

T.C.
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
KAMU HUKUKU ANABİLİM DALI

WALTER BENJAMİN'İN ŞİDDETİN ELEŞTİRİSİ
ÜZERİNE METNİNİ OKUMAK: HUKUKSAL DÜZEN
VE İMKÂNLAR

Yüksek Lisans Tezi

Mehmet ODABAŞI

Ankara – 2022

T.C.
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
KAMU HUKUKU ANABİLİM DALI

WALTER BENJAMİN'İN ŞİDDETİN ELEŞTİRİSİ
ÜZERİNE METNİNİ OKUMAK: HUKUKSAL DÜZEN
VE İMKÂNLAR

Yüksek Lisans Tezi

Mehmet ODABAŞI

Tez Danışmanı: Prof. Dr. Gülriz UYGUR

Ankara – 2022

T.C.
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
KAMU HUKUKU ANABİLİM DALI

WALTER BENJAMİN'İN ŞİDDETİN ELEŞTİRİSİ
ÜZERİNE METNİNİ OKUMAK: HUKUKSAL DÜZEN
VE İMKÂNLAR

Yüksek Lisans Tezi

Tez Danışmanı: Prof. Dr. Gülriz UYGUR

Tez Jürisi Üyeleri

Adı ve Soyadı	İmzası
Prof. Dr. Gülriz UYGUR
Doç. Dr. Saim ÜYE
Dr. Öğr. Üyesi Fatma Süzgün ŞAHİN ÜNVER

Tez Savunma Tarihi:12.09.2022

T.C.
ANKARA ÜNİVERSİTESİ

Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü'ne,

Prof. Dr. Gülriz UYGUR danışmanlığında hazırladığım “WALTER BENJAMİN’İN ŞİDDETİN ELEŞTİRİSİ ÜZERİNE METNİNİ OKUMAK: HUKUKSAL DÜZEN VE İMKÂNLAR (Ankara 2022) ” adlı yüksek lisans tezindeki bütün bilgilerin akademik kurallara ve etik davranış ilkelerine uygun olarak toplanıp sunulduğunu, başka kaynaklardan aldığım bilgileri metinde ve kaynakçada eksiksiz olarak gösterdiğimi, çalışma sürecinde bilimsel araştırma ve etik kurallarına uygun olarak davrandığımı ve aksinin ortaya çıkması durumunda her türlü yasal sonucu kabul edeceğimi beyan ederim.

Tarih:

Mehmet ODABAŞI

İÇİNDEKİLER

KISALTMALAR	IV
GİRİŞ	1

BİRİNCİ BÖLÜM

WALTER BENJAMİN'İN "ŞİDDETİN ELEŞTİRİSİ ÜZERİNE" METNİ VE

ARKAPLANI

I. BENJAMİN'İN DÜŞÜNCSİNİN SINIRLARI.....	14
A. BİYOGRAFİ VE TEORİ.....	17
B. ALMAN ROMANTİZMİ VE BENJAMİN.....	23
C. TEOLOJİ VE BENJAMİN.....	38
D. MARKSİZM VE BENJAMİN.....	52
II. "ŞİDDETİN ELEŞTİRİSİ ÜZERİNE" METNİNİ OKUMAK.....	63
A. ŞEÜ'NÜN TARİHİ.....	64
B. HUKUK, ŞİDDET VE AHLÂK.....	75

İKİNCİ BÖLÜM

WALTER BENJAMİN'İN “ŞİDDETİN ELEŞTİRİSİ ÜZERİNE” METNİ VE HUKUKSAL DÜZEN

I. HUKUKSAL DÜZENİ ANLAMAK-----86

A. DOĞAL HUKUK, POZİTİF HUKUK VE HUKUKA

UYGUNLUK-----88

B. HUKUKSAL AMAÇLAR VERSUS DOĞAL AMAÇLAR----99

C. BÜYÜK SUÇLUNUN CAZİBESİ-----104

D. HUKUKSAL DURUMUN NESNEL VE MANTIKSAL

ÇELİŞKİSİ: GREV HAKKI VE SAVAŞ HUKUKU-----109

E. HUKUKUN DİYALEKTİK SALINIMI: HUKUK KURUCU VE

HUKUK KORUYUCU ŞİDDET-----117

II. ŞİDDET-OLMAYAN: SAF ARAÇLAR POLİTİKASI-----127

A. PROLETER GENEL GREV-----128

B. MİTİK ŞİDDET VE HUKUKUN MİTİK KARAKTERİ----132

C. İLAHİ ŞİDDET-----138

D. YORUMLAR-----145

SONUÇ	153
KAYNAKÇA	161
ÖZET	168
ABSTRACT	169

KISALTMALAR

Bknz. : Bakınız

bs. : Basım

C.: Cilt

çev.: Çeviren

vb. : Ve benzeri

vd. : Ve devamı

Yy.: Yüzyıl

GİRİŞ

“Zor kapıdan girerse, şeriat bacadan çıkar.”¹

Yukarıdaki sözü nasıl anlayabiliriz? Zorun ya da şiddetin tecessüm ettiği bir yerde hukuktan, yasalardan ya da düzenden söz edilemez mi? Hukuka dair bilindik vurgulardan birisi hukukun düzen tesis ettiği'dir. Buna ilişkin vulgar² düşünceye göre genel olarak şiddet ve/ya cebir kullanımı hukuka aykırıdır. Ancak istisnai durumlarda mevzu hukukun çizdiği sınırlar içerisinde kamu otoritesi tarafından kullanılabilir.³ Kısaca şiddet ya da zor ancak kamu otoritesi tarafından düzenin selameti için hukuk yoluyla uygulanabilir. Diğer türlü bir hukuksal düzen için ihlal teşkil etmektedir.

“Gewalt geht vor Recht”⁴ şeklindeki Almanca deyişi düşünelim. Bu deyişi iki türlü çevirebiliriz: “Güçlü olan hakkını alır” ya da “şiddet, hukukun önüne geçer”. Şiddet, güç, zor, otorite anlamlarına gelen *Gewalt* deyişin başındadır. Burada *Gewalt* hem hakkın belirleyicisidir hem de hukuktan önce gelir. *Gewalt*, bir anlamda şiddetin normatif gücünü dayatır, hukuk olanı belirtir. Yani olması gerekeni buyurur. Çünkü o, kritik noktada hukuka uygun olanı belirler ve ayırt eder (*krinein*). *Gewalt*, “Yasa'yı dile getirerek, uzamı, yasayı ve dili temel bir deneyim içinde bir araya”⁵ getirir.⁶

¹ Karl Steuerwald, *Almanca - Türkçe Sözlük*, c. 1 (İstanbul: ABC Kitabevi, 1988), 256.

² Burada “vulgar” ifadesiyle kast edilen klasik yaklaşımlardır. Bir başka deyişle “hukuk teorisinde baskın olan görüşler” anlamına gelmektedir. Söz gelimi hukuku “adalete yönelmiş toplumsal düzen” olarak tanımlamak genel manada birçok yaklaşımca kabul görmektedir. Bakınız: Işıktaç, Y. (1998). Bir Hukuk Tanımı Vermenin Zorunluluğu . Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi , 2 (2) , 304-312 .

³ Örneğin Türk Ceza Kanunu Madde 24/1'e göre kanunun hükmünü yerine getirmek bir hukuka uygunluk nedenidir.

⁴ Steuerwald, *Almanca - Türkçe Sözlük*, 1:256.

⁵ Michel Foucault, *Sonsuza Giden Dil / Seçme Yazılar 6*, çev. Işık Ergüden, 2. bs (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2014), 30.

⁶ Özkan Ağaş, *Ceza ve Adalet*, 2. bs (İstanbul: Metis Yayınları, 2017), 72.

Gewalt'ın hukuk-dışılığı da hukuku yaratır, tıpkı yasağın arzuyu, baskının ideolojiyi yaratması gibi. *Gewalt*'ın sadece cebri güç olarak şiddet anlamı değil, aynı zamanda belirli normatifliği içinde taşıyan otorite anlamı, yani bu çifte-anlam (*Zweideutigkeit*) belki de hukuk ile şiddetin birbirlerini mutlak manada dışladığına dair klasik görüşü çürütebilir. Bir başka deyişle, hukuksal düzen kendi hukuk-dışı karakterini içerir; çünkü bu düzenin eylemleri her daim yasal olanın dışına taşar. Yani hukuksal düzen, birbirine zıt görünen ikiliklerin ve bunların örgütlenmesinin meşun yapısıdır.⁷

Yukarıdaki ifadeleri benzer biçimde **Jacques Derrida**'ın **Walter Benjamin** okumasında belirttiği şekilde "*to enforce the law*"⁸ için de düşünebiliriz. Hukuksal düzenin yasayı uygulaması (*appliquer la loi*) *Gewalt* dediğimiz ikiliği gövdesinde barındırır. Kendi kendisini haklılaştıran ve yasayı uygulayan karakter hukuksal düzene dışsal değildir. O halde hukuksal düzenin söz gelimi hükmünü vazederken yahut zor kullanırken neredeyse aynı şeyi, aynı düzlemde farklı şekillerde yaptığı açıktır: Hukuku uygular. Hukukun varsayılmış bu meşru iktidarı ile hukuk-dışı sayılmış şiddet arasındaki sınırı, hukuksal düzenin kendisi (*propre*) belirler. Hukuksal düzenin bir yasayı uygulamak olarak tezahür eden cebri eyleminin hukuka uygunluğu, yine hukukun mülkiyetindedir (*propriété*). Böylesi bir şematığın işaret ettiği şey bizi Almanca deyişe geri götürür: "Şiddet, hukukun önüne geçer" ya da "Başlangıçta güç olmuş olacaktır" (*il y'aura eu la force*).⁹ Ancak yine hatırlayalım *Gewalt* en başta, gücün başta olması gibi. Bu deyişin vurguladığı anlam "güçlünün hakkını alması" gibi sinik bir ahlâk değil, *Gewalt*'ın hukuksal düzeni ve şiddeti kurucu edim olarak içinde

⁷ Nicos Poulantzas, *State, Power, Socialism*, çev. Patrick Camiller (Verso, 2000), 84-85.

⁸ Jacques Derrida, "Yasanın Gücü: Otoritenin Mistik Temeli", içinde *Şiddetin Eleştirisi Üzerine*, ed. Aykut Çelebi, çev. Zeynep Direk (İstanbul: Metis Yayınları, 2010), 47.

⁹ Derrida, 54.

taşıdığı meşru kurgudur. Bu sebeple söz konusu meşru kurguyu teşrih etmek elzemdir. Hukukun bu kendinden meşruluğu (*Selbstrechtfertigung*) gösteriyor ki hukuksal düzen yalnız kendisiyle kaim olabilir.

Ancak hukuksal düzen, tarihten kopuk mutlak bir entite değildir. Bir kuruluş, tesis ya da koyutlayım (*positing*) ile söz kazanır. Çünkü hukuk söze vurulur ya da söylenir: *Juris diction*. Başlangıçtaki mutlak sözün (*in principio erat verbum*) mekânsızlığı, başlangıçtaki kurucu edimle açılır. Söz tanınmak ister; çünkü hukuk olarak söz sadece bir koyutlayım (*positing*) ve yasaklama toplamı değildir. Aynı zamanda belirli anlamlar yükleme faaliyetidir.¹⁰ Dahası ritüellere, totemlere ve yemirlere bürünerek kendi tarihine karşı da tahammülsüz olur. Çünkü hukuk,

“...kendiliğinden zuhur etmiş bir düzen gibi müdahalede bulunur; mutlak ve köksüz. Tarihin seyrinde sanki hiç görünmeyen bir şeymiş gibi görünür; tarihsiz. Bir tarihi olsaydı bile, bu hiçbir zaman gerçekleşmemiş olan bir şeyin tarihi olurdu, yani temsil edilemez ve ilişkilendirilemez bir tarih.”¹¹

Düzensizlik, kaos ve şiddetin keyfiliği ile hukukun düzeni arasında sanılanın aksine bir karşıtlık yoktur.¹² Hukuksal düzenin, “doğal” şiddeti bastırmak için ortaya çıktığına dair yaklaşımlar, hem şiddeti (*Gewalt*) hukukun yapısına dışsal konumlandırmakla hem de yasal mantıksal-zamanı (*chrono-logique*) varsaymakla hatalıdır. Hukuksal düzen, baskıcı düzenin ve şiddetin örgütlenmesinin ayrılmaz bir parçasıdır.¹³ Poulantzas’ın daha iddialı tabirini kullanacak olursak, hukuksal düzen

¹⁰ Robert Cover, “Şiddet ve Söz”, çev. Ferit Burak Aydar, Şiddetin Eleştirisi Üzerine, ed. Aykut Çelebi (İstanbul: Metis Yayınları, 2010), 176-178

¹¹ Agtaş, *Ceza ve Adalet*, 62.

¹² Poulantzas, *State, Power, Socialism*, 76.

¹³ Poulantzas, 77.

kabaca “örgütlü kamusal şiddetin kodudur”.¹⁴ Hukuk ve şiddet, yasal ve yasal olmayan gibi ikiliklerin birbirini dışladığını, hukuksal düzende şiddetin tekelleştirilerek sınırlandırıldığını ve böylece düzenin tesis edildiğini tasavvur eden anlayış ancak burjuva hukuk felsefesinin ürünüdür.¹⁵ Yani hukuksal düzen, “doğal” şiddete müdahale etmemiştir; tam aksine, yasanın lafzı veya hukuk, şiddet uygulamasının örgütlenmesinde rol oynamıştır.¹⁶

Tüm bu söylenenlere ilaveten ifade etmek gerekir ki hukuksal düzen sadece bir Potemkin köyü¹⁷ değildir. Yani hukuksal düzenin görevi gerçekleri çarpıtmaktan, maskelemekten ya da bir şeyleri yasaklamaktan ibaret değildir.¹⁸ **Derrida**’nın vurguladığı gibi hukuksal şiddet “fiziksel veya simgesel, dışsal veya içsel, kaba veya ince bir biçimde söylemsel –hatta yorumsayıcı zorlayıcı veya düzenleyici vb. olabilir.”¹⁹

Bu açıklamalar bir takım zor soruları gündeme getirmektedir. Örneğin, hukuk şiddetten ibaret midir? Hukukla kargaşa, hukukla şiddet arasında dikotomiler kurmak ne anlama gelmektedir? **Benjamin**’in “Şiddetin Eleştirisi Üzerine” (“Zur Kritik der Gewalt”)²⁰ (Bundan sonra yalnızca ŞEÜ) adlı makalesinde kullandığı kavramsallaştırmalar ve önermeler hukuk ve şiddet arasındaki ilişkiyi ortaya koymak için nasıl bir yol tarifi sunmaktadır?

¹⁴ Poulantzas, 77.

¹⁵ Poulantzas, 78.

¹⁶ Poulantzas, 92.

¹⁷ Potemkin köyü, bir durumu olduğundan çok daha iyi göstermeyi, olumlu izlenim yaratmayı ifade etmektedir. Detaylı bilgi için: <https://www.britannica.com/biography/Catherine-the-Great/Influence-of-Grigory-Potemkin#ref152265> erişim tarihi: 10.10.2021

¹⁸ Poulantzas, *State, Power, Socialism*, 84.

¹⁹ Derrida, “Yasanın Gücü: Otoritenin Mistik Temeli”, 48.

²⁰ Walter Benjamin, “Şiddetin Eleştirisi Üzerine”, içinde *Şiddetin Eleştirisi Üzerine*, ed. Aykut Çelebi, çev. Ece Göztepe (İstanbul: Metis Yayınları, 2010), 19.

Bu soruları belirli bir açıdan cevaplandırmak için **Walter Benjamin**'in ŞEÜ makalesi çeşitli aşamalara tabi olarak ele alınacaktır. Bu çalışmanın konusu olarak **Benjamin**'in söz konusu makalesinin seçilmesinin birçok sebebi vardır. İlk olarak makalenin yukarıda zikredilen sorularla ilişkili olarak eleştirel bir bakış açısı sağladığını iddia ediyoruz. Bu eleştirel bakış açısı sayesinde hukuka dair anlayışımızı belirli noktalarda etkileyecek yorumlar ortaya koyabiliriz. Hukuka yönelik eleştirel bir bakış sunmanın nasıl bir manaya geldiği kısaca açıklanmaya muhtaçtır.

Hukuk teorisinde çeşitli akımlar mevcuttur. Bu akımların tamamı farklı perspektiflerden hukuka ilişkin açıklama getirme gayretindedir.²¹ Söz konusu yaklaşımlar hukuka ilişkin her ne kadar birbirlerinden farklı açıklamalar getirsel de belirli merkezi noktalarda uzlaşır gözükmektedirler.²² Örneğin belirlenebilirlik, öngörülebilirlik, anlaşılabilirlik gibi ölçütler bu noktalara örnek gösterilebilir. Buna karşın bahsi geçen merkezi noktalara ilişkin derin şüpheler besleyen, bu noktaları çeşitli açılardan eleştiren görece yeni yaklaşımlar mevcuttur.²³ Söz konusu eleştirel yaklaşımların en önemli özelliği, çalışmalarının merkezinde toplumdaki iktidar ilişkilerinin yer almasıdır.²⁴ Eleştirel yaklaşımlara göre birey, toplum ve devlet gibi çeşitli aktörlerin birbirleriyle ilişkilerinin temelinde iktidar ilişkileri yatmaktadır.²⁵ Toplumsal gerçeklikteki iktidar ilişkilerinin nasıl işlediğine dair bir soruşturma toplumun eleştirel bir perspektiften incelenmesidir. Eleştirel yaklaşımın metodolojisi bu sebeple iktidar ilişkilerinin sorgulanmasına yönelik toplumsal çalışmalara

²¹ Raymond Wacks, *Understanding Jurisprudence: An Introduction to Legal Theory* (Oxford University Press, 2015), 281.

²² Wacks, 281.

²³ Wacks, 281.

²⁴ Raymond Geuss, *The Idea of a Critical Theory: Habermas and the Frankfurt School* (Cambridge, Massachusetts: Cambridge University Press, 1982), 4-5.

²⁵ Geuss, 4-5.

yöneliktir. Beşeri bir bilim olan hukuk alanında da eleştirel, tarihsel ve spekülâtif metodlar mevcuttur.²⁶ Bunun temelinde, diğer bilimlerin aksine beşeri bilimlerde tekrarı mümkün olmayan toplumsal olay ve süreçlerin incelenmesi yer almaktadır. Biz de bir beşeri bilim olan hukuk alanında hazırladığımız bu çalışmayı eleştirel metodoloji temelinde planlıyoruz. Bu tip metodolojik yaklaşımlara eleştirel hukuk yaklaşımları diyebiliriz. Bunlardan en meşhuru 1970’lerde ABD’de ortaya çıkmış Eleştirel Hukuk Okulu’dur.²⁷ Yine başka örnekler olarak hukuku feminist, ırk ve postmodern teori açısından ele alan yaklaşımlar gösterilebilir. Söz konusu yaklaşımların ortak özelliği ana akım hukuk anlayışına dair sorgulayıcı yorumlar ortaya koymalarıdır. Ana akım hukuk anlayışının sorgulanması, hukuka eleştirel bir bakış sunmanın ilk basamağını oluşturmaktadır. **Alan Hunt**’a göre ana akım hukuk anlayışı açısından hukuk şu 4 temelden oluşur:²⁸ Birincisi, hukuk diğer çeşit sosyal kontrol araçlarından ayrıdır. İkincisi, kurallar bütünü olarak hukuk kendi içinde geçerlilik kriterini oluşturur. Üçüncüsü, diğer yapılardan farklı olarak, hukukun normatif yapısı, meşru ve objektif mekanizmalarla işler. Dördüncüsü, normatif yapı olarak hukuk, öngörülebilir ve belirlenebilir sonuçlar üretir.²⁹ Söz konusu temelleri genel manada sorgulayan ve çürütmeye çalışan yaklaşımların eleştirel bir hukuk perspektifine sahip olduğunu söyleyebiliriz. Biz de bu çalışmada metodolojik olarak böyle bir perspektifi benimsemekteyiz. Hukuksal düzenin şiddet (*Gewalt*) ile ilişkisini açıklamayı amaçlayan bu çalışma eleştirel bir metodolojiye dayanmaktadır.

²⁶ Rens Bod, *A New History of the Humanities: The Search for Principles and Patterns from Antiquity to the Present* (Oxford: OUP Oxford, 2013), 4-5.

²⁷ Kasım Akbaş, *Hukukun büyübozumu*, 2. bsk (İstanbul: NotaBene Yayınları, 2015).

²⁸ Alan Hunt, “The Theory of Critical Legal Studies”, *Oxford Journal of Legal Studies* 6, sy 1 (1986): 4, <https://www.jstor.org/stable/764467>.

²⁹ Hunt, 4.

1921 yılında kaleme alınan ŞEÜ makalesi de esasen eleştirel bir hukuk perspektifine sahiptir. Örneğin ŞEÜ’de geçen “hukukun diyalektik salınımı” adlandırması **Benjamin**’in hukuksal düzenin kendi içine dönüklüğünü ifade eden eleştirel bir kavramsallaştırmadır. İçeriden dönüklükten kasıt, **Benjamin**’in yorumuna göre hukukun dayandığı meşruiyetin zaten hukuk tarafından üretildiğini ifade etmektedir. Buna ilaveten, hukukun ne kamusal düzen ne de basitçe şiddetin mutlak iletkeni olduğu öne sürülebilir. İkinci olarak, **Benjamin**’in hukuksal düzeninin temelindeki şiddetin, hukuk kurallarının çifte standartlar oluşturmaya -ve hatta parlamentoların ayakta kalmasını sağladığına- dair iddiası böyle bir eleştirel bakış açısının örneğidir. Çalışmanın temeli olarak ŞEÜ’nün seçilmesine diğer sebep makalenin yazıldığı dönemin özellikleridir. Söz konusu makale 1. Dünya Savaşı sonrası Almanya’nın ve Avrupa’nın kriz içerisinde olduğu bir dönemde kaleme alınmıştır. Kriz dönemleri mevcut olanın sorgulandığı hatta ortadan kaldırıldığı ama yeni bir düzenin de tesis edilemediği periyodu ifade eder. **Antonio Gramsci**’nin belirttiği gibi bu, “eskinin öldüğü ama yeninin doğmadığı”³⁰ bir durumdur. Bir başka ifadeyle **Gökhan Yavuz Demir**’e göre kriz, “zeminin kaydığı an”dır.³¹ Birinci sebeple bağlantılı olarak şunu söyleyebiliriz ki zeminin kaydığı, eskinin öldüğü ama yeni bir düzenin de tesis edilemediği kriz anlarında sunulan hukuk eleştirileri önem arz eder. Çünkü kriz anları, hukuk düzeninin dayandığı temelin ne kadar çabuk değişebileceğini göstermektedir. Çünkü böylesi metinlerin işaret ettiği tarihin akışını parçalama bilinci, kriz anlarında zühur eder.³² Kısaca, ŞEÜ’nün hem içerik olarak hem de yazıldığı dönemin etkisi

³⁰ George Hoare ve Nathan Sperber, *An Introduction to Antonio Gramsci: His Life, Thought and Legacy* (Bloomsbury Publishing, 2015), 69.

³¹ Şeyma Sağdıç, “‘Krizdeki Hukuk Düşüncesi’ Söyleşi Üzerine”, *ViraVerita E-Dergi*, sy 10 (20 Aralık 2019): 192, <https://dergipark.org.tr/en/pub/viraverita/658887>.

³² Walter Benjamin, “Tarih Kavramı Üzerine”, içinde *Pasajlar*, çev. Ahmet Cemal (Yapı Kredi Yayınları, 1993), 46. Kriz anına bir örnek olarak Benjamin’in şu ifadeleri gösterilebilir: “...takvimler,

sebebiyle kritik bir makale olduğunu ileri sürüyoruz. Bu kritik makaleye dayanarak hukuk, şiddet ve adalet arasındaki ilişkilere dair bazı noktaların altını çizmeyi hedeflemekteyiz. ŞEÜ’yü okurken deskriptif metod esas alınmıştır.³³ Tezin tezi esas alınarak gerekli kaynaklardan bilgiler toplanmış, araştırma sorularını cevaplandıracak biçimde konuyu açıklamaya gayret gösterilmiştir. Bir başka deyişle metnin kendi içerisindeki akışına ve yapısına uygun olarak tanımlayıcı açıklamalar sunulacaktır. Bahsi geçen deskriptif metod sayesinde tezin temelinde yer alan hukuk ve şiddet arasındaki karmaşık ilişkinin Benjamin’in kavramlarıyla sarıleştirilmesi amaçlanmaktadır.³⁴ Bununla alakalı olarak ilgili metodolojiye uyan literatürdeki çalışmalar ve ikincil okumalar esas alınmıştır.

Birinci bölümün ilk kısmında **Benjamin**’in düşüncesinin sınırlarını göstermeye çalışacağız. Bu şekilde O’nun düşüncesinin ne tür gerilimlerden meydana geldiğini ve bunun tezin merkezinde yer alan ŞEÜ açısından nasıl anlaşılacabileceğini cevaplamaya gayret edeceğiz. Bununla ŞEÜ’de geçen temel kavramları ve ifadeleri daha iyi anlayabileceğimizi iddia ediyoruz. Bunu yapabilmek için **Benjamin**’in düşüncesini hem genel olarak hem de ŞEÜ özelinde etkileyen üç akım olan Alman Romantizmi, teoloji ve Marksizm söz konusu edilecektir. Örneğin, **Benjamin**’in ŞEÜ’de seferber ettiği teolojik kavramları, Yahudi Mesianizmiyle kişisel bağlantısını göstererek açıklamak çalışmanın amacı açısından faydalı olacaktır. Birinci bölümün

zamanı saatler gibi ölçmez. Temmuz Devrimi sırasında bile bu bilinci sergileyen bir olay olmuştu, ilk savaş gününün akşamı gelip çattığında, Paris’in çeşitli bölgelerinde birbirinden bağımsız olarak, kulelerdeki saatlere nişan alındığı görüldü...”

³³ Deskriptif metod sosyal bilimlerde bir araştırma yöntemi olup konuya dair bilgilerin ilgi ve alaka bağlamında toplanıp araştırmanın amacına yönelik olarak açıklanmasıdır. Donatella Della Porta ve Michael Keating, *Approaches and Methodologies in the Social Sciences: A Pluralist Perspective* (New York: Cambridge University Press, 2008), 20.

³⁴ Deskriptif çalışma toplumsal ilişkilerin bir tür resmini sunar ve daha çok “nasıl” sorusuna odaklanır. Deskriptif metoda ilişkin ayrıntılı bilgi için bkz: W. Lawrence Neuman, *Social Research Methods: Qualitative and Quantitative Approaches* (Edinburgh: Pearson Education, Limited, 2014), 38.

ikinci kısmında ŞEÜ'nün nasıl okunacağına dair tartışmalar ve öneriler söz konusu edilecektir. Bunun sebebi, hem **Benjamin** üslubu hem de farklı tarihsel dönemlerdeki farklı **Benjamin** okumalarıdır. Bir başka deyişle, zamanın ruhuna ve yorumlayanın yaklaşımına göre birçok farklı **Benjamin** figürü ortaya çıkmıştır. Bununla bağlantılı olarak birçok kez ŞEÜ'nün, karmaşık ve hatta karanlık bir metin olduğu iddia edilmiştir. Birinci bölümün ikinci kısmında ŞEÜ'nün aslında sanıldığı kadar karanlık ya da karmaşık bir metin olmadığını, aksine Birinci bölümün ilk kısmıyla bağlantılı olarak **Benjamin**'i etkileyen akımlara dair vurguları taşıdığını ileri süreceğiz. Çünkü genel olarak literatürde ŞEÜ'yü erken dönem **Benjamin** metinleri arasında ayrıksı ot olarak gösterme eğilimi mevcuttur. Buna karşın çalışmanın birinci bölümünde ŞEÜ'nün ayrıksı ot ya da bir mistik, anarşist hezeyan olarak algılanmasının doğru olmadığını, aksine ŞEÜ'nün hem yazıldığı dönem itibarıyla hem de barındırdığı kavramlar itibarıyla bir hukuk eleştirisi imkanı sunduğunu ileri süreceğiz.

İkinci bölümde ŞEÜ'nin kavramları mevzubahis olacaktır. Söz konusu bölümde **Benjamin**'in kullandığı manada hukuksal düzenin ve şiddetin tasviri aracılığıyla genel bir ŞEÜ şeması sunmaya çalışacağız. Örneğin, doğal hukuk görüşü ile pozitif hukukçuluk arasındaki ilişki ya da doğal amaçlar ile hukuksal amaçların karşıtlığı nasıl bir anlam taşımaktadır? İkinci bölüm, **Benjamin**'in ŞEÜ'de kullandığı birçok kavramsallaştırma sebebiyle önem arz etmektedir. Bu kavramlar sayesinde bir hukuk eleştirisi inşa edilecektir. Örneğin **Benjamin**, ŞEÜ'de "hukuksal durumun nesnel ve mantıksal çelişkisi"nden bahsetmektedir. Anlam kargaşasına müsait böylesi ifadeleri ancak **Benjamin**'in üslubunu göz önünde bulundurarak ve ŞEÜ'nün alt metnini dikkate alarak doğru anlayabileceğimizi iddia ediyoruz. Örneğin hukukun diyalektik salınımı, hukuk kurucu şiddet, hukuk koruyucu şiddet gibi adlandırmaların

hepsi özelde ŞEÜ makalesinin genelde **Benjamin** metinlerinin kapsamında tam manasıyla anlaşılabilir. ŞEÜ'yü okurken deskriptif bir metod esas alınmıştır. Bir başka deyişle kavramların sarihleştirilmesine, bağlantıların gösterilmesine ve tezin tezi olan “hukuk ve şiddet (*Gewalt*) arasında ana akım hukuk yaklaşımlarının iddialarının aksine karmaşık ve dikkat çekici bir ilişki olabileceğine” dair vurguların belirtilmesine gayret edilmiştir. Karmaşık ilişki ifadesiyle “hukukun kapalı ve mantıksal işleyen bir düzen olmaktan ziyade şiddet-meşruiyet-egemenlik kavramlarıyla bağlantılı işleyen bir yapı olduğu” kast edilmektedir. Hukuk ve şiddet (*Gewalt* olarak otorite) arasındaki ilişkiyi bu şekilde yorumluyoruz.

Ancak şunu özellikle belirtmek gerekir ki bu çalışma **Benjamin** biyografisi ya da geniş bir **Benjamin** sunumu vaat etmez. Çünkü bu çalışmanın motivasyonu, **Benjamin**'in ŞEÜ'de işaret ettiği, vurguladığı ve sorguladığı kavram dizilerini belirli bir konu çerçevesinde yani hukuk eleştirisi çerçevesinde açıklamaktır. Hukuksal düzeni, ŞEÜ ve onun vurgularıyla betimlemeye çalıştığımız ikinci bölümün birinci kısmını takiben ikinci kısmında hukuksal düzenin çelişkileri ve içsel yapısı incelenecektir. Buna göre örneğin **Benjamin**'e göre hukuksal düzende yer alan mitik şiddetin nasıl kötücül bir anlama sahip olduğu betimlenecektir. Daha sonra hukuksal düzenin bu mitik şiddetini yadsıyan görüşler ŞEÜ'nün belirli uğraklarında ele alınacaktır. Örneğin bir politika biçimi olarak saf araçlar politikasının ŞEÜ bağlamında ne anlama geldiği sorgulanacaktır. Bu saf araçlara örnek olarak ŞEÜ'de söz konusu edilen “proleter genel grev”in ne tür bir bağlamda ele alınabileceğini tartışacağız. İkinci bölümün ikinci kısmında, **Benjamin**'in “ilahi şiddet”i bir hukuksal düzen eleştirisi içermektedir. Bir başka deyişle ŞEÜ'nün genel akışıyla eşgüdümlü olarak ikinci bölümde gündeğimiz tartışmalar ilahi şiddet sorusunu gündeme

getirecektir. Bu soruların cevaplanmasından ziyade tez boyunca işaret edilen bağlantıları kısaca özetledikten sonra tezin sonuç aşamasına geçilecektir.

Kısaca, bu çalışmada ŞEÜ makalesi vasıtasıyla “hukuk ve şiddet (otorite) arasındaki gerilime” odaklanılacaktır. Bununla, hukuka ilişkin kavrayışımızı derinleştirecek bakış açılarının gündeme getirilmesi amaçlanmaktadır. Buna ek olarak şunu söyleyebiliriz ki, ŞEÜ’nün hukuka yaklaşımı eleştirel ve ayrıkstır. **Benjamin**’in bilhassa “Mutlak” konusunda Alman Romantiklerinden etkilendiği bilinmektedir. Bir başka açıdan Yahudi Mesiyанизminde yer alan, teolojik vurgulara sahip bütüncül, eskatolojik adalet anlayışı ŞEÜ’yü karakterize eden başka bir konudur. Her ne kadar literatürde yer alan görüşlere göre ŞEÜ’nün **Benjamin**’in Marksist olmadığı bir dönemde kaleme alındığı iddia edilse de metnin kendisi bilhassa “ilahi şiddet” ve adalet vurgularında Marksist temaları söz konusu etmektedir.³⁵ **Benjamin**, hukuk ve adaletin birbirlerinden farklı şeyler olduğunu iddia etmekle yetinmemektedir. Dahası O’na göre hukuk ve adalet tamamen birbirine zıt kavram ve/ya uygulamalardır. **Benjamin**’in hukuksal düzen olarak betimlediği durum, kendi kendisinin meşruiyetini üreten adaletsiz bir sistem hatta mitik şiddet halidir. Bütün bu bilgiler ışığında birinci bölümde **Benjamin**’in düşüncesinin sınırlarını ve ŞEÜ’nün arkaplanını göstermeyi; ikinci bölümde ŞEÜ’nün içeriğini ve kavramlarını irdelemeyi hedefledik. Sonuç olarak hukuk ve şiddet ilişkisinin sandığımızdan karmaşık olabileceğini ve “ilahi şiddet” kavramının eleştirel bir bakış imkânı olarak değerlendirilebileceğini iddia edeceğiz. Bu sebeple çalışmanın başlığı “Walter Benjamin’in «Şiddetin Eleştirisi

³⁵ Michael Löwy, “A Historical Materialism with Romantic Splinters: Walter Benjamin and Karl Marx”, içinde *(Mis)Readings of Marx in Continental Philosophy*, ed. Jernej Habjan ve Jessica Whyte (London: Palgrave Macmillan UK, 2014), 19-33, https://doi.org/10.1057/9781137352835_2.

Üzerine» Metnini Okumak: Hukuksal Düzen ve İmkânlar” seçilmiştir. Tezin tezi, hukuk ve şiddet (*Gewalt*) arasındaki karmaşık ilişkinin gösterilmesine dayanmaktadır.



BİRİNCİ BÖLÜM

WALTER BENJAMİN'İN “ŞİDDETİN ELEŞTİRİSİ ÜZERİNE” METNİ VE

ARKAPLANI

Her çalışmanın bir arkaplanı vardır. Benjamin'in ŞEÜ makalesinin de belirli bir tarihsel ve teorik arkaplanı mevcuttur. Söz konusu arkaplan tezin araştırma sorusunu cevaplandırma açısından önem arz etmektedir. Buna dayanarak birinci bölümde çalışmanın merkezinde yer alan ŞEÜ makalesini daha iyi anlayabilmek için öncelikle Benjamin'in düşünce dünyasını etkileyen yaklaşımlardan bahsedeceğiz. Bunlar, Alman Romantizmi, teoloji ve Marksizm'dir. Benjamin söz konusu yaklaşımlardan etkilenerek kendi düşünce dünyasını oluşturmuştur. Erken dönem Benjamin eserlerinde bilhassa Alman Romantizmi izleri görülürken; geç dönem eserlerinde daha çok teoloji ve bilhassa Marksizm'in etkileri göze çarpmaktadır. ŞEÜ, Benjamin'in görece erken dönem eserlerinden birisi olmasına rağmen bahsi geçen üç teorik temeli de metnin vurgularında fark edebiliriz. Örneğin, ŞEÜ'de On Emir'e ve ilahi şiddete yönelik atıflar teolojik; dolayım ve Mutlak üzerine tartışmalar romantik tınılar barındırmaktadır. Yine grev, sınıf gibi Marksist kavramlar da ŞEÜ'de önemli bir rol oynamaktadır. Bir başka deyişle ilgili teorilerin Benjamin'in düşünce dünyasını nasıl ve hangi ölçüde etkilediği ŞEÜ için önem arz etmektedir. Söz konusu teorilere geçmeden önce yine kısaca Benjamin'in hakkında biyografik bilgiler verilecektir. Böylece O'nun biyografisinin, yaşadığı dönemin düşüncesiyle nasıl benzerlikler ve/ya çelişkiler içerdiğini göstereceğiz. Hem biyografik hem de teorik bilgilerin Benjamin'de nasıl iç içe geçtiğini açıklamaya çalışırken Benjamin'in düşüncelerinin izini süreceğiz.

Birinci bölümün ikinci kısmında ŞEÜ makalesinin tarihini, nasıl bir yayın serüveni geçirdiğini ve hangi kültürel atmosferden beslendiğini göstermeye çalışacağız. İlgili alt kısımda ŞEÜ'nün hemen girişindeki vurgular sorgulanacaktır. Böylece çalışmanın merkezinde yer alan ŞEÜ makalesi ve onun eleştirel vurgularının arka planı gösterilecektir. Giriş bölümünde bahsedildiği üzere çalışmada deskriptif bir metodu benimsemekteyiz. Bu sebeple ilgili birincil ve ikincil kaynaklar kullanılarak **Benjamin**'in düşüncesinin sınırları gösterilmeye çalışılacaktır. Kısaca, “Benjamin'in düşüncesi hangi teorik öğelerden oluşmaktadır, bu teorik öğeler ŞEÜ için ne anlama gelmektedir?” sorularını cevaplandırmayı hedefliyoruz.

I. BENJAMİN'İN DÜŞÜNCESİNİN SINIRLARI

Martin Heidegger, Aristoteles üzerine verdiği derslerin girişinde O'nun için “Aristoteles doğdu, çalıştı ve öldü” der.³⁶ Bu alışılmışın dışında bir tutumdur. Çünkü filozofun çalışmalarını ortaya koyarken onun biyografisine değinmek genelde rağbet görmektedir. Örneğin, **Aristoteles**'in **Platon**'un öğrencisi ya da **Büyük İskender**'in hocası olduğunu belirtmek mühim gözükmemektedir. Böyle bir yaklaşım, filozofun yaşamının onun çalışmalarına giriş teşkil edip etmeyeceğine belirli bir yanıt sunmaktadır. Başka bir açıdan düşünecek olursak yazar ile eser arasındaki gerilimden bir tür benzerlik mi çıkartmalıyız yoksa bunları ayrı kefelere mi değerlendirmeliyiz? Yazarın dünyasıyla eserin dünyasının birbirinden apayrı dünyalar olduğunu mu hatırlamalıyız?³⁷ Yoksa tıpkı aynı kafadaki iki gözün farklı nesnelere farklı açılardan

³⁶ Thomas Sheehan, *Heidegger: The Man and the Thinker* (Routledge, 2017), 3.

³⁷ Orhan Pamuk, “Thomas Bernhard'ın Roman Dünyası Üzerine”, içinde *Wittgenstein'in Yeğeni: Bir Dostluk* (Metis Yayınları, 2012), 113.

bir tek şekilde görmesi gibi onları aynılığın farklı türleri olarak mı değerlendirmeliyiz? Bu bölümde yukarıdaki retorik soruları aklımızda tutarak filozofun hayatıyla çalışması arasındaki; özel olarak söyleyecek olursak ŞEÜ makalesi ile **Benjamin**'in biyografisi arasındaki bağlantıları ve çatışmaları göstermeye çalışacağız.

Yukarıda belirtildiği üzere bu çalışmanın merkezinde **Benjamin**'in ŞEÜ adlı makalesi yer almaktadır. Söz konusu makalede yer alan iddialar eleştirel bir bakış açısı sunmak için faydalı gözükmektedir. **Heidegger**'e atıfla, “**Benjamin** doğdu, çalıştı ve öldü” diyebiliriz. Ancak gerek **Benjamin**'in entelektüel biyografisinin yapısı gerekse ŞEÜ makalesinin serüveni sebebiyle bahsetmemiz gereken belirli gerilimler ve bağlantılar söz konusudur. Çeşitli gerilimler söz konusudur; çünkü **Benjamin** Romantizm, teoloji ve Marksizm gibi neredeyse birbirine zıt çeşitli akım ve disiplinlerden etkilenen bir Weimar filozofudur.³⁸ Bağlantılar da söz konusudur; çünkü tam da bu zıtlıklardan ve gerilimlerden kurulan bağlantılar sayesinde hem ŞEÜ'yü hem de Benjaminici düşüncüyü tasvir edebiliyoruz. **Benjamin**'in anlaşılması oldukça zor olan çok-yönlü yazıları, tıpkı kişisel yaşantısı gibi hareketli bir bütün oluşturmaktadır.³⁹

Michael Löwy'e göre **Benjamin**, modern yorumcular tarafından bir edebiyat ya da estetik eleştirmenine indirgenmiştir.⁴⁰ Elbette farklı tarihsel periyotlarda neredeyse tamamen birbirine zıt **Benjamin** yorumları ortaya çıkmıştır. Buna sebep

³⁸ Colin Storer, *Weimar Cumhuriyeti'nin Kısa Tarihi*, çev. Sedef Özge (İstanbul: İletişim Yayınları, 2019), 43.

³⁹ Howard Eiland ve Michael W. Jennings, *Walter Benjamin: A Critical Life* (Cambridge, Massachusetts: The Belknap Press of Harvard University Press, 2014), 4.

⁴⁰ Michael Löwy, *Dünyayı Değiştirmek Üzerine: Karl Marx'tan Walter Benjamin'e Siyaset Felsefesi Denemeleri* (Ayrıntı Yayınları, 1999), 15.

olan şeylerden birisi de farklı geleneklerin **Benjamin**'i yorumlamaya girişmesidir.⁴¹ Örneğin, **Löwy** gibi eleştirel Marksist yaklaşımlardan **Gerhard Scholem** gibi Yahudi Mistisizmine uzanan bir **Benjamin** yorumlama geleneği söz konusudur. Bütün bu yorumların aynı anda doğru ya da yanlış olması mümkün gözükmemektedir. **Theodor Adorno**'nun belirttiği gibi “**Benjamin**'in düşüncesi yanlış okumayı tahrik ediyordu”.⁴² Bu tip farklı yaklaşımların yarattığı çelişkiler **Benjamin**'e dair yazılanları gittikçe karmaşık bir hale getirmektedir. Söz konusu karmaşıklaktan çıkabilmek için **Benjamin**'e dair indirgemeci bir sunum ortaya koyulabilir. Söz gelimi Marksist ya da Yahudi yaklaşımını merkeze alarak **Benjamin**'e dair kesin bir saptama ortaya konulabilir. Ancak böylesi bir tutum **Benjamin**'in çelişkili ve anlaşılmaz gözükten farklı yazılarındaki özgünlüğü ortadan kaldırma riski taşımaktadır. Bu sebeple karmaşıklığı aşabilmeyi bir hedef haline getirmektense **Benjamin**'in düşüncesinin sınırlarını ve çelişkilerini belirli bağlantılarla göstermek daha uygun olacaktır. Böylece çalışmanın merkezi olan ŞEÜ makalesi sayesinde eleştirel bir hukuk sunumu yapmamız kolaylaşacaktır. **Benjamin**'i çözümlenme ya da O'nun sırrına ermek gibi bir iddia bu çalışmanın alanına girmemektedir. **Benjamin**'in düşüncesinde sınırlar ve çelişkiler daha çocukluk yıllarından itibaren başlar. Bu sebeple biyografik bilgiler önem arz etmektedir. Biyografik bilgiler sayesinde O'nun Alman Romantizmi, teoloji ve Marksizm'le olan bağlantısı gösterilmeye çalışılacaktır.

⁴¹ Gershom Scholem, “Walter Benjamin ve Meleği”, içinde *Benjamin*, çev. Efe Çakmak (Say Yayınları, 2005), 62.

⁴² Willem van Reijen, “Die Adorno-Benjamin-Kontroverse”, *Zeitschrift für philosophische Forschung* 60, sy 1 (2006): 112, <https://www.jstor.org/stable/20484604>.

A. BİYOGRAFİ VE TEORİ

Walter Bendix Schönflies Benjamin 15 Temmuz 1892 yılında Alman İmparatorluğu'nun başkenti Berlin'de doğdu.⁴³ Asimile olmuş bir Yahudi aileden geliyordu. Babası çeşitli alanlarda yatırımları olan burjuva bir ailenin üyesiydi. Ailesinin zenginliği O'nun iyi bir eğitim almasını ve yaşıtlarına göre kolay bir çocukluk geçirmesini sağladı. İmparatorluğun zenginliği başkente akarken **Benjamin** ailesi de bundan payını alıyor; maddi durumları daha iyiye gidiyordu. Yıllar sonra yazdığı anılarında **Benjamin** bu günlere dair şatafatlı yaşamın ayrıntılarını, söz gelimi pahalı porselenleri, özel yapılmış mobilyaları ve ışılıtlı akşam davetlerini anlatacağı. Etrafında çok çeşitli bir *Dingwelt* (şeyler dünyası) vardı, iyi beslenmiş hayal gücüne hitap eden bu *Dingwelt* O'nu her şeyi tasvir etmeye zorluyordu.⁴⁴ Öyle ki ailesinin ekonomik üstünlüğünü, "porselen ve gümüşlerin çeşitliliğini 30 yıl sonra bile, tutkulu bir koleksiyoncunun ve materyalist bir tarihçinin saygı ve nefret karışımı şaşkınlığı içinde betimliyordu."⁴⁵ **Esther Leslie**'ye göre **Benjamin**'in refah içinde büyümesi, sıra dışı nesne betimlemelerinde fark edilmektedir.⁴⁶ Berlin'deki çocukluk hatıralarını daha sonra tekrar ele almış ve bunlar üzerine çalışmıştır. **Bernd Witte**'ye göre bu anıların geriye dönük kehanetler biçimi almasında Alman İmparatorluğu'nun hızla gelişen endüstrisinin ve kültürel yaşamı değiştiren meta ekonomisinin etkisi vardır.⁴⁷ Özellikle 1924'ten itibaren O'nun felsefi yaklaşımı, Batı'nın meta kültürünü

⁴³ Eiland ve Jennings, *Walter Benjamin*, 12.

⁴⁴ Eiland ve Jennings, 13.

⁴⁵ Bernd Witte, *Walter Benjamin: Yaşantı*, çev. Mustafa Tüzel (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2002), 9.

⁴⁶ Esther Leslie, *Walter Benjamin Hakkında Her Şey* (Dedalus Kitap, 2019), 15.

⁴⁷ Witte, *Walter Benjamin*, 9.

Marksizm’le düşünme konusunda özgün bir yorum sunmaktadır.⁴⁸ Kültürel yaşama, büyük bulvarlara, pasajlara ve gazete kupürlerine hâkim olan meta ekonomisi bir nesnel zenginliği sunarken çocuğun da kendi imgesine yabancılaşmasına sebep olmuştur. **Benjamin** çocukluk anılarını yazdığı “*Bin Dokuz Yüzlerin Başında Berlin’de Çocukluk*” kitabında bu durumu şu şekilde belirtir:

“Fakat ben, burada beni çevreleyen her şeyle öyle bir benzerlik içindeyim ki, ben olmaktan çıkmışım. Nasıl pavurya bir deniz hayvanının kabuğunda barınırsa, ben de içi boşalmış bir kabuk gibi önümde duran on dokuzuncu yüzyılın içinde öyle barınıyorum.”⁴⁹

Leslie’e göre **Benjamin**’in geçmiş, hatıra ve zihne etki eden duygusal deneyime özel bir ilgisi vardı.⁵⁰ Çünkü hatırlamak ancak nesnelere duygusal deneyimiyle gerçekleşebilirdi. **Benjamin**’e göre yaşanmış olan sınırlıdır; hatırlanan ise sınırsızdır, çünkü kendinden önce ve kendinden sonra olup biten her şey için bir anahtardır.⁵¹ Büyük burjuva yaşantısının teçhizatı olan nesnelere O’nun nezdinde bir anlamı bulunuyordu: Yemek takımına ait desenler, ipek keseleri, minderler, hizmetçi tarafından hazırlanan elmaların kokusu... Bunlar O’nun için yaşamını saran kabuk olmakla birlikte duygusal deneyim vasıtalarıydı. Hatıra ve çocukluk imgesinin yazarı olan **Marcel Proust**’a dair ilgisi ve onun eserlerinin bazı ciltlerini çevirmesi belki de **Proust**’ta bulduğu duygusal deneyim ortaklığıydı. Çünkü **Benjamin**’in belirttiği gibi

⁴⁸ Eiland ve Jennings, *Walter Benjamin*, 10.

⁴⁹ Walter Benjamin, *Bin Dokuz Yüzlerin Başında Berlin’de Çocukluk: Yaşantı*, çev. Tefik Turan (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2004), 10.

⁵⁰ Leslie, *Walter Benjamin Hakkında Her Şey*, 15.

⁵¹ Walter Benjamin, “Proust İmgesi”, içinde *Son Bakışta Aşk* (İstanbul: Metis Yayınları, 1993), 94.

“Proust bir hayatı gerçekte olduğu gibi değil de onu yaşayan kişinin hatırladığı gibi betimlemişti yapıtında”.⁵²

Nesneler çocuğun dünyasında bir bütün olarak gözüktür. **Benjamin** bu bütünlüğü 19. yüzyılın kabuğu olarak tarif ediyordu. Çocuğun hayal gücü **Benjamin** açısından en basit nesnelere çalışır.⁵³ **Leslie**’nin **Benjamin** yorumuna göre, çünkü çocuklar saat, bahçecilik, ev işi, marangozluk gibi nesnelere görülür biçimde işlediği alanları ziyaret etmeyi severler.⁵⁴ Masallardaki motiflere benzer biçimde nesnelere ortaya dökülen parçalarında da çocuğun hayal gücünü inşa eden güçler yatmaktadır.⁵⁵ Bir bütün olarak nesnelere, çocuğun yaşamını ve hatırasını şekillendirir. **Witte**’ye göre buradaki hatıra motifi anti-psikolojiktir. Yani çocuk düşüncesinin kolayca reddedilebilecek abartılarından öte onun “...gündelik yaşamının toplumun damgasını taşıyan uzamına”⁵⁶ dayandırılmalıdır. **Benjamin**’in hatıraları bu sebeple bir aksesuarın yapaylığı ile Wilhelm⁵⁷ döneminin yabancılaşmasını ilişkilendirebilmeyi başarmıştır.⁵⁸ Öyle ki **Witte**’ye göre **Benjamin**’in anılarını yazdığı “*Bin Dokuz Yüzlerin Başında Berlin’de Çocukluk*” kitabı sadece bir **Benjamin** biyografisi değil Yahudi bir burjuva bireyin toplumsal ruh halini gösteriyordu.⁵⁹

Benjamin’in nesnelere ve hatıralara duyduğu bu ilgi daha sonraki çalışmalarını oldukça etkileyecektir. Özellikle bir tür kültür tarihçiliği çalışması olan “Pasajlar Projesi” bu nesnelere bütünü On Dokuzuncu Yüzyıl Paris’inin özelindeki materyalist

⁵² Benjamin, 93.

⁵³ Leslie, *Walter Benjamin Hakkında Her Şey*, 68.

⁵⁴ Leslie, 68.

⁵⁵ Leslie, 68.

⁵⁶ Witte, *Walter Benjamin*, 19.

⁵⁷ 2. Wilhelm, 1888-1918 yılları arasındaki Alman İmparatoru.

⁵⁸ Witte, *Walter Benjamin*, 11.

⁵⁹ Witte, 15.

sunumu gibidir.⁶⁰ **Benjamin**'in günlük şehir yaşamına dair detayları gösterme çabası “gündelik modernite”yi betimleyen kültür tarihçiliği olarak alınabilir. **Howard Eiland & Michael W. Jennings**'e göre O'nun felsefesi ile şehrin –özellikle Berlin ve Paris'in- günlük dokusuna odaklanan perspektifi tam da Alman kentsel modernleşmesinin yükseliş çağında doğmuş olması sebebiyle birleşmektedir.⁶¹

Adorno'ya göre **Benjamin**'in yapıtları ezoterik ve parçalı karakterlerine rağmen her zaman yeni şeyler söylemeyi sağlayan bir çekiciliğe sahiptir.⁶² Çünkü **Benjamin**, geleneksel anlamda bir yazar ya da filozof değildir.⁶³ O, ortaya bir iddia atan ya da “kavramsal güçle hakikate ulaşan”⁶⁴ özne-filozof değildir. Nesnelere yönelen bir bilgi anlayışı, nesnelere saklı olanı bulmaya dair çabası onu geleneksel felsefecilerden ayırır. Çocuklukta yenen bir madlen keki ya da eskilerden kalma bir saat gibi kişisel, özel ve hatta önemsiz görülebilen şeyler O'nun epistemolojisinde belirli anlamlar taşımaktadır: “Bilgi söz konusu olduğunda en bireysel olanın en genel olduğu tezi, tam da ona uyar.”⁶⁵ Kişisel olanın gizli köşelerinde, ev hayatının imgelerinde saklı olan şeyler kendilerinde bir öz taşımazlar ama öze dair şeyleri taşıyabilirler. Çünkü **Adorno**'ya göre,

“Benjamin tümel aracılığıyla tikeli kapsayan ya da tikelden tümeli soyutlayan bir mantığın duvarlarını yıkmaya mecburdu. Tözün otomatik bir işlemle damıtılmaya razı olmadığı ya da kendini şüpheli sezgiye açmadığı yerde, onu bireysel anlamda geçişsiz

⁶⁰ Eiland ve Jennings, *Walter Benjamin*, 1.

⁶¹ Eiland ve Jennings, 3.

⁶² Theodor W. Adorno, “Bir Walter Benjamin Portresi”, içinde *Benjamin*, çev. Efe Çakmak (İstanbul: Say Yayınları, 2005), 43.

