örtbas ediliyor ve ruhsatlandırılıyor.

Belki de betimlediğimiz şey insanların dünyasında yaygın olan ruhsal mekanizmalardır, bizim şiddet karşıtlığımız da insan ruhunda ya da insan ruhunun tanımlayıcı ilişkilerinde mevcut olan yıkıcı potansiyeli değiştirmeye yönelik beyhude bir çabadır. Şiddetin siyasal eleştirisine verilen cevap bazen, insan yıkıcılığının asla tamamiyle üstesinden gelinemeyeceği, bunun alışageldiğimiz

toplumsal bağları kâh güçlendiren kâh koparan bir dürtü, titreşim veya potansiyel halinde insan topluluklarına ait bir unsur olduğu yönünde bir argüman biçimini alıyor. Hobbes'un görüşü muhakkak ki böyleydi, Balibar'ın da bu konuda son derece isabetli olan çağdaş bir yeniden değerlendirme sunduğunu gördük. Yıkıcılığın toplumsal ilişkilerde bir dürtü mü yoksa nitelik mi olduğu sorusu cevaplanmamış bir soru olarak duruyor. Diyelim ki yıkıcılığa yönelik genel bir imkân ya da eğilim olduğunu teslim ettik, bu durumda şiddetin siyasal eleştirisi baltalanmış mı yoksa kuvvetlenmiş mi olur? Bu soruları cevaplayabilmemiz için şunları sormalıyız: Yıkıcılığın toplumsal kuram ve siyaset felsefesi açısından içerimleri nedir? Yıkıcılık karşılıklı bağımlılığın bir yan ürünü müdür, yoksa insan ilişkilerini tanımlayan sevgi ve nefret kutuplaşmasının, insan topluluğunu tehdit eden ya da kaynaşmasını sağlayan şeyin bir parçası mıdır?

Toplumsal bağları yeniden değerlendirirken bunları karşılıklı bağımlılığın bedenli biçimlerinde temellendirmek bize, toplumsal eşitliğin, bireyciliğin yeniden üretilmesine dayanmayan bir versiyonunu kavramak için bir çerçeve sunuyor. Bu çerçevede bireyin yerini kolektif almaz, daha ziyade birey zorunlu ve çiftdeğerli nitelikteki toplumsal bağlar tarafından biçimlendirilip taşınır. Bu bağlamda yaşamların eşit yası tutulabilirliğinden bahsetmek, yası tutulabilirliğin bireylere uygulanacak bir ölçü sistemini tesis etmek değildir, hangi tür yaşamın açık uçlu bir geleceğe layık olduğuna ve kimlerin yaşamlarının yası tutulabilir olduğuna dair kamusal fikirleri şekillendiren ırksal fantazmları sorgulamaktır. Yaşamların farkçı bir biçimde değerlendirildiği bu fantazmatik alanı bozmak, yaşamı olumlamayı gerektirir, fakat “yaşam yanlısı” bir konumdan farklı bir biçimde. Nitekim solun yaşama dair söylemi gerici rakiplerine feda etmemesi gerekir. Eşitliği olumlamak, bir arada yaşamı olumlamaktır, bir arada yaşamı tanımlayan şeylerden biri de bedenın bireysel sınırlarının keskinliğini gideren, ya da o keskinliği toplumsal ve siyasal potansiyelini ortaya çıkaracak şekilde işleyen bir karşılıklı bağımlılıktır.

Yaşamı olumlamak demek yalnızca benim yaşamımı olumlamak demek değildir, kaldı ki benim yaşamımı da kapsar elbette. Her toplumsal bağda bulunan yıkıcı potansiyeli toplumsal bağ koparacak şekilde yansıtan saldırganlık figürleri tarafından pekiştirilmiş ve başka yaşamlar pahasına kazanılmış bir kendini muhafazadan son derece farklıdır bu. Yıkıcılık kapasitemizden hiçbirimiz kurtulamayacak da olsak, hatta belki tam da kurtulamayacağımızdan, etik ve siyasal değerlendirmenin bulunduğu nokta şiddetsizlik görevidir. Tam da yıkıma sebep olabileceğimizden neden bunu yapmamamız gerektiğini bilmek ve kendi yıkıcı kapasitemizi frenleyecek karşı güçleri toplamak yükümlülüğünü taşırız. Şiddetsizlik bizi bağlayan etik bir yükümlülük haline gelir, çünkü birbirimize bağlıyızdır; sövüp saydığımız, ruhun çiftdeğerli sallantılarını açık eden bir yükümlülük olabilir bu gayet tabii, ancak o çiftdeğerliliği kesin olarak karara bağlamaksızın da toplumsal bağ muhafaza etme yükümlülüğünde karar kılmak mümkündür. Birbirimizi yıkıma uğratmama yükümlülüğümüz, yaşamlarımızın çekişmeli toplumsal biçiminden kaynaklanır ve onu yansıtır, ayrıca bizi kendini muhafaza etmenin ötekilerin yaşamlarını muhafaza etmeyle bağlantılı olup olmadığını yeniden değerlendirmeye yönlendirir. Kendini muhafazadaki kendilik kısmen o bağlantı tarafından, o zorunlu ve zor toplumsal bağ tarafından tanımlanmıştır. Kendini muhafaza etmek şiddet kullanmanın temeli haline getirildiğinde, şiddetsizlik ilkelerinin istisnası olarak kutsandığında, o “kendilik” kim olacaktır ki yalnızca kendini ve halihazırda kendilik rejimine dahil olanları muhafaza edecektir? Böyle bir kendilik sadece kendine ve bireysel kendilik duygusunu pekiştiren kişilere aittir, dolayısıyla dünyasız kalakalmış bir halde bu dünyayı tehdit eder.

Freud'da Siyaset Felsefesi: Savaş, Yıkım, Mani ve Eleştirel Yeti

Bize gösterdiğiniz ilgiyi suistimal etmekten çekiniyorum, nihayetinde siz savaşın engellenmesi meselesiyle ilgileniyorsunuz, kuramlarımızla değil. Yine de yıkıcılık dürtümüz üzerinde kısaca durmak isterim, çünkü gördüğü rağbet taşıdığı önemle katiben eşit değildir.

Sigmund Freud'dan Albert Einstein'a, 1932

1915'TE, BİRİNCİ DÜNYA SAVAŞI esnasında yazdığı “Savaş ve Ölüm Üzerine Düşünceler” başlıklı yazısında Sigmund Freud bir cemaati bir arada tutan bağlar ve bu bağları koparan yıkıcı güçler üzerine düşünür.¹ İlk olarak 1920’de ortaya attığı,² ardından gelen on yılda daha etraflı bir şekilde geliştirdiği “ölüm dürtüsü” kavramı üzerine eğildiği dönemde Freud’un insanlardaki yıkıcılık kapasitesine olan ilgisi giderek artmıştır. “Sadizm”, “saldırganlık” ve “yıkıcılık” diye adlandırdığı şeyler ölüm dürtüsünün başlıca temsilcileri haline gelmiş ve kavram en olgun formülüne *Uygartılığın Huzursuzluğu*’nda kavuşmuştur.³ “Hâkim olunamayacak bir

1. Sigmund Freud, “Savaş ve Ölüm Üzerine Düşünceler”, *Uygartılı Toplum ve Din* içinde, çev. Emre Kapkın, Payel, 2004, s. 53-82.

2. Sigmund Freud, “Haz İlkesinin Ötesinde”, *Haz İlkesinin Ötesinde / Ben ve İd* içinde, çev. Ali Babaoğlu, Metis, 2001, s. 21-78.

3. Sigmund Freud, *Uygartılığın Huzursuzluğu*, çev. Haluk Barışcan, Metis, 1999.

doğanın –kendi ruhsal bünyemizin– bir parçası” diye adlandırdığı şey burada yeni bir biçim alır;⁴ Freud gitgide daha karmaşık insani bağlar yaratan güç olan Eros ile bu bağları koparan güç Thanatos’u karşı karşıya getirdiği ikici bir metafizik geliştirmiştir. Dayanıkları bir siyasal yapı, toplumsal bağların az çok yerli yerinde kalmasını gerektirir; öyleyse bu yapılar Freud’un betimlediği yıkıcı güç ile nasıl başa çıkabilir?

Freud Birinci Dünya Savaşı üzerine düşünürken yıkıcılığa dair bir dizi tespit yapar. 1915 tarihinde Freud, esas amaçlarından biri toplumsal bağların yıpratılması olan ölüm dürtüsü mefhumunu henüz ortaya atmamıştı, fakat o dönemde tanık olduğu, insanın muazzam ve emsalsiz yıkıcılığına dair izlenimini şöyle kayıt düşmüştü:

Çıkacağına inanmayı reddettiğimiz savaş patladı ve ne getirdi: düş-kırıklığı. Saldırı ve savunma silahlarındaki mükemmelliğin büyük ölçüdeki artışı nedeniyle başka zamanların herhangi bir savaşından daha kanlı ve daha yıkıcı olmakla kalmadı, en az kendinden öncekiler kadar zalim, kin dolu ve amansız oldu. Barış zamanında devletlerin kendilerini gözetmek zorunda tuttıkları Uluslararası Hukuku göz ardı etti; yaralıların ve sağlık hizmetlerinin önceliklerini, toplumun sivil ve askeri kesimleri arasındaki ayrımı, özel mülkiyet hakkını görmezden geldi. Kör bir öfkeyle önüne çıkan her şeyi sanki kendisi bittikten sonra hiçbir gelecek ve insanlar arasında hiç barış olmayacakmış gibi ayaklar altına aldı. Savaşan halklar arasındaki tüm ortak bağları kopardı ve böylesi bağların yenilenmesini gelecekte uzunca bir süre olanaksız kılacak bir miras bırakma tehdidi yarattı.⁵

Freud’un bu sözleri pek çok nedenle kayda değer, en önemlisi de yıkıcılığın tarihinde bir sıçrama gerçekleştiği hissidir: Yıkıcılığın böylesini daha önce hiç görmemiştik. Yeni silahların geliştirilmesi yıkımın önceki savaşlardakine kıyasla çok büyümesine sebep olsa da, Freud’a göre zalimlik düzeyi aynıdır, dolayısıyla insanlar daha zalimleşmiş değildir, daha ziyade teknoloji aynı za-

4. A.g.y., s. 45.

5. Freud, “Savaş ve Ölüm Üzerine Düşünceler”, a.g.y., s. 60-61.

limliğin eskisinden daha büyük yıkıma yol açmasını sağlamıştır. O silahlar olmasaydı savaş daha az yıkıma sebep olabilirdi, fakat devreye soktuğu zalimlik daha az olmazdı. Yani zalimliğin teknoloji tarafından pekiştirildiğini söyleyecek olsak, Freud bu görüşe direnirdi: Yıkıcılık yeni ve tarihsel olarak değişken biçimler alır, fakat zalimlik olduğu gibi kalmıştır. Dolayısıyla insanın zalimliği tek başına tüm yıkıcılığı açıklayamaz, teknoloji de kendi failliğini icra eder. Gelgelelim insanlardaki insana özgü yıkıcılık kapasitesi insan öznesinin çiftdeğerli ruhsal kuruluşundan kaynaklanır. Yıkıcılığı dizginlemek için ne yapılabilir sorusu böylece çiftdeğerlilik ve teknoloji mevzularını devreye sokar, özellikle de savaş bağlamında düşünüyorsak.

Savaşmak genellikle milletlere özgü bir faaliyet olarak değerlendirilse de savaş güdüleyen kör öfke tam da milletlerin varlığını mümkün kılan toplumsal bağları imha eder. Bu kör öfke, savaş ve düşmanlıkla pekiştirilmiş geçici bir bütünlük üreterek bir milletin milliyetçiliğini güçlendirebilir pekâlâ, ama bir yandan da siyaseti mümkün kılan toplumsal ilişkileri aşındırır. Savaşın ortalığa saldıdığı yıkıcılık gücü toplumsal bağları koparır ve öfke, öç ve güvensizlik (“kin”) üretir, öyle ki onarımın mümkün olup olmayacağı belli değildir artık, sırf geçmişte kurulmuş ilişkileri değil, gelecekte barış içinde bir arada var olma imkânını da baltalar. Alıntıladığım pasajda Freud’un Birinci Dünya Savaşı üzerine söz aldığı açıktır, ama ileri sürdüğü iddialar aynı zamanda daha genel olarak savaşa dairedir: savaş “önüne çıkan her şeyi ... ayaklar altına alır”. Burada Freud, ketlemeleri yerli yerinde tutan engelleri devirmenin aslında savaşın amaçlarından biri olduğunu ileri sürer – askeri personele öldürme ruhsatı verilmiştir. Bir savaşın aleni stratejik veya siyasal amaçları ne olursa olsun bunlar savaşın yıkım amacına kıyasla cılız kalır; savaşın en başta yıktığı şey yıkıcılık ruhsatına konmuş kısıtlamalardır. Savaşın beyan edilmeyen “amacı”ndan bahsetmemiz doğruysa eğer, bu ne siyasal coğrafyayı değiştirmek, ne de yeni bir siyasal düzen getirmektir; daha ziyade, siyasetin toplumsal temelini yıkmaktır. Böyle bir iddia pekâlâ abar-

tılı görünebilir, hele ki mesela adil savaşlara, yani demokrasi adına faşist veya soykırımcı rejimlere karşı yürütülen savaşlara inanıyorsak. Ama böyle örneklerde bile savaşın aleni hedefi ile ortalığa saldıgı yıkıcılık hiçbir zaman eş değildir. Adına “adil savaş” denen bir savaş bile beyan edilen amaçları, kastedilen hedefi aşan bir yıkıcılık riski taşır.

Gerçekten de savaşın kamusal ve beyan edilen amaçları ne olursa olsun, başka bir amaç da her zaman işler haldedir, Freud buna “kör öfke” adını verir. Savaşta bir halkı veya milleti güdüleyen, hatta birleştiren bu öfke aynı zamanda halkı ve milleti birbirinden koparır, kendini muhafaza etme veya kendini güçlendirme odaklı tüm amaçlara karşı işler. Hiddetin böylesinin ilk ve başlıca amacı, yıkıcılığa konmuş olan kitlemeleri ve kısıtlamaları, yani yıkım önündeki engelleri aşmaktır; yıkıcılığı artırmayı ve olabildiğince geleceğe uzanacak şekilde yeniden üretmeyi hedefler – ki bu yıkımdan ibaret bir gelecek de olabilir, geleceğin kendisini yıkmanın bir biçimi de. Savaşın beyan edilen yerel ve geçici amaçlarının ortasında başka bir amaç, hatta “dürtü”, kök salar – sınırsız bir yıkıcılık. Savaşta bir topluluk veya millet, savaşın ülkeyi savunma veya düşmanı yok etme gibi aleni amaçları etrafında seferber olarak geçici bir bütünlük kazanabilir fakat o seferberlik içinde alenen ifade edilen bu amaçların hepsini aşan, yalnızca savaşın hedef aldığı toplulukların toplumsal bağlarını değil, savaş yürüten topluluklarınkileri de koparan bir şey oluşabilir ya da kök salabilir. Freud’un Yunan tragedyasından aldığı “kör öfke” fikri, çok değil beş yıl sonra adına “ölüm dürtüsü” diyeceği şeye işaret eder. Daha 1915’te Freud’un kafa yorduğu mesele, yıkıcı teknolojiyle büyütülen ölüm dürtüsünün kazandığı güçle dünya çapında yıkıma yol açabilmesi ve tam da yıkıcılığı dizginleme gücüne sahip olan toplumsal bağları yıkabilmesidir. *Uygarlığın Huzursuzluğu*’nda görüldüğü gibi, 1930’a gelindiğinde Freud’un daha alenen dert ettiği mesele soykırım olasılığıdır. Burada şöyle yazar:

Bana öyle geliyor ki, insan türünün kaderini belirleyecek olan soru, uygarlığın gelişiminin, birlikte yaşamın insanların saldırganlık ve özyı-

kım (*Agressions und Selbstvernichtungstrieb*) dürtüleri (*Trieb*) tarafından bozulmasına hâkim olmayı başarıp başaramayacağı ve bu hâkimiyetin ne ölçüde gerçekleşeceğidir. Bu anlamda içinde bulunduğumuz dönem özel bir önem taşıyor belki de. İnsanlar doğa güçleri üzerindeki hâkimiyetlerini o denli artırmış durumdalar ki, bunların yardımıyla birbirlerini son insana varana dek ortadan kaldırmaları işten değildir.⁶

Kitabın 1931 baskısında bu paragrafa bir satır ekleyerek “ebedi Eros’un kendisi gibi ölümsüz olan rakibiyle giriştiği kavgada kendi üstünlüğünü göstereceği” umudunu belirtir, fakat böyle bir çabanın ne denli başarılı olabileceğini kimsenin önceden kestiremeyeceğini not düşer. Freud, Birinci Dünya Savaşı’nda gördüğü ve 1930’larda Avrupa’ya daha büyük ölçekte geri dönmekte olduğunu hissettiği korkunç yıkıcılığa karşı bir imkân arıyordu. Fakat yıkıcılığı anlama çabası için tarihe ya da ampirik örneklerle dönmek-tense “dürtüler” adını verdiği şeye başvurur – en fazla spekülâtif bir hamle gibi görünür bu. Peki neden dürtülerin hayatına bakmalı? Freud’a göre toplulukların eylemlerine dair kendilerine sundukları bilinçli nedenler ile bu eylemleri yönlendiren alttaki güdüler aynı değildir. Dolayısıyla yıkıcılığın nasıl bertaraf edileceğine dair düşünmek, rasyonel düşünce açısından kabul görebilir bir argüman sunmanın ötesinde bir şeyi gerektirir – dürtülere bir şekilde hitap edilebilmeli, savaşa yol açabilecek o itici yıkıcılıkla (ve ona karşı) çalışmanın bir yolu bulunabilmelidir.

