

ÉTIENNE BALIBAR • Şiddet ve Medenilik

ÉTIENNE BALIBAR 1942'de Paris'te doğdu. Öğrencisi olduğu Louis Althusser'in, *Kapitali Okumak* eserine katkıda bulunanlardan biridir. Paris 10 Üniversitesi'nden profesör olarak emekli olan Balibar, Fransız eleştirel Marksist felsefesinin önde gelen bir temsilcisidir. Türkçede yayınlanan eserleri: *Althusser İçin Yazılar* (İletişim Yayınları, 1991); *İrk Ulus Sınıf* (Metis Yayınları, 1993); *Marx'ın Felsefesi* (Birikim Yayınları, 1996); *Dersimiz Yurttaşlık* (Kesit Yayıncılık, 1998); *Spinoza ve Siyaset* (Otonom Yayıncılık, 2004); *Kapitali Okumak* (İthaki Yayınları, 2007); *Biz, Avrupa Halkı* (Ara-hık Yayınları, 2008).

Violence et civilité

The Welleck Library *Lectures et autres essais de philosophie politique*
d'Étienne Balibar

© 2010 Éditions Galilée

İletişim Yayınları 2004 • Politika Dizisi 120

ISBN-13: 978-975-05-1544-6

© 2014 İletişim Yayıncılık A. Ş.

1. BASKI 2014, İstanbul

EDITÖR Ahmet Insel

YAYINA HAZIRLAYAN Melike Işık Durmaz

DIZI KAPAK TASARIMI Utku Lomlu

KAPAK Suat Aysu

UYGULAMA Hüsnü Abbas

DÜZELTİ Remzi Abbas

BASKI ve CILT Sena Ofset · SERTİFİKA NO. 12064

Litros Yolu 2. Matbaacılar Sitesi B Blok 6. Kat No. 4NB 7-9-11

Topkapı 34010 İstanbul Tel: 212.613 03 21

İletişim Yayınları · SERTİFİKA NO. 10721

Binbirdirek Meydanı Sokak, İletişim Han 3, Fatih 34122 İstanbul

Tel: 212.516 22 60-61-62 • Faks: 212.516 12 58

e-mail: iletisim@iletisim.com.tr • web: www.iletisim.com.tr

ÉTIENNE BALIBAR

Şiddet ve Medenilik

Wellek Library Konferansları ve
Diğer Siyaset Felsefesi Denemeleri

Violence et civilité

The Welleck Library Lectures

et autres essais de philosophie politique

ÇEVİREN Sevgi Tamgüç



İÇİNDEKİLER

Önsöz	7
AÇILIŞ	
ŞİDDET VE SİYASET: BAZI SORULAR	15
BİRİNCİ BÖLÜM	
AŞIRI ŞİDDETEN MEDENİLİK SORUNUNA	39
BİRİNCİ KONFERANS	
Hegel, Hobbes ve “Şiddetin Dönüşmesi”	49
İKİNCİ KONFERANS	
“Dönüştürülemez” Bir Şiddet mi?	
Bir Başlık Denemesi	97
ÜÇÜNCÜ KONFERANS	
Medenilik Stratejileri	137
Ekler	183
İKİNCİ BÖLÜM	
İSTİSNALAR, SAVAŞLAR VE DEVRİMLER	191
Savaş ve Siyaset: Clausewitzci Çeşitlemeler	193
“Gewalt”. Marksist Kuram Tarihinde	
Şiddet ve İktidar	237

Lenin ve Gandhi:	
Gerçekleşmemiş Bir Karşılaşma mı?.....	287
Schmitt'in Hobbes'u, Hobbes'un Schmitt'i.....	303
KAPANIŞ	
SİYASAL ANTROPOLOJİNİN SINIRLARI ÜZERİNE.....	359

Önsöz

Bu derleme iki metin dizisini bir araya getirmektedir; bugün birleştirilen bu metinlerin kitap olarak adlandırılabilir kadar tutarlı bir bütün oluşturduklarını sanıyorum.

İlk dizi, 1996'da John Carlos Rowe'in yönetimindeki Critical Theory Institute'ün davetiyle, Kaliforniya Üniversitesi, Irvine'da 6-9 Mayıs tarihleri arasında üç oturumda sunduğum *Wellek Library Lectures*'ün Fransızcaya uyarlanmasından oluşuyor. Bu konferanslar kulağa biraz karmaşık gelebilecek *On Politics and History: The Issue of Extreme Violence and the Problem of Civility* [Siyaset ve Tarih: Aşırı Şiddet ve Medenilik Sorunu Hakkında] başlığı altında duyurulmuştu; burada ise yalnızca onun gerçek içeriğini belirten alt başlığı kullanıyorum. Anglosakson üniversitelerindeki gelenek, öğretim görevlilerinden ya da kuruluş dışındaki araştırmacılardan (o dönemdeki durumum) istenen bu *public lectures*'in, bir kitapçık halinde elden geldiğince hızla yayınlanmasını gerektiriyordu. Basım için gerektiği gibi düzeltilmiş bir metni teslim etmeden önce, konuşmam yakın zamanda olduğu için hızlıca yazdıklarımı birkaç kısaltma ve birçok belirsizlik pahasına yeniden okumak için zaman ayırmak istiyordum. Özellikle, sözlü sunumda eksik olan "sonuç" bölümünü kaleme almak istiyor; ona *fourth undelivered lecture* ya da karşılaştığım en gü-

zel dinleyici topluluğuyla kurduğum ilişkiyi hayali olarak sürdürerek, kurgusal bir ek konferans biçimi vermeyi düşünüyordum. Bu tasarı, görünüşe bakılırsa içeriğe dair nedenler kadar şartlar yüzünden de (düzenleyicilerin aşırı kaygısı sonucu) sonsuza dek ertelendi. Ben, başlangıçtaki açıklamalarımın az ya da çok farklı yönlerde gerekli “sonucun” arayışındayken, o kaçıp gizlenmekten geri durmuyordu. Bu sorunu farklı bir biçimde çözmenin yolunu kısa bir süre önce, yine (ve bu kesinlikle bir rastlantı değildi) üçüncü kişilerin devreye girmesi ve daveti sayesinde buldum: Paris Katolik Enstitüsü’nün Felsefi Antropoloji ve Uygulamalı Felsefe Laboratuvarı çerçevesinde etik ve antropoloji üzerine bir araştırma programı yürüten ve 2003 yılı Aralık ayında gerçekleşen “Etik ve antropoloji arasında insan sorunu” hakkındaki kolokyumlarına davet ederek beni onurlandıran dostlarım Alfredo Gomez-Muller ve Raul Fornet Betancour. Aşırı şiddet temasını “yeniden işlemeye” (aslında dördüncü defa) ve özellikle arada tekrar okuduğum (Spinoza, Max Weber, Simone Weil, Achille Mbembe, Alain Badiou, Zygmunt Bauman gibi) klasik ya da çağdaş yazarları ya da (Hannah Arendt gibi) düşünceleri kolokyumun ortak referansını oluşturan metinleri yeniden ele alıp bazı karşılaştırmalar yaparak temayı biraz daha öteye ve ileriye taşımaya karar verdim. Bu metin, Fransızcaya uyarlanan ve az da olsa düzeltilen *Wellek* konferanslarının sonuç bölümü olarak sunduğum katkının¹ biraz zenginleştirilmiş halidir. Bu düzeltmeleri aynı zamanda Amerikan basımı için de yaptım.² Bizzat ortaya koyduğum bu sorunu böylece çözümlediğim yanılmamasına kapılmıyorum; daha ziyade, bu sorunu nasıl açıklamaya çalışmak gerektiği ve bu açıklamanın bir biçimde neden hâlâ üzerinde düşünülmesi ve olduğu haliyle tartışmaya açılması gereken bir görev olduğunu daha iyi anlamış olduğum duygusunu taşıyorum.

