

T.C.
İstanbul Üniversitesi
Sosyal Bilimler Enstitüsü
Kamu Hukuku Anabilim Dalı

Doktora Tezi

CARL SCHMITT'İN 20. YÜZYIL
DEVLET VE SİYASET KURAMINA KATKISI

ALİ EMRE ZEYBEKOĞLU
2502020164

Tez Danışmanı
Prof. Dr. OKTAY UYGUN

İstanbul 2009

CARL SCHMITT'İN 20. YÜZYIL DEVLET VE SİYASET
KURAMINA KATKISI
Ali Emre Zeybekoğlu

ÖZ

Carl Schmitt'in devlet ve siyaset kuramı, özellikle 1990'ların başından itibaren Anglo-Sakson ülkeleri de kapsayan geniş bir çerçevede ilgi odağı olmuş ve hararetle tartışılmaya başlanmıştır. Bu süreçte Schmitt hakkında yazılmış literatür kabaca ikiye bölünmüş durumdadır. Bir yanda Schmitt'i kıyasıya eleştiren yazarlar, öte yanda parlak bir düşünür olarak onu göklere çıkaranlar. İlginç olan şudur ki, ilk kesimi oluşturan yazarların hemen hemen tamamı liberallerden oluşurken ikinci kesimi oluşturan yazarlar ideolojik yelpazenin geniş bir bölümünü kapsamaktadır. Tezin amacı, Schmitt'in yaklaşık 70 yıla yayılan düşünce hayatının uğrak noktalarını vurgulayarak 20. yüzyıl devlet ve siyaset kuramına yaptığı katkıları ortaya koymak ve bu bağlamda sınırlı da olsa, onu belli başlı düşünürler ile ilişkilendirmektir. Bunun için Schmitt'in yazın serüveni içinde devlet ve siyaset kuramı açısından önem taşıyan belli başlı bazı kavramlara yaklaşımı üzerinde durulacak ve bu süreçte ortaya çıkan süreklilikler ve kopuşlar ortaya konmaya çalışılacaktır.

CARL SCHMITT'S CONTRIBUTION TO THE THEORY OF STATE
AND POLITICS OF THE 20TH CENTURY

Ali Emre Zeybekoğlu

ABSTRACT

Carl Schmitt's theory of state and politics has been a focal point especially since the beginning of the 1990's in a wide cadre including Anglo-Saxon countries and has been passionately discussed. In this process the literature about Schmitt can be divided roughly into two parts. On the one side there are mercilessly critics of Schmitt, on the other writers who glorify Schmitt as a brilliant thinker. It is interesting to notice that while the latter writers belong to the various colors of the ideological spectrum, almost all the former writers are comprised of the liberals. The purpose of this dissertation is to lay bare the contributions of Schmitt to the theory of state and politics by stressing the main points of Schmitt's literary life which is expanding to almost 70 years and to introduce the relations of Schmitt to the other writers in a restricted manner. Therefore cardinal concepts of the theory of the state and politics will be asserted which are important in the context of Schmitt's literary adventure and continuities and discontinuities which occur in this process will be stressed.

ÖNSÖZ

Carl Schmitt özellikle 1990'ların başlarından itibaren hemen hemen tüm dünyada, devlet ve siyaset kuramına katkıları bağlamında yoğun tartışmalara neden olmuş düşünürlerden biridir. 1990 öncesinde yalnızca üç kitabı (*Der Begriff des Politischen*, *Politische Theologie* ve *Die Geistesgeschichtliche Lage des Heutigen Parlamentarismus*) İngilizce'ye çevrilmişken bu tarihten sonra makaleleri de dahil olmak üzere hemen hemen bütün eserleri bu dile çevrilmeye başlanmıştır¹. Bu süreçte dikkati çeken husus, Schmitt'in ileri sürdüğü görüşlerden ve nasyonal sosyalist rejimle yaptığı işbirliğinden ötürü hem çok yoğun eleştirilere muhatap olmuş nefret edilen bir figür, hem de görüşlerine büyük değer verilen, ya da eleştirilse de günümüzde hakim olan liberal ideolojinin en keskin eleştirmenlerinden biri olduğu teslim edildiği için hayranlık duyulan bir figür olmasıdır. Siyaset felsefesi tarihinde bu ölçüde farklı yorumlara yol açmış olan az düşünür olsa gerektir. Bu nedenle bu tezde devlet ve siyaset kuramı alanında Schmitt'in farklı yorumlara yol açan görüşlerinin neler olduğu ve bu yorumlar yanında Schmitt'i güncel kılan görüşlerinin hangi düşünürlerle bağlantılı olduğu ve nasıl bir bağlama oturtulabileceği üzerinde durulacaktır. Tez, yalnızca belirli bir düşünürle Schmitt arasındaki ilişkiyi ortaya koymaktan ziyade Schmitt düşüncesinin, düşünürün 70 yıllık yazın hayatı boyunca temel uğrak noktalarını belirlemek ve yalnızca bu bağlamda kimlerle ilişkilendirilebileceğini vurgulamaktır. Uluslararası literatürde benimsenen yöntem ağırlıklı olarak Schmitt'in görüşlerini (örneğin yalnızca parlamentarizm, yalnızca 'politik olana' yaklaşımı, diktatörlüğü ele alış biçimi gibi) tek bir eksenle ele almak, ya da Schmitt düşüncesinin belirli bir ekseninin tek bir düşünürle kesişim kümesini ele almaktır. Bu eğilimi bu dillerdeki monografi zenginliği ile açıklamak mümkün olsa gerektir. Türkçe'de Schmitt'i ele alan çalışmalar henüz çok sınırlı olduğu için bu çalışmada, yabancı literatürde olduğu gibi odağı mümkün olduğu kadar küçültme yöntemi yerine tam tersi bir yaklaşım benimsenerek Schmitt'in düşünce hayatı, 20.

¹ Carl Schmitt'in verdiği tüm eserleri yıl bazında tarayan ve hangilerinin hangi yıllarda Hırvatça'dan Korece'ye dek hangi dile çevrilmiş olduğunu açık künyeleri ile birlikte işleyen ayrıntılı bir Schmitt bibliyografyası için bkz. Alain de Benoist, **Carl Schmitt, Bibliographie seiner Schriften und Korrespondenzen**, Berlin, Akademie Verlag, 2003.

yüzyıl devlet ve siyaset kuramına yaptığı katkı bağlamında mümkün olduğu kadar geniş ancak özlü bir biçimde aktarılmaya çalışılmıştır. Genel Kamu Hukuku'nun mültidisipliner bir yaklaşıma imkan tanınması bu yöntemin benimsenmesinin ardında yatan itici güç sayılmalıdır.

Tezin hazırlık safhasında birçok kişinin katkısı oldu. Bu bağlamda Kanada'da ziyaretim sırasında bana gerek konaklama gerekse çalışma ortamı sağlama imkanı yarattıkları için Armağan Türktekin ve Hülya Gügük'e; Almanya'da beni evinde ağırlayarak gerek Freiburg Üniversitesi Merkez Kütüphanesi, gerekse aynı üniversitenin Hukuk Fakültesi Kütüphanesi'nden yararlanmamı sağlayan Yard. Doç. Dr. Barış Erman'a; yurt dışından çeşitli kaynakların Türkiye'ye getirilmesinde özveri ile yardımcı olan Aslıhan Aslım, Özgür Kocademir ve Ayşe Ledün Akdeniz'e teşekkürü borç bilirim. Çalışmanın son döneminde eşim Aslıhan'ın özverili desteğinin benim için taşıdığı özel ağırlığın altını bir kez de burada çizmek boynumun borcudur.

İÇİNDEKİLER

Öz	iii
Abstract	iv
Önsöz	v
İçindekiler	vii
Kısaltmalar Cetveli	x
Giriş	1
Birinci Bölüm.....	6
Carl Schmitt ve Karar Kavramı	6
I. Yargısal Karar ve Takdir Hakkı çerçevesinde Hukuksal Belirsizlik Sorunu	6
A. Yorum Kavramının Tanımı ve Karar	7
B. Schmitt'in Yorum Yöntemlerine Yönelik Eleştirileri.....	9
C. Takdir Hakkı	20
D. Hukuksal Belirsizlik Sorunu	22
II. Egemenlik, Olağanüstü Hal ve Karar	25
A. Bodin ve Egemenlik.....	25
B. Olağanüstü Hal ile Egemenlik Arasındaki İlişki.....	27
C. Schmitt ile Bodin'in Egemenlik Anlayışları Arasındaki Fark	28
D. Olağanüstü Halin Varlık Koşulları	31
E. Devletin Egemenliğinin Sonu ya da Ölümlü Tanrı'nın Tahttan İnişi	38
III. Siyasal Kavramı	41
A. Siyasetin "Politik olan" kavramı ile ikame edilmesi	41
B. "Politik olan"ın Önceliği.....	42
C. "Politik olan"ın Varoluşsallığı	46
1. Rawls'un "örtüşen mutabakat" düşüncesi ve düzen kavramı	49
2. Ulrich Beck ve Schmitt; Düşünümsel Modernlik – Karşı Modernlik	55
3. Leo Strauss ve Schmitt.....	58
D. Devlet – "Politik olan" ilişkisi	66
İkinci Bölüm	71
Devletin Bekası.....	71
I. Kurucu İktidar Sorunu	71
A. Egemenlik Kavramına Eleştirel Yaklaşımlar.....	72
B. Kurucu İktidar ve Yerleşik Meşru Otorite	74

C.	Aşkın Kurucu İktidar ve Sieyès	75
D.	Schmitt ve Kurucu İktidar	78
1.	Almanya’da Antiparlamenter Eğilimler ve Kurucu İktidar	78
2.	Schmitt’in Kurucu İktidar Anlayışına Farklı Yaklaşımlar	80
3.	Schmitt, Hobbes ve Kurucu İktidar	82
II.	Carl Schmitt’in Temsil Anlayışı	90
A.	Hobbes ve Kurgusal Bir Kişi Olarak Devlet	92
B.	Temsil Anlayışında Önemli Bir Dönüşüm: Sieyès	94
C.	Carl Schmitt ve Temsil	101
1.	Özdeşlik ve Temsil	101
2.	Parlamenter Temsil İlkesinin Aşınması	104
III.	Total Devlet	116
A.	Tarihsel bir Siyasi İktidar tipi Olarak Devlet	116
B.	Devlet Otoritesinin Kurulması ve Polis Örgütü	117
C.	Kurgusal Kişilik Teorisi ve Birlik Kuramı	119
D.	Diğerlerinden farklı bir Kategori Olarak Devlet Etiği	121
E.	Devlet-Toplum Ayrımından Devlet-Toplum Birliğine	123
F.	20. Yüzyıl ve Total Devletin Ortaya Çıkışı	124
G.	Yaygın Total Devlet ve Yoğun Total Devlet	127
H.	Total Devlete Modern Yaklaşımlar	131
1.	David Easton ve Total Devlet	131
2.	Francis Fukuyama ve Total Devlet	132
IV.	Hukuk Devleti	135
A.	Hukuk Devletine Farklı Yaklaşımlar	135
B.	Mutlak Anlamda Anayasa	140
C.	Rölatif Anlamda Anayasa	143
D.	Anayasanın İki Boyutu	147
E.	<i>Nomos Basileus</i>	154
	Üçüncü Bölüm	159
	Uluslararası Hukuk ve Siyaset Kuramı Açısından Carl Schmitt	159
I.	Düzen Kurmaya Yönelik bir Kavram Olarak <i>Nomos</i>	159
A.	Giriş	159
B.	“ <i>Nomos</i> ” Kavramı	162
1.	Ele Geçirmenin İşlevleri	164
a.	Sınırlama	164
i.	Deleuze & Guattari ve Schmitt	166
b.	Dostluğu Sağlama	170

c.	Bölme ve Üretme	170
2.	Politik Olan'ı Belirleyen bir Kavram Olarak <i>Nomos</i>	171
3.	Politik Olan'a Dair İkinci Ölçüt: İhtilafın Sınırlanması.....	173
4.	Sınırlandırıcı bir Güç Olarak Kat-echon.....	174
II.	Jus Publicum Europeum.....	180
A.	Savaşı Sınırlandıran bir Güç Olarak Devlet.....	181
B.	Haklı Savaştan Sınırlı Savaşa	183
C.	Kara ile Deniz	188
D.	Savaşın Sınırlanmasının Ardında Yatan Nedenler.....	191
III.	Yeni Küresel Düzen.....	195
A.	Jus Publicum Europeum'un uluslararası hukuka dönüşümü.....	196
B.	Savaş Kavramının Dönüşümü, Dünya Devleti ve <i>Grossraum</i>	198
1.	Farklı Düşman Kavramları.....	201
a.	Giriş.....	201
b.	Geleneksel Düşmanlık	202
c.	Reel Düşmanlık.....	204
i.	Partizan Figürü ve Temel Özellikleri.....	205
1.	Partizan: Düzensiz bir Savaşçı.....	205
2.	Güçlü bir Siyasi Bağlılık.....	205
3.	Hareketlilik.....	206
4.	Toprağa Bağlılık	207
d.	Mutlak Düşmanlık.....	210
2.	Dünya Devleti, <i>Grossraum</i> ve Savaş Kavramı	216
C.	Dünya Devleti ve Savaş Kavramı Bağlamında Schmitt'e Karşı Kant, Hegel ve Kojève.....	225
1.	Kant'ın Dünya Devleti ve Savaş Kavramına Yaklaşımı.....	225
a.	Savaşın Ahlaki Açıdan Kınanması	225
b.	Dünya Vatandaşlığı Hukuku	228
i.	Konukseverlik Hakkı	230
c.	Uluslararası bir Hukuk Düzeninin Kurulması	230
2.	Hegel'in Dünya Devleti ve Savaş Kavramına Yaklaşımı.....	232
a.	Savaşın Ahlaki Açıdan Meşruiyeti	233
3.	Dünya Devleti, Savaş ve Kojève.....	243
	SONUÇ.....	Error! Bookmark not defined.
	KAYNAKÇA.....	257
	ÖZGEÇMİŞ.....	287

KISALTMALAR CETVELİ

akt.	: Aktaran
ARSP	: Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie
Art.	: Artikel
Aş.	: Aşağıda
B.	: Bölüm
b.	: Baskı
Bd.	: Band
Bkz.	: Bakınız
C.	: Cilt
Çev.	: Çeviren
Der.	: Derleyen
dn.	: Dipnot
Ed. by	: Edited by
f.	: fıkra
Hrsg.	: Herausgeber
Jg.	: Jahrgang
karş.	: Karşılaştırınız
kıs.	: Kısaltma
m.	: Madde
MHB	: Milletlerarası Hukuk Bülteni
No.	: Numara
NJW	: Neue Juristische Wochenschrift
NSDAP	: Nationalsozialistische Deutsche Arbeiterpartei
p.	: Page
pp.	: Pages
PUF	: Presses Universitaires de France
s.	: Sayfa
SS	: Schutzstaffel
trans.	: translator

ty	: Tarih yok
übers.	: Übersetzer
v.	: Versus
vd.	: ve devamı
v.d.	: ve diğerleri
Vol.	: Volume
yy	: Yayınevi yok

GİRİŞ

Bu tezin konusu, son yıllarda yoğun bir biçimde tartışılmaya başlanan ve temel eserlerinin büyük bir bölümünü 1920 ile 1940 yılları arasında vermiş olan Alman düşünür Carl Schmitt'tir. Almanya başta olmak üzere birçok ülkede 20. yüzyılın en önemli siyaset kuramcısı olarak nitelendirilen Schmitt, yalnızca siyaset kuramı değil, uluslararası hukuktan tarihe, anayasa hukukundan edebiyata uzanan geniş bir yelpazede eser vermiş bir düşünür olmak sıfatıyla, her geçen gün çok çeşitli alanlarda yazılmış monografilere konu olmaktadır¹. Yalnızca Andreas Koenen, Schmitt'le ilgili 1995 tarihli çalışmasında 83 sayfa ikincil kaynak listesi çıkarmıştır². Schmitt'in Türkiye'de pek tanınmadığı, tezin konusu Schmitt'in düşüncelerinin kamu hukuku perspektifinden değerlendirilmesi olduğu ve bu nedenle tez akışı sırasında düşünürün biyografisine yalnızca ikincil noktalarda değinileceği göz önüne alınarak, öncelikle kısaca yaşam öyküsü gözden geçirmek uygun olacaktır.

Carl Schmitt 11 Temmuz 1888'de, Westfalya eyaletinde yer alan ve çoğunluğu Protestan olan Plettenberg kasabasında koyu Katolik bir ailenin çocuğu olarak dünyaya geldi. Gymnasium'da eğitim gördükten sonra 1907 yılında Berlin Üniversitesi hukuk fakültesine kaydoldu, bir yıl kadar burada öğrenim gördükten sonra, bir sömestr Münih'te okudu ve ardından Strasburg Üniversitesi Hukuk Fakültesi'ne geçti ve 1910 yılında buradan mezun oldu ve aynı üniversiteden (*summa cum laude* derecesi ile) hukuk doktoru unvanını aldı. 1916'da savaş gönüllüsü olarak Münih'te cephe gerisinde bir hassa alayında çalıştı ve aynı yıl Pawla Dorotic ile evlendi, ancak anlaşamayınca 1924'ye ayrıldı. 1926 yılında Duschka Todorovic ile ikinci evliliğini yapınca Kilise tarafından, Bayan Todorovic'in vefat ettiği 1950 yılına kadar aforoz edildi. I. Dünya Savaşı sona erdikten sonra Münih Yüksek Ekonomi ve Ticaret Okulu'nda (*Handelshochschule*) doçent olarak çalışmaya başladı. 1921

¹ Rumpf'un da belirttiği gibi, Schmitt, Kelsen'in eserlerinden farklı olarak tek bir metodolojik aksiyom üzerine inşa edilmiş ve zaman içinde kendi içindeki boşlukları doldurarak incelik kazanan kapalı bir hukuk sistemi oluşturmayı, tutarlılık kaygısı taşımaksızın birçok farklı alanda birden eser veren ve aforizmatik yazım tarzını seven bir düşünürdür; bu ise sistemleştirmeyi seven yorumcuların işini zorlaştırmaktadır. Bkz. Helmut Rumpf, "Neues westliches Echo auf Schmitt", *Der Staat, Zeitschrift für Staatslehre, Öffentliches Recht und Verfassungsgeschichte*, Bd. 22, 1983, p. 384.

² Andreas Koenen, *Der Fall Carl Schmitt: Sein Aufstieg zum "Kronjuristen des Dritten Reiches"*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1995.

yılında Greifswald Üniversitesi'ne, 1922 yılında kamu hukuku profesörü Rudolf Smend'in halefi olarak 1928 yılına kadar çalışacağı Bonn Üniversitesi'ne geçti. 1928'de Berlin Yüksek Ekonomi ve Ticaret Okulu'na kamu hukuku profesörü olarak atandı ki, bu akademik çizgi, Schmitt'in çeperden merkeze doğru yaklaştığını gösterir. Almanya'nın içinde bulunduğu kriz, 1929'daki Büyük Bunalım ile hız kazanmaya başladıktan sonra Schmitt, salt gözlemci konumunu yavaş yavaş terk ederek eylemci bir kimliğe bürünmeğe başlar ve Papen'in Schleicher'le birlikte kurduğu kabinenin hukuk danışmanı olur. Kamu güvelliğinin tehlikeye düştüğü gerekçesiyle Hindenburg'un, Weimar Anayasası'nın 48. maddesine dayanarak, Prusya eyaleti başkanı Braun ve işçileri bakanı Severing'i görevden alıp Papen'i *Kommissar* olarak atadığı Prusya darbesinin dava konusu olması üzerine hükümeti savunan, yine Schmitt olacaktır. Martin Heidegger gibi o da Nasyonal Sosyalist Alman İşçi Partisi'ne (NSDAP) üye olur; tarih 1 Mayıs 1933'ü göstermektedir. 1933-1945 yılları arasında Berlin Üniversitesi'nde kamu hukuku profesörü olarak görev yapar, "*Kronjurist*" (baş hukuk danışmanı)³ olarak danışmanlık hizmeti verir, bazı dergilerde yayın yönetmeni ve yayın kurulu üyesi olarak çalışır. Aralık 1936'da SS yanlısı parti gazetesi "*Das Schwarze Korps*", Schmitt'in anti-semitizminin bir aldatmaca olduğunu iddia ederek, nasyonal sosyalizmin ırkçı kuramlarını eleştirdiği bazı ifadelerini ortaya çıkarır. Bunun üzerine Schmitt, Berlin'deki Friedrich-Wilhelms Üniversitesi'ndeki kürsüsü haricindeki tüm görevlerini yitirir. II. Dünya Savaşı'nın sona ermesinden sonra Ruslar tarafından tutuklanarak birkaç saat sorgulanıp serbest bırakılır. Eylül 1945'te bu kez Amerikalılar tarafından tutuklanarak Nürnberg'te sorgulanır, ancak hakkında herhangi bir dava açılmaz⁴. 1945'te üniversitedeki görevine son verilen ve ancak 1952'de kendisine emekli maaşı bağlanan Schmitt, Nürnberg'teki sorgulamasından sonra doğduğu yer olan

³ Schmitt'in bu sıfatla anılmasının nedeni 1933'ten 1936'ya kadar Nasyonal Sosyalist Hukukçular Derneği başkanlığı görevini üstlenmiş olmasıdır.

⁴ Schmitt'i sorgulayan başsavcı Robert W. Kempner daha sonra şöyle yazacaktır: "Ne sebeple hakkında dava açacaktım ki? İnsanlığa karşı suç işlememiş, bir savaş esirini öldürmemiş, herhangi bir taarruz savaşı (*Angriffskrieg*) düzenlememiş". Akt. Paul Noack, **Carl Schmitt, Eine Biographie**, Frankfurt, Ullstein, 1993, p. 242.

Plettenberg'e döner ve hayatının sonuna kadar burada yaşar. Schmitt, 7 Nisan 1985'te hayata gözlerini yummuştur⁵.

1910 yılından 1978'e kadar aktif bir yazın hayatı sürmüş bir düşünür olan Schmitt'in eserleri siyaset felsefesinden anayasa hukukuna, hukuk felsefesinden uluslararası hukuka, tarih felsefesinden edebiyata kadar çok geniş bir yelpazeyi kapsamaktadır. Onun için Carl Schmitt üzerine yazılan monografilerin büyük bir kısmı, tüm bu alanları incelemektense yalnızca bir konu üzerinde yoğunlaşmaktadırlar. Bu durum inceleme bakımından kolaylık sağlasa da yazın hayatı neredeyse yetmiş yıla yayılan bir insanın düşüncesini yalnızca belli bir başlık altında toplayarak genelleştirme yanlısını doğurmaktadır. Takdir edilmelidir ki bu kadar uzun bir süre boyunca bir düşünürün tek bir doğrultuda düşünce üretmesi – temkinli bir ifadeyle- neredeyse imkansızdır. Hemen her düşünürün gençlik, olgunluk ve yaşlılık döneminde verdiği eserler arasında tematik farklılıklar olduğu kadar, görüş farklılıkları da vardır. Schmitt de bu konuda bir istisna sayılmaz. Schmitt düşüncesinin köşe taşları arasında da belli sürekliliklerden olduğu kadar, belli kopuşlar ve farklılaşmalardan da bahsetmek mümkündür. Ancak bu çalışma, Holmes'un, Lilla'nın veya Meier'in yaptıkları gibi, Schmitt'in bütün bir düşünce evreninin, güçlü devlet savunusu veya Nasyonal Sosyalist Alman İşçi Partisi ile işbirliği yaptığı 1933-1936 yılları arasında kaleme aldığı monografiler ve makalelerde ileri sürdüğü görüşleri ya öncelediği ya da bunların uzantısı niteliğinde olduğu tezinden uzak duracaktır⁶. Schmitt düşüncesindeki süreklilikler ve kopuşlar, tezin

⁵ Carl Schmitt'in biyografisi için şu kaynaklardan yararlanılmıştır: George Schwab, **The Challenge of the Exception, An Introduction to the Political Ideas of Carl Schmitt Between 1921 and 1936**, Berlin, Duncker & Humblot, 1970 (Bu esere bundan sonra kısaca "*The Challenge of the Exception*" olarak atıfta bulunulacaktır.); Joseph Bendersky, **Carl Schmitt, Theorist for the Reich**, Princeton, Princeton University Press, 1983; Paul Noack, **Carl Schmitt, Eine Biographie**, Frankfurt, Ullstein, 1993; Ingeborg Villinger, **Verortung des Politischen, Carl Schmitt in Plettenberg**, Hagen, Linnepe, 1990.