Dürtü kuramına karşı mevcut şüpheci yaklaşımlardan birinin sebebi Freud’un kullandığı “*Trieb*” sözünün İngilizceye “içgüdü” olarak çevrilmiş olmasıdır. Freud çalışmalarında hem *Instinct* hem *Trieb* sözlerini kullansa da, ikincisi daha sık geçer ve ölüm dürtüsü (*Todestrieb*) kesinlikle “ölüm içgüdü” değildir. *Bütün Eserleri*’nin James Strachey çevirisi tutarlı bir şekilde her iki terimi de “içgüdü” olarak karşılamış ve böylece İngilizce literatürde biyolojist bir kavrayışa, hatta kimi yorumlarda Freud’da dürtülerin bir tür biyolojik determinizme tabi olduğu görüşüne yol açmıştır.

İngilizceye “İçgüdüler ve Uğradıkları Değişiklikler” diye çevrilen “*Triebe und Triebchicksale*”, ama daha doğru çevirisinin “Dürtüler ve Kaderleri” olacağı yazısında Freud dürtünün (*Trieb*, “itme” anlamında) ne münhasıran biyoloji âlemine ne de tümüyle özerk bir ruhsal alana ait olduğunu, daha ziyade somatik ve düşünsel alanlar arasında bir eşik kavram (*ein Grenzbegriff*) olarak işlev gördüğünü izah eder.⁷

1920 yılına kadar Freud ruhsal hayatın haz, cinsellik veya libido tarafından yönetildiğini savunmuştu. Arzuyu yerine getirmeyle ya da doyuma yönelik dürtüyle açıklanamayacak, zorlantılı tekrar içeren semptomların var olduğunu ancak çeşitli savaş nevrozlarıyla karşılaştığında düşünmeye başladı. Yani Freud ölüm dürtüsünü savaşın ardından formülleştirdi, bunda özellikle de tekrarlayıcı bir nitelik taşıyan yıkıcılık biçimlerine dair değerlendirmelerinin de etkisi vardı (sonradan *Uygarlığın Huzursuzluğu*’nda bu yıkıcılık biçimlerinden “erotik olmayan saldırganlık” diye bahsedecektir).⁸ Ölüm dürtüsünü ilk formülleştirdiği *Haz İlkesinin Ötesinde*’de Freud, görünürde herhangi bir arzuya hizmet etmese de tekrarlayan davranış biçimleri için bir açıklama bulmaya çalışmıştı. Savaş nevrozlarından mustarip olan hastalarla karşılaşmış, haz ilkesiyle açıklanabilecek tekrarlama biçimlerine hiçbir benzerlik taşımayan şekillerde travmatik şiddet ve kayıp sahnelerini yeniden yaşadıklarını görmüştü. Bu tekrarlayan acı çekme görünürde herhangi bir tatmin ile bağlantılı olmadığı gibi, hastanın durumunu gitgide, yaşamının organik temelini tehlikeye sokacak denli kötüleştiriyordu. Bu noktada Freud ölüm dürtüsünün ilk versiyonunu geliştirdi, buna göre organizma birincil inorganik haline, yani tüm uyarılmalardan kurtulduğu bir hale geri dönmeye çalışır.

7. Freud, “Instincts and Their Vicissitudes”, *Standard Edition* 14, 1915, s. 121-22: “‘İçgüdü’ bize, zihinsel ile somatik arasındaki sınırdaki sınırda bir kavram olarak görünüyor.” Almancası: “So erscheint uns der ‘Trieb’ als ein Grenzbegriff zwischen Seelischem und Somatischem”, Sigmund Freud, *Psychologie des Unbewussten*, Frankfurt am Main: Fischer Verlag, 1982, s. 85.

8. Freud, *Uygarlığın Huzursuzluğu*, s. 76.

Freud'a göre gerçekte her insan organizması bu kökene geri dönmeye çalışır, öyle ki yaşamın güzergâhı "ölüme giden dolambaçlı bir yol" olmaktan ibarettir.⁹ İnsanlarda arzuların doyumunu sağlamaya ve kendi organik yaşamını muhafaza etmeye çalışan bir şey olduğu kadar, arzu doyumunun yanında işleyen ve –başkasının yaşamı olsun, kendi yaşamı olsun, veya dinamik karmaşıklıkla yaşayan çevre olsun– yaşamın organik koşullarını olumsuzlamaya çalışan bir şey daha vardır.

Freud'un insan ruhundaki bir eğilimin, insan organizmasını bireyleşmiş yaşamından önceki bir zamana geri döndürmeye çalıştığını koyutlamasının içerimleri nelerdir? Yıkıcılığa dair düşünceleri başta öteki yaşamların yıkıma uğratılması olasılığına odaklanmıştı, özellikle de silah teknolojisinin insan yıkıcılığının gücünü artırdığı savaş koşullarında. Savaş nevrozlarından mustarip olanlar ise savaşın ruhsal sonuçlarını yaşıyorlardı, bu vakalar Freud'u yıkıcılığın nasıl sırf ötekilere karşı değil, insanın kendisine karşı da işlediğini düşünmeye yönlendirdi. Savaş nevrozları savaşta çekilen acıyı amansız tekrarlamalar içeren travmatik semptomlar biçiminde sürdürür: Kişi bombardımana tutulur, saldırıya uğrar, kuşatılmıştır – tüm bunlar travma sonrası sahnede devam eden savaş metaforlarıdır. Freud bunu yıkıcılığın tekrarlayıcı niteliği olarak tanımlar. Hastanın toplumsal tecridiyle sonuçlanır; daha genel değerlendirildiğinde hem toplumları bir arada tutan toplumsal bağları zayıflatır, hem de intihara varabilecek bir özyıkım biçimini alır. Bu yıkıcılık biçiminde libido veya cinselliğin rolü azalmış, hatta ortadan kaybolmuştur. Siyasal hayatın olmazsa-olmaz koşulu olan toplumsal bağlar siyasal hayatın orta yerinde lime lime edilir.

Haz İlkesinin Ötesinde'nin sonlarına doğru Freud bir şekilde her insan organizmasının kendi ölümüne çabaladığını ileri sürer, ayrıca bu eğilimin cinsel dürtülerden türetilmeyeceğini iddia eder. Ölüm dürtüsünün delillerini, cinsel sadizmde ve daha genel

olarak sadomazoşizm fenomeninde bulmanın mümkün olduğunu ileri sürer.¹⁰ Ölüm dürtüsünün cinselleştirilmesi neticede yıkıcılığının cinselliğin amaçlarına –Freud’a göre bunlar yıkıcı değildir– tabi kılınmasını sağlayabilir, fakat ölüm dürtüsünün baskın çıkması da mümkündür – bunun en sarıh örneklerinden biri cinsel şiddettir. Sadomazoşizmde potansiyel olarak hem özyıkım hem de ötekinin yıkımı işler haldedir, bu da Freud’a cinsel dürtüden farklı bir dürtünün yine de cinsel dürtü aracılığıyla işleyebileceğini gösterir. Ölüm dürtüsü kaçak ve fırsatçıdır, doğru dürüst veya alenen kendini bildirmeksizin cinsel arzuyu ele geçirir. Birleşme arzusuyla başlayan cinsel ilişki, sevgililerin beyan ettikleri amaçlara açıkça karşı gelen özyıkımın sayısız biçimiyle kesintiye uğrar. Açıkça özyıkıcı olan ya da kişinin korumayı en çok istediği bağları koparan edimlerin tedirgin edici niteliği, ölüm dürtüsünün cinsel hayatta kendini gösterme şekli olan olağan enkaz biçimlerinden sadece biridir.

Uygarlığın Huzursuzluğu’nda Freud sadizmi bir kez daha ölüm dürtüsünün “temsilcisi” olarak sunar, fakat bu sonraki eserde ölüm dürtüsünü saldırganlık ve yıkıcılık kavramlarıyla daha açık bir şekilde bağlantılandırır. Yani bu, ölüm dürtüsünün ikinci ya da sonraki versiyonu olarak görülebilir. Artık saldırganlık münhasıran cinsel sadomazoşizm bağlamında işliyor olarak görülmez, çünkü Freud’un belirttiği gibi “erotik olmayan saldırganlık ve yıkıcılığın her yerde var olduğunu” artık gözden kaçırmamalıyızdır.¹¹ Freud burada Avrupa’da kavgacılığın ve milliyetçiliğin tırmanmasını, ayrıca antisemitizmin güçlenmesini kayda geçmektedir. Saldırganlığın bu biçimleri hazla ya da hazza dair olan tatminlerle bağlantılı değildir: “Bu saldırganlık içgüdüğü [dürtüsü], Eros’un yanında rastladığımız, dünyanın hâkimiyetini onunla pay-

10. Freud sadomazoşizmi kuramsallaştırırken başta “Dürtüler ve Kaderleri”nde (1915) bu fenomeni libido kuramına başvurarak açıklamaya çalışır, fakat *Haz İlkesinin Ötesinde*’de (1920) ve “Mazoşizmin Ekonomik Sorunu”nda (1924) bunu ölüm dürtüsünün ışığında gözden geçirir.

11. Freud, *Uygarlığın Huzursuzluğu*, s. 76.

laşan ölüm içgüdüsünün [dürtüsünün] bir türevi ve ana temsilcisidir.”¹² Şimdi “Eros” ve “Thanatos” adını verdiği şeyler genellikle birbirinden ayrı vuku bulmasalar da karşıt amaçlar taşır: Eros toplum içindeki ayrı birimleri birleştirmeye veya sentezlemeye çalışır, ama bir yandan da grupları daha büyük toplumsal ve siyasal biçimlere hizmet edecek şekilde bir araya getirir. Thanatos ise bu birimleri hem birbirinden ayırır, hem de her birimi kendi içinde böler. Dolayısıyla tam da bir toplumsal bağ kurmaya ve inşa etmeye çalışan eylemde bir o kadar da onu parçalamaya çalışan bir karşı eğilim vardır: Seni seviyorum, senden nefret ediyorum; sensiz yaşayamam, seninle yaşamaya devam edersem ölürüm.

Freud sevgiyle ilişkili bu soruna iki farklı şekilde yaklaşır. Bir yandan çalışmalarında hep tüm sevgi ilişkilerinin kuruluşları itibarıyla çiftdeğerli olduğunda ısrar etmiştir. *Totem ve Tabu* kitabındaki “duygusal çiftdeğerlilik” bölümünde bunu açıkça ifade eder,¹³ ayrıca “Yas ve Melankoli”de sevilen kişinin kaybı saldırıganlıkla birleşir.¹⁴ Bu modelde sevginin kendisi çiftdeğerlidir.¹⁵ Öte yandan “Eros”un bir başka ismi olan “sevgi” duygusal çiftdeğerliliğin kutupluluğunda yalnızca bir kutbu adlandırır. Bir tarafta sevgi vardır, öbür tarafta nefret. Dolayısıyla sevgi ya sevgi ile nefretin çiftdeğerli kümelenmesini adlandırır, ya da o iki kutuplu yapının bir kutbudur sadece. Freud’un konumunun kendisi çiftdeğerliymiş gibi görünür, belki de böylece iddiasının bir delilini bizat retoriğiyle sunar. Nitekim bu paradoksal formül eserlerinde asla tamamen çözüme kavuşturulmaz, hep verimli olmayı sürdürür. Sonraki eserlerinde semptomatik bir şekilde yüzeye çıkar: Sevgi hem bir kişiyi bir başkasına bağlayan şeydir, hem de içkin çiftdeğerliliği sebebiyle toplumsal bağları yıkma potansiyelini taşır. Yahut bu bağları yıkan sevgi değilse bile en azından sevginin içinde

12. A.g.y., s. 79.

13. Freud, *Totem ve Tabu*, çev. Zehra Aksu Yılmaz, İş Kültür, 2020.

14. Freud, “Mourning and Melancholia”, *Standard Edition* 14, 1917, s. 248-

52.

15. A.g.y., s. 250.

bulunan veya sevgiye ilişen yıkıcı bir güç söz konusudur – insan olan varlıkları yıkıma ve en sevdiğinin yıkımı da dahil özyıkıma doğru iter.

Freud'un sevginin bu yıkıcılığı barındırdığı mı yoksa ona karşı koyduğu mu konusunda kararsız kalması, mahrem sevgi ilişkilerinin ötesinde, kitle psikolojisi ve yıkıcı potansiyeli üzerine düşünmeye çalıştığında da baki kalan sorunun bir işaretidir. Yıkıcı kapasite bu grupları bir arada tutan bağların içinde mi bulunur – yani bir tür yıkıcı bağ mıdır– yoksa “tüm ortak bağları koparan” bir güç müdür – yani toplumsal bağlara saldıran antisosyal bir saik midir?