“Sonuç” kısmı için almam gereken (uzun) yolu ortaya koyan ikinci bölümde, (hepsi de “11 Eylül” etrafında dönen gün-

1 Geçen süre zarfında Alfredo Gomez-Muller (Ed.), *La Question de l'humain entre l'éthique et l'anthropologie*, L'Harnattan, Paris, 2004 içinde yayınlandı.

2 Çevrilen mevcut kitap dahilinde Columbia University Press tarafından yayınlanacaktır.

cel olaylara göndermelerle dilbilimsel tartışmayı çeşitli oranlarda birlikte ele almakla birlikte) görünürde daha heterojen olan ama aslında aynı soruşturmanın parçalarını oluşturan dört denemeyi bir araya getirdim. *Wellek Lectures*'de –devlet ile şiddet arasındaki ilişki konusunda Hobbesçu ve Hegelci anlayış farklılıklarını çıkış noktası olarak ele alarak– aşırı şiddetin tekrarlanan bazı özelliklerinin hukukta, kurumlarda, sosyalizasyon biçimlerinde “dönüştürülemez” kalmasına yol açan nedenleri ve siyaset felsefelerinin buna karşı geliştirdiği cevapları (“medenilik stratejileri”) anlamaya çalışırken, şimdi de siyasetin (ve özellikle devrimci ya da karşı devrimci siyasetin) iç savaş modeliyle sürdürdüğü derin ilişkiye yöneldim. Diyalektikten ziyade *fark* ilişkisiyle ayrılmaz bir biçimde iç içe geçmiş durumda olan “medenilik” ve “iç savaş”, iki kutbu oluşturur ve bu kitabın bölümleri de bunlar arasında dağılmaktadır.

Şiddet ve iktidar (*Gewalt*) ile bunların kapitalizmin, emperyalizmin, demokratik ve komünist hareketlerin 19. ve 20. yüzyıllardaki dokunaklı tarihiyle ilişkisi hakkındaki Marksist kuramsallaştırma tartışmaları, *istisna*, *savaş* ve *devrim* kavramlarının tam göbeğinde yer aldığı bu tanıdık bütün içinde önemli bir konum işgal etmektedir. Artık onlar birbirinden soyutlanmış biçimde anlaşılabilirler (ki zaten bu hiçbir zaman böyle olmamıştır). Ortaya çıkışları ve dönüşümlerinin tarihsel koşullarına olabildiğince doğru ve açık göndermeler yaparak, onları (Hobbes, Hegel ve Clausewitz adlarına öncelik verilecek) felsefi bir soyağacına yerleştirmek ve en anlamlı *sapkınlık noktalarını* (egemenlik, halk hareketi ve daha genel olarak kolektif öznellik sorunu, “araçların” siyasal “erekler” üzerindeki etkisi) arayarak büyük “antitezlerle” karşılaştırmak önemlidir. Burada yeniden oluşturulmasına –hatta tahayyül edilmesine– özellikle önem verdiğimiz (hiçbir şekilde kısıtlayıcı olmayan, ama çağdaş tartışmalarda yankıları nedeniyle öncelikli olan) iki karşılaştırma noktası: Kitle siyaseti paradoksları çerçevesinde Lenin ile Gandhi ve tarihsel “yıkım”ın mahşeri boyutları çerçevesinde Marx ile (Rosa Luxemburg’un devam ettirdiği) Schmitt arasındaki karşılaştırma olacaktır. Almanya’da Wolfgang Fritz Ha-

uğ yönetiminde (kahramanca bir sebat sonucunda) yayınlanan *Historisch-Kritisches Wörterbuch des Marxismus*'daki *Gewalt* isimli bölümü bu kitaba aldım; aynı başlıkla söz konusu makalenin özgün Fransızca versiyonunu veriyorum, çünkü burada tam anlamıyla bir “çevrilemezlik” söz konusudur ve ileri sürdüğüm iddiaların temel dayanak noktalarından birini bu kavramın içsel diyalektiği oluşturmaktadır.³ “Lenin ve Gandhi: Gerçekleşmemiş bir karşılaşma mı?” adlı deneme bunun devamı niteliğinde ve yetersizlik saptamasıyla örtülen sözü geliştirerek onun devamını oluşturmaktadır.⁴ Jacques Bidet ve onunla birlikte *Actuel Marx* dergisi yöneticileri, Paris-X Nanterre Üniversitesi'nde 2004 yılı Ekim ayında “Emperyal savaş, toplumsal savaş” başlığıyla dördüncü kez düzenlenen ve giderek artan başarısıyla çağdaşlarımızın ilgisi üzerine çok şeyler söyleyen Marx International Kongresi'ne katılmamı rica ederek bana bu fırsatı sundular.⁵ Bu vesileyle ona, ayrıca Alessia Ricciardi'ye, burada “Savaş ve siyaset: Clausewitzci çeşitlemeler” başlığı altında genişletilmiş bir uyarlamasını sunduğum *Politics as War, War as Politics* başlıklı konuşmamı 2006 Mayıs'ında Northwestern University'de sunmak için çağrılmamı borçlu olduğum Michal

3 “Gewalt” makalesi, Wolfgang-Fritz Haug (yön.), *Historisch-Kritisches Wörterbuch des Marxismus*, c. 5, Argument Verlag, Hambourg, 2001, s. 693-696 ve s. 1270-1308. Bu makalenin benden talep edilmesinin nedeni, daha önce Fransa'da Georges Labica ve Gérard Bensussan (PUF, Paris, 1982) yönetiminde yayımlanan *Dictionnaire critique du marxisme* içindeki ve *Historisch-Kritisches Wörterbuch*'da genişletilip yeniden düzenlenen “Pouvoir” [İktidar] maddesinin yazarı olmadı. Desteği ve tavsiyeleriyle bu katkının *en uç noktada* sonuçlandırılmasını sağlayan Thomas Weber'e özel teşekkürlerimi iletiyorum.

