WALTER BENJAMIN'İN ŞİDDET SORUNUNA ÇÖZÜMÜ: *YENİ TARİH ANLAYIŞI*[*]

Sibel Kiraz[**]

WALTER BENJAMIN'S SOLUTION TO VIOLANCE: *NEW UNDERSTANDING OF HISTORY*

ÖZ

Tarihin savaşsız yıllarının savaşlı yıllarından ne kadar az olduğu bilinir. Bu olgunun da etkisiyle şiddet ve tarih hep neredeyse özdeş olarak görülmüştür. Bu perspektif şiddet ve tarihi bir gören geleneksel tarih anlayışına aittir. Bunun yanı sıra günümüze kadar şiddet konusunda birçok eser verilmiştir. Fakat aralarında şiddet ve tarihi ilişkilendiren kapsamlı bir esere rastlanmaz. Var olan eserler ise geleneksel tarih anlayışının perspektifinden yazılmış, şiddet ve tarihi neredeyse eşitlemiş eserlerdir. Geleneksel tarih anlayışının hegemonik karakteri farklı perspektiflerin var olma ihtimalinin bile düşünülmesine fırsat vermemiştir. Herkesin bir gözlük gibi gözüne taktığı bu anlayış zamanla göze dönüşmüştür. Bu nedenle tarih demek şiddetin tarihi demek olmuştur. Oysa bu iki kavramın kesiştiği nokta aynı zamanda siyaset, hukuk ve tarih felsefesinin kesiştiği, tek bir perspektife hapsedilmemesi gereken kritik bir noktadır. Walter Benjamin'in tarih anlayışı geleneksel tarih anlayışına bir başkaldırı niteliğindedir. Bu nedenle, farklı bir yaklaşım sunmayı amaçlayan bu çalışmada Benjamin'in *Şiddetin Eleştirisi Üzerine* ve *Tarih Kavramı Üzerine* adlı metinleri temel alınarak düşünürün şiddet sorununun çözümü olarak sunduğu, geleneksel tarih anlayışıyla taban tabana zıt, bu anlayışı ters yüz eden tarih anlayışı çözümlenmektedir. Analitik kurgu ve ters piramit teknikleri kullanılarak yapılandırılan bu çalışmada ayrıca şiddetsizliğin

[*] Bu çalışma Prof. Dr. Kurtul Gülenç'in danışmanlığında hazırladığım ve Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe Anabilim Dalı Doktora Programı çerçevesinde 2018 yılında savunduğum *Hannah Arendt ve Walter Benjamin'de Şiddet-Tarih İlişkisi* başlıklı tezimden türetilmiştir.

[**] Dr. Öğr. Üyesi, Manisa Celal Bayar Üniversitesi Felsefe Bölümü. e-mail: sibel.kiraz@cbu.edu.tr, ORCID ID: 0000-0003-3006-1616. Yazı Türü: Araştırma Makalesi. Yazı geliş tarihi: 04.03.2021; kabul tarihi 02.05.2021.

olanağına bir ışık tutmak umuduyla Benjamin'in şiddet sorunu kavramsallaştırması ve şiddet-tarih ilişkisi görüşü tartışılarak ortaya konulmaktadır. Bütün bu açımlama çabası sonucunda varılan sonuç; Benjamin'in şiddet sorununu başarılı bir biçimde kavramsallaştırdığı ve soruna etkili bir çözüm sunduğudur. Benjamin bu yolla aynı zamanda geleneksel tarih anlayışına alternatif, şiddet içermeyen bir tarih anlayışı yapılandırmış, tarih alanına metodoloji bakımından güçlü bir katkıda bulunmuştur.
Anahtar Kelimeler: Walter Benjamin, Şiddet, Tarih, Hukuk.

ABSTRACT

The fact that war years outnumber conflict-free years through the history is one factor leading to identification of history with violence. This originates from traditional history understanding, which takes violence and history as one and the same phenomenon. There have been numerous studies on violence, however one can hardly find a study which relates violence to history. Existing literature is based on traditional history understanding and made violence and history interchangeable concepts. Yet, intersection point of the two concepts is at the same time an intersection point for politics, law, and philosophy of history, and therefore is a critical point, which should not be constrained to a single perspective. Walter Benjamin, challenges traditional history understanding. To present a different perspective, this study, therefore, examines Benjamin's two works he proposed by him as a solution to violence, *Zur Kritik der Gewalt* and *Über den Begriff der Geschichte*, with an aim to analyze his history understanding of history which turns the traditional understanding of history upside down, and is quite the opposite of it. Trying to answer the question of the possibility of nonviolence and using analytical fiction and inverted pyramid techniques, in this article, I discuss, and try to reveal how Benjamin conceptualizes the problem of violence and the relation of violence to history. In conclusion, I show that Benjamin successfully conceptualizes and provides an effective solution to the question of violence. He also builds an understanding of nonviolent history as an alternative to conventional history understanding as a significant contribution to history in methodological terms.
Keywords: Walter Benjamin, Violence, History, Law.

***

Giriş

Walter Benjamin'in şiddeti sorunsallaştırdığı metni *Şiddetin Eleştirisi Üzerine* (1921)[1], tarihi sorunsallaştırdığı metni ise *Tarih Kavramı Üzerine*'dir (1940)[2]. Düşünürün şiddet-tarih ilişkisi görüşünün ortaya çıkarılması bu iki metnin ve iki metin arasındaki bağın çözümlenmesini gerektirir. Temel olarak Benjamin'in ilk metinde sorunu ortaya koyduğu, ikincisinde ise soruna çözüm sunduğu iddia edilebilir. Bu sorun, şiddet etrafında merkezlenmiştir. Çözümün ise mevcut tarih anlayışının eleştirisiyle biçimlenmiş farklı bir tarih anlayışı olarak sunulduğu söylenebilir.

Benjamin'de şiddet-tarih ilişkisinin, en sade haliyle, sorun-çözüm ilişkisi olduğu tezinin ayrıntılı temellendirilmesi yukarıda ifade edildiği üzere söz konusu iki metnin ilişkilendirilmesiyle olanaklı hale gelebilir. Fakat bu metinlerin kendilerinde açık ve anlaşılır oldukları söylenemez.[3] Çoğu metnin sadece metin içinde kalınarak anlaşılması zordur; fakat Benjamin'in bu iki metni için bu zorluk katbekat daha fazladır. Anlaşılma zorluğu beraberinde yanlış anlama riskini de getirmektedir. Fakat bu zorluğu aşarak söz konusu riski azaltmanın imkan dahilinde olduğu söylenebilir.

Ronald Beiner'ın aktardığına göre Theodor Adorno *Tezler'*in, *Pasajlar*'ın tamamlanmış kısımlarından biri olduğunu, Susan Buck-Morss ise *Tezler'*in, *Pasajlar* projesi için metodolojik bir giriş olarak düşünüldüğünü, Benjamin'in burada kendi çalışmasının nasıl okunacağını öğrettiğini ifade eder.[4] *Pasajlar* Benjamin'in yıllarca üzerinde çalıştığı,

[1] Metnin orijinal adı *Zur Kritik der Gewalt'*tir. İçinde: Herausgegeben von R. Tiedemann-H. Schweppenhäuser, *Walter Benjamin Gesammelte Schriften, vol. II.1*, Suhrkamp, Frankfurt a.M., 1999, s. 179-204.

[2] Benjamin'in bu metni Türkçede eserlerinin toplandığı birçok kitapta yer almaktadır. Metin, örneğin *Son Bakışta Aşk, Pasajlar, Walter Benjamin Kitabı* gibi eserlerde *Tarih Kavramı Üzerine* adını taşırken *Estetize edilmiş Yaşam*'da *Tarih Felsefesi Üzerine Tezler* olarak sunulmuştur. Beiner'ın bildirdiğine göre: "Eser genellikle "Tarih Felsefesi Üzerine Tezler"; *Geschichisphilosophische Thesen* olarak bilinmekteyse de, doğrusu, "Tarih Kavramı Üzerine"; *Über den Begriff der Geschichte*, ismidir. İngilizce çevirisi Illuminations'ın; ed. Hannah Arendt –Fontana/Collins, 1973- s. 255-266, içerisinde yer almaktadır. Orijinal metin ve ona eşlik eden notlar için bkz. Rolf Tiedemann-Hermann Schweppenhauser, *Gesammelte Schriften*, Frankfurt: Suhrkamp Verlag, 1972-1982, Bd. I, 2, s. 691-704 ve Bd. I, 3, s. 1223-1266. Bkz. Ronald Beiner, "Walter Benjamin'in Tarih Felsefesi", Çev. Mustafa Alican, *Tarih Okulu Dergisi; TOD*, Yıl 6, Sayı XV, 2013, s. 603-615.

[3] Aykut Çelebi, *Şiddetin Eleştirisi Üzerine*'nin içrek bir dille yazılmış olmasından, kısaca anlaşılma zorluğundan dolayı kötü şöhretli bir metin olduğunu söyler. Bkz. Aykut Çelebi, "*Sunuş 'Bir Parıltı… Sonra Gece'", Şiddetin Eleştirisi Üzerine*, Çev. Ece Göztepe, Kolektif, Hazırlayan Semih Sökmen, İstanbul: Metis Yayınları, 2014, s. 9-18. İçrek; ancak anlayabilecek olanlara bildirilen, iç gerçekle ilgili, gizli olan bilgi ve öğretiler için kullanılan bir sıfattır. Löwy ise *Tarih Kavramı Üzerine* metninin anlaşılma zorluğundan şu sözlerle dem vurur: "Esrarlı, imalı, hatta bilmecemsi olan bu metnin kapalılığı; imgelerle, alegorilerle, apansız gelen ilhamlarla bezeli, garip paradokslarla yüklü, baş döndürücü sezgilerle kuşanmıştır." Michael Löwy, *Walter Benjamin: Yangın Alarmı "Tarih Kavramı Üzerine" Tezlerin Bir Okuması*, Çev. U. Uraz Aydın, İstanbul: Versus Kitap, 2007, s. 5.

[4] Beiner, "Walter Benjamin'in Tarih Felsefesi", s. 603-615; Aktarılan: Susan Buck-Morss, Temmuz-Ağustos 1981, s. 52-53. Krş. Tiedemann, 1983-84, s. 97.

yüzlerce kaynak kullanarak yapılandırdığı, sadece alıntılardan oluşmasını planladığı ve tamamlanmadan kalan büyük eseri, *Tezler* ise ölümünden önceki son metnidir. Bern Witte, Benjamin'in *Tezler*'de yirmi yıl koruyarak kendine sakladığını söylediği düşüncelerini kaleme aldığını dile getirir.[5] Bundan dolayı Benjamin'in, biri yıllardır üzerinde çalıştığı, diğeri yıllardır kendine sakladığı düşüncelerinin ifadesi olan ve aynı bütün içinde olması tasarlanmış bu iki çalışmasının birlikte değerlendirilmesi *Tezler*'in anlaşılmasını kolaylaştıracaktır. Aynı şekilde zaman zaman konuyla bağlantılı diğer eserlere de başvurulabilir. Michael Löwy *Tezler*'in Benjamin'in eserlerini baştan sona kateden fikirlerin özeti, en son ve yoğunlaşmış ifadesi olduğunu ileri sürer.[6]

Benjamin'in amacı ve yöntemine ilişkin fikir edinmek de işlevsel bir paradigma sağlayarak onu anlamayı kolaylaştıracaktır. Dolayımsızlık, somut olanın peşinde olmak, deneyime odaklanmak, dedüktif değil indüktif olmak Benjamin'in yönteminin özellikleri arasındadır. Meral Özbek, Tiedemann'ın *Pasajlar'*ın yapısını anlatmak için kullandığı "inşaat" benzetmesinin aslında Benjamin'in tüm metinlerinin yapısı için geçerli olduğunu söyler. Ona göre kurgulama ya da montaj olarak inşaat (*construction*) Benjamin'in önemli, yöntemsel kavramıdır.[7] Benjamin'in amaçlarından biri de parçalanmışlığı gidermek, bütüne ulaşmaktır. Bu amaç onun parçalanmışlıklara sebebiyet vermekle eleştirilen modernizm karşısındaki tutumuna da ışık tutmaktadır.

Modernizm, Benjamin'in eleştirilerinin etrafını kuşatan en geniş çerçevedir. İlerleme tasarımını da içeren mevcut tarih anlayışı modernizmin yapı taşlarından

Beiner aynı eserde *Tezler*'in serüvenini şöyle aktarır: 'Tezler,' 1940 yılının başında, Benjamin'in Fransa'daki bir toplama kampından serbest bırakılmasından sonra kaleme alındı. Yalnızca birkaç ay sonra, Benjamin, Naziler Fransa'yı işgal ederken Gestapo'dan kaçacaktı. Benjamin kaçamadı: Kaçışı, Gestapo'nun eline düşme ihtimalindense canına kıyacağı Fransız-İspanyol sınırında engellendi. Bu intiharın öyküsü, Scholem ve Arendt tarafından da anlatıldığı gibi, tarifsiz bir biçimde trajikti. Benjamin 'Tezler'ini kaleme aldığında, Nazilerin her tarafından yayıldığı bir Avrupa'dan nasıl ve hangi yollarla kaçacağı sorunu tarafından tam anlamıyla tüketilmiş durumdaydı; Hitler ile Stalin arasındaki anlaşma halen yürürlükteydi. Benjamin, "Tezler"in el yazmasını, er geç yayınlaması için Amerika'da bulunan Adorno'ya gönderen Hannah Arendt'e bırakmıştı: Çalışma, Frankfurt Okulu'nun Sosyal Araştırma Enstitüsü tarafından üretilen teksir makinesinde çoğaltılmış bir anma cildinin içerisinde 1942'de; bizzat Benjamin'in kendisi tarafından tercüme edilen, Fransızca versiyonu 1947'de ve son olarak Almanca süreli bir yayında 1950'de yayınlandı. Bkz. Beiner, "Walter Benjamin'in Tarih Felsefesi", s. 603-615.