⁶ Stephen Holmes, **The Anatomy of Antiliberalism**, Cambridge, Harvard University Press, 1996, s. 37 vd; Heinrich Meier, **Die Lehre Carl Schmitts, Vier Kapitel zur Unterscheidung Politischer Theologie und Politischer Philosophie**, Stuttgart, Verlag J. B. Metzler, 1994, (bütün kitap); Mark Lilla, **The Reckless Mind**, pp. 47-77; Bünyamin Bezci, **Carl Schmitt'in Politik Felsefesi, Modern Devletin Müdafaası**, İstanbul, Paradigma, 2006, s. 175 vd. Carl Schmitt düşüncesinin salt güçlü devlet savunusuna indirgenemeyeceği, hatta belli bir tarihsel kesitten sonra tam tersinin iddia edilebileceği ile ilgili olarak bkz. Thomas Vesting, "Die Permanente Revolution, Carl Schmitt und das Ende der Epoche der Staatlichkeit", **Metamorphosen des Politischen, Grundfragen Politischer Einheitsbildung seit 20er Jahren**, Hrsg. Andreas Göbel, Dirk van Laak, Ingeborg Villinger, Berlin,

kapsamı ve ilgi alanı bakımından sınırlandırılarak farklı bir eksenle konumlandırılacaktır. Tezin genel izleği belli ölçüde düşünürün eserlerinin kronolojik sırasını takip edecektir ve doğaldır ki yaklaşık 70 yıl boyunca eser vermiş bir yazarın gerek görüşlerinde gerekse hayata bakışında bu kadar uzun bir sürede bazı farklılıkların ortaya çıkmaması neredeyse olanaksızdır. Yine de Schmitt bağlamında bu farklılıklar yazarın düşüncelerinin, ideolojik yelpazenin bir ucundan diğerine savrulması kadar geniş bir aralıkta salınması anlamına gelmemektedir. Hukuk felsefesinden anayasa hukukuna, siyaset felsefesinden uluslararası hukuka kadar çok geniş bir alanda eser vermiş olan bir düşünür açısından bu genel tutarlılık özellikle şaşırtıcıdır. Schmitt'in eserlerinin büyük bir kısmının savaş, kurucu iktidar, olağanüstü hal ve egemenlik gibi devlet ve siyaset kuramının sınır-kavramları (*Grenzbegriff*) ile ilgili olması eserlerindeki genel tutarlılığı daha da ilginç kılmaktadır. Schmitt açısından pozitivism gibi verili durumlar hakkında mekanik ve durağan akıl yürütmelerden çok, bir düşünce sistemine asıl dinamiğini kazandıran sıfır-noktaları daha ilginçtir. Bu nedenle tüm düşünce hayatı boyunca düşünür, sistemlerin evrim dinamiği üzerine düşünmeyi tercih etmiştir. Bu bağlamda yargısal kararın yapısı üzerine kaleme aldığı ilk eserleri ile Weimar Cumhuriyeti dönemi boyunca verdiği eserler arasında bir kopuştan, Weimar döneminde daha çok siyaset felsefesi ve anayasa hukuku bağlamında verdiği eserler ile özellikle 1940 sonrasında verdikleri arasında bir süreklilikten bahsetmek mümkündür. Tezin ilk bölümü düşünürün genel olarak karar kavramına yaklaşımını ortaya koymayı hedeflemektedir. Bu bağlamda hukuk felsefesinden siyaset kuramına uzanan bir süreçte karar kavramına yaklaşımının nasıl değiştiği ortaya konmaya çalışılacaktır. İkinci bölümde Schmitt'in Weimar Cumhuriyeti döneminde devletin bekasını amaçlamasının devlet ve siyaset kuramının bazı temel kavramlarına yaklaşımını nasıl belirlediği ele alınacaktır. Son bölümde ise düşünürün *jus publicum europeum* (Avrupa kamu hukuku) olarak adlandırdığı tarihsel kesitin, 20. yüzyılda uğradığı dönüşümle birlikte devlet kavramının tarihe intikal ettiği ve bu süreçte savaş ve düşman kavramlarının da tahrip olması ile uluslararası hukukun da kökten bir

Akademie Verlag, 1995, p. 191 vd.; Agostino Carrino, "Carl Schmitt and European Juridical Science", *The Challenge of Carl Schmitt*, Ed. by Chantal Mouffe, London, Routledge, 1999, p. 182.

dönüşüme uğramış olduğu iddiasının taşıdığı anlam ele alınacak ve sorunu ele alış şeklinin günümüzde dahi ne kadar güncel olduğu vurgulanmaya çalışılacaktır.

Birinci Bölüm

Carl Schmitt ve Karar Kavramı

I. Yargısal Karar ve Takdir Hakkı çerçevesinde Hukuksal Belirsizlik Sorunu

Schmitt'in erken dönem eserlerinde¹ ve Nazilerle işbirliği yaptığı dönemde kaleme aldığı bir eserinde² hukuk felsefesi hakkındaki ileri sürdüğü görüşler ile Weimar döneminden III. Reich'in bir kısmını da kapsayacak şekilde 1930'lu yılların ortalarına kadar devlet kuramı ve siyaset felsefesi hakkında geliştirdiği tezler arasında bir kırılmadan bahsetmek mümkündür. Bu kırılma, yargısal kararın oluşum süreci ve bu süreçte yargıcın takdir yetkisi uğraklarından geçerek "karar" kavramında düğümleniyor gibi gözükmektedir. Yargısal kararın oluşum sürecinde "yorum" kavramı altında toplanabilecek hukuksal usavurma yöntemlerine başvurulmakta ve uyumsuzluklar bu şekilde çözüme kavuşturulmaya çalışılmaktadır. Hakim hukuk öğretisi bir uyumsuzluğun çözüme kavuşturulması için gerek davanın konusunu oluşturan olguların, gerekse bu olgulara uygulanacak hukuk kurallarının yorumlanmaya muhtaç olduğunu ve bütün bu işlemlerin hukuk düzeninin istikrarını sağlayacak şekilde standardize edilmesinin önemini vurgulamaktadır³. Serozan'ın eseri hariç olmak üzere, adı geçen diğer eserlerde belirli yöntemler farklı

¹ Carl Schmitt, **Gesetz und Urteil, Eine Untersuchung zum Problem der Rechtspraxis**, Münih C.H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung, 1969 ve **Der Wert des Staates und die Bedeutung des Einzelnen**, Tübingen, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1914.

² Carl Schmitt, **Über die Drei Arten des Rechtswissenschaftlichen Denkens**, Berlin, Duncker & Humblot, 1993.

³ Kemal Oğuzman, Nami Barlas, **Medeni Hukuka Giriş**, İstanbul Arıkan, 2008; Selahattin Sulhi Tekinay, **Medeni Hukuka Giriş Dersleri**, İstanbul, Sulhi Garan Matbaası, s. 57-62; Ergun Özsunay, **Medeni Hukuka Giriş**, İstanbul, Fakülteler Matbaası, 1976, s. 185-190; Bilge Öztan, **Medeni Hukuka Giriş**, Ankara, Turhan Kitabevi, 1998, s. 106-112; Seyfullah Edis, **Medeni Hukuka Giriş ve Başlangıç Hükümleri**, Ankara, 1997, s. 57-59. Farklı bir yaklaşım için ise bkz. Rona Serozan, **Medeni Hukuk, Genel Bölüm**, İstanbul, Vedat Kitapçılık, 2004, s. 102-108.

sınıflandırmalarla tekrar edilmektedir⁴. Bu nedenle bu yorum yöntemleri, yalnızca Schmitt'in bunlara ilişkin eleştirileri çerçevesinde ele alınacaktır.

A. Yorum Kavramının Tanımı ve Karar

Medeni hukukla ilgili kitaplarda yorum kısmı kısa bir özet şeklinde ele alınmakta ve yalnızca hukuka özgü bir yorum tanımının olduğu varsayımından hareket edilmektedir. Gerçekten de bu eserlerde, hukukta kullanılan çeşitli yorum yöntemleri, çeşitli sınıflamalar altında incelenmekle birlikte yorum yöntemleri salt teorik bir temelde işlev göstermektedirler. Yargısal karar alma sürecinde anlamın ve kararın oluşumunda teoriyi aşan pratik etkilerin taşıdığı önemi vurgulayan Schmitt'i anlayabilmek için işe bazı tanımlarla başlamak uygun olacaktır. Buradaki temel güçlük, tanımlar sırasında karşılaşılan yeni kavramların da tanımlanmaya muhtaç oluşunda gizlidir. Yorum kavramı, Türk Dil Kurumu'nun Türkçe Sözlüğü'nde "bir yazının veya bir sözün, anlaşılması güç yönlerini açıklayarak aydınlığa kavuşturma" olarak tanımlanmaktadır⁵. Bedia Akarsu'nun Felsefe Terimleri Sözlüğü'nde aynı kavram "*bir metnin anlamı üzerine yapılan açıklama*" ile karşılanmaktadır⁶. Bir metnin yorumlanması için TDK'nın tanımında yer alan ve iki tanıma ortak olan bir kavramdan bahsetmek mümkündür: Her iki tanım da yorumun bir "açıklama" edimi olduğu noktasında buluşmaktadır. Ancak "açıklama" kavramının tanımı "açıklamak işi, izah" olarak geçtiğinden bu yol, "yorum"un tanımı bakımından çıkmaz sokak gibi gözükmemektedir. O halde Akarsu'nun tanımında yer alan diğer bir terimi kullanarak yol almaya çalışalım: Anlam. Anlam kavramının ilk karşılığı "bir kelimededen, bir sözden, bir davranış veya olgudan anlaşılan şey" olarak geçmektedir⁷. "Anlam" kavramının ikinci anlamı ise aynı sözlükte "bir önermenin, bir tasarının, bir düşüncenin veya eserin anlatmak istediği şey" olarak açıklanmaktadır. Her iki tanım da, "anlam" kavramını "anlamak" fiilinin yardımıyla açıkladığı için totolojik tanımlar gibi gözükmemektedir. Özetle "yorum" kavramının sözlüklerdeki tanımları, bir metni

⁴ Aynı yönde bkz. Ertuğrul Uzun, **Hukuk Göstergebilimi**, İstanbul, Legal yay. 2007, s. 174.

⁵ (Çevrimiçi) <http://www.tdk.gov.tr>, 14 Ekim 2007.

⁶ Bedia Akarsu, **Felsefe Terimleri Sözlüğü**, İstanbul, İnkılap, 1998, s. 200.

⁷ (Çevrimiçi) <http://www.tdk.gov.tr>, 14 Ekim 2007.

kendi terimleri içinde açıklamaya elverir niteliktedir. Oysa yorumun Schmitt bağlamında kazandığı anlam, yeni bir unsurun devreye sokulmasını gerektirir: Karar. Nitekim Uzun'un da işaret ettiği gibi, yorum "bir şeyin (sözün, metnin, olayın) anlamı hakkında karar verme" edimini içermektedir⁸. Benzer şekilde Oxford Advanced Learner's Dictionary'de yorum, "bir şeyin anlamının ne olduğuna *karar vermek*" olarak tanımlanmaktadır⁹. Yargısal bir kararın oluşum sürecinde gerek olguların gerekse normların anlamının saptanması sırasında her aşamada bir karara varılması gerekir ve nihai aşamada yargısal karar, endüksiyon (tümevarım), dedüksiyon (tümdengelim) ve analogi (kıyas, örneksime) yöntemleriyle bir olayın, bir hukuk normunun altında vasıflandırılması demek olan *Subsumption* (altlama) edimi ile ortaya çıkar¹⁰. Tüm bu yöntemlerin ortak noktası kararın, olgu ile norm arasında kurulacak bir bağlantı temelinde meşru gösterilebileceğini varsaymasıdır. Oysa Schmitt'e göre karar, yargıcın salt olgu ile norm arasında bağlantı kuran otomat konumunu aşmasını gerektiren bir edimdir¹¹. Belirli bir normun kuvveden fiile aktarılması, salt o normdan hareketle gerçekleştirilemez çünkü hiçbir norm kendisinin nasıl uygulanacağına dair bir yol göstermez¹². Bunun için normların kuvveden fiile aktarılmasını sağlayacak ek normların (*Rechtsverwirklichungsnorm*) devreye girmesi gerekir. Bu ise yargıcın bu olgular ve normlar hakkında vereceği bir kararla olur. Bu karar ancak yazılı hukuk normundan farklı bir düzlemde alınabilir¹³. Nitekim Schmitt'e göre karar "saf haliyle asla var olamayan hukuk idesini maddenin farklı bir haline (*Aggregatzustand*) dönüştürür ve buna ne hukuk idesinden, ne de uygulanması gereken herhangi bir genel pozitif hukuk normunun içeriğinden çıkartılabilen bir unsur ekler. Her somut hukuki karar, içerik açısından bir kayıtsızlık unsuru içerir

⁸ Ertuğrul Uzun, a.g.e., s. 174.

⁹ Oxford Advanced Learner's Dictionary. Oxford University Press, 1997.

¹⁰ "*Subsumption*" bir kavramı veya bir yapıyı başka biri altına yerleştirme edimine verilen addır. Latince kaynaklı bir sözcüktür. "Sub" alt, "sumere" ise almak (ortaç hali: *sumptum*) anlamına gelmektedir. Hukukta "*Subsumption*" bir vakanın bir normun altında sınıflandırılması anlamını içermektedir. Bkz. **Duden, Deutsches Universalwörterbuch**, "*Subsumption*" maddesi, Mannheim, Dudenverlag, 2001, p. 1545. "*Subsumption*" üç aşamadan oluşur: 1) Soyut bir biçimde ifade edilmiş olan vaka tipi, 2) Somut yaşamda gerçekleşmiş olan olay, 3) Sonuç.

¹¹ Schmitt, **Gesetz und Urteil**, p. 9.

¹² Carl Schmitt, **Siyasi İlahiyat**, Çev. Emre Zeybekoğlu, Ankara, Dost yay., 2005, s. 36. (Bu eserin orijinal versiyonu için bkz. **Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität**, Münih, Duncker & Humblot, 1922. Bu çalışmada bu eserin yalnızca Türkçe çevirisine atıfta bulunulacaktır.)

¹³ Schmitt, a.g.e., s. 35.

çünkü hukuki sonuç en ince ayrıntısına kadar kendi öncüllerinden türetilemez.”¹⁴ Mark Kelman’ın da belirttiği gibi tüm yasalar, karar alıcıların farklı yönlerde karar yönde karar almalarını mümkün kılan yapısal öncüller taşırlar ve bu öncüller kararın salt normdan türeyemeyeceğini gösterir¹⁵. Hukuku bağlayıcı ve kesin bir norm seti olarak değerlendiren liberal tahayyülden farklı olarak bu yaklaşım, yasaların zaptolunamaz bir keyfilik unsuru taşıdığını iddia eder. Yasalar, iktidar mevkiinde olan yargıcın edimi (kararı) ile semantik içerikten yoksun halini terk ederek anlam kazanan “boş kaplar” gibidir¹⁶. Benzer bir yaklaşımı benimseyen Schmitt’e göre, bir hukuk normunun uygulanabilmesi, kendisinden bağımsız olarak verilecek bir karara dayanmak zorundadır¹⁷. Normun kendisi ile *Rechtsverwirklichungsnorm* arasında bir boşluğun olduğuna işaret eden bu iddia, yargısal kararların üretimini bir belirsizlikle malul kılmaktadır. Oysa yine Schmitt’e göre “yargısal bir karar ancak öngörülebilir ve hesaplanabilir olduğu sürece doğrudur.”¹⁸ Schmitt’in yargısal karara ilişkin çözümlemesine, geleneksel yorum yöntemlerine yönelik eleştirisi kanalıyla varmak, hukuksal belirsizlik sorununa getirdiği çözümü sergilemek açısından uygun olacaktır.

B. Schmitt’in Yorum Yöntemlerine Yönelik Eleştirileri

Schmitt’e göre Montesquieu’nin izinden giden ve tüm bu yorum yöntemlerini kullanan liberal hukuk geleneği, olası her vaka için öngörülebilir ve

¹⁴ a.g.e.

¹⁵ Mark Kelman, **A Guide Critical Legal Studies**, Cambridge, Harvard University Press, 1987, pp. 59-61, 258’den akt. William E. Scheurman, “Decisionism and Legal Indeterminacy: The Case of Carl Schmitt”, “Critical Theory and Modernity” Kongresi’nde sunulan tebliğ, **CSST Working Papers**, Michigan, Ann Arbor, 1996, p. 127.

¹⁶ a.g.e., pp. 127-128.

¹⁷ Hukuki sonucun (ve dolayısıyla anlam ve yorumun), teorik düzlemde öncüllerini oluşturan olgular ve normlardan farklı olarak pratik bir etkinin devreye girmesi ile ortaya çıkacağını iddia eden Schmitt ile “pratik etkiler olmasızın anlamın oluşamayacağını” iddia eden Charles Sanders Peirce’in görüşleri bu bağlamda birbirine paraleldir. Bkz. Uzun, a.g.e., s. 138. Schmitt, kararın bu bağımsız niteliği nedeniyle pozitivistlerin çelişkili bir tutum izlediklerini iddia eder. Buna göre pozitivistler yargıçların, bir yandan devlet iktidarını elinde bulunduran yasama organının yasa şeklinde tezahür eden kararına tabi olduklarını, öte yandan yasakoyucunun da, yargıçların yasayı hayata geçirirken yaptıkları yorumlar çerçevesinde aldıkları kararlarla bağlı olduklarını iddia eder. Düşünüre göre bu koşullar altında normativizm, karar kavramı üzerine kurduğu kendi temellerini unutmuştur. Bu durumda Schmitt’e göre kararın bağımsız unsurunu dikkate alan bir yaklaşım (desizyonizm) benimsemek daha tutarlı olacaktır. Bkz. Carl Schmitt, **Über die Drei Arten des Rechtswissenschaftlichen Denkens**, p. 29.

¹⁸ Schmitt, **Gesetz und Urteil**, p. 111.

kesin bir karara varılabileceğini savunur¹⁹. Liberaller her davanın kolay dava niteliği taşıdığına, her *Subsumption* ediminin doğru yanıtı ulaştıracağına inanırlar. Bu iddiayı eleştiren Scheuerman, liberal geleneğin yargısal bir kararı üreten hukuki edime yaklaşımının Schmitt'in iddia ettiği kadar köşeli olmadığını, daha ılımlı bir çizgi izlediği görüşündedir²⁰. Ona göre Jean Jacques Rousseau demokrasi kuramı açısından günümüzde neyi ifade ediyorsa, Montesquieu de liberal içtihatçılık açısından onu ifade eder²¹. Liberal geleneğin beslendiği kaynaklar aslında çok daha zengindir. Örneğin Saf Hukuk Kuramı'nın (*Reine Rechtslehre*) yazarı Kelsen, Scheuerman'a göre yargısal karar teorisi bağlamında sınırlı belirsizlik tezini ileri sürerken Schmitt'e göre daha incelikli bir yaklaşım sergiler. Kelsen'e göre hiçbir hukuk normu, kendisini pratiğe aktaran edimi her yönden kuşatamaz. "Hukuk normunun bu edimle içinin doldurulacağı bir çerçeve niteliğine sahip olabilmesi için takdir yetkisine az veya çok yer açılmalıdır."²² Kelsen'e göre belirli bir normun uygulanmasına yönelik edim, onu somutlaştıran ve bireyselleştiren bir edimdir. Somutlaştırmak ve bireyselleştirmek içinse yargıcın yorumunun ve takdir yetkisinin araya girmesi kaçınılmazdır. "Bir normu uygulamak demek, onu salt yeniden üretmek değil, içermediği bir şeyi onu eklemek demektir."²³ Kelsen genel normun belirsiz bir nitelik taşıdığını iddia eder²⁴.

¹⁹ a.g.e., pp. 7-8.

²⁰ William E. Scheuerman, **Carl Schmitt, The End of Law**, Lanham, Rowman & Littlefield Publishers, 1999, p. 19.

²¹ "Pozitif yasaların buyurduğu ya da yasakladığı dışında adil ya da gayri adil hiçbir şey olmadığını söylemek, daha çemberi çizmeden bütün yarıçapların birbirine eşit olmadığını söylemektir. Bu durumda hakkaniyet ilişkilerinin, bu ilişkileri yerleştiren pozitif yasadın önce geldiğini itiraf etmek gerekir" diyen Montesquieu ile birlikte demokrasi kuramı açısından hala önemini koruyan Rousseau'yu modası geçmiş düşünürler olarak sunmak da tartışmalı olsa gerektir. Montesquieu'den alıntı için bkz. Louis Althusser, **Montesquieu, Siyaset ve Tarih**, Çev. Alp Tümertekin, İthaki yay, İstanbul, 2005, s. 47-48. Varlıklar arasında hiyerarşik bir düzen olduğunu varsayan Montesquieu'ye göre, Tanrı da dahil olmak üzere tüm varlıklar bazı yasalara tabidirler. Cansız maddeleri yöneten yasalar ile insanları ve hayvanları yöneten yasalar birbirinden farklıdır. Varlık basamaklarında yükseldikçe yasalar istikrarsızlaşır. Montesquieu bu istikrarsızlığı insanın tutku boyutu ile ilişkilendirirken Spinoza'nın açtığı yoldan gider. Ancak bu yasaların, düzeni sağlamak amacıyla yasa koyucunun vazettiği Tanrısal kaynaklı yasalar olduğunu iddia etmekle çok daha eski bir geleneğe bağlı kalır. Bkz. Louis Althusser, a.g.e., s. 42-43.

²² Hans Kelsen, **Pure Theory of Law**, trans. Max Knight, Clark, The Lawbook Exchange, 2005, p. 349.

²³ Hans Kelsen, **La Giustizia Costituzionale**, Giuffrè, Milano, 1982, s. 147'den akt. Agostino Carrino, **Die Normenordnung, Staat und Recht in der Lehre Kelsens**, Wien, Springer, 1998, pp. 164-165. İleride de görüleceği gibi Kelsen'in bu iddiası Schmitt'in karar kavramına yüklediği anlamla paralellik gösterir.

²⁴ Bu iddia Kelsen'i yalnızca Serbest Hukuk Okulu ile değil, aynı zamanda radikalliği ile tanınan Amerikan Hukuk Realizmi akımının öncülerinden Frank ve Hale ile aynı kulvara taşır. Bkz. Agostino Carrino, a.g.e., p. 165, dn. 32.

Ancak yine Kelsen'e göre hukuk sistemi içinde boşluklara da yer yoktur. Devlet rastlantısal her unsuru öğütecek kapasiteye sahip ve her türlü olasılık karşısında yeni bir hukuk üretecek durumda olmalıdır. Yargısal karar bunun ardındaki motor niteliğindedir. Yargıcın ediminin pozitif hukuk açısından, doğal hukuk açısından ya da ahlaki açıdan keyfilik olarak adlandırılmasının, dayanak noktasını *Grundnorm* aracılığı ile yine kendisinde arayan devlet için bir önemi yoktur. Bu anlayışa göre pozitif hukuk, yargıca belirli bir rehberlik hizmeti sunmakla beraber yargıcın, toplumsal değişiklikleri formüller halinde kaydedecek ve bunlardan, yürürlükte olan hukuku değiştirme anlamına gelse de bazı hukuki içerikler türetecek ve devletin çıkarı açısından yararlı gördüğü sürece bunları kullanacak yeteneğe sahip olması gerekir²⁵. O halde Kelsen'e göre yargıç karar verirken yeni normatif içerikler üreten bir aracı konumundadır²⁶. Kelsen bu içeriklerin olaya göre değişen niteliğinin farklı kararların üretilmesine yol açabileceğini kabul etmektedir. Ancak her şeye rağmen bu farklı kararlar nicelik açısından sınırlıdır. Herhangi bir vaka mahkeme önünde çözüme bağlanmaya çalışılırken beliren olası yanıtlar dizisi görece sınırlı olacağı için hukuk güvenliğini sağlayan unsurlardan biri olan öngörülebilirlik unsuru bundan zarar görmüş sayılmaz.

İlerleyen satırlardan da anlaşılacağı gibi, birçok açıdan birbirine taban tabana zıt görüşleri savunmuş olan Schmitt ile Kelsen, yargısal kararın kuruluşu açısından Scheuerman'ın iddiasının aksine paralellik sergilerler. Bu paralelliği temellendirmek için Schmitt'in, belli başlı yorum yöntemlerine yönelik eleştirilerine değinmek yerinde olacaktır.

²⁵ Bu iddia, Kelsen'in hukukla devleti özdeşleştirmesinin doğurduğu sonuçlarından biridir. Bu özdeşlik Kelsen'i, hukuk devleti kavramını totolojik bir kavram olarak değerlendirmeye götürür: Her devlet, kendi hukuku ile özdeş olacağı için hukuk devleti olarak tanımlanamayacak bir devlet yoktur. Hukuk devletinin Kelsen'in kullandığı anlamda totolojik bir kavram olmaktan kurtarılabilmesi için bunun karşısına aşkın (*transzendental*) bir odağın konması gerekir. Bu ise pozitif hukukun karşısına değişmez ussal bir ahlaki ilke olarak kategorik bir "hukuki buyruğu" (*Rechtsimperativ*) koyan Kant'ın hukuk sisteminde geçerlidir. Kelsen'in yaşam olaylarından türetilmesini öngördüğü süpra-pozitif ahlaki içerikler ise bütün bir hukuk sisteminin rehber olarak kabul edeceği *sentetik a priori ilkeler* olmadıkları için Kantçı anlamda değişmez ilkeler değildir. Kelsen'in hukuk sistemi, Kant'ın tersine, ahlaki taleplerin hukuka öncel olduğu tezini reddeder. Bkz. Cemal Bali Akal, **Varolma Direnci ve Özerklik**, Ankara, Dost yay., 2004, s. 73, 256; Otfried Höffe, "Der Kategorische Rechtsimperativ, 'Einleitung in die Rechtslehre' ", **Immanuel Kant, Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre**, Hrsg. Otfried Höffe, Berlin, Akademie Verlag, 1999, pp. 45-46.