⁶³ Adorno, 44.

⁶⁴ Adorno, 44.

⁶⁵ Adorno, 44.

öğelerden oluşan bir düzenleme çerçevesinde yöntemsel varsayıma tabi kılarak anlama arayışı içinde olmuştur.”⁶⁶

Hayata dair bir ayrıntının düşünsel olanla, kişisel olanın politik olanla ve tikelin tümelle bağını kurmak **Benjamin**'in felsefesinde mümkündür. Çünkü O'nun düşüncesi *ex nihilo* (yoktan) ortaya çıkmamıştı. Çocukluğa dair biyografik bir ayrıntı yıllar sonra kültür tarihçiliği çalışmasında, kişisel bir hatırası politik kavrayışında kendisini gösteriyordu. Geçmişe dair olan ve geçmişte kalmakla artık hükümsüz olduğu söylenen şeyler Şimdinin-Zamanı'na (*Jetztzeit*) çağrılıyordu.⁶⁷ Bu sadece nesnelere değil zamanın da döngüsel olduğunu gösteren bir vurgudur. Bir başka deyişle O'nun düşüncesinde geçmişle şimdi, hatıra ile bellek, kişisel ile toplumsal iç içe geçmektedir. En yakın arkadaşlarından biri olan **Scholem**'in de dediği gibi aslında “Benjamin'in yazılarının çoğunun arka planında kişisel, hakikaten çok kişisel deneyimler yer alır.”⁶⁸ Bu sebeple **Benjamin**'in kişisel yaşamına dair belirli uğraklar O'nun düşüncesini tasvir etmek için önem teşkil etmektedir.

Sıkıntılı ilkokul yıllarından sonra 1905'te Thuringia'daki yatılı okula gönderildi.⁶⁹ Burada eğitim reformcusu ve Gençlik Kültürü düşünürlerinden **Gustav Wyneken**'le tanıştı. **Wyneken**'den Alman Edebiyatı dersleri aldı.⁷⁰ O'nun kapsamlı edebi-felsefi etkisi altında, **Benjamin**'in okul hayatına duyduğu nefret öğrenci yaşamının idealleştirilmesine dönüştü.⁷¹ **Wyneken**'in de öncüsü olduğu Gençlik

⁶⁶ Adorno, 44.

⁶⁷ Ernst Bloch, “Walter Benjamin'le Hatıralarım”, içinde *Benjamin*, çev. Besim Dellaloğlu (İstanbul: Say Yayınları, 2013), 250.

⁶⁸ Scholem, “Walter Benjamin ve Meleği”, 62.

⁶⁹ Witte, *Walter Benjamin*, 22.

⁷⁰ Eiland ve Jennings, *Walter Benjamin*, 24.

⁷¹ Eiland ve Jennings, 25.

Kültürü, gençliğin getirdiği tinsel güçleri kullanmayı savunmaktadır.⁷² Bu yüzden özellikle eğitim alanında geleneksel yöntemler yerine gençleri merkeze alan yeni yöntemler önermektedirler. **Benjamin**'in **Wyneken** etkisinde kalarak Gençlik Kültürü'nü savunduğu yazıları daha çok gençlik dönemine rastlamaktadır. Özellikle “Deneyim”, “Öğrencileri Yaşamı”, “Komünist Bir Pedagoji”, “Proleter Bir Çocuk Tiyatrosunun Programı” yazıları bu etkiyi açıkça göstermektedir. Bilhassa “Deneyim” adlı yazısı söz konusu etkinin belirgin örneğidir. Bu yazıda belirttiği gibi **Benjamin**'e göre, yetişkinler, gençlerden farklı olarak “deneyim” maskesi takarlar.⁷³ Yetişkinler bu maske sebebiyle bütün eylemleri aynı şekilde görür. Onlar için bir yenilik asla yoktur. Her şey çoktan yaşanmıştır ve aynıdır. Oysa **Benjamin**'e göre yetişkinler de bir zamanlar gençler ve gençlik ruhunu taşıyorlardı.⁷⁴ Deneyim maskesi ile birlikte insanlar yetişkin olurlar ve dar görüşlü bir hale bürünürler. Bu sebeple **Benjamin**'e göre yetişkinler, gençlerden ve gençlik düşünden nefret ederler.⁷⁵ Çünkü gençlik düşü, deneyimin aynılığını ve dar görüşlülüğünü değil ruhun sesini içermektedir. Yetişkinler dünyada herhangi bir mana bulamazlar, “ortak ve çoktan zamanı geçmiş olan dışında hiçbir şeyde deruni bir ilişki”⁷⁶ yakalayamazlar.

Özetle **Benjamin**'in erken dönem yazıları **Wyneken** öğretilerinde temellenmektedir. **Eiland& Jennings**'e göre bu yazıların kökleri **Friedrich Schlegel** ve **Georg Philipp Friedrich Freiherr von Hardenberg (Novalis)** gibi On Dokuzuncu Yüzyıl Alman düşüncesinde yer alan gençliği uyandırma fikrine

⁷³ Walter Benjamin, “Deneyim”, içinde *Walter Benjamin Kitabı: Seçme Yazılar*, çev. Tunc Tayanc (İstanbul: Dipnot Yayınları, 2018), 102.

⁷⁴ Benjamin, 103.

⁷⁵ Benjamin, 103.

⁷⁶ Benjamin, 103.

dayanmaktadır.⁷⁷ Romantik akım, özellikle **Schlegel** ve **Novalis**, **Benjamin** düşüncesi üzerinde etkili olmuştur. Bu sebeple **Benjamin**'in yazılarına sirayet etmiş, hayatının belirli noktalarında etkili olmuş belli başlı düşünce akımlarını göstermek önem arz etmektedir. Romantizm, Marksizm ve Yahudi Teolojisi bunlardan en önemlileridir. Öyle ki **Benjamin**'in birçok yazısında kullandığı motifler ekseriyetle bu görüşlerden alınmıştır. Erken dönem **Benjamin** yazınına etkileyen düşünce akımı **Wyneken** örneğinde gösterildiği üzere Romantizm akımıdır. **Benjamin** ve Romantikler arasındaki bağlantıları göstermek, **Benjamin** düşüncesinin sınırlarını ve ŞEÜ'nün iddialarının temelini anlamak için bir giriş oluşturacaktır.

B. ALMAN ROMANTİZMİ VE BENJAMİN

Benjamin'in erken dönem yazılarında Romantizm akımının etkileri görülmektedir. Öyle ki 1919 yılında Bern Üniversitesinde tamamladığı doktora tezinin başlığı “Alman Romantizminde Sanat Eleştirisi Kavramı”dır [Bundan sonra sadece Sanat Eleştirisi].⁷⁸ Ancak başlıktan anlaşıldığı üzere bu etki **Lord Byron** veya **Victor**

⁷⁷ Eiland ve Jennings, *Walter Benjamin*, 39.

⁷⁸ Walter Benjamin, “Alman Romantizminde Sanat Eleştirisi Kavramı”, içinde *Sanatta ve Edebiyatta Eleştiri*, çev. Elçin Gen ve Mustafa Tüzel (İstanbul: İletişim Yayınları, 2010), 59-175.

Hugo gibi Alman olmayan Romantiklerden değil; daha çok **Schlegel**, **Novalis** ve **Friedrich Hölderlin** gibi Alman Romantiklerinden kaynaklanmaktadır. Bu sebeple başlıkta “Alman Romantizmi” ifadesi tercih edilmiştir. **Benjamin** ve Alman Romantizmi arasındaki bağlantıyı **Beatrice Hanssen** ve **Andrew Benjamin**’in editörlüğünü yaptığı “*Walter Benjamin and Romanticism*”⁷⁹ adlı kitap ekseninde değerlendirmeye çalışacağız.

Genel olarak Romantizm, 19. Yüzyılın ilk yarısında resim, edebiyat, heykel, mimari gibi birçok alanı etkisi altına almış felsefi düşünce akımıdır.⁸⁰ Romantizmin ortaya çıktığı dönemdeki olay ve akımlar Romantik düşünceyi derinden etkilemiştir.⁸¹ Bu sebeple Romantizmi anlamak için onun muarızlarının iddialarını tespit etmek gerekmektedir.⁸² Romantikler, Aydınlanma’nın epistemolojisine karşı duygu ve hayal gücünü merkeze almışlardır.⁸³ Bu sebeple Romantizm için Aydınlanma düşüncesine tepki olarak doğmuştur diyebiliriz. Aydınlanma akımı, Kilise’nin uzun yıllar süren dogmatik hâkimiyetini kırmış ve aklın, bireyin, ilerlemenin esas alındığı bir felsefi sistem kurmuştur. Bir başka deyişle Kilise’nin Tanrı buyruğu altında birleştirdiği insanlar, Aydınlanma düşüncesinin bireyi ve akli merkeze alan seküler yaklaşımıyla büyüsunü kaybetmişlerdir.⁸⁴ Elbette bununla beraber Sanayi Devrimi, Fransız Devrimi ve burjuva sınıfının yükselmesi gibi tarihsel olay ve durumların tesirleri de sayılabilir.

⁷⁹ Andrew Benjamin ve Beatrice Hanssen, *Walter Benjamin and Romanticism* (London, UK: Continuum, 2002).

⁸⁰ Isaiah Berlin, *Romantikliğin Kökleri*, çev. Mete Tunçay (Yapı Kredi Yayınları, 2004), 43.

⁸¹ Frederick C. Beiser, *Enlightenment, Revolution, and Romanticism: The Genesis of Modern German Political Thought, 1790-1800* (Harvard University Press, 2013), 222-23.

⁸² Beiser, 224.

⁸³ Ricarda Huch, *Alman Romantizmi*, çev. Gürsel Aytaç (Doğu Batı Yayınları, 2005), 217.

⁸⁴ Berlin, *Romantikliğin Kökleri*, 45.

Kısaca Romantizm akımı, eski düşünce tarzlarını, üretim ve kültür biçimlerini değiştiren Aydınlanma akımına belirli açılardan karşıttır.⁸⁵

Alman Romantizmi **Johann Wolfgang von Goethe, Friedrich Schiller, Schlegel Kardeşler, Hölderlin, E.T.A Hoffmann** gibi birçok yazar ve şairden oluşan genel bir dönemi ifade etmektedir. **Frederick Beiser**'e göre Alman Romantizmini üç dönemde ele alabiliriz: Erken Romantizm ya da Jena Romantizmi (*Frühromantik*), Yüksek Romantizm (*Hochromantik*), Geç Romantizm (*Spätromantik*).⁸⁶ **Hanssen&Benjamin**'e göre **Benjamin**'in Alman Romantizmi ile ilişkisi Erken Romantiklerle kurulabilir.⁸⁷ Erken Romantizm, 1797-1804 yılları arasında Jena'da yaşayan bazı yazar, filozof ve şairlerin görüşlerinden oluşmaktadır. Özellikle **Schlegel, Novalis** ve **Hölderlin** bunlara örnek gösterilebilir.

Erken Romantikler, tıpkı genel olarak Romantizm akımında olduğu gibi, Aydınlanma ile çatışma halindedir. Onlara göre, insanın doğayla bütünlüğü modernleşmeyle birlikte bozulmuştur. Bu sebeple asıl yapılması gereken bu bütünlüğü tekrar tesis etmektir. **Alan Sümer**'in tespit ettiği gibi Aydınlanma düşüncesi doğayı ve toplumu iki ayrı şey olarak düşünürken Erken Romantikler doğayı ve toplumu “gizeme bürünmüş, tinselliğe sahip canlı bir bütün” olarak ele alma eğilimindedirler.⁸⁸ Bu tinsellikle bağlantılı olarak Erken Romantiklerin birçoğu, sanat eserini gerçeğin yansıması olarak görmüştür. Onlara göre doğa da bir sanat eseridir. Bilhassa **Novalis**

⁸⁵ Berlin, 44.

⁸⁶ Beiser, *Enlightenment, Revolution, and Romanticism*, 403.

⁸⁷ Benjamin ve Hanssen, *Walter Benjamin and Romanticism*, 1.

⁸⁸ Banu Alan Sümer, “Erken Alman Romantiklerinin Aydınlanma’ya İlişkin Tutumları Üzerine”, *Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi* 52, sy 1 (2012): 134, <https://app.trdizin.gov.tr/makale/TVRNM056RTJOZz09/erken-alman-romantiklerinin-aydinlanma-ya-iliskin-tutumlari-uzerine>.

ve **Hölderlin** doğayı yaratıcının bir eseri ve kendini ifadesi olarak ele almıştır.⁸⁹ Sanat eseri hem doğada hem toplumda bulunan tinselliğin yansımasıdır. Hakikatin tümel özü ancak sanat eserinin tikel yapısından nazar edilebilir.

Nicolai Hartman'ın belirttiği üzere Romantikler için tinsel yaşam ve yaratıcı deha önem arz etmektedir.⁹⁰ Burada “deha” ile kast edilen herhangi bir deha değildir. Sanat eserini ortaya çıkaracak ve Mutlak ile bağlantı kurabilmemizi sağlayacak olan yaratıcı deha kilit noktadır. Benzer şekilde **Friedrich Schlegel**'in belirttiği gibi:

“Sanat, tinselliği hep yeni baştan, hep yeni biçimlerde, günümüzdeki ve geçmişteki hayatta olup bitenlerle birleştirir. Sanat, tarihin tek tek olaylarına değil, onların bütünlüğüne bağlanır; kendini sonsuzca yetkinleştiren insanlığın görüş açısından, olaylar bütününe birleştirerek ve somutlaştırarak özetler.”⁹¹

Benjamin'in Romantiklerle ilişkisinin en görünür olduğu metni doktora tezidir. Söz konusu tezi **Benjamin**, 1919 yılında Bern Üniversitesinde başarıyla savundu. **Benjamin**'in tezi, Erken Romantizmin alışılmadık bir yorumuydu. **Hanssen**'in belirttiği üzere “Çalışmanın ilk bölümü hareketin sanat eleştirisinin temelini oluşturan **Fichteci** düşünceye dayanan bilgi teorisine dönerken, ikinci bölüm sanat eleştirisinin sanat eserinin formu aracılığıyla mutlak olanı ifşa etme potansiyeliyle uzlaşmaya çalıştı...”⁹² [M.O.]. Görüşlerini yansıtmaya açısından söz konusu tez aslında Benjaminci terminoloji ile akademik çevreler arasında bir uzlaşmanın

⁸⁹ Alan Sümer, 135.

⁹⁰ Nicolai Hartmann, *Romantikler: Schlegel, Hölderlin, Novalis, Schleiermacher*, çev. Saygın Güneç (İstanbul: Fol Yayınları, 2021), 15-17.

⁹¹ Schlegel'den aktaran: Ali Artun, ed., *Bir Muamma, Sanat Hayat: Aforizmalar* (İletişim Yayınları, 2015), 27.

⁹² Benjamin ve Hanssen, *Walter Benjamin and Romanticism*, 5.

ürünüydü. **Labarthe**'e göre bu uzlaşa **Benjamin**'in felsefi tavrıyla alakalıydı.⁹³ O'na göre akademik dil sadece araçsal olarak bir tanımlama gayreti içine düşmüştü. Oysa araçsal olmayan, hakikatin sayesinde tezahür edebildiği saf dil, **Benjamin** için çok daha önemlidir. Saf dil, iletişim için kullanılan araçsal yapıda değildir. **Benjamin**'e göre saf dil, Mutlak'la bağlantı kurabileceğimiz, şeylerin kendi öz-adlarına daırdır. **Benjamin**'in dile dair bu mistik ve ezoterik yaklaşımı akademinin talep ettiği "anlaşılır olma", "açık yazma" gibi kıstaslarla çelişiyordu. **Labarthe**'e göre **Benjamin**'in doktora tezi konusu olarak Alman Romantiklerinin sanat eleştirisi anlayışını seçmesinin sebeplerinden bir tanesi bu uzlaşma gayretidir.⁹⁴ O'nun kullandığı mistik ve tinsel dilin içeriği, yazmaya çalıştığı doktora tezinin akademik biçimine aykırılık oluşturduğu için böyle bir uzlaşa noktası seçmiştir. Ancak tezin bir uzlaşa olması **Benjamin**'in deneyim ve dil felsefesinin asıl işaret ettiği "Mesihçiliği" dışlamasına sebep oluyordu. Şu söylenebilir ki Mesihçilik, **Benjamin** için kısaca Mutlak olanın tezahürüdür. **Ernst Scholem**'e Nisan 1919'da gönderdiği mektupta bunu teyit eder şekilde şöyle demiştir: "...Romantizmin özüne, mesihçiliğine yaklaşmadığım için –ki bu ancak dolaylı olarak iletilebilir (sadece sanat anlayışını ele aldım)..."⁹⁵

Benjamin'e göre Romantizmin özü aslında Mesihçiliği içermektedir. Ancak O, bunu tam olarak gösteremediğinden yakınmaktadır. Diğer taraftan tezin giriş kısmında Romantizmin özünü gösteremese de Erken Romantiklerin, bilhassa **Schlegel**

⁹³ Philippe Lacoue-Labarthe, "Introduction to Walter Benjamin's The Concept Of Art Criticism in German Romanticism", içinde *Walter Benjamin and Romanticism* (London, UK: Continuum, 2002), 9.

⁹⁴ Lacoue-Labarthe, 11.

⁹⁵ Walter Benjamin, Gershom Scholem, ve Theodor W. Adorno, *The Correspondence of Walter Benjamin, 1910-1940*, ed. Gershom Scholem ve Theodor W. Adorno (Chicago: University of Chicago Press, 2012), 139.

kardeşlerin, sanat eleştirisi görüşlerini, en azından Mesihçi öze dair bir çerçeve olması anlamında ortaya koyduğunu belirtir. Elbette bu uzlaşıda tez danışmanı **Richard Heribertz**'in etkisi çok büyüktür. Öyle ki **Benjamin**, “Gelecekteki Felsefe Üzerine Program” makalesinin devamı olarak **Kant** ve tarih üzerine çalışmayı istediğini belirtir.⁹⁶ Çünkü deneyim, hakikat ve saf dil gibi “mistik” konularla asıl vurgulamak istediği şeyleri gösterebilecekti.⁹⁷ Fakat doktora tezini hocasının da etkisiyle bu konu hakkında yazamaz. Ancak yine de tezinin Erken Romantiklerin sanat eleştirisini konu edinmesi onu Kantçı sistemden ayırmamıştır. Bu öyle belirgindir ki Romantiklerin sanat eleştirisini Kantçı estetiğe bağlar:

“Sanat eserinin sanat karşısındaki göreceli özerkliği, ya da daha iyisi, sanata münhasıran aşkınsal bağımlılığı, romantik sanat eleştirisinin önkoşulu haline geldi. Bu bağlamda, **Kant**'in estetiğinin romantik sanat eleştirisinin altında yatan öncülü oluşturduğunu kanıtlamaya girişeceğim.”⁹⁸

Labarthe'e göre de **Benjamin**'in tezini yazdığı dönemdeki mektuplarına, özellikle **Scholem**'e yazdıklarına, bakacak olursak **Kant** vurgusunun ne kadar önemli olduğunu görebiliriz.⁹⁹ Öyle ki **Benjamin** bir şekilde **Kant**'ı tekrar etmeyi düşünüyordu.¹⁰⁰ Ancak **Benjamin**'in yeni **Kant**'ı artık Romantik figürlerle donatılmıştı.¹⁰¹ **Kant**'ın epistemolojisinin bilimselliğinin sanattan yoksun olmadığını söyleyen **Benjamin**, tam da Romantiklerin tanımına uygun olarak, bilimsel yaratımda

⁹⁶ Benjamin, Scholem, ve Adorno, 98.

⁹⁷ Uwe Steiner, *Walter Benjamin: An Introduction to His Work and Thought* (University of Chicago Press, 2012), 50-51.

⁹⁸ Benjamin, Scholem, ve Adorno, *The Correspondence of Walter Benjamin, 1910-1940*, 119.

⁹⁹ Lacoue-Labarthe, “Introduction to Walter Benjamin’s The Concept Of Art Criticism in German Romanticism”, 15-16.

¹⁰⁰ Benjamin, Scholem, ve Adorno, *The Correspondence of Walter Benjamin, 1910-1940*, 97-98.

¹⁰¹ Lacoue-Labarthe, “Introduction to Walter Benjamin’s The Concept Of Art Criticism in German Romanticism”, 16.

sanatın; sanatsal yaratımda da bilimin rol oynadığını belirtir.¹⁰² Sanat ve bilimin iç içe geçmesi katıksız bir Erken Romantik, özellikle **Schlegel**, iddiasıdır.¹⁰³ **Labarthe**'e göre **Benjamin**, **Kant** ile Romantikler arasında kesişim noktası arıyordu. Erken Romantiklerin sanat eleştirisi bunun için uygun bir öz teşkil ediyordu.¹⁰⁴

Hanssen&Benjamin'e göre Erken Romantikler, kendilerini son tahlilde sanat eseri üzerinde düşünmeye yönelik kapsamlı bir girişim olarak anlamışlardır.¹⁰⁵ Özellikle **Schlegel** ve **Novalis**, Mutlak'ı sanat eserinde ve sanat eserini de Mutlak'ta yansıtan, bir "estetik Mutlak"a açılan kuramın ilk ilkelerini sağladılar. Burada "Mutlak" kavramından **Fred Rush**'un işaret ettiği gibi, özellikle Romantiklerin anladığı biçimde, öznel deneyimin erişemediği düşünce formunu anlayabiliriz.¹⁰⁶ Erken Romantikler öznellik konusunda **Fichte**'nin görüşlerinden etkilenmiştir. **Fichte**'ye göre bilen öznenin, Ben'in mümkün olabilmesi refleksiyon yani özdeşlenme ile sağlanmaktadır. Özne-nesne ilişkisinin, yani nesneyi bilen öznenin var olabilmesinin Fichteci anlamda refleksif bir temeli vardır. **Novalis**'e göre özne ile nesne arasında böyle bir bilme deneyimi sokmaya gerek yoktur. Mutlak, tam da bilinmeyen şey olarak yüceliğini devam ettirir. Bu yaklaşıma göre öznellik, bilişsel temeli olmayan bir şeye dönüşmektedir. Daha doğru ifadeyle öznenin bilişsel manada erişemediği bir form söz konusudur. Bu form "Mutlak" olarak adlandırılır. Erişilemez, dile gelmeyen ve bilişsel düzleme getirilemeyen Mutlak, **Fichte**'nin aksine Erken Romantikler için sorun teşkil etmez. Tam tersine Mutlak, özneliğin erişemediği bir yücelik sebebiyle

¹⁰² Benjamin, Scholem, ve Adorno, *The Correspondence of Walter Benjamin, 1910-1940*, 98.

¹⁰³ Huch, *Alman Romantizmi*, 43.

¹⁰⁴ Lacoue-Labarthe, "Introduction to Walter Benjamin's The Concept Of Art Criticism in German Romanticism", 18.

¹⁰⁵ Benjamin ve Hanssen, *Walter Benjamin and Romanticism*, 1.

¹⁰⁶ Fred Rush, "Jena Romanticism and Benjamin's Critical Epistemology", içinde *Walter Benjamin and Romanticism* (London, UK: Continuum, 2002), 124.

söz konusu yapıya sahiptir. Mutlak'a dair bakışımız Fichteci özne-nesne ilişkisindeki gibi tümel, kavrayan ve anlayan bir ilişkiyi değil; ancak tikel fenomenlerden, söz gelimi sanat eserinden hareket edebileceğimiz perspektiflerden teşekkül eder. Mutlak, dolaylıdır ve araç kabul etmez. Kantçı estetikten etkilenen **Schlegel**'in sanat konusundaki görüşü de tam böyle bir düşünceyi içermektedir. Örneğin, **Kant**, estetik bilgiyi tarif ederken ihtişam ideasını Mutlak olarak kabul etmektedir.¹⁰⁷ Bir sanat eserinin Mutlak'ı söz gelimi ihtişam ideasını içermesi ancak estetik sıfatlar ile mümkündür.¹⁰⁸ Ancak bu bilişsel bir süreç değil aksine perspektifsel süreçtir. Tam bu noktada **Kant** ve **Novalis**'in devamı olarak **Schlegel** de sanatta Mutlak'ın bütünüyle temsil edilemeyeceğini ama sanat eserinin tikel perspektifi sayesinde sanatın Mutlak'ı gösterebileceğini iddia etmektedir. **Hartmann**'a göre de bilhassa **Schlegel** “sanatı, tinsel olanın tüm geri kalan formları üzerinde bir yere yerleştirmesi”¹⁰⁹ açısından Mutlak ve sanat eseri arasında bir ilişki kurmuştur. Çünkü O'na göre Mutlak, sanat ve felsefenin ortak nesnesidir. Schlegel açısından sadece sanatçılar ideaya, sonsuza yani mutlağa aracılık edebilirler. Sanat, “görünmeyen dünyadan pay alabilmektir”:¹¹⁰

“Sonsuz [Mutlak], kendinde değil ama sonluda[tikel sanat eseri] ve onunla Bir olmuş halde sanatçının aradığı güzelin özüdür, fakat aynı zamanda filozofun aradığı hakikatin ve doğrunun özüdür.”¹¹¹

Benjamin için sanat eseri ve eleştirisi önem teşkil ediyordu. Böylece **Kant** ve Erken Romantikler arasında bağlantı kurabilecekti. **Rush**'a göre de sanat eleştirisi ile **Kant** epistemolojisi arasındaki geçiş **Benjamin**'in genel felsefi düşüncesinde Erken

¹⁰⁷ Immanuel Kant, *Yargı Yetisinin Eleştirisi*, çev. Aziz Yardımlı (İdea Yayınevi, 2016), 185-87.

¹⁰⁸ Kant, 186.

¹⁰⁹ Hartmann, *Romantikler*, 36.

¹¹⁰ Hartmann, 41.

¹¹¹ Hartmann, 31.

Romantiklerin nasıl etkili olduğunu göstermektedir.¹¹² **Kant**'ın görüşü, sanat eserine (estetik nesneye) birlik içinde çokluk olarak bakan 18. yüzyıl düşüncesinin yansımasıdır. **Kant**'ın estetik görüşüne göre sanat eseri aslında birlik içinde çokluğun temsilidir. Estetik yargılarımız, bir sezgi vasıtasıyla, tam da estetik sıfatların katmanlı olarak iç içe geçtiği sanat eserinin yorumundan türemektedir.¹¹³ Erken Romantikler de buna benzer olarak sanat eseri ve Mutlak arasında böyle bir ilişki görüyorlardı.

Gerçekten de Romantik görüşler ile **Benjamin**'in doktora tezindeki sanat eleştirisi sunumu örtüşür gözükmektedir. Öyle ki **Benjamin**, çalışmanın ikinci bölümünde sanat eleştirisinin sanat eserinin formu aracılığıyla mutlak olanı ifşa etme potansiyelini ortaya koymuştur.¹¹⁴ **Benjamin**, Erken Romantizme yönelik söz konusu eleştirel değerlendirmesinde, yalnızca Romantik eleştirinin epistemolojik varsayımlarını ve estetik ilkelerini ele almaya çalışmamıştı; onların sanat ve eleştiri fikirlerinin çağdaş potansiyelini ortaya çıkarmaya ve nihayetinde, sanat eserinin, azalmayan bir "şimdiki zamana uygun" felsefi bir eleştirisini tasarlamayı da amaçlamıştır.¹¹⁵ **Benjamin** bu durumu şöyle açıklamıştır:

“...bir sanat eserinin kendi içinde... yalnızca tefekkürle anlaşılabilceği ve onu seyreden kişinin onu hakkını vererek yapabileceği.. Sanat eserinin sanat karşısındaki görelî özerkliği, ya da daha iyisi, sanata münhasıran aşkınsal bağımlılığı, Romantik sanat eleştirisinin önkoşulu haline gelmiştir.”¹¹⁶

¹¹² Rush, “Jena Romanticism and Benjamin’s Critical Epistemology”, 123.

¹¹³ Rush, 123.

¹¹⁴ Benjamin ve Hanssen, *Walter Benjamin and Romanticism*, 5.

¹¹⁵ Benjamin ve Hanssen, 2.

¹¹⁶ Benjamin, Scholem, ve Adorno, *The Correspondence of Walter Benjamin, 1910-1940*, 119.

Hanssen&Benjamin'in belirttiği gibi **Benjamin**'in Erken Romantiklerle olan ilişkisi, erken dönem felsefi ve edebi eleştirel projesinin hayati bir parçasını oluşturur.¹¹⁷ Özne felsefesinin eleştirisine kendini kaptırmış olan **Benjamin**, Erken Romantiklerde, eleştirel etkinlik ve özerk çalışmaya bağlı bir nesnel yansıma teorisi ve bir eleştiri kavramı bulmuştur.¹¹⁸ **Benjamin**'in erken dönem epistemolojisine göre eleştirel etkinlik ile eleştiri nesnesi arasındaki yansıma ve sanat eseri ortaya konması Mutlakla girebileceği bir dolayımı oluşturmaktadır. **Benjamin**'in Erken Romantiklerde gördüğü refleksiyon, sanat eleştirisi, dolayım ve hakikat yorumlamaları, O'nun epistemolojisinde belirli özgünlüklerin oluşmasına katkıda bulundu. Örneğin, felsefenin temel problemleri olan özne-nesne, dolayım-dolaysızlık gibi dikotomiler O'nun Neo-Kantçı epistemolojisinde belirli bir çözüme tabi tutuluyordu. Sözelimi sanat eleştirisi olarak eleştiri artık felsefi öznenin etkinliği değil, refleksiyon ya da dolaysız bir yansıma sürecini ifade ediyordu. Mutlak'ın yansımaları sağlayacak tikel şey ise sanat eseri idi.¹¹⁹ **Rush**'un belirttiği gibi bu, Jena Romantiklerinin tikel-tümel arasında kurduğu ilişki tipidir: “Jena çevresi, **Kant**'ın sanatsal içeriğe ilişkin analizinde... benzersiz bir yorum getirmiştir – eserin hakikatinin veya içeriğinin, parçalarında gömülü olduğu fikridir bu.”¹²⁰ Tikel sanat eserinin işaret ettiği bir başka nokta ise eserin perspektifsel karakterinin Leibnizci monadoloji görüşüyle benzerliğidir. **Rush**'a göre hem **Leibniz** hem de Erken Romantikler hakikat ya da Mutlak üzerine yorumlarında parça-bütün ilişkisini vurgulamaktadırlar.¹²¹ Bir başka deyişle hem Leibniz hem de Erken Romantikler

¹¹⁷ Benjamin ve Hanssen, *Walter Benjamin and Romanticism*, 2.

¹¹⁸ Benjamin ve Hanssen, 2.

¹¹⁹ Winfried Menninghaus, “Walter Benjamin’s Exposition of the Romantic Theory of Reflection”, içinde *Walter Benjamin and Romanticism* (London, UK: Continuum, 2002), 25-27.

¹²⁰ Rush, “Jena Romanticism and Benjamin’s Critical Epistemology”, 128.

¹²¹ Rush, 129.

parça-bütün ilişkisinde parçada bütünü görmeyi ya da parçadan bütüne hareket etmeyi merkeze koymuşlardır. Benzer biçimde **Öztürk**'ün ortaya koyduğu üzere **Benjamin**, arkadaşına gönderdiği 9 Ocak 1923 tarihli mektupta **Leibniz**'in monad teorisini benimsediğini belirtmektedir.¹²² Monadlar, kendi kendine yeten, tözsel parçalar yani perspektiflerdir.¹²³ Bir parça olarak perspektif, Mutlağı bütünüyle göstermeye kadir değildir ancak yine de Mutlağa dair bir şeyler gösterebilmektedir. Sanat eseri ya da monadlar için de bu söz konusudur. Sanat eseri, monad ya da fragman saf bütünün parçalarına bakan gözlerdir. Benzer açıdan **Schlegel**'e göre de fragmanlar ile monadlar arasında benzerlikler söz konusudur.¹²⁴ Romantik fragmanlar da, monadlar gibi, perspektiflere sahiptir. Mutlak, ortaya faş edilmez ama seyredilebilir.

Rush'a göre, **Benjamin**'in “*Alman Yasoyununun Kökeni*”¹²⁵ (1925) başlıklı doçentlik tezinin [bundan sonra Trauerspiel] önsözü, O'nun epistemolojik görüşlerinin nasıl Erken Romantiklerle benzer olduğuna örnek teşkil etmektedir. **Benjamin**'in Trauerspiel'in önsözündeki idealar konusunda yazdıkları gerçekten de bunu göstermektedir. **Benjamin**, idealar hakkındaki görüşlerini **Platon**, **Leibniz** ve Erken Romantikler etkisinde genel olarak Trauerspiel'de ortaya koymuştur. İdealar yaklaşımı sayesinde O'nun mutlak hakkındaki görüşünü ve genel felsefi sistemini anlayabiliriz. Buna göre, **Benjamin** genel anlamda iki tip idealar yaklaşımına karşı çıkmaktadır. Bir yaklaşıma göre, idealar belirli zaman-mekan düzlemlerinden varestedirler. Bu yaklaşıma göre bir şekilde aşkın idealar sayesinde deneyime ve

¹²² Metin Öztürk, “Walter Benjamin’i Politik Bir Düşünür Olarak Okumak” (Yüksek Lisans, Ankara, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2020), 49.

¹²³ Rush, “Jena Romanticism and Benjamin’s Critical Epistemology”, 129.

¹²⁴ Rush, 129.

¹²⁵ Walter Benjamin, “Ursprung des deutschen Trauerspiels”, içinde *Walter Benjamin Gesammelte Schriften Band I*, ed. Rolf Tiedemann, c. 1 (Suhrkamp, 1974), 203-420.

bununla bağlantılı olarak bilgiye ulaşabiliriz.¹²⁶ **Benjamin**'e göre söz konusu aşkın idealar yaklaşımı doğru değildir. Diğer taraftan bir başka görüşe göre idealar, ampirik verilerin soyutlaşması ve kavramlaşması vasıtasıyla meydana gelir. Söz konusu yaklaşıma göre bu şekilde deneyim ve bilgiye ulaşılır. **Benjamin**'e göre bu yaklaşım da doğru değildir. **Benjamin** açısından “idealar ancak tikelleri vasıtasıyla görünüşe gelirler – burada “vasıtasıyla görünme”, evrensellerin tikellere dahil olduğu yolundaki neo-Platoncu kavrayışa benzer bir şeyi işaret etmektedir”.¹²⁷

Tikelin evrenselle ya da bir başka deyişle tikelin Mutlakla kurduğu ilişki **Benjamin** için önem arz etmektedir. Bu durum Erken Romantiklerin öne sürdüğü gibi sanat eserinin Mutlakla kurduğu ilişkide de söz konusudur. Mutlak'ın deneyimi ancak tikel fenomenlerin düzeninden ortaya çıkmaktadır. Bu anlamda özetle **Benjamin**, idealar görüşü bakımından Platoncu; Mutlak-tözü tikelin perspektif(ler)inden görmesiyle Leibnizci; sanat eserinin estetik bilgiye erişebilecek yegâne deneyim olanağı olduğunu sunmasıyla Kantçıdır. İlaveten şu söylenebilir ki, **Benjamin**, Kantçılıktan yoğun biçimde etkilenen Erken Romantiklerin sanatı Mutlak'la ve Mutlak'ın deneyimiyle ilişkilendirmesini benimsemesi sebebiyle Erken Romantik görüşlerden oldukça beslenmiştir. Ancak onun Erken Romantik yaklaşımı gerek doktora ve doçentlik tezinde gerek yazdığı diğer metinlerin altyapısında öne çıkmaktadır. Yine de **Benjamin** bilinen anlamda bir Romantik değildir. O, daha çok **Platon**, **Leibniz** ve **Kant** gibi birçok farklı kaynaktan beslenen bir Weimar Romantığıdır.¹²⁸

¹²⁶ Benjamin, 214-15.

¹²⁷ Rush, “Jena Romanticism and Benjamin's Critical Epistemology”, 133.

¹²⁸ Öztürk, “Walter Benjamin'i Politik Bir Düşünür Olarak Okumak”, 79.

Hanssen'in belirttiği üzere, Erken Romantikler aynı zamanda -sonsuz yansımayı boş bir gerileme olarak reddeden **Fichte**'nin aksine- pozitif bir sonsuzluk kavramını güvence altına almayı başarmışlardır.¹²⁹ “Bu neredeyse sihirli yansıma sürecinde, insanlar ve doğal nesnelere Demokritos tarzında birbirinin içine girmiş gibi görünüyordu.”¹³⁰

Diğer taraftan şu belirtilmelidir ki **Benjamin**'in Erken Romantikleri konu edindiği doktora tezinin kökleri 1918'de yazdığı “Gelecekteki Felsefinin Programı Üzerine” [Bundan sonra sadece Program] adlı yazısında bulunabilir. **Benjamin**'in *Program*'ı yazdığı dönem Bern'de üniversite eğitimi aldığı döneme denk gelmektedir. **Jennings**'e göre bu sebeple üniversite döneminde **Harry Maync** gibi Germanist hocalardan aldığı Alman Romantizmi dersleri onun gençlik dönemi fikirlerini etkilemiştir.¹³¹ Program, **Benjamin**'in Bern'deki eğitim sürecindeki Neo-Kantçı etkileri göstermektedir. Örneğin dönemin önemli Neo-Kantçılarından **Henrich Rickert Benjamin**'in hocasıdır.¹³² Bu etki öyle güçlüdür ki söz konusu yazı birçok yerde **Kant** övgüsü içermektedir. **Benjamin**'e göre **Kant** bilginin doğruluğuna dair bir sistem ortaya koyabilen –Platon'u da işaret ederek- tek filozoftur. Ancak **Kant**'ın da eksik kaldığı bir nokta vardır: “Bilginin en önemli nesnesi olan deneyimin kesinliğine yönelmek”.¹³³ **Benjamin**'e göre **Kant**'ın sistemi bilginin doğruluğuna dair çeşitli tasnifler sunarak doğru tespitler yapsa da, deneyimin ilkelerini bilimselleştirmek adına “kesinlik” peşine düşmüştür. Bununla bağlantılı olarak **Benjamin** Kantçı bilgi kavramında birbiriyle yakından bağlantılı iki sorun alanını

¹²⁹ Benjamin ve Hanssen, *Walter Benjamin and Romanticism*, 4.

¹³⁰ Benjamin ve Hanssen, 7.

¹³¹ Eiland ve Jennings, *Walter Benjamin*, 98.

¹³² Walter Benjamin, “Gelecekteki Felsefinin Programı Üzerine”, içinde *Benjamin*, çev. Besim Dellaloğlu (İstanbul: Say Yayınları, 2005), 125-35.

¹³³ Benjamin, 126.

tespit eder.¹³⁴ Birincisi duyular aracılığıyla fikirlerini oluşturan ampirik bir bilinç varsayımıdır. İkincisi **Kant**'ın bilginin yapısına ilişkin derin analizine rağmen sonunda üstesinden gelemediği özne ve nesne şemasıdır. Bu iki alan da, **Benjamin**'in yaklaşımına göre, Aydınlanmanın deneyim konusundaki çıkmazlarını göstermektedir. Kantçı sistemin deneyim hususundaki sübjektivizmi ve özne-nesne düalizmi **Benjamin**'i, Erken Romantikler tarafından kullanılan figürlere yöneltmiştir. Deneyim, "gerçekten zaman ve mutlak bilincine sahip bir felsefeye" açılmalı ve "deneyimin dilsel yapısının" farkındalığıyla donatılmalıdır.¹³⁵ Bir başka deyişle bilginin temeli olarak değerlendirilen deneyim, ampirik bir deneyimse bilginin hakikatle ilişkisi ortadan kalkmaktadır. Oysa **Benjamin**'e göre Kantçı sistemin sorunu olarak nitelendirdiği sübjektivizm ve özne-nesne düalizmi, Erken Romantikler'in bilgi, deneyim ve hakikat anlayışlarıyla düzeltilebilir.¹³⁶ Buna göre hakikat, ampirik deneyimin aksine doğruluktan daha fazla bir anlam ifade etmektedir. Bilgi tanımı bir kez "özne-nesne terminolojisinin ötesinde özerk bir biçimde" kurulduğunda "bütün anlam -doğru, iyi, güzel- kendi içinde temellenir".¹³⁷ Bu tür "mükemmelleştirici, olumlu eleştiri" aracılığıyla sanat eseri romantikleştirilir ya da Beiser'in yorumuyla **Novalis**'in dediği gibi "mutlaklaştırılır".¹³⁸

Benjamin açısından **Kant**'ın kesinliği olumlayan yaklaşımı aslında yaşadığı çağın etkisidir. Çünkü **Kant**'ın çağında deneyim, ölçülebilir, ampirik, verili bir zamansal deneyime indirgenmiştir. **Kant** epistemolojisinin bu yönlerini esas alan Neo-Kantçılar da aynı şekilde bilginin nesnesi olarak deneyimi matematiksel ve deneysel

¹³⁴ Eiland ve Jennings, *Walter Benjamin*, 96.

¹³⁵ Eiland ve Jennings, 96.

¹³⁶ Steiner, *Walter Benjamin*, 37-38.

¹³⁷ Eiland ve Jennings, *Walter Benjamin*, 97.

¹³⁸ Beiser, *Enlightenment, Revolution, and Romanticism*, 266-67.

yöntemlerle bulabileceğini iddia etmişlerdir. Oysa **Benjamin** tam da buna karşı çıkmaktadır. Deneyimi kesinlik uğruna zamansal bir deneyime indirgemek yerine Neo-Kantçıların “metafizik” diyerek eleştirdikleri bir tür yeni deneyim kavrayışına odaklanılmalıdır. Yeni bir deneyim kavrayışı gelecekteki felsefenin meselesi olmalıdır. Peki, **Benjamin**, hayranlıkla övdüğü **Kant**’ın epistemolojisini bile tamamlayacak ve hatta aşacak yeni bir deneyim derken neyi kast ediyordu? Yeni bir deneyimden söz edilebilmesi Benjaminsci açıdan iki başlık altında mümkündür: Dil felsefesi ve sanat eleştirisi.

Gerçekten de **Benjamin**’in Bern’deki felsefe eğitimi, Erken Romantiklerle ilişkiye girmesindeki etkenlerden birisidir. 1918 yılında Bern’de yazdığı Program ile 1919 yılında tamamladığı Erken Romantiklerin sanat eleştirisini konu edinen doktora tezinin arasındaki ilişki **Benjamin**’in felsefi yönelimini gösteren cinstendir. Dil felsefesini genel olarak tarif ettiği makalesi "Kendi Başına Dil ve İnsan Dili Üzerine" (1916) [Bundan sonra sadece KBDİDÜ] ise daha çok Yahudi Mesianizmi’nin etkisinin görüldüğü bir metindir. KBDİDÜ’deki birçok tanım ve betimlemeler teolojik temellere sahiptir. Bu sebeple KBDİDÜ’ü **Benjamin**’in teolojik bakışının sunulduğu diğer bölümde ele almayı tercih ediyoruz.

Bütün bu açıklamalar ŞEÜ için ne anlama geliyor? ŞEÜ tam olarak **Benjamin**’in Romantik görüşlerinin yansıdığı bir metin değildir. Aksine Romantik vurgular kanaatimizce daha çok alt metinde görünmektedir. ŞEÜ’nün alt metni bozulmuş bir fenomen olarak hukukla, Mutlak’ın deneyimi olan adalete ulaşip ulaşamayacağımızı içermektedir. Metnin genel gidişatından tikel bir hukuk deneyiminin aslında adalete ulaşamayacağını anlıyoruz. Çünkü **Benjamin**’in kavramsallaştırmasıyla dünyevi ya da mitik hukuk bozulmuştur, bir başka deyişle ilahi

olanla, yani Mutlak'la, bağıını kopartmış bir durumdadır. Bu sebeple dünyevi hukuk adaleti tesis edemez. Adaleti tesis edecek olan ise eskatolojik ve Mesihçi vurgulara sahip olan ilahi şiddettir. Ancak böylesi bir teolojik okuma **Benjamin**'in Romantik gelenekten kopmasıyla ya da Romantik geleneğe farklı bir yorum getirmesiyle bağlantılı ele alınmamalıdır. Aksine ŞEÜ'nün içsel gerilimini anlamak için sunduğumuz Marksizm ve teoloji gibi ilişkilendirmeler de ŞEÜ'nün bu alt metnini görünür kılar. Çünkü, **Benjamin**'in gerek fragman tipi yazın geleneği gerek felsefi düşünceleri sebebiyle böyle bir metin ortaya çıkmıştır. Bu noktada ŞEÜ'nün teolojik vurgularını temellendirmeye çalışmak **Benjamin**'in kavramlarını anlamamız noktasında bize yardımcı olabilir.

C. TEOLOJİ VE BENJAMİN

Benjamin, kendi düşüncelerinin teolojide temellendiğini, teolojiyle şekillendiğini iddia eder: “Kurutma kâğıdının nasıl mürekkeple ilişkisi varsa, benim düşüncelerimin de teolojiyle ilişkisi öyledir. Ona doymuş haldedir. Ancak kurutma kâğıdı kullanmaktan kaçınıldığında, yazılmış olandan geriye de hiçbir şey kalmaz.”¹³⁹ Anlaşılacağı üzere teoloji, **Benjamin**'in çalışmaları için önemli bir durak teşkil etmektedir. Öyle ki **James Martel**'e göre **Benjamin**'in felsefesinin temel kavramları teolojik kavramlarla iç içedir. Tam da bu sebeple **Benjamin**'in teolojik

¹³⁹ Benjamin'den aktaran: Roland Boer, *Cennetin Eleştirisi: Marksizm ve Teoloji Üzerine*, çev. Melih Pekdemir (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2013), 112.

kavramlarından uzaklaştığımızda felsefesinden geriye pek bir şey kalmamaktadır.¹⁴⁰ Burada kullandığımız “teoloji” ifadesi, sadece dar anlamda ilahiyat ya da genel bir din bilimi olarak anlaşılmalıdır. **Gerhard Scholem**’e göre de **Benjamin**’le yaptığı konuşmalar sadece dar anlamda dini (*Religion*) değil dahası birçok felsefi-teolojik tartışmayı da içermektedir.¹⁴¹ Bu kavram siyasal bir içerik taşıyan ütopyacı nüveyi de içermektedir.¹⁴² Söz konusu ütopyacı nüveden kasıt **Benjamin**’in teolojik anlayışının barındırdığı Kabalacı ve Mesihçi temelden kaynaklanmaktadır. Böylesi bir yaklaşımın arka planı, yakın arkadaşı **Scholem**’in **Benjamin** hakkındaki görüşlerini okurken karşımıza çıkmaktadır.¹⁴³ O’na göre **Benjamin** “teokratik anarşist” diyebileceğimiz bir düşündürür.¹⁴⁴ Buna göre **Benjamin**, bir kurtuluş düşüncesini teolojik çerçevede ortaya koymuştur. Benzer biçimde **Löwy**’e göre **Benjamin**’in teoloji ile ilişkisi salt bir din yorumculuğu değildir.¹⁴⁵ Çünkü **Benjamin**, dini bir mesajı iletmekle yetinen ya da asıl olarak bunu amaç edinen birisi değildir. **Benjamin**’in teolojik vurguları ve kavramları politik bağlamlarla anlaşılabilir.¹⁴⁶ **Löwy**’e göre **Benjamin**’in etkilendiği söz konusu Kabalacılık ve mistik öğretisi aslında **Scholem**’in orijinal çalışmalarıyla tekrar ortaya çıkarılmış ve felsefi bir boyut kazanmıştır.¹⁴⁷ Bu felsefi boyutun temelinde Kabalacı sistemi tarih felsefesine yaklaştırma girişimi yer almaktadır.¹⁴⁸ Bu

¹⁴⁰ James R. Martel, *Divine Violence: Walter Benjamin and the Eschatology of Sovereignty*, 1. bs (Abingdon, Oxon ; N.Y: Routledge, 2011), 47.

¹⁴¹ Gershom Scholem, *Walter Benjamin: The Story of a Friendship*, çev. Harry Zohn (New York: New York Review Books, 2003), 69.

¹⁴² Michael Löwy, *Redemption and Utopia: Jewish Libertarian Thought in Central Europe* (Verso Books, 2017), 133.

¹⁴³ Michael Löwy, “Messianism in the Early Work of Gershom Scholem”, *New German Critique* 1, sy 83 (2001): 190, <https://doi.org/10.2307/827793>.

¹⁴⁴ Löwy, *Dünyayı Değiştirmek Üzerine*, 198.

¹⁴⁵ Löwy, 198.

¹⁴⁶ Löwy, “Messianism in the Early Work of Gershom Scholem”, 181.

¹⁴⁷ Löwy, 181.

¹⁴⁸ Löwy, 181.

sebeple **Benjamin**, ana akım Yahudi teolojisiyle ilgilenen bir din adamı değildir; O'nun kullandığı kavramlar daima felsefi ve politik boyutlar içermektedir. ¹⁴⁹

Bilindiği üzere **Benjamin** asimile olmuş Yahudi bir aileden geliyordu.¹⁵⁰ Holokost öncesi, **Benjamin**'in de mensubu olduğu, Alman kültüründe Yahudiler önemli bir yere sahipti.¹⁵¹ Bu sebeple **Benjamin**'in teolojik alana eklemlenmesi Hristiyanlık ya da diğer dini görüşleri ekseninde değil daha çok Yahudiliğin çeşitli yaklaşımları çerçevesinde olmuştur.¹⁵² Bununla beraber **Ömer Faruk GÖK**'e göre **Benjamin**'in Yahudi olduğu elbette söylenebilir ancak literatürde genel manada Yahudiliği aslında tartışmalıdır.¹⁵³ Çünkü O'nun inancı yukarıda da ifade ettiğimiz üzere Kabalacı mistisizmden kaynaklanmaktadır. Bir başka açıdan ŞEÜ'de bahsi geçen ve önemli bir yere sahip olan ilahi şiddet kavramı Gök'ün isabetle belirttiği üzere Yahudi mistisizminden türetilmiştir.¹⁵⁴ ŞEÜ'nün sadece kapanış sekansına damga vurmakla kalmayıp metni adeta bir tür "yorum krizine" sürükleyen ilahi şiddet kavramı politik vurgularından daha çok eskatolojik bir anlama sahiptir.¹⁵⁵ Buna karşıt olarak **Roland Boer** aslında **Benjamin**'in teolojik anlamda Hristiyanlıktan etkilendiğini iddia etmektedir.¹⁵⁶ O'na göre Kurtuluş teolojisi bilhassa Lutherci bir bağlama sahip olduğu için Benjaminci *Heilgeschichte* İsa'ya bir gönderme olarak okunmalıdır.¹⁵⁷ Ancak **Öztürk**'ün de isabetle belirttiği üzere **Benjamin**'in teolojik

¹⁴⁹ Löwy, *Dünyayı Değiştirmek Üzerine*, 190.

¹⁵⁰ Witte, *Walter Benjamin*, 11.

¹⁵¹ Löwy, *Redemption and Utopia*.

¹⁵² Susan Buck-Morss, *Görmenin Diyalektiği: Walter Benjamin ve Pasajlar Projesi*, çev. Ferit Burak Aydar (İstanbul: Metis Yayınları, 2015), 255-56.

¹⁵³ Ömer Faruk Gök, "Walter Benjamin'de 'Şiddetin Eleştirisi' ve Bunun Hukuka Yansımaları" (Yüksek Lisans, İstanbul, Galatasaray Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2014), 7.

¹⁵⁴ Gök, 85.

¹⁵⁵ Gök, 86.

¹⁵⁶ Boer, *Cennetin eleştirisi*, 141.

¹⁵⁷ Boer, 140-41.

düşüncesi Yahudilikten etkilenmiştir.¹⁵⁸ Bizim kanaatimize göre de hem tarihsel anlamda hem de çalışmalarının barındırdığı şemalar sebebiyle Yahudiliğin çeşitli figür ve yorumları **Benjamin**'in birçok çalışmasında önemli rol oynamıştır. Ancak bu etkilenme ana akım Rabbani Yahudilikten değil daha çok mistik ve tinsel Yahudi görüşlerinden –Kabalacılıktan- olmuştur.¹⁵⁹

Şunu da belirtmek gerekir ki, **Benjamin**, genel manasıyla Siyonizm görüşüyle 1912 yılında Yahudi arkadaşlarıyla çıktığı bir gezide tanışmıştır. Ancak **Witte**'ye göre, **Benjamin**'in ulusal sınırları aşan tinsel politik isteği, siyonizmin milliyetçi tavrıyla taban tabana zıttır.¹⁶⁰ Dahası **Benjamin**'in Yahudilikle kurduğu asıl ilişki heretik bir yol olan Kabalacılık üzerinden olmuştur. Bir adım geri çekilip bakacak olursak **Benjamin**'in teolojiyle ilişkisine de tıpkı yazın dünyasında olduğu gibi karmaşanın hâkim olduğunu görebiliriz. Bu sebeple O'nun terminolojisini şekillendiren birkaç kavramı netleştirmekte fayda görülmektedir.

Söz konusu kavramlar Mesianizm, Eskatoloji ve Mistisizm'dir. Mesianizm, tarihin belirli bir döneminde Mesih'in ortaya çıkmasına ve kötülüğü yenerek adil düzeni kurmasına duyulan inancı temsil etmektedir.¹⁶¹ Özellikle Yahudi inancına göre Mesih'in gelmesiyle tarih son bulacaktır.¹⁶² Çünkü inanışa göre, adaletin mutlak tecellisi olan Mesih, adil olan düzeni tesis edecektir.¹⁶³ Rabbani Yahudiliğin tersine Kabalacı Yahudilik'te Mesih çok önemli bir rol oynamaktadır. Çünkü Kabalacı

¹⁵⁸ Öztürk, "Walter Benjamin'i Politik Bir Düşünür Olarak Okumak", 15.

¹⁵⁹ Buck-Morss, *Görmenin diyalektiği*, 252-53.

¹⁶⁰ Witte, *Walter Benjamin*, 24.

¹⁶¹ David Novak, "Jewish Eschatology", içinde *The Oxford Handbook of Eschatology*, ed. Jerry Walls (New York: Oxford University Press, USA, 2010), 123.