4 Marxizm tarihinin “gerçekleşmeyen” büyük buluşmalarından birinin Leninist “proletarya diktatörlüğü” siyasetiyle, Gandhi'nin Hindistan'da kuramsallaştırdığı ve gerçekleştirdiği “şiddetsizlik” ve “sivil itaatsizlik” siyaseti –20. yüzyılın devrimci pratiklerinin bir başka önemli biçimi– arasındaki karşılaşma gibi görünmektedir.

5 Kongrenin, Domenico Jervolino başkanlığında gerçekleştirilen son yuvarlak masa toplantısına katılmam için seçilen “Lenin ve Gandhi: Gerçekleşmeyen bir karşılaşma mı?” temasının, komünizm ile şiddet içermeyen siyaset ilişkileri üzerine önceki yıl İtalya'da yapılan tartışmalardan etkilendiğini söylemeliyim. Konuların bir kısmı Alessandro Curzi ve Rina Gagliardi'nin önsözleriyle *La Politica della non-violenza. Per una nuova identità della sinistra alternativa* isimli çalışmada (Liberazione, Roma, 2004) görülebilir.

Ginzburg'a da teşekkür etmek istiyorum. Son olarak, 2002'de Schmitt'in, Hobbes'un *Leviathan*'ı hakkındaki⁶ yapıtının (*political correctness* nedenleriyle uzun zamandır ertelenen) Fransızca çevirisine önsöz yazmamı Editions du Seuil adına rica eden Alain Badiou'ya, Barbara Cassin'e ve Thierry Marchaisse'e teşekkür ediyorum.

Farklı boyut ve özellikteki bu denemelerin yan yana getirilmesinin "bir defteri kapatmak" anlamına gelmediğini, aksine açıklıklar üretecek biçimde farklı formülasyonları ortaya koyduğunu ileri sürmekteyim. Böylelikle bunların birinci bölümün konusuyla da uyum halinde olabileceğine inanıyorum. Bunun nedeni, ilerleyen bölümler okunurken bir kez daha ayırdaya varılacağı gibi, *Wellek Lectures*'da hareket noktası oluşturan Hegelci "şiddetin kurumsal dönüşümü" sorunsalı ile *Historisch-Kritisches Wörterbuch*'daki makalede beni Marksist metinleri eleştirel bir yeniden okumaya götüren, Marx'ta ve özellikle de Engels'de yer alan "tarihte *Gewalt*'ın devrimci rolü" sorunsalı arasındaki derin ve belirgin benzerlikler değildir. Bunun nedeni aynı zamanda, ilk incelememin stratejik kutupları olarak ortaya koyduğum "çoğunlukçu" ve "azınlıkçı medenilik" kavramları ile –"devleti medenileştirmeyi" ondan azade düşünemeyeceğimiz– bir "devrim uygarlığı" paradoksunun sürekli yer değiştirmesidir ve burada birbirini tamamlayıcı biçimde ele alınmaktadır.

Son olarak, bu derlemeye çeşitli argümantasyon çizgilerini olabildiğince ortaya koyan ve aydınlatan bir açık bölümü koymaya karar verdim: Bu bölüm, 1992'de Marie-Louise Mallet yönetiminde "Jacques Derrida'nın çalışmaları etrafında" düzenlenen ve 1994'te Galilée tarafından yayınlanan "Sınırların geçidi" başlıklı Cerisy kolokyumuna katkımın yeniden basımı.⁷ O dönemde gerçekten de Derrida'nın bir cümlesine dayanarak ve Marx'ın kuramının şiddet-siyaset'in (*Gewalt*) tarihsel işlevi ile

6 "Le Hobbes de Schmitt, le Schmitt de Hobbes", Carl Schmitt, *Le Léviathan dans la doctrine de l'État de Thomas Hobbes*'a önsöz, (Fransızcaya çev. D. Triserweiler), Wolfgang Palaver'in sonsözüyle, Le Seuil, Paris, 2002.

7 "Violence et politique. Quelques questions" in Marie-Louise Mallet (yön.) *Le Passage des frontières. Autour de l'oeuvre de Jacques Derrida*, Galilée, Paris, 1994, s. 203-210.

ilişkilerinin bazı yönlerine geri dönerek, aşırı şiddet biçimlerinin ikilik ya da kutupsallık fikrini ilk kez kabaca tasarlamış; olası birleşme olasılıklarını ve farklarını göstermek için onları “aşırı nesnel” ve “aşırı öznel” olarak adlandırmıştım. Dolayısıyla bu inceleme sonradan aynı temalar üzerine geliştirdiğim düşüncelerin nüvesi niteliğindedir ve giriş olarak çalışmalarımın tarihini belgelemekten daha iyi bir yöntem göremiyorum.⁸ O dönemde “siyasetin üç kavramı” olarak adlandırdığım (“özgürleşme”, “dönüşüm”, “medenilik”) kavramlarını eleştirel gelenekle ilişkilendirmek düşüncesiyle meşguldüm; ama bu ilişkilendirmeyi, kavramları tek bir tanım altında toplamadan, onların birbirine eklenmesini sorunsallaştırarak ve bu eklenmenin daima (Althusser’in söyleyeceği gibi) bir *konjonktürün* rastlantısallığına bağlı olduğunu, dolayısıyla her seferde tekil bir biçime büründüğünü ileri sürerek yapıyordum.⁹ Mevcut derlemede epistemolojik bakış açısını değiştirerek, (bizzat destekçisi ve bir ölçüde aktörleri olduğumuz) bu çeşitlemeleri bir soyutlama düzlemine, ya da daha ziyade farklı şiddet biçimlerinin ve farklı medenilik stratejilerinin birbirine karışmadan karşı karşıya geldiği bir “başlıkta” varsayımsal olarak ele alabileceğimi düşündüm. Sonuç oldukça çelişkili oldu. Bir yandan, siyasetin ne idealleri ne de kurumları düzeyinde asla edinilmiş bir şey olmadığını, onu “yıkkan” şeyden yola çıkarak sürekli olarak kendini yeniden inşa etme zorunluluğuna (ki bu bir meydan okuma ya da bahis gibidir) tâbi olduğu iddiasını savunuyorum. Dolayısıyla siyaset temelde (Max Weber’in çok iyi bir şekilde gördüğü gibi) kendisine trajik bir boyut kazandıran [bir olguya], şiddetin aşırı şiddete evrilmesi ile belirlenmiştir (ya da üst belirlenimlidir). Öte yandan, ayrımsal bir fenomenoloji önerilmesi gereken aşırı şiddet türlerinin (sonuçta bir tür genelleşmiş

8 Eksiksiz olması için, *La Crainte des masses. Politique et philosophie avant et après Marx*, Galilée, Paris, 1997 adlı çalışmada yer alan iki tamamlayıcı metni de belirtmek gerekir: “Trois concepts de la politique: Émancipation, transformation, civilité” ve “Violence: Idéalité et cruauté” (her ikisi de 1996 tarihli metinlerdir). Tabii ki, tüm bu metinler arasında kopukluklar bulunmaktadır ama en azından fazla tekrar olmadığını umarım.

