

**TÜRKİYE CUMHURİYETİ
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
SİYASET BİLİMİ VE KAMU YÖNETİMİ
ANABİLİM DALI**

TAKLİT ve ŞİDDET

Yüksek Lisans Tezi

İlke Cide

Ankara, 2019

**TÜRKİYE CUMHURİYETİ
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
SİYASET BİLİMİ VE KAMU YÖNETİMİ
ANABİLİM DALI**

TAKLİT ve ŞİDDET

Yüksek Lisans Tezi

İlke Cide

Tez Danışmanı

Prof. Dr. Ayhan Yalçınkaya

Ankara, 2019

TEŐEKKÜR

Hakkı geçenlere borcunu ödemiŐ olmanın rahatlığı ile teŐekkür etme ayrıcalığına sahip olamayan bu tez, ona imkân verenlere borcu ödenemez bir teŐekkür etme yükümlülüğü altında bulunuyor. Türkiye akademisindeki kriz ortamında bu tezin bilimsel danışmanlığını hiçbir koşulda bırakmayan Prof. Dr. Zeliha Etöz başta olmak üzere, resmi danışmanlığını en zor koşullarda dahi esirgemeyen Prof. Dr. Ayhan Yalçinkaya'ya, Yrd. Doç. Pınar Ecevitoğlu ve burada isimlerini sayarak tüketemeyeceğim tüm Siyasallı hocalarıma, bana verdiklerinden dolayı teŐekkür ederim. Lisansüstü öğrenimimde benim için özel bir konumda bulunan ilk dersim *Suç ve Ceza'nın* yürütücüsü Doç. Dr. Özkan Agtaş'a ve son dersim olan *Siyasal Düşünceler Tarihi'nin* yürütücüsü ArŐ. Gör. Dr. Duygu Karahanoğlu Türk'e; bu tezin her sayfasına emeği geçen, titiz katkı ve eleŐtirilerini hiçbir zaman esirgemeyen sevgili iğdem Gönen'e ve elbette hiç tükenmeyen destek ve sabırlarından dolayı aileme, teŐekkür edebilme fırsatını verdikleri için, teŐekkür ederim.

İÇİNDEKİLER

GİRİŞ.....	1
BİRİNCİ BÖLÜM: TOPLUMSAL EDİMLER.....	12
I. TOPLUMSAL OLANIN KAPSAMI	12
A. Toplumsal İlişki ve Toplumsal Bağ Sorunu.....	24
1. Yasa'ya İndirgenmiş Hali ile Toplumsal Bağ.....	37
2. Toplumsal Bağın Tardeci Çözümlemesi	42
B. Taklit ve Toplumsal Olgu	54
1. Toplumsal Bağların Haritası	58
2. Metot: Topografik Ritim	64
3. Ritimanalizine Dayanan Bir Topografya.....	72
II. TOPLUMSAL İLİŞKİLERİN TOPOGRAFYASI.....	75
A. Toplumsal Bağların Hatları	82
B. Toplumsal Bağların Katmanları.....	88
1. Eğim ve Eğilimler	98
2. İcat ve Mucit	109
C. Toplumsal İlişkilerin Edimleri.....	115
1. Toplumsal Bölünmüşlük ve Duygular Hiyerarşisi.....	120
2. Toplumsal Mesafe ve Geçiş	135
3. Toplumsal Birlik ve Kararsızlık.....	140
İKİNCİ BÖLÜM: ŞİDDET ÜZERİNE	147
I. ŞİDDET OLGUSU	147

A. Bireysel Saldırganlık Olarak Şiddet	157
B. Sembolik Şiddet.....	163
C. İçin İçin Kaynayan/Patlayan Şiddet.....	172
D. Ayrımsızlık ve Aşırılığın Şiddeti	178
II. ŞİDDET OLGUSUNUN İLİŞKİSEL BOYUTU	188
A. Şiddetin Edimsel Mekanizmaları	195
B. Şiddet Ediminin Ontolojik Kavramları.....	208
1. Şiddet, Durum ve Hareket.....	211
2. Yer Değiştirme.....	216
ÜÇÜNCÜ BÖLÜM: ŞİDDETİN TOPLUMSAL EDİMLER İÇİNDEKİ KONUMU	227
I. SINIR ve GEÇİŞ: ŞİDDETİN FARKLILIK MEKANİZMASI	227
II. TOPLUMSAL BÖLÜNÜMLÜK ve SİMGESEL HİYERARŞİ: ŞİDDETİN AYNILIK DÜZLEMİ	246
A. Köken ve Arzu	247
B. Şiddetin Ontik Kökeni: Mimetik Arzu	254
1. Aynılaştırıcı Şiddet ve Şiddet Kısırdöngüsü	262
2. Mucizevi Çözüm: Şiddete Dayalı Oybirligi.....	266
3. Toplumsal Düzen ve Kurucu Şiddetin Taklidi	270
C. Köken, Tekrar ve Taklit	275
1. İç ve Dışın Sembolik Düzeni	277
2. Şiddetin Kandırılması	281
III. KARAR ve ZORUNLULUK: ŞİDDETİN TRANSFORMASYONU	287
A. Karar'ın Mahalli	291

1. Hukuk ve Şiddetin Sınırı	302
2. Şiddet ve Adalet	318
a. Hukuk ve Adalet	322
b. Adalet ve Dekonstrüksiyon	326
3. Açmazın Deneyimi ve Şiddetin Transformasyonu	330
IV. TERSİNE ÇEVİRİLME: KENDİNİ YOK EDEN ŞİDDET İMKÂNI	334
A. Simgenin Hilesi.....	337
B. Şiddetin Simgesel Değiş Tokuşu	351
SONUÇ	372
KAYNAKÇA	380
ÖZET.....	393
ABSTRACT	394

GİRİŞ

Augustinus, *İtiraflar*'ın¹ XI. kitabında zaman sorunsalını ele alır. İlk sorun Tanrı, tanrının yaratısı olan evren ve zamanın ilişkisini çözebilmektir. Augustinus Tanrı ile yaratıları arasına bir başkalık, dışsallık koyar: Yaratılarından farklı olarak Tanrının kendine ait, özerk ve bağımsız bir varlığı olmalıdır. Ancak zaman sorunu, zamanın her zaman var olduğu gerçeği, Tanrı ile evren arasındaki bu dışsallığa, başkalığa ve Tanrının mutlak aşkınlığına dair varsayımları zan altında bırakabilmektedir, çünkü evrenin olmadığı, henüz yaratılmadığı bir zamanda Tanrının ne yaptığı ya da zaman-öncesinin nasıl bir zaman olduğuna dair soruları Augustinus'un karşısına koyar. Augustinus bu soruya, zamanın kendinde bir varlığı değil, insan anlayışında mevcut bir varlığı olduğu cevabını verecektir. Diğer deyişle Augustinus için zaman, gerçekten de her zaman vardır, fakat aynı zamanda yalnızca zamanın var olduğu bir zamanda vardır. Zamanın olmadığı bir zamandan, "*zaman varolduğundan önce de bir zamandan sözedilemez.*"²

Zamanın temel niteliği geçmesidir; daima gelip-geçer. Tanrı ise, tıpkı diğer tüm yaratılarına karşı olduğu gibi, zamana da dışsaldır; ne zaman-öncesinde ne de zaman-sonrasındadır. Tanrısal düzlemde zamansal niceliklerin hepsi konsantre bir tek şeydir. *Tanrının yılları*, insanın yılları gibi gelip-geçmez; "*hepsi birarada durur.*" İnsanların yılları

¹ B. Çotuksöken, S. Babür, **Ortaçağda Felsefe**, İstanbul, Kabalcı Yayınları, Eylül 1989, s. 81-89. Batı Ortaçağ felsefesindeki belli başlı düşünürlerin eserlerinden seçme parçaları derleyen bu eser, tamamen pratik amaçlarla ilk kaynak olarak kullanılmıştır. İmlâ değiştirilmeden aktarılmıştır.

² B. Çotuksöken, 1989, s. 83.

ise bir gelen yılın diğer yılı ortadan kaldırması ile geçer ve ancak hepsi tükendiklerinde *hepsi* haline gelebilmiş olurlar. Demek ki Tanrının günleri de bir günün diğerinin yerine geçtiği her gün değildir. Ne dünden sonra ne de yarından önce gelir; yalnızca ve her gün *bugündür*. Tanrı ile zamanın ilişkisi, tanımlaması görece daha kolay olan bir mutlak başkalıktır: Tanrı daima aynı şekilde *duradurduğu* için hiçbir “zaman” onunla aynı bengilikte değildir. Zaman ise durduğunda, zaten zaman olmaktan çıkar.

Ancak zamansal olarak zamanların ilişkisi Tanrının bengiliğinden daha karmaşık görünür. Geçmiş zaman *artık var* değildir; gelecek zaman ise *henüz var* değildir; şimdiki zamanın ise geçmişte kaybolması ya da gelecekte henüz var olmaması gerekir, çünkü öyle olmasaydı *zaman* değil, bengilik olurdu. Demek ki şimdiki zamanın varlığından ancak *var olmayı bıraktığı* ölçüde söz edilebilmektedir. Ancak insanların dillerinde ve sözlerinde geçmiş ve gelecek zaman vardır ve bu nedenle kendinde bir geçmiş ya da gelecek zamanın var olmadığını söylemek yetmez; onun hangi anlamda varolduğunun belirlenmesi gerekir.

Geçmiş ve gelecek zamanlar *süre* olarak var olmazlar. Augustinus bu varsayımı, geçmiş ve gelecek zamanların nicel ölçümlerinin onlar üzerinde niteliksel bir karşılığa denk düşmemesi yoluyla kanıtlar. Peki şimdiki zamanın bir *süresi* var mıdır? Augustinus bu soruyu şimdiki zamanın uzunluğunun ölçülmesinin olanaklılığı sorunsalı ile yanıtlamaya girişir. Belirli bir süre, bir yıl, bir ay, bir gün, bir saat vs. nicelikçe sonsuza kadar bölünebileceği için uzunluk bakımından ele avuca gelmeyecek ve başka *hiçbir parçaya ayrılamayacak o en kısa noktaya* kadar indirgenebilir. “*Ama o da gelecekten*

geçmişe öyle çabuk uçar ki, bir süreç içinde yayılması olanaksızdır.” Diğer taraftan ise, başka hiçbir parçaya ayrılamayacak *o nokta* yayılabilir olsaydı geçmiş ve gelecek zamana doğru yayılacak ve yine şimdiki zaman olamayacaktı. Demek ki süresi bakımından, geçmiş ve gelecek zamanı ayıramadığımız gibi şimdiki zamanı da ayırmak mümkün değildir.

Ancak zamanların algılanan bir süresi vardır ve bunun insanlar arasındaki varlığı su götürmezdir. Algılanan bu sürenin ölçümü de ancak *geçtiği* müddetçe mümkündür. Geçmiş ve gelecek zamanın tek var olma olanağı Augustinus’a şimdiki zaman içinde mümkün görünür, çünkü gelecek zaman gelecekte ise henüz gelmemiş, geçmiş zaman ise geçmişteyse artık geçip gitmiş olmalıdır. Geçmişte olup bitenleri anlatmak, şimdiki zaman içerisinde *bellekten çekip çıkarılan*, anlağın andalığında işlenmiş imgelerden oluşan sözcüklerden oluşur. Gelecekteki eylemler ise şimdiki zamanda tasarlanan, eylem anında *önceden düşünülenler* ile *gelecekte yapılacak olanın* şimdiki zamanda varoluşundan ibarettir. Bu anlamda gelecek üzerine fikirler, gelecek hakkındaki öngörüler dahi gelecek zamanda değil, onları oluşturan *nedenlerin* ya da *imgelerin* zihnin şimdiki zamanındaki mevcudiyetinde varlardır.

*O halde şu açık: Ne gelecek var ne geçmiş; ne de ‘geçmiş, şimdiki, gelecek zaman diye üç zaman var’ demek yerinde. Belki şöyle demek yerinde olur: ‘Üç zaman vardır: Geçmiştekilere ilişkin şimdiki zaman, şimdikilere ilişkin şimdiki zaman ve gelecektekilere ilişkin şimdiki zaman.’ Çünkü bu üç zaman zihinde (bellekte -in animo-) vardır ve onları başka yerde görmem: Geçmiştekilere ilişkin şimdiki zaman **anı** (memoria), şimdikilere ilişkin şimdiki **bir anlık görü** (contutius), gelecektekilere ilişkin şimdiki zaman da **beklenti***

olarak (expectatio) vardır. Kastedilen bunlar ise, üç zaman görüyorum ve üç zaman olduğunu söyleyebilirim.³

Augustinus zamanların, geçmiş gelecek ve şimdiki zamanın insanın bilişsel varlığına koşullu olan şimdiki zamanın görünülerinden başka bir şey olamayacağını bu şekilde belirtir. Zamanlar kendinde entiteler değil, şimdiki zaman içerisindeki belirli ilişkilene kiplikleridir ve ancak insanlar arası ilişkinin düzleminde bir anlamları olabilir. Augustinus zamanın ancak şimdiki zamanda bellek, anlık ve beklentide zihinsel formlar olarak nesnel mevcudiyetinden bahsedilebileceğini belirtirken, aynı zamanda insanlar arası ilişkinin düzlemini de betimlemiş olur. Ancak söz konusu en azından iki insanın -ve çoğu zaman aynı anlama gelecek şekilde bir insanın kendisiyle- ilişkisi ise, bunu zamanın zihinsel düzlemdeki nesnel bölümlenişinden ayıran şey en azından iki ayrı şimdiki zamanın karşılaşması oluşudur. Elbette herhangi bir karşılaşmanın kendiliğinden toplumsal bir mahiyet taşıdığı söylenemez, ancak özgül bir ilişki olarak toplumsallığın öğeleri de en nihayetinde aynı öğeleri, bellek/anı, anlık/bir anlık görü ve beklenti olmak durumundadır. Karşılaşan iki ayrı “şimdiki zaman”, zamanların öznel yönelimlerinin tüm kipliklerinin üst üste bindiği nesnel bir “şimdiki zaman” olanağını üretir ve bu kaçınılmazdır.

Peki, örneğin iki insanın selamlaşmasını düşünecek olursak, burada tam anlamıyla olup biten nedir ve bunun sosyolojik çözümlemesi nasıl yapılabilir? Farklı şimdiki zaman'ların karşılaşmasında bir ilişkiyi mümkün kılan ve ortaklıklara,

³ A.g.e, s. 88, 89 (vurgular aslında).

benzerliklere, uzlaşılara ve ayrımlara denk düşen karşılıklılık süreçleri nasıl ve hangi düzlemde gerçekleşmektedir? Özel olarak bir selamlaşma, spesifik bir karşılaşma ritüeli olarak neleri seferber eder, hangi kurumsallıkların üzerine oturur ve ediminde neyi içerir olarak neyi dışarı atar? Bir selamlaşma anında karşılıklı olarak kurulan tikel bir şimdiki zaman çok yönlü bir ilişkiselliğin bileşkesi olarak kurulur. Yine de iki benliğin karşılaşmasında, bu benliklerden başka bir sürekliliği ifade edecek bir ilişkinin kendiliğinden ortaya çıkacağı iddia edilemez. Çünkü benliklerin ve onlarda edimselleşen “şimdiki zaman”ların birbiriyle uyumunu zorunlu kılan ya da bu şimdiki zaman’ların bellek ve beklentilerinin kendiliğinden ortaklaşmasını sağlayan herhangi bir ‘doğal’ bağ yoktur.⁴ Diğer yandan ise yalnızca iki ayrı benliğin karşılaşması düzleminde bir ilişkiden ya da bu iki ayrı şimdiki zaman’a indirgenemeyecek ve bu benliklerden farklılaştığı ölçüde nesnel bir varlığa sahip olan bir şimdiki zamandan söz edebilmek mümkündür. Böylece iki benliğin karşılaşması ile sınırlı olmayan ve bu karşılaşmanın belirli koşullardaki etkilerinin başka karşılaşmaları da bağlayabileceği bir ortaklıktan söz edilebilir olur.

Bu noktada bir selamlaşma ediminde performatif bir biçimde gerçekleştirilen, yeniden üretilen ya da tersine çevrilen *toplumsal olanın* kaplamına ve şimdiki zaman’lar arasındaki benlik alışverişlerinin karşılıklılık düzlemine temas etmiş oluruz. Bir selamlaşma, başka tüm diğer toplumsal ilişkiler gibi, vaatlerindeki, tehditleri, göndermeleri, üsluptaki kaymaları, zamanlamaları, duraklamaları ve mimikleri gibi

⁴ Keza, Tanrı gibi her türden aşkınsallığın formülasyonunda -tıpkı Augustinus’un gerçekleştirdiği gibi- tam da bu bağıntısızlık probleminin çözümüne yönelik bir tür ‘birleştirme’ girişimi olduğu iddia edilebilir.

sayısız içerimleri ile belirli bir karşılıklılığın düzleminde verili ilişkilenişleri kuşatan toplumsal bağlamı tekrarlayabilen, değiştirebilen ya da tersine çevirebilen bir anın kuruluşunu tasdik eder. Burada bu çalışma boyunca karşımıza alacağımız sorun, bireyler arasındaki ilişki içinde özgül olarak toplumsal olanın niteliğini, bir edim tarzı olarak *toplumsalın* mahiyetini, sınırlarını ve karşılıklılık mekanizmalarını tespit etmeye dairdir ve özellikle şiddet mefhumunun toplumsal bağlamının çözümlenişi ile bir karşılıklılık edimi olarak toplumsallığın *kuruluş anlarına* odaklanılacaktır.

Herhangi bir ortaklık, başka olanların ayrılıkları üzerine oturmuş bir benzerlik ve nesnel bir 'şimdiki zaman' yalnızca bir ilişki ile mümkündür ve Augustinus'un adlandırması ile birer anı, beklenti ve anlak olan üç ayrı şimdiki zamanın çift-tarafli mübadelesine dayalıdır. Ancak basitçe bir karşılaşma olarak nitelendirilebilecek tekil bir ilişkinin uzayda bağımsız, özerk, etkisiz ve sonuçsuz bir an olmayışını sağlayan, onun kendini önceleyen ilişkiler şebekesine belirli bir bağ ile bağlanmış ve bu baği tatbik etme biçimine göre onu belirli bir özgünlükle yeniden üretiyor oluşudur. Bu çalışmada, ilişkileri belirli bir ortaklık, benzerlik ve süreklilik dizgelerine yerleştiren ve diğer yandan, bizzat tekil ilişkinin kendisi tarafından 'oyunarak' tekrar edilen baği *toplumsal olan* olarak nitelendirerek bireyler arasındaki karşılıklılık ilişkisinin mahiyetini, karakterini, genelleşmiş izlek, güzergâh ve mekanizmalarını tespit etmeyi amaçlıyoruz. Bu anlamda, özgün bir edim alanı olarak tanımlanabilecek *toplumsal ilişkiyi* kuran karşılıklılığın neye bağlı ve ne ile *bağlanmış* olduğunu çözümlmek, bu çalışmanın ana hattını oluşturacaktır. Çalışmamızın temel argümanı, karşılıklılık ilişkisinin kaynağında insanların belirli bir anlamda kendilerini ve öteki benlikleri, kodları, kimlikleri, rolleri ve normları özgül bir biçimde taklit ettikleri, fakat bu taklit olgusunun tam ve mutlak bir uyuşmadan

ziyade, toplumsal karşılıklılık mekanizmalarına şiddeti bir biçimiyle kaçınılmaz olarak kaydettiğidir. İlişkisel bir olgu olarak şiddet, görünür ve görünmez formları ile ve dahası, tam da çeşitli formları arasında geçişleri gizil bir şiddet biçimi olarak örgütleyerek karşılıklılık ilişkisinde kritik bir konuma oturur.

Belirli bir derecede özerk bir edim alanı olarak toplumsal, insanların birbirlerini taklit etmesine dayalıdır ve bu alanı karakterize eden karşılıklılık ilişkisinde o ya da bu biçimde şiddetin, onun oyuna sürülme tarzının, varlığının gizlenmesinin ya da açıkça görünür halde gerçekleşmesinin kurucu bir rolü vardır. Dahası, karşılıklılık edimlerinin yerleştiği toplumsal taklit bağları ile sayısız biçim ve ifadeleniş altında karşımıza çıkan *şiddet olgusunun* aynı karşılıklılık düzeneklerine sırtını yaslayıp, daha en baştan insanlar arasındaki ilişkinin karşılıklılık düzeneklerine koşullu olduğunu öne sürüyoruz. Bu anlamda, her ne kadar toplumsal dizgelerin sürekliliğine bağlı olsa da, görece istisnai bir karşılıklılık edimi olarak toplumsal ilişki ve karşılıklılık mekanizmalarında kurucu bir konum üstlenen şiddet olgusu içsel bir irtibat halindedir.

Bu çalışmada taklit ile şiddetin karşılıklılık dizgeleri içerisindeki bağıntısını tespit etmek ve şiddetin taklitçi mekanizmaları ile taklidin şedit işleyişinin güzergahlarını çözümlenmek üzere üç ayrı ve belli bir derecede birbirinden özerk başlık üzerinden hareket edeceğiz. Taklit edimi ile şiddet olgusunun karşılıklılık ilişkileri içerisinde içkin bir bağı olduğunu iddia ediyor olsak da, taklidin şedit mahiyetinin ya da şiddetin taklitçi doğasının birbirlerinden farklı olgusal düzlemlere denk gelmesi nedeniyle toplumsal ilişkilerin kaynağına yerleştirdiğimiz taklit ile karşılıklılık düzleminde sorunlu bir konum

teşkil eden şiddet mefhumunu birbirlerinden ayrı düzeylerde inceleyerek, bu ikisinin keşiştiği ortak bağlamlar üzerinden ilerleyeceğiz. Bir başka deyişle, şiddetin hiçbir biçimde toplumsal karşılıklılık edimlerinde bir konumu olamayacağı iddiasına karşı, önce toplumsal olarak betimlediğimiz edim alanını salt taklit nosyonu üzerinden kurgulayarak, ardından şiddet olgusunun özgül işleyişini toplumsal olanın özerk kavramları aracılığıyla tahayyül etmeye girişeceğiz. Böylece birinci bölümde, toplumsal ilişkiyi tarafların karşılıklılık kuralını karşılıklı biçimde oynadıkları ve kaynağında insanların birbirlerini bir biçimde taklit etmelerinin olduğu spesifik bir edim alanı olarak tanımlayarak, bu alanın özgül sınırlarına ve özerk mekanizmalarına denk düşen kavramsal keşişim noktalarını - şiddet olgusunu paranteze alarak- oluşturacağız. Bunun için Gabriel Tarde'ın bir taklit sosyolojisi olarak tanımlanabilecek sosyolojik yaklaşımını arkamıza alarak, *toplumsal ilişkilerin topografyası* adını verdiğimiz, taklit bağlarının genelleşmiş ve ortak mekanizmalarına ve karşılıklılık ilişkilerini kat eden toplumsal edimlerin dökümünü elde edeceğiz. Şiddet olgusu ve taklit ediminin şedit bağıntısı bu topografik düzlemde birincil bir konuma oturmuyor olsa da şiddetin toplumsal karşılıklılık ilişkileri içindeki konumu ve formunu inceleyeceğimiz sonraki bölümler için ihtiyacımız olan bütüncül perspektifi ve toplumsal ilişkilerin keşişim noktalarını ifade eden kavramsal izleği bize kazandıracak.

Toplumsal edimlerin karşılıklılık düzlemi olan taklidin şiddet olgusu ile ilişkisini ortaya çıkarmak ise salt toplumsal edimler ile sınırlı kalmayan, fakat her halükârda toplumsal olanın sınırlarına bir biçimde temas eden bir çözümleme düzeyinin kuruluşunu gerektirir. Taklidin şiddet ile olan bağıntısı her iki edimsel düzlemin karşılıklılık ilişkileri ile belirlenmiş olması anlamında içsel, fakat karşılıklılık süreçlerini son derece farklı biçimler altında işletmeleri anlamında olumsal ve bağlama koşulludur. Bu çalışmada biz,

bir şiddet olgusunu oluşturan şiddet eyleminin tekil bir şiddetten ibaret olarak değil, şiddet ve karşı-şiddet eylemlerinden oluşan çift taraflı bir edimselliğe denk geldiği varsayımından yola çıkarak, şiddetin toplumsal karşılıklılık dizgeleri içerisindeki konumunu, süreçlerini ve işlevlerini tespit edeceğiz. Ancak şiddet olgusunun taklidin karşılıklılık dizgeleri içerisindeki rolünün, işleyişlerindeki bir benzerlik ya da seferber ettikleri mekanizmalardaki bir ortaklık olmaktan öte, bizzat karşılıklılık ediminin işleyişine içkin olduğunu iddia ediyoruz. Kısaca şiddet olgusu, karşılıklılık mefhumunun kendisine özdeş olmasa da hem toplumsal karşılıklılık dizgelerini özgül bir tarzda işletmesi hem de toplumsal ilişkiyi kuran taklit ediminin benlikler arasındaki alış verişini örgütleme biçimi bakımından bu çalışma için son derece kritik bir çözümleme nesnesini ifade etmektedir.

Şiddet olgusunun toplumsal karşılıklılık edimleri içerisindeki mahiyetini çözümlemeye girişmenin, ilk bölümde kuracağımız toplumsal ilişkilerin topografik düzlemi açısından üstleneceği ikili bir işlevi olacaktır. İlki, toplumsal ilişkilerin topografik düzleminde koyutlayacağımız kavramsal yoğunlaşma ve kesişimleri ifade eden edimsel düzlemin şiddet olgusu ile test edilmesine dairdir ve toplumsal olanın taklit edimine dayanan tahayyülüne dair kavramsal şemamızın sınırlarını tespit etmeye hizmet edecektir. İkincisi ise toplumsal olanın işleyişine içkin olduğunu iddia ettiğimiz ve şiddet olgusunu son derece özel bir tarzda gizlemek suretiyle karşılıklılık dizgelerine yerleştiren mekanizmalarının açığa çıkarılması ile ilgilidir. Toplumsal olarak belirlediğimiz özgül edim alanı, belirli türden bir şiddeti benlikler arasındaki karşılıklılık ilişkisi içine yerleştirerek ve onu bir tür şiddetsizlik olarak gizleyerek ya da şiddetsizlik vaadi olarak öne sürerek şiddet olgusunun edimsel bir yönünü taklitçi dizgeler içerisinde işletir. Selamlaşma örneğinde

görülebileceği üzere, toplumsal olanın bir tür şiddetsizlik olarak belirttiği yerde şiddet olgusu, şiddetin özgül bir tarzda dışarı atılmasına yönelik gizil bir şiddet olarak karşımıza çıkar ve bu çalışma, şiddetin toplumsal karşılıklılık dizgeleri içerisinde gizlendiği şiddetsizlik durumlarının şiddet olgusunun toplumsal bağlamına içkin olduğunu öne sürerek, bunun mekanizmalarını tespit etmeyi amaçlamaktadır.

Şiddetin karşılıklılık dizgeleri içerisindeki toplumsal ilişkilerin taklide dayanan yapısındaki konumunu, ilişkiler içindeki mahiyetini, formunu ve bizzat ilişkinin kendisi olarak belirttiği biçimleri tespit etmek, öncelikle şiddet olgusunun kendine özgü ilişkisel doğasının çözümlenmesini gerektirir. İkinci bölümde toplumsal ilişkilerin topografik düzleminde özgül bir konuma yerleşmemiş olan şiddet olgusunu toplumsal edimler aracılığıyla çözümlenmeden evvel, şiddetin çok yönlü ve çok taraflı olan ilişkisel yapısını bizzat olgunun kendisine odaklanarak inceleyeceğiz. Bu bölümde şiddet üzerine gerçekleştirilmiş genel geçer sınıflandırmaları, çeşitli şiddet biçimlerinin birbirleri üzerine eklenen görünümelerini ve son olarak da şiddetin 'toplumsal ontolojik' düzlemdeki 'yersel' mekanizmasını çözümlenerek, bir edim olarak şiddeti kuşatan özgül kavramsal bağıntıları elde edeceğiz. Böylece şiddet mefhumunu belirlemiş olduğumuz toplumsal olana dair kavramların bağlamına indirgemek yerine, bu ikisinin kurduğu ilişkisel süreçlerin özgün sonuçlarına ulaşabilmek mümkün olacak.

Üçüncü bölümde ise toplumsal ilişkilerin topografik düzleminde belirlediğimiz toplumsal edimlerin -şiddet olgusunun özgül karşılıklılık mekanizmalarını göz önünde bulundurmak kaydıyla- kapsamlı bir şiddet eleştirisi ve taklit ile şiddetin çok yönlü

mekanizmasını açığa çıkarmak amacıyla *toplumsal bir edim olarak şiddetin* hatları üzerinden bir çözümlemesini gerçekleştireceğiz. Bu son bölümde özellikle siyaset bilimi içerisinden gelen ve bu alan içerisinden şiddet üzerine fikir yürütmüş belli başlı düşünürlerin, toplumsal bağların topografik düzlemi ile kesiştiğini tespit ettiğimiz kavramsal hatlarını takip ederek, şiddet olgusunun toplumsal edimler içerisindeki işleyişine ve kapsamlı bir şiddet eleştirisinin toplumsal bağlamına kademeli bir biçimde ulaşmayı deneyeceğiz. Toplumsal ilişkilerin taklitçi yapısında ortak eşik ve kesişimleri oluşturan toplumsal hiyerarşi, geçiş ve kararsızlık gibi edim hatlarının şiddet olgusu ile ilişkisini açığa çıkarmak üzere, bu kavramları metinlerinde kritik nosyonlar olarak seferber eden belli başlı düşünürlerin şiddet çözümlemelerinin yeniden okunması ile bir edim olarak şiddetin toplumsal ilişkilerin topografyasındaki konumunu ve toplumsal ilişkilerin taklitçi doğasının şiddet mahiyetini tespit etmek mümkün olacak. Bu sayede, birinci bölümde tespit ettiğimiz, toplumsal olan'ın karakteristik edimlerinin kavramsal düzlemine büyük oranda dışsal görünen şiddet edimi ile bulgularımızın sınırlarını teşhis etme olanağına sahip olmakla beraber, şiddetin toplumsal konumuna dair eleştirel bir bakış açısının ihtiyaç duyacağı kavramsal düzleme de ulaşmış olmayı umuyoruz.

BİRİNCİ BÖLÜM: TOPLUMSAL EDİMLER

I. TOPLUMSAL OLANIN KAPSAMI

İnsanların toplumsal olarak nitelendirilebilecek edimleri nasıl tanımlanıp belirlenebilir? Bir edimin toplumsal olup olmadığını belirleyen özellikler ve toplumsal bir edimin özgül mahiyeti var mıdır ve varsa nelerdir? Örnek olarak selamlaşma eyleminden, onun salt toplumsal bir edim olduğunu varsayarak devam edelim. Hangi kültür ya da uzama ait olduğu farketmeksizin, bir selamlaşma edimi iki tarafın birbirleriyle ilk kez ya belli bir aradan sonra tekrar karşılaştığı anda karşılıklı mimik ve jestlerle birbirleri ile kurdukları ya da kuracakları belirli bir andaki ilişkinin hem başına hem de sonuna yerleşebilir. Selamlaşmak, birbirine selam vermek, esenleşmek anlamına gelir.⁵ Kısacası, karşılıklı selam vermektir. TDK'ya göre *selam* ise “bir kimseyle karşılaşıldığında, birinin yanına gidildiğinde veya yanından uzaklaşıldığında kendisine söz ve işaretle bir nezaket gösterisi yapma, esenleme, merhaba” anlamına gelir.⁶ Kelimenin kökeninde ise Arapça

⁵Türk Dil Kurumu, “selamlaşma” maddesi, http://www.tdk.gov.tr/index.php?option=com_gts&arama=gts&guid=TDK.GTS.5b7d7d8b404b09.64885060 (21.11.2018).

⁶Türk Dil Kurumu, “selam” maddesi, http://www.tdk.gov.tr/index.php?option=com_gts&arama=gts&guid=TDK.GTS.5b7d7d9582ba46.88310159 (21.11.2018). Selamın “kusursuz olmak, kurtulmak, rahatlamak” anlamı da

'slm' kökü vardır. Sağ ve salim olma, güvende olma, barışık olma; sağlık, selamet, barış, güvenlik" sözcüklerinden alıntıdır. Aynı anlamı taşıyacak şekilde Sümerce 'den Akatça'ya, oradan da Aramice/Süryanice üzerinden Arapça'ya geçmiştir.⁷ Selam, temelde verilen ve alınan bir şeydir. Bir barış, selamet, salahiyet dilek ve temennisi olmakla birlikte, iki tarafın karşılaşma momentlerini (başlangıç ve bitiş) bir çeşit iyi hal olarak konumlandırma, karşılamanın durumunu ve niteliğini belirtmeyi amaçlayan bir edimdir. İlk bakışta, tarafların iyi ya da barışçıl niyetlerinin karşılıklılığını ve karşılaşmanın dostane mahiyetinin belirtilmesi durumu olarak selamlaşmanın çok da karmaşık olmayan bir edim olduğu iddia edilebilir. Ancak verilen ve alınan bir şey olması hasebiyle selam, aynı zamanda selamlaşmanın tüm bir toplumsal kodlarını, düzenlemelerini, tortu ve geleneklerini ve dahası, oyunlarını, ihtilaflarını, kurnazlıklarını, tersine çevirme olanaklarını da içinde barındırır.

İlk bakışta basit görünen bir edim olan selamlaşmayı karmaşık kılan, onun basitçe bir iletişim ya da niyet göstergesi olarak tanımlanamayacak olan, taraflar arasında kurulan ya da kurulacak olan *irtibattaki* konumu, anlamı ve üstlendiği görevdir. Bunu en iyi dinsel alanda görmek mümkündür, çünkü selamlaşma aynı zamanda kutsal alanla kurulan irtibatta da karşımıza çıkar; örneğin İslamiyet'te selam, bir dua şekline bürünebilir ya da namazda olduğu gibi başın belli bir sıra ile sağa ve sola çevrilmesi

bulunmaktadır ve günümüzde temelde İslami olan "barış, selamet vb." anlamının bu "kurtuluş, kusuruz olmak, rahatlamak" anlamının üzerine bindiği iddia edilebilir.

⁷ Nisanyansözlük, "selamlaşma" maddesi,

<http://www.nisanyansozluk.com/?k=selamla%C5%9Fmak>, (21.11.2018).

şeklinde ortaya çıkabilir. Ancak selamlaşma ediminin ya da selam vermenin basitçe karşılıklı nezaket gösterisi olarak tanımlanışını sorunlu kılan, onun yalnızca kutsallıkla irtibat kurmadaki tek taraflı biçimi değildir. Selam verip alma, ritüel bir biçim olarak spesifik ritlerden, jest ve mimiklerden oluştuğu ölçüde, aynı zamanda belirli bir alıp-verme rejimini de gözetmek zorundadır.⁸

Selam vermenin zorunlu parçalarından biri *yön* ile alakalıdır. Herhangi bir dinsel pratikte bu yön mefhumu, yönelme olgusu çok açıktır: Tapınmanın simgeselliği ilkin o'na doğru yönelerek gerçekleştirilir. Dahası, hangi kültürde hangi biçimde olursa olsun, selam verilecek olana doğrudan yönelmeksizin selamlaşmadan bahsedilemez. Ancak yönelme “simgesel” olabileceği için, bunun zorunlu olarak karşı karşıya durma anlamına geldiği söylenemeyecek olsa da, birebir selamlaşma büyük ölçüde karşı karşıya gerçekleştirilir. Ancak yönelme, karşısına alma, selamlaşma ediminin düzlemi olan

⁸ Dahası selamlaşma edimi yalnızca insanlar arasında birebir karşılaşma ya da kutsal olan ile dinsel pratik nezdinde irtibat ile de sınırlı değildir. Mekânın örgütlenişi olarak mimaride ve kapı kolları, tokmaklar, mezar taşları gibi dizi anıtsal “araç” nezdinde de selamlaşmanın spesifik parçaları (tokalaşmak vb.) kullanılır. Tokat ilinde ev sahibinin elinin temsil edildiği kapı tokmaklarının arkasındaki “inanç” (“*eve gelen kişi ev sahibinin elini tutmuştur; artık ondan ne bu eve ne de bu ev halkına kötülük gelmez*”) ve kapı tokmaklarının toplumsal cinsiyet ve statülere göre, tokmağın sesinin tınısına kadar düzenlenişi, selamlama ediminin yalnızca dinsel pratik ve yüz yüze karşılıklı ilişki ile sınırlanamayacağına dair çarpıcı bir örnektir. Tokat ilinde selamlaşmanın mimari örgütlenişine dair bir çalışma için, bkz. Mutlu Özgen, “Sivil ve Dini Mimarimizde ‘Selamlaşmanın’ Kültürel Alanları”, **Türk & İslam Dünyası sosyal Araştırmalar Dergisi**, Yıl: 5, Sayı:16, Mart 2018, ss. 115-141.

konumlandırmanın yalnızca bir yönüdür. Alınıp verilecek selamın düzlemi yönelme ile edimselleşebilir olur, fakat alınan ve verilen selamların niteliği, tarafların birbirlerini konumlandırması ya da tarafların verili konumlara yerleşmesi ile ortaya çıkar. Yaş, cinsiyet, yakınlık, meslek, zümre, sınıf, grupsal aidiyetler, soy vs. gibi toplumsal her türlü statü ve dahası, kutsallıkların toplumsal dizge içerisindeki belirlenmiş konumları, selamlama içerisinde bir anlamıyla “takdim edilen” tarafların edim içerisindeki tikel konumlanışlarının düzlemini oluştururlar. Gündelik hayat içinde rutin olduğu ölçüde selamlaşma, bir yönüyle tam da bu rutinliği sağlamak ve korumak üzere, artalanında sayısız toplumsal kurumsallığı barındırır.⁹ Üstelik selamlaşma açısından tek sorun toplumsal statülerin ya da kutsal aidiyetlerin konumlanışlarını bir biçimde icra ya da temsil etmek değil, bunların çeşitli bağlamlardaki zamansal ve mekânsal farklılıklarını da gözetmektir.

Günümüz Türkiye coğrafyasında selam kelimesi “kurtuluş, kurtulmak, kusuruz olmak, rahatlamak” anlamlarından ziyade genellikle, büyük ölçüde Sünni İslam etkisiyle, bir dua olarak ya da “barış, selamet vb.” anlamında yaygın olarak gündelik hayat içinde kullanılır. Hem kültürel bir kod hem de toplumsal aidiyetin formu olarak selam ve selamlaşma, günümüz Sünni İslam kodu içerisinde detaylı biçimde düzenlenmiştir. Selamlaşmak üzerine Sünni İslam’ın kodlarından kısaca bahsetmek, selamlaşmanın yalnızca belirli bir dinsel kurumsallaşma nezdindeki özgül düzenlenişini değil, selamlaşma ediminin genel toplumsal karakterini ve mekanizmasını da verebilecektir.

⁹ Ayhan Selçuk, “Kültürlerarası İletişim Açısından Gündelik İletişim Davranışları”, **Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi**, Konya, Sayı: 13, 2005, ss. 1-17.

Öncelikle, Sünnilikte selam vermek sünnet (İslam'ın peygamberinin yaptığı için Müslümanın da yapması gereken şey), selamı almak, yani selamına karşılık vermek ise farzdır (İslamiyet'in emrettiği, Müslümanın kesin olarak yapması gerek olan şey). Zira Kuran'da, bir selam alındığında karşılığında verilecek selamın ya aynısıyla ya da daha iyisiyle olması gerektiğine dair ayet vardır (en-Nisa, 4/86). Sünnilik bundan, selama karşılık olarak verilecek selamın olabildiğince yayılmasının, uzatılmasının sünnet olduğu sonucunu çıkartır. Selamı önce vermek de bir erdem olarak kabul edilir. Müslüman Müslümana ilkin "Selâmün aleyküm" (Allah'ın selamı üzerinde olsun) şeklinde selam vermelidir. Selamın karşılığında ise en azından "Ve aleykümü's-selâm" (Allah'ın selamı senin de üzerinde olsun) ya da "Ve aleykümü's-selâm ve rahmetullahi ve berekatüh" (Allah'ın selamı, rahmeti ve bereketi üzerinde olsun) denmelidir.¹⁰ Selamı alamayacak durumda olana, Kuran okuyana, ibadet edene vs. selam verilmemelidir; çünkü selama karşılık verecek bir durumda değildirler. Müslümanın selamı kural olarak el ve baş jestleri ile değil, söz ile dua şeklinde verilir. Ancak gerekiyorsa mimik ve jestler de kullanılabilir. Dua şeklinde verildiği ve Allah'ın isimlerinden biri olduğu için selamın verilemeyeceği durumlara ek olarak kişiler de vardır: Müslüman olmayana selam verilmez. Bazı

¹⁰ Selamın aynen iade edilmesinde dahi İslami kod daima bir fazlalığı ya tonlamada ya sürede ya da bizzat harf/kelime ekleme yoluyla sağlar. Esasında bu selamlaşma kalıplarının anlamları üzerinde çeşitli tartışmalar vardır, fakat biz şu aşamada İslam'da selamlaşmanın anlamı üzerine değil, selamlaşmanın İslami kodda da tecelli eden mekanizması üzerinde durmayı amaçladığımız için bu tartışmalara değinmeksizin en yaygın ve basit anlamıyla yetineceğiz. Yine de selamlaşma edimine yerleşen fazlalığın, daha en temelde kodlar arasındaki düzey farkına kaydedildiği iddia edilebilir. Öyle ki, İslami kodda selam vermek bir sünnet iken, bunun karşılığında selamı almak (ve dolayısıyla iade etmek) farz olarak koyutlanır.

görüşlere göre zimmiye (İslam devleti himayesinde yaşayan gayri-müslime), boş iş yapana, İslam'a aykırı şarkı ve çalgı ile meşgul olana, kumar ve yasak oyunları oynayana, güvercin uçurmakla meşgul olana, çıplakların bulunduğu hamama, tuvalette olana, yalan, güldürü, dedikodu vb. ile meşgul olana, insanlara sövene, sokaklarda kadınlara bakanlara, (bazı İslam alimlerine göre)satranç oynayanlara selam verilmemelidir.¹¹

Kimlere, nerede ve ne zaman selam verilebileceğinin yanı sıra, selamın ilkin hangi taraf tarafından verilmesi gerektiği de bir o kadar kritiktir. İslami literatür hadislerden (peygamberin söylediği rivayet edilen sözlerden) yola çıkarak selamın 'edebine', yordamına dair genel kuralları belirler. Genel kabul küçüğün büyüğe, binekli at veya arabalı olanların yayaya, yürüyenlerin oturanlara, arkadan gelenlerin öndekilere yetişince öndekilere, küçük grubun büyük gruba, yüksektekinin aşağıdakine selamı önce vermesi gerektiği üzerinedir. Yalnızca bu örnekler üzerinden selamı önce kimin vermesi gerektiğine dair İslami kodla yetinerek, selamlaşmanın işlettiği tüm bir toplumsal düzeneğe dair kapsayıcı bir çıkarımda bulunmak mümkün değildir. Çünkü sorun yalnızca selamı ilk hangi tarafın vermesi gerektiği ile sınırlı olmayan, verilen selamın niçin karşılığının, iadesinin ya da "daha iyisi"nin verilmesi zorunluluğunu beraberinde getirdiğine dair bir sorundur. Yukarıda selamlaşmanın ilkin ve zorunlu olarak bir *yönelmeyi*, simgesel olsun olmasın karşısına almayı gerektirdiğinden bahsetmiştik.

¹¹ Tüm bu kültürel/dini kodlar "<https://sorularlailamiyet.com/>" adresinden aktarılmıştır. Site, basit, sıradan ve yaygın Sünni kodları derli toplu biçimde sunabildiği için tercih edilmiştir. Birbirine benzer fakat birçok farklı bağlantı üzerinden genel bir derleme yapıldığı için tek tek kaynak göstermeye gerek duyulmamıştır.

Selamın ilk kimin tarafından verilmesi gerektiğine dair geleneksel kodlar da bu karşısına alma zorunluluğunun uzantısıdır. Ancak yönelme olarak belirttiğimiz karşısına alma durumu basitçe bir karşısına koyma, selam verenin durduğu konumdan selam alacak olanı karşısına yerleştirme şeklinde gerçekleşiyor gibi görünmemektedir. Aksine, selamı veren, selamı alacak olanın bağlam içindeki belli ölçüdeki sabit *mahalline* giren ve o mahal içerisinde selamı alacak olanın karşısında kendini koyarak selam vermektedir. Diğer deyişle, selam verme eyleminde sabit olanın, orada bulunanın, konumu belli olanın *hakkı teslim edilerek* selam verilmelidir.¹² Öyleyse selamlaşma edimini başlatan edim olarak yönelmeyi önceleyen, konumların, statülerin ya da aidiyetlerin teslimine dair selam veren üzerinde koca bir yük vardır. Selamlaşmanın ilk kimin tarafından yapılması

¹² Hiyerarşinin çok belirgin, keskin ve kurumsal olduğu durumlarda, örneğin askeri ast-üst ilişkisinde ya da meslek hayatındaki amil-amir ilişkisinde, selamı daima astın ya da amilin vermesi gerektiğine dair kod buna karşıt ya da istisnai değildir. Hatta bu durumun istisnaları dahi kaideyi bozmaktan ziyade güçlendirir: Örneğin bir okul amirinin amil hocanın sınıfına girdiği an dahi bunun istisnası değildir. Çünkü eğitim kodu, çoğunlukla, ders yapılan sınıfın hocasının ders mekânı ve süresi boyunca öğrenciler nezdinde en üst makama sahip oluşunu 'yazısız' olarak düzenler. İdari amirin bu koşullar nezdinde ve sınıf mahallinin konusu neticesinde idari konumunun yazılı kodundan kaynaklanan hâkim statüsünün devam etmesi beklenmez ya da uygun görülmez. Burada selamlaşma kodları, yazılı, idari koddan, yazısız, geleneksel koda geçiş yapar. Esasında tüm toplumsal kod alanları, bağlamdan bağlama ziyadesiyle geçişken ve yer değiştirebilir niteliktedir. Bunun gerisinde yatan sebep, toplumsal katmanların her bağlam içinde farklı biçimde gerçekleşmesi, düzeninin ve kodlar hiyerarşisi rejiminin mekânsal örgütlenmeye göre daima farklı biçimlerde edimselleşmesidir. Bu anlamda toplumsal kodların hiyerarşik düzeninin istisnaları kodların genel düzlemi dışında yer alan olguları değil, olay nezdinde çeşitli kod düzeylerinin yeniden sıralanmasından ibarettir.

gerektiğine dair geleneksel kodlar, esasında bu yükün ilk kimin tarafından karşısına teslim edilmesi gerektiğine dair kodlardır. Böylece bir selam verme eyleminde verilen şeyin yalnızca selam verenin kendini yerleştirdiği yerle sınırlı kalmadığı görülür: Selam verme, gerisinde yatan toplumsal yük ve kodun selam verme sorumluluğu ile beraber, selamı alanın mahallinde gerçekleşen fakat çift-tarafli bir konumlanmayı beraberinde getirir. Çünkü selam verilen de bulunduğu konum içerisinde teslim edilen selam verenin konumuna bağlı olarak yeni bir bağlam yüklenmiş olur.

Peki tüm bu karşılıklı konumlanma dizgesi içinde selam verme yoluyla teslim edilen şeyin mahiyeti nedir ve bunun verilen selamı alma ve ona karşılık verme zorunluluğu ile bağı nedir? Öncelikle selamlaşma belirli bir düzlemde sayılmış olan ‘aynıların’ pratiğidir. İslami koda bu aynılar Müslümanlardır, müminlerdir. Daha doğru bir tabirle aynılığın düzlemi İslam’dır ve İslam nezdinde tüm müminlerin Müslümanlık¹³ kapasiteleri *aynıdır*.¹⁴ Selamlaşmanın Müslümanlar açısından hukuku bu aynılık düzlemi

¹³ Sünni İslam’ın selam kelimesine genel olarak yüklediği bugünkü anlamı önceleyen “kurtuluş, kurtulmak” anlamını kavramak bu düzlem içinden mümkün gibi görünüyor. Birçok ayette selam, yayılacak veya düzeni kurulacak, en nihayetinde ulaşılabilecek ya da ulaştırılması gereken şey olarak geniş bir anlam yelpazesi içinde kullanılır. İslam nezdindeki aynılık ise tam da bu yayılmanın, kapsamanın, genelleşmenin ve birleşmenin düzlemidir; bireysel sıkıntılardan kurtuluş ancak aynılığın kurulması, bireysel olanın ilga edilmesi ile mümkün olabilir.

¹⁴ İslam’da kadın eşitliğine dair tüm bir İslam tarihini kat eden tartışmaların kaynağında da kadınların Müslümanlık kapasitesine dair kabuller vardır. Başka bir deyişle İslam açısından kadının konumu meselesi bir toplumsal eşitlik sorunu olmakla birlikte, aynı zamanda İslamiyet içinde kadının Müslüman olma kapasitesine dair yüklerle başlayan bir sorundur.

içerisinden mümkündür. Selamlaşmanın “dünyevi” kodları bu düzlem üzerine biner ve tüm bir toplumsal katmanlaşma, olağanca farklılık ve eşitsizlik formları ile buraya ‘ek’lenir. İslam’ın aşkınsal düzlemi müminlerin aynılığını selamlaşmanın yönelim ve karşılıklı konumlanış koşullarını mümkün kıldığı ölçüde, selamlaşma toplumsal olan içerisindeki farklar (eşitlikler ve eşitsizlikler) üzerinden edimselleşir. Aynılık düzleminin konumlanış koşulunu oluşturan çift-tarafli konumlanış bir yanda aynılığın tekil karşılığı iken, diğer yanda selamlaşmanın yüklendiği tüm bir toplumsal değer düzenini yüklenir. Karşılıklı teslim edilen konumlar da teslim edilen konumların toplumsal değerler üzerindeki mübadele süreçleri de aynılığı ve farklılıkları aynı anda ilişkiye sokan bu *ara durum* içinde gerçekleşir. Böylece küçüğün büyüğe selamı önce verme gerekliliği, yalnızca duranın (büyük) ve hareket edenin (küçük) fizik konumlarına bağlı olan etmenleriyle değil, onun da ifadesi olduğu tüm bir toplumsal değerler sistemi içerisindeki bağlamsal konumlanışlarıyla açıklanabilir olur. Bir başka deyişle, selamlaşma ediminde karşılıklı teslim edilen yalnızca mevcudiyet konumları değil, aynı zamanda bu konumları önceleyerek onları belirleyen toplumsal değerler dizgesidir.

Peki verilen selama karşılık niçin selamın ya en azından aynen ya da daha iyisi olacak şekilde iadesi zorunludur? Bu noktada başka bir geleneksel koda değinmek yardımcı olacaktır. Selam vermenin yükümlülüğün yalnızca selam verenin kendi konumunun ayırında oluşu ile sınırlı olmadığından, aynı zamanda selamın verilecek olanın konumunun da ayırt edilmesi, teslim edilmesi gerekliliğinden bahsetmiştik. Selamlaşmaya dair İslami kod, yemek yemekte olanlara uğrayan ve aynı zamanda onların yemeğine muhtaç olan kişinin selam verince onun da yemeğe davet edilebileceğini

biliyorsa selam vermesi gerektiğini, yoksa selam verilmemesi gerektiğini belirtir.¹⁵ Demek oluyor ki selamlaşma, karşılaşma dışında başka toplumsal bağlarla kesiştiği durumlarda, bu başka durumlar arasında kendiliğinden bir bağlantı kurmakta, taraflara öngörülmesi ve hesaplanması gerekli olan birbiri içine geçmiş bağların 'sorumluluklarını' ve 'yükümlülüklerini' de yüklemektedir. Bu koddaki "selam verilmemesi gerektiğine" dair "muhtaç" üzerindeki belirli durumdaki ahlaki yükümlülük çift-taraflı bir gerekliliğin ahlaki bir görünümünden ibarettir.¹⁶ Diğer tarafta ise yemek yemekte olanların verilen selam karşısında selamı veren yemeğe davet etme

¹⁵ Bu anlamda selamlaşmanın kodları ile birlikte yemek yenilebilecek olanların kodları arasında bir benzerlik hatta koşutluk dahi tespit edilebilir. Her ikisi de içkin olarak topluluğun kolektif varoluşuna göndermede bulunan ve onu gözeten, ancak kolektif varoluş içerisinde gerçekleştirilebilen bir düzlemde var olurlar ve benzer "aynılıklar" mekanizması içerisinde işlerler.

¹⁶ Keza tokalaşmaya dair kod da benzer bir düzlemde işler. Elin tokalaşmak üzere kaldırılması, elin 'boşa çıkarılmaması', karşı tarafın da tokalaşma talebine karşılık vermesi gerekliliği ile kendiliğinden gelir. Bu nedenle tokalaşmanın geleneksel kodu, tokalaşmak üzere hamle yapması gerekenin daima 'üst olan', daha üst mertebede bulunan tarafından başlatılması gerektiğini vazedir. Çünkü verili kod içerisinde tokalaşmaya yönelme, tokalaşma talebinin karşılanmasını zorunlu kılarak karşı tarafı belirgin bir yükümlülük altına sokar ve çok açık bir eyleme mecburiyeti yükler. Bu anlamda tokalaşmaya yönelme karşı tarafın eylemi üzerinde anlık bir hükmetme gücünü beraberinde getirir. Ahlaki kod ise spesifik eylem üzerindeki anlık hükmetme gücünü üste devrederek iktidar konumlarında doğurabileceği ihtilafları önlemeyi amaçlar. Ancak astın bu iktidar konumlarını tokalaşma talebi üzerinden tanımaması mümkün olduğu kadar, üstün astan gelen tokalaşma talebini karşılayarak kendi mertebesini yeniden üretmesi de -başka göstergeleri oyuna dahil ederek- daima mümkündür.

yükümlülüğü vardır. Tıpkı Müslümanlar arası selamlaşma kodunda karşılık verilen selamın ilk selamdan o ya da bu şekilde (ritim ve tonlama farkı, kelime fazlası vb.) daha 'iyi' olması gerektiği gibi, bu spesifik kodda da verilen selam daha fazlasının geri iadesini gözetmekte, daha fazlasının verilmesi gerektiği kuralını düzenlemektedir.

İlk olarak verilen ile karşılık olarak alınan arasındaki fark, selamlaşma kodunun özelinde ortaya çıkan fazla, ilk verilen, ilk teslim alınan, alınanın geri iade edilmesi ve geri iade alınan arasındaki farklılaştırıcı süreç boyunca meydana gelir. Diğer deyişle karşılıklılık, taraflar içinde çift-taraflı; taraflar boyunca dört boyutludur. Ancak selam alıcısının konumu verici tarafından verili teslim edildiği için, (alıcının verilen selamı kabul etmesi ölçüsünde) teslim alan ile geri iade eden tek moment olarak gerçekleşir ve 'uygun' bir selamlaşma üç boyutlu bir dolayım içerisinde edim haline gelir. Ancak tüm bunlar hâlâ bize selamlaşmanın kat ettiği düzlemin tanınmasından başka, 'uygun' bir selamlaşmanın gerçekleşmesinde verilen ve alınan selamın taraflar arasında izlediği güzergahtan başka bir şey söylemez. Diğer deyişle verilen bir selamın hangi değer tertibatları dolayımından geçerek daha değerli bir şekilde iade edilmiş olduğuna dair direkt bir şey belirtmez. Çünkü söz konusu olan son kertede iade edilenin ilk verilenden daima daha fazla oluşu ise bunu sağlayan değer düzenekleri selamlaşan tarafların kendi başlarına yarattıkları şeyler değil, arkasına aldıkları, kışkırttıkları, kullandıkları, manipüle ettikleri, yasladıkları ya da öne sürdükleri, kısaca *oynadıkları* tüm bir toplumsal değerler düzenidir. Ahlaki kodun karşılıklılığı çerçeveleyen indirgemesinden bağımsız olarak ("muhtaç olanın davet edilemeyeceği durumda yemek yiyenlere selam vermemesi gerekmesi"), selamlaşmada geri iade edilen selam ilk verilenden daima daha değerlidir; bu fazlalık ister karşılıkla oluşsun isterse de karşılıksızlıkla oluşsun.

Selamlaşmanın çerçevesinde kalarak, ilk verilen selam daima belirli bağlamdaki toplumsal dizge içerisindeki alt statüdeki taraf tarafından verilir. Yemeğe muhtaç olan kişi örneği üzerinden gidecek olursak, bu tarafın selam almanın konusu olan taraf nezdindeki toplumsal astlığının en az iki ayrı bağlamı bulunur: Yemeğe muhtaçtır; yemek yiyenlere (sabit duranlar) oranla hareketlidir; olasılıkla yiyenlerden daha azdır vs. Olası bir selamlaşmada diğer tarafa teslim edilecek olan şey, selam verenin bu konumu ve aynı anda selamı alanın da kendi 'karşıt' konumudur. Diğer deyişle olası selam, karşısına aynı anda selam alıcısının kendi çokluğunu (muhtaç olmayışını, sabitliğini, daha fazla oluşunu) verir. İşte en azından aynısının iade edileceği fazlalık burada meydana gelir: Daha düşük toplumsal durumda olanın daha üsttekine verdiği, daha doğrusu bu konumların verilerek ya da teslim edilerek edimleştiği yerde.¹⁷ Selamı alması söz konusu olan taraf ise karşılıklı konumlandırıldığı bu konumlara karşılık vermek ve konumunu geri iade etmek zorundadır. Selam alması söz konusu olanın (yemek yiyen) konumunu iade etme zorunluluğu kendi seçtiği bir keyfiyet değil, zaten ona iradesi dışında teslim edilmiş olan şeydir; çokluğudur. Demek oluyor ki selamlaşma ediminin sonucunda ortaya çıkan fazla, toplumsal değer dizgesi üzerinde gerçekleştirilen daha ilk eylemde konumların teslim edilmesinin karşılıklılığı içinde ortaya çıkmaktadır, ancak bunun gerçekleşmesi, ara

¹⁷ Öyleyse toplumsal katmanlarda bağlamsal olarak daha üst durumda olan daha ast durumda olana nazaran daima 'duran'dır; statüsü, durumu teslim edilmek üzere ilk hareketin gerekli olduğu sabit olandır. Ast olan ise görelî hareketliliği içerisinde ve onu manipüle ederek sabit olanın karşısına geçer ve karşılıklı konumları teslim eder.

teriminin ahlak vb. katmanlarca belirlenmiş değerler sistemini kat etmesiyle mümkündür.¹⁸

A. Toplumsal İlişki ve Toplumsal Bağ Sorunu

Bir yanda toplumsal olanın insanlar arası her tür ilişkiye içkin olduğunu, ilişkiyi bir biçimde daima önceleyip kapsadığını ve diğer yanda toplumsal olanın tam da tarafların belirli edimleri dolayımında performatif bir biçimde kurulduğunu, tekrar edildiğini, farklılaştığını ve hatta tersine çevrilebildiğini tek bir düşünce hattında tahayyül etmek mümkün müdür? Toplumsal olanın her insan eylemine, kurumlara, normlara, en doğal görünen arzulara ve hatta salt biyolojiye atfedilen güdülere içsel olduğunu, tüm bunlar üzerinde kurucu, belirleyici ve kaçınılmaz bir gücü olduğunu biliyoruz. Fakat tüm bunların ötesinde, toplumsal olanının insanların karşılıklı edimlerinde gerçekleşen özgül sınırlarını, belirli ilişkileri kuran ve bu anlamda belirli biçimselliklere atfedebileceğimiz özerk bir mevcudiyetini tespit etmekten söz etmek anlamlı mıdır? Her türden insan eylemini ve onun ifade ettiği toplumsallık, siyasallık, dinsellik gibi üst üste binmişliğin¹⁹ kompakt yapısını düşündüğümüzde, belirli bir edim tipi olarak soyutlamaya çalıştığımız

¹⁸ *Toplumsal kural* “verilen şey daima daha fazlasıyla geri iade edilir” derken, bunun bir ögesi olan ahlaki kod, alınanların ve verilenlerin değerini bağlamsal olarak dizerek sabit bir dengeye oturtmaya çalışır ve “iade edemeyecek durumdaysa verme,” demektedir.

¹⁹ M. Abélès, **Devletin Antropolojisi**, çev. Nazlı Ökten, Ankara, Dipnot Yayınları, 2012.

toplumsal olanın, örneğin kurumsallaşmış bir eşitsizlikçi ilişkide, dostluk ya da sevgililik ilişkisinde, akrabalık, iş ya da statü ilişkisinde vs. spesifik bir konuma, yeniden üretme, farklılaştırma, tekrar etme ya da tersyüz etme gibi olasılıklar altında özel bir eyleme tarzına karşılık geldiğini öne sürmek mümkün müdür? Bu kısımda mevcut her ilişkiyi önceleyen ve onu belirli bir biçimde kuşatan toplumsallığın kaynağına yerleşen ve onu yeniden üreten bir karşılıklı eylem biçimi olarak toplumsal edimi, insanların birbirleri için, birbirlerine rağmen, birbirlerine göre ya da birbirlerine karşı vs. olarak eyleyebilmelerinin belirli bir tarzı ve eylem içine yüklenmiş olan tüm bir siyasal, dinsel, ekonomik vs. bileşenin üst üste binmişliğinin belirli bir derece özerk bir parçası olarak nasıl çözümlenebileceğine odaklanmak istiyoruz.

Bir selamlaşma ediminin daha en baştan tarafların belirli konumlarını ve bu konumların birbirlerine göre sıralanışlarını verili kabul ettiğini ve tam da bunları işlettiğini gördük. Selamlaşmada kendini gösteren ve tarafların farklarına dayanan ortak davranış edimlerinde *toplumsal olguyu* verili olarak bulmak ve bu anlamda toplumsal olanın insan davranışları üzerindeki etkilerini tespit etmeye çalışmak son derece verimli ve güçlü bir yöntemdir. Durkheim'ın sosyolojisi de büyük ölçüde bunu gerçekleştirmeyi amaçlar. Fakat böyle bir yaklaşım, insanların kendi toplumsal konum ve pozisyonları bir ötekine karşı nasıl öne sürdüğünü, ne türden bir karşı bir eyleme zorladığını, iradi veya gayri-iradi biçimde sahiplenerek hangi biçimler altında bu pozisyonu tersine çevirmek üzere *oyuna sürdüğünü* açıklamaya yetmez, çünkü daha en baştan kişinin *bireysel edimi* ile *toplumsal*

edimini birbirinden ayırmıştır.²⁰ Burada ihtiyacımız olan ve sonraki kısımlarda gerçekleştirmeye çalışacağımız yaklaşım, toplumsal olanın karşılıklı ilişkilere dışarıdan gelerek ne biçimde yerleştiğini saptamaktan ziyade, tam da bu ilişkiler içinde karşılıklılığın belirli bir *oyuna sürülme* tarzıyla kurulan toplumsallığın edimsel mekanizmalarını çözümlenmeye yöneliktir. Bir selamlaşma -ve onun vedalaşma gibi diğer biçimleri- iki ayrı “şimdiki zaman” sahibinin karşılaşmasında son derece spesifik bir yere, ilişkinin başına ya da sonuna yerleşir. Her biri üç ayrı zamanı (geçmişteki şimdiki zaman, şimdideki şimdiki zaman ve gelecekteki şimdiki zaman) taşıyan üç psikolojik entitenin (bellek, anlık ve beklenti) birer mevcudiyeti olarak karşılaşan iki ayrı “şimdiki zaman”ların birbiriyle ilişkisi, ilk bakışta hiçbir zorunlu ortaklığı ve dolayısıyla ilişki imkânını içinde barındırmaz gibi görünür. Ancak ne bir ilişki yalnızca taraflarına indirgenebilir ne herhangi bir şimdiki zaman taşıyıcısı olarak bir insandan diğer “şimdiki zaman”lardan bağımsız olarak bahsedilebilir ne de başka ilişkilere bir biçimde bağlanmamış kendinde bir ilişkinin gerçekliği öne sürülebilir. Selamlaşma edimini parçalarına ayırarak göstermeye çalıştığımız üzere, “şimdiki zamanların” belirli bir karşılaşmasında tarafların anlık mevcudiyetlerini aşan, onları belirleyen fakat her hâlükârda onların edimine ya da tekil çabalarına bağlı olan olumsal bir ortaklık bulunur.

²⁰ Krş. É. Durkheim, **Sosyolojik Yöntemin Kuralları**, çev. Cenk Saraçoğlu, İstanbul, Bordo Siyah Klasik Yayınlar, 2004; É. Durkheim, **Dinsel Yaşamın İlk Biçimleri**, çev. Özer Ozankaya, İstanbul, Cem Yayınevi, 2010, s. 567-597.

Selamlaşma insanlar arasında rutin, ritüeller içinde spesifik konumları bulunan bir rit, kültürel bir biçim ve dahası dini bir eskatolojik anlam olarak çeşitli düzlemlerdeki spesifik bir ilişkidir. Peki bir *ilişki* nedir? İki insanın bir yerde karşılaşp selamlaşması ile başlayan şeyi toplumsal bir ilişkinin düzeneği içerisinde hangi kavramlarla ve süreçlerle açıklanabilir? Selamlaşmanın ritüel formlar altında bir çeşit temsilini sunduğunu iddia edebileceğimiz toplumsal ilişki, birbirlerinden ayrı varlıkları ifade eden şimdiki zaman'ların ortaklıklarını, benzerliklerini ve karşılıklarını hangi düzlemde kurabilmekte ya da ifade edebilmektedir?

Selamlaşma edimini öğelerine ayırdığımız tartışmamızda selamlaşmanın en nihayetinde bir *alma ve verme*, bu anlamda bir tür takas ya da mübadele olduğundan bahsetmiştik. Türkçe'nin konteksti dikkate alındığında selam zaten temel olarak alınan ve verilen bir şey olarak karşımıza çıkar. Peki bir ilişki olarak selamlaşma, taraflar arasında alınan ve verilen bir şeyi ifade ediyorsa, tüm (toplumsal) ilişkilerin bir alma ve verme ilişkisi olduğu söylenebilir mi? Bu soru mantıksal dizge içerisinde dolaysızca cevaplanamaz, fakat cevabın selamlaşma ediminin bir karşılaşma ya da daha ilişkilenebileceği anlamı içerisindeki konumuna bağlı olarak çıkarsanması mümkündür: Selamlaşma bir karşılaşmanın ya da irtibatın başına ve sonuna yerleşebilen, karşılaşan ya da irtibat içine giren tarafların karşılıklı konumlarını teslim ettikleri edimdir. Bu anlamda, belirli ilişkileneşlerin başına ve/veya sonuna yerleşerek, ilişkinin tümünde gerçekleşen şeyi tasdik eder, mühürler ya da imzalar. Ancak selamlaşmanın ilişki boyutu onun belirli bir ilişkiyi başlatan ve/veya bitiren mahiyetiyle sınırlı değildir; o aynı zamanda ilişki kavramının ritüel bir biçim altındaki ifadesi, genel bir konsept olarak ilişkinin kültürel bağlamda tanımlanışıdır. Diğer deyişle bir selamlaşma, tüm kültürel, tarihsel ve uzamsal

çokluğu ile kendi bağlamının ilişki nosyonunun konsantre bir biçimi, ritüel formu ve göstergesel rejimi olarak belirir. Selamlaşma tanım olarak ilişki mefhumunu belirlemez, ancak onun sonsuz çeşitlilikteki bağlamsal tipini kuşatan özü belirtir. Bu nedenle tıpkı selamlaşmada karşımıza çıkan temel edim olarak alıp vermenin, bir ilişki olarak nitelenebilecek herhangi bir edimin de zorunlu ögesi olduğunu söyleyebiliriz.

Peki tekil bir ilişkide, alınan ve verilen şey nedir? Cevabın bizzat ilişki içinde olanların benliklerin parçaları olduğunu söylemek mümkündür. Bir ilişki daima belirli bir anda gerçekleşir ve daima, yalnızca iki tarafı vardır. Bu nedenle ilişki içinde belirli bir anda karşılaşan, Augustinusçu anlamda iki ayrı “şimdiki zaman” olduğu öne sürülebilir. Zaten bir ilişkiyi onu oluşturan taraflardan başka bir şey yapan, bu iki ayrı “şimdiki zamanın” kendi içlerinde “zamanlara” bölünmüş olan benliklerinin karşılaşmasıdır. Hatırlayacak olursak, ilişkinin tarafları ilişki anında şimdideki geçmiş zamana ilişkin *bellek*, şimdideki şimdiki zamana ilişkin *anlak* ve şimdideki gelecek zamana ilişkin *beklenti* sahipleri olarak karşılaşırlar. İlişkinin anlık düzleminde alınıp verilecek olan şeyler de tam olarak “şimdiki zamanlar”ın bu zihinsel formları aracılığıyla ortaya çıkar. Kısacası ilişki anında karşılaşan şey iki ayrı şimdiki zaman; “bellek, anlak ve beklenti”dir ve benlikler tarafından alınıp verilecek olanlar da tam olarak bunlardır. Ancak alınıp verilecek olanları özdeş yapmayan ve dolayısıyla da ilişkiyi ortaya çıktığı anda ‘sağlanıp’ hiçbir iz bırakmaksızın kaybolup gitmemesini sağlayan şey, bu “şimdiki zaman”ların birbirlerinden *başka*, indirgenemez bir ötekiliğe sahip oluşlarıdır. Zaten aksi taktirde bir ilişkiden değil, -aslında kavramı dahi olmayan- bir tür yokluktan, karşılaşan entitelerin birbirlerinin öğelerini mutlak olarak karşıladıkları, puzzle parçası gibi kusursuzca birbirlerini tamamladıkları, aynı zamanda hem birbirine eşit hem de ters simetriği olan

iki şeyin birleşerek *bir* ve aynı şey olarak aynı zamanda önceki durumlarına özdeş oldukları bir imkânsızlıktan bahsediyor olurduk; ancak sıfır dışında iki ayrı sayının çarpımı asla sıfır olmaz (imkânsızlık) -ancak her sayı olabilir- ve aynı zamanda bir sayının sıfıra bölümü tanımsızdır (tanımlanamazlık). Birbirlerine indirgenemez olan iki ayrı *başkanın* ilişkisini niteleyen şey, öyleyse, karşılaşan “şimdiki zamanlar”ın birbirlerine karşılık düşmelerinin, birbirlerini kusursuzca ve tam olarak tamamlamalarının, bellek, anlık ve beklentilerinin karşılıklı ters simetrikler olarak birbirlerini eşlemelerinin imkânsızlığı, mutlak *karşılamanın* imkânsızlığıdır. İlişki daima ve zorunlu olarak karşılanamayacak olan en azından bir şeyi zorunlu kılar ve bu şey de taraflarından daima bir ölçüde farklı olan ilişkilerini mümkün kılan, tanımlayan şeydir. Diğer deyişle, bir ilişkiyi mümkün kılan, benliklerin karşılıklı mübadelesinde alınacak ve verilecek olanların mutlak bir biçimde birbirine karşılık düşmesinin imkânsızlığıdır. Bir ilişki, daima belirli bir düzeyde uyumsuzluğa ve uyuşmazlığa dayanır. Bu önkabul ile beraber ulaşmamız gereken, karşılıklı ilişkiyi söz konusu hale getiren karşılıklı uyuşmazlığın öğelerinin saptanmasıdır.

İlişki içindeki iki tarafın benliklerinin birbirlerine mutlak olarak uyumlu olamayacakları, birbirlerini tam bir şekilde karşılayamayacakları gerçeği ilişki mefhumunu zan altında bırakmaz, aksine mümkün kılar. Herhangi bir ilişki, tüm toplumsal, siyasal, kültürel vs. kurumsal düzeneklerin ya da iktidar ağlarının belirleyiciliği içinde olursa olsun, en nihayetinde iki benliğin karşılaşmasıyla orta çıkar; bu ister yüz

yüze bir karşılaşma ister bir benliğin bir araç dolayımında (ekran karşısındaki biri)²¹ bir başka benlikle ilişkisi isterse de benliğin kolektif aidiyet içindeki kendine dönüşü şeklinde olsun, karşılaşan daima ve yalnızca iki benliktir. Bir ilişkinin tekillik bakımından öncelikle başlangıcı beklentilerdir -bu nedenle ilişki daima gelecek zamana doğru gider. Ancak bu noktada ilişki kipleri arasında bir ayırım yapmak gerekir. Bir ilişki ya tek yönlü ya da çift yönlü olarak ortaya çıkar. Ayırım tam da “geleceğe dair şimdiki zaman”da kurulan irtibatın niteliğine dairdir. Tek yönlü ilişkiler yine zorunlu olarak geleceğe yönelir ve iki ayrı “şimdiki zamanlar” taşıyıcısı olarak benliklerin bir karşılaşması olduğu ölçüde komplekslerdir. Fakat tek yönlü ilişkinin temel niteliği, kurulan ilişkinin bir başka ilişkiyi kuracak benlikler fazlalığını örgütlememesidir. Diğer deyişle tek yönlü bir ilişkide olmayan şey ne basit haliyle karşılıklık ne de “zamanlar”dır; yalnızca bunlar ait oldukları anlık düzlemle sınırlı kalacak şekilde yalnızca tek bir dolayımından geçtikleri için tek yönlüdür. Bir tek yönlü ilişkide bellek ve beklentiler yalnızca benliklerin kendilerindedir. Beklentiler, kişilerin kendi belleklerinde karşılanabileceğine dair *inanç* ile birleşerek *arzuyu* oluştururlar. İki taraf da yalnızca kendi belleklerinden beklentilerini dolaylayarak

²¹ Televizyon izleyen birinin pasif bir alıcı olarak herhangi bir toplumsal ilişki içinde bulunmadığını iddia etmek oldukça basit bir düşüncedir. Öncelikle, herhangi bir ekran karşısındaki seyircinin ona sunulan imgenin pasif bir alıcısı olduğu yanlıştır. Çünkü bir imge, ne kadar keskin kurgularla belirlenmiş olursa olsun ya da izleme ediminin kendisi ne kadar tekdüze olursa olsun, izleyici sunulan imgeyi daima kendi belleğinin ve beklentilerinin çerçevesi içerisinde benliğine dahil eder. Dahası, kitlesele olarak ‘izlenen’ televizyon ekranında yayınlananlar, yayınlama tarzları, kurgu ve teknik ve daha bir dizi hesaplanabilirlik alanındaki dönüşüm, yalnızca televizyonculuk tarihinin teknik ilerlemesi ile de açıklanamaz. Televizyon onu izleyen sonsuzca parçalanmış hayaletimsi kitle tarafından ‘izlenir’; bu kitlenin dönüşümü, izlenenin de dönüşümünü karşılıklı olarak gerekli kılar.

karşılığı gözetmeksizin isteklerini oluştururlar. Bu basit ilişki türü iki ayrı bakışsız isteğin ortaya çıkması ölçüsünde karşılıklıdır, fakat kendi başına bırakıldığında ve şans faktörü ihmal edildiğinde yalnızca tek bir benliğin isteğinin karşılanabilecek olması neticesinde tek yönlüdür. Tek yönlü ilişkide alıp vermenin konusu olan şey yalnızca isteklerdir; isteklerin karşılanabileceğine dair karşılıklı bir beklentinin mübadelesi gerçekleştirilmez. İnançlar benliğin dışına, ötekine aktarılmaz ve temelini oluşturdukları isteklerin dışında görünüşleri teslim edilmez.

Çift yönlü bir ilişki ise benlikler arasındaki mesafenin çift taraflı olarak örgütlenmesi ile oluşur. Diğer deyişle çift yönlü ilişki, benliklerin arasındaki başkalıktan kaynaklanan mesafenin bir çifte dolayım ile kat edilmesi, ötekilikler arasında karşılıklı irtibat kurulması ile biçimlenir. İrtibatın düzlemi benlikleri oluşturan “şimdiki zamanlar”ın karşılaşması iken, konusu, bu karşılaşma dolayımında belirli bir düzen içinde edimleşen zamanların karşılıklı bir alış-verişe girişidir. Çift yönlü ilişkileri faydacı ya da işlevselci kuramların yegâne insan davranışı olarak aldıkları tek yönlü ilişkilerden çok daha kompleks ve ‘oyunsal’ yapan, beklentinin dolaysızca ötekine yönelerek bir şey talep etmesi değil, bir beklenti inancının ancak öteki üzerine yansıtılan *ben beklentisi* ile mümkün hale geliyor oluşudur. Diğer deyişle verilecek ve alınacak olan benlik parçaları öncel olarak bu benliğin kendinde iyelikleri değildir. Tüm alıp verme işlemi ötekinde olanı kendine dahil etme şekline değil, alıp verilecek benliklerin alış-veriş içinde karşılıklı olarak edimselleşmesi ile gerçekleşir. Bu ilişki benliklerin kendi ötekiliklerini, ötekindeki benlerini *isteğin* ortaya çıkışında hesaba dahil etmeleri, daha doğrusu, *ötekindeki ben inancı* dolayımında kurlmaları ile biçimlenir. Tıpkı tek yönlü ilişkide olduğu gibi, çift yönlü ilişkide de ilişkiyi başlatan *beklentiler*dir. Fakat tek yönlü ilişkiden farklı olarak burada

beklentilerin çift taraflı karşılanması söz konusudur. X ve y kişinin çift yönlü bir ilişki içinde olduğunu varsayalım. Burada x ve y'nin beklentileri yalnızca kendilerine ait olan inançlardan dolaylanarak istekler haline gelmez. Her ikisinde de beklenti, karşılıklı olarak karşısındaki beklentinin ne olduğuna dair -aynı zamanda kendisi de bir beklentiye dönüşen- inançlarının dolayımında isteğe dönüşür. X'in beklentisi yalnızca kendine ait olan x belleği dolayımında değil, y'nin x'e dair beklentisinin ne olduğuna dair *inancın* (ki bu x'in kendi ile kurduğu tek yönlü bir dolayım ilişkisidir, ancak x'in kendine dair beklentisi değil, y'nin x üzerindeki beklentisinin ne olduğuna dair bir inançtır) dolayımında beklentisini çifte bir dolayımına sokarak istek haline getirir. Aynı durum, ilişki çift yönlü ise, karşı taraf için de geçerlidir. X, kendi benliğinin dolaysız beklentisinin yerine y'de beklediği *x beklentisi inancını* geçirir. Öyleyse artık buradaki sorun karşılıklı dolaysız beklentinin karşılanması değil, karşılıklı *benlik beklentileri inancında edimselleşen beklentilerin* karşılanmasıdır.

İster tek yönlü ister çift yönlü olsun, beklentilerin tek dolayım ya da çifte dolayım ile ortaya çıktığı herhangi türden bir ilişkide beklentinin tamamen karşılanmasının imkânsız olduğundan bahsetmiştik. İçsel beklentilerin benliğin girdiği ilişkiye bağlı olarak güzergahını oluşturduğu inanç dolayımından geçirek istek formuna sokuşu, beklenti ile istek arasında daima bir uyumsuzluk, zorunlu bir denk düşmeme sonucunu doğurur. Tek yönlü ve çift yönlü ilişkilerde karşılıklı isteklerin edimleşme süreçleri, dolayım mekanizmaları karşılıklılık ilkeleri farklı olduğundan dolayı uyumsuzluğun mahiyeti de farklıdır. Tek yönlü bir ilişkide beklentiler tek yönlü olduğu için uyumsuzluğun sınırı karşılıklılığın tek taraflı olmasına takiben tekil bir beklentinin karşılanmama ögesi ile belirlenir. Bu anlamda uyumsuzluk çift yönlü bir karşılıksızlıkla

ortaya çıkar: Her iki istek de tek yönlü dolayım içerisinde -başka bir ilişkiselliğin müdahalesi olmamak kaydıyla- birbirlerine bakışsız olarak herhangi bir şekilde kesismeksizin karşılanamazlar. Çift yönlü ilişkide ise uyumsuzluk çift yönlü bir karşılıklılık ile nitelenir. Her iki tarafın da istekleri çifte dolayım içerisinde kesişirler ve karşılanamazlığın beklentiler nezdindeki uyumsuzluğunun karşılıklı -bir uyum içerisinde- oluşması gerçekleşir.

Çift yönlü ilişkinin ayırıcı yönü olan süreklilik bağıntısı uyumsuzluktaki bu karşılıklılık, uyumsuzluğun ritmine ya da ölçüsüne dair bu uyumla nitelenir. İnsanın kendiyile ve ötekiyle beraber içinde oldukları her türden ilişkideki uyumsuzluk yalnızca eylem sonucu ortaya çıkar ve her eylem ilişkinin bu parçaları ve öğeleri arasında bir uyumsuzluk üretir. Tam da bu kaçınılmaz gerçek nedeniyle tekil ilişkinin düzleminde alınacak ve verilecek şeylerin şu ana kadar bahsettiğimiz kavramsal düzeneği ile eylemsel düzeni arasında dahi uyumsuzluk bulunur ve her ilişkinin ancak ve ancak benliklere, şeylere ya da kendiliklere dair bir *yanılsama*²² içinde eylemselleşmesi, ilişki içinde

²² Burada *yanılsama* kavramını Boudrillard'ın özellikle *Kusursuz Cinayet* eserinde formüle ettiği şekliyle seferber ediyoruz. Boudrillard için 'gerçek' olarak tanımlanabilecek her şey, birbirleriyle ancak kaçınılmaz bir yanılsama aracılığıyla ve aynı zamanda bu sayede ilişki içinde bulunabilir. Işığın kat etmesi gereken mesafe boyunca geçen süreden insanların belirli bir anda birbirleri ile ilişki kurmak üzere eylemde bulunmaya başlamaları ile eylemin içinde buldukları an arasındaki farka kadar evrenin tümünü kuşatan yanılsama, 'gerçeklik' olarak adlandırılan "şeylerin kendindeki ve *oradaki* salt mevcudiyeti" ile asla temas edilemeyecek olduğu gerçeğinin kaçınılmaz sonucu ve tüm ilişkiselliklerin hem düzlemi hem de koşuludur. Bkz. J. Baudrillard, **Kusursuz Cinayet**, çev. Necmettin Sevil, 3. basım, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2012.

benliklerin alınıp verilmesine dair mesafenin kat edilmesine olanak veren edimin ne olduğu sorusunu karşımıza çıkarır? Başka türlü soracak olursak, benliklerin kendisiyle ve başkalarıyla *ilişkisel ilişkisi*, kısaca bağıntısı nedir?

Aslında bu soru aynı anlama gelecek şekilde, benliğin kendisiyle ve başkalarıyla ilişkisinde “şimdiki zamanları” birbirine bağlayan şeyin ne olduğu şeklinde de sorabiliriz. Bu çalışma, bu sorunun cevabının *taklit* olduğunu öne sürerek, onun toplumsal bağlamını, mahiyetini ve düzenini açıklamaya çalışacak ve bu düzlem içerisinden şiddetin, tam da şeyler arasındaki ve benlik durumları arasına yerleştiği haliyle *taklit mefhumu* ile arasında nasıl bir bağlantı olabileceği sorusunu cevaplamaya çalışmaktadır. Taklit, her ilişkiselliğin edimselleşme noktasında zorunlu bir yönelimi olarak görünmektedir çünkü ilişki olarak yanılmanın kaçınılmazlığı noktasında taklit, benliklerin “şimdiki zamanları” arasındaki süreklilik bağı ve aynı zamanda öteki ile ilişkisinde karşılıklı uyumsuzluklar sonucu meydana gelecek olan başkalıkların kesintilerini açıklayabilecek bir düzlem sunar. Öyle ki bu sayede benliği, bir ‘ben taklidi’ olarak kendi özgül ilişki bağlamına yerleştirmek mümkün olur. Dahası, ilişkilerde benliklerin karşılaşması anında alıp verdikleri şeylerin kat ettikleri mesafede aldıkları biçimin somutlanışına dair düzlemin de kurulması mümkün hale gelir. Öyle ki, çift yönlü bir ilişkide, böylece, bir benliğin karşısına yerleştirdiği benlik beklentisini taklit ettiğini söyleme imkânına da sahip oluruz. Diğer bir deyişle, çift yönlü bir ilişki, iki tarafın da beklentilerini karşısındaki benliğe bir *ben beklentisi* olarak yerleştirerek onu taklit etmeleri şeklinde açıklanabilir. Ancak bu kaçınılmaz olandan kaçınılabileceği, yani tam olarak *karşılamanın* ve karşı tarafa yerleştirilen benlerin taklidi neticesinde tam *uyumun* gerçekleşeceği anlamına değil, en nihayetinde taklit edilmek üzere ötekine yerleştirilen

'benler', benliklerin kendi zihninde yer aldığı için karşılanamazlığın karşılıklı bir zihinsel uyum içinde gerçekleşebileceği anlamına gelir. Taklit edimi, ilişki içinde verilecek ve alınacak olan benlik formlarının temelde iki ayrı zihin arasında gerçekleşen eylemsel karşılığıdır.

O ya da bu şekilde insanlar daima taklit eder: Öncelikle ve birincil olarak kendilerini taklit ederler. Bir insanın "şimdideki şimdiki zamanlar"ın niceliksel olarak tespit edilemez anlar boyunca düzenli bir şekilde benliğinin sıralanabilmesini sağlayan, kısaca kendisi ile bağıntısını kuran tek şey budur. Bir insanın geçmiş zamanı, "şimdideki geçmiş zamanı", tecrübelerinin anlaktaki taklidi olarak *bellekten* başka bir şey değildir; keza *istek* de geçmişinin bir taklidi olarak belleğine duyduğu inancın kendini beklentiler aracılığıyla gelecek zaman üzerinde gerçekleştirmeye yönelik bir taklidinden başka bir şey değildir. Ancak tekil bir benliğin kendini bir ben taklidi ile üretiyor oluşundan nitelikçe daha karmaşık olmamak üzere, iki ayrı insanın benliklerini karşılıklı taklit etmeye dair bağıntısı taklit edilen benliklerin genelleşmiş düzeninin ne olduğu sorusunu kaçınılmaz olarak karşımıza koyar. Çünkü bir benliğin taklit ettiği 'ben' asla yalnızca kendi benliğine indirgenemez: "Her kime bakarsak bakalım, dikkatli bir gözlemlerle, kendilerini çoğaltarak birbirlerine katıp bulaştırmış, belirli sayıda kişilerden başka bir şey bulamayız."²³ Çünkü

²³ G. Tarde, **Social Laws: An Outline of Sociology**, çev. Howard C. Warren, Kitchener, Batoche Books, 2000. Çevirisi, B. Latour, "Tarde ve Toplumsalın Sonu", çev. F. Berksun vd., **Tesmeralsekdiz: Toplumsal Araştırmalar ve Sanat Şebekesi**, Yıl: 2, Sayı: 3, Yaz 2008, s. 44'ten direkt aktarılmıştır.

taklit, bir yandan bir benliğin kendinde çoğalmasını gözetip gerçekleştirirken, diğer yanda benliği oluşturacak başkalıkların edimsel olan belirliliğini, sınırını oluşturur.

Bireyler arasındaki spesifik bir karşılıklılık ilişkisinin edimi olarak taklidin çözümlene alanının odağına alınması ile, toplumsal ilişkilerin genelleşmiş mekanizmalarını ve karşılıklılık ilişkisine içkin olan mutlak karşılanamazlığın daima belirli bir ölçüde olan şiddetini konumlandırmak mümkündür. Şu aşamada bir kişinin hem kendisiyle hem de bir öteki ile toplumsal bağı kuşatabilecek ve toplumsal olanın insanların karşılıklı ilişkisi içerisinde hem belirip hem de onu biçimlendireceği en kapsamlı kavram şu aşamada *taklit* kavramı olarak görünüyor. Kendi içinde çok parçalı ve bölünmüş olan benliklerin tek bir edimini benliğin kendisine bağlayabilecek dolayım olmasının yanı sıra, taklit, insanların eylemlerini bir alıp verme ilişkisi sürecinde birbirlerinin arzularını, beklentilerini ve inançlarını bir diğeri üzerinde yansıtarak karşılıklı konumlarını tescil etmelerinin düzlemi olarak karşımıza çıkar. Ancak toplumsal bağ, yalnızca benliklerin karşılıklı taklit ilişkisi ile sınırlı kalmayacak olan ve bizzat ilişkilerin kendisinin de insanlar tarafından taklit edilmesini kapsayan, belirli bir derecede genelleşmiş ve sürekli olan bir bağlamı ifade etmek durumundadır, çünkü aksi halde gelenekler, sınıflar, zümreler ya da statüler gibi toplumsal kurumlardan bahsedemiyor olurduk. Benliklerin kendilerini, diğerlerini ve onları önceleyen kurumsallaşmış ilişki kipliklerini taklit edişlerinin farklı düzeylerdeki mekanizmalarını çözümlemek, bize toplumsal olanın kapsamını, sınırlarını ve toplumsal olgunun karşılıklılığa bağlı edimsel öğelerini tespit etme olanağı verecektir.

1. Yasa'ya İndirgenmiş Hali ile Toplumsal Bağ

Çift yönlü bir ilişkide benliğin, ötekinin kendisinden beklentisini taklit etmesi yoluyla karşılıklı bir ilişkinin söz konusu olabildiğini gördük. Benliklerin bir ötekine karşılıklı aktarımının eylemleri farklı biçimlerde koşulladığı bu süreç, *toplumsal olan* olarak belirlediğimiz özgül ilişki biçiminin düzlemini oluşturur. Bu anlamda toplumsal edim, her halükârda *zihinler-arası* bir ilişki olarak belirir. Ancak bir zihnin ilişkiyel koşullarını oluşturan bellek ve beklentiler, inanç ve isteklerin oluşmasındaki belirleyici etkileri nedeniyle yalnızca öznel, bireysel bir his olarak görülemez, çünkü onlar, en basit tabirle, eyleme yönlendiren, eylemi *zorlayan* şeylerdir. Bu nedenle en 'özel', tikel durumda dahi aynı zamanda ilişkiler içinde alınıp verilecek olan benliklerin *gücü*, ilişki anında istek ve inançların gerçekleşme kapasiteleri olarak ortaya çıkar. Bu güç sayesinde bir varlık olarak benliklerin karşılıklı farklılaşması söz konusu olur ve aynı zamanda bu farklılaşma ölçüsünde ise benlikler *kavranabilir* olur. Ancak tüm bunlar toplumsal ilişkinin tanımlanması açısından yeterli değildir, çünkü ilişkilerin genel düzlemi olarak toplumsal yalnızca ilişkileri oluşturan bireylerin o andaki ilişkilenişinden meydana gelmez; toplumsalı bundan daha karmaşık yapan, insanlar arasında gerçekleşen ve gerçekleşmiş olan ilişkilerin de onları üreten insanlardan belirli bir oranda özgül varlıkları, bir anlamda kendilerine ait benlikleri oluşudur.

Bu noktadan itibaren kuramsal olarak ihtiyacımız olan, ilişkilerin tikel mevcudiyetini edimselleştiren *taklit ediminin* yalnızca birebir biçimlenişini değil, aynı zamanda onun toplumsal mekanizma içerisindeki mahiyetini de açığa çıkarabilmektir.

Benlikler zaman'ın içinde kendilerini ve aynı zamanda belirli koşullarda başkasının beklentilerine yine bir tür beklenti olarak yerleştirdikleri benliklerini taklit ediyorlarsa, tüm bu karşılıklı ilişkisellik ve benlik alış-verişi düzleminin nasıl olup da bir süreklilik, düzen ve kurumsallaşma üretebildiğinin ve bunların üzerine oturabildiğinin cevabı verilmelidir. Çünkü benliklerin çift taraflı mübadele şemasında sınırlı kalarak, tüm bu ilişkiyel düzlemin çevremizde gördüğümüz, yaşadığımız, inandığımız ya da arzuladığımız olguların belirli türden bir düzenlilik içinde gerçekleşiyor oluşuna dair kendiliğinden bir sonuca ulaşamaz. Diğer deyişle, mevcut ve olası tüm ilişkilerin tekiliği dahilinde, yaşadığımız dünyanın düzenlilikleri, ekonomik, siyasi, ahlaki, kültürel, tarihsel, toplumsal vs. düzenler nasıl söz konusu olabildiğine dair bir cevap üretilmelidir. Bu çalışma, tüm bu özgül alanlar içerisinde diğer her biri gibi özgül bir konumu ve özerk bir işleyiş düzlemi olarak *toplumsal*'ın, kendini oluşturan toplumsal ilişkiler toplamı ile ilişkisini, diğer deyişle *toplumsal bağın* mahiyetini ve niteliğini çözümleyebilmek üzere Gabriel Tarde'in *taklit* nosyonundan hareket edecek ve bu sorunun cevabını birincil olarak Tarde'in *Taklidin Yasaları*²⁴ eserinden üretmeye girişecektir. Ancak bundan evvel, Tarde'in sosyolojisinin çevresinden dolaşarak onun konumuna dair genel bir perspektif çizmek yerinde olacaktır.

Toplumsal olan, ilişkilerin gerçekleşmesine dair spesifik bir bağı belirtir. Sorun, bu bağı nasıl gerçekleştiğini, ilişkiler üzerinde nasıl ve hangi tipten etkiler ürettiğini ve aynı zamanda -eğer varsa- yine ilişkiler tarafından nasıl etkilendiğini kavramaktır. Belirli bir

²⁴ G. Tarde, **The Laws of Imitation**, çev. Elsie Clews Parsons, New York, Henry Holt and Company, 1903.

topluluğun (ilişkisel düzlem) toplumsal mevcudiyetini (ilişkilerin genelleşmiş tarihsel ağı olarak *toplumsal bağ*) kavramaya yönelik yaklaşımlar genellikle, toplumun kurucu anına kazınan bir Yasanın sabitliğinden yola çıkarak çözümlene nesnesini kurar. Freud'un *Totem ve Tabu*'da geliştirdiği dizge buna en açık örnek olarak gösterilebilir.²⁵ Burada topluluğun tâbi olacağı Yasa ve dolayısıyla tüm topluluğu bağlayan yasa, babanın yasağının babanın öldürülmesi ile simgesel bir Yasaya dönüşmesi ve böylece tüm topluluğu bağlayan dışsal kutsallığın Baba Yasası şeklinde oluşması ile meydana gelir.²⁶ Levi-Strauss'un yapısal antropolojisi de benzer bir 'toplum kurucu yasa' noktasından hareket eder. İhlal (yasağın ihlali) Yasa'ya önceldir ve kurucu yasanın mitik formdaki görünümü olan yasaklar hem belirli edimleri engellemeye, yasaklamadan daha az önemli ve etkili olmayacak şekilde, hem de edimleri belirli düzenlemeler içinde dağıtmaya, teşvik etmeye, yönlendirmeye hizmet eder.²⁷ Esasında toplumun kuruluşunu Yasanın simgesel ya da gerçekten bir tür 'icadına' dayandıran yaklaşımların kökeni Hobbes'un *Leviathan*'ına kadar geri götürülebilir.²⁸ Hobbes için *toplum* ya da aynı anlama gelecek şekilde *devlet (commonwealth)* ancak onu oluşturan bireylerin *doğal haklarından*, aynı anda ve hep birlikte vazgeçmeleri, arzularını uygulama güçlerini (başkaları üzerinde şiddet uygulama haklarını) devretmeleri ile mümkündür. Hobbes'un *Toplum Sözleşmesi* ile kurulduğunu varsaydığı, toplumsal düzenin bireysel arzulara karşı ancak yasaklar

²⁵ S. Freud, **Totem ve Tabu**, çev. Kamuran Şipal, İstanbul, Say Yayınları, 2013.

²⁶ Yasanın simgesel olarak icadı ve daha genel olarak simgeselliğin icadı konusuna bu çalışmanın Üçüncü Bölüm, İkinci Kısımında ayrıntılı biçimde değineceğiz.

²⁷ C. Levi-Strauss, **Yapısal Antropoloji**, çev. Adnan Kahiloğulları, Ankara, İmge Kitabevi, 2012.

²⁸ T. Hobbes, **Leviathan veya Bir Din ve Dünya Devletinin İçeriği, Biçimi ve Kudreti**, çev. Semih Lim, 14. basım, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 2016.

getirilerek mümkün olabileceğine dair düşüncesi, toplumun mevcudiyetini onun kökenindeki bir Yasa ve o Yasanın kendini farklı biçimlerde yeniden üretmesi ile açıklamaya yönelik disiplinleri bugün dahi kat eder. Bu genel 'toplumsal köken' dizgesine göre arzunun bireyselleştirici ve aynı zamanda şiddete meyyal niteliği, toplumsal bir-arada oluşa karşıt bir insani 'doğa' olarak kabul edilerek, onun karşısına birliği mümkün kılan ve aynı zamanda koruyan Yasa koyutlanır. Toplumsal olanın asli işlevi de tam olarak bu bağıntı üzerinden çözümlenmeye tâbi tutulur: Toplum ancak kurucu bir anda, arzuların bireyselleştirici ve topluluk olmaya uygun düşmeyen eğilimlerinin bastırılabilirdiği, engellendiği ve/veya kültürel biçimler altında dağıtılabildiği ölçüde söz konusu olabilmiş ve üretilmiştir. Kurucu anın Yasa ile bağıntısı direkttir. Örneğin Freud için bu, babanın katli ve babanın yaşağının ihlali olan direkt bir şiddettir. Kurucu olayın toplumsal olan içerisinde kendini sürekli olarak yeniden üretmesi, yani Yasanın kendini toplumsal düzen olarak uzam içinde tekrar etmesi ise dolaylıdır ve bunun tespit edilebilmesi için tam da bu dolayım mekanizmalarının analizi gerekir. Toplumun kökeni tüm topluluk üzerinde kendini çok değişik biçimlerde yeniden üreterek Ysasını dolaylı biçimler altında işletir. Freud bu mekanizmanın işleyişini açıklamak üzere bilinçaltını ve onun her insan tarafından paylaşılan ortak yapısını seferber eder ve Yasanın kendini dolaylı biçimlerde sunduğu metinler olarak mitosları çözümlemenin nesnesi haline getirir. Levi-Strauss ise simgesel düzenin çeşitli topluluklar nezdindeki ortaklıklarını öne sürerek ortak simgesel işlevlerin yapısal biçimlerini yine mitoslar, dil ve ritüel biçimler üzerinden inceler. *Yapı*, arzuların dağıtımını simgesel karşıtlıklar üzerinden sağlayarak, toplumsal Yasanın sürekliliğini garanti etmekte ve aynı zamanda onun tarafından yeniden biçimlenmektedir. Tüm bu dizge içerisinde -bireyselleştirici arzunun karşısına yerleştirilmiş olan toplumsallaştırıcı Yasa izleğinde- mitoslar, topluluk açısından hem arzunun anti-toplumsal niteliğine dair bir tür kolektif belleği, toplumun

kökenine yerleşen Yasayı direkt olarak açığa vurmaksızın işleten bir tür yasaklar manzumesini ve aynı zamanda bu vasıfları itibariyle bilimsel çözümlemenin ortak nesnesi olarak karşımıza çıkar. Toplumla ve toplumbilimle daima dirsek teması içinde bulunmuş olan siyaset biliminin (Hobbes), psikanalizin (Freud) ve antropolojinin (Levi-Strauss), toplumun kökeni ile mevcudiyeti arasında kurduğu bu arzu-yasa bağıntısında çözümlemenin nesnesi olarak ele aldıkları mitoslar ile ilişkileri dahi çarpıcıdır. Çünkü bir kez toplumsal olanın, onun kökeninin, Yasanın ve mitosların ardında yatan birincil sorunun *arzu* olduğu varsayıldığında, bilimin, tüm bunları konusu, derdi ve nesnesi yapan bilimin toplumsal dizge ve hatta *Yasa* içerisindeki konumu sorunu ile karşılaşılması kaçınılmazdır.²⁹ Bu sorun, bilimsel bilginin, toplumsalın kökeni ile onun mevcut durumunun *bağına* dair eserin bizzat kendisinin, kurucu *Yasa* ile bağına, kurucu *Yasa* ile kurduğu karşılıklı bağıntıda kendini gösterir ve tam da mitos ile bilimin sınırlarının birbirlerinin içine geçmesi ile belirginleşir. Ancak ne toplumsal çözümlemeyi ne de toplumsal olana dair soyutlamayı sorunlu kılan, mitos ile bilim arasındaki bu bulaşma, iç içe geçme değildir; aksine, tüm bulaşma olgusu, köken analizinin tutarlılığını ve epistemolojik gücünü gösterir.

Toplumsal olanın ne olduğu ve ne türden bir bağı ifade ettiğine dair sorunsal, arzu ve onun karşısına konumlandırılan *Yasa* izleğinde Toplum, bir tür üçüncü terim, *üretilmiş bir dışsallık* olarak eylem üzerindeki bütüncül bir etkileme kudreti olarak çözümlenir.

²⁹ Örneğin R. Girard, tam da bu sorunu özellikle bu iki isim ve öncülü oldukları disiplinler açısından soracak ve bilimler ile mitoslar arasında özgün bir süreklilik hattını kuracaktır. Bkz. R. Girard, **Şiddet ve Kutsal**, çev. Necmiye Alpay, İstanbul, Kanat Kitap, 2003.

Diğer deyişle toplumsal, topluluk üyeleri, arzu ve yasanın öğelerini oluşturduğu bütünsel yapının hem kendisi hem de ara terimi olarak belirir. Durkheim'ın *toplum*'dan anladığı şey de buna uygundur: Toplum, tam da bireyin bir eylemini kendi arzularına, isteklerine uygun düşmeyecek şekilde, eylemindeki öznel kendiliğin sınırlı bir belirlenimi olduğu anda karşımıza çıkar.³⁰ Toplumun dışsal bir etkileme kudreti olarak bireyin bencil ya da özerk arzularına göre eylemediği her edimde, eylemi etkileyen şeyin bizzat toplumun kendisi olduğunu öne süren Durkheimcı düşünce açısından toplum, eyleme öncel, verili ve büyük ölçüde eylemi tek yönlü biçimde etkileyen bir entitedir. Bu durumda *toplumsal* ise toplumun üyelerine olan verili dışsallığından bir bireyin kendi özerk eyleme gücünün hesaptan düşülmesi ile ortaya çıkar. Kısaca toplum, bireylerin eylemleri üzerindeki bir tür aşkınsallık, etkisini tek taraflı gerçekleştiren bir dışsallıktır. Bu hat içerisinde toplumsal düzenin varlığı uzam içerisinde sorunsallaştırılmaz; daha doğrusu bireylerin eylemleri üzerindeki gücü verili kabul edilir. Ortaklıklar ve benzerlikler toplumsal düzenin birincil sonucudur ve toplumsal olanın ifadesi olan sabitelerdir.

2. Toplumsal Bağın Tardecı Çözümlemesi

Toplumun dışındaki bir Yasa'nın toplumsal ilişkiler üzerindeki tek yönlü ve karşılıksız belirlenimine dair dizgenin Durkheim'ın sosyolojisinde ideal biçimine

³⁰ U. Baker, "Tarde Sosyolojisi", **Tesmeralsekdiz: Toplumsal Araştırmalar ve Sanat Şebekesi**, Yıl: 2, Sayı: 3, Yaz 2008, ss. 12-20.

kavuştuğunu belirterek, Gabriel Tarde, toplumsal olguyu toplumsal edime önceleyen bu yaklaşımların, *daha büyük olanın daha küçük olanı* tümünden kapsadığına ve her yönüyle açıkladığına dair takıntıyla şekillendiği eleştirisini yöneltir.³¹ Tarde, bireylerin eylemlerine aşkın, gücünün kaynağını dışsallığından devşiren ve aynı zamanda köken ile mevcut durumu arasındaki bağı sabit ve tek taraflı olduğu toplum kavrayışından önce, başka bir toplumsallık nosyonu kurar ve 19. yüzyılın sonları ile 20. yüzyılın henüz başlarında toplumsal olana bireyin ya da grupların perspektifinden yaklaşmak yerine, bireylerin ve grupların sınıflandırılışına hizmet etmek üzere ürünlerin, eylemlerin ve fikirlerin üretimi ve yeniden-üretimindeki farklılaşma biçimlerini merkeze almayı dener.³² Bunun bir sonucu olarak da toplumsal olgunun açıklanışında toplumsal olanın ne metafizikten ne psikolojiden ne de iktisattan ayrılamayacağı ve hatta tüm evrensel tekrarların ve periyodik döngülerin birbirleri üzerindeki karşılıklı etkilerinin ve ayrı düzlemlerdeki tezahürlerinin de dahil edilmesiyle beşeri ya da doğal tüm bilimleri kapsayacak bir sosyoloji oluşturmayı amaçlamaktaydı. Ancak;

Tarde'in sosyolojinin ne olması gerektiğine yönelik bu tutumu muhtemelen disiplinin kurumsallaşmasında istenmedik bir durumdur. Durkheim'in Tarde'in "koyu" bir muhalifi olması da zaten bu sebeptir. Aynı zamanda Tarde'in, 1907 gibi sosyoloji için erken bir tarihte vefat etmesi, bu bilimin nasıl tanımlanacağı, vazifesinin ne olacağı ve nasıl öğretileceği şeklindeki soruları yanıtızsız bırakmasına sebep olacaktır. Tam da bu

³¹ G. Tarde, **Social Laws: An Outline of Sociology**, çev. Howard C. Warren, Kitchener, Batoche Books, 2000, s. 35 (4. Dipnot).

³² P. Marsden, "Forefathers of Memetics: Gabriel Tarde and the Laws of Imitation", **Journal of Memetics-Evolutionary Models of Information Transmission**, Vol: 4, 2000, (url: http://cfpm.org/jom-emit/2000/vol4/marsden_p.html, 10.08.2016).

yıllarda Durkheim'in sosyolojiyi özerk bir bilim, toplumsal olguları açıklayacak muazzam bir disiplin kılma projesi de hayata geçmeye başlayacaktır. Durkheim sosyoloji camiasında pek tanınmazken sosyolojinin zirvesinde olan Tarde, bu konumunu ömrünün sonlarına doğru kaybedecek, öyle ki pek çok sosyoloğun eleştiri oklarına maruz kalacaktır. Elbette ki Tarde'in son yıllarında ciddi şekilde eleştirilmesinin ve ölümünden kısa bir süre sonra unutulmasının sebebi yalnızca sosyolojideki Durkheim hegemonyası değildir. Tarde'ı unutturan da Durkheimci sosyolojiyi hegemonik bir güç haline getiren de modern toplumun söz konusu asırdaki koşulları ve toplumsal yaşamın sosyolojiden beklentileridir.³³

Modern toplumun sosyoloji biliminden "beklentisi", olgunun kendisi ile bilimsel olanın ayrı olduğu ve bu ayrılık neticesinde sosyal olanın bilim tarafından rasyonel, objektif ve nesnel bir biçimde açıklanışına zemin sağlayacak bir düzlemin kurulmasıydı. Durkheim'in sosyolojisinin bilimsel gücü, 'toplumsal olgu'yu paranteze alabilme kabiliyetinden, bilim cemaatinin rasyonel (nesnel, objektif, dışsal) paradigma ihtiyacına etkin bir cevap verebilmişinden kaynaklanmaktadır. Tarde'in sosyal bilimi ise, kendisinin ölümüne dek süren yaygın, bilimsel olarak ziyadesiyle popüler olan etkisine karşılık, Durkheim'in sosyolojisi karşısında kısa sürede unutulur hale geldi. Bilim ile sosyal bilim arasında niteliksel bir fark gözetmeyen Tarde, *her şeyin bir toplum, her fenomenin toplumsal bir olgu* olduğunu iddia ettiği yaklaşımı³⁴ ile fazlasıyla bireyselci,

³³ M. E. Balcı, "Tarde'ı Neden Tardettik? Türk Sosyolojisine Dair Soy-Kütüksel Bir Deneme", **Sosyoloji Dergisi**, Dizi: 3, Sayı: 29, 2014, s. 294-295.

³⁴ E. Alliez, "The Difference and Repetition of Gabriel Tarde", **Distinction: Scandinavian Journal of Social Theory**, Sayı: 2, 2004, ss. 49-54.

metafizik/felsefi ve psikolojistik olduğu eleştirileri sonucunda zamanla sosyoloji disiplini içerisinde unutulmuş bir isim haline geldi. Ancak Tarde'in metafizik ile sosyal olan ve aynı zamanda sosyal bilimle kurduğu özgün ilişkiyi yeniden ele alarak toplumsal bağın çok katmanlı, karmaşık ve bir o kadar da maddi olan mahiyetinin kavranması mümkündür. Bu nedenle Tardeci metafiziğin sosyal bağlamından kısaca bahsetmek yerinde olacaktır.

Tarde'in sosyolojisi tüm evrendeki maddelerin, enerjilerin, hareketlerin ya da fikirlerin toplumsallığını, o ya da bu şekilde bir tür "toplum" olarak gerçekleşip ancak bu farklı toplum oluş kiplikleri dahilinde yasalarının ve düzenliliklerinin kavranabileceğini öne sürerken, herhangi bir düzeyde, ister maddenin kendini içsel titreşimleri yoluyla tekrarlayışı isterse de insanların uzamda birbirleri arasında zihinsel etkileri vasıtasıyla benzeşmeleri yoluyla olsun, düzenliliğin verili bir aşkınsallığı bulunamayacağı, bunun ancak belirli bir *çaba* ile üretilebileceği noktasına dayanır: "Şeyler doğuştan asla birbirine benzemezler, daima benzeşirler."³⁵ Herhangi bir düzlemde bahsedilebilecek toplumun kendine dışsal olan düzenliliğini varsaymak bir yanılsamadır. Ancak Tarde için yanılsamanın düzenle olan ilişkisi yöntembilimsel ya da epistemolojik bir karşı çıkış olmaktan ziyade çok daha içsel ve zorunlu bir bağlıdır. Çünkü toplumsal bir birlikten söz edebilmenin tek koşulu onun yanılsamalı, olumsal, farklılaşması kendini yeniden üretimine içkin ve ancak eylemin üzerine bindiği bağlamın tam da eylem anında edimleşebilir olmasıyla mümkündür. Kısaca, burada sorun toplumsal olanın verili olan mahiyetini olgulara yaymak değil, toplum olarak adlandırılacak bir düzenliliğin nasıl kurulabilir olduğuna ilişkin olguların tekil biçimlenişlerini her seferinde yeniden düşünebilmektir.

³⁵ G. Tarde, 1993, s. 71.

Tarde için atomların fiziksel titreşimlerinden kimyasal bileşimlerine kadar ve canlı organizmanın kalıtım aracılığıyla kendini çoğaltıp insan topluluklarında 'yararlı' olanın geometrik bir diziye benzer şekilde sınırlarına değin sürekli bir yayılma isteğine kadar her şey, evrenin fiziksel, kimyasal, biyolojik ve sosyal süreçlerinin temel yasası daima *tekrardır*. Her şey kendini sonsuzca yayma 'arzusu' içerisinde tekrar eder. Evrensel düzende tüm şeylerin kendini yayma isteği bakımından madde, enerji ve organizma açısından bir nitelik farkı yoktur. Dahası, tüm bu düzlemler birbirlerine bağlı ve koşulludur ancak fark, varlıkların bağlı oldukları düzlemde kendilerini yayma biçimlerinde ortaya çıkar. Fizik dünya, ses, ışık, enerji, madde, kimyasal reaksiyonlar vs. şeylerin kendilerine ait özgül titreşimleri vasıtasıyla *tekrar* etmelerine dayanır. Canlı organizma ise *kalıtım* yolu ile kendini tekrar eder. Sosyal olan ise *taklit* yoluyla tekrar edilir ve yayılır. Tüm bu düzlemler arasında sosyal olanı ayırıcı kılan ise, ona bakışımızın *içeriden* olmasından başka bir şey değildir; çünkü Tarde için yalnızca *içeride* olanı bilebilir ve ayırt edebiliriz. Bu anlamda insanlar arası ilişkileri özgül kılan onun fizik dünyadan düşünce, irade ya da duygular neticesinde ayrılışı değil, tüm bunlara çok özel bir maddesel oranlanış neticesinde sahip olmasıdır.