¹⁶² Andreas Greiert, "Geschichte als Katastrophe: Zu einem theologisch-politischen Motiv bei Walter Benjamin", *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte* 64, sy 4 (2012): 364-65, <https://www.jstor.org/stable/23899017>.

¹⁶³ Greiert, 365.

düşüncenin tarihsel temeli Yahudilerin İspanya'dan sürgün edilmesine dayanmaktadır.¹⁶⁴ Bu hadise Yahudi Teolojisinde Mesih çağrısını tekrar gündeme getirmiştir. Ana akım Yahudilik görüşünün aksine Kabalacı anlayışta Mesih, sadece Tanrı'nın kesin belirlediği bir zamanda göndereceği kurtarıcı değil, dahası insanların aktif katılımıyla tarihin kapısını kapatacak bir kefaret ödeticidir.¹⁶⁵ Bu Kabalacı Mesih yaklaşımı **Löwy**'nin de belirttiği üzere **Benjamin**'in tarih felsefesiyle birebir uyumaktadır.¹⁶⁶ Mesih mutlak kurtarıcıdır ve Tanrı tarafından gönderilecektir, meğerki insanlar Tanrı'yı icbar etmesin.¹⁶⁷ Ya da **Boer**'in ifade ettiği gibi, Mesianizm, teolojinin tarih hakkındaki melankolik tonudur.¹⁶⁸

Mesianizm, eskatolojik bir inançtır. Eskatoloji teolojik çalışmaların bir alanını oluşturur. Söz konusu kelime Grek kökenli *éschatos* (son) ve *logy* (bilim) kelimelerinin birleşmesinden türetilmiştir.¹⁶⁹ Buna göre eskatoloji, dünyanın sonuna ilişkin yorum ve çalışmalarda bulunan teoloji disiplini.¹⁷⁰ Eskatolojik inanca göre insan dünyaya düşmüştür ve dünya acı çekilecek bir yerdir. Ancak bu acı ve dehşet karşısında insan kurtuluşu ummak zorundadır. Çünkü sonsuz gücün ve sevginin sahibi olan Yaratıcı yine insanı kurtaracaktır. **Jerry L. Walls**'a göre bu inanç eskatolojik sistemin temelini oluşturmaktadır.¹⁷¹ Kısaca eskatoloji, insanın dünyaya düşmesiyle başlayan acı ve dehşetin, bir gün biteceğine duyulan inanç disiplini.¹⁷² Bu sebeple

¹⁶⁴ Kürşat Demirci, *Yahudi Mistisizmi veya Kabalacılık: İnançlar ve Tarih* (İstanbul: Ayışığı Kitapları, 2015), 33.

¹⁶⁵ Demirci, 34.

¹⁶⁶ Löwy, "Messianism in the Early Work of Gershom Scholem", 181.

¹⁶⁷ Demirci, *Yahudi mistisizmi veya Kabalacılık*, 50.

¹⁶⁸ Boer, *Cennetin eleştirisi*, 113.

¹⁶⁹ Jerry L. Walls, "The Meaning and Motivation of Eschatology", içinde *The Oxford Handbook of Eschatology* (New York: Oxford University Press, USA, 2010), 4.

¹⁷⁰ Walls, 14.

¹⁷¹ Walls, 8.

¹⁷² Walls, 8.

tarihin sonuna ilişkin bir inanç içeren mesianizm, eskatolojik bir nüve barındırmaktadır.¹⁷³ Diğer yandan mistisizm genel olarak anlamın ve hakikatin ilk görüşte anlaşılır olmadığını içeren inançtır. Buna göre hakikat el altında olan bir şey değil, aksine çeşitli uğraşlar sonucu dolaylı olarak ve sadece bir kısmına ulaşılabilecek bir deneyimdir. Bu sebeple mistikler için aklın ve deneyimin görüldü yasalarını aşan çeşitli metotlar söz konusudur. Birçok dini yaklaşım da mistik yönler içermektedir. Yahudi inancının mistik yönü de Kabala denilen sistem üzerinden ilerlemiştir.¹⁷⁴ Kabala sistemi, Yahudi inancına ait eski yazılardan çeşitli anlamlar çıkarması ve bu anlamlarla Mesih'in geleceği zamanı bir başka deyişle kıyamet gününü hesaplamaya girişmesi yönünden mistiktir. **Benjamin**, Kabala yorumculuğu noktasında **Scholem**'den oldukça etkilenmiştir.¹⁷⁵ **Joseph Dan**'a göre, **Scholem**'in bilhassa **Sabatay Sevi**'nin görüşleri üzerine yaptığı çalışmalar Kabalacı görüşü tekrar gün yüzüne çıkarmakla kalmamış Yahudilikteki mistik ve mesianik yönü işaret etmiştir.¹⁷⁶

Benjamin'in yaşadığı dönemin Almanya'sında Yahudiler arasında siyonizmin yanı sıra çeşitli radikal ve anarşist politik akımlar baş gösteriyordu. **Warren S. Goldstein** bu dönemde yaşayan Yahudi düşünürleri Birinci Paylaşım Savaşı'na atıf yaparak "1914 Nesli" olarak tanımlar.¹⁷⁷ **Löwy**'e göre Yahudiler özellikle 1. Dünya Savaşı öncesi dönemde üç başlık altında değerlendirilebilir. Birinci gruba örnek olarak **Franz Rosenzweig**, **Martin Buber** ve **Gerhard Scholem** gibi dindar ve anarşist

¹⁷³ Novak, "Jewish Eschatology", 124.

¹⁷⁴ Gershom Gerhard Scholem, *Major Trends in Jewish Mysticism*, 3. bs (New York: Schocken, 1961), 241.

¹⁷⁵ Scholem, *Walter Benjamin*, 36-37.

¹⁷⁶ Joseph Dan, *Kabbalah: A Very Short Introduction* (New York: Oxford University Press, 2006), 88.

¹⁷⁷ Warren S. Goldstein, "Messianism and Marxism: Walter Benjamin and Ernst Bloch's Dialectical Theories of Secularization", *Critical Sociology* 27, sy 2 (2001): 249,

<https://doi.org/10.1177/08969205010270020501>.

Yahudiler gösterilebilir. Bunlar evrensel politik meseleler üzerine çalışmalarına ve ütopyacı düşüncelere kapılmalarına rağmen nihayetinde dinsel ve ulusal Yahudilik fikrine inanıyorlardı. **Benjamin, Rosenzweig** ve **Buber**'in kitaplarından oldukça etkilenmiştir. **Scholem** ise tanıştıkları günden itibaren hem akademik hem de gündelik yaşamında **Benjamin**'i etkilemiş bir arkadaşı, belki de en yakın dostudur. Bunu bilhassa ikili arasındaki mektup trafiğinden ve **Scholem**'in yazdığı kitaptan anlayabiliyoruz.¹⁷⁸ İkinci gruba örnek olarak **Gustav Landauer, Franz Kafka** ve **Walter Benjamin** örnek gösterilebilir. Bu anarşist grubun Yahudilik ve siyonizmle ilişkisi kopuktur ancak politik ütopyaları neredeyse tamamen –mesiyanizm gibi- dinsel kaynaklardan beslenmektedir. Üçüncü grup ise Yahudilikten dinsel anlamda tamamen kopmuş, asimile olmuş, seküler-ateist kişileri içermektedir. Bunlar **Ernst Toller, Georg Lukacs** ve **Ernst Bloch** gibi anarşist-Marksistlerdir. Ancak bununla birlikte söz konusu kişiler dinsel olarak Yahudilikten kopmalarına rağmen Yahudiliğin ütopyacı-mesiyanik vurgularını politik yazılarında konu edinmişlerdir.¹⁷⁹

Benjamin kendisinin de dahil olduğu Weimar kültürünün canlı dünyasından ve Yahudi bağlantılardan çok biçimde etkilenmiştir. Ancak O'nun Yahudiliği ortodoks bir siyonizme değil aksine heretik bir Kabala yorumculuğuna dönüşür. Yakın dostu **Scholem, Benjamin**'i “dünyevi bir alanda yalnız bırakılmış bir teolog” olarak betimliyordu.¹⁸⁰ **Scholem**'e göre **Benjamin**'in tüm Marksist ve politik çözümlenmeleri nihayetinde O'nun metafizik yorumculuğunun bir uzantısıydı.¹⁸¹ Çünkü **Benjamin, Talmud** üzerine çalışan klasik bir Yahudi yasabilimcisi ya da teolog olmasa da; Kabala

¹⁷⁸Scholem, *Walter Benjamin*.

¹⁷⁹ Löwy, *Redemption and Utopia*, 112-14.

¹⁸⁰ Gershom Scholem, *On Jews and Judaism in Crisis: Selected Essays* (New York: Schocken Books, 1976), 187.

¹⁸¹ Gershom Gerhard Scholem, *The Messianic Idea in Judaism: And Other Essays on Jewish Spirituality*, çev. M.A. Meyer (New York: Schocken Books, 1995), 13.

üzerine çalışan ve mistik bir mesianizm fikriyle bağlantısı olan “Marksist bir haham”dı.¹⁸² **Benjamin**’in apokaliptik yaklaşımı, tıpkı Yahudiliğin *Tikkun*’un da olduğu gibi, dünyanın yeniden düzene girmesini muştuluyordu.¹⁸³ Tikkun anlayışına göre dünyayı tamir etmek, şeylerin bozulan düzenini tekrar tesis etmek mümkündür.¹⁸⁴ Bu sebeple **Avi Sagi**’ye göre Kabalacı teoloji ütopyacı öz içermektedir.¹⁸⁵

Gerçekten de **Scholem**’in iddia ettiği gibi **Benjamin**’in kaleminden çıkan kelimeler bir azizin apokaliptik kehanetlerine benziyordu.¹⁸⁶ **Scholem**’e göre bunun sebebi **Benjamin**’in kaynağının tamamen teolojik olmasıyla alakalıdır.¹⁸⁷ O’na göre **Benjamin**’in dilinin mistik yapısı da buradan gelmektedir.¹⁸⁸ Öyle ki **Scholem**’e göre **Benjamin**’i eleştirenlerin birçoğunun düştüğü hata **Benjamin**’in yazılarını anlaşılmasız ve karmaşık olarak görüp bir kenara koymalarıydı.¹⁸⁹ Oysa **Benjamin**’in yazılarının yapısı vahyin otoriter tınısını taşıdığı için “anlaşılır olmak” gibi bir kaygı gütmüyordu.

Dilin anlaşılır olması ya da adların sadece iletişim için kullanılması **Benjamin**’in dilin kökeni üzerine yazdığı KBDİDÜ makalesinde ortaya koyduğu gibi saf dilin konusu değildir.¹⁹⁰ Oysa araçsal dilin anlaşılabilirliği hiçbir şeyi anlatmamasından gelir.¹⁹¹ Çünkü o düşüştüktan sonra kirlenmiş bir dildir.¹⁹² KBDİDÜ, **Benjamin**’in sadece dil felsefesine yönelik görüşlerini göstermez. Bunun yanı sıra,

¹⁸² Scholem, “Walter Benjamin ve Meleği”, 60.

¹⁸³ Scholem, *The Messianic Idea in Judaism*, 14.

¹⁸⁴ Avi Sagi, “Tikkun Olam: Between Utopian Idea and Socio-Historical Process”, içinde *Jewish Religion After Theology* (Academic Studies Press, 2009), 206, <https://doi.org/10.2307/j.ctv2175r3m.10>.

¹⁸⁵ Sagi, 214.

¹⁸⁶ Scholem, “Walter Benjamin ve Meleği”, 59.

¹⁸⁷ Scholem, *Walter Benjamin*, 69.

¹⁸⁸ Scholem, 61.

¹⁸⁹ Scholem, “Walter Benjamin ve Meleği”, 59.

¹⁹⁰ Walter Benjamin, “Kendi Başına Dil ve İnsan Dili Üzerine”, içinde *Son Bakışta Aşk*, çev. Nurdan Gürbilek (İstanbul: Metis Yayınları, 1993), 155-68.

¹⁹¹ Giorgio Agamben, “Language and History in Benjamin”, *Differentia: Review of Italian Thought* 2, sy 1 (1988): 172, <https://commons.library.stonybrook.edu/differentia/vol2/iss1/13>.

¹⁹² Benjamin, “Kendi Başına Dil ve İnsan Dili Üzerine”, 165.

O'nun erken dönem felsefesinin nasıl teolojik bir stil barındırdığını da gösterir. Bu sebeple söz konusu makaleyi incelemekte fayda gözükmektedir.

Benjamin'e göre dil, tinsel özün (*geistige Wesen*) dışavurumu olarak algılanabilir.¹⁹³ Bir fenomen olarak dil, tinsel özün görünümüdür. Bir başka açıdan her şeyin bir tinsel özü ve bir dili vardır. Ancak O'na göre dilin fonksiyonel kullanımı, yani sözcüklerin belirli şeylere tekabül etmesi dolayısıyla dilin iletişim aracı olarak tezahür etme yönü, dilin sadece bir yönüdür.¹⁹⁴ Başka deyişle tinsel öz, dil aracılığıyla iletilen değil dilde iletilen bir şeydir.¹⁹⁵ **Benjamin**'e göre dilin burjuvaca kullanımı tinsel özün anlaşılmasını engeller. Dilin burjuvaca kullanımı O'nun için dilin sadece iletişim aracı olarak kullanılması anlamına gelmektedir.¹⁹⁶ Söz gelimi bu tip bir düşünüş tarzı sözcükleri belirli nesnelere eşler, adlandırır ve bu adlar aracılığıyla insanlar arası iletişim kurulduğunu varsayar.¹⁹⁷ Oysa **Benjamin**'in olumladığı düşünüş biçiminde şeylerin adları, tinsel özün Tanrı'ya iletimini sağlar.¹⁹⁸ Bu sebeple, **Benjamin** açısından, şeylerin adları kendi başına dilin oluşumunu belirlemektedir.¹⁹⁹ Çünkü şeylerin özel adları konulmuştur: **Benjamin**'in Kitabı Mukaddes'e yaptığı atıfta olduğu gibi, Adem, şeylerin adını ne koyduysa o oldu, şeyler adla varlığa geldiler.²⁰⁰ Cennetteki saf dilde, neyin iyi neyin kötü olduğu bilgisi yer almaz. Ancak ilk günahla birlikte, Adem ve Havva cennetten dünyaya düşmüş ve iyinin-kötünün bilgisini dolayısıyla şeylerin adlarını keşfetmişlerdir.²⁰¹ Şeylerin adlarının keşfi dilleri

¹⁹³ Benjamin, 155.

¹⁹⁴ Benjamin, 155.

¹⁹⁵ Benjamin, 156.

¹⁹⁶ Steiner, *Walter Benjamin*, 44.

¹⁹⁷ Benjamin, "Kendi Başına Dil ve İnsan Dili Üzerine", 158.

¹⁹⁸ Benjamin, 158.

¹⁹⁹ Benjamin, 158.

²⁰⁰ Benjamin, 158.

²⁰¹ Benjamin, 160.

çoğaltmıştır. Çünkü dünyaya düşen insan şeylere verilen birçok isimde genel soyutlayıcı kavramlara, terimlere başvurmuştur. Kavramsal düşünüş, her şeyi olduğu gibi özel, özünde anlamlı bir şey olarak değil, onu yabancı ve diğer şeylerle paylaştığı özellikler nedeniyle araçsal açıdan anlamlı olarak yorumlayarak şeylerin doğasını çözmeye çalışır.²⁰² Ancak saf dil farklıdır. Saf dil, araçsal dil değildir. Oysa bozulmuş dil yargılayıcıdır: “İlk günahla birlikte adın dolaysızlığının bozulmasına karşılık artık kendi başına saadet içinde varolmayan yeni bir dolaysızlık, yargının büyüğü ortaya çıkmıştır.”²⁰³

Benjamin’in şemasında saf dil dolaysız (*immediate*) yapıdadır. Yani herhangi bir iletişimsel amaç düzleminde yer almaz. Saf dil kendinde bir tinsel öz taşır. Çünkü onun araçsal bir kullanımı söz konusu değildir. Bu dolaysızlığın ilk günahla bozulmasıyla şeyleri yargılamanın, şeyler hakkında hüküm vermenin dönemi başlamıştır. **Lacoue-Labarthe**’in belirttiği üzere:

““Saf dil”, bir iletişim aracı olmadığı için, Tekvin’de dünyayı yaratan ve adlandıran Tanrı kelamı gibi (veya, örneğin Hölderlin’de, cennetin diline erişmeye çalışan en yüksek şiirin dili gibi) bir dil olabilir: Saf dil, tamamen geçirimsiz bir dildir”²⁰⁴

Scholem’in görüşlerinin tersine **Benjamin**’in belirli bir dil felsefesi oluşturduğunu söylemek mümkün gözükmemektedir. Çünkü **Benjamin**’in dil felsefesine dair yazdığı metinlerin hem içeriği hem de yazıldığı dönemin bağlamı birbiriyle uyumsuzdur. Diğer taraftan **Benjamin**’in aslında yaşadığı dönemde

²⁰² Rush, “Jena Romanticism and Benjamin’s Critical Epistemology”, 129.

²⁰³ Benjamin, “Kendi Başına Dil ve İnsan Dili Üzerine”, 165.

²⁰⁴ Lacoue-Labarthe, “Introduction to Walter Benjamin’s The Concept Of Art Criticism in German Romanticism”, 14.

yayımlamak istemediği KBDİDÜ'nün karmaşık mistik dili sabit bir "dil felsefesi"nden bahsetmemizi de zorlaştırmaktadır. Ancak **Lacoue-Labarthe**'e göre bu dil anlayışı **Benjamin**'in erken dönemde edindiği kendi yazma pratiğinin temelidir.²⁰⁵ Buna örnek olarak **Benjamin**'in **Martin Buber**'e yazdığı mektubu gösterebiliriz. Söz konusu mektup hem **Benjamin**'in özel olarak dil felsefesi hakkındaki görüşlerini gösterirken hem de onun karmaşık yazım tekniğinin nasıl temellendiğini de göstermektedir:

"(araçsal bakış) ...dili... salt araca indirger; yazmayı, kaynağı kendi içinde değil, söze ve ifadeye dökülebilen güdülerde yatan sefil ve aciz bir eylem olarak görür... Etkisi her ne olursa olsun, ister şiirsel, ister kâhince, isterse nesnel, ben edebiyatı [**Benjamin** burada Alm. *Dichtung* kelimesini kullanır ve genel olarak eleştirel yazma eylemini kast eder. M.O] genel olarak sadece büyülü, yani araçlaştırılmaz [unmediatable] olarak kavrayabiliyorum. ... Aynı zamanda hem nesnel hem de hat safhada politik bir üslup ve yazma biçiminden anladığım şu: sözden esirgenmiş olana götürmek..."²⁰⁶

Bu mektubunda açıkça görüldüğü üzere **Benjamin** "dil burjuvaca kullanımı" olarak adlandırdığı araçsal dil anlayışına karşı çıkmaktadır. Burjuva dil görüşüne göre, iletişim amacı için şeyler ve adlar arasında bir uzlaşma sağlanmıştır.²⁰⁷ Oysa **Benjamin** buna karşı çıkmaktadır. Şeyler ve adlar arasında uzlaşma söz konusu değildir. Bunun yanı sıra **Benjamin**, saf dilin dolaysızlığını olumlar. Eğer eleştirel yazma eyleminden bahsedecek olursak bunun ancak dilden esirgenmiş olanla mümkün olacağını belirtir. **Rush**'a göre **Benjamin**'in bilhassa KBDİDÜ'deki dil felsefesini

²⁰⁵ Lacoue-Labarthe, 13.

²⁰⁶ Lacoue-Labarthe, 12.

²⁰⁷ Agamben, "Language and History in Benjamin", 172.

etkileyen kişilerin başında **J.G. Hamann** gelmektedir.²⁰⁸ **Benjamin, Hamann**'ı onaylar biçimde O'ndan alıntılar kullanır.²⁰⁹ Hem **Benjamin** hem de **Hamann** her nesnenin ya da şeyin özel bir adı olduğu ve bunların Tanrı'dan kaynaklanan tinsel bir öz taşıdığı konusunda benzer düşünmektedirler.²¹⁰

Kısaca, **Benjamin**'in teolojik yüzü iki açıdan kendisini gösterir: Dil felsefesi ve Kabalacılık. **Benjamin**, KBDİDÜ adlı yazısında kendi dil felsefesinin teolojik kaynaklara başvurarak açıklar. Burjuva dil teorisinin araçsal dil kullanımının aksine şeyler ve onların adları arasındaki ilişkinin rastlantısal bir uzlaşım olmadığını belirtir. O'na göre bu durum İlk Günah'ın bir sonucudur. Asıl işaret ettiği dil, cennetin safi bozulmamış dilidir. Diğer taraftan **Benjamin**'in Kabalacı tarafı, teolojik ayağının ikinci kısmını oluşturur. Mesih, mutlak adalet ve tarihin sonu gibi kavramlar bu çerçevede söz konusu edilir.

Benjamin'in teoloji ile olan ilişkisini kısaca betimledikten sonra söz konusu ilişkinin ŞEÜ için ne anlam ifade ettiğini açıklamak gerekmektedir. **Öztürk**'ün ortaya koyduğu gibi **Benjamin**'in teolojiyle ilişkisinin görüldüğü önemli metinlerden birisi de bu çalışmanın merkezinde yer alan ŞEÜ'dür.²¹¹ Ancak ŞEÜ, direkt olarak **Benjamin**'in teolojik ifadeleri faş ettiği bir sunumdan ziyade bir tür “teolojik kapanış” olarak adlandıracağımız yapıda kaleme alınmıştır. Söz konusu “teolojik kapanış” ifadesi, ŞEÜ'nün hukuk felsefesi üzerine bir tartışma gönderken teolojik bir yola saparak nihayete ermesini tanımlamaktadır. Bir başka deyişle, **Benjamin**, seküler

²⁰⁸ Fred Rush, “Jena Romantizmi ve Benjamin'in Eleştirel Epistemolojisi”, içinde *Sanatta ve Edebiyatta Eleştiri: Alman Romantizminde Sanat Eleştirisi Kavramı*, çev. Elçin Gen (İstanbul: İletişim Yayınları, 2010), 43.

²⁰⁹ Steiner, *Walter Benjamin*, 42-43.

²¹⁰ Rush, “Jena Romantizmi ve Benjamin'in Eleştirel Epistemolojisi”, 43.

²¹¹ Öztürk, “Walter Benjamin'i Politik Bir Düşünür Olarak Okumak”, 77.

kavramları seferber ederek ortaya koyduğu çalışmasını, cevapsız bir soruya cevap verircesine, teolojik vurgularla çözüme ulaştırır. Örneğin, pozitif hukuk ve doğal hukukun adaletle olan ilişkisi ya da hukukun kurucu ya da koruyucu yapısı hakkındaki söz konusu yazıda sonlara doğru Korah kabilesi, kefareti, On Emir ve elbette ilahi şiddet ya da mutlak adalet dediği bir tür Mesihanik olay gibi teolojik kavramlar kendini göstermektedir.²¹²

Boer'e göre, **Benjamin**'de gördüğümüz teolojik vurguların aslında teolojik olmadığı bir tür alegorik anlama sahip olduğunu anlamına gelmektedir.²¹³ O'na göre teolojinin gerçek içeriğinin uygulanması ya da ortaya konulması ancak ve ancak bir dolayım vasıtasıyla, örneğin alegori vasıtasıyla mümkündür.²¹⁴ Bu durum ise teolojinin bir yöntem olarak kullanılmasıdır.²¹⁵ **Boer**'in yanı sıra birçok **Benjamin** yorumcusu arasında, ki bu yorumculara **Scholem** de dahildir, tartışma söz konusudur. Bu tartışma, **Benjamin**'in yazılarındaki teolojik göndermelerin nasıl yorumlanacağı ya da bir başka deyişle bu göndermelerin ne anlama geleceği üzerinedir. **Öztürk**'ün belirttiği üzere aslında bu durum tam da "Benjaminici gerilim" denilen şeyi oluşturmaktadır. Söz konusu gerilim

"**Benjamin**'in eserlerinin genel olarak teoloji ile seküler düşünce, özel olarak da Yahudi teolojisi ile Marksizm arasındaki bir "kesişim noktasında" yer almasının sonucudur. Nitekim **Benjamin**, bazen aynı dönemde yazdığı farklı eserlerinde bazen

²¹² Benjamin, "Şiddetin Eleştirisi Üzerine", 28-42.

²¹³ Boer, *Cennetin eleştirisi*, 113.

²¹⁴ Boer, 113.

²¹⁵ Boer, 113.

de aynı eserlerinde hem teolojik hem de seküler kavram ve nosyonlara birlikte başvurmaktan vazgeçmemiştir.”²¹⁶

Bir başka açıdan **Matthias Fritsch**'e göre de **Benjamin**, Yahudi teolojisinin dilini, Marksist vurguların yeniden düzenlenmesi için kullanmıştır. ²¹⁷ Çünkü O'na göre **Benjamin**, dini mesajın belirli bir politik, sosyal bir bağlama oturtulmasını amaçlamaktadır.²¹⁸ Benzer biçimde **Buck-Morss**'a göre Yahudi Mesianizmi içerik olarak Marksizmin vurgularıyla benzeşen politik ve sosyal mesajlarla doludur.²¹⁹ Bu sebeple **Benjamin**'in dayandığı teolojik esasların Marksizm'e tercümesi aslında çok kolaydır.²²⁰ Burada hareketle şu söylenebilir ki aslında **Benjamin**'in stili teolojik olanda seküler bir eski halin iadesini (*restitutio in integrum*) göstermektedir.²²¹ Bu sebeple son tahlilde ŞEÜ'nün teolojik kavramlarının sadece dini göndermeler olmadığını, bunların daha çok ŞEÜ'nün alt metnindeki politik vurgulara hizmet ettiğini iddia ediyoruz. Bunu söylememizi sağlayan şey, **Benjamin**'in teolojik kaynaklarıyla öne sürdüğü politik iddialarının arasındaki temel benzerliktir. Bir başka deyişle Mesianizmin Marksizm'le olan içsel bağıdır.

Marksizm'in teolojiyle olan söz konusu ilişkisi **Benjamin**'in düşünsel arka planındaki bir başka önemli ayağı oluşturmaktadır. Bu sebeple **Benjamin**'in Marksizm'le ilişkilenebilmesinin ortaya konulması önem teşkil etmektedir. Başka sözcüklerle ifade edecek olursak, Benjaminici gerilimin diğer ucu olan politikanın, spesifik olarak Marksizm'in **Benjamin**'in yazılarındaki etkisinin ortaya konulması

²¹⁶ Öztürk, “Walter Benjamin’i Politik Bir Düşünür Olarak Okumak”, 4-5.

²¹⁷ Matthias Fritsch, *The Promise of Memory: History And Politics in Marx, Benjamin, And Derrida* (Albany: State University of New York Press, 2006), 42.

²¹⁸ Fritsch, 42.

²¹⁹ Buck-Morss, *Görmenin diyalektiği*, 255.

²²⁰ Buck-Morss, 255.

²²¹ Löwy, *Dünyayı Değiştirmek Üzerine*, 200.

gerekmektedir. Bunun sayesinde ŞEÜ'nün işaret ettiği noktalar daha net bir şekilde anlaşılabilir.



D. MARKSİZM VE BENJAMİN

“Tarihsel maddecilik” adlı kukla daima kazanacaktır. ...yeter ki teolojiyi hizmetine alsın.”²²²

Benjamin, ölümünden önce kaleme aldığı son eserinde teoloji ve politika arasındaki bağlantıyı kurarak işe başlıyordu. Bu çabanın rastgele bir gönderme olmadığını aksine **Benjamin**'in çalışmalarında önemli bir noktaya karşılık geldiğini

²²² Walter Benjamin, “Tarih Üzerine Tezler”, içinde *Son Bakışta Aşk*, çev. Nurdan Gürbilek (İstanbul: Metis Yayınları, 1993), 37.

belirtmiştik. Bir **Benjamin** sunumu ortaya koyabilmek için politika ve teoloji arasındaki ilişkinin açıklanması bir açıdan kolaydır. Örneğin **Ernst Bloch**'un görüşüne göre, teoloji olarak Mesianizmin, her devrimci hareketin özünde olduğu ve bunun Marksizm'in yani politikanın esas mesajlarında içerildiğini öne sürebiliriz.²²³ Benzer biçimde **Goldstein**'in yorumuna göre **Benjamin**, Marksizm'i Mesianizmin sekülerize versiyonu olarak görüyordu.²²⁴ **Benjamin** için Marksizm'in sınıfsız toplum tasavvuru Mesianik zamanın sekülerize haliydi.²²⁵ Ancak diğer taraftan **Benjamin**'in yazılarındaki politika ve teoloji arasındaki ilişkiyi başka şekilde yorumlayanlar da mevcuttur. Goldstein'e göre **Jürgen Habermas**, **Rolf Tiedermann**, **Richard Wolin** gibi yorumcular açısından Marksizm ve Mesianizm son tahlilde uzlaşmaz perspektiflerdir.²²⁶ Çünkü **Wolin**'in belirttiği üzere “**Benjamin**'in geleneksel eğilimi ile Marksist politika tamamen birbirine zıttı.”²²⁷ Kaldı ki **Wolin**'e göre **Benjamin**'in bilhassa ölümünden önceki 15 yılda yazdığı metinlerindeki anıştırmalar teorik anlamda Marksist denilebilecek şeyler değildir. Bunlar daha çok Marksizm'le flört etme olarak değerlendirebilecek ya da deneysel denilebilecek çalışmalardır.²²⁸

Buna karşın **Löwy**, **Susan Buck-Morss** ve **Irving Wohlfahrt** gibi yazarlara göre tam aksine **Benjamin** yazılarında Mesianik ve Marksist figürler uzlaşır gözükmektedir.²²⁹ **Löwy**'e göre **Benjamin**'in zihni Romantizmin tarih anlayışından,

²²³ Ernst Bloch, *Hıristiyanlıktaki Ateizm: Exodus'un ve Krallığın Dini*, çev. Veysel Atayman (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2013), 390.

²²⁴ Goldstein, “Messianism and Marxism”, 248.

²²⁵ Goldstein, 247.

²²⁶ Goldstein, 247.

²²⁷ Richard Wolin, “From Messianism to Materialism: The Later Aesthetics of Walter Benjamin”, *New German Critique*, sy 22 (1981): 84, <https://doi.org/10.2307/487865>.

²²⁸ Richard Wolin, *Walter Benjamin: An Aesthetic of Redemption* (California: University of California Press, 1994), 108.

²²⁹ Goldstein, “Messianism and Marxism”, 249.

Hölderlin şiirine; Yahudi Kabalacılığından Mesiyaniğe politikaya geniş bir spektrumu içinde barındıran kültürel imbidir.²³⁰ **Benjamin**'in entelektüel yaşamı, Marksizm'in Avrupa'da ve bilhassa Almanya'da çok etkili olduğu dönemle kesişmektedir. 20. YY. başındaki Bolşevik Devrimi, başarısız Alman Devrimi gibi çeşitli komünist deneyimler **Benjamin**'in hayatının önemli bir kesimine denk gelmektedir. Bununla ilişkili biçimde **Terry Eagleton**'a göre **Benjamin**, Marksist siyasal mücadelelerin sosyal-demokrasi, Stalinizm ve burjuva tarafından boğdurulduğu, kasvetli bir dönemin aydınıdır.²³¹ Yaşadığı çevreden etkilenme yoluyla sadece güncelin ruhuna ve çekiciliğine kapılan bir "Marksist Benjamin" betimlemesi yapmak mümkün gözükmemektedir. Diğer taraftan **Löwy**'e göre aslında 1920'lerin başında **Benjamin** ne Alman Devrimi'nden ne de Bolşevik Devrimi'nden etkilenmiştir. Çünkü O'nun düşüncesi "yoksul diktatörlüğü" olarak nitelendirdiği Sovyet komünist deneyimine oldukça uzak düşmektedir.²³² Kaldı ki **Löwy**'e göre aslında **Benjamin**'in düşüncesi neo-romantik kökü sebebiyle ütopyacı ve anarşist-teolojik olarak gözükmemektedir.²³³ Benzer biçimde **Wolin**'e göre **Benjamin**'in biyografisine bakacak olursak tinsel romantik, anarşist ve son olarak Marksizmle flört eden bir yazarla karşılaşırız.²³⁴ Ancak başka açıdan **David S. Ferris**'e göre **Fredric Jameson**, **Benjamin**'e bilindik anlamda bir "Marksist" sıfatı yakıştırmakta zorlanmaktadır.²³⁵ Buna göre, **Benjamin**'i estetik eleştiriden politik olana getiren şey tarihsel ve sosyal belirlenimdir.²³⁶

²³⁰ Löwy, *Dünyayı Değiştirmek Üzerine*, 197.

²³¹ Terry Eagleton, *Walter Benjamin ya da Bir Devrimci Eleştiriye Doğru*, çev. Ferit Burak Aydar (İstanbul: Agora Kitaplığı, 2013), 270-71, <https://www.kitapyurdu.com/kitap/walter-benjamin-ya-da-bir-devrimci-elestiriye-dogru/316908.html>.

²³² Löwy, *Dünyayı Değiştirmek Üzerine*, 198.

²³³ Löwy, 199.

²³⁴ Wolin, "From Messianism to Materialism", 87.

²³⁵ David S. Ferris, *The Cambridge Introduction to Walter Benjamin* (New York: Cambridge University Press, 2008), 140.

²³⁶ Ferris, 140.

Benjamin'in Mesianizm formuna bürünmüş teoloji içerikli yazılarını ya da oyuncaklar üzerine denemelerle neredeyse obsesiflik derecesine varan nesne üzerine eğilme tutkusunu Marksist olanla bağdaştırmak **Jameson**'un ideoloji ve kurgu arasında kurduğu ilişki sebebiyle zor görünmektedir.²³⁷ **Jameson**, buna mukabil **Benjamin**'in Barok ve alegori üzerine yorumlarını ciddi anlamda Marksist eleştiri olarak ele almaktadır.²³⁸

Bütün bunlara karşın, **Benjamin**'in düşüncelerinde önemli uğraklardan birisini Marksizm kısmı oluşturmaktadır. Öyle ki **Benjamin** genel olarak eleştirel Marksist ya da Frankfurt Okulu mensubu olarak değerlendirilmektedir. Fakat **Benjamin**'in "Marksist" olarak değerlendirilen eserleri görece geç dönem eserleridir. Literatürde **Benjamin** hakkında varılan nadir uzlaşma noktalarından birisi O'nun Marksizm'e yöneliminin esas olarak 1924'ten itibaren olduğudur.²³⁹ Bu noktada bilhassa iki olay **Benjamin**'in Marksizm'e yönelmesinde önemli rol oynamıştır. Bu olayların ikisi de 1924 yılında **Benjamin**'in Capri'de kaldığı dönemde gerçekleşmiştir. Birincisi, daha önceden tanıştığı ve oldukça etkisinde kaldığı **Bloch**'un tavsiyesiyle **Georg Lukacs**'ın *Tarih ve Sınıf Bilinci* adlı olağanüstü kitabını okumasıdır.²⁴⁰ Kitap **Benjamin**'i oldukça şaşırtmıştır, öyle ki **Scholem**'e yazdığı 16 Eylül 1924 tarihli mektupta söz konusu kitabı okurken adeta kendi düşüncelerinin yankılandığını belirtir.²⁴¹ **Benjamin**'e göre **Lukacs**'ın komünizmdeki teori ve pratik arasındaki ilişkiye dair getirdiği özgün doğal açıklama, yani teoriye ilişkin kavrayışın pratiğe dayanması iddiası çok çarpıcıdır.²⁴² **Leslie**'ye göre benzer biçimde **Benjamin**, **Lukacs**'ın siyasi

²³⁷ Ferris, 141.

²³⁸ Benjamin, Scholem, ve Adorno, *The Correspondence of Walter Benjamin, 1910-1940*, 242-44.

²³⁹ Ferris, *The Cambridge Introduction to Walter Benjamin*, 26.

²⁴⁰ Eiland ve Jennings, *Walter Benjamin*, 127.

²⁴¹ Benjamin, Scholem, ve Adorno, *The Correspondence of Walter Benjamin, 1910-1940*, 248.

²⁴² Benjamin, Scholem, ve Adorno, 248.

praksisi komünizmin bağlayıcı konuma getirmesinden oldukça etkilenmiştir.²⁴³ **Witte**'ye göre **Lukacs**'ın kitabını **Benjamin** için çekici kılan bir diğer nokta ise piyasa ekonomisi odaklı Avrupa burjuva toplumunun çelişkilerine dair vurgularındır.²⁴⁴ **Eiland & Jennings**'e göre bu etkilenme **Benjamin**'in Doçentlik Tezi'nde [Trauerspiel] kendini göstermiştir, çünkü **Lukacs**'ın kitabının bilhassa "Şeyleşme ve Proletaryanın Bilinci" bölümüne dair kavramlar **Benjamin**'in ilgili tezinde görülmektedir.²⁴⁵ **Benjamin**'in Marksizm'e yönelmesinde çok büyük rol oynayan ikinci etken ise yine **Scholem**'e yazdığı 1924 tarihli mektuptan anlaşılacağı üzere **Asja Lacis** ile tanışmasıdır.²⁴⁶ **Benjamin, Lacis**'i "Rıgalı bir Rus devrimci, tanıdığım en mükemmel kadınlardan biri" olarak tarif ediyordu.²⁴⁷ **Benjamin** O'ndan sadece kişisel şeyler değil, radikal bir komünizmin detaylarını da öğreniyordu.²⁴⁸ **Öztürk**'ün **Bloch**'tan alıntıladığı üzere, **Lacis, Benjamin**'e "düşüncenin Marksist mahiyetini aşılacak biçimde" tesir ediyordu.²⁴⁹ Yine **Öztürk**'ün belirttiği gibi, **Benjamin**'in Filistin'e gitme niyetinin olduğu bir dönemde fikrini değiştirmesinde **Lacis**'in –dolaylı da olsa- etkisi olduğunu görebiliyoruz.²⁵⁰ Bununla birlikte 1926 yılında **Benjamin**'in Moskova ziyaretini gerçekleştirip orada "gerçek" bir komünist devleti gözlemlemesi **Lacis** sayesinde olmuştur.²⁵¹ **Lacis**'in yaklaşımına göre, **Benjamin**'in pusulasını Kudüs'ten Moskova'ya çeviren bizzat kendisiydi.²⁵² Fakat **Öztürk**'ün isabetle ortaya koyduğu üzere, **Benjamin**'in bilhassa Weimar'ın içine düştüğü ekonomik ve siyasi

²⁴³ Leslie, *Walter Benjamin Hakkında Her Şey*, 66.

²⁴⁴ Witte, *Walter Benjamin*, 65.

²⁴⁵ Eiland ve Jennings, *Walter Benjamin*, 207.

²⁴⁶ Benjamin, Scholem, ve Adorno, *The Correspondence of Walter Benjamin, 1910-1940*, 245.

²⁴⁷ Benjamin, Scholem, ve Adorno, 245.

²⁴⁸ Witte, *Walter Benjamin*, 65.

²⁴⁹ Öztürk, "Walter Benjamin'i Politik Bir Düşünür Olarak Okumak", 115.

²⁵⁰ Öztürk, 117.

²⁵¹ Ferris, *The Cambridge Introduction to Walter Benjamin*, 74.

²⁵² Öztürk, "Walter Benjamin'i Politik Bir Düşünür Olarak Okumak", 117.

krizden etkilenmesinin, ilaveten diğer Marksistler'in etkisinde kalmasının Marksizm'e yönelmesinde daha etkili olduğu gözükmektedir.²⁵³ Diğer taraftan yine **Scholem**'in yazdıklarına bakacak olursak **Lacis, Benjamin**'i hem Marksizm'e "bulaştırın" kötü biriydi; hem de O'nun Filistin'e gelmemesinin asıl sebebiydi.²⁵⁴ **Scholem**'e göre **Lacis, Benjamin** ile aralarına soğukluk girmesine sebep olmuştu.²⁵⁵

Witte'ye göre 1924 yılından itibaren **Benjamin**'in yazılarında büyük değişiklikler görülmektedir.²⁵⁶ **Benjamin**, erken dönem yazılarındaki mistik ve kapalı teknikten, politik meseleler üzerine eğilen bir diyalektik materyaliste doğru bir dönüşüm yaşamıştır.²⁵⁷ **Ferris**'in ve **Witte**'nin vurguladığı üzere **Benjamin**'deki bu değişimi en açık biçimde 1928 yılında kitap olarak yayımlanan *Tek Yönlü Yol* [*Einbahnstraße*] adlı eserinde görmekteyiz.²⁵⁸ Söz konusu eser, 1923 ve 1926 yılları arasında **Benjamin**'in çeşitli dergi ve gazetelerde yayımlanmış denemelerinden oluşmaktadır.²⁵⁹ İmaj ve düşünce kolajlarından oluşan fragmanlar biçiminde yazılmış söz konusu çeşitli denemeler Çin işi antikalardan enflasyona, idam cezasından hırdavata hülasa kenarda köşede kalmış birçok konuyu içermektedir. Alakasız konular sanki birbirine monte edilmiş gibidir. Böylesi bir yazma biçimi **Benjamin**'in Pasajlar projesinde yapmak istediği şeyin habercisi olarak görülebilir. Çünkü burjuva şehir yaşantısındaki enflasyonun Kurfürstendamm'daki zenginlerin idam cezası hakkındaki iflah olmaz düşünceleriyle bağı kurulabilir.²⁶⁰ Diğer taraftan **Eiland&Jennings**'e göre

²⁵³ Öztürk, 116-17.

²⁵⁴ Scholem, *Walter Benjamin*, 156.

²⁵⁵ Scholem, 198.

²⁵⁶ Witte, *Walter Benjamin*, 77.

²⁵⁷ Witte, 77.

²⁵⁸ Ferris, *The Cambridge Introduction to Walter Benjamin*, 76.

²⁵⁹ Walter Benjamin, "Tek Yönlü Yol", içinde *Son Bakışta Aşk*, çev. Nurdan Gürbilek (İstanbul: Metis Yayınları, 1993), 48-71.

²⁶⁰ Benjamin, 58.

daha sonraki düşüncesindeki temel bir konunun ana hatları *Tek Yönlü Yol*'da önceden fark edilebilir: Toplumsal değişimin fiilen elde edilen koşulların bilincine yükseltilmesine dayandırılması gerektiği inancı.²⁶¹ **Eiland&Jennings**'e göre **Benjamin**, bu koşulların şu anda yalnızca çarpıtılmış, örtülü biçimde erişilebilir olduğuna ikna olmuştu.²⁶²

Adorno'ya göre **Benjamin**'in fragman tipi yazı tarzı ve söz konusu çalışmanın montaja benzer biçimi şu terimlerle özetlenebilir: "Tek Yönlü Yol'un fragmanları. . . Kavramsal düşünceyi, onların gizemli biçimlerinden şoka uğratmaktan ve böylece düşünceyi harekete geçirmekten daha fazla kontrol etmek nafi'dir."²⁶³ Bir başka açıdan **Wolin**'e göre söz konusu eserin ortaya koyduğu en önemli şey **Benjamin**'in gündelik yaşam hakkındaki "mikrolojik düşünme" kabiliyetiydi.²⁶⁴ **Benjamin**'in yönteminde, yaşamın tikel parçaları (*partikulare Teile des Lebens*) evrenselin görünür kılınacağı bir patlama anına kadar sıkıştırılır.²⁶⁵ Burada bir şeyi belirtmekte fayda görüyoruz. **Benjamin**'in, Erken Romantikler'in Mutlak hakkındaki düşüncelerini ve **Leibniz**'in monad teorisini benimsediğini yukarıda belirtmiştik. Bir başka açıdan **Wolin**'in ortaya koyduğu üzere yaşamın tikel parçalarının yani gündelik yaşama dair perspektiflerin bütüne giden genel bir teorik çerçeve oluşturabileceği söylenebilir. Şöyle ki tıpkı Romantiklerin belirttiği üzere Mutlak ele geçirebileceğimiz (*ergreifen*) bir şey değildir; ancak tikel perspektifler sayesinde Mutlakı seyredebiliriz (*schauen*). **Benjamin** benzer biçimde, *Tek Yönlü Yol*'da burjuva yaşamını ve meta endüstrisini mikrolojik düşünme yöntemiyle gündelik yaşamın parçalarından, tikel

²⁶¹ Eiland ve Jennings, *Walter Benjamin*, 182.

²⁶² Eiland ve Jennings, 182.

²⁶³ Ferris, *The Cambridge Introduction to Walter Benjamin*, 76.

²⁶⁴ Wolin, "From Messianism to Materialism", 93.

²⁶⁵ Wolin, 93.

perspektiflerden hareket ederek betimliyordu. Bunun **Benjamin**'in epistemolojisinde parça-bütün ilişkisi dediğimiz şeye tekabül ettiğini söyleyebiliriz: Tikel, parçalı ve gündelik perspektiflerden Mutlak, tarihsel ve evrensel olana geçişin teorisi.

Yine **Wolin**'in açısından *Tek Yönlü Yol*, burjuva sınıfının ikiyüzlülüğüne ve yozlaşmasına, ekonomik yaşamı feci şekilde kötü yönetmesine, tüm kişisel, duygusal düşünceleri kendi çıkarlarını maksimize etmeye yönelik bencil ideolojiye feda etmesine karşı cepheden bir saldırıyı temsil etmektedir.²⁶⁶ *Tek Yönlü Yol*'da yer alan “Yangın Alarmı” denemesi ise **Benjamin**'in açıktan “sınıf savaşı” üzerine bir tartışma yürüttüğü Marksist fragmanlarından biridir.²⁶⁷ O'na göre sınıf savaşını kimin kazanacağı ya da kimin kaybedeceğine yönelik bir sorgulama aslında olguları romantikleştirmek ve bulandırmaktır. Çünkü bu gâlip-mağlup ikiliğinin ötesinde burjuvazi iç çelişkileri sebebiyle kendi sonunu hazırlayacaktır.²⁶⁸ Ancak **Benjamin**'in işaret ettiği asıl önemli nokta burjuvazinin sonunun proletarya aracılığıyla mı getirileceğidir.²⁶⁹ **Benjamin**'in bu yaklaşımını, devrimi ya da kurtuluşu determinist, evrimci bir süreç sonucunda zorunluluk olarak gören 2. Enternasyonal'in ekonomizmine karşıt olarak değerlendirebiliriz. Bununla bağlantılı olarak **Löwy**'e göre **Benjamin**, böyle bir ekonomizme yani beklenen devrimi tarihin yasalarının belirlediği görüşüne karşı çıkıyordu.²⁷⁰

Eiland&Jennings'e göre **Benjamin**'in çalışmasında daha açık bir şekilde Marksist bir eğilimin ortaya çıktığını 1929 yılında görebiliriz.²⁷¹ Bu yıllar

²⁶⁶ Wolin, 94.

²⁶⁷ Benjamin, “Tek Yönlü Yol”, 66.

²⁶⁸ Benjamin, 67.

²⁶⁹ Benjamin, 67.

²⁷⁰ Benjamin, 66-67.

²⁷¹ Eiland ve Jennings, *Walter Benjamin*, 320.

Benjamin'in **Brecht** etkisinde daha çok medya ve materyalist sanat teorisi üzerine yazılar yazdığı bir dönemdir. **Witte**'ye göre **Benjamin**'in bu dönemdeki yazıları genel olarak Brecht'in sanat anlayışını yansıtan temaları barındırmaktadır.²⁷² **Arendt**'e göre **Benjamin**'in **Brecht**'le bir yakınlık kurması aslında onun için sıra dışı bir önem arz ediyordu.²⁷³ Çünkü bu sayede **Benjamin**, edebiyat eleştirmeni kimliğini **Brecht**'in burjuva sanatı üzerine düşünceleriyle birleştirerek başka bir boyuta ulaştırmıştır.²⁷⁴ **Benjamin**'in **Brecht** etkisinde yazdığı eserlere “Üretici Olarak Yazar” ve “Tekniğin Olanaklarıyla Yeniden Üretilbildiği Çağda Sanat Yapıtı” örnek olarak gösterilebilir. Brecht'in epik tiyatrosu, montaj ve yeni teknik hakkındaki düşünceleri **Benjamin** açısından estetiğin politikleştirilmesi olarak tanımladığı duruşa tekabül etmektedir. Çünkü **Benjamin** açısından tekniğin yeni imkânlarını kullanmak, kitleleri harekete geçirecek devrimci moment anlamına da gelmektedir. Bir başka deyişle, yeni iletişim tekniklerinin bir açıdan kitlelerin özgürleşmesini sağlayacağını söyleyebiliriz. Sanat yapıtlarının biricikliğini kaybettiği modern kitle üretimi zamanında teknik, ancak kitlelerin özgürleştirilmesi için politikleştirilmelidir. Bunun aksine faşizmin en büyük özelliklerinden birisi politikayı estetikleştirmesidir. Bir başka deyişle iktidarın, halktan koparılmış bir tinsel ideolojiyi sermayenin ve ulusal gücün lehine harekete geçirmesidir. Buna karşın **Benjamin** açısından, yeni tekniklerin, örneğin Brecht'yan bir tiyatro tekniğinin estetik yapısı kitlelerin özgürleştirilmesini sağlamalıdır. Sanatın ve sanatçının toplumsal konumun öne çıkarılması materyalist bir sanat teorisi sunma anlamında önem arz etmektedir. **Benjamin**'in biyografisinde **Brecht**'le yakın olduğu döneme denk düşen söz konusu yazıları bu sebeple incelenmeye değerdir. Ancak bu

²⁷² Witte, *Walter Benjamin*, 106.

²⁷³ Eiland ve Jennings, *Walter Benjamin*, 322.

²⁷⁴ Eiland ve Jennings, 322.

çalışma açısından geniş çaplı bir sanat kuramı incelemesi ŞEÜ'nün mesajlarıyla çok bağlantılı olmadığı için es geçilecektir.

Son olarak **Benjamin**'in tamamlanmamış, hala üzerine tartışmalar yapılan Pasajlar projesine kısaca değinmek gerekmektedir. **Adorno**'nun “bu tamamlanmamış haliyle bile eşsiz bir kültür tarihi” olarak tasvir ettiği Pasajlar projesinde **Benjamin**, tarihsel materyalist yöntem kullanarak 19. Yüzyıl Paris'inin bir sunumunu yapmayı tasarlamıştır.²⁷⁵ Bir başka deyişle Pasajlar projesinin amacı 19. Yüzyıla dair bir materyalist tarih felsefesi manzarası ortaya koymaktır. **Benjamin**, projesinin kurgusunu şöyle açıklıyordu:

“Daha yüksek bir düzeyde somutluğu, Marksist yöntemin gerçekleştirilmesiyle birleştirmek, hangi yolla mümkün olabilir? Bu yolun ilk aşaması, kurgu (montaj) ilkesini tarihe dahil etmek olacaktır. Başka deyişle, büyük yapılar, çok somut biçimde üretilmiş küçük yapı öğelerinden oluşturulacaktır. Tek tek öğelerin çözümlenmesiyle, olayın bütünü kristali ortaya çıkarılacaktır.”²⁷⁶

Benjamin'in yukarıdaki açıklamasından iki şeyi anlayabiliyoruz. Birincisi, Pasajlar projesinin Marksist yönteminin bir tarih sunumu yapmaya yönelmiş olmasıdır. İkincisi, sadece Pasajlar projesine münhasır olmayan bir parça-bütün birlikteliği, başka deyişle küçük yapılardan olayın bütünü görmeye çalışma gayretini direkt olarak **Benjamin**'in kendi cümlelerinden görebiliyoruz. Buradan şu anlaşılmaktadır: **Benjamin**, **Baudelaire** şiirinden, Paris sokaklarından, kentsel imgelerden, Sürrealistlerden, gözden düşmüş lokallerden, eski fotoğraflardan, salon

²⁷⁵ Rolf Tiedemann, “Pasajlar Yapıtına Giriş”, içinde *Pasajlar*, çev. Ahmet Cemal (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 1993), 9.

²⁷⁶ Tiedemann, 12.

piyanolarından, modası geçmiş elbiselerden ve akla gelmeyen binlerce detaya bulaşmış fenomenlerden oluşan yüzlerce alıntısıyla, *Tek Yönlü Yol*'da somut ve özel olana takılıp kalan bakışını bu sefer nesnellik düzeyine ulaştıracağını iddia etmektedir. **Rolf Tiedemann**'ın belirttiği gibi 19. Yüzyılın özgül nesnel dünyası **Benjamin**'in tarihsel materyalist bir yöntemle çalışmasını kolaylaştırmıştır.²⁷⁷ Dahası **Benjamin**'e göre dünyada ancak “en çelişkili bağlantıları” nesnel kurabilirler ve birbirleriyle “belirlenmemiş yakınlıklar” sergileyebilirler.²⁷⁸

Kısaca söylemek gerekirse **Benjamin**'in Marksizm'le bağlantısı çeşitli açılardan tartışmalıdır. Tüm bu tartışmalara rağmen **Benjamin** genel olarak Marksist bir düşünür olarak kabul edilir.²⁷⁹ Ancak **Benjamin**, Marksizm'e dönüşünden sonra bile, mesihçi, metafizik ve romantik-mistik unsurlara bağlı kaldı ama asla tutucu olmadı. Her zaman radikaldi ama asla tutarlı değildi [*immer radikal, niemals konsequent*].²⁸⁰ **Löwy**'e göre **Benjamin**'in geç yazıları yöntem açısından yeni ve orijinal bir Marksizm içeriyordu.²⁸¹ **Löwy** bilhassa bu yorumunu “Tarih Üzerine Tezler” adlı yapıta dayandırmaktadır.²⁸² Benjamin'in Marksizminin teolojiye dair kavramlarla içli dışlı olduğunu yukarıda belirtmiştik. Bu sebeple 1924 öncesi teolojiye dair düşünceleri O'nun Marksist kavrayışını oldukça etkilemiştir. Bir başka ifadeyle 1920'nin sonlarında kaleme alınan ŞEÜ, her ne kadar Benjamin'in “Marksizm öncesi” dönemine denk gelmiş olsa da bahsi geçene kavram ve vurguların daha sonraki (örneğin Tarih Üzerine Tezler ve *Tek Yönlü Yol*) birçok eseriyle görece uyuşması

²⁷⁷ Tiedemann, 14.