Toplumsal bağların kesilmesine karşı mücadele eden, ruhtaki unsur nedir? Freud'a göre topluluklar ya kendi iç bağlarını yıkar, ya da yıkıcılıklarını diğer topluluklara yönlendirir; fakat endişe verici olan, yıkıcılığın bu iki biçiminin de eleştirel yetinin ketlenmesinin yardımıyla gerçekleşmesidir. Kimi zaman sevgi yıkımın karşı gücü olarak gösterilse de, diğer zamanlarda en önemli şey bu “eleştirel yeti”ymiş gibi görünür. Freud'un 1921 tarihli kitabı *Grup Psikolojisi ve Ben Analizi*'nde “eleştirel yeti” kavramı, muhtelif değerlendirme ve tefekkür biçimlerini tanımlamak için kullanılır, ertesı yıl yayımladığı *Ben ve İd*'de ise eleştirel yeti “üstben”le, yani ben'in üzerine zulüm salma biçimiyle ilişkilendirilir. Nihayetinde üstben “yalın bir ölüm dürtüsü kültürü” olarak tanımlanacaktır ve bu noktada yıkıma karşı çıkmanın yolu kasıtlı kendini kısıtlama biçimleri üzerinden, yani yıkıcılığın kişinin kendi yıkıcılığına yönlendirilmesi üzerinden geçer. Dolayısıyla kendini kısıtlama yıkıcılığın kasıtlı ve düşünömsel bir biçimidir, yıkıcı amaçların dışsallaştırılmasına yönelir.¹⁶ Başka bir deyişle, daha önceki versiyonunda bir “ketleme” olarak betimlenen, yıkıcı itkinin ortalığa salınmayıp dizginlenmesi, Freud'un üstbeni devreye sokmasıyla zulme azmetmiş bir ruhsal mekanizma olarak kurul-

16. Freud, “Ben ve İd”, *Haz İlkesinin Ötesinde / Ben ve İd* içinde, çev. Ali Babaoğlu, Metis, 2001.

muştur. Üstbenin görevi yıkıcı gücünü yıkıcı itkilere karşı yönlendirmektir. Elbette bu çözümdeki sorun, üstben gemlenmemiş bir şekilde işlediğinde ötekinin yıkımını kendi yıkımına dönüştürerek intihara yol açmasının mümkün olmasıdır. “Eleştirel yeti” bir yandan eylemlerin sonuçlarını dikkate alır, zarar verecek ifade ve eylemleri denetler. Öte yandan ölüm dürtüsünün bir ifadesi olarak amacı ben açısından potansiyel olarak yıkıcıdır. Makul düzeyde bir kendini dizginleme, ölüm dürtüsünün kendisi dizginsiz kaldığında kudurarak gem vurulmamış ve intihara meyleden türden bir kendini azarlamaya dönüşebilir. Yani paradoksal bir şekilde, kişinin yıkıcı itkiyi dizginlemek için başvurduğu eleştirel faillik, yıkıcı itkinin içselleştirilmiş bir aracı haline dönüşerek ben’in yaşamını tehlikeye atabilir. Dolayısıyla Eros’un kendini muhafaza etmeye yönelik eğilimlerinin, yıkıcı işleyişini dizginlemek üzere ölüm dürtüsüne uygulanması gerekir. Üstben, ben’in yıkıcı ifadesini ketlemek için onu yıkıcılığa tabi tutuyorsa demek ki hâlâ yıkıcılıkla iştigal etmektedir, ama tehlikeye maruz kalan nesne artık öteki ya da dünya değildir, ben’in kendisidir. Yani eleştirel yeti yıkıcılığı dizginlemekte pek işe yaramaz, çünkü üstben üzerinden işleyen yıkıcılığı dizginleyemez. Bunun için karşı koyucu nitelikte, kendini ve daha genel olarak yaşamı muhafaza etmeye yönelik bir güç gerekir. Bu gücün adı sevgi midir, yoksa mani mi? Özdeşleşmenin terkinin mi gerektirir, yoksa toplumda cirit atan sadistçe coşkunluk ile eleştirel bir mesafe kuran nevrotik bir konumu üstlenmeyi mi?

Üstben kuramını geliştirmeden bir yıl kadar önce yazdığı *Grup Psikolojisi ve Ben Analizi* kitabında Freud şöyle sorar: Zalimliğe getirilmiş ketlemenin kaldırılmasında nasıl bir mekanizma söz konusudur? İşleyişlerini nasıl açıklayabiliriz? Kalabalıkta bir “duygu dalgası” yayıldı dediğimizde neyi kastederiz? Ya da başka türlü ifade bulmayan kimi tür tutkular kalabalıkta “salıveriliyor” ise bu ifadeyi nasıl anlamlandırmalıyız? “Salıverme”, o arzu hep vardı ama dizginleniyordu anlamına mı gelir? Yoksa “salıverme” zaten hep yapılandırılmış mıdır ve dolayısıyla arzuyu veya öfkeyi daha

belirirken biçimlendirir mi? Seçimle iş başına gelmiş bir kamu görevlisinin yeni bir kadın düşmanlığı dalgasına ruhsat verdiğini, ya da ırkçılığın yaygınlaşmasına izin verdiğini söylediğimizde ona ne tür bir faillik atfetmiş oluruz? Bu örnekteki kadın düşmanlığı ya da ırkçılık zaten var mıydı, yoksa bunları bu adam mı var etti? Ya da zaten bazı biçimlerde mevcuttardı da adam şimdi sözleri ve eylemleriyle bunlara yeni biçimler mi kazandırdı? Her iki durumda da itki ya onu “bastıran” (ki bastırma da onu bir açıdan tayin eder ve şekillendirir) iktidar tarafından, ya da onu “serbest bırakan” iktidar tarafından yapılandırılmıştır. Basitçe hidrolik – yani ketleme kaldırıldığında belli bir miktar “enerji”nin boşalacağını savunan– bir modeli benimsersek, itki ketlense de ifade bulsa da hep aynı itkidir. Fakat ketlemenin hangi araçla uygulandığı önemliyse ve bu araç bastırılanın içeriğini işleme gücüne sahipse, demek ki ketlenmiş olan itki ortaya çıkarken basitçe ketleyici gücü bir kenara itiyor değildir; daha ziyade, o güç biçimine yönelik örgütlü bir saldırı gerçekleştirir, gerekçelerini, meşruluğunu, iddialarını alaşağı eder. Dolayısıyla, ortaya çıkan itki yorumlanmış ve işlenmiş haldedir, yani ortada ham veya aracısız bir enerji vardır da sonradan yasak veya ruhsat mekanizmalarına tabi tutulacak değildir. İtki, ketlemeyi yönlendiren ve destekleyen ahlaki ve siyasal iddialarla bilfiil mücadele etmiştir; yılmadan eleştirel yetiye karşı çalışmıştır – yalnızca ahlaki yargılara ve siyasal değerlendirmelere karşı değil, bunları mümkün kılan düşüncenin, düşünüm-selliğin genel niteliğine de. İtki, Freud’un “üstben” adını vereceği şeyin de temeli olan ahlaki kendini kısıtlamayı dağıtmaya ve geçersiz kılmaya çalışır. Üstbene yönelik böyle bir meydan okuma karşısında yapılması gerekenin ahlaki kısıtlamaları, özellikle de kendiliğin kendine dayattıklarını pekiştirmek olduğu düşünülebilir. Fakat üstbenin kendisinin de potansiyel bir yıkım gücü olduğu anlaşıldığında mesele daha karmaşık bir hal alır.

Freud sorunu şöyle sunar:

... bilinci kendine çekip almış olan aşırı güçlü üstbenin, bireydeki tüm sadizmi ele geçirmişçesine acımasız bir şiddetle saldırmakta oldu-

ğunu görürüz ... Artık üstbene egemen olan yalın bir ölüm dürtüsü kültürüdür ve gerçekten de bu ben'i ölüme kadar götürmeyi başarır.¹⁷

Kendiliğin bir kısmının bir diğer kısmı üzerine salıverdiği acımasız şiddeti dizginleyebilecek bir şey varsa nedir o? Freud bu cümleyi “eğer ben daha önce maniye başvurarak bu zalime karşı koymazsa” diye bitirir ve böylece özyıkımın başarılı olmasını engellemenin bir yolunu ileri sürmüş olur.

Burada Freud, yitirilen kişi veya idealin kaybının gerçek olduğunu uyanıkken kabul etme olan “yas” ile kaybın gerçekliğini kabul etmeyi bir türlü başaramama olan “melankoli” arasında ayırım yapmaya çalıştığı 1917 tarihli “Yas ve Melankoli” metnine referans verir. Melankolide yitirilen öteki, ben'in bir özelliği olarak içselleştirilir (yani içe alınır) ve yoğunlaşmış bir tür kendini azarlama ben'in yitirilen ötekiyle ilişkisini ruhsal bir düzeyde yeniden icra eder (ve ters çevirir). Yitirilen kişi veya ideale yönelik suçlama, bizzat ben'e “geri döndürülür”; böylece ilişki ruhun içinde canlanmış bir ilişki olarak muhafaza edilir.¹⁸ Daha bu yazısında Freud ben'in üzerine salınan husumetin potansiyel olarak ölümcül olduğunu belirtir. Melankolik kendini azarlama sahnesi böylece sonradan geliştireceği üstben ve ben topografisinin modeli haline gelir.

Melankoli birbirine zıt iki eğilimden müteşekkildir: İlki kendini azarlamadır, “vicdan”ın alameti farikası olan eylem haline gelir; ikincisi ise “mani”dir, kaybedilen nesneye olan bağı koparmaya çalışır, yitmiş nesneyi bilfiil reddeder.¹⁹ Nesnenin “manik” ve enerji dolu reddi, ben'in kaybedilen nesne veya ideale olan bağı koparmaya yönelik yoğunlaşmış çabası, kaybın ardından varkalabilme arzusuna, kaybın kendi yaşamına da el koymamasını sağlama isteğine işaret eder. Mani, yaşayan organizmanın, dizginsiz bir üstben tarafından yıkıma uğratılma olasılığı karşısındaki protestosudur adeta. Yani üstben ölüm dürtüsünün sürdürülmesi-

17. A.g.y., s. 118. 18. Freud, “Mourning and Melancholia”, s. 251.

19. A.g.y., s. 253-55.

se, mani de dünyaya ve kendine yönelmiş yıkıcı eyleme karşı protestodur. Mani “yıkıcılığın özyıkıcılıkla karşılık bulduğu bu kısır döngüden çıkış var mı?” diye sorar.

Melankoli ile üstben arasındaki hat pek çok kez çizilmiştir, fakat karşı koyucu güçteki eğilim olan mani, yıkıma direnmenin başka bir türüne dair ipuçları barındırabilir. Zorbayı devirmeye çalışan manik güç, organizmanın sürerliğini sağladığı düşünülen özdeşleşme bağlarını koparma gücüdür bir bakıma. Organizma halihazırda somatik ile ruhsalın bulunduğu bir eşik kavram olduğundan burada söz konusu olan isyankâr yaşamın ayaklanması gibi doğalcı bir tepki değildir. *Özdeşleşmenin terki* özyıkım güçlerine karşı gelmenin ve organizmanın yaşamaya devam etmesini sağlamanın bir yolu haline gelir. Mani, bağları kopardığı, zorbayla ve zorbanın gerektirdiği tabi kılınma haliyle özdeşleşmeyi terk ettiği ölçüde eleştirel bir işlev kazanır – bir krizi çözmek üzere anjaje olur, organizmanın yaşamını tehdit eden türden bir güce karşı mesafe alır. Freud’un görüşünde üstben ruhsal bir kurumdur, ama bir kurum olarak toplumsal bir biçime de bürünür; yani zorbalık ruhsal tabi kılmaya dayandığı gibi, üstben de zorbalık gibi toplumsal iktidar biçimlerini masseder. Eleştirel işlevin mücadelesi, kişinin kurtulmaya çalıştığı toplumsal yıkıcılığı aynen yinelemek-sizin kendi yıkımını sağlayan bağları koparmaya çalışmasıdır. Dolayısıyla zorbayı eleştirmek, üstbenin hayati tehlike arz eden “eleştiri” türünü yinelemeksizin eleştirel yetiyi üstbene karşı kullanmaktır, ya da böyle olabilir.

Salıverildiğinde ben’i ölümüne yargılayacak olan dizginsiz üstbenin intihara ve cinayete meyilli amaçlarına galip gelebilmek için tek umut manidir, çünkü ancak maninin gücüyle zorbadan ve özneleştirme/tabî kılma yapısı haline gelmiş olan zorbalık mantığından kurtulunabilir.

Buradaki asıl derdim mani taraftarlığı yapmak değil elbette, maninin otoriter ve zorba yönetimine karşı “gerçekçi olmayan” isyankâr dayanışma biçimlerini kavramakta bir şifre sunduğunu vurgulamak yalnızca. Neticede zorba, iktidar ağları tarafından

desteklenen insanbiçimli bir figürdür, alaşağı edilmesi manik, dayanışmacı ve kademeli bir süreç gerektirir. Devlet başkanının kendisi öfke nöbetleriyle oraya buraya saldıran zorba bir çocuk ise ve medya da her hamlesini ağzı açık izliyorsa, dayanışma ağları örebilecek ve adamın stratejik kendini kaybetme hallerinin büyüleyici tesirinden “kopup” kurtulabilecek olanlarımız için çok önemli bir alan açılmış demektir. Çılgın zorbaya kapılanlar onun hem hukuka yönelik hem de kendi gücüne ve yıkıcılık kapasitesine getirilecek sınırlara yönelik kasıtlı itibarsızlığı ile özdeşleştikleri ölçüde, karşı hareket de aksine özdeşleşmenin terki temeline dayanan bir harekettir.²⁰ Dayanışmanın bu biçimi, liderle özdeşleşmeye değil, özdeşleşmenin “yaşam” imleyeni kapsamında işleyen, ama dirimselciliğe indirgenemeyecek şekilde terkine dayanır: Başka bir yaşamı, gelecek yaşamı savunur.

Özdeşleşmeler genellikle empati ve toplumsal bağların idamesi açısından önemli addedilir, ama aynı zamanda yıkıcı bir potansiyel içerirler ve yıkıcı edimlerin cezasız gerçekleştirilmesine izin verirler. Bazen alalecele “özdeşleşme” olarak adlandırılan muhtelif içselleştirme biçimlerini değerlendirmek kuşkusuz önemlidir. Melankolide, kaybedilen ötekinin veya idealin içselleştirilmesi, yaşayan organizmanın kendisini yıkıma uğratma gücüne sahip türden bir husumeti muhafaza eder ve canlandırır. Demek ki üstben yıkıcılığın dışsallaştırılmasını dizginlerken bile potansiyel olarak yıkıcı bir araç olmayı sürdürür, çünkü tam da dizginlemesi gereken öldürücü hedeflere hizmet eder hale gelerek en özyıkıcı hale bürünebilir, yani intihara varabilir. Freud’un bu bağlamda vardığı ahlakçı sonuç, üstbenin şiddeti dizginlemekte hep zayıf bir araç olacağı, bunun tek çaresinin ise sonuçları ne kadar ölümcül olursa olsun *üstbenin şiddetine* başvurmak olduğu, bu çarenin, – alternatifi olan– dışsallaştırılmış ifadeye yeğleneceğidir. Fakat manik bir yaşama arzusu olarak zuhur eden mani bize başka bir

20. Bkz. José Esteban Muñoz, *Disidentifications: Queers of Color and the Performance of Politics*, Minneapolis, MN: University of Minnesota Press, 1999.

imkân sunan bir şifredir. Maninin bir eylem modeli olduğunu, artık yapılması gerekenin, sanki doğrudan etkili bir siyasal direniş biçimine dönüşecekmiş gibi, manikleşmek olduğunu söylemiyorum. Nitekim dönüşmeyecektir. Mani öznenin sahip olduğu gücü abartır ve gerçeklikle bağı koparır. Peki ama mevcut kurulu ve doğallaştırılmış haliyle gerçeklikle vedalaşabilmemiz için gereken ruhsal kaynakları nereden bulacağız? Maninin “gerçekçi olmayışı” statükoyu redde işaret eder, seviyesi artmış kendini azarlama biçimlerine karşı savaşılan kişinin yaşama arzusundan beslenir ve bu arzuyu yoğunlaştırır. Kendine yönelik zulmü veya özyıkımı geçici olarak hafifletmek için, yenilgi odaklı bir toplumsal dayanışmaya da başvurulabilir – hiçbirimiz ideal halimize ulaşamıyoruzdur ve bu ortak yenilgi dayanışmamızın ve eşitlik duygumuzun temelini oluşturur. Üstbenin şiddetinin ancak geçici olarak hafifletilebileceği, bir grup oluşumu, örgütlenmeyi ve o husumeti zapt etmeyi başaramadığında görülür ve ölümcül bir hal alabilir. Yıkıcı husumeti bir dış düşmana yönelik seferber eden grup oluşumları da vardır, bu noktada yaşamın yıkımı, hatta kitlesel imhası ihtimali doğar. Grup kendi yıkıcı potansiyelinin dışsallaştırılmasına dayanan özdeşleşme bağları oluşturduğunda, özdeşleşme yıkıcı bir potansiyel barındırabilir. Grubun özdeşleşmeyi kestiği ötekiler, o yıkıcılığı hayaletsi bir biçimde cisimleştirir hale gelirler – yıkıcılık adeta ilk gruptan ikincisine (yadsımayla) ikraz edilmiştir. Oysa özdeşleşmenin ille de bu şekilde işlemesi gerekmez. Örneğin özdeşleşmenin terki zorbalık güçleriyle bağları koparan türden bir eleştirel kapasitenin ortaya çıkışına işaret ettiğinde, zorbalık rejimini kasten çökertme yönünde kendi yıkıcı güçlerini devreye sokar.²¹ Bu çaba duygu dayanışması bağlamında gerçekleşebilir, fakat o bile kusursuz bir özdeşleşme tarzı değildir: İttifakların gerektirdiği çiftdeğerli bağlar söz konusudur, bu bağlarda çekişmeli ilişkiden doğan olumlayıcı ve yıkıcı potansiyeller göz önünde bulundurulur. Büyülenmiş bir halde zorbaya tabi kılınma halini ke-

sintiye uğratan özdeşleşme terki hem manik hem de eleştireldir.