Tarde'in ontolojisi ise bir farklılaşma ontolojisine dayanır. Var olmak ile farklılaşmak aynı anlama gelir; farklar, şeylerin yegâne maddi yönünü oluşturur. Varlıkların özgünlükleri de ortaklıkları da ancak farklılaşma ilişkisi içinde ortaya çıkar ve

ayırt edilebilir hale gelir.³⁶ Sosyoloji ile metafiziğin birliği³⁷ ve Tarde'in oluşturduğu şekliyle diğer tüm bilimlerin sosyolojiye bağımlılığı ise tam bu noktada oluşur: Daima kendi içsel farklılaşmaları vasıtasıyla var olan varlıkların karşılaşmaları anında birbirleri ile girdikleri adaptasyonları; maddelerin kimyasal reaksiyonları, organizmaların kalıtımsal çoğalmaları ve insanların benzeşmeleri. Tüm bunlar evreni kuşatan aynı tekrar yasasının çeşitli biçimlerdeki ve düzlemlerdeki tezahürleridir. Metafiziğin sosyal olan içinde 'gerçek' bir izdüşümü ve sosyolojinin, toplumsala dair bilginin toplumsal olan üzerinde fizik bir bağı vardır. Tüm bunların düğüm noktasında Durkheimci birey/toplum karşıtlığı değil, Baker'in "bireyselleştirme ilkesi" olarak aktardığı, toplumsal çokluk dizgeleri içerisinde belirli bir ilişkilene ve oranlanma vasıtasıyla kurulmuş tikel bir varlık, bir *bünye* bulunur. Böylece, Baker'in deyişiyle, "toplum-birey ilişkisi gibi bir problem yerine bireyin içindeki toplumları, toplumlar içindeki bireylikleri keşfe çıkarmak"³⁸ olanağına sahip olunur.

Tarde'in Leibniz'in monad kavramından devraldığı *sonsuz-küçük* nosyonu, "toplumun içindeki bireyler ve bireyin içindeki toplumlar" kavrayışının temelini oluşturur.³⁹ Sonsuz-küçük, her şeyin meydana geldiği ve her şeyin yine ona döndüğü, hareketin sürekliliğini sağlayan bitimsizliktir. Kompleks oluşumlar, toparlanmış birlikler,

³⁶ G. Tarde, **Monadoloji ve Sosyoloji**, çev. Özcan Doğan, Ankara, Öteki Yayınevi, 2004b, s. 64.

³⁷ U. Baker, "Tarde Sosyolojisi", **Tesmeralsekdiz: Toplumsal Araştırmalar ve Sanat Şebekesi**, Yıl: 2, Sayı: 3, Yaz 2008.

³⁸ **A.g.e.**, s. 13.

³⁹ G. Tarde, 2004b, s. 26.

olgular ve fenomenler sonsuz-küçüklerin belirli bir birleşme tarzı, birbirlerine göre oranlanması, spesifik bir ritimlerinden başka bir şey değildir. Bu sebeple kurucu nedenler, belirleyici etkiler sonsuz-küçüklerin belirli bir toplanma tarzı olarak -Durkheimci anlamıyla- Toplum gibi entitelerden değil, bizzat sonsuz-küçüğün kendisinden kaynaklanır. Daha küçük olan daima büyüğün nedenidir: Her birey, içindeki sonsuz-küçüklerin belirli bir ilişkilenişinin sonucu olması nedeniyle bir toplum ve her toplum, içindeki bireylerin belirli bir ilişkilenişinin sonucu olarak bir bireydir. Sonsuz-küçüğün sonludan, büyükten farkı ise derece farkı değil, niteliksel bir farktır. Büyük olan içerisinde anlaşılabilir ve kavranabilir olan, şeylerin düzeni içerisinde fenomenal olan yapısını değiştirerek algılanamaz, kavranamayan yüzeylerdeki sonsuz-küçüğe dönüşebilir ve aynı zamanda sonsuz-küçük de yapısını değiştirerek indirgenebilir, kavranabilir düzleme yerleşerek yapısını değiştirebilir. Zira hareket ve değişimin temelini sonsuz-küçüğün bu yer *değiştirmesi* oluşturur. Sonsuz-küçüğü sonludan ayıran niteliksel fark, yer değiştirmenin dolayımına yerleşen *her şeyin, diğer varlıkların bütünü*nün ara terim olduğu devamlılıkta meydana gelir. Devamsızın, sonlunun sonuna daima sonsuz-küçük, devamlılık geçer ve sonsuz-küçük, aynı zamanda her şeyin temelindeki gerçek veya muhtemel her şeyi meydana getiren şey olduğu için, *son devamsız ile sonraki devamsız arasında daima varlıkların tümü yerleşmiş olur*. Tarde, sonsuz-küçüğün hareket ve yer değiştirmesini, devamlı olanın devamsız olan üzerindeki, daha küçüğün daha büyük üzerindeki belirleyici etkisini formüle ederek "*her şeyin bir topluluk olduğunu, her olgunun sosyal bir olay olduğunu*" öne sürmüştür.⁴⁰

⁴⁰ **A.g.e.**, s. 48 (vurgu aslında). Durkheim için toplumsal olgu, bireyin eyleminden bireysel iradenin çıkartılması sonucunda elde kalan bakiyeyi ifade etmekteydi. Tarde ise toplumsal olguyu her

Tarde'a göre felsefeye hâkim olan ve birincil sorunu oluşturan *olmak* fiili (*be*) yerine *sahip olmak* fiilini (*have*) geçirilmesiyle "pek çok kısır ve verimsiz tartışmadan ve zihinsel tekrarlamalardan" kaçınmak mümkün görünür. İnsanlar-arası ilişkilerin zihinler-arası (psikolojik) düzeyi olarak toplum, insanların iyeliklerinin, aidiyetlerinin, *sonsuz-küçükler* vasıtasıyla kurulmuş öğelerinin düzlemi olarak "son derece değişik biçimlerde herkesin tek tek ve karşılıklı olarak birbirine sahip olması" olarak tanımlanır.⁴¹ Diğer deyişle toplumsallığın şeyler düzenindeki öğeleri, şeyler üzerindeki inanç ve arzular vasıtasıyla gerçekleşen sahiplikler ve aynı zamanda aidiyetlerdir. Her bir insan bu düzlem içerisinde özgül birer iyelik kipliği olarak birbirleri ile ilişki halindedir. Toplumsal olanın temel bileşenleri ise *tekrar edilen düşünce ve eylemlerden ibarettir*. Tekrar edilen düşünce ve eylemler bir insandan diğerine iki temel duygu durumu, arzu ve inançlar vasıtasıyla yayılır. İnsanlar arasındaki istek ve inançların yayılma yolu ise *taklittir*. Ancak, tıpkı varlıkların kendilerini ancak farklılaştırıcı tekrar yoluyla gerçekleştirebildikleri ya da başka deyişle, belirli bir varlıktan ancak kendini tekrar edişindeki farklılaşma ritmi boyunca söz edebildiğimiz gibi, insanlar arasındaki toplumsallığın edimi olarak taklit de asla mükemmel ve tam değildir; daima istek ve inançların yayılmasında farklılaşma ile beraber gerçekleşir. Diğer yandan ise taklit, bu fikir ve isteklerin iyeliklerini, yani toplum içerisindeki insanları birbirine benzeştirir. Bu anlamda taklidin toplumsal mahiyeti, farklılaşma ile benzeşmenin eş zamanlı gerçekleşmesini ifade eder. Taklit sonucunda

türlü insan eylemine verili ve içkin kabul ederek, toplumsal olanın 'çıktı'larına değil, kaynaklarına ve eğilimlerine odaklanmış olur.

⁴¹ A.g.e, s. 78-79.

oluşan benzerlik, eğer genelleşmiş bir benzeşimden bahsediyorsak, toplumsal açıdan kişileri birbirinden ayıran özlerinin benzerliği değil, farklılaşmalarındaki bir benzerliktir.⁴²

Kısaca *benzeşim* olarak bahsedeceğimiz, taklit edimi sonucunda ortaya çıkan farklılaşma derecelerindeki benzerlik olgusu, ben'in belirli bir toplumsal biçimlenişini hem gerekli kılar hem de onu üretir. Bu anlamda benzeşim, daima karşılıklı bir benzerliği oluşturur.⁴³ Tarde, beyinler-arası ya da diğer adıyla *enter-psikoloji* psikoloji adını verdiği olguların incelenişinde ben'i "başka bir ben tarafından etkilenmiş, duygusal bir varlık hisseden, istemli bir varlık isteyen, zeki bir varlığı algılayan, sonunda objesine *sempati* duyan ben" olarak tanımlar.⁴⁴ Diğer deyişle ben'in direkt olarak kendine yönelen bir tanımı yapılamaz ve dahası, kendine özdeş olan, yalnızca kendine gönderme yapan bir ben aynı zamanda bir varlık olarak belirgin de olamaz. Özgül bir ben bilinci olan benlikten ancak "*ben-olmama* türünün ayrık bir çeşidi olan *başkasının* bilinciyle" söz edilebilir olur ve yalnızca böylece "vurgulu hale gelip, gerçekleşir."⁴⁵ Ben'in bilincinin ayrıksılığı daima beyinler-arası bir aralıkta, ben'in bir ötekinde kendi gibi ayrık, kendininkine benzer bir başkalığı ve indirgenemezliği ayırt etmesi ile mümkündür. Kısaca ben bilincinin ayrıksılığı, ayrıksılığın kendine özgü olmadığının bilinci ile, ötekilere bağımlı olmakla koşulludur. Bu nedenle toplumsal varlığı içerisinde ben, ayrıksılığının zorunlu olarak diğer benler ile bir bağ olduğu, başkaları üzerindeki duyguları ile ortaya çıkar.

⁴² G. Tarde, **Ekonomik Psikoloji**, cilt I, çev. Özcan Doğan, Ankara, Öteki Yayınevi, 2004a, s. 145.

⁴³ G. Tarde, 1903, s. 14.

⁴⁴ G. Tarde, 2004a, s. 105.

⁴⁵ **A.g.e**, s. 108.

Duyguların varlığı, ben içindeki onu ayırıcı belirişi, ben'lerin birbirlerinden başkalığını ve birbirlerine indirgenemez ötekiliklerini şart koşar, fakat tam da ayrı olanları birbirine bağlamaya, ayrıklığı ortadan kaldırmaksızın hizmet eder. Bu nedenle Tarde, insan toplumlarını niteleyen ve aynı zamanda taklidin konusu olan iki temel duyguyu, *istek* ve *inancı*, insanları birbirine bağlayan bir *güç* olarak tanımlar. İstek ve inançlar, basitçe birer his ya da bireysel, özerk psikolojik durumlar olmaktan ziyade, toplumsal varlığı hem bağlamsal ve hem uzamsal olarak kat eden kolektif belirlenimler ve aynı zamanda Tarde'in sonsuz-küçük olarak belirtmiş olduğu hareket ilkesinin sosyal taşıyıcısıdır. Tarde'in sözleriyle;

İsteğin ve inancın güç olduklarını yadsıyabilir miyiz? Karşılıklı bileşimleriyle, tutkularla ve tasarımlarla bunların tarihinin fırtınaları besleyen rüzgarlar ve politika değirmenlerini döndüren çağlayanlar olduklarını görmüyor muyuz? Eğer dini veya diğer inançlar değilse, ya da ihtiraslar ve açgözlülükler değilse, nedir dünyayı yöneten ve ilerleten? Bu ürünler bal gibi de güçtürler; öyle ki, tek başlarına, bugün birçok filozofun gerçek organizmalar olarak gördüğü toplumları yaratırlar. Böylelikle, bir alt organizmanın ürünleri, üst bir organizasyonun nedenleri ve etkenleri olurlar!⁴⁶

⁴⁶ G. Tarde, 2004b, s. 38. Foucault da çizgisel tarih anlayışına ve ahlâk tarihinin faydacı okumasına Tarde'in sosyal güçlere atfettiğine benzer bir 'rasyonelliğe indirgenemezlik' eleştirisi ile karşılık verir: "Sanki sözcükler anlamlarını, arzular yönlerini, fikirler ise mantıklarını korumuşlarmış gibi; sanki söylenmiş ve istenmiş şeylerden oluşan bu dünya, istilalar, savaşlar, vurgunlar, örtbas etmeler, hileler görmemiş gibi. Soybilimin vazgeçilmez ağırbaşlılığı buradan kaynaklanır: Olayların tekilliğini, her türlü tekdüze erekliliğin dışında saptamak; en beklenmedik yerde ve sanki hiç tarih yokmuş gibi olan şeyin içinde -duygular, aşk, bilinç, içgüdülerde- bu olayların yolunu gözlemek; olayların döngüsünü, evrimin yavaş eğrisini çizmek için değil, farklı roller oynadıkları

Tekrar etmek gerekirse, mevcut ben'lerin arasına mevcut ve mümkün olan tüm toplumsallık yerleşir ve aynı zamanda her bir benlik, toplumsalın parçalarının belirli bir ilişkileniş tarzı olmak bakımından bir toplumdur. Sonuç olarak ben ile toplum arasındaki ayırım, dışsal ve aşkın bir fark değil, bu ikisinin birbirlerini tekrarlamaları sonucunda oluşan bir farklılaşma derecesidir. Öyleyse Tardecı toplum tasavvuru açısından sorunsallardan ilki, toplumsal bir durumun yeniden üretiminin, olumsuzlukla koşullu olan düzenin devamının ve tikelliklerin tekrarının mahiyetini ve ne'liğini kavrayabilmektir. Ancak Tarde'in da birincil önem atfettiği gibi, toplum yalnızca istek ve inançların tekrarlanışından meydana gelmez. Dahası, tekrarın toplumsal biçimi olan taklidin konusunu oluşturan her şey, eylemler, fikirler ya da kalıplar daima belirli bir anda icat edilmiş, bir gelenek olmadan önce herhangi bir sabit temeli bulunmayan yenilik olarak ortaya çıkmıştır. Bu nedenle ikinci kritik sorun, tekrar ile karakterize olmuş olan toplumsal düzenin içerisinden çıkan yeniliğin, tekrardan başka bir şey olan şeyin, toplumsalın içinden beliren gayri-toplumsallığın⁴⁷, toplumsal süreğenlik ile ilişkisini ve bu

farklı sahneleri yeniden bulmak için kavramak; hatta boşluk noktalarını, gerçekleşmedikleri anı tanımlamak (...)." (M. Foucault, "Nietzsche, Soybilim, Tarih", çev. Işık Ergüden, (der) Işık Ergüden, Tuncay Birkan, **Seçme Yazılar 5: Felsefe Sahnesi**, 2. basım, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2011, s. 230-231).

⁴⁷ ⁴⁷ D. Toews, Tarde'in toplum üzerine çözümlemesinin bizzat toplumsal-olmayan'ı, gayri-toplumsalı da açıklamak üzere, hatta özellikle gayri-toplumsal olanın toplumsal olan içindeki konumunu keşfetmeyi amaçladığını iddia eder. Bkz. D. Toews, "'Fin-de-Siècle' Bağlamında Tardecı Düşünce", çev. Emre Koyuncu, **Tesmeralsekdiz: Toplumsal Araştırmalar ve Sanat Şebekesi**, Yıl: 2, Sayı: 3, Yaz 2008, ss. 134- 151.

yeni olanın nasıl olup da kendini tekrar dizileri içerisine yerleştirebildiğini çözümlenebilmek olarak belirir.

Birbirine bağı olan bu iki ayrı sorunsal, istek ve inançların (1) yayılımı ve (2) yeni arzu ve inançların yayılımını sağlayacak, kısacası yeni taklit odakları yaratacak olan icadın ortaya çıkışıyla ilgilidir. İstek ve inançların yayılımı, onları taklit edenler vasıtasıyla yeniden üretilmelerinin düzlemidir. Yeni istek ve inançları üretecek olan bir icat ise (yeni bir düşünce, bir eyleme ya da eylememe biçimi, bilimsel teori, bir araç, teknik, üretim tarzı vs.) farklı taklit dalgaları arasındaki bir sapma, öngörülemez bir yeni bağlantı sonucunda meydana gelir. Üretim ancak icatta söz konusudur ve olağan olarak tekrar edilen her şey, geçmiş zamandaki bir yeniliğin, bir icadın ürünlerinin taklit yoluyla yeniden üretilmesinden ibarettir. Bu nedenden dolayı yeniden-üretim dizgesinin söz konusu olduğu toplumsal durum içerisinde sosyoloji biliminin görevi, yeniden-üretimlerin düzenini saptayabilmek, “kendisini oluşturan özel bilimlerin her birinde, Politikada, Hukukta, Ekonomi Politikte, meşgul olduğu insan isteklerinin karakterlerini belirlemekle ve bu isteklerin doğuşunu, bunların yayılmalarını veya daralmalarını, büyümelerini veya azalmalarını sağlayan nedenleri, kendi aralarında sürdürdükleri mücadeleleri ve girdikleri yarışları”⁴⁸ incelemektir.

Bir icat, buluş, tekrar dizgesi içerisinden öngörülememesi, tam da tekrar ve yeniden üretim dizisinin dışında olması ile toplum-dışıdır. Bu anlamda ortaya çıkışı

⁴⁸ G. Tarde, 2004a, s. 142.

mutlak anlamda bireysel, tikeldir. Ancak diğer yandan da ancak farklı tekrar düzenleri arasında yeni bir bağ kurması ve aynı zamanda ortaya çıkışı ile beraber kendinden önceki belirli icatlar ile bir tür süreklilik içinde bulunması hasebiyle toplumsal bir karakter, bir kavranabilirlik kazanır. Bu anlamda icat, sonsuz-küçüğün kavranabilir bir eşige ulaştığı o ayrıksı anın toplumsal düzlemde billurlaştığı bir olaydır. Aynı zamanda belirli koşullar dahilinde yeni bir toplumsal taklit dalgasını, diğer deyişle tekrar edilecek yeni istek ve inançlar dizisini potansiyel olarak içinde barındırdığı ölçüde özgün bir toplumsal bağın kökenini de kurmuş olur. Tarde icadı, sosyal düzlemdeki *adaptasyon* olarak nitelendirir: Fiziksel adaptasyon, atomların kendi iç titreşimlerini bir diğeri ile uyarladığı kimyasal bileşimdir; canlı organizmanın adaptasyonu, türü her seferinde farklılaştırarak yeniden üreten döllenmedir; psiko-sosyal adaptasyon ise, insanların taklit ederek birbirlerine bağlanacağı yeni bir bağ kurmak üzere düşünceleri birbirine bağlayan icattır.⁴⁹

B. Taklit ve Toplumsal Olgu

Tarde açısından bir toplumsal bağ daima bireysel bir eylemden, insanları birbirine yeni bir tarzda bağlayacak bir icattan kaynaklanır. Bu nedenle bir düşüncenin, istek ve inançların belirli ve özgün bir oranlanması olan spesifik bir düşüncenin toplum nezdindeki belirli bir derecedeki birleştirici etkisinin kökeninde daima bir beyinde birleşmiş olan en az iki farklı düşünce bulunur. Bir icadın sonucu olan toplumsal bağın taklit yoluyla tekrarı

⁴⁹ A.g.e, s. 36.

ise bu ilk bağlantının tekrarı, taklitçileri tarafından kolektif biçimde, bir tür işbirliği ile sürekli olarak yeniden üretilmesinden ibarettir. Dahası, bir toplumu kuşatan tek bir eylem, diğer deyişle arzu ve inancın belirli bir oranda somutlaştığı tek bir biçim bulunmadığı gibi, tek bir icat da bulunmaz. Demek oluyor ki toplumu tanımlayan şey tek bir bağdan da meydana gelmez; bir topluluğun sınırları, ona dışsal olan coğrafya, iklim vs. etkenlerin dahil olduğu, bağların bir ağı, uzamdaki spesifik bir ilişkileneş tarzlarının etki kapasitesiyle belirlenir. Toplumsal bağ, taklit edilerek genelleşmiş icatların (eylem biçimlerinin, alışkanlıkların, rutinlerin, araçların, tekniklerin, kodların vs.) rekabet içindeki, farklı düzlemlere ait olan ve aynı zamanda belirli aidiyetler üreten karmaşık bir ağıdır.

Bu karmaşık ağın ontolojik kökenleri daha en baştan bireyin kendisinde bulunur. Çünkü herhangi bir insan, kendi öznelliğini tanıma aşamasında daha en baştan bir başkasına, karşısındakine bağımlıdır. Öznenin kendi varlığını tanıması ve mevcudiyetini tanımlaması, kendi bilincine yönelttiği dolaysız bir kuşkunun mantıksal sınırlarında değil, bir ötekinin dolayımında, karşısındakinin de kendisi gibi bilinçli bir varlık olduğuna dair bir ortaklıkta söz konusu olur.⁵⁰ Tarde'in *enter-psikoloji* olarak adlandırdığı, öznelerin kendi verili varlıklarından ziyade birbirleri ile ilişkilerinin varoluşlarını belirlediği yaklaşımın temelinde, beyinlerin *toplumların arasındaki mevcudiyetinin* karşılıklı bağlarını çözümlenmek bulunur. Bu anlamda Tarde, ilişkiselliğin karşılıklı etkilerini güç,

⁵⁰ Öznenin kendi varlığını tanıtlamasında Kartezyen *kuşku* metodu ile Tardecı *benzerlik/ortaklık* mefhumu arasındaki farklar ve bu farkların sosyal sonuçları üzerine bir tartışma için; Bkz. A. M. Aytaç, "Gabriel Tarde'in Ekonomik Psikolojisi", **Tesmeralsekdiz: Toplumsal Araştırmalar ve Sanat Şebekesi**, Yıl: 2, Sayı: 3, Yaz 2008, s. 70-74.

istek (arzu) ve sempati mefhumlarının ontolojik düzlemine yerleştirerek toplumsal olguları açıklamaya yönelik nadir bir sosyolog olarak belirir.⁵¹

Toplumsal olguyu toplum, yasa ve arzunun üçlü yapısında sabitleyen ve aynı zamanda toplumu verili bir hukuki formasyon olarak eylemin ilişkisel potansiyelinden soyutlayan sosyolojik kavrayışa karşı Tarde'ın müdahalesi, icadın (sonsuz-küçüğün) olumsuzluğuna dayanan yaratıcılığının toplum kurucu bir güç oluşunu öne sürmesidir. Böylece toplumun belirli ve sabit olan kökenini anlamak için mitlerin bilimsel çözümlemesi yerine, başlangıçların üst üste binmiş anlatısal katmanlarının arkeolojisini gerçekleştirmek söz konusu olur. Dahası, toplumsal eşitsizliklerin doğallaştırılmasına hizmet eden düzenlilikleri verili almak yerine, bu düzenliliklerin tekrarını, insanlar arasındaki her hâlükârda farklılaşarak taklit edilen çift yönlü performanslarını, toplumsal olguyu belirleyen bir *çaba*, sürekli bir yeniden-üretim olarak analiz etme olanağına sahip oluruz. Böylece başta bahsettiğimiz selamlaşma eylemi gibi basit ve rutin bir eylemin dahi toplumsal süreklilik içinde hangi türden güç oyunlarına dayandığı ve aynı zamanda hangi biçimde kırılmaları da üstlenebildiği tartışılabilmiş olur. Toplumsal olan, sürekli tekrara, çeşitli düzeylerdeki taklide, gündelik bayağılığa, rutine ve alışkanlıklara bağlı olduğu ölçüde aynı biçimde bunların sürekli olarak ancak bir *çaba* ile, tekrarın daima farkın yüzü suyu hürmetine, yaratıcı ve yeni olanın en nihayetinde taklitlerdeki bir kazadan dolayı gerçekleşebiliyor oluşuna bağlıdır.

⁵¹ M. Lazzarato, "Ekonomi Politığe Karşı Ekonomik Psikoloji", çev. P. Burcu Yalım,

İcat ve taklidin beyinleri birbirine bağlayan metafiziksel bağıntısı, istek ve inançların dolaysızca birer güç olarak işlev gördüğü toplumsal düzeni oluşturur. Ancak Tarde'ın, sosyal olanın içerisine (ya da *arasına*) yerleştirilen sonsuz-küçük mefhumu vasıtasıyla gerçekleştirdiği metafizik ile Durkheim'ın "toplumsal olgu"dan dışladığı metafizik ile karıştırmamak gerekir. "Durkheim'ın yapmış olmaktan pek şeref duyduğu üzere, sosyolojiyi felsefeden, ontoloji ve metafizikten bütünüyle bir kopuş üzerine kurmak yerine Tarde, direkt bu alanların üzerine giderek, kendi görevinin toplumsal teoriyi dünyanın temel malzemesine ilişkin keskin varsayımlarla buluşturmak iddiasında bulunur."⁵² Tarde'ın metafiziği, kendiliğinden hiçbir düzenliliği barındırmayan kendiliklerin, nasıl olup da yalnızca farklar üreten ilişkisellikler sonucunda belli bir düzenlilik oluşturabildiğine, tümel bir kavranabilirlik arz edebildiğine dair bir içkinlik analizi sunar. Durkheim için benzerlik toplumsal olgunun kıstası iken, Tarde benzeşimlerin süreçlerini sorgular. Durkheim için toplumsal olgunun gücü, onun metafiziği gereksiz kılan gerçekliğinden kaynaklanmaktayken, Tarde gücün metafizik koşullarını bizzat kişiler/beyinler arasındaki mesafeye yatay bir şekilde yerleştirerek, görünmez fakat etki kapasitesi aşikâr olan bağların maddeci bağlamını formüle etmeye girişir. Metafiziğin bu maddeci, yatay ve içkin manipülasyonu, aşkın ideaların ve dışsal formların duyular-üstü belirlenimini çözümlenmeye mantıksal bir temel oluşturmak (ya da Durkheim'ın yaptığı üzere çözümlenme nesnesinin dışına çıkarmak) üzere değil, titreşim frekanslarının, nüansların, ritim farklılaşmalarının duyular-altı etkilerinin genelleşmiş gücünü kavramaya yöneliktir.

⁵² B. Latour, "Tarde ve Toplumsalın Sonu", çev. Fırat Berksun vd., **Tesmeralsekdiz: Toplumsal**

1. Toplumsal Bağların Haritası⁵³

Toplumsal bağın mahiyetine ilişkin sorun, ilk elde, ediminin farklılaşma ile tanımlandığı toplumsal bir varlığın nasıl olup da tarihsel, mekânsal ve daha özelde, siyasal, ekonomik, dinsel, kültürel vs. düzenliliklerin ifadesi olabildiğine ve dahası, tekrarı ya da tekrardaki kırılmaların tam da bu düzenlilikler içerisinde gerçekleştiğine dairdir. Benliğin taklitle yeniden üretilmesinden başlayarak tüm bir toplumsal olgular dizisinin yeniden üretimi, kendini sonsuz-küçük'ler vasıtasıyla tekrarlayışı, olumsuzluğu ile karakterize olmuş toplumsal düzenin süreklilik öğelerinin, parçalı odaklarının tespit edilmesi gerekliliğini karşımıza koyar. Bu amaçla, toplumsal olanın özgül mekanizmasını tespit etmeye ilk adım olarak, Tarde'in sosyolojisi üzerinden toplumu oluşturan bağların temel karakterlerinden bahsetmek yerinde olacaktır.

Tarde geleneğinin en temel prensiplerinden biri tekrarın farkın hizmetinde olmasıdır ve bunun tersi bir ilişki söz konusu değildir... Tarde'in toplumsallaşma modelinin temel kavramları yenilik ve taklittir. Yeniliğin taklitle olan ilişkisi, farkın tekrarla olan ilişkisi gibidir. Tarde için taklit, taklit ettiği şeyle asla bir homojenlik içerisinde değildir. Taklit, eylem için gerekli fakat belirleyici olmayan bir temadır... En nihayetinde, bir başkasının eylemlerini ne kadar benzer bir şekilde taklit edersem edeyim,

⁵³ S. Tonkonoff, Tarde'in taklit ve icat kavramları ile kurduğu, toplumsalın birden fazla toplumsal bağ ile gerçekleşme kapasitesine dair yaklaşımının, majör sosyal olguların kapsamlı bir haritasını çıkarabilmek adına güçlü bir yaklaşım olduğunu ve bu anlamda da M. Foucault'nun jeneolojisine benzediğini belirtir. Bkz. Sergio Tonkonoff, "A New Social Physic: The sociology of Gabriel Tarde and its Legacy", **Current Sociology**, Cilt:3, Sayı:64, ss. 267–282.

*bu taklit asla mükemmellik mertebesine ulaşamayacak, dolayısıyla benim eylemimde her zaman için bir yenilik unsuru söz konusu olacaktır.*⁵⁴

Ancak “Tarde geleneğinin” tek prensibi taklitteki farklılaşmanın, “yenilik unsurunun” bireysel eylemdeki doğasını çözümlenmek değildir. Zira toplumsal olguyu oluşturan şey bireyin tekil eyleminden ziyade, taklit edimindeki muhtemel bir ortaklık, farklılaşma ile biçimlenen bir tür benzeşimdir. Bir anlamda, farklılaşma, bir postulat olarak zaten olan şeydir ve kendi başına toplumsal bir anlam taşımaz; “her şey kendini tekrar eder ve hiçbir şey olduğu gibi sürmez (*persist*). Bunlar evrenimizin iki karakteristiğidir ve ikincisi birincisinden filizlenir.”⁵⁵ Tekrar yasasının toplumsal izdüşümü olan taklit, ilk olarak basitçe bir zihnin etkileme ya da etkilenme anını işaret eder. Ancak toplumsal olguyu belirleyen taklit edimi tek taraflı ya da bir beynin etkilenme sürecine indirgenemez. Çünkü öyle olsaydı ilişkilerin sürekliliğini kuran belirli bir bağın çift-taraflı etkisinin *başka bir derecedeki* farklılaşmasını yakalayamıyor olurduk. Toplumsal olguyu tanımlayan taklit edimi, taklidin içsel olarak tek-yönlülükten çift-yönlülüğe, karşılıksız taklitten karşılıklı taklide geçiş eğiliminde oluşu ile belirlenir. Bir beynin bir diğerini bir ilişkinin kuruluş anında tek yönlü bir biçimde etkilemesine takiben, ilişkinin toplumsal bir bağ olarak ‘kurumsallaşması’ taklidin çift-yönlülüğe geçişi, etkinin çift taraflı bir etkileşim haline gelişi ile söz konusu olur.

⁵⁴ D. Toews, 2008, s. 144.

⁵⁵ G. Tarde, 1903, s. 366.

Tarde *Taklidin Yasaları*'nda toplumu, bir diğeri taklit etme eğilimindeki varlıklar grubu ya da görünürde taklit etmeksizin aynı modelin arkaik kopyalarının özelliklerine benzeyen iyeliklere (aidiyet veya mülkiyetlere) sahip varlıklar grubu olarak tanımlar.⁵⁶ Toplumsal olanı fikirlerin, eylemlerin ya da kalıpların taklit yoluyla kişiden kişiye yayılmasını "bulaşma" mekanizmaları ile açıklayan kuramların⁵⁷ yanı sıra Tarde, taklit ediminin çift-taraflı kuruluşunda toplumsal olguyu niteleyen bir başka nosyonu da seferber eder: Uyum. "Sosyal bağ sadece zihinler-arası bir hareket değildir de her şeyden önce bu hareketten doğmuş bir uyumdur."⁵⁸ Uyum kavramı, taklidin fiili olan ya da olmayan, görünür olan ya da olmayan biçimlerinin her birindeki karşılıklı bir etkileme gücüne, çift-taraflı bir *etkilenişe* gönderme yapar. Bu nedenle toplumsal bağ ifade eden toplumsal olgu, taklidin belirli bir biçimi, zihinler-arası hareketin belirli bir biçimidir.

⁵⁶ A.g.e, s. 68.

⁵⁷ Susan Blackmore'un formüle ettiği *mem* kavramı ve *memetik* bilimi, insanlar arasındaki toplumsal ve kültürel benzerliklerin kişiden kişiye taklit yoluyla bulaşan bir tür kalıp ve *kodlar* sonucunda oluştuğunu öne süren bu gibi teorilere örnek gösterilebilir. Taklit yoluyla kişiden kişiye, beyinden beyine aktarılan ya da kopyalanan şeyin ne olduğuna ve insanın biyo-kültürel varoluşundaki rolüne dair güncel bir tartışma için, bkz. S. Blackmore, "Imitation and the Definition of a Meme", **Journal of Memetics**, Sayı: 2, 1998 (url: https://www.researchgate.net/publication/252130982_Imitation_and_the_Definition_of_a_Meme, 26.11.2018); **Mem Makinesi: Genetik Evrimin Devamı Olarak Kültürel Evrim**, çev. Nil Şimşek, İstanbul, Alfa Yayınları, 2011.

⁵⁸ G. Tarde, 2004a, s. 9 (alıntı değiştirilmeden aktarılmıştır).

Toplum ise “belirli tarzdaki ruhlar/zihinler-arası (inter-spirituel) hareketlerden, birbirleri üzerinde etkili olan zihin durumlarından oluşmuş bir dokudur.”⁵⁹

Öyleyse ilk olarak, bu *dokunun* parçalarını, belirli tarzdaki zihinler-arası hareketlerin güzergahlarını ve birbirlerini etkileyen zihin durumlarının konumlanışlarını tespit etmek gerekir. Çünkü toplumsal bağ, Tarde için, bu hareketlerin ve zihin durumlarının taklit yoluyla edimselleşmesi ile işler. Öyleyse taklit, hem toplumsal bağ açısından kurucu bir edim (tekrar ve adaptasyon yoluyla) hem de bu kuruculuğu oranında belirli bir düzenliliği, toplumsal dokunun öğelerinin bağlamsal düzenini belirli bir biçimde kat eden toplumsal şebeke olarak karşımıza çıkar. O halde toplumsal bağın, bağların toplumsal ağının bir tür haritalandırılışı için taklit kavramı merkeze yerleştirilmeli ve onun hangi kavramlar aracılığıyla nasıl analiz edilebileceği sorunu çözümlenmelidir.⁶⁰

Toplumsal bir bağ ilksel olarak kuran icadın taklit ile toplumsal ilişkisinden başlayalım. Bir icadın, yeniliğin toplumsal bir hale gelmesi, en azından sadece mucidinin zihninde kalmaması için taklit edilmesi gereklidir. Ulus Baker, icadın, taklidin toplumsal gücünü ve organizasyonunu arkasına alarak toplumsal bir olguya dönüşmesini Tardecı perspektif içinden şu şekilde izah eder:

⁵⁹ A.g.e, s. 8.

⁶⁰ C. Borch, 2008, s. 125.

Bir icadın taklit edilmek için (beynin entansif gücü, 'conatus' olarak) dikkati çekmesi, diğer beyinler üzerinde 'zihinsel çekim' gücünü kullanması gerekir; bir toplumsal iletişim süreciyle 'arzuları'nı ve 'inançları'nı harekete geçirmesi gerekir. Dolayısıyla yerleşik alışkanlıklara, davranış biçimlerine ve 'geleneğe' kafa tutması, ayak uydurması, bunlarla karşı karşıya gelmesi gerekir. Bir 'psikolojik fark'ın (icat) 'sosyal nicelik' ('bir gramer, bir kod, bir teoloji') olarak aktüalizasyonu, sadece temsil ettiği olgusal güçten değil, aynı zamanda toplumdaki beklentileri karşılama ya da beklenti uyandırma kapasitesinden ileri gelir.⁶¹

İcadın yine belirli düzeyde taklitsel olan öncüllerini saklı tutmak kaydıyla, bir icadın toplumsal bir konuma oturabilmesi için ilkin zihinleri etkileme kudretinin, bir tür çekim kuvvetinin bulunması gerekir. Tarde taklit yoluyla insandan insana aktarılan şeylerin istekler ve inançlar olduğunu belirtirken, bunların aynı zamanda insanları birbirine bağlayan, yakınlaştıran ya da uzaklaştıran, kısaca aralarındaki fiziksel mesafeyi kat eden güçler olarak zihnin başlıca toplumsal edimleri olduğunu söylemekteydi.⁶² İcadın "harekete geçirmesi gereken" güçler tam da bu istek (arzu) ve inançlardır. Ancak toplumsal dizgeyi kat eden güçler oldukları ölçüde istek ve inançlar, icadın ortaya çıkmış olduğu mahalli önceden belirli tekrar dizileri ile kuşatmış, gelenekler ve alışkanlıklar halinde kurumsallaşmış, kısaca belirli bir toplumsal *durumu* kurmuş olan güçlerdir. İcadın bu toplumsal duruma yerleşmesi ve onu farklılaştırması yalnızca onun yaratıcı gücüne, farklılaştırma kudretine dayanamaz, çünkü icat tam da bu dizgenin tekrarının dışında ortaya çıktığı oranda bir icat olarak tanımlanabilir. Ancak, Tarde için nasıl küçük olan

⁶¹ M. Lazzarato, 2008, s. 25.

⁶² G. Tarde, 1903, s. 3.

büyükten nitelik olarak daha büyükse, icat da geleneklerin ve yerleşik alışkanlıkların kuşatamadığı ve kuşatması mümkün olmayan, beyinlerin bir anlamda yer-altındaki beklentilerine, beklenti isteklerine uygun düşerek taklidin ve dolayısıyla yeni bir sosyal bağın konusu olabilir.

Demek oluyor ki zihinler-arası uyumun 'taklidin taklidine' ve 'icadın taklidine' uygun düşen iki farklı toplumsal düzeyi bulunur. Uyum, Tardeci psikolojinin zihinler-arası'nda işleyen çeşitli mekanizmalarının, toplumsal olguyu niteleyen başlıca edimidir, fakat toplumsal bağın ayrı düzeylerinde farklı derecelerde işler. Taklidin verili toplumsal bağlar boyunca işleyişi, toplumsal durumu yeniden ürettiği zihinler-arası bir süreklilik olarak gerçekleşir. Alışkanlıklar, gelenekler, kısaca kolektif taklidin "uyurgezer," sıradan, rutin ve tekdüze düzlemi.⁶³ Görünür ve kavranabilir olanın bu genelleşmiş düzlemine toplum taklitten ve taklit de bir nevi uyurgezerlikten⁶⁴ ibarettir; istek ve arzuların yoğunlaşmış ve katılaşmış kalıpları olarak mekânın tekrara dayalı düzeni. Toplumsal bağın haritası, mekânın kurulu düzenine, alışkanlıkların kalıplarına, geleneklerde yoğunlaşarak sabitleşmiş istek ve inançların belirli bir oranlanışının sürekli olarak yeniden dağıtımına denk düşer. Toplumsal bağlar tüm bunlar arasındaki taklit çizgilerinin karmaşık güzergahları, permütasyonlarına dayalı varyasyonlarıdır.

⁶³ **A.g.e**, s. 87.

⁶⁴ **A.g.e**, s. 75. Taklidin toplumsal olarak uyurgezerlikle belirli bir anlamda eş anlamlı oluşunun kitle, medya ve şehir mekânı açısından Gustave Borch'un *kitle* analizleri ile sentezlemeye yönelik bir çalışma için, bkz.: M. S. Çebi, "Gabriel Tarde'in İzinde Medyanın İşlev ve Etkilerini Yeniden Gözden Geçirmek", **İletişim Kuram ve Araştırma Dergisi**, Sayı: 36, Bahar 2013, ss. 1-29.

Ancak icadın ve ona bağı olan yeni toplumsal bağların, yeni uyum formlarının bu harita içerisinde yeri yoktur, çünkü icatlar taklidin toplumsal yüzeyini, mekânını değil; istek ve inançların henüz ifadesini bulmamış beklentilerinin, arzulama beklentilerinin yer-altındaki düzeyine oturur. İcadı mucidin bireysel ürününe özgülendiği oranda onu toplumsal olarak önceleyen şey, öncü icatların ve onların taklitlerinin yanı sıra, bu yer-altı akıntıları, taklidin görünür olmayan bu düzeyidir. Toplumsal bağların haritası taklidin görünür, mekânsal ve kurumsal formlarını tespit edebildiği, diğer deyişle toplumla uyurgezer taklidi özdeşleştirdiği ölçüde, toplumun bir diğer veçhesini, icadın toplumsal bağlar üzerindeki farklılaştırıcı gücünü ve onun dayandığı dip-beklentileri yakalayamaz. Bu nedenle, Tarde'in toplumu oluşturan iki temel öge olarak taklit ve icadı görmesine dayanarak, toplumsalın *topografyası* adını verdiğimiz, taklit dalgalarının icat noktaları ile kesişme hatlarının bir çözümlemesini gerçekleştirmeyi amaçlıyoruz.

2. Metot: Topografik Ritim

Toplumsal bağların Tardecı taklit nosyonu aracılığıyla bir topografyasını çıkarmaktaki amacımız, toplumsal düzenliliklerin, benzerlik hatlarının ve tekrar dizilerinin haritalandırılışının yanı sıra, taklidin gayri-toplumsal yönü olan icadın ve yeniliklerin de, toplum içinde muhtemel olarak tutunacağı *beklenti* ağlarını dahil ederek, tekrarlamaların ve tekrardaki kırılmaların toplumsal mekanizmalardaki ara terimlerini aynı anda tespit edebilmektir. Bu anlamda topografya, yalnızca durumları değil, aynı zamanda eğilim ve hareketleri de aynı düzlem içinde işaretleyebilmeyi amaçlar. Tarde

için toplumsal olgu, birey ya da kolektif bilinç değil, farkın üretildiği ilişki biçimleridir.⁶⁵ Bu ilişki biçimlerinin haritalandırılması taklit dizilerinin ve onun sonucu olan benzerlik hatlarının yayılım süreçlerini içermekle sınırlı iken, topografik çözümlene, farklılaşarak yayılan bu akışların kesişiminde ortaya çıkan farklılaşma derecelerindeki niteliksel farklılaşmanın kavramsal izlerini sürer. Diğer deyişle topografya, iki boyutlu bir harita üzerinde toplumsal bağların düzlemsel boyutunun yanı sıra, taklit dalgalarının kesişerek üst üste bindiği, kırılmalarla tortular bıraktığı ve farklı katmanları oluşturduğu tarihsel derinliği hesaba katmayı amaçlar. Topografik derinliğin harita düzlemine eklediği şey, ya da tersinden bağların haritasının dışarda bıraktığı şey, taklit dalgalarının *başkalaşma* noktaları ve bu noktaların ancak bir icatla kavranabilir düzeyde bir hat oluşturabildiği eğilim hatlarıdır. Bu şekilde hem toplumsal olan hem de gayri-toplumsal olanın yeri, toplumsal olgunun *içi* ve *dışının* kesişim çizgileri kavramsal süreçleri itibariyle çözümlenebilecektir.

Tardeci sosyoloji açısından bir toplumun içi, sınırları dahilindeki alanı, dil, kültürel kodlar, gelenek kalıpları, endüstri rejimleri gibi çeşitli taklit dalgalarının ortaklaştığı alan olarak görülebilir. Bir topluluğun uzamsal sınırları, benzer şeylerin kendilerini taklit yoluyla yayabildiği alana denk düşer. Tarde, istek ve inançların spesifik bir bedenleşmesi, bireyselleşmesi olarak toplumsal bir entitenin varlığını sürdürebilmesinin öncelikli koşulu olarak onun büyümesini, yayılmasını gösterir ve bu doğal eğilimin toplumsal olgu bakımından daima çift taraflı bir sonucu olduğunu belirtir;

⁶⁵ A. Barry, N. Thrift, "Gabriel Tarde: Taklit, İcat ve Ekonomi, çev. Emre Koyuncu vd.,

Eğer, ardı ardına gelen dönemlerde, örneğin XII. yüzyıldan günümüze, Avrupa'nın dil haritasının ya da aynı şekilde dini, politik, hukuki ve ekonomik haritalarının uğradığı değişimleri karşılaştırırsak, dillerin, inançların, politik şekillerin, geleneklerin, yan yana ve birlikte var olan endüstri rejimlerinin sayısının küçük düşüşleriyle, tümü sadeleşen türden olan bu haritalar arasında bu benzerliği fark ederiz. Bu da, yaşamayı başaran dillerin, inançların, ayakta olan endüstrilerin durmaksızın büyüyenler olduğunun bir göstergesidir. Haritaların bize gösteremeyeceği şey ise, bu olgunun gözden kaçmış olan diğer yüzüdür, yani, bireysel orijinalitenin gelişmesi, yayılması ve de bu yayılma sayesinde, yükselen sıradanlıkların, bayağılıkların gelişmesi ve yayılması.⁶⁶

Bir taklit dalgasının yayıldığı düzlem, bir yanda belirli tekrar biçiminin kendisini güçlendirerek yeniden ürettiği, fakat aynı zamanda onu taklit edenlerin, *içerdekilerin* birbirlerine benzeşmeleri ölçüsünde aynılaşması, sıradanlaşması, taklidi gerçekleştirenlerin olabildiğince anonimleşerek “uyurgezer” hale gelmeleridir. Bir taklit dalgasının gücü, onu oluşturan istek ve inançların bileşiminin sıradanlaşmasından, onu taklit ederek yayanların bir anlamda güçsüzleşmesinden, tekrarın bireyler düzeyinde alışkanlıklar halinde otomatik düzeyde gerçekleşmesinden kaynaklanır. Bir türden ‘bireyselleşme’nin yayılması, bir toplumsal olgunun nicel gücü, onu taşıyan bireylerin nitel güçlerinin benzeşerek asgari düzeye inmesi ile gerçekleşir. Taklit yoluyla yayılma birikimci bir süreçtir, fakat aynı anda olağanca nitel farksızlaşma, sıradanlaşma sonucunu

⁶⁶ G. Tarde, 2004a, s. 18, 19.

doğurur. Tarde, taklidin yayılma ve aynı zamanda yükselen bayağılaşmalar üretme olgusunu betimlemek için *yayla* (*plateaux*) kavramını kullanır.⁶⁷

⁶⁷ Akay, Tarde'in yayla kavramını kullanımını Deleuze ve Guattari'nin *A Thousand Plateaus* (G. Deleuze, F. Guattari. **A Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia**, London, Continuum, 2004) eserindeki yayla kavramsallaştırması ile ilişkilendirerek şu yorumda bulunur: "Asıl ilginç olan beyinlerarası mübadele ve geçişlilik. Yeni bir fikir, küçücük bir yenilik yavaş yavaş bu süre içinde gelişmeye ve yeşermeye başlamaktadır. Ortaya atılan bir fikri takip etmek onun 'geometrik eğrisi'ni izlemek demektir. Burada 'grafik eğriler' ortaya çıkar. Bunlar bir çeşit diyagramlardır. Çoğalır ve kesişerek dağılırlar tekrar çoğalır ve çoğullaşır. Burada en ilginç kavramlardan birisi de Tarde'in kullandığı 'yayla' kavramıdır ve hemen Deleuze ve Guattari'ye doğru bizi çekmektedir. Yaylalar (platolar) her zaman 'sabit olmayan dengeleri' oluşturmaktadır. Eğilimlerin arzularını ve inançların eğilimlerini oluşturmaktadırlar. Yükselen seriler ve alçalan seriler arasındaki sabit olmayan dengenin diyagramı istatistik bakımından ilginç bir yere doğru gelir ve güncel sanatlardaki haritacılık fikriyle birlikte birleşmeye başlar. İklimler, bitki örtüsü ve rüzgârların diyagramları enlem ve boylamların diyagramları istatistiği bizi bugüne getiren çizginin oluşumunda büyük bir katkı sağlamaktadır. Bu 'istatistiksel' diyagramlar bizim sınırimızın görünmeyen yanlarını görünür kılmaya başlayarak, ulus-devlet veya vatandaşlık üzerine kurulu bir tarih düşüncesinden bizi coğrafya reaksiyonuna doğru götürür ve de bu diyagramatik çizgiler bizim bireyselleşmemizi kurmaya başlamakta ve de kolektif kesişimlerimizi sağlamaktadır" (A. Akay, "Ali Akay'la Tarde Üzerine Söyleşi", **Tesmeralsekdiz: Toplumsal Araştırmalar ve Sanat Şebekesi**, Yıl: 2, Sayı: 3, Yaz 2008, s. 113). Akay'ın bu istikrarsızlık hatları boyunca, çeşitli taklit dalgalarının kesiştiği diyagramlar içinde "bireyselleşme"lerimizi ve "kolektif kesişimlerimizi" bulması haksız değildir, ancak tüm bu ritmik hat boyunca söz konusu olan yalnızca bireyselleşmeler değil, aynı zamanda genelleşmiş kiplikler, kurumsal sıradanlıklar, bayağı kalıplar; kısacası görünür ya da görünmez olan tüm bir toplumsal katmanlar düzenidir. Deleuze

Çeşitli taklit dalgalarının yayılışının oluşturduğu düzenlilik, yayılmanın çift anlamlı gelişiminin bir sonucu olarak yükselen bir durgunluk, yukarıdaki bir sıradanlık anlamına gelir. Toplumun sınırlarını meydana getiren bu yaylalar, toplumsal güçlerin çelişkili yapısını, esasında kararsız, istikrarsız olan dengesini oluşturur. Yayılmaların oluşturduğu yaylalar, gücün toparlanıp büyüdüğü ölçüde onu oluşturan tekil güçlerin azalışındaki kararsızlaşan bütünleşmede belirir. Ancak bu durum basitçe genelleşen gücün özel, tekil güçler aleyhine gelişmesi anlamına gelmez. Söz konusu olan yayılma ve sıradanlaşma serilerinin farklılaşması, yaylayı oluşturan iki farklı düzlemin, yüksekliğin ve alçaklığın git gide artan ritmik ayrışmasıdır. Yaylaları istikrarsız dengeler yapan, onu oluşturan genelleşmiş taklit dalgaları ile onu taşıyan taklitçiler arasındaki bu dizisel ayrılığa dayalı güç farklılaşmasıdır.⁶⁸ Toplumsal düzenliliğin denge düzlemi olarak yaylalar, gücün nicel yayılımı ile nitel durağanlaşması arasındaki farklılaşma serisi boyunca ritmik bir istikrarsızlık arz ederler.

Tarde sosyolojisinde toplumsal olgunun perspektifi birey ya da gruplar değil, bunları sınıflandıran, belirli ilişkilere sokan ve toplumsal olarak bağlayan ürünler, eylemler ve fikirlerdir.⁶⁹ Bu anlamda Tarde'in enter-psikolojisi, beyinler-arası ilişkiyi, özünde taklitçi olan ilişkiyi merkezine alır ve psikolojinin bireyselci çözümlenişine prim

ve Guattari'nin toplumsal güçler olarak Tardecı arzu ve inanç kavramlarını *arzu akışları* mefhumu içinden yeniden okumaları için, bkz. G. Deleuze, F. Guattari, 2004, s. 218-219.

⁶⁸ Tarde, 1903, s. 116.

⁶⁹ P. Mardsen, 2000.

vermez.⁷⁰ Zira toplumun çeşitli tarihsel katmanlarının üst üste bindiği ve ritmik bir düzensizlik ile istikrarsız bir denge oluşturduğu yaylada bir insan, toplumsal olgunun belirleyicisi değil, onun özgül bir varyasyonu, spesifik bir titreşimidir. Öyleyse Tardeci sosyoloji içerisinde toplumsal bağların bir topografyasını çıkarma çabamızda birincil nesnemiz, bilinci ya da özerk varlığı ile öznelliğe kendiliğinden muktedir insan-özne olmayacaktır. Dahası, her şeyin bir toplum, her fenomenin toplumsal bir olgu olduğunu öne süren Tarde için insan toplumlarının özgüllüğü de mutlak bir nitelikten değil, yalnızca *içerisinde yer alıyor oluşumuzdan kaynaklanır*. Latour'un belirttiği gibi, "insan toplumlarının özgüllüğü, sembolik olmalarından, bireylerden oluşmalarından ya da mevcut makro örgütlenmelerinden ileri gelmez. *Bize özgül gibi görünmelerinin, onları içeriden görmemiz ve dışarıdan anladığımız diğer toplumlara nazaran daha az unsur içeriyor olmaları dışında bir nedeni yoktur.*"⁷¹

İnsan toplumlarına yöneltebildiğimiz içerden bakış, içeriye dair bilginin hem olanağını hem de sınırını aynı anda gerçekleştirir: "Mesele insan toplumları olduğunda, (...) kendimizi evimizde hissederiz; şehir ya da devlet, alay ya da cemaat adı verilen bu

⁷⁰ A. Barry, N. Thrift, 2008.

⁷¹ B. Latour, 2008, s. 37. Tarde'in *saf sosyolojiye* duyduğu ilginin ve ihtiyacın başlıca nedenlerinden biri de bu olgu; insan toplumlarının fizik ve organik diğer toplumlar arasında bir toplum olması, tek farkının tekrar dizilerini özgül olarak beyinden beyine taklit yolu ile gerçekleştirmesi olgusu yatar. Saf sosyoloji, bir tür soyutlama olarak, insan toplumlarının yalnızca kendisiyle baş başa kaldığı, fizik ya da organik dünyaların etkilerinin en aza indirildiğinde insanlar arasındaki olabildiğince *salt taklit* yoluyla gerçekleşen ilişkinin nasıl bir mahiyete bürünebileceğine dair bir metodu ve bir yanıyla da bir tür ütopyayı ifade eder.

tutarlı insan sistemlerinin gerçek birer parçasıyızdır. İçeride olan her şeyi biliriz.”⁷² Bilgi ile spesifik bir bağlamdaki toplumun sınırları birbirlerine tam olarak örtüşür, hatta bir yönüyle bunlar birbirine tam olarak özdeştir. Tersten söyleyecek olursak, bildiğimiz her şey, somut ve özgül bir bireyselleşmenin toplumsal bağı olarak içerdedir. İnsan toplumlarının özgül yanı, içeriden bir bakışla kendilerini diğer toplumlardan ayırma yetilerinden başka bir değildir ve bu yetinin, içsel bir yeti olsa da orijinal veya insan topluluklarına özgü olup olmadığı ya en nihayetinde belirsiz ya da zorunlu olarak varsayımsaldır.

Tarde bilginin imkânı ile sınırlarını toplumsal olanın perspektif ilkesi dahilinde toplumun belirli bir bireyselleşme kipliğine, bedenleşmesine özgüleyerek bir yandan bilgiyi belirli bir toplumsal bağ olarak topografik bağlama yerleştirirken diğer yandan da toplumsal olana dair bilginin metodolojik yönünü oluşturmuş olur. Özellikle J.S. Mill’in formüle ettiği haliyle, bundan böyle sorun sosyal bilimlerin ihtiyacı olan yasaların çıkarsamasında doğa bilimlerine nazaran “karmaşıklık”⁷³ problemini çözmek değil, bilgiyi mümkün kılan benzerliklerin, farklı katmanlardaki çeşitli benzeşmelerin işleyişini kavramaktır. Böylece toplumsal olgunun sınırları da Durkheimci *kolektif temsiller* düzeyinden,⁷⁴ beyinler arasındaki yersel edimleşmelere; bilinçaltının bireysel

⁷² A.g.e.

⁷³ Doğa bilimlerinin metotlarının sosyal bilimlere aktarılışında J.S. Mill’in formüle ettiği ‘karmaşıklık’ problemi için, bkz. P. Winch, **Sosyal Bilim Düşüncesi ve Felsefe**, çev. Ömer Demir, 2. basım, Ankara, Vadi Yayınları, 2007.

⁷⁴ Krş. É. Durkheim, **Sosyolojik Yöntemin Kuralları**, çev. Cenk Saraçoğlu, İstanbul, Bordo Siyah Klasik Yayınlar, 2004.

koşullanışlarından, arzu ve inançların kolektif yer-altı akıntılarına; paylaşılan ortaklıklardan, bulaşan benzeşimlere; bireyselliklerin birliğinden, birelliklerin yayılımı ve örneklerin çoklulaşması nosyonlarına kaymış olur.⁷⁵

Toplumsal bağların topografik analizi toplumsal olgunun taklide dayalı yayılışının oluşturduğu istikrarsız dengenin ritmini öznelliğin bilincinde ya da iradi koşullanışlarında değil, bunların da birer nokta olarak belirginleştiği, toplumsal taklit dizilerinin eğilimlerine, bireyselleştirici çakışmalarında, tekrarlamalarla belirginleşmiş eyleme biçimlerinin patikalarında, benzerliklerin farklı oranlarda yoğunlaştıkları heterojen dağılımlarda göstermeye çalışır. Böylece toplumsal biçimleri oluşturan ardışıklıkları sayılandırmanın ve eğilimleri derecelendirmenin önü açılmış olur.⁷⁶ Bir taklidin yayılma hızı, kesintileri, dağılım hatları ve aynı zamanda bir diğeri ile kesiştiği yerdeki istikrarsızlık mahalleri, belirli bir olgunun yoğunlaştığı oyuklar ve onun tarihsel kıvrımlarını işaretleyebilecek kavramsal düzlemi inşa etmek, toplumun topografik çözümlemesinin amacı olarak belirir. Söz konusu olan toplumsal bağın taklit yoluyla edimsellenişinde ifadesini bulan “yüksekteki alçaklıkların” ya da kararsız/istikrarsız dengenin öğelerini belirlemek ve tüm bunların birbirine belirli bir biçimde bağlandığı ritmi keşfetmektir: İstek ve inançların bedenler üzerindeki ve onlar aracılığıyla gerçekleştirdiği yayılmalar;

⁷⁵ A. Toscano, “Uzlaşmanın Güçleri: Gabriel Tarde’da Devlet ve İmparatorluk”, çev. P. Burcu Yalım, **Tesmeralsekdiz: Toplumsal Araştırmalar ve Sanat Şebekesi**, Yıl: 2, S. 3, Yaz 2008, s. 96-97.

⁷⁶ G. Tarde, 1903, s. 6.

tarihsel tekrarlamalarla oluşan birikmeler, tortular ve katmanlaşmalar; kesişimler üzerinde beliren sapmalar, kırılmalar ve tersine çevrilmeler.

3. Ritimanalizine Dayanan Bir Topografya

H. Lefebvre şehir mekânlarının, bireylerin ve grupların eylemlerini belirli tekrarlar ve ritmik sıralanışlar şeklinde örgütleyişini çözümlmek üzere *ritimanalizi* adını verdiği bir metodu takip eder.⁷⁷ C. Borch ise kalabalıkların ve şehir mekânlarının karşılıklı ilişkisine yeni bir perspektif getiren bu yaklaşımın, Tarde'ın benzeşim üzerine kurduğu toplumsal olguların çözümlenişinde ne derece uyumlu olabileceğini tartışır.⁷⁸ Biz burada, *ritimanalizi* ile Tarde sosyolojisi arasında kurulmuş olan yakınlığı veri alarak, esasında tüm bir Tarde sosyolojisinin belirli bir anlamda ritimleri analiz etmek üzere okunabileceğini iddia ediyoruz. Çünkü bir taklidi oluşturan karakteristik unsur olarak karşılıklılık edimi, eylemlerin ve alınıp verilenlerin ritmik bir düzenine bağlı olmak durumundadır. Diğer yandan ise ritimler, herhangi bir değer (dolaşım değeri, üretim değeri, tüketim değeri, sanatsal değeri, dinsel değeri vb.) gibi büyük ölçüde öznel olabilme ihtimali taşıyan entiteler yerine çok daha sarıh biçimde tespit edilebilecek düzenlilikler

⁷⁷ Bkz. H. Lefebvre, **Mekânın Üretimi**, çev. Işık Ergüden, İstanbul, Sel Yayıncılık, 2014; H. Lefebvre, **Ritimanaliz: Mekân, Zaman ve Gündelik Hayat**, çev. Ayşe Lucie Batur, İstanbul, Sel Yayıncılık, 2017.

⁷⁸ C. Borch, "Kentsel Taklitler: Tarde Sosyolojisine Yeniden Bakış", çev. Can Gündüz, **Tesmeralsekdiz: Toplumsal Araştırmalar ve Sanat Şebekesi**, Yıl: 2, Sayı: 3, Yaz 2008, ss. 114-133.

arz etmesi sebebiyle taklit ediminin çeşitli düzeylerdeki karşılıklılık öğelerini gösterebilecek niteliktedir.

Ritimlerin kökenleri dolaysızca tekrara bağlıdır. Herhangi bir tekrar dizisinin ritmi, tekrarın (yeniden-üretim, yayılmanın, çoğalmanın) yasalarına bağlı olarak tekrarlamadaki uyumsuzluk (fark) ve benzeşme (farklılaşma) öğelerinin birliğinin (uyum) gerçekleşme biçimidir. Bu anlamda ritmin uyumu daima bir uyumsuzluk, düzensizlik öğesini de içinde barındırır ve dahası, ancak bununla söz konusu olabilir. Ancak ritmi toplumsal bağların taklitçi doğası bakımından bir sonuç ya da çıktı olmasının ötesinde bağlayıcı kılan ve bu anlamda onu topografik çözümlemenin hem nesnesi hem de metodu haline getiren şey, spesifik ritimlerin yalnızca tekrar dizileri içinde değil, aynı zamanda tekrar dizilerinin (toplumsal olanda taklit dalgalarının) kesişim noktalarında da ortaya çıkmasıdır. Tarde, belirli bir süre işleyen tekrarların, toplumsal dizi içerisinde belirli sayıda benzer şeyler ürettiğinde bu benzerlikleri kat eden niceliklerin ortaya çıktığından bahseder.⁷⁹ Para, böyle bir niceliğe örnek olarak gösterilebilir. Bu niceliğin ritmik düzeni ise içinden çıktığı benzerlikten başka bir nitelikte benzerlik oluşturur ve *değer* burada söz konusu olur. Kısaca, belirli bir toplumsal dizge içerisinde birbirine benzeyen farklı şeyler üreten bir tekrar serisi, kendi serisinden başka bir bağlayıcı niteliği olan bir seri üretebilir. Ritim analizinin konusu olan ritimler ise mekânsal serilerdir. Daha doğru bir tabirle, çeşitli taklit dalgalarının kesiştiği yerde, aynı zamanda bu yeri belirli bir mekân olarak örgütleyen ve alışkanlıkların, rutinlerin, eyleme kalıplarının serilerinin oluştuğu benzeşim mahallerinde ortaya çıkan ritimlerdir. Bu anlamda ritimler, tekrar

⁷⁹ G. Tarde, 2004a, s. 258.

dizilerinin sentetik ürünleri olarak toplumsal topografyanın koşullarını meydana getirirken, metodolojik düzlemde toplumsal bağların topografik düzeninin mekânsal analiz birimleri olarak işlev görebilirler.

Ritimler, toplumsal bağlamda taklidin mekânsal bağlarının edimselleştiği niceliklerdir. Çeşitli taklit dalgalarının kesişiminde başka taklit dizileri üreterek mekânsal bağlayıcılığın toplumsal düzenini kurarlar. Bu anlamda ritim, toplumsal olguyu niteleyen uyumun edimi, zihinler-arası geçişlerin toplumsal olanı üretmesi sürecinde ortaya çıkan karşılıklılığın derecesidir. Ritimanalizi ise taklidin yersel bağıntısının ürettiği bu eylem farklılaşmasının öğelerini, karakteristik unsurlarını, ortak noktalarını ve kırılmalarını tespit etmeyi amaçlar. Diğer deyişle, ritimlerin koşullandırdığı taklitlerin mekânsal bağlamını çözümlenmeye girişir;⁸⁰

(R)itm, tekrar ve fark arasındaki farkın birliğidir. Bu yüzden, bir ritimanalizi, basitçe taklitlerin (tekrarla) kimlikleri yarattığı, yeniden-ürettiği ve pekiştirdiği iddiası üzerinden gözlem yapmak türünden bir ayartmaya direnmelidir. Ritimler (taklidin yapıları) tarafından üretilen, taklitlerin ve ritimlerin kendilerinin istikrarı mütemadiyen bozarak yeni ritimlerin ve taklitlerin ortaya çıkmasına yol açan ufak fark ve çeşitlenmeleri de hesaba katmalıdır.⁸¹

Taklidin ritimlerinin haritalandırılması, toplumsal bağların topografyası, tekrar ve farkların oluşturduğu ritimlerin bireysel ve toplumsal bağlarının kavramsal ana hatlarını

⁸⁰ C. Borch, 2008, s. 115, 116.

⁸¹ A.g.e., s. 127.

ortaya çıkarmaya olanak tanır.⁸² Taklidin topografik düzleminin ritimanalizi ile belirginleşen üç ayrı düzeyi bulunduğu söylenebilir. Birincisi bireysel düzeydir; ritimlerin bireyleri öncelediği ve bireylerin bu ritimlerin kesişimlerinin “anlık istikrarından” türediği varoluşsal düzeydir. Birey ile mekânın tikel ilişkisi burada kurulur. İkincisi ise Tarde’ın enter-psikoloji olarak adlandırdığı, zihinler arası karşılıklı ilişkinin mekânsal düzlemidir. Burada söz konusu olan “ritimlerin kesişimlerinin anlık istikrarı” olarak bireylerin birebir ilişkilerindeki mekânla koşullanmış olan karşılıklı etkileşimleri, taklit dalgaları arasındaki geçişlilikler; sözcelerin, tonların, kalıpların, biçimlerin, ritlerin salınımlarını ve temposunu belirleyen karşılıklılık düzleminin gerçekleşmesidir. Üçüncü düzey ise ritimlerin genel düzeni olarak yaylanın genelleşmiş taklit dizgelerinin, söylemlerin, telkinlerin, kodların, yapılagelişlerin, tüm geleneksel kurumsallaşmaların ağıdır.

II. TOPLUMSAL İLİŞKİLERİN TOPOGRAFYASI

Bu kısımda birincil olarak Tarde’ın *Taklidin Yasaları* eserini merkeze alarak, toplumsal bağların topografik düzlemini iki ayrı başlık üzerinden belirlemeye ve toplumsal bağların mekanizmasını kesen ortak mefhumları bu topografyanın içerisinden tespit etmeye çalışacağız. İlk başlıkta toplumsal bağların *hatlarını*, oluşturduğu katmanları, bu katmanlar üzerinde oluşan oyuk ve yataklar üzerindeki akış düzenlerini (ekonomi), hatların katmanlar arasındaki farklılıklarda belirginleşmiş eğimlerini, hatların

⁸² A.g.e, s.128, 129.

yoğunlaştığı eğilimleri ve buralarda kesişen farklı taklit dalgaları olarak yeni'nin ve öznelliklerin düzlemini açığa çıkarmaya çalışacağız. Böylece taklit ve icadın toplumsal konumlar içerisindeki genelleşmiş güzergahlarını, sınıf, statü ve gelenekler gibi kurumsallaşmış eğitim çizgileri içerisindeki çekim düzenekleri, bunlar içerisinde gerçekleşen öznellikler olarak eğilim biçimlerinin görece verili olan düzenini sınıflandırabilmiş ve işleyiş mekanizmalarını haritalandırabilmiş olacağız. İkinci alt başlık olan *edimler* bölümünde ise bu düzeneklerin, toplumsal oyuk, eğitim ve katmanlaşmaların ilişkisel boyutunu, edimsel fark ve tekrarlarının genelleşmiş olan öznel tertibatlarını, eylemler üzerindeki 'yasalarını', duyguların hiyerarşisi içerisindeki geçişliliklerini ve ürettiği istikrarsızlık mahallerini, kararsızlık çizgilerini, icadın ve yeniliklerin toplumsal olguyu ve bağları tersine çevirebilme kapasitesi ile birlikte ele alacağız. Böylece toplumsal bağların kurduğu genelleşmiş ve nesnel hatların, öznel, fakat aynı zamanda gizli ya da görünür kolektif edimlerle hangi biçimler altında edimselleşebildiğine, ne tipten eylem alanları ve tersine çevirme mahalleri üretebildiğine dair kavramsal odak noktalarına, toplumsal bağların düzeninde kritik noktaları teşkil eden belirleyici süreçlere dair analiz setlerine sahip olmuş olacağız.

Ancak bunlara geçmeden önce birkaç yöntemsel uyarıda bulunmak yerinde olacaktır. Öncelikle, Tarde'in sosyolojisini ve özellikle en önemli yapıtı addedilen *Taklidin Yasaları'*nı toplumsal bağların topografyasını inşa etmek üzere seferber ettiğimizdeki amacımız Tarde sosyolojisinin bütüncül bir çözümlemesini ya da tutarlı bir yeniden-üretimini günümüz sosyolojisine ya da beşerî bilimler literatürüne kazandırmak değildir. Tarde'in sosyolojisinin kapsayıcı ve tüketici bir analizini gerçekleştirmek, ilgilendiğimiz konunun boyutlarını açacaktır. Biz bu çalışmada Tarde'in sosyolojisinin bir tür yeniden

aktarımından ya da güncelleştirilmesinden ziyade, Tarde sosyolojisinin özgül ve belirli bir ölçüde özerk bir alan olarak koyutladığı *toplumsal* ve onun ilişkiler ağı içerisinde gerçekleşme biçimi olan *toplumsal bağın* işleyiş mekanizmaları ile ilgimizi sınırlı tutarak, tüm bu sorunlu alanlara odaklanmayacak ve Tarde'in, özellikle *Taklidin Yasaları* eserini kat ettiği haliyle toplumsal bağların topografik düzlemini kat eden ortak mefhumlara ulaşmayı denemekle yetineceğiz. Böylece özgül bir eyleme tarzı olarak *toplumsal edimi* kuşatan düzlemin kavramsal hatlarına ulaşarak, toplumsal olanın kaplamasını meydana getiren toplumsal olguların kesişimlerinin bir çerçevesini edinmiş olacağız.

Tarde'in toplumsal olgunun göstergesi olarak benzerliklere duyduğu ilgisi, benzerliklerin verili durumlarının bireyler üzerindeki etkisini incelemekten ziyade bu benzerliklerin kaynağını, ortaya çıkma süreçlerini, gelişimini, başkalaşma kipliklerini çözümlenmeye dayanır. Bu nedenle Tarde, kendi sosyolojisinde analogileri, araştırmaları, sezgisel bağlantıları, bağlantısız görünen olguları birbirlerine iliştiirmeyi bilimsel metodun birer parçası olarak uygular. Öyle ki, tüm evreni kuşatan ve kuran bağıntı olan *tekrar ile farkın ilişkisi* ve bu ilişkinin kendini daima *tekrar, adaptasyon* ya da *zıtlık* şeklinde gösterdiğini iddia etmesi, bu sosyolojide özgül olarak insan topluluklarına özgü olan şeyin ayrıca belirlenmesi gerektiği sonucuna varır. Çünkü en nihayetinde, Tarde için insan toplumları, başka toplumlar arasında bir toplum; evrenin fizik ve organik toplumları arasında ve dahası kendisi de bir toplum olan bireyler arasında başka bir toplumdan ibarettir. Söz konusu insan toplumları olunca onun ayırıcı niteliği, karakteristik ediminin tekrar ya da kalıtım değil, taklit olmasından ibarettir. Tarde, tekrar, adaptasyon ve zıtlığın evrensel işleyişinden metodolojik bir sınır üretmekten ziyade, onlardan toplumsal olgunun çeşitli düzeylerdeki izdüşümlerini açıklamakta

analojiler kurmayı tercih eder. Bu sayede “tepeden tırnağa mümkün olan her sözcükle zengince farklılaşmış”, “tekrarın ancak farkın yüzü suyu hürmetine var olduğu” bir dünyayı tasvir edilebilir olur.⁸³

Tekrarın ve adaptasyonların evrenselliği, her düzlemdeki farkın ve benzerliklerin birbirlerine o ya da şu biçimde birbiri ile bağlantılı olduğu bir evren yaratır. Tarde’in coğrafyadan ekonomiye, fizikten psikolojiye, kimyadan ekonomiye, biyolojiden siyasete gerçekleştirdiği birbirinin içine geçmiş analogilerin kaynağında tekrar ile farkın evrensel olan bu bağlantısı yer alır. Her benzerlik, çeşitli düzlemlerdeki analogilerin kendiliğinden bağlantısını haklı çıkarır. Söz konusu olan, insan toplumlarına dair olsun ya da olmasın, benzerliklerin tek ve biricik olan *kökenlerinden* ziyade, kendisinden daha “büyük” ve başka bir şeyi üretmiş olan *kaynaklarının* tespit edilmesidir. Kökenlerden farklı olarak kaynaklar, toplumları meydana getiren farklılaşmanın, *farkın farklılaşarak tekrarlanışının* benzerlik hatlarını oluştururlar. Zira tekrar ve tekrardaki farklılaşma olgusu, toplumsal olguyu meydana getiren benzerlik ve yayılma arzusunun eşlikçileri olarak tüm toplumsal kurumlaşmalara sirayet eder. Örneğin Tarde için her türlü ekonomik üretim süreci, ardılına yerleştiği orijinal icadın bir yeniden-üretiminden başka bir şey değildir. Bu anlamda toplumsal her üretim esasında bir yeniden-üretimdir.⁸⁴ İnsan toplumlarının benzerlikleri, yalnızca insansal olan biricik bir kökenden değil, fiziksel, dirimsel ve

⁸³ G. Tarde, 1903, s. 7.

⁸⁴ G. Tarde, 2000, s. 8; 2004a, s. 95.

taklitsel olan belirli sayıdaki kaynaklardan, onların çeşitli varyasyonundan ve adaptasyonlarından (icatlardan) meydana gelir.⁸⁵

Peki insan toplumlarının bir *saf sosyolojisi* mümkün müdür? Tarde bu imkânı insanlar arasındaki ilişkilerin, beyinlerin birbirlerini etkileme gücünün yalnızca taklit ve icatlarla oluştuğu bir *saf sosyallik* ile özdeşleştirir. Öyle ki, güneşin, iklimlerin, biyolojik çeşitliliğin vs. periyodik tekrarlarına bağlı etkilerinin sıfıra indirgenebildiği ya da asgari düzeyde bulunduğu bir toplumsal düzlemde, kısacası toplumsal olguların tek belirleyenin taklit ve icat olduğu ilişkiler ağında toplum ve toplumsal bağların nasıl bir görünüme kavuşacakları sorusu, saf sosyoloji tahayyülünü mümkün kılan soyutlama olarak karşımıza çıkar.⁸⁶ Saf sosyolojinin alanı toplum ile doğa arasında kurulan klasik karşıtlığa dayanmaz; bileşenlerinin fizik ve organik dünya olduğu doğa, burada, insan toplumlarının ötekisi, dışladığı ya da geride bırakıp ondan ayrıldığı bir durumu değil, tekrara ve onun adaptasyonlarına dayalı periyodik etkilerinin asgari düzeye indirgendiğinde elimizde kalacak olan olabildiğince *saf sosyal ilişkinin* ne gibi bir dünya oluşturacağına dair bir soyutlamanın konusudur. Bu minvalde sosyoloji disiplininin kurucu tartışmalarından olan doğa bilimlerindeki olguların nesnellliğini ve yasaların evrenselliğini toplumsal olana geçirilmesi meselesi de Tarde'in sosyolojisinde başka bir mahiyet kazanır. Tarde insan toplumların karmaşıklığı problemini tarihsel ilerleme nosyonu ile beraber düşünür. İlerlemenin toplumsal kaynağı ise elbette icatlar, birbirleri ile bir biçimde ilişkili olan ya da olmayan, birbirinin üzerine eklenen ya da zıtlaşan, bir

⁸⁵ G. Tarde, 1903, s. 6.

⁸⁶ A.g.e, s. ix.

diğerini elemine eden ya da onu daha da güçlendiren tüm yeniliklerdir. Tekil bir icat, taklit dalgaları içerisindeki konumuna ulaşsın ya da ulaşmasın, kendisinin taklidi konumunda olan tüm varyasyonlarını ve yeniden-üretimlerini potansiyel olarak kuruluş momentinin içinde barındırır. Toplumsal dizge, rastlantısal karşılaşmaların ürünü olan zorunluluk zincirlerinin, minör fikirlerin kaza eseri ürettiği birliklerin, anonimleşen kimliklerin, kaynağından bağımsızlaşmış olan niceliklerin (kurumlar, değerler, kodlar) kaynaklarını oluşturan belirli sayıda icatların katmanlaşmasından, ilerleme rejimlerinden oluşur.⁸⁷

Burada söz konusu olan toplumsal ilerlemenin çift katmanlı bir ontolojisini kurabilmektir. İcat, çeşitli taklit dalgalarının kesişiminde yer alan ayrıksı bir nokta olduğu ölçüde, aynı zamanda kendisine bağımlı koca bir taklit düzenini kurma kapasitesini de içinde barındırır; Büyük daima küçüğün içinden çıkar. Belirleyici olan, neden olan, kapasitesi daha büyük olan daima *daha küçük* olandır, *daha büyük* olan ise daha küçük tarafından belirlenir, onun sonucu oluşur ve kapasitesi sınırlıdır. Yayılım her zaman küçükten büyüğe doğru genişler.⁸⁸ Küçükten büyüğe doğru ilerleyen sonsuzca yayılımın

⁸⁷ A.g.e, s. 2.

⁸⁸ Toplumsal düzende yayılımın bu küçükten büyüğe doğru ilerleyişinin farklı izdüşümleri vardır. Mesela Tarde, taklidin daima üst sınıftan alt sınıflara doğru yayılma eğiliminin bulunduğunu iddia eder ve bu sayıca az olandan (örneğin aristokrasi) çok olana doğru (örneğin burjuvazi, proletarya ya da serfler) bir yayılım olarak karşımıza çıktığı gibi, aynı zamanda taklidin toplumsal değerler hiyerarşisi içerisindeki işleyişini de edimselleştirir. Tarde sosyolojisinde nitelikler ile nicelikler arasındaki çelişki farklı bir karakter üstlenir. Şöyle ki, örnek olarak aristokrasiyi taklidin yayılım merkezi yapan üst sınıf oluşu olgusu, aristokrasinin nitelikçe değil nicelikçe çok olmasından

olanağı, kendisini ikiye ayrılmış bir hat üzerinden belirli bir yere kadar gerçekleştirir: Toplumsal ilerleme bir yandan icadın, kendi olanaklarının tümünü içinde barındıran sonsuz-küçüğün başka icatlar ile çeşitli taklit dalgaları arasında kurduğu benzeşimler, ortaklıklar, kesişimlerin ve birleşmelerin oluşturduğu karmaşıklık ve kompleksleşmeyi ifade ederken diğer yanda, bu kesişimler boyunca yayılan olgusal benzerliklerin basitleşmesini, belirli olanakların gerçekleşmesi ölçüsünde gittikçe artan bir spesifikleşmeyi beraberinde getirir. Kaynakların bölünerek ayrışması, hatların kesişerek ilerleyişi ve aynı zamanda bölünerek ayrışan her hattın gittikçe daha spesifik, indirgenmiş ve basitleşerek ilerleyişi, toplumsal katmanların, hatların ve edimlerin gerilimlerinin çevrimsel olarak arttığı ya da azaldığı toplumsal tarihin düzenini oluşturur.⁸⁹ Tarihsel ilerleme ve toplumsal ilişkilerin karmaşıklığı, hatları oluşturan oyukların, kurumsallaşmış hiyerarşik düzeneklerin, sınıfların, statülerin ve işbölümlerinin giderek belirginleşen ve ayrışan çatallanmalarının yanı sıra, bunlar içine özgül biçimde yerleşen bağlamsal edimlerin, ilişkilenişlerin ve eylem tarzlarının giderek

dolayıdır. Aristokrat sınıfı elbette alt sınıflardan sayıca daha az kişidir, fakat sahip olduğu nicelikler, iyeliklerin değerleri, prestijin ölçülebilir/sayılabılır değerleri bakımından daha büyüktür. Nitelikçe ise daha küçüktür, çünkü nicel büyüklüğü dolayısıyla kendisinden daha büyük bir ürün üretme kapasitesi daha azdır.

⁸⁹ İcatların, yeni kavramların, fikirlerin, tekniklerin, araçların ortaya çıkma dinamikleri de tam olarak bu gerilim içerisine yerleştirilebilir. Her icat, taklit edilip yayıldığı ölçüde gerilimi yeni bir hatta sokan, onu teskin ederek düzene farklı bir biçim altında tahvil eden, somut ihtiyaçları ve eksikleri formüle ederek onlara kavramsal bir gerçeklik kazandıran, toplumsal tarihin basıncına farklı bir çıkış olanağı sunan bir reform (yeniden-formlandırma) olarak görülebilir.

basitleşmesinin, spesifikleşmesinin (iş bölümlerinde uzmanlaşma, mesleki profesyonelleşme vb.) her icat ile yeniden biçimlenen geriliminden oluşur.

A. Toplumsal Bağların Hatları

Tarde toplumsal bağların oluşturduğu ve içerisinde işlediği hatları iki temel dereceye ayırır. Birincisi, birbirlerini etkileyen ve birbirlerinden etkilenen öznelerin bir diğeri üzerindeki birebir hareketidir. Bir benliğin bir diğeri üzerindeki zihinsel etkisi sonucu oluşan, belirli bir derecedeki benzeşme sonucunu doğuran ve daima tek yanlı olarak ortaya çıkan, fakat her zaman çift-taraflı, karşılıklı olmaya meyleden bu “en güçlü bağ” birebir ilişkinin üretildiği bağıdır. “Bu, ebeveynleri çocuğa, öğretmeni öğrenciye, kılavuzu kılavuzluk ettiği kişiye, konuşmacıyı dinleyiciye bağlayan ve genel olarak, birbirlerini tanıyan tüm insanların konuşmaya ve birlikte çalışmaya sevk eden noktadır.” Benin bir başka ben ile yüz yüze mesafesi, birebir iletişimi, zihinlerin tek yönlü olarak başlayan fakat potansiyel olarak birbirlerini sıralı biçimde etkiledikleri benlik yansımalarının ilişkisi toplumsal bağın bu birincil ve en güçlü derecesinde gerçekleşir. Toplumsal bağın ikinci temel derecesi ise daha zayıf, dağınık fakat çok daha sürekli bir bağı ifade eder: Birbirlerine direkt etkileri bulunmayan, birbirlerini değiştirmeyen fakat “maruz kaldıkları etkiyle her birinde meydana gelen benzerliğin sonucu olarak ortaya çıkan” toplumsal bağ. “Bu son kategori aynı sosyal çevreye sahip olan insanların çoğunluğunu içerir. Bu insanlar birbirlerini tanımaksızın çok sayıda görünmez bağla ve eski veya yeni, bilinen veya anonim olan aynı duayenler, aynı mucitler, aynı kaşifler ve

aynı öncüllerden geldikleri için kendilerine ortak olan sayısız konuşma, düşünme hissetme ve davranış şekliyle birbirlerine güçlü bir şekilde bağlanır.”⁹⁰ Birbirlerini tanıyan insanlar arasındaki toplumsal bağın ilk derecesi her ne kadar birebir ilişkinin iletişimsel boyutu içinde kavranılıp görünür olsa da, kurulu toplumsal bağların biçimlendirdiği konumlardan, hiyerarşik dağılımlarından, etkileme kapasitesinin kurumsal düzeneklerinden bağımsız değildir. Bu düzlemi niteleyen esas fark, taklidin görünür seviyede kurulması, benliklerin karşılıklı kavrayış içinde yansıtılmasıdır.

Birbirlerini tanımayan insanların belirli kaynaklardan beslenerek birbirlerini değiştirmeksizin birbirlerine benzedikleri toplumsal bağların görünmez düzeni ise kalabalıkların, bir-arada-dağınık varoluşların toplumsal düzlemidir. Bu düzlemi niteleyen ayırıcı fark, benliklerin benzer düzeydeki birbirlerine karşılıklı yansıtılması değil, ayrı düzeylerdeki pek çok yansıyan benliğin genelleşmiş bir nicelik, belirli bir benlik oranlaşması üreterek öznelere biçimlendirmesidir. Görünmez bağların karşılıklılığı benliklerin birebir ilişkisinde değil, ortaklaşılan kaynakların dolaylı sonuçları olarak, hislerin, davranışların, fikirlerin genelleşmiş benzerliğinde kurulur. Birbirlerinden derece olarak ayrılan bu iki bağ türü daima birbirinin içine geçer ve birbirini etkiler. Fakat ilki, görünür bağların işleyişi, *toplumsal rollerin* statülere bağlı hiyerarşik düzeninin ifadeleri

⁹⁰ G. Tarde, 2004a, s. 10. Bu aşamada *dolaylı bağ* olarak adlandırabileceğimiz toplumsal bağın bu ikinci derecesinin insanlar arasında görünmez olan “güçlü bağlar” üretmesi, bu bağın ilk kategorideki toplumsal bağlara nazaran daha güçsüz oluşu ile bir çelişki arz etmez. Çünkü “insanların çoğunluğunu kapsayan bu görünmez bağlar” hem çok çeşitli hem de çeşitlilikleri ölçüsünde niceliksel benzerliklerinin katmanlaştığı, sürekli tekrarlar boyunca olabildiğince katı hale geldiği toplumsal sürekliliği ve onun kurumsallaşmış ifadelerini oluştururlar.

iken; ikincisi, görünür olmayan bağların işleyişi, *toplumsal uzamın* büyük ölçüde mekânsal olan eşdeğerleştirici düzeninin ifadeleridir.

Toplumsal bağların yoğunluk derecelerine göre ayrılmış olan hatlarının oluşturduğu toplanma, eklemleme, kıvrılma ve birikme tarzlarına *katmanlar* diyoruz. Toplumsal bağların hatlar boyunca taklidin derecelerine göre katmanlaşması ve bu katmanların birbirleri ile uzamsal ilişkisi, toplumsal düzenin tümünü oluşturan en geniş düzlemdir. Ancak rollerin ve mekânların katmanları, birbirinin içine girebilen, yer değiştirebilen, mekanizmalarını birbirlerinden devşirebilen çeşitli bağlar oluşturur. Bunu açıklamak üzere Tarde'in Ortaçağ'dan modern çağa geçişle beraber taklit edilecek modelin mahiyetinde tespit ettiği (devrimsel) bir dönüşümü örnek verebiliriz.⁹¹ Ortaçağın aristokratik düzeni içerisinde taklit daima üsten alta, soyluluğun hiyerarşik yapısı içerisinde üst soylardan alt soylara ve toplumsal yapının elverdiği ölçüde soylulardan serflere doğru yayılmaktaydı. Diğer deyişle rollerin hiyerarşisi büyük ölçüde soy kurumunun bireylere tanıdığı ayrıcalıklar üzerinden taklidin yayılacağı üst ve astın düzenini kurmaktaydı. Ancak moderniteyle birlikte soyluluğun kana bağlı olan klasik konumu yıkılmaya başlar. Bu sürecin ortaya çıkardığı sonuç ise soyluluğun bir kategori olarak tümünden ortadan kalkışı değil; taklit edilecek odak olarak üstlük konumundaki, statü hiyerarşisindeki bir tür metastaz, soyluluğun statüsünün *kandan yere* doğru değiştiği katmanlar arası bir bükülmedir. Moderniteyle birlikte taklidin üstten asta yayılımının hattı soydan kente, rolden yere, kandan mekâna doğru kayar. Yine de bu durum basitçe bir yer-değiştirme değil, katmanların yeni bir katmanlaşma tarzı üretmesi,

⁹¹ G. Tarde, 1903, s. 224, 225.

toplumsal bağların hatlarında yeni bir aristokrasi rejimi kurması anlamına gelir. Kent, soyluluğun yeni statüsü haline gelerek Ortaçağ'ın mekân ile toplumsal roller arasında kurduğu klasik dizgeyi tersine çevirir: Soyluluğun toplumsal roldeki statüsü gruplardan ve bireylerden alınarak yer'e devredilir. "Dolayısıyla modern çağda kent, 'yerin bu aristokrasi' bugüne kadar klasik soyluluğun üstlenmiş olduğu işlevselliği devralmıştır."⁹² Demek oluyor ki toplumsal katmanlarda rollere ve mekânlara göre özgülenen bağların rejimleri bağlamsal olarak katî değildir ve bunların edimleşmesi esasında bu katmanların birbiri üzerine büküldüğü, öğelerinin yer değiştirdiği ve birbirlerinden nicelikler devşirdiği ve istisnai olarak tersine çevrildikleri oranda söz konusudur. Katmanların öğeleri olan yoğunlukların, örneğin toplumsal roller olarak meslek, sınıf ve statülerin ya da toplumsal mekânlar olarak şehirlerin, tapınakların, sokakların, binaların vs. birbirleri ile özgül bağlanma tarzlarına *eğimler*, bunların keşişiminde beliren öznelliklere ise *eğilimler* adını veriyoruz.

Katmanların özgül bağıntısını oluşturan eğimler toplumsalın içini diyagramatik bir şekilde kurar. Tarde bir buluşun taklit edilmesinin, taklitçi yayılışının geometrik bir diziyi, "her taklitçiyi bir dizi aracılığıyla başlangıç noktasına bağlayan sonsuz bir biçimde yayılmış bir yelpaze şeklinde" diziyi oluşturarak genel bir eğilimi gerçekleştirdiğini belirtir.⁹³ Topografik düzlemde ise yayılım dizilerinin eşitsiz uzayışları, eğrileri ve bükülmeleri, kısacası bir diyagram oluşturacak şekilde gerçekleştirmeleri katmansal yoğunlaşmaların bu özgül ilişkilenişlerinin, edimlerin yer alığı tarihsel oyukların ve

⁹² C., Borch, 2008, s. 121.

⁹³ G. Tarde, 2004a, s. 12.

birikimlerin sonucudur. Eğimler, katmanlar arasındaki biçimlenişlerinin sonucu olarak farklı taklit biçimleri üretirler. Birçok farklı taklit tarzı ya da taklit güdülenişinin yanı sıra, Tarde'ın toplumsal katmanlar nezdinde en çok bahsettiği iki taklit eğilimi *gelenek-taklit* ve *moda-taklittir*.⁹⁴ Her taklit biçimi bir ya da birden fazla eğimin spesifik eğilimi, özel bir yönelimdir. Bu nedenle her taklit biçiminin kendine özgü bir bulaşma/tesir “çevresi” ve yayılma alanı vardır.⁹⁵ Ancak taklit dalgaları bir eğimden diğerine, bir çehreden öbürüne geçerken daima belli düzeylerde kırılmalara, uyum ve modifikasyonlara uğrar. Dahası, farklı taklit dalgalarının beyinden beyine, bir bireyden diğerine geçişi bir bireyin kendi benliğinden başlayarak tüm topluma kadar yayılabilecek uyum ve modifikasyonlara olduğu kadar, zıtlık, rekabet ve çatışmalara da sebebiyet verebilir. Eğimlerin aynı toplumsal düzen içerisinde çeşitli biçimlerde gerçekleştirebildiği bu konumlanışlar, öznelliğin alanını, daha spesifik olarak söyleyecek olursak, iki temel güç olarak arzu ve inancın belirli bir formu olarak duyguların paylaşılan alanını oluşturur.⁹⁶ Bir özne, çeşitli taklit eğimlerinin sapağında beliren özgül bir istek ve inanç bileşimidir. Her taklit dalgası, öznelliklerin bu bileşimine uygunluğu oranında beyinden beyine aktarılır, çeşitlenir ya da reddedilir. Eğimlerin eğilimlerle, taklit dalgalarının öznelliklerle, kesişimlerin oranlarla kurduğu ilişkinin edimi duygulardır ve her taklit duyguları manipüle ederek, onlardan istifade ederek, onları kışkırtarak ya da düzene sokarak

⁹⁴ Tarde, 1903, s. 14. Taklit tarzları sonsuzca biçimde olabilir. Tarde'ın *Taklidin Yasaları*'nda bahsettiği diğer taklit biçimlerinden bazıları şunlardır: Sempati-taklit, sadakat-taklit, öğretti-taklit ya da eğitsel-taklit, naif-taklit, kasti/maksatlı-taklit vb. Dikkat edilebilir ki tüm taklit formları bir duygu durumuna işaret etmekte ve onları gerçekleştirirler.

⁹⁵ **A.g.e.**, s. 17.

⁹⁶ **A.g.e.**, 24.

yayılır. Bu anlamda her taklit, istek ve inancın belirli bir bedenleşmesi olarak bir duygunun ifadesidir ve her duygu belirli bir taklit eğiminde yer teşkil eder.⁹⁷

Tonkonof toplumsal düzenin Tardecı sosyoloji içinden analizini “kartografik bir etkinlik” olarak tanımlayarak bizim toplumsal hatların katmanlaşması olarak adlandırdığımız kurulu toplumsal ilişkiler düzleminin bileşenlerini ve çözümleme araçlarını şu şekilde açıklar:

Tarde’in yöntemine göre herhangi bir toplumsal düzeni tanımlamak için öğelerin eklemlendiği ya da birbirine meylettiği özgül tarzın betimlenmesi gerekir. Ayrıca her eğilimin uyuşma derecesinin ve farklı parçaları birbirine bağlayan birleşimlerin derecelerinin ölçülmesi gerekir. Ayrıca bunların iç morfolojisinin, akış yönlerinin, yoğunlaşma derecelerinin (yükseliş ve düşüşlerinin), cereyanların pozitif ve negatif yüklü doğalarının yanı sıra, ekonomiyi besleyen düzenli ya da düzensiz girdi ve çıktılarının ve başka topluluklarla ilişkilerinin betimlenmesi gerekir. Tüm bunların, çalışılan her toplumsal birleşmede kültürel, tarihsel ve mekânsal olarak gömülü olmalarından dolayı her seferinde yeniden gerçekleştirilmesi gerekir.⁹⁸

Toplumsal bağların kartografik hatları, bağların topografik düzeninin kurucu ve belirli ölçülerdeki verili öğeleridir ve bu bileşkelerin yoğunlaşma tarzları olarak

⁹⁷ A.g.e, 25.

⁹⁸ S. Tonkonoff, “A New Social Physic: The Sociology of Gabriel Tarde and its Legacy, **Current Sociology**, Cilt: 61, Sayı: 3, 2013, s. 275.

katmanlar, yoğunlaşma biçiminin akıntı yatakları olarak ekonomi ve katmanların birbirleriyle girdiği özgül, olumsal ilişki olarak eğim ve eğilimlerin çevrimlerini oluşturur.

B. Toplumsal Bağların Katmanları

Katmanların kendi başlarına bir gerçekliği yoktur, yalnızca bağlamsal olarak örgütledikleri bağlayıcı değerler dizgeleri ve bunların bilimsel bilgiyi üretme adına ölçülebilirlikleri vardır. Çünkü hiçbir sınıf, statü ya da başka bir aidiyet biçimi, yersel, mekâna dayalı sınırları dışında bir anlam ve karşılıklık formları ifade etmez. Aynı biçimde, herhangi bir yersel örgütlenme de, bir mahalle, köy, şehir, bina, ev ve hatta çadır, toplumsal rollerin aidiyet mekanizmaları dışında ya da ötesinde toplumsal bir karşılığa (gerçekliğe) sahip değildir. Yalnızca toplumsal rollerin ve mahallerin spesifik bağıntısını kuşatan katmansal diziler vardır ve bunlar, *değerler* olarak her ilişkiyi önceler. Tarde, çeşitli taklit formları betimleyişine benzer biçimde çeşitli değer formları da betimler, fakat katmanların dizilişlerine göre belirlenen iki ayrı değer dizgesine belirleyici bir nitelik atfeder: *Gerçeklik* ve *yararlılık*.⁹⁹ Gerçeklikler ve yararlılıklar, düşüncelerin ve nesnelerin toplumsal koşullarını oluşturan niceliklerdir. Bu niceliklerin kaynağı tüm toplumsal bağlarda olduğu gibi arzu ve inançlardır, fakat arzu ve inançların rejimi gerçeklik ve yararlılığı çok özel bir tarzda kurarlar.

⁹⁹ G. Tarde, 2004a, s. 62.

Tarde gerçekliğin özgül olarak isteğin ve inancın bir bileşimi olmadığını söyler: “Gerçeklik, bir düşüncenin inandırıcılığından başka bir şey değildir.”¹⁰⁰ Diğer deyişle gerçeklik, düşüncenin salt inanç gücü ile toplumsal rejimini gerçekleştiren bir değer dizisidir. Bunun yanı sıra, yararlılık ise düşüncenin salt istek gücüne karşılık gelen değer dizisinin ifadesidir. Bu anlamda ne gerçeklik ne de yararlılık, değerlerinin nesnesine içkin olduğu, kendiliğinden nesnelere ait olduğu katmansal ifadelerdir; en basit tabirle bunlar, nesnelere atanırlar. Eylemleri güdüleyen bu en temel iki toplumsal katmanlaşma dizisi, spesifik konumlarını oluşturduğu istek ve inançların özgül bileşimi aracılığıyla sosyal dünyayı yönetirler. Ancak tıpkı katmanlar gibi gerçeklik ve yararlılıklar da saltık değildir ve daima toplumsal katmanların bağlamsal oranlanışı aracılığıyla gerçekleşir, “sosyal ağırlıklarını” edinirler. Bu anlamda gerçeklikler ve yararlılıklar daima

¹⁰⁰ **A.g.e**, s. 267. Bu nokta ile Tarde’in beslendiği üç ana felsefi damardan bahsedebiliriz. Birincisi, bu çalışmada sonsuz-küçük kavramı ile bahsettiğimiz Leibnizci *monad* nosyonudur. İkincisi ise “sosyal dünyayı yöneten” arzu ve inançların, ilki Spinoza’dan beslenen *arzu* nosyonu ve ikincisi, Hume’un empirizminden beslenen *inanç* nosyonudur. Monadlar, arzu ve inançlar olarak beyinden beyine aktarılan, taklit edilen sonsuz-küçükler, maddi entitelere dir. Arzu ve inançlar ise özgül bileşim tarzları ile *hareketin* ve *düşüncenin* kurucu sebepleri işlevini üstlenirler. Tüm bu kavramlar çalışmamız açısından kritiktir. İkinci bölümde *hareket* mefhumunun şiddet mefhumunun şiddet ile bağıntısını tartışacağız. Üçüncü bölümde ise toplumsal olan içerisinde belirli bir biçimde manipüle edilmiş şiddetin simgesel düzenek ile bağıntısına ve bunun *düşünce* üzerindeki kurucu gücüne değineceğiz. Bu anlamda arzu ve inanç kavramlarının bir yandan Hume’a diğer yandan ise Spinoza’ya uzanan felsefi hatlarına uzun uzadıya değinemeyecek olsak da, bunların toplumsal olgu üzerindeki biçimlenişlerinin, şiddetin toplumsal işleyiş mekanizmalarına bir biçimde temas ediyor oluşları, bu çalışmanın temel hareket noktasını oluşturmaktadır.

sosyal statülerin saygınlık, prestij ya da otoritesinde ifadesini bulan yatkinlıkların telkin ağı ile biçimlenir. Diğer deyişle hem gerçeklik hem de yararlılık istek ve inançların rejimini, kabul edilebilirliği ve işe yararlığı sosyal ağırlıklar vasıtasıyla (saygın kişilikler, yüksek statü sahibi insanlar, uzmanlar, profesyoneller, meslek erbapları vs.) yoğunlaştığı eğilim çizgilerini, alışkanlıkları, gelenekleri, yönelimleri ve rutinleri kapsayan eyleme biçimlerini tertipleyen telkinler şebekesi olarak işlev görürler.

Arzu ve İnançlar insanlar arasındaki ilişkileri biçimlendirmede ne doğallayın ortaya çıkarlar ne de toplumsal katmanların özgül bağıntısından önce var olurlar. Gerçekliklerin ve yararlılıkların en saltık, doğal görüldüğü bilgi ve haz alanlarında dahi daima toplumsal katmanların belirli bir bağıntısı mevcuttur. Bu bağıntı gerçekliğin ve yararlılığın birbirine bulaşmasının somut bir ürünü olarak eğimleri, istençleri, zevkleri, tatmin biçimlerini yaratır. Tarde, gerçekliğin ve yararlılığın bilgi mefhumu üzerindeki bulaşmalarına, farklı istek ve inanç bağıntıları ürettiğini şu şekilde örneklendirir:

*Gerçekten de bilgiye bilme isteğinin tatmini olarak bakılabirse de, ve bu açıdan kendisi de bir yarar olsa da, ve hatta çok daha güçlü bir merakı tatmin edecek kadar yüksek bir yarar olsa da, bilginin kendisini, cevap verdiği meraktan bağımsız olarak, başka bir görünüm altında ve sadece uyandırdığı **zihinsel onama gücüne** ve **kendilerinde bu gücü uyandırdığı bireylerin sayısına** göre gösterdiği de aynı derecede doğrudur.¹⁰¹*

¹⁰¹ **A.g.e.**, s. 267 (vurgular aslında).

Katmanlar, toplumsal rollerin ve mekânların birbirine bulaşma, yoğunlaşma tarzlarına bağlı olan düşünce dizgeleri, toplumsal değerler oluşturarak eylemlerin yöneleceği eğim hatlarını oluştururlar. Değerlerin düzenini oluşturan *sosyal ağırlıklar*, toplumsal yoğunlaşmaların biriktiği ve eylemlerin çekimini oluşturduğu oyukları katmanların arasında belirginleştirerek, gerçekliklerin ve yararlılıkların özgül ürünleri olan *bilgi* ve *hazların* eğimlerini üretir. Diğer deyişle bilgi ve hazlar, toplumsal katmanların spesifik bağlantılarının ifadeleri olarak ortaya çıkarlar ve daima birbirleri içine girmiş, birbirlerine bulaşmış bileşkeleler üreterek özgül düşünce serileri oluştururlar. Katmanların ölçümünün onların bu bileşik ürünleri vasıtasıyla gerçekleştirilmesi tam olarak bu noktada söz konusu olur. Tarde, medeniyetleri konusu olarak alan *arkeoloji* ile tutkuları, tatminleri ve yönelimleri konusu olarak alan *istatistiği*, istek ve inançların katmansal düzeneklerde karşılık geldiği düşünce serilerinin karşılığı olan değerler dizgelerini tespit etmek üzere seferber eder.¹⁰²

Arkeoloji ve istatistik katmanların tarihsel boyutunun, arzu ve inançların birbiri üzerine katmanlaştırdığı mekânsal/yersel ve toplumsal konumların/rollerin üst üste binerek oluşturduğu tüm bir tarihsel birikimin, tortulaşmaların, kurumların, kısacası yaylaların tarihsel oluşumunun bilimi ve aynı zamanda bunların hazlar, tutkular, zevkler gibi toplumsal ifadelerinin ölçüm araçlarıdır.¹⁰³ Arkeolojinin konusu toplumsal *yerin*, mahallerin, mekânsallaşma tarzlarının katmanlarını ayırabilmek, yerin yüzeyinde görünür olan istek ve inançların düzeni ile yer-altında henüz görünür bir düzenliliğe,

¹⁰² G. Tarde, 1903, s. 110-113.

¹⁰³ **A.g.e.**, s. 115-117.

belirli eğimlere sahip olmayan dip akıntıların yataklarını keşfetmektir.¹⁰⁴ Arkeoloji, toplumun tarihsel katmanlaşmalarının kazı alanıdır. Bu anlamda toplumsal yüzeyinin, mekânsal örgütlenmesi ve toplumsal aidiyetlerin karşılık geldiği mahalli hiyerarşilerin (yatay düzlem) alt katmanlara doğru inen (dikey kesit) tahayyülüne imkân tanır. Böylelikle yüzeyde kurulu ve verili görünen düzenliliğin, “doğal” hiyerarşilerin, homojen dağılımların temellerinde gömülü kalan düzensiz parçaların, şedit karşılaşmaların, heterojen yayılımların izleri teşhis edilebilir olur. “Fetihlerin, işgallerin ve devrimlerin bir biçimde şedit ve belirleyici olaylar olarak öne çıkarıldığı yüzeyin altında arkeologlar, gündelik ve belirsiz kaymaları, tortuların yığılmalarıyla oluşan gerçek tarihi, keşiflerin bulaşıcı yayılmalarının oluşturduğu ardışık katmanları gösterirler.”¹⁰⁵ Toplumun tarihi, büyük şiddet olaylarının, siyasal devrimlerin, askeri zafer ve fetihlerin kronolojisinden

¹⁰⁴ G. Tarde, **a.g.e.**, s. 89. Tarde toplumsal olgunun araştırılmasında konusu “medeniyetler” olan arkeolojik metodu, konusu “ırklar” olan antropolojik metodun karşına konumlandırır. Tarde için antropoloji (19. y.y’ın son dönemlerindeki antropoloji disiplini aklımızda tutarak) ırkların bedensel, biyolojik benzerliklerini ve farklılıklarını araştıran bir disiplin olarak dirimsel tekrar ve adaptasyonların çözümlemesi ile sınırlı kalır. Arkeoloji ise dogmaların, ritüellerin, dilsel formların vs. sosyal (taklide dayalı) katmanlaşmalarını ve çeşitli katmanların git gide birbirlerinden ayrılarak ve aynı zamanda başkaları ile kesişerek belirginleştirdiği medeniyet farklılaşmalarının tarihsel süreçlerini merkeze alır.

¹⁰⁵ **A.g.e.**, s. 91. Emre Koyuncu vd. çevirisi ile; “Arkeologlar, yüzeyin -doruk teşkil ettiği söylenen fetih, işgal veyahut devrim gibi şiddetli olayların- altında gerçek tarihin tortularının günlük ve belirsiz sapma ve birikim hareketlerini ve birbirilerini takip eden ve birbirlerine sirayet eden keşiflerin nasıl katmanlaştığını gösterir” (A. Barry ve N. Thrift, “Gabriel Tarde: Taklit, İcat ve Ekonomi, çev. Emre Koyuncu vd., **Tesmeralsekdiz: Toplumsal Araştırmalar ve Sanat Şebekesi**, Yıl: 2, Sayı: 3, Yaz 2008, s. 56).

önce, tüm bunların kaynağını oluşturan belirli icatlarla ortaya çıkan kaymaların, alışkanlıklardaki kırılmalar yaratan belli belirsiz tereddütlerin, istek ve inançların yönelimlerindeki küçük sapmaların katmanlaşmalarından meydana gelir. Arkeoloji, tüm bu kayma, tekrardaki duraksama ve sapmalar vasıtasıyla kendine başka bir taklit eğimi kuran istek ve inançların ölçülebilir ve tarihlendirilebilir tortularını keşfetmeyi amaçlar.

Tarde, tarihin ve tarihsel ilerlemenin toplumsal dinamiği olarak şiddet ya da zorun belirleyici etkisine; fetih, işgal ve devrimlerin tarih üzerindeki belirleyici güç olarak koyutlanışına prim vermez ve bu olayların tarihsel süreç içindeki konumlarının abartıldığını savunur. Tarihin seyrini değiştirdiği söylenen şedit olayların gürültülerinin, “sessizce ve en nihayetinde belirli dehaların fikirlerinin yayılımı ile az çok tanımlanmış bölgelerin oluşumunda(ki)” etkisinin, “serileri dağ yamaçları gibi birbirine benzemez olan” destekleme ya da gizleme, genişletme ya da daraltma gibi etkilerle sınırlı olduğunu belirtir.¹⁰⁶ Arkeoloji, siyasi tarihe hükmeden majör aktör ve olayların gürültücü ve düzensiz olaylarının ardını kazıyarak, bireysel nüansların, çeşitlenmelerin ve yön değiştirmelerin katmanlaşarak zaman içinde genelleşen yüzeyler oluşturmasının bilimi olarak karşımıza çıkar. Katmanların tarihsel bilgisi, katmanlaşmaların eylem, ürün ve ifadelerin kesitlerini açığa çıkarmanın metodu olarak arkeolojinin yanı sıra istatistik, toplumsal yüzeyin kaplamasını, istek ve inançların aktüel akımlarını, katmanlaşmaların yüzeyinde belirginleşen görünür ya da görünmez kıvrımları ölçeklendirmeye, sayılandırmaya hizmet eder. İstatistik bilimi sayesinde istek ve inançların yüzeysel rejimleri, davranışlar ve eylemlerdeki kalıplaşmaları, alışkanlıklar halindeki

¹⁰⁶ G. Tarde, 1903, s. 91.

“uyurgezerlik” biçimleri, kurumlarda edimleşen yapılagelişler ve tüm bunlardaki kırılmalar, sapmalar ve nüanslar yersel konumları itibariyle kavranabilir olur.¹⁰⁷

Tarde istatistiğe toplumları senkronik olarak karşılaştırmak için bir araç olması itibariyle değil, taklidi ve icat faaliyetini zaman içerisinde görünür kılacak bir yol olması itibariyle önem atfeder. [...] Tarde için istatistiğin önemi, özel olarak, toplumsal olguların etki alanının tecrit edilmesine hizmet etmesiyle değil, sosyoloğa yeni tutku ve arzuların ortaya çıkışını ve bunların alışkanlık ve örf biçiminde somutlaştırılmasını gözlemleme imkânı vermesi itibariyle kayda değerdir.¹⁰⁸

Arkeoloji ve istatistik bilimlerinin toplumsal katmanlarda dikey ve yatay kesitler boyunca sağladığı şey, toplumsal olgunun, arzu ve inançların mahalli konumlanışının bilgisinin her seferinde yeniden üretilmesi, toplumsal olanın bilgisi ile toplumun kendisini birbirine izdüşen sınırlarında yeniden biçimlendirilmesidir.¹⁰⁹ Arkeoloji, katmanların üst üste birikmesi ile oluşan taklit eğimlerinin tarihsel bilgisi iken, istatistik bu eğimlerin uzamdaki edimleşme tarzlarını, eğilimleri, arzu ve inançların tutku ve umutlar şeklindeki görünümünü ölçeklendirir. Toplumsal olguyu kuşatan icatların ve taklitlerin “yayıma, zıtlasma ve adaptasyon” süreçleri bu iki disiplin tarafından

¹⁰⁷ A.g.e, 102.

¹⁰⁸ A. Barry, N. Thrift, 2008, s. 57.

¹⁰⁹ G. Tarde, 1903, s. 110

paleontolojik¹¹⁰ ve psikolojik (beyinler-arası etki) kesitlerle kuşatılmış olur.¹¹¹ Bu iki disiplin sayesinde büyük isimlerin, savaşların ve devrimlerin ardına bakarak toplumsal katmanlar arasına dizilmiş eylem eğrilerinin ve özneleşme biçimlerinin gerçek izdüşümlerini görme olanağımız olur. Böylece;

(B)inlerce benzer titreşimin uyumlu bir biçimde keşiştiği parlak bir kütlelerin sürekli ışımaları gibi, her birinin belirli bir noktadan belirdiği ve çokluğu hiçbir karmaşa içermeyen belli sayıdaki icat ve pratik girişimle uyarılmış ve keskinleşmiş özgül arzular görürüz. Ayrıca belli sayıdaki keşfin ve hipotezin değişen oranlarda ve sınırlarda ışınmasıyla üretilmiş özgül inançlar görürüz.¹¹²

İnanç ve arzuların toplumsal katmanlaşmalar boyunca oluşturdukları seriler, düzenlilikler ve benzeşim hatları, arkeolojinin dikey ve istatistiğin yatay kesitinin konularını oluşturması ölçüsünde, duyguların belirli bir manipülasyonunu, teşvik edilen ya da engellenen belirli öznellikleri, icadın üretimlerinin ve taklidin yeniden-üretimlerinin konusu olan ürünlerin belirli bir organizasyonunu kurarak, tüm bunların akış düzenini ifade eden ekonomiyi oluştururlar. Bu anlamda ekonomi, toplumsal bağları kuran güçler olarak arzu ve inançların, çeşitli icatların yeniden-üretiminden ibaret olan ürünler, metalar ve nicelikler aracılığıyla gerçekleşen akışlarının alanıdır. Tarde, zihinler-

¹¹⁰ Bugün fosil bilimi olarak kullanılan paleontoloji, Antik Yunanca'da *palaios* (παλαιός, eski, arkaik), *on* (gen. *ontos*, öv, varlık, yaratık), *logos* (λόγος, söz, düşünce, bilim) sözcüklerinden oluşmaktadır. Kelimenin düz anlamıyla çevirisi "eski-varlığın bilimi" anlamını da barındırır.

¹¹¹ **A.g.e**, 103.

¹¹² **A.g.e**, s. 109.

arası ilişkileri yöneten güçlerin yine bu güçlerin maddi ya da niceliksel ürünleri üzerindeki akışlarının çözümleme alanını *psikolojik ekonomi* olarak adlandırır. Psikolojik ekonomi, *değerin* oluşumunda rantın, emeğin ya da meta mübadelesinin toplumsal ifadeleri olarak *malları* merkeze alan ekonomi-politiğin yerine, *değerin yeniden-üretimini* sağlayan, kışkırtan ya da baskılayan duygular ağının (tutkular, beklentiler, umutlar, korkular vs.) toplumsal organizasyonunu nesnesi olarak alır. Böylece psikolojik ekonomi bilimi, toplumsal katmanlaşmanın yüzeyinde eğimler boyunca ya da onlara karşıt olarak gerçekleşen üretimlerin akışlarını inceleyen disiplin olarak arkeoloji ve istatistik biliminin *arasında* yer almış olur.