²⁷⁸ Tiedemann, 16.

²⁷⁹ Löwy, “A Historical Materialism with Romantic Splinters”, 19.

²⁸⁰ Greiert, “Geschichte als Katastrophe”, 363.

²⁸¹ Löwy, “A Historical Materialism with Romantic Splinters”, 25.

²⁸² Löwy, 29.

Benjamin'in 1924'ten önce de Marksizm'e düşünsel olarak yakın olduğunu göstermektedir.

Benjamin'in heretik, kendine özgü bir Marksist yorum getirdiğini belirttik. Böylece ŞEÜ'yü şekillendiren üç farklı yaklaşımı da ele almış olduk. Yukarıdaki tespitlerin ŞEÜ açısından nasıl bir anlama sahip olduğunu açmamız gerekmektedir. Bu sebeple ŞEÜ'yü oluşturan tarihsel koşulları gündeme alarak devam etmemiz faydalı gözükmektedir. Bu şekilde çalışmamızın konusu olan ŞEÜ'yü serimleme imkanı yakalayabiliriz.

II. “ŞİDDETİN ELEŞTİRİSİ ÜZERİNE” METNİNİ OKUMAK

Walter Benjamin'in ŞEÜ makalesi *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik* adlı dergide 1921 yılında yayımlandı. Makale yayımlandığı dönemde neredeyse hiç ilgi görmedi. Ancak 2. Dünya Savaşından sonra birbirinden çok farklı

yaklaşımlarca çeşitli tartışmalara konu edildi.²⁸³ Bugün yayımlanmasından yaklaşık 100 sene sonra bile ŞEÜ siyaset ve hukuk teorisinde çeşitli açılardan değerlendirilmektedir. Kimilerine göre bu makale **Benjamin**'in erken dönem metinlerinin nihilistliğini barındırıyordu, kimilerine göre tamamen anarşist bir gözle yazılmış bir **Georges Sorel** yorumlamasıydı, kimilerine göre **Benjamin**'in metinlerinin bütüncül bir okuması vasıtasıyla anlaşılabilir çok kritik bir metindi. Bütün bunları kapsamlı bir şekilde ele almanın imkânsızlığı **Benjamin**'e dair yazılanların müthiş derecede farklılık göstermesinden anlaşılabilir.²⁸⁴ Tam da bu imkânsızlık nedeniyle ŞEÜ'yü belirli bir tarihsel çerçevede ele almak önem arz etmektedir. Bu alt bölümde makalenin önce tarihsel arka planı; daha sonra hemen girişindeki hukuk, ahlâk ve şiddet bağlantısı sunulmaya çalışılacaktır. Böylece tezin iddiası olan hukuk ve şiddet arasındaki karmaşık ilişkiyi açıklayabileceğiz.

A. ŞEÜ'NÜN TARİHİ

ŞEÜ, Avrupa'da patlak veren siyasal-toplumsal olayların hemen akabinde kaleme alındı. **Benjamin**, makaleyi yazdığı sırada 28 yaşındaydı ve **Ernst Bloch**'un

²⁸³ Valerie Whittington, "Walter Benjamin's 'Zur Kritik Der Gewalt' ('On the Critique of Violence'): Reception, Relevance, and a Mis-Diagnosis?", *Studies in Social and Political Thought* 2018, sy 28 (2019): 45, <https://doi.org/10.20919/sspt.28.2018.93>.

²⁸⁴ Axel Honneth, "Saving the Sacred with a Philosophy of History: On Benjamin's 'Critique of Violence'", içinde *Pathologies of Reason: On the Legacy of Critical Theory*, çev. James Ingram (New York: Columbia University Press, 2009), 89.

Geist der Utopia adlı eserinin yoğun etkisindeydi.²⁸⁵ Öyle ki **Honneth**'e göre proletarya devrimi, ilahi şiddet gibi metindeki bazı kutsallaştırılmış kavramlar **Bloch**'un söz konusu yoğun etkisini göstermektedir.²⁸⁶ **Benjamin** makalede dönemin çalkantılı olaylarına, söz gelimi Almanya'daki başarısız devrime hiç değinmedi. **Fenves**'e göre bu durum **Benjamin**'in hiçbir şeyi temsil etmeyen ve kimseyle ilişkisi olmayan bir "nihilist" konumuyla alakalıdır.²⁸⁷ Diğer taraftan **Honneth**'e göre ŞEÜ'nün ele aldığı problemler aslında bu olaylarla bağlantılıydı.²⁸⁸ **Benjamin**, ŞEÜ'de direkt olarak başarısız Alman Devrimi'nden ya da Bolşevik Devrimi'nden söz etmemektedir. Ancak metin, benzer birçok olayın artçı şokunu barındırmaktadır. **Honneth**'in doğru biçimde tespit ettiği üzere ŞEÜ, Weimar Cumhuriyeti'nin ilk yıllarındaki devrimci ayaklanmalar ve anayasal meşrulaştırma girişimleri çerçevesinde ortaya çıkan yasallık tartışmalarını konu edinmektedir.²⁸⁹ Buna örnek olarak ŞEÜ'de geçen parlamentarizm tartışması gösterilebilir. Benzer şekilde **Giorgio Agamben**'e göre, **Benjamin** şiddeti, hukuk ve otorite ilişkisi bağlamında açıklamaya çalışır. Bu sebeple ŞEÜ'deki şiddet sunumu, şiddetin sınırlarını sorgulayan genel bir "şiddet eleştirisi" olarak değil ancak hukuk-meşruiyet gerilimi bağlamında ele alınmıştır.²⁹⁰

Birbirinden farklı ŞEÜ yorumlarına bakarak neredeyse her okuma girişiminin yeni bir ŞEÜ yarattığını söyleyebiliriz. ŞEÜ'yü deskriptif şekilde okumaya başlamadan önce **Benjamin**'e ilişkin birkaç noktayı belirtmek çalışmanın amacını

²⁸⁵ Honneth, 89.

²⁸⁶ Honneth, 92.

²⁸⁷ Peter Fenves ve Julia Ng, ed., *Toward the Critique of Violence: A Critical Edition* (Stanford, CA: Stanford University Press, 2021), 3.

²⁸⁸ Honneth, "Saving the Sacred with a Philosophy of History: On Benjamin's "Critique of Violence", 89.

²⁸⁹ Honneth, 91.

²⁹⁰ Giorgio Agamben, "On the Limits of Violence", çev. Elisabeth Fay, *Diacritics* 39, sy 4 (2009): 103, <https://www.jstor.org/stable/23256452>.

sarihleştirmek için önemlidir. İlk olarak şunu söylemek gerekir ki **Benjamin**'i sınıflandırmak veya bir şekilde herhangi yaklaşımın temsilcisi olarak görmek mümkün değildir. **Löwy**'nin belirttiği üzere **Benjamin**, “tüm akımların dışında, yolların kesiştiği noktada” bulunan bir yazardı.²⁹¹ Bunun temel sebeplerinden birisi, onun “parçalı, tamamlanmamış, kimi zaman kapalı, çoğu zaman anakronik” yazım tarzıydı.²⁹² Örneğin **Honneth**'e göre **Benjamin**, ŞEÜ'nün girişinde ve metnin devamında meşruiyet gibi hukuksal-felsefi problemleri ele alırken aniden tarihsel-felsefi bir çözüm olarak teolojik kavramları seferber etmiştir. Bütün bu karmaşanın aksine yazdıklarının güncelliği entelektüel anlamda özgün ve benzersiz yaklaşımlarına dayanmaktadır. **Honneth**'in belirttiği üzere, makalenin eziyet verici karmaşıklığına rağmen incelikli bir zekâ içerdiği yadsınamaz.²⁹³

Çeşitli dönemlerde farklı kimseler entelektüel modaların etkisiyle **Benjamin**'i başka biçimlerde yorumlamaya çalışmışlardır. Birçokları tarafından **Benjamin**'e, bir “saf filozof”, “yazın insanı”, “erken dönem bir Heideggerci”, “postmodern düşünür” veya “kültürel kuramcı” gibi sıfatlar yakıştırılmıştır.²⁹⁴ Özellikle ŞEÜ için **Jacques Derrida** “bana göre hala çok Heideggervari, çok Mesiyani-Marksist ya da arkeo-eskatolojik” ifadelerini kullanmaktadır.²⁹⁵ **Bertol Brecht** bir mektubunda **Benjamin**'i materyalizmden söz etmesine rağmen en alasından mistisizm yaptığını iddia ederek sert biçimde eleştirmektedir.²⁹⁶ Yine **Adorno**'ya göre diyalektiği gündeme

²⁹¹ Löwy, *Redemption and Utopia*, 145.

²⁹² Michael Löwy, *Walter Benjamin: Yangın Alarmı Tarih Kavramı Üzerine Tezlerin Bir Okuması*, çev. U.Uraz Aydın (İstanbul: Versus Kitap, 2017), 1.

²⁹³ Honneth, “Saving the Sacred with a Philosophy of History: On Benjamin's "Critique of Violence"”, 89.

²⁹⁴ Löwy, *Walter Benjamin: Yangın Alarmı Tarih Kavramı Üzerine Tezlerin Bir Okuması*, 4.

²⁹⁵ Derrida, “Yasanın Gücü: Otoritenin Mistik Temeli”, 133.

²⁹⁶ Nami Başer, “Walter Benjamin'in Mesihsiz Mesihçiliği”, içinde *Dar Kapıdaki Mesih: Walter Benjamin ve Politik Felsefesi*, ed. Ertan Kardeş (İstanbul: İthaki, 2017), 19.

getirmesine rağmen **Benjamin**'de diyalektiğin en önemli unsuru olan aracılık, yani dolayım söz konusu değildir.²⁹⁷ Ve tam da bu sebep yüzünden **Benjamin**, **Hegel**'in yapmaya çalıştığını yapamayacaktır. **Adorno**'ya göre **Benjamin**'in kavramsallaştırmaları diyalektik olmayan, ritüelci ve pozitivist yapıdaydı. Bunun sebebi **Benjamin**'in tarihsel materyalist yöntemini eski teolojik düşünce kalıntılarıyla birleştirmeye çalışmasıdır.²⁹⁸ Bu bağlamda **Honneth**, ŞEÜ'yü yöntem açısından problemlili bulmaktadır. **Honneth**'e göre **Benjamin** kavramlarının politik aşırılığı, ne yazık ki, hem politik hem de teolojik alanı içsel bütünleştirme gayretinden kaynaklanıyordu. Bu girişim sebebiyle **Benjamin**, Mesihçi deneyim teorisini tarihsel materyalizm için kullanılabilir hale getirmeyi başaramadı.²⁹⁹

Belirtilen eleştirilerin kimisi bir ölçüde haklı olabilir. Kaldı ki **Benjamin**'in kendisi de farklı yazılarında birçok kez kendisiyle çelişir gözükmektedir.³⁰⁰ Özellikle **Benjamin**'le ilgili tartışmalarda sıkça görülen vurgu, O'nun "kafası karışık teorisyen" olmasına dayanmaktadır. Misalen ŞEÜ'de metodolojik bir giriş yapmasına rağmen ileri sayfalarda birçok kavramın muğlak ve çelişkili kalması söz konusu "kafa karışıklığına" örnek olarak gösterilebilir. Ancak **Benjamin**'in Yahudi Mesiyanizmi, Marksizm ve Alman Romantizmi arasındaki bu ele avuca sığmaz durumu tam da "şiddet içermeyen şiddet", "iletisi olmayan dil" ve "normatif olmayan kılavuz" gibi çelişkili kavramsallaştırmalarını kanıtlar niteliktedir. Bir başka deyişle **Benjamin**'in ilk bakışta belirsiz olarak görülen kavramlarının olduğu kabul edilebilir ve hatta bunların karmaşıklığa sebep açtığı da makul gözükmektedir. **Benjamin** metinleri

²⁹⁷ Başer, 19.

²⁹⁸ Wolin, *Walter Benjamin*, 164.

²⁹⁹ Honneth, "Saving the Sacred with a Philosophy of History: On Benjamin's "Critique of Violence", 92.

³⁰⁰ Esther Leslie, *Walter Benjamin : Konformizmi Alt Etmek*, çev. Eda Çaç (İstanbul: Habitus Kitap, 2011), 336.

üzerine, özel olarak söyleyecek olursak ŞEÜ üzerine yazılmış metinlerin ya da yorumlamaların hemen hepsini tedirgin eden alt düşünce bu karmaşıklıktır. Örneğin, **Honneth** tam da bu çelişkileri görmezden geldikleri için **Derrida** ya da **Herbert Marcuse** gibi çoğu ŞEÜ yorumcusunu metnin asıl iddialarını kaçırmakla eleştirmektedir.³⁰¹ Ancak yine de **Benjamin**'in metinlerini, bilhassa ŞEÜ'yü, bugün bile dikkate değer kılan şey tüm bu barındırdığı çelişkilere rağmen asla eskimeyen çetrefilli soruları farklı perspektiften ele almasıdır. Örneğin **Agamben**'e göre ŞEÜ'nün güncelliği çok barizdir.³⁰² **Agamben**, ilk defa 1960'larda **Benjamin**'in metinlerini okumaya başladı. İlk okuduğu metin ŞEÜ'ydü. Makale **Agamben** üzerinde öyle güçlü bir etki bırakmıştır ki yıllar sonra verdiği bir röportajda bile hiçbir yazara bu kadar yakınlık hissetmediğini belirtmiştir.³⁰³

Bütün bu karmaşıklığa rağmen birçok yazarı etkileyen ŞEÜ'nün **Benjamin**'in diğer metinleriyle arasındaki bağlantıyı nasıl yorumlayabiliriz? Bununla alakalı olarak iki temel okuma biçimi öngörülebilir. Birinci okuma biçimi ŞEÜ'nün **Benjamin**'in biyografisindeki yerini dikkate alarak yapılan “kronolojik okuma biçimi”dir. Buna göre ŞEÜ, **Benjamin**'in erken dönem eserlerinden birisidir. Bu sebeple geç dönem eserleriyle bağlantısı çok zayıftır. Bu okuma biçimine göre, **Benjamin** gençlik döneminde daha az politik konularla ilgili, tinsel-romantik bir düşünürdü.³⁰⁴ ŞEÜ, “proleter grev” ve “ilahi şiddet” gibi vurguların teolojik-Marksist tınısı sebebiyle **Habermas** başta olmak üzere görece liberal yazarlarda tedirginlik uyandırmıştır.³⁰⁵

³⁰¹ Honneth, “Saving the Sacred with a Philosophy of History: On Benjamin's "Critique of Violence", 125.

³⁰² Brendan Moran ve Carlo Salzani, *Towards the Critique of Violence: Walter Benjamin and Giorgio Agamben* (London: Bloomsbury Publishing, 2015), 4.

³⁰³ Moran ve Salzani, 5.

³⁰⁴ Wolin, “From Messianism to Materialism”, 84.

³⁰⁵ Moran ve Salzani, *Towards the Critique of Violence*, 4.

Dahası ŞEÜ'nün kendisi fazlasıyla karmaşık bir metindir. Son tahlilde bu okuma biçimine göre ŞEÜ'den yasallık ve meşruiyet gibi somut hukuk felsefesi tartışmaları çıkartmak aşırı-yorumlama olarak değerlendirilmektedir. Örneğin **Honneth**'e göre ŞEÜ'de görülen anarşist ve romantik etkilenmeler metnin belirli açılardan tutarlılığını zedelemektedir.³⁰⁶ Bu sebeple ŞEÜ'den somut saptamalar çıkartmak imkansız gözükmektedir.³⁰⁷ Kısaca söylemek gerekirse kronolojik okuma biçimleri **Benjamin** metninin hangi ölçüde hangi akımdan etkilendiğine dair bitmek bilmez tartışmalara dayanmaktadır. İkinci okuma biçimi “tematik okuma biçimi”dir. Buna göre **Benjamin**'in erken dönem metinleriyle geç dönem metinleri arasında bağlantılar mevcuttur. Bu okuma biçimine göre **Benjamin**'i direkt olarak bir başlığın altına yerleştirmek mümkün değildir. Ancak bazı kavramsallaştırma ve özgünlüklerin neredeyse **Benjamin**'in bütün metinlerini boydan boya kestiğini fark edebiliyoruz. Örneğin liberal demokrasi, parlamentarizm ve ilerlemeci tarih anlayışına yönelik eleştiriler neredeyse bütün politik metinlerinde yer almaktadır. **Kardeş**'e göre böyle bir okuma biçiminin günümüzde ağırlık kazanmasının temelinde **Benjamin** külliyyatının neredeyse tamamının yayımlanmış olması yer almaktadır.³⁰⁸ Bu sebeplerle yüzeysel bir **Benjamin** okumasından kaçınmak namına bu çalışmada bir “kronolojik okuma” yerine ŞEÜ merkezli belirli bağlantılar arasında ilişkiler kurma hedeflenmiştir. Bu hedefin temelini **Benjamin**'i düz okuma kaygısı gütmekten “belirsiz bir bakış”ın hukuk düşüncesine bir kritik sunma iddiası oluşturmaktadır. Örneğin, ŞEÜ'deki hukuk-adalet geriliminin nasıl anlaşılabilceğine dair

³⁰⁶ Honneth, “Saving the Sacred with a Philosophy of History: On Benjamin’s “Critique of Violence”, 114.

³⁰⁷ Honneth, 114.

³⁰⁸ Murat Ertan Kardeş, “Walter Benjamin Düşüncesinde Teknik: İmkanlar, Eleştiri ve Politik Eylem”, *Felsefe Arkivi* 0, sy 52 (2020): 1, <https://doi.org/10.26650/arc2020-001>.

sorgulamalar bu tip kritiklerdir. **Benjamin**'in **Franz Kafka** okumasında belirttiği gibi, “Kimse Mesih’in bir gün düzeltmeye geleceği biçimsizliklerin yalnızca mekânsal olacağını söylemedi; şüphesiz aynı biçimsizlikler zamanımızda da vardır.”³⁰⁹ Bu sebeple **Benjamin**'in karmaşık yazılarından mekânsal-epistemolojik ya da entelektüel anlamda bir mesaj çıkartma kaygısı, bir anlamda O'nun “sav olmayan savlarını” donuklaştırma iddiası taşımaktadır. Bunun tam karşısında yer alan bir tür melankolik bir **Benjamin** alımlaması (*reception*)³¹⁰ ise yine aynı girişimin tersten bir tezahürünü ifade etmektedir.³¹¹ Çünkü **Benjamin**'in tüm düşüncesi bir deneme veya fragman şeklindedir –kimi zaman da açık ve basit biçimde alıntılardan oluşur. Bu alıntılar da bağlamlarından koparılarak kendi yaklaşımının hizmetine koşulmuş pasajları oluşturur. Dolayısıyla **Löwy**'e göre “bu “şiirsel düşünce”yi sistematikleştirmeye dönük her türlü teşebbüs sorunlu ve kesinlikten yoksundur.”³¹² Buna karşılık **Kardeş**'e göre **Benjamin**'de politika melankolik bir vurguya da sahiptir. Buradaki melankoli vurgusu iktidar, devlet ya da hukuk merkezli bir melankoli değil aksine “şimdinin zamanına dair mutsuz bir bilinçtir.”³¹³

Belirtmek gerekir ki **Benjamin** çalışmalarının bir tarihçesi vardır. Buna bitişik olarak **Leslie**'e atıfla “**Benjamin**'in yazılarını alımlama tarihi, akademik modalar tarihidir”³¹⁴ diyebiliriz. İlk alımlama olarak **Arendt**'in **Benjamin**'den seçtiği metinleri 1968'de *The New Yorker*'de yayımlaması gösterilebilir. **Arendt**'in seçtiği metinlerin

³⁰⁹ Walter Benjamin, *Kafka Üzerine*, çev. Deniz Kurt (İstanbul: Altıkkırkbeş Yayınları, 2015), 60.

³¹⁰ Alımlama ya da *reception* bir konu veya kişinin belirli açılardan incelenmesini ya da değerlendirilmesini ifade etmektedir. Örneğin, “Benjamin 2. Dünya Savaşı sonrası büyük ölçüde bir sanat eleştirmeni olarak alımlanmıştır” cümlesiyle kast edilen Benjamin'e yönelik bir okuma sürecinin hangi açılardan yapıldığının belirtilmesidir.

³¹¹ Leslie, *Walter Benjamin*, 331.

³¹² Löwy, *Walter Benjamin: Yangın Alarmı Tarih Kavramı Üzerine Tezlerin Bir Okuması*, 6.

³¹³ Ertan Kardeş, “Walter Benjamin'in Politik Felsefesine Dair Öğeler”, içinde *Dar Kapıdaki Mesih: Walter Benjamin ve Politik Felsefesi*, ed. Ertan Kardeş (İstanbul: İthaki, 2017), 32.

³¹⁴ Leslie, *Walter Benjamin*, 331.

çoğu edebiyat teorisine ilişkindi, ŞEÜ'ye yer verilmemişti ve bu **Benjamin**'e ilişkin açıkça bir bakışı ortaya koyuyordu. Bu girişimin editörüne göre **Benjamin**'in seçilmiş metinlerinin başlıca amacı “ bir edebi eleştirmen olarak” O'nun önemini ifade etmektir.³¹⁵ Dahası 1969 tarihli “Şiddet Üzerine”³¹⁶ adlı eserinde **Arendt Benjamin**'i tamamen dışlayan bir pozisyonu sahipleniyordu. Oysa ABD'de **Arendt**'in girişimiyle **Benjamin**'in pasif, **Heidegger**'in felsefi kuzeni bir edebiyat kuramcısı olarak sunulmasının ötesinde Almanya'da farklı bir alımlama söz konusuydu. Özellikle 1968'deki öğrenci hareketleri ve yükselen sol siyaset **Benjamin**'i bir elinde Sovyet mitralyözünü diğer elinde haşhaş ile tasvir ederek O'nun itibarını iade ediyor ve O'nu siyasi eylemlerinin kılavuzu olarak görüyorlardı.³¹⁷ 1960'larda rönesansını yaşayan ŞEÜ'nün buradaki anlamı ise büyüktü. ABD akademisinin onu alımlama tarzından farklı olarak ŞEÜ, 1960 yıllarda sol siyaset tarafından derinden tehdit edilen Alman liberal demokrasinin normatif temelleri ve meşruiyetinin şiddetli bir eleştirisini mümkün kıldı.³¹⁸ Hatta **Marcuse** ve **Oskar Negt** tarafından, **Habermas**'ın itirazlarına karşın, **Benjamin**, “devrimin teoloğu” olarak nitelendiriliyordu.³¹⁹ **Negt**, ŞEÜ'yü karşı şiddetin kullanımını savunmak için bir kılavuz olarak ele aldı.

Negt'in perspektifine göre, **Benjamin**'in yaklaşımı, şiddetin siyasette bir araç olarak kullanılmaması gerektiğini ısrarla öne sürerken, gerçekte yapısal veya kurumsal şiddetini sürdüren liberal demokratik sistemlerin maskesini düşürüyordu.³²⁰ 1990'larda öğrenci hareketlerin görece sönümlenmesi ve SSCB'nin yıkılmasıyla

³¹⁵ Leslie, 332.

³¹⁶ Hannah Arendt, *Şiddet Üzerine*, çev. Bülent Peker (İstanbul: İletişim Yayınları, 2016).

³¹⁷ Leslie, *Walter Benjamin*, 332.

³¹⁸ Beatrice Hanssen, “On the Politics of Pure Means: Benjamin, Arendt, Foucault”, içinde *Violence, Identity, and Self-Determination*, ed. Hent de Vries ve Samuel Weber (Stanford, CA: Stanford University Press, 1997), 16.

³¹⁹ Hanssen, 17.

³²⁰ Hanssen, 17.

birlikte liberalizm erken zaferini ilan ederken **Benjamin**'in payına ise Marksizm'in affedilmez günahı kalmıştı. Hatta bir Alman gazetesinde “Başarısızlığın Virtüözü” gibi tuhaf bir gazete başlığına sahip yazıya göre entelektüel ve akademik çevreler çoktan O'na sırtını dönmüştü.³²¹ Dahası **Leslie**'e göre 1992'de **Benjamin**'in doğum günü sebebiyle toplanan birçok entelektüel ve akademisyen bir noktada hemfikirdi: “**Benjamin** bir Marksist olduğuna göre başarısız olmuştur.”³²² **Benjamin**'in başarısızlığı, **Honneth**'e göre bir etik oluşturamamasında; **Zygmunt Bauman**'a göre en başından beri araştırmadığı, peşinde olmadığı kavramları bulmaya yatkınlığında yani öznesiz bir deneyimde yatmaktadır.³²³ Böylece entelektüel camia aslında **Leslie**'nin deyişiyle “tarihin yönünü belirleyen bir unsur olarak Marksizm'in katastrofik çöküşü” sebebiyle **Benjamin**'den genel manada yüz çevirmişti.³²⁴ Ancak bu anti-Stalinist eleştirinin yükselmesi ile atbaşı giden durum, **Daniel Bensaid**, **Enzo Traverso** ve **Löwy** gibi yazarların **Benjamin**'i Troçkist temayüllerle birleştirmesiyle devam etmiştir.³²⁵

Çalışmanın probleminin işaret ettiği ŞEÜ'ye tekrar dönecek olursak, **Benjamin**'in politika üzerine bir çalışmasının parçası olan bu metin, diğer parçaların ya kayıp ya da yazılmamış olması sebebiyle eksik, yetersiz ya da muğlak olarak nitelendirilmiştir.³²⁶ Biz ise bu çalışmada **Benjamin**'in dağınık ve parçalı metinleri üzerinden bir tarihçiliğe girişmekten öte hukuk teorisiyle kritik bir bağı olduğunu düşündüğümüz ŞEÜ'nün kavram dizisine ve vurgularına dayanacağız. Hem genel

³²¹ Leslie, *Walter Benjamin*, 339.

³²² Leslie, 339.

³²³ Leslie, 339.

³²⁴ Leslie, 339.

³²⁵ Leslie, 343.

³²⁶ Uwe Steiner ve Colin Sample, “The True Politician: Walter Benjamin's Concept of the Political”, *New German Critique*, sy 83 (2001): 61.

olarak bütün çalışmanın hem de önümüzdeki bölümlerin alt başlıklandırılması ve tasnifi bu çerçevede yapılmıştır. ŞEÜ'yü diğer **Benjamin** metinlerinden ayıran en önemli özellik ise bu çalışmanın çıkış noktası olmasını sağlayan hukuk eleştirisini içermesidir. Bu hukuk eleştirisi hukuk-adalet arasındaki gerilimin Benjaminici kavramlarla ifade edilmesidir. ŞEÜ, hem metinde geçtiği anlamda doğal hukukçuluğa, pozitif hukuk görüşüne, kurucu iktidara ve meşruiyete atıf yaparken, hem de **Benjamin**'e has romantik ve Mesiyani-Marksist kavramlarla serimlenir. Elbette **Uslu**'nun öne sürdüğü gibi ŞEÜ'yü “yazıldığı dönemin toplumsal-politik ve entelektüel bağlamının parçası olarak”³²⁷ düşünmek de mümkündür; ancak böylesi bir bakış bu çalışmanın teorik amaçları tarafından dışlanacağı için genel manasıyla tercih edilmemiştir. Aksi takdirde **Benjamin**'in ŞEÜ'yü hazırlarken bilerek veya bilmeyerek etkisinde kaldığı entelektüel temelleri irdelemek, farklı ilişkiler kurmak bu çalışmanın kapsamını aşacaktır. **Sami Khatib**'in iddia ettiği üzere, **Benjamin**'i etkisi altında bırakan politik-entelektüel çevre görmezden gelinememekle birlikte ŞEÜ metninin yaşam, hukuk ve adaletin irtibatına ilişkin benzersiz ve radikal vurguları bu etkilerle açıklanamayacak kadar sıra dışıdır.³²⁸

Diğer taraftan entelektüel ve politik arka planın tamamen dışarı bırakılması da söz konusu değildir. ŞEÜ'nün entelektüel ve politik bağlamı yalnızca bu çalışmanın sorusunu gölgede bırakmayacak şekilde mevzubahis yapılacaktır. ŞEÜ'nün metin yapısına ve vurgularına bakacak olursak **Benjamin**'in genel olarak dağınık ve parçalı diğer metinlerinin aksine, ŞEÜ'de genel manasıyla dogmatik bir dil kullanıldığını

³²⁷ Ateş Uslu, “Politik ve Entelektüel Bağlamı İçinde Walter Benjamin’in Şiddet Teorisi”, içinde *Dar Kapıdaki Mesih: Walter Benjamin ve Politik Felsefesi*, ed. Ertan Kardeş (İstanbul: İthaki, 2017), 89-115.

³²⁸ Sami Khatib, “Towards a Politics of ‘Pure Means’: Walter Benjamin and the Question of Violence”, *Revista Direito e Práxis* 11, sy 3 (Eylül 2020): 1-2, <https://doi.org/10.1590/2179-8966/2020/53002>.

söyleyebiliriz. Bunun en temel sebebi olarak **Benjamin**'in ŞEÜ'de kullandığı kavramların ve vurguların Mesihçi bir Marksizm'e dayanmasını gösterebiliriz. Birçok **Benjamin** yorumcusunun **Benjamin**'i, daha da özeldede ŞEÜ'yü, "kapalı", "muğlak" ve "karışık" bulmasının en önemli sebeplerinden birisi olarak, en azından ŞEÜ bağlamında, yakın dostu Gershom **Scholem**'in **Benjamin**'e ilişkin bakışını sebep olarak göstermek mümkündür.³²⁹ **Scholem** özellikle **Benjamin**'in Marksist ve politik tarafını küçümser ve onu Yahudilik ilişkisiyle sunmaya çalışarak "kutsal olmayanın alanında mahsur kalan bir teolog" olarak tasvir eder.³³⁰ **Scholem**, **Benjamin**'in Marksist yönünü küçümsemekle birlikte kendini **Benjamin**'i anlayabilecek tek kişi olarak takdim eder.³³¹ Zira bir anti-komünist olarak **Scholem**, **Benjamin**'in komünist ve Mesihçi Marksist ifade tarzını gerçek ve sözde düşünme süreci arasındaki tutarsızlığı kapatmak için kullandığını düşünür. **Scholem** daha da öteye giderek **Benjamin**'in, maskesinin altına saklanarak savaştığını öne sürer.³³² Erken dönem **Benjamin** metinlerine yönelik böylesi bir kasıtlı **Scholem** yorumu "kapalı", "muğlak" gibi ifadelerin ŞEÜ'nün makûs talihinden koparılamamasının ana sebebidir. Oysa ŞEÜ'nün kavramlarını ve vurgularını diğer bölümlerde hukuk teorisi bağlamında öne sürerken aslında ŞEÜ'nün dilinin Benjaminci bir açıklık ve dogmatiklik taşıdığını iddia edeceğiz. Bunun en temel sebeplerinden birisi, **Benjamin**'in kasti olarak bir politik bakış ortaya koyma iradesidir. **Benjamin**'in **Scholem**'e yazdığı Ocak 1921 tarihli mektubu, ŞEÜ'nün vurgularıyla okursak bunu görebiliriz.³³³ ŞEÜ'ye dönecek olursak, **Benjamin** hemen giriş cümlesinde bir "şiddet eleştirisinin görevinden"

³²⁹ Leslie, *Walter Benjamin*, 333.

³³⁰ Leslie, 333.

³³¹ Leslie, 333.

³³² Leslie, 333.

³³³ Benjamin, Scholem, ve Adorno, *The Correspondence of Walter Benjamin, 1910-1940*, 172-75.

bahseder. Bu şiddet eleştirisinin görevi “şiddetin hukuk ve adaletle ilişkisi”yle yani ahlâk ilişkisiyle belirlenir.³³⁴ Bu sebeple sonraki bölümde ŞEÜ’deki hukuk, şiddet ve ahlâk vurgusunu ele almaya çalışacağız.

B. HUKUK, ŞİDDET VE AHLÂK

Şiddet, daha doğrusu şiddet ilişkisi doğamızdan kaynaklanan bir kaderimiz midir?³³⁵ Yoksa şiddeti, bir irade ile ortaya konan kötücül eylem olarak mı ele almamız gerekir? Bu iki sorunun da ima ettiği bakış açısının, **Benjamin**’in ŞEÜ’de ortaya koyduğu düşünceden uzak olduğunu belirtmek durumundayız. Çünkü şiddeti insan doğasına dayandıran antropolojik bir bakış, şiddetin kendisini bir zorunluluk olarak kavrar. Bu minvalde **Marcuse** ŞEÜ’de söz konusu edilen şiddetin genel bir şiddet olmadığını iddia eder.³³⁶ **Marcuse**’ye göre ŞEÜ’deki şiddet daha çok alt-üst tabakalar arası söz konusu olan ve meşruiyet, hakikat ve hukuk tekelinde ortaya çıkan şiddettir.³³⁷ Diğer taraftan şiddeti bir birey-öznenin kötücül eylemi olarak anlayan liberal yaklaşım da hukuk/şiddet, ahlâk/şiddet, tarih/şiddet, iktidar/şiddet ilişkilerini birbirlerini dışlayan, teleolojik ve pratik temellere dayanarak ele almaktadır. Sözgelimi böyle bir yaklaşımı savunan **Arendt**’e göre şiddetin araçsallığının sebebi iktidarın asıl oluşudur. Çünkü iktidar, hukuk, devlet gibi şeyler öze ilişkinken şiddet tüm bunların

³³⁴ Benjamin, “Şiddetin Eleştirisi Üzerine”, 19.

³³⁵ İonna Kuçuradi, *Ahlâk , Etik ve Etikler* (Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, 2019), 161.

³³⁶ Herbert Marcuse, “Revolution und Kritik der Gewalt”, içinde *Materialien zu Benjamins Thesen: Über den Begriff der Geschichte* (Frankfurt: Suhrkamp, 1975), 23.

³³⁷ Marcuse, 23.

dışındadır: “Şiddet, doğası gereği araçsaldır; tüm diğer araçlar gibi, daima amacın rehberliğine ve onunla meşrulaştırılmaya gereksinir.”³³⁸ Arendt siyaset ile şiddet arasında bir ayrım ortaya koymaya çalışır ve **Benjamin**’in ŞEÜ’de ısrarla üzerinde durduğu ve birçok kavramını direkt kullandığı **Sorel**’i de şiddeti yücelten yazar olarak mahkûm eder.³³⁹ Dahası örneğin, şiddete ilişkin “toplumun ahlâksal standartları” gibi yukarıda da belirttiğimiz üzere teleolojik ve pratik iddiaların öne sürülmesi **Arendt**’in, **Benjamin**’in şiddet şemasından çok uzak olduğunu göstermektedir. Arendtçi anlamda normatif temellerle siyasetin şiddetten ayrıştırılması ŞEÜ’nün şiddet şemasıyla büsbütün farklıdır.³⁴⁰ Şiddet ilk elden hukuk ve adalet dediğimiz kavramlarda somutlaşan ahlâki ilişkilere göre açıklanabilir. Şiddet ve hukukun bu ilişkisini **Benjamin**’in “hukuk kurma” ve “iktidar kurma”yı eşlediği noktada düşünürsek şiddet ve iktidar Arendtçi sunumda olduğu gibi birbirini dışlayan ayrı uçlar değil; birbiriyle tanımlanan, iç içe geçen ve ilişkisel olarak ortaya konması gereken dinamiklerdir. İlaveten ŞEÜ’yü oldukça eleştiren **Honneth** bile metnin girişindeki şiddet bahsinin yalnızca insanlar arası "etik ilişkileri" etkileyen yapıdan ziyade kendileri de etik geçerlilikle donatılmış olan zorlayıcı güçler olarak okunması gerektiğini ifade etmektedir. Bu zorlayıcı güçlerin geçerliliği problemi bir başka deyişle yasallık problemidir.³⁴¹ Kısaca şiddet problemi hukukun ve egemenliğin çalışma alanıyla sınırlandırılmıştır.

³³⁸ Arendt, *Şiddet Üzerine*, 57.

³³⁹ Arendt, *Şiddet Üzerine*, 74.

³⁴⁰ Hanssen, “On the Politics of Pure Means: Benjamin, Arendt, Foucault”, 20.

³⁴¹ Honneth, “Saving the Sacred with a Philosophy of History: On Benjamin’s “Critique of Violence”, 95-96.

Aykut Çelebi'ye göre **Sorel, Benjamin**'in ŞEÜ'de birçok kez atıf yaptığı “Şiddet Üzerine Düşünceler”inde şiddet meselesinin belirsizliğinden söz eder.³⁴² Şiddetin tanımlanması güç ve iktidar kavramlarının ortaya konulmasıyla da açıklanabilir. Örneğin **Çelebi**'ye göre “... iktidarın şiddete dönüşebilmesi zorun taammüden ve bilinçli biçimde kullanılmış olmasını gerektirir.”³⁴³ Bir başka deyişle şiddetin bir güç ilişkisi ve cebir kullanımı olarak ele alınabileceğini göstermektedir. Böylesi bir yaklaşım ilk anlamıyla şiddeti dar bir çerçevede ortaya koymaktadır. Şiddetin ilk anlamda kullanımı yukarıda da belirttiğimiz gibi şiddeti bir kişilerarası kötücül eylemler kategorisine sokmaktadır. Diğer taraftan **Çelebi**'nin ifade ettiği gibi şiddet bir ihlal olarak da ele alınabilir.³⁴⁴ Bu geniş anlamıyla kullanımında ise şiddet, “bir hakkın ihlali” olarak kendini gösterir. Diğer taraftan böylesi bir yaklaşımda ise hakkın kaynağı olan temelin sınırlarının nasıl ve kim tarafından belirleneceği sorunu ortaya çıkmaktadır. Her iki yaklaşımda da şiddetin belirli öğelerce var edilmesi ya da dışlanması söz konusu olduğu için bir ilişki biçimi olarak şiddet kendinde gerçeklik (*Wirklichkeit*) taşır. Oysa Benjaminci bir bakışla ŞEÜ'nün hemen girizgâhında söylenildiği gibi “...şiddetin hukuk ve adaletle ilişkisi...” söz konusu edilmelidir.³⁴⁵ Yani şiddeti, bir eylemin ahlâksal ilişkilerle bağlantısı sayesinde anlayabiliriz. İlerleyen kısımda özellikle *Gewalt* sözcüğünün ele alınmasıyla bu yaklaşıma ilişkin bazı belirsizlikler ortadan kalkacaktır.

Benjamin'in açıklamaya çalıştığı anlamda şiddet ya da şiddet ilişkisinin kendiliğinden, aşkın ya da tözsel bir varlığı yoktur. **Arendt**'in **Friedrich Engels**'e atıf

³⁴² Aykut Çelebi, “Sunuş”, içinde *Şiddetin Eleştirisi Üzerine*, ed. Aykut Çelebi (İstanbul: Metis Yayınları, 2010), 11.

³⁴³ Çelebi, 12.

³⁴⁴ Çelebi, 12.

³⁴⁵ Benjamin, “Şiddetin Eleştirisi Üzerine”, 19.

yaparken belirttiği gibi şiddet, araçlarla kendilik kazanır.³⁴⁶ Şiddetin araç-amaç kategorisinde ele alınması gerekliliğini bir noktada **Arendt** de kabul etmiş gözükmektedir.³⁴⁷ Ancak onun kabulü yukarıda da belirttiğimiz üzere siyasalın kurucu karşıtı olarak şiddet anlayışına dayanmaktadır. **Arendt, Hobbes'un** “kılıç olmaksızın sözleşmeler sözden başka bir anlam taşımaz” cümlesine atıf yaparken doğal hukukun temellerinde bulunan “doğal güç” ve “yasayı – dolayısıyla siyaseti- imkânlı kılan güç” vurgusunu öne çıkarır.³⁴⁸ Böylesi bir yaklaşımın doğal hukuk ayağı **Benjamin**'in ŞEÜ'de sert dille eleştirdiği adil amaçlar ve doğal hukuk bahsinde tekrar ele alınacaktır. Diğer taraftan yasayı, hukuku, devleti ve kısacasıyla siyaseti imkânlı kılan güç vurgusu ise **Benjamin**'in anti-normativizmiyle taban tabana zıttır. **Benjamin**, adı sayılan bu kategorilerin şiddetle, ŞEÜ'nün diliyle konuşacak olursak ahlâki ilişkiyle dolayım girmiş eylem biçimiyle, zıtlık içindeki var olabilmesinin tarihini eleştirir. Çünkü “şiddetin eleştirisi, şiddet tarihinin felsefesidir.”³⁴⁹ **Arendt**'e göre **Clausewitz**'in "siyasetin başka araçlarla sürdürülmesi" olarak şiddet formülasyonu yine siyasalın asli oluşunu muştular.³⁵⁰ Oysa Benjaminci anlamda ahlâki ilişkiyle dolayımlanmış eylem olarak şiddet, siyasetin, hukukun ve devletin zıtlar ya da fazlar birliği olarak varlığını olumlayan değil, tüm bu kavramların halesini ortadan kaldırmaya çalışan vurguyu içermektedir.

Aslında **Arendt**'in doğru şekilde işaret ettiği gibi, ““iktidar" ,"güç" , " kuvvet" , "otorite" ve nihayet " şiddet" gibi anahtar terimler arasında ciddi ayrımlar” ortaya konulmamıştır.³⁵¹ Bunu ŞEÜ'nün Almanca orijinal başlığında yer alan *Gewalt*

³⁴⁶ Arendt, *Şiddet Üzerine*, 10.

³⁴⁷ Arendt, 10.

³⁴⁸ Arendt, 11.

³⁴⁹ Benjamin, “Şiddetin Eleştirisi Üzerine”, 41.

³⁵⁰ Arendt, *Şiddet Üzerine*, 15.

³⁵¹ Arendt, *Şiddet Üzerine*, 49.

sözcüğünün ele alınmasıyla ortaya koyabiliriz. Böylece ŞEÜ'nin orijinal dilindeki ifadelerin göndermelerini ve bununla bağlantılı şemaları bizim baktığımız yerden sarıhleştirirebiliriz. **Beatrice Hanssen**'in de belirttiği gibi *Gewalt*'ın çift anlamlılığı (*Zweideutigkeit*) Benjaminci kritiği anlamak için önemli bir nokta teşkil etmektedir.³⁵²

Almanca ifadesiyle *Gewalt* Türkçe 'de ilk anlamıyla şiddeti karşılamaktadır. İngilizce çevirilerde de söz konusu kelime *violence* sözcüğüne tekabül etmektedir. *Violence* sözcüğünü Latince *violentia* kelimesinden türetilmiştir. Bu kelime kontrolsüz güç anlamına karşılık gelmektedir.³⁵³ Böylesi bir okuma örneğinin yukarıda ele aldığımız şekliye bir “aşırı güç olarak şiddet” şemasına uygun düşmektedir. Diğer taraftan aşırı güç şekilleri sıklıkla normların, hakların veya kuralların ihlaline de sebep olduğundan, şiddet olarak “*violation*” sözcüğü, “ihlal” olarak çevirebileceğimiz Latince *violare* sözcüğünden türeyen ihlal olarak “*violation*” kelimesi ile aynı biçimde kullanılmaktadır.³⁵⁴ Bu ise ihlal olarak şiddetin, bir normatifliğin ihlaliyle açıklanabileceğini göstermektedir. İngilizce kullanım olarak *violence*, otorite olarak bir hukuk ya da devlet düzeninden genel manasıyla bahsetmemektedir. İngilizce ve Türkçe karşılıkların görece birbiriyle örtüştüklerini düşünebiliriz. Ancak bunu ŞEÜ'deki kullanımıyla *Gewalt* için söyleyemeyiz. Bunun sebeplerinden birisi *Gewalt* sözcüğünün birçok farklı anlamı ve kavramsal kökleri taşımasından kaynaklanmaktadır. *Gewalt*, Almanca'da “güçlü olmak”, “hakim olmak” anlamlarını karşılayan *walten* fiilinden türemiştir. *Gewalt*, sözlük anlamıyla örneğin şiddet, iktidar, (kamusal) güç, otorite olarak tanımlanabilir.³⁵⁵

³⁵² Hanssen, “On the Politics of Pure Means: **Benjamin**, Arendt, Foucault”, 20-21.

³⁵³ Vittorio Bufacchi, “Two Concepts of Violence”, *Political Studies Review* 3, sy 2 (01 Nisan 2005): 194, <https://doi.org/10.1111/j.1478-9299.2005.00023.x>.

³⁵⁴ Bufacchi, 194.

³⁵⁵ Steuerwald, *Almanca - Türkçe Sözlük*, 1:256.

Bu nedenle, yukarıda belirttiğimiz gibi, şiddeti güç ya da ihlal olarak tanımlamak her ne kadar *violence* sözcüğünü başka açılardan karşılasa da; ŞEÜ'nün temel problemi olan “bir eylemin ahlâki dolayımına girme sürecini” tersinden yani normatif alanından işaret eden *Gewalt*'ı tam anlamıyla karşılamamaktadır. *Gewalt*'ın bu anlamda kullanımı örneğin Federal Almanya Cumhuriyeti Anayasası'nda mevcuttur: "*Alle Staatsgewalt geht vom Volke aus*" yani , “Tüm devlet otoritesi halktan gelir”.³⁵⁶ Bu anlamda *Gewalt*, diğer dillerde çevirilerinin aksine, hukuk ve şiddetin, devlet ve zorun, yasa ve ihlalin birbirleriyle iç içe geçtiği, tarihsel ilişkileriyle tanımlanabildiği ve olumsuzluklarının vurgulandığı bir anlamı içinde taşır. Yani *Gewalt* bir anlamda yasanın gücüdür.³⁵⁷ **Étienne Balibar**'ın belirttiği gibi:

“*Gewalt* terimi bu nedenle içsel bir belirsizlik içerir: Aynı zamanda hukukun ya da adaletin yadsınmasına ve bunların gerçekleştirilmesine ya da bir kurum (genel olarak devlet) tarafından sorumluluk üstlenmesine atıfta bulunur. ”³⁵⁸

ŞEÜ'de bulabileceğimiz bu tür bir eleştiri *Gewalt* teriminin çelişkisinin serimlenmesi olarak tezahür edebilir. Çünkü hukuk ve devlet, **Ernesto Laclau**'nın ifadesiyle “temelde yatan ortak bir Mantiğa itaat eden homojen bir Bütünlük değil, olumsal bir tarihsel kümelenmenin sonucu olarak bir birleşen heterojen özelliklerin tutarsız bir bileşimi”³⁵⁹ olarak hegemonik simgesel bütünlüğünü sağlamaktadır. Burada ŞEÜ'nün teorik işlevi ise hukukun ancak şiddetle var olduğunu vurgulamak

³⁵⁶ Khatib, “Towards a Politics of ‘Pure Means’”, 2-3.

³⁵⁷ Derrida, “Yasanın Gücü: Otoritenin Mistik Temeli”, 88.

³⁵⁸ Etienne Balibar, “Violence”, *Historical Materialism* 1, sy 17 (2009): 101.

³⁵⁹ Judith Butler, Ernesto Laclau, ve Slavoj Žižek, *Olumsuzluk Hegemonya Evrensellik & Solda Güncel Diyaloglar*, çev. Ahmet Fethi (Hil Yayınları, 2009), 321.

ve ancak bu ikilinin birbirlerini dışlayarak var olabilecekleri düzlemin “deliksiz simgesel bütünlüğünü” ortadan kaldırmaktır.³⁶⁰

Şiddetin hukukla olan ilişkisini ortaya koymak ŞEÜ metninde baştan sona yankılanan iki vurguyu anlamakla mümkündür: Birincisi şiddeti, ahlâki ilişkilere nüfuzu etmesi çerçevesinde, hukukla açıklama girişimlerinin ele alınmasıdır: Bu ise **Benjamin**'in “...şiddeti belirleyen bazı araçların hukuksallığı sorusu...”³⁶¹ dediği bir hukuka uygunluk (*Rechtmäßigkeit*) kavrayışının eleştirisi olarak özetlenebilir. **Honneth**'in belirttiği üzere bugün şiddete yönelik muameleyi belirleyen standartlar ve ayrımların tümü, kendi adına araçlar ve amaçların kavramsal şemasına kilitlenmiş olan hukuk kurumundan gelmektedir.³⁶² Son kertede ŞEÜ şemasında “şiddeti amaç-arac sarmalında, hukuksal bir norma dayanmadan tarif etmek imkânsızdır.”³⁶³ **Benjamin** bunu çeşitli karşıtlıklar kurarak ve tarihselleştirerek ortaya koyar.

İkincisi, birinci düşüncenin asıl işareti olan, şiddetin hukuk(l)a kapatıldığı bir yapıyı açma kaygısı ve imkânı olarak saf araçlar, ilahi şiddet ya da adalet vurgusudur. Bunun temel sebebi ŞEÜ'nün akışından da anlaşılacağı üzere **Benjamin**'in salt bir hukuk yorumu ortaya koymaktan ya da hukuk mantığını açıklamaktan öte hukuku aşmayı hedefleyen anti-normativist eğilime sahip olmasıdır. Kaldı ki **Benjamin**, hukukta çürümüş şeylerin varlığını vurgulayarak insan ilişkilerinin etik-politik imkânı olarak şiddetsizliğe işaret etmek ister. Bunun yolu ise ŞEÜ'nün sistematüğinde eleştiriyi göreve çağırarak başlamaktadır. Hukuk-şiddet ilişkisinin tezahürü olan ve temsil, köken sabitleriyle açıklanan simgesel ve maddi şiddetin ötesinde ve dışında,

³⁶⁰ Butler, Laclau, ve Žižek, 322.

³⁶¹ Benjamin, “Şiddetin Eleştirisi Üzerine”, 21.

³⁶² Honneth, “Saving the Sacred with a Philosophy of History: On Benjamin's "Critique of Violence”, 97.

³⁶³ Çelebi, “Sunuş”, 11.

hatta bizzat hukukun ötesinde ve dışında bir adalet tasavvuru ŞEÜ bağlamında ele alınabilir mi? Eleştiriyi bu temsil, sınır ve köken sabitleriyle açıklayan hukukun mitik karakterinin dışında yeni bir dayanak noktası, tarihsel-felsefi bir bakış söz konusu edilebilir mi?³⁶⁴ Öncelikle Benjaminci vurgularla bir eleştiriden, şiddetin eleştirisinden ne anlamalıyız? ŞEÜ'nün hem başlığında bulunan hem de içeriğinde vurgulanan "eleştiri" (*Kritik*), şiddetin ya da metnin gidişatın normatif yapıların eleştirinin ilk anlamıyla olumsuz biçimde ele alınması, kınanması ya da bir şekilde mahkûm edilmesi anlamına gelmemektedir.³⁶⁵ Aksine burada şiddet ve bağlantılı olarak normatif yapılar hakkında yargıda bulunmak, değerlendirme yapmak söz konusudur. Bu kullanım ise Türkçe'deki anlamıyla *eleştiri* değil daha çok *Kritik* kelimesinin kökeni olarak Yunanca ayırıştırmak, ayırt etmek anlamına gelen *diakrinein* kelimesine işaret etmektedir.³⁶⁶ Biz bu çalışmada Türkçe çeviriye sadık kalmayı tercih ederek genel manada *eleştiri* ve *Kritik* kelimelerini eş anlamlı olarak kullanıyoruz.

Benjamin'in ŞEÜ'deki eleştirisi bir dolayım ya da temsil biçim olarak hukukun ve bu hukuktan neşet eden hukuka uygunluk ölçütlerinin şiddetle eşleştirilmesine dayanır. **Benjamin**'in ŞEÜ'deki dogmatik diline sirayet eden ve metni boydan boya kesen entelektüel motivasyon da örneğin hukuk gibi bu şiddete eşlenen temsil biçimlerinden kaçmayı mümkün kılmaya, bir nevi hukuku ortadan kaldıracak saf araçları gündeme almaya dayanmaktadır. Bu ise *İlahi* olanın yerine geçmeye çalışan fantazmagorik gerçekliklerin yani fetişizmin politikasının araçları olan temsil, dolayım gibi biçimlerin ortadan kaldırılmasıyla ilişkilidir.³⁶⁷ Böylesi bir bakış

³⁶⁴ Benjamin, "Şiddetin Eleştirisi Üzerine", 22.

³⁶⁵ Derrida, "Yasanın Gücü: Otoritenin Mistik Temeli", 88.

³⁶⁶ Costas Douzinas, "Eleştiriyi Unutun", içinde *Hukuk, Adalet ve İnsan Hakları: Eleştirel Bir Yaklaşım*, çev. Kasım Akbaş ve Rabia Sağlam (Ankara: NotaBene Yayınları, 2015), 101-2.