Üstbene yıkıcılığa vurulabilecek tek dizgin olarak değer biçildiğinde yıkıcılık özneye geri dönse de varoluşunu tehlikeye atar. Melankolide husumet dışsallaştırılmamıştır fakat ben, ölümcül potansiyeli olan bir husumetin nesnesi haline gelir; bu husumet yaşayan beni, organizmanın kendisini yıkıma uğratma gücüne sahiptir. Mani ise var olmaya ve yaşam sürmeye yönelik gerçekçi olmayan o arzuyu devreye sokar, bu arzunun görünürde dayandığı herhangi bir algılanabilir gerçek yoktur ve verili siyasal rejim içinde mevcut olması için de sağlam herhangi bir temeli yoktur. Tek başına mani asla bir siyaset haline gelemmez, tehlikeli bir yıkıcılık biçimine dönüşecektir, ama şiddetli rejimleri çökertmeye yönelik dayanışma tarzlarına coşkulu bir “gerçekçi olmayış” katarak bütün olanaksızlıklara rağmen başka bir gerçeklikte ısrar eder.

Şiddeti Dizginlemek

Hem Freud hem de Einstein, yıkıcılığı neyin dizginlediği sorusuyla ilgileniyorlardı: ölüm dürtüsüne başka bir dürtünün galip gelmesinin mümkün olup olmadığıyla ve yıkıcılığın dizginlenmesi için vicdanın yoğunlaştırılmasının gerekip gerekmediğiyle. Elimizde geriye esas itibarıyla iki seçenek kalmıştır. Biri hem kendi vicdanımızı hem de başkalarınınkini, şiddete yönelik ahlaki bir tikslenme aşılacak şekillerde eğitmemiz gerektiği önerisidir. Diğeri ise mekanik sürerliği ile ölüm dürtüsünü yenebilmemiz için sevgi bağlarını geliştirmemiz gerektiği savıdır. Peki vicdanın milliyetçi, faşist ve ırkçı toplumsal bağları da destekleyebileceğini göz önüne alırsak, şiddeti dizginlemekte vicdandan nasıl medet umabiliriz? Zorba bir iktidara itaat etmenin gerektirdiği ve dayattığı öznellik biçimi, kendi kendini tabi kılmanın ahlaki bir buyruk haline geldiği bir özneliktir. Zorbalığın denetiminden kurtulmak o özne biçiminin çözülmesi demektir, hele ki üstben olarak yerleşik hale gelmişse. Basitçe sevgiye başvurarak daha kuvvetli güç haline gelmesi için onu harlayabilmemiz mümkün olsaydı bir çö-

zümeye kavuşmuş olurduk. Oysa yukarıda değinildiği gibi sevgiyi tanımlayan nitelik, sevgi ile nefret arasındaki salınımın yapılandırıldığı çiftdeğerliliğidir. Belki de yapılması gereken çiftdeğerlilikle yaşamının ve eylemenin bir yolunu bulmaktır – burada çiftdeğerlilik bir çıkmaz olarak değil, etik bir yönelimi ve pratiği gerektiren içsel bir bölünme olarak kavranmalıdır. Çünkü ancak kendi yıkıcılığını bilen bir etik pratik ona direnebilir. Yıkıcılığın hep ve yalnızca dışarıdan geldiğini sananlar şiddetsizliğin dayattığı etik talebi ne tanıyabilir ne de bu taleple iştigal edebilir. Bununla birlikte şiddet ve şiddetsizlik hem sosyopolitik hem de ruhsal meseleler olmayı sürdürür, dolayısıyla tartışmaya dair etik değerlendirmeye tam da ruhsal dünya ile toplumsal dünyanın eşiğinde gerçekleşmelidir.

Aynı sorun Freud ile Einstein arasındaki mektuplarda da ortaya çıkar. Yazışmaları 1931-32 yıllarında, yani Hitler'in iktidara gelmesinin ve ardından Freud'un Avusturya'dan, Einstein'ın ise Almanya'dan sürgün olmalarının hemen öncesinde gerçekleşmiştir.²² Einstein, Freud'a insanlığın “savaş tehdidi”nden nasıl kurtulabileceğini sormak için yazar.²³ İnsanlığın kaderinin “iktidara sasmış” ve “ulusal egemenliğe getirilecek herhangi bir kısıtlamaya düşman” olan “bir yönetici sınıfın” elinde olmasından yakınan Einstein, dünya savaşının bir kez daha Avrupa'yı tehdit ettiği bu anda “eleştirel yargıgücüne” önem verdiği bir kişi olarak Freud'a başvurur. Savaşı etkili bir şekilde dizginleyecek bir siyasal düzenlemenin temelini insanın ruhsal hayatını teşkil eden dürtülerde bulmanın mümkün olup olmadığını sorar. Özellikle de o dürtülerin yıkıcı gücünü dizginleyecek bir cemiyet ya da mahkeme kur-

22. Einstein Almanya'dan 1933'te, Freud Viyana'dan 1938'de ayrıldı. Yazışmaları *Niçin Savaş* başlığıyla yayımlanmıştır: Sigmund Freud, “Why War?”, *Standard Edition*, c. 22 [1933], s. 195-216.

1931'de Uluslararası Entelektüel İşbirliği Enstitüsü, Einstein'ı siyaset ve barış konularında kendi seçeceği bir düşünür ile diyalog kurması için davet etmişti. Einstein ondan birkaç yıl önce kısaca tanıştığı Freud'u seçmişti.

23. Einstein'dan Freud'a, “Why War?”, s. 199.

manın mümkün olup olmadığını sorar. Einstein başta sorunun yıkıcı dürtüler olduğunu söyler, fakat meseleyi aynı zamanda siyasal kurumlar düzeyinde de sorgular ve milletlerin egemenliklerini, savaşı önlemeye bağlı kalınmasını talep eden ve uluslararası güvenliği sağlayan bir uluslararası organa devretmeleri gerektiğini ileri sürer. Bu siyasal hedefe ulaşmanın mümkün olabilmesi için insanın savaşı önleme gücü olan uluslararası otoriteler kurma ve bu otoritelere itaat etme yetisine sahip bir varlık olması gerekir. Eğer bu yetiyi baltalayan bir eğilim ya da dürtü varsa savaşı önlemek pekâlâ imkânsız olabilir. Freud'un çalışmalarını okuduğu anlaşılan Einstein insanlarda “nefrete ve yıkıcılığa düşkünlük” bulunur mu ve bu “kolektif psikoz düzeyine” ulaşabilir mi diye sorar. Yani bir yandan yıkıcı dürtülerin zapt edilip edilemeyeceğini, bir yandan da insanların savaşı önleme olasılığını artıran pratik veya kurumları geliştirip geliştiremeyeceğini merak etmektedir. Şiddetin milletler arası savaş biçimini alabileceği gibi, dinsel bağnazlıkla güdülenen iç savaş ya da ırksal azınlıklara yönelik zulüm” biçimini de alabileceğini not düşer.²⁴

Freud pratik herhangi bir önerisi olmadığını belirtse de, yazdıklarında aslında siyasal bir konumu detaylandırıldığını görürüz. İlk önerisi Einstein'ın hak ile kuvvet arasında yaptığı ayrımın yerine hak ile şiddet arasındaki ayrımı koymaktır (hakkın Almancası *Recht*'tir ve hukuk düzeni, hatta adalet anlamına da gelir). Freud'un açıklamasına göre insanlar ve topluluklar arasındaki çatışmalar geleneksel olarak şiddete başvurarak çözülmüştür fakat topluluk oluşumları değiştikçe bu azalmıştır. “Şiddetten uzaklaşıp hukuka yönelen bir yolun oluştuğunu”, bunun da “birçok zayıfın ittifakının”, tek adam ya da liderin gücünü alt etmesiyle gerçekleştiğini not düşer.²⁵ Böylece, diye yazar, “kaba kuvvetin üstesinden birlikle gelinir”, bu birliği ayrıca “bir cemaatin gücü” olarak da adlandırır. Freud'un görüşünde “birçok zayıf bireyin birliği, tek bir bireyin üstün kuvveti ile rekabet edebilir”, ardından şu açıklamayı

24. A.g.y., s. 201.

25. Freud'dan Einstein'a, “Why War?”, s. 205.

ekler: “Şiddetten bu yeni hak ya da adalete geçişin mümkün olabilmesi için ... çoğunluğun oluşturduğu birliğin istikrarlı ve kalıcı bir birlik olması gerekir.” Bunun gerçekleşebilmesi için de psikolojik bir koşulun yerine getirilmesi gerekir: “gücünün asıl kaynağını oluşturan cemaat içi duyguların gelişmesi.”²⁶

Grup Psikolojisi ve Ben Analizi'nin yayımlanmasından tam on yıl sonra Einstein'a yazdığı bu mektupta Freud, cemaati bir arada tutan şeyin ideal bir lidere ortak tabiyet *değil*, açıkça sahip oldukları bir güç olduğu yorumunu yapar. Bu, zorba ya da otoriter bir yöneticiyi devirme gücü, ardından da müşterek ve icra edilebilir yasalar ve kurumlar tesis etme gücüdür. Zorbayı devirebilmek ve zorba sevgisine dayanan bağlanmaları kesebilmek için gereken şey belki de bir tür manidir. Maninin, o hedefe ulaşabilmek için gereken “cemaat içi duygular” ve “coşkusal bağlar” içinde şekillenmesi mümkün müdür? Bu sorunun cevabı “çıkara dayanan cemaat”i nasıl yorumladığımıza bağlıdır.²⁷ Freud'un iddiasına göre (şiddet *değil*) iktidar gitgide daha büyük birleşimlere aktarıldığında topluluk üyeleri giderek daha çok hak sahibi olur ve dayanışma duygularından hareketle eyleme eğilimleri artar. Einstein her ulus-devletin egemenliğini daha geniş bir uluslararası organa teslim etmekle yükümlü olması gerektiğinden bahsediyordu. Freud'un iktidar dağıtımına dair tahayyülü de egemenlik modelinin ötesine geçer. Cemaat ve kendini yönetme gücü genişledikçe ve bireysel yöneticiden ayrı, hatta ona karşı hale geldikçe, cemaatin kendine yönelik koyduğu ve kendini kısıtlayan bir dizi yasada ifade bulan “dayanışma duygusu” yıkıcılığı dizginlemek için başvurulan şeydir. Fakat süregiden bir sorun, şiddetin cemaat içinde patlak verebileceğidir, örneğin bir hizip bir diğerine karşı geldiğinde ya da isyan hakkı devlete veya devletlerin egemenliğini kısıtlayan uluslararası organa karşı kullanıldığında.

Hem Freud hem Einstein'a göre şiddete getirilen kısıtlama, devlet egemenliğinin daha geniş bir enternasyonalist çerçevede

kısıtlanması ile örtüşür. Bu hamle egemenliği kuran iktidarın insanbiçimliliğini hedef alır. 1930'ların başında Freud da Einstein da milliyetçi hararetin şiddet patlamalarına yol açabileceğini kavramışlardı, fakat ikisi de ilerleyen yıllarda faşizm ve Nazizm bünyesinde belirecek devlet şiddeti biçimlerini tam olarak öngörememişlerdi. Hayal ettikleri uluslararası organ ya da “mahkeme” 1930'ların başlarında Milletler Cemiyeti'nde bir ölçüde vücut bulmuştu, fakat bu kurum nihai bir iktidar olmaktan çok uzaktı ve mevcut kurumlarla devlet egemenliğini etkili bir biçimde dizginlemek mümkün değildi. Yaptırım gücü olmaksızın böyle bir organ, savaşı engelleyebilmesi için gereken egemen iktidardan yoksundur. Dolayısıyla vardıkları sonuç barışa giden tek yolun uluslararası ilişkiler lehine egemenlikten feragat etmek olduğuydu. Kendini “milliyetçi önyargıya karşı bağımsızlık sahibi biri” olarak tanımlayan Einstein'a göre uluslararası bir kurum, girilmeye değer bir riskti: “Uluslararası güvenlik arayışı her milletin, belirli bir ölçüde eylem özgürlüğünü, yani egemenliğini koşulsuz olarak teslim etmesini gerektirir, hiç şüphe yok ki bu tür bir güvenliğe başka bir yolla ulaşmak mümkün değildir.” Einstein ardından bu çabanın başarısızlığına değinir ve “güçlü psikolojik faktörlerin devreye girmiş olduğu konusunda bizde kuşku bırakmamıştır” diye yazar.²⁸ Freud'a göre sorulması gereken soru, dayanışma duygularını zorbaya karşı geldiklerinde, yani dizginsiz iktidarın bu insanbiçimli figürüyle özdeşleşmeye dayanmadıklarında en iyi nasıl kavrayabileceğimiz sorusuydu. Elbette mani, gerçekliğe karşı çıkmanın bir yoludur ve bu yüzden melankolinin devresinin bir parçasıdır. Mani koşulsuz bir özgürlükmişçesine eyler, ama nihayetinde koşullu hayat sorununa mecburen geri döner. Peki bu koşulu belirleyen nedir? Özgürlüğü icra etmenin mevcut koşulları sorgulandığında, ardından ne olur? Ütopya bir anlığına görünüp kaybolur, geçicidir elbette, ama geçiciliği siyasal potansiyelden yoksun olduğu anlamına gelmez.

28. Einstein'dan Freud'a, “Why War?”, s. 200.

Einstein'a mektubunda Freud'un savaşı önlemenin yollarını bulma çabalarından sonuncusu onu, grup psikolojisi üzerine eski değerlendirmelerinde takip etmediği bir düşünce zincirine yönlendirir. İlk izlediği hat milliyetçiliğin coşkunluklarına direnmeyi gerektirir; ikincisi ise bizi insan olarak doğamızın “organik” temeli- ni hesaba katmaya davet eder. Son olarak Freud'un kuvvetle savunduğu iddia, savaşa yatkınlığa karşı çıkmanın yalnızca iki yolu olduğudur: “hasmı olan Eros”un seferber edilmesi ve cemaat içi özdeşleşme biçimlerinin oluşturulması.²⁹ Bu uğurda Freud, eğitim sayesinde ve milliyetçi olmayan dayanışma duygularının geliştirilmesiyle kitlelerin evrilmesinin mümkün olabileceği tahminini yürütür.³⁰ İdeal durum, bir cemaatin her mensubunun kendine gem vurması, bunu yaparken de bizzat yaşamın muhafazasının iyi bir şey olduğunu, müşterek olarak değer verilmesi gerektiğini kabul etmesi olurdu. Yaşamın muhafazası uğruna tüm mensupların kendilerine kısıtlama dayatmakla eşit derecede yükümlü olduğu bu cemaat ideali, üstbenle kendini kırbaçlama gibi aşırılıklar gerektirmeyen bir şekilde eleştirel yargıgücünün ve eleştirel düşüncenin demokratikleşmesi imkânını açar. Neticede Freud, insanların yıkıcı güçleri dürtülerin hayatında öyle derinde yatar ki hiçbir siyasal düzenleme onları etkili bir şekilde dizginleyemez diyen şüpheci konuma ikna edici bir cevap vermiş olur mu? Freud bir yandan, vahşi ve şuursuz bir şekilde toplumsal bağlara saldıran nefrete (ya da Thanatos'a) karşı, toplumsal bağları kuran ve muhafaza eden sevgi ile, dayanışma duygularını kuran ve muhafaza eden özdeşleşme etrafında bir araya gelmemiz gerektiğini ileri sürer. Öte yandan hem sevgi hem de nefretin dürtüler açısından eşit derecede kurucu nitelikte boyutlar olduğu gerçeğinin ve basitçe Eros'u yükselterek yıkıcılığı ortadan kaldırmanın mümkün olamayacağının defalarca altını çizmiştir. Kimi zaman yaşamı muhafaza

29. A.g.y., s. 212.

30. Freud'un milliyetçiliğe ve Siyonizme direnişi üzerine bir değerlendirme için bkz. Jacqueline Rose, *The Last Resistance*, Londra: Verso, 2007, s. 17-38.

etmek için (ki Eros'un amacı budur) yaşamlarımızı *saldırganca* savunmamız gerektiği gibi, yoğun husumet duyguları ve öldürücü itkiler beslediğimiz kişilerle birlikte yaşamaya da kendimizi bağlayabilmeliyizdir.