Psikolojik ekonominin konusu olduğu haliyle insanlardaki taklit eğilimi, iradi bir seçim ya da rasyonel bir yönelim olmaktan ziyade, ona bizzat taklitte aktarılan, toplumun tüm arzu ve inanç akışları içerisinde belirli bir telkin düzeneği ile ona bir zihinler-arası ağdan geçen bir eğilimin sonucu olarak belirir: “Bir başkasının eylemini taklit etmeye, bu eylemin seyrini doğuran ihtiyacı hissederek başlarız ve bize öyle telkin edilmiş olduğundan tam da öyle eyleme ihtiyacı hissederiz. Taklit etme iradesi bizzat taklitte aktarılmıştır.”¹¹³

Her insanın toplumsal ilişkisini belirleyen taklit edimi ile edimin kendisinin taklitçi kaynakları arasına giren, diğer deyişle toplumsal edimin koşulu ile nedeni arasına yerleşen bir diğer “toplum” olan taklidin telkin düzeneği, arzu ve inançların ekonomiyi

¹¹³ **A.g.e.**, s.193; alıntının çevirisi, C. Borch, 2008, s. 116’dan direkt aktarılmıştır.

oluşturan akışlarına denk düşer. Ekonomi, taklitçi düzeneğin duyguları manipüle eden, ihtiyaçları kışkırtan, tutkuları teşvik eden, istekleri yoğunlaştıran, kısaca taklidin güdülerini ve biçimlerini örgütleyen, her bireyin taklit ediminin bireyin bizzat kendisi ile arasındaki mesafesine girerek onun mikro-toplumsal koşullarını örgütleyen duygu akışları düzenidir.¹¹⁴ Kısaca ben'in toplumsal edimi olarak benlik-taklidini gerçekleştirmişinde duyguların ürünler üzerindeki biçimlerini örgütleyen ve benlik ile kendisinin taklidi arasına giren alanın adı ekonomidir. Ekonominin zihinler-arası düzenini çözümlmek üzere Tarde, duyguları “eğen” malların, zenginlerin ve ürünlerin stoklanışından ziyade akışlarını ölçmeyi amaçlayan Psikolojik Ekonomi bilimini seferber eder.¹¹⁵ Psikolojik ekonominin toplumsal katmanların arkeolojik ve istatistik çözümlmelerine katkısı, taklit yüzeyinin telkinler ağının örgütlenme şemasını, taklitçi yayılımların duygular üzerindeki etki tarzlarını, yoğunluklarını modelleme olanağı sağlamasıdır. Toplumun ekonomi boyutunda gerçekleşen zihinler-arası yayılımların daima belirli bir duygusal bulaşma modelini örgütleyen, taklidin duygusal yoğunluklarını belirleyen taklit-telkinleridir. Böylece ekonomi, zihinler-arası ilişkilerin toplumsal katmanlar arasında beliren gerçeklik ve yararlılıkların bileşkeleri olan bilgi ve hazların duygular üzerindeki düzenini ifade eden toplumsal yüzeye denk düşer.

¹¹⁴ A. Barry ve N. Thrift, 2008, s. 60.

¹¹⁵ M. Lazzarato, 2008, s. 26.

1. Eğim ve Eğilimler

Bir düşüncenin bir insandan diğerine geçişi, bir insanın en nihayetinde başka bir insanda olan fikri kabul etmesi, benimsemesi o düşüncenin *gerçeklik değeri* ile belirlenir. Bir düşüncenin gerçeklik değeri, o düşüncenin nesnel açıklama gücü, olguları kapsama yetisi, nesnesiyle kurduğu uygunluk ilişkisi gibi bir dizi nesnel karşılığa bağlıdır, fakat toplumsal olarak bunların hepsi, en nihayetinde, bir fikrin uyandırdığı inandırma gücünün çeşitli bağlamlardaki görünümüdür. Düşüncelerin gerçeklik değerini kuran şey, onun yayılma eğrilerini oluşturan kabul edilebilirlik dereceleri, onların *inandırma güçlerine* tekabül eder. Bu anlamda bir düşüncenin gücü hem ona içsel olan nesnel değerleri (bu değer, tekrarlamalarla gelmiş ortak kavramların toplumsal konumlanması ile oluşur) hem de ona eşlik eden inandırıcılık değerinin (bu değer de, fikri kabul edecek olan benliğin umut ve korkularında, beklenti ve inançlarında belirginleşen önceki fikirlerinin belirli bir oranlanması ile fikri aktaranın toplumsal statüsü, bağlamsal otoritesi, toplumsal rolü ile bulunduğu yerin özgül ilişkilenişinin bir karşılaşmasından oluşur) karmaşık bağıntısından meydana gelir. Öyle ki bir düşünce bir zihinden diğerine ancak “bu düşünce bu yabancı beyinde kapsanan düşünce unsurlarına benzer unsurlarla oluşturulduğu ölçüde” aktarılabilir; ki bu düşünceyi telkin eden ne kadar otorite sahibi ya da düşüncenin kendisi ne denli “bilimsel” ya da “gerçek” olursa olsun.¹¹⁶ Öyleyse bir fikrin yayılması, düşüncenin taklit edilmesi, düşüncenin gerçeklik değerini belirleyen öznel aidiyetler, fikrin yayıldığı tarafların toplumsal konumlanışları, fikrin yararlılığına

¹¹⁶ G. Tarde, 2004a, s. 266.

dair sahip olunan tecrübeler ve beklentiler ve yayılımın noktalarında düşüncenin bileşenleri ile önceki fikirlerin öğeleri arasındaki uyum gibi birçok etmene bağlıdır.

Bir eylemin bir insandan diğerine geçişi, başka deyişle herhangi birinin herhangi bir eyleminin taklit edilmesi en az bir fikrin yayılması kadar karmaşık bir süreçtir. Bir eylemin *yararlılığı*, öznesine sağladığı fayda, bu faydanın sonsuz çeşitlilikteki biçimleri içinde bile olsa, eylemin taklit edilmesinin en önemli etmeni değildir. Bir eylemin, bir davranış tarzının, tutumun, jest ya da mimiğin taklit edilmesi, benliğe bir davranış kalıbı olarak ithal edilmesi, öznel bir yararlılık ilkesinden, öngörüsünden, rasyonalitesinden ya da beklentisinden çok daha kolektif ve toplumsal bir bağ ile gerçekleşir. Bunu açıklamak üzere bir yeniliğin, yeni bir eyleme biçiminin nasıl yayılabildiğine dair tartışmayla başlamak işimizi kolaylaştıracaktır.

Üretilen bir yeniliğin eyleme tarzlarını belirleyen taklitçi yayılımının ilk çeperinde, onun yararlılığına inanan dar bir çevre bulunur. Ancak Tarde, bu yayılımın maksimumuna yalnızca yararlılığı sayesinde ulaşamayacağını belirtir; yararlılık, “giderek daha az” bir yayılımı sağlayabilirken, yayılımın “giderek artan” oranı ancak taklit sayesinde mümkün olabilir.¹¹⁷ Tarde bu noktadan itibaren taklidin çeşitli biçimleri arasında, taklidin zemin bulduğu toplumsal kurumsallaşmalar bakımından birtakım ayrımlara gider. Bir yeniliğin giderek daha fazla yayılışında taklit etkisinin ortaya çıkışı, yeniliğin yararlılığından giderek bağımsızlaşan başka bir toplumsal olgu ile, onu kabul eden insanların sayısına ve

¹¹⁷ A.g.e, s. 138.

toplumsal konumlarına bağılı olan moda-taklit¹¹⁸ olgusunun ortaya çıkışıyla ilgilidir. Bir yeniliğin ortaya çıkışı daima belirli bir düzeydeki geleneklere olana karşıtlığı ya da en

¹¹⁸ Moda-taklit (*fashion imitation*), sempati-taklit, itaat-taklit, yönetmelik-taklit, eğitim-taklit, naif-taklit, kasıtlı-taklit gibi sayısız çeşitteki taklit biçimlerinden biridir. Tarde, moda-taklidin kapsayıcı bir tanımında bulunmaz fakat moda-taklit, gelenek-taklitte beraber taklit formlarının en genel ve toplumsal roller ve mekânların katmanlarını bir biçimde arkasına alan ya da onlardan beslenen en güçlü taklit biçimleri olarak karşımıza çıkar. Moda-taklit (*fashion-imitation*), modernite ile sınırlı değildir, fakat modernitenin moda-taklit ile içsel bir bağıntısı olduğu, onu özgül bir biçimde seferber ettiği söylenebilir. Moda-taklit ile gelenek/örfi-taklit (*custom-imitation*), bir yeniliğin taklit dizgelerine yerleşmesindeki iki esas momenti ve taklit etme “motivasyonunun” iki ayrı başat düzlemini oluşturur. Toplumsal katmanlar ve onlar arasında biçimlenen taklit eğrilerinin oluşumu bakımından bu iki taklit formunun önemi, bunların hem temel karşıtlıkları hem de birbirlerinin yerine geçiş çevrimlerini oluşturmasıdır. Şöyle ki, bir yenilik, ancak moda-taklidin gücüne yaslanarak olası gelenek-taklitlerin yerleşik güçlerine karşı taklitçi yayılımını sağlayabilir. Ancak her moda-taklit en nihayetinde bir gelenek-taklit olmak üzere, belli bir dereceden sonra gelenek haline gelerek katmanlaşmak üzere geleneğe karşı taklit edilir. Moda-taklitlerin gelenek-taklitlere olası karşıtlığı, kendini gelenek haline getirme çabasından, gelenekle yer değiştirme amacından kaynaklanır. Moda-taklide gücünü kazandıran ise onun salt gelenek-taklit karşıtlığı değil (çünkü bu karşıtlık zorunlu değildir ya da karşıtlığın derecesi her zaman olumsaldır ve daha genel olarak ise Tarde sosyolojisi açısından karşıtlık, kendiliğinden bir gücün ifadesi olmak yerine, birbirlerine uyarlanabilecek zıtlıkların anlık konumlanışlarının ifadesidir), yeni olan şeyde beliren bir biçimselliğin, köksüz bir şeklin (*fashion* aynı zamanda *biçim*, *üslup* ve *yüksek tabaka* anlamlarına gelir) daima toplumsal katmanlarda görünür olmayan yer-altı arzu ve inanç akıntılarına denk gelişidir. Tarde’in *moda-taklit* ve *gelenek-taklit* ayrımı vasıtasıyla ‘toplumsal olan’ ile ‘gayri-toplumsal olan’ arasında gerçekleşen *tersine çevrilme* süreçlerini, bir sonraki kısımda daha ayrıntılı biçimde tartışacağız.

nihayetinde geleneklerden başkalığı ile tanımlıdır. Gelenekler ise toplumsal yeniden-
 üretimin şebekesini toplumsal rollerin hiyerarşisi, mekânların ayrımları ve alışkanlıkların
 tekrarlamaları vasıtasıyla kuşatan, toplumsal uyurgezerliği oluşturan gelenek-taklitler ile
 biçimlendirmiş sabit ve durumsal güçler olarak yeniliğin taklit edilip yayılmasına yer
 bırakmayan toplumsal eğimleri oluşturur.¹¹⁹ Bu nedenle bir yeniliğin, yararlılığının
 ötesinde toplumsal bir olguya evrilerek başka bir eğim oluşturması ancak gelenek dışı bir
 taklitle, taklidin başka bir formunu harekete geçirerek istek ve inançları birleştiren bir
 güç olmasıyla mümkündür.

Bir yeniliği moda-taklidin biçimsel, köksüz eğrilerine taşıyan şey insanların
 psikolojilerinden, taklit etmenin yine taklitle yayılan telkin ağlarından bağımsız değildir
 ve dahası, tam da onlara yaslanır. Moda-taklit, taklidin toplumsal gücünün bir tür
 hesaplanmamış uzantısı, taklidin benzerlikleri ürettiği kadar, aynı ölçüde farklılaşmaları
 da üretebilme gücünün karşılığıdır.¹²⁰ Diğer deyişle toplumsal geleneklerde karşılığı
 olmayan bir yeniliğin taklit edilmesi, taklidin ürettiği karşılıklılık ilişkisinin iradi olmayan
 bir çıktısıdır: Toplumsal olan her şey nasıl taklit (ve icattan) meydana geliyor ise, taklit
 edilen her şey de toplumun verili eğrilerinde bulunsun ya da bulunmasın, toplumsal bir
 konum edinmeye başlar. Geleneği tanımlayan şeyin geleneğin belirli biçimler altındaki
 taklit edilmesine koşut olarak, taklit edilen bir yenilik de gelenek içinde bir konum
 üstlenmeye, toplumsal dizge içerisinde bir yer edinmeye başlar. Çünkü taklidin her
 koşulda belirli arzu ve inançları yayışına bağlı olarak, yeniliğin biçimsel, köksüz moda-

¹¹⁹ G. Tarde, 1903, s. 358.

¹²⁰ **A.g.e.**, s. 37, 54.

taklidi de daima belirli arzu ve inançların belirli bir bileşimine dayalıdır. Ancak moda-taklitte yayılacak olan arzu ve inançların özgül bileşimi, gelenek-taklitler ile kurumsallaşmış arzu ve inanç bileşkelerinden farklı bir düzlemdeki; mevcut toplumsal kavranabilirlik düzlemlerinin dışında (altında ya da üstünde) yer alan dip akıntılarının bir ifadelenişidir.

Demek oluyor ki bir yeniliğin yayılarak toplumsal bir olgu haline gelmesini sağlayan şey, o yenilikle tanımlanan yararlılığın ve rasyonalitenin kendiliğinden gücü değil, yeniliği kabul ettiren, gelenek-taklitten başka bir taklit gücünün, moda-taklidin işleyişidir. Ancak moda-taklide gücünü kazandıran gelenek-taklitlerle ifadesini bulmuş toplumsal ağırlıklardan başkası olamaz. Bireyler bakımından bir yeniliği kabul ettiren başlıca psikolojik olgu, başkalarının onu kabul ettiğinin bilinmesiyle başlar. Beyinden beyine yeniliği aktaran moda-taklidin belirişi, her bireyin toplumsal konumunu, diğerleri üzerindeki telkin gücünü oluşturan otoritesini kat eden, kısaca geleneklerle örülmüş toplumsal katmanların yoğunlaşmaları nezdinde yayılım eğrileri oluşturur. Aynı zamanda moda-taklit, toplumsal gücünü oluşturan henüz belirli bir forma sahip olmayan arzu ve inanç bileşimlerinin karşılığı olan ihtiyaçları maddileştirerek, taklidin ekonomik akışlarının nehir yataklarını da yontmaya başlar. Bu sayede toplumsal katmanlarda cisimleşecek yeni ilişki biçimleri ve nicelikleri ortaya çıkararak moda ile geleneğin *çevrimlerinde* özgül toplumsal bağlar üretir;

Yeni ihtiyaçların bireyden bireye yayılımı geçici bir modadan başka bir şey olamaz, ve bu durumda etkisi oldukça yüzeyseldir. Bu yayılım sadece, getirdiği yeniliği alışıldık veya geleneksel isteklerin periyodik çevrimine koyduğu zaman önemli bir etki

*gösterebilir ve yaşayan ve uzun ömürlü yeni bir endüstrinin kuruluşunu belirleyebilir. Bu çevrimi genişleterek ve komplike ederek en doğal ve en derin etkisini yaratır.*¹²¹

Moda-taklit bir yeniliğin taklit edilmesini sağlayacak gücü sağlasa da onun toplumsal katmanlara kazınacak sürekliliğini tek başına sağlayamaz. Her moda'nın toplumsal bağın eğrilerinde sabit bir konuma erişmesi için gelenekselleşmesi, gelenek-taklit eğrileri içine yerleşmesi gerekir. Moda-taklit gelenek-taklidin dışında, olasılıkla karşıt, fakat aynı zamanda geleneklerde somutlanan toplumsal güçlerin yer-altı akıntılarını kendi taklidini gerçekleştirmek üzere seferber eder. Bu anlamda *taklidin gücünü* bir başka taklit formu aleyhine seferber ederken aynı zamanda moda-taklidin konusu olan yeniliği parça parça geleneğin katmanlaşmalarına dahil eder. Moda-taklidin gelenek-taklide doğru gerçekleşen bu çevrimi, toplumsal bağların bireysel ifadeleri olarak alışkanlıkların ve kolektif ifadeleri olarak geleneklerin eğimlerini üreten temel süreçtir.

“Bireydeki toplumların” arzu ve inançların toplumsal dizgesine müdahalesi, ona dahli, moda-taklidin gelenek-taklit ile girdiği çevrimi ile söz konusu olur.¹²² Bu anlamda moda-taklit ile gelenek-taklit, toplumun yüzeylelerinin görünür olan, belirli bir formu, hiyerarşik düzeni ve mekânsal bir aidiyeti bulunan toplumsal olguların yer-üstü akıntıları ile yüzeyin altındaki heterojen, dağınık ve nesnesiz arzu ve inançların yer-altı akıntılarının birbirine geçişlerini ve yer değiştirmelerini üreten bağıntıyı oluşturur. Böylece bireysel

¹²¹ G. Tarde, 2004a, s. 192.

¹²² G. Tarde, 1903, s. 320.

düzlemdeki alışkanlıkların ve kolektif düzlemdeki geleneklerin her bir beyindeki eylem ve düşünceleri koordine eden genelleşmiş telkin ağları belirir. Toplumsal bağın eğrileri, bu ağın belirli noktalarını kat eden eğimler boyunca toplumsal rollerin, sınıfların, statülerin ve meslek gruplarının birbirleri ile ilişkilerini, mesafelenme derecelerini oluşturur; bunların yoğunlaşmalarını ve göreceli ağırlıklarını mekânsal kurgular, okullar, ibadethaneler, evler vs. üzerinden tanımlar ve dağıtır. Toplumsal bağın eğimleri bu anlamda toplumsal olguyu niteleyen benzerliklerin¹²³ hem mekânsal hem de toplumsal tabakalara dayalı içsel yoğunlaşmalarını (örneğin, toplumsal sınıflar ile toplumsal servetlerin üst üste binışı), birbirlerine göre mesafelenişlerini (örneğin, aynı mesleğe sahip insanların birbirine yakın oturmaları ya da farklı meslek gruplarının bir şehir içerisindeki merkezden çevreye dağılan hiyerarşik konumlanışı) ve mekânsal ağırlıklarını (kodifiye edilmiş ilişkiler, resmi görevler, bürokratik aygıtlar ya da opera, tiyatro, hapisane, okul gibi özel işlevli binalar) örgütler.¹²⁴ Böylece, en basitiyle, toplumsal eğimlerin ifadesi olan benzer tutum ve davranışların, çeşitli toplumsallık biçimleri olarak gruplar ile mekânsal bağıntısını oluşturan taklit edimleri kurulmuş olur.¹²⁵

Fakat eğimler tek başlarına edimleri oluşturmazlar; yalnızca onların koşullarını oluştururlar. Toplumsal bağların edimsel yönünü farklı eğimleri birleştirerek, onları özgül bir oranlanışa ve sıralamaya sokarak, aralarındaki hiyerarşik düzeni bağlamsal bir

¹²³ **A.g.e**, s. 14.

¹²⁴ **A.g.e**, s. 64.

¹²⁵ A. M. Aytaç, "Gabriel Tarde'in Ekonomik Psikolojisi", **Tesmeralsekdiz: Toplumsal Araştırmalar ve Sanat Şebekesi**, Yıl: 2, Sayı: 3, Yaz 2008, s. 72.

okumaya tâbi tutarak tekil bir eylemde gerçekleştiren daima bireylerdir. Ancak böylece bireyleşmenin toplumsal bağlamını da keşfetmiş oluruz. Toplumsal bağların eğimleri içerisinde, kurulu olanları belirli bir bağlamsal ilişkileneş sokan birey, Deleuze'un sözleriyle, yalnızca "bir eğilimin ifadesidir."¹²⁶ Dahası, bir bireyin belirli bir eğilimin ifadesi olarak ortaya çıkışı ancak başka eğilimlerle kesiştiği, çeliştiği ya da belirli bir oranda uyuştuğu anda söz konusu olabilir.¹²⁷ İnsanların toplumsal mevcudiyetlerinin ifadelenişleri olarak eğilimler, kendi içsel düşünce ve eylem örüntüleri ile bireysel ve diğer eğilimlerle karşılaştığı ölçüde belirginleşebilen kolektif bir varlığa sahip olurlar. Ancak eğilimlerin bireysel varlığı, daima, bireyin kendi içindeki eğilimlerin, bireyin içindeki toplulukların belleğinden başkası olmaması anlamında her hâlükârda kolektif bir mevcudiyeti işaret eder. Bu anlamda Tarde, eylemlerimizin, çeşitli icatlarca bizde tohumlanmış ve önceki taklitlerle tatmin edilmiş istekleri (*wants*) tekrar tatmin ettiği ya da geliştirdiği *için eyelendikleri gibi*; öbür yandan düşüncelerimizin de "(...) bir dizi ilksel fikirler ya da görsel, dokunsal ve diğer türden izlenimler tarafından doğrulanmak suretiyle birbirleri ile tutarlılık gösteren çeşitli düşüncelerin ürünleri olan bilgilere en tutarlı düşünceler" oldukları için *düşündüğümüz gibi* oluştuklarını belirtir.¹²⁸ Eğilimlerin

¹²⁶ G. Deleuze, "Bergson'da Farkın Kavranışı", der. David Lapoujade, **İssız Ada ve Diğer Metinler: Metinler ve Söyleşiler 1953-1974**, çev. Ferhat Taylan ve Hakan Yücefer, İstanbul, Bağlam Yayıncılık, 2009, s. 56.

¹²⁷ **A.g.e**, s. 58.

¹²⁸ G. Tarde, 1903, s. 94.

başka eğimlerle karşılaşarak bedenleşmesi ise amaçların, kanaatlerin ve beklentilerin belirli kolektif aidiyetler nezdindeki uyum ve çatışmaların edimleşmesidir.¹²⁹

Eğilimler, diğer deyişle tekil ya da kolektif biçimde hareket edebilen, her halükârda bireyden bireye taklitle aktarılan düşünce ve eylemler hem eğimlerin belirli bir sıra düzeninin görünümleri olarak duygu ve davranışların taşıyıcısı hem de tüm bunların yine belirli eğimlerin etkisinde birbirine benzeştiği, belirli oyuklarda toplandığı, bileşimi oldukları arzu ve inançların birbirine doğru kayarak farklı varyasyonlarını ürettiği edimselliklerdir. Eğilimler eğim çizgilerinin sıralı düzenlerini kat ederek, yer yer sıralarını değiştirerek, farklı seriler üreterek toplumsal tekrarı, düzenliliği ve sürekliliği her an yeniden fakat farklılaşmış biçimlerde üretirler. Bir eylem çizgisi, daima toplumsal konum, rol ve mertebelerin eğim oyuklarından eğilerek ve mekanların eylem kiplerinden tavırları devşirerek yol alır. Aynı biçimde bir düşüncenin çizgisi de toplumsal

¹²⁹ S. Tonkonoff, 2013, s. 275. Eğilimlerin karşıt eğilimlerle karşılaşmak suretiyle belirmesi, toplumsal olgunun ve toplumsal bağın teleolojik yönünü gözler önüne serer. Bir toplumsal olgu ya da bağ, daima geleceğe, en azından bir adım sonrasına yönelerek gerçekleşmesi ölçüsünde teleolojiktir fakat bu, toplum denilen toplumsal bağlar dizisinin zorunlu bir nihayeti olduğu anlamına gelmez. Toplumsal eğilimlerin teleolojik yönü, öznelerin ilişkisinin amaçlar dolayımıyla geleceğe (şimdideki gelecek zaman olarak beklentilere) yönelişinin bir tür motivasyonundan ibarettir. Ancak bu, toplumsal bağın daima geleceğe yönelik olarak işletildiği, yeniden-üretildiği ya da tersine çevrildiği gerçeğini önemsizleştirmez. Diğer deyişle bir toplumsal bağın, eğilimlerin edimselleştirdiği geçmişe yönelik bir yönü yoktur; yalnızca tüm bunların katmanlaşmalarının hem mekânda hem de bireylerdeki izleri, bellekleri ve anıları vardır ve tüm bunlar, şimdiki zamandaki geçmişe dair fikirler olarak *inançlar* şeklinde örgütlenir.

aidiyetlerin katmanlaştırdığı yararlılık eğimlerinden, doğruların toplandığı ve dağıtıldığı telkin ağlarının sosyal ağırlıklarından, mekânsal örgütlenmelere bağlı özelleşmiş bilgi birikimlerinin çeperlerinden geçerek spesifik eğilimleri kat eder. Tüm bu nedenlerden dolayı bir eğilim daima, sonsuz çeşitliliği ve varyasyonlarıyla beraber, bir toplumun dış sınırına denk düşen kolektif bir eğilimin o ya da şu biçimde bir parçasıdır. Diğer deyişle, bir toplumun sınırını oluşturan, toplumsal olanın tümünü kuşatan eğilimin kendisinden başka bir şey değildir ve bu anlamda bir toplumun sınırı, bir çeper olmaktan ziyade bir *möbius şeridine*¹³⁰ daha çok benzer.

Toplumsal alan ve onun dönüşümü, Tardecı sosyoloji açısından, aynı süreci tanımlayan ve birbirlerinden bağımsız olamayacak iki ayrı eğilimin “hem bir maksimuma hem de dengeye doğru hareket eden bir eğilim olarak, dışsal çelişik farklılıklardan içsel ve uyumlu farklılıklara dönüşmek şeklinde” bir gelişimini ifade eder.¹³¹ Yaylalar, bu maksimum ve denge eğiliminin katmanlaşmış oluşumlarıdır ve en nihayetinde

¹³⁰ “Möbius şeridi, geometrik olarak uzunca bir şeridin bir ucunu 180 derece bükerek diğer ucu ile birleştirilmesiyle elde edilen şerittir. İlk olarak 1861'de Johann Benedict Listing tarafından tanımlanmıştır. Dört yıl sonra August Ferdinand Möbius, yayınladığı bir çalışmasında tanımını vermiş, şeridin tek yüzlü olmasını yönlendirilememesiyle açıklamıştır. Normal bir şeridin iki yüzü varken Möbius şeridinin sadece bir yüzü vardır. Başka bir ifadeyle Möbius şeridinin üzerindeki bir noktadan hareket etmeye başlandığında bütün alan taranarak aynı noktaya geri dönülür” (Wikipedia, “möbius şeridi” maddesi, http://www.wikizero.co/index.php?q=aHR0cHM6Ly90ci53aWtpcGVkaWEub3JnL3dpa2kvTcO2Yml1c1_Fn2VyaWRp, 25.09.2019).

¹³¹ A. Toscano, 2008, s. 92.

maksimuma da dengeye de meyleden, toplumsal güçler olarak istek ve inançlardan başkası değildir. Bir istek ve inanç bileşiminin ürünü olan bir bileşkenin eğilimi, toplumun tümüne yayılacak ve aynı zamanda bu tümlüğü oluşturacak maksimumun ve diğer taraftan, yayılımın tek taraflı taklitten çift taraflı taklide doğru evrilerek toplumsal uyumun içsel dengesinin kurulduğu çok-boyutlu sınıra ulaşmaktır. Yaylanın kurulu dengesizliğinin belli bir oranda kararsızlığı ve istikrarsızlığı içinde barındırması, toplumsal eğilimin birbirinin içine geçen ve birbiri ile yer değiştiren bu iki yöneliminin çelişik birliğinden kaynaklanır. Zira ne istekler ne de inançlar eşit biçimde yayılır. Aynı zamanda yayılmaların alışkanlıklar ve kurumsallaşmalar şeklinde güçlenişi de zorunlu biçimde güçsüzleşmeleri, dengesizleşmeleri ve istek ve inançların kurumsallaşmamış dip akıntılarına daha fazla unsur kaçırmaları anlamına gelir.¹³² Toplumsal eğilimin toplumun sınırlarını, aynı anda hem içe hem de dışa kıvrılan fakat tek yönü olan bir möbius şeridi gibi oluşturmasına benzer biçimde, toplum içindeki tikel eğilimler de birbirleri ile kesişme anlarında bir tür burgaç oluşturma olasılığına sahip olurlar;

Öznelleşme süreci bu beyinsel ağın içerisinde oluşur ve akışların kendi üzerlerinde bir kıvrılmasından, bir tutulmasından, bir yuvarlanmasından ibarettir. [...] İçsellik, bir dalganın oluşumu ve dağılımı arasında bulunan zamandır. Bu dalga, kendi de dönüp duran (Tarde buna 'burgaç' da der), daima geçici bir 'ritornello'dur. (Türkçesi: Kaçış). Kıvrım ya da dalga, bunları daha da hızlandırmak, daha da dağıtmak için akışları tutar. Her kıvrım, her dalga, yeni bir yayılımın, yeni bir dolaşımın yuvasıdır. Bu kıvrım, metaforun haricinde, farkı (veya zamanı) üreten, biriktiren ve tutan bellektir.¹³³

¹³² G. Tarde, 2004a, s. 161.

¹³³ M. Lazzarato, 2008, s. 26.

Özdeşleşme, bir beynin farklı eğimler içinde daha önce kurulmamış bir eğilim üretmesi, taklit edilecek yeni bir toplumsal bağlantıyı, arzu ve inanç formunu icat etmesi demektir. Diğer deyişle özdeşleşme, benzerlik eğimleri arasında yeni bir hattın çizilmesi, benzeşimin somutlaşacağı yeni niceliklerin ve ona bağlı içkin olacak değerlerin üretilmesi anının belirmesi olarak ortaya çıkar.

2. İcat¹³⁴ ve Mucit

Tarde toplumsal fenomenin göstergesi olan taklit ile toplumsal olmayan icat arasında keskin bir ayırım çizer. İcat olgusal bakımdan toplumu ve toplumsal olanı belirleyen tüm nosyonların büyük ölçüde dışındadır.¹³⁵ Öncelikle icat, basitçe bir taklit değildir. Bir icat, belirli sayıdaki öncülünün ve hatta ondan esinlenecek ya da belirli bir oranda ona eklenecek ardılının soyağacında spesifik bir konuma oturtulabilir olsa da, bir

¹³⁴ Tarde'in icat (bir üretim aygıtının icadı), buluş (evrim gibi bilimsel bir teorinin icadı), keşif (coğrafi bir keşif) ve yenilik (taklit dizgesi içinde yer almayan bir eyleme ya da eylememe tarzı) arasında kategorik bir ayırma gitmediğini belirtmek gerekiyor. Bu anlamda icat ve mucit kavramları aynı zamanda *anonim icatları*, isimsiz ve sahihsiz yenilikleri de kapsayarak (bkz. G. Tarde, 1903, s. 2) J. A. Schumpeter'in *girişimcilik* kavrayışından ayrılır. Schumpeter'in *girişimcilik* kavrayışı üzerine, bkz. E. Kızılkaya, "Joseph A. Schumpeter'in Girişimcilik Fikrine Dair bir Not", **Akdeniz İ.İ.B.F. Dergisi**, Sayı: 10, 2005, ss. 26-45.

¹³⁵ C. Borch, 2008, s. 115.

icat hiçbir zaman diğer icatların öncüllerinin zorunlu sonucu olarak ortaya çıkmaz ya da kendi ardıllarının zamansal dizisinde niçin kendi özel bağlamında icat edildiğine dair olumsal mevcudiyeti belirlenmiş olmaz.¹³⁶ Bir icadın başka bir icadın taklidi oluşunun en güçlü biçimde öne sürüldüğü koşullarda dahi icatla billurlaşmış arzu ve isteklerin formları daima başka toplumsal bağlamlar içine yerleşir. Diğer yandan ise belirli bir taklidin kendi maksimumuna erişeceği varyasyonları, farklılaşmaları, kısaca benzer arzu ve inanç eğimlerinin farklı ifade biçimleri altında tekrarlaması o kadar çeşitlidir ki bir taklit dizisi içerisinden “yeni” olarak görünen şeyler esasında yalnızca toplumsal çevrimlere bağlı yer değiştirmelerden ibarettir; yani icat değildir.

İkinci olarak ise bir icat, ortaya çıkış koşulları açısından uyumla da nitelenemez. Tarde, toplumsal bağın insanların birbirlerini yalnızca taklit etmeleriyle değil, aynı zamanda bu taklitle söz konusu olabilen zihinler-arası bir uyum ile bağlantılı olduğunu belirtmekteyken, uyumun ardıl, belirli bir ilişkinin niteliksel bağıntısına ve sürekliliğine vurgu yapmış olur. İcat ise verili bir bağa dayanan belirli bir biçimdeki ilişkinin potansiyel olarak dağılması, bir icadın “başarılı” olması durumunda yeni bir ilişki tarzının mevcut ilişkinin yerine geçmesi sonucunu doğurur. Bu anlamda bir icat, ilişkisel olarak edimleşen bir uyumun tekrarlanması değil, farklı frekanstaki bir uyumu kurma potansiyeli ile tanımlanır.

¹³⁶ G. Tarde, 2004a, s 41.

Son olarak ise bir icat, görece sabit benzerlik dizileri içerisinde de yer almayan, oradaki eğimlere ve eğilimlere uygun olmayan bir yeniliktir. Taklidin sonucu olarak meydana gelen benzerlikler kendi başına tarihsel bir ilerleme sonucunu doğuramazlar; benzeşim dalgasının tek sonucu yayılarak güçlenmenin neden olduğu istikrarsızlık titreşimlerinin frekans aralığının büyümesidir. Diğer deyişle benzeşim yalnızca tarihsel gerilimi arttırır, onu ilerletmez. Tarihsel çağları üreten ise son derece özgün bir tarzda birbirine bağlanmış çok çeşitli icatların ve onların sonucu olan istek ve fikirlerin belirli bir uyumu oluşturan, kendi taklit formlarını kışkırtan kurucu gücüdür.¹³⁷ Bu anlamda tarihsel ilerlemenin sağlandığı farklı dönemlerin katmanlaşması ancak icadın yarattığı kopuşlar ve arzu ile inançlar üzerinde tertiplendiği yeni akışlar ile mümkündür. Çeşitli taklit dalgaları ise birbirlerine karşıt ve çelişik çevrimler oluşturarak birbirinin yerine geçse ve hatta biri diğerini yavaş yavaş gözlerden silebilse dahi, taklitler arasındaki ilişkiler kendiliğinden bir kopuşu ve tarihsel ilerlemeyi sağlamaz. Bir taklit dalgasının ortadan kaybolması düzlemsel bir çevrimden ibarettir. Yalnızca icatlar, onu icat edenlerin beyinlerindeki belirli sayıdaki icadın etkisi ile özgül bir maddi bağıntının kurularak, bir başka icadın üzerine eklenir ya da başka bir potansiyel icat alanı açarak düşüncelerin ve eylemlerin üst üste bindiği kaynakları üretir.

Yine de icat ile taklit arasındaki bağ tamamen kopuk değildir, fakat aralarında çok daha mahrem bir bağ vardır. Bir icat her hâlükârda çeşitli taklit bağları içinde meydana gelir, fakat bu onun tamamen bireysel (bir beyine bağlı) ve olumsal (bir derecede daima rastlantısal) mahiyetini kuşatamaz. Bu anlamda bir icat, toplumsal olanın göbeğindeki

¹³⁷ G. Tarde, 1903, s. 68.

toplum-olmayandır, ancak aynı zamanda tüm toplumsallıkların da kaynağıdır. Dahası, icadın mucidiyle de oldukça mahrem bir bağıntısı vardır çünkü bir icat, onu gerçekleştiren beynin özerk kendiliğine, taklit içerisindeki benliğine dışsal, büyük ölçüde karşıt bir bağıntıya denk gelir. Ancak, yine de yalnızca bir beyin, kendisi de belirli sayıda bireylerden oluşmuş bir toplum olan beyin, bu bireylerin (*monadların, sonsuz-küçüklerin*) yeni bir oranlanma ilişkisine girişi ile bir icadın mucidi olabilir. Zira bir icadı taklidin konusu haline gelerek toplumsal formlara dönüştüren de yine bu “bireydeki toplumlar”dır.

Öyleyse Tarde’in kendine yönelttiği temel soruyu burada bir kez daha tekrarlayabiliriz: “Toplum nedir? Bizim bakış açımızdan bunu tanımlayabiliriz: Son derece değişik biçimlerde herkesin tek tek ve karşılıklı olarak birbirine sahip olması.”¹³⁸ Tarde için var olmak, sahip olmakla (*to have*) aynı şeydir.¹³⁹ *Olmak (be)* fiilinden ziyade *sahip olmak* fiilinin ontolojik bakımdan birincil konuma getirilişi, varlıkların birbirleriyle ilişkisini çeşitli düzeylerdeki aidiyetler olarak okunuşuna fırsat tanır. Varlıkların sahip oldukları şeyler *biçimleri* ve *dereceleri* açısından birbirlerinden ayrılır.¹⁴⁰ Sahiplik biçimlerini belirli aidiyetler, iyelikler formu olarak kuran şey sahipliğin tek yönlü ve çift yönlü olan tarzlarıdır. İnsanlar arasındaki ilişkileri toplumsal ilişkileri niteleyen sahiplik biçimi, sahipliğin çift yönlü oluşudur. Tarde toplumsal bağın niteliği olan taklit ediminin derecesini belirlemek üzere *uyum* kavramını bu noktada seferber eder. Uyum, varlıkların

¹³⁸ G. Tarde, 2004b, s. 88.

¹³⁹ **A.g.e**, s. 90.

¹⁴⁰ **A.g.e**, s. 84.

iyeliklerinin karşılıklı, çift yönlü bir şekilde benzeşmesi; varlıklarının iyeliklerinin arzu ve inanç akışları ile ortaklaştırılmasıdır. Bu anlamda iyeliklerin dereceleri yoğun ya da gevşek, görünür ya da görünmez olabilir. Ancak her halükârda sahip olunanlar *monadlardır* ve arzu ve inançlar, bu monadların sosyal görünümleridir. Bir mucidin sahip olduğu şey, onun beynindeki “binlerce isimsiz işçi”nin, her biri kaynağını bir icatta bulmuş çeşitli sayıdaki taklit dalgasıyla beyne taşınan arzu ve inançların çok özgül, toplum-dışı bir biçim ve derece oluşturmasıdır. Böylece bu beyin içinde arzu ve inancın yeni bir bağıntısı ortaya çıkmış olur. Ancak bu beliriş, hiçbir zaman “durduk yere” olmaz; bir icadın ortaya çıkışı daima iki ayrı akıntının, iki farklı taklit dizisinin, iki ayrı düşüncenin karşılaşması ile mümkün hale gelir.

Keşifler veya buluşlar ne kadar benzemez, ne kadar değişik olursa olsunlar, belli bir ana kadar yabancı ve birbirine faydasız olarak bakılan, oldukça donanımlı ve hazır bir zihinde kesişerek kendilerini birbirlerine kökenden sonuca bir bağla olsun, araçtan amaca bir bağ ile veya sonuçtan nedene bir bağ ile olsun sıkı bir şekilde bağlı olarak gösteren iki düşüncenin zihinsel karşılaşmasına dayanma ortak özelliğine sahiptir hepsi temelde. Bu karşılaşma, bu verimli birleşme, işte başlangıçta çoğunlukla gözden kaçan, bir sanayiinin büyük değişikliklerinin, gezegenin ekonomik dönüşümünün bağlı olduğu bir beynin derinliklerinde gizli olan olay.¹⁴¹

¹⁴¹ G. Tarde, 2004a, s. 156. W. Benjamin de icatların kurucu gücüne dair benzer bir temayı paylaşacaktır; “(...) çünkü önünde kültür varlıkları diye gördüklerinin hepsi, insanın tüyleri ürpertmeksizin düşünemeyeceği bir kaynaktan gelmektedir. Bunlar varlıklarını yalnızca onları yaratan dehalara değil, ama aynı zamanda o dehaların çağdaşlarının adı anılmayan angaryalarına borçludur” (W. Benjamin, **Pasajlar**, çev. Ahmet Cemal, 11. basım, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 2014, s. 41).

İcat, toplumun dışarısında yer alan fakat mahalli tam da toplumsal bağların keşişiminde yer alan spesifik bir eğilimin içsel bir kıvrılışında, bir tür burgaç oluşturmada ortaya çıkar. Bu anlamda toplumsalın dışında fakat onun tam merkezinde ya da çeşitli düzeylerdeki merkezlerindedir. Diğer deyişle icat, dışarda olan bir içsellik, arzu ve inançların yeni bir formunu içeriye tevil eder; dışta olanı içe kıvrarak içeriye dahil eder. Bu anlamda toplumsal olanın toplumsal-olmayanla kurduğu Tardecı *taklit ve icat* ilişkisi, toplumsal olgunun tüm düzeylerinde her yönüyle tekrar tekrar ortaya çıkar. İcat, toplumsal tüm olgular ile kurduğu kurucu bağa koşut olarak, toplumsal tüm değerlerin de kurucu kaynağıdır. Böylece herhangi bir değer dizisi, ister bir meta, mülk, norm ya da kural olsun tüm değer biçimleri, kaynak buldukları icadın ortaya çıkış anı itibariyle tamamen belirlenmiş olur.¹⁴² İcadın toplumsallaşarak taklit edilmesi ile birlikte gerçekleşen yalnızca bu ilksel değerın yeniden-üretilmesinden ibarettir. Dahası, arzu ve inanç bileşkelerinin çeşitli derece ve biçimleri olarak ihtiyaçlar, tutkular, gereksinimler ve hatta zorunluluklar ve lüksler dahi bizatihi icadın ürettiği arzu ve inançların nehir yataklarının çeşitlenişinden başka bir şey değildir. Bu anlamda icat, basitçe ihtiyaçların tatminine yönelik inovasyonlar anlamına gelmez; aksine, bu ihtiyaçları ve arzuları üreten şey bizatihi öncül bir icadın kendisidir.¹⁴³ Tüm sosyal

¹⁴² A. M. Aytaç, 2008, 80.

¹⁴³ G. Tarde, 1903, s. 93. W. Benjamin, gereksinimler ile tatminlerin “zamansız” ortaya çıkışlarına dair ironik bağıntıdan sanat yapıtı dahilinde bahsetmiştir: “Henüz tatmin olma zamanı gelmemiş bir gereksinim yaratmak, her zaman sanatın öncelikli görevlerinden biri olmuştur.” (W. Benjamin, **Teknik Olarak Yeniden-Üretilbilirlik Çağında Sanat Yapıtı**, çev. Gökhan Sarı, Zeplin Kitap, İstanbul, 2015, s. 51).

gereksinimler, icadın toplumsala doğru fıskırmasının bir sonucudur. Bir gereklilik veya ihtiyaç daima kendinden önceki icadının sonucu olarak meydana gelmiştir.¹⁴⁴

C. Toplumsal İlişkilerin Edimleri

Buraya kadar Tardecı *taklit ve icat* nosyonları aracılığıyla toplumsalın topografik hatlarını, toplumsal olguların oluşturduğu katmanlaşmaları, bu katmanlar arasında kurulan aidiyetlerin eğrilerini ve bu eğrilerin birbirleri ile irtibat biçimlerinin belirlediği eğilimleri inceledik. Bu bölüm ile birlikte tüm bunların, yine icat ve taklitlerle gerçekleşen edimselliklerini, tekil bireyler, gruplar ya da başka türden kolektif bireyleşme tarzları üzerinden *gerçekleşme mekanizmalarını* ve *karşılıklılık süreçlerini* inceleyeceğiz. Diğer deyişle, edimler başlığı altında, taklidin ifade ettiği sosyal belirlenimlere ek olarak, nelerin taklit edildiğine, taklitle bireyden bireye ya da gruptan gruba hangi öğelerin ne biçimde aktarıldığına, kısaca “taklit-edilebilirliğin” eylemleri oluşturan örgütlenme şemasına odaklanacağız. Böylece, toplumsal edimleri niteleyen uyum ile beraber onları koşullayan fikirlerin ve beklentilerin, inançların ve tutkuların toplumsal alanı kuşatan birincil belirleyici güçler olarak bireysellikler üzerindeki dolaşımını takip edebilmek mümkün olacaktır.¹⁴⁵

¹⁴⁴ Tarde, **a.g.e**, s. 94.

¹⁴⁵ S. Tonkonoff, 2013, s. 273.

Bu kısmın alt başlıklarına geçmeden evvel bireyleşmelerin toplum içindeki edimsel konumunu açıklamak üzere, Tarde'in toplumsal olanın kapsamına ne türden bir yaklaşımla ulaşılması gerektiğine dair tartışmasından kısaca bahsetmek yerinde olur. Tarde, ilkin, toplumun “birbirlerine karşılıklı/ortaklaşa (*mutual*) hizmetler sunan bireylerden oluşmuş bir grup”¹⁴⁶ olarak tanımlanışı karşısına alır. Tarde için açık olduğu yanlış olan bu önerme, toplumu ekonomik süreçler içinde tanımlamaya girişen yaklaşımların ortak temasıdır. Bu kavrayış içerisinde bireyler, birbirlerinden özerk ve ekonomik (dirimsel ya da geçimsel) rolleri bakımından özgül konumlarıyla birbirine dışsal “verenlerin”, “hizmet sunanlar” bileşiminin bir tür ortağı olarak kabul edilir. Toplum, tüm bu hizmetler toplamının bir dağıtıcısı, iş bölümünün girdilerini ve çıktılarını organize eden bir entite olarak tasavvur edilir. Diğer deyişle, ekonomik tasavvur içinden toplum, hizmet sunanların, tek taraflı verenlerin ortaklığını garanti eden, hizmetlerin karşılığının iade edilmesini örgütleyen, bireylerin edimine dışsal bir varlık olarak belirir. Karşılıklılığı kuran bireyler arasındaki bir bağ ya da bireylerin arasına yerleşen bir toplumsallık değil, tek taraflı verilen hizmetlerin yüklendiği bir soyutlama, bir tür karşılıklılık ilkesi olarak Toplumun dışsal mevcudiyetidir. Böylece ekonomik tasavvur, toplumu bireylerin edimlerinden ve “karşılıklı karşılıklılığından” dışsallaştırarak, onun kapsamını fazlasıyla büyütmüş olur.

Tarde için ise toplumun kapsamı, *saf hukuki*¹⁴⁷ (*purely juristic*) olan bir kavrayışla kurulmalıdır. Bu nedenle toplumu *ortak yararlılık* (*helpfulness*) ile kavrayan bir yaklaşım

¹⁴⁶ G. Tarde, 1903, s. 58.

¹⁴⁷ Saf hukuk, Tarde için, bireylerin saf toplumsal ilişkisinin, karşılıklı hukuklarının, biyolojik ve fiziksel etkilerin tesirlerinin olmadığı ya da asgari olduğu zihinler-arası düzlemde ifadeleniştir.

dahi, ekonomik yaklaşımdan hukuki nosyona kaydığı ölçüde yeğdir.¹⁴⁸ Ancak ortak yararlılık nosyonu perspektifinden birey, Tarde'a göre, "ona yararı dokunmuş ya da yararı dokunan diğerleri ile değil, yalnızca onun üzerinde tanımlanmış hukuk, gelenek ve teamüllerin kurduğu hakları" ile ilişkilendirilerek yalnızca belirli bir hukuksal bağlam içinde tanınır ve sonuç olarak da toplumsal grubun kapsamı daralmış olur.¹⁴⁹ Son olarak ise, sosyal bağı tümüyle dinsel ya da siyasal "güdü"lerin perspektifi ile tanımlanışı, toplumun sınırlarını oluşturan kolektif amaçların ya da güdülerin, bireylerin istek ve tatmin süreçlerini kurmasına dair gerçek toplumsal ilişkilere ulaştırması mümkündür. Ancak Tarde, sosyal bağların kuruluşunun yalnızca bunlarla sınırlı olmadığını belirtir.¹⁵⁰ Sonuç olarak Tarde, toplumsal olguların edimsel düzeydeki kapsamını belirleyecek şekilde toplumu (*saf hukuki* ilişkilerin alanı olarak) şu şekilde tanımlar: "Toplum, bir diğerini taklit etme eğilimindeki bir grup varlık ya da fiili taklit olmaksızın, aynı modelin arkaik kopyalarına ortak özellikler olarak sahip olan kişiler olarak tanımlanabilir."¹⁵¹

Taklit, insanların toplumsal konumlarının hiyerarşik, bağlamsal ve mekânsal düzenini toplumsal bağlar içerisinde tertiplerken, aynı zamanda tüm bunların oldukça spesifik edimlerini de işler ve tam da bu edimsel referanslar aracılığıyla toplumsal düzeni

Bu anlamda saf hukuki ilişki, geçimsel ya da dirimsel ihtiyaçlara bağlı olan ekonominin, diğer deyişle biyolojik tekrarın toplumsal görünümü olan ekonomik alanın istek ve inançlar üzerindeki etkisinin hiç olmadığı ya da mümkün olan en az olduğu ilişkidir.

¹⁴⁸ **A.g.e.**

¹⁴⁹ **A.g.e.**, s. 59.

¹⁵⁰ Tarde, **a.g.e.**, s. 60.

¹⁵¹ Tarde, **a.g.e.**, s. 68.

yeniden üretir. Herhangi bir toplumsal bağ, isterse toplumsal rollerin isterse de mekânsal kurguların bir ifadesi olarak olsun, bireylerin ilişkilenişinde gerçekleşen taklit eylemi içerisinde eylemin taklide dayalı olan en küçük ögesi içinde tüm kapsamıyla aktüel bir görünüm kazanır. Bir toplum içindeki insanların birbirlerini taklit etmelerine meylettiren taklidin telkinci gücünden, taklit yoluyla paylaşılan, ortaklaşılan, sahip olunan arkaik özelliklere kadar toplumsal bağları oluşturan tüm biçimler (hatlar), taklidin eyleminin en küçük parçalarında edimselliğini kazanır:

Herhangi bir taklit hareketi, söylenen bir kelime veya bir cümle, yerine getirilen dini bir ibadet, yapılan bir iş, hukuki bir formalite, vs, başlangıcı, ortası ve sonu olan bir bütündür ve bir merkezin etrafında dönen zincirleme bir değişmeler serisinden oluşur: Kelimenin vurgulanan hecesi, cümlenin vurgulanan kelimesi, bir ayindeki temel hareket, bir işin veya prosedürün temel noktası, vs.¹⁵²

Öbür yandan, bir taklit edimi yalnızca toplumsal bağları ve benzerlikleri işletmekle kalmaz, aynı zamanda onları çoğaltır. Taklidin hem amacı hem de görevi varlıkları çoğaltmaktır: ürünleri çoğaltmak, duyguları, inanç ve arzuları yaymak, modelleri, hisleri ve bilgileri kopyalamak... Herhangi bir şeyin ilişkisel mevcudiyetinde gerçekleşmesinin tek yolu onu çoğaltmaktır ve taklit, konularını ve öğelerini yayarken eş zamanlı olarak taklit edilebilirlikleri de çoğaltır. Tarde, bir yönüyle daima çeşitli biçimlerdeki “toplumları” ve aynı anlama gelecek şekilde benzerlikleri inceleyen ve tekrarlarla ilgilenen, bu nedenle her halükârda sosyolojik olan bilimlerin *görevinin* de

¹⁵² G. Tarde, 2004a, s. 35.

“varlıkları çoğaltmak” olduğunu belirtir.¹⁵³ Bu anlamda bilimin edimselliği, içeride olanın bilgisinin içe yayılması ya da yeni bir bilginin iç’in sınırlarını yayması ya da eğmesidir.

Taklidin edimsel yönü, gerçekleştiği zihinler-arası ilişki içinde benlikleri bir biçimde etkilemesi, karşılıklı ya da karşılıksız biçimde, kurulmuş ya da kurulan uyum derecesinde farklılaştırması ve aynı zamanda benzeştirmesidir. Tüm bunların taklit edimi içerisinde ifadelenişi ve ürünü olan, en geniş kapsamıyla *duygular*dır. Böylece taklidin zihinler-arasındaki etki düzlemi de karşımıza çıkmış olur. Duygular, taklidin konusu olan istek ve inançların belirli bir orandaki bileşimi olarak eylem ve fikirlerin, bir öteki ile ait olunan toplumsal bağın *derecesini* oluşturarak, zihinler-arası ilişkinin yoğunluğunu ve biçimini kuran üçüncü psikolojik unsur olarak belirir. Tarde’in sözleriyle, “Bütün içsel durumlarda eşitsiz ölçülerde birleşmiş üç tür psikolojik unsur olduğu için -duygu, inanç ve istek- ruhlar-arası etkilerin/hareketlerin üç büyük sınıfı vardır, ve bunlar başkasında içlerinden biri hakim olan içsel durumlar uyandırma eğilimindedirler, yani etkileme, inandırma, veya karar verdirme eğilimindedirler.”¹⁵⁴

¹⁵³ G. Tarde, 1903, s. 14.

¹⁵⁴ G. Tarde, 2004a, s. 236. Akif Duman, büyüünün temelinde üç prensip bulunduğunu belirtir: Bitişiklik, benzerlik ve karşıtlık. Tarde’in zihinler-arası hareketleri sınıflandırdığı üç temel eğilim olarak “etkileme, inandırma veya karar verdirme” eğilimlerini göz önünde bulundurarak, taklit ile büyüünün çarpıcı bir nosyon ve muhtemelen de toplumsal işleyiş biçimi ortaklığına sahip olduğu söylenebilir. Taklit ile büyüünün birbirlerinden ayıramaz görünen işleyiş biçimlerini, birbirlerini bağlamsal olarak seferber etme biçimlerini, taklidin bir anlamıyla büyüsel olan

Bu noktadan itibaren oluşturmaya giriştiğimiz toplumsal ilişkilerin topografyasının edimsel bağlamlarını çözümleyerek taklit ilişkisinin kat ettiği “etkileme, inandırma veya karar verdirme” etkilerinin toplumsal bağlar içindeki mekanizmalarını açıklamaya çalışacağız. Böylece *bir edim olarak taklidin*, toplumsal hatlar içerisinde ne türden karşılıklılık ilişkileri ürettiğine dair kavramsal bir şemaya ulaşmış olacağız. Diğer deyişle, topografik düzlemin hatları olarak sınıflandırdığımız toplumsal rollerin ve mekânsal bağıntıların bireyler nezdindeki gerçekleşme kipliklerine dair kavramsal ortaklıklara odaklanacağız.

1. Toplumsal Bölünmüşlük ve Duygular Hiyerarşisi

Taklit, toplumsal düzlem içerisinde insanların yüz yüze ilişkilerinde birbirlerini kopyalaması şeklinde olduğu kadar, eylem biçimlerinin biriktiği, şekillendiği, patikalarının belirginleştiği tarihsel oyuklar içerisindeki dolaylı modeller aracılığıyla da gerçekleşir ve her durumda, taklitçi ile taklit edilen arasında görünür ya da görünmez bağlar kurar. Bu anlamda, hem kaynağındaki bir icadın ürünlerini tekrarlayan basit bir taklit eylemi hem de her koşulda taklit dalgaları arasına yerleşen tikel bir olgu olarak icat

etkileme kudretini ve büyüünün taklitçi niteliğini çözümleyen bir çalışma için, bkz. M. Akif Duman, **Mimesis**, İstanbul, Litera Yayıncılık, 2014.

daima belirli toplumsal bağların “yükünü” barındırır ve bu ilişkileri tesis eder.¹⁵⁵ Tüm bu yükler en temel ve aynı zamanda girift halleri ile insanların duygularında, dünyaya ve ilişkilere angaje olma tarzlarında ortaya çıkar.¹⁵⁶ Duygular mevcut olan ile tekil bir bağ kurmanın yordamı ve aynı zamanda toplumsal aidiyetlerin kolektif bağlarının özgül bir tarzda ifadeleri oldukları ölçüde taklit edimlerinin belirleyici bir ögesi ve ilişkilerin belirginleştiği aidiyetlerin özgün konumlanışlarıdır. Bu anlamda duygular, arzu ve inançların oluşturduğu toplumsal güçlerin spesifik bileşimlerine ait olma, bağlanma derecelerini; edimlerin toplumsal yoğunluğunu oluşturan bireyleşme tarzlarıdır.

Bunun ilk anlamı ne arzuların ne de inançların toplumsal düzen içerisindeki taklitçi güzergahlarının ‘doğal’ bir seyrinden bahsedilemeyeceği; istençlerin, ihtiyaçların ve tatmin araçlarının daima taklit ve icatların dolaylı ya da dolaysız olarak ürettiği kategoriler içerisinde biçimleniyor oluşudur. Bir eylem, ifadesi olduğu arzu ve inançların belirli bir amacına yönelik ortaya çıktığı ölçüde dirimsel ve fiziksel tekrarlama ile ilişkilendirilebilse de en nihayetinde *ifadelenişin* kendisi araçların toplumsal mahiyetini gözetmek, onun aracılığı ile nesnesine yönelmek durumundadır. Diğer deyişle arzu ve

¹⁵⁵ G. Tarde, 1903, s. 34.

¹⁵⁶ Duyguların toplumsal olarak tikel hissiyatlardan ya da özerk deneyimlerden fazlası olduğuna, dünyaya belirli biçimlerde angaje olma, irtibat kurma biçimi oluşuna dair bir çözümleme için, bkz. R. C. Solomon, **Duygulara Sadakat: Hislerimiz Gerçekte Bize Ne Anlatıyor?**, çev. Funda Çoban, Ankara, Nika Yayınevi, 2016. Duyguların bedensel belleğin ifadelenişi, karşılaşmaların ve ilişkilerin zamansal boyutunun bir tür hafızası, bireye sirayet eden kolektif bir ‘iz’ olarak çözümlenişi için, bkz. S. Ahmed, **Duyguların Kültürel Politikası**, çev. Sultan Komut, İstanbul, Sel Yayıncılık, 2015.

inançların toplumsal üretimler üzerindeki, görünüşte en özerk duran belirişleri dahi (cinsellik, beslenme, ilksel biyolojik ihtiyaçlar ve fiziksel korunma vs.), bunların tatmin ve sağlama araçlarını oluşturan toplumsal kategorilerden, bedenün kas ve sinir sistemlerini biçimlendiren ritüellerden, oyunlardan, törensel biçimlerden, araçlar ile bedenlerin rutinlerini, protezleşme biçimlerini¹⁵⁷ kuran toplumsal değer dizgelerinden bağımsız değildir.¹⁵⁸ Bireysel düzlemde bir arzu ve inancın nesnesi ile girdiği tatmin ilişkisi, diğer deyişle bir isteğin tatmin edilmesine dair spesifik bir beklenti, başı ve sonu olan bitimli bir süreç olarak görünür: Arzular doyurulur ya da inançlar doğrulanır. Ancak arzu ve inançların bireysel düzlemdeki görünürde bitimli olan süreci, en nihayetinde bunları takip edecek birçok arzu ve inancın lehine, potansiyelleri belirli bir biçimde edimleşecek çok sayıda farklı arzu ve inançlara kaynak olacak şekilde gerçekleşir. Dahası, kolektif düzlemde arzu ve inançların toplumsal dizgelere olan bu bağlılığı, tatminin ve doğrulamanın konusu olan her arzu ve inancın gerçekleşme ile tüketilemeyeceği, yalnızca araçlar ve biçimler nezdinde çoğullaşacağı anlamına gelir. Genel düzlemde taklit, arzu ve inançları ve onlara bağlı olan nesnelere, ilişkileri, aidiyetleri, değerleri yeniden üretmekten, tatmin araçlarını çoğaltmaktan ve ifadeleri tekrarlayarak yaymaktan başka bir sonuca varmaz. Her taklit edimi, icat, keşif ve buluşların oluşturduğu “jeneolojik ağaç”taki bir dalın, “aktüelleşen binlerce olanağın” içindeki bir çeşitlenmenin, arzuların ve inançların ifadelenişlerindeki bir çoğullaşmanın bir

¹⁵⁷ Beden ile araçların kurduğu yararcı ilişkilerin, bedenün bir tür devamı, parçası olarak belirdiği protezleşme durumlarının özellikle güncel teknolojiler, teknikler ve sanallaşma süreçleri içerisinden analiz eden bir yaklaşım için; D. Le Breton, **Bedene Veda**, çev. Aziz Ufuk Kılıç, İstanbul, Sel Yayıncılık, 2016.

¹⁵⁸ G. Tarde, 1903, s. 44.

noktasıdır.¹⁵⁹ Ancak değerlerin, ürünlerin, nesnelerin ve metaların taklitçilere eşitsiz dağılımında somutlaştığı üzere, arzu ve inançların taklitçi yayılımı da duygular üzerindeki toplumsal bir hiyerarşinin, eşitsiz dağılımın, farklılaştırıcı etkilerin toplumsal düzenini takip eder. Bu noktadan itibaren duygu durumlarının ikinci anlamı, yani bireylerin toplumsal düzenin eşitsiz ve hiyerarşik olabilen yapısı içerisinde birbirleri ile kurduğu ilişkilerdeki karşılıklılık dizgelerine denk düşen, taklit edimlerinin kat ettiği aidiyet biçimleri ile yoğunlaşma tarzlarına dair genelleşmiş fakat aynı zamanda performatif olan yönü karşımıza çıkar.

Taklit ediminin kendisi ile taklit isteği, gerekliliği ya da iradesi arasındaki ayrım, tıpkı bir arzu ya da inancın nesnesi ile uyumsuzluğunun sonucu olarak arzu ve inançların toplumsal dizgede çoğullaşması, yayılması ve çeşitlenmesi gibi, edimin belirli telkin hatlarını takip ederek bireysel konumlar arasında, edimi niteleyen duygusal yoğunlaşmaları ve belli duygu durumları arasındaki hiyerarşik düzende işler. Tarde'ın belirttiği gibi, *taklit etme iradesinin (will to imitate)* kendisi bizzat taklitle taşınır ve “bir başkasının eylemini taklit etmeden önce bu eylemin getirilerini hissetmeye başlarız ve tam da bize telkin edildiği şekliyle hissederiz.”¹⁶⁰ Taklit eylemini önceleyen hisler, eylemin yoğunluk derecesini belirleyen duygular, tüm bir telkinler ağının taklitçi bağları aracılığıyla insanlara yerleşir. Taklit eylemini önceleyen ve yine taklitle aktarılan telkinler, hangi durumda nasıl hissedilmesi gerektiğine, hissin bağlamsal olarak hangi biçimler altında ifade edileceğine, neyin ve kimin ne zaman taklit edilmesi gerektiğine ve dahası,

¹⁵⁹ **A.g.e**, s. 45.

¹⁶⁰ **A.g.e**, s. 193.

taklidin hangi koşullarda açık hangi koşullarda kapalı, hangi durumlarda bilinçli hangi durumlarda bilinçsiz olarak gerçekleşmesi gerektiğine dair duyguları, toplumsal bağlar üzerinde belirli derecelerde aidiyetler üretecek şekilde örgütler. Duygular düzleminde toplumsal bağın tespit edilebileceği ölçüt, bunların hangi türden karşılıklılık mekanizmaları, karşılıklı tavizler, eylemler üzerindeki alıp vermeler, kalıplaşmış ifade biçimlerinin sıralanışlarında belirir. Bu noktadan itibaren Tarde, taklidin *mantıksal yasaları* (*logical Laws of imitation*) ile *mantık-aşırı* ya da *mantıklar-arası etkileri* (*extra-logical influences*) arasında bir ayrıma giderek, taklidin edimi ile telkini arasında fikirlerin ve eylemlerin geçişlerinin kat ettiği toplumsal yasaları, her bireyde buna karşılık gelen bir tür taklitçi bölünme ve toplumsal değerler hiyerarşisi içindeki dağılımları altında çözümlenmeye girişir.¹⁶¹

Yasa kavramı Tarde için aşkın bir belirleyeni ya da doğanın işleyişinin toplumdaki izdüşümlerini değil, bir nevi oyunun kurallarını, toplumsal olgunun belirlediği ilişkisel düzlemin *bireyler-arası hukukunu* ifade eder. Toplumsal ilişkinin karşılıklılığını belirleyen ve duyguları değerler rejimine tahvil ederek karşılıklılığın unsuru haline getiren bu hukuktur. Bu anlamda yasalar, benzerliklerin ve taklitlerin nedenleri olmaktan ziyade, taklitlerin toplumsal düzenini, taklidi kışkırtan telkin ağlarının yayılım odaklarını, oranlarını, taklit ediminin içsel koşulları ile dışsal belirlenimleri arasındaki hiyerarşik ilişkileri ve onların duygusal izdüşümlerini belirtir. Taklidin *mantıksal yasaları* ile *mantıklar-arası etkileri* arasındaki ayrımın temelinde icat ile taklit arasındaki fark yatar. *Taklidin mantıksal yasaları*, icatların birbirleri ile kurduğu olumsal ilişkilerin, birbirlerini

¹⁶¹ Bkz. A.g.e, s. 140- 213.

dışlama ya da içirme, birbirlerine meydan okuma ya da uzlaşma, birbirlerine karşı ya da birbirleri ile birleşme koşullarının genel bir yapısını, icatların ortaya çıkardığı arzu ve inançların birbirleri ile kurduğu alış-veriş ilişkisi içerisinde çözümlenmeye yöneliktir.¹⁶² Bu anlamda Tarde'in mantıksal yasaları kavrama girişimi, icatlar arasındaki geçişlerin, birikmelerin ve karşıtlıkların tarihsel ilerleme içindeki salt mantıksal olan kodlarının çözümlenme çabasına denk düşer. Şu aşamada bizi ilgilendiren ise taklit edimlerinin duygusal ve karşılıklı koşulları olduğu için, *taklidin mantık-aşırı etkilerinden* kısaca bahsetmekle yetinerek, toplumsal hiyerarşilerin karşılıklı duygu durumlarını üretme ve işletme kapasiteleri ile ilgileneceğiz.

Tarde, insanların birbirlerini taklit etmelerinde iki genel eğilimin kural olduğunu belirtir: Taklidin zihinler-arası etkileri daima *içeriden dışarıya (ab interioribus ad exteriora)* ve *üstten asta (ab exterioribus ad exteriora)* doğru geçiş yapar.¹⁶³ Bu iki eğilim de birbirine bakışımıdır ve insanlar arası ilişkilerdeki karşılıklılığı ve hiyerarşik yapılanışı her bir toplumsal olgu içerisinde eşsüremli olarak kurarlar. Taklidin zihinler arasındaki geçiş güzergahlarını belirten bu her iki ilke de taklit edilen şeylerin bireyler nezdindeki niteliğinin, gruplar (sınıflar, zümreler, statüler) nezdindeki geçiş sıralamasını, mübadele düzenini, kısaca etkilerin sıradüzenini formüle eder.

¹⁶² Bkz. **A.g.e**, s. 144- 173.

¹⁶³ Bkz. **A.g.e**, s. 194- 243.

İçeriden dışarıya doğru yayılımın Tarde için iki anlamı vardır: “(1) fikirlerin taklidi daima onların ifadelerini önceler. (2) Amaçların taklidi araçların taklidini önceler.”¹⁶⁴ Fikirler ve amaçlar bir insanın zihninde meydana gelen içselliklerdir. Bu içsellikler her hâlükârda edimseldir; yayılabilir ve taklit edilebilirler, ancak aynı zamanda birbirleri ile ilişkileri sonucunda kendilerinden başka ve yalnızca dışsal olan ürünler de üretirler: Araçlar ve ifadeler. Araçlar ve ifadeler, taklit edilenlerin zihne dışsal olan fakat toplumsal olguya ait olmaları bakımından topluma içkin olan öğelerdir. İçsellikler ve dışsallıklar, amaçlar ile onların araçları ve fikirler ile onların ifadeleri daima belirli bir derecede birbirine bağlanmış, birbirlerini belirli ölçülerde gerektiren, çağıran, kısacası irtibat halinde olan şeylerdir. Ancak ilişkileri katî değildir; taklit ediminde işletilen toplumsal bağların özgül derecesine, diğer deyişle duygulara bağlıdır. Bu nedenle Tarde, her zaman eski amaçlara ulaşmak üzere yeni araçlara başvurulabildiğini ve eski istekleri tatmin etmek üzere ya da eski fikirlere yeni ifadeler kazandırmak üzere daima başka şeylerin taklit edilebileceğini belirtir.¹⁶⁵ Hatta tüm geleneksel amaç ve fikirler, kendilerini bir biçimde yaymak ve tekrar etmek üzere bizzat yeni araç ve ifadelerin taklit edilmesini özellikle kışkırtır. Diğer deyişle içsel amaç ve fikirler kendilerini yaymak üzere sürekli olarak yeni dışsal araç ve ifadelerin taklit edilmesine yönlendirir. Bu nedenle eski içselliklerin yeni dışsal amaç ve ifade biçimleri ile taşınan farklı fikir ve amaçlarla karşılaşması, insanda bunların yeni amaç ve fikirler uyandıracak şekilde etkide bulunmaları kaçınılmazdır. Zira yeni bir amaç ve fikrin bir insana bulaşması, ona yapışması, yavaş yavaş ve kademeli biçimde tortular oluşturması tam da eski fikir ve amaçların kendilerini farklı dışsallıklar üzerinden yayma çabalarında söz konusu olabilir.

¹⁶⁴ **A.g.e.**, s. 207.

¹⁶⁵ **A.g.e.**

Bu yeni dışsallıkların karşılık geldiği özgün ilişki biçimleri dolaylı formlar altında, yeni nicelikler, tüketim nesnelere ve davranış kalıpları gibi kendine ait başka araç ve ifade biçimlerini de beraberinde getirerek, kendi içsel formlarını parça parça içeriye aktarmaya başlar. Başka deyişle, taklit edilen yeni dışsallıklar yalnızca dışsal formları itibariyle değil, aynı zamanda karşılık geldiği yeni ihtiyaçlar, beklentiler ve duygu durumları itibariyle de bireylere tutunur ve bunlar eski amaç ve fikirlere göre daha fazla taklit edildikçe içsellikler olarak tortullaşmaya başlar.

Taklidin içeriden dışarıya doğru gerçekleşmesinin bir diğer anlamı ise toplumsal hiyerarşilerin değer dizgelerine göbekten bağlıdır ve taklidin *üstten asta yayılımının* temelini oluşturur. İçsellikler, diğer deyişle amaçlar ve fikirler daima onların araç ve ifadelerinden önce taklit edilir. Örneğin, zengin olma arzusu ya da üst bir mertebeye ya da statüye sahip olma arzusu daima bunların araçlarını ve ifadelerini, sermayeye sahip olma arzusunu ya da “soylu” inançlara sahip olma arzusunu önceler. İçsellikler, dışsallıklara oranlara daha hızlı yayılır ve daha önce taklit edilir, ancak taklit edilenler, modeller, öncelikle daima üst sınıflar ve yüksek mertebelerdir. İçeriden dışarıya ve üstten asta doğru yönelen taklidin birbirine denk düşmesi, taklit edilecek modelin mahiyeti ile ilgilidir. Bu anlamda daima öznel modeller (üst sınıfı imleyen içsellikler) nesnel modellerden (idealler, prensipler, ilkeler vs.) önce taklit edilir ve üst oldukları kabul edilen sınıfların, mahallerin, kişilerin misalleri, bunların alt misallerine nazaran model olmak bakımından galip gelir.¹⁶⁶ Tarde için taklidin içeriden dışarıya yayılımı, içselliklerin dışsallıklardan önce taklit edilme niteliği, her dönemde hâkim sınıfları aynı zamanda

¹⁶⁶ A.g.e, s. 194.

taklidin modeli yapan ya da tersinden, model olan sınıfı hâkim sınıf haline getiren taklit eğilimiyle aynı anlama gelir.¹⁶⁷ Taklidin zihinler-arası ya da mantıklar-arası etkilerinin içeriden dışarıya ve aynı zamanda üstten asta yayılımının bir sonucu ve uzantısı olarak Tarde, lüks tutku ve ihtiyaçların, basit zevkler ve ilksel ihtiyaçlardan daima daha bulaşıcı olduğunu belirtir.¹⁶⁸ Diğer deyişle hem taklit arzusu hem de taklidin edimi ilkin üst sınıfların içselliklerine, fikir ve amaçlarının kopyalanmasına ve tatminlerine yönelir. Neyin taklit edileceğine, taklidin neyi model alacağına dair bu telkin şeması, öncelikle lüks ihtiyaçların arzu ve inançların tatmin alanı olarak belirmesine koşut olarak, toplumun gelenekselci karakterini de meydana getirir. Taklit edimi, taklidin içeriden dışarıya ve üstten asta doğru yayılan hatları boyunca üst sınıfların arzu ve inançlarının biçimlenmiş ihtiyaçlara, beklentilere, tüketim ve tatmin telkinlerini benimsemeye tam manasıyla “boyun eğer”: “Tüm taklitler mantıksal olarak başka bir ayrımı olmayan iki büyük kategoriye ayrılır: Alıklık (*credulity*) ve uysallık (*docility*); sırasıyla inançların ve arzuların taklidi.”¹⁶⁹ Toplumsal düzenin genel karakterini betimleyen *kendiliğinden itaat* olgusu, Tarde için “başkalarının istencinin taklit edilmesi”nden¹⁷⁰ başka bir şey değildir

¹⁶⁷ A.g.e, s. 199.

¹⁶⁸ A.g.e, s. 196. Bataille da lüksün yayılımının zorunlu/biyolojik ihtiyaçların karşılanmasına nazaran toplumsal bakımdan öncel oluşunu, *israfın ve harcama zorunluluğunun* genel ekonomisi içerisinden iddia eder. Hatta bir sınıfı hâkim sınıf ya da bir statüyü üstün statü yapan şey tam da israfın ve hesapsız (büyümeye yönelik olmayan) harcamanın süreçlerini üstlenmesi, kanallarına yerleşmesi, bir anlamda bu göreve atanmasıdır. Krş; G. Bataille, **Lanetli Pay**, çev. Işık Ergüden, İstanbul, Sel Yayıncılık, 2017, s. 28.

¹⁶⁹ G. Tarde, 1903, s. 197.

¹⁷⁰ A.g.e, s. 193.

ve bizzat taklit etme arzusunun *üst içsellikler* ile kışkırtılması, taklit edilecek modellerin bizzat modelin toplumsal konum ve mertebesi ile telkin edilmesinin sonucudur.

Taklidin içeriden dışarıya ve üstten asta doğru yayılımı, toplumsal düzenin tekrarını garanti eden gelenekler, örf ve yapılagelişler olarak amaç ve fikirlerin dışsal biçimlerini edimselleştiren, toplumun gelenek-taklit eğilimine denk düşer. Gelenek-taklit kalıplaşmış dışsallıkların, biçimlerin yeniden üretiminden oluşur. Örneğin, yazın veya dil için imlâ, din için ritüel ve ayin, hukuki ve statüye bağlı ilişkiler için seremoni ve protokol, şiir için vezin daima bir teşrifat (*etiquette*) işlevi görmeleriyle imlemi, içsel arzu ve inançları hizaya sokmaya yararlar.¹⁷¹ Ancak bireylerin imlemlerinin kendiliğinden özgür, bilinçli ya da iradi olduğunu varsayarak biçimsel kalıpların bunları sürekli bir baskı altında tuttuğunu varsaymak yanılıdır. Taklidin özgür, bilinçli ya da iradi edimleri de dahil, imgelemi amaçlar ve fikirlerle dolduran her şey o ya da bu şekilde telkinle zihne yerleşmiş durumdadır. Bir başkasının inancına inanmak (alıklık) ve bir başkasının istencini kendi istenci olarak kopyalamak (uysallık), toplumsal düzenin temel ve genelleşmiş fakat içkin taklit edimidir. Ancak taklit ediminin *mantıklar-arası etkisinin* izdüşümü olan inançlara dair alıklık ve arzulara dair kendiliğinden itaat hiçbir zaman tam anlamıyla kusursuz ve tam değildir, çünkü toplumun tüm bir gelenekselci telkin düzeneği, geleneksel içselliklerin kendilerini yeni dışsallıklarla, araç ve ifadeler içerisinde tekrar etme tutkusu sonucu istikrarsızlaşması ile malûdür.

¹⁷¹ A.g.e, s. 190.

Gelenek içinden taklit tam anlamıyla toplumsal bir uyurgezerliktir. Bu anlamda büyük oranda bilinçdışı ve gayri iradi taklitlerle işler. Zira bilinçli bir taklidin genelleşmesi onun bilinçdışı bir edimselliğe sahip oluşuyla büyük oranda doğru orantılıdır.¹⁷² Neyin taklit edileceğine dair taklidin içeriden dışarı ve üstten asta yayılımı ise taklitçi bir itaat dizgesine denk düşer. İtaat edilen hem üst sınıf ve statülerde belirginleşmiş modellerin toplumsal konumlarına hem de buradan bireylere çökelen telkinlere boyun eğme, benimseme, kanıksama olarak meydana gelir. Ancak geleneklerin, gelenek-taklidin büyük oranda gayri iradi ve bilinçdışı olan örgütlenişi, onların salt birer ifadeler ve araçlar şeklinde, diğer deyişle dışsallıklar şeklinde bireylerde tutundukları anlamına gelir. Gelenekler, kişilerin onlara bağlılığı, bağımlılığı ya da duygu yoğunluklarından bağımsız olarak, bir anlamda amaçları gizlenmiş araçlar ve fikirleri unutulmuş ifadeler olarak, diğer deyişle *kanılar* şeklinde bireylere tutunur ve taklit edilir. Bu anlamda kanılar, her ne kadar dışsal biçimler de olsalar, içsel fikirlerin taklidine nazaran daha dayanıklıdır, çünkü “etkin durumların karşılıklı empenyemesine¹⁷³ dayanan örfi, dini ve ahlaki kanılar, görüşlerden ve hatta ilkelere dahi çok daha birbirine kenetli haldedir.”¹⁷⁴

Gelenekler halinde bireylerde tortullaşmış dışsallıklar, bir yanda yeni içselliklerin taklidine karşı bir direnç gösterirken, aynı zamanda onların karşılık geldiği dışsallıkların taklidine aynı direnci göstermez ve hatta üstten gelen telkine büyük bir arzu ile boyun

¹⁷² **A.g.e**, s, 193.

¹⁷³ Empenyelenme: Bir maddeyi bir başka madde ile doldurmak, doyurmak, geçirgenliğini yok etmek.

¹⁷⁴ **A.g.e**, s. 197.

eğerler. “Bir kişi bir diğerini kopyaladığında, bir sınıf diğerinin kıyafetlerini, mobilyalarını ve eğlencelerini örnek aldığında, onların yaşamlarının dışsal tezahürleri olan ihtiyaç ve kanılarına da sahip olmuş olur”. Öyle ki, bu dışsal tezahürlere sahip olmak daima onların içsel öncüllerini de beraberinde taşır ve “sonuç olarak, tilmizin iradesi, kendi isteği ile istenerek ödünç alınabilir ve ödünç alınmak zorunda kalınmış olur.”¹⁷⁵ Dışsallıklar aracılığıyla kişiden kişiye ve sınıftan sınıfa bulaşan içsellikler, taklidin içeriden dışarıya genişleyen telkin hatlarını takip ederek tilmiz ile model arasındaki *irade değiş tokuşunu* meydana getirir. Kopyalanan bir dışsallık, aynı zamanda tilmizin iradesinin modele teslim edilmesi, tilmizin kendi iradesini ödünç vermesi ve model üzerinde o iradeyi ödünç alması zorunluluğunu beraberinde getirir. Tarde, kopyalanan dışsallıkların iradeler üzerinde gerçekteşirdiği bu alıp verme ve karşılığa zorlama ilişkisinin en yoğun biçimde duygu (*emotion*) ve kanaatlerde (*conviction*) de karşımıza çıktığını belirtir: “İstem, duygu ve kanaatlerle birlikte en bulaşıcı psikolojik durumlardır.”¹⁷⁶ Bu noktada Tarde, taklit edimini kuşatan bir karşıtlığı tespit eder. İçsellikler, her türden psikolojik durumlar, taklit edilmesi en yoğun ve hızlı şeyler olarak karşımıza çıkmaktayken, özellikle yeni fikirlere nazaran birbirine çok daha kenetli ve farklılaşmaya kapalı geleneksel dışsallıklar bir yanda yeni içselliklere direnç gösterirken, diğer yanda onlara karşılık gelen dışsallıklarla kendini yeniden üretmeye yoğun bir arzu duyarlar. Bu karşıtlığın temelinde daha en baştan *inanç* ve *arzu* arasındaki niteliksel bir toplumsal katmanlaşma farklılığı bulunur: İnançlar, büyük oranda dışsallıkların yeniden-üretimine bağlı statik, yersel ve görece daha sabit güçlerken; arzular, içselliklerin yeniden-üretimine bağlı dinamik, akışkan ve

¹⁷⁵ A.g.e, s. 197, 198.

¹⁷⁶ A.g.e.

görece daha hareketli güçlerdir.¹⁷⁷ Tam da bu nedenle, “yeni düşünceler, yeni fikirler bir toplumda yeni ihtiyaçlara göre çok daha hızlı bir şekilde yayılırlar. Bu yüzden zihinlerde bir devrim geleneklerdeki ve yaşam biçimlerindeki bir devrimden önce gelir hep...”¹⁷⁸

Fikirlerin yayılması ile onlara karşılık gelen dışsallıkların yayılması arasındaki karşıtlık, bireylerin taklit ediminde genelleşmiş bir geçiş, her bireyin taklitler arası bir eşik mahalli olarak belirmesiyle sonuçlanır. Taklitteki geçiş her birey için parça parça, düzensiz ve çoğunlukla olumsuzdur, fakat olgunun kendisi belirli bir düzeydeki ortaklığı, belli belirsiz bir *hattı* ve dolayısıyla toplumsal bir yarığı oluşturur. Gelenekler, bir yanda, farklı ifade araçları ve biçimleri içinde tekrarlanma arzularının sonucu olarak, bu dışsallıklara bağlı diğer fikir ve amaçlarla karşılaşma riski altındadır. Diğer yanda ise içten dışa ve üstten asta yayılan her yeni içsellik, diğer deyişle taklidin yeni bir telkin hattı, kendisinin ürünleri olan ifadelere, ihtiyaçlara ve tatmin araçlarına nazaran daha hızlı yayılarak, bireylerde veya gruplarda billurlaşan iki karşıt taklit dalgasının bir yarık ve geçiş eşiğinin oluşmasıyla sonuçlanır. Taklit ediminin genelleşmiş yarılmasının görünümüleri olan bu iki yön, aynı toplumsal bölünmenin iki yakasını, iki ayrı perspektifini oluşturur. Bu yarılmanın, toplumsaldaki bu ilkesel bölünmenin en yaygın karşılığı, yeni içselliklerin eski dışsallıklarla sürdürülmesi, telkinle yayılan yeniliklerle beraber eski dışsallıkların yeniden üretilmesidir.¹⁷⁹ Böylece farklı modeller aynı bireyde içsel ve dışsal taklitleri bir

¹⁷⁷ G. Tarde, 2004b, s. 36.

¹⁷⁸ G. Tarde, 2004a, s. 173.

¹⁷⁹ G. Tarde, 1903, s. 210, 211.

karşıtlık oluşturacak, taklit ediminde birinden diğerine bir geçişi söz konusu kılacak şekilde yerleşir.

Taklidin telkini ile edimi arasındaki, taklit arzusunun kaynağı ile taklidin konusu arasındaki bu farklılık, taklitlerin yayılımını daima belli düzeyde bir çatışma, karşıtlık şeklinde oluşturur ve burada bireyin taklit edimini tanımlayan şey daima belirli bir düzeydeki “ara”da kalmışlık, farklı modellerin oluşturduğu zıtlıkların bir taklit mahalli oluşturmasıdır. Bir taklit ediminin arzusu daima içeriden gelir, fakat bu arzuyu kışkırtan telkin dışsallıkların bir çarpışmasının, üst üste binişinin ürünüdür. Bu nedenle her taklit, içeriden dışarıya ve üstten asta doğru düzenli bir bütünlük ya da birlik içinde değil, daima toplumsal bir bölünmenin yarığında geçerek aktarılır. Bireylerin karşılıklı ilişkisinde ise bu bölünme kendini farklı, değişken ve eşitsiz olabilen bağlamlarda karşılıklılığın eylemler arası geçişlerinde; duyguların, beklentilerin ve tatminlerin karşılıklı alış-verişinde gösterir.

Toplumsal bir ilişki daima karşılıklı bir ilişkidir. Ancak karşılıklılık ile eşitliği birbirine karıştırmamak gerekir. Eşitlik, karşılıklı ilişkilerin koşullarıyla yalnızca biridir. Diğer deyişle toplumsal düzlemde karşılıklılık, hiyerarşik ilişkilerin de karşılıklı olarak karşılanabileceği varsayımını beraberinde getirir. Bu anlamda karşılıklı bir ilişki, tarafları hiyerarşik bir düzen içinde dahi olsa, daima yatay bir ilişkidir; ancak karşılıklılığın söz konusu olduğu alıp vermelerin karşılığı eşitsiz ve buna rağmen karşılıklı olabilir. Karşılıklılık ancak karşılıklı edimler içinde, bu edimlerin birbirlerini karşılamaları ölçüsünde söz konusu olur ve temel öğeleri *duygulardır*. Diğer deyişle, karşılıklı bir

ilişkide alınıp verilen karşılıkların karşılıklılık konusu daima duygulardır. Duyguların karşılıklılığın konusu olarak karşılıklı edimlerin toplumsal mahiyetini belirlemeleri ise onların toplumsal bir değer dizgesine ve hatta değerler hiyerarşisine tabi kılınmasına bağlıdır. Toplumsal düzen insanların, zümrelerin ve sınıfların hiyerarşiye tabi kılınmasından evvel, hislerin, duyguların ve hatta algıların bir hiyerarşiye yerleştirilişini öngörür. Bundan ötürü Tarde, bulaşma derecesi daha fazla olan duygulardan, taklide daha meyyal olan hislerden bahsederken bunların üst sınıflar ve “erdemli eylemler” ile kurulan karşılıklı bağıntısını öne sürer.¹⁸⁰ Duygular bir yandan taklitle taşınan toplumsal bağlara bireylerin aidiyet yoğunluklarını ifade eden ve bu anlamda ortaklaşılan belirli türden bir toplumsal olguya işaret ederken, diğer yandan tüm bu nitelikleri ile verili toplumsal katman ve hiyerarşilerin belirli bir değerler dizgesine sokarak manipüle ettikleri, kışkırttıkları, teşvik ettikleri ya da baskıladıkları bireyselleşme kiplikleridir. Bu anlamda bir duygu, failinin hissiyatından evvel belirli karşılıklılık düzenekleri içerisinde düzenlenerek, ifadeleri ve araçları kurgulanarak ve değerleri belirlenerek toplumsallaştırılmıştır.¹⁸¹ Ancak duyguların değerlerinin hiyerarşisi, toplumun daha en baştan içsellikler ile dışsallıklar arasında, amaç ve fikirler ile onların araç ve ifadelenişleri arasında her bireyde farklı bir yoğunlukta olan, fakat taklit ediminin kendisine içkin olması bakımından kaçınılmaz bir toplumsal olgu olan bir yarığı, bölünmeyi beraberinde getirir. Zira eylemlerin karşılıklılığı, bu bölünme içerisinde kurulur ve onu yeniden üretir.

¹⁸⁰ A.g.e, s. 195.

¹⁸¹ A.g.e, s. 196.

2. Toplumsal Mesafe ve Geçiş

Zihinler-arası bir etki ancak zihinler arasında bir mesafenin varlığı koşulunda söz konusu olabilir. Bu mesafeyi kat eden arzu ve inançlardır, fakat mesafeyi sosyolojik anlamı ile kuran ise *duygulardır*. Bir önceki kısımda bahsettiğimiz üzere, toplumun varlığına içkin olan bölünme, amaç ve fikirlerin taklidinin araç ve ifadelerin taklidine öncel oluşundan başlayarak her bireyde olası bir taklitler (modeller) çekişmesini ve en genel düzlemde, sınıflar ve zümreler arası eşitsizlikler içerisinde billurlaşan, ilişkilerin karşılıklılık hiyerarşilerini duygular, anlamlar, kanılar ve iradeler üzerindeki eşitsizlikler ile kuran toplumsal düzeni ortaya çıkarır. Bir toplum, sınıflar, kastlar, zümreler gibi kurumsallaşmış eşitsizlikçi dizgelere bölünmezden evvel, daha en baştan inancın statik karakteri ile arzunun dinamik karakterinin yarattığı karşıt edimler nedeniyle içselliklerin taklidi ile dışsallıkların taklidi arasında spesifik bir duygular hiyerarşisi yaratacak şekilde bölünmüş durumdadır.¹⁸² Bu bölünme, toplumsal birliğin söz konusu edilebildiği en temel ortaklaşılın olguyu, *paylaşılan inancı* oluşturur: “Toplumlar, bir başka inancı desteklemek ya da engellemek üzere uzlaşarak ya da zıtlaşarak organize olurlar.”¹⁸³ Demek oluyor ki, bir inanç üzerine uzlaşma kadar bir inanç karşısındaki zıtlık da ifade ettiği

¹⁸² Toplumsal birliğin siyasal mekanizmasının topluluğa içkin olan bir tür bölünmüşlük ile koşullu oluşuna dair bir analiz için, bkz. M. Gouchet, “Anlam Borcu ve Devletin Kökenleri: İlkelerde Din ve Siyaset”, çev. Ozan Erözden, (der) Cemal Bâli Akal, **Devlet Kuramı**, Ankara, Dost Yayınevi, 2011, ss. 33-71.

¹⁸³ G. Tarde, 1903, s. 146

uyum ve mesafelenme biçimi bakımından bir toplumu niteleyebilecek başlıca etken olarak karşımıza çıkar.

Her mesafe, ilişkinin gerçekleşeceği mahalli oluşturur ve Tarde, toplumsal bir ilişkinin daima bireyler ve sınıflar arasındaki mesafenin azalması anlamına geleceğini iddia eder. Bu anlamda mesafenin azalması, aynı zamanda farklılığın da azalması, tarafların birbirine benzeşmesi anlamına da gelir. Tarde, “demokratik” olarak adlandırılan periyotlarda sınıflar arası mesafenin en düşük ve etkiler bakımından en benzeştirici (yakınlaştırıcı) olduğunun altını çizer.¹⁸⁴ Toplumsal bölünmenin bir ifadesi ve çeşitli biçimler altındaki hiyerarşilerin birbirleri arasındaki ilişkileri düzenleyen araç olarak mesafe, verili bütünsel varlığı ile değil, organize ettiği yakınlıklar ve uzaklıklar ile edimselleşir. Tarde, toplumsal anlamıyla mesafenin, taklidi yakınlıklar ve uzaklıklar kurarak gerçekleştirmesine “modelin koşulluluğu” adını verir:

Model koşulsuz olsaydı, en üst olan daima en çok taklit edilen olurdu. Ancak gerçekte, en çok taklit edilen en yakındaki en üsttür. Gerçekten de, bir modelin örneklik etkisindeki mesafesi, üstlüğü ile ters orantılıdır. Burada bahsettiğimiz mesafe, sosyolojik anlamıyla anlaşılmalıdır. Fiziksel olarak mesafe ne kadar açık olsa da, biriyle çok sayıda ve gündelik ilişkilerimiz varsa ve onu taklit etme arzumuzu tatmin edecek olanaklara sahipsek, bu bakış açısıyla mesafe az demektir. En az mesafedeki en yakındaki taklidi yasası, en üst toplumsal tabakalarca oluşturulmuş örneğin kademeli ve ardışık

¹⁸⁴ A.g.e, s. 225.

*karakterini açıklar. Sonuç olarak diyebiliriz ki, daha düşük bir sınıf daha üst bir sınıfı taklit etmek üzere kendini konumlandığında, bu ikisi arasındaki mesafe azalmış olur.*¹⁸⁵

Tarihsel dönemler içinde toplumların hiyerarşik düzenini, sınıfların birbirleri ile ilişkilerini, mesleklerin statü farklılıklarını ve başka her türden kurumsallaşmış farklılığın birbirlerine göre konumlarını düzenleyen şey, en nihayetinde zihinler-arasındaki ilişkilerin gerçekleşeceği ve bu ilişkilerin taraflar nezdindeki duygusal karşılıklarını belirleyen bölünmenin mesafeleri örgütlenme rejimidir. Aristokratik, demokratik, kast sistemine dayalı vs. her toplumun hem yatay hem de dikey ilişkileri düzenleyen belirli bir mesafeler örgütlenişi vardır ve toplumsal ilişkilerdeki karşılıklılık, bu mesafenin uçlarının birbirlerine göre konumlanışlarına bakışımıdır. İster bireysel isterse de grup ilişkileri açısından olsun, sosyolojik anlamı ile hiçbir mesafe boşluktan oluşmaz ve eylem aralıkları, kalıpları, sıralamaları ve kodları ile doludur. Dahası, toplumsal hiyerarşilerin ilişkilerin bağlamına koşullu olan kademelenişi, birbiri ardına belirli bir düzende dizilişi de Tarde'ın bahsettiği "en yakındaki üstün taklidi" ilkesinin sonucu ve aynı zamanda onun yeniden-üretilişidir.

Ancak toplumsal mesafenin en yakındaki üstün taklidi ile edimselleşmesinin tek anlamı toplumsal hiyerarşilerin bağlamsal kademelenişi değildir. Bu ilke, hiyerarşik ilişkilerin toplumsal eğilimini gösterdiği kadar, eşitler arası ilişkilerin, sınıflar ya da diğer gruplar arası ilişkilerin düzlemine dair karakteristik bir unsuru da açığa vurur. Bir mesafe, iki toplumsal entite arasındaki ilişkinin karşılıklılık bağlamı, taraflar dikey ya da yatay

¹⁸⁵ A.g.e, s. 224.

kademelerde de konumlanmış olursa olsun daima dikeydir. Bir toplumsal ilişki, toplumsal bölünmüşlüğü karşılığı olan eşitsizlikçi iktidar ilişkilerinden bir karşılaşmanın en küçük, sıradan ve rutin ögesine kadar daima belirli ölçüde eşitsiz olan iki ayrı toplumsal konumlanışın, değerler hiyerarşisinin yerleştiği özgül bir kademelenişin mesafesinde, üstün ve astın görelî, değişken ve bağlamsal, fakat daima bir biçimde yerleşmiş olduğu ve tam da bu konumların karşılıklılığın konusunu oluşturduğu edimdir. Toplumsal mesafe, en yakınlar için bile olsa, her halükârda karşılıklı ilişkinin kimin tarafından başlatılacağına dair bir dikeyliği, ast/üst ilişkisini varsayar.

Tarde için demokratik bir toplumda taklidin mesafesi, model ile tilmizin yer değiştirebilirliği ya da modelin üst statüsünün soy bağı ile belirlenmiyor oluşuyla tanımlanır.¹⁸⁶ Aynı zamanda demokratik toplumlarda karşılıklılığın derecesini de belirleyen tarafların konumlarının eşdeğerliğidir, fakat karşılıklı eşdeğer karşılıklar dahi toplumsal mesafelerin dikey karakterinden azade değildir. Karşılıklı taklit, diğer deyişle zihinler-arası etkilerin çift taraflı boyutu, özellikle modern demokrasilerde çeşitli uzmanlaşma ve profesyonelleşme alanlarındaki telkin gücünün eşitsizliğine bağlı olarak karşılıklılık derecesinde sürekli orantısızlıklar oluşturur. Diğer taraftan toplumsal rollerin ve mekânsal örgütlenişin gerek verili değerler dizgesi gerekse de bireylerin buralarda yerleştiği konumlara bağlı olarak kanıksanmış farklılıklar ve eşitsizlikler üretmediği bir ilişkiden modern demokratik toplumlar için dahi bahsedilemez.

¹⁸⁶ A.g.e, s. 367.

Toplumsal mesafe, aynı zamanda taklitler arası geçişlere, bir kişinin bir taklitten diğerine (bir benlik taklidinden diğerine) geçişine karşılık gelen çeşitli bireyler-arası mesafelerin duygu durumlarına da denk düşer. Çünkü üstün taklidi mutlak olmayıp “en yakın üstün taklidi anlamına geldiği gibi, en yakın üst de mutlak değil daima bağlamsaldır. Toplumsal bölünmüşlük mesafenin nesnel düzleminin düzenini koyutlamaktayken, karşılıklı (yüz yüze, birebir) bir ilişki bireylerin birbirlerinin konumlarını yanlış ya da doğru, bilinçli ya da bilinçsiz olarak yerleştirmesine, diğer deyişle mesafenin öznel koyutlanışına bağlıdır. Mesafenin öznel gerçekleşmesini toplumsal bir edim haline getiren şey, koyutlanan mesafelerdeki uyum, *karşılıklı karşılıklık*, Tarde’ın kullandığı anlamıyla bireyler arasındaki (saf) hukukun karşılıklı teslimidir.¹⁸⁷ Bir ilişki anı, mesafenin öznel koyutlanışına ve taraflar nezdinde bu mesafeye izdüşen, uyumlu olan ya da olmayan spesifik duygu durumlarına ve ilişkiler arası her geçiş de duygu durumlarındaki geçişlere denk düşer.¹⁸⁸

¹⁸⁷ **A.g.e**, s. 58.

¹⁸⁸ Tarde için duygular arası geçişlerin toplumsal birliğe denk düşen iki ana damarı bulunur: Umut ve korku. “Toplumsal yaşam, yeni arzular uyandıracak yeni fikirler tarafından kesik kesik uyarılan belli belirsiz umutların ve korkuların süregiden hengamesinden başka nedir ki? Arzuların çekişme ve rekabetlerine odaklandığımızda toplumsal teleolojiye, umutların çekişme ve rekabetlerine odaklandığımızda toplumsal mantığa varırız” (G. Tarde, 1903, s. 160). Her türlü fikirler üzerindeki mücadele, karşıtlık ya da rekabet, Tarde için duygu durumları arasındaki geçişliliğin belirli ve genel bir ritmini; farklı amaçlara yönelen arzuların birbirleri arasındaki rekabette ve hatta zıtlıktaki kolektif bir uyumunu oluşturur.

3. Toplumsal Birlik ve Kararsızlık

Nasıl ki herhangi bir ilişki tarafların birbirlerini etkileyeceği mahal olarak ve arzu ve inançların kat etmesi gereken bir karşılıklılık düzlemi olarak *mesafeyi* varsayıyorsa, her bireyin kendi taklit edimi ile girdiği *benlik taklidi* ilişkisinde de bir mesafe bulunur. Ancak bireyin kendi taklit edimi ile arasındaki mesafe salt zamansaldır; Tarde bunu her taklit edimini önceleyen bir gecikme, tereddüt olarak adlandırır.¹⁸⁹ Bir taklit eyleminin öncesine yerleşen tereddüt, bir taklit halkasındaki özgün bireyleşme, taklitteki farklılaşmanın ortaya çıktığı direnç anıdır. Bu anlamda tam anlamıyla taklitteki gecikme bireysel bir olgudur ve aynı zamanda taklitteki bireyliğin parıldadığı duraklama-geçiş mahallinin de anlık olarak belirişidir. Fakat diğer yandan ise taklitteki gecikmenin nedeni tamamen toplumsaldır ve önceki taklit eylemlerinin deneyimleri, diğer başarılı taklitlerin etkileri sonucu ortaya çıkar;

Bir taklit eyleminin önüne yerleşen tereddüt yalnızca bireysel bir olgu da olsa, bunun toplumsal olgulardan, diğer başarılı taklit eylemlerinden kaynaklandığını eklemek isterim. Bir kişinin, kopyalamak üzere olduğu bir diğerinin rasyonel ya da prestije dayalı etkisine karşı koyduğu direnç, daima önceden deneyimlediği bazı etkilerin sonucudur. Taklitteki gecikme, şimdiki taklit ile farklı taklit eğilimlerinin zihinsel bir kesişim oluşturması sonucu oluşur. Taklidin yayılmasının bile başka bir taklitle karşılaşma ve mücadele ile gerçekleşebildiğine dikkat çekmek gerekir.¹⁹⁰

¹⁸⁹ A.g.e, s. 166.

¹⁹⁰ A.g.e, s. 166, 167.

Bir taklit dalgasının yayılımını başka taklit dalgaları ile karşılaşmalar ve mücadeleler içerisinde gerçekleştiği gibi, bir kişinin bir taklit eylemini gerçekleştirmesi daima belirli oranlarda karşıtlığı, zıtlığı ya da uyumu ifade eden fakat her halükârda taklit edimleri arasında bir geçişi ve bu geçiş aralığında ortaya çıkan bir gecikmeyi, tereddüdü veya kararsızlığı beraberinde getirir. Her tereddüt, taklitteki her geçiş, benlik taklidindeki bağlamsal her kayma, toplumsal bölünmüşlüğü ve bireyin tekil taklit edimi ile mesafesinin bir ifadesidir, çünkü bunlara neden olan her başarılı taklit deneyimi, en nihayetinden bunları kat ederek bireye yerleşmiştir. Ancak bireysel kararsızlığın, taklitteki tereddüdün, toplumsal birliğin ikiye bölünmüş yapısı ile çok daha içsel ve bütünsel bir bağı da vardır.

Bireysel kararsızlığı ve taklitteki tereddüdü genel bir toplumsal olgu ve paylaşılan bir ortaklık haline getiren dizge, daha en baştan taklit ile icat (toplumsal olan ile toplum-dışı olan) arasındaki burgulanmış ilişkiden kaynaklanır. Bir icat buluş ya da keşif, çeşitli taklit dalgaları ile aktarılmış birden çok icadın arzu ve inanç ürünlerinin bir beyinde yeni bir bağlantı, taklit edilecek arzu ve inanç bileşkesi oluşturmasıyla meydana gelir. Binlerce farklı ve dağınık “küçük anonim işçinin” bir dehanın beyninde kendi olağan ritimlerinden başka *bir* titreşim ritmi meydana getirmesi ile bilimsel bir teori, sanatta yeni bir biçim, yeni bir endüstri, insanlar arasında eskisine oranla daha bütünsel bir ilişki tarzı vs. ortaya çıkar.¹⁹¹ Ancak bir icat, iki ayrı taklit dalgası arasında sıkıştırdığı binlerce taklit etkisini birleştirdiği ölçüde düşüncedeki ve taklit edilmesi halinde çeşitli arzu ve inançlardaki birleşmeyi kurduğu kadar, yeni bir toplumsal kutuplaşmayı ve ikiliği de oluşturarak,

¹⁹¹ G. Tarde, 2004b, s. 56, 57.

toplumsal bölünmüşlüğe yeni bir veçhe ve yoğunluk tarzı kazandırır. Tarde, her icadın ardına yerleşen ve onun sonucu olan yeni ikiliği *mantıksal düello* olarak adlandırır.¹⁹² Bu kavram aracılığıyla bir icatla ortaya çıkan çeşitli taklit dalgalarının birleşmesi süreci ile bu sürece eşlik eden *kararsızlıktaki yoğunlaşmayı* işaret eder. Her icat, öncülü olan bir dizi farklı taklit dalgasını birleştirirken, icadın toplumsal olarak taklit yoluyla yayılıp yayılamayacağına dair o ya da bu şekilde sonuçlanacak daha yoğun bir taklit ikiliği oluşturur. Tarde, icatların taklit dalgaları arasındaki hem çokluğu birleştirme hem de aynı zamanda yeni ikilikler kurma sürecinin, zihinler üzerindeki benzeştirici ve tekleştirici mahiyetinden şu şekilde bahseder:

*Başka bir ifadeyle, düşüncenin alanı tekleşerek ve genişleyerek ilerliyor ve kendi alanıyla birlikte, kendisinin ruhu olduğu her türden sosyal değerlerin alanı tekleşerek ve genişleyerek gider. Değerin yüzey olarak bu yayılımı üstelik karşılıksız değildir; ve kendisi gerçekleşmeye devam ederken, tekbiçimliliği daha yaygın oldukça değişimleri daha hızlı olan, değer olarak daha büyük bir değişkenlik, bir kararsızlık ona eşlik eder.*¹⁹³

Topluma için olan toplumsal bölünmüşlüğün düşüncelerdeki ve dolayısıyla taklidin konusundaki birleşmenin karşılığı, taklit edimini önceleyen kararsızlığın artan yoğunluğudur. Keza değer, arzu nesnelere üzerindeki tatmin beklentisine dair inanç yoğunluğunun, tekleşmesine ise değerdeki bir değişkenlik artışı karşılık gelir. Tarde, düşüncedeki ve onun toplumsal izdüşümü olan değerdeki tekleşmeye karşılık gelen artan orandaki kararsızlığı daha en baştan tekrar'ın evrensel işleyişine koyutlar:

¹⁹² G. Tarde, 1903, s. 155.

¹⁹³ G. Tarde, 2004a, s. 72.

“(T)ekrarın ideası tüm evrene hâkim olsa da onu kuramaz (...*although the idea of Repetition dominates the whole universe, it does not constitute it*).”¹⁹⁴ Tekrar, düzenliliğin sürekliliğini, onun yeniden üretimini garantileyen şeydir; düzenliliği ve herhangi bir sürekliliği kuran çekirdek ise daima bir tür *düzensizliktir*. Her düzenliliğin merkezinde kurucu bir düzensizlik olmak durumundadır. Tarde, bu kurucu düzensizliğin, tekrarın sonucu olan benzerlikleri içerdiğini ve bu anlamda daima “aynı miktarda” bir düzensizlik olduğunu fakat kapsadığı öğeler ve onların birbirleriyle ilişkisi bakımından “tanımlanamaz” olduğunu belirtir:

*Öyleyse, dünyada farklı biçimler altında ortaya çıkan aynı miktarda düzensizlikten başka bir şey yoktur. Her şeyin yanı sıra, bu değişken formların belirli bir tanımlanamaz benzerliği olması gerekir. Orijinal düzensizlik genişleyen kopyalarında, türeyen düzensizliklerde yansıtılır. Bundan, Tekrar ideasının tüm evrene hâkim olduğu fakat onu kurmadığı sonucu çıkarıyorum. En derinde, bence dünya, engin olduğu kadar tekdüze olmayan, içkin, sonsuz ve sonu gelmez çeşitliliğin belirli bir toplamıdır.*¹⁹⁵

İcatların taklit dalgaları üzerindeki birleştirici etkisi ile toplumsal bölünmüşlüğü icat üzerinde ürettiği ikili taklit dalgaları sonucunda meydana gelen “düşüncedeki tekleşme” süreci, aynı zamanda her taklit edimini önceleyen kararsızlığın belirli bir hat üzerinde yoğunlaşmasına, toplanmasına karşılık gelir. Bir toplumda taklidi önceleyen bireysel tereddütler, taklit edimini kuran taklitteki düzensizlikler olarak daima aynı miktardadır, fakat taklidin düzlemi tekleştiçe ve topluma içkin bölünmüşlük ile

¹⁹⁴ G. Tarde, 1903, s. 383.

¹⁹⁵ Tarde, **a.g.e**, s. 383.

düşüncedeki tekleşme üst üste bindikçe, taklitteki kararsızlıklar da ortaklaşmaya, yakınlaşmaya ve aynı miktarda olan düzensizlik unsuru belirli bir yerde yoğunlaşmaya başlar. Diğer deyişle, toplumsal birliğin yoğunlaşması aynı zamanda kurucu düzensizliğin de yoğunlaşmasıdır ve bu yoğunlaşma, taklitteki gecikmenin, tereddüdün ya da kararsızlığın -icadı da içine alan- “birel mantığı”ndan paylaşılan, benzeşilen ve ortaklaşılan düzensizliğin “toplumsal mantığı”na geçişi oluşturur.¹⁹⁶

Taklitler arası bir çekişmeyi, bireysel bir kararsızlığı toplumsal bir kararsızlığa aktaran şey, Tarde için bireyin kararından ibarettir: “...bireysel kararsızlık (*irresolution*) sonlandırıldığında, toplumsalinki başlar.”¹⁹⁷ Benimsenecek ve uygulanacak her taklitte, önceki taklit deneyimlerinden kaynaklanan bir engel öncel olarak bulunur ve her taklit ile; “(...) insanın yüreğine ve aklına bazı birtakım çekişmeler yerleşir. (...) Bir kişi, seçiminde tereddüt ettiğinde, taklidinden sakınmış olur. Ancak yalnızca taklit eden kişi toplumun bir parçasıdır. Nihayetinde taklit ettiğinde, bir karara varmış olduğu anlaşılır.”¹⁹⁸

Bireyin bir taklitte karar kılmasıyla taklitteki ikilem ve kararsızlık yok olmaz. Birey, karara vardığı taklit eylemiyle toplumsal olguya ortak olduğu ölçüde, kararsızlık da bireysel tereddüitten çıkıp toplumsal bir veçheye bürünür. Böylece kararın konusu olan taklitteki çekişme, bir “mantıksal düello” olmaktan çıkarak toplumsal bir kutuplaşmanın

¹⁹⁶ **A.g.e**, s. 382.

¹⁹⁷ **A.g.e**, s. 166.

¹⁹⁸ **A.g.e**, s. 165.

ve yoğunluğu giderek artan bir kararsızlık ortaklığına geçiş yapar. Tarde kurumsallaşmış, gelenekselleşmiş ve çeşitli dönemler boyunca birbirini takip eden her taklit katmanında ve en doğal görünen kalıplaşmış ilişki biçimlerinin kaynağında, birbirleriyle çatışık iki ayrı taklit dalgası arasında genelleşmiş toplumsal düzensizliği, kararsızlık hatlarını bulur:

Bugünkü inanç ve geleneklerimizde demirlemiş ya da kök salmış her şey ateşli bir tartışmanın konusu olarak başlamıştır. Analığını bir ihtilafın yapmadığı herhangi bir barışın tesisinden bahsedilemez. Gramerler, kodlar, ilmihaller, yazılı ya da yazısız anayasalar, hâkim endüstriler, nazmın egemen sistemleri, bunların hepsi toplumsal çatışkılarının yavaş ve kademeli olarak oluşturdukları, toplumun kategorik temelleridir. Her gramer kuralı, kendisine kısmen karşıt olan konuşma alışkanlıklarının genişlemesine karşı diğer konuşma alışkanlığının yayılmasının zaferinin ifadesidir. Fransız yasasındaki her madde, sokaklardaki kanlı kargaşaların, habercilerin ateşli tartışmalarının, meclislerdeki fırtınalı hitapların sonrasındaki bir pazarlık ya da anlaşmadır. Her anayasal prensip devrimlerin izinde kabul edile gelmiştir, vs.¹⁹⁹

Her bireyin taklit edimini önceleyen gecikme, neyin taklit edileceğine dair tereddüt ve kararsızlık, toplumsal düzene içkin olan kurucu düzensizliğin en küçük ve dağılmış haldeki bir parçasıdır. Bir bireyin tereddüdü, toplumsal düzen içerisinde belki de onun en öznel çekirdeğidir, fakat aynı zamanda, bu tereddüdün nedeni başka taklit edimlerinin etkisi sonucu olduğu ve taklidin gerçekleştirilmesi ile birlikte taklit dalgaları içerisinde diğer bireylere aktarılacağı için ziyadesiyle toplumsaldır. Her taklit, bir yanda toplumsal birliğin yoğunlaşması, yayılması yolunda insanlar arası mesafenin azalması ve

¹⁹⁹ A.g.e, s. 168.

toplumsal bölünmüşlüğün aralığının kapanması anlamına gelirken, diğer yanda bireysel tereddüdü toplumsal olana aktaran, belirli yerlerde yoğunlaştıran bir edim olma özelliğini gösterir. Tarde'ın deyişini tekrar aktarmak gerekirse, “bireysel kararsızlık sonlandırıldığında, toplumsalinki başlar.”²⁰⁰ Hem bir icadın taklit edilmesi hem de evvelki bir taklit hattının yayılması, toplumsal bölünmenin ifadesi olan bir taklitler çatışmasını, taklitteki kutuplaşmayı beraberinde getirir.²⁰¹ Diğer deyişle, her taklit edimi taklit dalgaları arasında belli belirsiz bir seçim olması nedeniyle taklitteki bir tekleşme iken, belirli bir seçim olması hasebiyle karşı taklidini yoğunlaştıran ve çeşitli biçimlerde ifadesini bulan toplumsal bölünmüşlüğün ‘öte yakasına’ karşı-taklidini telkin eden çift-tarafli bir etki doğurur. Böylece her taklit edimiyle bir taraftan taklitler arasındaki çatışkı ve ikilik tek bir hat doğrultusunda yoğunlaşmaya başlarken, buna bireysel tereddütlerin toplumsal kararsızlıklar olarak yoğunlaşması eşlik eder.