³⁶⁷ James Martel, "Walter Benjamin'in Düşüncesi Üzerine Notlar: Anti-fetişizm", çev. Mehmet Odabaşı, <https://www.hukukkritik.com/projects/walter-benjamin%27in->

ŞEÜ'nün "hukuksal uygulamaların, varsayımsal nesnelliklere (ya ilahi, doğal ya da bilimsel kanımlarla) dayandırıldığı" ve bu uygulamaların şiddetinin gerçekte hukuka uygunluk ölçütleri gibi boş yansımalara tekabül ettiği iddiasına dayanmaktadır.³⁶⁸

Kısaca söyleyecek olursak **Benjamin** şiddeti ele alışı iki temele dayanır. Birincisi, şiddetin eleştirisini göreve çağırır. Burada eleştiri "*kritik*" anlamında kullanılmaktadır. ŞEÜ'nün şematüğinde eleştiri, bir şeyin salt kötülenmesi veya bir şekilde ele alınması anlamına gelmemektedir. İkincisi **Benjamin**'e göre, "şiddetin eleştirisi, şiddet tarihinin felsefesidir." Yani hukuka uygunluk ölçütleri olarak kendisini gösteren mevcut hukuksal meşruiyet biçimlerinin dışında bir tarihsel-felsefi bakıştır.³⁶⁹

Benjamin'in şiddet eleştirisi, sadece şiddetin ilk anlamıyla eleştirisi ya da liberal-demokrat bir devlet uygulamasının varsaydığı meşrulaştırılmış şiddet tekeli temelli bir eleştiri değildir.³⁷⁰ Bir başka ifadeyle klasik yaklaşımlarda ele alındığı gibi meşru olan şiddet-meşru olmayan şiddet ayrımı burada söz konusu değildir. **Benjamin**'in ifadeleriyle söyleyecek olursak, olumlanmış şiddet ve olumlanmamış şiddet arasındaki ayrımı mümkün kılan tarihsel hukukilik (*Rechtmäßigkeit*) ölçütüne ilişkin bir sorgulama, ölçütün "şiddetin doğası bakımından nasıl bir sonuç doğuracağı, ya da başka deyişle, bu ayrımın ne anlama geldiğidir."³⁷¹ Klasik yaklaşımlara göre şiddet bir meşruiyet sorununa ve dolayısıyla ölçütler sorununa indirgenir. Bu ise **Benjamin**'in pozitif hukukta yaklaşımında saptadığı tarihsel olarak araçları

d% C3% BC% C5% 9F% C3% BCncesi-% C3% BCzerine-notlar% 3A-anti-feti% C5% 9Fizm, t.y., 2, erişim 21 Şubat 2021.

³⁶⁸ Martel, 3.

³⁶⁹ Benjamin, "Şiddetin Eleştirisi Üzerine", 22.

³⁷⁰ Hanssen, "On the Politics of Pure Means: Benjamin, Arendt, Foucault", 19.

³⁷¹ Benjamin, "Şiddetin Eleştirisi Üzerine", 21.

meşrulaştırmaya denk gelmektedir. Örneğin, şiddetin devlet tekelinde olduğu a priori'dir; ancak –en azından teorik düzlemde- bir direniş hakkı ile meşruiyetini yitirmesinin olgusalılığı belirli normatif ölçütlere dayandırılmıştır. Bu ise meşruiyetin hukuka uygunluk olarak yasallıkla ele alınmasının sonucudur.³⁷² Böylesi bir bakışın varacağı yer ise **Arendt**'in ifade ettiği gibi **Max Weber**'in devlet tanımındaki "insanın insan üzerinde meşru, yani meşru olduğu iddia edilen şiddet araçları yoluyla egemenlik kurması" yaklaşımına denk düşer.³⁷³ **Balibar**'ın dediği gibi bu tarihsel anlamda bir hukuk devleti düşüncesinin gerilimine tekabül etmektedir:

"Hukuk devletinde, [devletin] şiddetin "yasadışı" kabul edildiği olabildiğince geniş bir alan yaratmak olan hedefi ile buna ulaşmak için karşı konulmaz bir baskıyla sürekli olarak karşı şiddet uygulama zorunluluğu arasındaki gerilimin nasıl çözüldüğü bilinmektedir: tüm şiddet araçlarının yetkisini akılcı ve tarafsız kabul edilen merkezi bir iktidar elinde toplamak ve bu şekilde onları "meşru" kılmak. Diğer bir tabirle tek ve aşkın bir noktada olması koşuluyla zıtları betimleyen bir karşıtlık mantığının devreye konmasıyla: barış ve savaş, yasa ve yasadışı."³⁷⁴

³⁷² Münci Kapani, *Politika Bilimine Giriş*, 58. bs (Ankara: Serbest Akademi, 2019), 93.

³⁷³ Arendt, *Şiddet Üzerine*, 41.

³⁷⁴ Etienne Balibar, *Şiddet ve Medenilik Wellek Library Konferansları ve Diğer Siyaset Felsefesi Denemeleri*, çev. Sevgi Tamgüç (İstanbul: İletişim Yayınları, 2015), 21-22.

İKİNCİ BÖLÜM

WALTER BENJAMİN'İN “ŞİDDETİN ELEŞTİRİSİ ÜZERİNE” METNİ VE HUKUKSAL DÜZEN

İkinci bölüm bu çalışmanın sorunsalının gövdesini oluşturmaktadır. Buna göre hukuksal düzenin genel bir manzarasının gösterilmesi gerekmektedir. Bunu ŞEÜ'deki Benjamin kavram dizileriyle yapmayı deneyeceğiz. Bu kavram dizilerine “hukuk koruyucu şiddet” ve “hukuk kurucu şiddet” örnek olarak gösterilebilir. İkinci bölümde hukuksal düzene dair mevcut bakışı, çalışmanın odak noktası olan **Walter Benjamin**'in ŞEÜ makalesi ve onun kavram dizisiyle birlikte ele almayı düşünüyoruz. Böylece çalışmanın problemine dair açıklamaları ana basamak olarak nitelendirilebileceğimiz bu bölümde göstermeye çalışacağımız şey genel bir **Benjamin** sunumu değildir. Çünkü bu çalışmanın problemi öncelikle böyle bir girişimi yapısal olarak dışlamaktadır. Dahası bu çalışmanın hem teorik tercihi hem de yapısal kısıtları sebebiyle böyle bir şey söz konusu değildir. **Benjamin**'in fragmanlar halinde ve dağınık biçimde yazması da böyle bir tercihe sebep vermiştir. Diğer taraftan bu dağınık yazın toplamının bize sağladığı avantaj sadece bir metine odaklanarak çalışmanın sorusunu açıklamak olabilir. Aslında, bu bölümün başlığında açıkça görüleceği gibi, teorik bir saikle **Benjamin**'in sadece ŞEÜ'de belirttiği kavram dizisine ve vurgularına dayanarak hareket etmeyi tercih ediyoruz. Böylesi bir tercihin en temel sebebi çalışmanın sorusunu açıkça ortaya koyma ve aşma gayretidir. Kısaca, bu bölümde araştırma sorumuz olan “hukuk ve şiddet arasındaki karmaşık ilişkiyi nasıl anlayabiliriz?” ifadesini **Benjamin**'in kavram dizisiyle ve ortaya koyduğu açıklamalarla ilişkilendireceğiz.

I. HUKUKSAL DÜZENİ ANLAMAK

Ceza hukukuna göre kanıtlanamayan suç işlenmemiş gibidir. Borçlar hukukuna göre belirli şartları taşımayan sözleşme yok hükmündedir. Medeni hukuka göre yeter şartları taşımayan kimse bir kişi sayılmaz. Elbette bu söylediklerimize *hukuken* sıfatını ya da dipnotunu ekleyebiliriz. Ancak adaletin, hakkın, kefaretin ve arınmanın hukuka indirgenmediği bir varsayımda hukuken olan dışında elimizde ne kalır? Böylesi bir giriş sorusunun aslında **Benjamin**'in ŞEÜ'nün hemen ilk cümlesinde işaret ettiği şiddet ve ahlâk arasındaki ilişkiyi, hukuk ve adalet gibi kavramlarla kütselleşen ya da dağılan ahlâki ilişkilerin alanına nüfuzu sayesinde anlayabiliriz.³⁷⁵ Böylece bir müessir eylem şiddet olarak, suç olarak, zafer olarak, düzen olarak değerlendirilebilir. Yani bir ilk-eylem varsayımı, ahlâki ilişki dolayımıyla hukuksal düzende değerlendirme sürecine tabi tutulur. Örneğin, bir eylemin ya da işlemin hukuksal alanda yasal bir nitelik taşıması Benjaminci anlamda salt hukuksal düzenin normatif kategorileriyle uyumlu olmasına bağlı değildir. Hatta öyle kritik zamanlar olur ki hukuksal düzenin normatif kategorilerine tamamen aykırı olan eylemlerin kendisi *kendiliğinden* “hukuka uygun” sayılır. Buradaki hukuksal düzenin normatif kategorileriyle uyumlu olma durumu örneğin söz konusu eylem ya da işlemin kanuna, örf ve adetlere ya da uluslararası antlaşmalara uygun olması şeklinde anlayabiliriz. Neticede bir eylem ya da işlemin hukuksal düzenin normatif kategorileriyle uyumlu olmaması iki anlama gelir. Birincisi, eylem ve işlemlerin yasallığı motamot hukuksal düzenin normatif

³⁷⁵ Benjamin, “Şiddetin Eleştirisi Üzerine”, 19.

kategorileriyle anlaşılabilirler. Yani hukuksal düzenin rasyonel olma ve öngörülebilirlik varsayımı aslında temelsizdir. İkincisi, ki birincisiyle bağlantılıdır aslında, eylemin ya da işlemin sürekli bir silsile halinde ilk nedene ya da kurucu nedene gönderme yapması söz konusudur. Aksi takdirde eylem ve işlemlerin rastlantısal olarak uygun görülmesi bir kaotik varsayıma götürür. Oysa **Benjamin**'de açıkça göreceğiz ki eylemlerin ve işlemlerin uygun görülmesi karmaşa ve rastlantısallıktan kaynaklanmaz. Belirli ahlâki ilişkiler ile dolayımaya girmesi ve bu dolayımın silsile halinde gösterilmesi ile mümkündür. Buradaki uygun görülmeyi, yasallığı ve doğruluğu Benjaminci anlamda *rechtmäßig* olarak kullanıyorum.

Bahsi geçen hukukun rasyonel öngörülebilir yapısına eleştiriler daha detaylıca ele alınacaktır. Neticede burada Benjaminci kavramlarla ele aldığımız şeyin bir hukuksal düzen kritiği (*zur Kritik der Rechtsordnung*)³⁷⁶ olduğunu belirtmek durumundayız. Bu anlamda alt bölümde hukuksal düzenin kritiği olarak ŞEÜ'yü Benjaminci bakışla kavrayabiliriz.

³⁷⁶ Burada ŞEÜ'nün Almanca orijinal başlığına gönderme söz konusudur. Benjamin, *zur Kritik der Gewalt* derken genel kanıda buradaki *Gewalt* kelimesinin ilk anlamı olan şiddet dikkate alınmaktadır. Oysa hem *Gewalt* kelimesi hem de Benjamin'in ŞEÜ'deki iddiaları eleştirilen asıl şeyin hukuksal düzen (*Rechtsordnung*) olduğunu işaret etmektedir.

A. DOĞAL HUKUK, POZİTİF HUKUK VE HUKUKA UYGUNLUK

Benjamin'in ŞEÜ metnindeki hukuk, ahlâk ve şiddetin ilişkisel durumuna dair vurgularını önceki kısımlarda ele aldık. ŞEÜ'nün şematüğünde bu tartışmalarla bağlantılı olarak **Benjamin**, *Gewalt* olarak şiddetin kullanımına dair ayırt edici bir sorudan bahsetmektedir. Bu soru özellikle hem doğal hukuk hem de pozitif hukuk geleneklerinde şiddetin rolüne dair bir kritik duruma işaret eder.³⁷⁷ Nihayetinde bu soru şiddetin “ahlâki amaçlara hizmet eden bir araç olarak” ele alınmasının eleştirisi olarak tezahür etmektedir.³⁷⁸ **Benjamin**'e göre böylesi bir kritik vurgunun devre dışı bırakılması yani şiddetin salt araçsal ya da amaçsal kullanımına dair bir varsayımın eleştirisinin yadsınması hukuk felsefesindeki iki büyük akımın temeli olarak görünmektedir: Doğal hukuk ve pozitif hukuk.

Her hukuksal düzene dair ortaya koyabileceğimiz en temel ilişki, araçlar ve amaçlar arasındaki ilişkidir.³⁷⁹ **Benjamin** ilk olarak ŞEÜ metninin şematüğine uygun olarak amaçlar açısından meseleyi ele alır. O'na göre doğal hukuk, “adil amaçlar” olarak nitelendirebileceğimiz belirli motivasyonlarla şiddet araçlarının kullanılmasını temellendirmektedir. Doğal hukukçu görüş bu temellendirmeyi yaparken kelimenin ilk anlamıyla “doğal” olanın kendinde normal yani aşkın bir normativite görüşünü içermektedir. **Benjamin**, doğal hukukun bu temellendirmesine örnek olarak bir insanın kendi uzvunu kullanmasındaki “haklılığı” gösterir. ŞEÜ metninin çevirmeni

³⁷⁷ Eiland ve Jennings, *Walter Benjamin*, 131.

³⁷⁸ Benjamin, “Şiddetin Eleştirisi Üzerine”, 19.

³⁷⁹ Benjamin, 19.

Ece Göztepe'nin vurguladığı gibi, Almanca kullanımında *Recht* ile karşıladığımız “hak” ve “hukuk”un eş anlamlılığı dikkat çekmektedir.³⁸⁰ Bir insanın uzvunu hareket ettirmesindeki haklılık, bir eylemin temelindeki haklılık kendinde bir “hukuka” ve “hukuka uygunluğa” sahip olabilmektedir. Yani hak olan hukuktur ve geçerlidir. Kısaca **Costas Douzinas**'ın deyişiyle haklı olan ve doğal olan birleştirilmiştir.³⁸¹ Hakkımız ise “doğal” olan şeylerde olduğu gibi, adil amaçların aşkın karakterinde kendini göstermektedir.

Sophokles'in *Antigone* adlı tragedyasında buna ilişkin vurgular dikkat çekicidir. **Antigone**, Kreoun'un hukukuna karşı “tanrıların yazılmamış, değişmez” hukukunu öne çıkarır ve bunlara göre hareket ettiğini söyler. Çünkü insanların yasalarının aksine tanrının yasaları “...yalnız dün ve bugün yaşamıyorlar, bunlar ebediyen meridirler...”³⁸² Adil amaçlara dayanan hukuk böylesi tarih-dışı bir etkiyi doğuruyordu. Doğal hukuk yaklaşımına göre şiddet, bir tür bir uzvun kullanıldığı gibi kullanılan, doğal ve haklı olan bir araç olarak tezahür eder. Buradaki esas ölçüt amaçların adilliyetidir.³⁸³ Bireyin kendisinde *de facto* varsayılan şiddet, *de jure* olmasını bir tarihselliğinden değil bizzat kendi adil amaçlarına dayanmasından almaktadır. Sözleşmecî devlet teorisine göre ise doğal olarak tezahür eden bireyin şiddetinin, devlete devri ancak bu şemada kendini mümkün kılar. Kısaca, yukarıda daha önce dediğimiz gibi, sözleşmecilerin şiddet tekeli olarak devleti öne sürmelerinin epistemolojik temelleri aynı anda doğal ve haklı olan, bir uzuv gibi kullanılan şiddetin varsayımında yatmaktadır. Bu çizgisel ve formel mantıksal düşünce Poulantzas'ın

³⁸⁰ Benjamin, 20.

³⁸¹ Costas Douzinas, *İnsan Haklarının Sonu*, çev. Kasım Akbaş ve Umre Deniz Tuna, 1. bs (Dipnot Yayınları, 2015), 23.

³⁸² Sophokles, *Antigone*, ed. Zübeyde Dursun, çev. Sabahattin Ali, 2019. bs (İstanbul: Karbon Kitaplar, 2019), 25.

³⁸³ Benjamin, “Şiddetin Eleştirisi Üzerine”, 20.

ifade ettiği gibi kendi büyüsunü mümkün kılan bir varsayıma dayanmaktadır: "toplumsal" ve "doğal" olan şiddet her zaman sınırladığı düşünölen kamusal ya da devletsel yapıların ürettiği hukuki olarak sınırları önceden çekilmiş uzamdır.³⁸⁴ Yani bireyin uzvunun doğallığı olarak tezahür eden şiddet, bir devlete ait yapının türevi olarak kendini göstermektedir. Bu ise **Douzin**'ın deyişiyile toplumsal yaşamın ve devletin şiddet tekeline kurmasının temelini özgür bireysel faaliyetler olduğuna dair naif inançtır.³⁸⁵ Buradaki mantığın ciddi bir hukuk mantığı olduğunu tespit edebiliriz. Çünkü doğal olandan hukuki olanı adil amaçlar cephesinden türeten bir sözleşmeci yaklaşım toplumsallığın temelinde içinde tözsellik barındıramayan hukukiliği görür. Böylesi bir okumanın dikkat çekici diğer yönü özgür bireyin toplumsallığın kurucu noktası olarak görülmesine rağmen bireyin hukuki özne olarak sahneye çıkışının ancak daha geç olmasıdır. Bu tarihsel bir geç olma, sonradanlık durumu değil hukuki özne kurgusunun kendisinin formel mantıksal olarak sonradanlık (*posteriori*) halidir. Özgür bireyin çekirdeği adeta gücün olgusallığı ile hukuk mantığını önceleyen ahlâkın normatifliğini içinde taşır. Toplumsallık tam bu noktada çekirdekten neşet eden şey olarak sonradan meşrulaştırılmıştır. Bu ise, bir ucu şiddet tekeline bir ucu adil amaçlara çıkan, "her tarafa yayılmış rasyonalizmin yan etkisi hukuk kuramının sefaletiydi".³⁸⁶ **Benjamin** açıkça şiddetin devlet lehine vazgeçilmesine dair bu yaklaşımın, **Spinoza**'nın *Tanrıbilimsel Politik İnceleme: Tractatus Theologico-Politicus* eserinde ima edildiğini belirtir.³⁸⁷ **Benjamin**, doğal olanın, adil olanın salt bu nedenle hukuka uygunluğunu vurgulayan yaklaşımları kaba hukuk felsefesi olarak nitelendirir ve

³⁸⁴ Poulantzas, *State, Power, Socialism*, 69.

³⁸⁵ Douzin, *İnsan Haklarının Sonu*, 81.

³⁸⁶ Douzin, 82.

³⁸⁷ Benjamin, "Şiddetin Eleştirisi Üzerine", 20.

böylesi yaklaşımları Darwinci sosyal felsefeyle aralarındaki bağlantı sebebiyle mahkûm eder.³⁸⁸

Benjaminsci kavrayışta doğal hak olarak kendini gösteren kurgunun adil amaçlarda temellendirildiğini ve meşrulaştırıldığını (*Rechtmäßigkeit*) anlayabiliriz. Bir başka deyişle, **Gilles Deleuze**'un belirttiği gibi, “doğal hak, doğal hakkı oluşturan şey öze uygun olan şeydi”.³⁸⁹ Buradaki öz ise “akıl”, “Tanrı”, “erek”, “doğa” gibi dayanaklar olarak tezahür edebilir. Burada bir çelişki var gibi gözükmektedir. Bir tarafta doğal olanın- ki bu doğal olan özlere uygunluk olarak görülür- tanımı belli bir amaca yönelik kozmostan Tanrı, akıl, insan doğası ve bireysel çıkara kadar değişen bir yelpazede genel manada ifade edilir. Antik kozmosun dünyasında doğa durumu toplum öncesi bir durum olarak görülmez.³⁹⁰ Bu sebeple doğa durumu toplum içerisinde ulaşılabilecek mümkün en iyi toplumda yani özü gerçekleştirmenin en mümkün olduğu toplumda öze uygun olan durumdur: “Doğa durumu iyi bir toplumda öze uyan durumdur.”³⁹¹ Buradan ise hakları önceleyen ödevler görüşü ortaya çıkmaktadır. Çünkü ödevler, içerisinde özlerin gerçekleşeceği koşullar olarak görülür.³⁹² Özlerin, doğanın ve toplumun Antik kozmosta tekabül ettiği şema ödevlerdir. Bu şemanın Stoacılık ve Hristiyanlık düşüncesi tarafından genel manasıyla alındığını tespit edebiliriz.³⁹³

Kısaca bu Antik kozmos haklı olan ile doğal olanı toplumsallıkta birleştirir. Diğer taraftan Hobbesçu görüş bundan farklıdır. **Deleuze**'un yorumuyla **Hobbes**'a

³⁸⁸ Benjamin, 20.

³⁸⁹ Gilles Deleuze, *Spinoza Üzerine Onbir Ders*, çev. Ulus Baker, 1. bs, Kabalıcı Yayınevi 311 (İstanbul: Kabalıcı Yayınevi, 2008), 101.

³⁹⁰ Deleuze, 102.

³⁹¹ Deleuze, 102.

³⁹² Deleuze, 103.

³⁹³ Deleuze, 101.

göre şeyler öze göre değil, güce göre tanımlanmalıdır.³⁹⁴ Bunun doğal hukuk için işaret ettiği şey, doğal hakkın öze uygun olan değil yapabilme kudretiyle belirlendiğidir. Kısaca doğal hak, “yapabiliyorum o halde yapmaya hakkım var” şeklinde ifade edilir. Burada ise hakların ancak başkasının gücünde, yani hakkında sınır bulabildiği durum mevcuttur. Bu sebeple hakları sınırlamak, doğal durumdan toplumsal, devletli duruma geçmek ödevleri gerektirir.³⁹⁵ Bu yaklaşımın Antik Yunan’ın kozmosuyla farklı olduğunu belirttik. Ancak ŞEÜ’de hem adil amaçların hem de uzuv yani kudret olarak yapabilme gücünün doğal haklara temel teşkil etmesi bir çelişki oluşturmaz mı? Bir tarafta haklı olanla doğal olanı toplumsallıkta eşleyen Antik Yunan kozmosu diğer tarafta haklı olanla güçlü olanı doğa durumu sonrası mutlak toplumsallık olarak devletle eşleyen **Hobbes** nasıl aynı anda ŞEÜ’nün doğal hukuk okumasında kendine yer bulabilmiştir?

Yukarıda belirttiğimiz gibi **Benjamin** düşüncesinde bunu mümkün kılan **Spinoza**’nın bu iki yaklaşımı birleştiren teorisidir. **Spinoza**’ya göre “şeylerin özü kudretlerinden başka bir şey değildir”.³⁹⁶ Spinozacı bu çerçevede haklı olan doğal olanla o da kudreti haiz olanla birleşir: “Bireysel insanın doğal hakkı sağlam akılla değil, arzu ve erkle böyle belirlenir”.³⁹⁷ Güç olarak şiddetin doğal amaçlarla bir olduğuna dayanan doğal hukukun bu anlamdaki temelini **Benjamin** ŞEÜ’de eleştirir. O’na göre şiddetin bir uzvun kullanılması gibi kendinde bir meşruiyeti yoktur. Şiddet, doğal bir ürün değildir. Aksine onu ancak toplumsal ilişkilerle anlayabiliriz. Daha sonra bu yaklaşımla taban tabana zıt olan pozitif hukuku ele alır. Pozitif hukukta şiddet

³⁹⁴ Deleuze, 104.

³⁹⁵ Deleuze, 106.

³⁹⁶ Deleuze, 108.

³⁹⁷ Benedictus Spinoza, *Tanrıbilimsel Politik İnceleme: Tractatus Theologico-Politicus*, çev. Betül Ertuğrul (İstanbul: Biblos Yayınevi, 2008), 295.

ancak araçsal olması hasebiyle konu edilir. Bir başka deyişle şiddet, belirli tarihsel standartların, normların çizdiği sınırların içinde ya da dışında mevcuttur. Çizilen sınırlara göre ise şiddetin meşruiyeti belirlenmektedir. Ancak her iki yaklaşım da **Derrida**'nın belirttiği gibi “dogmatik varsayımların aynı çemberinde dönüp duracaktır.”³⁹⁸

Öncelikle belirtmek gerekir ki ŞEÜ’de bahsi geçen pozitif hukuk yaklaşımı, bugün bildiğimiz anlamda hukuki pozitivismeye denk düşmez. Ancak ŞEÜ’nün yazıldığı yıllar göz önüne alınacak olursa o dönemdeki hukuki pozitivist yaklaşımı en azından genel manada içerdiği söylenebilir. Bunu **Benjamin**'in pozitif hukuka vurgusundan anlıyoruz. Doğal hukukun mevcut hukuku amaçlar açısından eleştirmesinin aksine pozitif hukuk anlayışı araçlar açısından bir eleştiri getirmektedir.³⁹⁹ Böylesi bir eleştiri eğiliminin temelinde pozitif hukuk yaklaşımının hukuka ve şiddete dair tarihselci bakışı yatmaktadır. Doğal hukukta amaçların ölçütü olarak adalet söz konusudur. Oysa pozitif hukukta araçların ölçütü olarak hukuka uygunluk (*Rechtmäßigkeit*) söz konusudur.⁴⁰⁰

Doğal hukuk ve pozitif hukuk arasındaki bu taban tabana zıtlığın yanı sıra **Benjamin** bu iki yaklaşımın ortak bir temel dogmada buluştuklarını ifade eder: “ Adil amaçlara ancak ve ancak hukuka uygun araçlarla ulaşılabilir, hukuka uygun araçlar da ancak adil amaçlara hizmet eder.”⁴⁰¹ Buna göre doğal hukuk, araçları meşrulaştırırken amaçların adilliğini öne sürer; pozitif hukuk ise amaçların adilliğini ya da haklılığını hukuka uygunluk vasıtasıyla garanti eder.⁴⁰² Örneğin, bu iki yaklaşım açısından

³⁹⁸ Derrida, “Yasanın Gücü: Otoritenin Mistik Temeli”, 90.

³⁹⁹ Benjamin, “Şiddetin Eleştirisi Üzerine”, 20.

⁴⁰⁰ Benjamin, 20.

⁴⁰¹ Benjamin, 20.

⁴⁰² Benjamin, 21.

hukuka uygunluk yaklaşımlarının bulunduğu bu ortak dogmatik koşul hatalı olsaydı, yani hukuka uygun araçlar ve adil amaçlar birbirleriyle uyuşmasaydı böylesi bir zıtlık çözülemez bir durum teşkil ederdi. **Honneth**'e göre hukukun araç-amaç ilişkisinin gösterilmesi **Benjamin**'in ŞEÜ'de sunduğu hukuk kavramıyla alakalıdır. ŞEÜ'ye göre hukuk, modern çağa damgasını vuracağı varsayılan yapının ayakta durmasını sağlamaktadır. Araç-amaç ilişkisi hukukun bu işlevini yüklenmektedir.⁴⁰³ Kapitalist şeyleşmenin uzantısı olarak hukuk, belirli eylemlerin yasal sonuçlarının mümkün olduğunca kesin olarak belirlenebildiği bir şema vaat eder.⁴⁰⁴ **Honneth**'e göre ŞEÜ'deki araç-amaç ilişkisinin **Lukacs**'in "içerik" ve "biçim" arasında kurduğu karşılıklı bağlantısı kurulabilir. **Lukacs**, modern hukuku gittikçe toplumsal yaşam koşullarının "maddi temelinden uzaklaşmakla" suçlamak için "biçim" ve "içerik" karşılığında dayanırken; **Benjamin**, aynı durumu, sosyal ilişkilerin bir araç-amaç şemasıyla bütünleşmesinin bir sonucu olarak tanımlar.⁴⁰⁵ **Lukacs** için içeriğin hukuksal biçim lehine boşaltılmasını oluşturan şeyde **Benjamin**, hukukun araç-amaç şemasının, insana dair etik varoluş alanına müdahalesini görür. Bir başka deyişle hukukun araç-amaç ikiliği, araçsallaştırılmayan etik ilişkiyi bozacak yapıdadır. Örneğin insanlar arası ilişkiler hukuk yoluyla formel hale getirilir ve böylece bozunuma uğrar.⁴⁰⁶ Kısaca bu araç-amaç arasındaki döngü **Benjamin**'in modern hukuk eleştirilerinin temelini oluşturur.

Bu ortak dogmatik koşula dayanan döngü terk edilmeden doğal hukuk ve pozitif hukuk yaklaşımlarının hukuk ve hukuka uygunluk anlayışlarını, ölçütlerini ele

⁴⁰³ Honneth, "Saving the Sacred with a Philosophy of History: On Benjamin's "Critique of Violence", 101-2.

⁴⁰⁴ Honneth, 101.

⁴⁰⁵ Honneth, 101.

⁴⁰⁶ Honneth, 101.

almak mümkün gözüküyor. Bu döngü modern devlette cisimleşen bir hukuk mantığı olarak tezahür etmektedir. **Benjamin**'in işaret ettiği gibi iki zıt yaklaşımın birliği çözülemez bir durumu değil, aksine ortak dogmatik koşulu oluşturur. Çözülemez durumlara örnek olarak **Sophokles**'in Antigone adlı eserinde geçen Kreon'un yasalarına karşı Tanrı'nın yasalarının bir düzeyde çatışması verilebilir. Oysa modern devletin hukuk mantığında doğal hukuk, hukukun amaçlarının adilliğini; pozitif hukuk, tarihsel araçların hukuka uygunluğunu temsil eder. Böylesi bir mantıkta uygulanan hukuk, adalet olarak; öne sürülen koşul, haklı ve hukuka uygun olarak tezahür eder.

Amaçların adilliğine dair ölçüt belirleme sorunu doğal hukuk yaklaşımına getirilen eleştiriler arasındadır. **Benjamin** de bunu bir başka şekilde ifade etmektedir. O'na göre, doğal hukuk ilkeleri araçlar hakkında karar veremez, dahası bu ilkeler ancak şiddeti belirleyen araçları kazuistikliğe sürükler.⁴⁰⁷ **Benjamin** ŞEÜ'nün devamında buna uygun olarak amaçların adilliğini bir başka deyişle adalete dair bu ölçüt sorununu bir kenara bırakır. Bunun sebebi **Benjamin**'in, ŞEÜ'nün merkezinde yer alan “şiddeti belirleyen bazı araçların hukuksallığı”⁴⁰⁸ sorusunu ele almak istemesidir. Bu çalışmanın problematiği de ŞEÜ'de geçen bu soruya dayanmaktadır. **Derrida**, bu soruyu bir başka şekilde formüle eder ve “ ‘Yasa gücü’ ile her zaman haksız olduğuna hükmedilen şiddet”⁴⁰⁹ arasındaki ilişkiyi yani Almanca'daki *Gewalt*'ın çift anlamlılığında tezahür eden bu çözümsüz çelişkiyi gündeme getirir.

⁴⁰⁷ Benjamin, “Şiddetin Eleştirisi Üzerine”, 21.

⁴⁰⁸ Benjamin, 21.

⁴⁰⁹ Derrida, “Yasanın Gücü: Otoritenin Mistik Temeli”, 48.

Benjamin'e göre pozitif hukuk yaklaşımı bu sorunu bir tasniflendirme ile çözmüş gözüktür: Olumlanmış şiddet ve olumlanmamış şiddet.⁴¹⁰

Buradaki olumlama vurgusu şiddet araçlarının tarihsel oluşuna işaret etmektedir. Tarihsel olması hukuka uygunluk gibi bir olumlama ölçütünün yine hukukun kendisinde bulunmasıdır. Bunun ilk elden “pozitif hukuk” kullanımındaki “pozitif” kelimesine denk geldiğini görmek mümkündür. Buradaki pozitiflik, bilinen ilk anlamıyla negatifin karşıtı olarak değil tarihsel olarak yani zaman-mekan düzleminde konulan mevzu hukuk anlamına gelmektedir. Pozitif hukuk açısından şiddetin olumlanması hukukun pozitif yani tarihsel karakterine bağlıdır. Şiddeti olumlayan kurucu güç, kurulu düzenin ölçütünü *kural olarak* “hukuka uygunluk” olarak belirlemektedir. Kurucu güç, tarihin belirli döneminde bir monark, meclis ya da zümre olabilir. Kural olarak tarihsel olumlama ölçütü şu şekilde bir ilkeye dönüşür: Hukuka uygun kurucu güç ve kurucu güce uygun bir hukuk. Burada görebileceğimiz gibi olumlama ölçütü olarak hukuka uygunluk kendisini tarihsel olarak yine hukukla var edebilir. Fakat hemen akla gelebileceği üzere hukuku ve onun türevi olarak görülen “olumlanmış şiddeti” mümkün kılan tarihsel haklılaştırma “totolojik bir basitliğe benzer.”⁴¹¹ Kurucu güç mü hukuku yaratır yoksa hukuk mu kurucu gücü yaratır? Kanaatimizce, “hukukun içinde” kalmaktan bahsederken aynı zamanda düzeni yaratan gücü sınırların dışına çağırın bir mantık söz konusudur. Söz konusu döngünün bir istisna teorisiyle aşılabileceği tartışması çalışmanın görece kapsamı dışında olduğu için derinlemesine konu edilmeyecektir.⁴¹²

⁴¹⁰ Benjamin, “Şiddetin Eleştirisi Üzerine”, 21.

⁴¹¹ Derrida, “Yasanın Gücü: Otoritenin Mistik Temeli”, 91.

⁴¹² Giorgio Agamben, *İstisna Hali*, çev. Kemal Atakay (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2006).

Diğer taraftan **Derrida**'nın işaret ettiği gibi, bir başka totoloji, “hukukun belli bir şiddetinin fenomenal yapısı değil midir?”.⁴¹³ Hukuka uygunluk gibi normatif bir ölçütün normatif bir yapıya can vermesinin totolojisi, hukukun bu normatif kuruluşunu yapılandıran icrai totolojidir. Normun (hukuki) geçerliliğinin yine bir norm tarafından belirlenmesinde hukuki bir kurgu yok mudur? Bir başka deyişle normu, başka norma göre ve norm içinde aramak totolojiktir:

“...Herhangi üst veya alt norm, kendi kendisini yorumlayamaz, yönetemez ve koruyamaz; ve hiçbir norm normatif geçerliliğini ileri sürmez; ve ilaveten --metaforlara ya da alegorilere dalmak istemiyorsak— bir normlar hiyerarşisinden de söz edilemez, çünkü sadece somut insanların ve mevkilerin hiyerarşisi vardır.”⁴¹⁴

Bu ise **Agamben**'in belirttiği gibi normatif karakterli hukuksal bir sorundan öte olgusal bir soruna işaret etmektedir.⁴¹⁵ Örneğin, Egemen gibi bir olgusalığın yasanın gücü diziminde, her ne kadar hipotetik olarak hukuka ait olsa da, hukukun kendisinden yalıtılması böyle bir çerçeveyi ifade etmektedir. Çünkü istisna ve norm zamansal ve mekânsal bir ayrılığa göre kurgulanır. Örneğin ŞEÜ'de hukuksal düzen, devlet ve/ya siyasal düzen ile aynı anlamlara tekabül etmektedir. Buna temel olarak anarşist görüşlerin görece etkisi gösterilebilir. ŞEÜ'ye göre hukuksal düzen, normal durumlarda bile bozuk bir mantığa dayandığı için kötücüdür. Söz konusu bozuk mantığa örnek olarak hukuka uygunluk kriterlerinin hukuku kuran lehine sürekli

⁴¹³ Derrida, “Yasanın Gücü: Otoritenin Mistik Temeli”, 91.

⁴¹⁴ Carl Schmitt, *Legalität und Legitimität*, 8. bs (Berlin: Duncker & Humblot, 2012), 53.

⁴¹⁵ Giorgio Agamben, “Olağanüstü Hal”, içinde *Şiddetin Eleştirisi Üzerine*, ed. Aykut Çelebi, çev. Ferit Burak Aydar (İstanbul: Metis Yayınları, 2010), 165.

genişletilmesi/değiştirilmesi gösterilebilir. Bir başka deyişle oyunun kurallarının mutlak biçimde belirleyen kurucu g, oyun sırasında da kuralların ortadan kaldıracılabileceğini ve bunun sınırlarının da yine kendince belirlenebileceğini iddia etmektedir. Fakat **Benjamin**'in anarşist tınılar taşıyan vurgularında hukuksal düzenin mantığının, “istisnanın kural; anormalin normal olması” şeklinde tanımlandığını söyleyebiliriz. Bunun teorik çıktısı kategorik biçimde egemenlik ve siyasal iktidar karşıtlığıdır. Fakat **Çelebi**'nin işaret ettiği üzere iktidarlar, egemenler ve siyasal düzenler arasında ayırım yapmamız gerekmez mi?⁴¹⁶ Hukuksal düzen olarak egemenlik/siyasal iktidar biçimlerinin tamamının reddedilmesi “...kendinde kötü olduğu düşüncesi kaosun kaderci kabullenilişinden başka bir şey değildir.”⁴¹⁷ Bu sebeple söz konusu ayırımların gündeme getirilmemesinin şE’de teorik bir kısırlığa sebep olduğu eleştirisi ne sürülebilir. Ancak bununla beraber şE’nn hukuka uygunluk ile alakalı tespiti kritik bir rol oynar. Hukuksal düzenin kurucusu, *her zaman* düzenin sınırlarının içinde bulunmaz. Düzenin kurucusu ve korucuyusu buna ilişkin bir vaatle kendini kısıtlamamaktadır. Bu sebeple hukuka uygunluğun ölçütlerinin otorite bağlamında sürekli silikleştiği bir dinamik söz konusudur.

Bunun kısaca bize ifade ettiği şey, hukuk, i boşluk anlamındaki kuraldışılığını diğer anlamıyla otoritesini taşır.⁴¹⁸ Bu sebeple **Benjamin**'in belirttiği gibi, pozitif hukuk şemasında yer alan “hukuka uygun ve hukuka aykırı şiddet ayırımının anlamı” sanıldığı kadar açık değildir.⁴¹⁹ **Benjamin**, tam da bu ayırımın belirlediği noktada doğal

⁴¹⁶ Aykut Çelebi, “Kuraldışı Durumlarda Karar Vermek: Carl Schmitt ve Walter Benjamin zerine Bir İnceleme”, *deftir*, 2001, 117.

⁴¹⁷ elebi, 120.

⁴¹⁸ Agamben, “Olağanüstü Hal”, 174.

⁴¹⁹ Benjamin, “şiddetin Eleştirisi zerine”, 22.

amaçlar ve hukuksal amaçlar arasındaki ilişkiyi açıklamaya çalışmaktadır. Bu sebeple ilgili amaçlara değinilecektir.

B. HUKUKSAL AMAÇLAR VERSUS DOĞAL AMAÇLAR

Benjamin düşüncesinde pozitif hukuk yaklaşımının şiddeti olumlanmış ve olumlanmamış olarak tasnif ettiğini belirttik. Bu tasnifin temelinde olumlanmışlığı belgeleyen, tarihsel kökeni açıklayan kanıtlar yer almaktadır.⁴²⁰ Yani şiddete ilişkin yapılacak böylesi bir ayırım genel bir tarihsel temelin kabulü üzerinden şekillenmektedir. **Benjamin**'e göre, şiddetin amaçları söz konusu olduğunda böyle bir tarihsel kabulün varlığı ya da yokluğu hukuksal amaçlar ile doğal amaçlar arasındaki ayrımı belirleyen ölçüt olarak kendini göstermektedir. **Benjamin**, şiddetin farklı hukuksal işlevlerini genel manada doğal amaçlar ile hukuksal amaçlar arasındaki ilişkiye ve ayrılığa bakarak belirlemektedir. Kısaca, doğal amaçlar, şiddetin temelinde bir tarihsel kabulün yatmadığı durumdaki amaçlar olarak tanımlanabilir. Buna karşın hukuksal amaçlar ise, pozitif hukukun olumladığı anlamda, şiddet araçlarının kullanımının belirli tarihsel kabule dayanmasıyla alakalıdır. Tarihsel kabul bu noktada farklı şekillerde tanımlanabilir. Örneğin, hukuk buyurmak açısından bir "Egemen" ya da Anayasa böyle bir tarihsel kabulü temsil etmektedir. Egemen'in tarihsel kabul

⁴²⁰ Benjamin, 22.

olarak görünmesi olumlanmış şiddet için bir ölçüt teşkil etmektedir. Bu sebeple bir tarihsel kabule dayanarak ortaya çıkan bir şiddet ilişkisi hukuksal amaçları içerirken; temelinde tarihsel kabul olmayan şiddet ilişkisinin amaçları, doğal amaçlar olarak tanımlanmaktadır. **Benjamin** tam bu noktada bir hukuk öznesi anlayışını ortaya koyar. Buna göre birey, yine bu tarihsel kabul temelinde hukuki özne olarak kendini göstermektedir. Bireyin hukuki özne olarak değerlendirilmesi yine doğal amaçlar ile hukuksal amaçlar arasındaki ayrımla alakalıdır. Bir başka deyişle birey, tarihsel kabulün yokluğunda örneğin bir doğa durumunda ya da doğal hukuk şemasında sadece kendi doğasına uygun olarak şiddete başvurur.⁴²¹

Söz konusu şiddetin bu tezahürü doğal amaçlara yöneliktir. Çünkü yukarıda da belirttiğimiz gibi, doğal amaçlar şemasında şiddet, bir tür doğal ürün muamelesi görmektedir. Buradan çıkarılacak sonuç, tarihsel kabulü haklılaştırma ölçütü olarak alımlayan pozitif hukuk yaklaşımının bireyi hukuk düzeni içine kapatmasıdır. Başka deyişle bu, bireyin varsayılan doğasının şiddet olarak tezahür edeceği boşluklarda hukuk düzeninin ve onun amaçlarının bizzat hukuk gücüyle tesis edilmesidir. **Benjamin**'in ifadeleriyle, “hukuk, doğal amaçlara aşırı şiddet eylemiyle ulaşılmaya çalışıldığında müdahale eder.”⁴²² Tam bu noktada **Benjamin** kendi açıklamalarını örneklemek için döneminin Avrupası'ndaki yasama faaliyetinin genel durumundan bahseder. Buna göre, yasamanın söz konusu olduğu mevcut durumda hukuksal amaçlar ile doğal amaçların çatışması kaçınılmazdır. Bireyler belirli amaçlara yönelik eylemleriyle hareket ederken yasamanın, daha genel bir ifade kullanacak olursak hukukun tarihsel amaçları ile bitimsiz bir çelişki içindedirler. Bu bitimsiz çelişkinin

⁴²¹ Benjamin, 22.

⁴²² Benjamin, 22.

örneğin bir hukuk biçimi olarak “meşru müdafaa hakkı” ya da daha doğal haklara ilişkin bir şemaya ait “direnme hakkı” gibi belirlemelerle aşılacağı iddia edilmektedir. **Benjamin**, özellikle böylesi bir iddianın yersizliğini ŞEÜ’nün gidişatında göstereceğini belirtir.⁴²³ Gerçekten de **Benjamin**’in örneğini ele alacak olursak, “meşru müdafaa hakkı” hukuksal amaçlar ile doğal amaçlar arasındaki çelişkinin *prima facie* aşıldığını gösterir. Oysa bu hak, yine bir tarihsel kabule dayanan hukuksal amaçların, yasama ve yargı kurumları marifetiyle hukuka uygunluk (*Rechtmäßigkeit*) formu kazanmasıyla kaimdir.⁴²⁴

Diğer bir deyişle **Benjamin**’in hukuki amaçlara (*Rechtzwecke*) yönelik bir şiddet olarak tanımladığı, tarihsel olarak tanınan ve bu nedenle onaylanan şiddet (veya güç), bireyler veya gruplar tarafından öne sürülen ve tarihsel olarak tanınmayan şiddetten ayrılır. Çünkü doğal amaçlar, haklılaştırılmış amaçların aksine tarihsel bir kabule sahip olmayan amaçlardır.⁴²⁵

Fritsch’e göre **Benjamin**’in bu yaklaşımı pozitif hukuk felsefesini merkezinden dışlayan bir soruşturma tarzıdır.⁴²⁶ Burada pozitif hukuk felsefesine göre olumlanmış şiddet-olumlanmamış şiddet ya da doğal amaçlar-hukuksal amaçlar ayrımı tarihsel olarak verili bir başlangıç noktasıdır. **Benjamin** ise bu ayrımların anlamını (*Sinn*), hukuku tarihsel-felsefi yaklaşımla ele almasıyla farklılaşır. Bu sebeple **Benjamin**, doğal amaçlar ve hukuksal amaçlar arasındaki ayrımın verili olduğu pozitif hukuk düşüncesiyle değil, tarihsel-felsefi olarak *Gewalt*’i konu edinen bir şiddet eleştirisiyle hareket eder. **Benjamin**, bu ayrımı yalnızca ŞEÜ’nün akışında

⁴²³ Benjamin, 23.

⁴²⁴ Benjamin, 23.

⁴²⁵ Fritsch, *The Promise of Memory*, 110.

⁴²⁶ Fritsch, 110.

"varsayımsal bir başlangıç noktası" olarak konumunu aşmak için kullanmak ister.⁴²⁷

Diğer taraftan yukarıda bahsettiğimiz gibi doğal hukukçu bir yaklaşım böyle bir ayrımı baştan silikleştirerek, şiddetin ve hukukun doğasına ilişkin bir kavrayış ortaya koymamızı perdeler. Çünkü doğal hukuk yaklaşımına göre şiddetin ve eleştirisinin tarihselliği, hukukun doğal olarak verili olduğu varsayımı nedeniyle pas geçilir. Oysa şiddetin ve egemenliğin hukuk-kurucu (*rechtsetzende*) karakteri tarihsel eleştiri bağlamında açıklanabilir.⁴²⁸ **Benjamin** bu sebeple doğal hukuk ve pozitif hukuk yaklaşımı arasındaki dogmatik birliğe ve görünüşte ayrılığa değindikten sonra çalışmasını pozitif hukuk yaklaşımı çerçevesinde yürütür.

Son kertede hukuki ve doğal amaçlar arasındaki ayrımın “anlamı”, bir hukuk düzeninin kendi amaçlarını meşru amaçlar olarak ve diğerlerini doğal, gayri meşru amaçlar olarak anlama girişimini teşhir ederek şiddeti ve iktidarı tekelleştirmektir.⁴²⁹ Hukukun, bireylerin elindeki şiddeti kendisini tehdit eden bir tehlike olarak görmesi bunun temelidir. Ancak **Benjamin**'in de vurguladığı gibi bu tehdit asıl olarak hukuksal amaçlara ya da hukuk uygulamasına değil, bizzat hukuksal düzenin kendisine yönelmiştir. Hukuksal düzene yöneltilen bu tehdit “hukukun salt kendisini koruma saikiyle açıklanabilir”.⁴³⁰ Tam bu noktada hukuka uygunluk (*Rechtmäßigkeit*) olarak adlandıracağımız ölçüt aşikâr olur. Çünkü yukarıda da gösterdiğimiz gibi belirli bir hukuk tanımıyla yola çıkan ana akım hukuk teorileri, hukuka uygunluk ölçütlerini kendi içine dönerek totolojik bir biçimde ortaya koyarlar. Bunun uzantısı olarak olumlanmış ya da olumlanmamış şiddet diyebileceğimiz çeşitli ayrımlar ya da doğal

⁴²⁷ Fritsch, 110.

⁴²⁸ Fritsch, 110.

⁴²⁹ Fritsch, 110.

⁴³⁰ Benjamin, “Şiddetin Eleştirisi Üzerine”, 23.

hukukçu yaklaşımda olduğu gibi “ayakları yere basmayan” ölçütler yani “*olması gerektiği* gibi bir dünya”⁴³¹ ortaya çıkmaktadır. Oysa **Hegel**’in bize gösterdiği gibi kuram kendi dünyasının ötesine geçiyorsa elbette yine vardır, fakat sadece kendi sanılarında.⁴³²

Yine **Benjamin**’in şiddet eleştirisi çerçevesi şiddetin eleştirisinin, şiddetin eleştirisinin tarihi olması hasebiyle var olanı kavrar. Böylesi bir nokta ŞEÜ’nün akışında yeni bir tartışmaya gebe gözükmemektedir. Çünkü **Benjamin**, doğal ve hukuksal amaçlar arasındaki ayrımın salt bir hukuk dışılık sebebiyle hukuka uygun olmama halinin bizzat hukukun kendisini tehdit etme karakterini gözler önüne serer. O halde hukuka uygunluk çerçevesini, şiddetin sadece hukuk düzeninin dışında olması basamağından kuracak olursak hukuk düzeninin normatifliğinden neşet eden totolojik karakterin rastlantısal bir şey değil aksine belirli bir kritik ayırım ve anlama sahip olduğunu, en azından Benjaminci kullanımda, söyleyebiliriz. Hukuk düzenini tehdit etmekle “malul” olan bireylerin ya da toplulukların eylemleri nasıl bir olasılığa denk düşer? **Benjamin**’e göre devletin ve onun sirayetinde hukukun şiddet tekeli ele geçirdiği bu durumda, hukuk düzenine frontal bir karşılık veren şiddet eyleminin imgesi, bir “büyük suçlu” ne anlama gelir? ŞEÜ’nün metinsel akışında bu moment hukuk ve şiddet ilişkisinin eleştirisinin ele alındığı ve hukuksal düzenin kendisini tehdit etmenin ne anlama geldiğinin sorgulandığı bir noktadır. Böylece bir hukuk düzeninin tek boyutlu soyut-normatif yapısını aşip “anormal” imgelerin, eylemlerin ve anlamların başladığı bir noktadan hareket edebiliriz. **Benjamin**’e göre bunun en “büyük” örneklerinden birisi “büyük suçlu”dur.

⁴³¹ George W.F. Hegel, *Tüze Felsefesi ya da Doğal Hak ve Politik Bilim*, çev. Aziz Yardımlı, 2. bs (İstanbul: İdea Yayınevi, 2013), 24.

⁴³² Hegel, 24.

C. BÜYÜK SUÇLUNUN CAZİBESİ

Douzin’ın ifadesiyle Yugoslavya Savaş Suçları Mahkemesi yargıcu **Antonio Cassese**’nin Kosova Savaşı’na ilişkin makalesinin başlığı şöyledir: “Ex Injuria Jus Oritor”. Yani “Hukuk Suçtan Doğar”.⁴³³ Suçlu kimdir? Kimin “kahraman” kimin “suçlu” olduğuna karar verecek olanlar kimlerdir? Kabaca şunu diyebiliriz: Suçlu, hukukun normatif düzeninin dışında kalandır. Dolayısıyla olumlaştırılmış anlamda suça ve suçluya karar veren hukuksal düzenin kendisidir. Yukarıda ifade edilen makalenin başlığına dönecek olursak; hukuk, suçludan doğuyorsa ve suçlu, hukukun normatif düzeninin dışında kalıyorsa elimizde tek bir seçenek kalıyor: Ne suçlu ne de suç basit bir iradecilikle açıklanabilir.⁴³⁴ **Benjamin**’in örneğine dönecek olursak, büyük suçlunun büyüklüğü işlediği suçun karakterinden ileri gelmektedir. Büyük suçlu herhangi bir suçlu değildir. O, hukuksal düzen içerisinde suçlu sayılmanın ötesine geçip, hukuksal düzenin şiddetine yani hukuksal düzenin bizzat kendisine meydan okur. Bu meydan okuma onun da belirli bir anda hukuk kurucu şiddet, yani hukuksal düzen tesis eden bir şiddet haline gelmesiyle bağlıdır. Büyük suçlu herhangi azılı bir katil gibi korkulan ya da iğrenilen bir suçlu değildir. Aksine müthiş bir hayranlık uyandırmakla kendisini en baştan diğerlerinden ayırır. **Benjamin**’in tam da işaret ettiği gibi: “Büyük suçluya karşı duyulan hayranlık, suçlunun eyleminden değil, sadece taşıdığı şiddetten kaynaklanabilir.”⁴³⁵

⁴³³ Costas Douzinas, *İnsan Hakları ve İmparatorluk: Kozmopolitanizmin Siyasi Felsefesi*, çev. Kasım Akbaş ve Rabia Sağlam (İstanbul Bilgi Üniversitesi, 2017), 269.

⁴³⁴ Karl Marx ve Friedrich Engels, *Devlet ve Hukuk Üzerine*, ed. Rona Serozan (İstanbul: Enki Yayınları, 2015), 155.

⁴³⁵ Benjamin, “Şiddetin Eleştirisi Üzerine”, 24.

Burada nicel büyüklük olarak şiddet değil, hukuka ne kadar tehdit oluşturduğu anlamında bir büyüklükten bahsediyoruz. Büyük suçluyu bir kişi olarak düşünebileceğimiz gibi, bir hareket gibi de düşünebiliriz. Örneğin, ilerleyen bölümlerde ele alacağımız genel grev hukuksal düzenin özel şartlarının ötesinde bir “büyük suçlu” olarak okunabilir. Büyük suçlu basit bir ihlal iradesinin tezahürü değildir. Onda egemen toplumsal koşullara karşı mücadelenin nüveleri mevcuttur. Bu sebeple tıpkı suçlunun koca bir adli sistemin üreticisi olması gibi, büyük suçlu da burjuva yaşamının yapısını ve tek düzeliğini güvence altına alan hukuksal düzeni bozar.⁴³⁶ Tıpkı suçlunun özel mülkiyete ve diğer formel hukuksal biçimlere saldırması gibi büyük suçlu da hukuksal düzenin kurucu politik sınırları olan ulus-devletine saldırır. Buna örnek olarak Weimar Almanya’sındaki sağ ve sol radikallerin işledikleri suçlara ilişkin hukuksal düzen olarak devletin verdiği tepki(ler) öne sürülebilir. **Benjamin**’in ŞEÜ’yü kalem aldığı yıllara denk gelen 1918-1922 yılları arasında beklenen komünist devrim sağ radikallerin ve sosyal demokratların karşı koymasıyla sönümlenmişti. Bu dönemde yaklaşık 400 cinayetten 354 tanesi sağ radikallerce; 22 tanesi sol radikallerce işlenmişti. 22 cinayetin faili olan sol radikallerin 10’u ölüm cezasına çarptırılırken geri kalanlar müebbet ve diğer ağır cezalara çarptırılmıştır. Oysa 354 sağcı radikalın 326 tanesi hiç ceza almadı, geri kalanlar ise hafif cezalara çarptırıldı.⁴³⁷

Kısaca Weimar Cumhuriyeti’nin ceza yasaları kendi kendisini korumuştur. Bu vakianın ortaya koyduğu keskin gerçeklik, düzeni tehdit eden büyük suçlunun halkta yarattığı hayranlıkla hukuksal düzende uyandırdığı korkunun doğru orantılı olmasıdır.

⁴³⁶ Marx ve Engels, *Devlet ve Hukuk Üzerine*, 157.

⁴³⁷ Storer, *Weimar Cumhuriyeti’nin Kısa Tarihi*, 73.