9 A.g.e., s. 52.

yıkım ekonomisine girerek, birbirini karşılıklı olarak beslemeyi ve pekiştirmeyi devam ettirseler de)¹⁰ ne basit bir nedenselliğe, ne de (her ne kadar hepsi de aynı tartışmalı soruyu: Tarih, yapı ve deneyim kadar değilse de doğal özellik olarak, insani olmayanın insani olan içindeki kurucu varlığı sorusunu sorsa da) tekil bir antropolojik temele kesinlikle indirgenemeyeceğini ileri sürüyorum. *Kötülük* (ister aşkınlık olarak ele alınsın, ister tarihsel figürlerde, uğursuz “sistemler” ya da “konular” içinde cisimleştirilmeye çalışılsın) ve dolayısıyla *iyilik* sorunsalına başvurmamı engelleyen budur. “Nefretin idealleştirilmesine”, (*etik temizlik* biçiminde bize geri dönen) yok etme süreçlerine, devletin ve kanunun oç alma dürtülerine dayalı kolektif kimlik sayıklamaları, (proletaryanın dünya-ekonominin “merkezlerine” geri dönüşü gibi) belirsizliklerin doğurduğu gerçek ve tüzel kişilerin parçalanmasının sonuçlarıyla ya da işgücünün “üretici tüketiminin” bir kitle “faydasızlığa” dönüştüğü, bunun Marx ve Rosa Luxemburg’un betimlediği “ilkel birikim” yöntemlerinin yerini aldığı günümüzde (Bertrand Ogilvie’in tabiriyle) “elden çıkarılabilir insanların” ortadan kaldırılmasıyla *karıştırılmamalıdır*. Öte yandan tüm bunlar siyaset kurumunun sınırlarında *konjonktürel tarzda kaynaşma* eğilimindedirler.

Hobbes’un dediği gibi bu tür karmaşıklık, içinden “çıkılabilecek” bir yapıda değildir: Tam tersine, (esas sorunu, “tarihin sonu” tasarımından hangi noktada ayrıştırılabileceği olan) devrimci söylemin, özellikle en radikal biçimi olan komünist söylemin yakasını bırakmayan deyimim eskatolojik anlamıyla *içinden çıkılmayacağı* ima eder. Ancak bu, aksine, hem farklı tahakküm biçimlerinden kurtulma hem de iktidar yapılarının ya da (mevcut durumu eleştiren birçok çağdaş hareketin yurttaşlık sıfatını “başkaldırı” anlamıyla yeniden gündeme getirdiği) işbölümünün dönüşümü açısından¹¹ asla *hiçbir şeyin değiş-*

10 É. Balibar, “Violence et mondialisation”, *Nous, citoyens d’Europe? Les frontières, l’État, le peuple*, La Découverte, Paris, 2001.

11 Bkz. É. Balibar, “La proposition de l’égaliberté” [1989], *La proposition de l’égaliberté, Essais politiques. 1989-2009*, PUF, Paris, 2010 (kısaltılmış versiyon: “Droits de l’homme et droits du citoyen”, *Les Frontières de la démocratie*, La Découverte, Paris, 1992).

mediği ve değişemeyeceği anlamına gelmez. Tam tersine, değişime yönelik bireysel ve kolektif çabanın (bizzat kendi *dürtüsünün*) bir kere daha aynı felaketleri yeniden üretmemesi için siyasal eyleme içkin olan *zorunluluk* ve *riski* adlandırmayı, düşünsel düzlemde göstermeyi amaçlar: Bunlar dışında yalnızca konformizm ve barbarlık (genelde her ikisi birden) vardır. Varsayım ve yorumun felsefi araçlarıyla yönetilen bu anlama girişiminin, bu tür bir amaca hizmet edip edemeyeceğini değerlendirme yetkisini okura bırakıyorum.

AÇILIŞ

ŞİDDET VE SİYASET: BAZI SORULAR¹

1 Bu metin, 1992 Temmuz'unda Cerisy-la-Salle'de "Le Passage des frontières. Autour du travail de Jacques Derrida" kolokyumunda "Violence(s), non-violence(s), contre-violence(s), anti-violence(s)" başlığı altında yaptığım sunuştaki öğelerin çoğunu yeniden işlemektedir. Metin, kolokyum bildirilerinden oluşan *Le Passage des frontières, a.g.e.* içinde yayınlanmıştır.

Şiddetsizlik, bir anlamda şiddetlerin en kötüsüdür.

– JACQUES DERRIDA

Bir anlamda *en kötüsü*... Ama sadece *bir anlamda*: Ve bütün sorun buradadır; en azından bu konuda düşünmemizi gerektiren bazı durumlarda. Bu toplantıya katkımı, şiddet biçimlerinin siyasal belirsizliğini ve buna karşılık olarak şiddetle karşılaştığı zamanlarda siyasetin belirsizliğini açıklama girişimi biçiminde sunmak istedim.

Öte yandan, bu katkının tümüyle içinden çıkılamayacağını düşündüğüm bir çelişki barındırdığını hemen söylemeliyim. Mazeretim ise bu durumdaki tek kişinin ben olmadığım ve hepimizin önemini hissettiği bir ivedilikle az çok tepki veriyor olmamdır. Şiddetin “bireysel” ve “kolektif” (sorulacak sorulardan biri bu ikiliğin doğru olup olmadığıdır), “eski” (hatta arkaik) ya da “yeni” (yalnızca modern değil, “postmodern” de olan) biçimlerini dile getirmenin dışında, mutlaka başka bir söz söyleyebiliyor olmalıyız: Şiddet katlanılmazdır ve biz şiddete karşıyız. Ya da “doğa durumu” hakkında Hobbes’un Kant tarafından yeniden ele alınan o ünlü formülüne göre: “Onun içinden çıkmak gerekir”. Oysa “bunun içinden nasıl çıkacağımızı” bilmediğimizi, ya da bildiğimize artık inanmadığımızı itiraf etmemiz gerekiyor. Üstelik bazen tarihin eskisinden daha az elverişli yeni kurnazlıklarıyla, içinde bulunduğumuz bu ataletin as-

lında [şiddetin] önkoşullarından, yeniden üretim ve yaygınlaşma biçimlerinden biri olmasından endişe etmekteyiz. İster savaş ya da ırkçılık, ister saldırı ya da baskı, ister tahakküm ya da güvensizlik ortamı, ister hoyrat bir öfke ya da gizli bir tehdit şeklinde olsun, şiddet ve *şiddetler* belki de günümüzde, bir anlamda yalnızca bu bilmezliğin sonucu olabilir.