²⁰⁰ **A.g.e**, s. 166.

²⁰¹ Hiçbir koşulda, ister tek bir toplumu isterse de tüm yeryüzünü düşündüğümüzde, geriye taklit edilecek tek bir taklit hattının kalması gibi bir olasılık Tarde için mümkün değildir. Taklit daima karşı-taklidi ile beraber var olacaktır. Her ne kadar bir taklit dalgasının ereği sonsuzca yayılmak ve olabildiğince çok kişi tarafından taklit edilmek olsa da, bir taklit ya moda-taklit/gelenek-taklit ayırımına çarpacak ya öngörülemez ve hesap edilemez bir icat tarafından kırılacak ya da kendi içsel farklılaşması o ya da bu şekilde kendi dalgasına çarpacaktır. Tarde, taklidin daima en az iki taklit dalgasını varsayışını daha en baştan dünyanın küre biçimindeki şeklinin zorunlu sonucu olarak gösterir ve bu husus üzerinden tek bir dünya devletinin varlık koşullarını sorunsallaştırır. Krş. Tarde, 2004a, s. 29-30.

İKİNCİ BÖLÜM: ŞİDDET ÜZERİNE

I. ŞİDDET OLGUSU

Bu bölümde toplumsal ilişkilerin topografyasında oluşturmaya çalıştığımız toplumsal edimlerin kavramsal kesişim noktalarını *şiddet* kavramı ile test etmezden evvel, *şiddet edimine* özgü olan tartışma hatlarını tespit ederek, bir sonraki bölümde gerçekleştireceğimiz şiddetin toplumsal eleştirisi için ihtiyacımız olacak 'ek' kavramsal dizgeye sahip olacağız. Bu amaçla ilk olarak şiddet üzerine gerçekleştirilmiş çeşitli analiz hatlarına değinerek ve ardından kendi hattımızı oluşturarak, bir *edim olarak şiddetin* özgül kavramsal süreçlerine ulaşacağız. Bu sayede bir sonraki bölümde toplumsal karşılıklılık dizgelerine kendini bir yönüyle gizlemek suretiyle yerleştiren şiddet olgusunun, toplumsal edimlerin sınırları dışında kalan mekanizmalarını çözümlmek üzere ihtiyacımız olan bütünsel bir şiddet kavrayışına sahip olmuş olacağız.

Türk Dil Kurumu'na göre şiddet sözcüğünün birbirine benzer altı tanımı vardır: Bir isim olarak bir hareketin, gücün derecesi, yeğlilik, sertlik; hız; "rüzgarın şiddeti" örneğinde olduğu gibi bir hareketten doğan güç; kaba güç; duygu ve davranışta aşırılık;

ve son olarak “karşıt görüşte olanlara kaba kuvvet kullanma.”²⁰² Ayrıca şiddet kavramının İngilizce’de *violence*’in karşılığı olarak kullanımı Cumhuriyet döneminin sonrasına denk düştüğü belirtilir.²⁰³ Bu dönemle birlikte şiddet kavramının kullanılışı büyük oranda “yasadışı saldırı”yı nitelemeye başlar. Bundan önce ise büyük oranda bir eylemin gücünü, sertliğini nitelemek üzere kullanılır. Aynı zamanda kavramın içsel bir sıkıntıyı nitelemek üzere kullanılışı da bulunur. Arapça bir kelime olan şiddet ile aynı köke sahip olan *şedde*, Arap alfabesinde bir sessiz harfin çift telaffuz edileceğini gösteren işaret anlamına sahiptir. Bir diğer Arapça kelime olan *şedit* ise sert, katı, pek anlamına gelir. Öyle görünüyor ki şiddet kavramı geleneksel olarak, büyük oranda bir nesnenin, hissin ya da durumun gücünü, sertliğini, pekinliğini niteleyen bir sözcük olarak karşımıza çıkar. Kısacası bir duruma dair, onun gücünü ya da sertlik derecesini işaret eder. Cumhuriyet dönemi ile birlikte kelime, şu an için de oldukça yaygın kullanılan, yasal/hukuki anlamını kazanır. Bir eylemin, kaba güç eyleminin yasa/hukuk karşısındaki durumunu nitelemek üzere -genellikle yasa/hukuk dışı oluşuna dair göndermeyi aynı anda gerçekleştirecek şekilde- şiddet kavramı kullanılmaya başlanır. Böylece Türkçe’de şiddet, zorbalık, ırza tecavüz, zorlama ve tecavüz gibi anlamları da içermeye başlar. İngilizce’deki *violence* sözcüğü ise Latince’den Eski Fransızca dolayımı ile geçmiştir. Kelimenin *violent* ve *vehement* olan Latince kökleri, güçlü bir etkiye ya da işarete sahip olma (*violent*) ve yoğun, yüksek derece (*vehement*) anlamına gelir. Şiddetle oldukça yakın anlamda

²⁰² Türk Dil Kurumu, “şiddet” maddesi, http://www.tdk.gov.tr/index.php?option=com_gts&arama=gts&guid=TDK.GTS.5bf5bc8ee632f5.89903763 (08.08.2018).

²⁰³ Nisanyansözlük, “şiddet” maddesi, <http://www.nisanyansozluk.com/?k=%C5%9Fiddet> (08.08.2018).

kullanılabilen ve birbirlerinin yerine geçirilebilen *zulüm* kelimesi ise yine Arapça bir kökene sahiptir ve güçlü bir kimsenin yasaya veya vicdana aykırı olarak başkasını uğrattığı kötü durum, kıyğı, eziyet, cefa anlamlarını taşır. Ancak zulüm kelimesinin daha "nötr" addedilebilecek öncel bir anlamı daha bulunur: Bir şeyin kendi yerinden ya da olması gereken yerden başka bir yerde olması ya da koyulması. Biz bu çalışmada şiddetin özellikle zulme yakın olan anlamını, günümüzde şiddetin yasadışı kuvvet ya da güçle bağlantılandığı noktada, yalnızca bu yasadışılık anlamıyla sınırlı kalmayacak şekilde çözümleyeceğiz. Şiddetin toplumsal düzlemde "bir şeyin kendi yerinden ya da olması gereken yerden başka bir yere konulması" anlamını odağımız olarak alarak, şiddetin toplumsal edimler açısından yer değiştirme, yerinden olma ya da bir yere yerleştirme süreçleri ile ilişkisinin içsel mekanizmalarını, şiddet olgusunun kendine özgü karşılıklılık terimleri aracılığıyla tespit etmeyi amaçlıyoruz.

Esasında insanlar arası ilişkilerde karşımıza çıktığı sonsuz çeşitliliği içinde şiddet, hiçbir zaman tam anlamıyla tanımlanamaz çünkü o, kendinde bir şey değildir. Diğer deyişle kendi başına ne bir özne ne de bir nesnedir ve varlığı daima ilişkiler içinde tekil olarak ortaya çıkar. Şiddetin mahiyeti, neyin şiddet olduğu ya da hangi şiddetin toplumsal dizgelerde şedit olanın dışında konumlandırılarak "şiddetsiz" addedildiği, bizzat şiddet olgusunun bütüncül kapsamı içine girer. Bu nedenle şiddetin tanınması ve tanımlanması süreçleri şiddet olgusunun çift taraflı mekanizmalarından bağımsız değildir ve özünde bir tür şiddeti barındırır. Şiddet olgusunun fizik şiddete indirgenemeyecek bu çok yönlü yapısı, neyin şiddet olduğu ya da neyin olmadığına dair her türden özcü yaklaşımı zan altında bırakır. Demek oluyor ki, ortaya çıktığı halde onu önceden tanımlayabilecek, yargılayabilecek ve kavrayabilecek evrensel bir yüklemi olduğu da

iddia edilemez. Toplumsal düzlemde şiddet, daima ilişkisel olarak var edilir ve belirli bir şekilde, yalnızca sonuçları ve anlamı ortaya çıkışının ardılı olacak şekilde tespit edilebilir. Bir diğer taraftan ise, özellikle olgusal durumlar üzerinde bir hüküm verilmesi gözetildiğinde, şiddetin varlığını tanımak, mahiyetini tanımlamak görece basit görünür, çünkü çoğu durumda şiddetin gerçekleşmesi ile tanıklarının onu tanınması ve -genellikle yasadışılığını/gayrimeşruluğunu- işaret etmesi ziyadesiyle anlık ve tepkisel; varoluşu kendi apaçıklığı ve inkâr edilemezliği ile belirgin olan bir şeydir. Öyleyse ilk aşamada görülmektedir ki, şiddetin varlığı ve *tanımı* ile onun toplumsal olarak tanıklar nezdinde *tanınması* arasında bir fark vardır ve bu iki ayrı *şiddet kavramının* kullanımının özellikle hukuki bağlamda birbirleriyle sık sık örtüştüğü söylenebilse de mutlak bir örtüşmeden bahsedilemez. Çünkü şiddet kavramı, çoğu zaman tespitten ziyade, toplumsal bağlam içerisindeki kritik konumu sonucunda teşhis amacıyla seferber edilir. Öyle ki, şiddetin olgusal bağlamdaki görece belirginliği, onun fiziksel olsun olmasın, büyük çoğunlukla *zarar* ile ilişkilendirilerek tanımlanmasına neden olur.²⁰⁴ Ancak şiddetin kurbanının fiziksel olabilen ya da olmayan zararına dayanarak şiddeti tanımlama çabasında daima zararın ne olduğuna dair öznel, bağlamsal ve koşullu bir yan vardır. Dahası, zarar kavramı daima fiilin etkilerine dayanır ve söz konusu şiddetin kaynağına dair bir şey ya söylemez ya da onu gizler.

Şiddetin özgül biçimlerinin tanımlanmak üzere, genellikle, konu edildiği haliyle şiddetin aynı anda niteliğinin de belirlenmesine ya da yargılanmasına hizmet edecek olan

²⁰⁴ Y. Micaud, **Şiddet**, Çev. Cem Muhtaroglu, İstanbul, İletişim Yayınları, 1991; J. Keane, **Şiddetin**

Uzun Yüzyılı, Çev. Bülent Peker, Ankara, Dost Kitabevi Yayınları, 1998.

bir ikinci terim eklenir. “Haklı şiddet”, “adil şiddet”, “aile içi şiddet”, “cinsel şiddet” vb. gibi kavramsallaştırmalarda söz konusu olan büyük çoğunlukla genel olarak şiddetin kendisini niteleyen edimin bir eleştirisini gerçekleştirmek değil, onun hukuki, siyasi ya da ahlaki konumunu verili toplumsal ilişkiler nezdinde tespit edebilmektir. Çözümlemeye tabi tutulan şiddetin belirli bir formunun amaç/araç bağlamı ve haklı/haksız ayrımı çelişkisi daima şiddete dair spesifik bir yaklaşımın içine yerleştirilir. Şiddet üzerine gerçekleştirilen bu tipte sorgulamalar şiddet ediminin ne olduğunu sormaktan çok, konu olarak belirledikleri alandaki şiddetin belirli bir düzlemdeki süreçlerini, anlamını, konumunu ya da normatif içerimlerini açıklamaya çalışırlar. Tüm bunların hiçbirisi yanlış değildir, ancak tüm bunlarda sorunlu olan taraf, şiddetin toplumsal ilişkiler içerisinde ne olduğunun ve nasıl bir işlevi üstlendiğinin düşünülmesinden ziyade, yalnızca esas savın ya da çözümlemenin hizmetindeki bir araç, dayanak ya da meşruiyet kaynağı olarak ikincilleştirilerek bilimsel nesnenin konusu haline getirilmesidir.

Şiddetin iktidar bağlamındaki savaş, hukuk ve çatışma ile ilişkisi birçok farklı hat ve disiplinlerin ortak konusu olmuştur. Şiddetin siyasal niteliğinin araştırılmasında anlaşılması güç olmayan “çekici” bir yön vardır, çünkü her iki çözümleme alanı da genellikle ortak *sınır kavramlarda* birleşirler -ve hatta birçok siyaset düşünürü açısından birbirlerinin sınırlarını oluştururlar. Şiddeti anlamak üzere öncelikle siyasal olanın ya da şiddetin siyasal anlamının kavranması gerektiğine dair kısa fakat bütüncül bir örnek olarak, Armağan Öztürk’ün şiddet-siyaset-savaş ilişkisinden bahsettiği bir paragrafı alıntılanarak, şiddetin siyasal alan içerisindeki analizinin kat ettiği kavramsal uğraklara dair tipik bir hattı örneklememize imkân verecektir:

Şiddeti ele almaktaki güçlük yalnızca onu fiziki gerçeklikten ayırt etmeyi tam olarak başaramıyor olmamızdan kaynaklanmaz. Şiddet eylemi hemen her zaman bir meşrulaştırıcı ile birlikte var olur. Şiddet bir şeylerin ardında gizlidir. Doğası gereği ironik bir epistemeye ilişkilidir. Daha derinlerde yatan bir gerçeğin belirtisidir. Şiddet. Bu nedenle şiddet tartışmaları bir yerden sonra zorunlu olarak insan doğası üzerine bir takım varsayımlar ya da yaşamda takip ettiğimiz amaçların araçlar ile uyumu ve son olarak böylesi bir uyuma ulaşma gayretinin ahlâkiliği gibi başka etmenlere değinmemizi gerektirecektir. Tabii şiddet kullanımının söz konusu olduğu birçok durum siyasi bir etkinlikte var olur. Bu nedenle şiddeti herhangi bir bağlam açısından değil de, özel olarak siyaset bakımından ele almamız daha doğru olur.²⁰⁵

Öztürk, ilkin, şiddetin araştırılmasındaki güçlüğü bir tür kavramsal soyutlama sorunu olmadığı belirtir. Çünkü şiddet fizik dünya içinde somut olarak etki eder. Etkisinin tespit edilmesi için başka bir soyutlamaya ihtiyaç duymaz. Şiddetin kavranmasındaki esas sorun, onun “tek başına” gerçekleşmemesidir; şiddet, Öztürk’ün “meşrulaştırıcı” olarak adlandırdığı, daima bir gerekçe, belirli bir araç/amaç bağlamı içerisinde “sunularak” gerçekleşir. Öztürk’ün tutarlı olduğu varsayılarak, “şiddetin bir şeylerin ardına gizli” oluş halinin, ona eşlik eden haklılaştırma, meşrulaştırma söyleminin ardına gizlendiği çıkarımı yapılabilir. Diğer yandan ise şiddet, pusuya yatmış olma anlamında da “gizlidir”. Şiddetin gerisinde daima onu besleyen bir süreç, “daha derinlerde yatan bir gerçek” vardır. Bu anlamda şiddet, görünür bir sonuçtur. Ancak “şiddetin artalanında yatan gerçekler” ile şiddete eşlik eden “onu meşrulaştırma gerekliliği” arasındaki

²⁰⁵ A. Öztürk, “Bir Haklı Savaş Tartışması: Şiddet Meşru Olabilir mi?”, **Doğu Batı**, Sayı: 43, Kasım, Aralık, Ocak, 2007-2008, s.116.

olumsallık ya da keyfiyet, şiddetin analizini çetrefil ve kaynağının kavranmasını güç kılan temel ikilem olarak karşımıza çıkar. Siyaset tam da bu olumsuzluğun, keyfiyetin toplumsal görünümü ve sonucu olduğundan, şiddet ile siyasetin içsel bağıntısı, karşımıza kaçınılmaz bir sorun olarak çıkar.

Esasında şiddetin fail nezdindeki koşulu olarak “artalanında yatan gerçekler” ile onu “meşrulaştırma gerekliliği” arasındaki bağıntı, modern siyaset bilimi literatüründe çokça yer eden şiddet-siyasal iktidar-meşruiyet çözümlerinin bir çeşitlemesinden ibarettir ve en nihayetinde hukuksal araç/amaç ilişkisi tartışmasına dayanır.²⁰⁶ Şiddetin siyasal meşruiyete muhtaç oluşu ve diğer taraftan, siyasal iktidarın meşru şiddete ihtiyaç duyduğuna dair tartışma hatları, şiddet ile hukukun içsel bağıntıyı siyasal iktidar kavramı üzerinden incelerler. Çelebi de şiddetin, araç/amaç sarmalına göndermede bulunan hukuksal bir norma dayandırılmaksızın tarif edilemeyeceği görüşünü paylaşır.²⁰⁷ Ancak hukuk ile siyasetin sınırlarının iyiden iyiye birbirine bulaştığı şiddet konusunda sorun, yalnızca şiddeti tarif edebilmek değil, aynı zamanda tarif aracılığıyla hukuki/siyasi mücadelenin ihtilaflarını sürdürmek anlamını taşımaktan kaçınmaz. Bir başka deyişe hukuki normun araç/amaç sarmalı içerisinde kavranması gereken şiddetin bir diğer büyük sorunu da, bizzat bu araç/amaç sarmalının araçsallaştırıldığı ihtilafın söylemsel (siyasal) düzenini tespit edebilmektir. Genel anlamıyla hukuk, tam da bu birbiri içinde

²⁰⁶ Krş. M. Foucault, **Toplumunu Savunmak Gerekir**, çev. Şehsuvar Aktaş, 5. baskı, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 2011.

²⁰⁷ A. Çelebi, “Sunuş: Bir Pırıltı... Sonra Gece”, (der) A. Çelebi, **Şiddetin Eleştirisi Üzerine**, İstanbul, Metis Yayınları, 2010, s. 11.

çeşitlenen araç/amaç sarmalının sezgisi nedeniyle şiddetin belirli bir tanımını yapamaz, zira hukuksal sürecin kendisi tam da bu tanıma gelmezliğin söylemsel ihtilafına dayalıdır.²⁰⁸ Bu anlamda hukukun konusu olarak şiddet daima onu *tanımlamanın* aynı zamanda bir mücadelenin konusu olduğu ihtilaf alanıdır. Siyaset içinden ise şiddet ile meşruiyet sorunsalı, olgusal bir şiddetin hukuki olup olmadığına dair bizatihi bir egemenlik ihtilafına kaçınılmaz olarak gönderme yapmaya başlar. Burada şiddetin tarifi bir başkası üzerinde ifa edilen fiziksel zor ile ilişkilendirilir ve cürüm başlığı altında toplanır. Ancak, şiddet sorununun siyaset ve hukuk alanları içerisinde meşruiyet, yasa ve egemenlik gibi bu ikisinin birbirine kaçınılmazca bulaştığı kavramlar aracılığıyla çözümlenmesi -her ne kadar şiddetin toplumsal ilişkiler içerisindeki özgül mevcudiyetinin, olağan işleyişinin mekanizmalarını merkezine almasa da- şiddet kavramını kuşatan anlam örüntülerini ve ilişkili kavramlarını bize sağlayabilir.

Şiddetin belki de en fazla göze görünür ve belirgin olduğu alan siyaset olduğu için -çünkü eşitsizliklerin meşrulaştırılması en nihayetinde söylemsel bir sınıra dayanmaktan kaçamayacağı için- özellikle modern dönem siyasal düşüncesinde şiddet ve onun siyasal biçimleri çokça incelenmiş gelmiştir. Özellikle ekonomi-politik bilimi, şiddeti *siyasal zor* kavramı altında sosyo-politik bir bağlamda çözümleme nesnesi haline getirir. Şiddetin soyut tanımı ile olgusal karşılığı arasındaki farkı somutlamak üzere ilkin Engels'in *siyasal zor* kavramsallaştırmasını örnek verebiliriz. Engels'in şiddet üzerine düşüncelerini, şiddetin siyasal zor bağlamında incelenişinin tipik bir örneği olarak kabul edilebilir. Engels *siyasal zor*'u üretici güçlerin tarihsel evrimi içindeki konumlanışına göre

²⁰⁸ Krş. A. Ünsal, "Genişletilmiş Bir Şiddet Tipolojisi", *Cogito*, Sayı: 6-7, Kış-Bahar, 1996, ss. 29-36.

anlamlandırır. Bu tarihsel evrimin siyasal zoru toplumsal olarak biçimlendirdiği iki temel moment vardır. Birincisi üretici güçlerin ilkel komünal düzenin atıllığından çıkma evresinde topluluğun içinde git gide belirginleşen siyasal zordur. “İkel toplulukların dağılmasının toplum üyelerini özel üreticiler durumuna dönüştürdüğü, yani onları ortak toplumsal görevlerin yöneticilerine daha da yabancı kıldığı ölçüde” topluluk içinde belirginleşen yöneticiler ile üreticiler arasındaki siyasal zor git gide artar.²⁰⁹ İkinci olarak ise, sınıflı toplum evresinde siyasal zorun iki ayrı biçimi ortaya çıkar. Sınıflı toplumun belirmesiyle iktisadi evrim tarihsel bir ivme kazanır ve siyasal zorun niteliği ya da “başarısı” da bu tarihsel evrimin ivmesine göre konumlanışına koşuttur. Birincisi tarihsel evrime uygun olan siyasal zordur ve bu durumda üretici güçlerin evrimi ile siyasal zor arasında bir çelişki bulunmaz; dahası, iktisadi evrim hızlanmış olur. Diğeri ise iktisadi evrime karşı olan siyasal zordur “ve bu durumda, birkaç istisna dışında, *iktisadi evrimin tarihsel gücü* karşısında her zaman yenik düşer.”²¹⁰ Demek ki siyasal zor bir şiddet biçimi olarak üretici güçlerin evrimi içerisinde belirli bir konum teşkil eder ve niteliğini tam da

²⁰⁹ K. Marx, F. Engels, **Kapitalizm-Öncesi Ekonomi Biçimleri**, çev. Mihri Belli, 3. basım, Ankara, Sol Yayınları,1992, s. 243.

²¹⁰ F. Engels, **a.g.e.** Engels’in *birkaç istisna* olarak bahsettiği iktisadi güçlerin evrimine karşı gelişen siyasal zorun örnekleri temelde iktisadi evrimin önceki momenti içinde bulunan toplulukların, kendilerinden sonraki iktisadi evrim momentinde bulunan topluluklara akını, istilasıdır. Göçebe toplulukların yerleşik toplulukları fethi gibi örneklerde Engels, genellikle fethedilen toplulukların üretici güçlerinin bütünüyle yok edildiğinden bahseder: “Daha kaba bir halk tarafından fetih, açıkça iktisadi gelişmeyi sarsar ve birçok üretici gücü ortadan kaldırır”. Ancak fethedilen halk, üretici güçlerin daha üst bir aşamasında olması hasebiyle, fetheden halkı daima diliyle, kültürüyle, toplumsal organizasyonu ile etkisi altına alır ve eninde sonunda fetheden halk “iktisadi duruma uymaya zorlanır” Krş. **a.g.e.**, “Anti-Dühring”, s. 227-246.

bu konum belirler. Örneğin devletin iç zoru, üretici güçlerin evrimi ile çatışma durumuna girdiğinde, devlet aygıtını elinde bulunduran siyasal iktidarın eninde sonunda tarihsel evrim ile savaşımında mağlup olarak yıkılacağı da öngörülebilir. Engels bu durumun en açık örneğinin Fransız Devrimi olduğunu söyler.²¹¹

Engels'in *siyasal zor* çözümlemesinden iki çıkarımda bulunmak mümkündür. Birincisi, siyasal zorun üretici güçlerin tarihsel evrimine uyumlu olduğu hallerde, esasında üretici güçlerin gelişiminde dolaysız bir katkısı olduğu, dahası üretici güçlerin gelişmesinin ancak *siyasal zor* olarak biçimlenen bir şiddet ile mümkün olduğudur. İkinci çıkarım ise daha kritiktir: *Üretici güçlerin evrimi* denilen tarihsel sürecin kendisi esasında bizzat bir tür şiddet, iktisadi evrimin tarihsel ilerleme üzerindeki belirleyici niteliğinin bir şiddet olduğudur. Öyle ki, siyasal zor ile iktisadi evrimin koşulları arasındaki çelişkide galip gelmesi kaçınılmaz olan taraf daima iktisadi evrimin kendisidir. İktisadi evrim, her türlü siyasal zorun son kertede üzerinde bulunan ve onu hem yargılayıp hem de çelişkili olduğu hallerde mağlup eden bir tür tarihsel evrim yasaının şiddetidir. Bu anlamda Engels, şiddetin hem üretici güçlerin evriminin ivmesini belirleyen toplumsal bir güç hem de üretici güçlerin gelişim yasaının kendini istisnai durumlarda gerçekleştirme şekli olduğunu savunur. Ancak bir şiddet biçimi olarak hem *siyasal zor* hem de *iktisadi evrimin* bizzat kendisi, şiddetin ancak karşı-şiddet ile yok edilebileceği varsayımından başka şiddet üzerine pek bir şey söylemez. Çünkü üretici güçlerin evrimine uygun düştüğü durumlarda niçin siyasal zora ihtiyaç duyulduğunu açıklamaz ve aşkın bir şiddet biçimi olarak iktisadi evrimin siyasal iktidar üzerindeki zorunu analizin dışında tutar.

²¹¹ F. Engels, **a.g.e.**, s. 244.

Yine de Engels'in şiddeti *siyasal zor* süreçleri içerisinde çözümleyişi, bu çalışma açısından takip edilecek temel bir şiddet olgusu kavrayışının düzlemini kazandırır: Görünür ve kolaylıkla tanınabilir bir şiddetin (Engels için bu *siyasal zor*'un kendisidir) dışında ve hatta ötesinde, bu şiddet ile bir biçimde ilişkili ve onun kadar görünür ve kolaylıkla kavranabilir olmayan bir başka şiddet, karşı-şiddetin belirli bir formu, daima bulunur. Diğer deyişle, Engels'in iktisadi evrimin süreçleri ile siyasal zor arasında kurduğu bağlantı, şiddet olgusunun daima bir tür şiddet ile onun karşı-şiddeti arasındaki özel bir ilişki ile kavranabileceği hususunu önümüze serer. Bu bölümün ikinci kısmına kadar şiddet ile karşı-şiddet arasında kurulan çeşitli çözümlene hatlarından belli başlı birkaçını takip ederek, şiddet olgusunu çevreleyen farklı düzlemlerin kavramsal öğelerine ulaşmayı amaçlıyoruz.

A. Bireysel Saldırganlık Olarak Şiddet

Şiddetin 'insan doğası'na içkin olduğuna ilişkin varsayım, şayet insanın maymun atalarından kalan hayvansal güdülerine yapılacak çarpıcı göndermelerle temellendirilmeyecekse, genellikle insan topluluklarının ilkel (devletsiz) ve uygar (devletli) durumları arasındaki şiddet nezdindeki nispeten farka gönderme yaparak temellendirilir. İkel ve uygar topluluk içindeki insan ayırımında şiddetin mevcudiyeti bir kesinti yaşamaz, fakat genellikle niteliksel bir başkalaşma tespit edilir. İnsanlığın devletsiz ve devletli durumlarından hareketle şiddetin farklı biçimlerini tespit etmeye

yönelik bir ayırım, *rasyonel şiddet* ve *rasyonel olmayan şiddet* ayırımıdır.²¹² Bu ayırımı göre ilkel topluluklarda şiddetin kesinlikle topluluk içinde ortaya çıkmasına izin verilmez ve şiddet tekeli üstlenecek ordu, polis gibi özelleşmiş şiddet kurumlarının yokluğunda şiddet, tüm topluluğun denetimine tâbidir. Şiddetin tüm toplumun denetiminde oluşu, denetim kuran toplumun arkaikliği de göz önünde bulundurulduğunda, ilkel toplumlarda şiddetin gayri-rasyonel olduğu çıkarımına götürür. Devletli toplumlarda şiddeti rasyonel yapan ise şiddetin daima özelleşmiş şiddet kurumlarının meşru tekelinde bulunan bir amaç/araç bağlamı içerisinde gerçekleştirilmesidir. Ancak bu ayırım, ne ilkel topluluklarda şiddetin niçin rasyonel olmayan biçimde tüm topluluğun denetiminde olduğunu ne de devletli toplumların belirli bir amacı gözeten rasyonel şiddetinin niçin bir devlete ihtiyaç duyduğunu açıklayabilir.

Devletsiz/devletli toplum ayırımına eşlik edecek şekilde, ilkel/uygar insan ya da toplum ayırımı da şiddetin toplumsal konumunu kapsayabilmek amacıyla büyük ölçüde yetersiz kalır. Çünkü insanlığın, evrensel bir kültürün ya da uygarlığın tarihsel olarak geliştiğini ve bu ilerleme içinde şiddetin insani ilişkilerde en nihayetinde “gereksizleştiğini” varsayan tarihsel ilerlemeci şema, şiddeti basitçe bir davranış biçimine indirgeyerek, şiddetin mevcut varlığını insan doğasının bir arazi, arkaik bir kalıntısı olarak görme eğilimindedir. Özellikle Comte gibi aydınlanma düşünürleri ile doruk noktasına ulaşan, insanlığın uygarlaşma süreci ile şiddetin kendiliğinden yok olacağını ya da en azından “asgari” düzeye ineceğini varsayan düşüncenin kökenleri Hobbes’a değin

²¹² H. Güleç, M. Topaloğlu, D. Ünsal, M. Altıntaş, "Bir Kısır Döngü Olarak Şiddet", **Psikiyatride Güncel Yaklaşımlar**, Cilt: 1, Sayı: 4, 2012, ss. 112-137.

izlemek mümkündür.²¹³ Toplumsallaşmanın ilkel, vahşi ya da doğanın güdümü altındaki insan varoluşunun yerine geçerek barış ve huzur düzenini aşama aşama gerçekleştireceğini öngören düşünce hattı için şiddet, benliğin bencil varoluşunun, ilksel arzularının güdümündeki doğal çıkarlarının karşılıklı rekabeti kendiliğinden körüklediği savaş durumunun doğal bir sonucu olarak düşünülür. Ancak uygar insanın ve uygarlığın kendisinin şiddetsizlik ve “toplumsal barış” beklentisinin tarih içinde karşılanmaması ve hatta şiddetin her biçiminin katbekat artması olgusu karşısında, şiddetin varlığını açıklamaya yönelik bireysel koşullanmalara odaklanan ve şiddetin bu artan varlığının suçunu insanın doğasında arayan bir dizi yaklaşım da ortaya çıkar.

Son dönem bilimsel çalışmalar şiddeti özellikle spesifik bir alana ya da psikanalitik kaymaya meyleden, bu meyil içinde edimleşen bireysel bir enerji potansiyeli olarak analiz etmeye yönelir. Bu eğilim daha ziyade antropoloji, psikoloji ve pedagoji gibi insan bilimlerinin bedensel güçleri şiddetle ilişkilendirmeleri ile kültür bilimi gibi daha toplum bilimlerinin aydınlanmacı tavrı arasında salınan bir söylemi ifade eder.²¹⁴ Şiddeti insan davranışlarında ve davranışların motivasyonlarında çözümleyerek tanımlamaya girişen davranışsalci, psikodinamik ve psikanalitik yaklaşımlar, büyük oranda şiddetin gerisinde yatan güdülenmeye, çevresel faktörlerin de etkili ve hatta belirleyici olabildiği bireysel koşullanmalara odaklanır. “Şiddetin genetik bir temeli bulunduğu görüşünü sunan

²¹³ A. Akay, “Sunuş”, (der) F. Gümüşoğlu, **Terör, Şiddet ve Toplum**, Ankara, Bağlam Yayıncılık, 2006, s. 8.

²¹⁴ J. Assmann, **Tektanrıcılık ve Şiddetin Dili**, çev. Mesut Keskin, İstanbul, Avesta, 2011, s. 16 (Hubert Christian Ehalt’ın önsözünden).

araştırmacılar bunu normalde daha geniş bir nosyon başlığı altında tartışır: Saldırganlık. İnsan ve hayvan davranışları arasındaki kıyaslamalar bu tür araştırmalarda hayli güçlü bir şekilde yer alır.”²¹⁵

Şiddetin saldırganlık terimleri ile bireysel güdüler, eğilimler ve psikolojik durumlar nezdinde çözümlenişi, genellikle insanın hayvani doğasını, hormonların ve beynin biyo-kimyasal süreçlerini, saldırganlık davranışlarının genetik kökenlerini ve korku, kaygı, tedirginlik benzeri duyguların sistemik öğelerinin birincil sorunsal olarak koyutlanışına dayanır. Aynı zamanda tüm bu sayılanlar vasıtasıyla çoğunlukla failin saldırgan eylemi neticesinde hem çevresindeki nesne ve öteki insanlara hem de aynı zamanda kendine zarar verdiği, öz bilincini organize etme yetisini ve duygusal özerkliğini yok etmesi hususunda ortaklaşarak, saldırganlığın semptomatik yönüne vurgu yapılır.²¹⁶ “Böylece şiddetin kavranması, bireylerin psikolojik durumlarının ve kendilerine özgü motivasyonlarının sebep ve sonuçlarının açıklanmasına bağlı hale gelir.”²¹⁷

Saldırganlık olarak şiddetin -hangi saikle olursa olsun- yalnızca kendisi değil, seyirlik niteliği de şiddet incelemesinin kritik bir konusudur. Şiddetin seyirlik niteliğinin,

²¹⁵ D. Riches, “Şiddet Olgusu”, (der) David Riches, **Antropolojik Açıdan Şiddet**, çev. Dilek Hattatoğlu, İstanbul, Ayrıntı Yayınevi, 1989, s. 34.

²¹⁶ A. Çelebi, “Şiddete Karşı Siyaset Hakkı”, (der) Aykut Çelebi, **Şiddetin Eleştirisi Üzerine**, İstanbul, Metis Yayınları, 2010, s. 257.

²¹⁷ G. Marvin, “İspanyol Boğa Güreşinde Şeref, Haysiyet ve Şiddet Sorunu, (der) David Riches, **Antropolojik Açıdan Şiddet**, çev. Dilek Hattatoğlu, İstanbul, Ayrıntı Yayınevi, 1989, s. 153.

şiddet imgesinin şiddetin kendisi ile ilişkisinde iki bağlam tespit edilebilir. Birincisi şiddetin imgesinin bir başka şiddeti yaratma kapasitesiyle ilgilidir. Televizyon kanalları, internet videoları ve bilgisayar oyunları gibi şiddetin sıkça imgesel olarak üretildiği medya araçlarında şiddetin izleyici ya da oyuncu üzerindeki şedit etkisi, içinde bulunduğumuz dönemde yoğun bir merakın ve araştırmanın konusudur. Burada virtüel ya da görsel olan şiddetin varlığı gerçek şiddetin üretilmesine neden olacak model olma, taklit etme vb. psikolojik ya da pedagojik etkilere neden olup olamayacağı sorusu söz konusudur. Virtüel şiddetin televizyon, bilgisayar monitörü gibi ekranlar üzerinde defaten üretilmesine dair bir diğer yaklaşım da esasında bu imgelerin tam da bir ihtiyacın sonucu olduğu varsayımından yola çıkar. Baudrillard'a göre gündelik hayatın dinginliği ve tekdüzeliği, ancak imgesel bir baş döndürücülük ve gerçekliğin şiddetine dair bir büyülenme ile katlanılabilir niteliktedir.²¹⁸ Şiddetin imgesel olarak her türlü ekran üzerinde sonsuzca sunumu, *tüketilen bir şiddet* yaratarak, gündelik hayatın dinginliğini yüceltmeyi amaçlar. Örneğin, burada “[ş]öz konusu olan Vietnam Savaşı'nın imgeleri karşısında gevşeyen televizyon izleyicisidir. Ters yöne açılan bir pencere olarak TV'nin resimleri bir odaya bakar ve dış dünyanın zalimliği samimi ve sıcak hale gelir...”²¹⁹ Dış dünyanın bir şiddet evreni olarak ekran karşısındaki izleyiciye sunuluşu aynı zamanda güvenlik ideolojisinin de doğrulanmasına hizmet eder.

²¹⁸ J. Baudrillard, **Tüketim Toplumu: Söylenceleri, Yapıları**, çev. N. Tural, F. Keskin, 10. basım, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2017.

²¹⁹ J. Baudrillard, 2017, s. 29.

Baudrillard günümüzün *tüketim toplumlarında* serbestliğin ile baskının, barışçılık ile şiddetin, özgürlük ile denetim ve kontrolün aynı tüketme süreçlerinin farklı ve eşdeğer ifadeleri olduğunu iddia eder.²²⁰ Her yanı saran reklamların, televizyon programlarının ve hatta birebir ilişkilerde hüküm süren ve karşılıklı olarak beklenen nezaket, saygı gibi “uygar” davranış modellerinin en nihayetinde imalı bir şiddetten beslenerek “tüketilen bir şiddete” hizmet ettiğini belirtir. Şiddetin cinayet, toplumsal olaylar, trafik kazaları, savaş, fakirlik, kıtlık, terör, holiganlık, cinsel istismar vs. tüm seçilebilir ve açık biçimlerinin yanı sıra, tüm toplumsal düzeni kat eden çok daha incelikli ve kendini tamamen şiddetsizlik olarak sunan bir şiddet olarak *tüketilen şiddet*, en açık biçimde kitle iletişim araçlarında şiddetin en uç hallerini sunan sunucuda karşımıza çıkar. Televizyon ya da başka bir ekrandaki haber sunucusu, şiddetin her türlüünü, doğal felaketleri, savaş suçlarını, katliamları, terör eylemlerini ya da kazaları aynı dingin ton ve ritimle duyarsızlaşma ekonomileri içine yerleştirerek, gerçek hayatı salt kurgusal bir tüketilebilir şiddetin konusu haline getirir.

Şiddetin incelenmesinde bir diğer kritik husus da onun simgesel yönü ya da simgesel biçimlenişidir. Ancak bu şiddet eyleminin simgesel bir yönü olup olamayacağı sorusu, bu hususu önceler. Bourdieu’ya referansla şiddetin simgesel bir formunun da mümkün, hatta genelliği ölçüsünde direkt kuvvet uygulama olarak şiddetten çok daha yaygın olduğunu kabul edecek olursak, şiddet ile simgesel şiddet arasındaki farka dair bazı soruları da yanıtlamak gerekecektir. Şiddetin simgesel mevcudiyetine dair ilk sorun “simgesel” olanla “gerçek” olan arasındaki bağıntı ya da varsayılabilecek bir zıtlıktır.

²²⁰ A.g.e.

Simgesel olanla gerçek olan arasına özellikle 'zarar' nosyonu aracılığıyla bir zıtlık ya da bağlantısızlık kuran şiddeti tanımlamaya yönelik yaklaşımlar genellikle şiddetin patolojik veya semptomatik ve en nihayetinde bireysel yoksunluğun sonucu olarak ortaya çıktığı noktasında birleşir. Ancak şiddet bireysel saldırganlık durumu olarak değil, ilişkisel olarak ve özellikle iktidar ilişkileri bağlamında düşünüldüğünde, karşımıza çıkan tablonun bireysel niyetlerden ya da saldırganlığa neden olabilecek biyolojik güdülerden çok daha fazlası olduğu görülür.

B. Simgesel Şiddet

Bourdieu ve Passeron, görünür, fizik olan şiddetin yanı sıra, hatta ondan çok daha yaygın ve etkili olabilen simgesel şiddeti iktidar ilişkileri bağlamında inceler.²²¹ İktidarın simgesel şiddeti seferber edişinin işlevi ve amacı, temelindeki güç ilişkilerini gizleyerek dayatmak ve simgesel gücünü güç ilişkileri içine eklemektir. Simgesel ilişkiler, güç ilişkilerinin beden üzerinde açık etkilerinin hem ortağı hem de onlardan ayrı olarak farkı iktidar ilişkileri örgütleyebilen ilişkilerdir. Simgesel ilişkilerin güç ilişkileri içindeki belli bir orandaki özerkliği simgesel şiddetin de 'gerçek' (fizik) şiddetten farklı bir yapısını olduğu anlamına gelir. Bu nedenle Bourdieu için simgesel ilişkileri ve simgesel şiddeti

²²¹ P. Bourdieu, J. Passeron, **Yeniden Üretim: Eğitim Sistemine İlişkin Bir Teorinin İlkeleri**, çev. A. Sümer, L. Ünsaldı, Ö. Akkaya, Ankara, Heretik Yayınları, 2015. Yazarlar bundan sonra metin içinde yalnızca Bourdieu olarak anılacak.

sosyolojik analizin merkezi ögelerinden biri haline getirmeyen çözümleme, sosyolojinin var oluş imkânını da yok saymış olur.²²² Bourdieu için güç ilişkileri, belirli bir grup ya da sınıfın güç ilişkilerindeki hâkim konumunu yeniden üretecek şekilde bir düzen oluşturur ve bu düzen, güç ilişkilerinin olumsal karakteri anlamında *keyfidir*. Simgesel şiddetin de bu *keyfiyete* dair ikili bir gizleme işlevi vardır. Birincisi, keyfi olması hasebiyle sürekli olarak sağlanması gereken bir meşruluğun, güç ilişkileri düzeninin ihtiyaç duyduğu zor ögesine simgesel iktidarın kültürel düzeni içinde cevap vermesidir. Bu anlamıyla simgesel şiddet güç ilişkileri dayatmalarını gizleyerek işlev görür. Güce dayalı ilişkilerin simgesel şiddet yoluyla gizlenişinin ikinci yönü, bizzat bu dayatmalara ilişkindir. Güç ilişkilerinin simgesel dayatması olarak simgesel şiddetin araçları kendi şeditliğini ve dayattığı simgeselliği de gizlemek durumdadır.²²³

Kültürel bir keyfiyet ya da başka bir ifadeyle kültürel olumsallığa bağlı olan tekil bir kültürel edim daima simgesel bir şiddeti barındırır. Çünkü her halükârda keyfi olan bir iktidarın dayatması sonucu meydana gelir. Keyfi olandan kasıt tüm bir nesnel güç ilişkileri düzeninin kültürel kodları ve tam da bu nesnel güç ilişkileri düzeninin kendisidir. Özellikle pedagojik eğitim ile "bir toplumsal formasyonu oluşturan sınıf ve gruplar arasındaki güç ilişkileri", özünde kültürel bir keyfiyet olsa da, iktidarın temelini oluşturan ilişkilerin yeniden üretimi için simgesel şiddet ile dayatılarak zihinlere kazınır.²²⁴ Simgesel olsun olmasın, iktidar ilişkilerinin simgesel şiddet ile yeniden-üretilmesi ancak iletişim

²²² P. Bourdieu, 2015, s. 34.

²²³ **A.g.e**, s. 45.

²²⁴ **A.g.e**, s. 36.

ilişkisi çerçevesinde mümkündür. Fakat burada iletişimin kendisi nötr bir değer taşımaz; hali hazırda iletişim, güç ilişkilerinin bir ürünü olarak çerçevelenmiştir. Bu nedenle iletişim ortamının kendisi her zaman "dolaylı yollarla olsa da eksiksiz biçimde hâkim grup ve sınıfların nesnel çıkarlarına uygun düşer".²²⁵ Hâkim sınıf ve grupların çıkarlarına uygun düşen güç ilişkilerinin yeniden-üretilmesine hizmet eden kültür düzeni anlamları bakımından tamamen keyfidir fakat simgesel şiddetin tatbik edildiği "sosyo-mantıksal" seçimlerin kendisi, bu keyfiyetin zorunlu sonuçlarıdır.

Bourdieu için bir güç ilişkisi ya da özel olarak bir şiddet eylemi, ne kadar mekanik ya da hoyratça olursa olsun, ek olarak daima sembolik bir tesir de tatbik eder.²²⁶ Simgesel şiddetin iktidarın simgesel düzeni içerisine yerleşmesi, simgesel iktidarın dayattığı anlamların olabildiğince kendiliğinden kabul edilmesine bağlıdır, fakat bunun gerçekleştirilemediği ölçüde doğrudan zorlama araçlarına başvurulur. Doğrudan zorlama araçları ise ilk bakışta güç ilişkilerinin doğrudan bir ifadesiymiş gibi görünse de etkisi bakımından daima simgesel bir etki de üretir. Ancak simgesel şiddetin başlıca karakteri, kendini bir şiddet olarak göstermemesi, şeditliğini gizlemesidir. Bu da ancak söz konusu simgesel şiddet eyleminin bağlı olduğu spesifik kültürel ve simgesel iktidar ile belirli bir yatkınlık ilişkisi içinde mümkün olur. Diğer deyişle simgesel şiddet eylemi, bir şiddet eylemi olarak tanınmayacak şekilde şiddetin kültürel/hukuki tanımının dışında fakat aynı zamanda verili toplumsallık içinde "gerekli", "önemli", "yerinde" vb. konumlandırmalara

²²⁵ **A.g.e**, s. 37.

²²⁶ **A.g.e**, s. 40.

ihtiyaç duyacak şekilde *önyatkinlıklara*²²⁷ gereksinim duyar ve aynı zamanda onları güçlendirir. Bir gazetenin nasıl belirli bir okuyucu kitlesi varsa ve gazetenin mesajı ile okuyucunun okumayı beklediği şey belirli düzeylerde nasıl karşılıklı olarak birbirini gözetmeyi gerektiriyorsa, simgesel bir şiddet de benzer biçimde belirli toplumsal formasyon tarafından yatkinlığa ihtiyaç duyar ve bu meyil üzerinde onlar(l)a *oynar*.

Fizik zorlamanın iktidar bakımından başarılı olabilmesi ve amacına uygun etkiyi sağlaması ancak şiddetine eklenmiş simgesel etkiyle mümkün olur.²²⁸ Ancak bu, simgesel şiddetin gerektirdiği "yanlış tanıma" olgusuna karşıt değildir. İktidarın güç ilişkilerini gizleyerek kendini yeniden üretme mecburiyetinde olduğu gibi, simgesel şiddetin fizik şiddetten farkı, etkisinin ve kuvvetinin şiddet olarak tanımlanmaması, kabul edilen şiddet kategorileri içerisine yerleştirilmemesidir. Simgesel şiddetin *dayatma gücü*, tam da bu yanlış tanıma, "tatbik edilen sembolik şiddetin grup veya sınıflar arasındaki mevcut güç ilişkileriyle hiçbir ilişkisi olmadığı yanılması" ile mümkündür.²²⁹ Bu yanılısma bazı durumlarda, özellikle iktidar ilişkilerinin simgesel bağlamlarında özgül biçimde manipüle edilir. Örneğin, güç ilişkilerinin paranteze alındığı veya "şiddetin bir tür simgesel saldırmazlık anlaşmasıyla askıya alındığı" aile içindeki sevecen, farklı toplumsal grup ve statüye yönelik anlayışlı ve hatta ötekinin acısına karşı duyarlı oluşların kendisinde dahi en nihayetinde dilin temeline yerleştiği güç ilişkilerinin bulunması kaçınılmazdır. Dahası, ister kişiler arasındaki birebir ilişkilerde isterse de özellikle sömürgecilik sonrası halklar

²²⁷ **A.g.e**, s. 56.

²²⁸ **A.g.e**, s. 67.

²²⁹ **A.g.e**, s. 98.

arasındaki ilişkilerde olsun, tahakküm kurmamanın kendisi "küçümseme stratejisinin bir boyutu olabilir, ya da şiddeti daha üst bir inkâr ve gizleme derecesine taşıma, yok sayma etkisini pekiştirme şekli, dolayısıyla simgesel şiddet aracı olabilir."²³⁰ Simgesel şiddet, kuvvetin direkt icrasından ayrı olarak, *şeylerin düzeni* aracılığıyla, tüm bir toplumsal güç ilişkilerinin ürünü olan dilsel, nesnel ve kültürel pozisyonların manipülasyonu aracılığıyla, onları kendi konumuna göre işleyerek ve aynı zamanda bu konumları yeniden üreterek, yani onlara tâbi olarak, gerçekleştirilen dayatmalardır.

İlişkilerin simge ve onun karşısına koyutlanan "gerçek" ile bağlantılarının tutarlı, kapsayıcı ve olabildiğince tüketici bir sınıflandırmasını yapmak güçtür. Güçtür, çünkü simgesel bağlamların askıya alındığı salt tahakküm ilişkilerinde dahi öngörülemeyen ve hesaplanamayan simgesel bağlamlar daima ortaya çıkar. Diğer deyişle simgesel karşılıklılığın zorla tahakküme kurban edildiği durumlarda bile simgesel bir bağ daima bir biçimde geri döner. Diğer taraftan ise simgesel olan ile gerçek olanın keyfi ayrılığı, sınıf ve kategorilerin koyutlanması hali hazırda güç ilişkilerindeki belirli bir tahakküm biçiminin konumuna -tersine döndürülebilir biçimde- kayıtlıdır. Simgesel şiddet, simgesel ilişkinin paranteze alındığı "salt tahakküm" ilişkilerinde simgesel ilişkiyi başka bir konumdan geri çağırarak şekilde devam edebilir. Hayvanlar ile insanlar arasındaki bağlamsal ilişki bunun en açık örneklerini sunar.

²³⁰ P. Bourdieu, L. Wacquant, **Düşünümsel Bir Antropoloji İçin Cevaplar**, çev. Nazlı Ökten, 7. basım, İstanbul, İletişim Yayınları, 2016, s. 140.

Baudrillard günümüzde hayvanlarla kurulan ilişkinin kurban etme ve onunla aynı düzleme oturacak şekilde "içli dışlı" olmanın şiddetinden, keskin bir mesafeleniş ile biçimlenen deneysel ve aynı düzleme oturacak şekilde duygusal bir şiddete evrildiğini belirtir.²³¹ İnsan topluluklarının tarihsel olarak ilksel biçimde hayvanlarla kurduğu evrensel ilişki tipi onlara tanrısal ve kutsal bir soydan gelme ayrıcalığını tanımaktır. Kurban etmenin yanı sıra avlanma da simgesel bir ilişki olarak kurularak topluluk ile hayvan arasında bir tür alıp verme bağlamına dahil edilmektedir. Bugünün 'et' endüstrisi ve hayvanlar üzerinde gerçekleştirilen deneyler göz önüne alındığında, ilkel topluluklarda hayvanların tüketim amaçlı kullanılması, nesnel parçalamanın ve maddi bileşenlerine ayırmanın meta-şiddetinden ziyade topluluğun sınırında meydana gelen bir değiş tokuşun simgesel şiddet süreçlerini taşır. Dahası, binek ve besi hayvanlarının evcilleştirilmesi (*domestication*) de hayvanlarla kurulan simgesel ilişkinin devamı niteliğindedir. Binek ve besi hayvanlarının endüstriyel kullanım öncesindeki evcilleştirilmesi, topluluk içine hayvanın belirli bir oranda *içeri dahil edilmesi*, tam da bu nedenle topluluğun kendi yasalarına yine belirli biçimlerde tâbi olması sonucunu her zaman beraberinde getirmiştir. Özellikle temel geçim kaynağının hayvancılık olduğu bazı topluluklarda genel akrabalık sistemine hayvanlar da dahil edilir. Hayvanların, mitsel, tanrısal, kutsal ve aynı anlama gelecek şekilde "kurban edilmeye değer" görüldüğü simgesel ilişkilene tarzında hayvan, bugün anladığımız anlamda doğanın "doğal" bir parçası olarak görülmemektedir. Baudrillard, "hayvanları biçimsel olarak mahkûm eden ve cezalandıran şu bizim tiksintiyle karşıladığımız Ortaçağ"da bile hayvanlarla girilen

²³¹ J. Baudrillard, **Simulakrlar ve Simülasyon**, çev. Oğuz Adanır, 10. basım, Ankara, Doğu Batı Yayınları, 2016, s. 179.

simgesel ilişkinin, bizzat suçlama yolu ile sürdürüldüğünü belirtir.²³² Çünkü törensel olan her cezalandırma aynı zamanda suçlunun belirli bir düzeyde onurlandırılışı, -son derece kanlı olabilen- tören sahnesinin bir kurucusu oluşu niteliğiyle onurlandırılması anlamını muhafaza etmeyi sürdürmekte ve belirli bir biçimde hayvanlara addedilen tanrısal/mitik varoluşu gözetmeye devam etmektedir.

Bugün için ise toplumlar endüstrileşmeleri ölçüsünde hayvanları ne kurban etmeye ne de cezalandırmaya ve hatta binek ya da besi hayvanı olarak evcilleştirmeye (topluluğun zorunlu ve vazgeçilmez bir parçası olarak hayvanın içeride konumlandırılışına) değer görür. Hayvanlarla kurulan "saf tahakküm" ilişkisi güçlendikçe onları yalnızca sınıai üretimin konusu olan protein kaynakları, bilimsel bilginin ve insanlığın ilerlemesinin konusu olarak deney nesnesi ve duyarlılık kültürünün konusu olan bakıma, korunmaya muhtaç ev hayvanları olarak, ekonomik, bilimsel ve duygusal sömürünün nesnelere biçiminde konumlandırıyoruz. Tüm bu farklı sömürü biçimleri, hayvanlar üzerinde kurduğumuz mutlak tahakküm ve türsel aşağılıklığa eşlik eden acıma ve şefkat duygusunda, kendini duygusal bir şiddet biçiminde gösterir:

Günümüzde ise onları (hayvanları) adam yerine koymayarak birer hiç muamelesi yapıyor ve bu düşünceye dayanarak kendileriyle "insanca" ilişkiler kurmaya kalkıyoruz! Artık onları kurban etmeyip cezalandırmadığımız gibi, bir de bununla gurur duyuyoruz. Oysa bunun nedeni onları evcilleştirmemizdir. Daha da kötüsü onları adalet sistemimiz tarafından yargılanmaya değer bulmadığımız, bizimkinden kesinlikle farklı daha alt düzeyde yer alan bir dünyaya ait varlıklar olarak görüp şefkat ve toplumsal merhamet

²³² A.g.e.

*gösteriyor, cezalandırma ve ölümden çok deney hayvanı ve kasaplık et muamelesi görmeye layık olduklarını düşünüyoruz.*²³³

Bugün hayvanların endüstriyel ilişkiler çerçevesinde evcilleştirilme sömürsünün gerçekleştirildiği üç temel biçim olduğu iddia edilebilir. Birincisi hayvan ürünleri endüstrisinin devasa çiftlikleri, ikincisi bilimsel ya da meta üretimine yönelik deney endüstrisinin kafesleri ve son olarak da duygusal sömürünün konusu olarak hayvanların ev içine kapatılması. Bunların tümü üretim ve tüketim ilişkilerinin biçimi bakımından benzer süreçleri paylaşırlar. Bu benzerliği onlar için beslenen acıma şefkat duygusunda ortaklaştırmak mümkündür, çünkü özellikle sınaî ve bilimsel pazarın sömürü nesnesi olan hayvanlar "insanlık dışı" yaşama koşullarına mahkûm edilerek aşağılandıkları ölçüde her canlıya beslenmesi gereken (esasinda insana ve onun sömürülüşüne benzediği ölçüde demektir bu) ilgi ve şefkatin konusu olabilmektedir. Bu anlamda ev hayvanı için takınılan tavırla endüstriyel sömürünün konusu olan hayvanların "doğal hakları" nı öne sürerek gerçekleştirilen özgürleştirici karşı çıkış dahi aynı duygusal şiddetten beslenen türsel aşağılamanın dinamiklerinden beslenir. Hayvanların sınaî ya da deney endüstrisine yönelik sömürsündeki katıksız türçülükte korkunç derecedeki şiddetin varlığına dair bir beis yoktur, fakat bu katıksız şiddet içerisinde koparılmış olan hayvanlarla kura geldiğimiz simgesel ilişki, bir başka simgesel şiddet, hayvanlara beslediğimiz salt şefkat, acıma gibi özünde alçaltıcı olan duygusal şiddet biçimleri ile geri döner. Bu anlamda hayvan

²³³ A.g.e, s. 178, 179.

sevgimiz, "masumluk ve çocukluk konumuna mahkûm edilerek kendilerine sevgi ve şefkat gösterilen çocuklar"la benzer bir aşâğılayıcı simgesel şiddette ortaklaşır.²³⁴

Sonuç olarak şiddetin, simgesel biçimler altında çok farklı biçim ve düzeylerde eşitsizlikçi ilişkilerinin hizmetinde ve fizik şiddetin açık tahakküm biçimlerinin ötesinde çok daha incelikli yordamlarla genelleşmiş iktidar örüntüleri içinde işlerken aynı zamanda mevcut şiddet kategorileri nezdinde "şiddet" olarak tanınmayan formları da bulunur. Bir diğer deyişle, simgesel şiddet çoğu zaman haklara yönelik bir ihlal olarak belirmezken, aynı zamanda hakların konusu olan varlıkları en az çıplak bir tahakküm kadar etkileme kudretine sahiptir. Bu nedenle kapsamlı bir şiddet eleştirisi, şiddetin toplumsal mekanizmasını anlamak üzere yalnızca ihlal nosyonu üzerinden hareket edemez. Ancak simgesel şiddet nosyonu da tek başına kapsamlı bir şiddet eleştirisi için yeterli değildir, çünkü şiddetin iktidar ilişkileri düzlemindeki fail ve kurban arasındaki şebekesine odaklanmakla yetinir. Ancak kurbanı tespit edilebilir olsa da faili belirli bir özne olmayan şiddet biçimlerinden de bahsetmek mümkündür ve bu nedenle şiddetin karşılıklı güç ilişkilerini belirli bir anlamda aşan total yıldırma ve caydırma biçimlerine de odaklanılması gereklidir.

²³⁴ **A.g.e.** Çocukluğun burjuva üretim ilişkileri içerisinde korumanın, şefkatin, acımanın ve masumlüğün göstergeleri altında bir tür kontrol ve simgesel sömürü düzeneğine tâbi olan tarihsel kuruluşu için, bkz. N. Elias, **Uygarlık Süreci Cilt I: Sosyo-Oluşumsal ve Psiko-Oluşumsal İncelemeler**, çev. Ender Ateşman, 10. basım, İstanbul, İletişim Yayınları, 2017.

C. İçin İçin Kaynayan/Patlayan Şiddet

Baudrillard da Bourdieu gibi simgesel şiddet ile "gerçek" bir şiddetin, karşı-şiddetin, fizik, çıplak ya da kaba şiddetin birbirlerinden farklı düzlemlere sahip olduğunu düşünür. Fakat Bourdieu'ya ek olarak Baudrillard, şiddetin yine ancak başka bir şiddet vasıtasıyla bastırılabilceği düşüncesinin, simgesel şiddet ile fizik şiddet arasındaki ayırmada kesinlikle işlemeyeceğini ileri sürer.²³⁵ Bu ikisi başka mekanizmaları seferber edip, birbirlerinden tamamen ayrı düzlemler içinde işler.

Simgesel şiddet ile kaba güç ya da fizik şiddet arasındaki ayırım toplumsal güç ilişkilerinin kaçınılmaz etkisi ve çeşitli biçimlerdeki belirleyiciliğini, şiddetin yalnızca beden üzerindeki görünür zarar ya da yasadışı eylem olarak gerçekleşmediğini, hatta bu anlamda simgesel şiddet biçimlerinin fizik şiddetten çok daha yaygın, etkili ve aynı zamanda *kabul edilebilir* olarak görülerek nasıl bir tür toplumsal yatkinlik mekanizması içerisinde hissedilmeksizin işleyebildiğini göstermesi bakımından son derece önemlidir. Ancak iktidar ilişkileri bağlamında şiddetin simgesel formunun, fizik şiddet dışındaki tüm şiddet biçimlerini kapsayabildiği de kuşkuludur. Çünkü simgesel şiddet nosyonu en nihayetinde şiddetin öznesi ve nesnesi arasında yapılan ayırım ölçüsünde -Bourdieu için bu ayırım her ne kadar birbiri içine geçebilen ve yer değiştirebilen bir ayırım olsa da- şiddet eyleminin bir dayatanı, dayatılanı ve dayatılan belirli bir şeyin olduğu, diğer

²³⁵ J. Baudrillard, **Simgesel Değiş Tokuş ve Ölüm**, çev. Oğuz Adanır, 3. basım, İstanbul, Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi, 2011, s. 72.

deyişle spesifik konumunun belirlenebildiği bir gösterge rejimi içerisinde işleyen bir şiddet biçimini konusu olarak alır. Simgesel şiddetin tüm gizleme ve yanılsama mekanizmaları içerisinde de olsa bir faili, kurbanı ve adına işlediği bir iktidar düzeni vardır. Ancak şiddetin ilk bakışta kolaylıkla seçilemeyen ve bu anlamda kendini açık bir şiddet olarak sunmayan fakat özellikle günümüz için sonucu ve dolaylı etkisi itibarıyla total bir dayatma ve sistemin tümüne dağılan bir tür baskısı bulunan -ve aynı zamanda bu baskıya karşı kendi özgül şiddet biçimlerini de yaratan- şiddet türleri de vardır. Baudrillard'ın "için için kaynayan/patlaman şiddet" olarak adlandırdığı ve belirli bir öznesi, rakibi ya da stratejisi olmayan, bir anlamda "nötralize olmuş" şiddet biçimleri bunlara örnek olarak gösterilebilir.²³⁶

Baudrillard'a göre *için için kaynayan/patlaman şiddet*in temelinde stoklama (istifleme) vardır. Her türlü stoklama, stoklanan şeyin çekim gücü ve aynı zamanda atılığının giderek yoğunlaşmasına bağlı olarak özgün bir şiddetle yüklü hale gelir. Baudrillard stokun kendisinin bu kendiliğinden şiddetine örnek olarak *kitleyi* gösterir: "Bir atalet odağı olan kitle aynı zamanda yepyeni, açıklanması olanaksız ve *dışa dönük şiddetten farklı bir şiddet biçiminin* de kaynağıdır."²³⁷ Ancak kitle, stok şiddetinin tek örneği değildir; genelleşmiş bir *için için kaynayan şiddet* yükünün görünümünden yalnızca biridir. Bir diğer *dışa dönük ol(a)mayan*, stoklamanın *için için kaynama/patlama*'nın nedenini oluşturduğu şiddet türü *caydırma şiddeti*, özellikle nükleer silahların caydırıcılığı ile kurulan bütünsel bir eylemsizliğin ve aynı zamanda bu

²³⁶ J. Baudrillard, 2016, s. 58.

²³⁷ J. Baudrillard, 2016, s. 101 (vurgu aslında).

eylemsizliğin stoklanışının simgesel karşılığı olan eylem patlamalarının şiddetidir. Uluslararası ilişkiler literatüründe *Dehşet Dengesi*²³⁸ olarak adlandırılan nükleer silahların az sayıda da olsa çeşitli devletlerde var olması ve özellikle Soğuk Savaş sırasında A.B.D. ve S.S.C.B. tarafından istiflenircesine üretimi, tek bir mantıksal ve aynı zamanda olgusal sonuca yol açmıştır denilebilir: İstiflenen tek bir nükleer silahın dahi hiçbir koşulda savaş için kullanılamaması. Bir yönüyle, devletler arasındaki nükleer bir savaşın olasılığı olgusal olarak dahi mümkün değildir, çünkü nükleer savaşın olası tek bir sonucu vardır: Yeryüzündeki bildiğimiz yaşamın tümüyle sonu. Tam da bu son nedeniyle nükleer bir savaşın varlığından bahsedilememektedir, çünkü nükleer bir savaşın sonucunu ölçebilecek yaşamsal ya da toplumsal bir dayanak yoktur. Diğer deyişle nükleer silahların istiflenişi, görünürde nükleer silahların kullanılmayacak oluşuna dair *kuralın* etkisini güçlendirmekten başka bir şeye yaramaz. Uluslararası ilişkiler literatüründe bu durumun olgusal anlamsızlığı çift-kutuplu dünyada karşılıklı nükleer caydırıcılık olarak reel-politik düzlemde açıklanmaya çalışılsa da, belirleyici aktörler olarak devletlerin tanımlandığı ölçüde *caydırıcılığın* genelleşmiş mekanizmasını kavrama çabaları genellikle başarısızlıkla sonuçlanır. Çünkü nükleer silahların karşılıklı istiflenişi ile beraber caydırıcılık artık yalnızca devletlerin yürüttüğü jeo-stratejik bir politika olarak nükleer üstünlükle açıklanamaz duruma gelir; nükleer silahların istiflenişi, devletlerin de dahil olduğu küresel bir *caydırma oyununun* içine düşme, onun *kurallarına tâbi olma* ile ancak açıklanabilir.²³⁹ Ancak nükleer silahların devletler açısından savaşta kullanılmasının

²³⁸ Krş. M. Gönlübol, **Uluslararası Politika: İlkeler, Kavramlar, Kurumlar**, 5. basım, Ankara, Siyasal Kitabevi, 2000, s. 444- 447.

²³⁹ Burada Baudrillard'ın *yasa* ile *kural* arasında koyduğu ayrıma kısaca değinmek faydalı olabilir. Baudrillard için *yasa*, gerçeğin bir yanılması olarak gerçekliğe inanılmasını şart koşar. Oyunun

imkânsızlığı, nükleer silah istifçiliğinin herhangi bir sonuç doğurmayacağı anlamına gelmediği açıktır. Nükleer istifçiliğin sonucu, nükleer tehlikenin askıya alınması, paranteze alınarak bir *caydırma şiddetinin daimî bir yörüngeye* oturmasıdır. Böylece nükleer caydırma unsuru, oyunun kuralı haline gelerek yörüngesel bir sürekli tehdit unsuruna, medyanın pompaladığı ve nükleer tehlikenin sürekli olarak *için için kaynadığı*, aktörsüz, öznesiz ve nesnesiz bir şiddet haline gelmiş olur.²⁴⁰ Caydırmayı *için için*

bir unsuru olarak *kural* ise yanılısamasını bizzat oyun olarak sunar. Gerçek'ten farklı olarak oyun, oyunun kendisine inanılmasını talep etmez. Oyuncular tam da "yaptıklarına inanmadıkları için, oyunun kuralları ile ilişkileri daha da zorunlu bir nitelik alır. Bu, yasalarla olan bağlantıya kesinlikle benzemeyen simgesel bir sözleşme bağıntısıdır. Yasa gerekli, kural kaçınılmazdır. Kuralda anlaşılması gereken bir şey yoktur. Tarafların birbirlerini anlamaları gerekmez. Birbirleri için gerçek değillerdir, yalnızca paylaşılabilen, bu bakımdan da, tek başlarına egemen olduklarını öne süren gerçek ve yasadan daha üstün olan aynı yanılısamanın işbirlikçisidirler" (J. Baudrillard, **Kusursuz Cinayet**, çev. Necmettin Sevil, 3. basım, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2012, s. 116). Demek oluyor ki *kuralın* bağlayıcılığı ve tâbiyet etkisi, *yasanın* hükmünden çok daha bağlayıcıdır, çünkü *yasa*, dışsal olarak kurgulanan gerçekliği dayatmaya çalışırken, kural belirli bir gerçeklik kurgusuna karşılıklı olarak tâbi olma iradesine, simgesel bir tâbi olma jestine dayanır. Ancak tam da bu nedenle *yasa*, dayattığı gerçekliğin inandırıcılığı ölçüsünde katı ve sürekli olabilirken, oyun simgesel karşılıklılığın iradi bağlaşıklığı ölçüsünde kırılıgandır.

²⁴⁰ Rusya Federasyonu'nun gerçekleştirdiğini ilan ettiği, neredeyse sınırsız menzile sahip balistik füze, yörüngesel bir caydırma şiddetinin hem teknik olarak en uç hem de mantıksal olarak tipik bir geliştirilmesi olarak görülebilir. Sınırsız menzile sahip olan bu balistik füze, bir kez havalanması ile birlikte istenildiği müddetçe herhangi bir hedefe yönelmeksizin havada hareket edebilmekte, radar ve füze savunma sistemlerinin çevresinden dolaşabilmekte ve istenildiği anda belirlenen hedefi vurabilmektedir. Nükleer enerji ile çalışan sınırsız menzile sahip bir

kaynayan bir şiddet haline getiren şey onun devletler arasındaki nükleer savaş ihtimalini ortadan kaldırması, bunun yerine yörüngeye oturmuş bir tehdidi yerleştirerek "gerçek" şiddeti belirli bir anlamda devre dışı bırakmasıdır. Bu nötralize olmuş fakat etkisizleşmemiş aksine, vurucu etkisini sürekli hatırlatarak diğer her şeyi etkisizleştirmeye yönelik bir şiddettir.

Ancak *için için kaynaklı şiddet* yalnızca nükleer caydırmanın devletler arasındaki yörüngesel ve daimî olan şiddet rejimi ile sınırlı kalmaz. Diğer tabirle bu, şiddet rejimine bağlı olarak birçok başka görünümünü de üretir. Nükleer istifçiliğin devletler arasındaki yörüngesel şiddetinin görünümü nükleer caydırma şiddeti iken, devletlerin kendi

nükleer füzenin icat edilmesinde şaşılacak pek bir şey olduğu söylenemez, ancak bu teknolojinin olası sonuçları veya 'simgesel geri dönüşü' gerçekten de şok edici olabilir. İlk, artık belirli bir hedefi olmayan, daha doğrusu ateşlenmesi belirli bir hedefin belirlenmesine bağlı olmayan balistik füzelerin varlığı, yeryüzünü nereden geldiği belirsiz patlamaların mekânı haline getirmekten çok -bu zaten bir süredir yapılabiliyordu-, gökyüzünü uçan balistik füzelerin korkunç şenliği haline getirmesi daha muhtemeldir. Bu füzelerin caydırıcılığı belirli bir hedef üzerindeki korkunç etkisinden ziyade, hedefe gereksinim duymaksızın yolculuğuna başlaması, kendisiyle beraber tüm yeryüzünü de hedef olabirliğin yörüngesine oturtmasıdır. Demek oluyor ki artık bizi vuracak olan füze ansızın ve görünmeksizin gelmekle sınırlı kalmaksızın, bir tur öncesinde kendini gökyüzünde gösterebilecek, daha önce hiç yaşatmadığı şekilde, bir füze teknolojisi hedeflerine, hedef olabirliğin hissi canlı bir şekilde yaşatabilecektir. Haber için bkz. <https://www.dw.com/tr/putin-s%C4%B1n%C4%B1rs%C4%B1z-menzile-sahip-f%C3%BCze-geli%C5%9Ftirdik/a-42788584> (10.10.2018).

içindeki karşılığı *güvenlik*dir. Baudrillard, Foucault'nun *Hapishane'nin Doğuşu*²⁴¹ eserinde tespit ettiği cezalandırma rejimindeki liberal dönüşümün disiplinci etkisine benzer bir saptamada bulunarak, 1830'lar İngiltere'sinde, devletin *güvenlik şiddetinin* ilk dönemecini yakalar. Bu dönemle birlikte cezai hükmün genellikle kanlı ve törensel bir uygulayıcısı olan cellattan, suç kodunun kendisini ve hükmünü aynı idari işlem ile belirleyebilen -Benjamin'in *devletin hayaleti* olarak adlandırdığı²⁴²- kolluk gücüne doğru siyasal bir kayma gerçekleşmektedir. Bu dönüşümle beraber celladın kanlı ve törensel niteliğiyle simgelenen "açık ve hedefi belli olan" şiddeti "genel bir önleme benzeyen şiddete dönüşmüştür."²⁴³ Baudrillard bu genelleşen ve niteliği suç edimini önceleyen *önleme düzenekleri* ile belirsizleşerek hayatın her alanına yayılabilen şiddet türüne karşı, halkın, celladı düzenli polise yeğlediğini belirtir. Çünkü bir hayalet gibi hem idari hem de cezai alanın tümüne sirayet eden kolluk kuvvetinin "vatandaşa karşı girilen şiddete dayalı, suç işleme nöbetini devralmaktan başka bir şey yapmadığı görülmektedir." Öyle ki, "zaman içinde polis, vatandaş açısından suçtan çok daha baskıcı ve tehlikeli bir şeye dönüşmüştür."²⁴⁴ Zamanla güvenlik rejimi, tüm toplumsal uzamı kuşatan siyasal-dışı bir alana tahvil edilerek iyiden iyiye görünmez hale gelmiş ve Baudrillard için terörist bir düzene dönüşür.²⁴⁵ Dahası, devlet içinde siyasal uzamı tümünden kuşatan bu görünmez

²⁴¹ M. Foucault, **Hapishanenin Doğuşu: Gözetim Altında Bulunmak ve Cezalandırılmak**, çev. M. A. Kılıçbay, 4. basım, Ankara, İmge Kitabevi, 2013.

²⁴² W. Benjamin, "Şiddetin Eleştirisi Üzerine", (der) Aykut Çelebi, **Şiddetin Eleştirisi Üzerine**, İstanbul, Metis Yayınları, 2010, s. 28.

²⁴³ J. Baudrillard, 2011, 305.

²⁴⁴ J. Baudrillard, **a.g.e.**

²⁴⁵ J. Baudrillard, 2016, s. 86.

güvenlik şiddetine karşı cevap olarak "gerçek, elle tutulabilen somut bir şiddetle karşılık" veren terör eylemlerinin ortaya çıkması kaçınılmaz olur. Diğer deyişle, insanların içine kapatıldıkları ve bir anlamda *için için kaynatıldıkları* güvenlik terörü düzenine karşı ve aynı zamanda mantıksal uzantısı olarak düzensiz, öngörülemez ve anlamlandırılmaz 'terörist terör'ün somut, elle tutulabilen ve "patlayan" şiddeti bir tür simgesel karşılık olarak belirir. Güvenlik terörünün görünmez şiddetine karşılık olarak terörist şiddet patlamaları, sayısız biçim altında her an ve hiçbir belirti göstermeden ortaya çıkabilmektedir. Seri katillerden savaş dışı toplu kıyımlara, holiganlıktan radikal terör örgütlerine değin birçok biçim altında karşımıza çıkabilen bu radikal şiddet ve kıyım eylemleri, için için kaynayan güvenlik şiddetinin için için patlayan tersine çevrilmiş biçimi olarak, şiddetinin nedenini soruşturan her türlü hukuksal, psikanalitik ve kriminal açıklamayı da boşa çıkaracak şekilde temelsiz ve anlaşılabilir bir şiddet olarak belirirler.

D. Ayrımsızlık ve Aşırılığın Şiddeti

Byung-Chul Han *Şiddetin Topolojisi*²⁴⁶ adlı eserinde post-modern dönemin esas karakteri olarak kabul ettiği sınırsızlaşma olgusunun, bedenin tensel, duygusal ya da algısal sınırları üzerindeki aşındırıcı sonuçlarını, bedenin sınırsızlaştırılması süreçlerini incelemeye odaklanır. Şiddet sorunu Han için kritik önem arz eder, çünkü sınır ve ayırım mefhumları, şeyler arasında varoluşsal bir fark koyutlayarak onların birbirlerine aşırı

²⁴⁶ Byung-Chul Han, 2016.

temaslarını, benliklerin ya da kendiliklerin birbirlerini bir diğerine total biçimde dayatmalarını engelleyen hatlar olarak karşımıza çıkar. Sınır ve şiddet, birbirlerine ziyadesiyle ilişkili mefhumlardır ve Han, sınırsızlaşma ve aşırı temas/bulaşma süreçlerinin şiddet bakımından ne tür anlamlar ve sonuçlar ürettiğini kavramaya girişir. Sınırsızlaşmanın ve ayrımsızlığın süreçleri Han için benlikler üzerinde kendiliğinden bir şiddet, dışsal olan her şeyin aşırılığı ölçüsünde dolaysızca kendini dayatması anlamına gelir. Han'ın aşırılığı ve ayrımsızlığı özgül ve kendiliğinden bir şiddet olarak çözümleğinde belli başlı düşünce hatları tespit etmek konunun açıklanmasında yardımcı olacaktır.

Baudrillard henüz 70'li yılların ortalarında, içinde bulunduğumuz dönemde temel sorunun kıtlık varsayımı içinden meta üretiminin koşullarının sağlanmasının değil, bizzat aşırı üretim olgusu ile belirginleşen ve kodun hakimiyetindeki bir *hipergerçeklik* çağındaki bir tür gerçeklik krizi olduğunu ileri sürmekteydi.²⁴⁷ Diğer yandan, 1990'da Deleuze, Foucault'nun analiz ettiği haliyle disiplin toplumlarından çıkıp, başka bir genelleşmiş tertibatın içine, denetim toplumları çağına girmiş olduğumuzu belirtmekteydi.²⁴⁸ Amacının, kısaca, üretimleri örgütlemek ve yaşamları yönetmek olarak özetlenebileceği *disiplin toplumları*, Deleuze açısından artık "olmayı bıraktığımız şey"di.²⁴⁹ Deleuze için 18. ve 19. yüzyıldan 20. yüzyıla kadar süren hakimiyetiyle disiplin

²⁴⁷ Krş. Baudrillard, 2011.

²⁴⁸ G. Deleuze, **Müzakereler**, çev. İnci Uysal, 2. basım, İstanbul, Norgunk Yayıncılık, 2013, s. 187-193.

²⁴⁹ G. Deleuze, **a.g.e**, s. 187.

toplumları *kalıplarla*, bir kalıptan diğere kapatıp-kuşatmalar'la karakterize olur. Tarihsel olarak, özellikle 1960'lı yıllar ile birlikte, bunun üzerine binen ve ona eklenen *denetimler* ise *modülasyonlardan* oluşur ve sürekli biçimde fakat spesifik bir güzergahı takip etmeksizin *uyarlama/ayarlamalar* vasıtasıyla benliğin kalıplara dökülmesinden ziyade, çevrimlere dahil edilmesini gözetir.²⁵⁰ Byung-Chul Han'ın *Şiddetin Topolojisi* eseri de bu iki düşünce arasında konumlanarak, öznenin başarıya mahkûm olduğu ve dahası öznenin başarı arzusuyla kendini ona mahkûm ettiği; hipergerçeklikler arasında kendi modülasyonlarını örgütlediği süreç boyunca şiddetin mahiyetindeki özgül kaymayı izah etmeye girişir. Öyle ki, bir yanda hipergerçeklik içindeki bireyi çevreleyen her türlü "aşırılık", aşırı enformasyon, aşırı kod, aşırı üretim ve tüketim ve diğere yanda, denetim şemalarında her yana yayılmış *modülasyonlara* uyarlanma gerekliliği özneyi bu aşırı bolluk dizgesinde kendini en verimli çevrimlerin akışlarında 'başarılı olma' zorunluluğuna itmektedir.

Han için "günümüzde toplum, gerçekte genel bir toplumsallığın, ortaklığın ve ortaklıkların çöküşü tarafından kuşatılmış" ve giderek her alanda atomize olarak özelleşme süreçleri içinde dağılmaktadır.²⁵¹ Denetim toplumlarının başarıya endekli öznesi için şiddetin ve sömürünün mekânı dışardaki bir yer ya da öteki değil, bizzat öznenin kendisidir. Han, tarihsel olarak toplumların şiddet rejimlerinde, post modern dönemi niteleyen esaslı bir kırılma olduğu iddiasındadır. Öyle ki bu toplumlarda "herkes *kendi kendini* sömürmektedir. Fail aynı zamanda kurbandır. Yabancı sömürü yerini

²⁵⁰ G. Deleuze, *a.g.e*, s. 188.

²⁵¹ B. Han, 2016, s. 125.

kendini sömürmeye bırakmaktadır,"²⁵² diye yazar Han. Günümüzdeki bu dönüşüm, ötekiliğin *olumluluğa*, farkın *aşırılığa* evrildiği, benliğin ve kendiliklerin sınırlarının aşınarak bir dışarılarından bahsetmenin imkânsızlaştığı süreci belirtir:

*Günümüzde hem politik hem de ekonomik örgütlenmeler giderek hiyerarşik yapılarından arınıyorlar. İktidar, politikaya damga vuran bir olgu olmaktan çıkıyor. Politik icraat kendini gitgide kahramanlıktan, dramdan ve ideolojiden arındırarak, uzmanların ve komisyonların üstlendiği çoğul bir ev idareciliğine dönüşüyor. Toplumun giderek olumlulaşması, her türlü şiddet biçimini, gerek fiziksel gerekse psikolojik şiddeti kabul edilemez hale getiriyor, böyle bir görüntü yaratıyor. Ama şiddetin sona erdiği anlamına gelmiyor bu. Çünkü şiddetin çıkış noktası yalnız Öteki'nin olumsuzluğunda değil, aşırı ölçüde bir olumlulukta da yatıyor. Olumlunun şiddeti kendini yoksunlukta değil, doymuşlukta, icraatla değil bitkinlikle gösterir. Dışlamakla kalmaz, şehir dışına atar. Baskı değil depresyon şeklinde gösterir kendini.*²⁵³

Olumluluk, olumlulaşma ve olumluluğun şiddeti nosyonları Han'ın sorunsalının tam göbeğine oturur. Han şiddetin tarihsel olarak dönüşümünü ve baskın olan görünümünü üçe ayırır: Şiddetin topolojik dönüşümlerinin aşamaları "(e)gemenlik toplumundaki kelle alıcı güç, yani *dekapitalizasyon*; disiplin toplumundaki *deformasyon*; başarı ve performans toplumundaki *depresyon*" olarak belirir.²⁵⁴ Hükümrancılık toplumundaki el koymaya, ilhak etmeye, canı ya da malı malikinden kesip alarak

²⁵² **A.g.e**, s. 126.

²⁵³ **A.g.e**, s. 78.

²⁵⁴ **A.g.e**, s. 11.

koparmaya dayanan sermayesizleştirmenin (*dekapitalizasyon*) şiddeti, tarihsel olarak kapitalizmin yayılışına kadar gelen döneme denk gelir. Ardından kapitalist dönem ile birlikte, Foucault'nun disiplin çağı adını verdiği 18., 19., ve 20. yüzyılın başlarına kadar uzanan sürece denk gelen formsuzlaşma (*deformasyon*) şiddeti öne çıkar: Verimi dışardan arttırmaya ve yaşamı bizzat ve bire bir yönlendirmeye yönelik, özne üzerindeki bir dizi boyun eğdirme ve itaat ettirme düzeneği ile somutlanan, şiddetin dışsal, benliğe rağmen ve benliğe karşı yöneldiği dönem. Son olarak da Han, Deleuze'un *Denetim Toplumları* kavramsallaştırmasından yola çıkarak, yeniden kavramsallaştırdığı *Performans Toplumları*ndaki baskısızlaştırmadan (*depresyon*) bahseder. İçinde bulunduğumuz dönemin şiddet biçimi olarak baskısızlaştırma, aşırı serbestinin, aşırı kodun, aşırı özgürlüğün, dışsallığın ve Öteki'nin yokluğuna bağlı olarak benlikler aşırılaşmasının tekil benlik üzerindeki deformatif ve aynı zamanda *içe dönük* şiddeti ile tanımlanır.

Şiddetin görünülerinin tarihsel bu üç momentinin sonuncusunda, yani olumsuz kategorilerin mas edilerek her türden sınırsızlaşmanın olumluluğunda şiddet, artık kavranması ve tanınması zor, olumsuzluk kategorilerince şiddet dışı olarak tanınan görünüler altında cereyan eder. Şiddetin bu kılcal ve esasında benliğin bizzat kendine uyguladığı biçimini Han *mikrofizik şiddet* olarak adlandırır. Performans toplumlarının öncesinde karşılaşılan *makrofizik şiddet* ise "kendini dışa vururken patlayıcı, açık seçik, fevri ve işgalci ifade ederken, mikrofiziksel şiddet örtük ve içe dönük çalışır, (...) her türlü eylem ve aktivite imkânını ortadan kaldırır" ve "kurbanı radikal bir edilgenliğe mahkûm

eder."²⁵⁵ Şiddetin makrofizik boyutu, özne üzerindeki bir tahakkümü, ben ile öteki arasındaki ancak şiddetle düzlenebilir bir farklılık düzlemini ve şiddetin kat edeceği bir iç/dış ayrımını gözettiği için Han, makrofizik şiddetin daima olumsuzluk kategorileri altında çalıştığını iddia eder. Bu hat üzerinden Freudcu bilinçdışı kavrayışını, Benjaminin *mitik/ilahi şiddet* ayrımını, Agamben'in *olağanüstü hâl* kuramını ve Schmittçi *dost/düşman* ayrımını makrofiziksel şiddetin olumsuzlamacı karakterini verili sayarak, gündelik yaşamlara hâkim olmaya başlayan şiddetin mikrofiziksel boyutunu ihmal etmeleri nedeniyle eleştirir. Buna göre Freud'un bilinçdışı nosyonu yasaklarla ve bastırmayla belirginleşen bir olumsuzluk şiddetinin ve disiplin toplumunun teorisini geliştirmektedir.²⁵⁶ Keza Benjamin de mitik ve ilahi şiddet ayrımını, hukuk-yaratan ve hukuk-yıkan ayrımı üzerinden bir tür iç ve dış ayrımı üzerinden kurmakta; Schmitt de şiddeti *dost ile düşmanın* varoluşsal bir derecelenişi nezdinde analiz ederek iç ve dışın temelde olumsuz olan kategorilerini siyasal olan içerisinden yeniden yorumlamaktaydı. Han için, Agamben ise mikrofiziksel şiddetin yayılımındaki tarihsel bir geçiş anında hâlâ olumsuzluk kategorileri ile düşünmekte, olağanüstü halin olağan duruma göre konumunu tespit etmeye çalışmaktadır. Kısaca tüm bu düşünürler, şiddetin bir biçimde

²⁵⁵ **A.g.e.**, s. 78, 79. Han'ın *mikrofizik şiddet* olarak adlandırdığı, kurbanın kendi kendini edilginleştirerek bizzat kendisine uyguladığı şiddet, bir üst bölümde bahsettiğimiz, Baudrillard'ın *için için kaynayan şiddet* kavramsallaştırmasına büyük oranda benzer. Fakat Han, mikrofizik şiddeti genel olarak depresyon ile karakterize edip benliğin kendi kendine uyguladığı şiddet ile belirginleştirmektedirken, Baudrillard, için için kaynama süreçlerinin bitimsizliğinden (sınırsızlığından) yola çıkarak, benlik dışı ve aynı zamanda "anlamdan yoksun" olan patlamalarını da bu şiddet türüne dahil eder.

²⁵⁶ **A.g.e.**, s. 35.

içeriden dışarıya yöneldiği, şiddetin kategorik konusu olarak daima bir ötekinin ya da düşmanın var olması gerektiği ve şiddetin benliğe göre bir tür dışsallık kategorisi olduğu varsayımlarından hareket etmekteydi. Ancak Han için özellikle günümüzde şiddet, yalnızca yok etmenin ya da dışlamanın olumsuzluğu olarak nitelenemez; o aynı zamanda "ifradın ve aşırılığın olumluluğudur."²⁵⁷ Makrofizik şiddetin "katı, baskıcı düzeniyle her türlü özgürlük alanını kaldıran aşırı kodlaması"nın yanı sıra, şiddetin, "dünyayı kontrol edilemez olayların, dürtülerin ve yoğunlukların içinde çözen sınırsız bir kodsuzlaşma ve sınırsızlaşmadan"²⁵⁸ doğan mikrofizik bir boyutu da bulunur:

Olumluluk şiddeti olarak sisteme içkin şiddette engel, red, yasak, dışlama veya yoksun bırakma gibi olumsuzluklar bulunmaz. Kendini aşırılık ve kitleselleşme, ifrat, aşırı bolluk ve tüketim, aşırı üretim, aşırı birikim, aşırı iletişim ve aşırı haber kılığında gösterir. Olumluluğu nedeniyle bizzat şiddet olarak da algılanmaz. Şiddete yalnız çok az değil, çok fazla da götürür, yalnız yapmaya-izim-olmayışın olumsuzluğu değil, her-şeyi-yapabilme olumluluğu da şiddettir.²⁵⁹

Han için olumluluğun şiddeti, birincil olarak anlaşmazlığın antagonizminden ziyade uyuşmanın konformizminden temellenmektedir.²⁶⁰ *Ego* ve *Alter*, *İç* ve *Dış*, *Dost* ve *Düşman* gibi antagonistik gerilim hatları boyunca ilerleyen makrofizik şiddet "genellikle dışa dönüktür, patlayıcı güçtedir, masif ve kanlı" şekilde ifadesini bulur. Tarih

²⁵⁷ **A.g.e**, s. 120.

²⁵⁸ **A.g.e**, s. 117.

²⁵⁹ **A.g.e**, s. 88.

²⁶⁰ **A.g.e**, s. 69.

boyunca performans toplumlarına değin toplumların biçimlenişi olumsuzluk şiddetinin damgalarıyla doludur: Kurban ayinleri, mitik ve tanrısal azaplar, hükümdarların kıyımları, gaz odalarının kansız şiddeti ya da terörizmin viral şiddeti. Dil dahi kendi başına makrofizik şiddetten azade değildir; keskin bir dilin iftiraları, itibarsızlaştırıcı hamleleri, aşağılama ve hakaretleri daima olumsuzluğun kategorileri altında işler.²⁶¹ Diğer yandan, olumluluğun dilsel şiddeti ise bir öteki aleyhine işlemek yerine, ötekinin biçimsel formunun tespit edilemediği başka formlara bürünür: "Dilin spamlaşması, aşırı iletişim, aşırı haber ve bilgi, azmanlaşmış bir dil, iletişim ve haber kütlesi, *olumluluğun şiddetinin* görüntüleridir."²⁶²

Mikrofizik şiddet, makrofizik şiddetin aksine, sınırların, yasakların ve Öteki'den kaynaklanan dışsal baskının özneye yönelik bir olumsuzlaması biçiminde işlemezken, mutlak olumlamanın, sınırsızlığın ve aşırılığın özne üzerindeki kendiliğinden şiddeti olarak belirir. Öznenin kendisi dahi bu düzlemde kendi şiddetinin nesnesi, içsel bir baskının (depresyon) konusu haline gelir. Makrofizik şiddetin disiplinci düzleminde şiddet, özneye olan dışsallığı ile özne üzerinde bağlamsal dışsallaştırma pratiklerinin aracı olarak işlev görür; okul, hastane, askeriye gibi bir kurumdan diğerine geçişte ve aynı zamanda kurum içindeki özgül şiddet tipleri ile gerekli olan *zoru* uygulamasına hizmet eder. Öznenin özerkliğinin ve özgürlüklerinin -yine özneye dışsal olan- hukuki alanı ise, makrofizik şiddetin sınırlarını çizen bir başka olumsuzlama mecrası olarak belirir. Diğer değışle olumsuzlamanın düzeninde hukuki ihlal, makrofizik şiddetin mahiyetinin temel

²⁶¹ **A.g.e**, s. 9.

²⁶² **A.g.e**, s. 10.

belirleyeni olarak karşımıza çıkar. Mikrofizik boyutta ise şiddetin biçimlenişi ve nitelenişi ihlal prensibi üzerinden gerçekleşmez. Dahası, mikrofizik şiddetin hukuki düzende tanımlanabileceği ya da hükme tâbi tutulabileceği bir kıstas da bulunmaz, çünkü aşırılığın şiddeti olarak mikrofizik boyuttaki şiddet, ben ve öteki arasındaki kodifiye edilebilir ayırmada değil, şeyler ve benlikler arasında kurala gelmez ayrımsızlıkta gerçekleşir. Bu nedenle aşırılık (aşırı enformasyon, aşırı iletişim, aşırı özgürleşme, aşırı iktidar, her düzeydeki sınırsızlaşma, globalleşme, kültürel farksızlaşma vb.) benlik üzerinde ötekinin bir ihlali, ya da tersi olarak değil; ötekinin, ayırımın ve sınırın kalmadığı bir düzende öznenin kendisine uyguladığı şiddet olarak belirir. Benliğin öteki ile belirli sınırlara sahip bir iç/dış ayırımının bulunmadığı düzlemde şiddet sorunu bir benlik ya da hak ihlali olarak değil, ilişkilerin sınırsızlığına dayalı aşırılığın içsel bir sonucu olarak ortaya çıkar. Makrofizik şiddetin tanınması yine bir başka makrofizik şiddet kurumu olarak hukuka gönderme yaparken, başka deyişle makrofizik şiddet bir dışsallıktan diğer dışsallığa karşılıklı göndermeler yoluyla öznenin dışında tanımlanıp kavranabilirken, mikrofizik boyutta bu dışsallık göndermelerinden bahsedilemediği için şiddetin dışsal bir kavranışı da mümkün olamamaktadır. Diğer deyişle mikrofizik şiddet dışsal bir dolayım ile kendine gönderme yapmaktan ziyade, dolaysızca ve yalnızca kendine göndermede bulunarak, benliğin benlik üzerindeki, aynılığın aynı olan üzerindeki kendiliğinden şiddetini ifade eder. Ayrımsızlıktan kaynaklanan bu dolayimsızlık hali, mikrofizik şiddete kaynaklık eden *aşırılığın* kendiliğinden şiddetine tekabül eder. Han, şiddet ile iktidar arasında koyduğu ayırımı, iktidarın biçimsel bir ilke olarak fark ve sınırları yaratmak suretiyle belirli bir düzen yaratmasına karşılık şiddetin, özü itibarıyla *sınırları ortadan kaldıran* niteliği ile gerekçelendirir: “İktidar ölçü koyar. Şiddet ölçü koyucu gücün tam zıddıdır. Ölçüsüzdür.

Verili ölçüyü aşan şeyler, bu *nedenle şiddetlidir*."²⁶³ Han için makrofizik ya da mikrofizik, her türlü şiddet aşırıdır çünkü *ölçüyü aşar*. Bunun matıksal bir uzantısı olarak *aşırı olan*, ayırım gözetmeyen ve farkı ortadan kaldıran her şey böylelikle, Han'ın analizinde dolaysızca *şiddet* olarak tanımlanır olur.

Han'ın makrofizik şiddet ve mikrofizik şiddet arasında yaptığı ayırım, şiddetin olumsuzlamacı biçimler altındaki dışa dönük, görece daha kolay tanınabilen, bir ötekine yönelmesi nispetinde hukuk içinde tanımlanabilir sınırlar içerisinde bulunan ve 'geleneksel' olarak adlandırabileceğimiz şiddet formlarının yanı sıra, bu düzlemler içerisine yerleşmeyen ve mekanizması aşırılığın içsel süreçlerine bağlı ve kavranması görece daha çetrefil olan şiddet formlarının işleyişini göz önüne serer. Ancak Han'ın bir şiddet topolojisi çıkarma girişimi, şiddet olgusunun karşılıklılık dizgelerini ya da şiddet ile karşı-şiddetin döngülerini çözümlenmeyi hedeflemez. Diğer deyişle ne makrofizik şiddet ne de mikrofizik şiddet şiddet olgusunu meydana getiren karşı-şiddetler olarak belirmez. Han'ın gerçekleştirmeye çalıştığı, şiddetin geleneksel olarak (hukuksal düzlemde) kavranabilir biçimleri ile olumsuzluğun terimleri aracılığıyla kavranamayan biçimleri arasındaki işleyiş farkını tespit edebilmektir. Ancak Han'ın, olumsuzluğun dışlayıcı ve olumluluğun ayımsızlaştırıcı şiddet tipleri üzerine gerçekleştirdiği ayırım, şiddet olgusunun yerleştiği karşılıklılık dizgelerinin tespit edilmesi hususunda eksik kalır. Çünkü Han için, hangi biçimleniş olursa olsun, şiddetin, bir ilişkinin süreklilik ögesine denk gelecek bir niteliği bulunmaz. Hatta tüm şiddet biçimleri tam da ilişkiyel ağların sürekliliğini kırıcı özelliği ile herhangi bir toplumsal ilişkiye denk gelmez. Her şiddet,

²⁶³ **A.g.e**, s. 77 (vurgu aslında).

eylem olanağını kapatır ve kurbanı ister öteki ister failin bizzat kendisi olsun, tahrip edicilikten başka bir niteliği yoktur; “bu yönüyle de, eyleme hâlâ alan bırakan iktidardan ayrılır.”²⁶⁴ İktidarın farklılıkları kurumsallaştırdığı ilişkiler ağı içerisinde şiddet tam da bu tanımlı farklılıklar düzenine farksızlaştırıcı etkisini vuran, farkı tanımayan eylem olma niteliğini taşır. “İktidarın zıddı olarak şiddet, bir ilişki sözcüğü değildir. Öteki'ni yok eder.”²⁶⁵ Şiddetin bir ilişki kurma ya da onu ifade etme potansiyelinden yoksun olduğuna dair Han’ın iddiası, şiddetin her koşulda simgesellikten mahrum olduğu önkabulüne dayanır.²⁶⁶ Biz ise bu çalışmanın, şiddet olgusu ile toplumsal karşılıklılık bağlamının içsel ilişkilerini çözümüleme amacına bağlı kalarak, şiddet mefhumunun kendine özgü ilişkisel düzlemini tespit etmek üzere bir edim olarak şiddetin ilişkisel boyutunu ortaya çıkaracağız.

II. ŞİDDET OLGUSUNUN İLİŞKİSEL BOYUTU

Bu kısma kadar incelediğimiz, şiddet üzerine gerçekleştirilen çeşitli biçimlerdeki ayrımlar, şiddet olgusunun önemli bir kısmının bizzat şiddetin bir türü ile (fiziksel şiddet, gerçek şiddet, makrofizik şiddet vb.) gizlenebileceği hususunu önümüze serer. Örneğin simgesel şiddet, fizik şiddetten çok daha ‘sinsi’ ve toplumsal yatkinlikler tarafından kabul edilebilir türden şiddet biçimlerini ifade eder. *İçin İçin kaynayan şiddet* ise, şiddetin belirli

²⁶⁴ A.g.e, s. 73.

²⁶⁵ A.g.e.

²⁶⁶ A.g.e, s. 76.

bir amacı olduğu özelleşmiş baskı koşullarının tanınabilir ve ayırt edilebilir görünülerinden ziyade, yalnızca tek bir amaca hizmet etmeyen genelleşmiş bir baskı düzleminin, sınırları ayırt edilemeyen bir şiddetine denk düşer. En nihayetinde ise Han'ın mikrofizik şiddet olarak adlandırdığı şiddet türü, şiddetin bir öteki dolayımıyla tanımlandığı dışarıdan gelen ya da dışarıya yönelen bir şiddet yerine, 'iç'in bizzat kendine uyguladığı bir şiddet, iç ile dış arasındaki ayrımın muğlaklaştığı düzlemde her türden aşırılığın dolaysızca bir şiddet haline geldiği düzen olarak ortaya çıkar. Burada örneklendirmeye çalıştığımız ve şiddet olgusunun bütünsel olarak kavranmasına engel olan çeşitli şiddet türleri, görünür olan ve olmayan şiddet biçimleri arasında daha 'ilişkisel' ve en azından üç taraflı bir karşılıklılık bağlamının gözetildiği bir çözümlemenin gerekliliğini gösterir.

Elizabeth Copet-Rouger şiddet kelimesinin İngilizce ve Fransızcadaki ayrı anlamlarından yola çıkarak şiddetin her biri iki ayrı ikiliğe bölünmüş iki farklı biçimlenişi olduğundan söz eder: İngilizcedeki *violence* kelimesi yasadışı ya da gayrimeşru bir saldırganlığı ve aynı biçimde haksızlığı ifade ederken, kelimenin Fransızcadaki anlamı hem İngilizcedeki anlamını hem rıza gösterilmesini ya da itaat edilmesini sağlamak üzere baskı uygulamayı da kapsar.²⁶⁷ Bu anlamda yazara göre şiddet iki farklı düzlemde birbirlerini ayrı ayrı kesebilecek şekilde yasal ya da yasadışı ve diğer yandan fiziksel ya da dolaylı olabilir. Copet-Rouger'nin şiddet kavramının önüne yerleşecek bu nitelermeleri

²⁶⁷ E. Copet-Rouger, "Le Mal Court': Başsız Bir Toplumda Görünen ve Görünmeyen Şiddet– Kamerun'daki Mkakoklar", (der) David Riches, **Antropolojik Açıdan Şiddet**, çev. Dilek Hattatoğlu, İstanbul, Ayrıntı Yayınevi, 1989, s. 69.

saptama çabasındaki esas amacı, şiddeti sınıflandırarak tanıdığı anda yargılamak yerine tekil bir şiddetin sosyal olan ile ilişkisini ve ona göre konumlanışını tespit edebilmektir. Yazarın da belirttiği üzere “şiddet kendi başına bir şey ifade etmez, çünkü saf bir kavram değildir. Şiddeti anlamak için ... sosyal düzeni destekleyen şiddetle, sosyal düzeni ihlal eden ve sosyal düzene karşı harekete geçen şiddet arasındaki karşıtlığı anlamak zorundayız.”²⁶⁸ Fakat aynı zamanda “şiddetin hangi safta yer aldığına karar vermenin imkânsızlığı” der Copet-Rouger, “onun kullanışlı bir kavram olarak ele alınmasını önler.”²⁶⁹ Şiddetin kavramadaki analitik zorluğu aşmak üzere Copet-Rouger şiddetin kesinlikle ayrılması gereken iki ayrı düzeyi olduğunu belirtir: Şiddet ediminin kendisi ve şiddet tehdidi. İkinci düzey yazar için bizzat ideolojinin gücünü gösterir niteliktedir,²⁷⁰ fakat biz, daha ziyade şiddet ediminin kendisi ile ilgilendiğimiz için birinci düzeyle sınırlı kalacağız. Şiddet edimi de yazar açısından “dış fiziksel şiddet” ile “iç görünmez şiddet” olarak ikiye ayrılır.²⁷¹ Dış fiziksel şiddet bedene yönelen aracsız edimken, iç görünmez şiddet yine bedene yönelen fakat bunu belirli dolayım mekanizmaları aracılığıyla büyü, cadılık vb. metafizik vasıtalarla gerçekleştiren edimi ifade eder. Dış fiziksel şiddet ile iç görünmez şiddet farkının en açık olduğu mecra savaş ile büyü edimidir. Topluluklar düzeyinde savaş daima bir başka -dış- toplulukla yapılabileceği ve bu dışsallık belirli kandaşlık kurum ve kuralları ile keskin biçimde belirlendiği için fiziksel şiddet dışsal olanla

²⁶⁸ **A.g.e.**, s. 73.

²⁶⁹ **A.g.e.**, s. 91.

²⁷⁰ **A.g.e.**, s. 72-73.

²⁷¹ Benzer bir ayrıma “metafizik kirletme” kavramı ile D. Parkin de başvurur. Bkz. D. Parkin, “Şiddet ve İrade”, (der) David Riches, **Antropolojik Açıdan Şiddet**, çev. Dilek Hattatoğlu, İstanbul, Ayrıntı Yayınevi, 1989, ss. 249-271.

bağdaştırılır, ona havale edilir ve içsel işleyişten dışsallaştırılır. İçerdeki şiddet ise tamamen görünmez formlar şekline bürünür ve aynı zamanda görünmez şiddetin aracı olan büyücülük, cadılık gibi icraatlar içeri çekmenin, içe dahil etmenin ve dışarı ile mesafeyi kat edip içselleştirmenin yolu olarak karşımıza çıkar. İlkel topluluklar özelinde kalmaksızın toplumların iç ve dış sınırlarının şiddetin bu dış fiziksel şiddet ile iç görünmez şiddet arasındaki seçim ve uygulamalarla tespit edilebilir olduğunu söylemek mümkündür. Copet-Rouger bu iki şiddet tipi arasında “gerçeklikleri” bakımından temelden bir farklılık aramaz; o daha çok etkilere ve işlevlere yönelir ve her iki tip şiddetin de “aynı kültürel kategori tarafından desteklenen ortak bir doğayı paylaştığını” ve “sıklıkla intikam alma yükümlülüğünden ortaya çıktıklarını veya bir şekilde savaşın ve tehlikeli sosyal karşılaşmaların yerine geçtiklerini” savunur.²⁷² Bu bakımdan büyü, cadılık gibi “görünmez” şiddet biçimleri ile savaş gibi görünür şiddet biçimleri arasında neden, sonuç veya etkileri bakımından olgusal bir gerçeklik farkı yoktur. Bundan ziyade, bu iki şiddet biçimi kimlere uygulanabileceği ve nereye yönelebileceği bakımından farklılaşır. Topluluğun sınırları dahilinde kime ne tür şiddet uygulanabileceği ve hangi şiddetin hangi duruma uygun olabileceği, onu yıkmak ya da korumak üzere olsun, daima düzen ile temas halinde, düzen ile kurduğu ilişki ve konumlanış neticesinde gerçekleşir. Demek oluyor ki bir anlamda, fiziksel şiddet ile gayri-fiziksel şiddetin topluluğun sınırlarındaki geçiş ve dolaşımı tam da topluluğun içinin ve dışının neresi olduğuna dair düzen ilkesinin işletilmesiyle alakalı olmak durumundadır. Ancak tıpkı akrabalık bağlarının ve belirli yer ve zamandaki akrabalık ilişkilerinin karmaşık yapısına bağlı olarak, toplumsal mesafenin ve iç ile dışın oluşumu çizgisel bir hat üzerine yerleşmekten ziyade, iç ve dışın birbirlerinin içine geçirildiği bir sarmal gibidir: En dışsal olarak kabul edilebilecek olan merkeze daima

²⁷² E. Copet-Rouger, 1989, s.75.

daha kolay angaje edilebilir.²⁷³ Şiddetin de izleği yine bu karmaşıklık içinde ve zaman zaman ona karşı gelişir. Bu sayede şiddetin toplumsal olarak daima bir sınır kaydırma ve ilişki başkalaştırma işlevi üstlenebildiğini söylemek mümkün hale gelir.

Şiddet edimini analiz etmekteki ve bütüncül bir şiddet eleştirisini gerçekleştirmedeki en temel sorun, şiddet kavramının ardına gizlenmiş ve normlardan, kültürel değerlerden ve öznel tutumlardan oluşmuş bir dizi arka planı beraberinde getiriyor oluşudur. Bir şeyin ya da durumun şiddet olduğu iddia edildiğinde, bunun arkasında genellikle o şeyin ya da durumun şeditliğinin mahiyetine dair bir yargıyı, itirazı ya da savunuyu da bir biçimde belirtir. “Bir tanık ya da kurban şiddet nosyonunu ortaya attıysa, bununla sadece eylemin fiziksel zarar verdiğini değil, aynı zamanda da gayri meşru olduğunu ifade eden bir hüküm bildirir.”²⁷⁴ Bu anlamda şiddet nosyonu, bir tür hukuki iddia, şiddet mağdurunun gördüğü zararın gayri meşru olduğuna dair bir atf olarak işlev görür. Bu noktadan bir adım daha atacak olursak da fark ederiz ki ancak belirli türden zarar verici eylemler “şiddet” olarak kabul edilip tanımlanır hale gelir. Şiddetin hem kurbanın gördüğü zararın derecesi hem ilgili zararın belirli bir sosyal bağlamdaki “gerekliliği” hem de şiddeti uygulayanın bu bağlamdaki hukuksal konumuna göre bir hüküm vasfındaki adlandırılışında “nirenge noktası devlettir.”²⁷⁵ Burada neyin şiddet

²⁷³ Antropolojik saha araştırmalarının birçoğunda bunu görmek mümkündür. Savaş veya düzenli çatışma ilişkisi içinde olan komşu topluluklar arasında fiziksel dışsallaştırma en üst düzeydeyken, olabilecek belki de en dış yerden gelen araştırmacı bu ötekilikler dizge ve hiyerarşisine farklı bir biçimde sokularak topluluğun içine dahil edilir ve hatta diğer topluluklara karşı kollanır.

²⁷⁴ D. Riches, 1989, s. 13.

²⁷⁵ **A.g.e**, s. 13.

olduğu yargısı fiziksel zordan ayrılarak yasanın ve siyasal meşruluğun ihtilaf nesnesi haline gelir.

Bu hat üzerinde Riches, şiddet ediminin kendisini açıklamak üzere üçlü bir analiz perspektifi önerir: Aktör, kurban ve tanık ilişkisi.²⁷⁶ Riches'in şeması şiddetin verili toplumlarda daima bir biçimde kurala bağlandığı ve şiddet araçlarının ya da kapsamının sınırlandırılarak belirli bir düzene tâbi tutulduğu varsayımından hareket eder. Riches tam da bu verili, fakat elbette ki esnek çerçevenin içerisindeki şiddetin, şiddeti uygulayan aktör, ona maruz kalan kurban ve şiddetin direkt etkisinin dışında yer alan aktörün şiddet eylemi üzerindeki stratejik konumlanışlarını hesaba katarak "şiddet edimi" olarak adlandırdığı şeyi çözümlemeye girişir.

Riches'e göre bir şiddet edimini kuşatan aktör, kurban ve tanık üçgeninde, şiddetin işlevine dayanan temel bir gerilim bulunur: "Aktör, kurban ve tanık ilişkisindeki gerilim iki öğeden oluşur: Bir siyasi rekabet ögesi ve bir de şiddet ediminin doğasına ilişkin bir uzlaşma ögesi."²⁷⁷ Şiddet ediminde hiçbir zaman eksik olmayan bir meşruluk mücadelesi olduğu için edimin unsurları arasında daima siyasi bir rekabet söz konusu olur. Meşruluk bir mücadelenin ve dahası ihtilafın konusudur, çünkü şiddet ediminin meşruluğu aktörlerin, tanıkların ve hatta kurbanların edim üzerindeki fikirlerini değiştirmeyi ya da etkilemeyi amaçlar. Uzlaşma ögesi ise neyin şiddet olarak

²⁷⁶ **A.g.e.**, s. 19.

²⁷⁷ **A.g.e.**

tanımlanacağı üzerinedir.²⁷⁸ Tanımlama ile yargı arasındaki koşutluk, meşruluk ögesi ile birlikte şiddetin sınırlarını fiziksel zordan çok daha kapsamlı ve zarar merkezli bir hatta çeker ve şiddetin "görünmeyen yüzleri"ni de tanıma dahil eder. Büyü, hastalık ve hatta bugün "sistem şiddeti" olarak adlandırdığımız zarar durumları bu biçimde hem zararın mesuliyetinin hem de tazminatının konuları dahası, pazarlık unsurları haline gelebilirler.

Diğer taraftan ise şiddet eyleminin özgül birtakım niteliklerini belirtir Riches. Birinci olarak şiddet daima ya eylemin öncesinde ya da sonrasında meşruluk sorunu mücadelesine angaje olur. İkinci olarak ise şiddet eyleminin imgesi daima bir mesaj olarak işlev üstlenir veya tam da bunun için seferber edilebilir. Üçüncü nokta ise şiddetin duyular düzeyinde genellikle reddedilemeyecek etkiler uyandırmasıdır. Son olarak ise şiddetin bedenselliğine koşut olarak, şiddet eyleminin son derece basit araçlarla ve hatta beden dışında bir araç olmaksızın kolaylıkla gerçekleştirilebilmesidir. Esasında şiddet eyleminin tüm bu özgül nitelikleri, yukarıda belirttiğimiz şiddet ediminin iki ögesinin gerçekleşme izleklerini çizer. Riches şiddet eylemini tüm bu nedenlerle yalnızca şiddet ya da fiili güç eylemine indirgemez, onun simgesel formlarını ve etkilerini de analize dahil eder ve hatta "fiili şiddeti" durdurmayı amaçlayan bir şiddet tehdidini ya da herhangi bir mimiği de şiddet edimi olarak kabul eder. Bunun gerisinde yatan neden ise Riches'in topluluklarda şiddetin potansiyel denetlenemezliğine karşı bir bilgi ve tutum geliştirmiş olduklarını kabul edişidir.²⁷⁹ Şiddet edimi taraflar arasında ve edimin öğeleri nezdinde şiddetin özgül nitelikleri üzerinden cereyan eden söylemsel mücadeleler, ihtilaflar,

²⁷⁸ **A.g.e**, s. 21.

²⁷⁹ **A.g.e**, s. 35.

pazarlıklar ve belirli amaçlılıklarla karakterize olur, fakat yine de her halükarda tüm bu toplumsal mübadele çerçevesinin dışında kalan ve dahası bu çerçeveyi tümünden yarabilecek bir özellik olarak şiddetin olası denetlenemezliği, toplumsal bellek ve deneyimlerin şiddet hakkındaki temel bilgisinin kritik bir konusudur. Şiddet manipüle edilebilir, stratejik bir konum ya da statü adına seferber edilebilir ve imgesi toplumsal alanda oyuna sürülebilir bir şey olarak daima sınırlar ve düzenliliklerle çerçevenmiştir, fakat aynı zamanda tüm bu yapıyı yıkabilecek bir dizginlenemezliği de topluluğa karşı bir tehdit olarak daima 'orada' durur.