Freud'un özdeşleşme ve melankoli üzerine tartışmasında açık olan bir nokta, tüm sevgi ilişkilerinin çiftdeğerlilik barındırdığı, sevgi ile nefretin sevkiyle iki zıt yöne doğru çekildiğidir. Dolayısıyla "sevgi", sevgi ile nefretin karşıtlık ilişkisindeki iki kutuptan birinin adıdır. Fakat aynı zamanda, coşkusal çiftdeğerlilik ve gelgitli değişimler olarak deneyimlenen bu karşıtlığın kendisinin de adıdır. "Seni seviyorum ve dolayısıyla senden nefret etmiyorum" denebileceği gibi sevgi ile nefretin birbirine bağlanmış halde olduğu ve bu paradoksu "sevgi" ismine dahil ettiğimiz de söylenebilir. İlk formülde sevgi sarihtir, ikincisinde ise çiftdeğerlilikten kurtulamaz. Freud için daha geniş bir sevgi kavramını oluşturan şey, ne kadar aksak da olsa, bu iki formül arasında kurulan ritim olabilir mi?

Öyleyse Freud'un yıkıcılık ve savaşa dair görüşlerinden çıkarılabilecek fakat tam olarak peşine düşmediği iki sonuç vardır. Birincisi, ivme kazanmış milliyetçi duyguların bir çaresinin tam da çiftdeğerlilik olduğudur, yani bilinçli bir şekilde kendini milliyetçiliğin coşkunlukları ve husumetlerinden –ve kısıtlayıcı çerçevesinden– mesafelendirmeyi müteakiben toplumsal bağın "koparılması". Kişi bir ülkeyi hem sevip hem de onun milliyetçi haremliğiyle uyumsuzluk içinde olabilir; böylece çiftdeğerlilik, savaş olasılığına dair eleştirel bir değerlendirmeye ve savaş galeyanına katılmayı reddetmeye yarayacak şekilde etkinleştirilmiş olur. İkinci sonuç, nefreti savaşa karşı seferber etmektir. Freud bunu Einstein'a mektubunda dolaylı bir şekilde, kendine has retorikleriyle dile getirir. Şöyle yazar örneğin: "Savaşa duyduğumuz ortak nefretin temeli ... ondan nefret etmekten başka bir şey yapamayacak olmamızdır. Pasifistiz, çünkü organik doğamız böyle buyuruyor."³¹

31. Freud'dan Einstein'a, "Why War?", s. 214.

Elbette bu fazlasıyla genelleyici ve şüphe uyandıran bir iddia. Peki Freud'un bu şekilde yazmasının sebebi ne? Bir yandan bize ölüm dürtüsünün organik yaşamlarımızın “fethedilemez” bir boyutu olduğunu söylemiştir; öte yandan bir de yaşama yönelik bir dürtü, dirimselci bir yaşam dürtüsü söz konusudur, yaşama yönelik tehdidi devirmeye çalışır. Organik doğamızın yalnızca bir parçası pasifist olmamızı ister: Yıkım güçlerini ve zorbalık iktidarının insanbiçimli büyüleyiciliğini devirmeye çalışan dayanışma duyguları organik doğamızın bu parçası açısından değerlidir. Dolayısıyla Freud organik doğamızın, yıkıcı itkiler üzerinde güç kazanarak onları kolektif kendini muhafaza amacına tabi kılmayı başarırsa pasifist olacak kısmına başvurur, hatta seslenir.

Freud zorunlu pasifizmini sergilemesi için organik doğaya başvurursa da, bu ancak “kültürün büyümesi” sayesinde savaşa yönelik bir kin duygusu gelişmişse ve savaşın tahammül edilemezliği yoğun olarak hissediliyorsa gerçekleşebilir. Dolayısıyla yalnızca *eğitilmiş* bir organik doğa savaş duyumlarının artık heyecan verici olmadığını keşfedebilir, çünkü ancak eğitilmiş bir mercekten bakıldığında savaşın içerdiği organik yaşama yönelik yıkımı görmek –ve tahayyül etmek– mümkün olur, nitekim böyle bir yıkımın kabulünün insanın kendi organik yaşamı ışığında tahammül edilemez olduğu ortaya çıkar. Bir yandan bizi pasifist kılan organik yaşamdır, çünkü neticede en azından bir parçamız (ölüm dürtüsünün baskın tesiri altında değilsek) kendi yıkımımızı istemez. Öte yandan organik yaşamın yıkımının sonuçlarını ancak, bu yıkımı görüp değerlendirmemizi, böylece yıkımın kendisine karşı tikslenme geliştirmemizi sağlayan bir kültürel süreç üzerinden kavrayabiliriz. Sonuçta Freud, amacı bizzat o yaşamın yıkımı olan ölüm dürtüsüne karşı son sözü organik yaşamın başka bir unsurunun söyleyeceğini umar ve organik³² yaşamın muhtelif biçimleri-

32. Albert Einstein Ocak 1931'de George Sylvester Viereck'e verdiği röportajda şöyle söyler: “Ben sırf pasifist değilim, militan bir pasifistim. Barış için kavgaya hazırım. Halklar savaşa girmeyi reddetmedikçe hiçbir şey savaşı durdura-

nin birbirine, yaşayan dünyanın tamamına yayılmış bağımlılık ilişkileriyle bağlı olduğunun kavranacağını ümit eder. Bu anlamda Freud'un siyaseti, organizma ölüme giden dolambaçlı ya da yıkıcı yola kimi zaman kapılabilse de, yaşayan organizmaya dair ve yaşayan organizma için bir siyasettir. Nefret hiçbir zaman tamamen yok olmaz, ama nefretin olumsuz gücü savaşa karşı saldırgan bir duruş olarak odaklandırılabilir, böylece bir yıkıcılık biçimi bir diğerine karşı konmuş olur – bu görüş de, örneğin saldırgan bir pasifizm biçimiyle, ya da Einstein'ın “militan pasifizm” dediği şeyle uyumludur.

Gandhi de “Yıkımın ortasında yaşamın sebat ettiğine tanık oldum, dolayısıyla yıkımdan daha üstün bir yasa olmalı” derken adeta kendi dürtü kuramını geliştirmektedir.³³ O da bunu “sevgi yasası” dediği şeyle ilişkilendirir. Bu “yasa”nın alabileceği muhtelif biçimler bir yana, retorikte yasaya başvurma, yani yıkımı önleme dilekçesi biçimine de bürünebilir. Keşfedilebilir bir yasaya dayanmayabilir; daha ziyade, tıpkı organik doğanın talepleri gibi, tam da şiddet tüm cazibesıyla belirdiği zamanlarda şiddetsizlik yönüne doğru celp ve ikna eden siyasal ve etik bir retoriiktir.

Freud'un şiddetsizlik çağrısı, eylemlerin karşıt yönlerle doğru çekildiği bir ruhsal ve toplumsal alanda işlemektedir. Şiddete karşı kendini dayatan “yasa” her neyse, kanunlaştırılabilir ya da yürürlüğe konabilecek bir yasa değildir. Daha ziyade, çağrının kendisini, ötekine hitabı, çağrının varsaydığı ve çağrı sayesinde can bulan etik bağı yapılandırır. Üstelik bütün bunlar yıkıma, yani tabiyeti kırma ve adaletsiz bir rejimi yıkma gibi eylemlere hiç yer kalmayacağı anlamına gelmez. Öldürücü bir iktidar biçimine itaat eden özne, o şiddeti kendisine karşı kullanır, o siyasal iktidarı üst-

maz. Her büyük dava saldırgan bir azınlığın mücadelesiyle başlar.” *Einstein on Peace* içinde, Otto Nathan ve Heinz Norden, haz., Auckland: Pickle Partners Publishing, 2017, s. 125.

33. Mahatma Gandhi, “My Faith in Nonviolence,” haz. Arthur ve Lila Weinberg, *The Power of Nonviolence: Writings by Advocates of Peace* içinde, Boston: Beacon Press, 2002, s. 45.

ben yapısı olarak, içselleştirilmiş bir şiddet biçimi olarak kurar. Üstbenin uç noktası ben'in ve bizzat yaşayan organizmanın yıkımıdır (intihar veya cinayet), oysa Freud'un Einstein'a mektubunun sonlarına doğru hayal ettiği saldırganlık biçimi apayrı bir şeydir. Zorbaya galip gelebilmek için tek umudun maniye seferber etmek (itiraz ardına itiraz getirip, egemen iktidarı çoklukla boğmak) olduğunu yazarak Freud, otoriter ve zorba yönetimlere, ya da yaşamın kendisini yıkma tehdidi oluşturan savaşa karşı çıkan isyan-kâr dayanışma biçimlerine önemli bir ışık tutmuş olur. Savaşa yönlendirilmiş nefret belki de, özneyi zorbadan kurtarma gücüne sahip tek şey olan maniye benzer; ikisi de eleştirel yetinin bir anlamını bir diğer anlamına karşı kullanarak toplumsal aidiyetin milliyetçi ve militarist biçimleriyle bağları koparır. İsyanın demokratikleşmesi uğrunda canlanan eleştirel yeti, savaşa muhalefet eden ve milliyetçiliğin sarhoşluklarına direnen bir yetidir, savaşa beslenen bir otoriteye itaat etmenin mecburi olduğunda ısrar eden lidere karşı tavır alır. Böylece Freud'un eleştirel yetinin demokratikleşmesine dair tahayyülü dayanışma duygularına dayanır, bu tahayyülde eleştirel yeti, eleştirel tezahürü de dahil saldırganlığın yaşamı tehdit eden biçimlerine karşı gelir. Saldırganlık da nefret de kalıcıdır elbette, ama artık eşitliği genişletme ihtimalini baltalayan ve birbiriyle bağlantılı yaşamlarımızın organik sürerliğini tehlikeye atan her şeye karşı yönlendirilmiş haldedirler. Gelgelelim bütün bunların hiçbir güvencesi yoktur, çünkü görünürde ölüm dürtüsü de organik yaşamın bir parçasıdır; dolayısıyla organik olanın yaşam ve ölüm ikiliği tarafından dürtüleniyor olması o kadar da şaşırtıcı olmamalıdır. Bizi siyasal varlıklar olarak kuran mücadele, yaşam ve ölüm pratiklerinde sürdürdüğümüz, ara sıra gözü açık olma yönünde takdire şayan derecede kararlı çabalarımız bir yana, asla tamamen bilinçli bir kavrayışa sahip olmaksızın devam ettiğimiz mücadeledir.

İlaveten: Yaralanabilirliği, Şiddeti, Direnişi Yeniden Düşünmek

SAYISIZ MEZALİMİN ve anlamsız ölümün hüküm sürdüğü zamanlarda yaşıyoruz kuşkusuz, dolayısıyla önümüzde beliren en büyük etik ve siyasal sorulardan biri şudur: Elimizde bu şiddeti kavramamızı sağlayacak ne gibi temsil tarzları var? Kimileri diyor ki küresel ve yerel yetkili makamlar yaralanabilir grupları belirleyip onları koruma altına almalı. Daha fazla göçmenin sınırları geçebilmesini sağlayacak “yaralanabilirlik belgelerinin” çoğalmasına karşı olmasam da, bu özel söylem ve iktidar oluşumunun meselelerin özüne inebildiğinden emin değilim. “Yaralanabilir gruplar” söyleminin paternalist iktidarı yeniden ürettiği, kendi çıkarlarını ve sınırlarını dayatan düzenleyici kurumları yetkilendirdiği artık yaygın olarak bilinen bir eleştiri. Öte yandan, yaralanabilirlik söylemini savunan pek çok kişinin ampirik ve kuramsal çalışmalarında tam da bu meseleyi ele almaya çalıştıklarının farkındayım.¹

Açık görünen şu ki yaralanabilirliğe yeniden değer vermek ve bakım için alan açmak ne kadar önemli olursa olsun, ne yaralanabilirlik ne de bakım bir siyasetin temeli işlevi görebilir. Daha iyi bir insan olmayı elbette isterim ve öyle olmak için çabalayabilirim, bunu da kısmen, görünürde epey derin olan ve nükseden hata

1. Martha Fineman web sitesinde Emory Üniversitesi'ndeki ekibinin bu alandaki çalışmalarını sergiliyor: “Vulnerability and the Human Condition”, Emory Üniversitesi resmi web sitesi, web.gs.emory.edu/vulnerability.

yapma potansiyelimi kabul ederek yaparım. Fakat hiçbirimiz azizlik mertebesine erişmeye çalışmamalıyız, hele ki bunun anlamı bütün iyiliği kendimizde biriktirip, insan ruhunda mevcut olan hatalı ya da yıkıcı boyutu dıştaki faillerin, “ben değil”in bölgesinde yaşayanların, özdeşleşmediklerimiz üzerine atmaksa. Örneğin “bakım” etiği veya siyasetinden bahsettiğimizde, kalıcı ve çatışmasız bir insan mizacının feminizm için siyasal bir çerçeve oluşturmamasının mümkün ve gerekli olduğunu kastediyorsak, kendi saldırganlığımızın tablodan silindiği ya da başkalarına yansıtıldığı çatalanmış bir gerçeğe adım atmışız demektir. Benzer şekilde, yaralanabilirliği yeni bir siyasetin temeli olarak kurmak kolay ve kestirme olurdu; oysa bir koşul olarak değerlendirdiğimizde yaralanabilirlik ne başka şartlardan yalıtılabilir, ne de bir temel işlevi görebilecek türden bir fenomen haline gelebilir. Örneğin yaralanabilir bir durumda sürerliğini sağlamayanlar da dahil herkesin yaralanabilir olduğu söylenebilir mi? Ayrıca yaralanabilirlik durumu içinde o duruma direnenleri düşündüğümüzde oradaki ikiliği nasıl kavrayabiliriz?

Bence yapılması gereken, yaralanabilir varlıklar olarak örgütlenmek ya da kendini öncelikle yaralanabilirlik üzerinden tanımlayan kişileri bir sınıf olarak belirlemek değildir. Sistemik şekillerde şiddete maruz bırakılan kişi ve toplulukları “yaralanabilirler” olarak özetlediğimizde onlara hakkını vermiş, mücadelelerinin onuruna saygı göstermiş oluyor muyuz? İnsan hakları girişimleri bağlamında “yaralanabilir nüfuslar” kategorisi, korunmaya ve bakıma muhtaç olanları içeriyor. Elbette gıda ve barınma gibi temel insani ihtiyaçlardan mahrum olanların durumuna dair kamusal farkındalık oluşturmak önemlidir, ama aynısı hareket özgürlüğü ve yasal vatandaşlık hakları tanınmayanlar, hatta kriminalize edilenler için de geçerlidir. Nitekim giderek artan sayıda mülteci, pek çok ulus-devlet ve tabii Avrupa Birliği de dahil uluslararası oluşumlar tarafından yüzüstü bırakılmakta. Birleşmiş Milletler Mülteci Yüksek Komiserliği’nin tahminine göre bugün dünyada yaşayan 10 milyon vatansız insan var.² Latin Amerika’daki *feminicí-*

*dio** mağdurlarına da (en yüksek oranlar Honduras, Guatemala, Brezilya, Arjantin, Venezüela ve El Salvador'da olmak üzere, yılda yaklaşık 3000 kişi) benzer şekilde değiniyoruz; *feminicídio* terimi çok sayıda trans kadın dahil, dişileştirilmek suretiyle vahşete maruz kalan ya da öldürülen herkesi kapsıyor.³ Öte yandan Ni Una Menos hareketi *machista* şiddeti sokaklarda protesto etmek için Latin Amerika (ve İspanya ve İtalya) çapında bir milyondan fazla kadını seferber etti. Kadınları ve *travesti*'ler dahil trans toplulukları örgütleyen Ni Una Menos okullara, kiliselere ve sendikalara girerek hem kadın ve trans cinayetlerine, hem de ayrımcılık, darp ve sistemli eşitsizliğe karşı çıkmak için farklı ekonomik sınıflar ve bölgesel topluluklardan kadınlarla temas kurdu.