5 Bernd Witte, *Walter Benjamin; Yaşantı*, Çev. Mustafa Tüzel, İstanbul: YKY, 2002, s.162; Aktarılan: *Gesammelte Schriften I*; Toplu Yazılar. Haz. Rolf Tiedemann ve Hermann Schweppenhauser, Cilt I-V. Frankfurt 1972-1982, 1226. Beiner buna itiraz eder: "Benjamin, "Tezler"deki fikirleri yirmi yıldır kendisine sakladığını iddia etmiş olsa da, bu fikirleri bütünüyle kendisine saklamış olduğu iddiası tam olarak doğru değildir: "Tezler"de yer alan bazı kilit formülasyonlar, 1937 tarihini taşıyan "Edward Fuchs, Koleksiyoncu ve Tarihçi" isimli makalesinde ortaya konulmuştu ve tarih hakkındaki kurtarıcı kavrayışı, 1920-21 tarihli "Teolojik-Siyasal Fragman"a kadar gitmekteydi." Bkz. Beiner, "Walter Benjamin'in Tarih Felsefesi", 603-615.

6 Löwy, *Walter Benjamin: Yangın Alarmı*, s. 25.

7 Meral Özbek, "Walter Benjamin Okumak I", *Ankara Üniversitesi SBF Dergisi*, Cilt: 55 Sayı: 2, 2000, s. 69- 96.
"Benjamin'in *Yeni Tarih Anlayışı*" adlı bölümde düşünürün yöntemine ilişkin açıklamalara yer verilmiştir.

biridir ve ona göre modernizm faşizme dönüşme potansiyeli taşımaktadır. Belki de bir çelişki olduğu düşünülen Benjamin- Carl Schmitt ilişkisi de modernizm eleştirisi bağlamında anlamlı görülebilir. Besim Dellaloğlu, kendi açısından çok büyük bir ilginçlik içermediğini söylediği bu ilişkiyi anlamlı hale getiren şeyin her iki düşünürün de modernliğe karşı eleştirel yaklaşması olduğunu ileri sürer.[8] Bütün bu unsurlara, konuya nasıl yaklaşılacağına ve konunun nasıl işleneceğine ilişkin ipuçları içeren, giriş niteliğinde bir zemin oluşturma çabasıyla değinildi. Şimdi bu metodolojik zemin üzerinde kalınarak Benjamin'de şiddet-tarih ilişkisi irdelenebilir.

Benjamin'in Şiddet Sorununu Kavramsallaştırması

Benjamin'in *Şiddetin Eleştirisi Üzerine* adlı metninde şiddet etrafında merkezlenen bir sorunu ortaya koyduğunu, *Tarih Kavramı Üzerine* metninde ise bu sorunun çözümünü sunduğunu belirtmiştik. Genel olarak bakıldığında bu iki metin ortak içerik bakımından pek zengin değilmiş gibi görünür. Halbuki bu iki metin Sibel Yardımcı'nın sözleriyle ifade etmek gerekirse, bu kadar doğrudan siyasi olmaları ve teolojik öğeleri bu kadar doğrudan ortaya koymaları açısından Benjamin'in bütün metinleri arasında öne çıkan ve birçok açıdan birbirine benzeyen iki metindir.[9]

Düşünürün *Eleştiri* metninin konusu hukuk-şiddet ilişkisidir. Çelebi'nin belirttiği gibi bu metnin iki teması vardır: Birinci tema yasanın ve hukukun amaç-araç ilişkisi içinden şekillendiği; hukukun adaletle ilgisi olmayan bir biçimde iktidarı ve devleti meşrulaştıran yönünün varlığıdır. İkinci tema ise amaç-araç sarmalının, kısaca devletin ve iktidarın kökenindeki şiddetin ortadan kaldırılmasının mümkün olup olmadığı sorusu etrafında şekillenmiştir.[10]

Benjamin'e göre adalete dayanıyormuş, adaleti sağlıyormuş ya da bir ucu adalete bağlıymış gibi görünen hukuk-şiddet birliği bir döngü, bir sarmal özelliği gösterir. Benjamin eleştirisiyle, adaleti ikame etmekten uzak olduğunu ortaya çıkardığı bu döngüsel birliğin, içeriden bir müdahale ya da içsel bir dönüşümle kırılmasının mümkün olmadığı sonucuna varır. İşte bu noktada teoloji devreye girer; çünkü *Tezler*'de belirttiği gibi reel politikadan da ümit yoktur. O da mevcut düzenin işbirlikçisi konumundadır. Benjamin bu nedenle *Eleştiri* metninin sonlarına doğru dışarıdan bir müdahale olarak ilahi şiddeti devreye sokar. Ona göre ilahi şiddet, bu döngüyü kıracak yegane güçtür. Yardımcı'ya göre Benjamin;

[8] Besim F. Dellaloğlu, "Walter Benjamin ve Politik Teoloji", *Dar Kapıdaki Mesih: Walter Benjamin ve Politik Felsefesi*, Derleyen, M. Ertan Kardeş, İstanbul: İthaki Yayınları, 2017, s. 51-52.

[9] Sibel Yardımcı, "Walter Benjamin'le Olağanüstü Haller" Söyleşi, *Cogito*, Sayı 52, İstanbul: YKY, 2007, s. 10-34.

[10] Çelebi, "*Sunuş 'Bir Parıltı… Sonra Gece'",* s. 14.

> Böylece seküler bir tartışmayı bir anda "tanrısal adalet" zeminine taşımış olur. Neden? Çünkü adalet aslında bu dünyada kavuşabileceğimiz bir şey değildir; ancak gelecek olan, beklenen dünyada gerçek bir adaletten söz edilebilir; yasa da meşruluğunu pozitif hukuk yani yasa olmasından alır; dolayısıyla adaletle bir ilgisi yoktur.[11]

Benjamin, teolojinin tek başına işe yaramayacağı, onun ancak tarihsel materyalizmle birlikte işlevsellik kazanacağı kanaatindedir. Teoloji ve tarihsel materyalizm ikilisine düşen görev, Benjamin'in şiddetle bağlarını açık ettiği mevcut tarih anlayışını bir devrimle alaşağı etmektir. Modernizm, hukuk, siyaset, şiddet örgütlenmesinin sürdürülebilirliğini sağlayan merkezi kavram tarihtir ve bu örgütlenme ancak tarih üzerinden kırılabilir. Benjamin'de şiddet-tarih ilişkisinin bu kısa özeti üç aşamada ayrıntılarla genişletilebilir. Bu aşamalar sorunun ortaya konuluşu; hukuk-şiddet sarmalı, sorunun nedeninin analizi; mevcut tarih anlayışının eleştirisi, çözümün ortaya konuluşu ve nasıl gerçekleşeceği; yeni bir tarih anlayışı ya da kurtuluş olarak belirlenebilir.[12]

Benjamin'in *Eleştiri* metni; "Bir şiddet eleştirisinin görevi, şiddetin hukuk ve adaletle ilişkisini ortaya koymaktır"[13] cümlesiyle başlar. Düşünüre göre bu görevi belirleyen şey şiddete dönüşmenin ahlaki ilişkilere nüfuz etmekle gerçekleşiyor olmasıdır. Düşünür hemen sonra, "Şiddet ve ahlak arasındaki ilişkinin çerçevesi, hukuk ve adalet kavramları tarafından çizilir"[14] der. Benjamin bu şekilde başladığı metnin neredeyse sonlarına doğru çalışmamızı yakından ilgilendiren şu cümlelere yer verir:

> Şiddetin eleştirisi, şiddet tarihinin felsefesidir. Bu, tarihin "felsefesi"dir, çünkü salt sonuca ilişkin fikir bile, onun zamansal verilerine dair eleştirel, ayrıştırıcı ve tayin edici bir görüşü olanaklı kılar. Sadece yakın döneme yöneltilen bir bakış ise, olsa olsa hukuk kurucu ve hukuku koruyucu şiddetin tezahür biçimlerine ilişkin diyalektik iniş-çıkışların görülmesine imkan verecektir.[15]

Görüldüğü üzere Benjamin metnini şiddetle başlatıp tarihle bitirmiştir. *Eleştiri* yakın döneme bir bakış ile hukuk-şiddet ilişkisi üzerine yoğunlaşmış olsa da asıl hedefi şiddet-tarih ilişkisini ortaya koymaktır. Bu hedefe ulaşmanın yolu hukuk-şiddet ilişkisinin maskesini düşürmekten geçtiği için Benjamin, öncelikle metnin ilk cümlesinde sözünü ettiği eleştiriyi gerçekleştirir. Bu eleştirinin şiddet-tarih ilişkisine nasıl bağlandığını, nasıl şiddet tarihinin felsefesi olduğunu çıkarsayabilmek için Benjamin'in "eleştiri" kavramına yüklediği anlama, iz sürerek ulaşmak gerekir. Bu çaba aynı zamanda şiddet ve ahlak arasındaki ilişkiyi de görünür kılacaktır.[16]

[11] Yardımcı, "Walter Benjamin'le Olağanüstü Haller", s. 10-34.

[12] Yeni tarih anlayışı ifadesiyle kastedilen Benjamin'in tarih anlayışıdır. Düşünürün tarih anlayışı "Benjamin'in *Yeni Tarih Anlayışı*" adlı alt bölümde ayrıntılı olarak açıklanacaktır.

[13] Walter Benjamin, "Şiddetin Eleştirisi Üzerine", Çev. Ece Göztepe, *Şiddetin Eleştirisi Üzerine*, Kolektif, Hazırlayan Semih Sökmen, İstanbul: Metis Yayınları, 2014, s. 19.

[14] Benjamin, "Şiddetin Eleştirisi Üzerine", s. 19.

[15] Benjamin, "Şiddetin Eleştirisi Üzerine", s. 41.

[16] Benjamin'in eleştiri kavramına yüklediği anlam ve eleştirinin şiddet-tarih ilişkisine nasıl bağlandığı sorusu üzerinde argümanın kurulabilmesi bakımından ileriki satırlarda durulacaktır.

Benjamin'in şiddetin hukuk ve adaletle ilişkisini iki aşamada ortaya koyduğu söylenebilir. Aşamalardan biri hukukun adaletle ilişkisini açık kılmaya yöneliktir. Benjamin bunu bir kabulün aslında dogma olduğunu, bu kabulü analiz edip paradoksal yapısını tanıtlayarak açık eder. Söz konusu kabul şudur: "Adil amaçlara ancak ve ancak hukuka uygun araçlarla ulaşılabilir, hukuka uygun araçlar da ancak adil amaçlara hizmet eder."[17] Bu kabulün doğru olabilmesi için birinci koşul amaçların adil, araçların ise hukuka uygun eş deyişle meşru olmasıdır. İkinci koşul da adil amaçlar ve hukuka uygun araçların karşılıklı koşul eklemiyle birbirine bağlanabiliyor olmasıdır. Bu koşullar yerine gelmediği müddetçe bu kabul, dogma olarak kalacaktır.

Bunu biraz daha açarsak bir amacın amaç olarak onaylanması onun adil olmasıyla, bir aracın araç olarak onaylanması ise onun meşru olmasıyla olanaklıdır. Adil bir amaç söz konusu olduğunda ona ulaşmak için meşru bir araç bulunmak zorundadır. Aksi takdirde meşru olmayan bir araç adalete ulaştırmayacaktır. Aynı şekilde, bir yerde meşru bir araç varsa o ancak adil bir amaca hizmet etmelidir. Yukarıda söz edilen birinci koşul bunu ifade eder. İkinci koşul ise şunu anlatır: Amaçların adilliğini sağlayan şey araçların meşruluğu olmadığı gibi araçların meşruluğunu sağlayan şey de amaçların adilliği değildir. Eş deyişle araçlar meşru olduğunda amaçlar kendiliğinden adil olmaz. Aynı şekilde hizmet ettiği amaçların adilliği de araçları meşrulaştırmaz. Bu nedenle adilliğini araçların meşruiyetinden almayan adil amaçlarla, meşruluğunu hizmet ettiği amaçların adilliğine dayandırmayan meşru araçların birleşmesi gerekir.

Benjamin böyle bir birleşmenin olanaklı olmadığını, dolayısıyla hukukun adaleti yerine getiremeyeceğini iddia eder. Amaçların adilliğine doğal hukuk, araçların meşruluğuna pozitif hukuk karar verir. Doğal hukuk amaçların adilliğini garanti edebilirken, araçların meşruluğunu pozitif hukuk garanti edebilir. Bu iki ayrı hukuk birindeki eksik diğeriyle tamamlanacak biçimde birleştirilemez. Benjamin bunu şu şekilde dile getirir: "Doğal hukuk ilkeleri, şiddeti belirleyen araçlar hakkında karar veremez, onları olsa olsa dipsiz bir *kazuistikliğe* götürür. Çünkü eğer pozitif hukuk amaçların vazgeçilmezliğine karşı körse, doğal hukuk da araçların tarihsel belirlenmişliğine karşı kördür."[18] Bu yüzden ilgili kabul, ilk bakışta tutarlı gibi görünse de irdelendiğinde onun bir paradoks olduğu ortaya çıkar.

Benjamin'in bu iddiasını daha açık hale getirmek için doğal hukuk-pozitif hukuk ayrımı üzerinde durmakta yarar vardır. Doğal hukuk kuramına göre insan değişmez nitelikte olan hukuku hazır olarak bulur ve ona aklıyla erişir. Bu kuram hukuku ahlak ve Tanrıyla ilişkilendirir. Doğal hukuk kuramına göre hukukun doğa ile uyumlu evrensel ahlaki değerleri içerdiğini belirten Raymond Wacks doğal hukukun Roma hukukçusu Cicero tarafından belirlenen üç unsurunun evrensellik, değişmezlik ve ebedilik oldu-

[17] Benjamin, "Şiddetin Eleştirisi Üzerine", s. 20.
[18] Benjamin, "Şiddetin Eleştirisi Üzerine", s. 21.

ğunu aktarır. Cicero'ya göre bu hukukun yazarı, ilan edeni ve uygulayıcısı Tanrıdır.[19] Dolayısıyla doğal hukuk Tanrıyla ilişkisi aracılığıyla adalete dayanır. Pozitif hukuk kuramına göre ise hukuk insan ürünüdür.