A. Şiddetin Edimsel Mekanizmaları

Bir edim olarak şiddeti çözümlenmenin zorluğu, şiddet olgusunu oluşturan ve şiddeti toplumsal karşılıklılık dizgelerinde spesifik bir konuma yerleştiren şiddet ve karşı-şiddet eylemlerinin çift-taraflılığında kaynaklanır. Fakat şiddet olgusunun ilişkiselliği, yalnızca şiddetin çift-taraflı süreçlerine indirgenemez. Sorun, bir şiddet edimini kuşatan ve karşı-şiddetin niteliği ile toplumsal konumunu belirleyen kavranabilirlik dizgelerinin hangi şiddeti gizleyip, "şiddetsiz" olarak addettiğine dairdir. Biz, şiddet olgusunu oluşturan şiddet/karşı-şiddet edimleri arasına yerleşen ve şiddet ediminin ilişkiyel boyutunu gizlemek üzere şiddet yönlerinden birini şiddetsiz olarak gösteren mekanizmanın, şiddetin *tanımlanması* ile *tanınması* arasındaki farka denk gelen toplumsal kavranabilirlik dizgelerindeki bir tür şiddete bağlı olduğunu iddia ediyoruz. Şiddetin tanımlanması ve tanınması arasındaki farkı işleten toplumsal karşılıklılık

mekanizmaları, şiddet olgusuna belirli türden bir şiddet edimini yine şedit biçimde gizleyerek dahil olur ve neyin şiddet olarak kabul edilip neyin kabul edilmediğini ya da hangi şiddetin “zorunlu” olup hangi şiddetin haksız ya da gayri-meşru olduğuna dair normatif kavranabilirlik dizgelerinin düzlemini oluşturur. Bu anlamda şiddetin edimsel süreçlerini çözümlmek, şiddet ve karşı şiddet formlarının tanımlanma ve tanınma düzeylerine denk gelen norm, hukuk, kültür gibi kurumlar içinde kavranabilen ya da kavranamayan biçimlerinin oluşturduğu şiddetin karşılıklılık mekanizmalarını tespit etmeyi gerektirir.

Şiddetin bedenler üzerindeki kolaylıkla tanınabilen ya da tanınamayan biçimlerinin şiddet ediminin ilişkisel boyutuna ait olduğunu öne sürmek ve büyük ölçüde normatif olan bu farkı toplumsal karşılıklılığın şedit işleyişine yerleştirmek, şiddet ediminin teorisi ile pratiği arasında bir fark gözetmekten ziyade, şiddet ediminin çok boyutlu olan toplumsal işleyişinin bir sonucudur. Şiddet olgusunun bütünsel karakteri bakımından neyin (öncel) şiddet neyin (ardıl) karşı-şiddet olduğunun bir önemi yoktur. Normatif düzeneklerde büyük ölçüde hükmüyle beraber gelen bu fark, şiddet ediminin ilişkisel boyutuna ait olan, şiddetin tanımlanma ve tanınma dizgeleri içerisinde ortaya çıkar. Şiddetin tanımlanışı, hukuk gibi kendini oluşturan taraflara belirli bir ölçüde dışsal ve özerkleşmiş ilişkiler kurumsallaşmasının, şiddet olan ve olmayana dair hükmünün çerçevesidir. Şiddetin tanınması ise şiddetin tanımı ile eylemin kendisi arasında kurulan ilişkiye dayanır ve şiddet olgusunu oluşturan şiddet/karşı-şiddet dizgelerinin kurula gelmez çok biçimliliği sonucunda, şiddetin tanımlanması ve tanınması arasındaki fark daimî bir gerilimi oluşturur. Bu gerilim, şiddet olgusunun bir anlamda kendine uyguladığı şiddet olarak, şiddet ediminin ilişkisel boyutunun bir parçası olan şiddet-olarak-

tanınmayan şiddete denk düşer. Sonuç olarak bir şiddet ediminin ilişkisel boyutu her koşulda tanınma sorununun bulunduğu bir şiddet biçimi ile bağlantılıdır.

Hukuk Felsefesinin Prensipleri'nde Hegel, şiddet ediminin bir başka şiddete gönderme yapan yapısına örnek olarak, şiddetin ancak bir başka şiddetle yok edilebileceği varsayımını şu şekilde formüle eder: "Şiddetin kendi kendisini yok etmesi, bu kavramsal prensip, realite âleminde bir şiddetin başka bir şiddet tarafından yok edilmesinde kendisini gösterir. Bu durumda şiddet, şu ya da bu şartlar içinde yalnız haklı olmakla kalmaz, aynı zamanda zorunlu olur (birinci şiddeti ortadan kaldıran bir ikinci şiddet olarak)."²⁸⁰ Hegel'in "birinci şiddeti ortadan kaldıran bir ikinci şiddet" olarak karşı-şiddeti hakkın ve zorunluluğun alanına yerleştirmesi, "realite âlemi"nde şiddet olgusunun karşılık geldiği kavramsal prensip olarak şiddet ediminin kendiyile kurduğu karşılıklı ilişkinin bir ifadesi olarak karşımıza çıkar. Bu örnek üzerinde şiddetin tanımlanması ve tanınması bir ve aynı şeydir, fakat bu aynılık, şiddet ediminin yalnızca tek yönünün (ikinci şiddet) konu alınmasıyla mümkündür. Şiddet ediminin çift-tarafli ve bir yönünü bir biçimde daima gizleyen ilişkisel boyutunu çözümlenmek, herhangi bir şiddetin haklı, kaçınılmaz ya da zorunlu olacağına dair bir yargıyı ilk elden vermez. Tüm bu yargılar, şiddetin tanımlanma ve tanınma dizgelerine bağlı ve şiddet ediminin ilişkisel boyutuna dahil olan bir başka gizil şiddetin ifadelenişinden bağımsız değildir.

²⁸⁰ G. W. F. Hegel, **Hukuk Felsefesinin Prensipleri**, çev. Cenan Karakaya, İstanbul, Sümer Yayıncılık, 2015, s. 113.

Şiddet edimini şiddet olgusunun özgül karşılıklılık mekanizması dışında, onu tek bir şiddet eylemine ya da edimin tek bir yönüne indirgeyerek çözümlenmeye girişen her yaklaşım, şiddet ediminin ilişkisel boyutunda kritik bir konumu üslenen tanımlama ve tanınma dizgelerinin şiddeti bir yönüyle gizleyen tuzağını ihmal eder. Şiddetin karşılığının zorunlu olarak bir başka şiddet olması, bir şiddetin yalnızca başka bir şiddet ile yok edilebilecek olması ve şiddetin toplumsal karşılıklılık süreçleri içerisindeki spesifik işlevinin şiddet olgusu nezdindeki görünüşleri, şiddet ediminin farklı düzeylerine denk düşer. Bu sorunun kaynağında, şiddet edimini oluşturan karşılıklı şiddetlerin tanımlanma ve tanınma öğelerinin bir ve aynı düzlemde gerçekleşmek zorunda olmaması yatar ve şiddet ediminin çift-yönlü biçimlenişinin şiddetin tanımlanma dizileri tarafından tanınamaz hale getirmesi, bu sorunu daha çetrefil kılar. Kısaca, bir şiddetin karşı-şiddeti ile ilişkisi, birbirleri üzerindeki etkisi ya da birbirlerine karşı konumlarının edimsel mahiyeti hiçbir koşulda verili değildir. Şiddet ediminin karşılık dizgelerinin mahiyetini, içsel olduğu toplumsal karşılıklılık edimlerinde ve dahası, siyasal, ahlaki ya da etik düzlemlerde olumsal bağlamlara yerleştiren tam da bu açıklıktır.

Bu nedenle şiddet mefhumunu şiddetin tek yönlü formuna indirgeyerek çözümlenmeye girişen herhangi bir hat, şiddet ediminin ilişkisel doğasının dayattığı sorunsallar ile yüzleşmek durumunda kalır. Bu durumu en açık biçimde toplumsal olanın kökeni ile şiddet problemini bir arada çözümlenmeye çalışan antropoloji, psikanaliz gibi disiplinlerde görmek mümkündür. Toplumun kuruluşunu ya da toplumsal ilişkilerin kökenini şedit bir kurucu olaya bağlayarak, bu şiddetin toplumsal dizgelere yayılan her türlü şedit bağıntının koşullarını oluşturduğunu varsayan her türlü yaklaşımda kurucu olay ile belirli bir türden şiddetin özdeşleştirilmesi, esasında şiddetin karşılıklılık

dizgelerinin tek yönlü bir şiddetin kurucu istisnailiğine aktarılarak, şiddet olgusunu meydana getiren tüm karşı-şiddet ve şiddeti gizleme bağlamlarının tek bir momentte toplanması anlamına gelir. Şiddet ediminin tek yönlü çözümlenme girişimine eşlik eden, şiddetin gizil formlarla bizzat çözümlenmenin kendisine geri dönüşüne bir örnek olarak Ezici'nin, şiddetin arkaik kökenleri ile kültürel görünüşleri arasında kurduğu bağa dair bir bölümü aktarmak yerinde olacaktır:

Şiddet yıkıcı bir eylemdir. Eylem halindeki şiddet yıkıcılığının tüm potansiyelini her zaman bir hedefe, bir nesneye yöneltir. Her durumda karşıtını yaratır, bu özelliği ile yayılıgandır; zaman ve mekânda somutlaşır, tarihsellik kazanır. Ama her zaman evrenin oluşumunda reel bakımdan başlangıcı bilinmeyen, çözümlenemeyen bir ilk nedene bağlı olduğu (kaos) hesap edildiğinden kolektif bilinçdışının karanlık bölümünde arketip özelliği ile varlığını sürdürür. Mitlerde, kozmolojilerde sembolleşmesi kökeni bilinmeyen, ama varlığı ampirik gözlemlerle tespit edilen bu olgunun soyutlamasına dayanır. Hukukun ya da tözün alanında kendini meşrulaştırır; yoğunluğunu verili koşullara göre azaltarak ya da keskinleştirerek, ayarlar.²⁸¹

Ezici ilkin şiddetin yıkıcı, toplumsal olan nezdinde ayrıştırıcı ve parçalayıcı niteliğini belirterek başlar. Şiddet hedefin yok edilmesine, onu nesneleştirmek vasıtasıyla yönelir. Şiddetin toplumsal olan üzerindeki yıkıcı etkisi yalnızca hedefi üzerinde uyguladığı nesneleştirici etki değildir; aynı zamanda kendini de kopyalar, karşı-şiddetini üretir ve yayılır. Ne denli zarar verici ve yok edici olursa olsun, gerçekliği ve bağlamsallığı

²⁸¹ T. Ezici, **Şiddetin Metafiziği ve Dramaturjik Görüntüsü: Kanlı Düğün, Arınış, Taziye**, İstanbul, Mitoş-Boyut Yayınları, 2010, s. 32.

dolayısıyla tarihseldir, fakat aynı zamanda, insanın karanlık doğasından kaynaklandığı ölçüde tarih-dışı bir evrenselliği de bulunur. Şiddeti *kolektif hafızanın* bir konusu yapan ise çözümlenemez bir ilk neden ile kurulan toplumsal bağıdır. Çünkü şiddet, belki de tanrısal denebilecek tanımlanamazlıkla, sonsuz bir görünüme ve hesaplanamaz etki gücüne sahiptir. Topluluk üyelerinin her birinde somutlaştığı şekliyle kolektif bilinçaltı, gelişmenin ya da uygarlığın bastırabileceği bir şey değildir, çünkü kendini kendi kökeninin gizliliği ile açığa vurur. Şiddetin sembolik mevcudiyeti ya da şiddet ile sembol arasındaki içkin bağ, kolektif bilincin şiddet ile kurduğu bu mahrem ilişkinin sonucu olarak belirir. Bizce toplumsal olanın kökeninin karşılıklılık ediminin dışında konumlanan tek yönlü bir kurucu şiddetle özdeşleştirilmesi, toplumsal düzenin varlığının ilksel bir tahakküme bağlı ve aynı zamanda ona borçlu olduğu varsayımının şedit biçimde çözümlenmenin kendisine dönmesinden ibarettir. Toplumsal düzenin spesifik bir kökeninin ve hatta bu kökenin şedit bir mahiyetinin bulunduğunu kabul etmek meşrudur, fakat sorunlu olan, kökensel bir şiddetin asli konumunu özerk bir bağlama yerleştirerek geri kalan tüm şiddet edimlerinin bu asli şiddetin bir tür tekrarı olarak karşı-şiddet tarafında konumlandırılmasıdır.

Şiddetin bir biçimde toplumsal olana içkin, toplumsal ilişkilerin doğasında kaçınılmaz bir olgu olduğunu kabul etmek, kendi başına şiddet ediminin ilişkisel doğasının tanındığı anlamına gelmez. Özellikle antropoloji ve psikanaliz literatüründe baskın biçimde karşımıza çıktığı haliyle²⁸² şiddetin, insan doğasının kaçınamayacağı ve

²⁸² Antropoloji ile psikanalizi bir tür 'İnsanlığın bilinçaltı'nı formüle etmek üzere birleştirerek, insan topluluklarının uygarlaşma sürecinde beliren şiddetin, bastırma ve bastırılanın geri dönüşü

görünümleri uygar ya da modern insanın kurumlarını da şekillendiren arkaik bir kalıntı olarak kabul edilmesi, şiddet olgusunun toplumsal değerleri ve kurumları arkasına alarak hangi türden karşılıklılık süreçlerini ifade edebileceğini görmek bakımından etkili sonuçlar verebilir. Uygarın içindeki arkaik olanı tespit etmek ve hatta, uygar kurumların özünde arkaik bir şiddetin gücünü ve işlevini işlettiklerini öne sürmek,²⁸³ şiddet olgusunun tarihsel sürekliliğini ve bu sürekliliği oluşturan ters yüz oluşları işaret etmesi bakımından önemlidir, fakat şiddet ediminin yalnızca şiddet ile karşı-şiddetin birbirleri arasındaki dönüşümüne indirgemenin sorunlarını içinde barındırır. Bu hat üzerinde şiddetin analizin ve eleştirisinin merkezinde şiddetin kötücül yönüne karşılık gelen yıkım, ihlal, suç ve kötü(lük) kategorileri ile iyicil yönüne karşılık gelen Yasa, Düzen ve İyi(lik) kategorileri bulunur. Sorun, bireysel düzlemde kötü olan şeyin, yani şiddetin ölç alıcı, kindar ve misillemeci karakterinin bir dolayım mekanizması aracılığıyla nasıl düzen getirici veya “iyicil” olabildiği ya da olabileceğine dair olarak belirir. Bizim açımızdan bu hattı sorunlu kılan, neyin şiddet olduğunun tanımlanışında belirli bir toplumsal kavranabilirliğin ölçüm araçlarını verili kabul edilmesi ve şiddetin görünür formlarının dışında kalan, ancak tam da şiddet ediminin ilişkisel boyutu tarafından gizlenmiş olan şedit biçimlerin (iyilik, kötülük, norm, vb.) şiddet olgusuna dahil edilmemesidir. Birbirlerinden son derece farklı düzey ve düzlemlerde ortaya çıkabilen şiddet ile onun karşı-şiddeti, toplumsal düzenin karşılıklılık mekanizmaları dışında herhangi bir

kategorileri içinde tarihsel bir okunuşuna tipik bir örnek olarak, bkz. Eugéne Enriquez, **Sürüden Devlete: Toplumsal Bağ Üzerine Psikanalitik Bir Deneme**, çev. Nilgün Tural, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2004.

²⁸³ Krş. H. Bozarlan, **Lüks ve Şiddet: İbn Haldun'da Tahakküm ve Direniş**, çev. Melike Işık Durmaz, İstanbul, İletişim Yayınları, 2016.

belirlenime sahip değildir. Bu belirlenimsizlik, onun karşılıklılık dizgelerini toplumsal ilişkiler içerisinde tanınamaz duruma getirerek, ona aşkınsal görünümünü kazandırır.

Şiddet ediminin bütünsel doğasını kavramak üzere şiddetin ilişkisel doğasında şiddet olarak tanınmayan biçimlerin nasıl tanımlanacağı kritik bir önem taşır. Çoğunlukla şiddetin toplumsal bir mesele, sorun ya da olgu olarak tanınması, etkilerinin ve görünürlüğünün belirli bir kavranabilirlik eşiğine teması ile söz konusu olur. Hangi şiddetin sorunsallaştırıldığı, analiz konusu haline geldiği ve toplumsal bir sorun olarak dikkate alındığı, toplumsal aidiyetlerin konumlanışından ve dolayısıyla iktidar ilişkilerinden bağımsız değildir.²⁸⁴ Diğer deyişle bir şiddetin 'şiddet olgusu' olarak saptanması, olguyu ilan eden tanıklığın şiddet tanımına, normatif değerlerine ve şiddetin mahalli ile toplumsal anlamıyla mesafesine bağlıdır. Tüm bu koşullar, burada düzlemini tespit etmeyi amaçladığımız şiddet ediminin ilişkisel bağlamından ve dolayısıyla, onun şedit mekanizmalarından bağımsız olmadıkları ölçüde, şiddet ediminin yalnızca belirli bir yöneliminin konu alınması sonucunu doğurur.

Şiddetin tanımlanması ile tanınması arasındaki fark olarak işaret ettiğimiz ve şiddet edimi içerisinde özel bir işlevi olan şiddet türü, daha en baştan dilsel bir düzeyden temellenir. Ötekinin başkalığını tanımayan, onu kendinelikle özdeşleştiren, belirli bağlamlarla sınırlayarak başka'lığını indirgeyen, farklarını aynılık prensipleri ile kuşatan

²⁸⁴ G. McFarlane, "Kuzey İrlanda'nın Kırsal Kesiminde Şiddet: Sosyal Bilim Modelleri, Avam Yorumları ve Yerel Değişimler", (der) David Riches, **Antropolojik Açından Şiddet**, çev. Dilek Hattatoğlu, İstanbul, Ayrıntı Yayınevi, 1989, s.226.

her edimin ilk elde kavramsal bir şiddet olduğu öne sürülebilir.²⁸⁵ Fakat dildeki şiddet ya da kavramın şiddeti, yalnızca dilin faili ve kurbanı ile sınırlı değildir. Dilin şedit yapısı, çok daha temelden gelen bir şiddettir. Dilin başlıca şedit yönü adlandırma kapasitesidir. Her adlandırma, dilin kendini gerçekleştirdiği nesne üzerindeki her adlandırma girişimi, şeyi diğer şeylerden ayıran ve onu adı aracılığıyla kendi düzenine bağlayan bir ayırma ve kapsama şiddetidir.²⁸⁶ Dil, daha en başta aynılık ile başkalığı ayırarak şiddetini uygular, fakat bu şiddet çift yönlüdür. Dilin kendisi de ayırma sadık kalmak durumundadır; adlandırmaları dilediğince değiştiremez, onlar üzerinde sınırsızca oynayamaz ve diğer adlandırmalar arasındaki az çok belirli konumunu yok sayamaz. Diğer yandan ise nesne, kendi adına sahip çıkar ve dilden bunu yeniden üretmesini bekler. Dilin şiddetinin edimsel bağlamı, kavramsız nesnelerin ayırsızlığının ifade ettiği bir aynılık şiddetine karşı, ayırmanın ve farklılaştırmanın şiddeti arasında, nesne ile kavramı özdeşleştirme şiddetine dayanır. Bu anlamda dilin şiddeti, kendindeki şiddete yine kendi şiddeti ile karşılık vermesi ile oluşur.

Şiddetin tanımı ile tanınması arasındaki fark, her toplumda birbirinden ayrı karşılıklılık rejimleri oluşturacak şekilde belli bir ölçüde düzenlenir. En nihayetinde ayrımları ve irtibatları (farklar, ötekilikler, başkalıklar, aynılıklar, benzerlikler,

²⁸⁵ Ö. F. Anlı, “Metafiziğin Dili: Dilin Şiddeti –Derrida’nın ‘Şiddet ve Metafizik’ Metni Bağlamında Şiddetsiz’liğin Olanağının İncelenmesi”, Kaygı, **U.Ü. Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Dergisi**, Sayı 15 (Güz 2010), Bursa, s. 129-143.

²⁸⁶ Z. Direk, “Yasa, Adalet ve Siyaset”, (der) A. Çelebi, **Şiddetin Eleştirisi Üzerine**, İstanbul, Metis Yayınları, 2010, s. 253.

eşdeğerlikler vb.) kendine has biçimde oluşturan toplumsallık, kendi başına bir şiddetsizlik alanını asla ifade edemez. Bir biçimde her topluluk şiddetin ve saldırganlığın doğru ya da yanlış biçimlerini kültürel olarak kodlar ve mensuplarına aktarır.²⁸⁷ Bu durum farklı kültürler açısından neyin şiddet olarak tanımlandığına ya da hangi şiddetin iyi ya da kötü olarak belirlendiğine dair ihtilafın ya da çatışmanın olmadığı anlamına gelmez; yalnızca toplumsal olanın şiddet edimlerini belirli bir düzeni ifade edecek biçimde sıralı ve toplumsal yatınlıklara uygun biçimde organize etme çabasını gösterir.²⁸⁸ Oyunsal ve ayinsel biçimler altında örgütlenen şiddetin karşılıklılık biçiminin, hem bu alanlardaki şiddeti normal sınırların üzerinde olacak şekilde şiddetsiz olarak tanımlamasıyla hem de bu tanımın sınırlarını özellikle zorlayacak şekilde şiddeti kışkırtması ile, istisnai bir toplumsal formu ifade etmekten ziyade, şiddet ediminin ilişkisel boyutunun törenselleştirilmiş ve seyirlik bir nesne haline getirilmiş bir performansı olması daha muhtemeldir.

Şiddet ediminin karşılıklılığının şiddet olgusunda kaçınılmaz bir bağlantıyı ifade edişi, belki de en açık biçimde doğal afetler, kıtlık, salgın hastalıklar, kazalar gibi ilk bakışta tek yönlü olarak tanımlanabilecek şiddet olaylarının, toplumsal kavranabilirlik dizgelerince olabilecek en hızlı şekilde karşılıklılık dizgelerine yerleştirilmesi olgusunda karşımıza çıkar. Tüm sosyo-ekonomik neden ve koşullarının ötesinde bu gibi şedit

²⁸⁷ J. Overing, “Şiddetsiz’ Bir Toplumda Yamyamlık, Ölüm ve Egemenlik Görüntüleri, (der) David Riches, **Antropolojik Açıdan Şiddet**, çev. Dilek Hattatoğlu, İstanbul, Ayrıntı Yayınevi, 1989, s. 115.

²⁸⁸ G. Marvin, “İspanyol Boğa Güreşinde Şeref, Haysiyet ve Şiddet Sorunu”, (der) David Riches, **Antropolojik Açıdan Şiddet**, çev. Dilek Hattatoğlu, İstanbul, Ayrıntı Yayınevi, 1989, s. 153.

olaylar, şiddet edimlerinin verili karşılıklılık mekanizmalarına yerleştirilerek kurbansallaştırılır (trafik kazaları), kutsanır (şehit ilan edilme), lanetlenir ya da lanetin hanesine yazılır (doğal afetler) vb.²⁸⁹ Şiddet ediminin karşılıklılık mekanizmasının toplumsal karşılıklılık dizgeleriyle o denli içsel ve özgül bir mantığı vardır ki, tekil bir şiddetin çevresine konuşlanmış niyet, güdü, hedef, amaç ve araç gibi analitik ayrımlar şiddet olgusunun ilişkisel boyutunu ve onun kültürel kapsayıcılığını açıklamada eksik kalır.

Yeni bir şiddet biçiminin tanınması, bir edimin şiddet olarak tanımlanmaya başlaması, şiddet olgusunun toplumsal dizgeler içerisinde sabitleşmiş gizil formlarının kavranabilirlik eşiğine geçmesinden ve dolayısıyla toplumsal ilişkilerdeki şiddet tanımına dair bir dönüşümden bağımsız değildir. “Her ne kadar fiziksel şiddet, şiddetin en önemli dile gelme biçimlerinden biri olsa da, modern hayatta fiziksel şiddetin yanı sıra fiziksel olmayan, belirli zaman ve mekânlara özgü şiddet biçimlerinden, şiddet pratiklerinden söz etmek yanlış olmayacaktır. Özellikle işyerlerinde gözlemlenen *mobbing* olgusu, belli mimik ve jestlerle karşıdakini aşağılamaya ya da yok saymaya yönelik, orta sınıflara, özellikle de orta sınıf erkeklere özgü, hiyerarşi gözetken simgesel şiddet, modern hayatla birlikte ortaya çıkan şiddet biçimlerini oluşturur.”²⁹⁰ Yeni bir şiddet biçimi olarak *mobbing*'in ortaya çıkışı, şiddeti fizik şiddet terimleri ile tanımlayan toplumsal kodun gizil

²⁸⁹ J. Baudrillard, **Simgesel Değiş Tokuş ve Ölüm**, çev. Oğuz Adanır, 3. basım, İstanbul, Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi, 2011, s. 321-327.

²⁹⁰ Aykut Çelebi, “Şiddete Karşı Siyaset Hakkı”, (der) A. Çelebi, **Şiddetin Eleştirisi Üzerine**, İstanbul, Metis Yayınları, 2010, s. 257.

şiddetine ve dahası, eril şiddet ile uygar nezaketin şiddetinin, esasta farklı ilişki boyutlara denk gelen edimsel süreçlerinin karşılaşması sonucu tanınması zor ve çok daha incelikli bir şiddet biçimini üretmesine örnek gösterilebilir.

Şiddet ediminin tanımlanma ve tanınma düzlemleri her bir ilişki düzeyi için birbirinden farklı ve birbirine karşıt rejimlere denk gelen gizli şiddet ya da ayrı 'şiddeti gizleme' biçimleri oluşturabilir. Diğer deyişle, şiddetin tanınabilirlik ve tanımlanabilirlik düzlemleri her bir ilişki alanı için birbirinden farklı ve birbiri ile çelişik olabilen rejimler altında gerçekleşir. Fakat şiddet ediminin ilişki boyutunu çok yönlü ve çok biçimli olarak karşımıza çıkabilmesini sağlayan bu olgu, toplumsal edimlerin kapsamını belirlediğimiz uyum mefhumuyla zorunlu olarak karşıt değildir. Hatta toplumsal edimlerin *karşılıklılık prensibi olarak uyumun*, birbirlerinden farklı türdeki şiddet edimlerinin ilişki boyutunu birbirlerine bağlayan ve şiddet ediminde yeni karşılıklılık dizgeleri yaratabilen dönüşümün kaynağı olduğu ileri sürülebilir. Kısaca, uyum olgusu ile şiddet edimi ve toplumsal çatışmaların birbirine karşıt düzlemler olduğunu öne sürmenin bir doğruluk değeri yoktur ve birçok düzlemde şiddetin ve çatışmaların karşılıklılık dizgeleri içerisindeki düzenli konumu, bu olguyu kanıtlar niteliktedir.²⁹¹ Şiddetin zorunlu bir çatışma ögesini içinde barındırması şiddet ediminin çift taraflı bağlamını oluşturduğu

²⁹¹ Evans-Pritchard'ın Nuer toplulukları üzerine gerçekleştirdiği çalışmalar bu durumun en açık örneklerini gösterir niteliktedir. Toplulukların birbirleri ile bağının ve siyasal düzenin bir nevi kurala bağlanmış, karşılıklı ve "uyumlu" çatışmalar halinde örgütleyişine bir örnek için bkz. E.E. Evans-Pritchard, **The Nuer: A Description of the Modes Of Livelihood and Political Institutions of a Nilotic People**, Clarendon Press, 1940, Oxford.

ölçüde, şiddetin ediminin ilişkisel boyutunun kültür dizgelerine yerleşmiş *uyarlama* süreçlerinden bağımsız değildir.²⁹²

Tüm bu uyarı ve olgular bağlamında şiddet ediminin ilişkisel boyutunun çok yönlü ve birbirine karşıt biçimlenişlerini en temel ve genelleşmiş düzlemde çözümlmek üzere, şiddet ediminin karşılıklılık süreçlerini hareketin ve yerselliğin düzeyinde kavramsallaştırmak mantıklı görünüyor. Şiddetin tanımlanışının normatif düzeneklerine bağlı kalmaksızın, şiddet ediminin toplumsal karşılıklılık mekanizmaları içerisinde kat ettiği güzergahların çözümlenmesi ile şiddet olgusunun farklılaşma süreçlerini işaret eden tanınabilirlik hatlarının kavramsal düzlemi elde edilebilecektir. Böylece toplumsal ilişkilerin topografik düzlemindeki edimsel konumunu tespit etmeye çalıştığımız şiddet olgusunun özgül kavramlarına ve ayırt edici mekanizmalarına sahip olmuş olacağız. Bu noktada bizim için kritik olan husus, şiddet ediminin ilişkisel bağlamını oluşturan şiddet biçimlerinin birbirleri arasındaki hareketlerinin, yer değiştirmelerinin ve şiddet olarak tanınmalarını gerçekleştiren yersel düzeneklerin hangi karşılıklılık mekanizmalarını oluşturduğunu tespit ederek, şiddetin kavranabilirlik eşiğinin altında kalan biçimlerinin işleyişini ortaya çıkarabilmektir. Şiddet olarak tanımlanacak edimin, toplumsal kavranabilirlik eşiğinin altında işleyen gizil biçimlerini, şiddet ediminin ilişkisel boyutuna dahil etmek, toplumsal olanın bir tür metafiziğini gerektirir.

²⁹² M. Sahlins, **Tarih Adaları**, çev. C. Hakan Arslan, Ankara, Dost Kitabevi Yayınları, 1998.

B. Şiddet Ediminin Ontolojik Kavramları

Heidegger'in de belirttiği gibi, "ister cansız varlık, ister insan, isterse bir tanrı olsun bir şeyle tecrübeye sahip olmak, onun bize çarpması, vurması, değmesi, bizi şaşırtması ve dönüştürmesi demektir."²⁹³ Bir tecrübe, deneyim, daima ilişkisel bir düzleme denk geldiği ölçüde, ötekinin belirli bir orandaki şiddetine maruz kalmak ve onunla şedit bir ilişki kurmak anlamına gelir. Diğer deyişle, her eylem belirli bir ölçüde şedittir ve şedit olduğu ölçüde varlıklardaki başkalaşmayı gerçekleştirir. Bu anlamda bir şiddet, en basit tanımla, dışlama eylemidir ve bir varlığın Varlık içindeki konumlanışına içkindir. Varlıkların birbirleriyle ilişkisinde şiddet, güçle irtibatlıdır ve onunla belirli bir biçimde karşılıklı gerçekleşme ilişkisi kurar.

Şiddet ediminin eylemsel kaynaklarının temellendiği, ilişkilerin şeditliğinin ontolojik düzleminde dahi iki ayrı düzleme ait olan iki farklı şiddet türüne ulaşmak mümkündür. Bu anlamda varlıkların birbirleriyle ve Varlığın tümüyle ilişkisi, iki ayrı düzeyin saptanabileceği şedit ilişkiselliklere denk düşer. Birincisi, varlığın var olanların tümü ile girdiği ve kendi sınırlarını oluşturduğu, oluşun kendiliğinden şiddetidir ve dolaysızca dışlama edimine göndermede bulunur. Varlıklar, bireyliklerinin sınırları boyunca yine bir güç kudreti olan Varlığa, belirli bir güçle karşılık verdikleri oranda var olurlar. Diğer deyişle varlıkların belirli bir zaman ve mekâna ait oluşları, dışarı ile

²⁹³ (M. Heidegger, **Unterwegs zur Sprache**, Pfullingen, 1959, s.159)'dan aktaran; Byung-Chul Han, **Şiddetin Topolojisi**, çev. Dilek Zaptçioğlu, İstanbul, Metis Yayınları, 2016, s. 104.

ilişkilerini sınır rejimleri dahilinde dışarda tutmak ve aynı zamanda hareketleri ölçüsünde diğerlerine güç uygulamak anlamına gelir. Dışlama ve dışta tutma dirayeti, var olanların Varlık içindeki kendiliğinden şedit olan oluş kipliğidir. Varolanların bütünsel düzeyi içerisinde varlıkların ilişkisini niteleyen hareket, sınır yüzeylerindeki temaslar, tesir ve bulaşmalardan oluşur ve tüm bu hareketlerde ilişkiyi oluşturan kendilik sınırları arasında ortaya çıkmak zorunda olan bir güçler çarpışmasının doğurduğu bir tür şiddet bulunur.²⁹⁴

İkinci düzlem ise varlıkların *tek tek* ilişkiye girmesiyle alakalıdır ve varolanların bütünsel düzleminin temas yüzeyleriyle oluşmuş doluluğundan ziyade, varlıklar arasındaki mesafenin²⁹⁵ aşılma yordamına denk gelir. Bu iki düzey birbirinden bağımsız

²⁹⁴ İlişkilerin temas yüzeylerindeki edimselliklerinin, duygular üzerindeki üretici ve çift taraflı olan karşılıklı bağıntısını inceleyen bir çalışma için, bkz. S. Ahmed, **Duyguların Kültürel Politikası**, çev. Sultan Komut, İstanbul, Sel Yayıncılık, 2015.

²⁹⁵ Baudrillard, varlıklar arasındaki mesafenin kaçınılmaz bir sonucu olarak ortaya çıkan ve *nesnel yanılısama* adını verdiği ilişkiyel düzlemi, bir tür gerçeklik oyunu ile özdeşleştirir: “*Nesnel yanılısama, bu evrende hiçbir şeyin, ne cisimlerin ne yıldızların, ne bu bardağın, ne şu masanın, ne kendimin, ne de beni çevreleyen şeylerin gerçek zamanda bir arada var olmaması olgusudur. Işığın dağılması ve görece hızı nedeniyle, her şey, birbirinden kaçınılmaz bir biçimde uzak bulunan zaman dilimlerinin sözle anlatılmaz düzensizliği içinde ancak banttan yayındaymış gibi sonradan var olur. Demek ki bunlar, gerçekte hiçbir zaman aynı anda bir arada olmadıkları gibi, birbirleri için <<gerçek>> de değillerdir. Bu kapatılması olanaksız mesafe ve bu olanaksız eşzamanlılık olgusu nedeniyle, bir yıldızı algıladığımda, onun daha önceden yok olmuş bulunması -bu bağıntı, bütün farklılıklar göz önünde bulundurularak herhangi bir fizik nesneye ya da canlı varlığa değin yayılabilir-, yanılısamanın bu aşılması olanaksız temeli, deyim yerindeyse onun maddi tanımıdır.*

değildir, fakat farklı karşılıklılık yönlerini ifade etmeleri ölçüsünde farklı ilişkilene biçimlerini ve dolayısıyla, farklı şiddet düzlemini oluştururlar. Varlıkların tek tek ilişkiye girme düzlemi, varlıklar arasındaki mesafenin varlığını ve bu mesafenin bir biçimde kat edilerek edimsel bir ilişki mahallinin kurulmasını gerektirir. Çünkü tek tek varlıklar, temas için bir mesafenin kat edilmesi gerektiği bir seyreklik içerisindedir. Bu düzlemde şiddet, varlığın bütün içindeki mevcudiyetinin kendiliğinde değil, mesafenin eylem ve hareket ile edimselleşeceği araçsal dolayım ile ortaya çıkar. Şiddet ediminin ontolojik düzlemini toplumsal kavranabilirlik dizgeleri içerisinde işleten dolayım, tam da bu şiddetin araçsal mahiyetinin biçimlendirdiği toplumsal ilişkilerin hareket, yer değiştirme ve tersine çevirme süreçleri ile bağıni oluşturur. Diğer deyişle, tek tek varlıkların birbirleriyle ilişkisinde şiddetin mesafe ve araç mefhumları ile bağıntısı, şiddet ediminin toplumsal karşılıklılık düzleminde güç olgusu ile ilişkisini meydana getirir. Bu kısmın alt başlıklarında ilişkiselliğin ve eylemselliğin karşılıklı şiddet dizilerini siyasal ontolojilerinin bir konusu olarak farklı bağlamlarda inceleyen H. Arendt, G. Sorel ve F. Fanon'un şiddet üzerine düşüncelerini izleyerek ve bu izlek üzerinde şiddetin toplumsal kavranabilirlik dizgelerini kat eden ve güç ilişkileri ile biçimlenen hatlarını çözümleyerek, bir bütün olarak şiddet olgusunu oluşturan şiddet edimlerinin karşılıklılık güzergahlarına ulaşacağız.

(...) *Bu mesafe yaşamsaldır; çünkü bu mesafe olmaksızın hiçbir şeyi algılayamayız; yoksa bu, dünyanın ilk durumu olduğu tartışma götürmeyen mutlak bir iç içelik olurdu -tüm madde burada kendi kendisiyle birlikte varolduğuna, tek bir noktada ve tek bir anda kendi kendisine karşı varolduğuna göre, bu, ilk (ve tümüyle varsayımsal) durum son bulduğunda, dünyanın yanılısaması başlar. Bundan sonra da, artık öğeler asla birbirleri için varolamayacaklardır. Her şey varolmaya, ama birbiri için görece ancak kalıcı bir yokluk temeli üstünde, dolayısıyla değiştirilmesi olanaksız bir yanılısama temeli üzerinde varolmaya başlayacaktır” (J. Baudrillard, 2012, s. 71, 72).*

1. Şiddet, Durum ve Hareket

Arendt'in şiddet sorunu üzerine ilk soyutlaması, şiddetin *olay* ile bağı, şiddetin kesintililik ya da süreklilik nosyonları ile kurduğu amaç/araç ilişkisinin sorgulamaktır.²⁹⁶ 20. yüzyılın özellikle ikinci yarısı itibariyle şiddetin potansiyel bir tehdit olarak total yok edicilik mertebesine ulaşmış oluşu, Arendt'i siyasal olan ile şiddetin ilişkisine dair zorunlu bir yeniden okumaya yönlendirir. Bu amaç doğrultusunda Arendt, şiddet ile iktidarın farkı üzerine şiddet eleştirisini kurar ve şiddetin, "iktidardan (*power*), zor (*force*) ve kuvvetten (*strength*) farklı olarak"²⁹⁷ daima *araçlara* muhtaç olduğunu belirtir. Şiddetin araçlara olan bu bağımlılığı, onun iktidar, zor ve kuvvetten niteliksel farklılığını oluşturur. Diğer deyişle şiddetin araçsal niteliği, iktidar ile şiddetin birbirlerini karşılıklı olarak dışlamalarına denk düşer.²⁹⁸

Arendt'in şiddet çözümlemesi temel olarak siyasal meşruiyet sorunsalı odağında hareket eder ve eleştirisini, şiddet eyleminin bir biçimde dayanmak zorunda olduğu araç/amaç kategorisinin eleştirisi üzerine kurar. Arendt'in şiddet eleştirisindeki temel gayesi "siyasal şiddet" in anlamlı ve tutarlı bir kategori olamayacağını göstermektir, keza şiddet ile iktidar yalnızca farklı şeyler değil, aynı zamanda birbirinin karşıtıdır.²⁹⁹ Siyasal

²⁹⁶ H. Arendt, 2016, s. 10.

²⁹⁷ H. Arendt, **a.g.e.**

²⁹⁸ G. Altunok, "Şiddetin Eleştirisi Olarak İktidar: Arendt ve Foucault", **Doğu Batı**, Sayı 43, Kasım, Aralık, Ocak, 2007-2008, s.61.

²⁹⁹ H. Arendt, 2016, s. 67.

alandaki şiddet tam da iktidarın kesintiye uğradığı yerde, iktidarın ilişkisel sürekliliğinin çıplak güç ile kırıldığı anda ortaya çıkar. İktidar ilişkileri belirli bir sürekliliğin, kurumsal bir ilişkilenenin yeniden üretim biçimine dairdir. Şiddet ise, aksine, üzerinde sürekli bir ilişkinin kurulamayacağı, iktidarın ilişkisel boyutunun askıya alındığı, *güç, kuvvet* ya da *zor* gibi iktidar biçimlerinin cevapsız kaldığı anda söz konusu olur. Şiddetin *araçlara* muhtaç oluşunun anlamı da tam olarak burada yatar. Şiddetin gerçekleştirildiği *araç*, şiddetin iktidar ilişkileri nezdindeki temelsizliğinden, bir aracı dışında mevcudiyetinin bulunamayışından kaynaklanır. Bu nedenle şiddet, iktidarın dolayimli ilişkiselliğinde değil, *araç* vasıtasıyla edinebildiği direktlik ve süreksizlik ile nitelenir. İktidarın olduğu yerde şiddet, şiddetin olduğu anda iktidar bulunmaz. Bir diğer deyişle iktidar, sürekliliği imleyen ve meşruiyete göndermede bulunmak zorunda olan siyasal bir kurum iken, şiddet tam da bu sürekliliği kesen bir siyasal-dışlıktır. Şiddetin bu dışsallığı, onun araçsal niteliğine denk düşer çünkü uygulanışı ancak iktidara dair olanla fiili bir yer değiştirmeye dayanır.

Arendt siyasal olanın ilişkisel mahiyeti ile şiddetin ilişki kurmaya muktedir olmayan *araçsallığı* arasında kesin bir başkalık, birbirinin yerine geçirilemezlik koyutlayarak siyasal ile şiddeti birbirinden ayırmaktaydı. Arendt'in şiddet üzerine, onun siyasal olan ile alakasına dair yaklaşımı, bize şiddetin edimselleşmesine dair ilk kavramsal hattı kazandırır: *Şiddetin araçsal mevcudiyeti*. Ancak bunun dışında Arendt'in şiddet ediminin karşılıklılık düzlemi üzerine söyleyebileceği pek bir şey yoktur. Şiddet ile iktidarı kesin biçimde ayırmak ne 'siyasal şiddet' nosyonunun tutarlı bir yadsınmasını ne de kendi başına şiddet edimi üzerinde kapsamlı bir soruşturmanın imkânını verir.

Sorel de 20. yy'ın henüz başlarında, Arendt'i önceler biçimde şiddet ile gücü ya da iktidarı (*power*) birbirinden ayırır.³⁰⁰ Ancak Sorel'in ayrımı, Arendt'in şiddeti zorunlu olarak araca bağımlı kılarak siyasal alanın özgüllüğünün dışına atan yaklaşımından ziyade, şiddeti belirli bir tür siyasal oluşun varlık sürecine dahil eder. Sorel şiddet ile gücü birbirlerinden ayırırken karşımıza çıkan sorun şiddetin siyasal olana karşıtlığı değil, şiddetin siyasala göre konumlanması, dahası onun kendi etkilerinin ardından kendine göre nerede konumlanacağı olarak belirir.³⁰¹ Bu bakımdan Sorel, şiddeti belki ilk defa kendi terimleri ile düşünmeye çalışan bir yaklaşımı oluşturur. Şiddetin yanına ne onun sıfatını ne de niteliğini belirten fakat yalnızca özünü ifade etmeyi amaçlayan ve bu anlamda bir biçimde onunla özdeş olan başka bir kavramsal set yerleştirilir: *Proleter genel grev*. Bir başka deyişle Sorel'in *Şiddet Üzerine Düşünceler*'de gerçekleştirmek istediği ne şiddeti oluşumundan önce konumlandırmak ne de oluşumundan sonra yargılamaktır; ilk elde onu betimlemektir. Şiddetin özgül bir kimliği ve göndermede bulunmak durumunda olduğu bir aidiyeti olduğu fikri ve dahası, kavramın kendisi olarak bir olay ile irtibat halinde olduğu düşüncesi bu biçimde karşımıza çıkar.

Sorel'in *Şiddet üzerine Düşünceler*'de gerçekleştirmeye çalıştığı, şiddetin toplumsal/tarihsel durum üzerindeki etkisine göre niteliğini ayırarak, iki ayrı öze belirtilen iki tip şiddetin ayrımını çizebilmektir. Sorel'in şiddet biçimlerini ayırma tarzında bu çalışma bakımından kritik olan, bir şiddet türünün diğerine göre eyleme tarzına bağlı

³⁰⁰ G. Sorel, **Şiddet Üzerine Düşünceler**, çev. Anahid Hazaryan, 3. basım, Ankara, Epos Yayınları, 2013.

³⁰¹ **A.g.e.**, s. 31.

olarak, farklı toplumsal haller ile şiddet biçimlerinin hangi ilişkilene biçimlerine denk geldiğini saptama olanağını sağlamasıdır. Sorel, siyasal şiddetin toplumsal durum içindeki belirli koşulları hareket ve durağanlığın (durumun) şiddeti olarak tarif eder. Şiddet, sabit bir toplumsal durumun ilişkileri ile bu sabitliğin dışında bir hareketin ilişkileri içinde ziyadesiyle farklı bir işlev üstlenir ve bu iki farklı türden şiddet, kaçınılmaz olarak birbirine karşıt bünyeler olarak belirir. Sorel'in farklı toplumsal hallere denk gelen, şiddetin biçimleri arasındaki farkı somutlayışı, proletaryanın devlete karşı gerçekleştirdiği *genel grevdir*: "Grevler, proletaryanın sahip olduğu en soylu, en derin ve en harekete geçirici duyguları ortaya çıkardılar; genel grev, bunları bir bütün halinde gruplaştırır ve birbirlerine yakınlaştırarak da her birine azamî şiddetini verir; özel kargaşaların çok yakıcı anlarını çağrıştırarak, bilince sunulan kompozisyonun tüm ayrıntılarını yoğun bir canlılıkla boyar."³⁰²

Fizik alemde hareketin zorunlu olarak bir şiddeti ifade etmesine benzer biçimde, toplumsal ilişkilerin tarzı bakımından proletere genel grevin şiddeti, *hareket ile oluşmuş bir birliğin* özgül şiddetidir. Bu nokta ile şiddetin biçimlenişinin toplumsal eyleme tarzına göre iki ayrı formunun adı konulabilir: Durumun şiddeti ile hareketin şiddeti. Hareket tek parçadır; durağan, durumsal olan ise çok parçalıdır. Bu iki ilişki düzlemi, şiddet ediminin birbirine karşı farklı biçimlenişini örgütler. *Proleter genel grev* ile *politik genel grev* arasındaki ya da *devrim* ile *devlet* arasındaki, harekete ya da duruma gönderme yapan

³⁰² A.g.e, s. 132.

ayrım da burada belirginleşir.³⁰³ Bu noktada Sorel iki hareket (hareketin hareketi ile durumun hareketi) arasında bir ayrım koyutlamış olur. Proleter genel grev, bölünmez bir bütündür; hiçbir unsurunun ayrı ayrı incelenmesine gerek olmaz. Politik genel grev ise tam da “heterojen ayrıntıların bir araya gelebilme sanatına bağlı”dır.³⁰⁴ Bu iki “toplumsal hareket” kipi arasında çelişkili gibi görünebilecek bu ayrım esasında direkt olarak *proleter* önağına karşı *politik* sıfatının karşı karşıya getirilmesinden ibarettir. Zira politik genel grevi tanımlayan “heterojen ayrıntıların bir araya gelebilme sanatı” tam da düzen siyasetini işaret eder. Düzen ise en nihayetinde durum içinde belirlenmiş çok parçalılığın spesifik bir dengesi; ritmik bir titreşimdir. *Proleter genel grev* kendi amacı için kendi amacı dışındaki bir alana göndermede bulunmazken, ekonomik bir isyan olan *politik genel grev*, ekonomi dışındaki alanlarla koşulludur. Sorel için grev kavramını dolaysızca bir şiddet biçimiyle nitelemenin kendiliğinden bir anlamı yoktur; grev kavramı tek başına ne hareketi ne de şiddeti nitelemeye yeterdir. Şiddeti *ortaya çıkaran* ancak proleter genel grevdir. Çünkü *proleter genel grev*, düzen içinde belirlenmiş, sayılmış olan çoğulluk

³⁰³ Devlet kavramının günümüzdeki İngilizce karşılığı olan ‘state’, aynı zamanda *durum* anlamına da gelir ve bu anlamı tarihsel olarak *devlet* anlamını önceler (Krş. J. P. Brancourt, “Estat’lardan Devletlere. Bir Sözcüğün Evrimi”, çev. B. Haleva, P. Güzelyürek, (der) C. B. Akal, **Devlet Kuramı**, Ankara, Dost Yayınevi, 2011, Ankara, ss. 177- 192). Sorelci düşünce içerisinde belirtecek olursak, devletin öğeleri çeşitli amaçlar nezdinde çoklu yönelimlerin bir düzenini oluşturarak görece sabit bir durumu oluştururlar. Diğer deyişle devlet, farklı güçlerin bir düzen içinde kendi amaçlarını birbirlerine karşı ve birbirlerine rağmen gerçekleştirebildiği bir *durumun* spesifik bir siyasal formudur. Siyasal durumun bir formu oluşu neticesinde devlet, gücün sabit, yersel, durağan ve *statik* bir halinin izdüşümü iken, aynı zamanda kendisini oluşturan parçaların birbirlerine göre konumlanışlarının belirli sınırlar ve kategoriler altındaki hareketlerini de kapsar.

³⁰⁴ **A.g.e**, s. 162.

içinde spesifik bir amaç için değil, düzenin öğelerini birbirlerine yakınlaştırmak suretiyle yeni bir *birlik olma* halinin harekete dayalı şiddetini ortaya çıkarır. Hareketteki birlik özgül olarak yalnızca proleter genel grevde mevcuttur Sorel için. Bu anlamda politik genel grev, şedit bir hareket olarak şiddet kategorisinden ziyade, güç kategorisine yerleşecektir. Güç ise sosyal düzenin bir azınlık tarafından yönetilişini sağlayan devletli bir yapıyı ifade ederken, şiddet tam da bu düzeni yok etmeye yeltenen harekettir.³⁰⁵ Güç, eşitsiz ve sabit bir yapının, devletin veya durumun ifadesiyken şiddet, hareketin ve bir arada oluşun, yıkımın ve devrimin ifadesidir. En kısa tabirle şiddet, güce çarpan şeydir.

2. Yer Değiştirme

Sorel'in *Şiddet Üzerine Düşünceler*'inden yararlanarak şiddetin iki ayrı temel kipliği, şiddet ve güç olarak iki ayrı konumlanışı, hareket ve sabitlik olarak iki ayrı örgütlenişi ve *devrim ve devlet* olarak iki ayrı güdüsü olduğunu ileri sürebiliriz.³⁰⁶ Fakat

³⁰⁵ A.g.e, s. 177.

³⁰⁶ A. Çelebi, proleter genel grevin siyasal genel greve göre farkından ve mevcut duruma karşı konumlanış tarzından şu şekilde bahseder: "Sorel'de Şiddet, iki temel biçimde kitlelilik kazanır. *Siyasal genel grev*, güçler arası dengede iktidar pozisyonunu yeniden üretmek ve güçlendirmek adına tarafları uzlaşmaya davet eden siyasal bir biçimdir. Bu haliyle de hayatı değiştiren ve dönüştüren değil, kritik anları ve krizi çözümlenmenin araçlarından biridir. Sorel'e göre şiddetin esas kitleli ve siyasal biçimi, kısa vadeli olan ve iktidar pozisyonlarını yeniden üreten "çıkarlar üzerinden müzakere" değil, hayatı ve iktidar ilişkilerini yerine yenisini koymadan iptal edebilme

en nihayetinde şiddetin yine bir başka bir tür şiddet olarak güce çarptığında ya da bunların birbirlerine evrilerek birbirlerinin yerlerine geçme mekanizmalarını düşünmeye çalıştığımızda hem hareket hem de sabitlik yine belirli türden hareket mevzileri olarak birbirlerine göndermede bulunan şeyler olarak karşımıza çıkar. Bir yönüyle bu durumun kendisi tam da gerçekleştirmek istediğimiz çözümlenmenin bir parçasıdır. Şiddeti kendi kavramlarıyla düşünmeye çalışmak ve özgül bir süreç olarak izah edebilmek adına bu dönüşlülüğü, burgacı düşünmek gereklidir.

Durumun çok parçalı düzeni ile hareketin birliğinin karşıt şiddetler olarak belirmesi, şiddet ediminin ilişkisel boyutunu oluşturan karşılıklılık mekanizmalarının taraflarını ve birbirine karşılık gelen şiddetlerin birbirine gören konumlarını verir, fakat bu şiddetlerin 'topolojisini', birbirlerinin yerine geçme ve birbirlerine bulaşma süreçlerini muğlak bırakır. Esasında bu muğlaklık, Sorel'in durumun şiddeti ile hareketin şiddeti arasındaki birbirlerine geçişli ve iç içe olan ilişkilerini formüle edişinden kaynaklanmaz. Çünkü Sorel, Proleter genel grevin verili durum içinde ortaya çıkan, fakat bu durum içinde bir konum talep etmeyen şiddetinin, kendini verili durumun ve güç ilişkilerinin öncesine yerleştirme mekanizmasını, proleter şiddetin mitik kuruluşu bağlamında çözümlenmiştir. Diğer deyişle Sorel, şiddet edimleri arasındaki geçişliliği ve birbirinin yerine geçme mekanizmalarını ifade eden gizil şiddeti, duruma karşı beliren bir karşı-

kudretidir. Bunu gerçekleştirebilecek yegâne araç ise *proleter genel grevi*'dir. Bu genel grevde talep edilen hiçbir özel husus yoktur. Tek talep, mevcut haliyle hayatın ve iktidarın kılcal damarlarını kesmektir. O bir şeye karşı değil, mevcut haliyle şeylerin ve iktidarın düzenine karşıdır" (A. Çelebi, "Şiddete Karşı Siyaset Hakkı", 2010, s. 264).

şiddet olarak proleter şiddetin, kendini (ilksel şiddet olarak) devletin gücünün önceline mit aracılığıyla yerleştirilmesinin zamansal tersine çevirme süreçlerini incelemiştir. Biz ise toplumsal edimlerin topografik düzlemine kavramsal olarak uygunluğu bakımından, şiddet ediminin ilişkisel doğasını oluşturan şiddet ile karşı-şiddet arasındaki tersine çevirme süreçlerinin yersel bağıntısını, Fanon'un sömürgeci şiddet ile sömürsüzleştirilenin şiddeti arasında koyutladığı farka dayanarak çözümleyeceğiz.

Fanon'un *Yeryüzünün Lanetlileri*'nde sömürge dünyasının sömürgeciden arındırılmasına dair analizi, şiddetin yersel devinimini ve özneliliğin şedit yer değiştirmesini sömürge ve sömürgeci üzerinden tarif eder.³⁰⁷ Sorel'den faydalanarak geliştirdiğimiz hareketli olan ile sabit olanın ikiliğini Fanon'cu sömürge ve sömürgeci düzlemine yerleştirdiğimizde, sömürgeci gücün kendi ait olduğu yer'in ötesindeki bir başka yerde kendini bir sabitlik olarak örgütlediğini, kısaca kendi gücünü sömürge toprağı üzerindeki bir durum olarak ihraç ettiği sonucuna varabiliriz. Bir başka deyişle sömürgeci devlet bir başka yere kendini taşımakta, ancak bu yer değiştirme bir devletten yine kendisi olan bir devletin başka yerde klonlanmasını ifade ettiği için bir hareketten ziyade bir kopyalama anlamına gelmektedir.³⁰⁸ Sömürgecinin sabitliği bir tür

³⁰⁷ F. Fanon, **Yeryüzünün Lanetlileri**, çev. Şen Süer, 2. basım, İstanbul, Versus Kitap, 2013.

³⁰⁸ Dikkat edilmelidir ki modern dönemin sömürgeciliğini niteleyen şey bir yönüyle daima yer'in aşılması, "deniz aşırı" olması, sömürge ile karasal bir sınırın ya da temasın genellikle olmamasıdır. Güçten güce hareket ancak denizler aracılığıyla ve onun dolayımında kabul edilebilir gibi görünmektedir. Gücün kendinden dolayı ve yine kendine doğru bu hareketliliği, gücün hareketi üstlenme tarzına ve hareket zorunluluğuna uyum sağlama metotlarına dair birçok şey anlatabilir.

çöreklenme, kendi yerinden başka bir yerdeki yersiz sabitliğidir. Sömürgecinin bu yersizliği bizzat çıplak şiddet ile doldurulur ve sömürgeciye hareketmişçesine eyleyen gücünü verir. Kısaca sömürgecinin sömürge üzerindeki varlığı, bir tür hareket taklidi³⁰⁹ ile gücünü şiddet olarak örgütleyebilmesinde ve bu şekilde yersizliğine zorla bir mahal kazandırması ile mümkündür.

Sömürge halkı ise bağımsızlık mücadelesi verecek bir özne olarak gücün kendini çıplak şiddet şeklinde gösterdiği bu mahalde ortaya çıkar ve aslında tam anlamıyla hesapsızca zuhur eder. Söz konusu olan, yerin sahibinin ortaya çıkararak meşru hakkını iddia etmesinden ziyade şiddetin hakiki kimliğine kavuşması, deniz aşırı gücün arkasına saklanarak bir yer üzerine çöreklenen şiddetin bu kez bizzat toprağın içinden kendisine geri dönüşüdür. Sömürgeci düzen için de kaide hiçbir şekilde bozulmaz: Şiddet şiddeti doğurur. Fakat 'doğan' şiddet kendi nedenine göre kronolojik olarak ardıl fakat varoluşsal olarak önceldir. Sömürgesizleştirme şiddetinin kaynağı, sömürgecinin şiddetine dolaysız bir karşı-şiddet olmazdan önce, sömürgecinin şiddetiyle kurulmuş bir mahallin yerinden yurdundan olanı şiddete özdeş kılmasıdır. Sömürgecinin zor ile kurduğu sömürge mekânı, sömürge halkının gücünü zapt eden *ilksel bir karşı-şiddetin* karşılığı olarak onun geri dönüşünün şiddet ile özdeşleşmesi sonucunu doğurur.

Dahası başka bir yönden, her gücün ve sabitenin kendini nasıl bir hareketmişçesine göstermek durumunda oluşuna dair bir dizi gösterge sunabilir.

³⁰⁹ Hareketi taklit etme olgusunun, sömürgeci devletlere sınırlamaksızın, devleti niteleyen şeylerden biri olduğu da ileri sürmek bizce mümkündür. İbn-i Haldun'un eserlerinin bu gözle bir okumasını yapmak da mümkündür.

Sömürgeci ile sömürge halkı arasındaki “tür” farkı burada ortaya çıkar: Biri şiddeti dışarıdan içeriye bir araç olarak kullanmayken, diğeri hapsedilerek dışsallaştırılmış bir içeridenliğin kendinde şiddetidir. “Sömürgesizleştirme en basit tanımıyla insanlığın bir ‘tür’ünün yerini bir başkasının almasıdır. Geçiş yoktur; bütünüyle, eksiksiz ve mutlak bir ikâme vardır.”³¹⁰

Fanon için sömürgesizleştirmenin şeditliği sömürgecinin şiddetinin bir tür sıfır toplamlı oyunu ya da basitçe onun sonucu değildir. Tüm bu çözümler yine sömürgeciyi merkeze alarak onu belirleyici kılar. Elbette sömürge dünyasının şiddeti sömürgesizleştirme hareketinin şeditliğine mahal hazırlayan şeydir, fakat burada bir güç mücadelesinden ziyade bir tür yer değiştirme hareketi olduğunu görmek gerekir. Sömürgeci güce karşı sömürge şiddeti ortaya çıktığında sömürge dünyasında artık sömürgeci fazlalık durumuna düşer, sömürgesizleştirme bu fazlalığın yok edilmesi hareketidir. Bir diğer deyişle sömürgesizleştirme, şiddet, varoluş ve kurtuluş ancak eş zamanlı olarak ortaya çıkabilecek özdeşlikler olarak karşımıza çıkar.³¹¹

Sömürgesizleştirme gayesi ve ondaki şiddetin yerselliği sömürge halkının şiddetinin birincil karakteridir ve Fanon da bunu değişik konular içinde ayrı ayrı analiz eder. Sömürge dünyasının coğrafyası sömürgeci tarafından çoktan parçalara ayrılmış bir coğrafyadır.³¹² Yukarıda bahsettiğimiz, gücün kendini şiddetmişçesine örgütlemesi

³¹⁰ Fanon, 2013, s. 41.

³¹¹ **A.g.e.**, s. 43.

³¹² **A.g.e.**

olgusu -kısaca zor olarak adlandırılabilir-, kendini sömürge coğrafyalarında tertip ettiği ayrımlar vasıtasıyla işletir. Sömürgede zorun karakteri ayırım çizgileri, hudutlardır:

Sömürge dünyası ikiye bölünmüş bir dünyadır. Ayırım çizgisi, hudut, kışla ve karakolla temsil edilir. Sömürgelerde, sömürgeleştirilenin resmi ve kurumsal muhatabı, sömürgecinin ve baskı rejiminin sözcüsü, polis ve ordudur. (...) Kapitalist ülkelerde, sömürülenler ile iktidar arasında çok sayıda ahlâk hocası, danışman ve "kafa karıştırıcı" girer. Sömürge bölgelerde ise, tam tersine, sömürge halkıyla teması polis ve ordunun sürekli varlığı, sık sık ve dolaysız müdahaleleri sağlar ve dipçik darbeleri ve napalmarla ona yerinden kıpırdamamasını öğretir. İktidar aracısının saf şiddet dilini kullandığını gördük. Aracı, baskıyı hafifletmez, tahakkümü gizlemeye de çalışmaz. Bunları yasa uygulayıcısının temiz vicdaniyle sergiler ve uygular. Aracı, şiddeti sömürge tebaanın evlerine ve zihinlerine taşır.³¹³

Zorun nesnesi ve yeniden ürettiği şey ise bizzat anonimliklerdir. Sömürge dünyasında da olduğu gibi her ayırım ayırdıklarının sınıfında eşdeğerlikler ve aynılıklar üretir. Sömürge halkının şiddeti ise tam bu anonimliğe ve ayırım hududunun ötesine itilmiş eşdeğerliliğe karşı "mutlak olarak dile getirilen bir özgünlüğün dizginsizce ortaya konması, olumlanmasıdır."³¹⁴ Ancak özgünlüğün öne sürülüşü ile karşımıza çıkan sömürgeleştirme hareketi ve sömürge halkının varoluşu ilk aşamada şiddetten ziyade saldırganlıkla nitelenir durumdadır: "Sömürge halkı kaslarında biriken bu saldırganlığı

³¹³ A.g.e, s. 44.

³¹⁴ A.g.e, s. 47.

önce kendi halkına yönelir."³¹⁵ Öyle ki, sömürge halkının saldırganlık hali, sömürgesizleştirme hareketinin birliğinden evvel icra edilen bir tür yadsıyarak kabullenme haline benzer; kabileler arası çatışmalar ve kabile kimliğinin bir diğerine karşı korunması hırsı, sanki sömürgeci yokmuşçasına eyleyen bu saldırganlık halinin temel karakteridir.³¹⁶ Fanon ne zaman kabileler arası çatışmalardan ya da sömürge halkının kendi içindeki saldırganlıklardan bahsetse daima özgül olarak bireysel bir tavırlarıştan, fakat aynı zamanda tüm bir sömürge halkının bedenini nitelercesine "kas ve ruhlarındaki" gerilmelerden bahseder. Sömürge halkı içindeki çatışma olgusu, elektrik yüklü bir gerilimin *şiddet* öncesi patlamalarıdır. Fakat aynı zamanda bu çatışmalar tam olarak sömürgecinin çizdiği ayırım hatları boyunca, tam da o sınırlar içerisinde cereyan eder. Ancak bu hudut çizgisi artık kontrolün değil, sömürgecinin şaşkınlığının konusudur: Sömürgeci gücün sömürge halkının belleğine kazıdığı şiddet tam da bu ayrımları varlık çatlakları haline getirerek çatışma mahalleri haline gelir. Çatışmacı kabile kimliği sömürgeciyle aynı anda var olmanın kipliği ve göstergesidir: Şiddet güce çarpmadan evvel sömürge halkının iç çatışmaları ile güç beraber var olurlar. Kısacası çatışma, çelişkili varoluşun, tutarsız olmayan fakat bir koltukta iki karpuzun var olduğu durumun sömürge halkı nezdindeki dışavurumudur. Ancak aşağıda bir kez daha üstüne duracağımız üzere, sömürgesizleştirme hareketinin yöneldiği ilk yer değiştirme hamlesi de yine bu 'iç'te kılcal biçimler altında gerçekleşir.

Kurtuluş mücadelesinde, bir zamanlar hayal dünyasına kapılmış, dile gelmez dehşetlerin tutsağı olmuş, gene de kendini düşçül kargaşaya bırakmaktan mutlu olan bu halk parçalanır, yeniden biçimlenir, çok gerçek ve acil çatışmaların kan ve gözyaşları

³¹⁵ **A.g.e**, s. 58.

³¹⁶ **A.g.e**, s. 60.

içinde döllendir. Mücahitleri beslemek, nöbetçileri yerleştirmek, en temel gereksinimlerden yoksun ailelerin yardımına koşmak, öldürülen ya da cezaevine giren bir kocanın yerini almak -bütün bunlar kurtuluş mücadelesinde halktan üstlenmesi talep edilen somut görevlerdir.³¹⁷

Sömürge halkının kas ve ruhlarında sömürgecinin zoruyla birikmiş şiddetin yine sömürge halkının kendi içindeki çatışmalardan sömürgeci güce doğru şiddet hareketine dönüşmesi, daha doğru bir tabirle yön değiştirmesi ve bu yön değiştirme ile nitelik değiştirmesi ise yine bir kopuş olgusuna, süreçle tanımlanan bir olaya bağlıdır. Biz bu çalışmada bu yön değiştirmenin ve şeditliğin biçimleri arasına yerleşen kopuşun mahiyetini sorgulamaya şu aşamada ve özellikle Fanon'un eserleri üzerinden girişmeyeceğiz. Şu anda bizi ilgilendiren şey daha çok sömürge halkının kaslarında biriken kuvvetin sömürgeciye doğru yön değiştirmesi ile sömürge insanının sömürgeci ile yer değiştirme arzusu arasındaki bağıntı olacak. Fanon şöyle yazmaktadır:

Sömürge halkı sömürge düzeni karşısında sürekli gerilim içindedir. Sömürgecinin dünyası düşman bir dünyadır; dışlayan ama aynı zamanda imrenme yaratan bir dünya. Sömürge halkının sömürgecinin yerini alma hayalinden hiç vazgeçmediğini belirtmiştik. Sömürgeci olma değil, onun yerine geçme arzusu. Sömürge yığınlarını buldozer gibi ezip geçen düşman, baskıcı ve saldırgan dünya, yalnızca olabildiğince çabuk kaçmak istedikleri bir cehennemi değil, korkunç bekçi köpekleriyle korunan çok yakındaki bir cenneti de temsil eder.³¹⁸

³¹⁷ A.g.e, s. 62.

³¹⁸ A.g.e, s. 58.

Fanon'un belirttiği üzere, sömürge insanın sömürgeci ile yer değiştirme arzusu, onun yerine geçme arzusu değildir. Sömürge insanı sömürgeciye imrenir, ona öykünür, hatta şiddetini dahi biçimsel olarak taklit edecektir. Sömürge halkında daima bulunan "sömürgecinin yerini almaya yönelik bu itki" şiddetin yön değiştirmesiyle bir arada sömürgeciyi ortadan kaldırma hareketini oluşturan iki ana unsur oluşturmakla beraber "sömürgeci olma"yı dışlar. Yer değiştirme arzusunun öykünmecisi kaynağı sömürgecinin yersel tertibatlarının arasından ve onun yersizliğine ancak bir isim takarak sömürgeciye karşı şiddete dönüşebilmektedir. Böyle bir kopuşu tanımlayan şey besbelli ki bir adlandırmadır: "Şiddet gelişirken çeşitli mekanizmaların şiddeti nasıl bir çıkış noktası olarak kullandığını görmüştük. Sömürge rejiminin kabileler arası ya da bölgesel çatışmalarda şiddete dayattığı başkalaşmaya karşın, şiddet ilerlemeye devam eder, *sömürge insanı düşmanını tanıyarak, çektiği bütün acılara bir isim verir* ve tüm öfke ve nefretini bütün şiddetiyle *bu yeni yöne* akıtır."³¹⁹

Sömürge halkının bir varlık/özne olarak belirmesi, sömürgecinin yerine geçme arzusu ile sömürgeci olmama istencini ve sömürgeci şiddet ya da zor karşısında kendi şeditliğini *adlandırmasıyla* eşzamanlı olarak gerçekleşir. Şiddetlerin mahiyetinin tersine çevrilmesi ve sömürgeci ile sömürgecinin konumunun yer değiştirerek 'esas' konumlarına yerleşmesi, yerinden edilmiş olanın kendi şeditliğini adlandırması ile aynı zamanda meydana gelir. Sömürge halkı, sömürgecinin şiddetini tersine çevirmesine koşut biçimde, sömürgecinin söylemini de tersine çevirip kendi yerine yerleştirir: "Bütün yerliler aynıdır" ya da "yerliler mutlaka kötüdür" yerine "bütün sömürgeciler aynıdır" ya

³¹⁹ A.g.e, s. 75 (vurgular bize ait).

da “sömürgeci mutlaka kötüdür” gibi. Bu tersine çevrilmiş haliyle aynılıkların ya da birbirlerinin yerine ikame edilebilen mutlak farklılıkların bir ve aynı düzlemde bulunuşları genel şiddet tanımının ya da genelleşmiş şiddetin göstergesidir. Ancak Sorel'den Fanon'a şiddetin özgül kimliğinden bahsedecek olursak, araçlar düzleminden ziyade, hatta araçlar düzleminde herhangi bir fark asla bulunmamacasına daima amaçlar düzlemindeki ayrılığı fark etmek mümkündür: Sömürgecinin şiddeti sömürüye hizmet eder; sömürge halkının şiddeti ise kendinden önceki bir öznelliğe hizmet etmeksizin direkt olarak sömürgecinin yıkımına, yok edilmesine yönelir.³²⁰ Diğer deyişle, şiddet ve o şiddetin karşılığına oturan şiddet arasında şiddetin durumsal ya da harekete bağlı olması arasında esastan bir fark vardır, ancak tüm bu farklar, birbiri içine geçmiş ve birbirine bulaşmış yersel bağlamlar aracılığıyla edimselleşir. Şiddetin yön değiştirmesi, hareketin ve durumsal (sabit) olanın iç içe geçmiş sınırlarında meydana gelir.

³²⁰ **A.g.e**, s. 96. G. Tarde, henüz 1903'te *Ekonomik Psikoloji*'de şöyle yazmaktaydı: “*Şimdiye kadar -en azından üç asırdan beri ya da tüm tarih boyunca, çünkü Amerika'nın ve Okyanusya'nın keşfinden önce, azar azar keşfedilecek olan yerler hemen hemen anakaranın bütünüydü- sömürgeler, yeni topraklar, kötü mizaçlarımız için yatıştırıcı hizmeti görmüştür, bağımsızlığımız için korunak ya da gerçekleşmeyecek düşlerimizin boş kuruntusu ve tutkularımızın kurbanı oldukları gibi. Afrika'ya, Uzak Doğu'ya, Güney Amerika'ya taşıdığımız tüm acımasızlığımız, tüm açgözlülüğümüz, tüm düzensizliğimiz ve aynı şekilde tüm fetihçi eylemimiz, tüm o cömertliğimiz bize geri döndüğünde, kendi göğsümüzde ortaya çıktığında ne olacağız, bize ne olacak? Bunlar çoktan sorulmuş olması gereken büyük sorular*” (G. Tarde, 2004a, s. 49-50). Sömürgeci şiddetin bir tersine çevrilme ile sömürgeciye geri döneceği öngörüsü, burada Tarde tarafında ‘içeriden’ gelir. Olağanüstü bir analiz ile Tarde, dışarı (sömürgeye) aktarılan şiddetin kaynağının içerideki bir dışsallık (gerçekleşmeyecek düşlerin boş kuruntusu ve tutkuların kurbanı) olduğunu belirtir.

Bu bağlamda şiddet mefhumunun toplumsal ilişkilerin topografyası içerisinde kavranması ve aynı zamanda oluşturduğumuz bu topografik düzlemin şiddet olgusu ile sınanması girişimi, belirgin bir ortak mefhumu sahiptir: Hem toplumsal ilişkilerin edimsel süreçleri hem de şiddet olgusu, karşılıklılık ediminin göbeğine oturan bir *tersine çevrilme* şiddetinde ortaklaşır. Bir sonraki bölümde şiddetin toplumsal ilişkiler içerisindeki konumunu, niteliğini ve kapsamlı bir şiddet eleştirisinin toplumsal bağlamını tartışmak üzere bu bölümde tespit ettiğimiz ve şiddet mefhumunu kuşatan özgül kavramsal şemayı, toplumsal olan ile şiddet olgusunu bir arada düşünmüş belli başlı isimler aracılığıyla çözümleyerek, toplumsal karşılıklılığın taklitçi bağlamı ile şiddet olgusu arasındaki süreçler hakkında bir sonuca varmayı amaçlıyoruz.

Bu amaçla ilk olarak P. Clastrés'in ilkel topluluklar üzerine gerçekleştirdiği şiddet analizleri aracılığıyla toplumsal olanın sınırlarını belirleyen *iç* ve *dış* mefhumlarının şiddet olgusu ile ilişkisini tartışacağız. Ardından, R. Girard'ın şiddetin toplumsal işlevleri üzerine düşüncelerini çözümleyerek, şiddetin *toplumsal mesafe* ve *farklılıkları* örgütleme kapasitesine değineceğiz. Bu kısmı takiben, toplumsal ilişkilerin topografik düzleminde tersine çevrilme süreçlerini işaret eden *birlik* ve *kararsızlık* bağlamlarının şedit karakterini çözümlmek üzere, karar nosyonunu hukuk ve şiddet ilişkisi üzerinden düşünmeye girişen C. Schmitt, W. Benjamin ve J. Derrida'nın ilgili metinlerini tek bir hat doğrultusunda inceleyeceğiz. Nihayetinde ise şiddet olgusunun şiddet ve karşı-şiddet izleği dışında başka bir toplumsal bağlama sahip olup olamayacağı hususunu tartışmak ve *şiddetin* (kendi üzerine) *tersine çevrilebilirliğini* bu bağlama yerleştirmek üzere G. Bataille ve J. Baudrillard'nın simgesel değiş tokuş düzenekleri üzerine analizlerinden faydalanacağız.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM: ŞİDDETİN TOPLUMSAL EDİMLER İÇİNDEKİ KONUMU

I. SINIR ve GEÇİŞ: ŞİDDETİN FARKLILIK MEKANİZMASI

“Myhtos’, aslında içsel olan bir şeyin dışsallaştırılmasını sağlar.”³²¹

Bir topluluğun içerisi nasıl tespit edilebilir? Clastrés’ı dinleyecek olursak bir ilkel toplum için fırtınalar, yakınlık derecesine göre hayvanlar, hastalıklar, ölmüş olanlar ve iyi ya da kötü ruhlara da topluluğa dahildir, çünkü toplulukça insanlar arasında kullanılan eylem biçimleri aynı şekilde onlar için de kullanılmaktadır.³²² Ancak bir topluluğunun içinde yer alan öğeleri tek tek sayarak tüketmek mümkün görünmüyor, çünkü bir topluluk, öğeleri ve unsurları belirli bir küme formu olmaktan ziyade bunları değer oyunları ile içeren ve dışarılayan bir sınır hattı -kendi içine dolanan, kesintiler barındıran, kendini dışarıya doğru kesen bir sınır hattı- boyunca sürekli olarak yeniden düzenliyor gibi görünüyor. Bu durumda içeriğin ve dışarının neresi olduğu, bir başka

³²¹ S. Kierkegaard, **Kayı Kavramı: Mevrus Günah’ı Konu Edinen Dogmatik Problem Üzerine Psikoloji Açısından Yalın Bir Tefekkür**, çev. Türker Armaner, 9. basım, İstanbul, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2016, s. 40. ‘Dışsallaştırılan şey’in toplumsalın içerisi bakımından anlamına ve hangi biçimde *geri döndüğüne* dair tartışmayı, bu bölümün sonunda bir sonuca bağlayacağız.

³²² P. Clastrés, **Vahşi Savaşçının Mutsuzluğu: Siyasal Antropoloji Araştırmaları**, çev. Alev Türker, Mehmet Sert, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 1992, s. 23.

deyişle topluluğun *toposunun* nerede olduğunu sormaktan ziyade, ondaki edimin ne olduğu, belirli bir ögeyi dışarda bırakan ya da içeri alan edimin ne olduğu sorusunu yanıtlamak daha doğru bir yaklaşım olarak karşımıza çıkıyor. Bunu örneklemek ve mekanizmalarını somutlayabilmek adına bu bölümde, ilk olarak, Clastrés'ın aktardığı "E. Valero'nun hikâyesi" üzerinde duracağız.³²³ Öyle ki bu hikâye, içeriden dışarıya veya tersi biçimde oluşan kıvrılmanın bize açık ve somut bir örneğini göstermesi sayesinde, ihtiyacımız olan hattı bize sağlayacaktır.

Clastrés'ın aktardığına göre E. Valero 1939 yılında Yanoamalar tarafından ailesine düzenlenen bir saldırı sonucu yerlilere esir düşer. Valero'yu Yanoamaların kaçırdığı diğer kadınlardan ayıran temel fark, onun beyaz bir Brezilyalı olmasıdır. Valero yirmi iki yıl boyunca Yanoama'lar içinde tam bir Yanoama olarak yaşar ve iki kere evlenip dört çocuğa sahip olur. Ardından, bir zaman sonra, topluluk tarafından dışlanmaya başlar ve Clastrés'ın sözleriyle; "Valero bir gün bu büyük yolculuğunu sona erdirmeye karar ver(ir)"³²⁴. Brezilyalı beyazların arasında yaşamak üzere göç eder. Yazma bilen küçük bir Hristiyan/beyaz kız çocuğu ve aynı zamanda yetişkin bir Yanoama kadını olarak kendi hikâyesini yazar. Clastrés bu noktada o son derece can alıcı soruyu sorar: "E. Valero nasıl tam bir yerli haline gelebilmiş ve yine de yerli olabilmekten çıkabilmişti?"³²⁵ Clastrés açısından Valero vakası son derece istisnai ve özgün bir olaydır. Valero'nun;

³²³ P. Clastrés, 1992, s. 31-42.

³²⁴ **A.g.e.**, s. 33.

³²⁵ **A.g.e.**

(...) yerliler toplumuna girişi, şiddete dayalı bir kaçırma olayıyla olmuştur. Fakat bize göre, hem bu sarsıntıyı atlatmak ve sonuçta yeni yaşamına uyum sağlamak için ve hem de bu yaşam ile arasında, onun **tamamen** yerli haline gelmesini önleyen ve onu bir gün, hiçbir zaman tam olarak unutmadığı ilk toplumuna geri dönme kararı almaya iten bir mesafe (ne kadar küçük olursa olsun), az da olsa bir uzaklık bırakmak için ideal bir yaşta bulunuyordu.³²⁶

Valero, yirmi iki yılın sonunda Portekizceyi hâlâ iyi anlayabilmekte ve konuşabilmektedir. Bazı Hristiyan duaları dahi okuyabilmektedir. Sonuçta, der Clastrés;

(...) bu Eurydike'nin, yani Elena Valero'nun, öteki dünyadan yeniden gelmesi anlamında efsanedir: Buna iki nedenden dolayı öteki dünya diyoruz, bir yandan Yanoma yerlileri gibi ilkel toplumlar bizim uygarlıklarımızın sınırı, öteki dünyasını oluşturur ve bizim uygarlığımızın hakikatini yansıtan bir ayna yerine geçebilirler; öte yandan yerli kültürleri daha şimdiden ölmüştür ya da can çekişmektedir. Şu halde Napagnouma³²⁷ bu iki durumu birden yaşamıştır.³²⁸

³²⁶ **A.g.e.** (vurgu aslında).

³²⁷ *Napagnouma*, yerlilerin Valero'ya verdikleri takma isimdir ve 'beyazların kızı' anlamına gelmektedir.

³²⁸ **A.g.e.**, s. 36. Grek mitolojisinde *Eurydike*, ölümler alemi yer altından Tanrıların yardımıyla sevgilisi Orpheus'un ardından çıkmak üzereyken, Orpheus'un son anda geri dönüp Eurydike'ye bakmasıyla yer altına geri gömülen karakterdir.

İki durumu birden yaşamak, muallakta var olmak, tam olarak ne oraya ne de buraya ait olan Valero'nun hikayesidir. Aslında bir hikâyeye sahip olmanın kendisinin de tam da bu başkalık ve başkalaşma üzerinden; bir tarihe sahip olmaktan ziyade tarihi dile getirebilmenin koşulunun yalnızca bu *arada olmak* haliyle mümkün olabildiği öne sürülebilir. Bir hikâyeye, yaşamlar arasındaki bir geçişin, bir yaşamın dili ile bir diğer yaşamın hayatının birbirine geçişi ile söz konusu olabilir. Başkalık, başkalaşma, gerçekten de bir hikâyeye sahip olabilmenin zorunlu koşuludur ve Tarde'in kavramları ile açıklayacak olursak, normalde birbirleri ile ilişkili olmayan *içselliklerin* ve *dışsallıkların* hesaplanmamış bir karşılaşması ile ortaya çıkar.³²⁹ Valero, en basitinden, sözlü kültür içinde yazmayı bilen kişidir. Dahası, bambaşka zamanların ve hatta çoktan birbirleri üzerine binmiş zamanların ayrı ayrı her ikisine de geçiş yapabilmiş, daha da kritiği, *geri dönebilmiş*³³⁰ biridir. Bir başka deyişle E. Valero, iki ayrı topluluğu, toplumsallığı ve uzamını da yaşamış fakat bunların herhangi birinin ne tam olarak içinde ne de tam olarak dışında var olabilmisti. Ancak konumuz açısından önemli olan, bu iki başkalığın arasında geçiş yapabilmesi ve 'hikayesi'nin tam da bu aralığın somutlanışına denk düşüyor olmasıdır.

³²⁹ G. Tarde, **The Laws of Imitation**, çev. Elsie Clews Parsons, New York, Henry Holt and Company, 1903, s 194-213; Bkz. Bu çalışmada, I. Bölüm, II. Kısım.

³³⁰ Bir hikâyeye sahip/ait olmakla 'geri dönmek' arasındaki bağ, belki de en açık biçimde L. Guin'nin *Mülksüzler* romanında işlenmiştir. U. K. Le Guin, **Mülksüzler**, çev. L. Mollamustafaoğlu, 17. basım, İstanbul, Metis Yayıncılık, 2017.

İlk aşamada, demek oluyor ki, içerisi ve dışarı arasında dolanan ve bu ikisi arasında öğeleri değiş tokuş eden ve edilen şey nihayetinde kültür gibi görünüyor. Yalnızca kimliği göz önüne aldığımızda dahi Valero'nun hikâyesi tek bir zihinde gerçekleşen bir kültürler-arasılık, bir kültür-şizofrenisi örneği sergiler. Ancak kültür olarak adlandırdığımız şey, çeşitli kültürlerin arasına yerleşen kimlikleri bir ihtilaf, mücadele ve çekişme alanı olarak düzenlemekle birlikte, onu bir uyarılama, uzlaştırma ve birbirlerine eklemeye tarzı üretme olarak da belirir.³³¹ Öyleyse Valero'nun durumunda örneklediğimiz, iç ve dışın sınırlarını edimleştirme hattı, salt bir kültürel süreci işaret etmekle beraber, başka bir mekanizmadan da destek almaktadır.

İçerisi ve dışarı arasında bulmaya çalıştığımız ayırım, eğer öyle bir ayırımı gerçekten kestirebiliyorsak, en geniş düzeyde, edimi kuşatan bağlama odaklanmalıdır. Bu bağlamın kavramsal olarak en yetkin karşılığı ise elbette ki geçiş, eşik nosyonu olacaktır. Olgusal düzlemde tüm ayinler ve dinsel törenler o ya da bu şekilde bu eşik olgusunun³³² işletilişine dayanır ve onu yeniden üretir.³³³ Ayinlerin bir durumdan

³³¹ Farklı kültürlerin eşitsiz siyasal ilişkiler içerisinde birbirleri ile ihtilaf ve mücadelelerini nasıl kültürel uyarılama ve uzlaştırma mekanizmaları ile gerçekleştirebildiğine dair Roma İmparatorluğu ile Yunan Polisleri arasındaki hakimiyet ilişkilerini inceleyen bir çalışma için bkz. S. R. Price, **Ritüel ve İktidar: Küçük Asya'da Roma İmparatorluk Kültü**, çev. Taylan Esin, Ankara, İmge Yayınevi, 2004.

³³² Krş. V. Turner, **Ritüeller: Yapı ve Anti-Yapı**, çev. Nur Küçük, İstanbul, İthaki Yayınları, 2018.

³³³ Burada günümüz Türkçesinde işletme kelimesinin kullanımı dolayısıyla şerh konulabileceği yer, belki de aynı zamanda en hoş nüktelerden birinin de bir örneği olabilir aynı zamanda: İşletme, işletim olarak bir *process*'tir; günümüz bilgisayar teknolojisinin mekanik donanımı

diğerine geçişi ya da bu geçişin eşiğini kurma biçimleri ya da herhangi bir geçiş ve eşiğin kendisinin bizzat ayinsel doğasını incelemek bu çalışmanın kapsamını aşıyor olsa da, ayinlerin genel yapısı gözetildiğinde herhangi bir geçişe (erginlenme törenleri, kurban ayinleri, şölen ve yağmalar vb.) eşlik eden olgusal -ister salt simgesel ister fiziksel- bir şiddetin varlığı, şiddet ile iç/dış ayrımının ilişkisinde kritiktir. Gerçekten de her geçiş ayininde, arkaik örneklerinde apaçık olan, fakat çağdaş formlarında da tespit edebileceğimiz, bir eşiğin uzamı belirli biçimde ayırıp bölerek bedenleri farklılaştırmasında somutlaşan bir şiddet bulunur. Ancak bu konuda birkaç hususu netleştirmek yerinde olacaktır. Ayine eşlik eden şiddeti simgesel şiddet ve fiziksel (gerçek) şiddet ayrımına girmeksizin, her halükârda failine acı veren şey olarak tanımlıyoruz. Bu anlamıyla şiddet, yani acı ve azap çekme anlamıyla şiddete maruz kalma

üzerine kodlanan yazılımın veriyi üretme sürecidir. İkinci olarak da işletme düpedüz *establishment* ya da *corporation*'dır; dükkân, mekân, para kazanılan yer işletmektir. Üçüncü olarak işletmek, işlemenin ettirgen/oldurgan kipinde örneğin bir şeyi nakşettirmek gibi bir kumaşı ya da nakışı işletmek olarak kullanılır. Son olarak da sırf eğlence amaçlı –tabii güdüsü öç almak gibi bir duygu da olabilir- şaka yollu bir insanı kandırmak, hile yoluyla bir yer değiştirme ile birini oyuna getirmek, aldatmak anlamını taşır. Bu son anlam, yani kısaca işletmenin hile anlamı, burada en çok ilgilendiğim anlamıdır. Tıpkı bir şamanın bir hastalığı kovmak üzere ayinsel bir performansta ruhlarla ilişkiye girerek, onlarla savaşması, taktiksel olarak onları kandırmaya, hile yapmaya, nesnelere ve değerleri birbirlerinin yerine geçirerek aldatmaya çalışması gibi, dinsel bir tören ya da ayinde daima bir hile, kötü olana verilmek üzere bir yer değiştirme hamlesi daima bulunur. İçeride ve dışarıda olanın bir yer değişiminin hile ile mutlak olarak bir ilişkisi olmalıdır bu nedenle ve “işletmek” tüm o *process*'in süregiden ciddiyet ve katıyetine eşlik eden daima bir kandırma, -miş gibi yapmak ve oyuna getirmek ile ayrılamaz biçimde el ele gidiyor görünmektedir.

gerçekten de her ayinde bulunmaktadır; ister oruç veya başka bir perhiz türü, isterse de faillerine uygulanan ya da faillerinin kendilerine uyguladıkları kan akıtma, vücutta iz bırakma ya da organın veya uzvun şeklini değiştirme biçiminde olsun. Burada, duygusal veya fiziksel acı çekmek merkeze alındığı için şiddet biçimleri arasında özsel bir fark gözetilmemektedir. Zaten acının örgütlenişinin sembolik bir ölümü işaret ettiği yerde böyle bir farkı gözetmeye de ihtiyaç kalmamaktadır.³³⁴

Geçişin ayinsel biçimine bir şekilde ve daima eşlik eden şiddet olgusu, şiddet ile eşik mahallinin, başkalaşmanın ve bir durumdan diğerine geçişin şedit niteliğine dair bir şey söyler, fakat şiddetin bu geçişte nasıl bir işlev üstlendiği sorusunu yanıtsız bırakır. Bu

³³⁴ P. Clastrés, 1992, s. 78. Ancak yine de sembolik olan ile “gerçek” olan arasındaki farkı ortaya koymak zorunluluğu daima karşımızdadır. Biz burada, ilgili cümlede de önkabül olarak kendini gizleyen, insansal ilişkilenişin, herhangi bir temasın her halükârda sembolik olduğu kabulü üzerinde direteceğiz. İlişkisel her şey semboliktir. Başka bir deyişle, gerçeklik daima ve ancak semboliktir. Bu anlamda, olan şeyin saf ve salt oluşu anlamında gerçeklik ve onun sürekliliği diye bir şey yoktur. Toplumsal yaşam her noktasında sembolik evrende işler ve bu nedenle mekanizması da daima oyunsaldır (krş. J. Huizinga, **Homo Ludens**, çev. M.A. Kılıçbay, 6. basım, İstanbul, Ayrıntı Yayınevi, 2017). Yine de gerçeklik diye bir şey vardır ve aslında o tam da sembolik evrende o an için öngörülmemiş, gelişine cevap verilemeyecek son derece istisnai bir parlamadan ibarettir. Gerçeklik de en nihayetinde başka bir sembolik evrenin oyunundan kopup gelir, ancak toplumsal karşılığı kendiliğinden verilemez. En basitinden ölüm, tam anlamıyla bir gerçekliktir, fakat bu durum aynı zamanda onun neden bu denli kuşatıcı simgesel prosedürlerle kapsanmaya çalışıldığına da açıklık getirir. Gerçeklik, ne başka ne de öteki'dir; o tam anlamıyla dışarıdır.

soruyu yanıtlamak üzere Clastrés'in ilkel toplulukların siyasal yapısına ve bu siyasal yapıda şiddetin üstlendiği role dair gerçekleştirdiği çözümlenmeye başvurmak yerinde olacaktır. Clastrés, La Boétie'nin *Gönüllü kulluk Üzerine Söylev*³³⁵ eserini arkasına alarak oluşturduğu metninde, iktidarın toplumsal ayrılmışlık ya da bölünmüşlük ile ilişkisine ve buna bağlı olarak, köleliğin nasıl olup da arzulanabilir bir şey haline gelebildiğine dair siyasal bir çözümlenmeye girişir. Biz burada siyasal olana olabildiğince asgari düzeyde temas ederek, bölünmüşlük ve ayrılmışlık üzerinden şedit olana dair farklı bir bakış oluşturmaya çalışacağız. Clastrés ilkel toplumların siyasal yapısı ve eşitlikçiliği hakkında şu uyarıda bulunur:

*Antropolojiye özgü ve ilkel toplumları ayırt etmemizi sağlayan bir ölçüt olarak devletin yokluğu, ilkel toplumun bölünmemiş olduğunu varsayar. Daha devlet kurumsallaşmadan toplumsal bölünmenin var olduğunu söylemiyoruz elbette, daha çok bölünmeyi yaratan unsurun, bu bölünmenin itici gücünün ve temelini devlet olduğunu söylüyoruz. Üzerinde pek düşünmeden ilkel toplumların eşitlikçi olduğu söylenir. Bunun anlamı, bu toplumlarda kişiler arası ilişkilerin eşit kişiler arasındaki ilişkiler olarak görüldüğüdür. Bu toplumlar "eşitlikçidir" çünkü eşitsizliği bilmezler: Orada hiç kimse öbüründen daha "değerli" değildir, üstler ve altlar yoktur. Bir başka deyişle, hiç kimse bir başkasından **daha güçlü değildir, hiç kimse iktidarın sahibi değildir**. İlkel toplumlarda eşitsizlik, insanları iktidar sahipleri ve iktidara bağımlı olanlar şeklinde ayıran, toplumsal bünyeyi, hükmedenler ve hükmedilenler şeklinde bölen bir güç yoktur. Bu nedenle şeflik,*

³³⁵ E. La Boétie, **Gönüllü Kulluk Üzerine Söylev**, çev. Mehmet Ali Ağaoğulları, 5. basım, Ankara, İmge Kitabevi, 2016.

*kabile içinde bir bölünmenin göstergesi olamaz: Şef buyruk vermez, çünkü topluluğun herhangi bir üyesinden **daha güçlü değildir.***³³⁶

Clastrés açısından ilkel toplum siyasal olarak bölünmemiş toplum anlamına gelir. Bunun birinci anlamı yöneten ile yönetilen arasında eşitsizlikçi bir politik kurumsallaşmanın örgütlenmemiş oluşudur. Bu anlamda Clastrés bölünme kavramını politik eşitsizlik; daha açık söylemek gerekirse, herhangi bir kültürel farkın, örneğin bir statü ya da cinsiyet farkının, eşitsizliği kurumsallaştırıcı bir siyasal meşruluk lehine seferber edilemediği ve edilmesine engel olduğu ilkel toplumdaki, modern ya da devletli toplumlara nispetle bir yokluk olarak kullanır. Kısacası toplumsal bölünmüşlük, Clastrés için siyasal eşitsizlik anlamında kullanılır. Ancak ilkel toplumlar, bölünmemiş olduğu ölçüde, aynı zamanda parçalanmış toplumlardır. Dahası, eşitsizlikçi bölünmeyi engellemek üzere parçalanmışlığı seferber eden ve onu korumayı amaçlayan toplumlardır.³³⁷ Toplumsal parçalanmışlığın belirli bir düzendeki sürekli denetimi ile eşitsizlikçi bölünmenin dinamiklerinin belirli mekanizmalar ile kontrol altına alınması, ilkel toplumların eşitlikçi birliğini kuran siyasal yapıyı oluşturur.

Yukarıda alıntıladığımız parçada Clastrés “(...) daha devlet kurumsallaşmadan toplumsal bölünmenin var olduğunu söylemiyoruz elbette, daha çok bölünmeyi yaratan unsurun, bu bölünmenin itici gücünün ve temelinin devlet olduğunu söylüyoruz,” demektedir. Diğer deyişle, devleti bir meşru şiddet tekeli olarak kabul ettiğimizde -ki

³³⁶ P. Clastrés, 1992, s. 115 (vurgular aslında).

³³⁷ P. Clastrés, 1992, s. 196.

Clastrés bu tanıma karşı çıkmayacaktır- devletteki bu şiddet tekeli meşruyetle donatacak ve ona bu hakkı tanıyacak bir siyasal eşitsizliğin, kısacası yöneten/yönetilen ayrımının, devlet öncesi bir toplumsal bölünmüşlükten dolaymlanarak kendini var etmiyor olduğu sonucuna varırız. Bir adım daha atarsak, Clastrés'ın iktidarı toplum içinde uygulanış tarzlarına göre zorlayıcı iktidar ve zorlayıcı olmayan iktidar olarak ikiye ayırdığını görürüz.³³⁸ Vahşi toplumlar bir toplum olmanın evrensel sonucu olarak siyasallığı kendine özgü bir tarzda, zorlayıcı olmayan iktidar görünümleri altında tecrübe ederler. “Uygar” toplumlarda ise iktidar zorlayıcı formlarına bürünmüştür ki devlet iktidarının kurumsallaşmasına yol açan şey iktidarın bu zorlayıcı tarzda kullanımıdır. Tarih içinde kendini çeşitli biçimlerde gösteren yöneten/yönetilen ayrımının temelinde siyasal iktidarın toplum karşısında aldığı konum yatmaktadır. Siyasal iktidar bir kez toplumdaki koparıp nevi-i şahsına münhasır bir güç veya şiddeti içermeye başladığında ilkel olan ile devletli olan arasındaki ayrım belirginleşmiş olur. Devletli toplum, şiddet aygıtının özerk bir siyasal kurumsallaşmaya bağlandığı ve toplumu totaliter ya da liberal, demokratik ya da monarşik, hangi biçimde olursa olsun yöneten ve yönetilen ayrımının sürekli kılındığı eşitsizlikçi bölünmeyi ifade eder.³³⁹ Ayrık ve daimî bir şiddet örgütlenmesi, bölünmüş toplumlarda *siyasal işleve* denk düşen eşitsizlikçi mekanizmayı oluşturur. Diğer yandan, Clastrés, ilkel toplulukların örgütlenme temelini, iktidarın zoru barındıran özüne denk gelen siyasal işlevin (iktidarın şedit aygıtlarının) topluluğun dışına atılmış oluşunda yattığını öne sürer. Bu siyasal işlev, eşitsizlikçi bir bölünmüşlüğe oturan şiddet aygıtının hükmü yerine, tüm topluluğun örgütlenişinde farklılaşma ve parçalanma dinamikleri ile

³³⁸ P. Clastrés, **Devlete Karşı Toplum**, çev. Mehmet Sert, Nedim Demirtaş, 3. basım, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2011, s. 20.

³³⁹ **A.g.e.**, s. 124.

yönetilir.³⁴⁰ Clastrés, ilkel toplumun kendini oluşturan parçalar arasındaki dengeyi gözetme ve şiddet ile ayırksı bir siyasal işlevin üst üste binişini engelleme yordamından şu şekilde bahseder:

İlkel toplumun esas (yani özüne ait) özelliği, kendisini oluşturan her şey üzerinde mutlak ve eksiksiz bir güce sahip olması, onu meydana getiren alt gruplardan hiçbirine özerklik tanımaması, toplumsal yaşamı besleyen her türlü iç, bilinçli ve bilinçsiz hareketi toplumun istediği sınırlar içinde ve doğrultuda tutmasıdır. Kabile, gerekirse şiddete başvurarak, bireysel, merkezi ve ayrı bir siyasal iktidarın ortaya çıkmasını engelleyerek bu ilkel toplumsal düzeni korumaya kararlı olduğunu gösterir.³⁴¹

İlkel toplumun özgül siyasallığı, şiddet aygıtına iktidar hakkını tanımaması olarak belirir ve bu düzen içerisinde ne şefin ne savaşçının ne de başka bir grup ya da statünün kendi hükmünü zorlayıcı ve şedit bir iktidar çerçevesinde tüm topluluk üzerinde eşitsizliği kurumsallaştıracak biçimde uygulaması mümkündür. Clastrés'ın "ilkel toplumun varlığı" olarak adlandırdığı eşitlikçi düzenek o kadar güçlüdür ki, kendi varlığına içkin olan parçalılığın marjlarda yoğunlaşarak tüm topluluğa hâkim olacak şekilde geri dönüşüne bir biçimde daima engel olur. Bir anlamda yoğunlaşan bir uç topluluğa değil, toplumsalın bir ara terim olarak yerleştiği haliyle daima kendisine geri döner, kendi içine kapanır ve kendi kendini imha eder: "tikel olan, meydana getirdiği evrensellik uğruna kendini tüketir."³⁴² Herhangi bir güç, bir şekilde marja yerleşerek kendi varlığını sürekli bir kudret

³⁴⁰ A.g.e, s. 36.

³⁴¹ A.g.e, s. 120.

³⁴² H. Bozarslan, 2016, s. 113.

olarak eşitsiz bir konuma yerleştirememekte ve bir parça olmak niteliğini topluluğun merkezine dönüştürme olanağına sahip olamamaktadır.³⁴³ Diğer deyişle, siyasal düzlem içerisinde kalacak olursak, Clastrés'ın betimlediği haliyle ilkel toplum içerisinde zorlayıcı olmayan iktidar uygulamasından zorlayıcı iktidar uygulamasına doğru geçişin şiddet rejimindeki eşiksel bir dönüşüme işaret ettiğini söyleyemeyiz. Clastrés'ın ilkel topluluklar üzerinden oluşturduğu etnografisi, siyasal bir düzlemde gücün bir şeditlik eşliğinden geçerek zorlayıcı iktidarı oluşturamayacağı sonucuna varan, en nihayetinde siyasal olanın mahiyetine dair bir muhakeme niteliği taşır. Bizim ise bu siyasal alan ile sınırlı kalmamak üzere, yine Clastrés'ın etnografik malzemesinden faydalanarak iktidarın zor kullanma ve şiddet ile belirlenme düzeneğinden, şiddetin -şu an için ilkelin özelinde- topluluk içinde ve topluluklar arasındaki dolaşımına odaklanmamız gerekmekte.³⁴⁴ Böylece, toplumsal düzlemde son derece özel bir tarzda seferber edilen ve siyasal eşitsizleşme süreçlerinin önünü kesmeyi amaçlayan belirli bir şiddetin farklılaştırma mekanizmalarının, toplumsal konumlanışlar arasındaki geçişi hangi biçimde örgütlediğini ve ne türden bir farklılık eşığı kurduğunu tespit edebileceğiz.

Clastrés, ilkel toplumlar üzerine gerçekleştirilen etnografik çalışmalarda mübadele ve savaş nosyonlarının bağlama bağlı olarak birbirlerinin yerine geçen zıt

³⁴³ Topluluğun güç dengelerini marjlara doğru çeken toplumsal rol ve belli (savaşçı) bireylere karşı geliştirdiği bu dengeleme ve eşitleme mekanizmasına Copet-Rouger da Makalar'da rastlar. Bkz. E. Copet-Rouger, 1989, s. 80.

³⁴⁴ Bu anlamda Hamit Bozarslan'ın, devleti, kuruluştaki bir şiddet ile tanımlama çabası da aslında devlet adına hiçbir ayırıcı niteliği açıklamaz. Krş. H. Bozarslan, 2016.

kavramlar olarak formüle edilmiş problemlerini göstermeye çalıştığı *Şiddetin Arkeolojisi: İkel Topumlarda Savaş* metninde özellikle Levi-Strauss'u ve onun mübadeleyi çatışmaya öncülleyen sosyolojik yaklaşımını karşısına alır. Clastrés'a göre Levi-Strauss mübadeleyi savaşa önceleyerek, ilkel toplumlarda savaşı bir tür mübadele hatası, gerçekleştirilemeyen bir mübadelenin sonucu olarak kabul eder ve bu anlamda Hobbescu sivil toplum düşüncesi hattı içinden, fakat onun ters simetriğini üreterek aynı düzlemi paylaşmış olur; "Hobbes'da mübadele eksikti, Lévi-Strauss'ta savaş eksik," der Clastrés.³⁴⁵ İkel topluluklarda şiddet genelliğinin bir sosyo-politiğini gerçekleştirilebilmek üzere mübadelenin ve savaşın birbirinden ayrı gerçeklikler olduğunu ve bu ikisinin ilişkisinin o ya da bu şekilde birbirlerinin yerine geçen zıtlıklar olarak görülmemesi gerektiğini belirtir. Ona göre ilkel toplumlarda "mübadele ve savaş, birinden birine adım adım geçmeye izin verecek bir sürekliliğe göre değil, ilkel toplumun gerçekliğini ortaya koyan radikal bir kopuşa göre düşünülmelidir."³⁴⁶ Yukarıda değindiğimiz üzere, Clastrés'ın *ikel toplumların gerçekliği* olarak adlandırdığı radikal kopuş hali dolaysız olarak ilkel toplumun parçalılığını, onun politik varoluşunda grupların ve erklerin ayrıştırılarak bir bütün içerisinde eritme stratejisini işaret eder. Bu anlamda hem topluluk içi görevlerde hem de topluluklar arası ilişkilerde ayırma ve ayrılma edimi yaşamsal bir mahiyeti üstlenir. Dahası bu ayırmanın ve ayrılmanın derecesi kişisel bir ayrıcalığın yüklenmesine mahal vermeyecek şekilde kaygan ve geçişken olmak durumundadır. Clastrés, savaşı mübadeleye önceleyen Hobbescu yaklaşım ile

³⁴⁵ P. Clastrés, 1992, s. 188.

³⁴⁶ **A.g.e.**

mübadeleyi savaşa önceleyen Levi-Strausscu yaklaşımın birbirlerinin yerine geçebilen yapısına karşı ilkel savaşın nasıl anlaşılması gerektiğini şu sözlerle anlatır:

*İlkel toplumun sürekliliği savaş durumunun sürekliliğine bağlıdır, iç politikanın uygulanabilmesi (bölünmemiş ve özerk Biz'i muhafaza etmek) dış politikanın (savaş yapmak için ittifaklar oluşturmak) uygulanabilmesine bağlıdır: Savaş ilkel toplumsal varlığın merkezindedir; toplumsal yaşamın gerçek itici gücü odur. Kendini Biz olarak düşünebilmek için topluluğun hem bölünmemiş (yekpare) hem de bağımsız (bütün) olması gerekir: İçeride bölünmemiş olmak ve dışarıya karşı tavır almak birbirini tamamlar ve biri diğerinin koşuludur. Savaş durursa, ilkel toplumun kalbi de çarpmaz. Savaş onun temeli, varlık koşulu, amacıdır; İlkel toplum **savaş için toplumdur**, o özü gereği savaştır...³⁴⁷*

İlkel toplumların şiddeti dışarıya karşı bir savaş biçiminde örgütleyerek kendi bütünlüğünü ve içsel bölünmemişliğini korumak üzere “özü gereği” seferber edişi, Girard’ın da bahsettiği bir olgudur. Girard, topluluklar arasındaki bu şiddetin ayinsel niteliğinden de söz ederek, ilkel toplumların “savaş için toplum” oluşlarından şu şekilde bahseder: “İster kadınlar söz konusu olsun ister tutsaklar, çatışma biçiminde ayinleşen değiş tokuş ile değiş tokuş biçiminde ayinleşen çatışma hep içeriden dışarıya doğru olan aynı kurbansal kaymanın çeşitlemelerinden ibarettir. Bu kayma, şiddetin asla patlak vermemesi gereken yerde, asal grupların içinde patlak vermesini önlediğinden, iki tarafa da yarar getirmektedir.”³⁴⁸ Girard’ın “kurbansal” olarak adlandırdığı, şiddetin içeriden

³⁴⁷ Clastrés, 2011, s. 203 (vurgu aslında).

³⁴⁸ R. Girard, **Şiddet ve Kutsal**, çev. Necmiye Alpay, İstanbul, Kanat Kitap, 2003, s. 403.

dışarıya aktarılma süreçlerinin ifadesi olan toplumsal bağlamlara bir sonraki kısımda ayrıntılı biçimde değineceğiz. Bu aşamada bizi ilgilendiren, daima bir şiddeti seferber eden ayinsel düzenekler ile topluluklar arasındaki şiddet ilişkisini ayinsel bir mahiyete büründüren savaşın, topluluğun sınırlarını belirlemede iç ve dış olanı belirleme ve ayırma tarzıyla alakalıdır. İlk bakışta ayin, çatışma ve değiş tokuş mefhumlarının tek bir toplumsal süreç içerisinde bir arada ve aynı zamanda birbirleri lehine var olabildiğini kavramak zor görünür, fakat Clastrés açısından tüm bu süreç, bir “savaş için toplum” olan ilkel toplumsallığın özgül ve eşitlikçi var oluşunu diğer topluluklarla karşılıklı biçimde örgütlediği bir düzlemdir. Ayinselleşen ya da bir değiş tokuş haline gelen savaş ile ilkel toplum, kendini hem içerideki eşitsizlikçi sivrilmelere (savaşçının iktidarı) karşı -tam da şiddeti kışkırtmak³⁴⁹ suretiyle- korumaktayken, diğer yanda ötekine karşı başkallığını iddia ederek, bir anlamda oyunsal olan bir ‘karşılıklı çatışma düzenini’ oluşturur. Bu anlamda şiddetin, ilkel topluluk açısından ayinin içinde yer alarak geçişi ve başkalaşmayı işaretlemesinden çok daha genel ve kritik bir konumu vardır. Öyle ki bazı durumlarda şedit olan ile ayinsel olan, savaş ilişkisi ile değiş tokuş ilişkisi birbirinin içine geçer ve ayırt edilmez gibi görünür.

Clastrés ilkel toplumun sosyolojisinin, savaşı mübadeleye önceleyen varoluş biçimi ile karakterize olduğunu belirtir. *Şiddetin Arkeolojisi* metni özel olarak, Clastrés’in vahşi siyasallığı kavramak üzere seferber ettiği savaş, bağımsızlık ve toplumun birliğı ve

³⁴⁹ İkel toplumun sonu gelmez ya da sonu ancak savaşçının ölümü ile gelebilen bir prestij kışkırtması sürecini yöneterek eşitlikçi varlığını koruması üzerine, bkz. P. Clastrés, 1992, ss. 207-247.

bütünselliği gibi kavramları bu kez de son derece sosyolojik bir analizde bulunmak üzere yeniden öne sürdüğü -ve bunu bir yanda Hobbes'u ve diğer yanda Lévi-Strauss'u karşısına alarak yaptığı- bir metin olma özelliğindedir. Bir yanda Hobbescu savaşın hem mübadeleyi hem de kendinin varlığına engel olan total siyaset ve diğer yanda Lévi-Strauss'un mübadelenin toplumsal öncelliği savı bulunur ve Clastrés tam olarak bu ikisinin arasında, savaşın toplumsal olarak belirleyici olan mahiyeti savı ile kendine bir alan açar. Bu alanda Clastres, ilkel toplumlarda sosyolojik mantığın bir ikili gereklilik üzerinden, çifte anlamlılık üzerinden işlediğini öne sürer.³⁵⁰

*İlkel toplum nedir? Hepsi merkezkaç bir mantığa göre hareket eden bir bölünmemiş topluluklar çokluğudur. Peki bu mantığın sürekliliğini hem dile getiren hem de garantileyen kurum hangisidir? Topluluklar arasındaki ilişkilerin hakikati olarak, merkezkaç dağılma kuvvetini merkezci birleşme kuvvetine karşı uygulamanın başlıca sosyolojik aracı savaştır.*³⁵¹

Kopuş olgusu, Clastrés'ın 'ilkel toplumun birliği ve bütünselliği' olarak adlandırdığı³⁵², onun temel ve öncel siyasal varoluşundaki görünüşteki statikliğine müdahalede bulunan sosyolojik gerçekliği ifade eder. Clastres çok kritik bir soruyu karşımıza koyar: "Sistem ve savaş nasıl bir arada düşünülebilir?"³⁵³ Bu soruyu "düzen (barış) ve şiddet (çatışma) bir arada nasıl düşünülebilir?" şeklinde yeniden formüle

³⁵⁰ Clastrés, 2011, s. 196, 204.

³⁵¹ **A.g.e**, s. 205.

³⁵² **A.g.e**, s. 192.

³⁵³ **A.g.e**, s. 193.

etmek mümkündür. İlkel toplulukların savaş halini bir tür sistem hatası, mübadele eksikliği ya da toplum noksanlığı olarak görmekten ziyade, onun “toplumsal varlığının olabilirlik koşulu” olarak gören Clastrés, tam burada bizi bu çalışmada bir adım ileriye taşıyacak olan tespitte bulunur: “Gerçekten de, her topluluğun kendi farklılığını doğrulama derecesi o kadar yüksektir ki en küçük bir olay, farklı olma isteği çabucak gerçek bir farklılığa bürünür.” Bu nedenle “ilkel toplumlar, aralarında hem gerçek hem de mecazi anlamda belli bir *mesafe* bırakırlar.”³⁵⁴ Bu anlamda savaş, ilkel topluluklar için siyasal düzenin dışındaki bir düzen boşluğu değil, gerçekleşecek bir olasılık olarak ilkel toplumun varlığına içkindir. İlkel toplumun otarşi³⁵⁵ ideali ve topluluğun aynı zamanda hem parçalı hem bütünsel hem de birlikçi yapısı, daima çeşitli düzeylerde cereyan eden bir fark oyunu ile, öne sürülen veya yüklenilen farklılıklar çatışması dolayımında gerçekleştirilir. Bu durumda ilkel topluluğun birliğini ve bütünselliğini sağlayan, onu eşitlikçi biçimiyle garanti altına alan şey onun katiyeti değil, onun sürekli olarak bir kopuşa, bir halden diğerine, bir tutumdan diğerine geçişidir. İlkel toplumun sosyolojik gerçeği, kendini ötekilikle ilişkilendiğinde daima toplumsal bir arafta konumlandırışıdır. “Vahşilerde ne herkesin dostu ne de herkesin düşmanı olmak olanaklıdır.”³⁵⁶

*Parçalanmaya, dağılmaya, bölünmeye yönelik merkezkaç bir mantık ilkel toplumun yapısında vardır; öyle ki, her topluluk kendini var olduğu gibi (yekpare bir bütün olarak) algılayabilmek için karşısında yabancının ya da düşmanın karşıt figürünü görmek ister; öyle ki, şiddetin olabilirliği **daha baştan** ilkel toplumsal bünyede içkindir; ve **savaş ilkel topluma özgü bir yapı** olarak çıkar karşımıza, yoksa eksik kalmış bir mübadelenin*

³⁵⁴ A.g.e, s. 194 (vurgu bize ait).