Bunun politik bir anlamı ve amacı vardır. Diğer taraftan burjuvazi tarafından işlenen suçlarda toplumsal düzene karşı bir tehdit içermedikleri için tolerans gösterilmektedir. Hukukun bu “tolerans” işlevi, egemenlerin çıkarlarını hukukun formel diline tercüme etmesini sağlıyordu. **Honneth**'e göre bu işlev sebebiyle **Benjamin**, kesinlikle bir toplumsal örgütlenme aracı olarak hukukun sorunlu bir kurumu temsil ettiğini düşünüyordu.⁴³⁸ Büyük suçlu hukukun söz konusu formel ve patolojik işlevini devre dışı bırakarak halkın üzerinde büyük bir hayranlık yaratır. Onun yarattığı bu hayranlığın temelinde hukuksal düzenin kendisini hedef almasının yanında, bu hukuksal düzenin şiddetini gözler önüne sermesi yer almaktadır.⁴³⁹ **Benjamin**'in vurguladığı gibi “Şiddet, büyük suçluda somutlaşan bir tehditle hukukun karşısına çıkar.”⁴⁴⁰

Büyük suçlunun hukuksal düzenle olan ilişkisini ve halk üzerinde yarattığı hayranlığı ŞEÜ bağlamında bu şekilde inceleyebiliriz. Büyük suçluya dair bir örnek olarak genel grevin daha sonraki bir alt bölümde ele alınacağı için burada bir başka örnekle büyük suçlunun hukuksal düzen(ler) karşısındaki konumunu netleştirebiliriz. Büyük suçluyu incelemek için **Fyodor Dostoyevski**'nin 1866 tarihli *Suç ve Ceza* adlı eserinin kahramanı Raskolnikov'un *Periodičeskaya Reç*⁴⁴¹ isimli kurgusal gazetede çıkan yazısını ele alabiliriz. Kurgusal bir karakter olan Raskolnikov'a göre “İnsanlar iki gruba ayrılıyorlar: "Olağan insanlar", "olağanüstü insanlar". Olağan insanlar söz dinler olmak zorundadırlar, yasaları çiğnemeye hakları yoktur. ... Öte yandan,

⁴³⁸ Honneth, “Saving the Sacred with a Philosophy of History: On Benjamin’s “Critique of Violence”, 102.

⁴³⁹ Derrida, “Yasanın Gücü: Otoritenin Mistik Temeli”, 91.

⁴⁴⁰ Benjamin, “Şiddetin Eleştirisi Üzerine”, 25.

⁴⁴¹ Fyodor Mihailoviç Dostoyevski, *Suç ve Ceza*, çev. Ergin Altay (İstanbul: İletişim Yayınları, 2019), 302.; Söz konusu yazı “Haftalık Söz” olarak Türkçe ‘ye çevrilmiştir

olağanüstü insanların her türlü suçu işlemeye hakları vardır. İstedikleri gibi çiğneyebilirler yasaları. Çünkü olağanüstü insanlardır onlar.”⁴⁴²

Burada olağan ve olağanüstü insanları, olağan ve büyük suçlular şeklinde ele alabiliriz. Olağan suçlular, hukuksal düzen tarafından yasanın normaline çağrılırlar, küçük cezalara çarptırılırlar. Çünkü bir hırsızın hukuksal düzeni ön cepheden tehdit etmeyeceği hatta daha da ötesi hukuksal düzeni anlamlı kılan bir tür “yeniden-kurucu ihlal” olduğu en çok ceza kanunlarının sahibi olan hukuksal düzenlerce bilinir. Diğer taraftan büyük suçlu hukuksal düzenin yasalarını ihlal etmekten öte hukuksal düzenin varlığını tehdit eder. İlerleyen bölümlerde detaylıca ele alacağımız genel grev de böyledir. Hukuku ihlal hakkı vardır; çünkü “örgütlü işçi sınıfı bugün herhalde devletlerin yanı sıra şiddet kullanma hakkına sahip tek hukuk süjesidir.”⁴⁴³ Raskolnikov’un ayırımına dönecek olursak, “olağanüstü insanların” saf bir güç istenciyle hareket ettiklerini söyleyemeyiz. Raskolnikov tam bu noktada “olağanüstü insanların” yasaları çiğnemesini şöyle açıklar:

“yalnızca, "olağanüstü" insanın, ancak (kimi zaman belki de tüm insanların kurtuluşu olabilecek) bir düşüncesini gerçekleştirme gerekiyorsa, vicdanının sesine kulak verip... bazı engelleri aşmaya hakkı olduğunu... ama bu hakkın elbette yasal bir hak olmadığını söylüyordum.”⁴⁴⁴

Yasaları çiğneme hakkı bir doğal hukukçu şemayı andırırsa da aslında onun aşkın kategorilerinden ve görece formel yapısından uzaktır. Bu hak daha çok “hukuksal olmayan bir hak” olarak aslında Benjaminsci anlamda ilahi şiddetin ve saf araçlar

⁴⁴² Dostoyevski, 303.

⁴⁴³ Benjamin, “Şiddetin Eleştirisi Üzerine”, 23.

⁴⁴⁴ Dostoyevski, *Suç ve Ceza*, 304.

siyasetinin bir parçasıdır. Büyük suçlu yasadışı olmaktan ziyade yasaötesidir. Ancak bir başka açıdan büyük suçlunun hukuksal düzenin varlığını tehdit ederek başka bir düzen öne sürmesinde olduğu gibi “olağanüstü insanlar” da geleceğin yasakoyucuları olarak görülebilirler. **Benjamin** ŞEÜ’de bunu açıkça ifade eder: “Şiddet büyük suçluda somutlaşan bir tehditle hukukun karşısına çıkar: Yeni hukuk yaratma tehdidiyle.”⁴⁴⁵

Son kertede şu itirazı yine belirtmek gerekir ki Raskolnikov’un “olağanüstü insan”ı **Benjamin**’in büyük suçlusuyla tam anlamda örtüşmez. Bunun sebebi ileride göstereceğimiz gibi ilahi şiddetin hukuksal düzeni kurmayı değil, aksine mevcut hukuksal düzenleri bozmayı, yıkmayı hedeflemesinde yatar. Dahası **Benjamin**’e göre örneğin siyasal grevlerin büyük suçluda olduğu gibi hukuksal düzeni tehdit etmesini engelleyen şey yeni bir hukuksal düzen talebidir. Kısaca Raskolnikov’un “olağanüstü insanı” başlangıç için büyük suçluya örnek teşkil edebilir ama ŞEÜ’nün teorik çerçevesine tam olarak uyduğu söylenemez.

⁴⁴⁵ Benjamin, “Şiddetin Eleştirisi Üzerine”, 25.

D. HUKUKSAL DURUMUN NESNEL VE MANTIKSAL ÇELİŞKİSİ: GREV HAKKI VE SAVAŞ HUKUKU

Benjamin'e göre şiddetin hayranlık uyandıran karakteri hukuksal düzende tekâmül edebilir.⁴⁴⁶ Böyle bir alan özellikle işçiler ve devlet arasındaki grev hakkı konusunda belirginleşir. İşçi sınıfı grev hakkını bir şiddet kullanma hakkı olarak elinde tutar. Böylece devletin şiddet tekeli karşısında hukukun mantıksal düzlemine uyarak aslında onu tehdit eder. Yani hukukun mantıksal bir çelişkisi burada söz konusu değildir. Çünkü grev hakkı hukuka içkin kılınmıştır. Ancak grev hakkı sadece hukuka içkin değildir, dahası onu tehdit edendir. İlk elden böylesi bir tehdidin mümkün olmadığı iddia edilebilir. Çünkü grev bir eylemsizlik biçimi olarak kendini gösterdiği için onun tehdit edici bir şiddet içermediği düşünülür. Ancak tam bu noktada **Benjamin**'in öne sürdüğü gibi “icra edilmeme hali olarak grev” bir anlamda ilişkilerin kesilmesi, dönüştürülmesi ve yeni başka ilişkilerin başlatılması için basamak olabilir.⁴⁴⁷

Bu basamak “şiddetten tamamen arınmış bir saf bir araç” olarak nitelendirilebilir. Toplumsal ilişkileri dönüştürücü bu gücün, şiddetini tarihsel karakterinde barındırdığı için, tehdit edici yönü bu açıdan belirginleşir. Benjamin'e göre tehdit edici yanın açığa çıkması hukuksal düzenin işçi sınıfına sunduğu bir hak sayesinde gerçekleşmez. Çünkü bu hukuksal düzenin hem şiddet tekeli karakterine hem de işçi sınıfının proleter bilinç süreciyle bağdaşmaz gözükmektedir. Aksi takdirde beklenmedik biçimde yetişen yardımcı güç (*deus ex machine*) olarak bir hak söz konusu olur. Oysa hukuksal düzenin nesnel çelişkisi bizlere böyle bir hikâye sonunun

⁴⁴⁶ Benjamin, 23.

⁴⁴⁷ Benjamin, 23.

olmadığını göstermektedir. Her ne kadar hukukun işçiye tanıdığı hak belirli hukuksal-formel silsilelere bağlanmış, **Benjamin**'in ifadesiyle “işverene sadece bir ‘yüz çevirme’yi ifaden eden”⁴⁴⁸ sinik bir boyut kazanmışsa da hukuksal düzeni tehdit eden ve hukukun nesnel çelişmesini görünür kılan şiddet göze çarpmaktadır. Hukuksal düzende soyutlaşan devletin grev hakkı ile örgütlü işçi sınıfının somut grev hakkı arasındaki bu karşıtlık devrimci genel grev durumunu yaratır.⁴⁴⁹ Örneğin grev hakkı yasal olarak belirli şartlara bağlanmıştır. Bu şartlar belirli tarihsel dönemlerde mücadeleler sonucunda ya bir kayıp olarak ya da bir kazanım olarak ortaya çıkmıştır. Ancak grev hakkı şiddet içeren yapısı sebebiyle ilk bakışta yasal şartlara uyuyor gözükse de hukuka uygun olamaz. **Benjamin**'e göre grev hakkı, tarihsel bir normu tutarlı bir şekilde uygulamanın imkansızlığının daha da açık bir örneğini temsil eder. Grevin hukuka uygun olması onun hukuksal düzeni ne kadar tehdit ettiğiyle alakalıdır. **Honneth**'e göre **Benjamin**, bir grevin pozitif hukuk normuna uygun kabul edilmesine rağmen anayasal devletin (hukuksal düzenin) kendi usul ilkeleriyle her zaman çelişkiye düştüğünü göstermek ister.⁴⁵⁰ Çünkü grev hakkında işçilerin "tabandan" baskısı altında şiddet kullanma hakkı tanınmaktadır; bu hak, belirli koşullar altında, anayasal düzen için o kadar belirgin bir tehlikeye dönüşebilir ki, devlet, “hukuk kurucu” şiddet kullanmak zorunda kalır. Başka bir deyişle grev hakkının içerdiği şiddeti engellemek amacıyla “hukuk koruyucu” şiddeti anayasal usul ve yöntemlerle seferber ederken pozitif standartlar belirlenir. Söz gelimi grevin hangi şartlarda yapılıp yapılmayacağına dair çeşitli kanuni çerçeveler bu standartlara örnektir. Ancak bu kanuni çerçevenin oluşturulmasını sağlayan grevin kendisinin şiddeti belirli bir

⁴⁴⁸ Benjamin, 24.

⁴⁴⁹ Benjamin, 24.

⁴⁵⁰ Honneth, “Saving the Sacred with a Philosophy of History: On Benjamin’s “Critique of Violence”, 109.

noktada hukuksal düzenin kendisine tehdit teşkil eder. ŞEÜ'ye göre grev eğer hakikaten saf bir araç olarak tezahür ederse hukuksal düzenin bizzat kendisi için tehdit oluşturur.⁴⁵¹ **Honneth**'e göre muhtemelen metindeki başka hiçbir örnekte **Benjamin**'in hukuki pozitivizmin içsel çelişkisini gösterme niyeti daha açık bir şekilde ortaya çıkmaz.⁴⁵²

Böylesi bir genel grev durumunda hukuksal düzen, işçi sınıfının kendisine tanınan grev hakkını aştığını ve şiddete başvurduğunu öne sürer. Bunun hukuka uygunluk (*Rechtmäßigkeit*) sorunuyla alakası vardır. Örneğin klasik görüşlere göre hukuka uygunluk burada bir “grev hakkı” çerçevesini anlamlandıramaz. Pozitif hukukun, hukuka uygunluk ölçütünden hareket etmesi sebebiyle “grev hakkı”na dair söyleyebilecekleri sadece “işçi lehine yorum” gibi normatif düzleme ilişkin şeylerdir. Bir başka açıdan tıpkı **Benjamin**'in işaret ettiği gibi doğal hukuka dair adil amaçlar ile pozitif hukuka dair haklılaştırılmış araçlar bir dogmada birleşirler: Adil amaçlara ancak ve ancak haklılaştırılmış araçlarla ulaşılır. Bu iki klasik yaklaşım Janus'un iki yüzünün farklı taraflara bakarken aslında aynı kafaya ait olmaları gibi aynı dogmada farklı yöne bakan “aynı kafa” olurlar. Bu durumu **Douzinas** çarpıcı şekilde açıklamaktadır:

“Ahlâki amaçlar baskıcı araçları meşrulaştırır ve baskıcı güçler ahlâkiliği yaratır. Modernitede ahlâk ve güç, aynı amaçlar ve araçlar gibi, dışsal olarak birbirleriyle ilintili ve sıklıkla çatışırken, şimdi bir ahlâk/cebiri karışımı halinde tümüyle bütünleşmiş durumdadırlar. Eylemin

⁴⁵¹ Benjamin, “Şiddetin Eleştirisi Üzerine”, 32.

⁴⁵² Honneth, “Saving the Sacred with a Philosophy of History: On Benjamin's "Critique of Violence", 109.

ahlâkiliğine ilişkin yaygın kabul, etkisini artırmakta, bir eylemin başarısı ahlâki gücünü ve inandırıcılığını kuvvetlendirmektedir.”⁴⁵³

Böylece hukuksal düzen, grev hakkının kullanılmasının aşıldığı, yasadışı yöntemlere başvurulduğu gibi gerekçelerle olağanüstü yetkilerini kullanır. Buradaki yorum ya da yaklaşım farklılığı hukuksal durumunun nesnel çelişkisini görünür kılar. Çünkü yukarıda birçok kez ifade ettiğimiz gibi hukuksal düzenin doğal amaçlar ve hukuksal amaçlar, olumlanmış şiddet ve olumlanmamış şiddet gibi ayrımları oluşturmasının sebebi şiddet tekeline kaim ve daim kılmaktır. Bir başka deyişle ayrımlar hukuksal düzenin devamlılığın sağlamaktadır. Oysa devrimci şiddet durumunda yani bir kriz halinde hukuksal düzen yadsıdığı şiddeti tanır. Nesnel çelişkinin açıklığı burada yatmaktadır. Çeşitli hukuksal marifetlerle etkisiz kılınan grev hakkı, işçi sınıfının örgütlü uygulamasıyla yani şiddet biçimini almakla nesnel çelişkiyi ortaya çıkarır. Çünkü işçi sınıfının tutumu her ne kadar şantaj gibi pasif biçimlere de bürünse direkt hukuksal düzenin kurucu tarihsel kabullerine ve tasniflerine yöneliktir. Bu durumda grev hakkı artık rafa kaldırılır ve grevciler zorba ve yasadışı kabul edilir. Bunun “olağan” görünmesinin sebebi *prima facie* hukuksal düzenin “kendi” hukukuna uyması yani hukuksal düzenin mantıksal çelişki içermediği ile alakalıdır. Hukuka uygunluk ölçütlerinin hukukun çerçevesinden çıkamaması yani hukuksal düzenin totolojik yapısının tezahürü olarak hukuk, tıpkı pozitif öne sürdüğü gibi bütündür. Öyle ki bu hukuka uygunluk ölçütleri sayesinde hukukun mantıksal çelişkisi imkânsız kılınır. Çünkü pozitif hukukçu yaklaşımın haklılaştırıcı kabulleri ve tasnifleri hukukun kendi yapısında mantıksızlık içermediği yani derli toplu bir düzen

⁴⁵³ Douzinas, *İnsan Hakları ve İmparatorluk*, 276.

olduğunu öne sürer. Kısaca pozitif hukukun kategorisi olarak hukuka uygunluk ölçütleri hukukun mantıksal çelişkisini ortadan kaldırır. Oysa bu mantıksal çelişmezlik sanılarda kalmaktadır. Çünkü hukukun nesnel çelişkisi hukuksal düzeni teyakkuza geçirir. Bu sebeple çeşitli olağanüstü rejimleri devreye sokmaktan imtina etmez. Böylece grev hakkı fiiliyatta artık bir suç kategorisine tekabül eder. Son tahlilde devlet için hukukun nesnel çelişkisinde yatan korku, devrimci bir hale bürünen genel grevin hukuksal amaçları aşarak toplumsal ilişkileri kırma, dönüştürme ya da yeni toplumsal ilişkileri muştulama gücüdür. Yani fasılalı ya da özel amaçlara dayanan bir özel grevden öte burada genel grevin şiddeti artık “hukuksal düzeni tehdit eden” bir yapıya bürünür. Hukuksal durumun nesnel çelişkisi hem ŞEÜ’nün temel vurgusunu hem de bu çalışmanın iddialarını destekler niteliktedir. **Derrida**’nın isabetli biçimde gösterdiği gibi aslında hukukun nesnel çelişkisi,

“ hukukun ve şiddetin homojenliğini, hukukun uygulaması olarak şiddeti ve şiddetin uygulaması olarak hukuku düşünmemize el veren tek durumdur... Şiddet hukukun düzenine dışsal değildir. Hukuku, hukukun içinden tehdit eder. Şiddet özü itibariyle... kaba güç kullanmaktan ibaret değildir; verili bir hukuk düzenini ve tam da bu durumda şiddet kullanma hakkını, örneğin grev hakkını vermek mecburiyetinde kalmış olan devletin hukuk düzenini tehdit etmekten veya yok etmekten müteşekkildir.”⁴⁵⁴

Bu durumda hukukun nesnel çelişkisini nasıl anlayabiliriz? Bunu hukukun mantıksal çelişmezliği (*de jure*) karşıtı yani bir tür *de facto* dışsallık şekli olarak mı ele almalıyız? O halde hukukun nesnel çelişkisi hukuka dışsallık biçimi olarak olgusal

⁴⁵⁴ Derrida, “Yasanın Gücü: Otoritenin Mistik Temeli”, 92-93.

hamlelerle ortadan kaldırılabilir. Ya da bu nesnel çelişkiyi “hukukun hukuku”⁴⁵⁵ diyebileceğimiz bir hukukun bitmek bilmez normatif silsilesinin erteleme karakterinden mi zuhur eden şey olarak mı anlamalıyız? Grev hakkını tanıyan hukuk, grev hakkını tanıyan hukukun hukuksuz durumunu tanır. Daha sonra grev hakkını tanıyan hukukun hukuksuz durumunu tanıyan hukukun hukuksuzluğu gündeme gelir. Bu can sıkıcı silsile, normatif dizgede dikey yönlü (*lex superior derogat legi inferiori*) ya da yatay yönlü (*lex posterior derogat legi priori*) olarak kendini gösterir. Yani grev hakkını kanunda mı yönetmelikte mi yoksa anayasada mı arayacağız? Ya da son tarihli normun grev hakkı için ne dediğini mi soruşturacağız? Bu tip yaklaşımlar, dolaylı olarak şiddetin “hukukta hukuku askıya alan” şey olduğunu reddetmektedir. **Derrida**’nın ifade ettiği gibi bu hukuk döngüsü, mevcut hukukun “başka bir hukuk kurmak için kesintiye”⁴⁵⁶ uğratılmasıyla anlaşılır: “Bu askıya alma anı, bu *epoke*, hukukun bu kurucu veya devrimci anı, hukukun içinde hukuk-olmayanın örneğidir. ...Hukukun kuruluşunun boşlukta veya uçurumun üstünde asılı kaldığı... andır bu.”⁴⁵⁷ Diğer taraftan “hukukun hukuku” örneği özellikle kolluk gücü bahsinde detaylıca ele alınacaktır.

Hukukun nesnel çelişkisinin bir başka örneği savaştır.⁴⁵⁸ Çünkü **Benjamin**’in belirttiği gibi grev hakkında olduğu gibi bir savaş hukuku ihtimalinde de hukukun nesnel çelişkisi kendini gösterir.⁴⁵⁹ Her ikisinde de “hukuk süjeleri, olumlayan açısından doğal amaçlar olmayı sürdüren, bu nedenle de kriz anında kendi hukuksal ya da doğal amaçlarıyla çatışabilecek şiddeti olumlar.”⁴⁶⁰ Ancak askeri şiddet olarak

⁴⁵⁵ Derrida, 93.

⁴⁵⁶ Derrida, 95.

⁴⁵⁷ Derrida, 95.

⁴⁵⁸ Derrida, 99.

⁴⁵⁹ Benjamin, “Şiddetin Eleştirisi Üzerine”, 25.

⁴⁶⁰ Benjamin, 25.

savaşta, grevin zahiri eylemsizliğinden farklı olarak cebri şiddet baş aktördür. Cebri şiddet savaşı kazanmak için, yani karşı tarafa kendi hukuksal düzenini kabul ettirmek için kendi amaçlarına yönelir. Ancak savaşın hukuka uygunluğunu ya da doğal hukukçu bir terimle adillliğini nasıl tespit edeceğiz? **Douzinas**'ın **Wyndam Lewis**'ten aktardığı gibi “bugüne kadar ki bütün savaşlar gayri adildir; elbette düşmanın çıkarttıkları hariç.”⁴⁶¹ Bir başka deyişle ABD savaş uçakları, kendi insancıl/savaş hukuku sayesinde varlığını dayatıyordu ya da *vice versa*. Bu anlamda savaşın ve hukukun ilişkisi Douzinas'ın ifade ettiği gibi açıklanabilir:

“... bir operasyonun başarısı, askeri sonuçlarından yalıtılmış bir şekilde salt ahlâken değerlendirilemez; keza bir eylemin ahlâkiliği askeri çıktısından ayrılamaz. [Eylemin] Ahlâkiliği, eğer [eylem] etkili ise vardır ve askeri bir eylem ancak başarılı ise ahlâkidir. ...Ahlâki haklılık, baskıcı güç tarafından desteklenir.”⁴⁶²

Benjamin'e göre böylesi bir nokta, yani savaşın kazanıldığı, ahlâki dayatmanın hukuk kılındığı noktada barış kendini gösterir. Çünkü barış “galibiyetin ...a priori ve ...zorunlu bir olumlamasını ifade eder.”⁴⁶³ Barış, eskinin bittiği ama yeninin de başlayamadığı bir kritik anın sonlandırıcısıdır. Artık galibin varlığının (*de facto*), kendi yeni hukukunu (*de jure*) yarattığı durumdayızdır. Kendi doğal amaçlarına yönelen tüm şiddet şekillerinde olduğu gibi savaşın galibi de kendi hukukunu yaratır.⁴⁶⁴ Hukuk kurucu yönü, askeri şiddetin çifte işlevinin sadece bir tanesidir. Diğeri ise hukuku koruyucu yönüdür. Hukuk koruyucu yön, mevcut hukuksal düzenin militarist karakteriyle alakalıdır. Çünkü **Benjamin**'e göre “militarizm, devlet

⁴⁶¹ Douzinas, *İnsan Hakları ve İmparatorluk*, 251.

⁴⁶² Douzinas, 276.

⁴⁶³ Benjamin, “Şiddetin Eleştirisi Üzerine”, 25.

⁴⁶⁴ Benjamin, 25.

amaçlarının bir aracı, şiddetin genel kullanımına yönelik bir zorlamadır.”⁴⁶⁵ Buradaki zorlama, yurttaşları mevcut yasaları tabi kılmaya dönük hukuksal amacın kaba gücünü ifade etmektedir. Bunun en büyük örneği zorunlu askerliktir. **Benjamin**’e göre zorunlu askerliğin temelindeki hukuksal şiddet, anti-militarist ve pasifist eleştirilerin yüzeyselliğinden öte bir anlam taşır. O sebeple burada askeri şiddetin ikinci işlevi olan hukuk koruyucu karakterin somutlaşmış örneği olarak zorunlu askerliği, hukuksal şiddetin eleştirisi ile birlikte anlayabiliriz. Hukuksal şiddet ise yasama ve yürütme yetkilerinin uygulamalarıyla kendini gösterir. Çünkü her yasakoyucu meclisin ve bunu uygulayan kesimin işlemi hukuksal şiddetten zuhur eder. Yine bu hukuksal şiddetin temeli, tıpkı meclislerin ve devlet dairelerinin temelinde olduğu gibi, şiddetin keskin yüzüdür. **Honneth**’e göre **Benjamin**’in, açık bir şekilde sunmasa da, argümanının sonucu muhtemelen, hukuki pozitivizmin şiddeti meşrulaştırma kriterinin başarısız olduğu, çünkü hukuksal düzeni bozan (ya da bozabilecek güçte olan) hukuki amaçlar için şiddet kullanımlarını tanımak zorunda olduğu şeklinde özetlenebilir.⁴⁶⁶ Kısaca hukuksal düzenin duyduğu korku, hukukun nesnel çelişkisinin iki tezahürü olan grev ve savaşın hukuk kurucu (*rechtsetzende*) özelliklerinden ileri gelir. Böylece ŞEÜ’nün şematüğünde hukuksal düzenin iki şiddeti bizi karşılar: Hukuk kurucu şiddet (*rechtsetzende Gewalt*) ve hukuk koruyucu şiddet (*rechterhaltende Gewalt*).⁴⁶⁷

⁴⁶⁵ Benjamin, 26.

⁴⁶⁶ Honneth, “Saving the Sacred with a Philosophy of History: On Benjamin’s “Critique of Violence”, 111.

⁴⁶⁷ Bu iki kavramı Ece Göztepe’nin Türkçe’ye çevirdiği haliyle kullanıyorum. Almanca *setzen* fiili “koymak, kurmak” anlamına geldiği için *rechtsetzende Gewalt*, “hukuk kurucu şiddet” olarak çevrilmiştir. Buradaki *Recht*, Almanca yasa, kanun anlamına gelen *Gesetz* ile karıştırılmamalıdır. Almanca *erhalten* fiili ise korumak, muhafaza etmek anlamlarına geldiği için *rechterhaltende Gewalt* “hukuk koruyucu şiddet” olarak çevrilmiştir. Benjamin, Walter. “Şiddetin Eleştirisi Üzerine”. İçinde Şiddetin Eleştirisi Üzerine, editör Aykut Çelebi, çeviren Ece Göztepe. İstanbul: Metis Yayınları, 2010.

E. HUKUKUN DİYALEKTİK SALINIMI: HUKUK KURUCU VE HUKUK KORUYUCU ŞİDDET

Hukuksal düzeni iki araçsal şiddet biçimi var eder: Hukuk kurucu şiddet (*rechtsetzende Gewalt*) ve hukuk koruyucu şiddet (*rechterhaltende Gewalt*). Bir başka deyişle şiddetin araçsal kullanımı ya hukuk kurucu ya da hukuk koruyucu karaktere sahiptir.⁴⁶⁸ **Honneth**'e göre ŞEÜ'deki argümanların neredeyse tamamının ana sütunlarını bu iki kategori oluşturmaktadır.⁴⁶⁹ Hukuk kuran şiddet, kurucu bir şiddet olarak eski hukuksal düzenin yerine yenisini tesis etmekle meşhurdur. Bu sebeple onun yaratıcı, inşa edici bir karakteri vardır ve bu karakter diğer hukuksal düzenler ve şiddet biçimleri için bir tehdit oluşturur. Örneğin, büyük suçluya duyulan hayranlık, genel grevin devrimci karakteri ve savaşın galibinin bir türev-zafer olarak hukuksal zaferi bu tehde denk düşer. Diğer taraftan hukuk koruyucu şiddet, hukuk kurucu şiddetin arkasından gelmektedir. Hukuk koruyucu şiddet, tesis edilen düzeni korumakla mükelleftir. Hukuk kurucu düzenin tehdit edici karakterinin yanında, hukuk koruyucu şiddet de bir tür tehdit edici öze sahiptir. Çünkü hukuk kurucu şiddet tarafından, örneğin Anayasa ve diğer normatif dizgelerde, hukuk koruyucu şiddete çeşitli araçlar ve alanlar tahsis edilmiştir. Zorunlu askerlik, ölüm cezası ve kolluk gücü⁴⁷⁰ bu hukuk koruyucu şiddete örnek teşkil eder. Tahsis edilen alanların belirli anlarda hukuk

⁴⁶⁸ Benjamin, "Şiddetin Eleştirisi Üzerine", 29.

⁴⁶⁹ Honneth, "Saving the Sacred with a Philosophy of History: On Benjamin's "Critique of Violence", 98.

⁴⁷⁰ Kolluk gücünün kendi içinde heterojen bir karakteri mevcuttur. Bu karakter onu hukuk kurucu ve hukuk koruyucu şiddet arasında bir bileşiğe dönüştürür. Kolluk gücünün bu durumu ilerleyen paragraflarda ele alınacağı için burada şimdilik noktalyoruz.

kurucu karakter kazanması işten bile değildir. Buna en uygun örnek kolluk gücünün karmaşık yapısıdır. Bu ilişkinin ortaya koyduğu şey hukuksal düzeni kaim kılan bu iki şiddetin birbirleri arasında bir tür diyalektik salınma sahip olmalarıdır. Bu ise hukuksal düzenin nesnel çelişkisinde olduğu gibi hukuksal düzene içkin olan ve çeşitli modern devlet formlarında görünen durumu serimler. Bu salınım hukuksal düzeni hem var eden dinamik; hem de onun kökünü kazıyan bir çelişki olarak okunabilir.⁴⁷¹ Yine **Akkanat**'a göre şiddetin kendisini sürekli üretmesini sağlayan söz konusu dinamiğin farklı politik imkânları da barındırması dikkat çekicidir.⁴⁷² Kendi çelişkisini de içerisinde barındıran söz konusu gerilim, şiddet döngüsünün kaderin mutlak bir kararı olmaktan ziyade tarihin öznelerinin değiştirebileceği olumsal bir karaktere sahip olduğunu hatırlatmaktadır.

Hukuksal düzenin özü hukuk kurucu şiddet ve hukuk koruyucu şiddetin birbiriyle olan ilişkisidir. Buradan hareketle bir hukuk eleştirisini başlatmaya aday olan itiraz ve imkanlar, bu ilişkiyi yani hukuksal düzeninin bütünsel özünü es geçip tek tek yasaları ya da hukuksal teamülleri hedef alıyorsa etkisizdir.⁴⁷³ Hukuksal şiddetin eleştirisini ve hukuksal düzenin özsel çelişkilerini gündeme almadan bir çeşit basit anarşizme kapılan bu tür yaklaşımlar **Benjamin** tarafından sert bir şekilde eleştirilmiştir. Çünkü bu tip pasifist yaklaşımlar şiddet eleştirisinin konusu olan eylemin anlamını, tarihsel-felsefi alanda ele almak dururken aksine tamamen devre dışı bırakırlar. **Benjamin**'e göre bu talihsiz yaklaşım çoktan mahkûm edilmiştir.

⁴⁷¹ Ari Hirvonen, "The Politics of Revolt: On Benjamin and Critique of Law", *Law and Critique* 22, sy 2 (05 Nisan 2011): 111, <https://doi.org/10.1007/s10978-011-9084-3>.

⁴⁷² Salih Akkanat, "Şiddet ve İktidar: Şiddetin 'Meşruiyet'inden 'Meşruiyet'in Şiddetine" (Doktora, İstanbul, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2011), 151-52.

⁴⁷³ Benjamin, "Şiddetin Eleştirisi Üzerine", 27.

Şiddetin eleştirisinin imkânsız kılınması pozitif hukuk yaklaşımının öncülleriyle alakalıdır:

“Devlet, ahlâki ve siyasi meşruluktan yararlanarak şiddet tekeline sahip olur. ...diğer her türlü şiddet hukuka aykırı ve suç iken devletin şiddet kullanımını meşrudur. Daha genel olarak akıl, hukuk, ahlâk şiddetin anti-tezidirler; onu ya evcilleştirirler veya amaçlarına ulaşmakta araç olarak kullanırlar. Hegel’in etik yaşamı(*sittlichkeit*) veya pozitivizmin yumuşak egemen gücü akli ve şiddeti diyalektik bir sentezde bir araya getirir.”⁴⁷⁴

Oysa mevcut olanın hukuk koruyucu şiddeti ile tehdit edici güçlerin hukuk kurucu şiddeti arasındaki salınım hukuksal düzenin kaderidir. Çünkü hukuksal düzeni koruyan şiddet, aynı zamanda onu tehdit eden şiddettir.⁴⁷⁵ Hukuksal düzenin görece belirsizliği olarak algılanan bu anlam, kaderin kendini en çok gösterdiği ceza (hukuku) alanında ortaya çıkar. Kader, adı sanı olmayandır, belirsizdir. Tam da bu kaderin üzerinden hukuk kendi şiddetini üretir. Çünkü kader, bir tür ilan edilmeyen ama daima yürürlükte olan yasaya benzer: Hukuk, kaderin tehditkâr olduğu tarzda tehditkâr görünür.⁴⁷⁶ **Duman**’ın belirttiği üzere kaderin bilinmezliği üzerinden hukuk, kendi yazgısallığını üretir.⁴⁷⁷ Söz konusu edilen kanaatimizce mutlak bir yazgısallık değildir. Başka bir deyişle adeta bir olasılıklar zincirinden ve özne kalıplarından kopmuş kozmik kader anlayışı ŞEÜ’nün hukuk betimlemesini nihilizme hapsedmektedir. Oysa bahsedilen yazgısallık “hukukun belirlenimlerinin geçerli olmadığı”, meşruiyet sınırlarının silikleştiği düzleme aittir.

⁴⁷⁴ Douzinas, *İnsan Hakları ve İmparatorluk*, 267.

⁴⁷⁵ Benjamin, “Şiddetin Eleştirisi Üzerine”, 27.

⁴⁷⁶ Derrida, “Yasanın Gücü: Otoritenin Mistik Temeli”, 103.

⁴⁷⁷ Afife Kübra Duman, “Walter Benjamin’in Politik Felsefesinde Hukukun ve Şiddetin İlişkiselliği” (Yüksek Lisans, İstanbul, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2019), 43.

ŞEÜ’de hukuk, mitik karakteri sebebiyle olumsuz bir şey olarak telakki edilmiştir. Hukukun mitik karakterinden kaçamayan Niobe’nin hikâyesinde olduğu gibi hukukun kaderinden kimse kaçamaz. **Benjamin**’in burada bahsettiği kaçınılmaz olan kader, düzen olarak vadedilen şeyin içsel olarak düzensizlikle malul olmasıdır. Söz konusu kader-hukuk düzlemi açısından diyalektik salınımın her iki tarafı da aynı kapıya çıkar.⁴⁷⁸ Kaderin şiddetini ve çoğulluğunu aşacak şey diyalektik salınımı kırarak olan ilahi şiddettir. İlahi şiddet saf araçlar bahsinde ele alınacağı için şimdilik burada noktalıyoruz.

Hukuksal düzenin çelişik anlamının ceza (hukuku) alanında kendini gösterdiğini belirtmiştik. **Benjamin**’e göre bu durum özellikle ölüm cezası örneğinde açıkça görülebilir. Ölüm cezasını eleştirenler genellikle, tıpkı pasifist savaş karşıtlığındaki gibi, nedenini bilmeden tek tek yasaları ya da hukuk uygulamalarını ileri sürerler. Oysa burada direkt olarak hukuksal düzenin kendisi eleştiriye tabi tutulmalıdır. Çünkü ölüm cezasına karşı çıkmak aslında hukuksal düzenin kendisine karşı çıkmaktır. Hayata ve ölüme hâkim olan hukuk, örneğin ölüm cezasında temel olarak ihlali cezalandırmaz; kendi varlığını olumlar: “Eğer hukukun kökeni şiddetli bir koyma (*position*) ise, bu koyma kendisini en saf biçimde şiddetin mutlak olduğu, yani yaşam ve ölüm hakkına dokunduğu yerde gösterir.”⁴⁷⁹ Her cezalandırma eylemi hukuksal düzenin tekrarı hatta onun yeniden yaratımıdır. Çünkü hukuksal düzen, yönetilecek bir aygıt gibi yalnız maddi yığınsal karakteriyle değil; eylem biçimleriyle de performe edilir, tekrarlanır ve ekspozite edilir. Bir başka ifadeyle, Romalıların inandığı gibi yasa aslında konuşan bir

⁴⁷⁸ Kardeş, “Walter Benjamin’in Politik Felsefesine Dair Öğeler”, 34-35.

⁴⁷⁹ Derrida, “Yasanın Gücü: Otoritenin Mistik Temeli”, 103.

şeydir: Hukuksal olan söylenir, yani *Juris diction*.⁴⁸⁰ Ya da bu konuyla alakalı

Douzin’ın belirttikleri hatırlanmalıdır:

“...halk arasında polis, Hukuk olarak nitelendirilir ve polisin ve yargıçların ifadeleri yasanın “sözü” olarak görülür. Yasanın var olması ve konuşması, ne olduğundan veya ne söylediğinden daha önemlidir. Bir nesne –hukuki mesele- veya bir başka özne –avukat- ile karşılaşan yargıç, hukuki ritüelleri yerine getirmek suretiyle ilk olarak hukukun tamamlanmışlığını ve boşluksuzluğunu ortaya koymak durumundadır.”⁴⁸¹

Ancak **Derrida**’ya göre, hukuk kurucu ya da koruyucu şiddet arasında saf bir bulaşmazlık durumu yoktur. Çünkü hukukun saf bir koyuluşu ya da saf bir kurucu yahut koruyucu şiddet yoktur: Hukuk koyma bir yinelenebilirliktir, “kendi kendini koruyan tekrara çağrıdır.”⁴⁸² Hukuk koruyucu şiddet ise korumayı hedeflediği şeyle yeniden-kurucu bir karakter kazanır. Yani koyma ve koruma arasında keskin bir karşıtlık yoktur. **Derrida**’ya göre aksine koyma ve koruma şiddeti arasında tüm bu çelişkilerle birlikte bir “diferansiyel bulaşma” (*contamination differentielle*) ilişkisi vardır. Hukuka içsel olan bu salınım hukuktaki çürümüş şeydir (*etwas Morsches im Recht*).⁴⁸³ **Honneth**’e göre ölüm cezasının hukuk koruyucu işlevi aslında belirsizdir. **Honneth**’in açısından **Benjamin** burada ŞEÜ’nün hemen girişindeki şiddetin araçsallığı iddiasına dayanarak hukuk koruyucu şiddeti örneklemek ister. Fakat bu örnekleme aslında hatalıdır. Çünkü ölüm cezasının gerçek işlevinde, **Benjamin**’in iddia ettiği gibi hukukun yeniden tesis edilmesi olarak araçların ve amaçların yer değiştirmesinden değil, yalnızca gerçek amacın gizlenmesinden söz edebiliriz. **Benjamin**’in argümanı, ideolojik-eleştirel amaçlara hizmet eder, ancak araçların ve

⁴⁸⁰ Douzin, *İnsan Hakları ve İmparatorluk*, 292-93.

⁴⁸¹ Douzin, *İnsan Haklarının Sonu*, 338.

⁴⁸² Derrida, “Yasanın Gücü: Otoritenin Mistik Temeli”, 99.

⁴⁸³ Benjamin, “Şiddetin Eleştirisi Üzerine”, 28.

amaçların temel bir belirsizliğini göstermez. **Benjamin**'e göre, hukuk düzeninin korunmasını sağlamak için şiddetin devreye sokulması, hukuk koruyucu şiddetin en çarpıcı örneğini temsil eder. Fakat **Honneth**'e göre **Benjamin** bu konuda kendinden o kadar emindir ki argümanının zeminini oluşturmaya bile çalışmaz, gözlemlerini en başta bir öncül olarak ortaya koyar.⁴⁸⁴

Diğer bir örnek olarak kolluk gücü ise ŞEÜ'de hem hukuk kurucu şiddeti hem de hukuk koruyucu şiddeti içerir. İlk bakışta kolluk gücü, hukuk koruyucu şiddetin tezahürü olarak hukuksal amaçlara yönelmiş gibidir. Ancak hukuksal düzen tarafından kolluk gücüne tanınan tasarruf hakkı, yani yerine getirmesi gereken hukuksal amaçlara dair geniş belirleme yetkisi onu başka bir pozisyona da getirir. Bu kolluk gücünün en kötü (*schmachvoll*) yönüdür çünkü onlar içerisinde hukuk kurucu ve hukuk koruyucu şiddetin ayrımı artık kalkmıştır. Hukuk kurucu şiddetten beklenen şey, kurucu şiddetiyle zaferini mühürlemesidir. Hukuk koruyucu şiddetten ise hukuksal ve doğal amaçlar, olumlanmış ve olumlanmamış şiddet gibi tasniflerin yani hukuka uygunluk ölçütlerinin marifetiyle hukuk kurucu şiddetin çizdiği alanda kalması beklenir.⁴⁸⁵

Kolluk gücü her iki beklentiyi de hem karşılar hem ihlal eder. Kolluk gücü örneğin bir gösteri hakkının hukuka uygun olmadığını söyler. Yani kolluk gücü hukuku söyler (*Juris diction*). Kolluk gücünün alanında hukuk kurucu ve hukuk koruyucu şiddetin ayrımı kaldırılmıştır (*aufgehoben*).⁴⁸⁶ Söz konusu bu kaldırma (*Aufhebung*) kolluğun hukukunu gözler önüne serer. Son tahlilde kolluğun ikircikli hareketi, **Benjamin**'in bir şiddet eleştirisinin tarihsel-politiğini sunmaya çalışmasını

⁴⁸⁴ Honneth, "Saving the Sacred with a Philosophy of History: On Benjamin's "Critique of Violence", 113-14.

⁴⁸⁵ Benjamin, "Şiddetin Eleştirisi Üzerine", 28.

⁴⁸⁶ Derrida, "Yasanın Gücü: Otoritenin Mistik Temeli", 104.

baltalamaya adaydır, hatta **Derrida**'nın ifadesiyle “onu dekonstrüksiyona uğratar.”⁴⁸⁷ Bu iki araçsal şiddetin dolaylı yapısı yani diyalektik salınımı temelde “tekrarlanabilirliğin paradoksudur.”⁴⁸⁸ Diyalektik salınımın iki tarafı olan araçsal şiddet türlerinin saf (*bloß*) olmaması bu anlama gelir. Hukuksal düzendeki köken fikrinin bir anlamda tekrarlanabilmesi, yani kökenin köken olması itibariyle paradoksal dinamizmini devam ettirebilmesi kolluğun bu özsel yapısının temelidir. Diğer taraftan **Honneth**'e göre **Benjamin**'in söz konusu düşünce çizgisi, açıkça, kolluğun o dönemde gücü suistimal ettiğine dair canlı izlenimlerden kaynaklanmaktadır. **Benjamin**'in kolluğa dair açık antipatisi, coşkulu üslubundan, berbat (*schmachvoll*) gibi ağır sıfatları seçmesinden anlaşılmaktadır.⁴⁸⁹ Dahası kolluğun hukuk koruyucu ve hukuk kurucu şiddet arasında duruyor olması aslında **Benjamin**'in araç-amaç arasında kurduğu şemayla tutarsızlık teşkil eder. Örneğin **Benjamin**'in ölüm cezası hakkındaki düşünceleri hukuksal amaçların belirsizliğini tematize etmekten öte fiili amaçların üstünün örtülmesine ilişkindir.⁴⁹⁰ ŞEÜ'de kurulmaya çalışılan hukuk eleştirisi, hukuk koruyucu şiddetin tatmin edici biçimde açıklanamaması ve tutarsız gözükmesi sebebiyle bir açıdan problemlili görünmektedir.

Bir başka açıdan **Benjamin**'in sunduğu şiddet eleştirisinin tam bu noktada bizi çağırdığı soru, bu araçsal şiddetin salınımından ya da paradoksundan nasıl kurtulacağımızdır. Daha önce belirttiğimiz gibi şiddeti *Gewalt*'in ilk anlamıyla ele alacak olursak, yani onu araçsal şiddet, cebri güç olarak nitelendirirsek sözleşmecî teorilerin ortaya koyduğu gibi çözümü taraflar arasında bir sözleşme kurmakla

⁴⁸⁷ Derrida, 105.

⁴⁸⁸ Derrida, 105.

⁴⁸⁹ Honneth, “Saving the Sacred with a Philosophy of History: On Benjamin's "Critique of Violence", 114.

⁴⁹⁰ Honneth, 114.

bulabiliriz. Oysa **Benjamin** buna tamamen karşı çıkar. Bunun sebebi şudur: **Benjamin**, birçok klasik hukukçunun tersine, öncelikle *Gewalt*'in bir başka anlam olarak otoriteye ya da yasal güce tekabül ettiğini biliyordu. Bu sebeple taraflar arasında sanki araçsal şiddeti ortadan kaldırıyor gibi gözükten sözleşmeler de hukuksal düzenin şiddetini içermekle maluldür. Çünkü sözleşmelerin hukuksal karakterine de *Gewalt*'in her iki anlamı sirayet etmiştir: Cebri güç ve otorite olarak sözleşmeler. Yani çeşitli taraflar arasında kurulan ve şiddetten arındırılmış gibi sunulan sözleşmeler geçmişteki ve müstakbel araçsal şiddetin hem sebebi hem sonucudur. Bir başka deyişle burada da tıpkı araçsal şiddetin iki türünün diyalektik salınımı tezahür eder. **Benjamin**'in de vurguladığı gibi “sözleşme, karşı tarafın sözleşmeyi ihlal etmesi durumunda, taraflara bir şekilde şiddet uygulama hakkı tanır.”⁴⁹¹ Dahası, yukarıda da belirttiğimiz gibi, sözleşmelerin kaynağında mutlaka şiddet bulunur. Hukuk kurucu şiddet bizzat sözleşmede kendini göstermese bile onun varlığı sözleşmeyi güvenceye alır ve ayakta tutar.⁴⁹²

Bu durum bir hukuksal biçim olan sözleşmelerle kısıtlı değildir. Parlamento, kolluk ve mahkemeler gibi hukuksal düzenin kurumları; mülkiyet ve sözleşme gibi belirli hukuksal biçimler son kertede hukuk kurucu şiddetin temsilcisidirler. Bu sebeple mevcut toplumsal gerçekliğin bir tür fetiş haline gelmesi ve hukuksal biçimler olarak örneğin mülkiyet, sözleşme gibi görünümler edinmesi rastlantısal değildir. Çünkü **Engels**'in **Mehring**'e yazdığı mektupta belirttiği gibi “...devlet yapılarının, hukuk sistemlerinin ve her bir özel alana ilişkin ideolojik tasavvurların tarihinin bağımsızlığına ilişkin bu hayaldir ki çoğu kişilerin gözlerini kamaştırır.”⁴⁹³

⁴⁹¹ Benjamin, “Şiddetin Eleştirisi Üzerine”, 29.

⁴⁹² Benjamin, 30.

⁴⁹³ Marx ve Engels, *Devlet ve Hukuk Üzerine*, 15.

Hukuksal düzenin kurumları kendi temellerindeki şiddetin “gizil mevcudiyeti”ni unuttukları ya da söz konusu şiddet alt edildiği zaman çökerler.⁴⁹⁴ **Benjamin** buna örnek olarak parlamentoları gösterir. Gerçekten de, **Schmitt**’in iddialarına benzer olarak **Benjamin** de liberal demokrasinin bir kurumu olarak sunulan parlamentoların sanıldığı gibi şiddetten arındırılmış bir uzlaşma çerçevesi sunabileceğine karşı çıkıyordu. Parlamentolar, kendi başlangıç (*ursprünglich*) şiddetlerini unutma halinde var olurlar. Parlamento faaliyetleri bu durumda göstermelik bir oyuna dönüşür. Çünkü liberal demokratik bir mevcutta parlamentoların temsil ettiği şey hukuksal şiddetten başkası değildir.⁴⁹⁵ Parlaentonun temelindeki şiddet geriye çekildiğinde ya da bir tür uzlaşmayla iğdiş edildiğinde demokratik bir kurum olarak parlamento siyasal elitlerin çıkar çatışmalarının yaşandığı bir alana dönüşmektedir. Diğer taraftan **Honneth**’e göre **Benjamin** parlamentoları adeta “yasal patoloji” olarak görür. **Honneth**’e göre bu durum **Unger**, **Schmitt** gibi Weimar yıllarındaki birçok anti-parlamentocu yazarda görülen bir eğilimdir.⁴⁹⁶ Kanaatimizce Weimar dönemindeki anti-parlamentarizmin temelinde çeşitli koalisyon hükümetlerinin siyasal faaliyetleri adeta müzakere müsabakasına çevirmesinden kaynaklanmaktadır. Bu müzakere silsilesinin asıl maksadının hem muhtemel bir sol-sosyalist hem de monarşist-aşırı sağcı bir ihtilalin önüne geçmek olduğunu düşünmekteyiz. Ancak ekonomik ve siyasal kriz öyle bir noktaya varmıştır ki hukuksal düzenin “aşırı” olarak nitelendirdiği parti ve gruplar hem sokakta hem de mecliste çoğunluğu ele geçirmişlerdir.

⁴⁹⁴ Benjamin, “Şiddetin Eleştirisi Üzerine”, 30.

⁴⁹⁵ Benjamin, 30.

⁴⁹⁶ Honneth, “Saving the Sacred with a Philosophy of History: On Benjamin’s “Critique of Violence”, 115.

Parlamentoların çöküşü ile birlikte meydana gelen şey, Bolşevikler ve sendika hareketlerin de olduğu gibi, siyasal mücadele olarak savaştır. **Benjamin**'in hukuksal düzenin, liberal-demokrat parlamentarizmin çelişkisi olarak gördüğü bu manzaranın tarihsel-politik kontekste bir göndergesi vardır. Çünkü bu bağlamda **Derrida**'nın ifade ettiği gibi “**Benjamin**'in parlamentarizmin ve liberal demokrasinin bir eleştirisi olarak gelişen söylemi devrimcidir, hatta Marksistir.”⁴⁹⁷ Dahası, **Derrida**, **Benjamin**'in çok açıklayıcı olan ilgili vurgularını şu şekilde değerlendirir:

“Kendisini parlamentarizmin yerine geçiren polis şiddetini denetleyemeyecek kadar iktidarsız olan parlamentarizmin eleştirisi olarak “yozlaşma”nın (*Entartung*) eleştirisi, elbette ki bir “tarih felsefesi” zeminindeki bir şiddet eleştirisidir. Arkeo-teleolojik, hatta arkeo-eskatolojik bakış açısına yerleştirme hukuk tarihini kökenden itibaren bir yozlaşma (*Verfall*) olarak deşifre eder.”⁴⁹⁸

Sonuç olarak, hukuksal biçim örneği olan hukuksal sözleşmenin (*Rechtsvertrag*) hem kökeni (*Ursprung*) hem de çıkışı (*Ausgang*) *Gewalt*'ın ikircikliğinde salınan şiddettir. Bu tartışmayı özellikle bir şiddet-olmayan imkânı olarak adlandıracağımız saf araçlar bölümünde netleştirmeye girişeceğiz.

⁴⁹⁷ Derrida, “Yasanın Gücü: Otoritenin Mistik Temeli”, 110.

⁴⁹⁸ Derrida, 110.

II. ŞİDDET-OLMAYAN: SAF ARAÇLAR POLİTİKASI

Buraya kadar hukuksal düzenin genel görünümünü ŞEÜ'nün şematığı çerçevesinde ortaya koymaya çalıştık. Bu noktada **Benjamin**'in işaret ettiği bir soru karşımızda belirmektedir: Şiddet-olmayan mümkün müdür? Karşılaşmaların, çatışmaların, ilişkilerin şiddet dışında bir çözümü gerçekten imkân dâhilinde olabilir mi? Bir kez daha şunu belirtmemiz gerekir ki, buradaki şiddet, yukarıdaki bölümlerde vurguladığımız gibi sadece kelimenin ilk anlamıyla bir cebri güç olarak anlaşılmalıdır. Kaldı ki hukuksal düzenin genel görünümünden anladığımız kadarıyla hukuk salt bir cebri güç meselesi değildir. Onun otorite ve meşruiyet tartışmalarında sıkça anılan ve *Gewalt*'ın diğer birkaç anlamına tekabül eden çağrışımları, adlandırmaları da mevcuttur. Bu yüzden **Alison Ross**'un belirttiği gibi **Benjamin**'in bu metni *Gewalt*'ın anlamının çift modluluğuna uygun olarak okumaya tabi tutulmalıdır.⁴⁹⁹ Diğer taraftan **Honneth**'e göre saf araçların söz konusu edilmesi şiddet ilişkisinin tamamen dışlanması anlamına gelir. Bununla beraber saf araçlar bahsiyle **Benjamin**'in yönteminde ve söyleminde bir değişiklik saptarız. ŞEÜ'nün hemen girişinde **Benjamin** hukuku ve şiddeti tarihsel-felsefi bir perspektifle ele alacağını belirtir. Bu doğrultuda ŞEÜ'nün ilk yarısında daha içkin (*immanent*) bir hukuk eleştirisi buluruz. Ancak **Honneth**'e göre saf araçların gündeme gelmesiyle bu eleştiri aşkın (*transcending*) bir karaktere bürünür. Bunu sağlayan şey şiddetin mitik karakterine yönelik bakış açısının, araç-amaç şemasına yönelik olandan görece aşkın bir noktada konumlanmasıdır.⁵⁰⁰

⁴⁹⁹ Alison Ross, "The Ambiguity of Ambiguity in Benjamin's 'Critique of Violence'", içinde *Towards the Critique of Violence - Walter Benjamin and Giorgio Agamben* (London: Bloomsbury Publishing, 2015), 39.

⁵⁰⁰ Honneth, "Saving the Sacred with a Philosophy of History: On Benjamin's 'Critique of Violence'", 119.