> Doğal hukukçuların hukukun bir akıl yürütme süreci vasıtasıyla doğadan türeyen önermeler dizisi olduğu iddiasına, hukuki pozitivistler tarafından şiddetle karşı çıkılır. Pozitivizm terimi, konulmuş veya belirlenmiş hukuku ifade eden Latince *positum* kelimesinden türemiştir. Hukuki pozitivizmin özü, kabaca, herhangi bir kanunun geçerliliğinin objektif olarak doğrulanabilir bir kaynağa kadar takip edilebilir olduğu görüşüdür. Basitçe söylemek gerekirse, hukuki pozitivizm, bilimsel pozitivizm gibi, –doğal hukukçular tarafından benimsenen– hukukun insanların yaptığı yasalardan bağımsız olarak var olduğu görüşünü reddeder.[20]

Pozitif hukuk kuramına göre insanların yaptığı yasaların ötesine geçemeyen hukukun adalete ilişkin bir vaadi olamaz. Pozitif kuramın doğal hukukun adalet tanımlarını eleştirdiğini belirten Kemal Gözler bu kurama göre adaletin fizik ötesi bir değer olarak, tanımlanamaz ve bilinemez nitelikte bir kavram olduğunu söyler. Pozitif kurama göre bu niteliği nedeniyle adalet kavramının incelenmesi hukuk biliminin dışında kalır.[21] Buradan Benjamin'in savunduğu üzere pozitif hukukun adaleti garantilemediği anlaşılmaktadır. Pozitif hukuk sadece kendisine uygun araç ve eylemleri, kendisine uygun olmalarına dayanarak meşru kabul eder. Nesnel bir temele dayanmadığı yönündeki görüşlerin etkisiyle 19. yüzyılda zayıflayan doğal hukukun 20. yüzyılda yeniden doğduğunu ileri süren Wacks bu yeniden doğuşu şöyle açıklar:

> Nazi devlet adamlarını yargılayan Nürnberg Savaş Suçları Mahkemeleri doğal hukuk ülkülerini yeniden canlandırmıştır. Bu mahkemelerde, belli eylemlerin, pozitif hukukun hükümlerini ihlal etmese dahi 'insanlığa karşı suç' teşkil edeceği ilkesi uygulanmıştır.

[19] Raymond Wacks, *Hukuk Felsefesine Kısa Bir Giriş*, Çev. Engin Arıkan, İstanbul: Tekin Yayınevi, 8. Baskı, 2018, s. 38, 39, 171.
R. Wacks'ın aktardığına göre: "Aquinas iddia eder ki doğal hukukun öğretileri bizi bağlar çünkü akılcı varlıklar olarak biz onlar tarafından doğaya yönlendiririliriz; onlar bize iyiyi ve belli özel iyileri gösterir. Dahası, bu ilkeler doğamızdan ötürü bilgimiz dahilindedir." Bkz. Wacks, *Hukuk Felsefesine Kısa Bir Giriş*, s. 40.
Birçok doğal hukuk kuramcısı vardır: "Doğal hukuk yaklaşımının önemli görünümlerini Platon; İÖ t.429-347, Aristoteles; İÖ 384-322 ve Cicero'da; İÖ 106-43, bulmak mümkündür; düşünceye sistematik biçimini veren ise, Thomas Aquinas; t.1225-74 olmuştur. Ortaçağda ve Rönesans boyunca, Francisco Suárez; 1548-1617, Hugo Grotius; 1583-1645, Samuel Pufendorf; 1632-94, John Locke; 1632- 1704 ve Jean-Jacques Rousseau; 1712-78 gibi yazarların yapıtlarında doğal hukuk ve doğal hak kuramları, dinî, ahlâkî, hukukî ve siyasî düşüncenin bölünmez parçası olmuştu." Bkz. Brian H. Bix, "Doğal Hukuk: Modern Gelenek", Çev. Ertuğrul Uzun, *Dokuz Eylül Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi*, Cilt: 6, Sayı: 2, 2004, s. 291-343.
Hatta Bix'in belirttiğine göre bazı gelişmeler on yedinci ve on sekizinci yüzyıldaki doğal hukuk kuramlarında Tanrı'nın rolünün azaltılmasını gerektirmiştir fakat yine de bu rol tamamen ortadan kaldırılmamıştır. Bkz. Bix, "Doğal Hukuk: Modern Gelenek", s. 291-343.

[20] Wacks, *Hukuk Felsefesine Kısa Bir Giriş*, s. 61.

[21] Kemal Gözler, "Tabii Hukuk ve Hukuki Pozitivizme Göre Adalet Kavramı", *Muhafazakar Düşünce*, Yıl 4, Sayı 15, 2008, s. 77-90.

> Hakimler açık bir şekilde doğal hukuk kuramına başvurmamışlardır; ancak kararları, kanunun neyin doğru olduğunun tek belirleyicisi olmak zorunda olmadığı ilkesinin önemli bir kabulünü temsil eder.[22]

Söz konusu olay Benjamin'in iddiasını örneklemektedir: Doğal hukuk ve pozitif hukukun uygulanabilir bir birleşimi yoktur.[23] Burada, uygulanmış ve adaletsizliğe götürmüş olan pozitif hukukun meşruiyet kazandırma işlevinin yetersizliği görülmektedir. Diğer taraftan doğal hukuk adil bir amaç sunabilir fakat bu amaca ulaşmanın meşru aracını sunmaz. Örneğin Thomas Hobbes'un savunduğu gibi doğa durumunun bir zorunluluğu olarak kendimizi korumamız gerektiğinin doğal bir yasa olduğunu öne sürebiliriz fakat kendimizi korumanın doğal ve buna bağlı olarak meşru olan belirli bir aracından söz edemeyiz.[24] Kısaca adil amaçlar ve meşru araçların birbirini tamamlayacak bir biçimde bütünleşemeyeceği söylenebilir. Mathew Abbot'a göre Benjamin aksiyomatik olarak kendi içlerinde tutarlı iki karşıt konumun birbirine kusursuz ve paradoksal bir simetriyle karşılık gelen kör noktalardan oluştuğunu göstermiştir.[25] Böylece adalet ve hukuku birbirine sözde bağlayan kabulün bir dogma olduğu açımlanmıştır.

Eleştirinin ikinci aşaması hukukun şiddetle ilişkisini açımlamaktır. Bu açımlama hukukun dayanaksızlığını temellendirir. Hukuk, meşruiyetini kendisini şiddete karşı konumlandırmasından alır. Halbuki Benjamin'in adaletle bir bağının olmadığını tanıtladığı hukuk, şiddeti dışarıda bırakmak yerine içine alarak amaç-araç kavramsallaştırması üzerinden bir sarmal hareketiyle onu saklar. Burada, yukarıda söz ettiğimiz üç aşamadan ilki olan, sorunun ortaya konuluşu yani hukuk-şiddet sarmalı konusunu açıklayalım: Benjamin her hukuk düzeninde en temel ilişkinin, amaç-araç ilişkisi olduğunu, şiddetin ilk elde amaçlarda değil, sadece araçlar düzleminde aranabileceğini söyler ve şiddetin bir araç olarak kullanılmasının ahlakiliğini sorgular.[26] Doğal hukuk böyle bir kullanımı sorun olarak görmez çünkü adil amaçlar için kullanıldığında o da doğaldır. "Şiddetin doğal bir hal olduğuna ilişkin doğal hukuk tezi karşısında, onunla taban tabana zıt, şiddetin tarihsel bir oluşum olduğunu savunan pozitif hukuk tezi yer alır."[27] Pozitif hukuk şiddetin tarihsel bir oluşum olduğunu savunduğu için kullanımını

[22] Wacks, *Hukuk Felsefesine Kısa Bir Giriş*, s. 49.

[23] Her ne kadar aksi yönde iddialar olsa da aralarındaki temel ayrımlar nedeniyle doğal hukuk ve pozitif hukukun birleşiminden söz etmek zordur. Örneğin: "Doğal hukuk, İngiltere'de 18. Yüzyılda, Sir William Blackstone'un *Commentaries on the Laws of England*'ında; İngiltere'nin Kanunları Üzerine Yorumlar, bir onay damgası almıştır. Blackstone; 1723-1780 büyük eserine, İngiliz hukukunun otoritesini doğal hukuktan elde ettiğini ilan ederek başlar. Ancak her ne kadar pozitif hukukun bu ilahi kaynağına başvursa ve hatta onu doğal hukukla çatışan yürürlükteki kanunları geçersiz hale getirmeye muktedir görse de; onun hukuk anlayışı aslında doğal hukuk kuramı kaynaklı değildir." Bkz. Wacks, *Hukuk Felsefesine Kısa Bir Giriş*, s. 42-43.

[24] T. Hobbes ve doğal hukuka ilişkin olarak ayrıntılı bilgi için bkz. Wacks, *Hukuk Felsefesine Kısa Bir Giriş*, s. 44-45.

[25] Mathew Abbot, "The Creature Before the Law: Notes on Walter Benjamin's Critique of Violence", *Colloquy text theory critique 16*, Monash University, 2008, s. 80-96.

[26] Benjamin, "Şiddetin Eleştirisi Üzerine", s. 19.

[27] Benjamin, "Şiddetin Eleştirisi Üzerine", s. 20.

meşrulaştırmaya ihtiyacı vardır. Kısacası hukuk şiddeti engellemez sadece tekeline alıp meşrulaştırır.

Benjamin'e göre iki tür şiddet vardır. Bunlar hukuk kurucu ve hukuk koruyucu şiddettir.[28] Hukuku koruyan şiddet aslında onu başka bir ele kaptırma endişesiyle koruyucudur. Benjamin hukuk kurmanın iktidar kurmak olduğunu, hukuk kurmanın şiddetin dolaysız tezahür ediş eylemi olduğunu söyler: "Hukuk kurma, şiddetten arınmış, şiddetten bağımsız değildir; şiddete bağlı bir amacı zorunlu biçimde ve içrek olarak, iktidar adı altında hukuk biçiminde ortaya koyar, dar anlamda doğrudan hukuk kurucu şiddete dönüştürür."[29]

Benjamin hukukun mahiyetinin şiddet olmasının göstergelerinden birinin hukukun bireylerin elindeki şiddetten korkuyor olması olduğunu ileri sürer. Hukuk, bireylerin şiddet kullanmasına izin vermez çünkü meşru olmayan bir şiddet hukuka muhalefet eden, karşı olan bir şiddettir. Hukuk kendisini eş deyişle 'sözde meşru' şiddeti korumak için meşru olmayan şiddeti bastırmalıdır. Benjamin bunu şöyle özetler: "Şiddetin nasıl bir işlevle hukuka karşı haklı olarak bu denli tehdit edici bir nitelik arz ettiği, bu kadar korkutucu olabildiği hususu, şiddetin mevcut hukuk düzeninde bile halen tekamül edebildiği bir alanda aranmalıdır."[30]

Buraya kadar betimlenen şiddet, mitik şiddettir. Bu şiddet dolaysız bir tezahür ediştir. Bir bakıma şiddet olarak şiddettir. Her şiddet kendi hukukunu kuracağı ve kurduğu hukukta tekamül etmeye devam edeceği için döngü de devam edecektir. Benjamin'in soruna içeriden bir çözüm bulunamayacağı sonucuna varmasının sebebi budur. Benzer her şey, benzerine katılarak düzeni sürdürmekten başka bir işlev görmez. Bu nedenle Benjamin mitik şiddetin tamamen karşıtı olan ilahi şiddete işaret eder ve bu iki şiddetin karşıt özelliklerini tek tek sıralar:

> İlahi şiddetin asli özelliği, her anlamda mitik şiddetin karşıtı olmasıdır. Mitik şiddet hukuk yaratıyorsa, ilahi şiddet hukuku yok eder; ilki sınırlandırır, ikincisi sınırları ortadan kaldırır; mitik şiddet hem yükümlülük, hem de kefaret getirir, ilahi şiddet kefareti ortadan kaldırır; mitik şiddet tehditkardır, ilahi şiddet vurucudur; ilki kanlıdır, ilahi şiddet kan dökmeden öldürücüdür. Mitik şiddetin örneği olan Niobe efsanesinin karşısına Tanrının Korah kabilesine yönelik şiddeti konabilir.[31]

28 Çevirenin dipnotundan: "Benjamin şiddet türlerini *rechtsetzende* ve *rechterhaltende* olmak üzere ikiye ayırıyor. *Setzen* fiili oturtmak, koymak, yerleştirmek, dikmek anlamını; *halten* fiili ise koruma, muhafaza etme, tutma anlamını taşıyor. Kavramların ilki 'hukuk kuran', ikincisi ise 'hukuku koruyan' diye çevrildi." Bkz. Benjamin, "Şiddetin Eleştirisi Üzerine", s. 25.

29 Benjamin, "Şiddetin Eleştirisi Üzerine", s. 36.

30 Benjamin, "Şiddetin Eleştirisi Üzerine", s. 23.

31 Benjamin, "Şiddetin Eleştirisi Üzerine", s. 38.

Bu alıntıya iki açıklama eklemek aydınlatıcı olacaktır. 1. Konu bu noktadan itibaren dallanıp budaklanmakta ve tartışmalı hale gelmektedir. 2. Benjamin soykırımı görmemiştir; fakat ilahi şiddeti anlatırken saydığı özelliklerle soykırımın özellikleri arasında benzerlik vardır. Derrida radikal bir yaklaşım sergileyerek ilahi şiddet ve soykırım arasında bir paralellik kurmuştur.

Sonuç olarak döngüyü kırıp sorunu çözecek olan ilahi şiddettir ve bu Benjamin'e göre çok uzakta değildir: "Mitik hukuk biçimlerinin hakimiyeti 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."[32] Benjamin eleştiri argümanını bu şekilde kurar ve metnini çözümün ilanıyla bitirir. *Eleştirinin* şiddet-tarih ilişkisine bağlandığı yere geçmeden önce bu argümanın zayıf bir noktasına ve aldığı bir eleştiriye değinmek yerinde olacaktır. Benjamin, çözümün ancak hukukun dışından gelebileceğini düşündüğü için bunu hukukun tamamen ortadan kaldırılmasıyla özdeş görür. Bu durumda hukukun ortadan kaldırılmasını gerektirmeyen, bir anlamda hukuku kurtaran, ama yine dışarıdan olan bir çözüm bulunması halinde Benjamin'in tezi çürümüş olacaktır.