³⁵⁵ Otarşi: Ekonomik olarak kendi kendine yeterli olmayı amaçlayan yönetim biçimi.

³⁵⁶ A.g.e, s. 196.

anlık başarısızlığı olarak değil. Şiddetin bu yapısal özelliğinin karşısında savaşın tüm Vahşi dünyada var olması yer alır.³⁵⁷

Daimî bir olasılık ve aynı zamanda toplumsal varlığına içkin bir olgu olarak şiddet, ilkel toplumda, onun durumlarının bir marazı olarak değil, zaten eşikte konumlanan sosyolojik mahiyetinin bir ifadesi olarak ortaya çıkar. Şiddet ve eşiksellik problemi, ancak kopuşun edimselliği içerisinde ve anlık olumsuzlukta anlamlıdır. Bir başka deyişle toplumsal düzeyde şiddet ancak bir geçiş anını, bizzat eşiğin kendisini işaret eder. Kopuşun anlık olumsuzluğu, onda cevabını aradığımız ‘eşiğin mi şiddeti kışkırttığı’ sorusunu bertaraf eder, çünkü burada eşiği verili alma hatasına düşeriz; edimselliği ise ‘şiddetin mi eşikselleştiği’ sorusunu iptal eder, çünkü tekili soyutlayıp yalıtma hatasına düşeriz. Şiddet ile farklılaşma süreçlerinin bağıntısı, kendiliğinden şedit bir mefhum olan geçişin eşik üzerindeki başkalaştırıcı etkisine denk düşer. Diğer deyişle, şiddet olgusunun karşılıklı taraflar nezdindeki farklılaştırıcı mekanizması daha en baştan şiddetin kendisindeki bir tür başkalaşmaya denk düşerek, şiddet ediminin kendi üzerinde uyguladığı eşiksel bir farklılaşma sonucunu doğurur.

İlkel toplumlarda şiddet, ister diğer topluluklar nezdinde farklılığın korunması için *savaş* şeklinde, isterse de topluluk içindeki eşitsiz merkezkaç eğilimlerine karşı parçalılığın eşitlikçi dengesini korumaya yönelik *ayinsel* biçimler altında olsun, topluluğun varoluşundaki bir başarısızlığı ya da kazayı değil; bizzat çeşitli mesafelenmeler rejimini korumaya, yeniden düzenleyip üretmeye yönelik yaşamsal bir

³⁵⁷ **A.g.e.**, 195 (vurgular aslında).

işlev üstlenir. İlkel toplumların eşitlikçiliği, parçalılığın özerk yapısını şedit biçimler altında potansiyel olarak sürekli korunması anlamına gelir. Bu nedenle şiddet, farkların düzene sokulmuş mesafelerinin ritmine uygun biçimde ya da o ritmi yeniden yerleştirecek şekilde vahşi toplumsallığın eşitlikçi düzeninde içkin bir rol üstlenir.

Fakat belki de daha kritik olan nokta, şiddetin toplumsal dinamiklerini açıklamaya çalışırken Clastrés'in yararlandığı, fark, farksızlık, aynılık ve çifte gereklilik nosyonlarının yine karşımıza çıkmakta oluşudur. Örneğin Clastres, özünde bir farklılık mantığı olan ilkel mantığın, Lévi-Strausscu mübadele mantığı ile açıklanamayacağını, çünkü herkesin herkesle mübadelesinin herkesin birbiriyle özdeşleşmesiyle sonuçlanacağını ve aynılığın, ilkel toplumun yıkımı anlamına geleceğini söylemektedir.³⁵⁸ Yukarıda tartıştığımız, mübadelenin, savaşın ve ayinin şiddet olgusunu benzer bir biçimde seferber ederek topluluğun hem kendi içindeki hem de diğer topluluklar nezdindeki içerilik ve dışarılık bağıntısını kurma tarzını göz önünde bulundurarak, toplumsal bağlamda şiddetin aynılık ve farklılık mefhumlarıyla son derece kritik bir ilişkisi olduğu iddia edilebilir. Clastrés'in ilkel toplumlar üzerine gerçekleştirdiği araştırmaları ile şiddetin, toplumsal olanın sınırlarını edimsel olarak belirleyen içeri dahil etme ve dışarı itme süreçlerini ve bunlar arasındaki geçişlerin mahallerini saptayabilmek mümkündür: Toplumsal birliğin tescillenmesine, desteklenmesine ve hatta toplumsal birliği tehdit edebilecek fark yoğunlaşmalarını daha da kışkırtmak suretiyle dışarıya yönlendirmeye hizmet eden bir araç olarak şiddet, farkların belirli bir toplumsal düzendeki örgütlenişinde durumlar arasındaki geçişi sağlayan edim olarak belirir. Bu anlamda şiddet, bir yanda değiş tokuş,

³⁵⁸ A.g.e.

ayın ve savaş süreçlerinin birbirlerine geçişliliklerinin düzlemi iken, diğer yanda *toplumsal mesafelerin* hem topluluğun kendi içindeki öğeleri bakımından hem de diğer topluluklar ile farklılık düzenekleri bakımından (Castrés'ın incelediği ilkel toplumlar açısından bu düzenek bizzat eşitlikçiliktir) işletildiği geçiş edimidir.

Castrés'ın ilkel toplumların eşitlikçi siyasal düzeni üzerine gerçekleştirdiği çalışmalar aracılığıyla şiddetin toplumsal bir edim olarak mesafe ve geçişleri hangi türden farklılaştırma mekanizmaları ile sağladığını görebilmekteyiz. Ancak, tam da Castrés'ın belirttiği üzere, toplumsal varoluşun en az fark kadar kritik bir mefhumu olan aynılığın da şiddet olgusu ile içsel bir bağıntısı vardır ve Castrés, aynılığın topluluk için yok edici bir şiddet anlamına geleceğini iddia ederek bu bağıntıya temas etmiş olsa da, şiddetin aynılaştırıcı bağlamının toplumsal varoluş açısından görünümünü araştırma konusu dışında tutar. Bu eksikliği gidermek ve şiddet ediminin farklılaştırıcı düzeneklerinin diğer yüzü olan aynılık olgusuna toplumsal edimler bakımından yaklaşabilmek adına, bir sonraki bölümde R. Girard'ın şiddet ile kutsallığın bağıntısı üzerine kurduğu düşüncelerinden faydalanacağız.

II. TOPLUMSAL BÖLÜNÜMLÜK ve SİMGESEL HİYERARŞİ: ŞİDDETİN AYNILIK DÜZLEMİ

Bir önceki kısımda şiddetin toplumsal organizasyon içerisindeki işlevine ve onun siyasal düzlem içerisinde nasıl bir eşığe oturduğuna dair -özellikle Castrés'ın ilkel

toplumlar üzerine gerçekleştirdiği şiddetin etnografisini merkeze alarak- bir yaklaşım geliştirmeyi denedik. Bu kısımda ise şiddetin toplumsal düzenek içerisinde nasıl farklı biçimler ve karşıt işlevler altında toplumsal dağılmaya ya da toplumsal birleşmeye hizmet edebileceğine dair -ilkel toplumlarla sınırlı kalmaksızın- bir tartışma yürüteceğiz. Bunun için, özellikle R. Girard'ın *Şiddet ve Kutsal*³⁵⁹ metni başta olmak üzere, diğer belli başlı Girard eserlerinin de ortak bir çözümlemesi gerçekleştireceğiz. Böylece taklit ile şiddet kavramlarını son derece özgün ve kapsamlı bir tarzda toplumsal hayatın tümünü kavramak üzere seferber eden Girard'ın savlarını şiddetin toplumsal mahiyeti üzerine geliştirdiğimiz hat içerisinde inceleyerek, şiddetin hem toplum üzerinde hem de şiddet mefhumunun farklı belirlenimleri içerisinde hangi anlamda bir kopuş ve başkalaşmayı ifade ettiğine dair bir fikre sahip olmuş olacağız. Bu amaçla ilk olarak Girard'ın şiddet ve toplumun ilişkisine dair düşüncelerinin bütünsel bir analizini gerçekleştirmeye çalışacağız.

A. Köken ve Arzu

Girard'ın *ikame kurban* kuramı sosyo-kültürel alanda bir anlamda Hegel'in tarihsel ontolojisine benzer; kuram nesnesi olarak aldığı toplumsallığın kökeni ile bugünü

³⁵⁹ R. Girard, **a.g.e**, 2003. Bu kısımda değinilecek diğer Girard eserleri: R. Girard, **Günah Keçisi**, çev. Işık Ergüden, İstanbul, Kanat Kitap, 2005; R. Girard, **Kültürün Kökenleri**, çev. Mükremin Yaman, Ayten Er, Ankara, Dost Kitabevi Yayınları, 2010; R. Girard, **Romantik Yalan Romansal Hakikat: Edebi Yapıda Ben ve Öteki**, çev. Arzu Etensel İldem, 2. basım, İstanbul, Metis Yayınları, 2013.

arasındaki sürecin “birliği”ne dair bütüncül yaklaşımı bakımından o denli kapsamlı, farklı düzlemler dahilinde açıklayıcılığı yüksek ve dahası, kuramın kendisini de bizzat bu açıklama kudretinin içinde belirli bir konuma oturtarak kuramı kendine-dönüşlü bir tarihsel süreç içerisine yerleştirebilme kıvraklığına sahiptir ki, nesnesi aldığı hiçbir olgusal çokluk bu kuşatılmanın dışına çıkamaz.³⁶⁰ Girard’ın çalışmaları sanat tarihi, edebiyat eleştirisini, teoloji, sosyal ve siyasal antropoloji, felsefe, psikoloji ve psikanaliz gibi birçok alana temas eder. Ancak tüm bu bilme çoğulluğu bir biçimde daima tek bir toplumsal hakikatin çeşitli ve çeşitlenmiş varyasyonları olarak karşımıza çıkar. Tarih dışı olanın kurgusal mitolojisi olarak bilimsel hakikat ile, tarihsel olan içerisine dışarıdan kopup gelmiş bilimselliğin mitik mahiyetinin bilgibilimsel sürekliliğini göstermek, belki de Girard’ın alâmet-i farikasıdır. Böylece Girard, ilkel ile uygar arasında çizilen tarihsel ve söylemsel kopukluğu, bunlar arasındaki toplumsal örgütlenme ilkesi bakımından aşılamaz addedilen uçurumu aynı yapının görünümleri olarak tek bir hatta yerleştirme olanağını elde etmiş olur. Diğer deyişle, Girard’ın ikame kurban teorisi, sapmaların, yanılığların, ihtirasların ve hataların tarihsel süreç içine yerleştirilemeyen süreksizliğini *mitik* varoluşun toplumsal anlamı içine yerleştirerek bilimsel çözümlemenin tutarlı bir nesnesi haline getirirken, diğer yanda bilimin tarihselliğini de *mitik bir bilme biçiminin* tarih-ötesi addedilebilecek sürekliliğine aynı anda yerleştirir. Girard için mit ile bilim arasındaki birbirine dönüşlü olan bütünel, fakat aynı zamanda *ift-tarafli* bilme biçimi, toplumsal olanın kökeni ile onun tüm bir tarihinin tek süreç içindeki çeşitli görünümlerinin yanılısama rejimleri ile yönetilmiş epistemolojisini oluşturur. Girard’ın

³⁶⁰ Söyleşlerinin derlendiği *Kültürün Kökenleri* eserinde Girard, toplumların tarihlerinin birbirlerinden farklı olsa da, kuruluş ve işleyiş mantıklarına dair yasalarının aynı olmasına dair Hegelci hattan etkilendiğini kabul eder. Bkz. R. Girard, 2010.

Şiddet ve Kutsal'daki formülasyonları salt bir sosyal antropoloji kuramı olarak kabul edilebilse de, onun parça parça ayırdığı ve her parçasını bir tür çiftdeğerlilik ile birbirine bağladığı tekil nosyonları birçok biçimde siyaset, hukuk, etnoloji, antropoloji, psikanaliz, teoloji, edebiyat ve sanat eleştirisi vb. birçok disiplin için başlangıç noktası olarak kullanılmaya elverişlidir. Bu anlamda Girard'ın *ikame Kurban* teorisinin, özellikle sosyoloji alanında, zamanımızın son beşeri sistem kuramı olduğunu öne sürmek mümkündür. Tüm bunlar bizimi çalışmamız açısından kritiktir, çünkü Tarde sosyolojisi aracılığıyla kurmaya çalıştığımız toplumsal ilişkilerin topografik düzlemine dolaysızca temas eder ve dahası Girard, tüm bu toplumsal bağlamı şiddet olgusu üzerinden temellendirir.

Peki toplumsal olanın çeşitli düzeylerdeki ve hatta tüm görünümüne dair genel bir açıklayıcılık iddiasının kaynağı, Girard'ın *Kutsal ve Şiddet* eserinde en yoğunlaşmış haliyle, nereden gelmektedir? Bu sorunun cevabı kısaca 'köken sorunu' olarak yanıtlanabilir: Girard, toplumsal alan olarak adlandırdığımız kültürel, ekonomik, politik, dinsel ve benzeri kurumların her birinin kökenine yerleşen o kurucu olayın, tüm olanakları içinde barındıran konsantre başlangıç anının tespitini çözümlemesinin merkezine oturtur. Toplumsal düzenin köken ile bağlantısı o denli güçlüdür ki, toplumsal mahiyet barındıran hiçbir şey onun etkisinden azade değildir. Sanat eserlerinden ekonomik düzene, dinden siyasete ve hatta bireyselliği yadsınamaz görünen bilinçdışının simgesel düzeni dahi toplumsal tarihin başlangıç anı olmakla sınırlı kalmayan *kurucu olayın* belirli düzeylerdeki kuşatıcı etkisinden ayrı olarak düşünülemez. Girard'ın düşüncesini bu denli etkin yapan, tarihi yalnızca bu kurucu olayın kendini yeniden-üreterek ya da her yöndeki yayılımı olarak daima kendini doğrulayan bir süreç olarak

koyutlayışına ek olarak, kurucu olayın (hakikatin) kendini varlığını gizleme yoluyla, belirli bir miktar yıpranma, sapma ve yadsıma ile işleyen bir tür çift taraflılık ile formüle edebilmesidir. Buna göre kurucu olayın etkisi yalnızca kendini her düzeydeki yeniden üretili ile değil, kendini toplumsal düzenek içerisindeki gizleme biçimleri ile; gerçekliğinin yadsınmasının kendi etkisinin dolaylı bir gerçekleştirilmesi olduğu çarpıtma süreçleri ile gerçekleşir. Girard, kurucu olayın kendini gizleyerek, varlığını ancak yanılsama formları ile sunmak vasıtasıyla toplumsal düzen üzerindeki belirleyiciliğini sürdürmesinin çift taraflı bir hakikat rejiminin mekanizmasını ürettiğini öne sürer.³⁶¹ Mitik çarpıtmalar, batıl inançlar, rasyonel olmayan yasaklar ve eylemler, tüm bir dinsel hakikatin yanılsamacı rejimi ve dahası biliminin bizzat kendisi dahi, aynı hakikat rejiminin yanılsama tarihinin çeşitli biçimlerini oluştururlar. Tüm bu yanılsama rejimi her düzeyde metinsel katmanlar üretir ve Girard, bu metinler arasındaki *kurbansal* olarak tanımladığı bir tür tarihsel ortaklık aracılığıyla, hakikatin kendini gizleyerek açığa vurduğu yanılsamacı biçim içinde tespit edilebileceği iddiasındadır.³⁶² Zira mitoslardan tragedyalara ve oradan da şiir, felsefe, romansal biçimler ve nihayetinde bilimsel metinlere değin tüm metinler, kurucu olayın tek bir hakikatinin çeşitli yanılsama formları içerisinde sunuluşunu ifade ederler.

Girard'ın ikame kurban teorisini bizim açımızdan oldukça kritik yapan diğer husus ise bu kuramda *taklit* ve *şiddet* kavramlarının kritik ve birincil öneme sahip bir işlev üstlenmesidir. Dahası bu iki kavram, taklit ve şiddet, son derece özgün, kapsamlı ve etkileyici bir analiz düzeyinde birbirine bağlanmıştır. Taklidin ve şiddetin toplumsal dizge

³⁶¹ R. Girard, 2003, s. 384-388.

³⁶² **A.g.e.**, s. 9.

içerisinde farklılaşma, aynılık ve arzu ile inanç bağlamlarında çözümlemesi Girard ile Tarde'in ortak noktalarını oluşturur. Fakat her iki isim de toplumsal anlamak bakımından zorunlu addettikleri bu benzer bağlamları son derece farklı sonuçlara varacak şekilde seferber ederler. Girard için insanlar arasındaki taklit nosyonu, arzunun aynılaştırıcı yöneliminin ve toplumsal biraradılığı zan altında bırakan şiddet doğurucu düzlemin temelindeki kavramdır. Tarde'da insanlar arasındaki taklit, toplumsal olanı mümkün kılan benzerlik ve uyum süreçleri ile ilişkilendirilirken, Girard'da aynılaştırma ve çatışma bağlamında ve aynı zamanda da "mucizevi bir çözüm" ile bağdaştırılır. Girard için insanların taklitçi eğilimi toplumsallığın bir nedeni olmak yerine, bireyselleştirici bir arzunun toplumsallıkla uyuşmayan doğurucusudur. Kısacası Girard taklit ediminden bahsederken yaklaşımı daima aynılık perspektifi içindedir ve iki ayrı düzeyde karşımıza çıkacak taklit hattını önümüze koyar. Birinci düzey, arzu düzlemindeki bireyler arası taklittir. Girard bunu *mimetik arzu* teorisiyle açıklayacaktır. Bunun yanında ikinci düzey olarak eklenebilecek dikey bir taklit hattı daha bulunur ve kökende *ikame kurbanın* bulunduğu ve bu kökenin ayinsel biçimle taklit edildiği uzamsal bir sürekliliği ifade eder.

Öncüllerle başlayacak olursak; Girard için mevcut olan ya da olmayan tüm insan topluluklarının ortaklığını ve aynı zamanda ayrımlarını işaretleyen "[s]orun, (...) şiddetli köken sorunudur."³⁶³ Girard için her topluluğun bir topluluk olarak meydana gelebildiği tekil bir an vardır ve bu tam da kişiler arasındaki şiddetin bir tür ray değiştirmesine, şiddetin makaslanmasına denk düşen andır. Girard en başta bir olguyu karşısına alarak işe koyulur: Her topluluğun temel ve birincil olarak çözmesi gereken, ortaya çıkmasından

³⁶³ A.g.e, s. 198.

asla tamamen kaçınamayacağı ve bir biçimde yola getirmesi gereken bir “şiddetin kaçınılmaz varlığı” olgusu bulunur. Toplumsal ontoloji olarak adlandırılabilir postülatla eşlik eden bir diğer saptama da hemen ardına yerleştirilir: Her toplulukta bir biçimiyle *kurban ayini* görünmektedir. Ontik bir gerçekliğin ilkel toplumlar üzerinden tarihselleştirilmesi olarak kurban ayininin bu her yerdeliği, Girard’ı şiddetin toplumsal alan içerisinde farklı kipliklerini ve varoluş biçimlerini düşünmeye iter. Öyleyse ilk elden bu noktada dahi şiddetin iki ayrı toplumsal mahiyeti olduğu sonucuna varılır. Bir yanda toplumsal olana zarar veren, toplumsal varoluşla bağdaşmayan, kötücül, “zararlı” bir şiddet vardır ve diğer yanda ayinselleştirilmiş, ayinselleştirildiği ölçüde de toplulukla uyumlu bir ilişki içerisinde olduğu kabul edilebilecek, iyicil, “zararsız” bir şiddet vardır. Şiddetin toplumsal alan içerisindeki bu iki farklı görünümü, biri toplumsal olana karşı diğeri toplumsal edim içerisindeki iki formu Girard’ı şiddetin toplumsal mahiyeti üzerine düşünmeye sevk eder. Dahası, ne kadar yıpranmış ya da aşınmaya uğramış olursa olsun, her toplumsal düzende ayin, bir biçimde bir şiddet eylemini de içermekte, şiddeti teşvik etmekte ve onun düzenli bir halini örgütlemektedir. Keza, tamamen simgesel formlar içinde gerçekleştiriyor olsa da *kanın* ve *ölümün* olmadığı bir ayin de bulunmaz. Belirli bir şiddetin her ayinde görülen varlığı neticesinde Girard, şiddet sorunun topluluğun kurucu anı, kökeni ile ilgili bir şey olduğu sonucuna varır. Dahası, Girard, belirli bir topluluğun kurulduğu kurucu olay olarak kökeni zorunlu olarak belirli bir şiddet biçimi ile özdeşleştirir. Köken ile şiddetin bu zorunlu bağdaşıklığı, topluluğun yaşamsal varoluşu açısından şiddeti, “olası tüm anlamların arkasında” ve “herhangi bir anlamla

maskelendiği sürece anlaşılmaz” kalan ve tüm bir varlık düzlemine sirayet eden şey olduğu sonucuna ulaştırır.³⁶⁴

Girard’ın sorunu, her toplulukta bir biçimde karşımıza çıkan kurban olgusunun kökensel şiddet ile ilişkisini, kendini gizleyerek her yerde belli eden bu bağıntının mekanizmalarını ortaya çıkarmaktır. Özellikle *Şiddet ve Kutsal*’da amacının “kurban sunumu ile teolojisinin aynı anda hem gizleyip hem de yatıştırdığı toplumsal çatışma ilişkilerini bulmak” olarak belirtir.³⁶⁵ Ancak biz burada onun ikame kurban merkezli teorisini merkezimize taşımak yerine, bu kurban mekanizmasının daha önce işaret ve tespit ettiğimiz toplumsal edimleri anlamamızda yardıma çağırabileceğimiz kavramları elde etmek adına seferber etmeyi deneyeceğiz. Bir başka deyişle, topluluklarda görülen kurban sunma ediminin mahiyetini ve kurbansal mekanizmanın³⁶⁶ cevaz verdiği temel bağlamları irdelemekten ziyade, kurban olgusunda da kendini açığa vuran, şiddetin belirli bir tür özgül karakter ve konumlanışını açığa çıkarmaya çalışacağız. Bu amaçla, bir önceki bölümde eşik nosyonu ile bağdaştırdığımız, toplumsalın içerisi ve dışarısı sorunsalı Girard’ın ikame kurban teorisi ile başka bir muhtevaya bürünecek. Yine de her halükârda bunu kavrayabilmek adına, Girard’ın özellikle *Şiddet ve Kutsal* eserinin genel bir hattının çıkarılması gerekiyor. Augé’nin de belirttiği gibi, bu eserde teorileştirilen üç

³⁶⁴ **A.g.e**, s. 200.

³⁶⁵ **A.g.e**, s. 10.

³⁶⁶ Yukarıda belirttiğimiz gibi, bu kurbansal mekanizma yalnızca kurban ayini ya da başka bir ayinsel biçim ile sınırlı değildir; tüm bir sanatsal, bilimsel, kültürel, dinsel ve hatta politik düzlemi kat eder. Girard, kurbansal düzeneği en açık biçimiyle kutsal kitaplarda ve şiir, roman gibi edebi eserlerde yakalar. Ancak çözümlemenin bu kısmı, bu çalışmanın amacını katbekat açacaktır.

toplumsal moment ya da durum bulunur: “ (a) Çatışmayla topluluğun çözülmesi ve onu oluşturan farklılıkların ve hiyerarşilerin ortadan kalkması; (b) günah keçisi kurbanı karşı kolektif şiddet konusundaki oybirliği; (c) farklılıkları ortadan kaldırmayı amaçlayan taklit güçleri engelleyen yasaklar ve topluluğun güçlenmiş olarak çıktığı kurban bunalımını yeniden üreterek bu güçleri düzene koyan ritüeller hazırlanması”.³⁶⁷ Sırasıyla bu momentleri incelediğimizde, bu bölümde ihtiyacımız olan şiddet ile aynışlaşma düzleminin simgesel düzen içerisindeki bağıntısına da ulaşmış olacağız.

B. Şiddetin Ontik Kökeni: Mimetik Arzu

Şiddetin her topluluk özelinde ve her topluluk için birincil varoluş sorunu olduğunu öne süren Girard, bunun toplumsal kökene kazınmış mekanizmasını çözümlenmek amacıyla toplumsal bir varlık olarak insan arzusunun özünün bir çözümlenmesine girişir. Bu amaç doğrultusunda da ilk olarak şiddetin insanlar arasındaki kaynağına, metafizik kökenine odaklanarak işe koyulur. Girard’a göre şiddet toplumlar için evrenseldir, çünkü bireysel arzusunun mekanizması evrenseldir. Diğer deyişle, “insan ilişkilerinin doğası” çözümlenerek şiddetin toplumsal mevcudiyetinin bireylere dayanan nedeni açıklanmalıdır. Dikkat edilmelidir ki Girard, bir “insan doğası”nın ya da şiddete neden olan “doğal bir güdü”nün çözümlenmesini amaçlamaz. Söz konusu olan insanların ilişkilerine dair bir doğa, başka deyişle her hâlükârda öznenin, nesnenin ve bir üçüncü

³⁶⁷ M. Augé, **Paganizmin Dehası**, çev. Erkan Ataçay, Ankara, Dost Kitabevi Yayınları, 2010, s. 70.

gönderenin bulunduğu bir *üçlü yapının* doğasının çözümlenişidir. Bu yapının üçüncü özne ve nesne dışındaki üçüncü göndereni *arzudur*. Ancak özne ve nesnenin tespit edilebilir sabitliğinin aksine, arzunun sabit bir konumu bulunmaz; o daima ötekindedir. Girard bu durumu, insanda topluluk üyesi olmanın gerekliliklerine karşı bir eğilimin varlığı ile açıklar: İlk bakışta, insan ilişkilerinin doğası açısından öznenin ve nesnenin konumu belirli görünür. Fakat bu doğanın istikrarsızlaştırıcı ögesi olarak *arzu* ne özneye ne de nesneye sabitlenebilir niteliktedir. Öyleyse arzunun doğuşu ve özne ile nesne arasındaki ilişkiindeki istikrarsızlaştırıcı etkisini çözümlenebilmek adına “toplumsal doğa”daki bir başka zorunlu varlığa odaklanmak gerekir: Öteki.

Toplumsal ilişkilerin doğasında ötekinin konumu ile arzunun konumu aynıdır. Bu anlamda mimetik yapının üçüncü göndereni olarak arzu, dolaysızca *ötekiye* göndermede bulunur. Demek oluyor ki Girard için söz konusu olan arzu ise, ortada “doğal” kabul edilebilecek, dolaysızca bir içgüdüye ya da nesneye duyulan ihtiyaca bağlı olan yönelim ile açıklanabilecek bir şey yoktur. Arzunun toplumsal doğasını oluşturan şey de tam olarak onun bu ötekine bağlanmış koşulluluğudur. Doğal olarak nitelendirilebilecek yemek, çiftleşmek vb. içgüdüler ve itkilerin ise kendi başlarına arzu kategorisine dahil edilebileceği bir toplumsal düzlemi bulunmaz. Arzu, hem etkisi itibariyle bir o kadar kesin hem de kaynağı itibariyle bir o kadar belirsizdir. Fakat bu belirsizliğin kaynağı onda saklı olan yaşamsal bir giz değil, bizzat arzunun ilişkisel muhtevasının bu gizliliği örgütlüyor oluşu yatar. Girard açısından insan arzusu, bir eksikliğe işaret eden ya da ona referans veren istem olmaktan evvel, insandaki bir aşırı doluluğun, henüz belirli bir ihtiyaca gereksinim duymaksızın orada olan bir fazlalığın ifadesidir. Başka bir ifadeyle arzu, tamlığı imleyen bir eksiklikten dolayı nesnesine doğru yönelmekten ziyade, fazlaya göre

konumlanmış bir yoksunluktan dolaymlanarak gerçekleşir. Toplumsal ilişkilerin doğası içinde arzunun doğuşu, öznenin nesnel bir yoksunluğundan ötürü ortaya çıkmaz. Çünkü insanda daha baştan bir varoluş fazlası, adresi bulunmayan bir tür *arzulama arzusu* bulunur. Arzu ile dolu olan insan henüz tam olarak neyi arzuladığını bilmeksizin varlık olmayı arzular ve bu arzunun nereye yönleneceğine dair kararı dışarı aktarır. Girard'ın insan tasavvuru, henüz daha neyi arzuladığını bilmeksizin, ilk olarak ne hissettiğini bilen insandır; Haset,³⁶⁸ insanın kendini bildiği ilk duygudur ve daha en baştan, henüz nesnenin bir arzuyu kendine çekmesine fırsat vermeksizin arzunun kendisi nesnesine bizzat bir karar vermek durumunda kalır. Adresi olmayan arzusu dolayısıyla insan kendisini varlığından yoksun hisseder ve bir başkasında varmış gibi gelen “olmayı” arzular; “bu başkasından, ‘olmak’ için neyi arzulamak gerektiğini söylemesini”; arzusu için adres göstermesini arzular.³⁶⁹ Arzuların ve dolayısıyla insansal varoluşun düzlemi, modelin, belirli bir şeye arzu duyarak örnek olan kişinin, tilmize arzu nesnesini bizzat arzu ederek göstermesidir. Neyin arzulanaacağı bizzat arzulananarak gösterilir: “Arzu temelde taklit eder (*mimetiktir*), örnek aldığı bir arzuya göre biçimlenir ve o örneğin seçtiği nesneyi seçer.”³⁷⁰ Bir başka deyişle toplumsal ilişkiler nezdinde arzu, dolaysızca nesnesini seçen ve ona yönelen değil, arzu edilebilir olanın bir başkası tarafından telkin edilmesiyle “uyandırılabilir” niteliktedir. Bir diğer yandan ise, bir fazlalık olarak kişide bulunan arzu nesnesine karar vermek zorundadır ve özne bunun çözümünü de kararı

³⁶⁸ Krş. Girard, 2013, s. 31.

³⁶⁹ Girard, 2003, s. 207.

³⁷⁰ A.g.e.

dışarıya atmakta bulur.³⁷¹ Bu dışarı, bir özne olabilmeyi başardığı kabul edilen, arzulayan ötekidir ancak ötekinin konumu arzunun deviniminde istikrarsızlık ögesi olarak kalmaya devam eder. Çünkü ne ötekinin belirli bir tanımı ne de taklit edilen arzusunun kendiliğinden nesnel bir değeri vardır. Ancak her hâlükârda, “İnsanlarda arzu düzeyinde, genellikle dışarının sesleri tarafından yinelenip güçlenen asli bir taklit eğilimi vardır.”³⁷² Girard arzunun bu üçlü doğasına, toplumsal ilişkilerin doğasının üç terimli olan yapısına, *arzunun mimetik doğası* adını verir.

Arzunun bu mimetik doğası, Girard’ı, aynı nesnede birleşen iki arzunun zorunlu olarak birbirlerini engellediği, model ve tilmizin en nihayetinde birbirlerine birer rakip olarak ortaya çıktıkları sonucuna götürür. Mimetik arzu bir yandan arzulayıcılar arasında nesne üzerinde bir rekabete yol açar ve diğer yandan bu rekabet içerisinde model ile tilmizin benzeşen arzuları bu ikisi arasındaki her türden farklılıkları silerek çıplak bir karşılaşmaya, kısaca şiddete yol açar. Mimetik arzu kavramı bir üçgen biçimindeki arzulama yapısını işaret ettiği kadar, benzeşim, farksızlaşma ve şiddet kavramlarının da

³⁷¹ Bu fazlalık, karar mecburiyeti ve dışarıya atma bağıntısı Girard’ın tüm düşüncesinde izdüşümleri bulunabilecek bir hat olarak karşımıza çıkar. Örneğin toplumsal varoluşa uygun düşmeyen şiddet de, belirli pratiklerle (ayin) dışarı atılacak ve bu şekilde *kutsal* olan inşa edilebilmiş olacaktır. Ancak kutsallığın inşası tam da karar zorunluluğunu dışarıya havale eden, şiddetten arınmanın yükünü ve sorumluluğunu topluluğun dışına aktararak, iradenin dışarıda konumlandırılması sonucunu doğuracaktır. Kişinin neye arzu duyacağına dair vermesi gereken kararın dışarıya, ötekine havale edilmesinden başlayarak, *kararın* toplumsal, siyasal ya da tarihsel niteliği Girard’ın analizinde daima “dışarıya atılarak” çözülecektir.

³⁷² **A.g.e.**, s. 209.

birbirinin yerine geçebildiği üç taraflı ilişkiler düzlemini ifade eder. Arzu nesnesinin doğurduğu rekabetin ve oradan da arzunun doğurduğu şiddetin bağıntısına Girard bu hat üzerinden ulaşacaktır. En kısa deyişle, “arzuyla ilgili her *taklit* otomatik olarak çatışmaya doğru gider,”³⁷³ der Girard. Diğer taraftan ise Girard, arzunun mimetik doğasına yalnızca model ile tilmiz arasındaki katî bir astlık üstlük ilişkisi içerisinden yaklaşmaz. Öyle olsaydı bu ikisinin farklılıkları ve ayrılıkları belirgin şekilde sabitlenebilir ve ortada çatışma halini devamlı bir şiddet rizikosuna sokacak süreç ortaya çıkmayabilirdi. Bu nedenle arzunun mimetik analizi, durumun daima üçüncü bir taraf gözünden çözümlenmesi demektir. Bu üçüncü tarafın nesnel varlığı, aslında bizzat arzu nesnesinin kendisidir; onun “nesnel” değerinin kurulumudur: “Bir nesneyi değerli kılan şey onun gerçek fiyatı değil, ona önceden yönelmiş arzulardır.”³⁷⁴ Arzu nesnesinin kendinden menkul hiçbir değer belirlenimi bulunmaz. Nesnenin değeri bizzat arzunun mimetik üçgeninde ortaya çıkar ve arzulayıcılarının uyumu ile değil, çatışma içinde atfettikleri değer ile kurulur. Diğer yandan ise üçüncü taraf bu arzu nesnesinin belirmesiyle ortaya çıkan koşulsuz ilişkilerin alanıdır. Hem çelişki hem de çözümlenme buradan dolayımınarak var olur. Girard arzuda ortak olan şeyin uyum anlamına değil, zorunlu olarak çatışma ve rekabet anlamına geldiğini söylerken, rekabetçi arzuların bir kez ortaya çıktığında, iki kişi arasındaki ilişkinin birbirleri ile kurdukları direkt ilişki içerisinden değil, bu “çatışma”nın içinden ve bizzat çatışmanın nezdinde her ikisinin de

³⁷³ *Günah Keçisi*'nde Girard, *mimetik*'i şu şekilde tanımlayacaktır: “Mimetizm, insanları parçalayan şeyin, arzularının ve düşmanca rekabetlerinin, trajik ve grotesk yanlış anlamalarının ilk kaynağıdır” (R. Girard, 2005, s. 227).

³⁷⁴ R. Girard, 2005, s. 196.

benzeşmesi ve farksızlaşması parantezinde incelenmesi gerektiğini salık verir.³⁷⁵ Tam da bu şekilde model ile tilmizin arzu nesnesine ve birbirlerine göre konumları göreceli ve değişken halleri ile tespit edilebilir hale gelir. Dahası, analiz yönteminin de ötesinde, model ile tilmizin kendilerine ve birbirlerine bakışı dahi bu çatışmanın dolayımında oluşmak durumundadır.³⁷⁶

Mimetik, Girard için daimî bir düzenektir ve o ya da bu şekilde bir biçimde kültürel evrene etkide bulunup onu belirler. *Mimetik düzenek* terimi, aşağıda ayırıcı edimlerini belirlemeye çalışacağımız üç toplumsal durumu da kapsayan, “mimetik arzuyla başlayan, mimetik rekabetle süren, mimetik ya da kurbanasal bunalımla şiddetini arttıran ve sonunda da günah keçisi çözümüne ulaşan bütün bir süreci gösterir.”³⁷⁷ Mimetik arzunun doğuşu olan ilk aşama, iki yakın’ın, birbirleri ile direkt temas edebilecek konumda olan ve toplumsal statüleri itibariyle temas içerisinde bulunabilecek iki kişiden birinin arzu edilebilecek nesneyi diğerine işaret etmesiyle ortaya çıkar. Model ile tilmizin

³⁷⁵ R. Girard, 2003, s. 256.

³⁷⁶ Girard’ın *Mitos ve Tragedya* okumalarında olduğu kadar edebiyat eleştirilerinde de bir metod olarak kullandığı ve insanların aynı anda hem “beni taklit et” hem de “beni taklit etme” buyruklarınca kurulmuş çelişkilerle örülü alanı ifade eden “çifte açmaz” kavramına burada değinmeyeceğiz. Konumuz açısından, bu “çifte açmaz” nosyonundan başlayarak Girard’ın tüm analiz birimlerini bir tür “çift yönlülük”, “çifte gereklilik” ve “çift taraflılık” gibi iki yönlü oluşup oluşmadıklarının çelişkili birliği ile analiz ettiğini belirtmekle yetineceğiz. Üçüncü kısımda ise çifte açmazın *karar* nosyonu içerisindeki görünümünden hukuk bağlamında bahsederek, açmaz’ın şiddet ediminin niteliği üzerinde gerçekleştirdiği dönüşümden bahsedeceğiz.

³⁷⁷ R. Girard, 2005, s. 48.

birbirlerine toplumsal yakınlığının sonucu, her ikisinin de arzu nesnesi karşısındaki ilksel konumlarının sürekli olarak tersine çevrilmesi ile sonuçlanır: “Özne modeline, modeli de özneye öykünür. Sonunda da özne kendi modelinin modeli olur, başka deyişle öykünücü kendi öykünücüsünün öykünücüsü durumuna gelir.”³⁷⁸ Model ile tilmiz ya da özne ile öykünücü arasındaki bu münasebet, arzu nesnesinin rekabet içerisinde kaybolması, aradan çekilmesi ve rekabetin nesnesini gözetmeyen bir çatışmaya dönüşmesi sonucunu doğurur. Arzu nesnesi bir kez ortadan çekildikten sonra çatışma bu iki rakibi de birbirinin ikizi durumuna getirir. Şiddet rakipleri birbirlerine benzetir. Farksızlık bunalımı bu noktada ortaya çıkar ve yayılmaya başlar. Ancak Girard bu yayılmanın nasıl ortaya çıktığından tam olarak bahsetmez. İki hısmın birbirleriyle çatışmasının nasıl çokluğa bulaştığını belirtmez. Ancak yine de bu noktada çatışma içinde kurulan iki tarafın, her bireyi bu iki taraftan birine çektiğini varsaymak mümkündür. Buradan da çatışmanın girdabına çekilen her bireyin bu ikiliğin mekanizmasında aynı nesnesiz rekabet düzleminde birbirine benzeştiğini ileri sürebiliriz. Yine de rekabetin mutlak olarak uyumsuz olmak zorunda olduğu ve bu uyumsuzluğun da taklitçi bir etkiyle yayılacağı varsayımlarının sorunlu olduğu söylenebilir. Başka bir deyişle karşılıklılığın, şiddetteki bir karşılıklılığın iki rakip arasındaki münasebetten çıkarak nasıl genelleştiğinden evvel, bu karşılıklılığın mahiyetinin niçin mutlak olarak artsüremli ve uyumsuz olduğunu açıklamakta eksik kalır. Girard mimetik şiddetin bu yayılımını, bir diğer deyişle kurbansal bunalımı ortaya çıkaran mimetik bulaşmayı şu şekilde açıklar:

Mimetik düzenek şiddetli karşılıklılık içinde, yani ikili bir öykünme içinde işlediği zaman, kuşkusuz her tarafa yayılma eğiliminde olan çatışmacı bir enerji biriktirir; böylece

³⁷⁸ A.g.e, s. 49.

düzenek yakında bulunan kimseler için giderek daha çekici, mimetik olarak bir şeyler söyleyen duruma gelir: iki kişi aynı nesne için dövüşürse, bu rekabeti izleyen üçüncü kişinin gözünde nesnenin değeri artar; böylece çevrede bulunan daha çok insanı çekmeye başlar.³⁷⁹

Toplumsal ilişkilerin doğası arzunun mimetik yapısı dolayısıyla arzulatoryıcılar, model ile tilmiz arasındaki arzunun aynılığı neticesinde bir rekabetle sonuçlanır. Rekabetin ise şiddet sonucunu doğuracağı kaçınılmazdır, çünkü model ile tilmiz arasında arzu nesnesinin konumuna göre belirlenebilecek sabit bir konum bulunmaz. Diğer deyişle arzu nesnelere dolayımında birbirlerine benzeşerek aynılaştıran model ile tilmiz, nesne üzerindeki rekabette eşit ve birbirlerinin yerine geçirilebilir olduğu için nesnenin elde edilmesi süreci ile şiddet bir ve aynı şey anlamına gelir. Dahası, model ile tilmiz arasındaki rekabetin şiddetlenişi, arzu nesnesinin 'nesnel' değerine bağlı olmadığı için - çünkü arzu nesnesinin nesnel değeri 'nesne'de değil, arzulatoryanın arzusunda meydana geldiği için- şiddetlenme sürecinde nesne gittikçe ortadan kaybolmaya ve şiddetin konusu arzu nesnesinin varlığından kayarak şiddetin bizzat kendisi ile yer değiştirmeye başlar. Böylece model ile tilmiz arasındaki şiddetli rekabetin konusu arzu nesnesine olan bağımlılığını gitgide kaybederek şiddetin herkesi aynılaştıran kötücül yayılımının önü açılmış olur.

³⁷⁹ A.g.e, s. 58.

1. Aynılaştırıcı Şiddet ve Şiddet Kısırdöngüsü

İnsan ilişkilerinin doğasına içkin bulunan arzunun mimetik yapısı Girard'ın sosyal antropoloji ve dahası tüm düşüncesi için ontik bir öncüdür. Girard'ın *kurban bunalımı* olarak adlandırdığı ve taklitçi arzunun şiddet biçimiyle tüm topluluğa yayılması ise onun ontik izdüşümüdür. Kurban bunalımı tarihsel düzlemde hem tarih-öncesi hem de tarih-sonrası bir momente denk düşer; tarihsel döngünün hem başı hem de sonudur. Bir diğer deyişle, hem şiddetin her yanda hüküm sürdüğü ve karşılıklı misillemenin her an ortaya çıkabileceği bir topluluk öncesi durumu hem de var olan her topluluğun geleceğini tehdit eden bir risk olarak farklılıklar bunalımı tehdidini belirtir.³⁸⁰

Kurban bunalımının temelinde mimetik arzunun kendiliğinden nedeni olduğu şiddet riski vardır: "Taklit eğilimi, arzuyu bir başka arzunun kopyası durumuna getirmekte ve kaçınılmaz olarak rekabete yol açmaktadır. Rekabet ise arzuyu başkasına yönelik şiddete dönüştürmektedir."³⁸¹ Kurban bunalımı durumunda sorun olarak beliren şey, bu şiddetin dışarı aktarılacağı, yönünün kaydırılacağı veya şiddetin kandırılacağı bir mekanizmanın bulunmayışıdır. Eksik olan mekanizmalar esasında bizatihi toplumsal alanı oluşturan ve çevreleyen kurum ve tertibatların tümüdür ve kurban bunalımını tanımlayan şey tam da bunların yokluğudur. Arzu nesnelere dair bir ayraç ya da dağıtıcı

³⁸⁰ R. Girard, 2003, s. 78.

³⁸¹ A.g.e, s. 239.

işlevi görecek kültürel düzeneği bulunmayan bu kurban bunalımı durumunda arzu, nesnesi ne denli değerli olursa olsun nesneye değil şiddete yönelmeye başlar.³⁸²

Kurban bunalımı kavramı Girard için *farklılık bunalımı* kavramıyla eş anlamlıdır ve bir ve aynı durumu ifade eder. Farklılıkların düzenlenişi ise, onun bölümlendirilmesi, sınıflandırılması, hiyerarşiye tâbi kılınması ve kategorilerde toplanması bizzat kültürün kendisini belirtir. Bu anlamda, kurban bunalımı dolaysızca kültürel bunalımı, kültürel düzenin yıkımını ifade eder. Kültür ise en temelde farklılıklar sistemi ya da sistemleştirilmiş farklılıklar olarak tanımlanmaktadır. Bu nedenle “kurban bunalımının sonucuyla ilgili sorun, insan toplumlarının *var olup olamayacağıdır.*”³⁸³

Arzunun mimetik doğası sonucu aynı nesneyi arzulayan iki kişi arasındaki rekabetin dolaysızca rekabete ve oradan da çatışmaya evrilmesinden bahsetmiştik. Burada iki düzeyde bir aynılaşıma olgusu karşımıza çıkar. Birincisi, söz konusu olan bu iki kişinin arzuları itibariyle aynılaşıp olmalarıdır. İkincisi ise bu iki kişinin kendilerini ötekenden mutlak olarak farklı görmeleri itibariyle aynılaşımları olgusudur. Birinci aynılaşıma olgusu aynılık ya da farksızlaşma üzerinden şiddetin doğuşuna, ikinci olgu ise şiddetin misilleme ve karşılıklılık ile artarak şiddetin bir tür kısır döngüye girmesine neden olur. Girard şu şekilde belirtir: “Karşılıklı şiddet mekanizması bir kısır döngü olarak betimlenebilir; topluluk bu döngüye bir kez girdi mi bir daha kurtulamamaktadır. (...) En

³⁸² A.g.e, s. 204.

³⁸³ A.g.e, s.93.

genel planda şiddetin, topluluk içinde bir kez yerleşti mi kendi başına sönmeyecek yoğunlukta bir taklit etkisi yaratma özelliği olduğunu kabul etmek gerekir.”³⁸⁴

Bu karşılıklı şiddet aşamasında arzunun konusu olan nesne artık çatışma içerisinde ortadan kaybolmaya, değeri de bu nesnenin imgesel mevcudiyetinden bağımsızlaşmaya başlar. Artık söz konusu olan “konu/nesnenin içerdiği değer değil, rakiplerinin açgözlülüğünü harekete geçiren, zincirlerinden boşanmak için bahaneler bulan şiddetin o konu/nesneye verdiği değerdir.”³⁸⁵ Bu, Girard’ın *mimetik kriz* olarak adlandırdığı şeydir: “Mimetik kriz şiddetlendikçe, arzu ve çatışmaları da daha maddesizleşir, çünkü maddelerini yitirmişlerdir.”³⁸⁶ Mimetik kriz içerisinde artık ortaya çıkan şiddetten arınma olanağı kalmamış ve şiddet taklitçi düzenek içerisinde tüm topluluğa bulaşan ve derecesi karşılıklı misillemelerle artan bir özelliğe sahip olmuştur. Şiddet topluluk içerisinde sürekli olarak hep son darbeymişçesine rakipler üzerinde devinirken ve salınımı artan bir şekilde sıklaşarak total bir farksızlaşmanın müsebbibi haline gelir. Bu salınımın tepe noktasında maddesinden yalıtılmış olan şiddet, hasımların birbirlerinin yerine geçebildiği ve farksızlığın tam olarak birbirlerinin yerine konabilen özdeşlikler yarattığı toplumsal kimliksizleşmeler üretir. Bu durumda herkes birbirinin yerine konabilir nitelikte birer *kopya/ikiz* olarak belirir.³⁸⁷

³⁸⁴ **A.g.e**, s. 114.

³⁸⁵ **A.g.e**, s. 206.

³⁸⁶ R. Girard, 2005, s. 269.

³⁸⁷ R. Girard, 2003, s. 225.

*Kopya/ikizlerin varlığı ve dahası topluluğun tümünü niteler oluşu bir yandan hem şiddet kısır döngüsünün zirve noktası hem de şiddetin bu karşılıklı salınımının tümünün aktarılabilceği bir kurbanın, şiddetin herkes tarafından aktarılacağı bir odağı olarak ortaya çıkışındaki zorunlu koşuldur. Bu şekilde taklitçi benzeşim ve nesnesini yitirmiş öykünmecilik yayılmaya yüz tutar; çatışma ve şiddet, arzunun belirşinin tek aracısı olarak belirir. Şiddet tek dolayım olarak belirince, şiddet nezdinde birbirlerine benzer olanların, yani ikizlerin sayısı da artar. Bu noktada Girard için *mimetik krizde* bir yön değiştirmenin tespit edilebilmesi mümkün olur. Kopya ikizlerin her yana yayılmasıyla, öykünücüleri bölen nesne arzusundan, öfkeleri mimetik olarak tek bir kurbanda birleştiren ve uzlaştıran arzuya geçiş için nesnel koşul oluşur. Toplu linç edimi öncesinde mimetik arzunun işleyişi öykünmecileri ikilikler olarak bölüp ikizler olarak çoğaltmakken, bir tür doyum noktasında (bunalımın zirvesinde) mimetik, tüm bu çoklu ikilikleri, birbirinin aynı olan kopya ikizleri tek bir noktaya karşı birleştirir. “Rekabetçi ve çatışmacı *mimesis* kendiliğinden ve doğrudan doğruya uzlaşma *mimesis*’ine dönüşür.”³⁸⁸ Çünkü şiddet kısır döngüsü içindeki tüm topluluk, üyelerinin hepsinin şiddetin nesnesi olarak birbirlerinin yerine geçirilebildiği tek bir aynılığın birliği haline gelmiş olur. Ancak bu birliğin tek konusu yine şiddettir ve bu nedenle *bir kişi, şiddet ve tüm topluluk* aynı şey haline gelmiş olur. Demek oluyor ki, tek gerçek şey olan *şiddet* ara terim olarak alındığında, mimetik krizin zirvesinde ve aynı anlama gelecek şekilde *doyum noktasında*, *tüm topluluk* ve *bir kişi* birbirlerinin yerine geçirilebilir *şeyler* olarak karşımıza çıkar. Girard, bu total aynılık düzleminde şiddetin taklitçi düzeneğinde bir dönüşümün*

³⁸⁸ R. Girard, 2005, s. 59.

imkânını görür ve tamamen rastlantısal olduğunu iddia ettiği, şiddetin yönüne dair bir yer değiştirmeyi bu düzleme yerleştirir.

2. Mucizevi Çözüm: Şiddete Dayalı Oybirliği

Girard'ın *Kurban bunalımı* olarak adlandırdığı şiddet kısırdöngüsünün zirve noktasında niteliksel bir sıçrama, şiddet kısırdöngüsünü kıran bir olay ortaya çıkar:³⁸⁹ Kurban bunalımının doruğunda topluluk, şiddet döngüsü içerisinde tümüyle yok olmanın eşiğindedir, fakat topluluğun tümünü kuşatan şiddetin misillemeci ve farkı tümünden yok edici niteliğinin öngörülemez bir sonucu daha olması ihtimali ortaya çıkar: “Bütün insan toplumlarının temeli, şiddetin kendini yine şiddet yoluyla kovmasıdır”³⁹⁰ ve kurban bunalımının kritik zirvesinde şiddet kısırdöngüsü ‘yaşamsal’ bir yöne yönelme olanağını bulur. Tamamen *kopya/ikiz*lerden oluşmuş bir toplulukta şiddetin tüm o deviniminin herkes tarafından tek bir kişiye boşaltılması, nefretin ve hıncın yönünün tek bir kişide ikame edilmesi mümkün olur ve şiddet kısırdöngüsünde bir kırılmaya kapı aralanır. Girard topluluğun şiddet kısırdöngüsünden yine bir şiddet hamlesi ile çıkma çözümünü *ikame kurban* olarak adlandıracaktır. Şiddet kısırdöngüsü içerisinde herkesin birbiriyle

³⁸⁹ Ancak bu sıçramanın, şiddetteki bu yön değiştirmenin her örnek için zorunlu olduğu sonucunu çıkarmak yanlıştır. Kurban bunalımı ve şiddet kısırdöngüsü içerisinde yok olup giden birçok topluluğun olduğu kabul edilebilir.

³⁹⁰ A.g.e, s. 257.

aynılaştığı düzlemde, şiddetin herkes tarafından tek bir yöne aktarılması ve bu şekilde tüm şiddetin tek bir kişi üzerinde toplanarak teskin edilmesi olanağı söz konusu olur. Çünkü topluluk üyeleri arasında bir fark kalmayışına koşut olarak, nicelikler arasında da bir fark kalmamıştır. “İkame kurbanı uygulanan şiddet, herkesin katıldığı ama hiç kimsenin sorumlu olmadığı bir tür linçtir.”³⁹¹ Artık ikame kurbanı uygulanan bu total linç, karşılığında tekrardan şiddet üretmeyecektir, çünkü linçe herkes katılmış ve ortada karşılık verecek bir “kanlı” kalmamıştır. Tüm şiddetin tek bir kişiye yönelip total bir linç haline gelmesiyle, şiddetin misillemesi, karşı-şiddeti doğurması ihtimali de ortadan kalkar. İkame kurbanı uygulanan linç, n-1 formülü ile betimlenebilecek, eksiksiz katılım ve öz alınmasını imkânsız kılacak sorumsuzluk ile tanımlanır.³⁹² Şiddetin tümünün tek bir kişiye, ikame kurbanı, tüm topluluk tarafından aktarılması ile misillemesi olmayan şiddetin, şiddeti ortadan kaldıran, onu topluluğun *dışına* atan mucizevi etkisini topluluk keşfetmiş olur. Bir başka deyişle, ikame kurbanı topluluk açısından kurucu yapan şey ona uyguladıkları lincin, *oybirliğine dayalı şiddet*’in “mucizevi etki gücünü tanımaları ve kötücül ve karşılıklı şiddeti, iyicil ve tek taraflı hale getiren yön değiştirmeyi keşfetmeleridir.

Dikkat edilmesi gereken hususlardan birincisi, Girard için ikame kurbanın seçiminin tamamen rastlantısal oluşudur. Kolektif şiddetin en temel özelliklerinden ilki onun kendiliğindenliğidir; kurban seçimindeki keyfilidir.³⁹³ İkame kurbanın seçimindeki

³⁹¹ R. Girard, 2010, s. 38.

³⁹² Girard, 2003, s. 384.

³⁹³ **A.g.e**, 188.

keyfilik, bir önceki kısımda bahsettiğimiz olgudan kaynaklanır: Karşılıklı şiddetin doruğunda *tüm topluluk (n)* ve *bir kişi (1)* birbirinin yerine geçirilebilir şeyler olarak belirir. Zaten bu koşul, kurucu olayın olumsuzluğuyla mantıksal tutarlılık gösterir, fakat aynı zamanda, toplumsal olguların farklılaşma momentindeki kurbanı uygulanan şiddetin kurucu mahiyetinin bir tür belirsizlik hilesiyle gizlendiği çözümleme hattının da başlangıç halkasıdır. Girard, oybirliğine dayalı şiddetin, karşılıklı şiddetin hemen üzerine eklenildiğini belirtir,³⁹⁴ fakat aynı zamanda kurban bunalımı dönemiyle kurucu şiddet arasında belirli bir kopukluk da olduğunu ekler.³⁹⁵ Süreklilik şiddetin kendisidir; kesinti ise şiddetin kurucu şiddet olarak oybirliği içinde mahiyetinin kökünden değişerek gösterdiği “mucizevi etki”dir. Bu mucizevi etkinin, karşılığı olmayan şiddetin koşulu ise direkt olarak ondaki oybirliği, herkesin bizzat katıldığı ve aynı zamanda kimsenin sorumlu olmadığı birleştiriciliktir.

Kurucu şiddet ya da oybirliğine dayanan şiddet, ikame kurbanın ara terim olarak yerleştiği ve kötücül olan karşılıklı şiddet döngüsünün iyicil olan tek yanlı şiddeti, yapıcı, üretici ve aynı zamanda düzenleyici bir şiddet biçimini kurmasıyla tanımlanabilir. Şiddeti kötücül ya da iyicil olarak, aynı biçimde tek taraflı ya da çift taraflı olarak, çift taraflılıktan tek taraflılığa tevil eden başkalaşma, basitçe bir yön değişimi değildir; aynı zamanda şiddetin yön değiştirmesi, onun *dışarı* atılması anlamına gelir. Böylece şiddet kısırdöngüsünün farksızlaştırıcı ve her şeyi içerleyici halinin dışında bir *dışarı*sı söz konusu edilebilmiş olur. Şiddet, kötücüllüğünden kurucu oybirliğiyle iyicillığe doğru

³⁹⁴ A.g.e, s. 176.

³⁹⁵ A.g.e, s. 172.

başkalaştırılırken aynı zamanda eksiksiz linç ile dolaysız karşılıklılık dizgelerinden çıkarılarak topluluğun dışına atılmaktadır. Girard için kutsalın birincil anlamı işte bu başkalaştırılan ve dışarı atılan şiddetten ibarettir.³⁹⁶ Kutsal olarak nitelenen bir dışarısının kurulması ile Girard açısından tüm bir toplumsal düzenin ve onun öge ve kurumlarının inşası mümkün olur, iyicil olana evrilebilmiş olan şiddet de buna hizmet eder. Aşkınlık tam anlamıyla dışarı atılabilmiş olan şiddet ile ve ondan sonradır ki mümkün olabilmiştir:

Kutsalın kendisinin ve belirgin özelliği olan aşkınlığın yaratılışı da şiddete dayalı oybirliğinden, ikame kurbanın “dışarı atılması”yla sağlanan ya da yeniden sağlanan toplumsal birlikten kaynaklanıyorsa, daha temel bir noktayla karşı karşıyayız demektir. Eğer böyleyse, sorgulanması gereken yalnızca mitoslar değil, ayınlerin ve dinsel olan her şeyin oluşturduğu bütündür.³⁹⁷

“Özel bir topluluk bünyesinde saldırganlığın yön değiştirmesi, bir iç ögeye (ya da dışarı atılan bir iç ögeye) karşı, bu topluluk (...) bünyesinde güçlü bir bağ yaratır.”³⁹⁸ Bu bağ topluluğun ilksel ikame kurban ile kuracağı kökensel topluluk bağıdır ve topluluğun

³⁹⁶ “Kurban sunumu da hiçbir tanrıya göndermede bulunulmadan, yalnızca kutsallık çerçevesinde tanımlanabilir: Kötücül şiddetin kurbanda odaklanması ve kurbanın öldürülmesi yoluyla iyicil şiddet biçiminde başkalaştırılması, ya da, aynı anlama gelmek üzere, dışarı atılmasıdır, kurban sunumu. Topluluk içinde “kötü” olan kutsal, yeniden dışarıya çıkınca yine ‘iyi’ oluyor” (R. Girard,2003, s. 372).

³⁹⁷ **A.g.e**, s. 123.

³⁹⁸ R. Girard, 2005, s. 107.

tüm yaşamı da kurban bunalımının ardından gelen o mucizevi çözümü korumak ve tekrar etmek üzerine biçimlenir. Dinsellik, topluluğun dışına atılmış ikame kurbanın çevresinde ve o kutsal olan ile irtibatı yeniden ve yeniden seferber etmek, düzenlemek ve dahası topluluğun bir daha 'içerisine' girmemesi için örgütlenecektir. Bu anlamda dinselliğin ilk anlamı ikame kurban ile bulunan çözümü yeniden üretmek, onun kalıcılığını garanti altına almak ve diğer yandan da o ilk kurucu şiddeti, herkesin katıldığı linç eylemini mistikleştirerek gizlemek olacaktır. Dinsel alan şiddetin kutsal olan ve olmayan tüm tezahürlerinin düzenlenişi olarak "şiddeti insani olmaktan çıkarmakta, insanı kendi şiddetinden korumak için elinden *şiddetini* almakta ve bu şiddeti aşkın ve sürekli bir tehdit durumuna getirmektedir."³⁹⁹

İkame kurbanın sağladığı mucizevi etkiyle tanışan topluluk, kurucu oybirliğini yeniden üretmek ve topluluk içinde biriken karşılıklı şiddeti dışarı atmak için kurucu olayı taklit edecektir. Girard tam da buradan tüm bir ayin düzeneğinin ve aynı zamanda kültürel ve simgesel düzenin ortaya çıktığını ileri sürer.⁴⁰⁰

3. Toplumsal Düzen ve Kurucu Şiddetin Taklidi

İkame kurban ile mimetik arzu mekanizmasının şiddet üreten doğası bitimsiz bir çözüm kazanmaz, yalnızca istisnai biçimde ve bir kereliğine tümünden biçimde dışarı atılmış

³⁹⁹ A.g.e, s. 192.

⁴⁰⁰ A.g.e, s. 177.

olur. Ancak topluluk nezdinde şiddetin nasıl teskin edilebileceği ve dahası nasıl iyicil biçim altında üretici bir yöne havale edilebileceği tecrübe edilmiştir: Oybirliği ile topluluk içindeki şiddeti bir yöne, topluluğun dışına yönlendirmek. Yukarıda bahsettiğimiz üzere, buradan kurban ayini döngüsüne ve dahası tüm sosyal örgütleniş ve kurumsallaşmalara giden sürece varılır. Girard şenlikler, festivaller, törenler ve genel olarak kültürler ile yasakların kökeninde daima gerçek ve tekil olan ikame kurbanın bulunduğunu çokça kez zikreder.⁴⁰¹ Kurban ayini döngüsü olarak adlandırılan toplumsal düzen durumunda, birbirine denk düzlemde bulunan iki katman soyutlayabiliriz.

Katmanlardan birincisi, şiddetin kötücül biçiminin dışarıya atılarak iyicil biçimiyle içeriye alınması; bir başka deyişle kurban ayini mekanizması ile o ilk kurucu oybirliğini bozmaksızın onu yeniden üreterek hiçbir ihtilafa yer vermeksizin yeniden üretilmesidir. Bunun sağlanması için kurban ayini döngüsünde bir dizi farklılaşma meydana gelmelidir. Aslında bu, ikame kurban ile ayinde kurban edilecek kurban arasında bir yer değiştirme hamlesi, bir tür “hile” ya da “kandırma” olarak da okunabilir. Kurban ayini ile ikame kurbanda bulunan çözümü tekrarlayabilme adına topluluk simgeselliği icat etmek durumundadır. İcat edilen bu simgeselliğin kökeninde ikame kurbanın rastlantısallığı bulunur. N-1 formülü ile açıklanan ikame kurban, topluluğun tüm şiddetinin rastlantısal bir kişiye total bir linç eylemiyle aktararak topluluk dışına aktarılması, linç edilen gerçek bir insan vasıtasıyla şiddetin dışarıya atılarak esasında bir “dış”ın (kutsal olanın) kurulmasıdır. Ancak bu total linç eyleminin açısından rastlantısal bir kişiye yönelişinin hem olgusal hem de analitik değeri kritiktir. Olgusal olarak ikame kurbanın keyfi seçimi,

⁴⁰¹ A.g.e, s. 131.

ikame kurbanda kurban edilmeye içkin hiçbir göstergenin bulunmayışının ve kurucu anın şiddetinin kurban nezdinde tamamen gerekçesiz ve göndergesiz olduğunun iddia edilmesi bakımından kritiktir bir husustur. Diğer deyişle, Girard için kurucu şiddetin rasyonel bir temeli ve belirlenimi yoktur. Analitik olarak ise ikame kurbanın seçimindeki keyfilik, aracısı olduğu simgesel düzenin inşası bakımından esastan bir şey söyler: Simgesel düzen, tıpkı ikame kurban çözümünün keyfiliği gibi, tamamen olumsal bir düzendir. İcat edilen şey simgesel anlam manzumesinin belirli bir düzeni değil, düzenlenecek bir simgesel evrenin olumsallığıdır. İkame kurban ile ayinsel kurbanın belirmesi arasındaki simgesel düzen, yer değiştirmenin, hilenin ve kandırmaca unsurunun sonsuz olasılıklar içinde belirlenmesi, keyfiyetinin simgesel olumsallık içinde bir zorunluluk dizgesi olarak kuruluşuna denk düşer. Karşılıklı, kötücül olan şiddet nedeli misillemeci ve dolaysız ise, tek yönlü ve iyicil olan şiddet de amacı itibariyle bir o denli kaydırmacalı ve dolaylı olmak durumundadır. Ayinde kurban edilecek kurban artık topluluğun içinden biri olamaz, çünkü bu karşı-şiddete mahal verir; topluluğun tamamen dışından da olamaz çünkü bu topluluk içinde devinen şiddeti teskin etmeye yetmeyecektir. Bu nedenle kurban ayininde ne tam olarak içeriden ne de tam olarak dışarıdan, ancak belirli simgesel yordamlarla seferber edilebilecek bir kurban seçilmelidir.

İkinci katman ise ikame kurbanı uygulanan çıplak şiddetin, linç eylemin gizlenmesine yönelik tüm bir dinsel katmanı oluşturur. İlk linç eylemi, toplu katli gizlenerek, dışarı atılmış olan şiddet zaten dışardaymış gibi gösterilmelidir. Bu hem kurucu oybirliğinin yeniden üretilmesi ve hem de dışsallığın, diğer deyişle kutsallığın bir icat, yapıntı olmadığının gösterilmesi için gereklidir.

Kurbanın öldürülmesinde odaklanan şiddet, yatışıyor, sanki dışarı atılıyor. Dışarı atılıyor ve kesinlikle ayırt edilemediği tanrı tözüne katılıyor. Çünkü her kurban sunumu, kurucu oybirliği sırasında, başka bir deyişle tanrının kendini ilk kez göstermesi sırasında ulaşılmış olan büyük oybirliğinin çok küçük boyutlarda yinelenmesidir. İnsan bedeni nasıl besinleri ete ve kana dönüştüren bir makineyse, kurucu oybirliği de kötü şiddeti öylece istikrara ve üretkenliğe dönüştürmektedir. Öte yandan bu oybirliğinin ortaya çıkması bile, aynı işleyişin yatışmış biçimiyle sonsuza değin yinelenmesine yönelik bir mekanizmayı, yani kurban sunumunu yerleştirmektedir. Eğer tanrı ilk seferinde kitlesel bir biçimde dışarı atılmış olan şiddetten başka bir şey değilse, kurban sunumu ona her seferinde kendi özünü, kendi şiddetini getiriyor demektir.⁴⁰²

Demek oluyor ki ikame kurban ile bulunan çözümün kurban ayini döngüsü ile sürdürülmesinin birbirlerine göndermede bulunan çift yönlü bir mekanizması vardır. Birincisi mimetik şiddetin dışarı atılarak şiddetin kötücül biçiminin teskin edilmesidir: “Öngörülmeven ve sık görülen mimetik şiddet dönemlerine engel olabilmek için, kültürler belli tarihlerde kontrollü, önlenabilir ve ritüelleştirilmiş şiddet anları düzenlerler.”⁴⁰³ Diğer yandan ise ritüellerde “her zaman, mimetik rekabetlerin tehdit ettiği uyumu güçlendirmek ya da sağlamak için, ilk etkiyi, kurbanı karşı uzlaşmayı yeniden sağlamak söz konusudur.”⁴⁰⁴ Bu ise hem ilksel kurucu şiddetin hem de taklitçi şiddeti kışkırtan arzunun mimetik doğasının kurbandsal bir hakikat rejimi ile gizlenmesiyle ancak mümkündür. Bu hakikat mitik bir biçimde insani olanın dışına yerleştirilerek

⁴⁰² R. Girard, 2003, s. 384.

⁴⁰³ Girard, 2005, s. 63.

⁴⁰⁴ Girard, 2005, s. 130.

simgesel evrenin çift yönlülüğünü oluşturur. Kurban bunalımındaki şiddet kısirdöngüsünün yerine kurban ayini döngüsü ikame kurbanda bulunan “mucizevi çözüm” ara terim olarak geçirilir. Bunun yanı sıra, ikame kurbanda uygulanan total linçteki n-1 formülünün yerine, oybirliğine dayalı ayinsel şiddet geçirilir.

Sonuç olarak Girard’ın ikame kurban kuramında biri tikel ve istisnai olan topluluğun kurucu olayı ve ardından ona eklenen, topluluğun düzen ve selametini kollayan olağan ve bir dizi kuralla bağlanmış, toplumsal hayatın kendisi olarak kurban ayini döngüsünü iki ayrı moment olarak soyutlayabiliriz. Kurban bunalımının doruk noktasında ikame kurbanda uygulanan kurucu oybirliğine dayalı lincin ardından kurban ayini döngüsü ile kökensel kurban olayı tekrarlanarak kötücül şiddet dışarıya olarak kutsal alana havale edilir, mucizevi etkisi taklit edilerek şiddetin iyicil formu düzen lehine seferber edilir ve kültüre eklenir ve aynı zamanda dışarıya atılmış olan ile mesafe mit ve din yoluyla korumaya alınır.⁴⁰⁵ Kurban ayini döngüsü ya da kısaca ayin döngüsü, mükemmel çözüm olarak kurucu şiddetin eksiksiz tekrarını ve ikame kurbanda yönelen şiddetin kusursuz bir taklidini sağlayamaz. Bu nedenle ayin döngüsü içerisinde daima şiddeti soğurma ve kurucu oybirliğini koruma noktasında bir yıpranma söz konusu olur. Olası kurban bunalımının hatları, ayin döngüsünde kaçınılmaz olan bu yıpranma boyunca ortaya çıkar.

⁴⁰⁵ Girard, 2003, s. 133.

C. Köken, Tekrar ve Taklit

Girard ayinlerdeki kurbanın ne herhangi bir topluluk mensubunun ne de toplumun tümünün yerine konduğunu, daima ikame kurbanın *yerine* konulduğunu belirtir.⁴⁰⁶ İkame kurbanın yerine ve onun çevresine kümelenen tüm bir ayin döngüsüyle kültürel düzen içerisinde ayinsel biçimler vasıtasıyla arzuların aynı nesneye yönelmeleri engellenir.⁴⁰⁷ Ayinde icra edilen şiddetin ise tam da bu nedenle hiçbir düşman yaratmayacak şekilde ve topluluğun tümünün katılacağı biçimde gerçekleştirilmesi gerekir.⁴⁰⁸

Kökensel, kurucu şiddet, benzersiz ve kendiliğindedir. Ayin geleneğindeki kurbanlar ise tam tersine, çok sayıdadır, fazlasıyla yinelenmektedir. Kurucu şiddette insanların egemen olamadığı ne varsa, ayinleşmiş kurban ediminde artık insanlar tarafından belirlenebilmektedir: Kurbanın sunulacağı yer ve zaman, kurban seçimi vb. Ayin kurala gelmez bir şeyi kurala bağlama girişimdir. Ayin yoluyla, kurucu şiddetten gerçek bir arındırıcı yatıştırma tekniği çıkarmaya çalışılır. Ayine, akut bunalım dönemlerinin dışında başvurulmaktadır; etkisi tedavi edici değil, önleyicidir. Eğer olduğundan daha az etkili olsaydı, başka bir deyişle kurbanlarını -genellikle topluluk dışından olan- kurban edilebilir kategorilerden seçmeyip de kurucu şiddet gibi o da

⁴⁰⁶ **A.g.e**, s. 142.

⁴⁰⁷ **A.g.e**, s. 211.

⁴⁰⁸ **A.g.e**, s. 177.

topluluk mensuplarından seçseydi, tüm etkisini yitirir, önlemesi gerekeni kendisi kıskırtmış, kurban bunalımına yeniden düşülmesinin yolunu açmış olurdu.⁴⁰⁹

Bu “önleyici etkiyi” sağlayabilmek üzere ayinsel düzenek içerisinde kurban ediminde bir farklılaşmaya gidilmek durumundadır. Bu farklılaşma ise ancak belirli sınırlar dahilinde işlevsel olacaktır. Kurban ayinine yerleşen ilk ikame bizzat ikame kurbanın kendisidir, fakat ikinci ikame, ikame kurbanı eklenen ve ancak kurban edilebilir olanın simgesel olarak belirlenebilmesiyle gerçekleştirilebilecek bir yer değiştirme hilesine ve sunulabilir bir kurbanın icadına ihtiyaç duyar.⁴¹⁰ Kurban ayininde şiddetin iyicil biçimiyle seferber edilebilmesi kurban edilebilirliğin simgesel oyunu içerisinde, topluluğa dair olan içerisinde ve kutsal olana dair dışarısının temsil mekanizmalarındaki metastazı ile mümkün olabilmektedir. Öyleyse şiddetin bu iki ayrı ve birbirine taban tabana zıt biçiminin birbirlerine evrilisinde, daha doğrusu, kötücül şiddetin ancak simgesel bir iç/dış oyunu aracılığıyla iyicile dönüştürülüşünde bir yanda ancak şiddetin kendi içindeki bir farklılaşmadan⁴¹¹ ve diğer yanda ancak bu simgesel mekanizma içerisindeki temsil işlemlerinden bahsedebiliriz. Öyleyse bizzat bu ayinsel simgeleştirme düzeneğine odaklanmak, şiddetin birbirine zıt formları ile toplumsal düzenin kendi içerisinde ve dışarı arasında ne türden bir ilişki kurduğuna dair bir fikir verebilecektir.

⁴⁰⁹ **A.g.e**, s. 143.

⁴¹⁰ **A.g.e**, s. 388.

⁴¹¹ **A.g.e**, s. 162.

1. İç ve Dışın Simgesel Düzeni

Tıpkı kültürün kendisi gibi, Girard'a göre insan düşüncesinin ayırıcı niteliği olarak simgeselliğin de kökeninde ikame kurban olgusu bulunur. Dahası, simgesel olan tam da ikame kurbanın hem gizlenmesi hem de tekrar edilmesi gerekliliğince "icat edilir". Ayrıca ikame kurbanda bulunan bu aynı anda hem çelişik hem de bütünsel çözüm simgesel yineleme ve pekiştirme ile kültüre dahil edilir.⁴¹² Simgesel olan hem içeri ile dışarının değiş tokuşundaki ara terim, hem de gösterenin keyfiliği ile gösterilenin hakikiliği arasındaki olagelmiş düzenliliğin üçüncü tarafıdır.⁴¹³ Zaten Girard simgeselin tam da bu "hakemlik" konumuna dayanarak teorisinin izleğini kuracak ve metodolojik olarak, belirli bir kökene göndermede bulunmak zorunda olan tüm çiftdeğerlilikleri birbirlerine göre konumlanışları nezdinde değil, birbirleri ile ilişkilenişleri neticesinde ortaya çıkan bir üçüncü nezdinde çözümlenmektedir. Demek oluyor ki, Girard için, "ikame kurban mekanizması ile ilk baştaki simgeselleşme mekanizması aynı şeyse, o zaman bütün bir insan kültürleri dizisinde kökleri -hangi türden olursa olsun- şiddete dayalı oybirliğinde yatmayan, son çözümlenmede ikame kurbanı bağı olmayan hiçbir şey yok demektir."⁴¹⁴

Kurban bunalımı ve onu takip eden oybirliğine dayalı kurucu şiddet edimi; (1) mitolojiye model olur ve mitoloji bunu dinsel bir tecelli (épiphane) olarak tekrar tekrar hatırlar; (2) kurbanın edim ya da deneyimini, yararlı görülen yönüyle, hep yeniden

⁴¹² R. Girard, 2010, s. 104.

⁴¹³ R. Girard, 2003, s. 335, 336.

⁴¹⁴ **A.g.e.**, s. 431 (numaralandırmalar bize ait).

*üretmeye zorlayan ritüel için model olur; ve aynı kurbanın, zararlı olarak yaptığı şeyi asla yeniden yapmamak gerektiği ilkesi uyarınca yasaklar için de karşı-model olur.*⁴¹⁵

Topluluğun simgesel olan ile bağıntısı tam da simgesele için olan bu çiftdeğerlilik nedeniyle ikirciklidir. Kutsal olan da tabu olan da aynı kökenden kaynak bulur. Zira tüm kurbanal biçimlerde bu çiftdeğerlilik tekrardan tek bünye içinde toplanıp açılır. Yukarıdaki alıntıda **(1)** ile numaralandırdığımız ikame kurbanın mitleştirilerek topluluğun dışına atılması ve gizleştirilmiş biçimiyle topluluğun dinsel hayatında yeniden içeriştirilmesi hattı en belirgin haliyle lincin konusu olan ikame kurbanın ve ondan kaynaklanarak tüm bir simgeselleştirme düzeneğinin kurgusal ya da gerçek kişileştirmelerinde karşımıza çıkar. Örneğin ayın döngüsü içerisinde ikame kurbanda vücut bulan kökensel çözüm, çiftdeğerli örüntüler ile simgesel düzlemde temsil edilir:

*“İkame kurban, **canavar kopya** olarak görülen varlıktır. Bu varlık, içerisi ile dışarı arasındaki de içinde olmak üzere tüm farklılıkları özümsemiştir; içeriden dışarıya serbestçe gidebilecek biri olarak kabul edilmektedir. Dolayısıyla, toplulukla kutsal arasında hem birleştirme çizgisi, hem de ayırma çizgisidir o. Bu olağanüstü kurbanı temsil edebilecek ideal aday, **aynı zamanda** hem topluluğa hem de kutsala mensup olmalıdır.*⁴¹⁶

Dahası, daima bir tür şiddet riskini, şedit bir tehdidi ifade edecek şekilde topluluğun dışında yer alması gereken kutsalın simgesel rejimi topluluğun gerçek

⁴¹⁵ R. Girard, 2005, s. 76.

⁴¹⁶ R. Girard, 2003, s. 391 (vurgular aslında).

sınırlarının da uzamsal olarak tanımlanıp anlamlandırılışına denk düşer: “Topluluğun dış sınırları aşılar aşılmaz, hiçbir sınır tanımayan yaban kutsallığın içine girilmektedir. Bu kutsallık diyarına yalnızca tanrılar ve her tür doğaüstü yaratık değil, canavarlar, ölümler, ilgili topluluk kültürünün yabancı olması dolayısıyla doğa, evren, hatta insanlığın o topluluk dışında kalan kısmı da dahildir.”⁴¹⁷ Mitik düzenekte dışsallaştırılarak kutsal olana havale edilen ikame kurbanın tanrılaştırılması ve bunu takip edecek biçimde şiddete ve onun riskine dair olan her öğenin mistikleştirilmesi yine de geri dönüşsüz bir ilişki koparma sonucuna varmaz; dahası varamaz. Çünkü şiddet bir biçimde daima topluluğun içinde var olur ve dahası topluluğun, şiddetin iyicilleştirilmiş farklılaştırma kudretine ihtiyacı vardır. Bu nedenle kutsal yalnızca bir dışsallık olarak topluluğun ötesinde değil, zorunlu biçimde daima bir mübadele içinde bulunan hassas bir mesafe aralığında işletilir. Girard bu mesafelenme rejimini “yeterli ve tehlikesiz uzaklık” olarak adlandıracaktır. “Topluluk kutsala fazla yaklaşmamalıdır, yoksa onu yutar; iyicil tehditten de fazla uzaklaşmamalıdır, yoksa onun zenginleştirici varlığının etkilerinden yoksun kalır.”⁴¹⁸ Bu noktadan itibaren **(2)** ile numaralandırdığımız sözceye geçebiliriz. Yukarıda ikame kurbanda bulunan çözümün ayinsel biçimde tekrarlanışından ve ikame kurban ile kurban ayini döngüsünde kurban edilebilirlik kategorisi olarak kurbanın seçimindeki olumsal nitelikten bahsetmiştik. “Kurbanın topluluktaki saldırgan eğilimleri kendinde odaklayabilmesi, böyle bir ruhsal aktarmanın gerçekleşebilmesi için, kesintisizliğin gerçekleşmesi, topluluk mensuplarından, sunulacak kurbanı doğru ‘düzdeğişmeceli’ (metonimik) kayma olması, başka bir deyişle kurbanın topluluk açısından ne çok yabancı

⁴¹⁷ A.g.e, s. 384.

⁴¹⁸ A.g.e, s. 387.

ne de çok içerden biri olması gerekmektedir.”⁴¹⁹ Topluluğun kutsallıkla bulunduğu mübadeleye paralel biçimde ayin için seçilecek kurban da belirlenimi olmayan bir ara terimin icadı ile ancak kurban edilebilir olabilmektedir. Kurban seçimindeki simgesel mekanizma tam da bu belirlenemezlik yüzünden şiddetin teskininde mükemmel etkiyi sağlayamaz. Kurban ayininin zorunlu olarak bir yıpranmaya, kurucu oybirliğindeki bir eksiltiye ve dışarı atılmakta başarısız olmuş bir şiddete mahal vermesi bu sebeptir. Girard ayinde kurban edilebilir kılınacak kurbanın, ondan beklenen niteliklerin biri bakımından, ya içeridenlik ya da dışarıdanlık bakımından -fakat hiçbir zaman ikisi birden olmayacak şekilde- eksik olacağını belirtir.⁴²⁰ Kurbanı kurban edilebilir kılmak üzere bir dizi simgesel tertibat seferber edilirken kurban hazırlığı da birbirinden çok farklı biçimler

⁴¹⁹ **A.g.e**, s. 392.

⁴²⁰ Girard ayin döngüsündeki kurbanın simgesel çelişkisinden şöyle bahseder: “Kurban hem içeriye ait, hem dışarıya. İçerisi ile dışarı arasında tam anlamıyla bir ara kategori bulunmadığından, kurban edilmesi düşünülen her yaratık kendisinden beklenen çelişkili niteliklerin biri ya da diğeri açısından, belirli bir noktaya kadar eksik kalacaktır. **Her zaman, ya dışarıdanlık açısından eksik kalacaktır, ya da içeridenlik; ama hiçbir zaman ikisinden birden değil.** Hedef her zaman aynıdır: Kurbanı tam olarak kurban edilebilir kılmak. Demek ki geniş anlamıyla kurban hazırlığı, birbirinden çok farklı iki biçim alabiliyor: Bunlardan birincisi kurbanı daha yabancı kılmaya çalışmak, yani fazla topluluk içi sayılabilecek olan kurbanı kutsallığa büründürmektir, ikincisi ise tam tersine, fazla yabancı duran bir kurbanı toplulukla bütünleştirmeye çalışmak” (R. Girard, 2003, s. 393, vurgu bize ait). Buradan belli bir zorlama ile, kurban hazırlığında kurbanın topluluğa göre konumlanışına özel olarak topluluklar üzerinde ikili bir ayrıma varmak da mümkün görünüyor. Örneğin ayinsel düzenekleri açısından toplumların gelenekleri, dışta olanın içerilmesi düzenekleri veya içte olanın dışarılaştırılması düzenekleri nezdinde kategorik bir ayrıma tâbi tutulabilir.

alabilmektedir, fakat amaç her halükarda ya içeride olanı yabancılaştırmak ya da dışarda olanı kutsallaştırabilmektir. Kurban hazırlığında kurban üzerindeki bu simgesel yer değiştirme hamlesi ve kurban edilebilir olan üzerinde gerçekleşen bu kopuş, bizlere simgesel çiftdeğerlilik üzerinde gerçekleşen nitelik eşliğinin en kristalize mahallini sunmaktadır. İşte bu mahal üzerinde, yani kurban edilebilir olanın kurban hazırlığı sürecindeki simgesel içselleştirme ya da dışsallaştırma düzeneğinin işletildiği canlı bedende şiddetin de metastazı anlamlandırılabilir ve dahası, Girard'ın aynılık düzleminde formüle ettiği şiddetin taklitçi mekanizmalarına dair son derece kritik olan bir tutarsızlığı tespit edilebilir.

2. Şiddetin Kandırılması

En basit haliyle, insanlar arasındaki şiddet, insanda topluluk üyesi olmakla uyuşmayan bir eğilimden kaynaklanan ve bizzat yaşamın kendisini, o ya da bu şekilde, hedef alan şeydir. Şiddetin amacı yok etmektir; benliğin ayrı varlığının, ötekinin başkalığını olumsuzlayarak tescillenmesidir. Toplumsal anonimlik içinde şiddet aynılık anında ortaya çıkar ve aynı zamanda aynılığı da üretir.⁴²¹ En basit tabirle şiddet, aynılığın karşılaşmasıyla bir ve aynı şeydir. Arzu düzleminde ise şiddet arzu ile aynı mekanizma içerisinde, bizzat doyurulma ve tatmin edilme meselesi olarak belirir. Yukarıda mimetik arzudan doğan şiddetin arzu nesnesine bakışımını kaybettiğinden ve mimetik yapı

⁴²¹ R. Girard, 2003, s. 407.

içerisinde ortaya çıkan şiddetin yalnızca bir sonuç değil, aynı zamanda arzunun bizzat kendisine dönüştüğünden bahsetmiştik. Şiddet ile arzunun bu aynılaşması, daha doğrusu arzunun bizzat şiddeti talep edip çağırması, Girard'ı, şiddetten bahsederken arzunun terimleriyle düşünmeye iter. Bu şekilde şiddet de bir tür tatminin ve doyurulmanın hem nesnesi hem de öznesi durumuna gelir: "Doyundurulmayan şiddet birikmeye devam eder ve bir an gelir ki taşar, çevresine en yıkıcı zararları verir"⁴²² veya "doyurulmamış şiddet her zaman bir yedek kurban arıyor, sonunda buluyor da"⁴²³ gibi. Şiddet ile arzunun belirli koşullar altındaki bu özdeşliği, şiddeti hem toplumsal alanda yaşama dair olanın karşı kutbuna koyar hem de şiddeti özerk bir alan olarak kendi çemberinde kapatır. Bir başka deyişle şiddet hem toplumsal hayatın düşmanıdır hem de yine yalnızca kendisi ile, başka bir şiddet ile dizginlenebilir. Bu anlamda Girard, şiddet olgusunu şiddet/karşı-şiddet dizgesi içinde toplumsal yaşamı mümkün kılan bir simgesellik ve arzuların hiyerarşik dağılımı aracılığıyla yineler. İçeride kalan şiddet, topluluk açısından yaşamsal bir tehdidi oluşturmaktayken, dışarı atılan ve bu anlamda 'kutsal olanı' oluşturan şiddet, iyicil bir güç olarak topluluğa düzen olarak geri döner.⁴²⁴ Girard, kötücül şiddetin iyicil bir şiddet olarak geri dönüşünü bir tür şiddet biçimi olarak koyutlamak yerine, onu ayin döngüsünün yıpranması olarak formüle eder ve kendini gizleyen şiddetin işleyişini kurbansal düzenin kendiliğinden gerçekleşen yeniden üretim süreçlerine indirger. Burada sorun, şiddetin iyicil ya da kötücül biçimlerinin tek bir hat üzerinde konumlandırılarak, şiddet ediminin normatif niteliğini belirleyen yönelimin karşılıklılık

⁴²² **A.g.e.**, s. 13.

⁴²³ **A.g.e.**, s. 3.

⁴²⁴ Kirlilik normları ile şiddet izleğinin "bulaşma" kavramı altındaki paralelliği için bkz. R. Girard, 2003, s. 38-41.

mekanizmalarından tamamen bağımsız şekilde düşünülmesidir.⁴²⁵ Bu şekilde Girard, şiddetin iyicil ve kötücül formlarını topluluğun dışına ya da içine yönelmesi ile koşullayarak, bu formların birbirleri ile kurduğu ve şiddet olgusuna içkin olan ilişkisel süreçleri ihmal etmiş olur.

İkame kurbanda gerçekleşen simgesel yer değiştirme düzeneği ile şiddet, içerideki aynılaştırma etkisinden saptırılarak dışsal bir farklılaştırma düzenine hizmet eder hale gelir. Kurucu olayın taklit edilerek tekrarlanması anlamına gelen ayinsel düzende bu yön değiştirme hamlesi ise ancak bir hile ile gerçekleştirilebilir: "Ayinin işlevi, şiddeti 'temizlemek', yani onu 'aldatarak', intikamın alınması tehlikesi bulunmayan kurbanlara yönelterek basıncını almaktır".⁴²⁶ Kurban ayininde ve dahası, simgesel işlemlere sırtını yasladığı ölçüde her ayinsel (kurbansal) düzende karşımıza çıkan şey, ikame kurbanda bulunan çözümün taklit edilerek şiddetin yönelebileceği bir iç/dış oyununun kuruluşu ve şiddetin kandırılmasıdır.

Kurban bunalımının doruğundaki kolektif şiddet ne kadar açık ve biricikse, kurban ediminde şiddetin bir o kadar gizlilikle donandığı ve tekrara dayalı olduğundan ve aynı zamanda kurban edimindeki görece düşük arınmanın kolektif cinayetin bir türeviden olduğundan bahsetmiştik. Ayinsel şiddetin amacı oybirliğine dayanan bir şiddeti taklit etmektir. Yeniden üretilen bu şiddet, ayini kuşatan bir dizi kurallarla beraber iyicil bir forma bürünmekte, ancak tam da ayinin çift-değerli yapısı nedeniyle içsel şiddetin

⁴²⁵ Krş. **A.g.e**, s. 123

⁴²⁶ **A.g.e**, s. 49.

dışsallaştırılmasında mükemmel sonuca ulaşamamaktadır. Şiddetin ayin döngüsü içerisinde kötücüllükten iyicillığe tahvili, kurucu şiddette söz konusu olan oybirliği kadar dolaysız değildir.⁴²⁷ Çünkü ayin içerisinde ya da kültürel düzende şiddetin hem bu meşru biçimi ile gayrimeşru biçimi arasında geçiş yaparken bunların belirli simgesel dizileri kurulmalıdır. Şiddetin bir durumdan diğerine, özü değişmeksizin niteliğini değiştiren eşik, tam da kurban ayini hazırlığında tertiplenen ve kurban üzerindeki simgesel farklılaştırma oyununda taklit edilir.

Ayinde şiddetin başkalaşması, ayin içerisindeki iç ve dışın simgesel oyununda, kutsal olan ile olmayanın birbirlerinin yerlerine belirli bir sırayla geçirilmesiyle sağlanır. Ayinlerdeki iç ve dışın, kutsal olan ile olmayanın yer değiştirmesi yalnızca mitik bir temsil değil, aynı zamanda şiddetin tersine çevrilmesi mekanizmasıdır. Kurbanın *kurban edilebilir* kılınması için kurban hazırlığında ondan ya bir şeyler eksiltilmeli ya da eklenmelidir. Bir başka deyişle ayinin şiddeti tersine çevirmesi, simgesel bir iç dış oyunun tek yönlü olarak yer değiştirmesine bağlıdır. Karşılıklı ya da çift taraflı olan şiddet, bu tek yöndeki yer değiştirme güzergahına sokularak aldatılıp dönüştürülür. İç ve dışın ayindeki bu belirli kurala bağlanmış oyunu bir yanda ayinsel döngü içinde sabitlemeye çalışılırken, diğer yanda bu sabitleme işlevi sırtını yasladığı mekanizma nedeniyle kadük kalacaktır. İşte bu nedenle Girard, “canlı varlıklarla insanların sınıflandırılma ve hiyerarşiye sokulma tarzındaki her tür değişikliğin, ne denli küçük olursa olsun, kurban sistemini bozma rizikosunu” taşıdığını belirtir ve ekler: “Kurban uygulamasının kesintisizliği, her zaman aynı tip kurbanın sunulması olgusu bile bir başına bu tür bir değişiklik

⁴²⁷ R. Girard, 2003, s. 50.

getirmeye yeter.”⁴²⁸ Bir kurban sisteminin bozulması daima kurban üzerindeki şiddetin hedefini şaşırarak ya da kurbanın artık şiddeti kendine çeken oybirliğine dayalı niteliğinin bozulmasıyla karşılıklı şiddete düşülmesi biçiminde ortaya çıkar. Kurban ile topluluk arasındaki simgesel kopukluk belirli bir iç/dış çizgisinin dışında ise artık kurban, şiddeti kendi üzerine çekememektedir. Diğer taraftan ise bu mesafe yok olup, kurban ile topluluk üyesi arasında bir fark kalmamışsa iyicil olması gereken şiddet bizzat kirlenmekte ve karşılıklı şiddete dönüşmektedir. Ancak kurban sisteminin bozulması ya

⁴²⁸ **A.g.e.**, s. 54. Girard’ın kurban sisteminin “yıpranma”sı olarak tanımladığı bu durumun bizzat siyasete, siyasal sürece denk düştüğünü söyleyebiliriz, çünkü siyaset gerçekten de tam olarak “canlı varlıklarla insanların sınıflandırılma ve hiyerarşiye sokulma tarzındaki” bir değişikliği ifade eder ve Girard’ın bir tür kaçınılmazlık olarak karşımıza koyduğu aslında tam da siyasetin kaçınılmazlığıdır. Girard’ın bahsettiği bu "değişiklik" ise, insan topluluklarında pratik olarak, simgesel düzlemde gerçekleşen, simgesel düzenin unsurları arasında yapılan, birbirleriyle ilişkilenişlerini ve birbirlerine göre konumlarını etkileyen değişikliktir. Eğer yorumumuz doğruysa, Girard’ın kurban sistemini bozucu ve aynı zamanda sistemin kendi içindeki bir melezlikten doğan bu kaçınılmazlık olarak siyasal süreç kavrayışı, burada üzerinde pek durmadığımız ve Girard’ın eserlerinde çokça kez üzerinde durduğu, modern eşitlik projesinin eleştirisine de başka bir yönden yaklaşmamızı sağlayacaktır. Girard siyasete ve özgül olarak modern eşitlik siyasasına bir yandan kurbandsal bir tahayyül olduğu ve diğer yandan dinselliği önemsizleştirip geri plana attığı eleştirisi üzerinden saldırır. Girard’ın terimleriyle konuşacaksak bu iki karşı çıkışın da kaynak bulduğu sav, modern zamanın bizatihi bir kurban bunalımı ile tanımlanabileceğidir. Ancak neyse ki devlet vardır ve siyaseti üstüne yüklenerek hukuk rejimi ile kurban bunalımını teskin edebilen bir cezalandırabilme kudreti ile donanmıştır! Aslında tüm bu dizge kuramsal açıdan oldukça tutarlıdır, fakat bizce dikkat çekici olan nokta Girard’ın bir *hile* ile dinsel olanla siyasal olanı karşı karşıya getirme hamlesidir.

da ayinsel yıpranma olarak karşımıza çıkan bu açıklamada kurban üzerindeki simgesel tertibatta meydana gelen ve kopmanın dengesindeki bir bozulmayı niteleyen bu tahribatın derecesine yönelik açıklayıcı bir kavrayış Girard tarafından sunulmaz. Elimizdeki kavramlar yalnızca “kopukluğun bulunmaması” ya da “kopukluğun çok olması”dır. Bu belirsizlik, Girard tarafından daha en baştan “kurban bunalımının doruğu” ile “oybirliğine dayalı kurucu şiddet” arasındaki geçişte ortaya çıkar ve Girard’ın tüm analizini kat eder.

*“Kurban bunalımının doruğunda şiddet, her türlü arzunun hem aracı, hem nesnesi hem de evrensel öznesidir. Bu nedendir ki ikame kurban olmasa, **belirli bir doruğun ötesinde** şiddet de kültürel düzene dönüştürülme, her türlü toplumsal varoluş olanaksızlaşır. Demek ki, bütünüyle yıkıcı olan karşılıklı şiddet kısır döngüsü, yerini ayinsel, yaratıcı ve koruyucu bir şiddete bırakmaktadır.”⁴²⁹*

Yukarıdaki alıntıda söz konusu olan, kökensel bir hakikate tekabül eden ve doğruluk değeri varsayımsal tutarlılığı ile kanıtlanan temel bir belirsizlik eşiğidir. Girard bu belirlenemezliği tüm ikame kurban teorisi içerisinde farklı düzeylerde seferber ederek şiddetin kökensel ve toplumsal düzlemini formüle etmeye girişir. Tüm bu hat boyunca şiddeti dönüştüren ve kurucu oybirliği sıfatı ile taçlanmış eşiği edimleştiren bir öznellik bulunmaz ve dahası, şiddetin yöneldiği ‘kurban’ hem kökensel bir rastlantılılıkla hem de simgesel düzen içerisindeki bir tür iç/dış hilesi ile işaretlenmiş olur. Kökendeki bu *karar bulunmayan kurucu olaya* karşılık ayin döngüsü ise bizzat *olaysız karar döngüsü* olarak karşımıza çıkar. Diğer deyişle, Girard’ın ikame kurban teorisinde, kurucu olayın

⁴²⁹ **A.g.e.**, s. 205 (Vurgu bize ait).

şiddetinde herhangi bir karar unsuru bulunmamaktayken, toplumsal düzenin ayin döngüsü içerisinde ise şiddetin yönlendirileceği simgesel hilede karar unsuru taklide (yeniden-üretime) indirgenir. Girard için ayinde ve onun şiddetinde olaysal nitelik bulunmayışının amacı, ayinin amacının her şeyin olduğu gibi sürmesini sağlamak oluşudur.⁴³⁰ Ayin bir yandan topluluğu kökene bağlarken diğer yandan kökendeki o ilk şiddet eylemini özgül bağlamında taklit eder. Köken ile topluluğun kendisi arasındaki bağ ayinle yeniden üretilirken, şiddetin başkalaştırılması izleği yine ayin içerisinde farklılaşır -ki Girard için bunun tek anlamı çözümdeki bir yıpranmadır. Ayinde şiddetin “bir nesneden diğerine geçme yetisinin ‘hileli’ kullanımı,”⁴³¹ bir yanda kökeni kendi şiddet ediminde gizleyerek yeniden üretirken, diğer yanda kurban edilebilir olanın simgesel dizgesine karar verirken karar unsurunu dışarda bırakmak hatasına düşer. Girard’ın ‘ikame kurban’ teorisindeki bu tutarsızlık ya da ‘Girard’ın hilesi’ olarak adlandırabileceğimiz bu teorik kaydırma, bizi şiddet ile karar mefhumunun daha tutarlı bir hattını kurma gerekliliğine yönlendirir.

III. KARAR ve ZORUNLULUK: ŞİDDETİN TRANSFORMASYONU

Birinci bölümde taklit eylemini gerçekleştiren ve gerçekleşmesi ile beraber önüne yerleşen kararsızlığı, çekinceyi ve tereddüdü toplumsal dizgeye aktaran bir toplumsal

⁴³⁰ A.g.e, s. 405.

⁴³¹ A.g.e, s. 26.

özneleşme edimi olarak *karardan* bahsetmiştik.⁴³² Karar edimini taklit bağları içerisinde özneleştirici bir mahiyetle donatan şey, gecikmenin, tereddüdün ya da kararsızlığın, taklitteki farklılaşmayı ve taklit hatları içerisindeki başkalaşmayı gerçekleştiren *mesafeyi* gerçekleştirmesidir. Karar edimini toplumsal bir edim yapan ise taklit eylemi ile beraber kararsızlığın yok olmaması, aksine, kararsızlığın taklit hatları içerisine havale ediliyor oluşudur. Öznel bir karar edimi ile bireysel kararsızlığı toplumsal düzendeki kararsızlık hatlarına aktaran çevrim, taklidin toplumsal birleşme (düşüncedeki tekleşme) eğilimi ile gelişen *toplumsal kararsızlık derecesindeki artışla* beraber gider. Bu anlamda taklit edimini önceleyen ve onun öznel koşullarını belirleyen tekil kararsızlıklar, ilk elde toplumsal bir olguyu ve genel bir benzerliği işaret etmiyor gibi görünse de düşüncedeki ve dolayısıyla taklitteki tekleşme süreçlerinin belirli bir eşiğinden itibaren genelleşmiş bir toplumsal kararsızlaşmanın, toplumsal düzendeki *için için bir istikrarsızlığın* olgusal varlığına dönüşür.

Çalışmamızın bu aşamasına değin geldiğimiz noktada her eşiğin çevresinde konuşlanan şedit biçimlerin bir tür karar aracılığı ile bir biçimden diğerine dönüştüğünü, belirli türden şiddetlerin içeri buyur edilip diğerlerinin dışarı atıldığını saptayabildik. Bir başka deyişle, Clastrés'in geçiş ya da eşik kavrayışının ardına yerleştirdiğimiz Girard'ın *ikame kurban* tezi vasıtasıyla, her karar edimine şiddetin zorunlu olarak eşlik ettiğini ve onun ardına yerleştiğini iddia edebiliyoruz. Ancak karar ile şiddetin bağıntısı, kararı takip eden şiddetin bu ardılığından ve eşlikçiliğinden çok daha girift ve karmaşık bir bağıntı olarak görünüyor, çünkü bir karar eylemini tanımlayan başlıca şey, onun ardına yerleşen

⁴³² Bu eserde, s. 137-144.

şiddet de dahil herhangi bir ardılı olmaktan çok tam da öncülüne yerleşen tüm öge ve olgulardan kritik ölçüdeki bağımsızlığı, bakımsızlığı olarak beliriyor. Diğer deyişle her karar eylemine, eğer gerçekten karar diyebileceğimiz bir eylem ise, öncüllerince tüketilemez ve onlara bağlı neden sonuç ilişkisiyle mutlak biçimde indirgenemeyecek bir boşluk yerleşiyor olmalıdır. Çalışmanın bu kısmında bu boşluğun neye dair olduğuna ve ilk elden kararın ardılına yerleştiğini görebildiğimiz şiddet olgusunun, karar edimini önceleyen boşluk ile ne türden bir bağıntısı olabileceğini tartışacağız. Bu şekilde karar edimini çevreleyen kavramsal tertibatı ve onun şiddet ile özgül ilişkisini irdeleyerek, karar ile şiddetin kökensel bağıntısını tutarlı ve tatmin edici bir şekilde izah edebilmek mümkün görünüyor.

Bu kısımda taklit hatlarında belirli bir genelliğe ulaşmış kararsızlık olgusunda kritik bir eşiği ifade eden siyasal karar'ın, toplumsal birliğe içkin olduğunu iddia ettiğimiz toplumsal bölünmüşlük üzerindeki siyasal biçimlenişini ve hangi kurumsallaşmalar arasında yerleştiğini takip edeceğiz. Taklit hatlarının yayılımını ya da farklı taklitler arasındaki geçişi gerçekleştiren toplumsal edim olarak kararın siyasal düzlemdeki formu, toplumsal bölünmüşlüğün toplumsal birlik düzleminde kavranabilir bir eşiğe ulaştığı momentte toplumsal birlikten neyin eksiltileceğine, neyin dışarı atılıp neyin içeri dahil edileceğine dairdir. Bu anlamda siyasal karar edimi, toplumsal birlik ile ona içkin olan toplumsal bölünmüşlüğün birbirleri arasındaki çevriminin şiddet düzeneklerini verir. Fakat karar ediminin şiddeti, onun yalnızca siyasal bir mahiyeti üstlenen toplumsal taklit dizgeleri içerisindeki geçişi sağlamasıyla sınırlı değildir. Her geçişin kendinde bir şiddeti

ifade etmesine ek olarak,⁴³³ karar ediminin öznel boyutunu oluşturan ve onu kuşatan belirlenemezlik ögesi, *karar zorunluluğunu* kendine dönüşlü bir şiddetin mahalline yerleştirir. Diğer deyişle karar ediminin şiddet olgusu ile ilişkisi, onun yalnızca dışsallaştırma ve içeri dahil etme süreçleri ile sınırlı değildir. Kararın kurucu bir edim olarak belirmesi, şiddetini kendi üzerinde bir çifte şiddet olarak örgütlemesi aracılığıyla şiddet ediminin ilişkisel boyutunu temellük etmesine dayanır.

Bu kısımda izleyeceğimiz hattı kuran ve karar nosyonunun çevresine konuşlanan üç ayrı bağıntıyı çözümlenmesiyle kararın toplumsal olarak şiddet ile olan özgül bağıntısına ulaşmak mümkün olabilecek. Bunlardan ilki Schmittçi bir perspektifte karar ile siyasal olanın içkin bağıntısından bahsederek karar ediminin uzamını, kararı meydana getiren boşluğu çevreleyen düzlemi belirlemek olacaktır. Schmitt'in *hukuk ile hukuk düzeni* arasında öne sürdüğü farka değinerek siyasal bir edim olarak kararın konumlandığı aralığın düzlemine ulaşacağız. Bu sayede toplumsal bölünmüşlüğün siyasal bir görünümü olarak hukuk ile hukuk düzeni arasındaki ayrımı veri alarak siyasal kararın toplumsal birliğin formuna dair koşullarına ulaşmış olacağız. Buradan hareketle, Benjamin'in hukuk ile şiddet arasındaki ilişkiyi çözümllediği *Şiddetin Eleştirisi Üzerine*⁴³⁴ metnini inceleyerek, siyasal bir edim olarak kararın hukuk içinde tanımlanmış toplumsal mesafe dizgelerinde ne türden şiddet biçimlerini işlettiğine ulaşacağız. Ancak karar

⁴³³ R. Girard, 2003, s. 54; G.W.F. Hegel, **Hukuk Felsefesinin Prensipleri**, çev. Cenap Karakaya, İstanbul, Sümer Yayıncılık, 2015, s. 61.

⁴³⁴ W. Benjamin, "Şiddetin Eleştirisi Üzerine", çev. Ece G. Çelebi, (der) Aykut Çelebi, **Şiddetin Eleştirisi Üzerine**, İstanbul, Metis Yayınları, 2010, ss. 19-42.

edimi, siyasal bir düzlemde kalacak olsak dahi, yalnızca hukukun alanı ile sınırlı değildir ve ona indirgenemez. Bu noktada, belirlediğimiz hat üzerinde dolaysızca adalet sorunu karşımıza çıkar ve karar edimiyle biçimlenmiş şiddetin salt hukuk-olmayanla, hukuka indirgenemeyecek olanla ilişkisi sorunsalının tartışılması gerekir. Benjamin'in bir tür *karar-verilemezlik* ile işaret ettiği bu soruna, Derrida'nın adalet ile kararın aciliyeti arasında kurduğu bağıntıya değinerek, karar ediminin şiddet biçimleri arasında ne türden bir dönüşümü ya da *transformasyonu* gerçekleştirdiğine dair bir sonuca ulaşmayı amaçlıyoruz. Böylece, bir edim olarak kararı incelediğimiz siyasal düzlemin hukuk ile bağıntısında sınırlı kalmayacak biçimde, karar kavramının şiddet olgusu üzerindeki işleminin toplumsal bağıntısına geri dönebilmiş olacağız. Sonuç olarak bu kısımda sırasıyla C. Schmitt, W. Benjamin ve J. Derrida'nın, karar olgusunun hukuki bağlamını siyasal bir düzlemde analiz eden düşünce hattının çözümlenişi ile siyasal olan ile hukuksal olanın arasına yerleşen karar'ın şedit mahallinin, toplumsal olana denk gelen görünüşlerinin bir topolojisini çıkarmayı deneyeceğiz.

A. Karar'ın Mahalli

Schmitt için bir siyasal birliğin normal durumunu kodifiye eden hukuk düzeninin kökeni herhangi bir şekilde norma değil, onu kuran kararın kendisine dayanır.⁴³⁵ Diğer

⁴³⁵ C. Schmitt, **Siyasi İlahiyat: Egemenlik Kuramı Üzerine Dört Bölüm**, çev. A. Emre Zeybekoğlu, 5. basım, Ankara, Dost Yayınları, 2016, s. 17.

deyişle bir hukuk düzeninin temelinde ne evrensel bir yasa ne de insanlığa içkin bir norm bulunur; hukuku kuran ve hukuk düzenini önceleyen şey bir karardan başka bir şey değildir. Bir hukuk düzeninin kökeninde başka bir hukuk düzeni yer alamaz. Yine de bu, bir hukuk düzeninin öncesinde başka bir hukuk olmayacağı anlamına gelmez; hukukların birbirinin önceli olamayacağı anlamına gelir. Bu anlamda hukuk düzenleri arasında hukuksal bir süreklilikten bahsedilemez ve zamansal olarak birbiri ardına dizilen hukuklar daima hukuk kurucu karar edimleri ile kesilmiş durumdadır. Hukukun ancak belirli bir anlamda -ileride daha açık bir şekilde izah etmeye çalışacağımız belirli bir anlamda- "dışı" sayılabilecek, egemenin karar edimine bağlanmış olağanüstü hâl durumlarında, verili hukukla sınırlı olmayan bir düzenin hukukundan sürekliliğinden söz edilebilir. Hukuku kuran, fakat o hukuk olmayan şey olarak karar edimi, paradoksal biçimde hem hukukun kökeninde hem de "o hukuk için" onun sınırında yer almaktadır. Karar ile hukuk arasındaki, ilkin birbirlerini dışlayarak gizleyen, fakat aynı zamanda içererek birbirlerini yeniden üreten özgül bağıntının taşıyıcısı Schmitt için 'egemen'dir ve egemen de bu işlevini olağanüstü hâle karar vermek suretiyle kendini tam manasıyla gerçekleştirerek yerine getirir.⁴³⁶ Olağanüstü hâl durumu bir sınır-durum olarak belirli bir anlamda hukukun dışında yer alırken, aynı zamanda bu hukuktan başka bir şey olan belirli bir düzenin, kökensel bir kararın ardılı olan bir düzenin devamı söz konusudur.⁴³⁷ Schmitt, kendi hukukunun dışına o hukukun içinde yerleşmiş olmaklığıyla çıkabilen özgül süreklilik ve kesintililik bağıntısını *devlet* olarak adlandırır:

⁴³⁶ A.g.e, s. 13.

⁴³⁷ A.g.e.

Olağanüstü halden bahsedebilmek için prensip olarak sınırsız bir yetkinin sözü konusu olması, yani mevcut düzenin bütünüyle askıya alınması gereklidir. Böyle bir durumda hukuk geri adım atarken devletin baki kalacağı aşikârdır. Olağanüstü hâl, anarşi ve kaostan farklı bir şey olduğu için hukuk düzeni değilse de, hukuki anlamda bir düzen hâlâ mevcuttur. Burada, devletin varlığı, hukuki normun geçerliliği karşısında tartışmasız üstünlüğünü kanıtlar. Karar, kendini tüm normatif bağlardan kurtarır ve gerçek anlamda mutlak hale gelir. Olağanüstü halde devlet, hukuku kendini koruma hakkına dayanarak askıya alır. "Hukuki düzen" kavramının iki unsuru burada karşı karşıya gelir ve kavramsal bağımsızlıklarını ispatlar. Kararın bağımsız unsuru normal durumda nasıl asgariye indirgenebiliyorsa, norm da olağanüstü halde yok edilir. Buna rağmen olağanüstü hâl, hukuki idrakın erişim alanında kalır çünkü her iki unsur -norm gibi karar da- hukuk çerçevesinde varlığını sürdürür.⁴³⁸

Schmitt'in "hukuki düzen kavramının iki unsuru" olarak bahsettiği, *kararın bağımsız unsuru ve norm ayrımı*, hukuk ile karar ediminin yerleştiği siyasal bağlamın temel mekanizmasını oluşturur. Karar edimi bir egemenlik performansı olarak sınır durumunda, olağanüstü halin ilanı olarak gerçekleşmektedir. Hukuki durum olarak adlandırılan olağan halin normatif düzlemi ise kelimenin tam manasıyla 'belirli' bir düzene denk düşer. "Olağanüstü hâl, sınıflandırılmayandır; genel kodifikasyondan uzak durur ama aynı zamanda spesifik hukuki form unsurunu -mutlak saflığıyla kararı- açığa vurur."⁴³⁹ Olağan durumun, hukuk düzeninin belirliliği onun başlıca karakteridir çünkü,

⁴³⁸ A.g.e, s. 19, 20.