Birinci çelişki ya da sıkıntı budur. Ama bu sıkıntı, siyaset anlayışımızı ve onun iktidarlarına güvenimizi sarsmak için yeterlidir. Aslında şiddetin ortadan kaldırılabilmesi varsayımı, siyaset hakkındaki düşüncemizi şekillendiren öğelerden biridir. Ya da, dilerseniz siyasetin *kurulabileceği* fikri düşüncemizin ayrılmaz bir parçasıdır diyebiliriz. Başka bir ifadeyle: Siyasetin ufunda, onu mümkün kılan bir koşul ve bütün pratiklerinin *telos'u* olarak *siyaset* yer alır. Tam anlamıyla ortadan kaldırmak mümkün olmadığına, kimi zaman sadece, siyaset-dışı olduğunu varsaydığımız (Foucault bu temsili sorgulamıştır) bir *kanunsuzluk* ve *asoyallık* alanının ayrılması ve *bitimsiz bir şiddetler zincirinin (Talion, vendetta)*¹ kesilmesi olarak iki biçimde [şiddetin] alanının ve etkilerinin sınırlandırılması düşüncesine başvururuz. Ama şiddetin siyaseten kısıtlanması düşüncesinin temelinde zaten bir ortadan kaldırma yer alır; çünkü onun sınırlandırılmış, tanıdık ve yönetilebilir olduğu düşüncesi söz konusudur. *Siyasal olanın* (yani siyasetin özerk düzeninin) varlığını önceden varsayan ve onu bu şekilde ortaya koyan siyaset, öncelikle yadsıma anlamına gelir ve şiddetin “yerini alır”. Ama şiddetin yerini alamazsa, ya da daha kötüsü bu görev değişikliğinin araç ve biçimleri arızı değil asli bir biçimde, onun biçim ve araçlarının devamı olarak gerçekleşiyorsa ve eğer burada *siyasal olana* içkin bir mantık dışılık söz konusuysa, o zaman *siyaset* umudunu yitirir ve umut kırıcı olur. Ve siyasetten umudun kesilmesinin nelere yol açabileceğini çok iyi biliyoruz (en azından bildiğimizi sanıyoruz).

Bu ilk sıkıntıya bir diğeri sıkı sıkıya bağlıdır. Gönderme yaptığımız şiddet kavramı, aynı zamanda hem ortaklaştırıcı hem

1 Burada bahsedilen “Talion” figürü, erken Roma’da “göze göz, dişe diş” olarak bilinen yasaya gönderme yapar – yay.haz.n.

de dağıtıcı olmasaydı, yani başka bir deyişle, ne kadar heterojen olursa olsun bütün şiddet biçimleri² önce tek bir kategori altında birleştirilip ardından onları ağırlaştırma ya da azaltma gücü olan, katlanılabilir ya da katlanılmaz vb. gösteren ayrımlara ve hiyerarşilere göre yeniden dağıtılmıyor olsaydı, siyaset de kendisini [şiddetin] yedeği olarak ortaya koymayacaktı. Dolayısıyla, bazı koşullarda “siyasal (ya da dini, vb.) propagandayla bilinçlerin ihlal edilmesi”, “sınırların” aşılması koşulu dışında şiddet olarak görülemez. Nitekim savaş, şiddetlerin en kötüsüdür; *ama* bazı koşullarda kabul edilmesi gerekir (çünkü barış en yüce değer, en azından koşulsuz bir değer değildir). Bu durumda şu ya da bu “özel” şiddetin basitçe tanınması olgusu, siyasal bir konudur ya da değildir vb. Mevcut şekliyle şiddet alanı, tahayyül edilebilir ve aynı zamanda akılcı biçimde sınırlanmış bir *kötülük imparatorluğu* olmasaydı, siyaset de *nomos*’un imparatorluğu olmazdı.³ Oysa şiddetin, kendi yadsımasının önceli olan bu birleştirici-dağıtıcı görünümünü, şiddet biçimlerinin çift anlamlılığı, yayılması ve belirsizliği ile karşı karşıya kaldığımız andan itibaren başarısızlığa mahkûmdur.

Çift anlamlılıktan bahsediyoruz; çünkü şiddet kendisinin durmaksızın “kamusal” ve “özel” alanlar arasında dağılmasına izin vermez. Şiddet sınırların aşılması anlamına geliyorsa, şiddetin genel anlamı “benliğin sınır taşlarına –ya da bariyerlerine, kalkanlarına, yasaklarına, sınırlarına vb.– tecavüz edilmesi” ise; o zaman şiddeti belli bir alana atfedemeyiz. Ancak bireysel ve kolektif kimlik bu tür alanların varlığına bağlıdır. Yine çift anlamlılık diyoruz çünkü bireyleri ve grupları şiddete *maruz*

2 Şiddet adı altında “her tür şeyin” bir araya getirilmesi demek belki daha doğru olacaktır.

3 Bu birleştirme / dağıtma şeması doğal olarak siyasete özgü değildir. Diğerlerinin yanı sıra teolojinin de ilgi alanına girer. Bununla birlikte, siyasetin farkı, kötülük imparatorluğunun “dünyevi” olduğunu, maddi değilse de içkin olduğunu ortaya çıkarmak ve “ruhani” (ya da “simgesel”) bir şiddetin bir *şiddetsizlik* olduğunu varsaymaktır. O ancak zor yöntemlerine başvurduğunda, az ya da çok ağır bir şiddet haline gelecektir. Bütün bir zor ve cazibe diyalektiği buradan kaynaklanır. “Siyaset eleştirisinin” her zaman açık imkânlarından biri de buradan kaynaklanır: Şiddetsizliğin ve simgesel şiddetin pekâlâ şiddet olduklarını göstermek.

kalanlar ve *şiddeti uygulayanlar* olarak açık ve net bir biçimde ayıramayız. Açıkçası, *şiddet* uygulama tehlikesi bulunanlar öncelikle *şiddete* maruz kalanlardır: Burada yine, insani zayıflıkların ya da koşulların baskısı neticesinde ortaya çıkan can sıkıcı bir sonuç olduğunu söylemekle yetinemeyeceğimiz bu durumda, en azından *düşünsel* ve *ahlaki* “sınırların” aşıldığını görürüz. *Şiddeti uygulayanların* eninde sonunda ona maruz kalacağı gerçeğine gelince, bu daha nadir görülen bir vakadır ancak burada “*ilahi adalet*” olgusunun etkisini rahatlıkla görürüz.