²⁶ Carrino, a.g.e., p. 165.

Schmitt, liberal hukuk felsefesi geleneğine saldırırken, bu bölümün başında belirtildiği gibi Montesquieu’yü ve kavram içtihatçılığı akımını (*Begriffsjurisprudenz*) kendisine hedef olarak seçer. Schmitt’in iddiasına göre Montesquieu hem yargı hem de idare organını “yasanın lafzını dile getiren bir ağza” (*la bouche qui prononce les paroles de la loi*) indirger²⁷. Bu durumda yargıç veya idarenin ajanı ile hukuk normu arasında mekanik ve otomatik olarak işleyen bir bağ kurulduğu varsayılmaktadır. Yargıç tekil olguları genel bir normun altında toplayan bir makineden (*Subsumptionsmaschine*) başka bir şey değildir²⁸. Kavram içtihatçılığının iddiaları da hukuk düzeninin birliğini sağlayacak şekilde devreyi kapar. Çünkü bu akımın savunucularına göre hukuk düzenini oluşturan kurallar arasında su sızdırmaz bir ağ vardır; ortaya çıkabilecek tüm sorunlar bu ağ yardımıyla bilimsel bir biçimde yanıtlanabilir ve hukuka dışarıdan empoze edilecek her türlü değer dışlanabilir. Yasanın metnine aşırı derecede bağlılığı öngördüğü için bu akım, hukuk dışı olgulara gözünü kapamakla eleştirilmiştir²⁹.

Schmitt’e göre yasalar mükemmel derecede açık ve şeffaf olsa idi kavram içtihatçıların bu mekanik görüşlerinde haklılık payı olabilirdi. Ama hem olgunun hem de hukuk normunun çok açık olduğu, dolayısıyla *Subsumption* işleminin kolaylıkla yapılabildiği vaka sayısı gerçekte son derece sınırlıdır. Bu da kavram içtihatçılığının çoğu durumda yargıca yardımcı olmaktan uzak olduğunu gösterir. Schmitt yargısal karar teorisine yaptığı katkının “cari hukuka ilişkin yorumsama yöntemlerinin” artık itibarını yitirdiği varsayımını başlangıç noktası olarak almak olduğunu iddia eder³⁰. Bu, liberal vadide gördüğü kavram içtihatçılığının yargısal kararın kuruluşu bağlamında anakronistik olduğunu iddia etmekle eşanlamlıdır. Bir kez bu saptamayı yaptıktan sonra Schmitt, en azından hedefinin ne olmadığını belirtmiş sayılmalıdır: O, yargısal bir kararın kuruluşuna ilişkin farklı bir liberal bakış açısı geliştirmek niyetinde değildir.

²⁷ Carl Schmitt, **Parlamentar Demokrasinin Krizi**, Çev. A. Emre Zeybekoğlu, Ankara, Dost yay., 2006, s. 67. (Bu eserin orijinal versiyonu için bkz. **Die Geistesgeschichtliche Lage des Heutigen Parlamentarismus**, Münih, Duncker & Humblot, 1923. Bu çalışmada bu eserin yalnızca Türkçe çevirisine atıfta bulunulacaktır.)

²⁸ William Rasch, “Judgement: The Emergence of Legal Norms”, *Cultural Critique*, Vol. 57, Spring 2004, p. 98.

²⁹ J. M. Kelly, **A Short History of Western Legal Theory**, Oxford, Clarendon Press, 1992, pp. 359-360’dan akt. Scheuerman, a. g. e., p. 264 dn. 12.

³⁰ Schmitt, **Gesetz und Urteil**, p. 15.

Gesetz und Urteil'ın devam eden bölümlerinde Schmitt, yargısal kararın kuruluş dinamiklerine ilişkin biçimsel yaklaşımların yetersiz yönlerini gidermek amacıyla geliştirilmiş birçok yöntemi eleştirmeye girişir. Yargıçlara, yasanın metnine sıkı sıkıya bağlı kalmak yerine, yasa koyucunun o yasayı hazırlarken güttüğü amacı göz önünde tutmayı salık veren *teleolojik yorum yöntemini* eleştirirken bu yöntemin odak noktası olan “amaç” veya “niyet”in tartışmalı kavramlar olduğunu iddia eder ve bu eleştiriye şu şekilde temellendirir: Yasalar hazırlanırken birçok devlet organı ve bu organlarda yer alan birçok kişi çeşitli işlevler üstlenirler. Yürütme organının hazırlayacağı yasa tasarısı önce komisyonlarda tartışılacak, meclis genel kurulunda görüşülüp yasalaşacak ve cumhurbaşkanının onayıyla yürürlüğe girecektir. İşte teleolojik yöntemin gözetilmesi gerektiğini savunduğu “amaç” unsuru, bu süreç içinde giderek bulanıklaşmaya mahkumdur³¹. Oysa teleolojik yöntemin odak noktasında duran “amaç” kavramı ile türdeş ve birleşik bir iradeye gönderme yapılmaktadır. Halbuki “birleşik irade” kavramı kurgusal bir kategoriye ifade eder³². Türdeş ve birleşik bir iradeye atıf yapmak, devlet etkinliğini kişiselleştirmek (*Personifikation*) demektir. Bu tür bir kişiselleştirme, yasa koyma işlevinin son tahlilde somut bir bireyin iradesine dayandığı mutlakiyet rejimlerinde bir anlam taşıyabilirdi. Oysa günümüz demokratik toplumlarında irade kavramının özdeşleştirilebileceği bir odak noktası saptamak artık mümkün değildir³³. Yüzlerce insanın katılımında bulunması ile ortaya çıktığı varsayılan belirsiz bir iradeye gönderme yapmak aldatıcı bir çabadan başka bir şey olamaz. Kaldı ki bu sorun görmezden gelinse bile “Justinianus ya da Büyük Frederik gibi belirli bir kişinin, belirli bir zaman dilimindeki iradesinin gerçek psikolojik içeriğini ifade etmek fiilen imkansızdır.”³⁴ Yasa yapım süreci içinde ortaya çıkan çeşitli tarihsel belgeler de sorunu gidermeye yeterli değildir. Bu belgelere dayanarak yasa koyucunun varsayımsal iradesine gönderme yapmak, aslında yasa kavramının özünü görmezden gelmekle eşanlamlıdır. Çünkü yasa “değişmez ve sabit bir içerik değil, sürekli

³¹ a.g.e., pp. 24-27.

³² Bizatihi “kavram”ın kurgusal bir kategori olduğu gerçeğini de belirtmeden geçmeyelim. Bkz. Cemal Bali Akal, **Sivil Toplumun Tanrısı**, İstanbul, Engin yay., 1995, s. 25.

³³ Scheuerman, a.g.e., p. 20.

³⁴ Schmitt, a.g.e., p. 27

yaşayan bir güçtür. Oysa kanun, yalnızca yasa olarak yayımlanan” metinden ibarettir³⁵.

Schmitt’in teleolojik yönetime ilişkin ileri sürdüğü diğer bir itiraz ise bu iradenin, yargısal bir karara doğru giden süreç içinde ortaya konuluş dinamiğine yöneliktir. Yargıçlar yasa koyucunun amacını saptamaya çalışırken yasama faaliyeti sırasında gerçekleşmiş olaylarla pek de ilgisi olmayan “ideal” ve “rasyonel” bir yasa koyucu kavramından hareket ederler. Oysa “ideal ve rasyonel yasa koyucu” kavramı da kurgusal bir kategoriden başka bir şey değildir. Yasa koyucunun ideal ve rasyonel bir saikle hareket ettiği varsayımı, olsa olsa bir postüladır; *a priori* bir varsayımdır. Ayrıca teleolojik yöntemin yargıcın yargısal bir süreç içinde karara varmak için kullanılmasını öngördüğü “yasa koyucunun amacı” kavramının konumu bakımından bir sorun vardır. Teleolojik yöntem yargıca, karara varmak üzere yasa koyucunun iradesini hareket noktası olarak seçmesini salık verir. Halbuki söz konusu yöntemin hareket noktası olduğunu varsaydığı kavram, ancak yargıcın yorumlaması sonucu ortaya çıkan bir kavramdır³⁶. Yani yasa koyucunun iradesi hukuksal yorumlama sürecinin başlangıç noktası değil, ancak bu süreç sonunda ortaya çıkan bir ürün niteliğindedir. Teleolojik yöntem, hareket noktası ile varış noktasını birbirine karıştırmaktadır.

Yargıcı kanunun metnine bağlılık zorunluluğundan kurtaran *Serbest Hukuk Okulu*’nun ileri sürdüğü görüşleri ile her davayı çetin dava olarak gören Schmitt’in görüşleri ilk bakışta paralellik gösteriyor gibi gözükmektedir³⁷. Somut olay adaletinin gerçekleştirilebilmesi için yargıca takdir yetkisini kullanabilmesi amacıyla geniş bir manevra alanı tanınmasından yana olan Schmitt ile takdir yetkisinin her durumda kullanılmasını kaçınılmaz gören *Serbest Hukuk Okulu* bu noktada buluşmaktadır. Ancak iki görüş arasında, ufak olmakla birlikte önemli bir farklılık vardır. *Serbest Hukuk Okulu* yargıca “adalete aykırı bulduğu kanun hükümlerini düzelterek uygulaması”ni³⁸ salık verirken aslında yargıcın kararına temel oluşturabilecek yasal

³⁵ a.g.e.

³⁶ a.g.e., p. 32.

³⁷ Petra Gehring, “Kraft durch Form, Rechtsbestimmtheitspostulat und Justizverweigerungsverbot”, **Gesetz und Urteil, Beiträge zu einer Theorie des Politischen**, Hrsg. Joseph Vogl, Weimar, Verlag und Datenbank für Geisteswissenschaften, 2003, p. 62.

³⁸ Selahattin Sulhi Tekinay, **Medeni Hukuka Giriş Dersleri**, s. 60.

bir zemin hazırlamaya çalışır. Bu, hukuk sistemine takdir yetkisi için yasal temel oluşturacak yeni ve esnek standartlar kazandırmaya çalışmak demektir. Serbest Hukuk Okulu'nun yaptığı şey aslında, örneğin “ticaretin gerekleri” gibi süpra-pozitif (*überpositiv*) yasal standartlar yardımıyla, bir yandan somut olay adaletini sağlayacak yeni manivelalar yaratırken, öte yandan hukuksal belirsizliğin önünü almaktır. Oysa Schmitt'e göre ancak hukuksal sezgilere (*Rechtsgefühl*) hitap edebilecek bu tür belirsiz standartlar, belirli bir olay için birbiri ile çelişen birçok yanıt üretilmesi olasılığına zemin hazırlayacağı için aslında “*Subsumption*” edimini de anlamsızlaştırmaktadır³⁹. Serbest Hukuk Okulu'nun tek yaptığı son tahlilde, bir kararın doğru olup olmadığının sınılanabilmesi için yeni yasaya uygunluk (*Gesetzässigkeit*) kriterleri getirmektedir⁴⁰. Bu akımın daha önceki yorum öğretilerinden tek farkı “yasaya uygunluk” kavramının kapsamına yalnızca yasaların lafzını değil, süpra-pozitif birtakım standartları da sokmaktan ibarettir⁴¹. Oysa bu gibi standartlar hem üretim hem de uygulama aşamasında yorumlanmaya muhtaçtırlar. Bu ise hukuksal belirsizliği besleyen yeni bir teknik geliştirmekten başka bir şey değildir. Sorun, bu tekniğin de *doğru yorum kriterlerine* odaklanmasından kaynaklanmaktadır; Schmitt'e göre ise aslolan *doğru karar kriteridir*⁴². *Serbest Hukuk Okulu*, yargıcın ediminin saf anlamda takdir yetkisi kullanmayı gerektiren bir moment içerdiğini iddia ederken doğru bir saptamada bulunmaktadır. Bu akım, yargıca birçok olayda yaratıcılığını kullanabilmesi için geniş bir manevra alanı yaratmayı öngörürken de önemli bir keşif yapmış olmaktadır. Ancak yine bu akımın savunucuları yasanın lafzi yorumunun taradığı alanı, süpra-pozitif standartlar yardımıyla oldukça genişletmekle beraber, yargıcı yine de “*Subsumption*” edimine mahkum etmeye devam etmektedir. Birçok hukukçu tarafından kabul edilemez nitelikte bulunsa da, Schmitt'e göre modern hukuk düşüncesinin en yaratıcı akımlarından biri olan *Serbest Hukuk Okulu* dahi, Montesquieu'nün biçimsellikten yana olan ruhunun ısrarcı takibinden kendini kurtaramamıştır⁴³.

³⁹ Schmitt, a.g.e., pp. 15-17.

⁴⁰ a.g.e., p. 11-12.

⁴¹ a.g.e., pp. 20-21.

⁴² a.g.e., p. 21.

⁴³ Scheuerman, a.g.e., p. 21.

Schmitt'in buraya kadar değinilen eleştirilerinden, hukuksal belirsizlik sorununu aşılmaz bir sorun olarak algıladığı düşünülebilir. Oysa böyle bir olasılık Schmitt'in en çok korktuğu şeylerden birinin patlak vermesi sonucunu doğurur: Hukuki bir kaosun patlak vermesini. Bu nedenle Schmitt, hukuksal belirsizliği temel bir sorun olarak ortaya koymakla beraber, bu belirsizliğin içinden kesinliğe ulaşacak bir yol bulmaya çalışır. Bu amaçla geleneksel yöntemler, yargısal karara giden yolda hep norm ile yargıç arasında bağlantı kurmaya çalışırlar. Oysa Schmitt'e göre normla yargıç arasında bağlantı kurma çabası, hukuksal belirsizliği üretmekten ve yeniden üretmekten başka bir işe yaramaz, çünkü son tahlilde hepsi yargıcı bir *Subsumption* aygıtına dönüştürmektedir. Münferit bir olayı belirli bir hukuksal standart altında sınıflamaya çalışmak, hukuksal belirsizliği besleyen bir süreçtir. Schmitt hukuksal determinizmi sağlayabilmek için geleneksel yöntemlerin kullandıkları bu temel mekanizmayı sorgulama yoluna gider. Schmitt'e göre hukuksal determinizm, norm ile yargıç arasında kurulacak bir bağlantı ile değil, yargıçların kendi aralarında kuracakları bir bağlantı ile sağlanabilir⁴⁴. Böylelikle Schmitt, hukuksal determinizmin teori ile pratik arasında kurulacak bir bağdan çok, pratiğin kendisiyle kuracağı bir bağ ile sağlanabileceğini savunur. "Yargısal pratik, kendi pratiği ile kendisini meşrulaştırabilir."⁴⁵ Çünkü yargıç, yasaları uygulamakla birlikte, hukukun kuvveden fiile aktarılması edimi (*Rechtsverwirklichung*) yasayı aşan ve temelde pratikle ilgili olan bir edimdir⁴⁶. Schmitt'in deyişi ile "yargısal bir karar, başka bir yargıcın da aynı durumda aynı kararı vereceği varsayılabiliriyorsa doğrudur."⁴⁷ Schmitt'in burada "diğer yargıçla" kastettiği, "ampirik bir uzmanlaşmış hukukçu tipidir."⁴⁸ Schmitt'e göre hukukun öngörülebilirliği, yasanın lafzı ile yargıç arasında kurulacak bir bağ aracılığıyla değil, yargıçların kendi aralarında kuracakları bağ aracılığıyla sağlanabilir: "Benim yerimde başka bir yargıç olsaydı aynı kararı verir miydi?"⁴⁹ Böylelikle yargıçların konumları da değişmektedir. Onlar yalnızca yasaya hizmet

⁴⁴ a.g.e., p. 22.

⁴⁵ Schmitt, a.g.e., p. 86.

⁴⁶ Friedrich Balke, "Gesetz und Urteil, Zur Aktualität einer Problemstellung bei Carl Schmitt", **Gesetz und Urteil, Beiträge zu einer Theorie des Politischen**, Hrsg. Joseph Vogl, Weimar, Verlag und Datenbank für Geisteswissenschaften, 2003, p. 36.

⁴⁷ Schmitt, a.g.e., p. 71.

⁴⁸ a.g.e.

⁴⁹ Gehring, a.g.e., pp. 61-62.

etmekle görevli yetkililer olarak yasaların *altında* değil, yasaların *yanında* konumlanırlar çünkü somut olayın gereklerine göre yasanın içeriğini değiştirerek ona yeni bir içerik kazandırabilirler⁵⁰. Schmitt, hukuk normlarına da ayrı bir rol biçmektedir. Ona göre normlar “yargıçların münferit vakaları içine boşaltacakları kaplar değildir... (genel olarak belirli bir şekilde karar verileceğine) dair bir beklenti yaratmaya yönelik araçlardır.”⁵¹ Schmitt bu şekilde yasaların durağan hallerini terk ederek dinamik bir nitelik kazanacaklarını iddia eder.

Schmitt’in öngördüğü yöntem, hukuksal kesinliği sağlamak amacına ne kadar hizmet edebilir? Schmitt’in yargıç ile “ampirik bir uzmanlaşmış hukukçu tipi” arasında kurduğu bağın söz konusu amaca erişmek açısından, geleneksel yöntemlerin öngördükleri gibi normla yargıç arasında kurulan bağa göre daha etkili olduğu oldukça şüphelidir⁵². Uzmanlaşmış hukukçular arasında da çok farklı dünya görüşlerine sahip birçok isim bulmak mümkündür. Schmitt, *Gesetz und Urteil*’ı kaleme aldığı 1912 yılı itibariyle, Alman yargı organı mensuplarının türdeş bir toplumsal, siyasi ve ekonomik arka plana sahip oldukları varsayımını hareket noktası olarak almıştır ki, bu varsayımın da ne kadar şüpheyle karşılanması gerektiği ortadadır⁵³. Ancak amaç, Schmitt’in gençlik dönemi eserlerinde hukuk felsefesi ile siyaset felsefesi arasındaki eklem noktasını bulmak olduğu için bu nokta üzerinde daha fazla durulmayacaktır.

Şimdiye kadar incelenen hususlar iki başlık halinde toplanabilir: 1) Schmitt, doğru yargısal karara ulaşmak için norm ile yargıç arasında bağ kurmaya çalışmanın yararsızlığına işaret etmektedir; 2) Bu amaçla yargıçla belirli bir hukukçu tipi arasında bağ kurulması gerektiğini savunmaktadır. Ancak bu iki nokta, ‘karar’ kavramının Schmitt bağlamında kazandığı özgül boyutu açıklamak açısından yeterli değildir. Bunun için hukukla güç arasındaki ilişkiye değinmek gerekmektedir. Bu bağlamda genç Schmitt, ilerleyen yıllarda birbirine taban tabana zıt görüşler savunacağı Kelsen’le aynı kulvarda yer almaktadır. 1914 yılında yayımlanan bir

⁵⁰ Schmitt, a.g.e., p. 87. Yasama organı ile hukukun kuvveden fiile çıkması (*Verwirklichung*) arasında hukuk dogmatikinde kurulan süreklilik bu noktada kırılmaya uğrar ve yargıç merkezli yaklaşım ön plana çıkar: Yargıç olmaksızın yazılı metin hukuka dönüşemez. Bkz. Gehring, a.g.e., p. 61.

⁵¹ a.g.e., p. 88.

⁵² Scheuerman, a.g.e. p. 23.

⁵³ a.g.e., pp. 23-24.

eserinde Schmitt, normatif alanı olgusal alandan ayırt ederek, hukuku güç odaklarının oyun alanı olarak algılayan realistlere karşı cephe alır⁵⁴. Normatif alanın salt olgusal alan tarafından belirlendiğini savunan realistleri indirgemecilikle suçlar ve bu iki alanın iç içe geçmesinin normatif alanın kirlenmesine yol açacağını savunur, çünkü normatif alan olması gerekeni belirlerken, olgusal alan birbiri ile mücadele halinde olan güç odaklarının verili durumunu temel alır⁵⁵. Hukuk ve güç birbirinden farklı alanlarda hüküm sürerler ve “hukuk güçten türetilemez çünkü hukuk ile güç arasında aşılamayacak bir boşluk vardır”⁵⁶. Hukuk *ratio* (akıl) ile ilişkili bir kategoridir, güç ise *voluntas* (irade) ile... Genç Schmitt’e göre, bu nedenle iradenin norma dönüşmesi imkansızdır⁵⁷. Schmitt’in bu iddiaları onu, hukuku her türlü olgusal faktörden bağımsızlaştırmaya çalışarak ona özerk bir bilim niteliği kazandırmaya çalışan Kelsen’e yakınlıştırır. Tıpkı Kelsen gibi genç Schmitt de olması gerekenle (*Sollen*) olan (*Sein*) arasında bir tezat olduğunu savunur ve hukuku, yürürlükte olan hukukla özdeşleştirmenin “hukuk ile gerçeklik arasındaki zıtlığı reddetmek ve olgusal anlamda verili olanı hukukun alamet-i farikasına” dönüştürmek anlamına geleceğini iddia eder⁵⁸.

Böylelikle genç Schmitt’in temel kaygısı belirmiş olmaktadır: O, hukuk ile gücün birbirine karışmasını önlemeye çalışır ancak Kelsen’in aksine, bu ikisinin birbirine temasının kaçınılmaz olduğunu kabul eder⁵⁹. Schmitt’in hukukla olgusal gerçeklik arasında yaptığı ayırım, onu hukuk ile hukukun kuvveden fiile çıkarılması ya da gerçekleştirilmesi (*Rechtsverwirklichung*) arasında bir ayırım yapmaya yöneltir. Bu iki kategori birbiri ile çakışmaz çünkü bir yanda genel norm ile ampirik gerçeklik arasında yapılan ayırım durur, öte yanda ise hukukun kuvveden fiile aktarılması, ya da gerçekliğin kurallara göre düzenlenmesi zorunluluğu⁶⁰. Oysa kuvveden fiile aktarılma işlemi salt hukukun kendisinden türetilemez. Aktarma işlemi ancak bir iradenin devreye girmesiyle gerçekleştirilebilir. Devletin görevi de burada açığa çıkmaktadır:

⁵⁴ Schmitt, **Der Wert des Staates und die Bedeutung des Einzelnen**, p. 22.

⁵⁵ Michele Nicoletti, “Die Ursprünge von Carl Schmitts „Politischer Theologie“”, **Complexio Oppositorum**, Hrsg. Helmut Quaritsch, Berlin, Duncker & Humblot, 1988, p. 115.

⁵⁶ Schmitt, a.g.e., p. 29.

⁵⁷ a.g.e., p. 30.

⁵⁸ Nicoletti, a.g.e., p. 116.

⁵⁹ Scheuerman, a.g.e., pp. 25-26.

⁶⁰ Nicoletti, a.g.e., p. 116.

Devlet, hukuk ile olgusal alan (gerçeklik) arasında aracılık yapmakla yükümlüdür⁶¹. Devletin meşruiyet temeli, hukuku gerçekleştirme ediminde bulunur. Ancak “devlet hukukun yaratıcısı değil, hukuk devletin yaratıcısıdır: Hukuk devlete öngelir.”⁶² Burada hukuktan anlaşılması gereken pozitif hukuk değil, normatif (olması gereken) hukuktur⁶³. Olması gereken hukukun temel hedefi hukuksal determinizmi gerçekleştirmektir. Schmitt, hukuksal kesinliğe büyük önem atfeder ve kesinlikten anladığı, bir kararın öngörülebilir ve hesaplanabilir olmasıdır. Schmitt’in deyişle “yargısal bir karar öngörülebilir ve hesaplanabilir olduğu zaman doğrudur.”⁶⁴ Bunun gerçekleşmesi ise normatif olanın olgusal olana dönüşmesi ile mümkündür. Dönüştürücü ajan olarak yargıç, adaleti sağlamak amacıyla yalnızca yasanın lafzını dile getiren bir otomat olmaktan çıkarak irade unsurunu devreye sokan özne konumuna yükselmelidir. Yargıcın iradesine bağlı olarak ortaya çıkmış olan yargısal kararın bir “devlet edimi” olarak meşrulaştırılması hukuksal kesinliği sağlaması halinde mümkündür. Liberal akımların hukuk düzenini yalnızca teorik düzlemde su sızdırmaz, boşluksuz bir düzen olarak varsayarak ulaşmayı amaçladıkları hukuksal kesinliğe Schmitt, pratiğe referansla, irade unsuruna da yer vererek ulaşmayı hedefler⁶⁵. Balke’ye göre Schmitt böylelikle “kötücül” olarak nitelendirdiği ve uzak durmaya çalıştığı irade kavramına yakalanmış olmaktadır⁶⁶. Ancak Schmitt’in 1912’deki eserinde odak noktası olan yargısal karar ile 1922’deki eserindeki odak noktalarından biri olan egemen karar arasında nitelik açısından hiçbir fark görmeyen ve bu ikisi arasında bir süreklilik olduğunu iddia eden Scheuerman yanılmaktadır⁶⁷. Scheuerman’ın yanılışı, yargısal ve özellikle idari takdir hakkını, siyasi iktidarın iptidai hali (*Urzustand*) olarak değerlendirmesi ve yargısal kararı da buna dahil etmesinden kaynaklanmaktadır⁶⁸. Schmitt’in takdir hakkını geniş yorumladığı konusunda ise Scheuerman haklıdır.