Bir başka açıdan hem ŞEÜ'yu hem de belirli bir hukuksal düzeni boydan boya dolaşan çifte-anlamlılık klasik hukuk yaklaşımlarının dogmatik çaresizliğini, suç mefhumunun belirsizliğini ve hukuka uygunluk ölçütlerinin karmaşıklığını yansıtır. Hukuksal düzene yönelik bir eleştiri ve hukuksal düzeni ortadan kaldırmayı muştulayan bir serimleme bu anlamda çarpıcıdır. ŞEÜ'nün metinsel akışında bizi bekleyen bu soruyu –en azından Benjaminci temaları kullanmaya devam edersek- saf araçlar politikası diyebileceğimiz bir başlıkla ele alabiliriz. Bu sebeplerle hukuka uygun-hukuka aykırı gibi kısır ve çaresiz ikiliklerin alanından çıkıyoruz. Hukukun mitik karakteri ne anlama gelir? İlahi şiddet saf araçlar politikasında nasıl bir ifadeye bürünmüştür? Proleter genel grev bölümünde **Benjamin**'in **Sorel** etkisiyle ortaya koyduğu bir saf araç şekli açıklanacaktır. Proleter genel grev, **Benjamin**'in **Sorel** etkisiyle ortaya attığı bir kavramdır. ŞEÜ'nün saf araçlara ilişkin paragrafında çok önemli bir rol oynamaktadır. Benzer biçimde hukukun şiddeti, **Benjamin**'e göre hukukun mitik karakterinden kaynaklanmaktadır. **Benjamin** hukukun araçsal şiddetinin ve mitik karakterini ortadan kaldıracak şey olarak ilahi şiddeti gösterir.

A. PROLETER GENEL GREV

İki araçsal şiddet biçimi olan hukuk kurucu ve hukuk koruyucu şiddetin, hukuksal düzeni hem var eden hem de tehdit eden salınım karakteri hukukun içinde kalarak bir çözümlenme yapmanın nafi olduğunu gösterir. Belki de **Ulus Baker**'in sorduğu soruyu hatırlamak gerekiyor: “hukukun ötesinde realizasyonlarla daha ilgili olmak zorunda değil miyiz?”⁵⁰¹

⁵⁰¹ Ulus Baker, *Yüzeybilim Fragmanlar*, ed. Ege Berensel (İstanbul: Birikim Yayınları, 2018), 337.

Benjamin, hukuksal amaçlar olarak sunulan ve hukukun içinde kalan araçların hukukta çürüyen şeyi gösterdiğini vurgular.⁵⁰² Bu noktada ona göre hukuka uygun/hukuka aykırı gibi tasniflere tabi tutulan araçsal yaklaşımların karşısına saf ve şiddet dışı araçlar konmalıdır.⁵⁰³ O'na göre tartışma saf araçlar dediği bir alandan yapılmalıdır. Saf araçlar dolaysızlık olarak görülmezler. Yani bir tezahür biçimi olarak değil, daha çok belirli alanlarda dolayım biçimi olarak ele alınabilirler. Kısaca bir dolaylılık hali olarak saf araçlar çözüm ya da müzakere alanında kendilerini gösterirler. Örneğin taraflar arasındaki tartışmaların çözümü yalanın cezalandırılmaması gibi bir yaklaşım ile mümkün olabilir. Bu şekilde şiddete kapalı olan bir müzakere alanı söz konusu olabilir. Bu ise ancak dilin kendisi sayesinde mümkündür. Çünkü dilin imkânı, tinsel olanı taşıyabilmesinde yatar. İlk günahla beraber dilin dolaysızlığının bozulması gerçekleşmiştir. Buna karşılık artık kendi başına bir saadet içinde var olamayan yeni bir dolaysızlık biçimi ortaya çıkmıştır. Bu, yargının büyüdür. Böylece söz, iyi ile kötü olanı niteleyene dönüşür. Hukukun mitik karakterinde de böyle bir çelişki yatar.⁵⁰⁴ İyi ve kötü arasındaki tasnifin normatif olanla bağı ŞEÜ bağlamında bu sebeple dikkat çekicidir.

Diğer taraftan hukuksal şiddet tam da dilin bu saf araçlar alanına müdahale eder ve yalanı cezalandırır. Saf araçlar, hukuk kurucu ve hukuk koruyucu şiddetin döngüsünden münezzehtir. Yani buradaki saflık, araç-amaç ilişkisinden sıyrılmış olmayı kastetmektedir. Hukuksal düzenin en büyük özelliği ise tıpkı hukuk yaklaşımlarındaki ortak dogmada gördüğümüz gibi araç-amaç ilişkisiyle kaim olmasıdır. Dilin saf araç olarak nitelendirilmesi ŞEÜ'nün gidişatında küçük bir yer

⁵⁰² Benjamin, "Şiddetin Eleştirisi Üzerine", 32.

⁵⁰³ Benjamin, 31.

⁵⁰⁴ Benjamin, "Kendi Başına Dil ve İnsan Dili Üzerine", 179.

edinir. Bu konu daha çok **Benjamin**'in “Kendi Başına Dil ve İnsan Dili Üzerine” makalesinde tartışılır.⁵⁰⁵

Saf araçlar açısından bizi en çok ilgilendiren şey ise **Benjamin**'in sınıf mücadelesini işaret etmiş olmasıdır. **Benjamin**'e göre sınıf mücadelesi örneğindeki grev belirli şartlarla aslında saf bir araç olarak görülebilir. Bu noktada **Benjamin Sorel**'in *Şiddet Üzerine Düşünceler*⁵⁰⁶ eserindeki grev tasnifini aynı şekilde kullanır: Proleter genel grev ve siyasal genel grev.⁵⁰⁷

Siyasal genel grevde devlet ile müzakere edilir. Taraflar arasındaki bir anlaşmanın işçilerin koşullarını iyileştireceği düşünülür. Böylece devlet gücü reforma tabi tutulur ve efendiler sadece isim değiştirir.⁵⁰⁸ Siyasal genel grevde devlet gücünden hiçbir şey kaybetmez. İktidar imtiyazlı bir sınıftan sadece diğerine geçer. Böylece işçilerin efendilerinin isimleri değişir.⁵⁰⁹ Bunun açık örneği Weimar dönemindeki grevlerde görülür:

“...bu anlaşmayla, işveren örgütleri, sanayinin toptan kamulaştırılması çağrısını bırakmayı kabul etmeleri karşılığında sendikaların meşruiyetini tanıyarak sekiz saatlik iş günü uygulamasını kabul etti. Bu anlaşma, işçi sınıfının uzun süredir devam eden rahatsızlıklarını gidermede önemli bir rol oynadı ve daha radikal bir sosyo-ekonomik programa yönelik coşkulu isteği söndürdü.”⁵¹⁰

⁵⁰⁵ Çalışmanın konusunu aştığı için saf araç olarak dil bahsini burada kapatıyoruz. Daha fazlası için bakınız: Benjamin, “Kendi Başına Dil ve İnsan Dili Üzerine”.

⁵⁰⁶ Georges Sorel, *Şiddet Üzerine Düşünceler*, çev. Anahid Hazaryan (İstanbul: Epos Yayınları, 2013).

⁵⁰⁷ Benjamin, “Şiddetin Eleştirisi Üzerine”, 32.

⁵⁰⁸ Benjamin, 33.

⁵⁰⁹ Sorel, *Şiddet Üzerine Düşünceler*, 182.

⁵¹⁰ Storer, *Weimar Cumhuriyeti'nin Kısa Tarihi*, 54-55. Söz konusu alıntının aslında bulunan “ulusallaştırma” ifadesi yerine “kamulaştırma” ifadesini tercih ettik.

Storer'in de ifade ettiđi gibi daha radikal bir sosyo-ekonomik model taleplerini kıran Őey, siyasal genel grevin műzakereci karakterinden ileri gelir. Diđer taraftan proleter genel grevin tek amacı hukuksal dűzeni ortadan kaldırmaktır.⁵¹¹ Bu grevcilere gűre iŐ koŐullarını műzakere etmek ya da reformları gűndeme getirmek ancak burjuvanın iŐine yarar. Bu sebeple proleter genel grev iŐ koŐullarını műzakere etmez. Siyasal genel grev devlet yűnetiminde reform talep etmesi sebebiyle aslında Őiddet iŐerir. Oysa proleter genel grev herhangi bir hukuksal dűzen amacını kendine koŐul edinmez. Bu nedenle proleter genel grev, siyasal genel grevin tersine saf araŐtır.⁵¹²

Siyasal genel grevi Őedit (Őiddet iŐerikli) kılan Őey, hukuksal Őiddetin amaŐlarını koŐul olarak kabul etmesinde yatar. AraŐlar ve amaŐlar dűngsűnden kurtulmayı iŐaret eden, eređi olmayan bir ereksellik ifade eden saf araŐların hukuku dıŐlamasının temel sebebi hukukun mitik karakterinde yatmaktadır. űnkű hukuksal Őiddet ile mitik Őiddetin űzellikle dűzen tesis eden biŐimlerde benzerlikleri vardır. Bu sebeple hukukun mitik karakteri aŐıklanmaya muhtaŐtır. Bűylece saf araŐlar siyasetinin asıl iŐaret ettiđi noktaya, ilahi Őiddete ulaŐabiliriz.

⁵¹¹ Benjamin, “Şiddetin Eleştirisi Ŭzerine”, 33.

⁵¹² Benjamin, 33.

B. MİTİK ŞİDDET VE HUKUKUN MİTİK KARAKTERİ

Mit ve mitik olan ŞEÜ açısından önem arz etmektedir. Şiddetin mitik bir biçimde ortak çıkması hukukun tüm şiddet biçimleriyle benzerlik göstermektedir.⁵¹³ Hukuk kurucu ve hukuk koruyucu şiddetin birlikteliği mitik biçimde kendisini gösterir. Aydınlanmanın Diyalektiği'nin önsözünde mitle alakalı olarak hemen şu savlar yer alıyordu: “Mit zaten Aydınlanmadır ve: Aydınlanma mitolojiye geri dönmektedir.”⁵¹⁴ Aydınlanmanın aklın, rasyonel olanın temelinde yükselmesine karşın mitler olağanüstü olayların, mucizelerin akla sığmazlığıyla “malul”dür. Mit bir anlamda gerçekliğe uymayandır. Ancak bu yaklaşım biraz tuhaf gözükmektedir. Çünkü **Arnold Toynbee**'nin belirttiği gibi drama, tarih ve roman mitolojiden doğdu. Mit bu anlamda gerçek ve kurgu arasındaki çizginin çizilmediği ilkel bir kavrama ve ifade biçimidir. Örneğin, İlyada için bu söylenebilir. Onu tarih olarak okumaya başlayan herkesin kurmaca dolu bulacağı, ancak aynı şekilde onu kurmaca olarak okumaya başlayan herhangi birinin de tarihle dolu olduğunu göreceği rahatlıkla söylenebilir.⁵¹⁵

Mit bu anlamda hangi aklın gerçekliğine uymaz ya da sığmaz? Burada **Max Horkheimer**'in belirttiği gibi öznel ve nesnel akıl arasında bir ayırım yapılabilir. Öznel akıl, “az çok baştan kabul edilmiş amaçlara ulaşmak için seçilen araçların yeterli olup olmadığı üzerinde durur.”⁵¹⁶ Bu sebeple Aydınlanma biçimindeki söz konusu öznel akıl tarafından mitolojik ve nesnel kökler tahrip edilir. Çünkü “araçsallaşmış öznel

⁵¹³ Hirvonen, “The Politics of Revolt”, 102.

⁵¹⁴ Max Horkheimer ve Theodor W. Adorno, *Aydınlanmanın Diyalektiği*, çev. Nihat Ülner ve Elif Öztarhan Karadoğan (İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2010), 16.

⁵¹⁵ Arnold J. Toynbee, *A Study of History: Volume I: Abridgement of Volumes I-VI* (OUP USA, 1987), 44.; *Kültür & Tarih Sohbetleri: Homeros ve Odysseia. Konuk: Dr. İsmail Gezgin*, Kültür & Tarih Sohbetleri (İstanbul: Medyascope, 2019), <https://www.youtube.com/watch?v=y2f1qiwamNw>.

⁵¹⁶ Max Horkheimer, *Akil Tutulması*, çev. Orhan Koçak (İstanbul: Metis Yayınları, 2016), 65.

akıl, doğayı, felsefe tarafından yorumlanması gereken ve doğru okunduğunda bize sınırsız bir acının öyküsünü anlatan bir metin olarak görmek yerine, ya katıksız canlılık olarak göklere çıkarır ya da kaba kuvvet olarak aşağılar.”⁵¹⁷ Oysa Hegelci anlamda nesnel akıl, “öz ile görünüş arasında, özne ile nesne arasında parça ile bütün arasında bir bağlantı olduğunu görebilen akıldır. Dünyanın parçalanmış, bölünmüş görüntüsünü daha yüksek bir birlik ideali adına eleştiren de bu akıldır.”⁵¹⁸ Nesnel akıl, insanlığı bir enerji deposu gibi gören teknolojik bakıştan varestedir. Nesnel akıl yaklaşımının, dikkat çektiği nokta eylemlerle amaçları birbirlerine eşleştirmekten ziyade bugün bize oldukça mitolojik görünebilecek bazı kavramlarla alakalıdır. Örneğin, “en büyük iyilik, insanın kaderi ve en yüksek amaçların gerçekleşme biçimi gibi düşünceler.”⁵¹⁹ Nesnel aklın tersine öznel akıl doğaya ait olanın üzerinde hüküm sürmekle övünür. Dahası bu alanı adeta sömürür çünkü aklın araçsal kullanımı mitik olarak görülene hükmeder. Oysa doğanın alanına ait tüm izlerin mitolojik diye sistematik biçimde yok edilmesinden sonra “benlik ne beden, ne kan, ne ruh olabilirdi.”⁵²⁰ Bu anlamda araçsal aklın dışladığı, üzerinde hüküm sürdüğü mitik doğa karşımıza çıkar. Böylece sorumuz cevap bulur: Araçsal aklın gerçekliğine mit uymaz. Yani insan genetiğiyle çalışan ve bundan kâr elde eden böylece bir araçsal akıl alanına dâhil olarak göreceğimiz biyo-teknolojik bilim insanları İlyada’nın ruhunu anlayamaz. Fakat diğer taraftan tam da mitolojinin alanında dolaysızlıklarla karşılaşırız. Çünkü burada artık araçsal ya da amaçsal gibi hukuksal akıl örneğinde de gördüğümüz çerçeveler bulunmaz. Söz gelimi Tanrıların öfkesi bir dolaysızlık olarak tezahür ederler. Odysseus’un yolculuğu sadece yolculuk hikâyelerinin öncülü değil, bir kurnazlık anlatısının örneğidir. Kin,

⁵¹⁷ Horkheimer, 148.

⁵¹⁸ Horkheimer, 40.

⁵¹⁹ Horkheimer, 66.

⁵²⁰ Horkheimer ve Adorno, *Aydınlanmanın Diyalektiği*, 51.

kıskançlık ve öfke gibi duygular mitolojik evrende sürekli devirdaim ederler. Çünkü bu evrende dolayımaya girilecek alanlar söz konusu değildir. **Benjamin** tam bu noktada mitik olanı ele alır ve mitik şiddetin dolaysızlık karakterini inceler. Bir dolaysızlık biçimi olarak mitik şiddet **Benjamin** için Aydınlanma eleştirisinden başka bir anlam içerir. Ona göre mitik şiddet, hukuk kurucu şiddetin eleştirisini sunma ve daha sonra ilahi şiddeti tanıtmaya noktasında önem arz eder.

Yine bir başka açıdan **Peter Fitzpatrick** ise hukuku bir “aydınlanma miti” şeklinde değerlendirir ve hukukun aslında gerçek-dışı, aşkın olanı dayattığını iddia eder.⁵²¹ Ona göre mit, hukukun çelişkili varoluşunu kalıplı bir tutarlılıkta bir araya getiren bir zemindir.⁵²² Mit ve hukuk arasındaki bu benzerlik Benjaminci vurgulara benzer görünür. Böylesi bir yaklaşım elbette zihin açıcıdır. Ancak yine de **Benjamin** bu şekil bir Aydınlanma eleştirisi sunmaktan ziyade, öncelikle **Sorel**’den etkilenerek mit(ik) anlayışını ortaya koymaya çalışır. **Sorel**’e göre mit duyguları ortaya çıkaran imgeler toplamıdır.⁵²³ Mit, kitleleri harekete geçirir. Kitlelerin aklıyla hesap edilmekten ziyade kendiliğinden ortaya çıkan bir iradedir. **Sorel**, bu olumsuz mit kavramıyla bir devrimci politika oluşturur.⁵²⁴

Ancak **Benjamin** mit kavramını **Sorel** gibi olumlu bir anlamda kullanmaz. Daha çok **Oskar Goldberg** ve **Erich Unger** gibi Yahudi filozofların etkisiyle mite olumsuz bir anlam yükler. Çünkü mit arkaik olandır ve Tanrı’nın dünyaya müdahale etmesiyle ortadan kalkacaktır. Yahudi filozoflara göre mit parçalılığı ifade ederken Tanrı evrenselliği oluşuyla kaimdir. Bu anlamda mitik olanı aşacak olan ilahi

⁵²¹ Peter Fitzpatrick, *The Mythology of Modern Law* (London ; New York: Routledge, 1992), 58-62.

⁵²² Fitzpatrick, 2.

⁵²³ Uslu, “Politik ve Entelektüel Bağlamı İçinde Walter Benjamin’in Şiddet Teorisi”, 95.

⁵²⁴ Uslu, 96.

müdahale özellikle **Benjamin**'in “ilahi şiddet” kavramsallaştırmasında kendini gösterir. Yahudi teolojisi ve Yunan mitolojisi karşılaştırması bilhassa mitik şiddet öykülerinde açıklanacaktır.

Bu sebeplerle **Benjamin**'e göre mitik olan akıl ya da Aydınlanma bağlamında ele alınmaz. Çünkü şiddet meşru amaçlar olarak tayin ettiği amaçları ya da haklılaştırılmış araçları kullanırken kader kendisini dayatır. Bir başka deyişle şiddetin sebebi rasyonel olan ya da akıl değil mitik olan kadedir: “Araçların meşruiyetine ve amaçların adaletine asla akıl karar vermez; bunlar hakkında kararı mukadder şiddet, onun hakkında kararı da Tanrı verir.”⁵²⁵ O halde kaderin dayattığı şiddet ancak ve ancak Tanrı'nın tezahürüdür. Kader, mitik olanı tasvir eder. Çünkü mit, özellikle Yunan mitolojisini kast ediyor **Benjamin**, başa gelendir. O ölçülemez, bilinemez ve zamandan münezzehtir. Çünkü o Tanrı'nın tezahürüdür. Örneğin öfkeyi düşünelim. Öfke bir araçsallık taşımaz o sadece tezahür eder, kendini gösterir: “Öfkede şiddetin patlaması belli bir amaca yönelik bir araç olmayacaktır; onun göstermekten ve kendisini göstermekten başka bir gayesi yoktur.”⁵²⁶ Mitik şiddet de böyledir. Hukuk kurucu şiddet ve hukuk koruyucu şiddet arasındaki salınım ile karakterize edilen "mitik" şiddetin mantığı araçsal şiddetin iki türünden farklıdır. **Benjamin**, bu mantığı, araçlar ve amaçlar çemberinden çıkan ve hukuksal bir düzen adaletiyle ilgilenen mitik büyü olarak tanımlar.⁵²⁷

Kaderin ölçülemezliğini belirleyen Tanrı'nın öfkesi mitik şiddetini dayatabilir. Çünkü “arkaik biçimiyle mitik şiddet, Tanrıların en saf tezahürüdür. Mitik şiddet Tanrıların amaçlarına hizmet eden bir araç ya da iradelerinin tecellisi olmayıp

⁵²⁵ Benjamin, “Şiddetin Eleştirisi Üzerine”, 35.

⁵²⁶ Derrida, “Yasanın Gücü: Otoritenin Mistik Temeli”, 117.

⁵²⁷ Fritsch, *The Promise of Memory*, 112.

öncelikle onların varlıklarının bir tezahürüdür. ”⁵²⁸ Hukuki söylem bu sebeple, ayırt edilemeyen farklılıkları düzeltmeye, onlara tekrar tekrar anlam ve hakikat vermeye çalışan mitik bir anlatıdır. Mit, iktidar yapılarını tekrar tekrar anlatarak güçlendiren bir öyküdür.⁵²⁹ Mitik şiddetin öyküsünde hukukun tesis edilmesi kendini gösterir. **Benjamin** bir mitik şiddet öyküsü olarak Niobe hikâyesini örnek gösterir. Çünkü Niobe'nin hikâyesinde bir ihlalin cezalandırılmasından ziyade bir hukuk tesis etme eylemi mevcuttur. Suçluluk durumunda da buna benzer bir ifadenin olduğunu yukarıda gösterdik. Suçlunun cezalandırılması, bir ihlalin karşılığı olarak değil hukuksal şiddetin tezahürü olarak kendini dayatır.

Niobe'nin hikâyesi İlyada Destanı'nda yer almaktadır. İlyada'yı ve tüm Yunan mitolojisini boydan boya kesen duygular vardır: Öfke, kıskançlık ve intikam vb. Bu duygular Tanrıların, yarı-Tanrıların, Titanların ve insanların hikâyelerini trajik kılan şeylerdir. Türlü felaketler ve meydan okumalar bir duygunun fitiliyle başlar. Örneğin Prometheus'un Zeus'a karşı duyduğu kin onun felaketini getirir. O kadere meydan okur ve felaketini çağırır. Ancak **Benjamin**'in de işaret ettiği gibi buradaki mitolojik imgenin içerdiği hukuksal şiddet, yani direkt olarak Zeus'a meydan okuma eylemi “büyük suçlu” ya da “olağanüstü insan” örneğinde gördüğümüz hayranlık uyandıran kahramanlıktır. Bir duyguyu karşılayan başka bir duygunun ölçülemezliği ve kaderin ele avuca sığmazlığı mitolojik karakterlerin “başına gelir.” Niobe'nin hikâyesi de buna çok benzerdir. Kibirle başlar ve intikam ile biter. Bu mitik şiddetin mukadder oluşunun temelidir. **Benjamin**'e göre de Niobe'nin bu kibri tam da kendi felaketini çağıran şeydir. Kaderin kesinlik içermeyen yapısı, mitik şiddetin tezahürü Niobe'nin üstüne

⁵²⁸ Benjamin, “Şiddetin Eleştirisi Üzerine”, 35.

⁵²⁹ Ophelia Lindemann, “„Ein Wort gegen das Recht“. Walter Benjamins „Zur Kritik der Gewalt“”, *Kritische Justiz* 43, sy 1 (2010): 114-15, <https://doi.org/10.5771/0023-4834-2010-1-113>.

çöker.⁵³⁰ Niobe'nin felaketini çağıran kibir, çocuklarından kaynaklanır. Çünkü Niobe'nin on iki çocuğu vardır. Çok çocuk sahibi olmak Tanrıçalar için önemlidir çünkü bu doğurganlık sembolü gücü ve bolluğu gösterir.⁵³¹ Niobe'yi kıskanan Leto'nun ise sadece iki çocuğu vardır: Artemis ve Apollon. Niobe ise Leto'yla kendisini karşılaştırıp kibirlenir⁵³² Leto'nun kıskançlığıyla Artemis ve Apollon Niobe'nin bütün çocuklarını öldürür. Niobe'nin suçu kendini Tanrılarla bir tutup kibirlenmektir. Ve Tanrılar Niobe'yi bir kayaya dönüştürür. Suçun dilsiz tanığı olan Niobe böylece hem kibrinin bedelini öder hem de insanlar ve Tanrılar arasında bir sınır haline gelir.⁵³³ Tanrıların öfkesi mitik şiddet olarak tezahür eder.

Hukukun mitik karakterini anlamak için **Benjamin** hukuk kurucu şiddetin dolaylılığı ile mitik şiddetin dolaysızlığı arasında bir benzeştirme yapar. Mitik şiddette Niobe örneğinde olduğu gibi öfkenin doğrudanlığıyla kaderin dayattığı şiddet adeta kendini gösterir. Yani hukuk kurucu şiddette olduğu gibi dolaylı ve kendinde bir amacı içermez. O Tanrının şeksiz şüphesiz tezahürüdür. Ancak bu ayrım kesin bir ayrım değildir. Çünkü **Benjamin**'e göre "hukuksal şiddetin temelinde yer alan kader" burada dikkat çekicidir:

"Hukuk kurma, yasa olarak yaratılan şeye şiddeti araç olarak kullanıp erişmeye çalışırken, amaçlanan şeyin hukuk olarak kurulması anında şiddet geri çekilmez. ...Hukuk kurmak, iktidar kurmaktır, bu anlamda şiddetin tezahür ediş eylemidir. Adalet ilahi amacın ilkesiyken, iktidar mitik hukuk kurma ilkesidir."⁵³⁴

⁵³⁰ Benjamin, "Şiddetin Eleştirisi Üzerine", 36.

⁵³¹ Zohreh Behjati-Ardakani vd., "An Evaluation of the Historical Importance of Fertility and Its Reflection in Ancient Mythology", *Journal of Reproduction & Infertility* 17, sy 1 (Mart 2016): 4-5.

⁵³² Homeros, *İlyada*, çev. Azra Erhat (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2008), 532.

⁵³³ Benjamin, "Şiddetin Eleştirisi Üzerine", 36.

⁵³⁴ Benjamin, 36.

Benjamin'in açıkça ortaya koyduğu gibi hukuk kurucu şiddet, –klasik görüşlerin ortak dogması da budur- şiddeti hukuka erişmek ya da hukuku tesis etmek için bir döngüde kullanırken kendi düzeninin şiddetini de faş eder. Hukukun mitik karakteri bu anlamda mitik şiddetle iç içedir. Hukukun bu işlevi sınır çizer. Tıpkı eşit hakların çaresizliğinde bulunan, sözleşmenin taraflarını “aynı” çizgide buluşturan bu korkunç mitik kaderin, makûs iki anlamlılığın (*zweideutig*) çizdiği sınır gibi.⁵³⁵ Hukukun (*Recht*) mitik karakteri kralların, soyluların, Tanrıların yani iktidarı haiz olanların imtiyazlarını (*Vorrecht*) önceler.⁵³⁶ Hukukun mitik karakteri ve mitik şiddet, **Benjamin**'e göre kesin biçimde eşitir: “Dolaysız şiddetin mitik tezahürü, en derin biçimde hukuksal şiddetle özdeş biçimde ortaya çıkar.”⁵³⁷ Hukukun mitik karakterini, hukuksal şiddeti ve nihayetinde mitik şiddeti iptal etmeye muktedir “saf ve dolaysız şiddetin varlığı” ne anlama gelir? Böylesi bir radikal etik girişim **Benjamin**'e göre ilahi şiddetin habercisidir.⁵³⁸

C. İLAHİ ŞİDDET

Mitik şiddet ya da hukuk kurucu ve hukuk koruyucu şiddet arasındaki diyalektik salınım, bir şekilde bu döngüye karşı çıkan üçüncü bir figür - ilahi şiddet- ile iptal edilir.⁵³⁹ Çünkü ilahi şiddet, mitik şiddetin tam anlamıyla zıddıdır. Bir başka deyişle **Benjamin**'e göre mitik şiddeti ortadan kaldıracak olan muktedir güç ilahi şiddettir:

⁵³⁵ Benjamin, 37.

⁵³⁶ Benjamin, 37.

⁵³⁷ Benjamin, 38.

⁵³⁸ Benjamin, 38.

⁵³⁹ Fritsch, *The Promise of Memory*, 123-24.

“Mitik şiddet hukuk yaratıyorsa, ilahi şiddet hukuku yok eder; ilki sınırlandırır, ikincisi sınırları ortadan kaldırır; mitik şiddet hem yükümlülük, hem de kefareti getirir, ilahi şiddet kefareti ortadan kaldırır; mitik şiddet tehditkârdır, ilahi şiddet vurucudur; ilki kanlıdır, ilahi şiddet kan dökmeden öldürücüdür.”⁵⁴⁰

Ancak burada bir belirsizlik söz konusudur. Araç-amaç döngüsünün nasıl kesintiye uğratılacağı ya da tamamen aşıp aşılamayacağı belirsiz gözükmektedir. **Benjamin**'in hukuku ortadan kaldırma ve onunla ilişkilendirdiği “saf şiddetin” şiddet içermeyen (*gewaltlos*) doğası, hukukun ve iktidarın “içsel” karmaşıklığını iptal edebilir mi? Bu belirsizlik, aynı zamanda, iki farklı ayırım kümesinin birbiriyle nasıl ve ne türden ilişkili olduğu, yani “saf” veya “ilahi şiddetin” hukuk kurucu ve hukuk koruyucu şiddetin döngüsüyle hangi ilişkiyi sürdürdüğü sorusudur.⁵⁴¹ **Benjamin**, ilahi şiddetin doğasına ilişkin argümanının özünü netleştirmek için Niobe'nin hikâyesinin karşısına Tevrat'tan alıntıladığı Korah kabilesinin hikâyesini koyar.⁵⁴² Ancak önden belirtmek gerekir ki genel görüşe göre Korah hikâyesi **Benjamin**'in ilahi şiddet açıklamasını netleştirmek yerine daha da anlaşılmaz kılmıştır.⁵⁴³ Dahası Gök'e göre söz konusu örneğin yerindeliği konusunda problemler mevcuttur.⁵⁴⁴ İlahi şiddetin niteliği ile Korah kabilesi örneğindeki olaylar uyumsuz gözükmektedir. Örneğin, Korah kabilesi de kanlı bir ölüme maruz kalmıştır.⁵⁴⁵ Bir başka açıdan Duman'a göre Benjamin, ilahi şiddet vasıtasıyla “mesiyanik şiddetin imkânını araştırmaktadır.”⁵⁴⁶

⁵⁴⁰ Benjamin, “Şiddetin Eleştirisi Üzerine”, 38.

⁵⁴¹ Fritsch, *The Promise of Memory*, 125.

⁵⁴² Martel, *Divine Violence*, 52.

⁵⁴³ Öztürk, “Walter Benjamin’i Politik Bir Düşünür Olarak Okumak”, 93.

⁵⁴⁴ Gök, “Walter Benjamin’de ‘Şiddetin Eleştirisi’ ve Bunun Hukuka Yansımaları”, 90-91.

⁵⁴⁵ Gök, 91.

⁵⁴⁶ Duman, “Walter Benjamin’in Politik Felsefesinde Hukukun ve Şiddetin İlişkiselliği”, 81.

Duman'ın yorumunda mesiyamik şiddet radikal bir kırılmayla ilahi adaleti tesis edecek olanı temsil etmektedir.⁵⁴⁷

Niobe'nin hikâyesi mitik şiddetin örneğiysen Korah kabilesinin hikâyesi ilahi şiddetin örneğidir. Hikâye Eski Ahit'in Çölde Sayım bölümünde geçer. Buna göre Tanrı, Korah kabilesini isyan ettikleri gerekçesiyle ağır şekilde cezalandırır. Ama bu Niobe örneğindeki gibi mitik, kanlı bir ceza değildir. Tanrı, Levi'nin soyunu tehdit etmeden, onlara haber vermeden ortadan kaldırır: “Musa konuşmasını bitirir bitirmez Korah, Datan ve Aviram'ın altındaki yer yarıldı. Yer yarıldı, onları, ailelerini, Korah'ın adamlarıyla mallarını yuttu.”⁵⁴⁸ Niobe'nin kibri onun felaketini çağırmişti. Korah kabilesi ise Tanrı'ya karşı geldikleri için Musa onları uyarır: “...senin ve yandaşlarının böyle toplanması RAB'be karşı gelmektir.”⁵⁴⁹ Tanrı, diğer kabilelerin üyelerinin Korah çadırlarından uzaklaşmasını ister. Ve yer yarılar bütün başkaldıranlar yutulur. **Benjamin**'e göre Korah kabilesinin başına gelenler kansız şiddetin örneğidir. Niobe mitik şiddetin gazabına uğrar. Mitik şiddet kan akıtır. Dahası Niobe'yi bir kayaya ya da heykele (*statue*) çevirir. Mitik şiddet Niobe'yi hukuksal düzenin sınırı, eşiği haline getirir: Tanrılarla diğerleri arasındaki sınır. Böylece bir düzen, mevcut hukuk (*statue law*) tesis edilir. Mitik şiddetin hukuksal sınır koyma, düzen tesis etme işlevi bu şekilde ortaya çıkar. Bir eşik oluşturur. Ezilenlerin bu eşiği “fark” etmesi, bir anlamda eşiği “tehlikeli” kılar. Söz gelimi Prometheus sayesinde ateşi alan ölümlülerden korkan Zeus durumunda da bu durum mevcuttur. Ateş, eşiktir. Zeus(egemen), intikamını almak için ölümlülere(ezilenlere) bir oyun oynayarak içinde tüm kötülük ve acıların

⁵⁴⁷ Duman, 82.

⁵⁴⁸ Kitab-ı Mukaddes 4. Kitap, Çölde Sayım 16:31-32

⁵⁴⁹ Kitab-ı Mukaddes 4. Kitap, Çölde Sayım 16:11

olduğu Pandora'nın Kutusunu(hukuksal düzen) verir. **Nurdan Gürbilek** benzer durumu Jacques Ranciere'i işaret ederek şöyle yorumlar:

“Ranciere, *Proleterlerin Gecesi*'nde işçinin sadece sınıf çıkarı ya da ekmek kavgası üzerine değil, toplumsal gerçekliğin doğası, kendi varoluşu ya da metafizik meseleler üzerine kafa yormasının tehlikeli eşik yarattığını, burjuva toplumu için esas tehdidin işçi-burjuva ayrımının bulanıklaştığı anlar olduğunu söyler. Hayatın anlamının yaptığı işte olmadığına inanan işçi (“ben demir dövmek için yaratılmamışım”, “bir ressam olmak isterdim”) bu tehlikeli eşiktir. Proleterin şair ve düşünürlerin gecesini kendine mal etme isteği, herkesi olduğu yere çivileyen “Herkes kendi işini yapsın” önermesini karşısına aldığı için tehlikelidir.”⁵⁵⁰

Niobe'nin bir heykel (*statue*) olarak sınır ya da eşik olması gibi hukuksal bütün olarak mevzu hukukların (*statue law*) ezilenler ile egemenlerin arasında mitik sınır olması bu anlama gelir. Bu nedenle, hukuk kurucu şiddet, yalnızca tanrıların anlık tezahürü değil, aynı zamanda tanrılar ve insanlar arasındaki yerleşik mitleri ve sınırları tekrarlayan ve koruyan mitik şiddet ile aynı mantık ve yapıya sahiptir, böylece hukukun tesis edilmesi ve sürekliliği birleşir.⁵⁵¹ Bu mitik döngüyü kıracak olan ise ancak ilahi şiddetin sınırları ortadan kaldıran haşmetidir. Çünkü **Benjamin**'e göre, bu çemberi kırabilen ve yeni bir çağ açabilen şey, ilkesi iktidar (*Macht*) değil yalnızca adalet (*Gerechtigkeit*) olan, hukukları yok etmeye kadir ilahi şiddettir.⁵⁵²

Diğer taraftan **Valerie Whittington**'a göre ise Korah kabilesinin hikâyesi ilahi şiddetin tam anlamıyla örneği olamaz. Çünkü Korah hikâyesi, ilahi şiddetin bir örneği

⁵⁵⁰ Nurdan Gürbilek, *İkinci Hayat & Kaçmak, Kovulmak Dönmek Üzerine Denemeler* (İstanbul: Metis Yayınları, 2020), 37-38.

⁵⁵¹ Hirvonen, “The Politics of Revolt”, 102.

⁵⁵² Hirvonen, 101.

olarak ciddi şekilde sorunludur. Korah kabilesinin durumunda kefaretin kabul edildiğini ileri sürmek, Tanrı önce yeri yarıp daha sonra Korah'ı içtenlikle içeri atlamaya davet etmedikçe mantıksız görünür. Oysa Whittington'a göre Tanrı bu örnekte kefaretin ve intikamın peşindedir.⁵⁵³ **Honneth**'e göre ise **Benjamin**'in yaklaşımı, klasik özne-nesne şemasına uymayan deneyim düzeyini belirlemeye çalışır. Bu ise araçsalcılığının bir yönde bozulmasına sebep olur. **Honneth**'e göre bu, geleceğe ait olan devrimci bir şiddeti - "saf" ilahi şiddet - "hedef belirleme ve araçsal mülahazalardan uzak" duruma sokar.⁵⁵⁴

Saf veya ilahi şiddet yaşayan şeyler üzerinde yaşayanlar için şiddettir. Kurbanları kabul eder. Oysa mitik şiddet, kan yani çıplak yaşam üzerine kurulur ve kan şiddetidir. Bu sebeple mitik şiddet sürekli kurban ister.⁵⁵⁵ İlahi şiddet her türlü hukuk tesis edici özden münezzehtir. Burada şuna dikkat edilmelidir: Mitik şiddet Antik pagan inancının etkilerini taşıırken ilahi şiddet Yahudi teolojisinin tek tanrı inancıyla şekillenmiştir.⁵⁵⁶ Ancak burada bu çalışmanın sorusunu dikkate alacak biçimde şu soruyu sormamız daha uygun düşebilir: İlahi şiddet hukuksal düzeni iptal edecek, onu ortadan kaldıracak bir mukadder güç olarak teşkil edebilir mi? **Benjamin** bu soruya kesin bir şekilde evet cevabı verir. İlahi şiddet, mitik şiddetin aksine kanlı bir hüküm kurmaz. Çünkü mitik düşünceye göre çıplak hayat suçun damgalanmış taşıyıcısıdır.⁵⁵⁷ **Gök**'e göre de çıplak hayatın tersine ilahi şiddetin getirdiği ölüm canlı lehinedir, çünkü yaşayanların ruhunu kurtaracaktır.⁵⁵⁸ Gök'ün isabetli yorumuna

⁵⁵³ Whittington, "Walter Benjamin's 'Zur Kritik Der Gewalt' ('On the Critique of Violence')", 50.

⁵⁵⁴ Honneth, "Saving the Sacred with a Philosophy of History: On Benjamin's 'Critique of Violence'", 97-98.

⁵⁵⁵ Benjamin, "Şiddetin Eleştirisi Üzerine", 39.

⁵⁵⁶ Derrida, "Yasanın Gücü: Otoritenin Mistik Temeli", 80.

⁵⁵⁷ Benjamin, "Şiddetin Eleştirisi Üzerine", 41.

⁵⁵⁸ Gök, "Walter Benjamin'de 'Şiddetin Eleştirisi' ve Bunun Hukuka Yansımaları", 102.

katılmakla birlikte ölümün zorunlu bir nitelik olarak kanlı olması eleştirilebilir bir noktadır. Ölüm, en kanlı geçiştir. Bu noktadaki eleştirileri “Öldürmeyeceksin” emrini söz konusu ederek sarikleştirebiliriz. Bu emir Eski Ahit’te yer alan On Emir’den birisidir.⁵⁵⁹ **Benjamin**’e göre “emir eylemden önce gelir.”⁵⁶⁰ Tıpkı Tanrı’nın eyleyebilmesi için “önceden var olması” gibi.⁵⁶¹ Bu sebeple emre dayanarak hüküm vermek haksızdır. Çünkü “emir, hükmün bir ölçütü değil, eylemde bulunan kişi ya da cemaatin eylemine yön veren bir rehberdir. Bu kişi ya da cemaat, tek başına emirle hesaplaşmak, en uç durumlarda, emre karşı gelmenin sorumluluğunu üstlenmek zorundadır.”⁵⁶² Bu açıdan bakıldığında, **Petar Bojanić**’e göre belirli koşullar altında bir yaşamı ortadan kaldırmak ya da mahvetmek ve bu eylemleri gerçekleştirenin hayatını kötüye kullanmamak aynı anda mümkündür.⁵⁶³

Benjamin bu noktada **Kurt Hiller**’a atıf yaparak çıplak yaşamın kutsallığını sorgular.⁵⁶⁴ **Hiller**, “kendinde varlığı, varlığın mutluluk ya da adaletinden daha üstün bir yerde” görür.⁵⁶⁵ Oysa **Benjamin** buna açıkça karşı çıkar. O’na göre insan, kendinde bir varlık olarak çıplak yaşama indirgenemez: “İnsan ne denli kutsal olursa olsun, insanın halleri, gövdesi, diğer insanlar tarafından yaralanabilecek hayatı o nispette kutsal dışıdır.”⁵⁶⁶ **Derrida**’ya göre **Benjamin**’in bu vurguları Heideggerci manada vitalizm eleştirisi olarak okunabilir. O’na göre **Benjamin** burada insan *Dasein*’in

⁵⁵⁹ Kitab-ı Mukaddes 2. Kitap, Mısırdan Çıkış 20:13

⁵⁶⁰ Benjamin, “Şiddetin Eleştirisi Üzerine”, 39.

⁵⁶¹ Benjamin, 39.

⁵⁶² Benjamin, 39.

⁵⁶³ Petar Bojanić, “‘Leben und Gewalt’ or ‘Gewalt und Leben’: A Commentary on Paragraph 18 of Walter Benjamin’s ‘Toward the Critique of Violence’”, çev. Edward Đorđević, *Critical Times* 2, sy 2 (2019): 325, <https://doi.org/10.1215/26410478-7708379>.

⁵⁶⁴ Benjamin, “Şiddetin Eleştirisi Üzerine”, 40.

⁵⁶⁵ Kurt Hiller, “Anti-Kain. Ein Nachwort zu dem Vorhergehenden”, *Das Ziel: Jahrbücher für geistige Politik*, 1919, 25.

⁵⁶⁶ Benjamin, “Şiddetin Eleştirisi Üzerine”, 40.

kutsal olma(ma)sından ne anladığını açıklar: **Benjamin**, “yalın *Dasein*’ın adil *Dasein*’dan (*als gerechtes Dasein*) daha yüksek olduğunu ileri süren önermenin, eğer *Dasein*’dan kasıt yalın yaşama olgusuysa, yanlış ve iğrenç olduğu hükmünü verir.”⁵⁶⁷

Benjamin’e göre *Dasein*’ın insan olarak değerini, yaşamının değerini onun adalet imkânı, potansiyeli, istikbali ya da adil olmaklığı oluşturur: İnsanın yaşamı değil, yaşamının adillığıdır kutsal olan.⁵⁶⁸ Yaşamın değeri, yaşamın kendisinden daha değerlidir. Yaşam içinde, yaşama karşı ve yaşam için. **Benjamin** böylece ilahi şiddetin durumunu netleştirir:

“Mitik hukuk biçimlerinin hâkimiyeti altındaki döngünün kırılması sonucunda, hukukun dayandığı ve desteklediği diğer tüm şiddet biçimleriyle birlikte hukuk askıya alınır, nihayet devlet iktidarının ortadan kaldırılmasıyla yeni bir tarihsel çağ başlar.”⁵⁶⁹

İlahi şiddetle birlikte ŞEÜ metni her ne kadar kendi içinde bir nihayete ermiş gibi gözükse de birçok tartışmayı alevlendirmiştir. Güncel literatürde halen gerek ŞEÜ’nün kavramları üzerine gerek ilahi şiddetin niteliği üzerine farklı görüşler bulunmaktadır. İlahi şiddete dair birbirinden bu kadar farklı yorumların oluşmasına neden olarak birçok sebep öne sürülebilir. Örneğin, Benjamin’in yazılarının içerik olarak zor okunurluğu ya da eserlerinin parça parça farklı tarihsel periyotlarda ortaya çıkması sayılabilir. ŞEÜ’nün kavramlarının hukuk-şiddet ilişkisi anlamında farklı perspektif(ler) sunabileceğini iddia ettiğimiz bu çalışmada kısaca –en azından Türkçe-literatürdeki yorumlara değinmek ilgili kavramları sarihleştirme noktasında fayda sağlayacaktır.

⁵⁶⁷ Derrida, “Yasanın Gücü: Otoritenin Mistik Temeli”, 120.

⁵⁶⁸ Derrida, 120.

⁵⁶⁹ Benjamin, “Şiddetin Eleştirisi Üzerine”, 41.

D. YORUMLAR

Çalışmanın bu kısmında ŞEÜ’de yer alan bazı temel kavram ve düşüncelerin farklı yorumları değerlendirilecektir. Örneğin, ŞEÜ’de hukuk (*Recht*) ve hukuksal düzen (*Rechtsordnung*) neredeyse eş anlamlı olarak kullanılmaktadır. Dahası hukuksal düzen ifadesiyle bazı yerlerde üstü kapalı olarak modern devletin kast edildiği anlaşılmaktadır. Buna ilaveten hukuksal düzen ya da hukuk kurumlar/kurallar bütününden ziyade irade sahibi bir kişi gibi mütalaa edilmektedir. Söz gelimi yasaların uygulanması ya da kararların alınmasının ötesinde hukuksal düzen metin boyunca belirli somut bir irade olarak “ısrar eder”, “talep eder”, “müdahale eder” ve “kendini korur”.⁵⁷⁰ Bu duruma sebep olarak birkaç başlık sayabiliriz. Birincisi, yukarıda birçok yerde belirtildiği üzere **Benjamin, Sorel**’in anarşizminden çokça etkilenmiştir. **Sorel**’in ve zamanının birçok radikal düşünürünün yaklaşımına göre hukuk, devletin bir organıdır.⁵⁷¹ Devlet düzeni **Sorel**’e göre, kurumlar, memurlar vasıtasıyla belirli mantıkla işleyen; **Kelsen**’in belirttiğinin aksine kapalı bir normatif düzenden ziyade kendini koruyan, sınırları çizen ve daha sonra aynı sınırlara müdahale ederek onları bozan bir yapıdır. Hukuk bir açıdan düzenin hem kendisi hem de şedit bir araçtır. İkinci olarak makalenin yazıldığı dönemin koşulları örnek gösterilebilir. Hukuk, dönemin Avrupa’ında sürekli el değiştiren siyasal iktidarın kullanışlı bir araçtı.⁵⁷² Weimar Cumhuriyeti’nin ve Anayasasının başlıca amacı kriz zamanında söz konusu el değiştirmenin önüne geçmek ve düzeni tesis etmektir. Hukuk, söz konusu düzeni

⁵⁷⁰ Benjamin, 22.

⁵⁷¹ Sorel, *Şiddet Üzerine Düşünceler*.

⁵⁷² Kriz ve olağanüstü hal zamanlarında hukuk düzenlerinin nasıl işlediğine dair Duman’ın Agamben okuması incelenebilir: Duman, “Walter Benjamin’in Politik Felsefesinde Hukukun ve Şiddetin İlişkiseliliği”, 101-8.

tesis etmek için elverişli bir araçtı. **Benjamin** de dönemin etkisinde kalarak hukuku sürekli el değiştiren bir zor aygıtı olarak algılamıştır. Söz gelimi dönemin işçi-asker konseyleri, muhafazakârları, anarşistleri ve cumhuriyetçileri arasında müthiş bir rekabet söz konusudur. Benzer doğrultuda **Duman**'ın belirttiği üzere gittikçe güçlenen anarko-sendikalist hareket de ŞEÜ'yü etkileyen faktörlerden bir tanesidir.⁵⁷³ Anlaşılan o ki **Benjamin** diğer açıdan **Sorel**'in etkisiyle “hukuksal düzen” ifadesiyle zor aygıtı olarak devleti de kastetmektedir. Bunu ŞEÜ'nün akışında sözü geçen kolluk ve parlamento eleştirisinden anlayabiliyoruz. Metnin yazıldığı dönemde elbette devletin yönetim aygıtlarının, kolluk birimlerinin ve parlamentonun hukuki sıfatı haizdir. Fakat “hukuk” ile devlet kurumlarının eşitlenmesi başka bir düşünce tarzını ifade etmektedir. Şu söylenebilir ki hukuk deyince **Benjamin** için sadece yasalar ve hakimler söz konusu değildir. Dahası diğer devlet kurumları da bunun içerisindedir. Bu sebeple “hukuksal düzen” ve “hukuk” ifadeleri **Benjamin**'in hukuk eleştirisinde eş anlamlıdır. Benzer biçimde devletin tüm eylem ve işlerinde söz konusu aygıtı elinde bulunduran toplumsal sınıf ya da zümrenin iradesini görüyordu. Bunun bir anlamda kötücül ve umutsuz bir tablo çizdiğini söyleyebiliriz. Bu sebeple hukuksal düzen **Benjamin** için ortadan kaldırılması gereken bir şeye tekabül ediyordu. **Gök**'ün belirttiği üzere bu açıdan **Benjamin**'in ŞEÜ'deki vurguları siyasal iktidarın yokluğuna dayanan anarşist bir tahayyüldür.⁵⁷⁴ Benzer biçimde **Akkanat**'a göre ŞEÜ'de ifade edilen şiddet eleştirisi, tahakküm ilişkilerinden sıyrılmış, belirli bir egemenin olmadığı bir siyasal düzenin imkanları açısından önem arz etmektedir.⁵⁷⁵ Egemenin ve tahakkümün olmadığı bir siyasal düzlemin anarşist bir yapıya sahip olduğu açıktır. Benjamin'in

⁵⁷³ Duman, 14.

⁵⁷⁴ Gök, “Walter Benjamin'de ‘Şiddetin Eleştirisi’ ve Bunun Hukuka Yansımaları”, 108.

⁵⁷⁵ Akkanat, “Şiddet ve İktidar: Şiddetin ‘Meşruiyet’inden ‘Meşruiyet’in Şiddetine”, 5.

ŞEÜ’de kullandığı “çatışmaların şiddet dışı çözümleri”, “gönül kültürü”, “müzakere” gibi ifadeleri literal biçimde yorumlayacak olursak makalede anarşist bir damarın baskın olduğunu öne sürebiliriz. ŞEÜ’deki anarşist efektlerin açık olduğunu kabul etmekle birlikte bunun tali bir etki olduğunu düşünmekteyiz. Bunu şu şekilde temellendirebiliriz: **Benjamin**’in anarşizmi hem metnin akışında kullanıldığı gibi hem de kavramların bağlantıları itibariyle teoloji başlığı altında incelenmelidir. Çünkü **Benjamin**, sadece mitik şiddeti ortadan kaldırmakla insanların özgürleşeceğini düşünmemektedir, dahası *ilahi* olanın devreye sokulmasıyla asıl özgürleşmenin söz konusu olacağını işaret eder. Misalen hukuksal düzen/hukuk/devlet gibi ŞEÜ’de etik-politik olarak kötü kategorisinde nitelendirilen mitik örgütlenmelerin ortadan kaldırılması ŞEÜ’de mühim bir yer kaplamaktadır. Bununla birlikte asıl dönüşüm ilahi bir hamleyle (ilahi şiddet, saf araçlar) yapılacaktır. Bu sebeple ŞEÜ, politik birçok iddiayı barındıran teolojik bir kavramla son bulur: İlahi şiddet. Kısaca denilebilir ki ŞEÜ’nün ifadelerini bütünüyle belirli bir düşünce akımına tahvil etmeye çalışmak bazı önemli noktaların sürekli dışarıda bırakılmasına sebep olacaktır.

Benzer biçimde **Löwy** de bu konuda farklı düşünmektedir. **Löwy**’ye göre **Benjamin**’in politik kavrayışı antikapitalist romantizm, anarko-sendikalizm, liberteryen anarşizm gibi çok farklı yaklaşımlardan etkilenmiştir. Bununla beraber görüşleri politik olmaktan uzak hatta nihilisttir.⁵⁷⁶ **Löwy**’ye göre ŞEÜ’de **Benjamin**, anarşist görüşünü daha çok mesiyanic teolojiye kaydırmaktadır.⁵⁷⁷ Örneğin ŞEÜ’de bahsi geçen ilahi şiddet, saf ve dolaysız bir karaktere sahiptir. **Löwy**’nin **Benjamin** yorumuna göre söz konusu saf şiddet, hukukun mitik araçları tarafından işletilen devlet

⁵⁷⁶ Löwy, *Redemption and Utopia*, 153.

⁵⁷⁷ Löwy, 154.

gücünü ortadan kaldırıp yeni bir tarihsel çağ başlatacaktır.⁵⁷⁸ Böylesi bir ifadenin basit anlamda anarşist olmaktan ziyade eskatolojik olduğu aşikârdır. Çünkü tarihin kesintiye uğratılmasına dair bir iddia, tarihin bir yerinde yeni bir son ve başlangıç bildirme açısından eskatolojiktir. Bununla bağlantılı olarak **Löwy**'nin ortaya koyduğu **Benjamin** portresinin en önemli anlamı kanaatimizce şudur: **Benjamin**'i, daha da özelde **ŞEÜ**'yü bir düşünce akımına dâhil etmek genel manada tutarsızdır. **Gök**'ün **ŞEÜ**'yü “Benjamin'in anarşist görüşlerinin...yansıması” olarak değerlendirmesine katılmıyoruz.⁵⁷⁹ Yukarıda birçok yerde belirttiğimiz üzere bu çalışmanın temelinde iki temel iddia bulunmaktadır: İlk **ŞEÜ** hukuk-şiddet-yasallık bağlamında anaakım hukuk görüşlerinin aksine farklı ve zengin bir perspektif sunmaktadır. Örneğin, hukuka uygun ya da hukuka aykırı gibi ayrımların iddia edildiği gibi belirli bir kapalı hukuk mantığıyla yapılmadığı aksine daha karmaşık bir hukuk-şiddet-yasallık şemasını barındırdığını **ŞEÜ** makalesinden anlayabiliyoruz. İkincisi, ilk bölümde ortaya koymaya çalıştığımız gibi **Benjamin**'in düşüncesinin sınırlarını ve gerilimlerini incelersek **ŞEÜ**'nün karışık, anlaşılmaz ve çelişkili bir metin değil; belirli bağlantılar barındıran makul, zengin ve güçlü hukuk eleştirisi olduğunu görebiliriz. Bu temel iddiaları gözönünde bulunduracak olursak, **Benjamin**'e dair farklı yanlış okumalar neticesinde ortaya çıkmış “anarşist, gizemli iddialarda bulunan kafası karışık bir dergi yazarı” portresini çürütebiliriz. Bu diğer taraftan yazarın tüm eserlerinden mutlak ve kesin bir epistemolojik iddia çıkartma anlamına da gelmemelidir. Böylesi bir girişimin

⁵⁷⁸ Löwy, 155.