Şiddetin yayılmasından bahsediyoruz; çünkü muhtemel kazalar ya da yanlış hesaplamalar nedeniyle (ki bu aslında *şiddet* ile kurumlar arasında görülen en açık birleşme hatlarından biridir) resmi tekeli evrensel düzeyde tartışmasız yeniden dağıtılması gereken “*kitle imha silahları*” örneğindeki gibi, *şiddetin* denetlenmesi ya da azaltılması için tek bir *sınır saptama* olgusu bile onu daha da ciddi boyutlara taşır ya da devam etmesine zemin hazırlar.

En son olarak *muğlaklıktan* bahsediyoruz. Bunun nedeni sadece sık sık gündeme gelen kurban ile cellât arasındaki “*suç ortaklığı*” sorunu ya da *etkenlik* ve *edilgenlik*⁴ arasındaki ilişkilerin kökeninde bulunan belirsizlik değil, aynı zamanda bütün “*şiddetsizlik*” ve “*şiddet*” olaylarını *olumluluk* ve *olumsuzluk* kutuplarına göre değerlendirmenin imkânsız olmasıdır. Bu özellikle böyledir, çünkü kısa süre önce Derrida’nın Levinas⁵ yorumunda hatırlattığı gibi kimlik ve ötekilik kavramlarına tek anlamlı bir etik değer biçmek mümkün değildir.

Bu belirleyici özelliklerin her zaman var olduğu ve bu anlamda, onları hatırlatmanın hiçbir şeyi ileriye götürmeyeceği söylenecektir. Bunların yeni olmadığı, ancak belirli bazı konjonktür-

4 Bu düşüncenin kendisinin de oluşturduğu bir *şiddet* biçimi, uzun zamandır psikolojinin ilgi alanında yer almaktadır: Onun ötesine gitmek için hiç kuşkusuz, gerek Freud gibi ölüm dürtüsü sorununu ortaya koymak, gerekse Spinoza gibi *şiddet* alanında “*etken konumun*” bizzat oluşturucusu olan “*edilgenlik*” ögesi üzerine düşünmek gerekir.

5 Jacques Derrida, “*Violence et métaphysique. Essai sur la pensée d’Emmanuel Levinas*”, *L’écriture et la différence*, Le Seuil, Paris, 1967. Ayrıca Catherine Malabou’nun yorumu için bkz. “*Économie de la violence, violence de l’économie* (Derrida et Marx)”, *Revue philosophique*, no. 2, 1990.

lerde aniden daha gözle görülür hale geldikleri, felsefenin kıyısında beklemede ya da geri çekilmiş halde olmadıkları ve günbegün gündelik yaşamda ve “normallik” içerisinde ortaya çıktıkları düşünülebilir. Bu durumda, ki sonuç kısmında buna geri döneceğim, *şiddetin koşulları* tablosu, bundan böyle “içinden nasıl çıkacağımızı bilmediğimiz” (hatta, şüphesiz çileci biçimde ya da “bu dünyayı” ve “bu tarihi” seyrederek [içinden çıkamayacağımız]) bir *şiddet durumu* tablosuna yerini bırakmış görünmektedir.

O halde bir adım daha ilerleyerek, *şiddetin* “ikili” yadsıma çemberini siyasetin nasıl boydan boya kat ettiğini hatırlatmak istiyorum; bu ikili yadsıma şu ya da bu *şiddetin* (belirlenmiş) koşullarının ve (evrensel) *şiddet* durumunun ikiliğine gönderme yapar: Burada kullandığımız ikilik kavramı, “yadsımanın yadsıması” anlamında değil, *şiddetsizlik* ve *karşı-şiddet* olarak adlandırabileceğimiz, *şiddet* olgusunu ve onun özünde bulunan yayılma gücünü akla getiren uygulamadaki *ikili yadsıma biçimi* anlamında kullanılmıştır. Bu “stratejilerin” ya da “mantıkların” (günümüzde “savaş mantığı” dendiği gibi) her birinin –*şiddetin* imkânsızlığının iç ve dış koşullarını yaratmak isteyen ve *şiddeti*, uygulayıcılarına karşı çevirerek ondan kurtulmak isteyen– bir ötekisinin kısıtlamalarıyla ya da başarısızlıklarıyla (“silahlı mücadele” ve “barışçıl mücadele” ya da daha derine gidersek, savaş ve anlaşma ya da uzlaşma ya da dostluk) sürekli beslendiğini göstermek zor olmayacaktır. Bu çemberin bir *devlet* politikası (ve özellikle bir “hukuk devletinin” işleyiş ve kuruluşunun) bakış açısının olduğu kadar, *devrimci* bakış açısının, ya da isterseniz –en azından modern çağda– siyasi temsilleri arasında paylaşan kurumlar ile başkaldırının da bakış açısının bir parçasını oluşturduğunu ve böylelikle iki tarafın birbirleri için sürekli *yadsınan öteki* rolünü, “kötü yadsıma” (“kötü sonsuz” gibi)⁶ rolünü oynadığını göstermek de zor olmayacaktır.

Hukuk devletinde, [devletin] *şiddetin* “yasa dışı” kabul edildiği olabildiğince geniş bir alan yaratmak olan hedefi ile buna ulaş-

6 Hegel’in başlangıcı belli, sonu belirsiz olarak tasvir ettiği bitimsiz döngü – yay.haz.n.

mak 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. Hiç kimse siyasetin, belirsiz bir zemin üzerinde insani pratiklerin “kötülükle” ilişkilerine, beddua ve lanete dair tragedyanın sürekli olarak oynadığı metafizik bir sahne olduğunu Hobbes’dan daha iyi ifade etmemiş ve Max Weber’den daha iyi anlamamıştır. Ne var ki, aynı gerilim devrimci siyaset anlayışında da vardır ve aynı türden, en azından bunlara birinci dereceden akraba karşıtlıklar üretir. Çünkü devrimci siyasetin başını her şeyden önce iki iddia çeker: Buna göre bir yandan siyaseti, şiddetin egemenliğinden (egemen sınıfların aracı ya da Léviathan gibi görülen devlet şiddeti, ya da iktisadi yabancılaşma şiddeti) kurtarmak için *yeniden kurmak* gerekir, öte yandan buna ulaşmak için, halka şiddet uygulayan araçları, güçleri, grupları, bir karşı-şiddete başvurarak (bu ya kısa ya da tam tersine “sakin”, denetim altına alınmış ve ertelenmiş bir şiddet olacaktır) *ortadan kaldırmak* gerekmektedir. Burada eskatolojik boyut, hukuk devleti söylemindeki kadar açıktır.