Giorgio Agamben'in iddiasına göre Carl Schmitt *olağanüstü hal*'i Benjamin'e cevap olarak öne sürmüştür. *Olağanüstü hal* hem dışarıdandır, hem döngüyü kırar hem de hukuku tamamen ortadan kaldırmaz.[33] Fakat Benjamin'in dediği gibi olağanüstü hal istisna değil bir kural ise bu defa Schmitt'in iddiası çürümüş olur. Benjamin'in argümanının zayıf olduğu düşünülen noktası budur. Benjamin'e yönelik bir başka önemli eleştiri ise Jacques Derrida'dan gelir.

Derrida, hukuku ve iktidarı ilga eden bir yasa sonrası düşüncesine şiddetle itiraz eder. Mesiyanik anarşizmi, hakları söylemin dışına çıkaran belirsiz, karanlık adalet anlayışı nedeniyle eleştirir.[34] Benjamin'in düşüncesi hukukun ve iktidarın revizyonunu ya da dönüşümünü değil de tümden reddini talep etmesi bakımından oldukça radikal görünmektedir. Dolayısıyla Derrida'nın burada bir anarşizm riski görmekte haklı olduğu söylenebilir. Benjamin'in eleştirinin şiddet tarihinin felsefesi, bunun da tarihin felsefesi olduğunu söylediğini belirtmiştik. Bu ifadenin anlamını açığa çıkarmak için Benjamin'in eleştiri kavramından ne anladığına bakmak gerekir. Abbott'un dediği gibi şiddetin eleştirisi sadece bir antinomi üzerine değildir. Benjamin'in argümanı hukuk düzeninin radikal bir yıkımı için yapılan basit bir çağrıdan çok daha inceliklidir.[35]

Onun eleştiri kavrayışı Alman romantizminin sanat eleştirisi yaklaşımından izler taşır. Düşünür doktora tezini bu yaklaşım üzerine yazmıştır. Ona göre "eleştirel olmak demek, düşünmenin tüm bağların üstüne yükseltilmesi demektir; adeta büyülü bir biçimde bağların yanlışlığının kavranmasıyla, hakikatin bilgisi kendiliğinden fırlayıverene kadar."[36] Benjamin için eleştiri; üretken, yaratıcı ve hakikati ortaya çıkarıcıdır.

[32] Benjamin, "Şiddetin Eleştirisi Üzerine", s. 41.

[33] Yardımcı, "Walter Benjamin'le Olağanüstü Haller", 10-34.
Schmitt ve Benjamin etkileşiminde kimin kime cevap vermiş olabileceği konusu tartışmalıdır. Benjamin olağanüstü halin istisna değil kural olduğunu VIII. Tez'de ileri sürer.

[34] Çelebi, "*Sunuş 'Bir Parıltı… Sonra Gece'*", s. 15.

[35] Mathew Abbot, "The Creature Before the Law: Notes on Walter Benjamin's Critique of Violence", *Colloquy text theory critique 16*, Monash University, 2008, s. 80-96.

[36] Walter Benjamin, *Sanatta ve Edebiyatta Eleştiri: Alman Romantizminde Sanat Eleştirisi Kavramı*, Çev. Elçin Gen- Mustafa Tüzel, İstanbul: İletişim Yayınları, 2010, s. 119.

Onun burada ortaya çıkarmak istediği hakikat, yaşamın kendisidir. Modern toplum insanı yaşamın kendisini yaşamamaktadır.

> Faşizm toplumların beklenmedik bir anda karşılaştığı dıştan gelen bir tehlike değildir. Modern toplum yaşamının kendi oluşturucu unsurlarından kaynaklanır. Bu unsurlardan biri yaşamın estetize edilmesidir. Modern toplum insanı yaşamın estetize edilmiş olmasından dolayı kendi üzerinde etkide bulunamaz, yaşamı özgürce biçimlendiremez; çünkü yaşamın kendisini değil bazı odaklarca estetize edilmiş bir kopyasını yaşamaktadır.[37]

Bu kopya yaşamda insanlık bütün olarak ilerlemez. Eksik, yarım ve sorunlu bir gelişim seyrine kapılmıştır. Bunun nedeni modernizmin tarih anlayışıdır. Bu tarih anlayışı zamanı sadece niceliksel yanıyla algılar. Onun niteliksel yanını görmezden gelir. Michael Löwy'nin sözleriyle;

> Benjamin, insanlığın yaşamının yalnızca bir gelişme değil, bir *tamamlanma* süreci şeklinde algılandığı niteliksel bir sonsuz zaman kavrayışıyla (*quaalitative zeitliche Unendlichkeit*) modern ilerleme ideolojisine özgü sonsuz biçimde boş zamanı (*leeren Unendlichkeit der Zeit*) karşı karşıya koyar.[38]

Faşizm, politikayı da estetize ettiği için o da gerçek bir politika değil, kopya bir politikadır. Gerçek politika gerçek yaşamla koşutluk içindedir. Bu koşutluk Benjamin'in politika tanımında açık olarak görülmektedir. M. Ertan Kardeş, Benjamin'in politika tanımı için çoğunun içinde insan ve tamamlanma kavramı geçen çeviriler önermiştir. Bu çevirilere göre Benjamin'in politika tanımı insanlığın tamamlanmasıdır.[39] Eleştirinin tarihe bağlandığı yer tam da burasıdır. Benjamin'e göre bu karanlık tablonun sorumlusu mevcut tarih anlayışıdır.

Benjamin'in *Yeni Tarih Anlayışı*

Benjamin'in tarih anlayışı mevcut tarih anlayışına karşıt olarak konumlandığı için önce yukarıda söz ettiğimiz aşamalardan ikincisi olan, sorunun nedeninin analizi yani mevcut tarih anlayışının eleştirisi üzerinde duralım: Benjamin'in *Tezler*'de mevcut tarih anlayışının, bir anlamda historisizm eleştirisinin çerçevesini ana hatlarıyla çizdiği söylenebilir.[40] Benjamin'in eleştirdiği tarih, galiplerin, eş deyişle ezenlerin bakış açısına göre belirlenmiş, onlarla duygudaş, ilerleme tasarımına dayanan, homojen bir zaman anlayışı içeren, ezeli ve edebi bir geçmiş sunan, sürekliliği benimsemiş bir

[37] Ünsal Oskay, "Walter Benjamin Üzerine", *Estetize Edilmiş Yaşam*, İstanbul: Der Yayınevi, 1995, s. 49. Konunun ahlakla bağlantısı burada ortaya çıkmaktadır. Kendi üzerinde etkide bulunamayan, yaşamı özgürce biçimlendiremeyen insanlardan oluşan bir toplumda ahlaki kararlardan söz edilemez.

[38] Löwy, *Walter Benjamin: Yangın Alarmı*, s. 9, 10.

[39] M. Ertan Kardeş, "Walter Benjamin'in Politik Felsefesine Dair Öğeler", *Dar Kapıdaki Mesih: Walter Benjamin ve Politik Felsefesi*, Derleyen, M. Ertan Kardeş, İstanbul: İthaki Yayınları, 2017, s. 31.

[40] Geleneksel tarih anlayışı *historisizme*, bir diğer adıyla söylemek gerekirse *tarihsicilik*'e dayanır. Bu anlayışa göre tarih bir zorunluluklar alanıdır ve insanın tarihe müdahale etme olanağı kısıtlıdır.

tarihtir. Benjamin bu özellikleri nedeniyle şiddete yataklık ettiğini iddia ettiği mevcut tarih anlayışının karşısına yeni bir tarih anlayışı koyar. Bu tarih galiplerin değil, ezilenlerin tarihidir. İlerleme tasarımını reddeden ve sürekliliğe karşı çıkan Benjamin'in tarih anlayışı donmuş bir geçmiş yerine şimdiyle etkileşim içinde bir geçmiş sunar ve heterojen bir zaman anlayışı içerir. Benjamin VII. Tezde;

> Historisist tarihçinin galip gelenle duygudaş olduğunu, hükmedenlerin hepsinin de kendilerinden önce galip gelmiş olanların mirasçısı olduğunu, bu nedenle galiple duygudaşlığın daima hükmedenlerin, işine yaradığını söyler. Ona göre bu ana kadar galip gelenler, bugün hükmedenlerin altta kalanları çiğneyerek ilerlediği zafer alayında yerini alırlar. Kültürel zenginlik denen ganimetler alayla birlikte taşınır. Oysa bu kültürel zenginlikler dehşet duygusuna kapılmadan düşünülemeyecek bir kökene sahiptir. Varlıklarını sadece onları yaratan büyük dehaların çabalarına değil, aynı zamanda o çağda yaşamış adı sanı bilinmeyen insanların katlandıkları külfetlere borçludurlar. Hiçbir kültür ürünü yoktur ki, aynı zamanda bir barbarlık belgesi olmasın.[41]

Mevcut tarih anlayışının bu özelliğinin şiddetle bağı oldukça açıktır. Bu özellik büyük anlatıların bir özelliğidir. Büyük anlatılar olup bitenin güçlünün zayıfı, ona üstünlük sağlayarak yok saydığı bir silsile olmasının üstünü sözde kazanımların yüceltilerek öne çıkarılmasıyla örterler. Löwy'ye göre:

> İbrani kölelerce inşa edilen Mısır piramitleri ve III. Napolyon döneminde yenilen işçiler tarafından yapılan Opera binası, kültür ve barbarlık arasındaki diyalektiğin birer yansımasıdır. Zafer takları hem birer kültür anıtı hem de ayrılmaz biçimde savaşı ve katliamı kutsayan birer barbarlık anıtıdır.[42]

Benjamin mevcut tarih anlayışını bu anlayışın dayandığı ilerleme tasarımı nedeniyle de eleştirir. Onun ilerlemeye karşı olmasının nedeni kör bir ilerleme inancı hatırına yaşanan her türlü kötü deneyime razı olunmasıdır. İyiye doğru gidiliyor olduğu dogması adeta bütün kötülükleri aklamaktadır. Benjamin VIII. Tezde faşizmin talihini biraz da, hasımlarının ilerleme adına onu tarihsel bir norm gibi görmelerine borçlu olduğunu ifade eder.[43] O, ilerleme tasarımına basitçe, sadece sonuçları nedeniyle itiraz etmez. Aynı zamanda bu tasarımın içeriğini oluşturan parçaların dayanaksızlığına vurgu yapar. XIII. Tezde ilerleme anlayışının, ona göre dogmatik olan iddialarının tartışmalı ve eleştiriye açık olduğunu söyler.

İlerleme tasarımı insanlığın kendisinin ilerlediği (sadece bilgi ve yeteneklerinin değil), ilerlemenin sonu olmadığı ve karşı konulamaz bir şey olduğu (kendi dinamiğiyle

[41] Walter Benjamin, "Tarih Kavramı Üzerine", *Son Bakışta Aşk*, Çev. Nurdan Gürbilek, İstanbul: Metis Yayınları, 1993, s. 31.
Benjamin tezin devamında tarihsel maddecinin bu durum karşısında kendine biçtiği görevin tarihin havını tersine taramak olduğunu söyler. Bunun ne anlama ileriki satırlarda açıklanacaktır.

[42] Löwy, *Walter Benjamin: Yangın Alarmı*, s. 64.

[43] Benjamin, "Tarih Kavramı Üzerine", s. 31.
Benjamin'in tezin devamında önerdiği üzere buna karşı yapılacak olan şey politikacıların inatla bağlı kaldıkları bu anlayışla her türlü ilişkisini kesen bir tarih anlayışına ulaşabilmektir.

çizgisel ya da sarmal bir yol izlediği) iddialarından oluşur.[44] Benjamin'in kendilerine dayanarak bir tasarım oluşturmanın mantıklı olmadığını ileri sürdüğü bu iddiaların hepsinde ortak olan bir özellik vardır. İşte o özellik hepsinin mevcut tarih anlayışının Benjamin tarafından eleştirilen zaman kavrayışına dayanmasıdır.

Düşünürün sözleriyle ifade etmek gerekirse: "Tarihsel ilerleme kavramı, insanlığın homojen ve boş bir zaman içinde durmadan yol aldığı tasavvurundan ayrıştırılamaz. İşte bu tasavvurun eleştirisi, ilerleme kavramının her eleştirisine temel oluşturmak zorundadır."[45] Eğer insanlık homojen ve boş bir zamanda durmadan yol alıyorsa ve önemli olan yol almaksa o zaman bu yolda yaşananlar önemsizleşir. Ezilenler ve onların yaşadıkları görmezden gelinir. Bundan dolayı mevcut tarih anlayışı bu özelliği nedeniyle de şiddetin onaylayıcısıdır. Durmadan yol almak süreklilik demektir. Süreklilik gereğince insan edilgin olarak bir akışa kapılıp gider. Bu da insanın mevcut gerçekliğe boyun eğmesi anlamına gelir. Benjamin'e göre:

> Kuramsal donanımdan yoksun olan historisizmin yöntemi basit bir toplama işleminden ibarettir. Historisizm; homojen ve boş zamanı doldurabilmek için olgu yığınları devşirir. Buna karşılık, maddeci tarih yazımı kurucu bir ilkeye dayanır. Düşünme sadece düşüncelerin akıp gitmesi değil, aynı zamanda akışın durdurulup düşüncelere el konmasıdır.[46]

Mevcut tarih anlayışı bakışını henüz gerçekleşmemiş bir geleceğe çevirmiştir. Sürekli bir akışla sözde bu geleceğe doğru gidilmektedir. Bu eğiliminden dolayı geçmiş onun için tüketilmiştir. Donmuş bir geçmiş düşüncesi geçmişe itilmiş olan ezilenler için artık yapılacak bir şey olmaması anlamına geldiği gibi geleceğe yönelmiş bakış yüzünden şimdiyi geçmişle aynı kaderi paylaşmaya mahkum eder. Buna karşılık Benjamin geleceğe değil geçmişe odaklanır. Geçmiş ona göre ezeli ve edebi değildir, şimdi ile diyalektik bir ilişki içindedir. Benjamin olup bitenin mesiyanik bir müdahaleyle durdurulmasından, baskı altındaki geçmiş uğruna verilen devrimci bir mücadele için bir başarı imkanından söz eder.[47] Bu başarı tarihin çizgisel olarak sözde ilerlediği bu akışını dikine bir hareketle kesmekle gerçekleşecektir. Burada sözü geçen "mesiyanik müdahale" ile kurtuluş kavramı ima edilmektedir. Bu açıklamaların ardından daha önce söz ettiğimiz üçüncü aşama olan, çözümün ortaya konuluşu ve nasıl gerçekleşeceği yani yeni tarih anlayışı konusuna eğilebiliriz: Benjamin'in kurtuluşu sağlayacağını öne sürdüğü yeni tarih anlayışının tarihsel materyalizm ve teoloji iş birliğinden doğduğunu belirtmiştik. Bu iş birliği, bakışını geleceğe değil geçmişle ilişkili olan şimdiye yöneltmiştir çünkü kurtuluşun zamanı "şimdi"dir. Benjamin

[44] Benjamin, "Tarih Kavramı Üzerine", s. 33.