⁵⁷⁹ Gök, “Walter Benjamin'de ‘Şiddetin Eleştirisi’ ve Bunun Hukuka Yansımaları”, 3.

hem **Benjamin**'in yaşadığı dönemin ruhuna hem de ŞEÜ'nün metinsel yapısına uymayacağını düşünüyoruz.⁵⁸⁰

ŞEÜ'ye ilişkin olarak ileri sürülmüş bir başka yorum **Kelsen** ile **Benjamin** karşıtlığıdır. **Duman**'a göre “hukukun kökeni sorusu bu iki düşünür için ayrı noktalarda” yer almaktadır.⁵⁸¹ **Duman**'ın yorumuyla **Kelsen**'e göre hukukun kökeni *Grundnorm*'a dayanırken; **Benjamin**'e göre hukukun kökeninde şiddet yer almaktadır.⁵⁸² **Duman**'ın yaklaşımına birçok noktadan katılmıyoruz. İlk olarak **Benjamin** ve **Kelsen** arasındaki karşıtlığın teorik ve kronik açılarından sarıleştirilmesi gerekmektedir. Tarihsel olarak hukuki pozitivistimin iki damarı vardır: **Jeremy Bentham** ve **John Austin** gibi isimlerce anılan ve 19. YY'da ortaya çıkan klasik hukuki pozitivism ve **Hans Kelsen**, **H.L.A. Hart** ve **Joseph Raz**'ın etkin olduğu modern hukuki pozitivism.⁵⁸³ İki ana akım arasındaki –bu çalışma açısından– en önemli fark modern pozitivistlerin hukuk anlayışında hukukun ahlak, politika, Egemen vb. dışsal öğelerden arınmış ve kendince işleyen formel belirli bir kurallar bütünü alanı oluşturmasıdır. Bir başka deyişle klasik hukuki pozitivism için hukuk, 19.YY'da siyaset sahnesinde asıl söz sahibi olan Egemen monarkların buyruklarıdır. **Raymond Wacks**'ın deyişiyle klasik hukuki pozitivism için “merkezi, modern devlet iktidarı fenomeni” büyük bir rol oynamaktadır.⁵⁸⁴ Buyruğu merkezine alan Austinci hukuki pozitivistimin aksine **Kelsen** ve **Hart** çizgisi daha çok hukuk kurallarını ve bunların birbirleriyle ilişkisini merkeze almaktadır. Diğer taraftan ŞEÜ'de bahsi geçen

⁵⁸⁰ ŞEÜ'nün güncel yorumlarının, bilhassa Schmitt bağlamında, detaylı sunumu için bakınız: Ömer Faruk Gök, *Benjamin: Şiddet, Hukuk, İlahi Adalet* (İstanbul: On İki Levha Yayıncılık, 2017).

⁵⁸¹ Duman, “Walter Benjamin'in Politik Felsefesinde Hukukun ve Şiddetin İlişkiselliği”, 36.

⁵⁸² Duman, 41.

⁵⁸³ Raymond Wacks, *Hukuk Kuramını Anlamak*, çev. Fatma Süzgün Şahin Ünver ve Serdar Ünver (Ankara: Astana Yayınları, 2016), 107-8.

⁵⁸⁴ Wacks, 121.

kavramlarının daha ziyade egemenlik ve yasallık konusuyla alakalı olduğunu söyleyebiliriz. Söz gelimi parlamentonun ve grev eylemlerinin müthiş bir tartışmaya konu edildiği ŞEÜ metninin hukuki perspektifini modern hukuki pozitivistlerle karşılaştırmak anakronik olacaktır. Bu sebeple öncelikle böyle bir tarihsel belirlemeyi yapmak önem arz etmektedir. Çünkü ŞEÜ’de sözü geçen vurgu ve tartışmalar daha ziyade klasik hukuki pozitivizmin teorik dünyasına ilişkindir. Kaldı ki **Benjamin** ve **Kelsen** arasındaki bir karşılaştırma yapılacaksa bu normlar arasında öncelik-sonralık ve hiyerarşi ilişkisi kurulabilmesiyle alakalı olmalıdır. **Benjamin**’in ŞEÜ’deki hukuk düşüncesi açısından en önemli iddiası şudur: Hukuksal düzen ve özel olarak yasalar belirtilenin aksine daha somut bir düzenin (*konkrete Ordnung*) dinamiklerine ve gerilimlerine tabi olarak işlemektedir. Hukuk kurallarının arasında hem zamansal hem de hiyerarşik olarak öncelik-sonralık ilişkisinin kurulabilmesi ve buna ilişkin hangi kuralın uygulanacağı problemi kurallar bütünüünün kendi içsel mantığından çıkarılamaz. Kapalı bir yapı olarak kurallar bütünüünün hukukbilimine uygun yöntemlerle tutarlı biçimde işlemesi ŞEÜ’nün hukuk tasviriyle çelişmektedir. **Kelsen** ve **Benjamin** arasındaki kurulabilecek olası bir karşıtlığın söz konusu çelişki temelinde olması gerektiğini düşünüyoruz. Bunun ima ettiği sonuç ise meşruiyet, yasallık ve egemenlik tartışmalarının gündeme getirilmesi olacaktır.

Bununla birlikte **Benjamin**’in ŞEÜ’deki amacının “hukukun kökeninde şiddetin yer aldığını ispatlamak” olduğunu düşünmüyoruz. Kökene dair bir soruşturma şeylerin tarihsel değil daha ziyade mutlak entiteler olduğunu ifade etmektedir. Oysa hukuki pozitivizmin en büyük iddiası hukukun “konulan” bir şey olduğuna yönelik yaklaşımıdır. Bu sebeple **Duman**’ın öne sürdüğü gibi **Kelsen**’in hukukun kökenine

ilişkin bir soruşturma yaptığı tezine temel olarak katılmıyoruz.⁵⁸⁵ Benzer olarak ŞEÜ'den hukukun kökeninde şiddet olduğuna dair bir indirgemeci görüşü çıkaramayacağımızı iddia ediyoruz. Söz konusu indirgemeci görüşlerin temelinde hukuk-şiddet ilişkisine dair birkaç kavram kargaşası yatmaktadır. Hukuk ya da hukuksal düzen sanki mistik şekilde belirlenmiş gizli bir misyona sahip, mutlak kötülüğün uzantısı olarak şiddetli eylemlerin hizmetkarı olarak görülmektedir. Örneğin **Akkanat**'a göre hukuk, şiddetle gizli bir bağ içindedir.⁵⁸⁶ Benzer biçimde **Duman**'a göre hukuk ve şiddet arasında “gizil”, “hayaletimsi ilişki...” söz konusudur.⁵⁸⁷ Öyleki bu şiddet “normatif yapının içine gizlenen”⁵⁸⁸, “mistifiye edici” bir karaktere bürünür.⁵⁸⁹ Benjamin ŞEÜ'de “hukuksal bir kurumda şiddetin gizil mevcudiyeti”⁵⁹⁰ ifadesiyle basit manada fiziksel gücün ya da zorun hukuksal düzenin içine gizlice sızdığını iddia etmemektedir. Buradaki söz konusu gizil mevcudiyet, hukukun varlığını bozan, hukuksal düzeni tehdit eden ya da ona kötücül bir karakter kazandıran “şedit” unsur değildir. Bir başka ifadeyle Benjamin'e göre parlamentolar güçlerini basitçe kapı önlerinde ya da salon aralarında bekleyen silahlı unsurlardan almamaktadır. Burada şiddet ifadesinden ziyade kelimenin orijinali olan *Gewalt* ifadesine tekrar dönmemiz gerekmektedir. Parlamento ya da hukuksal düzen fiziksel güce, zora dayandığı için değil daha ziyade otoriteye, Egemen'e dayandığı ya da onun mevcudiyetini içinde barındırdığı için hala geçerlidir. Bir başka deyişle söz konusu gizil mevcudiyet somut düzene ilişkindir. Belirtmek gerekir ki “hukuk, zor gücüdür” gibi bir iddia tafsilatlı ve gerilimli toplumsal-siyasal ilişkileri açıklamada güdük

⁵⁸⁵ Duman, “Walter Benjamin'in Politik Felsefesinde Hukukun ve Şiddetin İlişkiselliği”, 41.

⁵⁸⁶ Akkanat, “Şiddet ve İktidar: Şiddetin 'Meşruiyet'inden 'Meşruiyet'in Şiddetine”, 141.

⁵⁸⁷ Duman, “Walter Benjamin'in Politik Felsefesinde Hukukun ve Şiddetin İlişkiselliği”, 80.

⁵⁸⁸ Duman, 44.

⁵⁸⁹ Duman, 112.

⁵⁹⁰ Benjamin, “Şiddetin Eleştirisi Üzerine”, 30.

kalacaktır. Bu sebeple kanaatimizce ŞEÜ'nün kavram şemasında hukuk, kelimenin ilk anlamında fiziksel güçten türeyen türev bir güç, zor ya da baskının basit bir yansıması değildir. Daha ziyade Almanca ifadesinin karmaşıklığını ve gerilimini bünyesinde barındırmaktadır.



SONUÇ

"*Autoritas non veritas facit legem*"⁵⁹¹

Hukuki ve hukukbilimsel düşünme (*das rechtliche und rechtswissenschaftliche Denken*) yalnızca tarihsel olarak ve belirli bir düzen içerisinde gerçekleşir.⁵⁹² Somut tarihsel ilişkiler hukukbilimi sayesinde zihinde hukuki kavram haline dönüşür. Hukuku tanımlamanın zorluğu buradan anlaşılabilir: Somut ilişkilerin ve kavramların söz konusu edilmediği durumlarda hukuk, kendine ait doğası bulunan bir şey olarak algılanır. Bu algılama biçiminin getirdiği sonuç, hukuku ya kuralların yönetimi ya da kararların yönetimi olarak telakki etmektir.⁵⁹³ Bu minvalde, egemenlik (*die Souveränität*) ve meşruiyet (*die Legitimität*) tartışması ancak gözardı edilirse bir sosyal kontrol aracı olarak hukukun rasyonel ve objektif normlar bütünü biçiminde algılanması makul gözükmemektedir.⁵⁹⁴ 1921 tarihli ŞEÜ makalesi **Benjamin**'in söz konusu algıya yönelik bir eleştirisini içermektedir. Bu eleştiriye dar manasıyla anti-normativizm; geniş manasıyla ana akım hukuk düşüncesine yönelik eleştirel bir bakış olarak adlandırabiliriz. Bu çalışmada hukuk ve şiddet arasındaki karmaşık ilişkiyi **Benjamin**'in mevzubahis eleştirel bakışı sayesinde temellendirebileceğimizi iddia etmekteyiz. Tezin amacı, hukuk ve şiddet arasındaki ilişkinin ana akım hukuk düşüncesinin aksine daha karmaşık olduğunun ortaya konmasıdır. Bunu yaparken

⁵⁹¹ Thomas Hobbes'tan aktaran: Carl Schmitt, *Über die drei Arten des rechtswissenschaftlichen Denkens*, 3. bs (Berlin: Duncker & Humblot, 2006), 23.

⁵⁹² Schmitt, 34.

⁵⁹³ Schmitt, 7-8.

⁵⁹⁴ Bu konuda "egemenlik" bahsini kapsamlı şekilde inceleyen, müthiş ufuk açıcı ve güncel bir yazı serisi için bakınız: Duygu Türk, "Egemenlik hakkında bazı fikirler – 1", blog, mavi defter, 2022, <https://mavidefter.net/egemenlik-hakkinda-bazi-fikirler-1/>.

"...egemenlik, iktidar kurmak ile özdeş ve hukukla -fakat koruyuculuğunu salt kendi düzeni lehine işleten bir hukukla- aynı saftadır. Hukuk bir taraftan 'evrensel' kapsayıcılık iddiasının 'totalite üretme' anlamına geldiği kabulüyle, diğer taraftan kurucu bir iktidarın hükümranlığını sürdürme işlevinden ibaret olduğu kabulüyle egemenliğin suç ortağı konumundadır."

birincil metin olarak ŞEÜ ve ikincil metinler olarak ŞEÜ'ye dair olan yorumlar tanımlayıcı metotla ve tezin konusuna sadık kalınarak okunmuştur. Kavram kargaşasına mahal vermemek namına ŞEÜ'de bahsi geçen kavramlar ve tanımlamalar mümkün olduğunca metnin akışına göre ele alınmaktadır. Buna örnek olarak “hukuk kurucu şiddet” ve “hukuk koruyucu şiddet” gösterilebilir.

Benjamin'in yorumuna göre hukuk ve şiddet arasındaki ilişkiyi ancak somut tarihsel ölçütlerle anlayabiliriz. Söz konusu somut tarihsel ölçütlere göre şiddetin kullanımı ya amaç ya da araç olarak düşünülebilir. Örneğin doğal hukuk için şiddetin kullanımı adil amaçlara yöneliktir. Diğer taraftan pozitif hukukçuluk açısından şiddet ancak araçlar düzleminde anlamlandırılabilir. Bu durumda esas alınan ölçüt amaçlar düzleminde adalet; araçlar düzleminde hukuka uygunluktur. Fakat bir hukuksal düzende bu iki yaklaşım ortak bir dogmada birleşmektedir: “Adil amaçlara ancak ve ancak hukuka uygun araçlarla ulaşılabilir, hukuka uygun araçlar da ancak adil amaçlara hizmet eder.”⁵⁹⁵ Diğer yandan **Benjamin**, “şiddeti belirleyen araçların hukuksallığı” sorununu çalışmanın merkezine almak için amaçlar düzlemini yani doğal hukuk yaklaşımını göz ardı eder. Bununla birlikte pozitif hukukçuluğun hukuk ve şiddet arasındaki ilişkiye dair temel ölçütü olan “hukuka uygunluk” ayrımını eleştirir. O'na göre “hukuka uygun şiddet” ve “hukuka aykırı şiddet” gibi bir ayrım açık değildir. **Benjamin**'in söz konusu yorumu, hukuku “belirli ve rasyonel normlar bütünü” olarak tanımlayan ana akım hukuk yaklaşımlarıyla taban tabana zıttır. Ana akım hukuk düşüncesine göre hukuksal amaçlar ve doğal amaçlar arasında bir ayrım söz konusudur. Bunun temelinde şiddetin kullanımına dair “meşru” ve genel bir tarihsel bir kabul yatmaktadır. Bir başka deyişle bireylerin doğal amaçlarına ulaşmak

⁵⁹⁵ Benjamin, “Şiddetin Eleştirisi Üzerine”, 20.

için şiddet kullanabileceği tüm alanlarda somut tarihsel bir kabule dayanarak “sadece hukuk gücünün gerçekleştirebileceği amaçlar” tesis edilmektedir. Doğal amaçların araçsal şiddetini bertaraf etmek için hukuk şiddetle kurulur. İlk bakışta burada ana akım hukuk düşüncesiyle çelişen bir durum yoktur. Hukuksal amaçların kamu düzeniyle eş tutulduğu bir söylemde hukukun şiddet tekeli ele geçirilmesi ve belirlenebilir, öngörülebilir, rasyonel kurallar bütünü olarak tezahür etmesi makul gözükmemektedir. Fakat **Benjamin**'e göre hukukun şiddet tekeli ele geçirilmesinde ya da tezin ana sorusuyla bağlayarak söyleyecek olursak “hukukun şiddetle girift bir şekilde ilişkilinmesinde” ana akım hukuk yaklaşımlarının savunduğunun aksine hukuksal amaçların değil hukuksal düzenin salt kendisinin korunması saiki mevcuttur.⁵⁹⁶ Hukuksal düzen vazettiği şeylerden ziyade “vazedebilme gücünü” korumak istemektedir. ŞEÜ'de bahsedilen grev hakkı, savaş hukuku, büyük suçlu ve ölüm cezası gibi örneklerle **Benjamin** bu iddiasını kanıtlamaya çalışmaktadır. Söz konusu yorumların tamamına katılmasak da ŞEÜ'de çizilen hukuka dair genel manzaranın hukuk ve şiddete dair okuma biçimimizi derinden etkileyeceğini iddia etmekteyiz. Bu etkinin getirdiği sonuçlardan en önemlisi hukuku yeni kavramlarla ve perspektiflerle ele alma imkânıdır.

Benjamin'e göre hukuksal düzen iki tür şiddet biçiminden oluşmaktadır: Hukuk kurucu şiddet ve hukuk koruyucu şiddet.⁵⁹⁷ **Honneth**'in belirttiği üzere ŞEÜ teorik olarak bu iki temel kavram üzerine kurulmuştur.⁵⁹⁸ Hukuk kurucu şiddet hukuksal düzenin kurulmasını anında kendini göstermektedir. Söz gelimi muzaffer

⁵⁹⁶ Benjamin, 23.

⁵⁹⁷ Benjamin, 29.

⁵⁹⁸ Honneth, “Saving the Sacred with a Philosophy of History: On Benjamin's "Critique of Violence", 98.

orduların barış anlaşmaları imzalamaları, darbecilerin bir şekilde yeni anayasalar ilan etmeleri hukuk kurucu şiddete örnek olarak gösterilebilir. Yeni hukukun konulması eskisinin kaldırılması, iptal edilmesi anlamını taşır. Eski ve yeni, mağlup ve gâlip, düşman ve dost arasında çizilen bu ayrım hukuk kurucu şiddetin gücü sayesinde gerçekleşmektedir. Bu ise tezin bir sorusu olan “hukuk ve şiddet arasındaki ilişkiyi nasıl yorumlayabiliriz?” sorusuna naçizane bir cevap niteliğindedir. Rasyonel bir kurallar bütünü olarak hukukun merkezinde “hukuka uygun”, “hukuka aykırı” gibi ikili kategoriler mevcuttur. Bu kategoriler kriz, devrim ya da olağanüstü halleri açıklamakta görece yetersizdir. Çünkü **Benjamin**’e göre “hukuka uygun” ya da “hukuka aykırı” gibi kategoriler hukuksal düzenin tesisinden sonra ya da Benjamin’in ifadesiyle söyleyecek olursak “tarihsel bir kabule” dayanarak anlam kazanırlar. “Hukuk koruyucu şiddet”, tesis edilen hukuksal düzenin korunmasına ilişkin uygulanan araçsal şiddeti ifade etmektedir. Sözgelimi ölüm cezası, “hukuk koruyucu şiddet”in bariz bir örneğidir. Hukuk koruyucu şiddet, hukuksal amaçların yerine getirilmesinden ziyade hukukun kendisini korumayı öncelemektedir.

ŞEÜ’de şiddetin böylesi araçsal kullanımına karşı “saf araç”lar gündeme gelir. Örneğin proleter genel grev, hukuksal düzenin ölçütlerine uymaması bakımından saf araçtır çünkü hukuksal amaçların gerçekleştirilmesini hedeflemez. Nihayetinde **Benjamin**’e göre hukuk kurucu şiddet ve hukuk koruyucu şiddet arasındaki salınımı ortadan kaldıracak olan “ilahi şiddet”tir. Çıplak hayat üzerinde kurulan hukuksal şiddetin sınırlandırıcı ve hukuk kurucu yapısının aksine ilahi şiddet sınırları ortadan kaldırır. Fakat ilahi şiddet temelde sorunlu bir yapıya sahiptir. İlk elden onu tanımlamak, tanımak veya tespit etmek mümkün değildir. İlahi şiddet tıpkı Mesih gibi tarih-dışı bir son müdahaleyi anımsatmaktadır.

Tezin ana sorusu hukuk ve şiddet arasındaki ilişkinin eleştirel bir açıdan sunumuna dayanmaktadır. Buna göre **Benjamin**'in ŞEÜ'de kullandığı bazı kavramların ve tanımların hukuka ilişkin farklı bir perspektif sunmayı kolaylaştıracağını düşünüyoruz. Örneğin “hukuka uygun”, “hukuka aykırı” gibi kategoriler, hukuk kurucu şiddet ve hukuk koruyucu şiddet kavramlarını göz önünde bulundurduğumuzda belirli ve anlaşılabilir değildir. Mantıksal-biçimsel olarak hukuk çelişkisiz bir bütün olarak görülürken maddi-nesnel olarak hukuk hem prosedürel hem de içeriksel çelişkiler içermektedir. Benjamin grev hakkının sürekli farklı yorumlanmasını söz konusu çelişkiye örnek olarak göstermektedir. Hukuksal düzen, gri alanlar ve boşluklar sayesinde hukukun ötesine geçerek işlerlik kazanır. Bunların aslında birer çelişki olmadığını aksine bir işleyiş tarzı olduğunu düşünmekteyiz. Hukuk ve şiddet birbirlerinden olgusal olarak ayrı tanımlamalara sahip olabilecek özerklikte değildir. Söz konusu kavramlar zihinsel bir tanımlama sebebiyle farklı ve yalıtık görünürler. Halbuki hem hukukun güncel işleyiş biçimi hem de kavramların ilişkisi göstermiştir ki hukuk, “maddi iktidar olarak şiddet”; şiddet, “formel araçsallık olarak hukuk” görünümünde devamlılığını sürdürmektedir. Bu işleyiş tarzının modern ve sınırlı olduğunu düşünüyoruz. **Schmitt**'in de belirttiği üzere biçimsel hukuk kavramının maddi hukuk kavramı (*materiell Gesetzbegriff*) olmadan işlemesi mümkün gözükmemektedir.⁵⁹⁹ Dahası bahsi geçen işleyiş tarzının bir anlamda egemenlik tartışmasını da gündeme getirdiğini düşünüyoruz. Bu manada **Duygu Türk**'ün belirttiği üzere “...egemenlik mefhumunun mutlaklıktan şiddete, ereksellikten hukuka

⁵⁹⁹ Schmitt, *Legalität und Legitimität*, 23.

uzanan anlam dairesinin...” hukuk-şiddet ilişkisini anlamada bir başka canlı ve zengin tartışmayı uyandırdığı iddia edilebilir.⁶⁰⁰

Buna ilaveten hukuk-şiddet ilişkisi, meşruiyet ve egemenlik tartışmalarına uzanan bir somut düzen işleyişiyle bağlantılıdır. İlgili ifadeleri çalışmanın genel iddialarıyla kısaca tekrar şöyle formüle edebiliriz: Hukuk ya da hukuksal düzen, bir kapalı yapı olarak tutarlı, sadece belirli mantıkla işleyen kurallar bütünü değildir. Böyle bir iddia çok geniş bir alanı kapsadığı için buna ilişkin her açıdan bir şey söylenebilir. Bu sebeple belirli bir araştırma kısıtı olarak Benjamin’in ŞEÜ’de kullandığı kavramları kullanıyoruz. Çünkü ŞEÜ hem yazıldığı dönem hem de kavramlarının gücü itibariyle müstesna bir metindir. Kanaatimizce ŞEÜ’nün kavramları sayesinde hukuk-şiddet ilişkisi bağlamında hukuka ilişkin yeni perspektifler ortaya konulabilir. Tıpkı **Schmitt**’in yeni hukuk anlayışını eleştirirken dediği gibi “...dünyanın dışında da olsa büyük çarkın [die grosse Maschine] makinisti olarak kalmış olan egemen bir kenara atılır. Çark şimdi kendiliğinden dönmektedir.”⁶⁰¹

27 Ocak 1863 günü Başbakan (Preußen Ministerpräsident) **Bismarck**’ın parlamentoda yaptığı konuşma sonrası çıkan tartışmada şu soru muhalif kanattan yüksek sesle dile getirildi: “*Geht Macht vor Recht?*”⁶⁰² Bir başka deyişle iktidar, otorite ya da şiddet hukuktan önce mi gelir? Bu soru Alman birliğinin sağlanmasına yönelik savaş politikaları ve anayasa tartışmaları bağlamında sorulmuştu. Kral ve parlamento arasındaki söz konusu tartışma, dağınık siyasal yapının ve henüz

⁶⁰⁰ Türk, “Egemenlik hakkında bazı fikirler – 1”.

⁶⁰¹ Carl Schmitt, *Siyasi İlahiyat: Egemenlik Kuramı Üzerine Dört Bölüm*, çev. A. Emre Zeybekoğlu (Ankara: Dost Kitabevi, 2005), 51.

⁶⁰² Otto Bismarck, *Fürst Bismarck als Redner, vollständige Sammlung der parlamentarischen Reden Bismarcks. seit 1847, mit Einleitungen und Erläuterungen versehen von W. Böhm [and A. Dove]*, ed. Wilhelm Böhm, c. 2 (Stuttgart: Verlag von W. Spemann, 1866), 37.

yerleş(e)memiş anayasal hukuk düşüncesinin çekişmesiydi. Parlamenter çoğunluğu elinde bulunduran burjuva, formel hukuki biçimlere; diğer taraftan Prusya Kralı siyasal birliğe ihtiyaç duyuyordu. Prusya'nın anayasal sancıları hukuk ve otorite gücü olarak şiddet arasındaki gerilimi gözler önüne sermektedir. 1921 yılında kaleme alınan ŞEÜ, genç Weimar Cumhuriyetinin de bu gerilimin pençesinde olduğunu vurgulamaktadır. Dahası mevzubahis ilişki hukuksal düzenin merkezinde yer alan döngüsel mantığa işaret etmektedir.

Söz konusu çalışmada **Benjamin**'in kavramlarına sadık kalarak hukuksal düzenlerin şiddetle olan ilişkisini sunmaya gayret gösterdik. Çalışmanın temel tezi ve başlangıç noktası olan “hukuk ve şiddet ilişkisinin ana akım yaklaşımların iddia ettiğinin aksine daha karmaşık olduğu” düşüncesini ve vardığımız sonuçları kısaca özetleyecek olursak; ilk olarak şiddet, ilk anlamıyla fiziksel güç olarak değil, *Gewalt* anlamında otorite, meşru güç olarak anlaşılmalıdır. İkinci olarak hukuk ve şiddet ne birbirlerinden tamamen ayrı ne de basitçe eş şeylerdir. Dahası aralarında iş bölümü gibi bir fonksiyonellik de söz konusu değildir. Üçüncü olarak “hukuka uygun”, “hukuka aykırı” gibi kategoriler, ŞEÜ’de yer alan “hukuk kurucu şiddet” ve “hukuk koruyucu şiddet” kavramlarını göz önünde bulundurduğumuzda belirli, öngörülebilir ve anlaşılabilir değildir. Dördüncü olarak hukuksal düzenin kurucu-korucu mantığını dikkate aldığımızda; hukuk kapalı, formel bir düzen olarak düz mantıkla işlememektedir. Hukuksal düzen, gri alanlar, boşluklar ve istisnalar sayesinde hukukun ötesine geçerek işlerlik kazanır. Bunların aslında birer çelişki olmadığını aksine bir işleyiş tarzı olduğunu düşünmekteyiz. Bu işleyiş tarzı hukuk ve şiddet ilişkisine rengini veren, Benjaminci anlamda, tarihsel-politik bir mantıktır. Çalışma

neticesinde vardığımız bu sonuçlar umuyoruz ki hukuka ilişkin farklı perspektif ve imkânlarla katkı sağlayacaktır.



KAYNAKÇA

- Adorno, Theodor W. “Bir Walter Benjamin Portresi”. İçinde *Benjamin*, çeviren Efe Çakmak, 43-58. İstanbul: Say Yayınları, 2005.
- Agamben, Giorgio. *İstisna Hali*. Çeviren Kemal Atakay. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2006.
- . “Language and History in Benjamin”. *Differentia: Review of Italian Thought* 2, sy 1 (1988): 169-84.
<https://commons.library.stonybrook.edu/differentia/vol2/iss1/13>.
- . “Olağanüstü Hal”. İçinde *Şiddetin Eleştirisi Üzerine*, editör Aykut Çelebi, çeviren Ferit Burak Aydar, 165-74. İstanbul: Metis Yayınları, 2010.
- . “On the Limits of Violence”. Çeviren Elisabeth Fay. *Diacritics* 39, sy 4 (2009): 103-11. <https://www.jstor.org/stable/23256452>.
- Agtaş, Özkan. *Ceza ve Adalet*. 2. bs. İstanbul: Metis Yayınları, 2017.
- Akbaş, Kasım. *Hukukun büyübozumu*. 2. bsk. İstanbul: NotaBene Yayınları, 2015.
- Akkanat, Salih. “Şiddet ve İktidar: Şiddetin ‘Meşruiyet’inden ‘Meşruiyet’in Şiddetine”. Doktora, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2011.
- Alan Sümer, Banu. “Erken Alman Romantiklerinin Aydınlanma’ya İlişkin Tutumları Üzerine”. *Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi* 52, sy 1 (2012): 133-45.
<https://app.trdizin.gov.tr/makale/TVRNM056RTJOZz09/erken-alman-romantiklerinin-aydinlanma-ya-iliskin-tutumlari-uzerine>.
- Arendt, Hannah. *Şiddet Üzerine*. Çeviren Bülent Peker. İstanbul: İletişim Yayınları, 2016.
- Artun, Ali, ed. *Bir Muamma, Sanat Hayat: Aforizmalar*. İletişim Yayınları, 2015.
- Baker, Ulus. *Yüzybilim Fragmanlar*. Editör Ege Berensel. İstanbul: Birikim Yayınları, 2018.
- Balibar, Etienne. *Şiddet ve Medenilik Wellek Library Konferansları ve Diğer Siyaset Felsefesi Denemeleri*. Çeviren Sevgi Tamgüç. İstanbul: İletişim Yayınları, 2015.
- . “Violence”. *Historical Materialism* 1, sy 17 (2009): 99-125.
- Başer, Nami. “Walter Benjamin’in Mesihsiz Mesihçiliği”. İçinde *Dar Kapıdaki Mesih: Walter Benjamin ve Politik Felsefesi*, editör Ertan Kardeş. İstanbul: İthaki, 2017.
- Behjati-Ardakani, Zohreh, Mohammad Mehdi Akhondi, Homa Mahmoodzadeh, ve Seyed Hasan Hosseini. “An Evaluation of the Historical Importance of Fertility and Its Reflection in Ancient Mythology”. *Journal of Reproduction & Infertility* 17, sy 1 (Mart 2016): 2-9.
- Beiser, Frederick C. *Enlightenment, Revolution, and Romanticism: The Genesis of Modern German Political Thought, 1790-1800*. Harvard University Press, 2013.
- Benjamin, Andrew, ve Beatrice Hanssen. *Walter Benjamin and Romanticism*. London, UK: Continuum, 2002.
- Benjamin, Walter. “Alman Romantizminde Sanat Eleştirisi Kavramı”. İçinde *Sanatta ve Edebiyatta Eleştiri*, çeviren Elçin Gen ve Mustafa Tüzel, 59-175. İstanbul: İletişim Yayınları, 2010.
- . *Bin Dokuz Yüzlerin Başında Berlin’de Çocukluk: Yaşantı*. Çeviren Tevfik Turan. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2004.

- . “Deneyim”. İçinde *Walter Benjamin Kitabı: Seçme Yazılar*, çeviren Tunc Tayanc, 102-6. İstanbul: Dipnot Yayınları, 2018.
- . “Gelecekteki Felsefenin Programı Üzerine”. İçinde *Benjamin*, çeviren Besim Dellaloğlu, 125-35. İstanbul: Say Yayınları, 2005.
- . *Kafka Üzerine*. Çeviren Deniz Kurt. İstanbul: Altıkırkbeş Yayınları, 2015.
- . “Kendi Başına Dil ve İnsan Dili Üzerine”. İçinde *Son Bakışta Aşk*, çeviren Nurdan Gürbilek, 155-68. İstanbul: Metis Yayınları, 1993.
- . “Proust İmgesi”. İçinde *Son Bakışta Aşk*, 93-105. İstanbul: Metis Yayınları, 1993.
- . “Şiddetin Eleştirisi Üzerine”. İçinde *Şiddetin Eleştirisi Üzerine*, editör Aykut Çelebi, çeviren Ece Göztepe. İstanbul: Metis Yayınları, 2010.
- . “Tarih Kavramı Üzerine”. İçinde *Pasajlar*, çeviren Ahmet Cemal, 37-50. Yapı Kredi Yayınları, 1993.
- . “Tarih Üzerine Tezler”. İçinde *Son Bakışta Aşk*, çeviren Nurdan Gürbilek, 37-46. İstanbul: Metis Yayınları, 1993.
- . “Tek Yönlü Yol”. İçinde *Son Bakışta Aşk*, çeviren Nurdan Gürbilek, 48-71. İstanbul: Metis Yayınları, 1993.
- . “Ursprung des deutschen Trauerspiels”. İçinde *Walter Benjamin Gesammelte Schriften Band I*, editör Rolf Tiedemann, 1:203-420. Suhrkamp, 1974.
- Benjamin, Walter, Gershom Scholem, ve Theodor W. Adorno. *The Correspondence of Walter Benjamin, 1910-1940*. Editör Gershom Scholem ve Theodor W. Adorno. Chicago: University of Chicago Press, 2012.
- Berlin, Isaiah. *Romantikliğin Kökleri*. Çeviren Mete Tunçay. Yapı Kredi Yayınları, 2004.
- Bismarck, Otto. *Fürst Bismarck als Redner, vollständige Sammlung der parlamentarischen Reden Bismarcks. seit 1847, mit Einleitungen und Erläuterungen versehen von W. Böhm [and A. Dove]*. Editör Wilhelm Böhm. C. 2. 4 c. Stuttgart: Verlag von W. Spemann, 1866.
- Bloch, Ernst. *Hiristiyanlıktaki Ateizm: Exodus'un ve Krallığın Dini*. Çeviren Veysel Atayman. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2013.
- . “Walter Benjamin’le Hatıralarım”. İçinde *Benjamin*, çeviren Besim Dellaloğlu, 245-55. İstanbul: Say Yayınları, 2013.
- Bod, Rens. *A New History of the Humanities: The Search for Principles and Patterns from Antiquity to the Present*. Oxford: OUP Oxford, 2013.
- Boer, Roland. *Cennetin Eleştirisi: Marksizm ve Teoloji Üzerine*. Çeviren Melih Pekdemir. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2013.
- Bojanić, Petar. “‘Leben und Gewalt’ or ‘Gewalt und Leben’: A Commentary on Paragraph 18 of Walter Benjamin’s ‘Toward the Critique of Violence’”. Çeviren Edward Đjordević. *Critical Times* 2, sy 2 (2019): 320-29. <https://doi.org/10.1215/26410478-7708379>.
- Buck-Morss, Susan. *Görmenin Diyalektiği: Walter Benjamin ve Pasajlar Projesi*. Çeviren Ferit Burak Aydar. İstanbul: Metis Yayınları, 2015.
- Bufacchi, Vittorio. “Two Concepts of Violence”. *Political Studies Review* 3, sy 2 (01 Nisan 2005): 193-204. <https://doi.org/10.1111/j.1478-9299.2005.00023.x>.
- Butler, Judith, Ernesto Laclau, ve Slavoj Žižek. *Olumsuzluk Hegemonya Evrensellik & Solda Güncel Diyaloglar*. Çeviren Ahmet Fethi. Hil Yayınları, 2009.

- Çelebi, Aykut. “Kuraldışı Durumlarda Karar Vermek: Carl Schmitt ve Walter Benjamin Üzerine Bir İnceleme”. *deftir*, 2001.
- . “Sunuş”. *İçinde Şiddetin Eleştirisi Üzerine*, editör Aykut Çelebi. İstanbul: Metis Yayınları, 2010.
- Dan, Joseph. *Kabbalah: A Very Short Introduction*. New York: Oxford University Press, 2006.
- Deleuze, Gilles. *Spinoza Üzerine Onbir Ders*. Çeviren Ulus Baker. 1. bs. Kabalcı Yayınevi 311. İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2008.
- Demirci, Kürşat. *Yahudi Mistisizmi veya Kabalacılık: İnançlar ve Tarih*. İstanbul: Ayışığı Kitapları, 2015.
- Derrida, Jacques. “Yasanın Gücü: Otoritenin Mistik Temeli”. *İçinde Şiddetin Eleştirisi Üzerine*, editör Aykut Çelebi, çeviren Zeynep Direk, 43-133. İstanbul: Metis Yayınları, 2010.
- Dostoyevski, Fyodor Mihailoviç. *Suç ve Ceza*. Çeviren Ergin Altay. İstanbul: İletişim Yayınları, 2019.
- Douzinas, Costas. “Eleştiriye Unutun”. *İçinde Hukuk, Adalet ve İnsan Hakları: Eleştirel Bir Yaklaşım*, çeviren Kasım Akbaş ve Rabia Sağlam. Ankara: NotaBene Yayınları, 2015.
- . *İnsan Hakları ve İmparatorluk: Kozmopolitanizmin Siyasi Felsefesi*. Çeviren Kasım Akbaş ve Rabia Sağlam. İstanbul Bilgi Üniversitesi, 2017.
- . *İnsan Haklarının Sonu*. Çeviren Kasım Akbaş ve Umre Deniz Tuna. 1. bs. Dipnot Yayınları, 2015.
- Duman, Afife Kübra. “Walter Benjamin’in Politik Felsefesinde Hukukun ve Şiddetin İlişkiselliği”. Yüksek Lisans, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2019.
- Eagleton, Terry. *Walter Benjamin ya da Bir Devrimci Eleştiriye Doğru*. Çeviren Ferit Burak Aydar. İstanbul: Agora Kitaplığı, 2013.
<https://www.kitapyurdu.com/kitap/walter-benjamin-ya-da-bir-devrimci-elestiriye-dogru/316908.html>.
- Eiland, Howard, ve Michael W. Jennings. *Walter Benjamin: A Critical Life*. Cambridge, Massachusetts: The Belknap Press of Harvard University Press, 2014.
- Fenves, Peter, ve Julia Ng, ed. *Toward the Critique of Violence: A Critical Edition*. Stanford, CA: Stanford University Press, 2021.
- Ferris, David S. *The Cambridge Introduction to Walter Benjamin*. New York: Cambridge University Press, 2008.
- Fitzpatrick, Peter. *The Mythology of Modern Law*. London ; New York: Routledge, 1992.
- Foucault, Michel. *Sonsuza Giden Dil / Seçme Yazılar 6*. Çeviren Işık Ergüden. 2. bs. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2014.
- Fritsch, Matthias. *The Promise of Memory: History And Politics in Marx, Benjamin, And Derrida*. Albany: State University of New York Press, 2006.
- Geuss, Raymond. *The Idea of a Critical Theory: Habermas and the Frankfurt School*. Cambridge, Massachusetts: Cambridge University Press, 1982.
- Goldstein, Warren S. “Messianism and Marxism: Walter Benjamin and Ernst Bloch’s Dialectical Theories of Secularization”. *Critical Sociology* 27, sy 2 (2001): 246-81. <https://doi.org/10.1177/08969205010270020501>.

- Gök, Ömer Faruk. *Benjamin: Şiddet, Hukuk, İlahi Adalet*. İstanbul: On İki Levha Yayıncılık, 2017.
- . “Walter Benjamin’de ‘Şiddetin Eleştirisi’ ve Bunun Hukuka Yansımaları”. Yüksek Lisans, Galatasaray Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2014.
- Greiert, Andreas. “Geschichte als Katastrophe: Zu einem theologisch-politischen Motiv bei Walter Benjamin”. *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte* 64, sy 4 (2012): 359-76. <https://www.jstor.org/stable/23899017>.
- Gürbilek, Nurdan. *İkinci Hayat & Kaçmak, Kovulmak Dönmek Üzerine Denemeler*. İstanbul: Metis Yayınları, 2020.
- Hanssen, Beatrice. “On the Politics of Pure Means: Benjamin, Arendt, Foucault”. İçinde *Violence, Identity, and Self-Determination*, editör Hent de Vries ve Samuel Weber. Stanford, CA: Stanford University Press, 1997.
- Hartmann, Nicolai. *Romantikler: Schlegel, Hölderlin, Novalis, Schleiermacher*. Çeviren Saygın Günenç. İstanbul: Fol Yayınları, 2021.
- Hegel, George W.F. *Tüze Felsefesi ya da Doğal Hak ve Politik Bilim*. Çeviren Aziz Yardımlı. 2. bs. İstanbul: İdea Yayınevi, 2013.
- Hiller, Kurt. “Anti-Kain. Ein Nachwort zu dem Vorhergehenden”. *Das Ziel: Jahrbücher für geistige Politik*, 1919.
- Hirvonen, Ari. “The Politics of Revolt: On Benjamin and Critique of Law”. *Law and Critique* 22, sy 2 (05 Nisan 2011): 101. <https://doi.org/10.1007/s10978-011-9084-3>.
- Hoare, George, ve Nathan Sperber. *An Introduction to Antonio Gramsci: His Life, Thought and Legacy*. Bloomsbury Publishing, 2015.
- Homeros. *İlyada*. Çeviren Azra Erhat. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2008.
- Honneth, Axel. “Saving the Sacred with a Philosophy of History: On Benjamin’s “Critique of Violence”. İçinde *Pathologies of Reason: On the Legacy of Critical Theory*, çeviren James Ingram, 88-125. New York: Columbia University Press, 2009.
- Horkheimer, Max. *Akıl Tutulması*. Çeviren Orhan Koçak. İstanbul: Metis Yayınları, 2016.
- Horkheimer, Max, ve Theodor W. Adorno. *Aydınlanmanın Diyalektiği*. Çeviren Nihat Ülner ve Elif Öztarhan Karadoğan. İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2010.
- Huch, Ricarda. *Alman Romantizmi*. Çeviren Gürsel Aytaç. Doğu Batı Yayınları, 2005.
- Hunt, Alan. “The Theory of Critical Legal Studies”. *Oxford Journal of Legal Studies* 6, sy 1 (1986): 1-45. <https://www.jstor.org/stable/764467>.
- Kant, Immanuel. *Yargı Yetisinin Eleştirisi*. Çeviren Aziz Yardımlı. İdea Yayınevi, 2016.
- Kapani, Münci. *Politika Bilimine Giriş*. 58. bs. Ankara: Serbest Akademi, 2019.
- Kardeş, Ertan. “Walter Benjamin’in Politik Felsefesine Dair Öğeler”. İçinde *Dar Kapıdaki Mesih: Walter Benjamin ve Politik Felsefesi*, editör Ertan Kardeş. İstanbul: İthaki, 2017.
- Kardeş, Murat Ertan. “Walter Benjamin Düşüncesinde Teknik: İmkanlar, Eleştiri ve Politik Eylem”. *Felsefe Arkivi* 0, sy 52 (2020): 1-18. <https://doi.org/10.26650/arc2020-001>.

- Khatib, Sami. "Towards a Politics of 'Pure Means': Walter Benjamin and the Question of Violence". *Revista Direito e Práxis* 11, sy 3 (Eylül 2020): 1873-1901. <https://doi.org/10.1590/2179-8966/2020/53002>.
- Kuçuradi, İonna. *Ahlak, Etik ve Etikler*. Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, 2019.
- Kültür & Tarih Sohbetleri: Homeros ve Odyssea*. Konuk: Dr. İsmail Gezgin. Kültür & Tarih Sohbetleri. İstanbul: Medyascope, 2019.
<https://www.youtube.com/watch?v=y2f1qiwamNw>.
- Lacoue-Labarthe, Philippe. "Introduction to Walter Benjamin's The Concept Of Art Criticism in German Romanticism". İçinde *Walter Benjamin and Romanticism*, 9-18. London, UK: Continuum, 2002.
- Leslie, Esther. *Walter Benjamin Hakkında Her Şey*. Dedalus Kitap, 2019.
- . *Walter Benjamin : Konformizmi Alt Etmek*. Çeviren Eda Çaça. İstanbul: Habitus Kitap, 2011.
- Lindemann, Ophelia. "„Ein Wort gegen das Recht“. Walter Benjamins „Zur Kritik der Gewalt“". *Kritische Justiz* 43, sy 1 (2010): 113-19.
<https://doi.org/10.5771/0023-4834-2010-1-113>.
- Löwy, Michael. "A Historical Materialism with Romantic Splinters: Walter Benjamin and Karl Marx". İçinde *(Mis)Readings of Marx in Continental Philosophy*, editör Jernej Habjan ve Jessica Whyte, 19-33. London: Palgrave Macmillan UK, 2014. https://doi.org/10.1057/9781137352835_2.
- . *Dünyayı Değiştirmek Üzerine: Karl Marx'tan Walter Benjamin'e Siyaset Felsefesi Denemeleri*. Ayrıntı Yayınları, 1999.
- . "Messianism in the Early Work of Gershom Scholem". *New German Critique* 1, sy 83 (2001): 177-91. <https://doi.org/10.2307/827793>.
- . *Redemption and Utopia: Jewish Libertarian Thought in Central Europe*. Verso Books, 2017.
- . *Walter Benjamin: Yangın Alarmı Tarih Kavramı Üzerine Tezlerin Bir Okuması*. Çeviren U.Uraz Aydın. İstanbul: Versus Kitap, 2017.
- Marcuse, Herbert. "Revolution und Kritik der Gewalt". İçinde *Materialien zu Benjamins Thesen: Über den Begriff der Geschichte*, 23-27. Frankfurt: Suhrkamp, 1975.
- Martel, James. "Walter Benjamin'in Düşüncesi Üzerine Notlar: Anti-fetişizm". Çeviren Mehmet Odabaşı. <https://www.hukukkritik.com/projects/walter-benjamin%27in-d%C3%BC%C5%9F%C3%BCncesi-%C3%BCzerine-notlar%3A-anti-feti%C5%9Fizm>, t.y. Erişim 21 Şubat 2021.
- Martel, James R. *Divine Violence: Walter Benjamin and the Eschatology of Sovereignty*. 1. bs. Abingdon, Oxon ; N.Y: Routledge, 2011.
- Marx, Karl, ve Friedrich Engels. *Devlet ve Hukuk Üzerine*. Editör Rona Serozan. İstanbul: Enki Yayınları, 2015.
- Menninghaus, Winfried. "Walter Benjamin's Exposition of the Romantic Theory of Reflection". İçinde *Walter Benjamin and Romanticism*, 19-51. London, UK: Continuum, 2002.
- Moran, Brendan, ve Carlo Salzani. *Towards the Critique of Violence: Walter Benjamin and Giorgio Agamben*. London: Bloomsbury Publishing, 2015.
- Neuman, W. Lawrence. *Social Research Methods: Qualitative and Quantitative Approaches*. Edinburgh: Pearson Education, Limited, 2014.

- Novak, David. "Jewish Eschatology". İçinde *The Oxford Handbook of Eschatology*, editör Jerry Walls, 113-31. New York: Oxford University Press, USA, 2010.
- Öztürk, Metin. "Walter Benjamin'i Politik Bir Düşünür Olarak Okumak". Yüksek Lisans, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2020.
- Pamuk, Orhan. "Thomas Bernhard'ın Roman Dünyası Üzerine". İçinde *Wittgenstein'in Yeğeni: Bir Dostluk*, 107-13. Metis Yayınları, 2012.
- Porta, Donatella Della, ve Michael Keating. *Approaches and Methodologies in the Social Sciences: A Pluralist Perspective*. New York: Cambridge University Press, 2008.
- Poulantzas, Nicos. *State, Power, Socialism*. Çeviren Patrick Camiller. Verso, 2000.
- Reijen, Willem van. "Die Adorno-Benjamin-Kontroverse". *Zeitschrift für philosophische Forschung* 60, sy 1 (2006): 99-121.
<https://www.jstor.org/stable/20484604>.
- Ross, Alison. "The Ambiguity of Ambiguity in Benjamin's 'Critique of Violence'". İçinde *Towards the Critique of Violence - Walter Benjamin and Giorgio Agamben*, 39-56. London: Bloomsbury Publishing, 2015.
- Rush, Fred. "Jena Romanticism and Benjamin's Critical Epistemology". İçinde *Walter Benjamin and Romanticism*, 123-37. London, UK: Continuum, 2002.
- . "Jena Romantizmi ve Benjamin'in Eleştirel Epistemolojisi". İçinde *Sanatta ve Edebiyatta Eleştiri: Alman Romantizminde Sanat Eleştirisi Kavramı*, çeviren Elçin Gen, 27-59. İstanbul: İletişim Yayınları, 2010.
- Sagi, Avi. "Tikkun Olam: Between Utopian Idea and Socio-Historical Process". İçinde *Jewish Religion After Theology*, 205-34. Academic Studies Press, 2009. <https://doi.org/10.2307/j.ctv2175r3m.10>.
- Sağdıç, Şeyma. "'Krizdeki Hukuk Düşüncesi' Söyleşisi Üzerine". *ViraVerita E-Dergi*, sy 10 (20 Aralık 2019): 188-94.
<https://dergipark.org.tr/en/pub/viraverita/658887>.
- Schmitt, Carl. *Legalität und Legitimität*. 8. bs. Berlin: Duncker & Humblot, 2012.
- . *Siyasi İlahiyat: Egemenlik Kuramı Üzerine Dört Bölüm*. Çeviren A. Emre Zeybekoğlu. Ankara: Dost Kitabevi, 2005.
- . *Über die drei Arten des rechtswissenschaftlichen Denkens*. 3. bs. Berlin: Duncker & Humblot, 2006.
- Scholem, Gershom. *On Jews and Judaism in Crisis: Selected Essays*. New York: Schocken Books, 1976.
- . *Walter Benjamin: The Story of a Friendship*. Çeviren Harry Zohn. New York: New York Review Books, 2003.
- . "Walter Benjamin ve Meleği". İçinde *Benjamin*, çeviren Efe Çakmak, 59-99. Say Yayınları, 2005.
- Scholem, Gershom Gerhard. *Major Trends in Jewish Mysticism*. 3. bs. New York: Schocken, 1961.
- . *The Messianic Idea in Judaism: And Other Essays on Jewish Spirituality*. Çeviren M.A. Meyer. New York: Schocken Books, 1995.
- Sheehan, Thomas. *Heidegger: The Man and the Thinker*. Routledge, 2017.
- Sophokles. *Antigone*. Editör Zübeyde Dursun. Çeviren Sabahattin Ali. 2019. bs. İstanbul: Karbon Kitaplar, 2019.
- Sorel, Georges. *Şiddet Üzerine Düşünceler*. Çeviren Anahid Hazaryan. İstanbul: Epos Yayınları, 2013.

- Spinoza, Benedictus. *Tanrıbilimsel Politik İnceleme: Tractatus Theologico-Politicus*. Çeviren Betül Ertuğrul. İstanbul: Biblos Yayınevi, 2008.
- Steiner, Uwe. *Walter Benjamin: An Introduction to His Work and Thought*. University of Chicago Press, 2012.
- Steiner, Uwe, ve Colin Sample. "The True Politician: Walter Benjamin's Concept of the Political". *New German Critique*, sy 83 (2001): 42-88.
- Steuerwald, Karl. *Almanca - Türkçe Sözlük*. C. 1. İstanbul: ABC Kitabevi, 1988.
- Storer, Colin. *Weimar Cumhuriyeti'nin Kısa Tarihi*. Çeviren Sedef Özge. İstanbul: İletişim Yayınları, 2019.
- Tiedemann, Rolf. "Pasajlar Yapıtına Giriş". İçinde *Pasajlar*, çeviren Ahmet Cemal, 9-37. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 1993.
- Toynbee, Arnold J. *A Study of History: Volume I: Abridgement of Volumes I-VI*. OUP USA, 1987.
- Türk, Duygu. "Egemenlik hakkında bazı fikirler – 1". Blog. mavi defter, 2022. <https://mavidefter.net/egemenlik-hakkinda-bazi-fikirler-1/>.
- Uslu, Ateş. "Politik ve Entelektüel Bağlamı İçinde Walter Benjamin'in Şiddet Teorisi". İçinde *Dar Kapıdaki Mesih: Walter Benjamin ve Politik Felsefesi*, editör Ertan Kardeş, 89-115. İstanbul: İthaki, 2017.
- Wacks, Raymond. *Hukuk Kuramını Anlamak*. Çeviren Fatma Süzgün Şahin Ünver ve Serdar Ünver. Ankara: Astana Yayınları, 2016.
- . *Understanding Jurisprudence: An Introduction to Legal Theory*. Oxford University Press, 2015.
- Walls, Jerry L. "The Meaning and Motivation of Eschatology". İçinde *The Oxford Handbook of Eschatology*, 2-17. New York: Oxford University Press, USA, 2010.
- Whittington, Valerie. "Walter Benjamin's 'Zur Kritik Der Gewalt' ('On the Critique of Violence'): Reception, Relevance, and a Mis-Diagnosis?" *Studies in Social and Political Thought* 2018, sy 28 (2019): 44-62. <https://doi.org/10.20919/sspt.28.2018.93>.
- Witte, Bernd. *Walter Benjamin: Yaşamı*. Çeviren Mustafa Tüzel. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2002.
- Wolin, Richard. "From Messianism to Materialism: The Later Aesthetics of Walter Benjamin". *New German Critique*, sy 22 (1981): 81-108. <https://doi.org/10.2307/487865>.
- . *Walter Benjamin: An Aesthetic of Redemption*. California: University of California Press, 1994.

ÖZET

Bu çalışmada hukuk ve şiddet arasındaki karmaşık ilişki eleştirel bir araştırma metoduyla incelenmiştir. Çalışmanın merkezinde 1921 yılında Walter Benjamin tarafından kaleme alınan "Şiddetin Eleştirisi Üzerine" adlı makale yer almaktadır. Söz konusu makaledeki kavramlar dikkate alınarak hukuk ve şiddete dair ana akım görüşlerden farklı bir perspektif sunulmuştur. İlk bölümde makalenin beslendiği kaynaklar ve teorik arka plan gösterilmiştir. İkinci bölümde Benjamin'in kavramsallaştırmalarına sadık kalınarak bir hukuk-şiddet panoraması betimlenmiştir. Bu şekilde, Benjamin'in makalesi sayesinde hukuku tanımlamaya dair eleştirel imkânların yaratılabileceği sonucuna varıyoruz.

ABSTRACT

In this study, the tangled relationship between law and violence was examined with a critical research method. At the center of the study is the article "Critique of Violence" written by Walter Benjamin in 1921. Considering the concepts in the article in question, a perspective different from the mainstream views on law and violence was presented. In the first part, the sources and theoretical background of the article were shown. In the second part, a panorama of law-violence has been described by adhering to Benjamin's conceptualizations. In this way, we conclude that, critical possibilities for defining law can be created thanks to Benjamin's article.