Feminicídio ölümleri sıklıkla sansasyonel hikâyeler olarak haberleştiriliyor, ardından anlık bir şok yaşıyor. Sonra aynı şey yeniden oluyor. Dehşet yaratıyor, evet, ama bu her zaman kolektif öfkenin odaklanmasını sağlayacak bir analiz ve örgütlenmeyle buluşmuyor. Böyle suçlar işleyen erkeklerin kişilik bozukluklarından ya da münferit bir patolojik durumdan mustarip olduğu söylendiğinde, şiddetin sistemli niteliği silinmiş oluyor. Aynı silme işlemi bir ölüm, sanki evrendeki çatışan kuvvetler talihsiz bir sonuca yol açmışçasına, “trajik” addedildiğinde de gerçekleşiyor. Kosta Rika'da sosyolog Montserrat Sagot, kadınlara yönelik şiddetin kadınlar ile erkekler arasındaki, toplumun tamamına yayılmış olan sistemik eşitsizliği görünür kılmanın yanı sıra, diktatör-

* Kadın cinayetleri. – ç.n.

2. Birleşmiş Milletler Mülteciler Yüksek Komiserliği, *Statelessness Around the World*, UNHCR resmi sitesi, unchr.org. (Bu sayıyı Ekim 2021 itibariyle 12 milyon olarak belirten Türkçe kaynak için bkz. *Vatansız Kişiler*, <https://www.unhcr.org/tr/vatansiz-kisiler>. – ç.n.)

3. “Countries with the Highest Number of Murders of Trans and Gender-Diverse People in Latin America from January to September 2018”, Trans Murder Monitoring, Kasım 2018, [statista.com/statistics/944650/number-trans-murders-latin-america-country](https://www.statista.com/statistics/944650/number-trans-murders-latin-america-country). Ayrıca bkz. Chase Strangio, “Deadly Violence against Transgender People Is on the Rise. The Government Isn't Helping”, ACLU, 21 Ağustos 2018, [aclu.org](https://www.aclu.org).

lük iktidarının ve militer şiddetinin mirasının bir parçası olan terör biçimlerini ortaya koyduğunu ileri sürmüştür.⁴ Vahşi cinayetlerin cezasız bırakılması, tahakküm, terör, toplumsal yaralanabilirlik ve imhanın düzenli olarak gerçekleştiği yerlerde şedit bir mirası sürdürüyor. Sagot'a göre bu tür suikastleri bireysel özelliklere, patolojiye, hatta eril saldırganlığa başvurarak açıklamak yeterli değildir. Bu öldürme edimleri daha ziyade toplumsal bir yapının yeniden üretilmesi olarak kavranmalıdır. Sagot ayrıca bunların cinsiyetçi terörizmin aşırı bir biçimi olarak tanımlanması gerektiğini iddia ediyor.⁵

Sagot'a göre öldürmek tahakkümün en aşırı biçimidir ve *feminicídio*, ayrımcılık, taciz ve darp gibi tahakkümün diğer biçimleriyle bir süreklilik arz ediyor olarak kavranmalıdır. Nedensel bir argüman değil bu, ama tahakkümün her biçimi bu ölümcül sonucun bir potansiyel olduğu sinyali verir. Cinsel şiddet beraberinde ölüm tehdidiyle gelir ve sıklıkla da bu vaadi yerine getirir.

Feminicídio kısmen, trans kadınlar dahil her kadının öldürülebileceği bir korku iklimi kurmak suretiyle işler. Bu korku beyaz olmayan kadınlar ve kuirler açısından katmerlidir, özellikle de Brezilya'da. Yaşayanlar kendilerini *hâlâ yaşıyor*, yani etraflarını kuşatan bu tehdide rağmen yaşıyor olarak kavrırlar ve potansiyel zarar atmosferinde varlıklarını sürdürürler, nefes alırlar. Böyle bir iklimde yaşayan kadınlar bu öldürme pratiğinin yaygınlığı ve cezasızlığı sebebiyle bir ölçüde terörize olmuş haldedirler. Kendilerini bekleyen kaderden kaçınmak için erkeklere tabi olmaya sevk edilirler, yani bu kadınların eşitsizlik ve tabiyet deneyimleri, taşıdıkları "öldürülebilir" statüsüyle zaten bağlantılıdır. "Tabi ol ya da öl" belki ilk bakışta abartılı bir buyruk gibi görünecektir, fakat pek çok kadın kendisine yöneltilmiş mesajın bu olduğunu bilir.

4. Montserrat Sagot, "A rota crítica da violência intrafamiliar em países latino-americanos", *Rotas críticas: mulheres enfrentando a violência* içinde, haz. Stela Nazareth Meneghel, São Leopoldo: Editoria Usinos, 2007, s. 23-50.

5. Ayrıca bkz. Julia Estela Monárrez Frago, "Serial Sexual Femicide in Ciudad Juárez: 1993-2001", *Debate Feminista* 13:25, 2002.

Bu terörize etme gücü sıklıkla dava açmayı reddeden, eylemin suç niteliğini tanımayan polis ve adalet sistemi tarafından desteklenir, beslenir ve pekiştirilir. Kimi zaman ihbarda bulunmaya cüret eden kadınlara yeniden şiddet uygulanır, o cesaret ve kararlılık beyanı cezalandırılır.

Bu senaryoda öldürme edimi, açıkça şedit olan edimdir, fakat suçu görmezden gelenler, mağduru suçlayanlar ya da katili adeta aklarcasına patolojikleştirenler olmasa cinayetin bu denli hızla ve yoğunlukla yeniden üretilmesi mümkün olmazdı. Nitekim cezasızlık sıklıkla yasal yapının içine işlenmiştir (yerel mercilerin Amerika Kıtası İnsan Hakları Mahkemesi'nin müdahalelerine direnmesinin bir sebebi budur), yani suç ihbarını kaydetmeyi reddetmek, ihbarda bulunanları tehdit etmek ve suçu tanıyamamak, bütün bunlar şiddeti sürdürür ve cinayete ruhsat verir. Böyle bir durumda şiddetin mevkiini hem öldürme ediminin kendisi, hem de kadınların –ve dişilleştirilenlerin– toplumsal tahakkümünün haberci niteliği olarak tespit etmeliyiz. Şiddet, hukukun şiddeti şiddet olarak tanımayı reddetmesi ve başaramaması silsilesinde gerçekleşir: İhbar yoksa suç da yok, ceza da yok, onarım da yok demektir.

Feminicídio'nun cinsel terör ürettiği kavrandığında ortaya çıkan, feminist ve trans mücadelelerin birbiriyle bağlı oldukları gibi (ki böyle olması gerekir) kuir insanların, homofobiyle mücadele eden herkesin ve orantısız şekilde şiddete maruz bırakılan veya terk edilen beyaz olmayan insanların mücadeleleriyle de bağlantılı olduğudur. Cinsel terör yalnızca tahakkümle değil imhayla da ilişkililiyse, demek ki cinsel şiddet karmaşık baskı tarihlerinin ve tabii direniş mücadeleleri tarihlerinin yoğun bir mevkiini oluşturur. Bu kayıpların her biri ne kadar bireysel ve korkunç olsa da kadınları *yası tutulamaz* addeden bir toplumsal yapıya aittir. Şiddet edimi toplumsal yapıyı icra eder ve toplumsal yapı kendisini ortaya koyan ve yeniden üreten her bir şiddet edimini aşar. Bunlar olmamış olması gereken kayıplardır, bir daha asla olmamalıdır: *Ni Una Menos*.

Verdiğim örnek bu şiddet eylemlerinin tarihsel özgüllüğünün hakkını vermiyor belki, ama cinayet ardına cinyeti münferit birer korkunç edimden başka bir şey olarak kavrama çabamızda yardımcı olabilecek bir dizi soruyu ortaya atıyor. Bu gerçekliğe dair küresel bir tablo ve anlatı yaratma yönündeki etik ve epistemolojik talep, ABD’de hapishanelerde ve sokaklarda ayaküstü yasa yapan polisin sorumluluğu olan ölümleri de kapsamayı gerektirir. Sağcı popülizmin yeni otoritarizmleri, yeni güvenlik rasyonallerini, güvenlik güçlerine, polise ve orduya (ayrıca kamusal alan denetiminde gitgide daha çok kullanılan bu üçünün bileşimlerine) yeni yetkiler verilmesini benimsemesinin ardında, “halkı” şiddetten “korumak” için bu gibi ölümcül kurumların şart olduğu sanısı yatıyor; oysa böyle gerekçelendirmeler yalnızca, polisin yetkilerini artırmaya ve kenardakilerin gittikçe yoğunlaşan, zapt etme ve kısıtlama gibi hapsedici stratejilere tabi kılınmasına yarar.

Peki kadınların, kuirlerin, trans insanların ve (daha genel olarak) beyaz olmayanların kendi ağlarını, kendi kuram ve analizlerini, kendi dayanışmalarını ve etkili bir muhalefet yürütme güçlerini yadsıyan bir mağdurlar sınıfı üretmeksizin bu gibi nekropolitik hedef alma biçimlerini adlandırmanın ve onlara karşı gelmenin bir yolu var mıdır? Polis halkı şiddete karşı “korumaya” çalışır ve bu koruma adına kendi hapsedici yetkilerini genişletir. “Yaralanabilir nüfuslar”dan bahsettiğimizde ve böylece onları yaralanabilirliklerinden kurtarmayı görev haline getirdiğimizde, biz de farkında olmadan benzer bir şey yapıyor olabilir miyiz? Bu görevi, o çareyi sunmaya çalışacak bir örgüt ya da kurum üstlenecektir. Güvencesizlikten kurtulmak iyi bir şeydir elbette, ama bu yaklaşım nüfusları yaşanılmaz güvencesizlik koşullarına savuran yapısal şiddet biçimlerine ve ekonomilere vâkıf olup karşı gelmeyi başarabilir mi? Peki “biz” neden paternalist yaklaşımdan vazgeçmiyoruz ve toplumsal tahakküm ile şiddetin bu şekillerine karşı aynı anda *hem* yaralanabilir *hem de* mücadele içinde olanlarla birlikte muhalefet etmek için dayanışma ağlarına katılmıyoruz? “Yaralanabilirler” diye bir kategori kurulduğunda bu insanlar yine de ken-

di güçlerini koruyor ve kullanıyor olarak mı anlaşılır? Yoksa yaralanabilirlerin tüm gücü ortadan kaybolmuş ve artık müdahale etmekle yükümlü olan paternalistik bakım iktidarı şeklinde yeniden mi belirmiştir?

Peki ya yaralanabilir addedilenlerin durumu aslında aynı tarihsel koşullar içinde beliren ve yaralanabilirlikten, öfkeden, sebatan ve direnişten oluşan bir kümelenme ise? Bu kümelenmeden yaralanabilirliği *çıkarmak* da bir o kadar akılsızca olacaktır; nitekim yaralanabilirlik toplumsal ilişkileri kateder ve koşullandırır, bu kavrayış olmaksızın da arzuladığımız tözel eşitliği gerçekleştirme şansımız pek yoktur. Yaralanabilirlik münhasıran pasiflikle tanımlanmamalıdır; direniş pratikleri de dahil olmak üzere ancak bedenli bir dizi toplumsal ilişki ışığında anlam ifade eder. Yaralanabilirliği bedenli toplumsal ilişkilerin ve eylemlerin bir parçası olarak değerlendiren bir bakış, direniş biçimlerinin nasıl ve niçin belirli şekillerde ortaya çıktığını kavramamıza yardımcı olacaktır. Tahakkümün ardından ille de hep direniş gelmez, ama iktidarı kavramakta kullandığımız çerçeveler yaralanabilirlik ile direnişin nasıl bir arada işlediğini kavramayı başaramıyorsa, yaralanabilirliğin açtığı direniş alanlarını tespit etmemiz mümkün olmayabilir demektir.

Bununla beraber, Avrupa'nın genişletilmiş sınırlarında vuku bulan mahrumiyet ve ölümlerin muazzam derecede örgütlü olduğu açıktır ve göçmenler ile destekçilerinin direnişi, düzensiz olsa da ve ara sıra gerçekleşse de son derece önemlidir. Sadece 2017-18 arasında yaklaşık 5400 kişi Akdeniz'i geçmeye çalışırken öldü, bu sayıya deniz üzerinden göçmeye çalışan çok sayıda Kürt göçmen de dahil.⁶ Suriye İnsan Hakları Ağı'nın raporuna göre ayaklanmanın sekizinci yıldönümü olan Mart 2019'da, sivil ölüm sa-

6. Uluslararası Göç Örgütü (IOM), "Mediterranean Migrant Arrivals Reach 113,145 in 2018; Deaths Reach 2,242", International Organization for Migration resmi sitesi 2018, iom.int; "Mediterranean: Deaths by Route", Missing Migrants Project, missingmigrants.iom.int, erişim: 15 Mayıs 2019.

yısı 221.161'e ulaştı.⁷ Nüfusları mülksüzleşmeye ve ölüme hazırlayıp takdim eden örgütlenmeyi nasıl adlandıracağımız ve kavrayacağımız sorusunu sormak için, *feminicídio*'nun yanı sıra verebileceğimiz pek çok başka örnek var; Türkiye'nin sınırlarına yığılan Suriyelilere ve Kürtlere yönelik zalim muamele, Avrupa'da ve ABD'deki Müslüman karşıtı ırkçılık, ayrıca bunun göçmen karşıtı ve siyah karşıtı ırkçılıkla örtüşerek harcanabilir nüfuslar –yani ölümün eşliğinde ya da zaten ölü addedilenler– tasavvurunu oluşturmaları bu örnekler arasında sayılabilir.

Öte yandan, yaşamları için altyapısal desteği yitirenler ilişki ağları oluşturuyor, zaman çizelgelerini paylaşıyor ve sınırları geçebilmek için Akdeniz'de geçerli olan uluslararası deniz hukukunu öğrenmeye, kendi lehlerine kullanmaya çalışıyorlar – bir rota belirlemeye ve şu veya bu şekilde destek sağlayabilecek topluluklarla irtibat kurmaya çalışıyorlar, örneğin vardıkları yerde kendilerine el uzatan anarşistler aracılığıyla işgal edilmiş metruk otellerde barınıyorlar. Avrupa'nın sınırlarına yönelenler, siyaset felsefecisi Giorgio Agamben'in "çıplak hayat" olarak bahsettiği şey değildir tam olarak – yani kendilerini her tür yetiden mahrum adettiğimizde yaşadıkları ıstırapı tanımış olmayız. Daha ziyade bu insanlar dehşet verici bir durum içinde olmalarına rağmen doğaçlama toplumsallık biçimleri geliştirmek, cep telefonları aracılığıyla başkalarıyla plan kurup imkân doğduğunda eyleme geçmek, harita çizmek, yabancı dil öğrenmek gibi şeylerle iştigal ediyorlar – pek çok durumda bu gibi faaliyetler mümkün olamasa da. Faillikleri her adımlarında engellense de, geriye yine de o engele direnmenin, şiddetin kuvvet sahasına girerek devamlılığını durdurmanın yolları kalıyor. Belge, dolaşım serbestisi, giriş izni talep ettiklerinde yaralanabilirliklerinin üstesinden gelmiş olmuyorlar – yaralanabilirliklerini *göstermiş* ve yaralanabilirlikleriyle *gösteri*

7. Suriye İnsan Hakları Ağı, "Eight Years Since the Start of the Popular Uprising in Syria, Terrible Violations Continue", Syrian Network for Human Rights resmi sitesi, 2019, sn4hr.org.

yapmış oluyorlar. Neticede yaralanabilirlik mucizevi ya da kahramanca bir şekilde kuvvete dönüşmüş olmuyor, daha ziyade, bir yaşamın *bir yaşam olarak* sebat edebilmesi için desteklenmesinin şart olduğu talebi ifade buluyor. Kimi zaman bu talep bedenle, kişinin kolluk kuvvetlerine maruz kalabileceği bir yere gitmesi ve orayı terk etmeyi reddetmesiyle yapılıyor. Talepte bulunanın cep telefonu ile çekilmiş görüntüsü gerçek yaşamın sanal savunusunu yapıyor ve yaşamın aslında nasıl sanal dolaşımına dayandığını gösteriyor. Bedenin “bu bir yaşamdır” iddiasını öne sürebilmesi için iddiada bulunmanın koşullarının tesis edilmiş olması gerekiyor – hem vurgulu ve ısrarlı, hem de kamusal olarak belirtileşebilecek şekilde gösterilmesi suretiyle.