⁴³⁹ C. Schmitt, 2016, 20

Schmitt'in de belirttiği gibi "her hukuk *durumsal hukuktur*."⁴⁴⁰ Bunun ilk anlamı hukukun ancak "genel norm"lar vasıtasıyla gelişebilir, uyarlanabilir, kodifiye edilebilecek bir düzenliliğin söz konusu olduğu yerde anlamlı olabildiğidir. Bir diğer deyişle hukuk, yalnızca belirli bir (siyasal) düzenin kodifiye edilmiş normatif alanı içinde söz konusu olabilir ve bu düzlem içinde olağan durumun işleyişine spesifik sınırlar dahilinde hizmet eder. Bu sınırlar dahilinde norm herkes içindir. Bu nedenle "norm, homojen bir ortama ihtiyaç duyar."⁴⁴¹ Demek oluyor ki norm, ancak sayılmış ve tescillenmiş ayrılıklar düzleminde geçerlidir. Hukukun geçerliliği ortamın homojenliğine bağlıdır. Siyasal birlik olarak adlandırılan insanlar topluluğunun olağan durumu, tam olarak bu normatif düzende tâbi tutuldukları homojenliğe denk düşer

Kavramsal olarak siyasal birlik, normatif homojenlikle nitelenen hukuki anonimlik ile siyasal eşitsizlik ile nitelenen egemenin toplamından oluşur. Ancak siyasal birlik olağan durumda kendiliğinden iki ayrı parça olarak görünmez, çünkü hukuk düzeninin olağan işleyişi içinde belirli olan "homojen ortam" ile siyasal birlik bir ve aynı şey olarak görünür. Bu durumda iken siyasal birliğin egemenlik ögesi normatif düzeneğin içinde ancak bir belirlenemezlik, hukuki bir karar-verilemezlik olarak gizlidir. Hukuktaki karar ögesi bir yandan norm ve olağanüstü hâl arasındaki ilişkinin mutlak olarak belirlenemezliği ile, diğer yandan normun durum içinde işletilmesine dair duyulan yoğun 'arzu' ile yer alır. Diğer deyişle, hukuktaki karar ögesinin norm üzerindeki olağan etkisi, normun verili durumda uygulanıp uygulanamayacağına dair yoğun bir "karar

⁴⁴⁰ A.g.e.

⁴⁴¹ A.g.e.

zorunluluğu” olarak kendini gösterir.⁴⁴² Olağan halde hukuk düzeninden ayrılamayacak olan bu karar zorunluluğu normatif düzenlemenin cevapsız kaldığı yerde tek koşul olarak karşımıza çıkar. Bu anlamda karar zorunluluğunu paradoksal kılan ve egemenin kritik konusu haline getiren, olağan durumda normun *geçerli olup olmadığına dair* kararın kendisidir. Verili normun geçersizliğine dair karar hukuksal belirlenemezlikle kuşatılmıştır ve tam da bu nedenle normun geçerli olmadığına dair karar bir tür *saf karar* olarak karşımıza çıkar.

Siyasal birliğin egemenlik edimi olağan durumdaki normatif *karar zorunluluğu* ile olağanüstü halin varlığına dair hukuki *belirlenemezlik* arasında potansiyel olarak her normatif performansta salınır. Egemen, birinci durumda hukuk içinde normun uygulanır olup olmadığına dair bir karar ögesi olarak gizil iken ikincisinde, hukuk düzeni içerisindeki bu görece atıllığından sıyrılarak siyasal birliğin kurucu bölünmesinin ayrıçalarını yeniden tanımlama zorunluluğu ile somut bir şekilde belirir. Egemenlik ediminin istisnai anlardaki belirleyici ve tayin edici karakteri bu noktada karşımıza çıkar. Olağanüstü hâle karar verilen istisnai an hukuksal durumdaki normun uygulanmasına dair *karar zorunluluğu* ile normun geçerliliğine dair *belirlenemezliğin* üst üste binmesi ile oluşur. Egemenin siyasal birliğin hukuki durumuna nazaran ayrık konumu da bu *çifte karar-verilemezlik* içinde belirir. Normun işlevsizleşerek belirli bir hukukun geriye çekildiği ve egemenin siyasal birlikle baş başa kaldığı olağanüstü halde siyasal birliğin sürekliliğinin (bekasının) konusu olduğu ‘olağan’ hali ortaya çıkar: Onun hali hazırda bölünmüş oluşu. Bu nedenle hukuk ile hukuk düzeni Schmitt için ayrı karar düzeylerini ifade eder ve hukukun geriye

⁴⁴² A.g.e.

çekildiği anda egemenin kararıyla olağanüstü hale karar verilerek sürekliliğinin amaçlandığı şey, toplumsal bölünmüşlüğü'nün siyasal formu olarak biçimlenmiş hukuk düzeninin ta kendisidir. Diğer deyişle siyasal birliği tanımlayan başlıca ayırım, hukuk ile hukuk düzeni arasındaki, hangisinin geçerli olduğuna dair kararın yalnızca egemenin karar verebildiği ayırımdır. Siyasal birlik dost ve düşman ya da yasa ve egemen olarak bölünmesinden evvel *durumsal hukuk* ve *hukuk düzeni* olarak bölünmüştür. Toplumsal birliğe içkin olan bölünmüşlüğü'nün egemen nezdindeki görünümü olan bu bölünme, siyasal birliğin hukuki statüsüne dair kendini bir biçimde dayatan karar zorunluluğunun ortaya çıktığı mahal olarak belirir ve karar edimini bir zorunluluk haline getiren, bu mahallin bir çifte karar-verilemezlik ile kurulmuş oluşudur. Bu düzlemde karar ediminin şiddet ile bağıntısı ise siyasal birliğin Schmitt tarafından formüle edilen daha 'varoluşsal' bir düzeyine denk düşer.

Schmitt için siyasal kavramı, kendi özgül kategorileri aracılığıyla ayrık ve biricik bir varoluşsal konumu üstlenir.⁴⁴³ Siyasal kavramının varoluşsal boyutunu açıklamak üzere Schmitt'in ilk hamlesi onun devlet kavramı ile farkını ortaya koymaktır: "Siyasal kavramı devlet kavramından önce gelir. (...) Devlet, sözcük anlamıyla ve tarihsel varlığı itibariyle, bir halkın hakikaten özel nitelik arzeden bir durumudur; hem de tayin edici anda, nihai belirleyici olan durumu."⁴⁴⁴

⁴⁴³ D. Türk, **Öteki, Düşman Olay: Levinas, Schmitt ve Badiou'da Etik ve Siyaset**, İstanbul, Metis Yayınları, 2013, s. 108.

⁴⁴⁴ C. Schmitt, **Siyasal Kavramı**, çev. Ece Göztepe, 3. basım, İstanbul, Metis Yayınları, 2014, s. 49.

Siyasal kavramının devlet kavramından önce gelişi en basit anlamıyla, devlet kavramının siyasal kavramı tarafından kapsandığı anlamına gelir. Devlet, tarihteki ne ilk siyasal birlik biçimidir ne de sonuncusu olacaktır; yalnızca onun belirli bir mekân/zamandaki bir nevi görünümünden ibarettir, denebilir. Ancak bu onun "tayin edici anda, nihai belirleyici olan durumu" oluşuna zeval getirmez. Keza devlet kavramından farklı olarak siyasal kavramının içeriğinde "özel nitelik arzeden bir durum" bulunmaz. Bir diğer deyişle siyasal kavramının varoluşsal sonuçlarını gerçekleştirebilecek edimsel kuvvet -bu belirli zaman/mekânda- ancak devlette mevcuttur. Ancak siyasal kavramında ilk elde tespit edilebilecek temel bir kategorik ayrım bulunur: Dost ve düşman ayrımı. Schmitt, "siyasal eylem ve saikleri açıklamada kullanılabilecek özgül siyasal ayrım"ın dost ve düşman ayrımı olduğunu belirtirken, bu ayrımın içeriğe ilişkin nihai bir tanım getirmeyişinin özellikle üzerinde durur.⁴⁴⁵ Kavramsal düzlem ile olgusal düzlem arasında Schmitt'in koyutladığı öne sürülebilecek bu başkalık, süreksizlik ve hatta bazı durumlarda bakışsızlık, Schmitt'in düşüncesinin birincil zorlu yanı olmakla beraber, düşünce hattını oluşturan sarih ayrımların üretildiği aralık (açıklık, yarıklık) olarak da işlev üstlenir. Çünkü siyasal kavramını özgül durumda varoluş kipliği olarak edimleştirebilecek tek entite ancak *siyasal birlik*'tir. Diğer deyişle, olumsal fakat bir o kadar "tayin edici" ve belirleyici varlığıyla *siyasal birlik*'in varlığı, *siyasal kavramının* varoluşsal öncülüdür. Tıpkı siyaset bilimi açısından siyasal kavramının devlet kavramını öncelenmesi gibi, varoluşsal açıdan da siyasal birliğin gerçek varlığı siyasal kavramını önceler. Türk'ün son derece güzel şekilde belirttiği gibi, Schmitt'in düşüncesinde *siyasal*

⁴⁴⁵ A.g.e, s. 58.

birlik hem siyasal olanı anlamak bakımından hem de kavram ile olgu arasına yerleşen Schmittçi açıklıkta manivela işlevi gören bir "tutamak noktası"dır.⁴⁴⁶

Siyasal kavramının kategorik ayrımı olarak dost ve düşman, yalnızca "hukuki" konumların bir tasvirini değil, aynı zamanda kritik bir varoluşsal anlamı da üstlenir. Siyasal ayrımın ya da karşıtlığın siyasal birliğin varoluşsal sınırlarını kavramsal olarak işaretlediği yerde aynı zamanda kavram ile olgu arasındaki ayrım da ortadan kalkar. *Siyasal kavramının* merkezine dost ve düşmanın kim olduğunun ayırt edilmesi yerleştirildiğinde, siyasal kararın kendisi siyasal birliğin varoluşsal sınırına konuşularak kavramı dolaysızca edime geçirmiş olur. Diğer deyişle *siyasal kavramı* karar aracılığı ile siyasal olana dönüşür. En nihayetinde dost ve düşmanın kim olduğuna dair yapılan siyasal ayrıma daima siyasal birliğin ötekisi olarak düşmanın varlığının bir tanımı eşlik eder ve birlik açısından bu, "somut çatışmada yabancının varlığının, kendi varolma hakkının reddi anlamına gelip gelmediğine" dair verilecek bağımsız kararı zorlar.⁴⁴⁷ Siyasal kavramına içkin olan ayrımı varoluşsal olarak objektif ve özerk bir konuma getiren "kavramsal sınır"da yer alma durumu, böylece gerçek yaşamı da tehdit edebilecek çatışma ihtimalini de aynı anda ifade etmiş olur. Bu anlamda düşman, daima "gerçek" bir mücadele olasılığının konusudur. Siyasal kavramının siyasal birliğin varoluşsal sınırına denk düşmesine koşut biçimde, ölüm ya da ölüm olasılığı siyasal olanın varoluşsal belirleyiciliğini tescil etmiş olur.

⁴⁴⁶ D. Türk, 2013, s. 115.

⁴⁴⁷ A.g.e.

Düşman, antipatik duygularla nefret ettiğimiz kişisel hasmımız da değildir. Düşman sadece, gerçek bir olasılık olarak, insanlardan oluşan bir bütün karşısında mücadele eden benzer bir bütündür. [...] Düşman kavramı, gerçek bir mücadele olasılığını gerektirir. (...) Dost, düşman ve mücadele kavramları hakiki anlamlarını, fiziksel öldürmeye dair gerçek bir olasılıkla kazanır. Düşmanlık, ötekinin varoluşsal olumsuzlanması olduğundan, savaş da düşmanlıktan doğar. Savaş, düşmanlığın en uç noktada somutlaşmış halidir. Düşman kavramının bir anlamı olduğu sürece, savaşın gerçek bir olasılık olarak varlığını sürdürmesi gerekir.⁴⁴⁸

Siyasal dost/düşman ayrımının gerçek bir mücadele olasılığıyla varoluşsal bir mahiyete büründüğü siyasal karşıtlık, dost ve düşmanın birbirlerini zorunlu olarak öldürecekleri, şiddetin kaçınılmaz olduğu anlamına gelmez; ölme ve öldürme olasılığının, fiziksel öldürmeyle sonuçlanacak çıplak şiddetin ortaya çıkma olasılığının her daim mümkün olduğu anlamına gelir. Schmitt açısından siyasal karşıtlığı "en yoğun ve uç karşıtlık" yapan şey gerçekten de onun daima ölme ve öldürme olasılığını, şiddet riskini ihtiva etmesidir.

Fiziksel şiddet ve ölme/öldürme olasılığının dost düşman karşıtlığındaki en yoğunlaşmış hali savaştır. Schmitt savaşın, siyasetin nihai hedefi, amacı ya da içeriği olduğu fikrine karşı çıkar, ancak, "gerçek bir olasılık" olarak siyasal eylem ve davranışlara neden olma kapasitesi hasebiyle siyasal olan için bir tür önkoşul olduğunu belirtir.⁴⁴⁹

⁴⁴⁸ **A.g.e.**, s. 59, 63.

⁴⁴⁹ **A.g.e.**, s. 64.

Savaşın bizzat gerçek hayatlar üzerindeki yaşam ve ölüm arasındaki belirleyici etkisi, siyasal karşıtlığın varoluşsal etki kapasitesinin hem nedeni hem de sonucudur. Savaş olasılığı ile koşullanan siyasal karşıtlık aynı zamanda bir birliğin de siyasallaşma kapasitesinin en uç noktasıdır.⁴⁵⁰ Schmitt, savaşın kendisinden ziyade siyasal birliğin savaşılabilmek kapasitesiyle, savaşa karar verme kabiliyetiyle daha çok ilgilidir. Zira siyasal birliğin mevcudiyetini kuşatan kapasite, onun gerçekten var olup olmadığını belirleyen moment, tam da *kriz anında* savaşa, "tayin edici anda" dost ve düşmanın kim olduğuna dair kararı üretebilmesine bağlıdır. Bir kapasite olarak siyasal birliği tam anlamıyla gerçekleştiren edim *kriz anındaki* siyasal karardır: "Siyasal birlik ya dost-düşman ayrımını belirleyen ve bu anlamda egemen olan birliktir (mutlakiyetçi anlamda değil) ya da siyasal birlik mevcut değildir."⁴⁵¹

Kriz anındaki karar, siyasal karşıtlığın var olup olmadığına ya da karşıtlığın siyasal olup olmadığına dair karardır. Türk'ün de belirttiği gibi, kriz anı, daima, siyasal birliğin varlığının tehdit altında olup olmadığına dair kararının da ifadesidir.⁴⁵² Diğer deyişle kriz anını niteleyen şey, siyasal karşıtlığın ne olduğunun belirlenişine eşlik eden bir varoluşsal tehdidin mevcut olup olmadığına dair bir *çifte karar-zorunluluğudur*. Madalyonun bir yüzü siyasal birliğin tehdit altında olup olmadığına, diğeri de siyasal ayrımın nasıl yapılacağına dairdir. Siyasal birliğin varoluşu ile birliğin kriz anındaki varoluşsal kararı

⁴⁵⁰ **A.g.e**, s. 68.

⁴⁵¹ **A.g.e**, s. 69.

⁴⁵² D. Türk, 2013, s. 118.

arasındaki bu paralellik, kriz anlarının istisnai niteliğini aynı zamanda siyasal birliğin mahiyeti üzerinde belirleyici kılar.

Siyasal birliğin kendi içerisi ve -kriz anlarında- kendine ait olan dışıyla kurduğu bağlamsal ilişkide karar, dışarıdan neyin içeriye buyur edileceğine ve dışarıya neyin atılacağına dair bir şiddet olarak ortaya çıkar. Kararın mahalli ise kararın gerekliliğine dair bir *çifte karar-verilemezlik* ile krizin mevcudiyetine ilişkin bir *çifte karar-zorunluluğu* arasına yerleşir. Karar olgusunu kuşatan bu çifte açmaz, Schmitt, Benjamin ve Derrida'nın burada inceleyeceğimiz metinlerini farklı sorunsallaştırmalar altında birleştiren temel hat olarak karşımıza çıkmaktadır. Schmitt'in siyasal birlik, egemen, hukuk ve olağanüstü hâl üzerine tezleri bize siyasal kararın bir tür çifte belirlenemezlik ile kurulan mahallini tespit etmemize imkân verse de, kriz anına özgülediği şiddet olasılığının varoluşsal niteliğine dair çözümlemesi şiddet olgusunun 'olağan durumda' hukuk içerisine hangi karar mekanizmaları aracılığıyla yerleşmiş olduğu hususunda sessiz kalır. Schmitt'in egemeni hukuk düzenine önceleyen yaklaşımı, hukuktaki şiddeti ve şiddetin hukuksal işlevini göz ardı ederek, karar edimi ile şiddet olgusunun bağıntısını kriz anları ile sınırlı olarak inceler. Diğer deyişle, Schmittçi düşünce içerisinde egemenin belirlediği istisnai hâlin mevcudiyetine karar verme anı dışındaki hukuki durumda şiddetin hukuk düzenini kuran karar ile girdiği ilişki yeterince belirgin değildir. W. Benjamin'in *Şiddetin Eleştirisi Üzerine*⁴⁵³ metninin incelenmesiyle, "şiddeti kuran ve onun hukuk

⁴⁵³ W. Benjamin, "Şiddetin Eleştirisi Üzerine", çev. Ece G. Çelebi, (der) Aykut Çelebi, **Şiddetin Eleştirisi Üzerine**, İstanbul, Metis Yayınları, 2010, ss. 19-42.

olmasını sağlayan kaynağı ve formu"⁴⁵⁴ tespit etmek ve hukuk dzenini içine yerleşmiş karar ediminin, şiddet edimini kapsadığı sınırı özömlmek mÖmkÖn olabilecektir.

1. Hukuk ve şiddetin Sınırı

Benjamin *şiddetin Eleştirisi Üzerine* metninde şiddetin hukuk ve adaletle olan ilişkisini ortaya çıkarmak üzere bir şiddet eleştirisi kuramı oluşturur. Bu anlamda Benjaminci bir şiddet eleştirisi hukuk ve adalet nezdinde iki ayı katman öne sürerek ve şiddetin bu katmanlar nezdindeki ayrı ayrı mahiyetini özömler. Keza tüm metin, bu iki katmanın birbirine geçip dolaştığı, kurulabilecek mevcut ilişkiselliklerin ancak geçiş hatlarındaki muğlaklıklarla belirginleştiği karmaşık bir izleği takip eder. Ancak yine de daha en baştan metni kat edecek bir ayırım tespit edilebilir: En nihayetinde tutarlı bir şiddet eleştirisinde karşımıza çıkan ilk kabul hukuk ile adaletin ayrılığı, farklılığıdır. Bir diğer deyişle şiddetin eleştirisinde hukuk ve adalet, şiddetin biçimlerini belirleyen ve doğal olarak tanımını da etkileyen iki ayrı gerçekleşme düzlemi olarak belirir. Hukuk ve adalet birbiriyle bağlantılı, fakat farklı ve hatta birbirine karşıt düzlemler olarak şiddetin her türünün tüm bağlamalarını kuşatır ve nihayetinde metin, *karar-verilemez* olanın sınırına dayanır. Benjamin'in hakiki bir şiddet eleştirisinde zaruri gördüğü kavramsal hattı şu önermesinden çıkarmak mÖmkÖndür: "Müessir bir sebebin kelimenin veciz anlamıyla herhangi bir biçimde şiddete dönüşmesi, ahlaki ilişkilere nüfuz etmesi sayesinde

⁴⁵⁴ A. Çelebi, "şiddete Karşı Siyaset Hakkı", **a.g.e**, s. 261.

gerçekleşir. Şiddet ve ahlak arasındaki ilişkinin çerçevesi, hukuk ve adalet kavramları tarafından çizilir."⁴⁵⁵

Benjamin'in koyutladığı ilk katman şiddet ile ahlaki ilişkilerin şiddetin tanınması hususundaki belirleyici bağıntısıdır. Şiddet ancak ahlaki ilişkiler alanında, ona temas ederek ve onun aracılığı ile anlamlandırılabilir. Bir diğer deyişle hangi eylemin şiddet olup olmadığı ancak ahlaki ilişkiler düzeyinde tanımlanabilir. Şiddet ile ahlakın ilişkisini kuşatan bağlam ise hukuk ile adalettir. Öyleyse şu aşamada Benjamin'in *Şiddetin Eleştirisi Üzerine* metnini kat edebilmek için şiddetin hukuk ve adalet kavramlarıyla ayrı ayrı kurduğu bağlamların ne anlama geldiğini ve özgül olarak bu bağlamların birbirlerinin içine geçerek belirginleştiği noktaları tespit ederek şiddet olgusunun hukuk nezdindeki çeşitli biçimlenişlerini birbirinden ayırmak gereklidir.

Benjamin ilkin *hukuksal düzlemin içinden* şiddetin hukuk ile ilişkisini çözümlenmeye girişir. Bu öncelikle hukukun düzleminde kalarak, hukukun dizgesi içinden şiddetin hangi kavramlarla tanındığına dair bir soruşturmayı ifade eder. Hukuk düzlemi içinden şiddetin öncelikli konusu, hukuk ile adaletin araç/amaç bağıntısı içinde şiddetin karşılık geleceği konuma ilişkindir. Burada Benjamin, doğal hukuk kavrayışı ile pozitif hukuk kavrayışı arasındaki ortaklığı tespit eder. Öyle ki her iki hukuk kavrayışı da hukuk ile adalet arasındaki ilişkinin amaç ve araçlar arasında kurulan belirli bir bağıntı olduğu noktasında ortaklaşır. Ancak Benjamin, hukukun hukuksal teorileri olarak

⁴⁵⁵ W. Benjamin, 2010, s. 19.

adlandırabileceğimiz, pozitif ve doğal hukuk doktrinlerinde yer aldığı haliyle araçlar nosyonunu kendi şiddet eleştirisine seferber etmek üzere devşirmeyi amaçlamaz; amacı, hukukun hukuksal düşüncesinden yola çıkarak, şiddetin hukuk düzleminin dışında kalan tanımına ulaşmaktır. Benjamin şiddetin ancak hukuksal araçlar nezdinde kavranabilir olduğuna kanidir, fakat hukuksal doktrinlerde hukuku niteleyen belirli amaç-araç ilişkisindeki araçlar, şiddetin kendisinden ziyade, yalnızca "şiddetin kullanıldığı durumlara dair bir ölçüt"ü içermektedirler.⁴⁵⁶ "Şiddetin kendisini" anlamak bakımından hukukun araçlarını merkeze almak ilk adım olarak doğrudur, fakat hukuksal düzlemde kalındığında bu araçlar düzeyi, yalnızca şiddetin 'gerekliliğini' tespit etmeye olanak vermektedirler.⁴⁵⁷ Bir diğer deyişle, bir hukuk düzenini niteleyen amaç-araç ilişkisindeki araçlar nosyonu bir şiddet eleştirisini en fazla şiddetin kullanıldığı durumlara dair ölçütlerin tespit edilmesine vardırabilir. Bu düzeyde bir soru amaçların haklı ya da adil olup olmamasıyla ilgilenmez ve/fakat daha da kritik olanı, "adil amaçlara hizmet eden bir araç olarak da olsa" şiddetin ahlaki olup olmadığı sorusunu göz ardı eder.⁴⁵⁸ Benjamin ise bu sorunu çözmek üzere "daha incelikli bir ölçüte", "hizmet ettikleri amaçlara bakılmaksızın *salt araçlar* alanında kalan bir ayırım"ı oluşturmaya yönelir. Hukukun amaç/araç diyalektiğinin dışında yer alan bu *salt araçlar* alanı, Benjamin'in hukuksal doktrinlerden kopardığı şiddet eleştirisi izleğini oluşturan ilk halka olur. Benjamin *salt araçlar* kavramını öne sürerek, *hukukun amaçlarıyla tanımlanmış olan* şiddet düzeyinden başka bir düzeyde şiddetinin araçsal boyutuna yönelmeyi amaçlar. Çünkü Benjamin için "yanıtlanmayı bekleyen soru, şiddetin ilkesel düzeye, adil *amaçlara* hizmet

⁴⁵⁶ W. Benjamin, **a.g.e.**

⁴⁵⁷ **A.g.e.**, s. 21.

⁴⁵⁸ Bkz. **a.g.e.**, s. 19.

eden bir araç olarak da olsa ahlaki olup olmadığıdır.”⁴⁵⁹ Ahlak sorununun öne sürülmesi ile şiddetin hukuk içindeki belirlenimiyle sınırlı kalınmayacak şekilde, hukuk ile adalet arasındaki sınırdan yola çıkılarak şiddetin bütünsel bir tanınma düzeyine adım atılmış olunur.

Bu soruyu cevaplamak üzere Benjamin, hukuk düzenine hukukun içerisinden değil, *salt araçlar* kavramı ile dolayımını oluşturduğu hukuk-dışı bir düzeyden yaklaşır. Benjamin doğal hukuk ekolü ile pozitif hukuk ekolünün adalet ve amaç/araç ilişkisini formüle edişlerindeki farkın, esasında spesifik bir ortaklığı işaret ettiğini⁴⁶⁰ göstermek suretiyle ulaştığı şu sonucu kendine çıkış noktası olarak alır: Bir nedenden dolayı hukuk, bireylerin elindeki şiddeti kendine bir tehdit, bir tür tehlike olarak görmektedir ve bu şiddete el koymayı amaçlamaktadır. Bunun nedenini Benjamin şöyle açıklar: "Hukukun şiddet tekeline bireye karşı ele geçirmekteki menfaati, hukuksal amaçların korunması saikiyle değil, hukukun salt kendisini koruma saikiyle açıklanabilir; hukuk dışındaki şiddetin, ulaşılmak istenen amaçlar dolayısıyla değil, bu şiddetin salt hukuk dışında olması nedeniyle hukuku tehdit ettiği saptamasıyla."⁴⁶¹ Hukukun şiddet tekeline 'kıskanç' sayılabilecek bir biçimde bireye karşı ele geçirmesine dair Benjamin'in formülasyonu kritik bir noktaya işaret eder: Hukukun bir *menfaati* vardır ve bireylerin elindeki şiddet bu menfaati şiddetin bireysel amacı dolayısıyla değil, verili hukukun dışında olması sebebiyle tehdit etmektedir. Benjamin için hukukun dışındaki şiddetin hukuku tehdit

⁴⁵⁹ **A.g.e.**, (vurgu bize ait).

⁴⁶⁰ Bkz. **a.g.e.**, s. 20-22.

⁴⁶¹ **A.g.e.**, s. 23.

edebilmesinin tek bir anlamı olabilir: Şiddetin hukuk yaratma kapasitesi. Bireysel şiddet, kendi özerk amacının ötesinde, daima “yeni hukuk yaratma tehdidiyle” hukukun karşısına çıkar.⁴⁶² Bir diğer deyişle hukukun bireylerin elindeki şiddeti kendine bir tehdit olarak görüşü, bu şiddetin bireysel amacının hukukun amacıyla uyumsuzluğundan öte, şiddetin özgül etkisinin verili hukukun dışında yer alması nedeniyledir. Bir anlamda hukuk, kendi dışında konumlanan bir şiddette kökeninin anısını hatırlar. Bireylerin elindeki şiddete karşı şiddet tekeli bir tür kıskançlıkla ele geçirme arzusunun temelinde, kendi belleğine kazınan şedit kökeni yatar. Hukukun kendi dışındaki şiddete karşı duyduğu kendini koruma içgüdüğü tam da bu gerçeğe dayanır: Bir şiddetin daima yeni bir hukuk kurma kapasitesi vardır, zira her hukukun kökenine kayıtlı olan şey bizzat bir şiddettir. Benjamin, bireylerin “doğal amaçlara yönelmiş her türlü şiddetini ele geçirmeye” yönelik modern hukuksal eğilimi, şiddetin sahip olduğu hukuk kurucu kapasiteye bir kanıt olarak gösterir.⁴⁶³

⁴⁶² **A.g.e**, s. 25. Benjamin burada “büyük suçlu” imgesinin insanlar üzerinde yarattığı hem korku hem de hayranlık uyandırıcı etkisini örnek verir: “Hayranlık, suçlunun eyleminden değil, sadece taşıdığı şiddetten kaynaklanabilir. Günümüzde hukukun hayatın tüm alanlarında bireylerin elinden almaya çalıştığı şiddet, gerçekten de tehditkâr bir biçimde ortaya çıkıyor; üstelik hukuk tarafından alt edilirken de kitlelerin hukuka aykırılığa duyduğu sempatiyi tahrik ediyor. Şiddetin nasıl bir işlevle hukuka karşı haklı olarak bu denli tehdit edici bir nitelik arzettiği, bu kadar korkutucu olabildiği hususu, şiddetin mevcut hukuk düzeninde bile halen tekâmül edebildiği bir alanda aranmalıdır” (**A.g.e**, s. 23). Hukukun, kendi konusunu oluşturan tarafların menfaatlerinin dışında, kendine ait bir menfaate sahip olarak bir tür ‘üçüncü taraf’lığı üstlenmesine dair, bkz. Ö. Agtaş, **Ceza ve Adalet**, İstanbul, Metis Yayınları, 2013, s. 89- 86.

⁴⁶³ W. Benjamin, 2010, s. 25.

Hukukun şiddetine hukuk dışı şiddetin hukuksal mahiyeti üzerinden, hukukun kendi dışındaki şiddete karşı duyduğu kaygı ve onu ele geçirme çabasından yola çıkan Benjamin, *hukuk koruyucu şiddet* ve *hukuk kurucu şiddet* ayırımına ulaşır: “Şiddetin her türlü bir araç olarak ya hukuk kurar ya da hukuku korur. Eğer iki nitelikten birisi üzerinde hak iddia etmiyorsa, geçerliliğinden kendi rızasıyla vazgeçmiş demektir.”⁴⁶⁴ *Hukuk kurucu şiddet*, kendine ait doğal bir amacı bulunması nedeniyle şiddeti hukuk dışı olan ve şiddeti, amacı doğrultusunda zafere ulaştığı ölçüde hukuk kurması söz konusu olabilen şiddet türüdür. Bunun karşısında -ya da sonrasında- ise Benjamin'in *hukuk koruyucu şiddet* olarak adlandırdığı, hukukun kendi şiddeti bulunur. Bu şiddetin niteliği, hukuk içinde belirlenmiş amaçların sürekliliğini ve korunmasını sağlamaktır. "Hukuk kurucu şiddetten beklenen, zafer yoluyla kendisini kanıtlamasıysa, hukuku koruyan şiddet de kendisine yeni amaçlar belirleme kısıtı altındadır."⁴⁶⁵

Şiddetin hukuk kurucu ve hukuku koruyucu nitelikleri arasındaki ayırım, bu şiddet biçimleri arasındaki amaç farklılığına dayanır. Hukuk koruyucu bir araç olarak şiddetin amacı, hukukun kendi selametini, hukuksal iktidarını korumaktır. Hukuk kurucu şiddet

⁴⁶⁴ **A.g.e.**, s. 29.

⁴⁶⁵ **A.g.e.**, s. 28. Benjamin hukuk kurucu şiddetten bahsederken doğal amacı doğrultusunda zafere ulaşan şiddetin nihayetinde bir barış ya da anlaşma töreni ile iktidara evrilme sürecinde çarpıcı bir hukuk kurma eşiği görür. Hukukun dışındaki şiddet, yani mevcut hukuktan başka bir amaca sahip olan şiddet ya da karşıt amaçlara sahip olan karşılıklı şiddetler ancak başarılarına eşlik eden bir tür törensel dolayımından geçerek hukuksal bir iktidara, daha doğru bir ifadeyle hukukun iktidarına dönüşebilmektedir. Diğer deyişle, belirli bir doğal amaca hizmet eden şiddet muzaffer olduğunda, ilksel amacından başka bir şeye dönüşerek bir hukuk kurabilmektedir.

ise basitçe yeni bir hukuk kurmayı amaçlar. Hukuk kurucu şiddet verili hukuka kendi amaçları doğrultusunda saldırırken, hukuk koruyucu şiddet ise kendi hukuku dışındaki her amacın şiddetine, hukuk kurma potansiyeli nedeniyle, hukuksal şiddeti ile karşılık verir. Ancak hukuk kurucu şiddet ile hukuk koruyucu şiddet arasındaki fark amaçları arasındaki fark iken, birer araç olarak her iki şiddet türünün de *bir amacı olması* doğrultusunda hukuksal iktidara yönelme ortaklığı bulunur. Diğer deyişle amaçlarındaki farklılık onları bir araç olma noktasında sabitler ve hukuksal düzen içinde birbirlerinin yerine geçebilen, dönüşlü şiddet tipleri içine sokar. Belirli bir hukukun perspektifinden birbirine son derece zıt görünen bu iki şiddet tipi, amaçladıkları hukuksal iktidar nezdinde aynı düzleme denk düşer. Bu nokta ile beraber Benjamin, Sorel'in *proleter genel grev* ile *siyasal genel grev* ayrımına dayanarak,⁴⁶⁶ hukuksal bir iktidarı amaçlamayan, başka bir tabirle, hukuk içerisinde tanımlanabilir bir amacı olmayışı itibarıyla *saf araç* olarak adlandırdığı yeni bir kategori öne sürer. Derrida, Benjamin'in saf araçlar kategorisini seferber etme tarzından şu şekilde bahseder:

İki şiddet, kurucu şiddet ile koruyucu şiddet arasında bir ayrım yaparak başladığı halde, Benjamin bir an gelir, bu şiddetlerden birinin diğerinden o kadar da radikal bir biçimde ayrı, heterojen olamayacağını teslim etmek zorunda kalır; çünkü kurucu şiddet denen şiddet koruyucu şiddet tarafından bazen 'temsil edilir' ve zorunlu bir biçimde, kelimenin en kuvvetli anlamıyla, tekrar edilir.⁴⁶⁷

⁴⁶⁶ Benjamin'in Sorelci *proleter genel grev* ve *siyasal genel grev* ayrımı üzerine tartışması için, bkz. W. Benjamin, 2010, s. 32-35.

⁴⁶⁷ J. Derrida, 2010, s. 81.

Saf araçlar kategorisini öne sürmesiyle Benjamin, Sorel'in proleter genel grev ve siyasal genel grev ayrımı üzerinden ilk kez şiddet olan ve şiddet olmayandan bahsetmeye başlar: Siyasal genel grev "çalışma koşullarının salt biçimsel bir değişimini amaçlaması nedeniyle şiddet içerir." Proleter genel grev ise "saf bir araç olduğundan şiddet içermez."⁴⁶⁸ Proleter genel grev, hukuk üzerinde yeniden tesis etmeksizin yıkımı barındıran amaçsızlığı ile bir "saf araç"tır ve şiddet olarak kabul edilemez. Hukukun yeniden tesis edilmesini sağlayacak zafere kadir değildir, çünkü hukuk kurmaya tahvil edilecek biçimsel bir amacı bulunmaz. Benjamin saf araçlardan bahsederken hukuk-dışı bir alandan dahi konuşmamaya başlar; artık söz konusu olan hukuktan tamamen başkalıktır; hukuka indirgenemez olandır.

Saf araçlar kategorisi başka bir "şiddeti tanıma" sorununu ve şiddet ile hukuk bağıntısını önümüze serer. Saf araçların ise kendine ait iki ayrı kategorisi bulunur: Dolaylı (sübjektif) saf araçlar ve dolaysız (objektif) saf araçlar. Saf araçlar kategorisi, Benjamin tarafından "şiddetsiz" olarak tanımlanan "çözüm" edimlerini ifade eder.⁴⁶⁹ Saf araçların şiddetsiz oluşu, onlarda bizim incelediğimiz anlamda şiddet olgusunun bulunmayışını değil, hukuk içerisinde herhangi bir konum talep etmemeleri, hukuksal iktidar amacı gütmemeleri ve aynı zamanda kendi karşı-şiddetlerini üretmiyor oluşları ile tanımlanır.

⁴⁶⁸ Krş. G. Sorel, **Şiddet Üzerine Düşünceler**, çev. Anahid Hazaryan, 3. basım, Ankara, Epos Yayınları, 2013; G. Sorel, **Réflexions sur le Violence**, 5. basım, Paris, 1919, s. 250'den aktaran, W. Benjamin, 2010, s. 33.

⁴⁶⁹ W. Benjamin, 2010.

Diğer deyişle saf araçlar, hukuk düzenini yeniden üretmeyecek şekilde hukukun dışında ya da ötesinde yer alarak şiddet-olmayan-şiddet'lerini gerçekleştirirler.

Şiddetin Eleştirisi Üzerine metninde Benjamin saf araçlardan ilk kez "çatışmaların şiddet dışı çözümü gerçekten mümkün müdür?" sorusunu yanıtlamak üzere bahseder.

"Kuşkusuz," diye yanıtlar Benjamin;

"Gerçek kişiler arasındaki ilişkiler bunun örnekleriyle doludur. Şiddet taşımayan bir beraberliğe, gönül kültürünün insanlara, onları anlaşmaya götürecektir saf araçlar verdiği her yerde rastlanabilir. Yumuşak ve özellikle sert, hukuka uygun ve hukuka aykırı her türden aracın karşısına, saf olarak şiddet dışı araçlar konabilir. Nezaket, sempati, barış sevgisi, güven ve benzeri şeyler, şiddet dışı araçların subjektif koşuludur."⁴⁷⁰

Benjamin saf araçlardan bahsetmeye başladığında artık hukuktan değil, "çözüm"den bahsetmektedir. "Çatışmaların şiddet dışı çözümü" hukuk üzerinde bir etki yaratmak ya da hukuksal bir konum talep etmek için değil, bir sorunun, "gerçek kişiler arasındaki bir çatışmanın" çözümü içindir. *Saf* araçlar kategorisi onu tatbik edenin araçsallaştırıp yalnızca kendi amacı doğrultusunda manipüle edemediği, onu seferber eden öznenin tek taraflı çıkarına hizmet etmeyen ilişki düzlemi olarak tanımlanabilir. Bunun anlamı dolaylı saf araçların insanlar arasındaki çatışmaların şiddet dışı çözümünde zorunlu olarak başarısızlıkla malul olacakları değil, "daima dolaylı çözümlerin araçları" olarak işlev görecekleridir. "Bu nedenle saf araçlar asla doğrudan insanlar arası

⁴⁷⁰ A.g.e, s. 31.

çatışmaların sona erdirilmesine yönelmez, bunun şeyler üzerinden gerçekleştirir."⁴⁷¹ Hukukun kendi iktidar pozisyonunu koruyan bir tür üçüncü taraf oluşunun dışında yer alan, diğer deyişle, iki taraflı bir ilişkiye yerleşip onu kodifiye edecek, düzenleyecek ve bu düzenleme neticesinde kendi pozisyonunu kurumsallaştıracak her türden üçüncü taraf ilişkisini dışlayarak karşılıklı güven benzeri bir münasebetle kurulan bu dolayım alanı, *spesifik bir aracın mutlak olarak şiddetsiz kabul edildiği* bir uzlaşımın düzlemidir.

Benjamin mallar üzerindeki çatışmaların çözümünde bir teknik olarak kullanılan 'müzakere'nin dolayım mekanizmasını, saf araçların mahiyetini betimlemek üzere örnek gösterir. Buna göre, hukukun sirayet etmediği, "arkaik" biçimiyle müzakere, dilin koşulsuzca şiddetsiz bir alan olarak kabul edildiği bir çözüm sürecidir. Burada dil alanının ilkesel olarak şiddetsiz bir alan oluşu da "anamlı bir münasebet ile kanıtlanmak zorundadır: Yalanın cezalandırılmaması. Müzakere süreçlerinde yalanın cezalandırmanın konusu dışına yerleştirilmesiyle "şiddete kapalı olduğu oranda şiddetten arınmış, insani bir uzlaşma alanının var olduğu ortaya konur: 'karşılıklı anlayışın' asli alanı olan dil."⁴⁷² *Dolaylı saf araçlar*, iki taraflı bir ilişkiye hükmeden olarak hukukun üçüncü taraflılığı dışında yer alır. Bu anlamıyla hukuk-dışıdır. Öyleyse hukukun kendini koruyucu şiddeti olmaksızın iki tarafı olan bir çatışmanın şiddet dışı çözümünden nasıl bahsedilebilecektir? Taraflardan birinin iradesinin kabulü dahi nihayetinde kendinde bir şiddet olarak belirir ve bu durumda çözüm uzlaşma değil, zafer anlamına gelecektir. Dolaylı saf araçların işlevi, çatışmanın şiddet dışı çözümünde muhtemel çatışmanın

⁴⁷¹ A.g.e.

⁴⁷² A.g.e.

kandırılması, çatışmasızlığın mümkün bir 'iç' yerinin tespit edilerek çatışma riskinin dışarıya aktarılmasıdır. Müzakere tekniğinde belirlenen bu içerisi 'dil'dir: Dil barışçıl çözümün tek mümkün yeri olarak kabul görür. Çatışmanın şiddete dönüşmesi ise ancak dil dışı alana ait kılınır ya da dil dışı olan hâlihazırda kendiliğinden şiddet olarak kabul edilir. Dilin şiddet dışı bir alan olarak belirlenişi ise "anlamalı bir münasebet ile" yalanın cezalandırılmaması kuralıyla tescillenir. Bu şekilde dildeki gayri ahlaki olan (yalan) dahi şiddet dışı çözümün mahalline yerleşir ve dildeki şiddet tümüyle dışarıya kaydırılmış olur. Böylece, müzakere örneği özelinde, dil dışı ile şiddet özdeşleşir ve dil bir saf araç mahalli olma işlevi üstlenerek şiddetsizliğin, şiddetin 'mümkün olmadığı' çözüm aracı haline gelir. Başarılı bir müzakere de dilin bu özgün şiddet dışı konumlanışının karşılıklı performansı ile gerçekleştirilir. Dolaylı saf araçlar kategorisi hukuka kayıtsız olan ve bir nevi şiddet olasılığını onun imkânsızlığı ile takas eden dolayım mahalleri kurmayı ifade eder ve uzlaşmazlığın taraflarına hukuk koruyucu ya da hukuk kurucu olmayan, dolayısıyla şiddet-olmayan-şiddet araçları vasıtasıyla çatışmaların şiddet dışı çözümüne mahal sağlar.

Saf araçların sübjektif belirleniminin niteliği onların dolaylılığıdır. Dolaylı saf araçlar, çatışmaların çözümünde şiddetsizliği, aracın şeditliğini dışarı kaydırmak suretiyle temin ederler. Saf araçların objektif belirleniminin niteliği ise dolaysız oluşudur: Sorel'in, *proleter genel grev* kavramı da tam da hukuk düzenine dair yıkıcılığı ölçüsünde dolaysız

saf aracın bir örneğidir.⁴⁷³ Ancak Benjamin, saf araçların objektif belirlenimini adalet ile ilişkilendirirken yalnızca *proleter genel grev* örneği ile kendini sınırlamaz. Adalet düzleminde doğru geliştirilen perspektifte önceki ayrımlar bir kez daha ilga edilerek yeni bir ilişkileneşe tâbi tutulur. Adalet düzleminde hukuksal iktidara, şiddetin hukuk kurucu ya da hukuk koruyucu biçimlerine yeniden dönüp baktığında Benjamin, hukuk düzeni içinden son derece karşıt şeyler olarak görünen bu iki şiddet tipinin aynılığına yeni bir isim verir: Şiddetin tüm hukuk koruyucu ya da hukuk kurucu türleri aynı hukuksal iktidarın hizmetkârları olmaları ölçüsünde *mitiktir*.⁴⁷⁴ Benjamin'in bunun karşısına yerleştirdiği şey ise saf araçsallık kategorisinin adalet ilkesi olarak *ilahi şiddettir*. Diğer deyişle, saf araçların belirlenimi merkeze alınarak kurulan ilişkide belirlenimi subjektif olan saf araçlar, dolaylı bir tür "şiddetsizlik" ile gerçek kişiler arasındaki çatışmaların şiddet-dışı çözümüne hukukun dışından bir olanak sağlayabiliyorken; objektif saf araçlar ise dolaysız bir adalet ilkesinin genel görünümünü işaret etmektedir. Subjektif saf araçlar gerçek kişiler arasındaki çatışmaların çözümünde şiddetsizliği yalnızca şeyler üzerindeki dolayım vasıtasıyla gerçekleştirebilirken, objektif saf araçlar ilkesi adalet olan "ilahi şiddetin" tezahürüdür.⁴⁷⁵ Benjamin *ilahi şiddeti* dolaylı saf araçların karşısına değil, *mitik şiddetin*, ilkesi iktidar olan hukuksal şiddetin karşısına koyar. İlahi şiddet tam anlamıyla *saf şiddettir*. Onu tanımlayan şey hukuk tarafından araçsallaştırılamaması ve dahası, hukuk tarafından devşirilebilecek herhangi bir araçsallığa mahal tanımamasıdır. Adalet

⁴⁷³ Benjamin'in dolaysız saf araçlar kategorisinin siyasal şiddete dair diğer örneklemeleri üzerine, bkz. W. Hamacher, "Afformatif, Grev", çev. Ferit Burak Aydar, (der) A. Çelebi, **Şiddetin Eleştirisi Üzerine**, İstanbul, Metis Yayınları, 2010, ss. 134-164.

⁴⁷⁴ W. Benjamin, 2010, s. 38.

⁴⁷⁵ **A.g.e.**, s. 36.

ve iktidarı (dolayısıyla hukuku) karşıt nosyonlar olarak kuran bu düzlemde saf ilahi şiddeti tanımlayan, hukuku yeniden tesis etmeksizin yok edişindeki dolaysızlık; mitik şiddeti tanımlayan ise şiddeti spesifik bir amaç uğruna araçsallaştırarak hukuk kurucu dolaylıdır. Mitik şiddet, yani araçsal şiddet, şiddetin dolaylanarak iktidara, hukukun iktidarına dönüşmesinin düzlemi iken; ilahi şiddet ise şiddetin saf tezahürü olarak hukuk düzeninin yok olmasına neden olan şiddettir.

İlahi şiddetin asli özelliği, her anlamda mitik şiddetin karşıtı olmasıdır. Mitik şiddet hukuk yaratıyorsa, ilahi şiddet hukuku yok eder; ilki sınırlandırır, ikincisi sınırları ortadan kaldırır; mitik şiddet hem yükümlülük hem kefareti getirir, ilahi şiddet kefareti ortadan kaldırır; mitik şiddet tehditkârdır, ilahi şiddet vurucudur; ilki kanlıdır, ilahi şiddet kan dökmeden öldürücüdür.⁴⁷⁶

Yükümlülük ve kefareti, mitik şiddetin borç ilişkisi yaratan karakterinin sonucudur; mitik şiddetin daima “hukuksal soruna” yerleşen bir etkisi vardır ve bu nedenle kendi karşı-etkisine neden olur. İlahi şiddet ise ne cevap bekler ne de herhangi bir cevaba aralık bırakıp onu mümkün kılar. Mitik şiddet, edimden ziyade tehdidiyle tanınır. Çünkü tehdit, iktidar ilişkisinin sürekliliğini sağlamaya yöneliktir. Fakat, Arendt’in de sezdiği gibi,⁴⁷⁷ şiddetin edim haline gelişini spesifik iktidar ilişkisinin sonlanmasıyla, çıplak

⁴⁷⁶ A.g.e, s. 38.

⁴⁷⁷ Arendt’in *Şiddet Üzerine* metninde şiddet ile iktidarı birbirlerine karşıt edimler olarak konumlandırması bu şekilde -fakat belki de pek de ‘Arendtçi’ olmayacak bir şekilde- okunabilir. Krş. H. Arendt, **Şiddet Üzerine**, çev. B. Peker, 7. basım, İstanbul, İletişim Yayınları, 2014.

bir tahakküm eylemi haline gelmesiyle sonuçlanır. Tehdit etmeksizin vurmak, ilişkinin süreklilik bağını kesmek anlamına gelir; taahhüdü, vaadi ya da beklentisi yoktur.

Hukuk düzlemini kat eden mitik şiddet ile ilkesi adalet olan ilahi şiddet arasındaki belirleyici fark, ilkinin dolaylı bir şiddet oluşu iken diğzerinin dolaysız oluşudur. Hatırlanacak olursa Benjamin bu ayrıma, gerçek kişiler arasındaki çatışmaların şiddetsiz çözümünde bir araç olarak beliren *dolaylı saf araçlar* kategorisini ortaya atarak ulaşmıştı. *Dolaylı saf araçlar* hukuk düzeni nezdinde şiddetsiz oldukları (gayri-şedit tanımlandıkları) ölçüde sübjektif ve tikeldir. “Kutsal infazın alameti ve mührü olan, ama asla aracı olmayan ilahi şiddet ise” *saf şiddet*, yani “hükmeden şiddet”tir.⁴⁷⁸ Mitik şiddet ile ilahi şiddet arasındaki temel farkın borç ve karşılıklılık ilişkisi ile bağıntıları noktasında belirginleştiğini iddia edebiliriz: Mitik şiddet, karşılığının yine şiddet olduğu şiddettir; şiddetin bir tür borç ilişkisi içinde misillemesini üretecek şekilde gerçekleşmesidir. Mitik şiddetin misillemesi mümkündür ya da daha doğru bir tabirle, mitik şiddet misillemeye imkân veren, karşı-şiddet riskini çağırın, öcü alınabilen şiddettir. Şiddeti borçtan kaynaklanmıştır ve karşı-borç üretir. Mitik şiddetin “kan akıtması” bu borç ilişkisinin en güçlü simgesel yönüdür. Hem karşı-şiddet doğurur hem de onu talep eder. İlahi şiddet ise saf şiddet olarak sadece şiddettir. Hukuku yıkmasının dışında, hukuk düzeni içinden ne bir nedeni ne de bir sonucu vardır. Karşılık verilemez, karşılığını talep etmez ya da karşılığına imkân tanımaz. Şiddetinin takip edilip misillemesinin yapılabileceği hiçbir iz bırakmaz; “kan akıtmaz.” Bu anlamda simgesel iktidar düzeneklerinin de tamamen dışındadır. Kurban eden olmaksızın kurban kabul eder. Diğer deyişle sorumluluk

⁴⁷⁸ W. Benjamin, 2010, s. 42.

yüklemeksizin ya da karşılık beklemeksizin kabul eder. Kısaca, saf şiddetin verdiği ve aldığı şey *aynıdır*: Hiçbir şey talep etmez, fakat her şeyi kabul eder ve hiçbir şey beklemez ve her şeyi verir. Mitik şiddetin ise aldığı ve verdiği şey birbirine özdeş değildir; bu nedenle takas edilebilen ve takas edilmesi zorunlu olan, karşılığı verilmek zorunda olunan şiddettir. Kanın, yasanın, sınırın, cezanın, kefaretin, tehdidin ve talebin daima bir karşılığı vardır ve tam da bu nedenle kendilerini bir düzen olarak yeniden üretebilirler. Ancak yıkımın, ortadan kaldırmanın, bağışın ve kabulün bir karşılığı yoktur, çünkü eğer gerçekten yıkım, bağış ya da kabul iseler karşılığının verilmesi imkânsız olan şekilde ortaya çıkarlar. Saf şiddet, borç üretmeden bağışlar ve talep etmeksizin kabul eder.

Çelebi'nin de belirttiği gibi, "şiddetin saflığını hukukla ilişkisi belirler."⁴⁷⁹ İlahi şiddeti ise saf şiddet yapan hukuk kurmaksızın hukuku yok etmesi, onunla taban tabana zıt olmasından başka hiçbir ilişkisinin olmamasıdır. Benjamin şiddetin niteliğinin araçlarının tâbi olduğu yasaya göre belirlenebileceği varsayımından yola çıkmıştı. Bu nedenle hangi türden olursa olsun bir şiddetin niteliği ancak ilişkisel bir düzlemde, şiddetin ilişkilendiği, yürürlüğe girme tarzıyla alakalıdır.⁴⁸⁰ Benjamin için "ilahi şiddet kendisini sadece dinsel gelenek aracılığıyla ispatlamakla kalmaz, en azından tek bir kutsanmış tezahürde, *şimdiki yaşam* içinde ifadesini bulur."⁴⁸¹ İlahi şiddetin tanrısal mucizeler ile alakası yoktur; "kansız, vurucu ve kefaret ödeyici anların icrası yoluyla tanımlanır" ve esas niteliği hukuk kurmaktan asude olmasıdır. Peki neyin ilahi şiddet olup

⁴⁷⁹ A. Çelebi, "Şiddete Karşı Siyaset Hakkı", 2010, s. 306.

⁴⁸⁰ Krş. G. Agamben, 2017, s. 81- 86.

⁴⁸¹ W. Benjamin, 2010, s. 39 (vurgu bize ait).

olmadığına, ilahi şiddetin tezahür edip etmediğine ve tezahür edenin ilahi olup olmadığına nasıl karar verilecektir? Bu kritik bir sorudur, çünkü adaletin ne olduğu, mümkün olup olmadığı ya da nasıl sağlanabileceği ve sağlanan şeyin sağlamanın kim tarafından yapılabileceğine dair kuşkuyla göbekten temas eder. Benjamin bu konuda şöyle yazar:

İnsanlar açısından henüz mümkün olmaması yanında acilen de gerekli olmayan şey, saf şiddetin somut bir durumda ne zaman var olduğuna karar vermektir. Çünkü benzersiz etkileri olmadığı sürece, ilahi şiddet değil, sadece mitik şiddet kesin olarak tanınabilir olacaktır. Zira şiddetin kefarete ödenen gücü insanlar tarafından algılanabilir nitelikte değildir.⁴⁸²

Saf şiddetin somut durumda var olup olmadığına dair sorun, Benjamin'in -haklı olarak- çekinceli yaklaştığı bir sorundur. Çünkü esasında mitik olan bir şiddetin kendini saf şiddet olarak sunma ve kendini bu şekilde meşrulaştırmaya çalışma olasılığı her zaman vardır. Diğer yandan da saf şiddetin görünür görünmez tanınması, saflığının mutlaklığını ilan etmesi, hizmet ettiği "ilahi adalet"e de tanımı itibariyle ters düşer. Benjamin'in saf şiddeti kavramsallaştırması, karar edimine yerleştirmeye çalıştığımız şiddet olgusuna bir yanılla tam olarak oturur: Saf şiddetin nedeni olan ne öncül bir şiddet ne de onun ardına yerleşen ve onun neden olduğu bir karşı-şiddet bulunur. Bu anlamda saf şiddet, şiddet olgusunun karşılıklılık dizgelerine yerleşmeksizin toplumsal karşılıklılığa yerleşir. Benjamin'in saf şiddeti ilahi adaletin tecellisi olarak adlandırarak kutsal olanla bağdaştırması tam da bu tek yönlü bağışın istisnai olarak kurduğu

⁴⁸² A.g.e, s. 41.

karşılıklılığa denk düşer. Ancak diğer yandan, her ne kadar “tek bir kutsanmış tezahür olarak şimdiki zaman’a özgülenmiş olsa da saf şiddetin varlığı, bir tür karar-verilemezlik sorununu yeniden üreterek karar ediminin çifte-açmazını tam olarak çözümleyemez. Zira Derrida, karar zorunluluğuna dair bu ötelemede adaletin özüne uymayan bir eskatolojiyi görür. Bu çalışma açısından ise bu ötelemenin anlamı, şiddet olgusunu toplumsal bağlamda bir sorun haline getiren şiddet/karşı-şiddet döngüsünün dışında yer alan karar ediminin özgün şeditliğine dair ihtiyaç duyduğumuz düzlemi, Benjaminci saf şiddet kavramının sağlayamıyor oluşudur. Diğer deyişle Benjamin, şiddet/karşı-şiddet döngüsünün dışında yer alan şiddetin niteliğini işaret eder, ancak onun karar edimi içerisindeki çift taraflı ilişkiselliğinin mahiyetini bize vermez. Bu eksikliği gidermek üzere bir adım daha atarak, Derrida’nın hukuk ile adalet arasındaki ilişkiyi çözümlediği *Yasanın Gücü, Otoritenin Mistik Temeli*⁴⁸³ metni aracılığıyla, aralarındaki geçişliliğin kendiliğinden bir şedit mahiyetini, her türden şiddet edimini kuşatan çift yönlü işleyişi ihmal etmeksizin çözümlenebileceği düzleme ulaşmak mümkün görünüyor.

2. Şiddet ve Adalet

Derrida *Yasanın Gücü, Otoritenin Mistik Temeli* metninde adalet, hukuk ve şiddetin dekonstrüksiyon ile bağıntısını karar nosyonu üzerinden analiz eder. Bu metinde

⁴⁸³ J. Derrida, “Yasanın Gücü: Otoritenin Mistik Temeli”, (der) Aykut Çelebi, **Şiddetin Eleştirisi Üzerine**, İstanbul, Metis Yayınları, 2010, ss. 43-133.

Derrida, bir yandan Benjamin'in *Şiddetin Eleştirisi Üzerine* metnini direkt karşısına alırken aynı zamanda adalet arayışı ile metin katmanları üzerindeki dekonstrüktif ilgiyi -belki de ilk defa bu denli- açık biçimde birbirine bağlar. Birden fazla sempozyum ve kolokyum sunumlarının üst üste binerek çeşitli katmanları oluşturduğu bu metnin çarpıcılığı, iki ayrı hat olarak görünebilecek tekil bir dekonstrüksiyon denemesi ile adalet tartışmasını tek bir sorunsal üzerinde yine sorunsalın kendisini sorunsallaştırarak birleştirebilmesidir. Bu metnin bir düzeyinde Benjamin'in hukuk, şiddet ve adaletin ilişkisini çözümlediği *Şiddetin Eleştirisi Üzerine* metninin dekonstrüksiyonu gerçekleştirilir. Fakat bu girişime eşlik eden temel bir sorunsal, dekonstrüksiyonun imkânı ve anlamı sorunu tüm metni kat eder. Böylece, adalet kavramı üzerine çözümlemesini gerçekleştirmiş Benjamin'in metninin dekonstrüksiyonu ile dekonstrüksiyon çabasının adalet ile girdiği özgül ilişki aynı anda yürütülmüş olur.

Derrida Benjamin'in *Şiddetin Eleştirisi Üzerine* metnini, metne musallat olan bir tür "kök kazıyan şiddet"i barındırmakla eleştirir.⁴⁸⁴ Benjamin adaletin tecellisini bir taraftan bir tür "çifte karar verilemezlik" ile adalet talebinin gerektirdiği aciliyetin ötesine itelerken, diğer taraftan fark gözetmeyen bir şiddeti olumlayarak kıyım ve katliam mantığının meşrulaştırılmasına kapı aralamıştır. Derrida Benjamin'i Nazi Almanyası dönemini kat eden söylemler, kurallar, prosedürler, yönergeler boyunca bir tür dil ve mantık ortaklığı ile itham eder. Benjamin'in adaleti kavrayışı ve Nazizmin "nihai çözüm" mantığının ardında benzer bir nihai şiddet, "şiddete son verecek şiddet" izleğini yakalar. Bu "kök kazıyıcı şiddet" Derrida için kökten bir ötekiliğin yadsınması mantığıdır ve aynı

⁴⁸⁴ J. Derrida, 2010, s. 80.

zamanda faşist uygulamalar ile ters yönde, fakat dipten bir kavramsal ortaklık içindedir.

Derrida bu ortaklığın olgusal bağlamını “tanıklığın yok edilmesi” olarak adlandırır;

Zira mitolojik şiddetin mantığının tamamlanması olarak Nazizmin yapmaya kalkışacağı şey, öteki tanığı dışlamak, öteki düzenin, adaleti hukuka indirgenemez olan ilahi bir şiddetin, hem hukukun düzenine (isterse insan hakları hukuku olsun) hem de temsilin ve mitin düzenine yaderk olan bir adaletin tanığını yok etmek olacaktır. Başka bir deyişle, mitik ve temsili şiddetin doruğu olarak ‘nihai çözüm’ gibi bir olayın biricikliği, mitik ve temsili şiddetin sistemi içinde düşünülemez. Onu ötekisinden itibaren düşünmeye çalışmak, yani dışlamaya ve yok etmeye, radikal bir biçimde kökünü kazımaya giriştiği ve kendisine hem içeriden hem de dışardan musallat olan şeyden itibaren düşünmeye çalışmak gerekir.⁴⁸⁵

Derrida Nazizmin "Nihai Çözüm"ünün mantığının musallat olduğu iki ayrı Benjaminci "karar verilemezlik" hattı tespit eder. Birincisi hukuk düzeni içindeki karar verilemezliktir. Hukuk kurucu ve hukuk koruyucu şiddetin birbirlerine bulaştığı, modern devletin polis teşkilatı, grev hakkı gibi hukuki kurumsallaşmalarda hukuki şiddetin ahlaki durumuna dair bir karar verilemezlik hattı metni kat eder. İkinci olarak ise mitik iktidarı yok edecek olan ilahi adaletin ve *onun saf şiddetinin* karar verilemezliği, mevcudiyetinin insani yargılarla tanıklığının imkânına dair bir karar verilemezlik hattı bulunur. Derrida bu iki karar verilemezlik hattının kesişimini Nazizmin "Nihai Çözüm"ünün yorumlanmasına ve yargılanmasına dair bir tür karar verilemezliğin mantıksal suç ortağı olarak görür. Böylelikle "hiçbir antropoloji, hiçbir hümanizm, insan üzerine, hatta insan

⁴⁸⁵ A.g.e, s. 130.

hakları üzerine insanın hiçbir söylemi ne mitik olan ile ilahi olan arasındaki kopuş, ne de dolayısıyla "Nihai çözüm" gibi bir projenin sınır deneyimini anlatmaya kâfi gelir."⁴⁸⁶ Derrida'nın tespit ettiği haliyle Benjamin'ci *karar verilemezlikler*, Nazizmin 'Nihai Çözüm' projesi üzerine bir söz söylemeyi ve tanıklık imkânını olanaksızlaştırır.⁴⁸⁷

Derrida'nın Benjamin'in *Şiddetin Eleştirisi Üzerine* metnine ilgisi adalet nosyonunun hukuk içindeki dekonstrüktif imkânını gösterebilmek üzere bir tür meydan

⁴⁸⁶ **A.g.e**, s. 131.

⁴⁸⁷ Dahası Derrida, Benjamin'in *ilahi şiddeti* betimleyişinde tahammül edilemez olarak gördüğü bir "baştan çıkma"nın olanağını da görür: "Holokost'u ilahi şiddetin yorumlanamaz bir tezahürü olarak düşünmeye baştan çıkma" (**A.g.e**, s.132). Derrida ilahi şiddetin, kansız, çarpıcı ve bedel ödetici niteliği ile gaz odalarının ve krematoryumların prosedürel, total imha etme metotları arasındaki ürpertici anıştırmayı ileri sürerek bu baştan çıkma olasılığını gerekçelendirir. Bize göre ise ilahi şiddeti, Derrida'nın yaptığı üzere 'kefaret ödetici' olarak değil, 'kefaret ödeyici' olarak okumak gerekir. İlahi şiddetin tecellisi, arkasında borç bırakmaksızın herkesin kefareti ödeyen, tek yönlü bir bağış gibidir. Bu yönüyle ilahi şiddet, hayatların kansız biçimde total yitimini değil, yaşamlar üzerindeki iktidarın kefaret yükünden özgürleşmesi anlamını taşıyor olacaktır. Kanın bu tartışmada mümkün olan tek anlamı olan simgesel anlamı özel bir prosedürle hesaplanmış ölümü değil, aksine hesaplanmamış, hesaba tâbi tutulmamış ve karşılığında başka bir ölümü talep etmeyen bir ölümdür. Benjamin'in *saf şiddeti* tahayyül edişinde bizce esas sorunlu nokta, onun kansızlığı ya da fark gözetmeyişi değil, bu da dahil olmak üzere onun *tek yönlü* bir bağış şeklinde gelmesidir. Benjamin bu bağışın kaynağını dolaysızca kutsallığa havale ederek bir yandan bu tehlikeyi bertaraf ederken (ya da ertelerken) diğer yandan, kutsal olanı 'şimdiki zaman'a kaydederek onu içkin bir potansiyel haline getirir.

okuma niteliği taşır. Daha genelde ise Derrida, metin üzerindeki dekonstrüktif edimi adalet arayışının bizzat kendisi ile ilişkilendirerek Benjamin'in metninde sorunlu bulunduğu *çifte karar verilemezliği* bir çözüme bağlamayı amaçlar. Çünkü adaletin adilliği onun hemen şimdi ve burada tecelli etmesi gerektiğini işaret eder ve Derrida için bu *kararın* aciliyetini ve kaçınılmaz hemen buradalığını dolaysızca talep eder. Ancak hukukla adaletin bağıntısı ve kararın aciliyeti sorunu kolaylıkla bir forma sokulabilir, prosedüre bağlanabilir bir yapıyı ifade etmez, çünkü adaletin hukukla kurduğu her gerçek bağlantı tekil ve özgül bir olaydır. Bu nedenle Derrida adalet deneyimini bir tür *açmaz* deneyimle, geçit vermeyen bir geçidin ve karar verilemez olanın kararı ile ilişkilendirerek *aporetik deneyim* olarak adlandırır. Bizim için ise adaletle hukuk arasındaki ilişkiyi *aporetik deneyim* ile tanımlanmış bir karar edimine bağlayan Derrida'nın yaklaşımından faydalanarak, kararın kendisini kuşatan karar verilemezliğin, açmazın ve geçitsizliğin özgül deneyiminin şedit bağıntısını kavramak ve şiddet olgusunun ilişkisel bağlamını oluşturan şiddet ile karşı şiddet dizgelerine yerleşmiş üçüncü bir gizil şiddetin yerini tespit edebilmek mümkün görünüyor. Bu nedenle direkt olarak Adalet'in kendisinden ziyade, adalet deneyimiyle ilişkilendirilen açmazın, geçidin ve karar verilemez olanın kararının çözümlemesini odağımız olarak alarak, karar edimi ile şiddet olgusunun üç taraflı doğasının ilişkisine dair bir sonuca ulaşmayı umuyoruz.

a. Hukuk ve Adalet

Benjamin için hukuk ve adalet farklı düzlemlerdir. Ne hukuk ne de adalet birbirinin içinde bulunabilir ya da birbirini kapsayabilir. Kısacası hukukta adalet, adalette

de hukuk yoktur. Derrida ise tam da bu kökten farklılığa karşı çıkar. Benjamin'den farklı olarak Derrida adalet ile hukuku birbirine dışsal ve tamamen farklı şeyler olarak soyutlamaz. Derrida için de hukuk ve adalet aynı şey değildir, fakat birbirlerine tamamen dışsal şeyler olarak var olmazlar. Çünkü adaletin adil olabilmesi için hukuk içine yerleşebilmesi, kayda geçirilebilmesi, hukukta ifadesini bulmuş *zor* öğesine dayanarak yürürlüğe sokulabiliyor olması gerekir. Diğer taraftan ise hukuk da ancak adalet adına yürürlüğe sokulduğu iddiasıyla uygulanabilir. Hukuk ile adaletin esastan farkı, ilkinin "hesabın" ögesi ve ortamı oluşu iken, ikincinin hesaplanamaz, hesaplanmaya imkân vermez doğasıdır: "Hukuk adalet değildir. Hukuk hesabın ögesidir (ortamıdır) ve hukuk diye bir şey olması adildir, fakat adalet hesap edilemezdir, hesap edilemez olanla hesap edilmesini talep eder."⁴⁸⁸ Hukuk adil olma iddiası ile hesaplanabilirliği haklılaştırmaktayken; adalet ise hesaba geçirilmeyi, hesap içinde etkili olmayı talep ederek hukuki bir karşılığa ihtiyaç duyar. Derrida'nın hukuk ile adalet arasında kurduğu bu karşılıklı gerektirme ilişkisinin çözümlemesini yaparak, bir tür *çifte-belirlenemezlik* ile 'belirlenmiş' olan kararın şiddet olgusunda nasıl bir transformasyonu, diğer deyişle şiddetler arasındaki şedit bir kaydırmayı ifade ettiğini saptayacağız.

Derrida hukuk ile adalet ayrımının "gerçek bir ayrım" olmadığını söylerken, onun indirgenebilir, kurala bağlanabilir bir ayrım olmadığını ifade eder. İndirgenebilirlik ve kurala bağlanabilirlik hukukun hesaplanabilirlik ortamının öğeleridir. Adaletten ise tam da indirgenemeyen ve kurala gelmeyen hesaplanamazlık koşullarında ancak söz edilebilir. Yine de hukuk diye bir şeyin var olması "adildir," çünkü hukuk en nihayetinde

⁴⁸⁸ A.g.e, s. 62.

adaletin yerleşerek "yürürlüğe sokulabileceği" zemini arz eder. Diğer yandan ise hukuk adil olma iddiasıyla hüküm verir. Bu anlamda hukuk ile adalet zorunlu olarak birbirine göndermede bulunmakta, dayanmakta ya da birbirinde yer talep etmekteyken; aralarındaki bağın indirgenemez ve kurala gelmez doğası, aralarındaki her bir bağıntının özerk ve tekil olduğu anlamına gelir. Tam da bu nedenle hukuk ile adaletin özgül bağıntısı ancak bir deneyimdir; fakat her seferinde özgül ve tekil bir deneyimdir. Derrida bunu *aporetik deneyim* olarak adlandırmaktadır.

Derrida için Adil bir kararın ortamı olarak *aporetik* deneyim, esasında hukukun kendisine içkin ve her hukuki prosedürde potansiyel olarak gizlidir. Schmitt, Derrida'yı önceler şekilde bu durumu şu şekilde açıklar:

Düşünsel olanla eylemsel olanın Aristoteles'e uzanan kadim zıtlığı, iki değişik formdan kaynaklanır; düşünsel olana hukuki bir form aracılığıyla erişilebilir, eylemsel olana yalnızca teknik bir düzenleme ile... Hukuk fikri ve hukuki bir düşünceyi somut bir olaya uygulama gerekliliği, yani hukukun en geniş anlamda hayata geçirilmesi, hukuki şekle hükmeder. Hukuk fikri kendi kendini gerçekleştiremeyeceği için gerçeğe uyarlanırken her seferinde özel bir teşekküle ve şekillendirmeye ihtiyaç duyar. Bu, hem genel bir hukuk düşüncesinin pozitif bir yasada şekillendirilmesi, hem de pozitif bir genel hukuk normunun yargı organı veya idare tarafından uygulanması bakımından geçerlidir. Hukuki şeklin özgünlüğü üzerine yapılan bir tartışmada buradan yola çıkılmalıdır.⁴⁸⁹

⁴⁸⁹ C. Schmitt, 2016, s. 36.

Schmitt'in "hukuki şeklin özgünlüğü" olarak belirttiği şey, hukuksal idealin, fikrin ya da normun uygulanması, kodifiye edilmesi ya da yürürlüğe sokulup uygulanması için gereken *karar zorunluluğuna* işaret eder. Hukukun herhangi bir ögesi, hukuk fikri, norm ya da kural kendi kendini gerçekleştiremez. Hukuki bir fikrin uygulanması daima hukuki ögenin bir tür yeniden yazılarak gerçekleştirilmesini ifade eder. Bu nedenle hukukun eylemsel olan üzerindeki etkisi, yargısı ya hükmü daima hukuki öge üzerindeki bir *transformasyon*; dönüşerek biçim değiştirme edimidir ve ancak hukuk üzerinde hukuka dair ve hukuku yeniden dönüştürecek bir karar ile -asgari düzeyde olsa bile- mümkündür.

Böyle bir karar, en geniş anlamıyla, her hukuki sezgide bulunur. Çünkü her hukuki düşünce, saf haliyle asla var olmayan hukuk idesini farklı bir hale (Aggregatzustand) dönüştürür ve buna, ne hukuk idesinden, ne de uygulanması gereken herhangi bir genel pozitif hukuk normunun içeriğinden çıkartılabilen bir unsur ekler. Her somut hukuki karar, içerik açısından bir kayıtsızlık unsuru içerir, çünkü hukuki sonuç en ince ayrıntısına kadar kendi öncüllerinden türetilemez ve karar vermenin zaruri olması olgusu, bağımsız ve belirleyici bir unsur olarak kalır.⁴⁹⁰

Hukuka ve aynı zamanda normun yürürlüğe sokuluşuna içkin olan bu "kayıtsızlık unsuru," Derrida'nın hukuk ile adalet arasında koyutladığı özgül bağımlılığın hukuk nezdindeki temelini ve aynı zamanda karşılığını oluşturur. Hukuki karardaki hukuk-olmayan öge kendiliğinden adaleti işaret etmez, fakat hukuk ile adalet arasındaki karşılıklı yer değiştirmenin, kayma ve birbirine karışmanın, yeniden konumlanmanın

⁴⁹⁰ A.g.e, s. 38.

koşulu olan boşluğu, transformasyon aralığını oluşturur. Bu boşluk her ne kadar hukuk içinde de olsa, daha doğru bir tabirle hukuki edim için bu boşluk zorunlu da olsa, boşluğu çevreleyen normlar dizisinin bu boşluğun edimleşme tarzı üzerine tüketici bir düzenlemesi bulunamaz. Çünkü hukuki transformasyon hukuk ile hukuk-olmayanın, kayıt unsuru ile kayıtsızlık unsurunun, yasa ile kararın birbirine bulaştığı, fakat asla birbirlerini tam manasıyla kuşatıp hâkim olamadıkları bir alandır. Hukuksal deneyime içkin olan hukuki kayıtsızlık unsuru bize adaletin hukuk üzerinde talep *ettiği yere* ilişkin bir fikir verebiliyor olsa da, Derrida'nın adaletin deneyimlenmesi olarak formüle ettiği aporetik deneyim hakkında kendi başına bir şey söylemez; onun yalnızca hukuk içindeki imkânını verir. Hukuktaki transformasyon ögesinin karar ediminde beliren saf doğası, hukuk ile adalet arasındaki özgül ve istisnai anlarda, karar edimi ile şiddet olgusunun mekanizmaları birbirine tam olarak üst üste bindiği mahalde söz konusu olur.

b. Adalet ve Dekonstrüksiyon

Derrida adalete dair bir soruşturmanın daima "çapraz bir bakış"la olması gerektiğini belirtir. Çünkü adalet, tanımı gereği indirgenemez olduğu ve daima bir başkalık imkânını imlediği için, adil olanın adillliğini ilan etmesi anında kayıp gidecek bir imkânsızlığın deneyimidir. Diğer deyişle adaletin ne olduğuna dair "direkt bir bakış" ya da adaletin ne olduğuna dair bir özdeşlik önermesi, adaletin başkalık imkânı ile nitelenen mahiyetini bir katiyetle sınırlayacağı için adalet olma vasfını yitirecektir. Fakat Derrida çarpıcı ve hatta iddialı bir biçimde adalet deneyimi ile dekonstrüksiyonu birbirleri ile

ilişkilendirir.⁴⁹¹ Hatta dekonstrüksiyonun nihai çabasının adaletten başka bir şey olamayacağını ileri sürer. Derrida için dekonstrüksiyonu adalet deneyimi ile bu denli bağlantılı yapan şey, deneyimlerindeki bir ortaklıktır.⁴⁹²

Dekonstrüksiyon hiçbir zaman kendisini mümkün bir şey gibi sunmamıştır. ...imkânsız itiraf ederek bir şey kaybetmez... Bir dekonstrüksiyon görevi için tehlike daha ziyade imkândır ve elde bulundurulmuş kurallı usullerin, yöntemsel pratiklerin ve erişilebilir yolların bütünü haline gelmesinin mümkün olmasıdır. Dekonstrüksiyonun, gücünün ve arzusunun ilgi çekici tarafı, tabii gerçekten böyle bir tarafı varsa, imkânsızın belli bir deneyimidir: yani ...başkanın deneyimi, imkânsızın icadı olarak, tabiri caizse mümkün tek icat olarak, başkanın deneyimi.⁴⁹³

Derrida'nın dekonstrüksiyon deneyimini adalet deneyimi ile ilişkilendirmesinin temelinde, dekonstrüksiyon ile hukuk arasında içsel bir bağıntının bulunduğu varsayımı yatar. Derrida için *Hukuku kuran karar*, hukuksal hiçbir öncülü bulunmayan ve bu nedenle kendinden başka hiçbir şeye dayanamayacak olan *temelsiz bir şiddet*ten ibarettir.⁴⁹⁴ Derrida hukukun kuruluş anına kaydolmuş bu çıplak şiddet anını *yasanın otoritesinin mistik temeli* olarak niteler. Hukukun kuruluş anına kayıtlanan temelsiz şiddet ne yasal ne de yasa-dışı, ne meşru ne de gayri-meşru olarak tanımlanabilir.

⁴⁹¹ **A.g.e.**, s. 60.

⁴⁹² **A.g.e.**, s. 73, 74.

⁴⁹³ J. Derrida, *Psyché, Invention de L'autre*, Paris, Galilée, 1987, s. 7-26'dan aktaran, J. Derrida, 2010, s. 87.

⁴⁹⁴ **A.g.e.**, s. 59.

Kuruluş anında bu şiddetin yaslanabileceği hukuki bir norm olmadığı gibi, aynı zamanda onun hakkında hüküm verilebilecek bir norm da bulunmadığından; kurduğu düzene mantıksal olarak öncel, fakat hukuki bakımdan bağlı olamayacağı için hukuku kuran şiddet, hukukun mistik kökenini oluşturur. Ancak hukukun kurucu anına kaydolan bu temelsiz şiddet hukukun koyuluşu ile birlikte tamamen yitip gitmez; "Hukuku kurma, başlatma, haklılaştırma, *yasa yapma* işlemi bir güç darbesinden, performatif ve dolayısıyla yorumlayıcı bir şiddetten müteşekkil olacaktır."⁴⁹⁵ Hukuki her karara eşlik eden kayıtsızlık unsuru, hukukun kuruluşunu taklit eden, bir tür yeniden üretim özelliği taşıması nedeniyle *yorumlayıcı bir şiddet* olarak temelsiz şiddeti taklit eder.

Hukukun dekonstrüksiyona tâbi tutulabilir yapısını oluşturan, kökenine kayıtlı olan *temelsiz şiddet* ile her hukuki karara eşlik eden *yorumlayıcı şiddet* arasındaki taklitçi süreksizlik, yeniden üretimin ve tekrarın şedit kesintileridir. Bu nedenle hukukun dekonstrüksiyonu kurucu şiddet ile yorumlayıcı şiddetler arasındaki çapraşık hatlar boyunca ilerler. Bu hatlar hukuktaki tüm bir dönüşümü oluşturan metinsel katmanlar boyunca yayılır. Fakat yorumlayıcı şiddet, kurucu şiddetin belirli bir anlamda taklidi olsa da onunla kurduğu esas bağ onu gizlemek, hukuk-olmayanı hukuk olarak her kararda yeniden yansıtmaktır. Hukukun temeli bir hukuk olarak temellenmediği ve hukuktaki değişim, dönüşüm, iyileştirme ancak hukuk-olmayan bir ögenin hukuka transformasyonu ile gerçekleştiği için hukukun dekonstrüksiyonu mümkündür.⁴⁹⁶

⁴⁹⁵ **A.g.e**, s 58.

⁴⁹⁶ **A.g.e**, s. 59.

Ancak dekonstrüksiyonun imkân dahilinde oluşu ile dekonstrüksiyonun gerekli olması farklı şeylerdir ve hukukun dekonstrüksiyonunun gerekli ve hatta zorunlu olması, hukukun dekonstrüksiyona tâbi tutulabilir yapısına ek olarak, adaletin hukuk içine yerleşme talebi ile beraber anlamlıdır. Adalet ise kendi başına dekonstrüksiyona tâbi tutulamaz çünkü 'kendi başına adalet' hiçbir tanıma ve biçime indirgenemez. Dahası, kendi başına adalet, "eğer öyle bir şey varsa" diyecektir Derrida, hukuksal bir sonuca yerleşmediği ölçüde salt imkânsızlıkla sınırlı kalacağı için de dekonstrüksiyona tâbi tutulamaz. "Dekonstrüksiyon, adaletin dekonstrüksiyona tabi tutulamazlığı ile hukukun, meşrulaştırıcı veya meşrulaştırılmış otoritenin dekonstrüksiyona tâbi tutulabilirliğini birbirinden ayıran aralıkta meydana gelir."⁴⁹⁷ Dekonstrüksiyonun hukuk içindeki koşulu hukukun dekonstrüksiyona tâbi tutulabilir yapısından kaynaklanmaktaydı. Dekonstrüksiyonun adaletle olan bağı ise deneyimlerindeki bir ortaklığa, hatta aynılığa dayanır. Çünkü adalet yalnızca hukuk içinde, fakat hukuk içindeki hukuk-olmayan'ın aralığında kendine bir yer bulabilir ve yalnızca buraya yerleşir. Hukuk ile adaletin arasındaki, tam anlamıyla bir yer-olmayan yer ortaklığı dolayısıyla dekonstrüksiyonun ve adaletin koşulları ortaktır. Aporetik bir deneyim olarak adaletin, karar ediminin dekonstrüktif doğası ile ortaklığı, aporetik bir deneyim olarak kararın şedit mahallini verir.

⁴⁹⁷ A.g.e, s. 60.

3. Açmazın Deneyimi ve Şiddetin Transformasyonu

Derrida'nın sözleriyle, "bir *deneyim*, adının da belirttiği gibi, bir geçiştir (*une traversée*), karşıya geçer ve bir hedefe doğru yol alır, o hedefe giden geçidi bulur. Deneyim geçitini bulur, olanaklıdır" fakat "*açmaz*'ın (*aporie*), yani geçit-vermeyen'in tam manasıyla bir deneyimi olamaz. Bir *aporie*, bir yol olmayandır."⁴⁹⁸ Ancak bu, *apoterik deneyimin* deneyimlenişinin imkânsız olduğu anlamına gelmez; *aporetik deneyimin* imkânsızın bir deneyimi, deneyimlenemeyecek olanın deneyimlenmesi olduğu anlamına gelir. "Apoetik deneyim, bir çıkmaz deneyimdir -geçitsizliğin deneyimlenmesidir, zira adaleti hukuka ve hukuku adalete bağlayan hiçbir zorunlu, kestirme, bilindik, hatta mümkün yol yoktur."⁴⁹⁹ Kendi başına adalet diye bir şey mümkün değildir, çünkü hukuki bir etkisi olmadığı müddetçe adillikten bahsedilemez. Hukuk içinde ise normun adillikten ya da adil bir yorumlanışından bahsetmek mümkündür, ancak yalnızca söylemsel bir bağlamda. Bunun ötesinde norm adalete kayıtsızdır, çünkü adalet hesaplanabilirliğe bakışsızdır. Öyleyse hukuk düzlemi içinden adaletin bir *deneyimi* imkânsız olarak görünür. Ancak tam da hukukun adalete kayıtsızlığı ve adaletin hukuka bağımlılığı ölçüsünde, bu çifte imkânsızlık içinde adalet imkânından ve geçidi olmayan bir geçiştten söz edilebilmektedir.⁵⁰⁰

⁴⁹⁸ **A.g.e.**, s. 61 (vurgu aslında).

⁴⁹⁹ Ö. Ağaş, 2013, s. 59.

⁵⁰⁰ J. Derrida, 2010, s. 72.

Bir *aporetik deneyim* olarak adaletin deneyimi -imkânsız olan deneyimi- ancak bir karar ile deneyimlenebilir ve hukuk ile adalet arasındaki geçitsizliğin geçilebilmesi söz konusu hâle gelebilmiş olur. Bu anlamda karar, birbirleriyle herhangi bir belirlenmiş ilişkisi bulunmayan, fakat varlıkları birbirine bağlı olan iki başka şeyin bir kesinti ile yeni bir tikel bağıntısını icat etme edimidir. Adil bir kararın;

[a]dil olabilmesi için, adil olduğunun söylenebilmesi, adil olarak tanınabilmesi için, bir yasayı ya da yönergeyi, bir kuralı izlemek zorundadır. Bu anlamda adil olan, bizzat özerkliği içinde, yasayı izleme ve kendisine yasayı verme özgürlüğü içinde hesaplanabilir olanın veya programlanabilir olanın düzenine ait olabilmelidir -örneğin bir hakkaniyetlilik edimi olarak. Fakat eğer basitçe kuralı uygulamak, bir programı yürütmek veya bir hesabı işleme koymaktan oluşuyorsa, evet, onun yasal, hukuka uygun, hatta metafor yoluyla adil olduğu söylenebilecektir muhtemelen, ne var ki kararın adil olduğunu söylemekte haksız olunacaktır. Bunun sebebi gayet basitçe, bu durumda ortada aslında bir kararın olmamasıdır. (...) Kısacası, bir kararın adil ve sorumlu olabilmesi için, onun kendi momentinde -eğer böyle bir moment varsa- hem kurallı hem de kuralsız olması gerekecektir. Hem yasayı muhafaza edici, koruyucu olmalı, hem de onu her durumda yeniden icat etmek, en azından, yasanın ilkesinin yeni ve özgür bir biçimde yeniden olumlanması ve onaylanması içinde yeniden icat etmek, yeniden haklılaştırma ödeviyle yükümlü olmak için, onu dekonstrüksiyona tabi tutmalı ve askıya almalıdır.⁵⁰¹

Hukukla adaletin *kesişmesi* yalnızca hukuki bir transformasyona adaletin yerleşmesi ile mümkündür ve ne kendi başına hukukta ne de kendi başına adalette bu

⁵⁰¹ A.g.e, s. 70, 71.

olanaklıdır. Bu nedenle adaletten hukuki bir kararın adilliği nezdinde, yorumlayıcı şiddetin transformasyon aralığında hukukun kendini dekonstrüsiyona tâbi tutan kararı ile bahsedilebilir. Diğer deyişle adil karar, hukuk içinde ortaya çıkan, fakat hukuk-olmayan, onun dizgelerine uymayan ve ondaki yorumlayıcı şiddeti kendi üzerine çeviren bir şiddet edimidir. Benjamin, karar-verilemez olana dair karar zorunluluğunu kararın zorunlu ögesi olan hukuktan tamamen dışlayarak karar edimindeki şedit yönü tümüyle tek yönlü biçimde kurmaktayken, Derrida ise çifte açmazı hukuk ile adalet arasındaki bir transformasyon mahalline yerleştirerek, 'adil' karar olarak tanımladığı kararın yorumlayıcı şiddetini bizzat kendi üzerine döndürmüş olur.

Derrida'nın formüle ettiği haliyle adil bir karar, hukuki transformasyon ögesine yerleşen kayıtsızlık unsuru olarak *yorumlayıcı şiddetin*, hukukun otoritesinin temeline yerleşmiş bulunan "mistik kökenindeki" *temelsiz şiddeti* taklit etmesine, onun yerine geçerek ve kökeni kendi temelsizliğinde yeniden öne sürerek tekrarlamasına dayanır. Bu anlamda, siyasal düzlemde incelediğimiz hakiki bir karar edimi iki ayrı şiddet arasındaki özgül bir şiddettir: Varlıkları birbirine dışsal fakat gerçekleştirmeleri birbirinin ilişkiselliğine içkin iki ayrı entiteyi, hukuk ve adaleti, her defasında kurucu şiddetmişçesine birbirinin yerine geçiren bir şiddet. Derrida'nın adalet ve hukuk arasındaki *aporetik* geçidi formüle etme tarzı, bize şiddetin çeşitli formları arasındaki yer değiştirmenin karar ediminde kavranabilen saklı şiddetini ve dahası, geçişin imkânsız olduğu bir alanda özerk bir şiddet ile kurulan geçidin "tutamak noktasını" verir.

Hukuk ile adalet arasındaki transformasyonu kendi yorumlayıcı şiddeti ile gerçekleştiren adil karar, çifte bir karar-verilemezliği çözüme bağlayan tekil bir edimdir. Ondaki adalet, eğer siyasal düzlemde hareket ediyorsak, kendini oluşturan çifte açmaza bir geçit kurması, geçişi örgütleyen özgül şiddetini bizzat kendi üzerine döndürerek gerçekleştirmesidir. Karşı-şiddetine mahal verme olasılığı bulunmayan bu şiddet, kendini yok etmek suretiyle (yalnızca ne adalet ne de hukuk olmak suretiyle) şiddet-olmayan-şiddet olma niteliğini taşır. Siyasal bir karar ediminde olağan durumda şiddetin karşılıklı mekanizmalarını gizlemeye hizmet eden ve şiddet olgusunun üç taraflı ilişkiselliğine içkin olan gizil bir şiddet, kararın kendisi ile özdeşleşerek hem şiddet olgusunun bütünsel 'kimliğini' hem de siyasal bir başkalık imkânının koşullarını ele verir.

Karar ediminin şiddet olgusu ile ilişkisini kararın siyasal düzlemi üzerinden incelediğimiz bu kısımda, şiddet olgusunun şiddet ve karşı şiddet mekanizması ile tanımlanan süreçlerinden başka bir bağlama kavuşmuş olduk: Kendini yok eden şiddetin imkânı. Bundan sonraki kısımda bu imkânın toplumsal olgu düzeyinde nasıl temellendirilebileceğini ve hangi toplumsal tersine çevrilme süreçlerine yerleşebileceğini tartışarak, bir sorun olarak şiddetin toplumsal edimler düzlemindeki çözümüne dair bir katkı sağlayabilmeyi umuyoruz.

IV. TERSİNE ÇEVİRİLME: KENDİNİ YOK EDEN ŞİDDET İMKÂNI

Şu ana kadar toplumsal edimler nezdinde şiddetin bir dizi işlevine, karşı-şiddet dizgeleri içindeki biçimlenişlerine ve bir sınır-edim olarak dinsel, siyasal gibi diğer eylem alanları ile ne türden örtüşmelere işaret ettiğine dair bir hat oluşturmaya çalıştık. Yine de henüz şiddet üzerine en temel ve basit soru olan, şiddetin nasıl teskin edilebileceğine ya da hangi türden şiddet ediminin, şiddet olgusunun kendisine karşı çıkararak onu 'yok edebileceğine' yaklaşabilmiş değiliz. Şiddet olgusu ile toplumsal edimlerin bir ölçüde birbirinden özerkleşmiş, fakat her halükârda birbirlerine göndermede bulunan ve birbirlerine dayanan karşılıklılık mekanizmalarını çözümlene çabamızda toplumsal edimlere içkin olan tersine çevrime kudreti, bizi şiddet olgusu dışında yer alan bir şiddet türünün imkânını ve anlamını soruşturmaya yönlendirmektedir. Bu son kısımda şiddetin bir başka şiddet ile yıkılmasından ya da şiddete son veren şiddet izleklerinden farklı olarak, şiddet ile yok olmanın toplumsal bağlantısına dayanarak, kendini yok eden bir şiddetin olanağına değineceğiz. Toplumsal karşılıklılık mekanizmalarından ayrı tutulamayacağını iddia edeceğimiz bu imkânı, karşılıklılığın simgesel mahiyetini çözümlenmek suretiyle tersine çevrilme edimlerindeki konumunu tespit etmeye çalışacağız. Bu sayede, şiddet olgusunun şiddet/karşı-şiddet döngüsünün dışında yer alan ve şiddet ediminin toplumsal ilişkiler içerisinde kendini yok eden bir şiddet olarak belirebilmesinin bağlamına ulaşmayı umuyoruz. Bu amaçla öncelikle, bir icat (belki de ilk toplumsal icat) olarak simgenin Batailleci bir nosyon olarak 'yok edilme' dizgelerinde nereye oturduğunu tespit ederek, simgesel ilişkinin varoluşsal koşullarına ulaşacağız. Ardından Baudrillard'ın simgesel ilişkilerin mantığını analiz ettiği farklı karşılıklılık düzenlerinde şiddetin değiş tokuş edilme süreçlerine değinerek, simgesel bir işlem

olarak kendini yok eden şiddetin karşılık geldiği toplumsal konumu belirleyeceğiz. Böylece simgesel ilişki ile şiddetin toplumsal bağıntısını tartışarak, şiddetin simgesel değiş tokuş ilişkisi içerisinde bir tür 'kendini yok etme' mekanizmasına dahil olup olamayacağı sorusunu cevaplandırmaya çalışacağız.

Baudrillard için toplumsal bir düzende simgesel değiş tokuşu ifade eden "yükümlülüklerin ve karşılıklılıkların aşılıp geçilmesi" mümkün değildir.⁵⁰² Simgesel değiş tokuşun mantığının kaçınılmaz bir yasası vardır ve hatta, toplumsal olana hâkim olan tek gerçek yasa, simgesel değiş tokuş ile gerçekleşen *alma ve verme zorunluluğudur*: "Simgesel düzen değiş tokuşlardan oluşan döngünün ta kendisidir. Vermek ve iade etmek üzerine oturtulmuş bir döngü."⁵⁰³ Ancak alınan ve verilen simgesel işleme dahil eden şey, bunların birbirine denk ya da eşit oluşu değildir; keza, alınan ve geri verilen şeyin birbirine eşit olma ihtimali bile yoktur. Diğer deyişle simgesel işlemin kendisi, verilen ve alınan arasında zorunlu bir fark olmasını gerektirir. Verilen şeyin iade edilmesi zorunluluğu, denkliği, aynılığı ve andalığı (aynı anda gerçekleşmeyi) ifade etmez. Baudrillard, bu farkın zorunlu olarak bir fazlalık olmak durumunda olduğunu belirtir: "Mutlak kural, size verileni geri vermenizdir. Hiçbir zaman daha azı değil, her zaman daha çoğu teslim edilir."⁵⁰⁴ Bu fazlalık alan ve verenlerin istenç ve iradesine bağlı olmaksızın simgesel sürecin içinde meydana gelir.

⁵⁰² J. Baudrillard, 2011, s. 237.

⁵⁰³ **A.g.e**, s. 241.

⁵⁰⁴ J. Baudrillard, 2012, s. 131.

Genellikle, simgesel olarak adlandırılan şey gerçeğin belirli bir formu, gerçeğin nesnel varlığının belirli ölçülerde ‘çarpıtılmış’ ve bilişsel dünyanın kurgularınca şeye öznel bir değer yüklenmiş hali olarak kabul edilir. Diğer bir deyişle simge, nesnel gerçekliğin imgesel formu hatta bu gerçekliğin belirli bir düzeydeki sapması olarak düşünülür. Fakat, genel kabul gören bu tip bir düşünce hattında kuşku doğuran bir tür ‘gerçeklik takıntısı’⁵⁰⁵ olduğu iddia edilebilir. Çünkü bir taraftan insanın bilişsel koşulları dışında tespit edilebilecek -simgesel olmayan- bir gerçeklik düzeninin olduğunu varsayarken, diğer taraftan simgenin ‘gerçekliğin imgesi’ karşısındaki olumsuzluğunu, keyfi düzenlenişini çözümlenmenin bir aşamasında daima göz ardı etmek durumunda kalır. Esasında simgenin gerçek ile, simgesel olanın gerçeklikle ilişkisi bir tür kültürel/bilişsel ‘çıktı’ olmaktan öte, toplumsal bağa içkin varoluşsal bir ilişkidir; keza gerçeklik olarak koyutladığımız olgular dünyası, en nihayetinde simgesel düzenin bir yöneliminden ibaret olmalıdır.

Bu hat üzerinden hareket ederek ilkin simgesel olanın nasıl bir toplumsal bağintıyı ifade ettiği ve ne türden ilişki biçimleri altında, hangi biçimlere karşılık düştüğü sorularını cevaplandırmamız gerekiyor. Bunun için ilk olarak Bataille’in *Lanetli Pay* eserinde gerçekleştirdiği *harcama teorisinden* faydalanacağız.⁵⁰⁶ Böylece simgenin, toplumsal ilişkileri farklı boyutlarda kuşatan şedit mekanizmasına dair bir *alma ve iade etme* düzlemini hangi biçimde kurduğuna ulaşacağız. Ardından Baudrillard’ın çeşitli

⁵⁰⁵ M. Abélès’nin “devlet takıntısı” kavramına referansla. Bkz. M. Abélès, **Devletin Antropolojisi**, çev. Nazlı Ökten, Ankara, Dipnot Yayınları, 2012.

⁵⁰⁶ G. Bataille, **Lanetli Pay**, çev. Işık Ergüden, İstanbul, Sel Yayıncılık, 2017.

eserlerinde değindiği *simgesel değiş tokuş düzenekleri* üzerinden ‘meydan okuma’ gibi simgesel karşılığa zorlama biçimlerinin şiddet olgusunu manipüle eden ve aynı zamanda onu, kendi üzerindeki ‘yok edici’ kapasitesini mümkün kılan işleyişi inceleyeceğiz.

A. Simgenin Hilesi

Bataille için “bizi yöneten yasalar üzerinde temellenen güçler oyunu düzeyinde (...) canlı maddeyi ve insanı temel sorunlarıyla karşı karşıya getiren şey zorunluluk değil, onun tersi olan ‘lüks’tür.”⁵⁰⁷ Bataille, her türlü organizmaya ve dolayısıyla tüm insanlara hâkim olan bu yasanın temelini, tüm bu canlı yaşam formlarının özgül amaçlarının ötesindeki evrenin değişmez kuralına bağlar: “Bizim dolaysız amaçlarımızın ötesinde, insanın eseri, gerçekten de, evrenin yararsız ve sonsuz gerçekleşmesini takip eder.”⁵⁰⁸ Evrenin sonsuz gelişmesi ve onu takip eden “insanın eseri” hem belirlenimin kati sınırına hem de her türden “atfedilen sona” karşıttır.⁵⁰⁹ “İnsanı temel sorunlarıyla karşı karşıya getiren” lüks olgusunun niteliği tam da evrenin bu sonsuz ve yararsız olan genişlemesine

⁵⁰⁷ **A.g.e**, s. 39 (vurgu aslında).

⁵⁰⁸ **A.g.e**, s. 47.

⁵⁰⁹ En genelden özele, evrenin varoluşundan insanların varoluşuna kadar herhangi bir düzeyde ortaya konulabilecek genel geçer ve değişmez ereğin varlığını daha en baştan yadsıyan bu düşünce, şiddet ve ‘şiddete son verecek nihai şiddet’ izleğine karşı da seferber edilebilir. Öyle ki şiddet de insanın bir eseri olarak, “sınırlı bir belirlenime” ve “atfedilen sona” indirgenemez olması anlamında *sonsuzdur* (G. Bataille, **a.g.e**, 12. dipnot, s. 47).

bağlıdır: Türsel bütünlük açısından her canlı organizma gibi insan da yaşamını sürdürmek ve büyümek üzere ihtiyacı olandan fazla enerjiye maruz kalır ve gayri-iradi olarak sahip olduğu bu enerjiyi hesapsızca (karşılıksız) harcamak zorunluluğu altında bulunur.⁵¹⁰ Bataille, özellikle iktisat biliminin 'kıt kaynaklar' varsayımını karşısına alarak insanın türsel varlığının temel sorunu olarak koyutladığı *lüks* ve bunun kaçınılmaz fakat olumsal sonucu olan *harcama* ve *israf* bağıntısını şu şekilde açıklar:

İktisat bilimi tek tek durumları genelleştirmekle yetinir; kendi nesnesini sınırlı bir amaç için, beşeri ekonomi için yapılmış işlemlerle sınırlar; hiçbir tikel amacın sınırlandıramadığı bir enerji etkileşimini dikkate almaz: Etkide bulunduğu ışığın hareketi içine kapatılmış, canlı maddenin genel etkileşimi. Dünyanın yüzeyinde genel olarak canlı maddenin enerjisi daima fazladır, sorun her zaman 'lüks' olarak ortaya konur; tercih, zenginliklerin har vurup harman savurulması tarzıyla sınırlıdır. Zorunluluk zorunu, tikel canlı varlığa ya da canlı varlıkların sınırlı bütünlerine uygulanabilir. Ama insan kendi kaynak payını canlı dünyadan ve diğer insanlardan almaya çalışan tecrit edilmiş bir varlık değildir yalnızca. Canlı maddenin genel salgılama hareketi (israfı) insanı harekete geçirir ve bu hareketi insan durduramaz; hatta insan zirvedeyken bile, canlı dünyadaki egemenliği onu bu hareketle özdeşleştirir; insanı, ayrıcalıklı bir şekilde, muzaffer bir işleme, gereksiz tüketime mahkûm eder.⁵¹¹

Bataille için canlı maddenin hareketi, yiyecek arayışı, korunma güdüsü gibi "yaşamsal işlemleri" daima aşar ve bunun nedeni her organizmanın "gerekenden daha

⁵¹⁰ A.g.e, s. 47.

⁵¹¹ A.g.e, s. 48.

fazla enerji kaynaklarına sahip olmasıdır.”⁵¹² Keza büyüme ve üreme gibi işlevler enerjinin bu fazlalığına bağımlıdır ve aynı zamanda onun bir sonucudur.⁵¹³ Ancak

⁵¹² **A.g.e**, s. 52.

⁵¹³ Bataille, “yaşamın aşırı gelişim prensibi” olarak adlandırdığı, organizmanın ihtiyacı olandan fazla hareket etmesine neden olan enerji fazlalığının kaynağını güneşin “hiç almadan veren” enerjisine bağlar. Bataille için insan topluluklarında ilksel olarak ortaya çıkan güneş kültürünün kaynağı, güneşin bu almaksızın daima veren niteliğinin anlamlandırılmasından ibarettir: “Astrofizik bu bitmek bilmez savurganlığı ölçmeden çok önce insanlar bunu hissetmişti; güneşin hasadı olgunlaştırdığını görüyorlar ve görkemini, almadan veriyor olmasına bağlıyorlardı” (**a.g.e**, s. 53). Daima belirli bir prestij ve statü ilişkisine bağlı olan alıp-verme ilişkisinin aynı zamanda alan ve veren üzerinden iç ve dış ayrımını kurarak topluluk nezdinde kutsal olan ve olmayan gibi en temel kategorik ikiliklere kaynak oluşturması ve alınan ile verilenlerin özgül karşılıklı bağıntısını kurması dikkat çekicidir. Gabriel Tarde da *Geleceğin Tarihinden Alıntılar* adlı ütopyasında kendi formüle ettiği “saf sosyoloji” kavrayışını teste tâbi tutmak üzere tüm yerküreyi etkisi altına alan bir buzul çağının ardından yerin altında medeniyet kuran bir topluluğun hikayesini anlatır (Bkz. G. Tarde, **Geleceğin Tarihinden Alıntılar**, çev. Özcan Doğan, İstanbul, Say Yayınları, 2011). Tarde’in saf toplumsal ilişkiyi betimlemek üzere mekân olarak yerin altını seçmesi kendi sosyoloji düşüncesi açısından tutarlıdır, çünkü saf sosyal olanı tespit etmek, insanlar arasındaki ilişkide biyolojik ve fiziksel etkilerin olabildiğince minimum düzeyde olduğu, taklidin toplumsal bağları oluşturmada en belirleyici etken olarak karşımıza çıktığı düzlemde mümkündür. Bu seçim aynı zamanda ziyadesiyle dikkat çekicidir, çünkü yer yüzeyinin altı neredeyse her kültür için geleneksel olarak ölümlere tahsis edilmiş ve gün yüzünün görülmediği, güneş ışığının ulaşmadığı bir yerdir. Bu anlamda *Geleceğin Tarihinden Alıntılar*’da tasvir edilen ve saf toplumsallık içerisinde yaşayan insanların ilişkilerinde dışsal bir aşkınlık tasavvuru bulunmaz ancak ‘aşkınsalları’ ve kutsallık tasavvurları vardır. “Hiç almaksızın veren” bir güneşleri yoktur, fakat küresel bir derin dondurucuya dönmüş yer yüzeyinden ihtiyaçları olan

özellikle büyüme işlevinin bir sınırı vardır ve ister bireysel isterse de grup düzeyinde olsun, büyümenin sınırlarına ulaşıldığına sahip olunan fazla enerjinin yararsız ve hesapsızca israf edilmesi zorunluluğu ortaya çıkar.⁵¹⁴ Toplumsal düzende bu fazla, zenginliklerin mallar ya da insanlar olarak aşırı birikmesiyle oluşur ve her toplumsal düzen o ya da bu şekilde bu fazlalığı yok etme süreçleri tertipler. Bataille, Aztek toplumlarındaki kurban törenleri ve savaş organizasyonlarından Kuzeybatı Amerika Yerilerinin 'potlatch'ına,⁵¹⁵ İslam'ın fetihçi toplumundan modern sanayileşmiş

besini kolaylıkla yer altına taşıyıp elde edebilmektedirler; fakat bu nedenden dolayı yeryüzüne bir kutsallık atfetmezler. Diğer deyişle donmuş haliyle yeryüzü onların mutlak bağışçısıdır ve yeraltındakilerin yaşamlarına dışsaldır fakat 'kutsal' değildir. Bize göre bu profanlığın başlıca nedeni donmuş yeryüzünün hareketsiz, statik, durağan ve faydalanılabilir oluşudur. Diğer deyişle hareket ile ve yekparelikten farklı bir şey olan 'birlik' ile ilişkilendirilmeyen bir kutsallık mümkün değildir ve Tarde, *Geleceğin Tarihinden Alıntılar* ile bu kutsallığı içsel bir toplumsal şebekeye yayarak biçimlendirir.

⁵¹⁴ Bataille için organizmanın büyümesine hizmet etmeyen fazla enerjinin yitimi zorunlu olsa da bunun harcama ya da lüks olarak yitmesi zorunlu değil olumsaldır. Fazla enerji her türlü yitecektir; ister o enerjiyi *kullanmayarak* isterse de *harcayarak*. Yitim prensibini kullanmayarak ya da harcayarak gerçekleştirmenin ara terimi *hoşluktur*. Yararsız yitim her iki tarzda da sabittir fakat organizmayı fazla enerjinin harcanarak tüketilmesine yönelten şey, onun hoş oluşundan ibarettir. Ancak Bataille, yararsız harcamayı güdüleyen hoşluğun sonuçlarının belirleyici olduğunu belirtir (a.g.e, s. 55).

⁵¹⁵ Bataille, *potlatch'*ı şu şekilde açıklar: "*Potlatch* da ticaret gibi servet dolaşımının bir aracıdır, ama burada pazarlığa yer yoktur. Genellikle, önemli miktarda servetin törenlerle bağışlanması anlamına gelir; bir şef tarafından rakibine onu aşağılamak, ona meydan okumak, onu mecbur bırakmak için sunulur. Bağışta bulunan kişi aşağılamayı silmeli ve meydan okumaya karşı

toplumlarına kadar birçok farklı coğrafi ve tarihsel düzlem içinde gerçekleştirilen genelleşmiş israf ve harcama düzeneklerini analiz eder. Her bir toplum son derece özel şekilde belirli birikim ve yararlı üretim biçimlerini teşvik edip toplumsal hiyerarşilerini bu ürünlerin toplanacağı odaklar olarak organize ediyor olsa da, Bataille için tüm bu farklı sosyal organizasyonlar en nihayetinde fazlanın yararsız ve hesap gözetmeyen tüketimine, büyümeye hizmet etmeyen artığın yok edilmesine yönelik işlevlerin dağıtılması, “zenginliklerin har vurup harman savurulması tarzı”nın biçimlenişi adına gerçekleşir. Bu nedenle Bataille için “yaşadığımız topraklar, ne olursa olsun, çoğalmış yıkım alanından başka bir şey değildir.”⁵¹⁶

Toplumsal düzlemde ise israfın örgütlenişi daima bir başka toplumsal kurumun düzeneklerini gözetir ve har vurup harman savulan şeyin karşılığını dolaylı bir biçimde talep eder: *Prestij*. Kuzey Amerika yerlilerinin *potlatch* geleneğinden yola çıkarak Bataille, insanların sahip olduğu kaynakların hesapsızca tüketiminin, fazlalığın israf edilmesinin ya da bir meydan okuma içinde tüketmeksizin yok edişinin ‘kendi başına’ gerçekleştirilen bir eylem olmadığını, yalnızca malların yok edilmesi anlamına

koymalıdır, aradaki *yükümlülüğü* kabul ederek cevap vermelidir. Bir süre sonra, ilkinden daha cömert yeni bir *potlatch*’la cevap verebilir ancak; faiziyle geri vermelidir. (...) *Potlatch*’ın tek biçimi bağış değildir: Serveti törenlerle imha ederek de bir rakibe meydan okunur” (a.g.e, s. 85). *Potlatch* hakkında daha ayrıntılı bilgi için bkz. Marcel Mauss, *Sosyoloji ve Antropoloji*, çev. Özcan Doğan, Doğu Batı Yayınları, 3. baskı, Mayıs 2011, Ankara. *Potlatch*’ın ilkel ekonomide çalışma ve boş zaman ilişkileri içinde konumlanışına dair, bkz. M. Sahlins, **Taş Devri Ekonomisi**, çev. Taylan Doğan ve Şirin Özgün, İstanbul, bgst Yayınları, 2010.

⁵¹⁶ G. Bataille, 2017, s. 49.

gelmediğini, aynı zamanda bu edimin daima bir ötekine karşı, onu kıskırtacak ve onu daha büyük bir israfa zorlayacak şekilde gerçekleştiğini belirtir.⁵¹⁷ Bataille'a göre *potlatch*'ın tek başına yapılan tek yönlü bir tüketimden ziyade, öteki üzerindeki etkisi aracılığıyla tamamlanan ve toplumsal bir karşılığı (prestij) bulunan bir israf oluşunda, toplumsal ilişkilerin tümü açısından belirleyici bir niteliği olan bir tür *oyunsallığın* izdüşümü bulunur. İnsanın;

*Fazlalığı israf etmesi gerekir; ve israf ederken bile elde etme açlığı içinde kalır ve israf etmeyi bile bir kazanç konusu yapar; kaynaklar bir kez uçup gittiğinde, geride israf edenin edindiği prestij kalır. Savurganlık, bu vesileyle gösterişli bir şekilde har vurup harman savulur, bu araçla ötekiler üzerinde kendine bir üstünlük atfetmeyi amaçlar. Ama buna karşılık, israf ettiği kaynakların yararını inkâr edişini kullanır. Böylece yalnızca kendisini değil, bütün olarak insan varlığını çelişkiye düşürür ve bu muğlaklık içine girip orada kalır: Yaşamın değerini, prestij ve hakikatini malların kölece kullanımının inkârı içine yerleştirir, ama aynı anda bu inkârı kölece kullanır. (...) Artık kavranılamaz olana, kendinin, mallarının gereksiz kullanımına, **oyuna** çağrı yapar, ama kendisinin **kavranılmaz** olmasını istediği şeyi kavramaya, yararlılığını inkâr ettiği şeyi kullanmaya çalışır. Sağ elimizle verdiğimiz şeyi sol elimizin **bilmesi** yetmez: Dolambaçlı bir şekilde, onu geri almaya çalışır.⁵¹⁸*

Kural olarak enerji israfı, *şeylerin* değer düzenine, kullanımın ve yararlılığın ayrık varoluşuna terstir, fakat Bataille, israfın yalnızca bu düzene geri dönmesi ile toplumsal bir bağlama oturduğunu, olmayı reddettiği bir şey haline gelince karşılıklılık

⁵¹⁷ A.g.e, s. 87.

⁵¹⁸ A.g.e, s. 89, 90 (vurgular aslında).

mekanizmaları içinde bir konum teşkil edebilir olduğunu belirtir: “Enerji israfı her zaman için bir şey’in tersidir, ama şeylerin düzeni içine girince, şey haline dönünce dikkate alınır.”⁵¹⁹ Hesapsızca tüketim, yarar gözetmeyen israf, şeylerin işe yarar ve faydalı tüketimini örgütleyen düzenin değer dizgesi açısından *kavranılamazdır*. Temel karşıtlık, şeylerin mahrem olarak bir ve aynı olduğu *kutsal dünya* ile, şeylerin yararlı bir ilişki içinde bulunduğu *din dışı dünyadır* ve israf, *şeylerin düzenine indirgenen* nesnenin kutsal dünyaya iade edilmesi, şey’e mahrem birliğinin yeniden geri kazandırılmasıdır.⁵²⁰ Ancak toplumsal bağ içerisinde nesneyi şeylerin mahrem birliğine iade edilen ve kaynakların yararlılığını inkâr eden israfın hali hazırda bir karşılığı vardır ya da daha doğru bir tabirle, israfın kendisi bizzat bu karşılığın ‘bilinci’ ile gerçekleştirilir. Prestij, şeylerin yararlı manipülasyonu içinde kavranılamaz olan israfın bir kullanım şebekesine tahvil edilerek kavranması, karşılıklılık zorunluluğunun oyuncu bir biçimde manipüle edilmesidir. İsrافی ve fayda gözetmeyen tüketimi üretiminin ve yararlılığın düzenine dolambaçlı ve oyunsal biçimde iade eden bu dönüş zorunluluğu, üretici olan ve olmayan harcama biçimlerinin toplumsal düzen içerisindeki belirleyici etkisini oluşturan karşılıklılık prensibini oluşturur ve mevcut tüm toplumsal biçimlere kaynaklık eder.