Ya da bu yalnızca bir gölge mi? Devrim düşüncesinin, direniş ve isyan düşünceleriyle ilişkileri üzerinde de burada kısaca durmak gerekir. Bu sayede, Marksist gelenekte ve bizzat Marx’ta, bu çelişkinin temelde algılandığına ama sonunda bir yana bırakıldığına dair de birkaç söz söyleme fırsatımız olacaktır.

Direniş kavramı modern çağda bütün devrim düşünceleri açısından (yani “devrimin” yalnızca bir iktidarın devrilmesi ya da Anayasanın dönemsel olarak değişmesi anlamına gelmediği dönemden beri) çok önemlidir. Çünkü indirgenemez bir deneyime gönderme yapmaktadır ve bu deneyimde özel bir şiddet, olduğu haliyle ortaya konur (ister sömürünün ya da eşitsizliğin, ya da ayrımcılığın, ya da hepsi) ve bu yolla yadsıdığı evrensel “hukuku” dahi keşfeder. Baskı altındaki ezilenlerin direnişi ol-

madan –herkes kendi hesabına ve hep birlikte, ya da daha iyisi: Bireyler arası bir biçimde hepimiz birimiz, birimiz hepimiz için– yani, baskı durumunu ortadan kaldırmak için çabanın her zaman zaten baskı içinde başladığı⁷ gerçeği olmadan, yalnızca devrimci siyaset değil “insan hakları siyaseti” de olmayacaktır. Burada kullanıldığı anlamıyla söz konusu kavram, “insanın” ve onun “haklarının” hukuki olarak saptanmasına ya da ahlaki açıdan dile getirilmesine indirgenmeden, 1789 tarihli *Bildirge*’den bu yana en azından, bireysel özgürlük koşullarını kolektif olarak yaratma girişimiyle “siyaset ile evrensel hukuk” etiğini birbirine eklemeler. Bununla birlikte, direniş kavramı temel olsa da yeterli değildir. Onun yanında *başkaldırı* düşüncesine, hatta en geniş anlamıyla sürekli başkaldırı düşüncesine de gönderme yapmamız gerekir: İnsan hakları siyaseti, olası bütün biçimleriyle eşitsizliğe ve baskıya karşı *başkaldıran* kişilerin gerçeğidir ama aynı zamanda özgürlük olmadan eşitliğin ve eşitlik olmadan da özgürlüğün olmayacağını pratikte ortaya koyar. Sonuçta bir insanı ancak kendisi özgürleştirebilir, ama kimse de başkaları olmadan özgürlüğüne kavuşamaz (bunu *eşitlik-özgürlük savı* olarak adlandırıyorum). Ve buradan hareketle “insan haklarının” siyaseten korunmasının koşulu, kurumsallaşmış bütün “sınırlandırmaların” ötesinde her tarihsel konjonktür içinde yeniden ele geçirilmesi ve yayılmasıdır.⁸

Bununla birlikte, yerleşik düzenin şiddetine karşı kendiliğinden ya da örgütlü olarak uygulanan “karşı-şiddet” olarak “devrimci şiddetin” kendine yönelen yıkıcı etkilerinin özel olarak *yadsınması* ile devrimci düşünce ya da programın hangi noktaya kadar birbirinden ayrılamaz olduğu sorusu ortaya çıkmaktadır.⁹ Burada yadsıma sözcüğü ile anlatmak iste-

7 Yine başka sözcüklerle ifade edecek olursak, “gönüllü kölelik” durumunun *özünde bir sınırı*, tam da şiddetin katlanılamaz, ölümlü, yoksullukla ya da iğrençlikle tehdit edilen “insani” yaşamla bağdaşmaz kabul edildiği noktayı oluşturan bir sınırı olmaması durumunda.

8 Bkz. É. Balibar, *Les Frontières de la démocratie ve La Proposition de l'égaliberté*, a.g.e.

9 Buradaki amacım şu ya da bu tarihsel örneği, hatta trajedinin, siyaseti ve şiddeti birlikte düşünme girişimimizin üzerinde ağırlığını doğrudan doğruya

diğimiz şudur: “Aşağıdakilerin” siyaset yapma hakkını isyancı biçimde (yeniden) elde etmenin ve direnişin ifadesi olarak devrimci şiddet ya muğlaklıktan *doğası gereği kurtulacaktır* ya da *kendi idaresini*, kendi “yönetme” araçlarını kendinde topalayacaktır (çünkü en azından olduğu haliyle, ne bir tahakkümün ne de yalnızca kurulu bir düzenin sağlamlştırılmasını hedeflemediği için). Her iki koşulda, bir “Gift”, kamplar *arasında* dolaşan ve her birinin ötekine sunduğu bir zehir değil, bir arındırma ve yok etme beklentisi içinde yalnızca içlerinden birinin geçici olarak kendisine karşı *dönebilecek* sıfatı olacaktır. Yine de bu tür bir temsilin yetersizliğinin, günümüzde gözümüzden kaçması zordur. Onu devlet politikasının temsiliyle karşılaştırsak, devrimci siyasetin yerleşik düzene (özellikle de hukuki formu bir uzlaşa ya da akılcılık biçimi olduğu için yerleşik hukuk düzenine) şiddetsizlik kisvesi veren ikiyüzlükten kurtulduğunu görürüz: Kaldı ki bu açık ya da genellikle gizli, özel ya da genel birçok şiddet türü için uydurulan bir kılıftan başka bir şey değildir. Ancak “meşru şiddet tekeli” düşüncesinin izin verdiği gerçekçi olasılıktan: Devleti (Lenin’in söylediği gibi bu “sopayı”) ve genelinde iktidarı, onu kuranlar ve kullananlar için de tehlikeli bir araç olarak değerlendirme olasılığından peşinen yoksun kaldığını görürüz. Çünkü bu, en uç noktada yoğunlaşmış ya da dengede tutulan şiddetten başka bir şey değildir ve son tahlilde belirli bir toplumun bireyleri ve grupları tarafından kendi şiddet [olanaklarının] görece dengelenmesinden –aralarından bazılarının [şiddet] araçlarını az çok kalıcı biçimde temellükünün eşitsiz gerçekleşmesi– başka bir anlama gelmez.