Örneğin Farsça, Arapça, Türkçe, Almanca, Fransızca ve İngilizce yayımlanan Almanya’daki *Daily Resistance* gazetesini ele alalım: Bu yayında bütün mülteci kamplarının kaldırılması, Almanya’da mültecilerin dolaşım serbestisini kısıtlayıp büyük ölçüde daraltan *Residenzpflicht* uygulamasının sonlandırılması, tüm sınır dışı etmelerin durdurulması ve mültecilere çalışma ve eğitim izni tanınması gibi bir dizi siyasal talep geliştiren mültecilerin makaleleri yer alıyor.⁸ 2012 yılında Würzburg şehrinde mülteciler ağızlarını dikerek hükümetin kendilerine cevap vermeyi reddetmesini protesto etti. Bu eylem sonradan başka pek çok yerde gerçekleşti, en son Fransa’da Calais’de kamplarının yıkılması ve boşaltılması öncesinde İranlı mülteciler tarafından yapıldı. Görüşleri, ki yaygın olarak paylaşıyor, siyasal bir cevap almadıkları müddetçe mültecilerin kendi seslerine sahip olmadıkları yönünde, nitekim duyulmayan bir ses kayda geçmez ve dolayısıyla siyasal bir ses değildir. İleri sürdükleri bu iddiayı, önceki cümledeki gibi önerme biçiminde sunmadılar elbette. Daha ziyade, taleplerinin hem işareti hem de aslı olan kendi seslerini susturan, okunabilir ve görülebilir bir jestle ifade ettiler. Dikişli dudaklar imgesi, tale-

8. Bkz. benim yazdığım “Vulnerability and Resistance”, *Profession*, Mart 2014, profession.mla.org.

bin seslendirilemeyeceğini gösteriyor ve kendi sestten yoksun talebini bu şekilde ortaya koyuyor. Görsel bir imgeyle sestten mahrum olduğunu sergiliyor ve böylece duyulabilirliğe dayatılan siyasal sınırlara dair bir tespitte bulunuyor. Bir bakıma bu örnekte de mültecilerin gücünü ve aynı zamanda o güce dayatılan sınırları ortaya koyan bir tür teatral siyaset biçimini görüyoruz.

Bir başka örnek Türkiye’den, Haziran 2013’te Taksim Meydanı’nda Erdoğan hükümetine, özelleştirme politikalarına ve otoritarizmine karşı protesto hareketlerinin bir parçası olan “duran adam”. Erdem Gündüz adlı performans sanatçısı, kalkıp devletin toplanmama, toplanarak başkalarıyla konuşmama emrine itaat etmişti. Erdoğan’ın bu emri hareket, toplanma ve ifade özgürlüğü gibi demokrasinin en temel öncüllerini baltalama amacını taşıyordu. Bunun üzerine bir adam durdu ve bir başkasından emredilen mesafede durdu, o başkası da bir başkasından emredilen mesafede durdu. Yasal anlamda bir toplantı teşkil etmiyorlardı ve hiçbiri konuşmuyor, hiçbiri hareket etmiyordu. Yaptıkları kusursuz bir riayet performansıydı, yüzlerce insan birbirinden muntazam mesafede durarak meydanı doldurdu. Fiilen gösterdikleri altında maruz kaldıkları yasaktı, bu yasağa hem uyup hem de yasağı kameralara gösterdiler, bunun tamamen yasaklanması ise mümkün değildi. Gösterinin en az iki anlamı vardı: Yasak sergilendi, bünyeye katıldı, bedensel olarak icra edildi –yasak, bir senaryo haline getirildi– ama aynı zamanda da yasağa karşı çıkıldı, yasağa karşı gösteri yapıldı. Bu gösteri, cep telefonu kameralarının, yani ifade ve harekete getirilen kısıtlamayı bertaraf eden teknoloji biçimlerinin açtığı görsel sahada ve bu saha tarafından açılmış oldu. Dolayısıyla performans aynı anda, aynı eylem ile yasağa hem uydu hem de başkaldırdı. Aynı anda hem kendi tabiyetini teşhir edip hem de kendi tabiyetine karşı çıkarak, tabi kılınan öznenin düğümlü konumunu gösteriyordu.

Böyle durumlarda tabi kılınanların yaşayan niteliği de ön plana çıkar: Bu yaşam tabiyetiyle tecrit edilecek, kamusal alanda görünürlükten ve sözden mahrum bırakılacak bir yaşam olmayacak-

tır; bu *yaşayan* bir yaşam olacaktır, buradaki ikileme, o yaşamın henüz söndürülmediği, kendi yaşayan niteliği adına iddia ve talepte bulunmaya devam ettiği anlamına gelir. “O kadar da kolay kaybedilmeyeceğim” ya da “Kaybım canlı bir iz bırakacak, o izden direniş doğacak” diyen bedenler, kamusal alanda ve medyada fiilen yası tutulabilirliklerini ortaya koymaktadırlar. Gösteri bağlamında bedenlerini teşhir ederek, maruz bırakarak hangi bedenlerin alıkonma, sınırışı edilme veya öldürülme riskiyle karşı karşıya olduğunu bildirmiş olurlar. Çünkü bedensel performans, şiddete maruz kalmanın o özgül tarihselliğini ön plana çıkarır; kendi performatif ve bedenli sebatıyla bir iddia ve talep öne sürer. Fakat burada talepte bulunanın bedenin dolaysızlığı olmadığını not düşelim. Talepte bulunan daha ziyade, toplumsal düzenlemeye ve terk edilme maruz olan, sebat edip o düzenlemeye direnen, varoluşunu okunaklı bir şekilde ortaya koyan bedendir.⁹ Kendi gösterimi (*deixis*) olarak eyler, kendi durumunu belirten bedeni gösterme veya icra etme olarak: İşte *bu* beden, işte *bu* bedenler; şiddete maruz bırakılanlar, kaybedilmeye direnenler işte *bunlar*. Bu bedenler hâlâ var olmaktadır, yani bizzat sebat etme güçlerinin sistematik olarak baltalandığı koşullarda sebat etmektedirler.

Burada sebat etme, ne kahramanca bir bireycilik meselesidir, ne de kişinin kendi en derinindeki bilinmeyen kaynaklarını harekete geçirmesiyle alakalıdır. Sebat eden beden bireysel ya da kolektif bir iradenin ifadesi değildir. Çünkü bedenin olduğu şeyin (şu anda ontolojik bir iddia öne sürüyorum) kısmen öteki bedenlere –parçası olduğu yaşayan süreçlere, katkıda bulunduğu destek ağlarına– bağımlılığı içinde vuku bulduğunu kabul ediyorsak eğer, bireysel bedenleri birbirinden tamamen ayırık olarak tasavvur etmek doğru olmayacaktır; keza onları tamamen birleşmiş olarak düşünmek de doğru değildir. İnsan bedeninin siyasal anlamını, içinde yaşadığı ve serpildiği o kurumlar, pratikler ve ilişkiler

9. Bkz. Lauren Wilcox, *Bodies of Violence: Theorizing Embodied Subjects in International Relations*, Oxford: Oxford University Press, 2015.

bağlamında kavramsallaştırmazsak, cinayetin neden kabul edilemez olduğunu, insanların şiddete ve ölüme terk edilmesine neden karşı çıkılması gerektiğini, güvencesizliğin neden giderilmesi gerektiğini mümkün olan en iyi şekilde savunamayız. Mesele sadece şu ya da bu bedenın bir ilişkiler ağıyla sarmalanmış olması değildir, sınırlar hem içeride tutar, hem de ilişkilendirir; beden belki tam da sınırları olması sebebiyle, kendi yaşamını ve eylemini mümkün kılan maddesel ve toplumsal dünyadan farklılaşmış olduğu kadar, bu dünyaya açıktır, maruzdur. Yaşamın altyapısal koşulları tehlikeye düştüğünde yaşam da tehlikeye düşmüş olur, çünkü yaşam altyapı gerektirir, yalnızca dıştan gelen destek olarak değil, yaşamın içkin bir özelliği olarak da. Bu materyalist tespiti inkâr etmek, kendini tehlikeye sokmaktır.

Eleştirel toplumsal kuram, toplumsal ilişkiler üzerine düşünme biçimlerimizin, yaşamı ve ölümü nasıl varsaydığını her zaman dikkate almayı başaramamıştır. Yaşamın da ölümün de toplumsal olarak örgütlenmiş olduğunu, yaşamının ve ölmenin toplumsal biçimlerini betimleyebileceğimizi söylemek ayrıdır. Bu da önemli bir girişimdir elbette. Fakat bu gibi tartışmalarda “toplumsal” derken ne kastettiğimizi değerlendirmedikimizde, ölüm tehdidi ve yaşam vaadinin “toplumsal” diye adlandırdığımız o ilişkilerin kurucu nitelikleri olduğunu göremeyiz. Dolayısıyla buradaki hayat memmat meselelerini, bedensel sebatı, bedensel sebatın her zaman koşulları olduğunu kavrayabilmemiz için konstrüktivizm alışkanlıklarımızı bir nebze değiştirmemiz gerekir. Bedensel sebat, koşulları sağlanmadığında tehlikeye düşer.

Sebat etme hakkı diye bir şey varsa bu, bireylerin toplumsal koşullar pahasına koruyacakları bir hak olamaz. Bireycilik, bu hakkın varsaydığı yaralanabilirlik, maruz olma, hatta bağımlılık koşulunu kavrayamaz; bu koşul tam da sınırları hem çetrefil hem uyarılmaya açık olan bedene tekabül eder. Sendeleyip düşen bir bedenın destek ağıları tarafından tutulup tutulamayacağı, hareket eden bir bedenın yolunun engelsiz döşenmiş olup olmadığı, bedenın hem ağırlığını taşıyan hem de hareketliliğini sağlayan bir dün-

yanın inşa edilmiş olmasına ve öyle kalmasına bağlıdır. Deri, daha en baştan doğanın güçlerine maruz olmanın yollarından biridir, fakat bu maruz olma hali hep toplumsal bir biçim alır. O maruz olma haline dair ne yapılacağı halihazırda toplumsal olarak örgütlenmiş bir ilişkidir: barınmayla, yeterli giyimle, sağlık hizmetleriyle olan bir ilişki. Bedene dair en temel şeyin ne olduğunu, bedeni en yalın unsurlarına, hatta çıplak yaşamına indirgeyerek bulmaya çalıştığımızda, tam orada, bedeninin en temel ihtiyaçları seviyesinde bile toplumsal dünyanın halihazırda sahneyi yapılandırmakta olduğunu görürüz. Dolayısıyla hareketliliğe, ifadeye, ısıya ve sağlığa dair temel meseleler bedeni zaten, yolların farkçı döşendiği, açık ya da kapalı olduğu, giyinme ve barınma imkânlarının az çok erişilebilir, makul maliyetli, ya da geçici olduğu bir toplumsal dünyaya dahil eder. Beden istisnasız olarak, sebatı, sürerliği ve serpilip gelişmesi üzerinde etkisi olan toplumsal ilişkiler tarafından tanımlanır.

İnsan yaşamındaki serpilip gelişme, insan olmayan varlıkların serpilip gelişmesiyle bağlantılıdır; insan yaşamı ile insan olmayan yaşam ayrıca, oldukları, paylaştıkları ve ihtiyaç duydukları yaşayan süreçler itibarıyla birbiriyle ilişkilidir; bu da tüm disiplinlerdeki araştırmacı ve entelektüellerin ciddiyetle eğilmesi gereken, çevre ve doğanın korunmasına dair pek çok soru doğurur. Siyasal bir kavram olan ve sıklıkla şiddet içeren eylemleri savunmak için kullanılan kendini muhafaza kavramı, kendini muhafaza etmenin yerküreyi muhafaza etmeyi gerektirdiği gerçeğini ve küresel çevrenin “içinde” kendi kendini geçindiren varlıklar olmadığımızı, ancak gezegen geçinebildiği müddetçe bizim de geçinebileceğimizi dikkate almaz. İnsanlar için geçerli olan, tüm yaşayan varlıklar için geçerlidir, tüm varlıkların yaşam sürebilmek için zehirli olmayan toprağa ve temiz suya ihtiyacı vardır.¹⁰ Herhangi birimiz varkalacaksak, gelişeceksek, hatta iyi bir yaşam sürmeye çalışsa-

10. Donna Haraway, *The Companion Species Manifesto*, Chicago: Prickly Paradigm, 2003; ve *When Species Meet*, Minneapolis, MN: University of Minnesota Press, 2007.

caksak bu başkalarıyla yaşanan bir yaşam olacaktır, başkaları olmaksızın yaşam yaşam değildir. Bu koşullar altında olduğum “ben”i yitirmem, daha doğrusu, şansım yaver giderse ve dünya da düzgün bir yerse, her kimsem ben ötekilerle bağlantılarım tarafından biteviye sürdürülür ve dönüştürülürüm, nitekim bunlar beni başkalaştıran ve sürerliğini sağlayan temas biçimleridir.

İkili ilişki hikâyesinin yalnızca bir kısmını anlatır – karşılaşma ile örneklenebilecek olan kısmını. Bu “ben” varkalabilmek ve gelişebilmek için bir “sen”e ihtiyaç duyar. Oysa hem “ben” hem de “sen” sürerliklerini sağlayan bir dünyaya ihtiyaç duyarlar. Bu toplumsal ilişkiler birbirimize karşı taşıdığımız daha genel, küresel şiddetsizlik yükümlülüğü üzerine düşünmenin temeli işlevi görebilir: Bir grup insanla birlikte yaşamadan yaşayamam ve yıkım potansiyelinin tam da o zorunlu ilişkide yatması kaçınılmazdır. Bir grubun bir başka grupla birlikte yaşamadan yaşamasının mümkün olmaması bir bakıma kişinin kendi yaşamının halihazırda zaten ötekinin yaşamı olduğu anlamına gelir. Bir de tabii sayıları git-tikçe artan, bir millete dahil olmayan, ya da toprağından olan, toprağıının bombalandığına ya da çalındığına tanık olan insanlar var; onları hasbelkader kendi şartları içinde tutagelmiş kategoriden defedilen, daha yeni konuşmaya başladıkları bir dile dayanılmaz kayıplarını taşıyan, özetle “vatansız” veya “göçmen” veya “yerli” diye sınıflandırılan insanlar.

Farklı jeopolitik şiddet bölgeleri arasında bizi potansiyel olarak birbirimize bağlayan bağlar, şuursuz ve zayıf, paternalizm ve iktidarla yüklü olabilir, fakat şiddetin öncelikli ve zorunlu olduğuna itiraz eden çapraz dayanışma biçimleriyle güçlendirilebilirler. Sebat eden dayanışma duyguları, ittifaklarımızın çapraz niteliğini ve çeviriye duyulan daimi talebi kabul eden duygulardır, keza çevirinin temellük etme ve silme gibi yetersizliklerini gösteren epistemik sınırlarını da. Yaralanabilirlik öznenin bir niteliği olarak değil, toplumsal ilişkilerin bir özelliği olarak yadsımaksızın kabul edildiğinde, yaralanabilirlikle kastedilen bir kimlik, kategori ya da siyasal eylem temeli değildir. Aksine yaralanabilirlik halinde se-

bat etmenin kendine özgü bir güç olduğu ortaya çıkar ve bu, yalalanmazlığı elde etmek olarak yüceltilen güçten apayrıdır. O tür bir hâkimiyet karşı çıkılması gereken tahakküm biçimlerini yineler, dayanışma ve dönüştürücü ittifaklar bahşeden hassasiyet ve bulaşıcılık biçimlerini değersiz kılar.