[45] Benjamin, "Tarih Kavramı Üzerine", s. 33.
Homojen ve boş zaman anlayışında tek tek tarihsel olayların bir önemi yoktur. Onların hepsinin statüsü eşittir. Bu statü, temelde ilerlemeye hizmet eder. Benjamin bu zaman anlayışının karşısına tek tek olaylara önem veren heterojen bir zaman anlayışı koyar. Bu zaman anlayışı mesiyanik zamandır.

[46] Benjamin, "Tarih Kavramı Üzerine", s. 35.
Benjamin XVI. Tezde tarihsel maddecinin sürekliliği parçalaması gerektiği üzerinde durur.

[47] Benjamin, "Tarih Kavramı Üzerine", s. 35.

XVIII. Tezde "Mesiyanik zamanın bir modeli olarak, tüm insanlık tarihini muazzam bir kısaltmayla içinde taşıyan şimdi'nin zamanı, tamı tamına insanlık tarihinin evrendeki yerine denk düşer"[48] der. Ona göre zamanın her saniyesi Mesih'in açıp girebileceği dar bir kapıdır.[49] Burada, şimdi'nin zamanında kurtuluşu sağlayacak olan ortaklığa biraz daha yaklaşılması gerekir.

Bunun için tarihsel materyalizmin ve teolojinin Benjamin için ne anlama geldiğine sırayla bakılabilir. Tiedemann, *Pasajlar* için yazdığı giriş yazısında bu esere ilişkin olarak şöyle söyler:

> Benjamin, Pasajlar Yapıtı'yla aydınlatmayı düşündüğü "tarihsel materyalizmin odak noktası" niteliğindeki sorunu şöyle özetliyordu: 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 küçücük yapı öğelerinden oluşturulacaktır. Tek tek öğelerin çözümlenmesiyle, olayın bütününün kristali ortaya çıkarılacaktır.[50]

Bu ifadeden de anlaşılacağı üzere Benjamin'in tarihsel materyalizmi, etkilendiği ama olduğu gibi benimsemediği materyalizmden farklıdır. Bu farklılığın en açık göstergesi Benjamin'in ilerleme karşıtlığıdır. Stefan Gandler onun ilerleme karşıtı bir tarihsel materyalist oluşunun çelişkisini aşmaya yarayacak bir yorum yapar. Bu yorum şu şekilde aktarılabilir: Gandler'e göre Karl Marx'ın gösterdiği gibi, kapitalist ekonominin dayandığı *zaman* kavramı doğrusal ve değişmez olmak zorundadır. Bu kavram hüküm süren ideoloji için kutsal ve dokunulmazdır çünkü farklı insanların farklı emeklerini karşılaştırılabilir kılar.[51] Eğer zaman burada betimlendiği gibi içi boş olan ve niteliklerine bakılmaksızın emekleri ölçen bir şey ise var olan düzen dört bir yanı kuşattığı için bu düzenden çıkış olmayacaktır. Fakat Gandler, Benjamin'in Marx'ın hazırladığı kuramsal zeminde büyük bir keşif gerçekleştirdiğini ileri sürer.

Benjamin'in teolojinin bazı yöntemlerinin de yardımıyla gerçekleştirdiği bu keşif tamamen maddecidir; çünkü zamanın doğrusal, muntazam ve belirlenmiş bir yöne sahip haliyle, herhangi bir maddeci özü temel almayan ideolojik bir yapı olduğu bilgisinden yola çıkar. O, görünürde hiç kurtuluş yolu bulunmayan siyasi-ekonomik-sosyal

[48] Benjamin, "Tarih Kavramı Üzerine", s. 35.

[49] Daha önce mesiyanizmin "kurtuluş" kavramına işaret edecek biçimde kullanıldığı belirtilmişti. Bu nedenle buradaki Mesih kurtuluşu gerçekleştirecek olan olarak anlaşılmalıdır. Benjamin'in Mesih kavramını kime ya da neye atfen kullandığı konusu oldukça tartışmalıdır. Bazılarına göre Mesih proletaryadır. Bazılarına göre ise yeni kuşaklardır.

[50] Rolf Tiedemann, "'Pasajlar Yapıtı'na Giriş", *Pasajlar,* Çev. Ahmet Cemal, İstanbul: YKY, 1993, s. 11, 12.
Benjamin'in yöntemi altyapı-üstyapı ve diyalektik kapsamında Adorno tarafından eleştirilmiştir. Fakat her ne kadar anlaşılması zor olsa da Benjamin'in materyalizminde halihazırda bulunan eleştiriye açık yönleri aşmak uğruna bu yöntemi geliştirmeye çalıştığı savunulabilir.

[51] Stefan Gandler, "Tarih Meleği Neden Geriye Bakıyor?", *Cogito*, İstanbul: YKY, Sayı 52, 2007, s. 161-181.

sistemden kurtuluş yoludur; bir Mesihin gelip kurtarmasını gerektirmez yani klasik anlamda, toplumun *dışından* gelecek bir kurtuluşa ihtiyacı yoktur.[52]

Gandler'in bu yorumuna dayanarak Benjamin'in materyalizmden ilerlemeyi tasfiye etme girişiminde bulunduğu sonucunu çıkarabiliriz. İlerleme tasfiye edilirse yeni bir tarih anlayışı gelebilir ve böylece kurtuluşun yolu açılır. Benjamin'in söz ettiği daha yüksek somutluk ibaresi materyalizmin idealist öğelerden ayıklanmasına işaret ediyor olabilir.

İkinci bileşene, teolojiye bakacak olursak Löwy'ye göre teoloji, Benjamin için iki temel kavrama göndermede bulunur: Hatırlama (*Eingedenken*) ve mesiyanik kefaret (*Erlösung*). Her ikisi de tezlerin inşa edeceği yeni "tarih kavramı"nın başlıca unsurlarıdır.[53] Hatırlama; geçmişin kurtarılmasının yoludur. Kolektif bilinçdışı aracılığıyla gerçekleşen hatırlama geçmişe erişmeyi sağlar.[54] Geçmiş kuşakların yeni kuşak üzerinde bir hakkı vardır. Kefaret bir anlamda bu hakkın ödenmesidir; ama hatırlama kefaret için yeterli değildir.

Kefaretin gerçekleşebilmesi için mağlup kuşakların ısdırabının, yıkımının onarımı –İbranice'de *tikkun* – ve uğruna mücadele ettikleri ve yenilgiye uğradıkları amaçların yerine getirilmesi gerekmektedir.[55] Bu amacı yerine getirmek şimdiki kuşağı da kurtaracaktır çünkü bu amaçla tarihin havı tersine taranacak ve ezenlerin tarihi son bulacaktır. Benjamin'in tarih anlayışının materyalizm ve teolojiyi birleştiriyor olması onun bir yanıyla profana bağlıyken bir yanıyla profanın dışına taştığını gösterir. Profan onda adeta profanlığından bir şey kaybetmeden teolojiye bulaşır; hatta teoloji bağlantısıyla anlam kazanır. Uwe Steiner ve Colin Sample, politika görüşünün merkezinde profan düzene ait bir mutluluğun olduğunu söyledikleri Benjamin'in geleneksel zihin-beden ayrımından farklı bir zihin-beden ayrımı yaptığını ileri sürerler. Alman diline özgür bir ayrımla Benjamin'e göre insan *Leib*'iyle insanlığa, *Körper*'iyle tanrıya aittir. [56] *Körper* vücudun nesne olan kısmına ya da bir anlamda cesete karşılık gelirken *Leib* yaşayan bedendir. Bu ayrımı Türkçede anlamlandırmak zor olsa da buradan Benjamin'in insanın tanrıya ait bir yanı olduğunu düşündüğü çıkarılabilir. Benjamin'in politika tanımının

[52] Gandler *Tezler*'in Marx'ın materyalizmini radikalleştirme girişimi olduğu görüşündedir. Benjamin'in tarih anlayışı farklı ekollerce farklı yorumlanmıştır. Bu yorum materyalist olan ekole dahil edilebilir. Bkz. Gandler, "Tarih Meleği Neden Geriye Bakıyor?", s. 161-181.

[53] Löwy, *Walter Benjamin: Yangın Alarmı*, s. 34.

[54] Mesiyanizmle ilişki içinde düşünüldüğünde hatırlama kavramı İsa Mesih'in ölüleri diriltme mucizesini akla getirir. Hatırlama, çoktan ölmüş olan insanların olduğu geçmişe erişmenin bir yoluysa, bu ölülerle iletişim anlamına gelir. Hatırlamanın kolektif bilinçdışı yardımıyla olması ise onu metafiziksel boyuttan fizik boyuta taşır. Öyle ki; kolektif bilinçdışı bir C. G. Jung kavramıdır. Benjamin'in geçmiş ve şimdi arasında hala yaşamakta olan bir bağ olduğunu düşünmesine paralel olarak kolektif bilinçdışı atalarımızdan bize miras kalmıştır. Jung kolektif bilinçdışının dünyayı değiştiren ve tarihi yapan güç olduğunu savunur.

[55] Löwy, *Walter Benjamin: Yangın Alarmı*, s. 37.

[56] Uwe Steiner - Colin Sample, "Walter Benjamin's Concept of Political", *New German Critique*, No. 83, Special Issue on Walter Benjamin, 2001, s. 43-88.

"insanlığın tamamlanması" olduğunu ve kurtuluşun geçmişle birlikte olacağını hesaba katarsak profan düzene ait mutluluğun teolojiyle bağlantılı olduğu düşünülebilir.

Anlaşıldığı üzere Benjamin'in görüşünde teoloji, bir anlamda aksiyomatik bir işlev görür. Daha açık bir ifadeyle; kurtuluş/devrim sürecine doğrudan dahil olmayan bu süreci olanaklı hale getiren düşünsel zeminin temellendirilmesinde kullanılır. Benjamin'de teolojinin bir amaç değil sonuç olması onun bu eğilimine seküler ağırlıklı bir yorum getirilmesinin yanı sıra Mesih'e bu dünyanın kavramlarıyla bir kimlik kazandırma çabasını da güdülemiştir. Benjamin *Tezler'*de "Mesih sadece kurtarıcı olarak değil, aynı zamanda Deccal'e boyun eğdirmek üzere gelir."[57] ifadesini kullanır. Bu metaforik anlatımdaki Mesih'in proletaryaya, Deccal'in ise egemen sınıfa karşılık geldiği düşünülmüştür. Bu fikri paylaşanlardan biri olan B. Dellaloğlu: "Marksist gelenekte bu terminolojiyi ilk kullanan Benjamin değil; György Lukacs, 1917'den hemen sonra yazdığı bir makalesinde 'Mesih-sınıf proletarya' terimini kullanıyor. Benjamin'i tetikleyen Lukacs olabilir bu manada"[58] der. Yine Benjamin'in *Tezler*'de yer verdiği: "Bizimle geçmiş kuşaklar arasında gizli bir anlaşma var. Bu dünyada bekleniyorduk biz. Daha önceki her kuşak gibi biz de zayıf bir Mesiyanik güçle donatılmışız, geçmişin üstünde hak iddia ettiği bir güç…"[59] biçimindeki ifadelerden hareketle Mesih'in şimdiki kuşaklar olduğu yorumu yapılmıştır. Bu yorumu destekleyenlerden biri de Gandler'dir. Ona göre her kuşağa verilmiş olan zayıf Mesih gücü, farklı zaman kavrayışından eş deyişle geçmişin genelde kabul ettiğimizden çok farklı bir şekilde şimdiki zamanda mevcut olduğu bilgisinden yola çıkarak keskinleşir. Benjamin'de geçmiş nesillerin umudunun yönlendiği kişi *bizden* başkası değildir.[60] Kurtarıcı, çekirdeğinde farklı bir zaman kavrayışı olan, yeni bir tarih anlayışına sahip bir kuşak olabilir.

Nami Başer'in Benjamin'in Mesihçiliğine ilişkin yorumu, kurtarıcının doğrudan zaman olabileceği ihtimalini düşündürür. Mesih'in İbranicede kurtarıcı anlamına geldiğini ve Benjamin'in Yahudilerin bu konudaki anlayışını paylaşarak insan kılığında bir kurtarıcı beklemediğini, kurtarıcı olmadan kurtarıcılığın bir anlamda zaman felsefesi olduğunu söyleyen Başer'e göre Benjamin de bunu böyle kabul etmiş olabilir.[61] Başer söz ettiği kurtarıcılığın zaman felsefesi olmasını şöyle açıklar: "Aslında kurtarıcı Tanrıdır ve her an sürekli olarak kendisini bir vahiy içerisinde ele verir. Ona göre belki Benjamin de bu düşünceyi benimsemiş olabilir. Kurtarıcılık ancak memnun olunmayan bir şimdiki politikaya karşı bir ayaklanmadır."[62] Klasik Mesih anlayışında anlatılan, Mesih'in gökten inerek geldiğidir. Başer'in zamana ilişkin anlatılanlardan aktardıkları göz önüne alınırsa Mesih ve zaman arasında doğrudan bir yakınlık kurulabilir.