⁶¹ Kay Waechter, **Studien zum Gedanken der Einheit des Staates, Über die Rechtsphilosophische Auflösung der Einheit des Subjektes**, Berlin, Duncker & Humblot, 1994, p. 56.

⁶² Schmitt, a.g.e., p. 46.

⁶³ Nicoletti, a.g.e. p. 116.

⁶⁴ Schmitt, a.g.e., p. 30

⁶⁵ Michael Stolleis, “Carl Schmitt”, **Staat und Recht, Die Deutsche Staatslehre im 19. und 20. Jahrhundert**, Hrsg. Martin J. Sattler, Münih, List Verlag, 1972, p. 128.

⁶⁶ Friedrich Balke, **Der Staat nach seinem Ende**, Münih, Wilhelm Fink Verlag, 1996, p. 385.

⁶⁷ Scheuerman, a.g.e., pp. 26-27.

⁶⁸ a.g.e., p. 29.

C. Takdir Hakkı

Schmitt'e göre liberalizm, hukukun yorumlanması ve uygulanmasında hukuki ve idari takdirin her türlü görünüm biçimini sınırlandırmaya çalışır. Liberal öğretideki itirazlar düşünür'e göre, birbirinden farklı olmakla birlikte, birbiri ile ilişkili birkaç öbek oluşturur: Sınırsız takdir yalnızca liberal demokratik rejimlerin temel hak ve özgürlüklere saygı ve bu hak ve özgürlükleri teminat altına alma yükümlülüğü gibi yaşamsal önem taşıyan ilkelerine zarar vermekle kalmaz aynı zamanda hukuk düzeninin istikrarını bozacağı için modern hukuk sisteminin işleyişine de zarar verir. Hukuk düzeninin istikrarının zedelenmesi hukuka güven duygusunun altını oyar. Geniş takdir yetkisi aynı zamanda hukukun olaylara uygulanmasında kesinlik, ölçülebilirlik ve kestirilebilirliği zayıflatır.

Schmitt'e göre karmaşık bir düşünce sistemi olan liberalizm belirli öncüllerden hareket eder ve takdir hakkına genel olarak şüpheyle yaklaşır. Liberalizm bazı ikiliklerin varlığını *a priori* kabul eder ve her seferinde bu ikiliklerde yer alan unsurlardan yalnızca birini kucaklarken diğerine mümkün merteye mesafeli yaklaşır veya açıkça aforoz eder. Bu ikiliklere örnek olarak şu noktalara değinir:

- Genel ve süreklilik arzeden yasalar ile bağlama özgü nitelik taşıyan *ad hoc* idari tedbirler⁶⁹.
- Nesnel ve rasyonel kabul edilen genel kurallara karşı öznel ve irrasyonel kabul edilen siyasi irade veya *ratio*'ya karşı *voluntas*⁷⁰.
- Tarafsız olarak kabul edilen hukuk bilimi ile özdeşleştirilen hukuki gerçekler ile bir hiyerarşi içinde yer alan idari ajanın toplumsal otoritesini dışa vuran ideolojik iktidar⁷¹.

Schmitt'e göre bu ayrımları veri kabul eden liberalizm "saf" ve "tarafsız" kabul ettiği hukuki analiz ve uygulamayı, dışarıdan yönelen her türlü siyasi, ahlaki vb. bağlılıklardan uzak tuttuğunu iddia eder⁷². Toplumsal şartlar, çıkarlar ve her türlü öznel unsur gibi hukuk-dışı kabul edilen her şey liberalizm tarafından, normu ve yalnızca norma uygunluk bağlamında düşünülen yargısal ya da idari kararı

⁶⁹ Carl Schmitt, *Über die Drei Arten des Rechtswissenschaftlichen Denkens*, pp. 19-20.

⁷⁰ a.g.e., p. 21.

⁷¹ a.g.e., p. 20.

⁷² a.g.e., p. 26.

lekeleyebileceği kaygısıyla reddedilmiştir⁷³. Liberalizm, sözde hukuk-dışı her türlü mülahazayı ideolojik, ekonomik, sosyolojik, ahlaki veya siyasi olduğu gerekçesiyle reddeder. Böylelikle hukuksal analiz, ekonomi, sosyoloji gibi hukuk-dışı disiplinlerin hukuk sistemleri içinde gerçekleşen olayları ve süreçleri açıklamak için kullandıkları bağlamsal faktörlerden tamamen yalıtılmış soyut bir öğretiyeye dönüşür⁷⁴.

Liberalizm biraz önce değinilen sözde ikilikler arasında keskin ayrımlar yapmakla kalmaz, aynı zamanda anayasal meşruiyeti de her seferinde bunlardan biri üzerinde konumlandırır⁷⁵. Örneğin genel nitelikli yasalar, eşit muamele ilkesinin görünüm biçimlerinden birini somutlaştırdıkları için, yürürlükte olan hukukun özü olarak tanımlanırken bu ikiliğin diğer tarafı, yani spesifik bağlamlara, kurumlara yönelik idari tedbirler görmezden gelinir⁷⁶. Olguların zorunlu kıldığı hukuki önlemlere ilişkin alternatif yorumlar arasında seçim yaparken gündeme gelen takdir ve kişisel unsur olgusu öznellik/nesnellik ikiliği içinde yasak kabul edilen ilki içinde değerlendirilir. Böylelikle takdir olgusu zorunlu olarak “keyfilikle”, bireysel özgürlükleri tehdit eden devlet iktidarı ve bu iktidarın kötüye kullanılması ile özdeşleştirilir. Çünkü bu söyleme göre, takdir yetkisi işe karıştığı vakit, tamamen nesnel bir biçimde yürütülebileceği varsayılan bir sürece öznel faktörlerin sızması kaçınılmaz hale gelir⁷⁷.

Liberallere göre, münferit durumlarda hukuku yorumlar ve uygularken kullanılan takdir yetkisi yine ikiliğin yanlış tarafına denk düşer: Soyut genel yasalar karşı, duruma özgü idari tedbirler ve *ratio*'ya karşı *voluntas*⁷⁸... Liberalizmin bu ya/ya da (*entweder/oder*) ayrımlarına bağlılığı, takdir yetkisinin pratikte nasıl işlediğine ilişkin ampirik bir gözlem yapmayı amaçlayan çalışmaları bilimsel söylemin dışında bırakır. Liberaller bu tür bir gözlem yapmak yerine, soyut ve izole normlardan oluşan kapalı ve kendi içinde tutarlı bir sistem olarak tanımladıkları hukuka ilişkin soyut analizler yapmayı tercih ederler. Schmitt'e göre bu ayrımlar “varsayımsal bir ahenk” durumunu mümkün kılar. Liberaller bu ayrımlar aracılığıyla

⁷³ Joseph W. Bendersky, “Introduction”, in: Carl Schmitt, **On the Three Types of Juristic Thought**, trans. J.W. Bendersky, London, Praeger, 2004, p. 22.

⁷⁴ Schmitt, a.g.e., p. 23.

⁷⁵ a.g.e., p. 30.

⁷⁶ a.g.e., p. 32.

⁷⁷ a.g.e., pp. 33.

⁷⁸ a.g.e., p. 21.

liberal bir ‘hukukun üstünlüğü’ (*rule of law*) modelini savunurken, öte yandan yargısal ve idari takdirin doğası hakkında olumsuz yorumlar üretirler. Ancak Schmitt’e bakılırsa, takdir yetkisine ilişkin olumsuz değerlendirmeler, adalet kavramını hukuk metnine sıkı sıkıya bağlılığa indirger, bu ise tözel ve dağıtıcı adalete değil, biçimsel bir adalet modeline götürür⁷⁹. Bu durum, adalet kavramının üzerinde yükseldiği meşruiyet zemininin aşınması anlamına gelir. Oysa resmi makamların takdir yetkilerini kullanmalarının ardında yatan meşruiyet kısmen, liberalizmin olumsuz anlam yükleyerek aforoz ettiği yönlerin tasdikine dayanır. Daha geniş bir perspektiften bakılacak olursa takdir yetkisine dayanarak verilmiş hükmün meşruiyeti, toplumsal adalet gibi öze ilişkin kamusal politika hedeflerine ulaşmak konusunda oynadıkları pragmatik ve esnek role dayanır. Schmitt’e göre bu daha geniş ölçekli hedeflere ancak, bağlama göre yanıt geliştiren ve tarafların ihtiyaçlarını gözeten idari düzenleme pratiği ile ulaşılabilir⁸⁰. Peki liberalizmi hukuksal metinlere bağlılığı yücelterek takdir yetkisine mesafeli yaklaşmaya iten nedir? Bu soruya verilecek yanıt, liberalizmin hukuksal belirsizlik sorununu aşma çabası eksenine denk düşmektedir.

D. Hukuksal Belirsizlik Sorunu

Liberalizme göre hukukun üstünlüğü ve bağımsız yargı ilkelerine dayanan modern liberal rejimlerde hukuk normları kesin bir biçimde tanımlanabilir ve sabit bir anlama sahip olmalıdır. Bu özellik aynı zamanda hukukun üstünlüğünü de (*rule of law*) pekiştirici bir işlev görecektir⁸¹. Bunun sağlanabilmesi için liberalizmin sunduğu çözüm, takdir yetkisinin mümkün olduğu kadar sınırlandırılmasıdır. Bunun da, idarenin ajanları ve yargıçların önceden tanımlanmış, kesin ve açık standartlar çerçevesinde karar vermeleri ile sağlanabileceği varsayılır. Scheuerman’ın da belirttiği gibi “liberal bir rejimde oyunun kuralları, yazılı bir anayasa formunda ifade edilmeli, yasama faaliyeti açık, genel ve istikrarlı kurallar koymalı ve mahkemeler hükümetin yasaya bağlı kalmasını sağlayacak kadar bağımsız olmalıdır. Geleneksel liberal hukuk öğretisinde yargısal takdir minimumda tutulmaya çalışılır çünkü, ‘geniş

⁷⁹ a.g.e., p. 20-21.

⁸⁰ a.g.e., p. 15, 22-23.

⁸¹ a.g.e., pp. 28-29.

takdir yetkisi' kavramı, öngörülebilir hukuk normlarına bağlılık kavramı ile uyumsuzdur.”⁸² Schmitt'e göre liberaller, hukuk kuralları ve bu kuralların uygulanması için öngörülmuş olan tarafsız prosedürlerin kesin olduğunu varsayarlar ve hukuki standartları mümkün kılan da bu kesinliktir⁸³. Hukuk normları ve bu normları uygulamaya yönelik tarafsız prosedürler açıkça tanımlanmış olmaları nedeniyle resmi makamların takdir yetkilerini sınırlandırılır ve liberallere göre sınırlandırılmalıdır da. Objektif hukuk kurallarının açıkça tanımlanmış olmaları sabit ve kesin tek bir anlam taşımaları anlamına gelir. Bir kararın hukuka uygun olması demek, tekil bir olgunun genel bir kural altında sınıflandırılması demektir. Böylelikle her bir olgunun tek bir norm altında sınıflandırılabilmesi varsayılır.

Liberallere göre kesinlik varsayımı, spesifik hukuksal düzenlemeler yığını içinde tekil bir olguya denk düşen genel ve sabit bir anlamı tespit etmek için bir hukuksal yöntem geliştirilmesine olanak tanır⁸⁴. Hukuk kurallarının objektif bir anlama sahip olduğu anlayışı, bir hukuksal sorunun tek bir doğru yanıtı olduğu ve bu yanıtı ancak söz konusu hukuksal yöntem kullanılarak ulaşılabileceği sonucuna götürür. Burada her türlü öznel faktör sistemden dışlanmıştır; hukuksal analizi yapan kim olursa olsun, salt olgu ile norm arasında kurulan ilişkiye dayanarak bu sonuca varabileceği iddia edilmektedir⁸⁵. Oysa Schmitt'e göre hukuksal kesinlik, norm-olgu-yargıç üçgeni arasında kurulacak ilişkiden türetilemez; kesinlik ancak yargıçlar ile ampirik bir uzman hukukçu tipi arasında kurulacak bir ilişkiden doğabilir. Böylelikle yargısal karar sorununa yeniden dönülmüş olmaktadır.

Bir önceki başlıktan da anlaşılacağı gibi Schmitt, somut olayın şartlarına göre karar üretmekle yükümlü yargı organının takdir yetkisinin sınırlarının geniş olması gerektiğini öngörür. Schmitt'e göre, hukukun gerçekleştirilmesi normatif alanın olgusal alana bir işlemle aktarılmasına bağlıdır ve Scheuerman bunun, hukukun doğası gereği normatif alanın olgusal alandan bazı unsurlar taşınması ile mümkün olabileceğini savunur⁸⁶. Böylelikle Scheuerman, Schmitt'in yargısal karar

⁸² William E. Scheuerman, “Down on Law: The Complicated Legacy of the Authoritarian Jurist Carl Schmitt”, (çevrimiçi) www.bostonreview.net/BR26.2/scheuerman.html, 22 Nisan 2007.

⁸³ Schmitt, a.g.e., p. 29.

⁸⁴ a.g.e., pp. 26-27.

⁸⁵ a.g.e., p. 26.

⁸⁶ Scheuerman, **Carl Schmitt, The End of Law**, p. 26.

anlayışında, normatif alanın zorunlu olarak, düzenlenmesi mümkün olmadığı için öngörülmesi de imkansız olan saf iradeye yer verdiğini savunur⁸⁷. Saf iradenin varlığı, hem takdir yetkisinin hem de yargısal kararın hukuk normları tarafından sınırlandırılmaması sonucunu doğurduğu için Scheuerman Schmitt'in 1912'de savunduğu yargısal karar teorisinin ile 1922'de savunacağı egemen karar ile tam anlamıyla örtüştüğünü savunur⁸⁸. Çünkü her ikisi de kaynağını, normatif olarak düzenlenmesi mümkün olmayan bir boşlukta bulurlar⁸⁹. Oysa Schmitt'in 1912'de temel kaygısı, öngördüğü yöntem ne kadar tartışmalı olursa olsun, hukuksal kesinliği sağlamaktır. Bu amaçla geleneksel yöntemlerin yargıç ile hukuk normu arasında kurdukları bağı yeterli görmez ve somut olayda kullanılacak hukuk normlarının, uygulama kuralları ile takviye edilmesi gerektiğini öngörür⁹⁰. Çünkü yasalar kendi uygulama kurallarını içermezler. Schmitt'e göre "yürürlükte olan hukukun soyutlama derecesi o denli yüksektir ki, 'somut olaydaki karara', ancak ilave kuralların devreye girmesiyle varılabilir."⁹¹ Bu kurallar ise pratiğin içinde kendi kendine şekillenecek kurallardır. Pratiğin norma referansla değil, kendisine referansla kendisini meşrulaştırması ancak bu kurallar kanalıyla mümkün olabilir⁹². 1912'de Schmitt, belirsizliğin açtığı uçurumdan, 1922'de Siyasi İlahiyat'ta yapacağı gibi aşkınlığa sarak kurtulmaya çalışmak yerine, içkin bir düzen yardımıyla bu uçurumu aşmaya çalışır⁹³. Hukuk pratiğinin kendisine öngelen normlara referansla kendisini meşrulaştırmak yerine, yine pratiğe referansla bu işlevi yerine getirmesinin anlamı budur. Birçok katılımcının yer aldığı bu süreçte hiçbir irade diğer tüm iradeleri bağlayacak şekilde ön plana çıkmaz. Oysa egemenlik söz konusu olduğunda Schmitt'in düşünce şekli tam anlamıyla bir dönüşüme uğrayacaktır. Hukuku temelde *ratio* ile ilişkilendiren ve devlete öngelen ve onu yaratan bir kategori olarak ele alan genç Schmitt, ilerleyen yıllarda odak noktası siyasi birliğin kuruluşu ve bekası olan

⁸⁷ a.g.e.

⁸⁸ a.g.e., p. 27.

⁸⁹ Bu nokta üzerinde "Egemenlik ve Olağanüstü Hal" başlığı altında daha ayrıntılı bir biçimde durulacaktır.

⁹⁰ Schmitt, **Gesetz und Urteil**, p. 36

⁹¹ Balke, a.g.e., p. 388.

⁹² Schmitt, a.g.e., p. 86.

⁹³ Balke, a.g.e., p. 389.

eserlerini üretirken yargısal kararın oluşumu süreci konusunda benimsediği düşünce tarzını tamamen terk edecektir⁹⁴.

II. Egemenlik, Olağanüstü Hal ve Karar

A. Bodin ve Egemenlik

Egemenlik kuramının miladı Jean Bodin ve onun *Six livres de la république (Devletin Altı Kitabı)*⁹⁵ adlı eseridir. Bodin, modern *raison d'état* (hikmet-i hükümet) düşüncesinin Fransa'daki savunucularından biridir ve amacı, kralın iktidarını Kilise'nin ve çeşitli mezheplerin tahakkümünden kurtarmak ve yeni yeni ortaya çıkmaya başlamış olan modern devletin gücünü hukuksal araçlarla pekiştirmektir⁹⁶. Bu ararış onu, kendisinden önceki düşünürlerin de fark etmeye başlamış oldukları bir kavram olan 'egemenliği' net bir biçimde tanımlamaya götürmüştür: "Latincesi *majestas* demek olan egemenlik kavramı, bir devletin mutlak ve sürekli gücünü ifade eder... Egemenlik en yüksek buyurma erkidir."⁹⁷ (*Majestas est summa in cives as subditos legibusque soluta potestas.*) Böylelikle Bodin, kendi döneminde somut bir görünüm kazanmaya başlamış olan bir fenomeni, daha sonraki birkaç yüzyıla da damgasını vuracak şekilde tanımlamış olmaktadır: Kralın, Mayer-Tasch'ın deyiimiyle, "mukayeseli bir konumdan, üstün bir konuma" geçişini simgeleyen bir kavram olarak mutlak egemenliğini⁹⁸... Dünyevi iktidar, ruhani iktidarı yavaş yavaş devre dışı bırakarak uyruklar üzerinde en üstün erk konumunu kazanmakta ve diğer tüm iktidarlar karşısında bağımsızlığını ilan etmektedir. Tabii belirli çekincelerle, ki bu çekinceler bir yandan Akal'ı, Bodin'de yeterince pozitifleşmemiş bir siyasi iktidar

⁹⁴ Kennedy, Schmitt'in Kantçı bakış açısından kurtularak Hegel'e yaklaşmasında 1912'de *Gesetz und Urteil*'in yayımlanmasından sonra Theodor Däubler, Hans Vaihinger ve Albert Kollman'la tanışmasının etkili olduğunu iddia eder. Bkz. Ellen Kennedy, **Constitutional Failure, Carl Schmitt in Weimar**, Durham, Duke University Press, 2004, p. 65.

⁹⁵ Çalışmada bu eserin Almanca çevirisinden yararlanılmıştır: Jean Bodin, **Über den Staat**, übers. Gottfried Niedhart, Stuttgart, Reclam, 1976.

⁹⁶ Friedrich Meinecke, **Die Idee der Staatsräson**, Münih, Druck und Verlag von R. Oldenbourg, 1929, p. 71.

⁹⁷ Bodin, a.g.e., 1. Kitap, 8. Bölüm, § 122, p. 19.

⁹⁸ Peter Cornelius Mayer-Tasch, **Jean Bodin, Eine Einführung**, Düsseldorf, Parerga, 2000, p. 43.

tipi olarak *Res Publica* düşüncesinin hakim olduğunu iddia etmeye sevk edecek, öte yandan Schmitt'in Bodin yorumunun eleştirel sınırlarını belirleyecektir⁹⁹.

Meinecke'nin işaret ettiği gibi Bodin, devletin üstün otoritesinin ne olduğu sorusunu, devletin içinde bu üstün otoriteyi kimin elinde bulundurduğu sorusundan ayırt etmemektedir¹⁰⁰. Schmitt'in, Bodin'in yalnızca egemenlik kuramının ilk büyük kuramcısı olmadığını aynı zamanda Bodin'in egemenlik kuramının özünün, kendi düşüncesinde de merkezi bir yer işgal ettiği iddiası bu bağlamda anlaşılmalıdır¹⁰¹: Egemenlik kavramının "kritik durumlarla, yani olağanüstü hal ile ilgili olduğu, çok önceleri Bodin'de belirir. O sık sık zikredilen tanımından çok (*la souveraineté est la puissance absolue et perpétuelle d'une République – egemenlik bir devletin mutlak ve sürekli iktidardır*) *Six livres de la république*'in 1. Kitabı'nın 10. Bölümü olan 'Egemenliğin Gerçek Nitelikleri'ndeki öğretisi ile modern devlet kuramının başlangıcında dikilir. Kendi kavramını birçok pratik örnekle tartışır ve bunu yaparken daima şu soruya geri döner: Egemen kanunlarla ne derece bağlıdır ve tebasına karşı karşı nereye kadar sorumludur?"¹⁰² Bodin'e göre egemenin kendini kanunlarla bağlı sayması ve tebasına verdiği sözlerin sorumluluk yükleyen gücü doğal hukuktan kaynaklanır. Ancak acil bir durum söz konusu olduğunda bu bağ kesilir. Schmitt, Bodin'in egemenini, devletin bekasının tehdit altında olduğu acil bir durumda hiçbir ilkeyle eli kolu bağlanamayacak mutlak bir hükümdar olarak sunmaktadır. Schmitt'e göre, Bodin'in asıl başarısı "karar"ı egemenlik kavramının içine yerleştirmiş olmasında yatar."¹⁰³ Böylelikle Schmitt, olağanüstü hal, egemenlik ve karar kavramlarının kesişim hattını kendi teorisi için eksen alırken, Bodin'den destek almaktadır.

⁹⁹ Akal, **Sivil Toplumun Tanrısı**, s. 80.

¹⁰⁰ Meinecke, a.g.e., p. 72.

¹⁰¹ Nitekim Schmitt bu nedenle, günlüklerinde Bodin'i "kader arkadaşım" şeklinde tanımlamaktadır. Bkz. Carl Schmitt, **Glossarium, Aufzeichnungen der Jahre 1947 - 1951**, Berlin, Duncker & Humblot, 1991, p. 141.

¹⁰² Schmitt, **Siyasi İlahiyat**, s. 15.

¹⁰³ a.g.e., s. 16.

B. Olağanüstü Hal ile Egemenlik Arasındaki İlişki

Schmitt'in Bodin yorumunun eleştirisine girişmeden önce olağanüstü hal ve karar kavramı arasındaki ilişkiyi açıklığa kavuşturmakta yarar var. Schwab'ın "Siyasi İlahiyat"ın İngilizce çevirisinde bu cümleden hemen sonra düştüğü nota bakılırsa, "Schmitt'in çalışması bağlamında olağanüstü hal, olağanüstü önlemlerin uygulanmasını gerektiren her türlü ciddi ekonomik ve siyasi karışıklığı içerir."¹⁰⁴ Olağanüstü bir durumda devletin tehlikeye düşen siyasi birliğini sağlama kaygısı, egemene hem düzen-dışı, hem de düzen-içi üstün bir konum kazandırır. Bunun nedeni ise olağanüstü halin niteliği ile ilişkilidir. "Olağanüstü hal sınıflandırılmayandır; genel kodifikasyondan uzak durur ama aynı zamanda, ... mutlak saflığıyla kararı açığa vurur."¹⁰⁵ Olağanüstü hal, egemenlik ve karar kavramlarının bulunduğu nokta burasıdır. Schmitt'e göre olağanüstü hal, "egemenliğin öznesine ilişkin soruyu güncel kılar."¹⁰⁶ Egemen, "hem acil bir durumun söz konusu olup olmadığına, hem de bunu bertaraf etmek için ne yapılması gerektiğine karar" verecek olan makamdır¹⁰⁷. Bu makamın olağanüstü bir durumda devletin bekasını sağlamak için vereceği karar, doğası gereği, normlar düzeyinde belirlenemeyen bir karardır. "Ne acil bir durumun ne zaman söz konusu olduğu kesin olarak belirlenebilir, ne de böyle bir durumda nelerin meydana gelebileceği içeriksel olarak tek tek sayılabilir."¹⁰⁸ Olağanüstü durumu ayrıntılı bir şekilde tanımlamaya yönelik her girişim, boş bir çabadan ibarettir. "Anayasal düzenin, olağanüstü hâli mümkün olduğunca ayrıntılı bir şekilde düzenleme eğilimi, aslında sadece hukukun kendisini askıya alacağı durumu tanımlama girişimi olarak anlaşılmalıdır."¹⁰⁹ Olağanüstü hal, "hukuk bilimine dayanan hiçbir kavramsal operasyonla doldurulamayacak bir boşluk"tan ibarettir¹¹⁰. Dolayısıyla böyle bir durumda verilecek kararın niteliği de açıklık kazanmış olur: "Normatif açıdan bakıldığında karar, bir Hiç'ten

¹⁰⁴ a.g.e., s. 71.

¹⁰⁵ a.g.e., s. 20.

¹⁰⁶ a.g.e., s. 14.

¹⁰⁷ a.g.e., s. 15.

¹⁰⁸ a.g.e., s. 14.

¹⁰⁹ a.g.e., s. 21.