Benzer şekilde, şiddetsizliğin pasif ve beyhude olduğu önyargısı örtük olarak, erilliğin eylemliliği, dişilliğin ise pasifliği temsil edeceği şekilde, niteliklerin toplumsal cinsiyete göre bölüştürülmesine dayanır. Bu değerlerin başka esaslara göre yeniden ele alınmasına yönelik hiçbir girişim o ikili karşıtlığın koca bir yalan olmasının üstesinden gelemez. Nitekim şiddetsizliğin kudretini ve gücünü, gerçek adını düzenli olarak gizleyen bir şiddet biçimine direnme tarzlarında bulmak mümkündür. Şiddetsizlik devletin kendisini koruma hilesini açık eder: Adeta her biri yıkıcılığın birer taşıyıcısıymışçasına “güvenlik sebepleriyle” tutuklanması, hapsedilmesi ya da sınır dışı edilmesi gereken siyah ve esmer insanlardan, kuir insanlardan, göçmenlerden, evsizlerden, muhaliflerden. Gandhi’nin düşüncesindeki “ruh gücü”, bedenli bir duruştan, bedende yaşamının bir şeklinden, tam da sebat etmenin koşullarına saldıran koşullarda sebat etmekten asla tamamen ayrı değildi. Bazen toplumsal ilişkilerin çekişmeliliğinde var olmayı sürdürmek, şiddetli iktidarın uğratılabileceği en büyük yenilgidir.

Şiddetsizlik pratiğini yıkıcı şiddetten ayrı olan, direniş ve sebat için kurulmuş dayanışma ittifaklarında tezahür eden bir güç ya da kuvvetle bağlantılandırmak, şiddetsizliğin zayıf ve beyhude bir pasiflik olarak nitelendirilmesine itiraz etmektir. Reddetmek, hiçbir şey yapmamakla aynı şey değildir. Açlık grevindeki kişi, mahpus bedenini yeniden üretmeyi reddeder, böylece hapsedilenlerin varoluşuna zaten saldırmakta olan hapsedici güçlere işaret eder. Grev bir “eylem”miş gibi görünmeyebilir, oysa kapitalist bir sömürü biçiminin sürdürülmesi açısından asli nitelikte olan emeği geri çekerek gücünü ortaya koyar. Sivil itaatsizlik basit bir “çekilme” olarak görünebilir, oysa yasal sistemin adli olmadığı yargısını kamusallaştırır. Yargıgücünün hukuk dışı kullanımını gerektirir.

İnsanları dışarıda tutmak için tasarlanmış bir tel örgüyü ya da duvarı delmek hukuk dışı bir özgürlük iddiasında bulunmaktır, mevcut yasal rejimin kendi koşulları dahilinde sağlayamadığı özgürlüğü icra etmektir. Sömürge yönetimini sürdüren, bütün bir nüfusun mülksüzleştirilmesini, yerinden edilmesini, haklarından mahrum bırakılmasını gitgide yoğunlaştıran bir rejimi boykot etmek rejimin adaletsizliğini ortaya koymaktır, kriminalliğini normalmiş gibi yeniden üretmeyi reddetmektir.

Şiddetsizliğin, muhafaza etmeye değer yaşamlar ile gözden çıkarılabilir addedilen yaşamlar arasında ayrım yapan savaş mantıklarından kaçınabilmesi için, eşitlikçi bir siyasete dahil olması gerekir. Dolayısıyla her yaşamı yası tutulabilir, yani kendi yaşayışına değer, kendi yaşamına layık kılabilmek için görünüm alanına –medyada ve kamusal alanın tüm çağdaş permütasyonlarında– müdahale etmek gerekir. Her yaşamın yası tutulabilir olmasını talep etmek, bütün yaşamlar şiddete, sistemli terke, veya askeri mahva maruz kalmaksızın yaşayışlarında sebat edebilmelidir demenin bir başka yoludur. Siyah ve esmer topluluklara yönelik polis şiddeti için, göçmenlere yönelik askeri şiddet için ve muhaliflere yönelik devlet şiddeti için fazlasıyla sıklıkla gerekçe sağlayan ölümcül fantazmagori düzeneğine karşı gelebilmek için yeni bir tahayyül gerekiyor – yaşamların karşılıklı bağımlılığını kavrayan eşitlikçi bir tahayyül. Gerçekçi olmayabilir ve beyhudedir belki, evet, ama devlet şiddetini yeniden üreten araçsal mantıklara ve ırksal fantazmagoriye yaslanmayan başka bir gerçekliği var kılmanın bir yolu olabilir. Böyle bir tahayyülün “gerçekçi olmayışı” onun kuvvetidir. Böyle bir dünyada mesele yalnızca her yaşamın ötekininkiyle eşit olarak muamele görmesi ya da her birinin eşit yaşama ve gelişme hakkına sahip olması değildir – gerçi bu imkânların ikisi de olumlanacak imkânlardır. Ama bir adım daha gerekir: “Her biri”, daha baştan bir başkasına teslim olmuş haldedir, toplumsaldır, bağımlıdır, ama yaşam için gereken bu bağımlılığın sömürüye mi yoksa sevgiye mi yönelik olduğunu bilmek için gereken kaynaklar eksiktir.

Anlamalı dayanışma biçimleriyle iştigal etmemiz için birbirimizi sevmemiz gerekmiyor. Eleştirel bir yetinin, eleştirinin kendisinin ortaya çıkması, çekişmeli ve kıymetli dayanışma ilişkisiyle bağlanmış haldedir, “duygularımız” onları kuran çiftdeğerlilik içinde yolunu bulmaya çalışır. Dağılabiliriz, bu her zaman bir olasılıktır, işte bu yüzden bir arada durmak için mücadele ederiz. Ancak o zaman eleştirel müştereklerde sebat etme şansını yakalarız: Şiddetsizlik ötekinin yaşama arzusunu arzulamak haline geldiğinde, “Sen yası tutulabilirsin; kaybın tahammül edilemez; yaşamını istiyorum; yaşamak istemeni istiyorum, dolayısıyla benim arzum kendi arzun say, çünkü zaten seninki benim arzum,” demek olduğunda. “Ben” sen değildir, ama “sen”siz düşünülemez hale gelir – dünyasız, sürdürülmesi imkânsız. Öfkeye ya da sevgiye –öfkeli sevgiye, militan pasifizme, saldırgan şiddetsizliğe, radikal sebat– kapılmış olalım fark etmez, ama ümit edelim ki o düğümü yaşayanlarla yaşamamızı, ölüleri akılda tutmamızı mümkün kılan şekillerde yaşayabilelim, yas ve öfkenin ortasında, ölümlülüğün gölgesindeki kolektif eylemin sallantılı ve çekişmeli güzergâhında sebatı gösterebilelim.

Dizin

- ağız dikme (protesto) 175
Arendt, Hannah 127
- bağımlılık 38, 43-49, 51-53, 55, 63,
90-98, 101, 133, 164, 177-78,
182
karşılıklı bağımlılık 25-27, 30,
33, 36-37, 46, 49-56, 61, 63-65,
67, 133, 138, 182
Balibar, Étienne 100, 116, 126-27,
138
“Barış için Akademisyenler” 16
beden 13, 21, 26, 30-31, 51, 54-55,
61-62, 108-9, 129, 135, 138,
173, 175-79, 181
Benjamin, Walter 27-28, 37, 100,
116-23, 125-28, 132
bireycilik 20, 25, 27, 33, 36, 46,
48-49, 73, 138, 177-78
bireyleşme 37, 47, 52, 146
- çerçeveler 24-25, 27-29, 48, 59, 61,
65, 73-74, 113, 122, 125-29,
132, 136, 173
salınımı 125-26, 130-31
çeviri 120-23, 180
çiftdeğerlilik 63, 70, 85, 94, 98, 101,
138-39, 142, 148, 157, 162-63,
183
- Daily Resistance* 175
demografi 27, 59-60, 101
Derrida, Jacques 29, 104
- direnış 19, 30-31, 35, 131, 155, 167,
171, 173
doğa durumu 37-38, 40-44, 54, 62,
67, 118, 126-27
“duran adam” 176
- egemenlik 40, 49, 53, 105-7, 127,
157-60,
Einstein, Albert 35, 46, 140, 156-65
eleştirel yeti 149-51, 153, 165
eleştirii 17, 20, 21, 25, 31, 35, 43, 54,
73, 117, 119, 126, 131-32, 134,
136-38, 153, 183
eşitlik 22, 26-27, 30, 33, 35-38, 46,
50-54, 60-65, 72-77, 97-98,
101-4, 126, 133-35, 137-38,
155, 165, 182
- Fanon, Frantz 22, 33, 37, 100, 104,
108-9, 111, 134-35
Fantazi 41-43, 64, 80, 87-93, 96,
101
Femicidio 169-71, 174
Foucault, Michel 100, 104-11, 115
Freud, Sigmund 37, 42, 45, 73,
82-83, 85, 93-94, 101, 140-54,
157-65
- Gandhi, Mahatma 7, 30, 164, 181
göçmen nüfuslar 115, 134
görecilik 16, 18, 125, 131
güvencesizlik 33, 50-51, 55, 172,
178

- Hobbes, Thomas 38, 40, 43, 45-46, 119, 126-27, 138
- ikame edilebilirlik 79-81
- Kant, Immanuel 37, 53, 77-78
karşılıklı ilişkisellik 26
kendilik 19-23, 25-26, 56-59, 139, 151-52
- King, Martin Luther 7, 30
- Klein, Melanie 37, 41-42, 64, 80, 86-90, 92-96
- küresel yükümlülükler 49-50, 52, 55, 67, 180
- mani 140, 150, 152-56, 159-60, 165
- Marx, Karl 38-39, 43
- Mbembe, Achille 115
- melankoli 102, 152-54, 156, 160, 162
- milliyetçilik 49, 58, 66, 142, 147, 156, 160-62, 165
- Ni Una Menos 169, 171
- nüfus 27, 52-53, 55, 59, 65, 70-71, 97, 102-3, 105-11, 115, 118, 168, 172, 174, 182
- onarım 89, 91-93, 95, 97-98, 142, 171
- ölüm dürtüsü 83-84, 93, 140-41, 143-47, 149-50, 152, 156, 163, 165
- özdeşleşme 58, 59, 86-90, 96, 150, 153-56, 160-62
- özsavunma 15, 19, 21-23, 25-26, 56-57, 59, 65, 113, 134, 137
- paternalizm 70, 72, 180
- psikanaliz 47-48, 54, 79, 100, ırksal fantazmagori 134, 182
tarihsel-ırksal şema 108-9, 111, 116
- Sagot, Montserrat 169-70
- saldırganlık 20, 30-31, 35, 37, 42, 45-46, 56, 67, 70, 73, 79-80, 82-88, 113, 116, 136, 139, 140, 145, 147-48, 165, 168, 170
- savaş mantığı 58, 65, 97, 104, 106, 133-34, 184
- sevgi 45, 59, 86-90, 148-50, 156-57, 161-62, 182-83
- ve nefret 86, 90, 95, 101, 138, 148, 157, 161
- Siyahların Yaşamı Önemlidir 22, 32
- “sivil zayıf” 65, 83
- sömürgeci iktidar 52-53
- suçluluk 88-93, 96, 123
- şiddet 13-29, 56-67
- araç olarak 18, 23-24, 28-29, 117-18
- cinsel şiddet 14, 129, 147, 170-71
- devlet şiddeti 15-18, 107, 127, 134-35, 160, 182
- fiziksel şiddet 13, 30, 63, 66, 129-30
- kurumsal şiddet 63-64, 66, 128-30
- polis şiddeti 110, 113-14, 182
- sistemik ya da yapısal şiddet 14, 17, 23, 129-30
- ve adlandırma pratikleri 13-17, 24, 32, 65-66, 100, 118, 122-23, 125-29, 131-32, 135, 137
- ve saldırganlık 30, 35, 42, 46, 73, 90
- yasal şiddet 41, 63, 119-20, 122-23, 125-29, 131-32
- şiddetsizlik 13-14, 17-18, 20-22, 24, 27-28, 30-33, 35-37, 45-46, 53-54, 56-67, 73, 77, 100-2, 119-22, 125-26, 131-35, 139, 157, 164, 180-83
- saldırgan şiddetsizlik 30-31, 35, 37, 46, 64, 164, 183
- ve eleştiri 32

- ve eşitlik 37, 32, 60-61
- toplumsal bağ 20, 25, 27, 36-37, 45, 56, 63, 65, 67, 70, 73, 79, 84, 91-93, 101, 116, 137-39, 141-43, 146, 148-49, 156, 161-62
- üstben 46, 82-85, 93, 149-56, 161, 165
- vicdan 25, 85, 93, 98, 152, 156
- yaralanabilirlik 49, 51-52, 72, 98, 105, 167-68, 170, 172-75, 178, 180-81
- “yaralanabilir nüfuslar” 71, 168, 172
- yas 74, 76, 152, 183, 74, 102, 152.
Ayrıca *bkz.* yası tutulabilirlik
- yasak 56-61, 64, 84, 151, 176
- yası tutulabilirlik 22, 27, 32, 35, 46, 60, 62-64, 74-76, 79, 101-5, 108, 111, 115-16, 124, 134, 138, 177
- yaşam 21-22, 27, 33, 54-55, 60-61, 64, 68-70, 72-77, 91, 97, 101, 104-8, 111, 115, 129, 132, 133-35, 138-39, 145-46, 154, 163-164, 175-80, 182
- bir arada yaşam 53, 136
- insan olmayan yaşam 179
- yaşam hakkı 106-7, 111
- “yaşam yanlısı” 60, 105, 138
-



metis'ten okuyabileceğiniz diğer kitaplar

Çoğu Zarar Azı Karar Jason Hickel

Düşünme Etiği Fatmagül Berktaş

Agroekoloji haz. T. Özkaya, M. Yüce Yıldız, F. Özden, U. Kocagöz

Zaten Yoktular Slavoj Žižek, Oğuz İnel

Her Şey Değişmeli! haz. Renata Ávila ve Srećko Horvat

Geleceğin Tarihleri Lizzie O'Shea

Vulnus, Kırılganlık Üzerine Gamze Hakverdi

Yatak Odasındaki Kalabalık Yeliz Turan Yunusoğlu

Kültür ve Emperyalizm Edward W. Said

Emek, Beden, Aile haz. Taylan Acar, Şemsa Özar

Kayıp Hafızanın İzinde Pınar Yıldız

Neoliberalizmin Harabelerinde Wendy Brown

Sol: Evin Reddi Tuncay Birkan

Davet: Konukseverlik Üstüne A. Dufourmantelle, J. Derrida

Cinsel Normalliğin Kuruluşu Ezgi Santaş

Siyah Deri, Beyaz Maskeler Frantz Fanon

Yeni Karanlık Çağ James Bridle

Yeni Sağ Radikalizmin Veçheleri Theodor W. Adorno

Küçülme haz. G. D'Alisa, F. Demaria, G. Kallis

Moleküler Kızıl McKenzie Wark

Hafıza Sanatı Frances A. Yates

Türkiye'de Feminist Yöntem haz. E. Erdoğan, N. Gündoğdu

Eros'un İstirabı Byung-Chul Han

Trajik Hissiyat, Ütopik Siyaset Fatma Tütüncü, Koray Tütüncü

Polisiye Roman Siegfried Kracauer

Gaflet haz. S. Kaygusuz, D. Gündoğan İbrişim

metis edebiyatdışı kataloğu için bkz.

www.metiskitap.com/catalog/series/614

METİS YAYINLARI

Judith Butler

KIRILGAN HAYAT

Yasın ve Şiddetin Gücü

Çeviren: Başak Ertür

1990'lardan bu yana feminist kuramın önde gelen isimlerinden biri olan Butler, ABD'ye yapılan 11 Eylül saldırısının ardından gelen yas ve şiddetin kamusal alandaki kısıtlayıcı etkilerini değerlendiriyor. ABD hükümetinin hukuk dışı uygulamalarını Michel Foucault ve Giorgio Agamben'in "egemenlik", "iktidar" ve "yönetimsellik" kavramları ışığında tartışan yazar, uluslararası yasaları ve yurttaşlık haklarını çiğneyen bir iktidarın getireceklerine dair uyarılarda bulunuyor. Kimi yaşamların yaşam sayılmadığı, kimi insanların insan sayılmadığı, hatta kimi ölümlerin yası tutulamaz sayıldığı bir dünyada ABD'nin "teröre karşı kalıcı savaşı"na karşı çıkıyor ve Emmanuel Levinas'ın insancıl "öteki" anlayışını hatırlatarak, eleştiri düşmanlığı ve misilleme yerine dayanışma ve küresel adalet çağrısı yapıyor.