[57] Benjamin, "Tarih Kavramı Üzerine", s. 23.
[58] Dellaloğlu, "Walter Benjamin ve Politik Teoloji" s. 55.
[59] Benjamin, "Tarih Kavramı Üzerine", s. 23.
[60] Gandler, "Tarih Meleği Neden Geriye Bakıyor?", s. 163.
[61] Nami Başer, "Walter Benjamin'in Mesihsiz Mesihçiliği", *Dar Kapıdaki Mesih: Walter Benjamin ve Politik Felsefesi*, Derleyen, M. Ertan Kardeş, İstanbul: İthaki Yayınları, 2017, s. 16, 18.
[62] Başer, "Walter Benjamin'in Mesihsiz Mesihçiliği", s. 18.

Yahudiler çöllerde çok beklemiştir ve Tanrı onlara gökten bir nimet demek olan zamanı indirmiştir. Zaman birden bire tepeden, hiç beklenmedik bir anda dikey olarak düşmüştür.[63] Daha önce değinildiği üzere Benjamin de çizgisel zamanı dikey olarak kesmekten söz eder. Bu nedenlerden dolayı Benjamin'in Yahudilerin Mesih anlayışından etkilenmiş olduğu söylenebilir. Bütün bunlardan anlaşılan Benjamin'in teolojik eğiliminin yoğun bir mistik boyutu olmadığıdır. Dellaloğlu Benjamin'in *Tezler* için "Benim metnimin Kabala'yla olan ilişkisi kağıt ile mürekkep gibidir."[64] dediğini ileri sürer. Bu cümle Benjamin'in kendi teolojik eğilimine ilişkin düşüncesini açıklayan bir cümle olması bakımından önemlidir. Fakat aynı zamanda bir teşbih olduğu için yoruma açıktır. Sami Khatib, Benjamin'deki Mesih tasvirinin materyalist bir yaklaşımla okunmasını dökülen mürekkebe benzetir ve: "Ancak, bu mürekkebin dökülmesi bozuk bir iz bırakır eş deyişle Mesihsiz Mesiyanizm. Yazısı neredeyse görünmez ve ters yazılmış olsa da, okunaksız olanı deşifre edebilir, okunaklı olanı akışkan hale getirebiliriz"[65] der. Eş deyişle Mesihsiz Mesiyanizm farklı okumalara açıktır.

Benjamin'in şiddet sorununun çözümüne tarih anlayışında yapılacak bir devrimle ulaşılabileceğini öne sürdüğü belirtilmişti. Terry Eagleton: 'Faşizm, Benjamin'in Brecht'le olan sohbetlerinde bahsini ettiği 'tarihsiz çağ'dır. Eğer faşizm tarihi kendi suretinde yeniden yazarak silip atıyorsa, tarihsel materyalizm de devrimci geçerliliğiyle kurtarmak için yeniden yazar.'[66] der. Benjamin bir düş olduğunu ileri sürdüğü 19. yüzyılın tarihini yeniden yazmak niyetindeydi.[67] Bu anlamda *Pasajlar* adlı eseri onun yönteminin pratiği olarak görülebilir çünkü Benjamin bu eserde yöntemini bizzat uygulamak istemiştir. Tiedemann'a göre; *Pasajlar* eğer bitirilebilseydi, 19. yüzyıla ait materyalist bir tarih felsefesi niteliğinde olacaktı.[68] Benjamin'in tarihi yeniden yazma girişiminin odağındaki devrimci kavramlar ele alınmadan önce onun 19. yüzyıla neden düş dediği ve bu yüzyılın, düş olmasıyla ilişkili bazı özellikleri açıklanmalıdır.

Kapitalist üretim koşullarının egemenliği altındaki tarihin, düş gören bireyin bilinçsiz eylemiyle benzeştiği nokta, bu tarihin insanlar tarafından, ama bilinçten ve plandan yoksun, sanki düşteymişçesine yapılmasıdır. Bu yüzyılın nesneler dünyası da düşlenmiş nesnelerden oluşmuş gibidir.[69] 19. yüzyıl bir düştür çünkü fantazmagoriyle karakterize olur. Marx'ın meta fetişizmi kavramına karşılık geldiği söylenebilecek olan fantazmagori; kapitalizmin etkisiyle nesnenin fetişleşerek eş deyişle bir anlamda

[63] Başer, "Walter Benjamin'in Mesihsiz Mesihçiliği", s. 21.
[64] Dellaloğlu, "Walter Benjamin ve Politik Teoloji", s. 56.
[65] Sami Khatib, "The Messianic Without Messianism; Walter Benjamin's Materialist Theology", *Anthropology&Materialism A Journal of Social Research*, Berlin, 2013, s. 2-15.
[66] Terry Eagleton, *Walter Benjamin ya da Bir Devrimci Eleştiriye Doğru*, Çev. Ferit Burak Aydar, İstanbul: Agora Kitaplığı, 2013, s. 76, 77.
[67] Benjamin'e göre 19. yüzyıl, uyanılması gereken bir düştür: etkisi kırılmadığı sürece bugünün üzerinde baskısını duyuracak olan bir karabasandır. Bkz. Tiedemann, "Pasajlar Yapıtı"na Giriş, s. 18.
[68] Tiedemann, "'Pasajlar Yapıtı'na Giriş," s. 10.
[69] Tiedemann, "'Pasajlar Yapıtı'na Giriş," s. 15.

yabancılaşarak hayali bir görünüme bürünmesinin ifadesidir.[70] Bu yüzyılın nesneleri birer düştür çünkü *aura*'larını yitirdikleri için hayali bir görünüme sahiptirler. Hale, aydınlık ya da parıltı da denebilecek olan *aura* nesneye özgünlüğünü verir. Nesne sahip olduğu *aura* ile geleneğin dokusu içinde konumlanır. Nesnenin geleneğin dokusu içinde konumlanması şimdiliğe, buradalığa, gerçekliğe karşılık gelir.[71] Sonuç olarak *aura*'sız bir nesne düşsel bir nesnedir.

Böylece 19. yüzyılın düş olmasıyla kastedilen iki özelliği; fantazmagorik bir karakterde olması ve nesnelerinin *aura*'dan yoksunluğu olarak belirlenmiş olur. Bu özellikler üçüncü ve en kritik öneme sahip özelliği doğurur. Düşsel bir ortamın düşsel nesneleri arasında gerçek bir deneyim söz konusu olamaz. Deneyim, geçmişe ulaşılabileceğinin göstergesidir. Bu nedenle geçmişe ulaşmayı sağlamayan deneyim özelliğini kaybetmiş bir deneyimdir.

19. yüzyılın üçüncü özelliği, Engin Ümer'in de belirttiği gibi, bu yüzyılda ciddi bir deneyim kaybı yaşanmış olmasıdır. Bu kayıp, deneyimin otantik benliğini besleyen bilme ve anlama yetilerinin başkalaşması ve deneyimin aktarılamaz hale gelmesiyle gerçekleşmiştir. Oysa Benjamin deneyimin dünyayı dönüştürücü, devrimci gücünün farkındadır.[72] O, tarihi, kaybolan deneyimi kurtararak yeniden yazabileceğini düşünür. Bu nedenle deneyim kavramı, Benjamin'in devrimci kavramları arasında anahtar role sahip olandır. İmge, mimesis, alegori, zaman, hafıza ve hatırlama gibi diğer kavramlar deneyimin kurtarılması amacına hizmet ederler. Benjamin'in bu amaca ulaşmaya yönelik tasarımını açımlamaya onun deneyim anlayışını ele alarak başlayabiliriz.

Benjamin deneyim (*Erfahrung*) ve yaşantı (*Erlebnis*) arasındaki ayrımı önemser.[73]

[70] Meta fetişizmi en basit anlatımıyla; metanın değişim değerinin kullanım değerinin önüne geçmesiyle ortaya çıkar. Değişim değeri metaya yabancı, hayali bir değer olarak metayı fetişleştirir. Marx *Kapital*'de meta fetişizmini şöyle açıklar: Din dünyasında nasıl insan kafasının ürünleri kendilerine özgü hayatları olan, kendi aralarında ve insanlarla ilişki halindeki bağımsız biçimler gibi görünüyorsa insan elinin ürünleri olan metalar dünyasında da bu böyledir. Emek ürünleri metalar olarak üretilmeye başlar başlamaz onlara yapışan ve dolayısıyla da meta üretiminden ayrılmaz olan bu şeye fetişizm adını veriyorum. Bkz. Karl Marx, *Kapital 1*, Çev. Mehmet Selik-Nail Satlıgan, İstanbul: Yordam Kitap, 7. Basım, 2015, s. 82,83.

[71] Bilgen A. Sevim, "Walter Benjamin'in Kavramlarıyla Kültür Endüstrisi: 'Aura', 'Öykü Anlatıcısı', ve 'Flaneur'", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, Sayı 3/11, 2010, s. 509-516.
Sevim burada *aura*'yı sanat yapıtı özelinde betimlemiştir fakat onun da çalışmasının ilerleyen satırlarında belirttiği gibi *aura* yitimi sadece sanat yapıtıyla ilişkili değildir.

[72] Engin Ümer, "Walter Benjamin'de Tipler, İmge ve Deneyim", *SineFilozofi Dergisi*, Cilt 2, Sayı 4, 2017, s. 25-55.
B. Yıldırım deneyimin tüm düşünce ürünleriyle aktarılan temel bir 'görme biçimi' olduğunu ve aktarılarak gelenekleştiğini, toplumsal kalıcılık kazandığını dile getirir. Aktarılan tek tek yaşantılar değil, yaşantılar üzerinden sunulan, belirleyici bir bütün olarak deneyimdir. Berna Yıldırım, "Walter Benjamin'de 'Deneyim' Kavramı", *FLSF*, Sayı 3, 2007, s. 55-66.

[73] Walter Benjamin, "Baudelaire'de Bazı Motifler Üzerine", *Son Bakışta Aşk*, Çev. Nurdan Gürbilek, İstanbul: Metis Yayınları, 1993, s. 79.
B. Yıldırım da Benjamin'in yaptığı bu ayrıma değinir. Bkz. Yıldırım, "Walter Benjamin'de 'Deneyim' Kavramı", s. 55-66.

Her iki kavram da deneyim sözcüğünün gündelik dildeki karşılığı ile belli ölçüde örtüşüyor olsa da *Erfahrung* sürmekte olan, tamamlanmamış bir deneyime karşılık gelirken *Erlebnis* tamamlanmış bir deneyim anlamındadır; yaşanmış olandan geriye kalan deneyimdir. Benjamin'in deneyim anlayışı *Erfahrung*'u temel alır. Ona göre;

> Deneyim, yaşantıya göre bilincin daha temel, daha derin bir katmanında varlığını sürdüren, bu nedenle de daha etkin, daha belirleyici olan, gayri iradi anımsamayla bir ucundan bir ucuna gidilebilen bir bütünlüktür. Yaşantı günlük yaşamdaki izlenim ve uyarıların bilince mal olmuş etkileriyle biçimlenirken, deneyim izlenim ve uyarıların bilinçdışındaki tortusuyla, daha önemlisi gelenek aktarımıyla oluşur.[74]

Benjamin'de deneyim bilinçten bilinçdışına, şimdiden geçmişe, bireyselden kolektife uzanan bir alanla ilişkilidir. Bu nedenle Benjamin deneyim anlayışını ortaya koyarken bu alanı bir bütün oluşturacak biçimde bir arada tutabilmek için hafıza kavramından ve bu alanda hareket etmeyi sağlayan hatırlama kavramından da yararlanır. Hafıza bir bakıma geleneğin bir boyutudur çünkü deneyim aktarımının ortamıdır.

Benjamin'e göre deneyim hem kolektif hem de özel yaşamda bir gelenek işidir. Anılarda sıkı sıkı saptanmış tek tek durumlardan çok, biriktirilmiş, çoğu kez bilincine varılmamış, ancak hafızada birbiriyle kaynaşmış verilerden oluşur.[75] Deneyimin bir gelenek işi olması onun sadece geçmişe ya da sadece şimdiye ait olmayıp geçmiş ve gelecek arasındaki diyalektik ilişkiye paralel bir konuma sahip olduğu anlamına gelir. Deneyimin, çoğu kez bilincine varılmamış ve hafızada birbiriyle kaynaşmış verilerden oluşuyor olması ise geçmişe ait bazı verilerin henüz deneyime dönüşmemiş olabileceğini düşündürür. Bu da deneyimin son haline ulaşmış, tamamlanmış bir yapıya sahip olmadığını gösterir. Bütün bunlardan geçmişin hem erişilemez olmadığı hem de şimdi ile organik bir bağı olduğu sonucu çıkarılabilir. "Tek tek yaşantıların ayrımlaşmışlığı, belirliliği, durağanlığı, sabitlenmişliği deneyimde yoktur; deneyim tek tek deneyimlerin toplamı değildir, birbiriyle kaynaşmış verilerin oluşturduğu, yeni verilerle birlikte baştanbaşa değişebilen bir bütündür."[76]

Erişilebilir ve şimdi ile arasında organik bir bağ olan geçmiş kavrayışı Benjamin'in deneyim anlayışının kritik unsurlarından biridir çünkü geçmiş ancak bu özellikleri aracılığıyla kurtarılabilir. Bu özellikleri taşıyan bir geçmişi olanaklı hale getirerek Benjamin'in deneyim anlayışını tamamlayan bir diğer unsur da onun zaman kavrayışıdır.

[74] Yıldırım, "Walter Benjamin'de 'Deneyim' Kavramı", s. 55-66.

[75] Benjamin, "Baudelaire'de Bazı Motifler Üzerine", s. 79.