¹¹⁰ a.g.e., s. 22.

doğmuştur.”¹¹¹ Karar, bir Hiç’ten doğduğu için, zorunlu olarak kurucu, hukuki düzen tarafından içerilemediği için zorunlu olarak aşkın, olağanüstü halin gereklerine göre davranmak ilkesi, sonsuz olasılığı barındırdığı için de zorunlu olarak keyfi bir nitelik taşıyacaktır. Devletin varlığını tehlikeye düşüren acil bir durum, derhal ortadan kaldırılmak zorunda olduğu için, karar, diğer merciler tarafından yeniden gözden geçirilmeye uygun değildir. Olağanüstü bir durumda “mesele, sorunun şu veya bu çözüme kavuşturulması değil, gecikmesiz ve temyizsiz çözüme kavuşturulmasıdır.”¹¹² Schmitt’e göre, böyle bir durumda en kötü karar, deyim yerindeyse kararsızlıktır.

C. Schmitt ile Bodin’in Egemenlik Anlayışları Arasındaki Fark

Devletin bekasını tehlikeye düşüren acil bir durumda Schmitt’in temel kaygısı, egemenlik yetkisini kullanan makamı durumun gerektirdiği her türlü önlemi almaya izin verecek şekilde her türlü ilkesel bağlılıktan kurtarmaktır. Schmitt, bu bağlamda kendisini Bodin’in tezleri temelinde haklı çıkarmaya çalışmakta ve Bodin’in *Six livres de la république*’inin 1. kitabının 10. bölümüne gönderme yapmaktadır. Bu bölümde Bodin, egemenliğin gerçek niteliğinin yasa koyucu işlev olduğunu vurgular ve şöyle bir akıl yürütmede bulunur: Egemenlik, Bodin’e göre hükümdara aittir ve tanımı gereği devredilemez. Hükümdar egemenliğini uyruklarına devrettiği anda egemen olmaktan çıkar. “Eğer bir hükümdar egemenlik haklarını uyruklarından birine devredecek olursa, hizmetçiyi bir ortağa dönüştürmüş olur...(Oysa) parçalanmış bir taş, taş olarak tanımlanamaz.”¹¹³ Bu durumda yargı yetkisi münhasır egemenlik yetkilerinden değildir, çünkü bu yetki hükümdarın uyruklarıyla birlikte kullandığı yetkilerdendir. Aynı durum memurların atanması, devlet işlerinin görüşülmesi, af yetkisi gibi hemen her türlü yetki bakımından da geçerlidir. Bodin’e göre tüm bu yetkiler, hükümdarın kimsenin onayına

¹¹¹ a.g.e., s. 36.

¹¹² a.g.e., s. 59.

¹¹³ Bodin, a.g.e., § 215, p. 41. Anlam bütünlüğü açısından cümlelerin yeri değiştirilmiş ve parantez içindeki ibare eklenmiştir.

başvurmaksızın herkes için geçerli olan yasa koyma yetkisinin yanında türev yetkililerdir¹¹⁴.

İlk bakışta bu açıklamalardan, Bodin'in hükümdarının dünyevi veya uhrevi hiçbir otoritenin karışamayacağı münhasır bir yetki alanı olduğu izlenimi doğmaktadır. Nitekim Schmitt'in Siyasi İlahiyat'taki Bodin sunumu da burada sona erer¹¹⁵. Oysa Bodin, söz konusu eserinin 1. kitabının 10. bölümünde egemenliğin gerçek niteliğini ortaya koymadan önce 8. bölümde, egemenin normatif açıdan bağlı sayılıp sayılamayacağı ve yanıt olumlu ise ne dereceye kadar bağlı sayılacağı sorusunu ortaya atar ve ikili bir ayrım yapar: Bir yana yasaya bağlılığı, diğer yana verdiği söze bağlılığı koyar. Bodin'e göre hükümdar pozitif yasalar ile bağlı değildir çünkü pozitif yasaların bağlayıcılığı normatif açıdan doğru olmalarından değil, münhasıran egemenin iradesine dayanıyor olmalarından kaynaklanır. Egemenin iradesi değiştiği anda yasanın bağlayıcılığı da ortadan kalkar. Hükümdarın, yasaları durumun, zamanın ve kişilerin ihtiyaçlarına göre değiştirmesi veya iptal etmesi mutlak egemenliğin tanımı gereğidir¹¹⁶. (*Quod principi placuit, legis habet vigorem.*)

Ancak pozitif yasalar bakımından yapılan bu açıklamalar, tabii veya ilahi yasalar söz konusu olduğunda geçerliliğini yitirir. "Tanrı'nın ve tabiatın yasalarına gelince, yeryüzündeki bütün hükümdarlar bunlarla bağlıdır. Tanrı'ya savaş açarak kendilerini, azameti karşısında dünyanın tüm hükümdarlarının boyun eğdiği Tanrı katında suçlu durumuna düşürmek istemiyorlarsa, bu yasaları ihlal etme gücünü kendilerinde bulamazlar."¹¹⁷ Modern devletin pozitif yasal düzenine giden yolun mimarlarından biri olan Bodin, hükümdarın egemenlik yetkisinin mutlak niteliğini ne kadar kuvvetli bir biçimde vurgulamış olursa olsun, aynı zamanda hükümdarı süpra-pozitif bir normatif düzene bağlı kılmaya çalışmaktadır. Ancak aynı Bodin, bir yandan hükümdarın aşkın bir normatif düzene bağlı olduğunu iddia ederken, öte yandan hiç kimsenin hükümdarı bu düzene uymaya zorlayamayacağını da ileri sürerek, tiranca bir yönetime karşı direnme hakkını savunan monarkomaklara da karşı

¹¹⁴ a.g.e., § 221, p. 42.

¹¹⁵ Schmitt, a.g.e., s. 17.

¹¹⁶ Bodin, a.g.e., § 145, pp. 32-33.

¹¹⁷ a.g.e., § 133, p. 26.

çıkılmaktadır¹¹⁸. Bu durumda hükümdarın süpra-pozitif normatif düzene bağlılığı, hukuki veya siyasi herhangi bir yaptırım aracılığıyla garanti altına alınmadığı için salt ahlaki bir bağlılıktan ibarettir.

Bodin'in egemeni bunun yanında birtakım temel yasalar üzerinde de tasarruf hakkına sahip değildir. Örneğin mutlak monarşide geçerli olan ve kadınları tahttan dışlayan ardıllık ilkesini değiştirmeye kalkamaz. Bu gibi yasalar, egemenliğin kurucu yönüne ilişkindirler ve bunları sorgulamaya kalkışan bir hükümdar, aynı zamanda kendi egemenliğinin dayandığı temeli de sorgulamış olur¹¹⁹.

Egemenin verdiği sözlerin bağlayıcılığı söz konusu olduğunda Bodin, adalete aykırı düşmediği sürece egemenin verdiği sözlerin bağlayıcı olduğunu savunur¹²⁰. Eğer egemenin verdiği sözü yerine getirmesi adaletsiz bir sonuç doğuracaksa verdiği sözde durmayabilir. Bodin'e göre ideal durum, her ne kadar egemenin kendi koyduğu yasaları çiğnememesi ve verdiği sözleri yerine getirmesi ise de, düşünür egemene, yeterince haklı bir neden olduğu sürece her ikisine bağlılıktan kurtulma hakkı tanır. Tabii ve ilahi yasalar bir kenara bırakılacak olursa Bodin'in egemeni, kendi çıkarlarına uygun düşen bir adalet ilkesi doğrultusunda hem kendi koyduğu yasaların hem de verdiği sözlerin çizdiği sınırın dışına taşabilir.

Bu bağlamda Schmitt, Bodin'in teorisinde egemenlik ile istisnai durum arasında bir bağıntı kurmakta ilk bakışta haklıdır ancak Schmitt'in Bodin sunumu bir yönden yanlış, başka bir yöndense eksiktir. İlk Schmitt'in, Bodin'in egemeninin verdiği sözlere ve koyduğu yasalara bağlılığının acil durumlarda "tabii prensipler uyarınca" kesildiği yolundaki iddiası doğru değildir¹²¹. Bodin'in egemeni, pozitif yasalara olan bağlılıktan belirli gerekçelerle kurtulabilmekle birlikte, tabii ve ilahi yasalara bağlıdır. Dünyevi alanda bu bağlılığa aykırı hareket, herhangi bir yaptırıma

¹¹⁸ Bodin'e göre monarkomaklar "uyrukları, baskıdan kurtulma bahanesiyle ve halkın özgürlüğü adına hükümdarlara karşı ayaklanmaya kışkırtılmaktadırlar. Bu şekilde onlar, dizginlerinden boşanmış bir tiranlığa kapı aralamaktadırlar ki, bu en sert tiranlıktan beter bir duruma yol açabilir", Bodin, a.g.e., Önsöz, s. 7. Stemeseder de aynı noktaya işaret etmektedir. Bkz. Heinrich Stemeseder, **Der Politische Mythos des Antichristen, Eine Prinzipielle Untersuchung zum Widerstandsrecht und Cral Schmitt**, Berlin, Duncker & Humblot, 1997, pp. 12-13. Monarkomakların direnme hakkı öğretileriyle ilgili ayrıntılı bir çalışma için bkz. Kurt Wolzendorff, **Staatsrecht und Naturrecht in der Lehre vom Widerstandsrecht des Volkes gegen rechtswidrige Ausübung der Staatsgewalt**, Amsterdam, Scientia, 1968.

¹¹⁹ Mehmet Ali Ağaoğulları, Cemal Bali Akal, Levent Köker, **Kral Devlet ya da Ölümlü Tanrı**, İstanbul, İmge yay., 1994, s. 31.

¹²⁰ Bodin, a.g.e., § 133-134, pp. 26-27.

¹²¹ Schmitt, **Siyasi İlahiyat**, s. 16.

bağlanmamış olmakla birlikte egemen, tanrısal kaynağa bağımlı olmaktan kurtulamaz¹²². Schmitt'in eksik bıraktığı nokta ise Bodin'in kuramındaki istisna kategorisinin adil olma koşuluyla arasındaki bağıntıdır. Bodin'in egemeni aşkın bir normatif düzen tarafından kuşatılmıştır, öyle ki ancak Tanrı, Bodin'in egemeninin istisnai düzenlemeleri hakkında bir hüküm verebilir. Egemenin istisnai düzenlemelerinin pozitif bir hukuk normundan türetiler olmadiğini iddia ettikleri için Schmitt ile Bodin örtüşürler. Ancak egemenin sorumluluğunun aşkın bir kaynağa yönelik olduğunu iddia eden Bodin'le, bu tür bir sorumluluk mekanizmasından hiç bahsetmeyen Schmitt arasında adeta bir uçurum vardır¹²³.

D. Olağanüstü Halin Varlık Koşulları

“Kanun hükümlerinin yürürlük kazanabilecekleri bir durumun yaratılması zorunluluğu olduğu zaman, olağanüstü hal mutlak biçimiyle ortaya çıkmış demektir.”¹²⁴ Bu cümle, Schmitt'in norm ile istisna arasında kurduğu ilişkiyi açığa vurmaktadır. Bir normun yürürlük kazanabilmesi ancak istisnai bir düzenlemenin yapılması ile mümkün hale gelir. Bu anlamda istisnai durum, normun varlık nedeni olarak daima ona öngelir. Kanun hükümleri, adil veya ussal olmaları nedeniyle otomatik olarak yürürlüğe girmezler. Hukuk, kendisinin kuvveden fiile aktarılması için birtakım şartlara ihtiyaç duyar.

“Her genel norm, üzerinde uygulama alanı bulabileceği ve normatif düzenlemesine tabi olacağı hayat şartlarının geliştirilmesini talep eder. Norm, homojen bir ortama ihtiyaç duyar. Bu fiili normal durum, yalnızca hukukçunun göz ardı edebileceği yüzeysel bir varsayım” değildir. Hiçbir norm yoktur ki, bir kaos durumunda uygulanabilsin. Hukuki düzenin anlamlı olabilmesi için bir düzenin oluşturulmuş olması zorunludur. [Bu amaçla] normal bir durum yaratılmalıdır ve egemen, bu durumun gerçekten hüküm sürüp sürmediğine karar verendir. Her hukuk,

¹²² Akal, a.g.e., s. 80-81.

¹²³ Bu durum, aklın temel ilkelerine göre işleyen tabii hukuk ile aşkın bir kaynağı esas alan tanrısal hukuk arasındaki ikiliğin, 19. yüzyılda hız kazanmış olan ve hukuku büyük oranda, iktidar sahibi otoritenin iradi bir eylemi ile belirlenmiş ve yürürlük kazanmış yazılı hukuk normlarına indirgeyen pozitivist anlayış tarafından aşılmasının bir sonucu olsa gerektir. Bkz. Henrique, Ricardo Otten, “Der Sinn der Einheit im Recht”, **Metamorphosen des Politischen, Grundfragen Politischer Einheitsbildung seit den 20er Jahren**, Hrsg. Andreas Göbel, Dirk van Laak, Ingeborg Villinger, Berlin Akademie Verlag, 1995, pp. 28-29.

¹²⁴ Schmitt, **Siyasi İlahiyat**, s. 20.

bir durumsal hukuktur (Situationsrecht)¹²⁵. Egemen durumu kendi bütünselliği içinde yaratır ve garanti altına alır. Nihai karar onun tekelindedir. Devlet egemenliğinin özü burada yatar ve hukuken zorlama veya hükmetme tekeli olarak değil, olması gerektiği gibi karar verme tekeli olarak tanımlanır”¹²⁶.

Bu alıntıdan da anlaşılacağı üzere, Schmitt’e göre bir normun uygulanmasından önce, normun uygulanabilir olup olmadığı ile ilgili bir karar verilmelidir. Schmitt’in normla istisna arasında kurduğu ilişki, Hobbes’un tabii hal varsayımını hatırlatır. Tabii halde, güç ve zeka açısından Hobbes’un birbirine eşit saydığı insanlar, birbirlerinin varlıkları açısından bir tehdit oluştururlar ve bu tehdit, sürekli öldürülme korkusu yaşamalarına yol açar¹²⁷. Böylesi bir kaostan kurtulabilmek ve barışın nimetlerinden faydalanmak için kendi aralarında yaptıkları bir sözleşme ile tabii halde sahip oldukları güçlerden feragat ederler ki bu, egemen gücün doğum anına işaret eder¹²⁸. Egemen, ancak bireyler arası sözleşme ile tabii hale son vermeye *davet*¹²⁹ edildikten sonra, normal durumu garanti altına alabilir ve Hobbes’un kurgusunda ancak bu andan itibaren tabii haldeki güç kavramı, yerini hak kavramına bırakır. Hukuka tabi bir ortak yaşam, ancak egemenin yaratımı ve teminatıyla mümkün olabilir. Bu nedenle Hobbes’un egemeni, yalnızca bir yasa

¹²⁵ *Situationsrecht*, Schmitt’in terminolojisi ile özdeşleşen kavramlardan biridir. Almanca’daki en kapsamlı sözlüklerden biri olan Duden Deutsches Universal Wörterbuch dahi bu kavrama bir açıklama getirmemekte, ancak benzer bir anlam taşıyan *Situationsethik*’i (durumsal etik) şu şekilde açıklamaktadır: “Genel geçerliliğe sahip ahlaki normlardan hareket etmeyen, aksine her somut durumun gereğine göre ahlaki bir karara varmayı hedefleyen etik anlayışı.” Bu tanımda ahlaki norm yerine hukuki norm kavramını koyarak terimler değiştirildiğinde *Situationsrecht*’in anlamı da ortaya çıkar: “Genel geçerliliğe sahip hukuki normlardan hareket etmeyen, aksine her somut durumun gereğine göre hukuki bir karara varmayı hedefleyen hukuk anlayışı.”

¹²⁶ Schmitt, a.g.e., s. 20.

¹²⁷ Thomas Hobbes, *Leviathan*, Çev. Semih Lim, İstanbul Yapı Kredi yay., 2001, 13. Bölüm, s. 92-96.

¹²⁸ “Yeterince çok sayıda insanın bu tür bir boyun eğme edimi, kurgusal bir beden varoluşuna yapılan bir çağrı etkisi yaratır; tek bir egemen üzerinde anlaşarak kalabalığın üyeleri bir kişide birleşirler”. Bkz. Quentin Skinner, *Hobbes and Republican Liberty*, Cambridge, Cambridge University Press, 2008, p. 47. Topluluğun tüm üyelerinin bedenlerini kapsayan bu *siyasi corpus*’un oluşumundan itibaren tabii güç kavramı yerini hak kavramına bırakır.

¹²⁹ “Kendi hayatlarından endişe eden bireylerin birikmiş korkusu yeni bir gücü doğurur doğurmasın ama bu korku yeni Tanrı’yı yaratmaktan çok davet eder. Bu bakımdan yeni Tanrı, sözleşmenin bütün tarafları ve hatta bunları toplamı karşısında aşkındır (*transzendent*)”. Bkz. Carl Schmitt, “Hobbes ve Descartes’ta bir Mekanizma Olarak Devlet”, Çev. Emre Zeybekoğlu, MHB, Yıl 23, Sayı 1-2, **Prof. Dr. Gülören Tekinalp’e Armağan**, İstanbul, Beta yay., 2003, s. 977. MHB’nin ilgili sayısında yer alan bu makaleye bundan sonra, makale adı belirtildikten sonra “*Prof. Dr. Gülören Tekinalp’e Armağan*” olarak atıfta bulunulacaktır.

koyucu olmanın ötesinde bir anlama sahiptir: O, aynı zamanda pozitif yasaların hükmü altındaki ortak yaşamın garantörü konumundadır.

Laski'nin "insan davranışlarını düzenleme biçimi" olarak tanımladığı devlet, hukuk normları aracılığıyla bireylere bir "meli/malı" kipi dayatır; devlet "insanların yaşamlarını düzenlemelerine yarayan davranış prensiplerini dayatma yöntemi"dir¹³⁰. Bu tanım hukuk düzeninin ancak bu prensiplere uygun davranışla mümkün olduğu izlenimini doğurur. Kelsen gibi pozitivist hukukçular, bütün bir hukuk düzenini bu "meli/malı" kipine dayandırır çünkü sistem içindeki tüm normlar, daha yukarıdaki bir norma ve en nihayet bir *Grundnorm*'a (temel norm) dayalıdır¹³¹. Bu tür bir kapalı sistemin tek olası motoru "meli/malı" kipi olabilir. Oysa Schmitt, bütün bir hukuk sisteminin açık uçlu olduğu iddiasındadır, çünkü sistem içinde yer alan tüm normlar, bir diğerinin kaynağı olamaz; birbirine dayalı normlar silsilesi, normatif düzenin dışında yer alan bir kaynağa dayanmak zorundadırlar. O halde "meli/malı" kipinin geçerli olabilmesi, paradoksal gibi gözüken bir ifadeyle, öncelikle "geçerliliğin" mümkün olmasını gerektirir. Hukuk düzeninin açık ucu burada görünür hale gelir. "Meli/malı" kipi, ancak dayatılmasının *mümkün hale gelmesi* halinde dayatılabilir. Schmitt olasılığı zorunluluğun önüne koşar. Bir şeyin zorunlu olması, zorunluluğun mümkün olmasına bağlıdır.

Olağanüstü hal / istisnai durum (*Ausnahmezustand*) hukuk düzeninin varlığının temeli olan bir unsurun eksik olduğu bir duruma işaret eder. Bu unsur, hukuk düzeninde ifadesini bulan zorunluluk kipinin etkinlik kazanabilmesi için *sine qua non* bir varsayımdır. Schmitt'e göre hukuk düzeninin temelini oluşturan unsur, totolojik gibi görünen bir ifadeyle "düzen" kavramıdır. Ancak buradaki "düzen", hukuk düzenini mümkün kılan bir kategori olarak ondan farklı bir kavramdır. "Düzen" in ayırt edici niteliği, düşünürü göre türdeş olmasıdır. Buradaki türdeşlikten kasıt, topluluğun siyasi varlığına temel oluşturan "karar" üzerindeki uzlaşmadır. Bu uzlaşma anayasada somutlaşır. Düzen kavramı, Schmitt'e göre, daima halk olma bilincine erişmiş bir topluluğun siyasi birliğine atıf yapar¹³². Böyle bir birlik, iç

¹³⁰ Harold Laski, **Introduction to Politics**, Liverpool, Unwin Books, 1963, p. 9.

¹³¹ Kelsen'in hukuk düzenini bir kapalı devre olarak düşünmesinin nedeni, Schmitt'in aşkın egemenlik kavramı yerine, hukuk düzenine içkin bir egemenlik anlayışını savunmaktır. Bkz. William Rasch, **Konflikt als Beruf, Die Grenzen des Politischen**, Berlin, Kadmos Verlag, 2005, p. 42.

¹³² Carl Schmitt, **Verfassungslehre**, Berlin, Duncker & Humblot, 1965, p. 125.

savaşa belirli temel ilkeler üzerinde uzlaşmaya vararak son verir ve hukuken düzenlenmiş ve barışa kavuşturulmuş bir ortak yaşamın şartı böylece ortaya çıkmış olur¹³³. Anayasada somutlaşan bu siyasi kararlılığın ortadan kalkması, iç savaş olasılığının ufukta belirmesine yol açar ve hukuk düzeni ile ifadesini bulan normal durum kayıplara karışır. Olağanüstü hal / istisnai durum bir kez daha ortaya çıkmıştır¹³⁴.

Olağanüstü hal / normal durum arasındaki bu gelgit durumu, Demokles'in kılıcının hukuk düzeni üzerinde sürekli sallanmakta olduğu anlamına gelir. Tarihin belirli bir kesitinde (17. yüzyılda) ve belirli bir yerde (Batı Avrupa'da) ortaya çıkmış yeni bir siyasi iktidar tipi olan devlet (mutlak monarşi), başarısını din kaynaklı kanlı savaşlara bir son vererek barış içinde bir ortak yaşamı garanti edebilmesine borçludur¹³⁵. Bu olgu, devletin toplum üzerinde tahakküm kurarak kendi gücünü pekiştirmekte bir araç olarak kullandığı etkin bir hukuk sisteminin uygulanabilmesi için öncelikle normal şartların yaratılmış olduğuna işaret eder. Devlet bu şekilde kontrolü bir kez eline geçirdikten sonra, yeniden topluma dönerek ona yeni bir şekil vermeye çalışır.¹³⁶ *Cujus regio, ejus religio* ilkesine uygun olarak toplumu dinsel açıdan türdeşleştirme eğilimi, iç savaş yoluyla siyasi birliğin varlığını tehlikeye düşürebilecek bir karşıtlığın toplumdaki silinmeye çalışılması çabası olarak da düşünülebilir¹³⁷.

¹³³ Ernst-Wolfgang Böckenförde, "Der Begriff des Politischen als Schlüssel zum Staatsrechtlichen Werk Carl Schmitts", **Complexio Oppositorum, Über Carl Schmitt**, Hrsg. Helmut Quaritsch, Berlin, Duncker & Humblot, 1988, p. 285.

¹³⁴ Bu bağlamda Hobbes'un tabii hali, tarihsel bir tasvir olmanın ötesinde bir anlam taşır ve "devletin adeta yıkılmış / çözülmüş olarak görüldüğü (*ut tanquam dissoluta consideretur*) anda ortaya çıkan, devletin içinde bir ilke olarak anlaşılabilir". Bkz. Giorgio Agamben, **Kutsal İnsan**, Çev. İsmail Türkmen, İstanbul, Ayrıntı yay, 2001, s. 52-53.

¹³⁵ Carl Schmitt, "Staat als ein Konkreter, an eine Geschichtliche Epoche gebundener Begriff", **Verfassungsrechtliche Aufsätze aus den Jahren 1924-1954, Materialien zu einer Verfassungslehre**, Berlin, Duncker & Humblot, 1958, p. 375 vd. Bu derlemeye bundan sonra, içinde yer alan makale adı belirtildikten sonra kısaca "*Verfassungsrechtliche Aufsätze*" olarak atıfta bulunulacaktır.

¹³⁶ Bu bağlamda devlet aklı (*Staatsräson*) ve 17. yüzyılda 'yönetim bilimi' anlamında kullanılan *Polizeiwissenschaft* öğretilerinin oynadığı rol için bkz. Michel Foucault, "Omnes et Singulatim: Siyasi Aklın bir Eleştirisine Doğru", **Özne ve İktidar**, Çev. Osman Akınhay, İstanbul, Ayrıntı yay, 2005, s. 44-56.

¹³⁷ Julian Nida-Rümelin, **Demokratie und Wahrheit**, Münih, Verlag C.H. Beck, 2006, s. 14. Dinsel nitelikli iç savaşlar sırasında kullanılan *cujus regio ejus religio* düsturunun *mot à mot* karşılığı "kimin bölgesi, onun dini" şeklindedir. Kim belirli bir bölgede hakimiyeti ele geçirirse, hangi dinin geçerli olacağına o karar verir, anlamına gelir. John P. McCormick, "Introduction to the Age of Neutralizations and Depoliticizations", *Telos* 96, 1993, p. 126.