Bu zorluk karşısında Marx’ın tavrı nedir? Marx’ta *hem* az önce sözünü ettiğimiz yadsımayı güçlendirmeye, hatta mutlaklaştırmaya katkıda bulunan öğelerin *hem de* tam tersine, şiddetsiz-

hissettiği örnekleri tartışmak değildir. Yalnızca, devrim adına uygulanan tarihsel baskıların korkunçluğunun salt bu düşüncenin hayali saflığına ya da sapıklığına bağlı olduğunu iddia etmenin ve bunun, devrimcilerin amaçlarının aşağı edilmesine karşı durma yetersizliklerinde hiçbir payı olmadığını belirtmenin bana aynı şekilde imkânsız görüldüğünü söyleyeceğim.

lik ve karşı-şiddet çevriminin kuramsal olarak üstesinden gelme, başka bir deyişle yeni bir “olumsuzlama” türü (onun için az sonra *anti-şiddet* sıfatını önereceğim) ortaya koyma olanağına yol açan öğelerin bir arada bulunması bana alabildiğine çelişkili görünüyor. Üstelik bu çelişkili öğelerin her biri, Marksist siyaset kuramının en güçlü noktasını oluşturan ve hâlâ da öyle olan şeyle, yani siyaset ile görünürde “onun ötekisi” olan ekonomi arasında kurduğu o radikal kısa-devreyle doğrudan ilintilidir. Başka bir anlatımla, [bu çelişkili öğeler] koşullarına ve ekonomik etkilerine göre siyasete biraz “özerklik” tanınmanın kesin bir dille reddedilmesiyle doğrudan bağlıdır: Tabii ki bu, –en azından bizzat Marx’ta– “siyaseti siyazetsizleştirmek” için ekonomi öğesinin içinde onu teknikleştirmek ya da doğallaştırmak için değil, tam tersine onu maddileştirmek için, ekonomik antagonizmaların gerçek “gücünü” ve maddiliğini ona katmak, dolayısıyla “ekonomik çelişkiler”¹⁰ konusunu tümüyle siyasallaştırmak için yapılıdır. Başka sözcüklerle ifade edilecek olursa, sözünü etmek istediğim zorluk, kuramın arızı kıyılarında ya da uygulamalarında değil, tarihsellik anlayışının tam merkezinde yer alır. Bunu iki ünlü formülün sunduğu iki okuma olanağıyla özetleyebiliriz. Bu formüllerin her ikisi de *Kapital*’de yer alır: Şiddeti (*Gewalt*) “bağrında yeni bir toplum taşıyan tüm eski toplumların ebesi”¹¹ olarak tanımlayan formül ve (iş gününün düzenlenmesinde ve daha genelinde sömürünün sınırlarını saptamada devletin müdahalesi konusunda) ortaya koyduğu “eşit iki hak arasında, kararı şiddet (ya da güç: *Gewalt*) verir” formülü.¹²

Eğer (devrimci) şiddet “eski bir toplumun” sömürdüğü ve ezdiği kişiler tarafından ortadan kaldırılmasının mecburi aracı ve

10 Bu daha yukarıda “eşit-özgürlük önermesine” bağladığım devrimci “evrensel siyaset yapma hakkı” tezinin Marx tarafından tartışmasız biçimde yeniden işlenmesidir. Bu, Marx’ın, özellikle I. Enternasyonal’in kurulması sırasında seçtiği ifadeyle (“Emekçilerin özgürlüğüne kavuşması, bizzat emekçilerin eseri olacaktır”) görülebilir. Bkz. Jacques Freymond (yön.) *La Première Internationale. Recueil de documents*, Librairie Droz, Cenevre, 1962, s. 3-9.

11 Karl Marx, *Le Capital*, I. kitap, (Fr. çev. J.-P. Lefebvre), B. 25, PUF, Paris, 1993, s. 854 ve dev. [*Kapital*, I. Cilt, (çev. Alaattin Bilgi), Sol, 2011]

12 *A.g.e.*, B. 8, s. 261-262.

yolu ise de burada yalnızca devirme düşüncesinin ya da (Foucault'un "baskıcı varsayım" olarak adlandırdığı olgu ile bağlantılı olan) "iktidarı alma" mantığının gereksiz bir tekrarı değildir. Bu aslında, şiddetin (sömürünün ekonomik şiddeti, sömürüye dayalı ve geri dönüşümlü olarak yeniden üretilmesinde gerekli olan ekonomi-dışı şiddet) *koşullarına dair analiz*in bir sonucudur. Bu sonuç söz konusu koşulların analizini nedenler olarak çizgisel biçimde "tecrit etmekle" yetinmemiş,¹³ onları ebediyen lanetlememiş, ama bir yapı içinde ele almıştır. Bununla birlikte, bu siyasal-ekonomik yapı bizzat üretim biçiminin yapısı olduğu için, yani tüm toplumsal pratikler "insan" faaliyetinden yani *emekten* kaynaklandığı için (ki *Alman İdeolojisi*'nde "insanlar kendi varoluş koşullarını kendisi üretir" ve böylelikle "kendilerini tanımlamaya başlarlar" biçiminde ifade edilir), antropoloji temelli bu tür yapısal bir analiz sonucunun sürekli iki parçaya ayrılmış olduğu görülür. Marx'ta, diğer devrimci kuramcılardan daha yoğun bir biçimde "ya hep ya hiç" (yani şiddetsizlik ya da karşı-şiddet) değil, en azından eğilim olarak *anti-şiddet* sorunsalı ortaya çıkar. Bundan –sadece bir adım da olsa– ilerlediğini ve toplumsal ilişkilerin tarihsel "üretim" yapısı içinde şiddetin tarihsel olarak tekrarlanışının belirlenmiş koşullarını tarif etme ve öngörme noktasına geldiğini anlıyoruz. Ancak aynı zamanda temelde antropolojik olan sav (özün yabancılaşması) Marksizmi yeni mutlaklara doğru, özellikle tarihin ve doğanın yeni bir belirsizliğine karşı konulmaz bir şekilde iter (belki de aralarında "materyalist tarih kuramının" kararsız kaldığı yapı düşüncesinin iki metafizik sıfatı bunlardır). Bildiğimiz haliyle şiddetin şiddetle ortadan kaldırılması olarak devrimci siyasetin bir tür "aşkın tündengeli" bunun sonucunda ortaya çıkar.¹⁴

13 Bu, Thomas More şeması olarak adlandırılabilir: More'un *Ütopya*'da kusursuz bir mantıkla özel mülkiyetten başlayarak sefalete, suça ve savaşa kadar giden bir "nedenler" ve "sonuçlar" silsilesini nasıl sunduğu anımsanacaktır. Bütün zinciri ortadan kaldırmak için ilk nedene gitme tasarısı buradan kaynaklanır: *Tollata causa, tollitur effectus...*

14 "Proletarya diktatörlüğü" adlandırması (kendisi de hemen hemen çatışkılıdır), uzun zaman boyunca devrimci perspektifin şiddet sorunuyla ilişkisindeki bu ikilemin simgesi olmuştur.