Kutsal dünya (mahrem dünya) ile din dışı (gerçek) dünya arasındaki ayrım mutlak ve esasında ‘gerçek’ bir ayrım değildir. Ayrım, şeylerin bir dünyadan diğerine geçiş ve geri dönüş hareketlerinin bizzat kendisinden ibarettir. Ancak yine de kutsal dünyanın

⁵¹⁹ A.g.e, s. 86.

⁵²⁰ A.g.e, s. 76, 77.

zamansal olarak öncelliği bulunur, çünkü “bütün insanlar mahrem olarak birdir.”⁵²¹ Her şey, insanlar, nesnelere ve kavramlar, mahrem dünyadan ve birbirlerinden ayrılarak gerçek dünyadaki dışsallıklar olarak *şeylerin düzenine* dahil olur. Bu anlamda ayırımın kendisi dahi ancak şeyler içindeki düzenin kutsal dünyadan dışsallığı ile söz konusu olur ve *gerçek* ancak bu şekilde ayırt edilebilir olur: “Varlıkların ayrılığı gerçek düzenle sınırlıdır. Ayırım, ancak ben *şeylerin* düzeninde kalırsam *gerçektir*. Ayırım gerçekten de *gerçektir*, ama gerçek olan şey *dışsaldır*.”⁵²² Kutsal olan tanımı itibariyle *tek yönlü olarak verendir* ve bu anlamda tektir. Ancak, tıpkı kavranılmaz israfın prestij aracılığıyla dolaylı bir kullanıma denk düşmesi gibi, kutsal dünyadan verilen şeylerin iadesi, iade edilenin *şeylerin düzenine geri dönmesi* koşuluyla toplumsal bir imkânı oluşturur.⁵²³

Bir şeyin kutsallaştırılması, onun kutsal birliğe geri verilmesi anlamına gelir. Bu anlamda yalnızca şeyler arasındaki şey kutsal kılınabilir ve kutsallaştırıldığı ölçüde şeyler arasında olmaklığından kurtularak dinsel olana iade edilmiş olur. Bunun açık anlamı, kutsallığa bir şeyin verilemeyeceğidir, çünkü verilen nesne, şeyler arasındaki konumundan arındırılarak, ayırımından soyutlanarak iade edilir. Üretici olmayan tüketimin ya da artık üzerindeki yok edici şiddetin araçsallığı, *şeyin* şeyliğinden arındırılması sürecinde ortaya çıkar. Diğer taraftan ise kutsal olandan ‘geri iade edilen’

⁵²¹ **A.g.e.**, s. 78 (33. dipnot).

⁵²² **A.g.e.**

⁵²³ Bu anlamda tarihin daima geri dönüşlerle ilerlediği sonucuna ulaşılabilir. Benzer olarak, ilişkiler, mallar ve kavramlar gibi toplumsal her türlü birikimin de daima daha fazla artık üreteceği sonucuna varılabilir.

şey, yine daima şeyler arasındaki bir şey olarak, fakat bu sefer bir tür gayri-maddi değer olarak *mertebe* şeklinde 'geri döner'. Geri iade etme ve geri dönme gibi tüm bu totolojiler gereklidir, çünkü kutsal olan ile kurulan tek yönlü ilişki, karşılıklık ilişkisini verili olarak içinde barındırır. Kutsallık alanına düz anlamıyla ne bir şey verilebilir ne de ondan bir şey alınabilir; yalnızca verilmiş olan iade edilir. Bu anlamda kutsal olana iade etmekten başka bir verme biçimi bulunmaz; şey, kutsal olana daima geri iade edilir. Buradan şeylerin düzeni arasına geri dönen şey de kutsal olana iade edilip ona hiç ulaşmamış olan şeydir. Bu nedenle kutsal olana geri iade edilen ile ondan geri verilen şey, aynı şeydir. Fakat bir şey olarak nesne verilmiş ve karşılığında yine bir şey olarak *mertebe/prestij* alınmıştır.⁵²⁴ Şeyin, bir şeyden bir başka şeye dönüşmesinde araya oturan olgu şiddetin bir formundan, yok etmenin ya da yararsız tüketimin bir düzeneğinden başka bir şey değildir. Şeyleştirilmeye ve şeylerin değer düzenine hizmet eden bu değer, yarar gözetmeksizin tüketilen nesnenin 'beklenen' gayri-maddi karşılığıdır. Bu anlamda kutsallığın mahalli, şeylerin düzeni içindeki bir dışsallık, şeyler arasındaki transformasyonu sağlayan eşiktir. Kutsala iade edilen şey, gerçekte verilmesinin imkânsız olması hasebiyle, daima bir *başka şey* olarak geri döner. Diğer deyişle, alıcısı olmaksızın verilen şey ile bunun karşılığında elde edilen şey, bir ve aynı şey

⁵²⁴ Maddeyi mertebeye çeviren bu simgesel işlemin toplumsal inanç dizgelerinde denk düştüğü farklı karşılık biçimleri için M. Mauss'un *Sosyoloji ve Antropoloji*'sine bakılabilir (M. Mauss, **Sosyoloji ve Antropoloji**, çev. Özcan Doğan, 3. basım, Ankara, Doğu Batı Yayınları, 2011). Toplulukların kutsal olan ile ilişkisinin çift yönlü olarak kurulduğuna dair bir çalışma için, bkz. H. Ç. Gönen, "Dede Korkut Hikâyelerinde Devlet Dışı Siyasallık", **Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi**, (Tez Danışmanı: Prof. Dr. Ayhan Yalçinkaya), Ankara, (Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kamu Yönetimi ve Siyaset Bilimi Anabilim Dalı, Siyaset Bilimi), 2017.

değildir. Farkı oluşturan düzlem, şeyler düzenin toplumsal bileşenleri olarak değerlerdir. Şeylerin düzeni yalnızca nesnelere değerler düzleminden ibaret değildir ve statü ve mertebelerin gayri-maddi şeyler rejiminden ayrılamaz.

Bataille için kölelik, *var olanın tümüyle şeylerin düzenine indirildiği* ilk toplumsal yaşam veçhesini oluşturur.⁵²⁵ *Çalışmanın* dünyaya girişi ile şimdiki anın hakikatının yerine “*işlemlerin nihai sonucunun önem taşıdığı akılcı zincirlemeler*”⁵²⁶ geçirilerek, özne, *gerçek* düzendeki nesnelere tâbi olmuş olur. Şimdiki anın hakikatinden ve dolayısıyla kutsal dünyadan kopan özne, çalışma ile değeri gelecek zamandaki varlığına özgülenen şeyler arasında bir şey konumuna gelir ve bu noktada özneyi gerçek dünyadan mahrem dünyaya geri dönüşünün yordamı olarak *kurban* karşımıza çıkar. *Potlatch* gibi *kurban* da şeylerin düzenine ait olanın kutsallığa geri iade etmenin benzer bir oyunu⁵²⁷ ile israf edilerek *kârsız tüketilmesidir*. Diğer deyişle kurban ayini ile tüketimin şeditliği taklit edilerek, sakımlı bir organizasyon içerisinde kontrol edilerek, şeylerin düzenine tâbi olan köle kutsal düzene iade edilir. Bu şekilde, kurban eden için bir prestij kazanıldığı gibi, kurbanda odaklanan şiddetin sakımlı salınımı, düzen olarak topluma geri döner. Kurban, *gerçeğe karşı duran mahrem dünyaya* ilksel olarak kendisinin sahip olduğu şeyin iade edilmesidir. Köleyi kutsal dünyaya iade etmenin tek

⁵²⁵ **A.g.e.**, s. 77.

⁵²⁶ **A.g.e.** (vurgu aslında).

⁵²⁷ Burada Bataille'ın *kurban hazırlığı* ve *sakımlı şiddet* çözümlerine, ilgili tartışmaları bu bölümün ikinci kısmında R. Girard vasıtasıyla gerçekleştirdiğimiz için değinmeyeceğiz. Bataille'ın *varlıkların mahrem birliği, tüketim, kurban hazırlığı* ve *şiddetin sakımlı kullanımı* hakkındaki çözümleri için bkz. G. Bataille, **a.g.e.**, s. 76- 80.

yolu ise hesapsızca tüketmek ve onu yok etmektir. Bu nedenle gerçek dünya içinde kutsalın tek karşılığı şiddet ile (tüketerek) yok etmedir ve bu şiddetin gerçek dünyaya geri dönüşü düzenin tesisi görünümünde olur. Yıkım, artığın birikiminin toplumsal karşılıklılık mekanizmasını sekteye uğratabileceği yerde ortaya çıkar ve “yıkımın özü, işe yarar ardışık eserlerden geriye kalan şeyi *kârsız* tüketmektir. Kurban etme, kutsadığı şeyi yok eder.”⁵²⁸ Kutsallık, gerçek dünyaya dair kategoridir, ancak ait olduğu yer kullanılabilirliğin ve yararlanabilirliğin düzlemi olan nesnelere dünyası değildir. Bu nedenle kutsal kılınan şey daima hesapsız ve yararsız bir tüketim ile yok etmenin konusu olur. Şeyin israf edilerek dahil olduğu dışsallıklar düzeninden mahrem birliğe iade edilişi, dışsallığın yadsınması, gerçeğin tersine çevrilmesi anlamına gelir. Bu anlamda kutsal olan ancak maddi düzen içerisinde geçerlidir, fakat ona karşıdır. Bir nesnenin kutsallığı, hali hazırda mahrem birlikten dışlanmış olanın gerçeklik düzleminden de dışsallaştırılarak, maddi koşullarıyla yok edilerek yadsınmasına denktir. Ancak iade edilenin karşılığı yalnızca gerçek dünyada verilir; faydasızca tüketilenin kutsallığını sağlayan olgu, hiyerarşi düzeni içinde bir etki doğurması, maddi dünyada yarattığı farklılaşma ve veren nezdinde sağladığı *mertebe* ile gerçek dünyanın üretici harcama düzeneklerine yerleşmesidir.⁵²⁹

Bataille’in kutsal olan ile ‘gerçek’ olan, mahrem dünya ile gerçek dünya arasında çizdiği ve esasında ancak gerçek dünyadaki şeylerin dışsal düzenine gönderme yapan ayırım, bize simgesel olanın işleyişi hakkında bir ipucu sunar. İsraf zorunluluğunun

⁵²⁸ **A.g.e**, s. 78.

⁵²⁹ Üretici olan harcama ve üretici olmayan harcama ayrımı için, bkz. G. Bataille, **a.g.e**, s. 39- 41.

toplumsal karşılığı, alma ve iade etme ilişkilerinin dolaylı bir elde etme ile sonuçlanmasıdır. Bataille, üretici olmayan harcamanın dolaylı ve oyunsal bir biçim altında yöneldiği maddi düzlemde bir etki doğurmasını ve 'sağ el ile verilenin sol el tarafından geri alınma' süreçlerini şu şekilde açıklar:

*Bu şekilde ortaya konan sorunun çözümü zıt yönde bir eylemi gerektirir: Bir yandan, genellikle içinde bulunduğumuz yakın sınırları aşmalıyız, diğer yandan ise aşmayı bazı araçlarla kendi sınırlarımız içine sokmalıyız. Ortaya konan sorun, fazlalığın harcanmasıdır. Bir yandan vermeliyiz, yitirmeli ya da yok etmeliyiz. Ama, bağış eğer bir kazanım anlamı taşımayacaksa anlamsız olur (**sonuç olarak, vermeye asla karar vermeyiz**). Dolayısıyla vermek, bir yetki edinmek olmalıdır. Bağış, veren öznenin aşılması özelliğine sahiptir, ama verilen nesne karşılığında, özne aşmayı sahiplenir: Kendi erdemini, gücüne sahip olduğu bir şeyi, bir servet olarak, artık kendisine ait bir yetki olarak göz önünde bulundurur. Serveti küçümseyerek zenginleşir ve cimrilik olarak görülen şey cömertliğinin sonucudur.⁵³⁰*

Şeylerin gerçek düzeni zorunlu olarak içinde kalabileceğimiz tek süreklilik düzlemidir. Bir şeyin mahrem dünyaya iadesi, o şeyin toplumsal karşılığının şeyler arasından çıkmaksızın geri dönüşü ile anlamlı olur. Nesneyi vermek, nesnelere üzerinde bir yetki edinmek anlamına geldiği için israf süreçlerinde bir karar boşluğu bulunmaz; verilecek ve alınacak olanlar, geri dönüşün oyunsal düzeneğinde zaten verili haldedir. Bir şeyin üretime hizmet etmeyecek şekilde tüketimi, öteki üzerindeki etkisi hesaba katılarak tek başına, salt bir tüketim olarak değil, kutsal dünyaya bir iade olarak yok

⁵³⁰ A.g.e, s. 86 (vurgu bize ait).

etmek şeklinde gerçekleşir. Öteki üzerindeki etkisi hesaba katılarak yitirilen nesne, güç, statü ve mertebe olarak *geri döner*. Bağışçısı ya da kurban edeni tarafından nesnelere düzeni içindeki, yine nesnelere düzeninde gerçekleşecek kazanımının hesabına dönüşecek olan hesapsız israf -dışsallaşmış olanın içeriği gözeterek yeniden dışarı atılması-, Bataille için “insanın kendi elinden kaçını kavrama, *evrenin sınırsız hareketlerini evrene ait bir sınırla birleştirme olanağı*” ile biçimlenmiş insanlar arasındaki her türden ilişkilenişin düzenini kurar.⁵³¹ Simgenin mahiyeti tam da bu olanakta, sınırsız olan içerisindeki, ona ait olan sınırı sınırsız olan ile birleştirme olanağında belirir. Simge, indirgenemez olanı, indirgenemezliğini teslim etme ve tam da bu ‘hakkını verme’ sayesinde bir şeye indirgeme ‘hilesi’dir. Simgenin bir hile oluşu gerçekliğine ve etki kapasitesine bir zeval getirmez; aksine, verilen ile elde edilen şey arasındaki geçişliliğin, geri dönen şeyin ‘gözlenmemiş gibi yapılan’ dolambaçlı yolunu garanti altına alır. *Vermeye asla karar verilmez*, çünkü hesapsız verilen şeyin karşılığı hali hazırda hesaplanmış haldedir. Simge, bu hesap gözetmeksizliğin hesabının toplumsal kodudur ve verilen ile alınan şey arasındaki karşılıklılığı kurarak bunun hukukunu işletir.

Bu anlamda gerçek ile kutsal olan, verilen ile alınan, dışsallık ile içsellik arasındaki toplumsal ayrıma yerleşen şeyin kendisi simgedir. Ayrımın kendisi gerçek değildir, keza gerçek, simgenin işaretlediği yönlerden yalnızca biridir. Simgesel olan, esasta bir ayrım olmayan şeyin iki yakasını bağlayarak verme ile alma ilişkisinin geri dönüşlü güzergahını oluşturur. Bu nedenle simgesel olanın *belirli bir karşılığı yoktur*; simgesel olan, karşılıklılık kuralının bizatihi oyun alanıdır. Simge, ilişkilerin verilenler ve elde edilenler nezdinde

⁵³¹ **A.g.e**, s. 87 (vurgu bize ait).

oyunsal geri dönüşlerini örgütleyen sınırları kuran ve her iki taraftan da geri dönüşün yolunu tutan kodu oluşturur. Bu anlamda simgesellik, düşüncenin özünde toplumsal bir ortaklığa (kavramlara) bağlı olan çift yönlü işlemselliğinden ayrılamaz⁵³² ve simgesel ilişki, simgenin çevresinde konuşlanan alıp verme güzergahlarının tersine dönüşlerini, yer değiştirmelerini, değiş tokuşları ve geri dönüşleri edimselleştiren ilişkidir.

O halde simgenin ve simgeselliğin tanımını daha sarıh biçimde şöyle ifade edebiliriz. Bir şeydeki fazla, simgedir. Simge, nesnesinde içkin olarak bulunmaz ve dahası, nesnesiyle zorunlu bir ilişkisi dahi yoktur. Simge, nesneye atanan ve nesne aracılığıyla yok edilerek geri dönecek şeyin bağlamıdır. Bu anlamda bir simge, şey yok edildiğinde (kutsal dünyaya iade edildiğinde) bağışçısına *mertebe* olarak dönen şeydir. Simgesel ilişki ise yok edilen nesne ile geri dönüşü hesap-edilmeksizin-beklenen mertebeye arasındaki fazlalığı; iade edilen ile geri dönen arasındaki oynusal sürekliliği sağlayan ilişki biçimidir. Fakat bu sürekliliğin mevcut olmadığı durumlarda simgesel olanın yokluğundan bahsetmek hatalı olacaktır. Simgesel olan, şey üzerindeki yok edici bir şiddet ve aynı zamanda bir başka şeyi bağışlayan bağlantının kendisi olduğu ölçüde, şeylerin düzeninden çekilip alınan ile ona iade edileni yalnızca cansız nesnelere ve statüler üzerinden değil, bu ilişkinin bizzat tarafları üzerinden de bağlamsal olarak gerçekleştirir.

⁵³² Krş. a.g.e, s. 90.

B. Şiddetin Simgesel Değiş Tokuşu

Simgenin özünde şedit olan bir bağıntıya işaret ediyor oluşundan, bu bağıntının taraflarını ve geçişlerini örgütleme yordamından bahsettik. Simgesel bir ilişki ise simgenin muhtevası olan şiddetin toplumsal düzenekler içerisinde özgül bir tarzda işletilişi, ilişki içinde olmanın ve şeylerin düzeni içinde alıp vermenin şiddetini son derece özel bir tarzda oyuna sürmenin düzlemidir. Simgesel ilişki, değiş tokuş ilişkisinin koşullarını ve güzergahını oluşturur, ancak konusu nesnelere nesnelere dolaysız takası değil, nesnelere ile mertebelerin dolaylı değiş tokuşudur. Bu nedenle simgesel bir değiş tokuş, yukarıda açıkladığımız üzere, şiddetin yok edici, kurban verici, tüketici biçimlerini hiçbir koşulda dışlamaz ve dahası, bunları seferber eder. Dolayısıyla simgesel değiş tokuşta daima bir şiddet vardır. Ancak bu şiddetin konumu simgesel ilişkinin koşullarına göre oldukça farklı seyirler izler. Bu son başlıkta şiddetin simgesel değiş tokuş süreçlerinde nasıl bir işlev üstlendiğini ve bizzat şiddetin de hangi anlamda simgesel değiş tokuşun konusu olabileceğini inceleyeceğiz. Böylece “şiddete son veren şiddet” gibi her türden şiddet ve karşı-şiddet dizisinin dışındaki başka bir nosyon olarak kendine son veren şiddet imkânının toplumsal edimine dair bir sonuca ulaşmayı deneyeceğiz.

Baudrillard için herhangi bir ilişkide geçerli olan istisnasız kural *vermek ve almaktır*: “Hiçbir şey kendi başına var olamaz. Her şey yalnızca ikili ve ölümcül bir mübadele süreci sayesinde var olabilir.”⁵³³ Bir ilişkinin en azından üç terimi olsa da daima

⁵³³ J. Baudrillard, **Şeytana Satılan Ruh ya da Kötülüğün Egemenliği**, çev. Oğuz Adanır, Doğu Batı Yayınları, 3. basım, Şubat 2015, Ankara, s. 185.

ve yalnızca iki tarafı vardır; ne daha fazla ne de daha az. Bu anlamda her şey, diğer şeyler ile çeşitli düzeylerdeki belirli sayıdaki ilişki çokluğu içinde süreklilik arz eder. Simgesel bir ilişkiyi oluşturan verme ve alma edimi ise “ölümcül bir mübadele süreci”ni ifade eder,⁵³⁴ çünkü şeyler ile mertebelerin dolaylı değiş tokuşu, tarafların konumlarını ve şeylerin değerlerini bir tür yok edici şiddetin karşılıklılık işlemlerine sokar. Bataille, tüketmeyi varlıkların “tek tek ilişkiye girme yolu” olarak göstermekteyken⁵³⁵ ve bu anlamda, tüketmeye içkin şiddetin var olanların genel ekonomisinde daima bir *artık* ile sonuçlanacağını belirtmekteyken; Baudrillard, simgesel ilişkinin ölümcül niteliğini simgesel bir değiş tokuş sürecine bağlı olan ve ilişkinin kendisini de yok ederek geride hiçbir artık bırakmayan işlemselliğine bağlar. Baudrillard için toplumsal ilişkinin ayırt edici niteliği de bu noktada karşımıza çıkar: Toplumsal, ‘artık’ üretip onu *yok etmek* anlamına gelir.⁵³⁶ Artık, tüketimin yararlı bağlamı içerisinde ortaya çıkar ve belirli bir aşamadan sonra yararlı bir şekilde tüketilemeyecek, karşılıklı bir ilişki içinde alınıp verilemeyecek düzeyde biriktiğinde topluluk açısından ‘ölümcül bir tehlike’ oluşturmaya başlar. Artığı topluluğun simgesel düzeninde ölümcül bir tehlike unsuru yapan, simgesel karşılıklılık dizgelerine oturması imkânsız olan birikim tehditlerine mahal sağlamasıdır. Bu nedenle genelleşmiş değiş tokuş edimi olarak toplumsal olan, alıp verme ilişkisini simgesel bir değiş tokuş bağlamına dahil ederek, yararsız bir şekilde tüketilmesi, yok edilmesi gereken bu artığın yararlı biçimde yönetilmesi işlevini üstlenir.⁵³⁷

⁵³⁴ **A.g.e**, s. 178, 179.

⁵³⁵ G. Bataille, 2017, s. 78.

⁵³⁶ J. Baudrillard, **Sessiz Yığınların Gölgesinde: Toplumsalın Sonu**, çev. Oğuz Adanır, 2. basım, Ankara, Doğu Batı Yayınları, 2003, s. 64.

⁵³⁷ **A.g.e**, s. 65.

Simgesel değiş tokuş ilişkisini herhangi bir ilişkiden ayıran Şey, simgesel ilişki sonucunda geride hiçbir kalıntının kalmamasıdır. Basit bir tükete ilişkisinin aksine simgesel ilişki, ilişkinin bizzat kendisinin de yok edilmesiyle hiçbir artık bırakılmamasını ifade eder.⁵³⁸ Artık (biriken kalıntılar), değer demektir⁵³⁹ ve Baudrillard için gerçeklik olarak beliren değerler düzeni, simgesel ilişki ile ortadan kaldırılamamış artıklar toplamından ibarettir. Bu anlamda bir simgesel işlem, *değeri* veri olarak onu yadsıyan işlemdir ve simgesel ilişki, mübadelesi imkânsız hâle gelerek topluluk için bir tehlike oluşturacak artığın birikimini önlemek üzere, Şeyin fazlalığı ya da aşırılığı sonucu ortaya çıkmış değeri kendi ilişkiselliği ile birlikte imha eder. Baudrillard, simgesel işlemin, “gerçekliğe eleştirel yaklaşan bir düşünce değil, gerçeklik ilkesinin kendisini yıkmaya yönelik bir Şey” olduğunu belirtir.⁵⁴⁰ Bir simgesel ilişki de herhangi bir ilişki gibi vermek ve geri almaktan oluşur, ancak bir ilişkiyi simgesel değiş tokuş niteliğine getiren, almayı ve iade etmeyi koşullayan ve karşılıklılığı oluşturan Şey verme ve almadaki *ritmdir*: "Simgesel değiş tokuş(ta) zorunlu bir tonlama, bir ritm vardır, yani bir Şey nasıl alındıysa aynı Şekilde ve aynı ritme iade edilmelidir, ki bir karşılıklılıktan söz edilebilsin. Eğer karşılıklılık yoksa, iade etmek de yok demektir."⁵⁴¹

Baudrillard’a göre “simgesel değiş tokuşun, yok edilmesi imkânsız bir mantığı vardır.”⁵⁴² Bu mantık tüm toplumsal düzlemi kuşatır ve farklı simgesel değiş tokuş

⁵³⁸ J. Baudrillard, 2011, s. 349, 359.

⁵³⁹ Krş. **a.g.e**, s 350.

⁵⁴⁰ J. Baudrillard, 2015, s. 33.

⁵⁴¹ J. Baudrillard, 2011, s. 80.

⁵⁴² **A.g.e**, s. 216.

düzenleri içerisinde kendini gösterir. Simgesel değiş tokuş ilişkisi, simgesel mantığın kurucu ve esas yönünü oluşturur, fakat simgesel mantığın ve simgesel düzenin tümünü ifade etmez; o yalnızca 'başarılı' simgesel işlemi ifade eder.⁵⁴³ Baudrillard *simgesel düzeni*, vermek ve iade etmek üzerine oturmuş değiş tokuşlardan oluşan döngünün kendisi olarak tanımlar, fakat başarılı bir simgesel değiş tokuş ilişkisi, ilişki içindeki tarafların konumlarının ve sahipliklerinin tersine çevrildiği ya da verili değer dizgesi içerisinde hesaplanmayan bir tersine çevrilme bağıntısının kurulabildiği anda söz konusudur. Bu nedenle bir toplulukta simgesel değiş tokuşun konusu olacak fazla ya da simgesel değiş tokuş düzeninin elinden kaçan bir gerçeklik artığı daima bulunur. Baudrillard, simgesel değiş tokuş ilişkisinin elinden kaçan artığın ve birikimin takas edilemeyecek bir boyuta ulaştığı bir simgesel düzene örnek olarak ekonomiyi gösterir:

*Ekonomi, yani biriktirme ve değerın dolanım düzenine aktarılan şey kutsal tüketim düzeninden geriye kalan şeydir. Armağan etme ve kabul etme adlı yok edilemeyen döngüsel düzen tarafından tüketilemeyen her şey. Biriktirilen ve bir spekülasyon nesnesi haline getirilen şey de zaten bu artıktır. Ekonomi tam da bu noktada ortaya çıkmıştır.*⁵⁴⁴

Simgesel değiş tokuşun yok edilmesi imkânsız olan mantığının karşılığı, simgesel değiş tokuş ilişkisinin başarısız olduğu yerde bir yokluk değildir: Simgesel mantık, simgesel değiş tokuş ilişkisinin öldüğü toplumsal düzlemde simgesel düzenin, bu sefer tarafların konumu üzerinden tersine çevirme şiddetini gerçekleştirerek, simgesel işlemi

⁵⁴³ **A.g.e.**, s. 241.

⁵⁴⁴ **A.g.e.**, s. 350.

birbirinden özerk bağış ve karşı-bağış dizileri içerisinde devam ettirmesi sonucunu doğurur. Diğer deyişle, simgesel değiş tokuş ilişkisinin dışında kalan kalıntının simgesel düzendeki karşılığı bağış ve karşı bağışın *tersine çevrilme* bağıntısı içinde yerleşerek yok edici şiddeti ilişkinin taraflarının üzerine kaydırır. Tersine çevrilebilirlik, her simgesel düzenin ve simgesel değiş tokuş ilişkisinin özünde bir şekilde bulunur ve simgesel değiş tokuş ilişkisinin nihai edimi olan artık üretmeksizin yok edicilik işleminin her zaman imkân dahilinde olmasını sağlayan koşulu oluşturur.⁵⁴⁵ Değerler, toplumsal konumlar, statüler, aidiyet ilişkileri, anlamlar ve şeylerin düzeni her zaman tersine çevrilebilir niteliktedir ve toplumsal ilişkilerin her durumda belirli ölçülerde performatif ilişkiler oluşu, tam da bu gerçekliklerin tersine çevrilebilirliği ile alakalıdır.

Tersine çevrilebilirlik, herhangi bir simgesel bağlamı kuşatan temel ortaklık da olsa, simgesel değiş tokuş düzenleri arasındaki farklar tersine çevrilebilir olanların özgül yapısında ifade edilir. Örneğin Baudrillard, uygar toplumlarla ilkel toplumlar arasında simgesel süreçlere hâkim olan işleyiş bakımından esaslı bir fark tespit eder. Modern toplumların meta-değer temelli ilişkilenişi anlamına gelecek şekilde “toplumsallaşma” olarak adlandırılan şey, Baudrillard için “farklılıklar üzerine kurulu simgesel değiş tokuştan, eşdeğerlikler üzerine oturan toplumsal bir mantığa geçişten ibarettir.”⁵⁴⁶ İlkel toplumsallığın simgesel süreçlerini niteleyen şey ise *meydan okuma* ve *değiş tokuşların* karşılıklıdır. Diğer deyişle, ilkel simgesel işlemlerde bağışlar daima ‘nedenli’ ve esasında karşı-bağış niteliğinde olan, çift yönlü bir karşılıklık sürecinin parçası olarak

⁵⁴⁵ **A.g.e**, s. 241.

⁵⁴⁶ **A.g.e**, s. 304.

ortaya çıkarlar. Baudrillard için “bu sürece tek yönlü bağış (değer stoklaması ve bunun tek yönlü transferi) olasılığıyla bir son verildiğinde *simgesel ilişki ölmekte* ve ortaya iktidar denilen şey çıkmaktadır.”⁵⁴⁷ Ancak simgesel ilişkinin ölmesi, simgesel mantığın ortadan kalktığı anlamına gelmemektedir zira iktidar, karşılığı verilemeyecek olan tek yönlü bağışın doğurduğu karşılık verilemeyecek olan borçluluk üzerinde temellenir.

Günümüzde değiş tokuş süreci, birbirine özerk iki kutbun ayrılığı üzerine oturarak, bağışların tek yönlü transferler olarak gerçekleştiği ve dolayısıyla karşılıklılığın karşı-bağış zorunluluğu ile değil, sözleşme ile belirlendiği bir eşdeğerlilikler düzlemi içerisinde gerçekleşmektedir. Modern toplumlar, karşılıksız bağış düzeni toplumlarıdır ve bu düzendeki bağışların nitelikçe birer karşı-bağış olmayan karşılıkları ancak eşdeğerlilikler dizisi içindeki sözleşmeler vasıtasıyla yönlenebilmektedir. Oysa Baudrillard için ilkelerin karşılıklı bağış süreçleri sözleşmeye dayanan bir karşılıklılığa denk düşmez.⁵⁴⁸ İlkel karşılıklılık süreçleri, bağışın bağışçı nazarında hak doğurması değil, bağışı alan üzerinde karşı-bağış zorunluluğunu yüklemesidir. Diğer deyişle, bir bağışın karşı-bağışı zorunlu kılması, bağışın bizzat karşılıksız oluşu, nesnel karşılığını talep etmeyişi nedeniyledir. Burada bağış ve karşı-bağışın nedenselliği, meydan okuma ve değiş tokuşa karşılık vermeye zorunlu kılmasıyla oluşur. Bağış ve karşı-bağış, birbirlerine karşılık düşen tek yönlü bağışları değil, her biri her seferinde *hem bağış hem de karşı-bağış* niteliğinde olan meydan okumaları ifade eder. Simgesel değiş tokuş ilişkisi içinde karşılığın daima daha fazla oluşunun nedeninde de bu olgu yatar. Bir karşı-bağış olan

⁵⁴⁷ **A.g.e**, s. 73 (18. dipnot).

⁵⁴⁸ **A.g.e**, s. 241.

bağış, kendi karşılığını zorunlu kılmak ve bağış ile karşı-bağışın başkalığını tescillemek üzere daima daha fazlasını vermek durumundadır. Simgesel değiş tokuş içerisinde eşdeğerliklerin tek yönlü bağış dizisi bu şekilde yadsınır ve değer, daima daha fazlası verilerek imha edilme süreçlerine girer. Eşdeğerliğin ve dolayısıyla değer tek yönlü dolaşımının yadsınması, simgesel değiş tokuşu arzın ve talebin dengesiyle değil, *meşdan okumanın* değer üzerindeki istikrarsızlaştırıcı ve artık üzerindeki yok edici mekanizmasıyla özdeşleştirir.⁵⁴⁹

Meydan okuma, simgesel değiş tokuşa ilişkin olan tüketici/yok edici şiddetli törensel/ayinsel biçimler altında karşılıklı olarak arttırır, fakat burada simgesel değiş tokuşun amacı şiddetin kendisi değildir. Çeşitli meydan okuma dizgelerine, *Potlatch'a*, kurban ayinlerine, hediye verme ve her türden ritüel biçimlere şiddet daima içkindir, çünkü tüm bunlar simgesel değiş tokuş ilişkisinin yararsız tüketme ve fazlayı yok etme

⁵⁴⁹ Böylece Clastrés'in bahsettiği, ilkel toplumların eşitlikçi yapısını korumaya hizmet eden ölümcül mübadele ve prestij süreçlerinin işleyişi de açığa çıkar. Krş. P. Clastrés, 1992, ss. 173-207. İkel toplumun eşitlikçiliği, eşitliğin mutlak varlığı değil, eşitsizliğin güç artığı şeklinde birikebileceği yeniden-üretim dizgelerine ve kurumsallaşma biçimlerine mahal tanımaması anlamında eşitlikçiliktir. Eşitlikçi toplumun dehası ya da kurnazlığı, eşitsiz birikimleri simgesel değiş tokuşun meydan okuma dizgeleri içerisinde daha fazlasını vermeye iterek manipüle etme yeteneği, tersine çevrilme süreçleri boyunca kendini yok eden bir ilişki içine itebilme kudretinden kaynaklanır. Bu anlamda simgesel değiş tokuş ilişkisi, siyasal eşitsizliğin üzerine inşa edileceği her türden birikimi yok etmeye yönelik bir *eşitleme hamlesidir*, ancak bunu tarafları eşdeğerleştirerek değil, sivrilen eşitsiz ilişkiyi ölümcül mübadele süreçlerinin tuzağına çekerek yok etmek suretiyle yapar.

amaçlarına hizmet eder.⁵⁵⁰ Meydan okumanın karşılıklılık dizilerindeki bir bağıştan diğerine şiddetlenişi, sonunda ilişkinin kendisini iptal etmesi, simgesel değiş tokuşun konusu olan servetlerin, statülerin, mallar ve olası iktidarın bağlamının tersine çevrilmesi ile sonuçlanır. Simgesel değiş tokuş ilişkisinde karşılıklılık dizilerinin simgesel mahiyeti, “karşılıksız bağışların” sağladığı mertebelerin her an tersine çevrilebileceği ve tarafların sahip oldukları konumların hiçbir garantisi olmadığı anlamına gelir.

Simgesel değiş tokuş düzeninin karşılıklılık düzlemi olarak işlev üstlenen tersine çevrilme süreçleri, simgesel mantığa hâkim olan geride hiçbir artık bırakmama işleminin bir aracı niteliğindedir. Ancak, simgesel ilişkinin öldüğü, diğer deyişle belirli bir simgesel düzen içerisinde bağışa karşı-bağış ile meydan okunamadığı durumlarda şiddet, karşılığın ve tersine çevrilme süreçlerinin bizzat tarafı/öznesi haline gelir. Baudrillard bu olguyu, günümüz uygar toplumlarındaki şiddetin simgesel değiş tokuş düzeni içerisinde edindiği başat ve bir ölçüde özerk konumu ile açıklar. Baudrillard için günümüz uygarlığında savaşların kısıcılığı ve her yöne yayılan bireysel şiddetlerin yaygınlığına dair sorun, kısaca günümüzdeki ‘barbarlığın’ nasıl mümkün olabildiği sorusu yanlıştır çünkü;

Geçmişten gelen bir şiddetin dirilmesi değildir bu. İlkel şiddet hem daha vecd halindedir hem de daha çok kurban etmeyle ilgilidir. Bizim şiddetimiz, aşırı-modernliğimizin ürettiği şiddet, terördür. Simülakr bir şiddettir bu: Tutkudan çok

⁵⁵⁰ Geri dönüşü beklenmemiş gibi yapılarak ‘arzulanan’ şeyin (prestij, statü vb.) kazanılması saklı kalmak kaydıyla.

*ekrandan doğar, görüntülerin doğasıyla aynı yapıdadır. Şiddet, ekranın zihinsel evrende açtığı oyuk aracılığıyla, kuvve halinde ekranın boşluğundadır.*⁵⁵¹

Modern toplumlardaki şiddeti simgesel değiş tokuşun oyunsal ve karşı-bağışa zorlayıcı, nesnelere ve değerler üzerinden gerçekleşen simgesel şiddetinden ayırarak onu 'simulakr bir şiddet' haline getiren şey, Baudrillard'ın "boşlukta hızlanma" olarak betimlediği, genelleşmiş bir farksızlaşma ve eşdeğerlilik düzeninin hâkimiyetidir.⁵⁵² Birbirlerinin yerine geçirilebilir şeylerden başka bir şey üretmeyen bu düzende şiddet, "terör" olarak karşımıza çıkmaktadır, çünkü her şeyin yapısal bir eşdeğerlik düzeninde konumlandırıldığı düzlemde iktidarın tek yönlü bağışına karşılık verme olanağı kalmamıştır. Diğer tabirle, simgesel değiş tokuşun olanaksız olduğu, iktidar ya da sermaye tarafından verilenin geri ödenemez bir borçluluk doğurduğu yerde karşılık yalnızca terör biçiminde ortaya çıkabilmektedir.⁵⁵³ Şiddetin "terörist" hali, eşdeğerlik düzleminde cevap verilemez olana bir cevap olarak belirlediği ölçüde kısıyıcı, ayırım gözetmez ve hedefi ya da amacı kavranamaz olduğu için tam anlamıyla cevap verilemez bir karşılık-olmayan-karşılık'tır. Bu şiddet kendi patlayıcı ve ayırım gözetmez niteliğini, ekranlardaki simülasyonu ile beraber sürekli olarak tekrar eder. "Medya her zaman terörist şiddetin ön saflarındadır. Terörist şiddeti özellikle modern bir biçim haline getiren budur; bu şiddete yüklenmek istenen politik, sosyolojik, psikolojik "nesnel"

⁵⁵¹ J. Baudrillard, **Kötülüğün Şeffaflığı: Aşırı Fenomenler Üzerine Bir Deneme**, çev. Işık Ergüden, 3. basım, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2016, s. 80.

⁵⁵² **A.g.e**, s. 81.

⁵⁵³ J. Baudrillard, 2015, s. 131.

nedenlerden çok daha modern bir biçime dönüştüren de budur.”⁵⁵⁴ Herhangi bir terörü oluşturan ‘neden’lerden hiçbiri, terörün ekran ile bağıntısından daha güçlü değildir. Terörün ister televizyon isterse de cep telefonu ya da bilgisayar ekranındaki görüntüsü olsun, arkaik törensel/ayinsel şiddetin seyirlik alanının taklitçisi olarak işlev üstlenir. Medya, anlamdan yoksun, takas edilemez bir şiddeti ekranlarda çeşitli biçimlerde simüle ederek, fail ile kurban arasındaki bağlantısızlığa ekran üzerinde son verir ve ona ayinsel/törensel niteliğini kazandırır. Böylece terörün karşılık-verilemezliği tersine çevrilerek, ekran aracılığıyla seyirlik bir nesneye dönüştürülerek kurbansallaştırılır. Simgesel değiş tokuş ilişkisinin imkânsız kılındığı bu düzlemde simgesel mantık, şiddetin terörist belirişinin ayinsel formları simüle ederek geri dönüşüyle sonuçlanır ve şiddet, tersine çevrilme süreçlerinin tümünü üstlenerek bağış/karşı-bağış dizilerinin amacı haline gelir.

Eşdeğerlikler düzleminde tersine çevrilme süreçlerini şiddetin devinimine özdeşleştiren ve bu haliyle toplumsal ilişkilere sirayet eden simgesel mantık, düzenlenmiş farkların ve birbirlerinin yerine geçebilen tek yönlü bağışların “boşlukta hızlanmış mantığına” göre biçimlenen şiddet döngüsünü kurar. Örneğin, Baudrillard için holiganların, “yalnızca farksızlığın öldürücü bir açık seçiklik kazanmasına dayandığı için böylesine yankı bulan şiddeti, farksızlığın doruk noktasındaki bir biçimdir. Bu şiddet bir olay olmaktan çok, aslında terörizm gibi bir olay yokluğunun aldığı patlayıcı biçimdir.”⁵⁵⁵ Burada söz konusu olan, saldırgan bireylerin psikolojik bastırılmışlıkları ya da grupların

⁵⁵⁴ **A.g.e**, s. 81.

⁵⁵⁵ J. Baudrillard, 2010, s. 81.

hınçlarından ziyade, simgesel bir kurum olarak oyun ile simgesel farksızlaşmanın ters yüz olması, rollerin tersine çevrilmesidir.⁵⁵⁶ Oyun sahası içinde ve dışındaki kitlesel şiddet ile oyunun tribündeki seyircileri, ekran karşısındakiler için birer oyuncuya döner. Zira stadyum içindeki seyirciler de bu rollerinin büyük ölçüde farkında hareket ederler. Oyunun kendisi ile seyirliği arasındaki rol farkını tersine çeviren şiddet eylemi, oyunda kurala bağlanmış olan şiddet değil, oyuncu ile seyirci arasındaki farkın ekran içinde kaybolacağı garantisini vermiş olan bir eşdeğerlilik düzeninin içkin şiddetidir. Boşlukta hızlandığı haliyle şiddetin bir taraftan diğerine, bir rolden öbürüne ters yüz oluşu, bağış ve karşı-bağış ilişkisi yerine, tıpkı iktidarın ya da sermayenin tek yönlü bağışında⁵⁵⁷ olduğu gibi, karşılıklılığı söz konusu olmayan fakat her seferinde başka bir yön bulan bir patlama zincirini oluşturur.

⁵⁵⁶ **A.g.e.**, s. 82.

⁵⁵⁷ A. H. Tanpınar, *Saatleri Ayarlama Enstitüsü* romanında iktidar bağışları dizisinin üç taraflı bir yapı içerisinde haklar ve yetkileri nasıl bölüştürüp yapılandırdığına dair çarpıcı bir şema kurar: “Demek usul bu idi. Evvelâ muvaffakiyet denen bir şey kabul edilecek, sonra sahibi aranıp bulunacak, o tebrik edilecek, bu sefer o, muvaffakiyetin asıl karşısındakinin olduğunu iddia ederek ona aynıyla devredecek, öteki çok mânalı bir kelime ile kendi hissesini ayırdıktan sonra yine geriye verecekti. Böylece üzerinde bu kadar devr ü teslim, iade ve tekrar iade muamelesi geçtikten sonra bu muvaffakiyetten artık kim şüphe edebilirdi? Enstitümüzün kurulması bir muvaffakiyetti. Bu resmen muamelesini görmüş bir vâkıa idi” (A. H. Tanpınar, **Saatleri Ayarlama Enstitüsü**, Dergah Yayınları, 16. basım, İstanbul, 2011, s. 247). Kritik olan husus, kurumun anlamının, değerinin (muvaffakiyet), kurumun kendisinden önce gelişidir. Formu olmayan bu töz, onu alan ve veren arasında iade edilme süreci içinde bir gerçekliğe kavuşur. Keza, aynı biçimde bir iktidar ya da herhangi bir başka değer biçimi de onu bağışlayandan önce gerçek değildir; yoktur. Her bağış, gerçekte olmayan bir şeyi gerçekliğe iade eder.

Baudrillard, tek yönlü bağış düzeni içerisinde simgesel mantığın olası tek karşılığının 'tek yönlü bir şiddet bağışı' olarak belirme nedenini ve toplumsal rolleri kuşatan sürekli ters yüz oluşları *aşırılık sorunu* ile açıklar. "İnsan türünün maruz kaldığı tehlikeler, *eksiklikten kaynaklanan* tehlikeler (doğal kaynakların tüketilmesi, çevrenin tahrip olması, vs.) olmaktan çok *aşırılıktan kaynaklanan* tehlikelerdir."⁵⁵⁸ Simgesel ilişkinin öldüğü durumda tersine çevirme süreçlerine içkin olan şiddet, kendinde bir amaç ve simgesel mantığın zorunlu sonucu olarak geri döner. Modern toplumları sarıp sarmalayan ters yüz oluşların şiddeti, simgesel değiş tokuşu olanaksız kılan doruk noktasına ulaşmış bir farksızlığın, simgesel mantığın işleminde kaçınılması imkânsız olan olgusal karşılığıdır. Böylece günümüzün uygar toplumlarında şiddetin aşırılığı ile aşırılığın şiddeti, fazlanın, borcun ve bağışın aşırılığı, eşdeğerliğin ve aynılığın el değiştirdiği tek bir durumu ifade etmiş olur. İç ve dış arasındaki farkın kendisine kadar her türden farklılığın eşdeğerlik mekanizmaları içinde tek yönlü bağışların konusu haline gelmesiyle şiddetin kendisi de dahil her türden aşırı birikimin dışarı atılma olanağı tükenmiş olur. Aşırılık, tersine çevrilme süreçlerini aynılıklar düzlemine indirgeyerek, toplumsal rol ve konumların yalnızca iade edilemez 'şiddet bağışları' ile belirmesi sonucunu doğurur. Aynılığın düzleminde her bağış, karşı-bağışı mümkün olmayan tek yönlü bir şiddet olarak belirir ve karşılık olarak görünen her karşı-şiddet, öç almanın tek yönlü bağışı olarak tersyüz oluşların sırasına kaydolar.

Simgesel işlemin değiş tokuş ilişkisi için ihtiyaç duyduğu ve her halükârda şedit biçimde öne sürdüğü şey ise indirgenemez başkalık olarak öteki'dir. Baudrillard,

⁵⁵⁸ J. Baudrillard, 2010, s. 107 (vurgular aslında).

indirgenemez başkalığı, evrensellik tahayyülünün eşdeğerlik düzlemi olarak *farktan* ayırır ve simgesel değiş tokuşun değeri yok edici etkinliğini buna bağlar.⁵⁵⁹ Günümüz kültürel çoğulculuk tasavvurunun tanımlanmış, kuşatılmış ve belirli formlara tahvil edilmiş farklılıklar düzeneğinin aksine öteki, başkalığın herhangi bir eşdeğerliğe indirgenemez varlığıdır. İndirgenemezlik, aynılığın yeniden üretilmesine fırsat vermeksizin aşırılığın yeniden üretilmesinin ve birikmesinin önünü keserek bağış ve karşı-bağış olanağını her zaman açık bırakır. İndirgenemez bir başkalık olarak ötekinin varlığı, bağış ile karşı-bağış arasında maddi/nesnel bir illiyet kurulmasına engel olarak, simgesel işlemin tek yönlü ve karşılığı verilemeyecek olan bağışlar şeklinde gerçekleşmesine mahal vermez. Böylelikle simgesel değiş tokuş işlemi, şeylerin anlam ve işlevleri üzerinde, verili değer dizgeleri dışında karşılıklılık işlemini gerçekleştirerek bunları tersine çevirebilmekte ve şiddetini, artık bırakmamak üzere kendine doğrultabilmektedir. Baudrillard, simgesel ilişkinin kendisinin de dahil olduğu, şiddetin bu şedit yok oluş sürecini kolektif bir haz ile özdeşleştirir:

Simgesel işlem benzerlik üzerine oturtulmamıştır. O parçalayıcı, yok edici ve bir değer olarak yok ettiği göstergenin nesneliliğiyle ilgili bir süreçtir. Değerden yoksun bırakılan gösterge çok-değerli bir göstergeye dönüşerek bütün anlamlarla değiş tokuş edilebilmekte, bütün anlamları tersine çevirebilmektedir. Zaten etkinliğini de buna borçludur (...) Kendi kendini yineleyerek ortadan kaybolan gösteren, bu bağış ve karşı-bağış, vermek ve iade etmek, nesnenin değişim ve kullanım değerinin ortadan kaybolmasına yol açan karşılıklılığın ta kendisidir. Bu döngü içinde değer hiçe

⁵⁵⁹ J. Baudrillard, 2011, s. 356 (6. dipnot).

*indirgenmekte ve simgesel toplumsal ilişkinin yoğunluğu ya da şiirin verdiği haz bu hiçlik duygusu üzerine oturtulmaktadır.*⁵⁶⁰

Haz duygusu Baudrillard için somutlaşan bir güçle değil, “güncelleştirilen bir değiş tokuş biçimiyle”⁵⁶¹ alakalıdır ve simgesel ilişki içindeki tarafların nesnel konumlarının bu ilişkinin kendisiyle beraber yok olarak şeyler düzleminden başkalaşmasına, bir nevi eşdeğer olmayan eşitlenişine bağlıdır. Bu anlamda haz, ancak karşılıklı ve kolektif olarak gerçekleşir ve hem aracı hem de amacı olduğu şiddetlenme süreçlerinin zirvesinde ortaya çıkıp, artık bırakmaksızın kaybolur. Baudrillard, haz süreçlerini *çözümleme* işlemine denk görür ve onun nesnesini, dolayısıyla da çözümleyici özneyi ve işlemin kendisini ortadan kaldıran işlem olduğunu belirtir: "Gerçek *çözümleme* işlemi nesnesini *yok eden*, onu ortadan kaldırandır. Çözümleme teriminin, "oluşturucu/yapıcı" değil gerçek *amacı*, nesnesi ve sahip olduğu kavramları yok etmektir."⁵⁶² Bu şekilde özne ve nesnenin karşılıklı konumları geriye dönüşü olmayacak şekilde bozularak değiş tokuşun karşılıklılık dizgeleri sağlanabilmektedir.

Bu bağlamda, simgesel değiş tokuşun karşılıklılık ilkesinin sağlandığı, eşdeğerli olmayan, fakat eşitlikçi düzlemde simgesel şiddet, şiddet ve karşı-şiddetin güç mübadelesini değil, kendini yok eden şiddetin haz ile ifadesini bulan karşılıklı çözümlenişini (dağılıp gitmesini) işletir. Diğer deyişle buradaki sorun, şiddete hangi

⁵⁶⁰ **A.g.e**, s. 356- 357.

⁵⁶¹ **A.g.e**, s. 358.

⁵⁶² **A.g.e**, s. 357.

şiddet ile karşılık verilmesi gerektiğine dair hukuksal düzlemin ya da şiddete son verecek nihai şiddetin mahiyetine dair politik düzlemin, yine bir başka türden şiddeti geri çağırmasıyla sonuçlanan güç döngüsüyle değil, bizzat kendini yok eden şiddetin değiş tokuş düzenekleri içerisindeki oyunu ile ilgilidir. Karşılıklılığın sağlandığı bir simgesel değiş tokuş ilişkisi, karşı-bağış yoğunluğunu yükselten araçsal şiddetin kendini yok etmesiyle sonuçlanmaktadır. Ancak bu mekanizmanın varsaydığı eşitlikçi mübadele düzlemi yadsındığında, karşımıza başka bir 'yok olma' olgusu çıkmaktadır. Baudrillard, Amerika kıtasını istila eden İspanyollar ile yerlilerin simgesel süreçlerinin şedit sonuçlarını şu şekilde izah eder:

*Evrensel ötekilik ve farklılık simgelerinin efendisi olan kişi, dünyanın efendisidir. Farklılığı düşünen kişi antropolojik olarak üstündür (Elbette; antropolojiyi icat eden odur çünkü). İcat eden o olduğuna göre o her hakka sahiptir. Farklılığı düşünmeyen kişi, farklılık oyununu oynamayan kişi yok edilmelidir. İspanyollar karaya ayak bastığında Amerika kıtasındaki yerliler böyledir. Farktan hiçbir şey anlamazlar, kökten ötekilik içindedirler (İspanyollar farklı değildir, onlar tanrıdır, nokta, hepsi bu). Bu durum, İspanyollar'ın ne dinsel ne ekonomik ne de herhangi bir açıdan haklı çıkan, yerlileri yok etme hırsının nedenidir; bu hırsın tek haklı nedeni şu mutlak cinayettir: Farkın anlaşılabilmesi. Artık kökten değil, evrensellik kavramının gölgesinde, pazarlık edilebilir bir ötekiliğe dahil olmaya zorlanan yerliler toplu olarak kendilerini kurban etmeyi yeğlerler. İspanyolların yok etme deliliğinin tamamlayıcısı olan kendini ölmeye bırakma hırsı buradan gelir. Yerlilerin kendilerinin yok edilmesinde bu tuhaf suç ortaklıkları, ötekiliğin sırrını korumanın tek yoludur.*⁵⁶³

⁵⁶³ J. Baudrillard, 2010, s. 136.

Düzenlenmiş ve tahakküm altına alınmış farklılığa karşı yerlilerin kendi indirgenemezliklerini koruma yolu, simgesel şiddetin amacı olan 'yok olma' olgusunun topluluğun kendi üzerine kayması ile biçimlenir. Diğer deyişle yerliler, İspanyol fetihçilerinin farklılık düzlemine ve şiddetine karşılık olarak topluluk halinde simgesel (ve bir o kadar gerçek ve kanlı biçimde) intihar etme sürecine girerler. Baudrillard için bu onların kendi özgünlükleriyle, ayrıksılıklarıyla, ayinlerinin ve değerlerinin indirgenemezliğiyle yaşama tercihlerinin ifadesidir.⁵⁶⁴ Topluluğun sahiplendiği ve simgesel değiş tokuş düzenini temellendirdikleri indirgenemezlikleri ile artık bırakmama süreçlerindeki şiddet üst üste biner ve topluluğun bu durumdaki varlığı (*kendini ölmeye bırakma hırsı*) özdeşleşir. Söz konusu olan, fetihçinin "farklılıklar oyunu" gerçekliğine karşılık ötekiliğin indirgenemezliği ile özdeşleşen ölümün verilmesidir. Burada belirleyici olan husus şiddetin salınımı, sakınımı ya da karşılığı değil, belirli bir güç ilişkisinin reddedilmesi ve ona meydan okunması olarak karşımıza çıkar.

Simgesel şiddetin simgesel değiş tokuş ilişkisinin amacı olan artık bırakmama işlevini gerçekleştirmek üzere taraflardan biri olan yerliler üzerine kayması ve simgesel ilişkinin 'mümkün olmadığı' yerde, şiddetin yine de yok olma bağıntısının *aracı* olarak kullanılabilmesi, burada örnek verdiğimiz İspanyol fetihçiler karşısındaki yerlilerin 'tercihleri' ile koşulludur. Yerlilerin "kendilerini ölüme bırakma hırsı" ve "kendilerinin yok edilişindeki tuhaf suç ortaklıkları," aynılıklar düzlemini kat eden ve eşdeğerlikleri tersyüz eden terörden farklıdır. Çünkü yerlilerin konumu, simgesel değiş tokuş ilişkisinin imkânsız olduğu mahalde, bu ilişkinin gerektirdiği indirgenemez ötekiliği tek başlarına

⁵⁶⁴ A.g.e, s. 135.

üstlenerek, simgesel değiş tokuş düzleminin iradi biçimde sürdürmelerine denk düşer. Bunun sonucu olarak, evrensellik ve aynılık rejiminin farklılık dayatmasına karşılık olarak indirgenemez ötekilik, esasında son derece incelikli biçimde simgesel şiddetin mahalli olarak yerliler tarafından hali hazırda konumlandırılmış olur. İspanyol fetihçilerin yerliler tarafından tanrılaştırılması, yerlilerin kendi indirgenemez ötekiliklerini fetihçilerin mutlak ötekiliğine kaydırılması anlamına gelir. Mutlak ötekiliğin yerliler tarafından fetihçilere atfedilişi olarak kutsal olana ait kılma ya da ona geri iade etme, fetihçilerden gelecek ve aynı zamanda onlara iade edilecek her şeyi simgesel değiş tokuş ilişkisinin içine sokmuş olur. Bu anlamda İspanyol fetihçiler açısından karar verilecek bir şey yoktur ve yerliler ile şiddet de dahil her türden ilişkisinin kutsanmış bir simgesel değiş tokuş ilişkisi olmasından başka bir olasılık bulunmaz. Yerlilerin fetihçi (aynılaştırıcı) şiddete “suç ortaklığı yapan şiddeti,” fetihçilerin şiddetinin bir karşı-şiddeti değildir, çünkü fetihçinin şiddeti daha en baştan karşılık verilemez bir şiddet olarak kutsal olana ait kılınmıştır. Diğer deyişle, yerlinin fetihçininkine *eşlik eden* şiddeti, kendi örgütlediği simgesel ilişkinin yok edilmesine hizmet eder ve daima karşı-bağış niteliği ile özerk bir simgesel işlemi oluşturur. Demek oluyor ki bu özgül olayda yerlinin, farklılık düzleminde imkânsız olan simgesel ilişkiyi örgütleyişi, ötekiliği atfederek ve kendi indirgenemezliğini üstlenmeye devam ederek simgesel işlemi kendi üzerinden çift taraflı biçimde mümkün hale getirmesine dayanır.

İspanyol fetihçiler karşısındaki yerlilerin simgesel işlemdeki şiddetin araçsal konumunu devam ettirerek ve aynılığın terörü karşısında ötekiliğin indirgenemez değiş tokuş düzlemini korumaları, fakat aynı zamanda simgesel şiddetin tüm araçsal işlemi kendi üzerlerine almaları, simgesel değiş tokuşun imkânsız olduğu durumda simgesel

işlemin artık bırakmayan özerk şiddetinin nasıl gerçekleşebileceğine dair mümkün olan tek yol olduğunu öne sürmek anlamsızdır. Fakat eşitsizlikçi bir düzlemde eşitlikçi bir simgesel değiş tokuşun hangi mekanizmalar aracılığıyla gerçekleşebileceğine ve dahası, simgesel ilişkinin yokluğuna dayanarak toplumsal tersine çevrilme süreçlerinin amacı haline gelen şiddet döngülerine karşı nasıl bir kendini yok ederek bağlı olduğu şedit ilişkiyi de yok eden bir simgesel şiddetin mümkün olabileceğine dair fikir verir.

Simgesel değiş tokuş ilişkisinin imkânsız olarak görüldüğü eşitsizlikçi (aynılaştırıcı) koşullarda, diğer tabirle evrensel aynılığın dayatması olarak beliren farklılıklar düzleminin indirgenemez ötekiliği yadsıdığı tahakküm biçimleri altında ya da artık bizzat kurumsallaşmış iktidar ilişkilerinin simgesel değiş tokuş ilişkileri yerine eşdeğerliklerin tek yönlü bağışlarını düzenlediği düzlemde, özgül bir alan olarak toplumsal olanı niteleyen edimlerin spesifik sınırının ötesine geçmeye başlarız. Diğer deyişle, toplumsal bir sorun olarak şiddet/karşı-şiddet döngüsünün dışında kalan ve dahası bu döngüyü belirli bir bağlamda şiddet-olmayan-şiddet edimi ile yok edebilme kapasitesi olduğunu öne sürdüğümüz kendini yok eden şiddet olgusunun mahalli, bu çalışmada da birçok kez temas ettiğimiz üzere, dinsel, siyasal ve hukuksal gibi farklı düzeydeki edim tiplerinin alanları ile kesişir. Kendi kendini yok etmek suretiyle üzerine bindiği toplumsal artıkları yok eden simgesel değiş tokuş ilişkisinde, kendini yok eden bir şiddetin nasıl mümkün olabileceğine dair tasavvurun izleri bulunur, fakat bu düzlem her halükârda eşitlik, eşitsizlik ve çatışma gibi kavramlarla kuşandığı ölçüde, siyasal bir tartışmayı da zorunlu kılar. Bu noktada toplumsal olanın işlevsiz olduğu değil, ilişkiyi ve onu kuşatan bütünsel bağı tümüyle kavrayamadığı düzleme varmış oluruz.

Yine de kendini yok eden şiddetin ulaşmayı istediğimiz şiddet olgusu içindeki yok edici konumunun simgesel bir şiddet olacağı açıktır. Dahası, bu simgesel şiddetin, simgesel mantık içerisinde şiddeti eşdeğerlikler ve aynılıklar düzleminde bir amaç olarak kuran yapısının dışında, daima bir araç olarak kurma gerekliliğinden de söz edilebilir. Sorun, kendini yok eden bir şiddet olarak simgesel şiddetin kendisiyle, diğer tabirle bağışısıyla olan ilişkisidir ve bu ilişki onun mahiyetini belirler.

Baudrillard, kendi kendini yok etmenin “her türlü meydan okumadan daha büyük bir meydan okuma” olduğunu belirtir⁵⁶⁵ ve eşitsizlikçi iktidar biçimleri altında simgesel şiddetin iktidar ilişkisinin kendisini yok eden biçimlenişini, simgesel değiş tokuşun meydan okuma mekanizmalarına dayandırır:

Meydan okuma: Oluşmuş bir yapıdaki iki kutup, iki terim arasındaki karşılıklı diyalektik ilişki değildir. O, her terimin yapısal konumunu, her kişiyle onun karşısında yer alan herkesi ve özellikle de meydan okuyanı yok eden bir süreçtir. Böylelikle içinde yaşadığı zamana ters düştüğünden bir "ilişkiye" neden olması düşünülemez. Mantık artık değişim değerinin geçerli olduğu bir mantık değildir. Değer konumlarıyla, anlam konumlarının terk edildiği bir mantıktır. Meydan okuyan kişi ise her zaman için intihar eden, ancak zafer kazandıran bir intihar biçimini seçmiş olan kişidir. Değer anlamının yok edilmesini (kendi anlamının demek istiyoruz) amaçladığından karşısındakini her zaman için aynı değerde olamayacak daha abartılı bir yanıt vermeye zorlamaktadır. Meydan okumanın hiçbir zaman için bir anlam, bir isim, bir kimlikle eşdeğer olabilecek bir anlamı, bir ismi, bir kimliği olmamıştır -meydan okuma, anlama, iktidara, gerçekliğe, içinde yaşanan varoluş biçimine ve bu şekilde yaşamaya karşı bir meydan okumadır. İktidara,

⁵⁶⁵ J. Baudrillard, a.g.e, s 32.

*anlama ve değere yalnızca bu "tersine çevirme" olayı bir son verebilir yoksa ne kadar uygun olursa olsun hiçbir güç ilişkisi ona bir son veremez. Çünkü güç ilişkisi kutuplaşmış, ikili ve yapısal bir ilişki içine girdiğinden yeni bir anlam ve iktidar uzamı yaratmaktadır.*⁵⁶⁶

Meydan okuma, her şeyden önce ilkin kendine yönelen bir şiddettir. Meydan okuma hamlesinde söz konusu olan, eşitsizlikçi güç ilişkilerini bu ilişkilerin dışına çıkararak, bu ilişkileri kuşatan gerçekliği iptal ederek tersine çevirmektir. Ölüm ve güç ilişkilerinin gerçekliğinin dışına çıkmak bir ve aynı şeydir ve bunun her halükârda simgesel değiş tokuş ilişkisinden başka bağıntısı mümkün değildir. Bu anlamda her ölüm, simgesel bir şiddettir ve aynı biçimde her simgesel şiddet, gerçeklik içinden bir ölüme denktir. Kendi karşı-şiddetini artık bırakmayacak şekilde kendini yok etmeye zorlayacak olan kendini yok eden şiddetin bağıntısı, simgesel şiddetin ölüm ile kurduğu kopmaz bağıntıya içkindir. Diğer yandan ise ölüm ile simgesel şiddetin aynılığı, onları gerçeklik içinde birbirlerinin yerine geçirilebilir, yerleri değiştirilebilir kılar. Bu anlamda “zafer kazandıran intihar” olarak gerçekliği ve onun eşitsiz güçler oyununu karşı-intihara zorlayan ölüm, *simgenin hilesinden* bağımsız değildir ve “gerçek” bir ölüm, yalnızca güç ilişkilerinin ve iktidar düzleminin tarafında kalır.

Simgesel şiddet (gösterge ya da enerjiyle ilgisi olmayan) simgesel mantık ürünü, yani karşı-bağışa özgü dur durak tanımayan bir tersine çevirme, tersine çevrilebilirlik ve iktidarın da bunun tersi olan karşılığı verilemeyecek tek yönlü bağışla mümkün olduğu bir şiddettir. Öyleyse her şey temel ilkenin meydan okuma, tersine çevirme, arttırma olduğu simgesel evrene kaydırılmalıdır. Bu evrende örneğin ölüme ancak eşit ya da daha

⁵⁶⁶ J. Baudrillard, 2003, s. 58.

üstün bir ölümle karşılık verilebilmektedir. Bu evrende söz konusu olan şey şiddet, gerçek güçler değil meydan okuma ve simgesel mantıktır.⁵⁶⁷

Meydan okumanın şiddeti, şiddetin olgusunun şiddet ve karşı-şiddet kısır döngüsünü intihara zorlayan bir nitelik taşır, çünkü simgesel şiddetini ilkin kendine, meydan okuyanın kendisine yönelerek olgusal gerçekliği karşı-bağışa zorlar. Baudrillard bunun açıkça bir tür intihar olduğunu belirtir, fakat simgesel düzlemde bunun ne 'gerçek' bir intihar olmasına ne de gerçek bir 'ölüm' olduğunu iddia etmeye gerek vardır. Simgesel değiş tokuş ilişkisinde ölüm, simgesel şiddet ve simgesel ölüm bir ve aynı şeylerdir ve hepsi simgesel hilenin geri dönüşlü alıp verme dizilerine dayanır. Kendini yok eden bir şiddet toplumsal olguya yerleşen şiddet/karşı-şiddet döngüsünü, kendini iptal edecek tek yönlü bir bağışa zorlayan bir simgesel şiddetin icadıdır ve aynılıklar düzlemine yerleştirilmiş bir kimliğin ölümünün taklit edilmesi ile mümkün olabilir.

⁵⁶⁷ J. Baudrillard, 2011, s. 72, 73.

SONUÇ

Bu çalışmaya bir selamlaşma ediminde gerçekleşen toplumsal edimin ne olduğu sorusunu sorarak başlamıştık. Sonunda ise şiddetsizlik varsayımının saklayıp gizleyebileceği farklı türden şiddet biçimlerinin, şiddet olgusunu kuşatan şiddet/karşı-şiddet döngülerine denk düşen tuzaklarından ayrı olarak, şiddet sorununa bizzat şedit ilişkisinin kendisini yok ederek bağlamsal bir çözüm üretme potansiyeli bulunduğunu iddia ettiğimiz *kendini yok eden şiddet* ediminin kapsamına ulaştık. Çalışmanın başlangıcı ve sonu arasında kalan ve bu tezi meydana getiren boşluk, “Taklit ve Şiddet” arasına yerleşen “ve” aralığı, nihayetinde, düşüncelerini kat etmeye çalıştığımız çeşitli isimler arasındaki kavramsal ortaklıklara dayanmaktadır. Bu ortaklıklar bir yanda toplumsal ilişkilerin topografyasında taklitçi özneleşme hatlarının kesişimlerine yerleşen edimlerin şedit bağıntısını, diğer yanda ise bu kavramlar aracılığıyla toplumsal karşılıklılık dizgeleri içerisindeki konumunu ve işleyişini göstermeye çalıştığımız şiddet olgusunun genel mekanizmasını gösterir.

Nasıl selamlaşma ediminin dayandığı ve aynı zamanda ifade ettiği toplumsal bir karşılıklılık dizgesi varsa, şiddetin de farklı bir düzlemde ve boyutta, fakat benzer mekanizmaları üstlenerek ifade ettiği bir karşılıklılık olgusu bulunur. Bir selamlaşma, çok özel bir tarzda, ilişkinin şiddetsiz olacağını ve belirli kurallara dayanacağını işaret eden karşılıklı bir uzlaşının alanını, zemindeki bir ortaklığı ifade eder ya da bunu vaat eder. Fakat diğer yandan şiddet, toplumsal ilişkiler içerisinde ya da tam da bu ilişkilerin oynandığı törensel ve ayinsel biçimler altında karşılıklılığın ve uyumun edimlerinden biri

olarak karşımıza çıkabilmektedir. Herhangi bir oyuna, spor müsabakalarına, şiddetin karşılıklı olarak törenselleştirildiği ayinsel biçimlere ya da bizzat cinsel ilişkinin kendisine baktığımızda bu olguyu rahatlıkla görebiliriz. Tüm bu toplumsal kurumsallaşma tipleri, kurala getirilmiş şiddetin son derece özel biçimlerine dayanır ve 'barışçıl' bir ilişki adına onlara güvenir. Bir selamlaşma edimi ile törensel bir nitelik gösteren karşılıklı şiddet eylemleri "şiddetsizlik" temelinde birbirlerinden ayrılmazlar. Her ikisi de belirli türden şiddet biçimlerini, bir tehdit olarak şiddetin bir vaat olarak şiddetsizlik ile belirli bir oranda birbirine katılmış biçimlerini bir ilişkinin dayanağı ve hatta kuralı olarak performatif biçimde öne sürer.

Toplumsal ilişkiyi belirleyen karşılıklılık kuralı, tıpkı bir selamlaşmada olduğu gibi, toplumsal edimlerin uyuma ve belki de barışa dayanan mekanizmasını farklı biçimler altında organize eder. Fakat, karşılıklılık kuralı içinde hali hazırda şiddetin var olduğu ve karşılıklılığın bizzat bu şiddeti başka bir şiddet ile gizleyip kaydırarak işlettiği söylenemez mi? Karşılıklılık dizgelerinin varsayılan barışı içinde bulunan zor ögesinin, 'selamı almak' zorunda olmanın, 'verilen sözün' tutulması gerekliliğinin ve daha nice toplumsal kodun altında yatan yönlendiricilik, tehdit, kışkırtma ve teşvik şiddet olgusunun hangi düzlemine denk düşer? Görünen o ki toplumsal olarak belirlediğimiz edimler bir yönüyle daima bir şiddeti barış ve uyum gibi gösteren son derece özgül bir şiddeti işletebilmektedir. Fakat toplumsal olanı karakterize eden karşılıklılık kuralı ile şiddet olgusunu kuşatan ve onu toplumsal bir sorun haline getiren şiddetin karşılıklılık dizgelerini, toplumsal edimler ile şiddet olgusunun salt birbirleri ile kurduğu karşılıklılık ilişkisi içinde çözümlenebileceğini düşünmek bir yönüyle daima eksiktir. Şiddet olgusunu şiddet ve karşı-şiddet dizileri içerisinde işleten karşılıklılık mekanizmaları, yalnızca

toplumsal olan ile açıklanamayacak siyasal, dinsel, hukuki ve ekonomik vb. edim düzlemleri ile kesişir ve dahası, toplumsal bir alanda ortaya çıktığını tespit edebildiğimiz bir şiddetin karşılığı salt siyasal ya da başka bir alanın karakteristik edimi ile biçimlenen bir ilişkinin şiddeti olarak gelebilir. Yine de tüm bunlar, toplumsal edimin tamamen yok olduğu alanlara değil, onların belirleyici güçlerine dair sınırların diğer edim kipleri ile çakıştığı mahallere işaret eder.

İnsanların birbirleriyle ilişkilerinde özgül bir karşılıklılık edimi olarak toplumsallığın ne demek olduğunu, eylemler içerisinde nerede başlayıp nerede bittiğini, ne türden bir aidiyet ve alış veriş düzlemine denk geldiğini sorgulamaya çalıştığımız bu çalışmada, şiddetin yalnızca şiddet olması itibariyle toplumsal olanın dışında kabul edilemeyeceğini gördük. İlişkisel bir olgu olarak şiddet ve karşı-şiddetin güzergahları, taklit hatları ile kurulmuş karşılıklılık dizgelerinden bağımsız değildir. Ancak toplumsal olmayan bir şiddetten bahsedemeyeceğimiz gerçeği, her şiddetin toplumsal karşılıklılık dizgelerinde karşı-şiddeti ile eşitlenerek yok edilebileceği, geride eşitsizlikçi iktidar artıkları bırakmaksızın tersine çevrilebileceği anlamına gelmez. Toplumsal bir karşılıklılık edimi olarak nitelendirilebilecek bir şiddet, tıpkı oyun, ayin gibi kurumsallaşmış ve kurala bağlanmış şiddet organizasyonlarında olduğu üzere, şiddet olgusunun çift taraflılığını belirli bir alanda ve şekleleştirilebilir bir amaca hizmet etmeyecek şekilde araçsallaştırmak suretiyle gerçekleşir.

Toplumsal olan içerisinde, bu çalışmada öne sürdüğümüz toplumsal olguyu meydana getiren edimler nezdinde şiddet olgusunun kavranması, toplumsal olana dair

belirlediğimiz analiz düzeyinin son derece kritik bir sınırına dayanır ve bu sınır üzerinde toplumsal edim ile şiddet olgusunun daha kapsamlı bir eleştirisi için gereken düzlem tespit edilebilir. İnsanlar arasındaki karşılıklılık ilişkisinin taklitçi yapılanışını anlamak üzere seferber ettiğimiz Gabriel Tarde'ın sosyolojisi, toplumsal olguyu kurucu bir güç olarak karşılıklılık ilişkisinde şiddetin bir rolü olabileceğini ya da şiddetin de bir karşılıklılık bağına ifa edebileceğini hesaba katmaz. Bu nokta üzerinden iki ayrı eleştiri hattına ulaşılabilir. Birinci hat, *saf sosyoloji* kavrayışının, arayışının ya da düzleminin tamamen bir yanılsama olduğuna dair geliştirilebilecek bir eleştiri hattıdır. İkincisi ise, Tardeci sosyoloji içinde kendini gösteren, toplumsal olanın şiddetsiz olduğuna dair varsayımın, şiddet olgusunun kurucu bir yönünü oluşturan üçüncü türden bir şiddetin, toplumsal ilişkinin karşılıklılık dizgelerindeki şiddetin çift taraflılığını gizleyen mekanizmasının bir uzantısı olabileceğine yönelik eleştiridir ve biz, kendimizi bu hatta konumlandırmayı tercih etmekteyiz. Diğer deyişle, bu çalışmada Tarde'ın taklit edimine dayanan toplumsal ilişkilerin topografyasını oluşturmaya çalıştığımız düzlemde şiddet olgusunun karşılıklılık düzeneklerinde belirgin bir yer etmiyor oluşunu, bu denemenin ve bu denemeyi temellendiren toplumsal bağlamın kavramlarının başarısızlığından ziyade, bizzat toplumsal ilişkileri ve bağları oluşturan süreçlerin farklılıklar ve eşitsizlikler arasında kurduğu özgül ilişkinin bir sonucu olarak görmek gerektiğini iddia ediyoruz. Toplumsal ilişkilerin topografyasında şiddet olgusunun kendiliğinden bir yeri bulunmaması ya da öyle görünmesi, toplumsal ilişkilerin taklit yoluyla yeniden ürettiği toplumsal bağların toplumsal eşitsizlikleri düzenlenmiş ve "kültür" haline gelmiş toplumsal farklılıklar dizgesi içerisinde büyük çoğunlukla başarılı biçimde işletebilmesi ve ziyadesiyle siyasal olan bu eşitsizlikleri son derece uyumlu toplumsal karşılıklılık dizgelerine yerleştirebilmesi kabiliyetinden kaynaklanır. Toplumsal olanın işleyişinde uyumun ardına

konuslanan ve varlığı bir başka karşı-şiddet biçimi ile yadsınan şiddet olgusu, tam da bu kabiliyetin bir uzantısı gibi görünüyor.

Karşılıklılık ilişkisini kuran ve işleten taklit ile şiddet olgusunun çift katmanlı bir ilişkisi vardır. İlk olarak şiddet, taklidin toplumsal bağlarında ilksel bir konumu üstlenir. İnsanların birbirlerini ve toplumsal rol ve modelleri taklit etmelerindeki farklılaştırıcı etkinin bizzat şiddetin kendisidir. Diğer deyişle taklitle kurulmuş bir toplumsal ilişkide hem taklit edilen toplumsal bağda hem de karşılıklı olarak birbirlerini ya da 'uzaktaki' bir modeli taklit eden benliklerdeki farklılaşmada şiddetin belirli bir derecesi benzeşimin koşulu olarak verilir. Birbirlerini bir biçimde taklit eden insanların birbirlerine benzemelerine (yakınlaşmalarına) ve hem benlikler hem de taklit ediminin kendisindeki farklılaşmaya (ayrışmaya) denk düşen gerilimde şiddet, ilişkinin imkânı ve benlik farklarının kurucusu olarak daima içkindir. Fakat bu varoluşsal olgu, toplumsal bir ilişkinin aracı olarak ya da toplumsal bir karşılıklılık edimi olarak şiddetin çoklu biçimlerini kapsamaz; ona yalnızca dayanak ve şiddetin toplumsal biçimler altında oynanacağı zemini verir. Diğer deyişle şiddet, daha en baştan insanlar arasındaki karşılıklılığı sağlayan kurucu eğilim olarak taklidin içerisinde, onun toplumsal bir edim olarak mevcut bağları tekrarlayışında ve bu bağları tersine çevirici bir güç olarak farklılaştırma dinamiklerinde daima öznel bir unsur olarak kayıtlıdır. Diğer deyişle bir gücün bir diğeri ile karşılaşmasında ilksel tepki kendiliğinden bir şiddet olarak belirir ve her iki tarafın da toplumsal pozisyonlarının ayırt edilmesi bu şekilde mümkün olur. Fakat şiddetin bir ilişki tarzı olarak oyuna sürülmesi ya da ilişkinin ifadelenişi tarzının şiddet olarak belirmesi karşılaşma anının bu ilksel şiddetine indirgenemez.

İkinci olarak ise şiddet, toplumsal bir olgu olarak toplumsal karşılıklılık dizgelerinin topografik düzlemini, taklidin üsten asta ve içeriden dışarıya yayınıma bağlı olan toplumsal mesafeleri, eşik mahallerini ve kararsızlık hatlarını takip etmekten başka bir yol izleyemez. Bu anlamda taklidin içerisindeki şiddet ile bir olgu olarak şiddetin toplumsal karakteri arasındaki fark -her ne kadar bu fark şiddet olgusunun ilişkisel bütünlüğüne dahil olsa da- taklit dizilerine içkin olan tekrar ve tersine çevrilme olasılıklarına dairdir. Şiddet ve karşı-şiddetin toplumsal uyarılma mekanizmalarından oluşan şiddet olgusu bir bütün halinde toplumsal karşılıklılık dizgelerini taklit etmekten, onun güzergahlarını takip etmekten ve toplumsal bağların taraflar nezdindeki ilişkileri tekrarlayıcı gücünü işaretlemekten başka bir izleğe sahip olmasa da karşılıklılık süreçlerinde toplumsal roller ve konumlar kural olarak daima tersine çevrilebilir ve şiddet edimi her an kendi üzerine katlanabilir niteliktedir. Bu noktada taklide dayalı bir edim olarak şiddetin iki farklı konumlanışı ya da oyuna sürülüşü arasında bir ayrıma ulaşılabılır. Birincisi şiddetin bir tür mekân örgütlenmesi olarak ortaya çıkmasıdır ve toplumsal rollerin hiyerarşik düzeninin tekrarını amaçlar. Burada şiddet kurumsal, sürekli ve gündelik hayat içinde büyük ölçüde ayırdına varılman bir tekrar düzeneğinde işler. İkincisi ise toplumsal rol ve konumların tersine çevrilmesine ilişkindir ve bu eşikte kurulu mekânsal örgütlenişindeki çelişki, bizzat aidiyet biçimlerinin kendisinin görece belirgin, kesintili ve düzensiz biçimde şedit bir biçimde belirişine denk düşer. Güç ilişkilerinin tersine çevrilmesi ve toplumsal hiyerarşilerin tahakküm şebekelerinin ters yüz edilmesi, geçişin daima şedit olduğu ve şiddetin bir tür kimlik gibi araçsallaştığı, taklitteki kırılmaları ve karşı-taklitleri söz konusu haline getirir. Sonuç olarak, taklidin şiddet ile bağıntısının, toplumsal düzenin, kurulu rollerin ve hiyerarşik konumların tekrar edilmesindeki farklılaştırıcı rolünden, tüm bunlar üzerindeki tersine çevirici gücüne

kadar, farklı boyutlardaki karşılıklılık dizgelerinde toplumsal roller ile mekânsal kurgular arasındaki ilişkide belirleyici bir rolü olduğu söylenebilir.

Bu çalışmanın yöntemsel olarak izleğini göz önünde bulundurduğumuzda şiddet olgusunun toplumsal mahiyetinin soruşturulması süreci, toplumsal edimlerin topografik düzleminde tespit ettiğimiz kavramsal şemaya bir tür meydan okuma niteliği gösterdi. Başka deyişle, şiddet olgusunu toplumsal ilişkilerin topografik düzlemine yerleştirerek toplumsal olguya dair elde ettiğimiz kavramsal kesişim noktalarını test etme girişimimiz, ilk bölümdeki bulgularımızı teyit etmekten çok, onların bağlı olduğu özgül bir karşılıklılık alanı olarak toplumsal tasavvurunu krize sokma niteliğini üstlendi. Bu anlamda şiddet olgusunun toplumsal edimlerin kavramsal hattı aracılığıyla çözümlenişi, dinsel olanın kutsallık rejimi aracılığıyla bir ve çok arasındaki bağıntıyı veya siyasal olanın çatışma rejimi aracılığıyla farklılıklar ve eşitsizlikler arasındaki bağıntıyı kurma dizgelerinden bağımsız bir süreci ifade etmedi. Şiddet olgusunun şiddet/karşı-şiddet süreçlerinin çok biçimli ve herhangi bir (siyasal, dinsel, toplumsal, ekonomik, vb.) edim alanına özgülenebilecek 'evrensel' niteliğine bağlı olan bu durum, toplumsal olanın uyuma dayanan ilişkisel süreçlerinin sınırını gösterdiği kadar, diğer alanlarla sınırlarının kesiştiği ve farklı edimsel süreçlerin üst üste binerek birbirine bulaşmış mahalleri de tartışma olanağını sağladı.

Bahsettiğimiz meydan okumanın, toplumsal bir edim olarak şiddeti çözümlenmenin bizzat kendisinin toplumsal ilişkilerin topografik düzlemine karşı bir meydan okuma olarak işlev görüşünün, belki de bu çalışmanın öne sürdüğü tek özgün

kavram olarak *kendini yok eden şiddet*in bir imkânını öne sürebilmemizde kritik bir rolü oldu. Toplumsal, siyasal ve dinsel düzlemlerin üst üste bindiği çözümlene mahallinde bu kavram, şiddet sorununun karşılıklılık dizgeleri dışında kalarak ve dahası bu ilişkiyi, bir başka şiddet biçimini öne sürerek değil, şiddetini bizzat kendisine geri döndürerek yerleştiği ilişkideki şiddet olgusunun karşılıklılık dizilerini yok eden simgesel bir işlem olarak kendini yok eden şiddet, 'şiddet sorunu' dışında yer alan bir şiddetin tahayyülünü sağladı. Bu noktadan itibaren düşünülmesi gerekenin, bu çalışmada çok da üzerinde durmadığımız, selamın ve selamlaşmanın daha teleolojik olarak tanımlanabilecek başka bir anlamına gönderme yaptığı iddia edilebilir: Kurtuluş. Toplumsal edimlerin hedefine aldığı ve karşılıklılık mekanizmaları ile örgütlediği, belki de Tarde'ın da bağlamını göz ardı ederek toplumsal olan içerisindeki şiddet olgusunu hasır altı etmesine yol açan "kurtuluş" mefhumu, neyi veya daha doğru bir şekilde soracak olursak, neyden kurtuluşu ifade etmektedir? Her türden teleolojik tasavvurun ötesinde, karşılıklılığın, taklidin ve simgesel ilişkinin "şimdideki şimdiki zamanda" verme ve alma, bağış ve karşı-bağış dizileri içinde kurtulmaya çalıştığı şey, fazlalık nedir? Bu soruya salt toplumsal olan içerisinde cevap verilemez, fakat en azından *kendini yok eden şiddet* kavramı altında belirli bir olgusal durumun, toplumsal olana özgü süreçlerin tamamen kuşatamadığı bir eşitsizliğin ve başarı ile farklılaştıramadığı bir aynılığın düzlemine dair olduğu iddia edilebilir. Birbirinden oldukça farklı simgesel düzeneklere egemen olan ve toplumsal farklılıkları, siyasal eşitsizlikleri ve dinsel aynılıkları son derece farklı karşılıklılık ritimleri ile yöneten olağanca düzen içerisinde işleyen oyunsal ve ayinsel biçimlerin çözümlenişi bu soruya bir cevap bulabilir ve bu çalışma, bu sorunun yalnızca toplumsal edimler düzeyine dair kısmı için en fazla bir giriş niteliği taşır.

KAYNAKÇA

Abélès, Marc, **Devletin Antropolojisi**, çev. Nazlı Ökten, Ankara, Dipnot Yayınları, 2012.

Agamben, Giorgio, **Kutsal İnsan: Egemen İktidar ve Çıplak Hayat**, çev. İsmail Türkmen, 3. basım, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2017.

Agamben, Giorgio, **İstisna Hali**, çev. Kemal Atakay, İstanbul, Otonom Yayıncılık, 2006.

Agtaş, Özkan, **Ceza ve Adalet**, İstanbul, Metis Yayınları, 2013.

Ahmed, Sara, **Duyguların Kültürel Politikası**, çev. Sultan Komut, İstanbul, Sel Yayıncılık, 2015.

Akay, Ali. "Sunuş", (der) F. Gümüšoğlu, **Terör, Şiddet ve Toplum**, Ankara, Bağlam Yayıncılık, 2006, ss. 7-14.

Akay, Ali, "Ali Akay'la Tarde Üzerine Söyleşi", **Tesmeralsekdiz: Toplumsal Araştırmalar ve Sanat Şebekesi**, Yıl: 2, Sayı 3, Yaz 2008, ss. 106-113.

Aksakal, Dilhan, "Gabriel de Tarde Epistemolojisinde Taklidin Yasaları ve İki Güç Olarak Arzu ve İnanç", **Yayınlanmamış Lisans Bitirme Tezi**, (Tez Danışmanı: Yrd. Doç. Dr. Mehmet Şiray), İstanbul, (Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi, Felsefe Bölümü) 2014.

Alliez, Éric, "The Difference and Repetition of Gabriel Tarde", **Distinction: Scandinavian Journal of Social Theory**, 5:2, 2004, ss. 49-54.

Altunok, Gülbanu, "Şiddetin Eleştirisi Olarak İktidar: Arendt ve Foucault", **Doğu Batı**, Sayı: 43, Kasım, Aralık, Ocak 2007-2008, ss. 51-74.

Anlı, Ö. Faik “Metafiziğin Dili: Dilin Şiddeti –Derrida’nın ‘Şiddet ve Metafizik’ Metni Bağlamında Şiddetsiz’liğin Olanağının İncelenmesi”, Kaygı, **U.Ü. Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Dergisi**, Sayı: 15, Güz 2010, Bursa, ss. 129-143.

Arendt, Hannah, **Şiddet Üzerine**, çev. Bülent Peker, 8. basım, İstanbul, İletişim Yayınları, 2016.

Assmann, Jan, **Tektarıncılık ve Şiddetin Dili**, çev. Mesut Keskin, İstanbul, Avesta, 2011.

Augé, Marc, **Paganizmin Dehası**, çev. Erkan Ataçay, Ankara, Dost Kitabevi Yayınları, 2010.

Aytaç, Ahmet Murat, “Gabriel Tarde’in Ekonomik Psikolojisi”, **Tesmeralsekdiz: Toplumsal Araştırmalar ve Sanat Şebekesi**, Yıl: 2, Sayı: 3, Yaz 2008, ss. 67-88.

Baker, Ulus, “Tarde Sosyolojisi”, **Tesmeralsekdiz: Toplumsal Araştırmalar ve Sanat Şebekesi**, Yıl: 2, Sayı: 3, Yaz 2008, ss. 12-20.

Balcı, M. Emin, “Tarde’ı Neden Tardettik? Türk Sosyolojisine Dair Soy-Kütüksel Bir Deneme”, **Sosyoloji Dergisi**, Dizi: 3, Sayı: 29, 2014, ss.293-325.

Baudrillard, Jean, **Sessiz Yığınların Gölgesinde: Toplumsalın Sonu**, çev. Oğuz Adanır, 2. basım, Ankara, Doğu Batı Yayınları, 2003.

Baudrillard, Jean, **Kötülüğün Şeffaflığı: Aşırı Fenomenler Üzerine Bir Deneme**, çev. Işık Ergüden, 3. basım, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2010.

Baudrillard, Jean, **Simgesel Değiş Tokuş ve Ölüm**, çev. Oğuz Adanır, 3. basım, İstanbul, Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi, 2011.

Baudrillard, Jean, **Kusursuz Cinayet**, çev. Necmettin Sevil, 3. basım, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2012.

Baudrillard, Jean, **Şeytana Satılan Ruh ya da Kötülüğün Egemenliği**, çev. Oğuz Adanır, 3. basım, Ankara, Doğu Batı Yayınları, 2015.

Baudrillard, Jean, **Simulakrlar ve Simülasyon**, çev. Oğuz Adanır, 10. basım, Ankara, Doğu Batı Yayınları, 2016.

Baudrillard, Jean, **Tüketim Toplumu: Söylenceleri, Yapıları**, çev. N. Tural, F. Keskin, 10. basım, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2017.

Barry, Andrew ve Thrift, Nigel, “Gabriel Tarde: Taklit, İcat ve Ekonomi, çev. Emre Koyuncu vd., **Tesmeralsekdiz: Toplumsal Araştırmalar ve Sanat Şebekesi**, Yıl: 2, Sayı: 3, Yaz 2008, ss. 50-66.

Bataille, Georges, **Lanetli Pay**, çev. Işık Ergüden, İstanbul, Sel Yayıncılık, 2017.

Benjamin, Walter, “Şiddetin Eleştirisi Üzerine”, çev. Ece G. Çelebi, (der) Aykut Çelebi, **Şiddetin Eleştirisi Üzerine**, İstanbul, Metis Yayınları, 2010, ss. 19-42.

Benjamin, Walter, **Pasajlar**, çev. Ahmet Cemal, 11. basım, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 2014.

Benjamin, Walter, **Teknik Olarak Yeniden-Üretilebilirlik Çağında Sanat Yapıtı**, çev. Gökhan Sarı, Zeplin Kitap, İstanbul, 2015, s. 51.

Blackmore, Susan, “Imitation and the Definition of a Meme”, **Journal of Memetics**, 2, 1998 (url: https://www.researchgate.net/publication/252130982_Imitation_and_the_Definition_of_a_Meme, 26.11.2018).

- Blackmore, Susan, **Mem Makinesi: Genetik Evrimin Devamı Olarak Kültürel Evrim**, çev. Nil Şimşek, İstanbul, Alfa Yayınları, 2011.
- Borch, Christian, “Kentsel Taklitler: Tarde Sosyolojisine Yeniden Bakış”, çev. Can Gündüz, **Tesmeralsekdiz: Toplumsal Araştırmalar ve Sanat Şebekesi**, Yıl: 2, Sayı: 3, Yaz 2008, ss. 114-133.
- Bourdieu, P., Passeron, J., **Yeniden Üretim: Eğitim Sistemine İlişkin Bir Teorinin İlkeleri**, çev. A. Sümer, L. Ünsaldı, Ö. Akkaya, Ankara, Heretik Yayınları, 2015.
- Bourdieu, P., Wacquant, L., **Düşünümsel Bir Antropoloji İçin Cevaplar**, çev. Nazlı Ökten, 7. baskı, İstanbul, İletişim Yayınları, 2016.
- Bozarıslan, Hamit, **Lüks ve Şiddet: İbn Haldun’da Tahakküm ve Direniş**, çev. Melike Işık Durmaz, İstanbul, İletişim Yayınları, 2016.
- Brancourt, Jean-Pierre, “Estat’lardan Devletlere. Bir Sözcüğün Evrimi”, çev. B. Haleva, P. Güzelyürek, (der) Cemal Bâli Akal, **Devlet Kuramı**, Ankara, Dost Yayınevi, 2011, ss. 177-192.
- Clastrés, Pierre, **Vahşi Savaşçının Mutsuzluğu: Siyasal Antropoloji Araştırmaları**, çev. Alev Türker, Mehmet Sert, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 1992.
- Clastrés, Pierre, **Devlete Karşı Toplum**, çev. Mehmet Sert, Nedim Demirtaş, 3. basım, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2011.
- Copet-Rouger, Elisabeth, “‘Le Mal Court’: Başızsız Bir Toplumda Görünen ve Görünmeyen Şiddet–Kamerun’daki Mkakoklar”, (der) David Riches, **Antropolojik Açından Şiddet**, çev. Dilek Hattatoğlu, İstanbul, Ayrıntı Yayınevi, 1989, ss. 69-92.

Çebi, Murat Sadullah, "Gabriel Tarde'ın İzinde Medyanın İşlev ve Etkilerini Yeniden Gözden Geçirmek", **İletişim Kuram ve Araştırma Dergisi**, Sayı: 36, Bahar 2013, ss. 1-29.

Çelebi, Aykut, "Sunuş: Bir Pırıltı... Sonra Gece", (der) A. Çelebi, **Şiddetin Eleştirisi Üzerine**, İstanbul, Metis Yayınları, 2010, ss. 9-18.

Çelebi, Aykut, "Şiddete Karşı Siyaset Hakkı", (der) Aykut Çelebi, **Şiddetin Eleştirisi Üzerine**, İstanbul, Metis Yayınları, 2010, ss. 255-312.

Çotuksöken, B., Babür, S., **Ortaçağda Felsefe**, İstanbul, Kabalcı Yayınları, 1989.

Deleuze, Gilles ve Guattari. Félix, **A Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia**, London, Continuum, 2004.

Deleuze, Gilles, **Müzakereler**, çev. İnci Uysal, 2. basım, İstanbul, Norgunk Yayıncılık, 2013.

Deleuze, Gilles, "Bergson'da Farkın Kavranışı", der. David Lapoujade, **İssız Ada ve Diğer Metinler: Metinler ve Söyleşiler 1953-1974**, çev. Ferhat Taylan ve Hakan Yücefer, İstanbul, Bağlam Yayıncılık, 2009, ss. 52-83.

Derrida, Jacques, "Yasanın Gücü: Otoritenin Mistik Temeli", (der) Aykut Çelebi, **Şiddetin Eleştirisi Üzerine**, İstanbul, Metis Yayınları, 2010, ss. 43-133.

Derrida, Jacques, **Platon'un Eczanesi**, çev. Zeynep Direk, 2. basım, İstanbul, Pinhan Yayınları, 2014.

Direk, Zeynep, "Yasa, Adalet ve Siyaset", (der) A. Çelebi, **Şiddetin Eleştirisi Üzerine**, İstanbul, Metis Yayınları, 2010, ss. 214-254.

Duman, Mehmet Akif, **Mimesis**, İstanbul, Litera Yayıncılık, 2014.

Durkheim, Émile, **Sosyolojik Yöntemin Kuralları**, çev. Cenk Saraçoğlu, İstanbul, Bordo Siyah Klasik Yayınlar, 2004.

É. Durkheim, **Dinsel Yaşamın İlk Biçimleri**, çev. Özer Ozankaya, İstanbul, Cem Yayınevi, 2010.

DW, "Putin: Sınırsız menzile sahip füze geliştirdik" haberi, <https://www.dw.com/tr/putin-s%C4%B1n%C4%B1rs%C4%B1z-menzile-sahip-f%C3%BCze-geli%C5%9Ftirdik/a-42788584> (10.10.2018).

Elias, Norbert, **Uygarlık Süreci Cilt I: Sosyo-Oluşumsal ve Psiko-Oluşumsal İncelemeler**, çev. Ender Ateşman, 10. basım, İstanbul, İletişim Yayınları, 2017.

Enriquez, Eugéne, **Sürüden Devlete: Toplumsal Bağ Üzerine Psikanalitik Bir Deneme**, çev. Nilgün Tural, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2004.

Evans-Pritchard, Edward, Evan, **The Nuer: A Description of the Modes Of Livelihood and Political Institutions of a Nilotic People**, Oxford, Claredon Press, 1940.

Ezici, Türel, **Şiddetin Metafiziği ve Dramaturjik Görüntüsü: Kanlı Düğün, Arınış, Taziye**, İstanbul, Mitos-Boyut Yayınları, 2010.

Fanon, Frantz **Yeryüzünün Lanetlileri**, çev. Şen Süer, 2. basım, İstanbul, Versus Kitap, 2013.

Foucault, Michel, **Toplumunu Savunmak Gerekir**, çev. Şehsuvar Aktaş, 5. baskı, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 2011.

Foucault, Michel, "Nietzsche, Soybilim, Tarih", çev. Işık Ergüden, (der) Işık Ergüden, Tuncay Birkan, **Seçme Yazılar 5: Felsefe Sahnesi**, 2. basım, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2011, ss. 230-253.

Foucault, Michel, **Hapishanenin Doğuşu: Gözetim Altında Bulunmak ve Cezalandırılmak**, çev. M. A. Kılıçbay, 4. basım, Ankara, İmge Kitabevi, 2013.

Freud, Sigmund, **Totem ve Tabu**, çev. Kamuran Şipal, İstanbul, Say Yayınları, 2013.

Girard, René, **Şiddet ve Kutsal**, çev. Necmiye Alpay, İstanbul, Kanat Kitap, 2003.

Girard, René, **Günah Keçisi**, çev. Işık Ergüden, İstanbul, Kanat Kitap, 2005.

Girard, René, **Kültürün Kökenleri**, çev. Mükremin Yaman, Ayten Er, Ankara, Dost Kitabevi Yayınları, 2010.

Girard, René, **Romantik Yalan Romansal Hakikat: Edebi Yapıda Ben ve Öteki**, çev. Arzu Etenel İldem, 2. basım, İstanbul, Metis Yayınları, 2013.

Gouchet, Marcel, "Anlam Borcu ve Devletin Kökenleri: İlkelerde Din ve Siyaset", çev. Ozan Erözden, (der) Cemal Bâli Akal, **Devlet Kuramı**, Ankara, Dost Yayınevi, 2011, ss. 33-71.

Gönen, H. Çiğdem, "Dede Korkut Hikâyelerinde Devlet Dışı Siyasallık", **Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi**, (Tez Danışmanı: Prof. Dr. Ayhan Yalçınkaya), Ankara, (Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kamu Yönetimi ve Siyaset Bilimi Anabilim Dalı, Siyaset Bilimi), 2017.

Gönlübol, Mehmet, **Uluslararası Politika: İlkeler, Kavramlar, Kurumlar**, 5. basım, Ankara, Siyasal Kitabevi, 2000, s. 444- 447.

Güleç, H., Topaloğlu, M., Ünsal, D., Altıntaş, M., "Bir Kısır Döngü Olarak Şiddet",
Psikiyatride Güncel Yaklaşımlar, Cilt: 1, Sayı: 4, 2012, ss. 112-137.

Hamacher, Werner, "Afformatif, Grev", çev. Ferit Burak Aydar, (der) A. Çelebi, **Şiddetin Eleştirisi Üzerine**, İstanbul, Metis Yayınları, 2010, ss. 134-164.

Han, Byung-Chul, **Şiddetin Topolojisi**, çev. Dilek Zaptçioğlu, İstanbul, Metis Yayınları, 2016.

Hegel, Friedrich G. W., **Hukuk Felsefesinin Prensipleri**, çev. Cenap Karakaya, İstanbul, Sümer Yayıncılık, 2015, s. 113.

Heidegger, Martin, **Unterwegs zur Sprache**, Pfullingen, 1959.

Hobbes, Thomas, **Leviathan veya Bir Din ve Dünya Devletinin İçeriği, Biçimi ve Kudreti**, çev. Semih Lim, 14. basım, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 2016.

Huizinga, Johan, **Homo Ludens**, çev. M.A. Kılıçbay, 6. basım, İstanbul, Ayrıntı Yayınevi, 2017.

Keane, John, **Şiddetin Uzun Yüzyılı**, Çev. Bülent Peker, Ankara, Dost Kitabevi Yayınları, 1998.

Kızılkaya, Ertuğrul, "Joseph A. Schumpeter'in Girişimcilik Fikrine Dair bir Not", **Akdeniz İ.İ.B.F. Dergisi**, Sayı: 10, 2005, ss. 26-45.

Kierkegaard, Søren, **Kaygı Kavramı: Mevrus Günah'ı Konu Edinen Dogmatik Problem Üzerine Psikoloji Açısından Yalın Bir Tefekkür**, çev. Türker Armaner, 9. basım, İstanbul, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2016, s. 40.

La Boétie, Etienne de, **Gönüllü Kulluk Üzerine Söylev**, çev. Mehmet Ali Ağaoğulları, 5. basım, Ankara, İmge Kitabevi, 2016.

Latour, Bruno, “Tarde ve Toplumsalın Sonu”, çev. F. Berksun, E. Koyuncu, P. Burcu Yalım, **Tesmeralsekdiz: Toplumsal Araştırmalar ve Sanat Şebekesi**, Yıl: 2, Sayı: 3, Yaz 2008, ss. 34-49.

Lazzarato, Maurizio, “Ekonomi Politiğe Karşı Ekonomik Psikoloji”, çev. P. Burcu Yalım, **Tesmeralsekdiz: Toplumsal Araştırmalar ve Sanat Şebekesi**, Yıl: 2, Sayı: 3, Yaz 2008, s. 21-27.

Le Breton, David, **Bedene Veda**, çev. Aziz Ufuk Kılıç, İstanbul, Sel Yayıncılık, 2016.

Le Guin, Ursula K., **Mülksüzler**, çev. L. Mollamustafaoğlu, 17. basım, İstanbul, Metis Yayıncılık, 2017.

Lefebvre, Henri, **Mekânın Üretimi**, çev. Işık Ergüden, İstanbul, Sel Yayıncılık, 2014.

Lefebvre, Henri, **Ritimanaliz: Mekân, Zaman ve Gündelik Hayat**, çev. Ayşe Lucie Batur, İstanbul, Sel Yayıncılık, 2017.

Levi-Strauss, Claude, **Yapısal Antropoloji**, çev. Adnan Kahiloğulları, Ankara, İmge Kitabevi, 2012.

Mauss, Marcel, **Sosyoloji ve Antropoloji**, çev. Özcan Doğan, 3. basım, Ankara, Doğu Batı Yayınları, 2011.

Marsden, Paul, “Forefathers of Memetics: Gabriel Tarde and the Laws of Imitation”, **Journal of Memetics-Evolutionary Models of Information Transmission**, Vol. 4, 2000 (url: http://cfpm.org/jom-emit/2000/vol4/marsden_p.html, 10.08.2016).

Marx, K., Engels, F., **Kapitalizm-Öncesi Ekonomi Biçimleri**, çev. Mihri Belli, 3. basım, Ankara, Sol Yayınları, 1992.

Marvin, Garry, “İspanyol Boğa Güreşinde Şeref, Haysiyet ve Şiddet Sorunu”, (der) David Riches, **Antropolojik Açından Şiddet**, çev. Dilek Hattatoğlu, İstanbul, Ayrıntı Yayınevi, 1989, ss. 148-168.

McFarlane, Graham, “Kuzey İrlanda’nın Kırsal Kesiminde Şiddet: Sosyal Bilim Modelleri, Avam Yorumları ve Yerel Değişimler”, (der) David Riches, **Antropolojik Açından Şiddet**, çev. Dilek Hattatoğlu, İstanbul, Ayrıntı Yayınevi, 1989, ss.225-248.

Micaud, Yves, **Şiddet**, Çev. Cem Muhtaroglu, İstanbul, İletişim Yayınları, 1991.

Nisanyansözlük, “selamlaşma” maddesi, <http://www.nisanyansozluk.com/?k=selamla%C5%9Fmak>, (21.11.2018).

Nisanyansözlük, “şiddet” maddesi, <http://www.nisanyansozluk.com/?k=%C5%9Fiddet> (08.08.2018).

Overing, Joanna, “‘Şiddetsiz’ Bir Toplumda Yamyamlık, Ölüm ve Egemenlik Görüntüleri, (der) David Riches, **Antropolojik Açından Şiddet**, çev. Dilek Hattatoğlu, İstanbul, Ayrıntı Yayınevi, 1989

Özgen, Mutlu, “Sivil ve Dini Mimarimizde ‘Selamlaşmanın’ Kültürel Alanları”, **Türk & İslam Dünyası sosyal Araştırmalar Dergisi**, Yıl: 5, Sayı:16, Mart 2018, ss. 115-141.

Öztürk, Armağan, “Bir Haklı Savaş Tartışması: Şiddet Meşru Olabilir mi?”, **Doğu Batı**, Sayı: 43, Kasım, Aralık, Ocak, 2007-2008, ss. 115-128.

Parkin, David “Şiddet ve İrade”, (der) David Riches, **Antropolojik Açıdan Şiddet**, çev. Dilek Hattatoğlu, İstanbul, Ayrıntı Yayınevi, 1989, ss. 249-271.

Price, Simon R. F., **Ritüel ve İktidar: Küçük Asya’da Roma İmparatorluk Kültü**, çev. Taylan Esin, Ankara, İmge Yayınevi, 2004.

Riches, David, “Şiddet Olgusu”, (der) David Riches, **Antropolojik Açıdan Şiddet**, çev. Dilek Hattatoğlu, İstanbul, Ayrıntı Yayınevi, 1989, ss. 10-41.

Sahlins, Marshall, **Tarih Adaları**, çev. C. Hakan Arslan, Ankara, Dost Kitabevi Yayınları, 1998.

Sahlins, Marshall, **Taş Devri Ekonomisi**, çev. Taylan Doğan ve Şirin Özgün, İstanbul, bgst Yayınları, 2010.

Schmitt, Carl, **Siyasal Kavramı**, çev. Ece Göztepe, 3. basım, İstanbul, Metis Yayınları, 2014.

Schmitt, Carl, **Siyasi İlahiyat: Egemenlik Kuramı Üzerine Dört Bölüm**, çev. A. Emre Zeybekoğlu, 5. basım, Ankara, Dost Yayınları, 2016.

Selçuk, Ayhan, “Kültürlerarası İletişim Açısından Gündelik İletişim Davranışları”, **Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi**, Konya, Sayı: 13, 2005, ss. 1-17.

Solomon, C. Robert, **Duygulara Sadakat: Hislerimiz Gerçekte Bize Ne Anlatıyor?**, çev. Funda Çoban, Ankara, Nika Yayınevi, 2016.

Sorel, Georges, **Şiddet Üzerine Düşünceler**, çev. Anahid Hazaryan, 3. basım, Ankara, Epos Yayınları, 2013.

Tanpınar, Ahmet Hamdi, **Saatleri Ayarlama Enstitüsü**, Dergah Yayınları, 16. basım, İstanbul, 2011.

Tarde, Gabriel de, **The Laws of Imitation**, çev. Elsie Clews Parsons, New York, Henry Holt and Company, 1903.

Tarde, Gabriel de, **Social Laws: An Outline of Sociology**, çev. Howard C. Warren, Kitchener, Batoche Books, 2000.

Tarde, Gabriel de, **Ekonomik Psikoloji**, cilt I, çev. Özcan Doğan, Ankara, Öteki Yayınevi, 2004a.

Tarde, Gabriel de, **Monadoloji ve Sosyoloji**, çev. Özcan Doğan, Ankara, Öteki Yayınevi, 2004b.

Tarde, Gabriel de, **Geleceğin Tarihinden Alıntılar**, çev. Özcan Doğan, İstanbul, Say Yayınları, 2011.

Toews, David, “‘Fin-de-Siècle’ Bağlamında Tardecı Düşünce”, çev. Emre Koyuncu, **Tesmeralsekdiz: Toplumsal Araştırmalar ve Sanat Şebekesi**, Yıl: 2, Sayı: 3, Yaz 2008, ss. 134- 151.

Tonkonoff, Sergio, “A New Social Physic: The Sociology of Gabriel Tarde and its Legacy”, **Current Sociology**, Cilt: 61, Sayı: 3, 2013, ss. 267–282.

Toscano, Alberto, “Uzlaşmanın Güçleri: Gabriel Tarde’da Devlet ve İmparatorluk”, çev. P. Burcu Yalım, **Tesmeralsekdiz: Toplumsal Araştırmalar ve Sanat Şebekesi**, Yıl: 2, Sayı: 3, Yaz 2008, ss. 89-105.

Turner, Victor, **Ritüeller: Yapı ve Anti-Yapı**, çev. Nur Küçük, İstanbul, İthaki Yayınları, 2018.

Türk, Duygu, **Öteki, Düşman Olay: Levinas, Schmitt ve Badiou'da Etik ve Siyaset**, İstanbul, Metis Yayınları, 2013.

Türk Dil Kurumu, "selamlaşma" maddesi,
http://www.tdk.gov.tr/index.php?option=com_gts&arama=gts&guid=TDK.GTS.5b7d7d8b404b09.64885060 (21.11.2018).

Türk Dil Kurumu, "şiddet" maddesi,
http://www.tdk.gov.tr/index.php?option=com_gts&arama=gts&guid=TDK.GTS.5bf5bc8ee632f5.89903763 (08.08.2018).

Ünsal, Artun, "Genişletilmiş Bir Şiddet Tipolojisi", **Cogito**, Sayı: 6-7, Kış-Bahar, 1996, ss. 29-36.

Wikipedia, "möbius şeridi" maddesi,
http://www.wikizero.co/index.php?q=aHR0cHM6Ly90ci53aWtpcGVkaWEub3JnL3dpa2kvTcO2Yml1c1_Fn2VyaWRp (25.09.2019).

Winch, Peter, **Sosyal Bilim Düşüncesi ve Felsefe**, çev. Ömer Demir, 2. basım, Ankara, Vadi Yayınları, 2007.

Yetişkin, Ebru, "Tarde'ın Toplum Yaklaşımı Açısından Kamuoyu ve Maduniyet", **İletişim Kuram ve Araştırma Dergisi**, Sayı: 31, 2010, ss. 1-28.

ÖZET

Bu çalışmada belirli bir karşılıklılık ilişkisi olarak toplumsal olanın şiddet olgusu ile ilişkisini, şiddetin toplumsal edimler içerisinde konumunu, ifade ettiği mekanizmaları ve toplumsal bir sorun olarak şiddetin eleştirisinin zemin bulabileceği kavramsal hattı ortaya çıkarmayı amaçlıyoruz. Bu amaçla ilk olarak bireyler arasındaki karşılıklı eylemlerin uyumuna dayanan edimsel bir düzlem olarak toplumsal olanın kavramsal öğelerini belirlemek üzere Gabriel Tarde'ın düşüncelerinden faydalanarak, toplumsal ilişkilerin topografyası adını verdiğimiz analiz düzeyinde toplumsal edimleri kuşatan temel kavramsal kesişimleri tespit ediyoruz. İkinci bölümde toplumsal edimlerin şiddet ile ilişkisini çözümlmek üzere ihtiyaç duyduğumuz ve şiddet olgusunu kuşatan özgül kavramları tespit ederek, toplumsal olan ile şiddet olgusunun ayrı biçimlerde işlettiği karşılıklılık mekanizmalarının farklarına ve ortaklıklarına ulaşıyoruz. Son bölümde ise farklı disiplinlerden gelen, fakat bu çalışmada tespit ettiğimiz toplumsal edimler ile şiddet olgusunun kavramsal düzeyi ile benzer hatları paylaşan ve şiddet olgusunu bir biçimde çalışmalarının odağına almış, Pierre Clastrés, René Girard, Carl Schmitt, Walter Benjamin, Jacques Derrida, George Bataille ve Jean Baudrillard gibi düşünürlerin şiddet analizlerini topografik düzlemimizin kavramları altında inceleyerek, toplumsal olan ile şiddet olgusu arasındaki karşılıklılık ilişkisinin özgül bağlantısına dair bir sonuca varıyoruz.

Anahtar kelimeler: Gabriel Tarde, taklit, toplumsal ilişki, karşılıklılık, simgesel, şiddet olgusu, şiddet edimi

ABSTRACT

In this study, we aim to reveal the relationship of the social with the phenomenon of violence as a reciprocal relationship, the position of violence in social acts, the mechanisms it expresses and the conceptual line where criticism of violence can be found as a social issue. For this purpose, we first utilize Gabriel Tarde's thoughts to determine the conceptual elements of the social as an actual plane based on the consistency of reciprocal actions between individuals and identify the fundamental conceptual intersections surrounding the social deeds at the level of the analysis we call topography of social relations. In the second part, to analyze the relationship of social deeds with violence, we reach to the differences and associations of the reciprocity mechanisms that the phenomenon of the social and violence operates in different forms by determining the specific concepts we need, which surround the phenomenon of violence. In the last part, we come to a conclusion about the specific relationship between the social and the phenomenon of violence by examining the violence analysis of thinkers such as Pierre Clastrés, René Girard, Carl Schmitt, Walter Benjamin, Jacques Derrida, George Bataille and Jean Baudrillard, who came from different disciplines but shared similar lines with the conceptual level of the phenomenon of violence and focused to the phenomenon of violence in their studies in a sort of way, under the concepts of our topographic plane.

Keywords: Gabriel Tarde, imitation, social relationship, reciprocity, symbolic, phenomenon of violence, act of violence.