Olağanüstü hal kavramının metodolojik bir işlevi vardır: “Olağanüstü halin metodolojik anlamı, yalnızca bir hastalığın gelişimine işaret eden (*pathognomisch*) bir moment olarak fark edilmeyen veya fark edilse de idrak sınırından ihraç edilerek sonunda tabuya dönüşen gerçeklikleri görülür ve duyulur hale getirmekten ibaret değildir. Anayasa kuramı söz konusu olduğu zaman bu momentin semptomatüğinden daha da önemli olan şey, olağanüstü halin, anayasanın yapısının ... tam olarak aynadaki yansıması olmasıdır.”¹³⁸

Schmitt'in tabuya dönüşen gerçekliklerden kastı egemenliktir. Anayasanın temellerinin tehdit altında olmadığı ve hukuk yaşamının olağan koşullarda faaliyetini sürdürdüğü normal durumlarda, hukuk düzenine karşı aşkın bir konum sergileyen ve bu düzenden türetilmesi mümkün olmayan egemenliğe özgü edimlere ihtiyaç yoktur. Bu tür edimler devletin temellerini tehdit eden anormal bir durum ortaya çıktığında gerekli hale gelirler. Bu gibi durumlarda anayasanın ‘siyasi kısmı’nın hukuk devletini kodlayan kısmına üstün olduğu ortaya çıkar. Olağanüstü bir durumda egemen güç, belirli bir ölçüde de olsa normlar tarafından esas hatları çizilebilir eylem alanını terk eder. Böyle bir durumda siyasi birliği korumak veya bozulan siyasi birliği yeniden tesis etmek için egemen güç, hukuk devletinin belirlediği yasal sınırlardan bağımsız olarak hareket eder. “Burada karar, hukuk normundan ayrılır ve (paradoksal olarak formüle etmek gerekirse) otorite, hukuk üretmek için haklı olmak gerekmediğini kanıtlar.”¹³⁹ O halde egemen güç, hukuk tarafından düzenlenmiş bir ortak yaşamın şartlarını yeniden oluşturmak için, hukukun kendisine çizdiği sınırları aşabilir ve bunun için “haklı olma” şartı da aranmaz. Hukuk düzeni egemen güce bu tür bir müdahale için cevaz vermese de o, müdahale ederken hukuku da kendi yanına çeker. Öznesi devlet olan eylemlerin özü burada ortaya çıkar: Bu tür eylemler, normlara bağlılık gösteren eylemler değil, “egemen” edimlerdir.

Egemenlik ile olağanüstü hal arasındaki bağıntı, Siyasi İlahiyat’ın ilk cümlesinde bütün açıklığı ile ortaya konmuştur: “Egemen, olağanüstü hale karar verendir”.¹⁴⁰ Siyasi İlahiyat’ın temel tezlerinden birini vurucu bir şekilde ifade eden bu aforizmatik cümle ile Schmitt birçok şeyi birden kastetmektedir. En örtülü ima ile

¹³⁸ Carl Schmitt, “Die Staatsrechtliche Bedeutung der Notverordnung”, **Verfassungsrechtliche Aufsätze**, p. 260.

¹³⁹ Schmitt, **Siyasi İlahiyat**, s. 20.

¹⁴⁰ a.g.e., s. 13.

başlamak gerekirse: Bir siyasi birliğin varlığını tehlikeye düşüren ve norm düzeyinde belirlenemeyen olağanüstü haller (istisnai durumlar) her zaman bir ‘potansiyel’ olarak vardılar. Bu noktada ‘potansiyel’ kavramını biraz açmak gerekir. Aristoteles’e göre potansiyel, sofistlerin iddia ettiğinin tersine yalnızca edimle birlikte varolan bir kategoriyi temsil etmez. O özerk varoluşuyla edimsel olandan önce gelir, onu belirler; bununla birlikte ancak edimselin sınırları çerçevesinde ortaya çıkabilir¹⁴¹. Tıpkı bir piyano virtüözünün, piyano çalmazken bile piyano çalma yeteneğine sahip olması gibi, istisnai bir durum da, her an ortaya çıkabilme potansiyeli ile düzenin hem dışında hem de içinde yer alır¹⁴². İkinci ima daha açıktır: Ne zaman böyle bir durumun varolduğuna karar veren hangi merci ise egemen de odur. Üçüncü ima ‘karar’ kavramıyla ilişkilidir: Olağanüstü bir durumdan barışçıl bir ortak yaşamın ve hukuk düzeninin yeniden tesis edileceği olağan bir duruma geçmek için gerekli olan tüm önlem ve kararları alma yetkisi, egemen güçte toplanmıştır. Bu tür bir sınır-durumda alınacak önlemler ve verilecek kararlar norm düzeyinde temellendirilemez çünkü “(n)e acil bir durumun ne zaman söz konusu olduğu kesin olarak belirlenebilir, ne de böyle bir durumda nelerin meydana gelebileceği içeriksel olarak tek tek sayılabilir.”¹⁴³ Schmitt burada olağanüstü hali bir sınır-kavram olarak tanımlar ve bunun ekstrem niteliğini özellikle vurgular. Bir sınır-kavram olarak olağanüstü hal, yalnızca devletin varlığını tehlikeye düşüren hallerle sınırlı değildir, çünkü Schmitt buna aynı cümle içinde “buna benzer durumları” da ekler¹⁴⁴. O halde burada iki türlü belirsizlik ortaya çıkmaktadır. Öncelikle “buna benzer durumlar” hukuk tarafından belirlenemeyecek durumlardır ki, ‘istisnai durum’ kavramının özü bunu gerektirir. İkincisi, olağanüstü hal kavramının kendisi, hukuk tarafından içerilemediği için belirsizdir. Olağanüstü hal / istisnai durum kavramlarına rengini veren somut gerçekliğin olumsal niteliğidir. Schmitt’in kurgusunda kararın kurucu, aşkın ve keyfi nitelik taşımasını zorunlu kılan da bu olumsallıktır. Bu bağlamda Schmitt’in iyiye ve kötüye dair kavrayışı Nietzsche ve Machiavelli’ninki ile paraleldir. İyi ve kötüyü tanımlarken ahlaktan kopuk bir duruş sergileyen Nietzsche’ye göre, bedeninin gücünü

¹⁴¹ Agamben, **Kutsal İnsan**, s. 64.

¹⁴² ‘Potansiyel’ kavramının içerdiği diğer imalara kurucu iktidar/kurulu iktidar ayrımı bağlamında yeniden değinilecektir.

¹⁴³ Schmitt, a.g.e., s. 14.

¹⁴⁴ a.g.e.

arttıran her şey iyi, azaltan her şey kötüdür¹⁴⁵. Buradaki ‘beden’in, siyasi bir *corpus*’la kolaylıkla ikame edilebilen bir kavram olduğu aşıkardır. Machiavelli, bu anlayışın bir başka örneğini oluşturur. O, siyasetin nasıl işlediğini anlamaya çalışırken ahlaki erdemleri değil, siyasi erdemleri (*virtù*) pusula niyetine kullanır¹⁴⁶. Machiavelli’ye göre her olayda eylemin yönünü belirleyen, ahlaki niyetten çok zorunluluklardır (*necessitas*)¹⁴⁷. Siyasal olayları deterministik bir açıdan ele alan Machiavelli “Spinoza’nın sözcüklerini kullanacak olursak, bu gibi şeylerden... çizgi, düzlem ya da üç boyutlu cisimlermiş gibi söz eder.”¹⁴⁸ Siyaset sahnesine baktığında sahtekarlık, düzenbazlık, ihanet ve cinayetten başka bir şey görmez. Ancak tüm bunların önünü almak için siyasal aktörlerin elini ahlakın ipiyle sıkı sıkıya bağlamaktansa, varolanı veri kabul etmeyi tercih eder. Siyaseti bir satranç oyunu gibi ele alır. Ona göre bu oyunda iyi hamleler ve kötü hamleler vardır¹⁴⁹. Bir hamlenin iyi olup olmadığını belirleyense, prensin iktidarı ele geçirmesi ve mümkün olduğunca genişleterek elde tutması amacına ne kadar uygun düştüğüdür¹⁵⁰. Gerçek ve üstün bulduğu tüm değerleri *virtù* kavramında toplayan Machiavelli’nin amacı, bu kavramla

¹⁴⁵ Friedrich Nietzsche, *Twilight of the Idols and the Anti-Christ*, trans. R. J. Hollingdale, Londra, Penguin, 2003, p. 115.

¹⁴⁶ *Virtù* insanın siyasi biçimlendirme kudretini (*Gestaltungsmacht*) ifade eder ve güçle ahlakın kesişim noktasını görünür kılar çünkü bir yandan değişimin motorudur, öte yandan normatif olarak kendisini sınırlandırabilecek her şeyden bağımsızdır. Bu bağlamda dünyevi bir ideali somutlaştıran *virtù*, Machiavelli’nin yeni bir siyasi iktidar tipini düşünürken ve politikayı ahlaki bağlardan arındırırken kullandığı en önemli araçtır; bu nedenle düşünürün siyaset anlayışının anahtar kavramını oluşturur. Bkz. Thomas Schölderle, **Das Prinzip der Macht, Neuzeitliches Politik- und Staatsdenken bei Thomas Hobbes und Niccolò Machiavelli**, Berlin, Galda + Wilch Verlag, 2002, p. 111. Morgenthau’ya göre Machiavelli kökünü antik gelenekte bulan bir siyaset felsefecisidir çünkü *fortuna* (talih) ve *virtù* gibi klasik antikiteden gelen kavramlar, incelemelerinin iki temel dayanağını oluşturur. Morgenthau, Machiavelli’nin teorisinin skolastiklere karşı antik düşünceyi yeniden ileri süren felsefi bir protesto niteliğinde olduğunu iddia eder. Bkz. Hans Morgenthau, **The Decline of Democratic Politics**, Chicago, The University of Chicago Press, 1962, p. 29.

¹⁴⁷ Leo Strauss, **Natural Right and History**, Chicago, University of Chicago Press, 1992, pp. 178-179.

¹⁴⁸ Ernst Cassirer, **Devlet Efsanesi**, Çev. Necla Arat, İstanbul, Remzi Kitabevi, 1984, s. 146.

¹⁴⁹ a.g.e., s. 147.

¹⁵⁰ “Machiavelli, ki onu benzersiz kılan da budur zaten, klasik düşüncenin unuttuğu sorunu, yani mutlak monarşinin ortaya çıkışı sorununu ele alır...Bu sorunu... gerçek terimlerle ortaya koyamayacağı bir ülke için ele alır. İşte bunun için Machiavelli, ayrıcalıklı bir konumda bulunuyordu: Ya gerçek bir olayın düşsel bir tanığı, ya da düşsel bir olayın gerçek tanığıydı. Tüm teorisi... bu olayın ortaya çıkışını güçsüzce düşünmekten başka bir şey değildir... Machiavelli’nin temel sorunu, koşulların hem tümüyle elverişli hem de tümüyle elverişsiz olduğu bir durumda ‘yeni bir devletin’ kurulma koşullarını düşünmek(tir)”. Bkz. François Matheron, “Sunuş Yazısı”, Louis Althusser, **Sanat Üzerine Yazılar**, Çev. Alp Tümerterkin, Zühre İlkelen, İstanbul, İthaki yay., 2004, s. 36-37.

dinamik bir unsuru ifade etmektedir¹⁵¹. Bu dinamik unsur heroizm, siyasi bir başarı gösterme kudreti ve her şeyden önemlisi “filizlenen bir devleti (siyasi birliği, e.z.) kurma ve koruma gücüdür.”¹⁵² Machiavelli için olduğu gibi Schmitt için de önemli olan siyasi birliğin işler halde bütünlüğünü korumasıdır. Bu bütünlüğü pekiştirecek her şey iyi, bozacak her şey kötüdür. ‘Karar’ı adeta sınırları belirsiz bir kavrama dönüştürecek olan da bu kaygıdır. Peki kaygılanmak için haklı bir gerekçe var mıdır? Schmitt’i yeni kılan, biraz da bu soruya verdiği yanıt ile bağlantılı olsa gerekir.

E. Devletin Egemenliğinin Sonu ya da Ölümlü Tanrı’nın Tahttan İnişi

Carl Schmitt egemenliği, olağanüstü hal / istisnai durum hakkında verilecek nihai ve tekelci bir karar olarak algılar. Bu durum Schmitt’in söz konusu kararı devlete özgülediği izlenimini yaratmakla birlikte düşünür, 1920’li yıllarda yerleşik devlet aygıtı ile egemenlik arasında mutlak bir bağıntı kurulamayacağını iddia eder¹⁵³. Schmitt’i en çok endişeye sevk eden de egemenlikle devlet arasındaki bu kırılğan bağıntıdır. Schmitt, devlet ile egemenlik arasındaki karşılıklı bağıntıyı 1921’de yayımlanan bir eserinde sorgular: “Önceki yüzyıllarda ortaya konmuş olan egemenlik kavramı, siyasi açıdan sınıf kavramı aracılığıyla, anayasa hukuku açısından ise koalisyon kurma özgürlüğü aracılığıyla köklü bir değişime uğratıldı. Günümüzde hakim olan ve egemenliğin diğer tüm taşıyıcı öznelerine karşı ileri sürülen ‘devlet egemenliği’ kavramı, esas soruna ilişkin dolambaçlı bir kaçamak sözden (*die Umschreibung einer tergiversatio*) başka bir şey değildir.”¹⁵⁴ Çıkar gruplarının ve siyasi partilerin güçlenmesi ve sınıf kavramının ortaya çıkışı ile birlikte egemenlik kavramı dönüşüme uğramıştır. Devlet aygıtı artık egemenliğin olası tek taşıyıcısı olmaktan çıkmış ve bu alanda belirsiz bir mntıkaya girilmiştir. Nitekim Schmitt, Siyasi İlahiyat’ta da egemenlikle devlet arasında mutlak bir bağ

¹⁵¹ *Virtù*, Althusser’e bakılırsa ahlaki erdemin karşıtı değildir; farklı bir düzeni öngören bir erdemdir. Ahlaki erdemi dışlamaz, onu kapsayabileceği gibi aynı anda onu aşabilir de. *Virtù*, Prens’in, koşullar bunu gerektirirse, ahlaki olmayan bir biçimde davranmaya hazırlıklı olmasını emreder. Bkz. Louis Althusser, *Machiavelli and Us*, Londra Verso, 2000, pp. 44, 93.

¹⁵² Meinecke, a.g.e., pp. 39-40.

¹⁵³ Eckard Bolsinger, *The Autonomy of the Political*, Westport, Greenwood Press, 2001, p. 111.

¹⁵⁴ Carl Schmitt, *Die Diktatur, Von den Anfängen des modernen Souveränitätsgedankens bis zum proletarischen Klassenkampf*, Berlin, Duncker & Humblot, 2006, p. xix.

kurulamayacağını vurgular: “Somut gerçeklikte kamu düzeni ve güvenliğinin ne zaman var olduğu ve ne zaman bozulup tehlikeye düştüğü, buna karar verecek olanın askeri bir bürokrasi, müteşebbis ruhun hakimiyetindeki özerk bir yapı veya radikal bir parti örgütü olmasına bağlı olarak çok değişik biçimlerde ortaya çıkar.”¹⁵⁵ Buna göre egemenliğin önceden belirlenmiş, sabit bir taşıyıcı öznesi yoktur. Egemenlik mıntıkası, kendi olağanüstü hal tanımını ve bu durum için öngördüğü tedbirleri dayatacak kadar güçlü olan bütün siyasi aktörlere açıktır¹⁵⁶. Böylelikle Schmitt’in egemenlik kuramı, 1920’lerin başlarından itibaren devlet merkezli olmaktan çıkmıştır.

Bu kavramsal değişim Otto Kirchheimer tarafından da vurgulanmıştır. “Carl Schmitt... daha 1922 yılında süreklilik taşıyan bir egemenlik öznesi bulma umudunu yitirmiştir... Egemenliği, olağanüstü koşullarda siyasi tahakküm uygulayabileceklerini kanıtlayan kişi veya gruplara atfedilecek bir özellik olarak görmeye başlamıştır.”¹⁵⁷ Bu bağlamda özellikle ön plana çıkan unsurlar Ekim Devrimi ve Bolşeviklerdir. Ekim Devrimi ile devlet aygıtına meydan okuyabilecek ve onu alaşağı edebilecek denli güçlü, disiplinli ve örgütlü siyasi aktörlerin, devletin münhasır egemenlik iddiasını elinden alabilecekleri kanıtlanmıştır. Kirchheimer’in sözleri ile “bolşevik egemenlik kavramındaki yeni unsur, devlet ve egemenlik kavramlarının ilk kez birbirinden ayrılmasıdır. Bolşevizm, devlet egemenliği yerine sınıf egemenliğini koyarak, devlet ile egemenlik arasındaki geleneksel ve artık savunulması imkansız bağı çözmüş ve böylelikle açtığı boşluğu doldurmuştur.”¹⁵⁸ Benzer şekilde Portinaro, Ekim Devrimi ile birlikte Bolşevik partinin, o zamana dek devlete ait gibi gözükten egemenliğin asıl öznesi konumuna geldiğini çünkü olağanüstü hal hakkında karar verme yetkisini üzerine aldığını savunur. Devrimci parti sonradan denetim altına alacağı olağanüstü hali, aynı zamanda yaratan taraftır¹⁵⁹. Portinaro da Schmitt’in olağanüstü hal doktrininin devletsiz bir egemenlik kuramını

¹⁵⁵ Schmitt, **Siyasi İlahiyat**, s. 17.

¹⁵⁶ Bolsinger, a.g.e., p. 112.

¹⁵⁷ Otto Kirchheimer, **Politics, Law and Social Change**, New York, Columbia University Press, 1969, p. 191’den akt. Bolsinger, a.g.e.

¹⁵⁸ Otto Kirchheimer, **Politics, Law and Social Change**, p. 20’den akt. Bolsinger, a.g.e.

¹⁵⁹ Pier Paolo Portinaro, “Staatslehre und Sozialistischer Dezisionismus: Randbemerkungen zu Hellers Rechts- und Staatstheorie“, **Der Soziale Rechtsstaat: Gedächtnisschrift für Hermann Heller, 1891-1933**, Hrsg. Christoph Müller, Baden-Baden, Nomos, 1984, p. 575’den akt. Bolsinger, a.g.e., p. 113.

temel aldığı ve Bolşevik partinin devlete denk olan olası güçlerden biri olduğunu belirtir. Böyle bir parti, olağanüstü hal hakkındaki karar tekeli eline alarak dost-düşman tanımını da ele geçirir, bu ise onun egemen gücün merkezine dönüşmesi anlamına gelir¹⁶⁰. İşte Schmitt'in en büyük karabasanlarından biri budur. Önemli olan, bu gibi kritik durumlarda düşünürün tercihini hangi olasılıktan yana kullandığından çok, sorunu ele alış biçimidir. Bu nedenle olsa gerek, Schmitt, teklif ettiği çözüm yollarından çok, ortaya attığı sorunlar ve sorunun temeline yönelik kavrayışı nedeniyle önemsenmektedir¹⁶¹.

Durağan sistemler Schmitt'in ilgi alanına girmez. O, daima dinamik bütünlerin sınır-durumlarda sergiledikleri davranış modelleri ile ilgilenir. Schmitt'e göre pozitivizm, durağan sistemlerin *status quo*'larını açıklama bağlamında başarılı olmakla birlikte, devrim gibi siyasi bir düzeni kökten dönüşüme uğratan dinamik şartları açıklamakta yetersiz kalır. Ona göre *status quo* "restore edilmiş vitrinler ardında gizlenen yeni şeylerin ve bağıntıların hızlı ve kesintisiz gelişimine hizmet eder. O tayin edici an geldiğinde meşrulaştırıcı vitrin içi boş bir hayalet gibi ortadan kaybolur."¹⁶² Tayin edici an, potansiyelin açığa çıktığı anı ifade eder. Hukukla çıplak gücün temasa geçtiği andır bu ve en iyi anlatımlarından birini devrimler sırasında bulur. Atatürk'ün "inkılabın kanunu mevcut kavaninin fevkindedir" sözü egemenliğin, bir 'karar'la yerleşiklik kazanan kurucu, aşkın ve keyfi boyutunu vurgular¹⁶³. Schmitt'in karar kavramını egemenliğin içine yerleştirmesi de hemen hemen aynı anlayışın ürünü olsa gerektir. Schmitt'e göre, egemen karar hem aşkın boyutuyla hukuk-ötesi bir konumda yer alır, hem de hukuk düzeninin temelini oluşturur; aynı anda hem bir kopuş hem de kuruluş anını temsil eder. Herhangi bir düzen, yalnızca hukuk kavramına gönderme yapılarak temellendirilemez çünkü her türlü düzenin temeli istisnai bir durumda konumlanır ve bu istisnai durum zorunlu

¹⁶⁰ a.g.e.

¹⁶¹ Chantal Mouffe, "Pluralism and Modern Democracy: Around Carl Schmitt", **The Return of the Political**, Verso, Londra, 1993, p. 118.

¹⁶² Carl Schmitt, "Das Zeitalter der Neutralisierungen und Entpolitisierungen (1929)", **Positionen und Begriffe, im Kampf mit Weimar-Genf-Versailles (1923-1939)**, Berlin, Duncker&Humblot, 1994, p. 139. Bu derlemeye bundan sonra, içinde yer alan makale adı belirtildikten sonra kısaca "*Positionen und Begriffe*" olarak atıfta bulunulacaktır.

¹⁶³ Atatürk'ün 16 Ocak 1923'te İzmit'te İstanbullu gazetecilere verdiği mülakattan. Bkz. Mustafa Kemal, **Eskişehir-İzmit Konuşmaları (1923)**, İstanbul, Kaynak yay., 1993, s. 162-164'den akt. Bülent Tanör, **Kurtuluş-Kuruluş**, İstanbul, Çağdaş yay., 1998, s. 162.

olarak bir normla değil, norm-ötesi bir kararla ilişkilidir. Her düzen, bir sınır-kavram (*Grenzbegriff*) olan egemen karar üzerine kuruludur. Bu kararın belirsizliği, aslında yalnızca düzenin istisnai bir durum üzerinde temellenen belirsizliğini açığa vurur ve Schmitt “her düzen bir istisna üzerine kurulur” demekle aslında istisnanın hukuk düzeni açısından kurucu bir kural olduğuna işaret eder¹⁶⁴. Siyasi birliğin kuruluşu söz konusu olduğunda ise bu kural egemen gücün dost ile düşman arasında bir ayırım yapmasını gerektirir. Bu nedenle bir sonraki başlıkta “politik olan”ın kurucu boyutuna ve bu boyutun karar kavramı ile ilişkisine değinilecektir.

III. Siyasal Kavramı

A. Siyasetin “Politik olan” kavramı ile ikame edilmesi

Carl Schmitt’in en önemli eserlerinden biri, ilk kez 1928 yılında makale olarak yayımlanan “*Der Begriff des Politischen*”dır¹⁶⁵. Kitabın başlığı “‘Politik Kavramı’ olarak Türkçe’ye çevrilebilir ve tabiidir ki bu çeviri ne gündelik ne de akademik dil bakımından alışıldık kalıplara sığar¹⁶⁶. Schmitt düşüncesine alışık olmayanların buna verecekleri ilk tepki, bir sıfat yerine sıfatın isim karşılığının başlık

¹⁶⁴ İstisnai durumun kurucu boyutuna işaret eden Schmitt, bu nedenle istisna ya da olağanüstü hal kavramlarına büyük bir ilgi duyar ve şöyle yazar: “Somut yaşam felsefesi, istisnadan ve ekstrem durumdan elini eteğini çekmemeli, aksine bunlarla en üst düzeyde ilgilenmelidir. Bu felsefeye göre istisna, kuraldan önemli olabilir; paradoksal olana yaklaşımının romantik bir ironiden esinlenmiş olmasından dolayı değil, aksine kendini vasati bir şekilde ‘tekrar edenin’ apaçık genellemelerinden daha derine inen anlayışın olanca ciddiyeti ile... İstisna normal durumdan ilginçtir. Normal olan hiçbir şeyi kanıtlamaz, istisna her şeyi kanıtlar: Yalnızca kuralı kanıtlamakla kalmaz, kural yalnızca istisna sayesinde yaşar. İstisnada gerçek hayatın gücü, tekrarlanmaktan katılmış mekanizmanın kabuğunu kırar... Protestan bir ilahiyatçı şöyle demişti: ‘İstisna hem tümelî hem de kendisini açıklar. Ve eğer tümel hakkında doğru dürüst bir inceleme yapılmak istenirse, ihtiyaç duyulan tek şey, gerçek bir istisnayı bulmaya çalışmaktır. İstisna, her şeyi tümelden çok daha açık bir şekilde ortaya koyar... Eğer (istisnalar) açıklanamıyorsa, tümel de açıklanamaz. Çoğunlukla bu güçlüğün farkına varılmaz, çünkü tümel tutkuyla değil, rahat bir yüzeysellikte düşünülür. Buna karşılık istisna, tümelî yoğun bir tutkuyla düşünür’”. Bkz. Schmitt, **Siyasi İlahiyat**, s. 22.

¹⁶⁵ Carl Schmitt, “*Der Begriff des Politischen*”, **Probleme der Demokratie**, Reihe “Politische Wissenschaft – Schriftenreihe des Deutschen Hochschule für Politik und des Instituts für Auswärtige Politik in Hamburg”, 5, Berlin-Grunewald, Walter Rothschild, 1928, pp. 1-34. Daha sonra Schmitt bu makaleye bir derlemesinde de kısmen yer verecektir. Bkz. “*Der Begriff des Politischen*”, **Positionen und Begriffe**, pp. 75-84. Bu makale ilk kez 1932 yılında kitap olarak yayımlanacaktır.