[76] Yıldırım, "Walter Benjamin'de 'Deneyim' Kavramı", s. 55-66.
Yıldırım'a göre Benjamin Freud'un kuramından bilinç-bilinçdışı ayrımını "edebileştirerek" devşirmiş ve yaşantı-deneyim ayrımını açımlamakta kullanmıştır. Fakat Freud'tan farklı olarak Benjamin, bilinçdışını öncelikle *topluma* özgü bir şey olarak tasarlamıştır; o kolektif bilinç ile kolektif bilinçdışından söz eder. Benjamin kişideki bilinçle bilinçdışının toplumsal bilinç ve bilinçdışına sıkı sıkıya bağımlı olduğunu, ikincilerin birincileri belirlediğini düşünür. Bkz. Yıldırım, "Walter Benjamin'de 'Deneyim' Kavramı", s. 55-66.

Benjamin, Kronos'u değil, ilahi düzlemde mesiyanik zaman dediği doldurulmuş zamanı eş deyişle kurtuluşa işaret eden Kairos'u benimser. Kairos; geçmiş, şimdi ve geleceğin birlikte var olması demektir.[77] Benjamin'e göre zamanın her saniyesinin Mesih'in açıp girebileceği dar bir kapı olması onun için zamanın Kronos değil, Kairos olmasıdır. Grekçede fırsat anlamına gelen Kairos karar ya da eylem için uygun bir ana karşılık gelir.[78] Bu an devrimci eyleme fırsat verdiği için kronolojik eş deyişle sayılmak suretiyle ölçülebilen niceliksel bir an değil, niteliksel bir andır. Deneyimin koşulu olan bu anda geçmiş ve şimdinin nasıl bir arada olabildiğini kavramak için bu ana daha yakından bakmak gerekir.[79] Böyle bir bakış bu anın kurucu kavramları olan imge, alegori, hafıza ve hatırlamanın geçmişin, dolayısıyla deneyimin kurtarılmasına nasıl hizmet ettiğinin görülmesini sağlayacaktır. Bunun için öncelikle alegori kavramına yakından bakılabilir.

Nurdan Gürbilek, Benjamin için alegorinin, dağılan bir dünyanın, şeylerle anlamın birbirinden koptuğu bir dünyanın biçimi olduğunu söyler.[80] Yaşanılan dünya alegoriktir ve Benjamin bu parçalanmışlığa karşı bir bütünlük arayışı içinde alegoriden yararlanır.[81] Şöyle ki, karşı karşıya kalınan nesnelerin her biri alegorik bir 'yapının' parçası olarak, göründüğünden farklı bir anlamı dile getiriyor olabilir.[82] Bu da nesnenin göründüğünden farklı bir anlamla eşleştirilebileceğini düşündürür. Benjamin montaj tekniğiyle böyle bir eşleştirme yapmak istemiştir.

[77] Ertan M. Kardeş, "Walter Benjamin'in Felsefi Labirentine Bir Bakış", *1900'den Günümüze Büyük Düşünürler*, I. Cilt, Ed. Çetin Veysal, İstanbul: Etik Yayınları, 2009, s. 485-532.
Kronos modernizmin benimsediği zamandır. İçi boş, homojen olan bu zaman peş peşeliğe, geçmiş, şimdi ve geleceğin arka arkaya sıralanmasına dayanır. Kronos ve Kairos mitolojik karakterlerdir. A. Erhat *Mitoloji Sözlüğü*'nde Kronos adının zaman anlamına gelen "khronos" sözcüğüyle aslında hiçbir ilişiği olmadığını fakat sonraki efsane ve açıklamalara göre bu iki kelimenin bir tutulduğunu, Kronos'un zamanı, zamanın akışını, geçişini simgelediğinin ileri sürüldüğünü söyler. Bkz. Azra Erhat, *Mitoloji Sözlüğü*, İstanbul: Remzi Kitabevi, 2015, s. 182.

[78] https://en.oxforddictionaries.com/definition/kairos, erişim: 27 Şubat 2021.

[79] Benjamin'in tarih anlayışının anlatıldığı bazı metinlerde gelecek kavramı geçiyor olsa da bu çalışmada bu kavramın kullanılmasından mümkün olduğunca kaçınılmıştır çünkü Benjamin'in görüşleri göz önüne alındığında henüz olmamış bir gelecekten söz etmek ilerleme tasarımının onaylaması anlamına gelebilir ve bu da Benjamin'in anlayışının çelişkili bir yorumuna neden olabilir.

[80] Nurdan Gürbilek, "Sunuş", *Son Bakışta Aşk*, Çev. Nurdan Gürbilek, İstanbul: Metis Yayınları, 1993, s. 16.

[81] Alegori sözcüğünün kökenine bakıldığında *alias* ve *agora* ile karşılaşılır. *Alias* başka, *agora* kamuya ait açık alan demektir. Bu köklerin birleşimiyle oluşan alegori ise başka türlü söyleme, başka şey ima etme anlamına gelir. Bkz. http://www.nisanyansozluk.com/?k=alegori, erişim: 27 Şubat 2021.
Turgut Özgüney alegorik yöntemi ilk olarak Greklerin kullandığını söyler. Grekler kutsal kabul ettikleri kitaplarda anlatılanlar zamanla değerini kaybedince bu kitapları bir kenara bırakmak istemedikleri için alegorik yöntemin yardımıyla onlara gizli ve felsefi anlamlar yüklemişlerdir. Böylece Grek kutsal kitapları varlıklarını ve değerlerini korumayı başarmıştır. Bkz. Turgut Özgüney, "Philo'nun Alegori Yöntemi", *Düşün-ü-yorum*, Anadolu Aydınlanma Vakfı ve Kültürel Bülteni, Sayı 58, 2015, s. 1-3.

[82] Emrah Akdeniz, "Walter Benjamin'de Dönüştürücü Bir Güç Olarak Tarihsel Eleştiri", *Düşünme Dergisi*, Sayı 12, 2018, s. 19-29.

> Montaj tekniğinde bağlamından kopartılarak bağımsızlaştırılan ve başka bir bağlama aktarılan nesne, artık farklı bir şey dile getirir hale gelir. Bir araya getirilen parçalar oluşturdukları bütünlük içinde, bulundukları fragmanı aydınlatırlar. Benjamin bu yöntemi gerek *Pasajlar*'da toplanan yazılarında gerekse *Tek Yönlü Yol* adlı eserinde uygulamıştır.[83]

Tarihsel anlatılar tarafından işgal edilen tarih, egemenin bakış açısına uygun anlamların tekelindedir. Buna karşılık alegori anlam tekeli ile bağdaşmaz. Kardeş'in Benjamin'den aktararak anlattığı üzere:

> Alegori bir ifade hatta bir yazıdır, ancak sanıldığının aksine o bir imgenin, bir figürün ya da bir sembolün temsili (Reprsäentation) değildir. Alegori bizzat bir fikrin ya da duyulurüstü- olanın (Suprasensible), duyulur bir "sunma"sıdır (Darstellung). Alegoriler; tarihsel oluşta mutlak bir zeminin, değişmez hakikatlerin olmadığını gösterirler.[84]

Benjamin'in alegoriden yararlanarak yaptığı nesne-anlam eşleştirmesi bir bakıma deneyimin sentezidir. Böyle bir deneyim hafızaya mal olmuş, aktarılabilir bir deneyimdir. Benjamin'in *Urphänomen*'e önem vermesinin arka planında bu fenomenin deneyimin sentezinde oynağı rol yatar.[85] *Urphänomen* deneyimi olanaklı hale getiren bir kategori gibidir. Deneyim, paradigma da denebilecek olan bu fenomene atıfla bütünlüğünü yakalar. Anlam ve görünüm *Uprhänomen*'de çakışır, birbirini açıklayacak bir ilişki içine girer.[86] Böylece deneyim sentezlenmiş olur. Deneyimin aktarılabilirliğinin dayanağı *Uprhänomen*'in kökenselliği eş deyişle nesnenin görünümü ve anlamının onda çakışıyor oluşu sayesinde bilinebilir olmasıdır.

> Burada sözü edilen bilinebilirlik soyutlayıcı bilgiyle değil Benjamin'in önemsediği 'duyumsanan bilgi'yle ilişkilidir. Ayrıca yalnız 'duyusal olarak göz önündekinden beslenmekle' kalmaz, 'ölü veriler üzerinde de' etkindir. Bu bilgi yönelimi Benjamin'in bir formül içerisinde dile getirdiği ve özünde bir deneyim kuramı olan mimesis yetisi kuramı bağlamında yer almaktadır. Buna göre deneyimin temeli, benzerlikler üretmek ve algılamak yetisidir. [87]

[83] Akdeniz, "Walter Benjamin'de Dönüştürücü Bir Güç Olarak Tarihsel Eleştiri", s. 19-29.

[84] Kardeş, "Walter Benjamin'in Felsefi Labirentine Bir Bakış" s. 485-532, Aktarılan: Walter Benjamin, *Origine du drame baroque allemand*, Alm. çev. S.Muller, Paris: Flammarion, 2000, s. 175-180.

[85] G. Agamben Goethe üzerinden *Uprhänomen*'i şöyle açıklar: Her fenomen sayısız başka fenomen ile ilişki içindedir. Pek çok başka deneyimden oluşan benzer bir deneyim, açıktır ki daha üst türden bir deneyimdir. Bu deneyim, içinde sayısız tekil örneğin ifadesini bulduğu formülü temsil eder. Bize görünen her varoluş aynı anda hem ayrılmış, hem de birleşmiş gibi görünür. Analoji abartılırsa her şey birbirinin aynı olur; analojiden kaçınırsak, her şey sonsuza kadar bölünür. Paradigma olarak *Uprhänomen*, bu anlamda, analojinin genellik ve özellik karşıtlığının ötesinde mükemmel bir dengede varlığını sürdürdüğü yerdir. Kökensel/ilksel fenomen olan *Uprhänomen* bilinebilirdir; hatta o, tekil fenomendeki bilinebilir son öğedir. Bkz. Giorgio Agamben, *Şeylerin İşareti: Yöntem Üstüne*, İtalyancadan Çev. Betül Parlak, MonoKL Yayınları, 2012, s. 44-45.

[86] Oskay, "Walter Benjamin Üzerine", s. 16.

[87] Tiedemann, "'Pasajlar Yapıtı'na Giriş", s. 17.
Tiedemann burada kavramların yerini, düşlerden kaynaklanan, içinde göstergebilimin geniş aralıklı süzgecinden geçebilmiş ve bilme yetisini zorlamaya değer şeylerin gizli bulunduğu, bilmece ve şaşırtmaca niteliğindeki görüntülerin aldığını söyler. Bkz. Tiedemann, "'Pasajlar Yapıtı'na Giriş", s. 17.

Benzerliklerin algılanmasıyla şimdi göz önünde olan, geçmişi hatırlatıp canlandırır ve böylece geçmiş ve şimdinin diyalektiği deneyimi kurarak Benjaminci anlamda tarihin yeniden yazılmasını sağlar. Deneyim, duyumsanan bilgiyle kurulduğu için bir imgeler bütünüdür. Bu noktada imge, hafıza ve hatırlama kavramları arasındaki ilişkiye değinmek gerekir.

Benjamin'de deneyim imgeler bütünü olduğu için kavramlara değil görüntülere dayanır. Görüntüler zihinde anlık olarak canlanma, birden parıldama ve sonra uçup gitme özelliğine sahiptir. Theodor Adorno Benjamin'in imgelerine haklı olarak diyalektik imge dediğini, *Paris Pasajları* kitabının kurgusunun bir diyalektik imgeler panoramasının yanı sıra bunların teorisini de hedeflediğini söyler.[88] Benjamin'in imgelerine diyalektik imge demesinin nedeni ona göre geçmiş ve geleceğin diyalektiğinin bu imgeler aracılığıyla gerçekleşmesidir.

Düşünür bütüne giden yolun parçadan geçtiği görüşüne sahip olduğu için imgeye odaklanmıştır. Kardeş bunu şöyle ifade eder: "Benjamin bütünün, parçadaki 'diyalektik imge' üzerinden yakalanabileceğini düşünmektedir. Bu 'fragmanter' yöntem, tamamıyla kalıpçı, babadan kalma geleneksel biçimlerle bir karşıtlık içermektedir."[89] Burada sözü edilen bütün önceki satırlarda belirtildiği gibi bir imgeler bütünü olan deneyimdir eş deyişle bir anlamda geçmiş ve geleceğin diyalektiğidir. Benjamin V. Tez'de geçmişin gerçek imgesinin uçucu olduğunu, geçmişin ancak, bir daha görünmemek üzere kendini gösterdiği an, birden parlayıp aydınlanıveren bir resim olarak yakalanabileceğini öne sürer.[90] Benjamin geçmiş ve şimdinin örtüştüğü bu ana karşılık gelen imgeye diyalektik imge, başka bir deyişle monad der. Benjamin'e göre bugünle geçmişi birbirine bağlayan kümeleri eş deyişle birer monad olan bu anları inşa etmek hatırlamanın görevidir.[91]

Hatırlama daha önce depolanmış olanın geri çağırılması olması nedeniyle hafızayla iş görür. Geçmişin çağrıldığı hafıza kolektif hafızadır. Hakan Çörekçioğlu Benjamin'in hafızayı iradi ve gayri iradi (kolektif) hafıza olarak ikiye ayırdığını aktarır ve özetle şöyle devam eder:

> İradi hafızada etkin olan, anımsananın bizzat yaşanmış olmasıdır. Buna karşılık gayri iradi hafıza henüz bilinçli olarak deneyimlenmemiş olanı, öznede henüz deneyim olarak ortaya çıkmamış geçmişi barındıran bir haznedir. Benjamin gayri iradi hafızada yer alanı bilinçli bir deneyime dönüştürmeyi özgül olarak olarak *eingedenken* (hatırlama) olarak adlandırır. *Eingedenken* geçmişin bilince çağırılmasıdır.[92]

Kolektif hafıza bugün yaşamakta olanların olduğu kadar yaşamayanların, geçmişin ezilenlerinin de hafızasıdır. Bu nedenle Çörekçioğlu'nun da değindiği gibi geçmişin

88 Theodor Adorno, *Walter Benjamin Üzerine*, Çev. Dilman Muradoğlu, İstanbul: YKY, 2017, s. 38.
89 Kardeş, "Walter Benjamin'in Felsefi Labirentine Bir Bakış", s. 489.
90 Benjamin, "Tarih Kavramı Üzerine", s. 30.
91 Löwy, *Walter Benjamin: Yangın Alarmı*, s. 120.
92 Hakan Çörekçioğlu, "Parçalanmış Politik Birliği Yeniden Kurmak: Hikaye Anlatımı", *Eşitlik Özgürlük ve Kardeşlik*; Birinci Uluslararası Felsefe Kongresi, Ed. İsmail Serin, Asa Kitabevi, 2010, s. 423-432.