¹⁶⁶ Nitekim bu eserin Türkçe çevirisi “Siyasal Kavramı” başlığını taşımaktadır. Bkz. Carl Schmitt, **Siyasal Kavramı**, Çev. Ece Göztepe, İstanbul, Metis yay., 2006.

olarak kullanılması ve kitabın başlığının da Türkçe'ye "Siyaset Kavramı" olarak çevrilmesi gerektiği yönünde olacaktır. Ancak böyle bir çeviri, Schmitt düşüncesi göz önüne alındığında hatalı bir çeviri olacaktır, çünkü Schmitt'in devlet, halk, anayasa gibi birçok kavrama bakış açısını kavramak açısından anahtar kavram "siyaset" değil, "politik olan" kavramıdır. İki kavram arasında çok temel bir farklılık vardır. "*Das Politische*" (*le politique*), politik olanın özüne ilişkin, politika (*la politique*) olgusal ve ampirik bir boyuta işaret eder¹⁶⁷.

Schmitt, "*Der Begriff des Politischen*"ın ilk cümlesinde "devlet kavramı politik kavramını *a priori* varsayar" dediğinde siyaseti, devlet ve ekonomi öncesi bir kategori olarak konumlandıran Pierre Clastres'ı akla getirir¹⁶⁸. Clastres'ın salt tanımlama kolaylığı açısından "ilkel" olarak adlandırdığı topluluklar arasındaki ilişkilerin nesnel bir siyaset alanı üzerine kurulmuş olması her iki düşünür arasında belli bir mesafenin varlığına işaret etse de, aralarında paralellikler de yok değildir. Clastres'ın siyaseti devlete ve ekonomiye öngelen bir kategori olarak algılayışı ile Schmitt'in "politik olan"ın devlete önceliği arasındaki koşutluk ortadadır. Ancak Schmitt söz konusu olduğunda "politik olan"ın önceliği, ona ekonomi ve siyaset gibi diğer nesnel alanlar karşısında üstün bir konum da sağlayacaktır.

B. "Politik olan"ın Önceliği

"*Der Begriff des Politischen*"ın ilk baskısının üzerinden iki yıl geçtikten sonra, Barselona'da verdiği bir konferansta Schmitt Avrupa tarihinin son dört yüz yılını, dünyevileşme yönünde atılmış adımlarla kat edilen sürekli tarafsız alan arayışına yönelik bir süreç olarak tasvir eder. Son dört yüz yılın her birinde kültürel yaşam merkezi bir kavram çevresinde dönmüştür. Schmitt'e göre mezhep çatışmalarının damgasını vurduğu 16. yüzyıl, teoloji kavramını merkez alan bir

¹⁶⁷ Erik M. Vogt, "Ontologie/Hantologie/Ontologie, Derrida, Schmitt, Žižek", **Derrida und die Politiken der Freundschaft**, Hrsg. Erik M. Vogt, Hugh J. Silverman, Serge Trottein, Viyana, Verlag Turia + Kant, 2003, p. 84. Vogt, 20. yüzyılın sonuna doğru Jacques Derrida, Jean Luc Nancy ve Lacoue-Labarthe gibi yazarların da politik olanın özünü saptamak için benzer bir ayrıma yöneldiklerine işaret etmektedir. Bkz. a.g.e., pp. 84, 212.

¹⁶⁸ Carl Schmitt, **Der Begriff des Politischen**, Berlin, Duncker & Humblot, 1963, p. 20; Akal, **Sivil Toplumun Tanrısı**, s. 153.

yüzyıldı¹⁶⁹. Schmitt'in Suárez, Bacon, Galilei, Kepler, Descartes, Grotius Hobbes, Spinoza, Pascal, Leibniz ve Newton gibi düşünürleri kapsadığı için “batı rasyonalizminin kahramanlar çağı” olarak gördüğü 17. yüzyıl, metafiziğin hakim olduğu bir yüzyıldı ve bu düşünürlerden her biri matematik, astronomi ve doğa bilimleri alanlarında elde edilen bilgileri büyük bir sistem inşasında kullandıkları için geniş anlamda birer metafizikçi idi. 18. yüzyıl, Schmitt'e göre ahlak kavramının merkeze oturduğu bir zaman dilimiydi ve 17. yüzyılın vülgarizasyonundan ibaretti. Bu çerçevede Rousseau *Contrat social*'i “olsa olsa” bir Pufendorf, Pufendorf ise bir Suarez vülgarizasyonuydu. 18. yüzyılda ahlak, 17. yüzyılın metafiziğine göre öylesine galebe çalmıştı ki Kant'ın Tanrı kavramı “ahlakın paraziti” olarak ortaya çıkmıştı. 19. yüzyıla gelindiğinde ahlak geri adım atarken ekonomi kavramı ön plana çıktı ve bütün bir 19. yüzyıl ekonomi kavramını merkez aldı. 20. yüzyıl ise teknoloji çağı idi¹⁷⁰.

Teolojiden metafiziğe, oradan ekonomi ve ardından teknolojiye uzanan bu süreçte belirleyici olan nokta, merkezi alanların birbirini izleyen değişim aşamalarının tarafsız bir alana yönelmiş olmasıdır. “16. yüzyılın hiçbir ümit vaat etmeyen teolojik tartışma ve mücadelelerinden sonra Avrupalılar, mücadeleyi sona erdiren, birbirleriyle anlaşıp uzlaşabilecekleri, birbirlerini ikna edebilecekleri tarafsız bir alan arayışına girdiler. Bu yüzden, geleneksel Hıristiyan teolojisinin tartışmalı kavramlarını ve argümanlarını dikkate almayarak teoloji, metafizik, ahlak ve hukuka ilişkin “doğal” bir sistem inşa ettiler”¹⁷¹. 16. yüzyıldaki teoloji, tartışma yaratan bir alan olduğu için 17. yüzyılda yerini doğa bilimlerinin dünyevi metafiziğine bırakmıştır. Böylelikle “yüzyıllar süren teolojik düşünce sonucu şekillendirilen kavramlar artık ilginç olmaktan çıkmış ve kişisel meseleler olarak görülmeye başlanmıştır. 18. yüzyıl yaradancılık [*Deismus*] metafiziğinde, Tanrı dünyadan uzaklaştırılmış ve gerçek yaşamın mücadele ve zıtlıkları karşısında tarafsız bir merci kimliğine bürünmüştür”¹⁷². Ancak teolojinin terk edilerek doğa bilimlerine yönelmesi bu kez, bu yeni merkezi alanda gerilimlerin doğmasına yol açmıştır.

¹⁶⁹ Schmitt, “Das Zeitalter der Neutralisierungen und Entpolitisierungen”, **Positionen und Begriffe**, p. 140.

¹⁷⁰ a.g.e. p. 141

¹⁷¹ a.g.e., p. 140.

¹⁷² a.g.e., p. 141-142.

Comte'un üç hal yasası ile evrensel bir tarih kuralına dönüştürmeye çalıştığı Avrupa tarihinin, "bir kereye mahsus" bir gelişim gösterdiğini iddia eden Schmitt'e göre bu durum, son dört yüzyılda sürgit tekrarlanan bir olgudur. 19. yüzyılda tarafsız bir alan arayışı ile merkezi bir konuma yerleşen ekonomi, devleti tarafsız bir iktidar olarak algılamış ama bu kez sınıf mücadeleleri ortaya çıkmıştır. 20. yüzyılda herkese hizmet ettiği için tarafsız bir alan gibi görülmeye başlanan teknoloji de, tam da bu yüzden tarafsız değildir.

Schmitt'in hayli spekülatif olan tarih kurgusunda, son dört yüz yılın ortak paydası, tarafsız alan arayışının her seferinde başarısızlıkla sonuçlanarak ilkin tarafsız gibi gözüken alanın yeni gerilimlerin odak noktası haline gelmesi ve yerini yeni bir tarafsız alan arayışına bırakmasıdır. Schmitt'e göre insanoğlunun ebedi barışı bulabileceği tam anlamıyla tarafsız bir alan yoktur çünkü ekonomi, teknoloji veya ahlak gibi nesnel bir takım alanların hepsi, Schmitt'in anladığı anlamda "politik" olma potansiyelini içinde barındırmaktadır ve saf anlamda dinsel, saf anlamda ekonomik ve saf anlamda kültürel her türlü güdü, "politik olan" karşısında ikincil bir konumda yer alır¹⁷³.

"*Der Begriff des Politischen*"ın 1927'de makale olarak yayımlanmış ilk versiyonu, diğerleri yanında yer alan nesnel bir alan olarak tanımladığı için "politik olan"ı diğerlerine göre öncelikli bir kategori olarak konumlandırmaya elvermiyordu¹⁷⁴. Schmitt, "politik olan"ı her türlü nesnel alana öncelikli kılabilmek için bu eserin 1933'te yayımladığı versiyonunda söz konusu kategoriyi bir *yoğunluk* sorunu olarak ele almayı tercih etmiştir¹⁷⁵. Bu amaçla Schmitt, "*Der Begriff des Politischen*"da bir siyaset tanımı vermektense özenle kaçınır¹⁷⁶. Zaten bu eserini devleti

¹⁷³ Schmitt, **Der Begriff des Politischen**, p. 39.

¹⁷⁴ Nathan Andrew McCune, **Carl Schmitt's Concept of the Political: Thomas Hobbes and the Political Theological Critique of Liberal Democracy**, yayımlanmamış doktora tezi, University of Toronto, 2001, p. 161.

¹⁷⁵ "Politik olan"ın *sui generis* bir öze sahip olduğu tezi, Heidegger'in teknik olanın özüne ilişkin değerlendirmesini çağırıştır. Nasıl Schmitt politika ile "politik olanın" farklı kavramlar oldukları üzerinde ısrarlıysa, Heidegger de "teknik olanın" özü ile tekniğin kendisini birbirinden ayırır ve tekniğin özünün, tekniğin kendisi ile ilgisi olmayan metafizik bir boyutta temellendiğini iddia eder. Teknik, zamanla metafizik bir boyut kazandığı için üstünlüğü de ele geçirmiştir. Aynı ilişkiyi politika ile "politik olan" arasında da kurmak mümkündür. Diğer tüm nesnel alanlar yanında politika da tek bir ilkeye (dost-düşman ayırımına) indirgenebilecek bir görünüm sunar. İşte bu ilke "politik olanın" özüdür. Bu metafizik öz, "politik olan"ı politika karşısında asıl belirleyici konumuna getirir. Bkz. Erik M. Vogt, a.g.e., pp. 84-85.

¹⁷⁶ Schmitt, **Der Begriff des Politischen**, pp. 20-25.

siyaset, siyaseti de devlet kavramı ile tanımlamaya çalışan meslektaşlarının totolojik tanımlamalar yaptıklarına işaret etmek için yazmıştır. Schmitt, siyaset hakkında yapılmış binlerce tanıma bir yenisini eklemek yerine, “politik olan” a özgü bir *kriter* arayışına girer. Düşünüre göre, nasıl ahlaki alandaki temel ayırım iyi-kötü, estetik alandaki güzel-çirkin, ekonomik alandaki yararlı-zararlı ise politik alandaki temel ayırım da dost-düşman ayırımıdır¹⁷⁷. Zorunlu olarak devletle ilişkilendirilemeyecek bir kavram olan “politik olan”ı, yalnızca belli bir nesnel alanda saptamaya çalışmak ise boş bir çabadır. Kültürel, toplumsal, dinsel alanlarda yaşanabilecek ve insanları dost-düşman şeklinde karşılıklı kamplara bölmeye elverecek nitelikteki herhangi bir çatışma, politik olma potansiyelini içinde barındırır¹⁷⁸. “Dinsel, ahlaki, ekonomik, etnik vb. karşıtlık, insanları dost ve düşman olarak etkin bir biçimde gruplandırarak kadar güçlü ise siyasi bir karşıtlığa dönüşür.”¹⁷⁹ Bu anlamda “politik olan” diğer tüm nesnel alanlardan beslenebilen ve bu nedenle de hiçbir şey tarafından sınırlanamayan ve belirlenemeyen bir karşıtlığı ifade eder¹⁸⁰.

Bu noktada belirtmek gerekir ki Schmitt, düşman kavramı ile kişisel bir nefretin odak noktası olan birinden bahsetmez. Düşmanın ahlak açısından kötü, estetik açıdan çirkin veya ekonomik açıdan zararlı olması gerekmez. Tüm bunlar Schmitt’in düşman tanımının dışında yer alır. Schmitt’in varoluşsal ve üstün bir anlam yüklediği kavram, *kamusal düşmandır*; Latincedeki “*hostis*”tir, “*inimicus*” değil¹⁸¹... Nitekim Schmitt’e göre, İncil’de yer alan “Düşmanlarınızı sevin” cümlesinin orijinal versiyonu “diligite *inimicos vestros*”tur, “diligite *hostes vestros*” değil¹⁸²... Schmitt’e göre, İncil özel alandaki düşmanı sevmeyi emrettiği için

¹⁷⁷ a.g.e., p. 26.

¹⁷⁸ Schmitt, “Weiterentwicklung des Totalen Staates in Deutschland”, **Verfassungsrechtliche Aufsätze**, p. 359.

¹⁷⁹ Schmitt, **Der Begriff des Politischen**, p. 37.

¹⁸⁰ Bünyamin Bezci, **Carl Schmitt’in Politik Felsefesi**, s. 35.

¹⁸¹ Bazı batı dilleri, düşman kavramının politikanın kavram dünyası açısından önem taşıyan iki farklı anlamı için farklı kavramlar kullandıkları için Schmitt’in düşman anlayışını yansıtmak bakımından avantajlıdır. Yunanca’da özel düşman, *ἐχθρός* kavramı ile kamusal düşman ise *πολέμιος* kavramıyla ifade edilmektedir. İngilizce’de her iki kavram gündelik kullanımda eşanlamlı olarak kullanılsa da mutlak anlamda düşmanlık *foe* sözcüğü ile kişisel düşmanlık ise *enemy* sözcüğü ile karşılanmaktadır. Almanca ve Türkçe, kavramın iki farklı kullanımı açısından ne yazık ki bir kolaylık sağlamamaktadır. Bkz. George Schwab, “Enemy oder Foe, Der Konflikt der Modernen Politik”, **Festgabe für Carl Schmitt**, Hrsg. H. Barion, E. W. Böckenförde, E. Forsthoff, W. Weber, Berlin, Duncker & Humblot, 1968, p. 666.

¹⁸² Schmitt, **Der Begriff des Politischen**, p. 29.

Hıristiyanlarla İslam dünyası arasında yüzyıllarca süren savaş sırasında hiçbir Hıristiyanın, Avrupa'yı Araplara ve Türklere teslim etmeyi aklına bile getirmemiştir. İncil'deki bu ifadenin kesinlikle kapsamadığı şey ise “halkın düşmanlarını sevmek ve kendi halkına karşı düşmanlarını desteklemek gerektiğidir.”¹⁸³ “Düşman sadece benzer bir toplulukla mücadele etmesi olasılık dahilinde bulunan bir insan topluluğudur. Düşman yalnızca *kamusal* düşmandır çünkü bir insan topluluğuyla ve özellikle bütün bir halkla ilişkili olan her şey, bu ilişki nedeniyle *kamusallık* kazanır.”¹⁸⁴

Yeri geldiğinde düşmanla ekonomik açıdan kar getirecek bir işe girmek mümkündür, ancak bu onun “Ötekilik” niteliğini değiştirmez. O, her zaman için yabancı olarak kalacaktır. Schmitt, birlik söz konusu olduğunda dost kavramına değil, düşman kavramına odaklanır çünkü birlik açısından kurucu olan ancak “dışarı” olabilir. “Kurucu dışsallık” ise dost-düşman ayrımının varoluşsal karakterine atıfta bulunur.

C. “Politik olan”ın Varoluşsallığı

İnsani şeylerin düzeninde öncelikli bir konuma sahip olan “politik” kavramı aynı zamanda varoluşsal bir anlamla yüklüdür. Öncelikle altı çizilmesi gereken nokta Schmitt'in ilk planda bireysel varoluş ile değil, bir topluluğun varoluş koşulları ile ilgilendiğidir. Sözleşmecî düşünürlerin varsayımsal tabiat hali kurguları ile ilgilenmeyen Schmitt, insanların hiçbir zaman tek başlarına varolmadıkları, her zaman topluluklar içinde yaşadıkları varsayımından yola çıkar. İnsanlar, yaradılışları gereği bir araya gelerek topluluklar kurarlar. Ama her bir araya geliş, tanımı gereği, bazılarını dışarıda bırakmak anlamına gelir. Dolayısıyla herhangi bir topluluk, ancak kendi dışında duran bir odağı kerteriz olarak kurulabilir. Kimin bir topluluğa ait olduğu, kiminse olmadığı hakkında verilecek karar, “Öteki”ni ya da kamusal düşmanı belirleyecek olan politik bir karardır. Schmitt, toplum kurucu bir kavram olan ve ‘Öteki’ni kendi bedeninde somutlaştıran kamusal düşmanla ilgilidir, özel düşmanla

¹⁸³ Schmitt, **Siyasal Kavramı**, s. 50.

¹⁸⁴ Schmitt, **Der Begriff des Politischen**, p. 29.

değil¹⁸⁵... Düşünür, bu noktada antropolojik bir saptamadan ontolojik bir sonuca varmaktadır¹⁸⁶. İnsan toplulukları birbirlerine karşı varoluşsal bir konum sergilerler çünkü, “insanın tinsel boyutuna ilişkin belli başlı tüm tahayyüller varoluşsaldır [*existenziell*], normatif değil.”¹⁸⁷ Bir devletin varlığını sürdürmesi bakımından belirleyici olan, bunun hesaba katılması gerekliliğidir. Vurgulamak pahasına, insanın ontolojik boyutunu temsil eden ‘politik olan’, “öteki”ne karşı bir “biz” kurmakla ilgili olduğu için, kolektif kimlikle ilgili bir kavramdır¹⁸⁸. Bu kurulma süreci, ‘politik

¹⁸⁵ a.g.e. p. 29.

¹⁸⁶ Bu ontolojik kuruluş süreci Schmitt’i, Machiavelli’den başlayıp Spinoza’ya giden çizgiye oturtur. “Spinoza, bireyin değil “çokluğun” terimleriyle, hiçbir dolayımaya başvurmadan düşünür. Tüm felsefesi “*potestas*”a karşı “*potentia*”nın [iktidara karşı gücün] felsefesidir. Böylece Machiavelli’den geçerek Marx’a uzanan hukuksalcılık karşıtı geleneğe yer alır. Burada hukuksal sözleşmenin karşısına konulan şey ontolojik “kuruluş”a, ya da fiziksel ve dinamik “birleşme”ye ilişkin bir kavramlaştırma değildir”. Bkz. Gilles Deleuze, Önsöz, in: Antonio Negri, **Yaban Kuraldışılık, Spinoza Metafizikinin ve Siyasetinin Gücü**, Çev. Eylem Canaslan, Otonom yay., İstanbul, 2005, s. 11.

¹⁸⁷ Schmitt, “Das Zeitalter der Neutralisierungen und Entpolitiserungen”, **Positionen und Begriffe**, p. 142.

¹⁸⁸ Düşmanlığın kimlik oluşturucu gücü konusunda Schmitt ile Freud arasındaki koşutluk vurgulanmaya değer. Freud, ihtiyaçları doğrultusunda gruplar oluşturan insanın, doğası gereği saldırganlık dürtüsüne sahip olduğunu iddia eder. Bu nedenle Freud, insanların topluluk oluşturma sürecini Schopenhauer’in donmakta olan kirpi topluluğu örneğine benzetir. Kirpiler birbirlerinden fazla uzaklaşırlarsa donma tehlikesi ile karşı karşıya kalırlar, fazla yaklaşırlarsa da okları birbirlerine zarar verir. Bu nedenle yaşayabilmek için birbirlerinin sıcaklıklarını hissedecek kadar yakın, birbirlerinin oklarından korunmaya yetecek kadar da uzak olmaları gerekir. İnsan toplulukları açısından da aynı ilke geçerlidir. İnsan, “mesafe koyan” bir yaratıktır ancak yaşayabilmek için diğer insanlara ihtiyaç duyar. Bu yüzden diğerleri ile bir araya gelerek topluluklar kurar, önemli çıkarlarını gerçekleştirebilmek için kendilerini grup üyeleri ve grup kimliği ile özdeşleştirir ve “nefret ve tiksinti” duygularını grup üyelerine karşı mümkün olduğunca bastırırlar. Ancak bu duygularla birlikte açığa çıkan saldırganlık eğilimini tam anlamıyla bastırmaları mümkün olmaz. Bu saldırganlık eğilimi toplumsal bütünleşmeyi sürekli tehdit ettiği için topluluklar içeride ihtilafı ve toplumsal çözünmeyi engellemek için büyük çaba sarfederler. Bu grupları bir arada tutma yöntemlerinden biri ise düşmanlık dürtüsüne bir çıkış noktası sağlamaktır. Bu ise bir topluluk içindeki saldırganlık eğiliminin diğer topluluklara yöneltilmesi yoluyla olur. Dışarıya yönelmiş düşmanlık içeride dostluğun pekiştirilmesine katkıda bulunur. Bkz. Joseph W. Bendersky, “Schmitt and Freud, Anthropology, Enemies and the State”, **Staat-Souveränität-Verfassung**, Festschrift für Helmut Quaritsch zum 70. Geburtstag, Hrsg. Dietrich Murswiek, Ulrich Storost ve Heinrich A. Wolff, Berlin, Duncker & Humblot, 2000, pp. 626-627. Nobel ödüllü davranışbilimci Konrad Lorenz’e göre “(s)aldırganlığı, varlık nedeni kendinde, bağımsız bir güdü olarak keşfetme onuru Freud’a aittir.” Lorenz’e göre anonim sürü ile kişisel dostluk bağları birbirini dışlar çünkü kişisel dostluk hemen her zaman saldırgan davranış ile düğümlenmiş bir biçimde ortaya çıkar. Lorenz “kişisel dostluk kurma yeteneği taşıyıp da saldırganlık göstermeyen tek bir canlı varlık tanı(madığımı)” belirtir. Tür içi saldırganlıktan tamamen yoksun olan canlı türleri aynı zamanda bireysel dostluk ve kardeşlik kavramlarına da yabancıdırlar. Bu türlerde sürü içi dayanışma, ötekini tanımaya dayanmayan anonim bir birliktelik olarak tecelli eder. Yalnızca saldırganlık düzeyi yüksek hayvanlarda kişisel bağlara ve bireysel dostluğa rastlanır. Hatta bu dostluk bağı ile saldırganlık arasında düz korelasyon bulunduğundan bahsetmek mümkündür: Dostluk bağları ne kadar sıkıysa saldırganlık düzeyi de o kadar yüksektir. İnsanın saldırganlığı ise Lorenz’e göre özellikle tehlikelidir çünkü insan *zayıftır*. Paradoksal gibi gözükse de ifadeyi Lorenz şöyle temellendirir: İnsan yırtıcı bir hayvan olmadığı için yırtıcı hayvanların doğasına da sahip değildir. Yırtıcı hayvanlardan farklı olarak her şeyi yiyebilen insan, bu özelliği nedeniyle büyük hayvanları öldürmeye yarayacak doğal donanımlardan yoksundur. Dolayısıyla insan, aynı zamanda “meslekten” bütün yırtıcıların öteki büyük

olan'ın özünün, çatışmacı bir nitelik taşıdığı anlamına gelir. Bir toplum kurmaya yönelik her mutabakat, dışlayıcı bir eyleme dayanmak zorundadır ve bu, herkesi içermeye yönelik, bütünüyle rasyonel bir mutabakatın imkansız olduğu anlamına gelir. Rasyonalist bireyciliğe dayanan baskın liberal tahayyül, toplumların çatışmacı bir doğaya sahip oldukları düşüncesini reddeder. Buna göre toplumlar, farklılıkları kendi bünyesinde barındırmakla beraber, bu farklılıklar arasında uyumlu bir beraberlik vardır¹⁸⁹ ve bu anlayış, nihai referans noktası birey olduğu için, Schmitt'in ona verdiği anlamla, 'politik olan'ı reddetmek zorundadır. İşte rasyonalist bireyciliğin dayandığı metafizikten kaynaklanan bu ret, kolektif kimliklerin doğasını anlamayı imkansız kılar¹⁹⁰.