özneleriyle iletişime geçmeyi sağlar.[93] Bu iletişimin kurulduğu an geçmişin kurtarılmasına aracı olan andır. Terry Eagleton "diyalektik düşünce sihirli benzerlikler ağını örmeli, şimdiki zamanın geçmişte kendini okuyabileceği, geçmişin de şimdiki zamanda kendini yeniden yorumlayabileceği şok edici karşılaşmayı ya da diyalektik imgeyi aramalıdır."[94] der. Devrimci bir güce sahip olan deneyim diyalektik imgeye ulaşılmasıyla kurulur.

Sonuç

Siyasal bir düzende hukuk, meşruiyetini, bizzat şiddeti olumsuzlamasından, onun olanaklarının önünü tıkayacak bir alternatif olarak kendisini sunmasından almaktadır. Bu durumda ondan hem kendisinin şiddet barındırmaması hem de şiddeti ortadan kaldırması beklenir. Étienne Balibar'ın da belirttiği gibi: "Aslında şiddetin ortadan kaldırılabileceği varsayımı, siyaset hakkındaki düşüncemizi şekillendiren öğelerden biridir. Ya da, dilerseniz siyasetin *kurulabileceği* fikri düşüncemizin ayrılmaz bir parçasıdır diyebiliriz."[95] Oysa bu iki beklentinin de karşılanmadığı görülür. Zamanla sadece biçim değiştiren şiddet, burada hem hukuk yoluyla gerçekleştirilen hem de hukuk tarafından saklanarak barındırılan bir olgu haline gelmiştir.

Yahudi soykırımını düşünürsek; Eylül 1935'te yürürlüğe giren ve *Nürnberg Yasaları* olarak bilinen, Alman kanını ve onurunu korumak için Yahudiler ve Almanların evlenmesini yasaklayan, hapis cezası gibi yaptırımları olan yasalar, şiddetin hukuki dayanaklar yoluyla gerçekleştirilebileceğinin bir örneğidir.[96] Hukuk-şiddet ilişkisi yalnızca hukukun şiddetin aracı olmasıyla değil şiddetin hukuku kurucu ve koruyucu bir işleve sahip olmasıyla da gerçekleşir. Benjamin'in açık etmeye çalıştığı hukuk-şiddet ilişkisi hukukun meşruiyetine gölge düşürür.

Benjamin modernizmle birlikte hukuka içkinleşmek suretiyle gizil hale gelen şiddetten ilerleme tasarımına dayanan tarih anlayışını sorumlu tutar. Düşünür bu görüşü doğrultusunda hukukun iddia edilenin aksine adalete dayanmadığını ve şiddetten arındırılamayacağını tanıtlamaya çalışmıştır. Bunun yanı sıra mevcut tarih anlayışının şiddetle bağlarını ayrıntılı bir biçimde açık etmiş olan Benjamin şiddet sorununun çözümü için hukukun ilgasını içeren ve ezilenlerin kurtuluşu olarak gördüğü yeni bir tarih anlayışı önermiştir.

Şiddeti dışarıda bırakan bu yeni tarih anlayışı Benjamin'e özgü bir materyalizm ile yine Benjamin'e özgü bir teolojik eğilimin birleşiminden oluşur. Düşünür şiddet sorununun çözümü için sadece bir tarih anlayışı devrimi önermekle kalmamış aynı

93 Hakan Çörekçioğlu, "Kant ve Benjamin'de Şiddetin Tarihi ve Hatırlama", *FLSF*, S. 13, 2012, s. 1-9.

94 Eagleton, *Walter Benjamin ya da Bir Devrimci Eleştiriye Doğru*, s. 61.

95 Étienne Balibar, "Şiddet ve Siyaset: Bazı Sorular", *Şiddet Siyaset ve Medenilik*, Derleyen: Marie-Claire, Caloz-Tschopp, İstanbul: İletişim Yayınları, 2016, s. 58.

96 Nürnberg Yasaları için bkz. *Documents On The Holocaust*, Selected Sources on the Destreuction of the Jews of Germany and Austria, Poland, and the Soviet Union, Document No: 33, Jerusalem: Yad Vashem, 1981, s. 1146-1147.

zamanda bu anlayışın pratiği olarak nitelendirilebilecek, devrimci kavramlar içeren devrimci bir yöntem ortaya koymuş ve bu yöntemin uygulaması olarak kabul edilebilecek eserler yazmıştır. Bu anlamda Benjamin'e göre tarih anlayışı devrimi geçmişin kurtarılmasıyla, geçmişin kurtarılması ise imge, hafıza ve hatırlama aracılığıyla deneyimin kurulmasıyla gerçekleşebilir.

Benjamin'in bütün bu çabalarıyla şiddetsizliğin olanağına ilişkin hala değerini koruyan görüşler ortaya koyduğu söylenebilir. Ayrıca dolaylı şiddeti başarılı bir biçimde çözümleyerek şiddetin doğasını daha anlaşılır hale getirdiği görülen düşünürün buna ek olarak tarih alanına metodolojik katkıda bulunduğu iddia edilebilir. Benjamin ayrıca hukuku, teoride meşruiyetini borçlu olduğu adalete yaklaştırıcı nitelikte etkili bir girişimde bulunmuştur. Bu çaba da hukuk-adalet ilişkisine yeni bir bakış açısıyla yaklaşmanın imkanını yaratmıştır.

KAYNAKLAR

Abbot, Mathew; "The Creature Before the Law: Notes on Walter Benjamin's Critique of Violence", *Colloquy text theory critique 16*, Monash University, 2008, s. 80-96.

Adorno, Theodor; *Walter Benjamin Üzerine*, Çev. Dilman Muradoğlu, İstanbul: YKY, 2017.

Agamben, Giorgio; *Şeylerin İşareti: Yöntem Üstüne*, İtalyancadan Çev. Betül Parlak, MonoKL Yayınları, 2012, s. 44-45.

Akdeniz, Emrah; "Walter Benjamin'de Dönüştürücü Bir Güç Olarak Tarihsel Eleştiri", *Düşünme Dergisi*, S. 12, 2018, s. 19-29.

Anlı, Ömer F.; "Walter Benjamin'de "Sanat" ve "Tarih" Kavramları Bağlamında Bütünsel Bir Sosyal Kuramın Olanağı", *Posseible Düşünme Dergisi*, S. 5, 2014, s. 22-39.

Balibar, Étienne; "Şiddet ve Siyaset: Bazı Sorular", *Şiddet Siyaset ve Medenilik*, Derleyen: Marie-Claire, Caloz-Tschopp, İstanbul: İletişim Yayınları, 2016.

Başer, Nami; "Walter Benjamin'in Mesihsiz Mesihçiliği", *Dar Kapıdaki Mesih: Walter Benjamin ve Politik Felsefesi*, Derleyen, M. Ertan Kardeş, İstanbul: İthaki Yayınları, 2017, s. 13-27.

Beiner, Ronald; "Walter Benjamin'in Tarih Felsefesi", Çev. Mustafa Alican, *Tarih Okulu Dergisi (TOD)*, Yıl 6, S. XV, 2013, s. 603-615.

Benjamin, Walter; "Baudelaire'de Bazı Motifler Üzerine", *Son Bakışta Aşk*, Çev. Nurdan Gürbilek, İstanbul: Metis Yayınları, 1993.

——; "Şiddetin Eleştirisi Üzerine", Çev. Ece Göztepe, *Şiddetin Eleştirisi Üzerine*, Kolektif, Hazırlayan Semih Sökmen, İstanbul: Metis Yayınları, 2014.

——; "Tarih Kavramı Üzerine", *Son Bakışta Aşk*, Çev. Nurdan Gürbilek, İstanbul: Metis Yayınları, 1993.

——; *Sanatta ve Edebiyatta Eleştiri: Alman Romantizminde Sanat Eleştirisi Kavramı*, Çev. Elçin Gen- Mustafa Tüzel, İstanbul: İletişim Yayınları, 2010.

Bix, Brian H.; "Doğal Hukuk: Modern Gelenek", Çev. Ertuğrul Uzun, *Dokuz Eylül Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi*, C. 6, S. 2, 2004, s. 291-343.

Çelebi, Aykut; "*Sunuş 'Bir Parıltı… Sonra Gece'*", *Şiddetin Eleştirisi Üzerine*, Çev. Ece Göztepe, Kolektif, Hazırlayan Semih Sökmen, İstanbul: Metis Yayınları, 2014, s. 9-18.

Çörekçioğlu, Hakan; "Kant ve Benjamin'de Şiddetin Tarihi ve Hatırlama", *FLSF* (Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi), S. 13, 2012, s. 1-9.

——; "Parçalanmış Politik Birliği Yeniden Kurmak: Hikaye Anlatımı", *Eşitlik Özgürlük ve Kardeşlik* (Birinci Uluslararası Felsefe Kongresi), Ed. İsmail Serin, Asa Kitabevi, 2010, s. 423-432.

Dellaloğlu, Besim F.; "Walter Benjamin ve Politik Teoloji", *Dar Kapıdaki Mesih: Walter Benjamin ve Politik Felsefesi*, Derleyen, M. Ertan Kardeş, İstanbul: İthaki Yayınları, 2017, s. 51-52.

Documents On The Holocaust, Selected Sources on the Destreuction of the Jews of Germany and Austria, Poland, and the Soviet Union, Document No: 33, Jerusalem: Yad Vashem, 1981, s. 1146-1147.

Eagleton, Terry; *Walter Benjamin ya da Bir Devrimci Eleştiriye Doğru*, Çev. Ferit Burak Aydar, İstanbul: Agora Kitaplığı, 2013.

Erhat, Azra; *Mitoloji Sözlüğü*, İstanbul: Remzi Kitabevi, 2015.

Gandler, Stefan; "Tarih Meleği Neden Geriye Bakıyor?", *Cogito*, İstanbul: YKY, S. 52, 2007, s. 161-181.

Gözler, Kemal; "Tabii Hukuk ve Hukuki Pozitivizme Göre Adalet Kavramı", *Muhafazakar Düşünce*, Yıl 4, S. 15, 2008, s. 77-90.

Gürbilek, Nurdan; "Sunuş", *Son Bakışta Aşk*, Çev. Nurdan Gürbilek, İstanbul: Metis Yayınları, 1993.

http://www.nisanyansozluk.com/?k=alegori (erişim: 27 Şubat 2021).

https://en.oxforddictionaries.com/definition/kairos (erişim: 27 Şubat 2021).

Kardeş, Ertan M.; "Walter Benjamin'in Felsefi Labirentine Bir Bakış", *1900'den Günümüze Büyük Düşünürler*, I. Cilt, Ed. Çetin Veysal, İstanbul: Etik Yayınları, 2009, s. 485-532.

——; "Walter Benjamin'in Politik Felsefesine Dair Öğeler", *Dar Kapıdaki Mesih: Walter Benjamin ve Politik Felsefesi*, Derleyen, M. Ertan Kardeş, İstanbul: İthaki Yayınları, 2017.

Khatib, Sami; "The Messianic Without Messianism; Walter Benjamin's Materialist Theology", *Anthropology&Materialism A Journal of Social Research*, Berlin, 2013, s. 2-15.

Löwy, Michael; *Walter Benjamin: Yangın Alarmı "Tarih Kavramı Üzerine" Tezlerin Bir Okuması*, Çev. U. Uraz Aydın, İstanbul: Versus Kitap, 2007.

Marx, Karl; *Kapital 1*, Çev. Mehmet Selik-Nail Satlıgan, İstanbul: Yordam Kitap, 7. Basım, 2015, s. 82,83.

Oskay, Ünsal; "Walter Benjamin Üzerine", *Estetize Edilmiş Yaşam*, İstanbul: Der Yayınevi, 1995.

Özbek, Meral; "Walter Benjamin Okumak I", *Ankara Üniversitesi SBF Dergisi*, C. 55 S. 2, 2000, s. 69- 96.

Özgüney, Turgut; "Philo'nun Alegori Yöntemi", *Düşün-ü-yorum*, Anadolu Aydınlanma Vakfı ve Kültürel Bülteni, S. 58, 2015, s. 1-3.

Sevim, Bilgen A.; "Walter Benjamin'in Kavramlarıyla Kültür Endüstrisi: 'Aura', 'Öykü Anlatıcısı', ve 'Flaneur'", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, S. 3/11, 2010, s. 509-516.

Steiner, Uwe - Sample, Colin; "Walter Benjamin's Concept of Political", *New German Critique*, No. 83, Special Issue on Walter Benjamin, 2001, s. 43-88.

Tiedemann, Rolf; "'Pasajlar Yapıtı'na Giriş", *Pasajlar,* Çev. Ahmet Cemal, İstanbul: YKY, 1993.

Ümer, Engin; "Walter Benjamin'de Tipler, İmge ve Deneyim", *SineFilozofi Dergisi*, C. 2, S. 4, 2017, s. 25-55.

Wacks, Raymond; *Hukuk Felsefesine Kısa Bir Giriş*, Çev. Engin Arıkan, İstanbul: Tekin Yayınevi, 8. Baskı, 2018.

Witte, Bernd; *Walter Benjamin; Yaşantı*, Çev. Mustafa Tüzel, İstanbul: YKY, 2002.

Yardımcı, Sibel; "Walter Benjamin'le Olağanüstü Haller" Söyleşi, *Cogito*, S. 52, İstanbul: YKY, 2007, s. 10-34.

Yıldırım, Berna; "Walter Benjamin'de 'Deneyim' Kavramı", *FLSF*, S. 3, 2007, s. 55-66.