Schmitt burada liberalizmi hedef tahtasına yerleştirmiştir. Ona göre liberalizm, her türlü siyasal tasavvuru, "kendine özgü ve sistematik bir biçimde değiştirmiş ve bunların doğasını dönüştürmüştür."¹⁹¹ Düzen kavramı, liberallere göre egemenlik kavramının dünyevileşmesi ile birlikte ortaya çıkan modern devlette kendiliğinden doğmaktadır. Bunun iki nedeni vardır: 1) İnsan akıl sahibi bir varlıktır ve akıl kategorisi düzenin ana motorudur. 2) Bireyler hem bedenleri hem de malvarlıkları üzerinde dokunulmaz bir mülkiyet hakkına sahiptirler¹⁹². Bu ise devletin eylemlerinin insanın ihtiyaçlarına yanıt verecek şekilde düzenlenmesi gerekliliğini doğurur; söz konusu gereklilik de, bu ihtiyaçların en verimli şekilde bir "düzen"

hayvanları avlayıp öldürmelerini mümkün kılan silahları kendi türdeşlerine de yöneltmelerini engelleyen, öldürmeyi engelleyici evrimsel bariyerlerden yoksun kalmıştır." Zayıf doğal silahlarla donanmış bir hayvan olan insan, tehlikeli silahlarla donanmış olan yırtıcı hayvanların, kendi türlerinin devamı için sahip olmaları gereken, kendi türdeşlerine karşı bu silahların kullanılmasını engelleyen evrimsel mekanizmaların devreye sokulmasını sağlayan bir seleksiyon baskısı altında değildir. Zamanla teknik alanda sağlanan gelişmelerle birlikte kendi türünü ortadan kaldırmaya yetecek silahların icat edilmesi ile, o zamana dek saldırganlığı önlemeye yeten boyun eğme, bağırma gibi görece zayıf engeller ile insanın türdeşini öldürme yeteneği arasındaki denge de altüst olmuştur. Bkz. Konrad Lorenz, **İşte İnsan, Saldırganlığın Doğası Üzerine**, Çev. Veysel Atayman, Evrim Tevfik Güney, İstanbul, Cumhuriyet Kitapları, 2008, s. 98, 247-248, 241-342, 379-380. Teknik alanda sağlanan gelişmelerle birlikte tarihin izlediği seyrin "düşman"ı yok edilecek bir kategoriye dönüştürdüğünü düşünen Schmitt ile davranışbilimci Lorenz arasındaki koşutluk çarpıcıdır. Bu konu üçüncü bölümde ele alınacaktır.

¹⁸⁹ Bu noktada Hobbes ve Locke'un tabiat hali kurgularının birbirine taban tabana zıt olduğunu hatırlatalım.

¹⁹⁰ Chantal Mouffe, **On the Political**, Routledge, Londra, 2005, pp. 10-12. Dost-düşman ayrışmasının toplum kurucu bir öz olduğunu vurgulayan Schmitt, bu doğrultuda siyasi birliğin pekinleşmesinin, bu tür bir karşıtlığın, iç politika alanında türdeşleşme yoluyla ortadan kaldırılmasını gerektirdiğini iddia edecektir.

¹⁹¹ Schmitt, **Siyasal Kavramı**, s. 90.

¹⁹² John Locke, **The Second Treatise of Government**, Ed. by Thomas P. Peardon, New York, Bobbs-Merrill, 1976, pp. 98-99.

içinde karşılanabileceği varsayımını hareket noktası olarak alır. Devletin sözleşmesel bir ilişki modeli içinde ortaya çıkışı, temelde insana sağladığı faydaya bağlıdır¹⁹³. Bu fayda, “düzen” içinde maksimize edilebilir. Çatışma kavramı liberal kurguda tamamen dışlanmış ve “politik olan”ın denetim altına alındığı varsayılr. Rawls, bu kurgunun tipik bir örneğini sunar.

1. Rawls’un “örtüşen mutabakat” düşüncesi ve düzen kavramı

Liberal bir düzen perspektifinden adil bir toplumun kuruluş şartlarını ele alan Rawls ile, esas olarak düzen kavramına odaklanan Hobbes arasında ilginç bir paralellik vardır. Adalet ve düzen, biri olmadan diğeri de gerçekleştirilemeyecek kavramlar oldukları için, her iki düşünür de ikili bir ödevle karşı karşıyadır: Düzen ve adalet kavramlarını uyumlaştırmak. Eğer böyle bir şeyden bahsedilebilirse, Rawls ve Hobbes’un “ortak projesi”, birbirinden çok farklı değerlere sahip toplumsal grupların, barışçıl ve adil bir şekilde bir arada yaşama ilkesi ışığında işbirliği yapmalarının nasıl sağlanabileceğidir¹⁹⁴. Her iki düşünür de insan doğası ve insanın temel ihtiyaçları konusunda benzer saptamalardan yola çıkarlar: İnsanlar kamusal yarar adına değil, kendilerine bir avantaj sağladığı için diğerleri ile işbirliği yapma yoluna giderler, çünkü insan doğasının ana motoru, rasyonel bir ben-merkezciliktir. Her şeye ilişkin en temel kriter, kişiye sağladığı faydadır¹⁹⁵. Arılar ve karıncaların kurduğu düzenlerin insanların kurduklarından ne kadar farklı olduğunu açıklarken Hobbes, bu yaratıklarda içgüdüsel olarak ortak çıkarın, özel çıkar ile uyumlu olduğunu ve birine hizmet etmenin, diğerine de hizmet etmek anlamına geleceğini iddia eder¹⁹⁶. Özel çıkarı ile ortak çıkarı arasında uyumsuzluk olan *homo sapiens* ise, doğası gereği özgürlüğüne düşkündür ve bu yüzden çeşitli sınırlamalara tabi olacağını ve kendisini sıkıntıya sokacağını bilse de, sivil toplum düzenine geçmenin, özgür bir yaşam için olası en geniş özgürlük çerçevesini çizmek için en uygun araç olduğunu

¹⁹³ Stephen L. Collins, **From Divine Cosmos to Sovereign State, An Intellectual History of Consciousness and the Idea of Order in Renaissance England**, New York, Oxford University Press, 1989, p. 154.

¹⁹⁴ Rosamond Rhodes, “Reading Rawls and Hearing Hobbes”, *The Philosophical Forum*, Vol. XXXIII, No. 4, 2002, p. 395.

¹⁹⁵ Collins, a.g.e., p. 154.

¹⁹⁶ Hobbes, **Leviathan**, s. 129.

kavrayacaktır¹⁹⁷. Objektif Rawls'a doğru kaydırıldığında sivil toplum düzeninin ahlaki bir temeli olduğu görülür. Düşünüre göre, 'Öteki' ile işbirliği yapmak ahlaki nitelikli bir yurttaşlık ödevidir. Bu ödev Öteki'ni dinlemeye gönüllü olmayı ve Öteki ile uzlaşmak söz konusu olduğunda makul olmayı gerektirir¹⁹⁸. Rawls'a göre insan iki ahlaki niteliğe sahip olmalıdır. Bunlardan biri "rasyonel olmak"tır ki bu, neyin iyi olduğuna dair bir kuram oluşturmayı ve buna uygun davranma yeteneğine sahip olmayı gerektirir, diğeri ise "makul olmak"tır ki bu da, etkin bir adalet duygusuna sahip olmayı ve Öteki ile diyalog kurmaya hazır olmayı gerektirir¹⁹⁹. Bu iki nitelik, özgür ve kendisiyle eşit olan Öteki'nin de uygun bulacağı adil işbirliği koşulları teklif etmeyi ve kendi çıkarına aykırı dahi olsa bu koşullara uygun davranmayı içerir²⁰⁰. İnsanların niçin kamusal aklın getirdiği sınırlamalara saygı gösterdikleri sorusuna Rawls'un vereceği yanıt hipotetik olacaktır. Çünkü diyecektir Rawls, insanlar makul oldukları için kamusal akla uygun davranmaya ihtiyaç duyacaklardır. Rawls, *a priori* bir yaklaşımla, bunun için sahip olunması gereken pratik akla zaten sahip olduğumuzu varsayar²⁰¹. Bu noktada düzen kavramı ile akıl kavramı arasındaki zorunlu ilişki açığa çıkmaktadır. Düzen kavramı, asgari ölçüde de olsa, belli bir rasyonaliteyi gerektireceği için hem Hobbes hem de Rawls, duygu ve sezgi yerine akıl kategorisine inanç duyarlar ve sivil bir düzenin temel unsuru olan yurttaşların, belirli bir akıl kapasitesi ile donanmış olduklarını ve uslamlama yoluyla ikna olmaya doğal bir eğilim duyduklarını varsayarlar; aksi bir varsayım düzenin temellerini tehlikeye atar çünkü. Her iki düşünür 'aklı', düzene götürecek eyleme rehberlik edecek bir kurallar bütününe salık veren bir kategori olarak düşünür²⁰². Böylelikle Rawls'un *A Theory of Justice*'taki adalet kaygısı, bu eserinden 22 yıl sonra

¹⁹⁷ Rhodes, a.g.e., p. 396.

¹⁹⁸ John Rawls, **Political Liberalism**, New York, Columbia University Press, 1993, p. 217.

¹⁹⁹ a.g.e., p. 48-54.

²⁰⁰ a.g.e., p. 54-58.

²⁰¹ Ancak Rawls, Kant'tan farklı olarak bu pratik aklın evrensel geçerliliğe sahip olduğunu savunmaktan da kaçınmaktadır. Bkz. David Dyzenhaus, "Putting the State Back in Credit", **The Challenge of Carl Schmitt**, Ed. by Chantal Mouffe, Londra, Verso, 1999, p. 84.

²⁰² Hobbes, determinizm ile irade özgürlüğünü de akıl kategorisini kullanarak bağdaştırmaya çalışır. Daha ayrıntılı bilgi için bkz. David van Mill, "Hobbes' Theories of Freedom", *The Journal of Politics*, Vol. 57, No. 2, 1995, p. 444 vd.

yayımlanan *Political Liberalism*'de, yerini daha çok istikrar kaygısına bırakmış gibi gözükür²⁰³.

Rawls'a göre, liberal bir siyasal düzenin sağlam temellere oturması için 'örtüşen mutabakat'ın (*overlapping consensus*) sağlanması zorunludur. Rawls'un 'örtüşen mutabakatı' 'makul' kapsayıcı doktrinleri benimseyen yurttaşlar arasında siyasal düzenin temeli konusunda varılacak görüşbirliğini ifade eder. Rawls'un asıl amacı "“hakkaniyet olarak adalet anlayışını” esas alan demokratik bir siyasal yapının, düşünsel ve vicdani çeşitlilik koşulları altında sürdürülebilir bir istikrara kavuşmasının önkoşulu (olarak) farklı kapsamlı doktrinler arasında kurulacak bir 'örtüşen görüşbirliği' ile desteklenmesidir."²⁰⁴ Çünkü siyaset çatışmacı bir doğaya sahiptir ve Rawls, toplum içinde ortaya çıkacak ve siyasal düzenin temellerini tehlikeye atacak ihtilafların (Schmitt'in söylediği anlamda "politik olan"ın) bir ölüm kalım mücadelesine dönüşmeden aşılmasını hedefler²⁰⁵. Rawls'un sözcükleriyle "çatışmayı yeni kılan şey, insanların 'iyi' hakkındaki tasarımlarına uzlaşma kabul etmeyen, aşkın bir unsur sokmasıdır. Bu unsur, ya yalnızca şartlara ve tükenmeye bağlı olarak ılımlılaştıran ölümcül bir ihtilafı ya da düşünce ve vicdan özgürlüğünü zorunlu kılar. Bu sonuncu, sağlam temeller üzerine kurulmuş ve toplumsal kabul görmüş özgürlük haricinde adaletle ilişkin makul bir tasarım imkansızdır. 'Siyasal liberalizm', *belirti vermeyen, uzlaşmaz çatışmanın mutlak derinliğini* ciddi bir biçimde düşünmekle işe başlayacaktır."²⁰⁶ Rawls farklı kapsayıcı doktrinleri benimseyen yurttaşlar arasında uzlaşmaz çatışmaların patlak vermesinin siyasi istikrara zarar verebileceğinin farkındadır. Bu nedenle siyasal düzenin temel değerleri üzerinde sürdürülebilir bir istikrar sağlamak amacıyla geniş bir mutabakat sağlanması gerektiğini düşünür. "Bir toplum makul olmayan, akıl dışı (irrasyonel), hatta deli

²⁰³ Bu noktada Rawls, Amerikan toplum biliminin genel karakteri ile uyumlu bir tavır sergiler. Amerika Birleşik Devletleri'nde "siyasal gelişmelere ilişkin literatür, büyük oranda ... istikrar yönelimine bağlı kalmıştır. Radikal değişim ve köklü bir sistem dönüşümü ile kavramsal düzeyde başa çıkmak konusunda donanımsız olan Amerikan toplum bilimi, düzene normatif bağlılığı içselleştirmiştir". Bkz. James A. Bill, Robert L. Hardgrave Jr., **Comparative Politics: The Quest for Theory**, Ohio, Charles E. Merrill Publishing Company, 1973, p. 75.

²⁰⁴ Murat Özbek, "Neden Demokrasi? Düşünsel ve Vicdani Çeşitlilik Koşulları Altında Normatif Gerekçeleştirme ve Siyasal İstikrar Sorunu", **Rawls-Habermas Tartışması, Neden Demokrasi? Nasıl İstikrar?**, Sunan ve Derleyen Murat Özbek, İstanbul, İstanbul Bilgi Üniversitesi yay., 2009, s. 28.

²⁰⁵ a.g.e., s. 29.

²⁰⁶ Rawls, a.g.e., p. xvi-xvii.

saçması doktrinleri içerebilir. Mesele bunları, toplumun birliğine ve toplumsal adalete zarar vermeden içermesidir.”²⁰⁷ Siyaset felsefecisinin görevi de burada belli olmaktadır: O hakikat tekeline sahip bir otorite değil, farklı kapsayıcı doktrinleri benimseyenleri ‘makul’ bir siyasal adalet anlayışı üzerinde buluşturan tarafsız bir arabulucudur²⁰⁸. Rawls bu ‘makul’ siyasal adalet anlayışını, kapsayıcı doktrinlerin taşıyıcı özneleri olan toplumsal dinamikleri etkileşime sokarak değil, siyaset felsefecisinin duruş noktasından formüle etmeye çalışır²⁰⁹. Siyasal düzenin istikrarı, bu tür bir adalet anlayışı üzerinde uzlaşan ‘makul bir çoğulculuk’ tasarımı üzerine kurulur. Dolayısıyla ‘örtüşen mutabakat’, Rawls’un makul olduğunu düşündüğü bireyler arasında varılan bir uzlaşmadır²¹⁰. Rawls, ‘makul’ çoğulculuk ile yalnızca niceliksel değil, aynı zamanda niteliksel bir belirlemede bulunur. Kimlerin bu ‘makul’ çoğulculuğa dahil olduğunu belirleyen ölçüt, adil işbirliği koşullarına uyum ve toplumun diğer üyeleri ile kalıcı bir işbirliğine girme iradesini sergileyip sergilememeleridir²¹¹. Böylelikle ‘makul’ kişiler, Rawls’un tanımı gereği, liberal siyasal düzenin temel ilkelerini benimseyen kişilerdir²¹². Rawls’un ‘makul’ ile ‘makul olmayan’ arasında gözettiği ayrımın hedefi, liberalizmi benimseyen görüş sahipleri ile benimsemeyenler arasında bir çizgi çekmektir²¹³. Rawls’un ‘makul çoğulculuğu’

²⁰⁷ a.g.e., p. xvii.

²⁰⁸ Murat Özbank, “Rawls-Habermas Tartışması ve Diyalog Üzerine Örtüşen Görüşbirliği Fikri”, **Rawls-Habermas Tartışması, Neden Demokrasi? Nasıl İstikrar?**, Sunan ve Derleyen Murat Özbank, İstanbul, İstanbul Bilgi Üniversitesi yay., 2009, s. 177.

²⁰⁹ a.g.e., s. 190. Dyzenhaus’un deyişiyle “Rawls’un cumhuriyetindeki yurttaşlar, yaşamlarını hangi siyasal değerlerin idare etmesi gerektiğini müzakere etmezler. Kendileri için konulmuş değerlere uyarlar; en önemli saydıkları şeyler, siyasal anlamda sınırlanmış olsa bile.” Dyzenhaus, a.g.e., p. 83.

²¹⁰ Dyzenhaus, a.g.e., p. 82.

²¹¹ Chantal Mouffe, **The Democratic Paradox**, Londra, Verso, 2000, p. 24.

²¹² Rawls’un adil düzeni, sınıf farklılıklarının veri kabul edildiği liberal düzen üzerine kuruludur. Rawls’a göre sınıflar arası eşitsizliği, kapitalist bir refah devletinde beklenebilecek düzeyin ötesinde azaltmak, üretim etkinliğini azaltacağı ve endüstriyel gelişimi engelleyeceği için işçi sınıfının da aleyhine olacaktır. MacPherson’a göre, Rawls’un adil olduğunu ileri sürdüğü model, sınıf farklılıklarının hakim olduğu bir liberal düzen, sınıflardan birinin elindeki gücün, başka bir sınıfa sürekli aktarımına dayanan bir sömürü ilişkisi üzerine kurulduğu için, aslında sömürüyü meşru gösteren bir modeldir. Bkz. C. B. MacPherson, “Classlessness and the Critique of Rawls: A Reply to Nielsen”, *Political Theory*, Vol. 6, No. 2, 1978, pp. 209-210.

²¹³ Chantal Mouffe, a.g.e., pp. 24-25. Benzer bir muhakeme biçimiyle Kant da, yalnızca özel mülk sahibi yetişkin erkeklerin siyasal akıl üretimine katılabileceklerini iddia eder, çünkü yalnızca onlar kendi kendilerinin efendileridirler. Kant, ücretli işçi sınıfı, kendilerine göre hiçbir üstünlüğü bulunmayan özel mülk sahipleri ile “aynı seviyeye yükselememesinin, başkalarının karşı konulmaz iradesinden değil de, bizzat kendisinden (yeteneklerinden veya iradesinden), ya da suçunu başkalarına yükleyemeyeceği şartlardan kaynaklandığının bilincinde olduğu her durumda mutlu kabul edilebilir” derken, kamasallık ilkesini ihlal etmiyor gibi gözükerek, geniş bir toplumsal kesimi siyasal akıl üretim sürecinin dışında bırakır. Bkz. Jürgen Habermas, **Kamasallığın Yapısal Dönüşümü**, Çev. Tanıl Bora,

pratikte ‘makul bir çoğunluk’ olarak işlev görür ve çoğunlukçu bir yaklaşıma kapı aralar. Amaç, siyasal istikrara ve toplumsal adalete zarar vermemek olduğu sürece, bu düzenin kapsayacağı ‘makul çoğunluk’ ile dışlayacağı ‘makul olmayan görüşler’ arasındaki ayrım, Rawls’a göre politik değil, ahlaki bir ayrımdır. Çünkü ‘iyi’ye ilişkin farklı anlayışların bir araya geldiği bir siyasal topluluk, bütünlüğünü sürdürebilmek için, kendi aralarındaki etkileşim sürecinin sonucu olmayan çekirdek bir ahlaki referans alır.

Rawls, bir yandan kitabının giriş bölümünde, toplum içindeki karşıt kutuplar arasında uzlaşmaz bir çatışmanın varlığını kabul eder, öte yandan bir uzlaşma ütopyası kurar; ancak olağanüstü durumlarda istikrarı tehlikeye düşüreceğini varsaydığı ‘makul olmayan’ görüş sahiplerini, ahlaki olduğunu iddia ettiği bir ayrımla siyasal düzenden dışlar. Rawls’un ‘örtüşen mutabakatı’, yalnızca makul olduklarını düşündüğü bireyler arasında varılan bir uzlaşmadır. Makul olmayanlar ise çizginin dışına çıkacak olurlarsa ‘kontrol altına alınacaklardır’²¹⁴. ‘Siyasal liberalizm’, istikrarın tehlikeye düştüğü durumlarda kendi hakikati üzerinde ısrarcı olarak makul olmayan görüş sahiplerini ‘hizaya getirebilir’²¹⁵. Böylelikle Rawls’un siyasal adalet

Mithat Sancar, İstanbul, İletişim yay., 2002, s. 211-213. (Alıntıda orijinal metin de göz önünde tutularak önemsiz birkaç değişiklik yapılmıştır. Orijinal metin için bkz. Jürgen Habermas, **Strukturwandel der Öffentlichkeit**, pp. 186-188)

²¹⁴ Dyzenhaus, a.g.e., p. 82.

²¹⁵ a.g.e., pp. 82-83. Liberallerden Harold Laski, siyasal düzenin kuruluşunu, Rawls gibi ahlaki bir referans noktasına bağlamaya çalışmaz ve sosyal sözleşme kuramlarına dayanan liberalizmin en zayıf noktalarından birinin bu olduğunu kabul eder. Ona göre, herhangi bir siyasal düzende “muhalif bir azınlığın itaate zorlanmak zorunda olması, bir olgudur. Modern bir toplumun, amaçlarını, en azından yurttaşlarından bir kısmı üzerinde baskı uygulamadan gerçekleştirilebileceğini düşünmek imkansızdır.” Bkz. Harold Laski, **Introduction to Politics**, pp. 22-23. Farklı kapsamlı doktrin taraftarlarını barındıran toplumlar içinde çatışmacı (antagonistik) bir ilişki biçiminin oluşması göre her zaman olasıdır ve Mouffe’a göre bu tür ilişkiler ancak siyasal birliğe zarar vermeyecek bir şekilde bürünürlerse meşru kabul edilebilirler. Bu da çatışmanın taraflarının birbirlerine yok edilmesi gereken düşmanlar gibi davranmamaları, taleplerini gayri meşru olarak algılamamaları için bir tür ortak bağın (*common bond*) varlığını zorunlu kılar. Antagonistik ilişki biçiminde “biz” ile “onlar” hiçbir ortak zemini paylaşmayan iki düşmanı temsil ederken, agonizmde çatışan taraflar, içinde buldukları ihtilaf için rasyonel bir çözüm olmadığını kabul etmeyle birlikte, karşıtlarının meşruiyetini tanırlar. Bir çatışma yaşadıkları zaman kendilerini aynı siyasal birliğe ait olarak görürler, çatışmanın içinde gerçekleştiği ortak sembolik alanı paylaştıklarını düşünürler. İşte demokrasinin görevi de Mouffe’a göre antagonizmi agonizme dönüştürmektir. Muhalif sesler için agonistik meşru politik kanallar varolduğu sürece antagonistik çatışmaların ortaya çıkma olasılığı azalır. (Bkz. Mouffe, **On the Political**, pp. 19-21.) Antagonistik çatışmaların yaşanması olasılığını azaltmak ve ideolojik yelpazenin her rengine mensup toplumsal aktörleri, siyasal bir düzenin kuruluş ve işleyişinde bir araya getirmek amacıyla Habermas ‘iletişimsel eylem kuramını’ geliştirmiştir. Habermas’a göre Rawls’un ve 2. bölümün 341. dipnotunda belirtildiği üzere Kant’ın yaklaşımları, düşünen öznenin (siyaset felsefecisinin) düşünme eyleminin ifadesi olan pratik aklın kullanımı üzerine kurulu olduğu için

anlayışı, kapsayıcı doktrinlerin hakikat iddiaları arasındaki savaşın ortasına çekilmektedir ve savunduğu siyasal liberalizm anlayışı, aslında Schmittçi anlamda ‘politik’²¹⁶. Bir siyasal düzenin hangi siyasal adalet anlayışı üzerine kurulacağı ve bu doğrultuda, kimin o düzen içinde yer alıp, kimin dışlanacağını belirleyen her ayırım, Rawls aksini iddia etse de zorunlu olarak politik bir ayırımdır. Bunun

“politik olan”ın dışlayıcı boyutunu aşmaya ve istikrar sağlamaya elverişli değildir. Habermas’a göre toplumsal gerçeklik dil aracılığıyla ve özneler arası iletişim süreçleri içinde kurulur ve insan toplulukları, varlıklarını bu iletişim süreçlerine borçludur. İletişim süreçleri özneler arasında bir takım ortak değerlerin varlığını gerektirir ve toplum içinde kimi zaman ortaya çıkan ihtilaflar, bu ortak değerler temelinde çözüme kavuşturulur. Ancak asıl sorun bu ortak değerler hakkında bir ihtilafın baş gösterdiği zaman ortaya çıkar çünkü bu tür ihtilaflar, iletişim süreçlerini açık tutan ortak değerlerin varlığının sorgulandığı bir momente işaret eder. Bu gibi durumlarda özneler arası iletişim ya kopar ki bu antagonistik bir çatışmayı (politik olan’ı) doğurur ya da ihtilaf, düşünümsel bir düzeye aktarılarak “iletişimsel akıl” çerçevesinde çözüme kavuşur. Yani Habermas’ın “iletişimsel akıl” kategorisi, ihtilafları aşmak üzere düşünülen tekil öznelerin zihinsel yeteneklerinden farklı olarak özneler arası bir iletişim sürecini ifade eder. Bunun için Habermas, toplumun ortak değerlerini sorgulayarak istikrarı tehlikeye düşüren ihtilafların, Rawls ve Kant’ta olduğu gibi siyaset felsefecisinin monolojik akıl yürütme yöntemi ile değil, özneler arasında diyalojik bir tartışma süreci içinde aşılabileceğini düşünür. Bu nedenle Habermas, insanları birbirlerine dost ve düşman kamplara ayırma potansiyeli taşıyan ihtilafların aşılması için bir ‘ideal konuşma durumu’ resmeder: Tüm katılımcıların eşit şartlarda bulunduğu ‘ideal konuşma durumunda’ herkes dilediği görüşü savunabilir ve bu süreçte hakim ilke, güçlü olanın görüşünün geçerli olması değil, daha iyi gerekçe üzerinde uzlaşmaktır. Bu amaçla herkes ortaya atılan iddiaları temellendirmek için öne sürülen gerekçeleri sorgulayabilir ancak hem kendi gerekçelerini diğer katılımcıların anlayacağı şekilde anlatmak hem de diğer katılımcıların ileri sürdüğü gerekçeleri onların dile getirdiği şekilde anlamakla yükümlüdür. Bu bağlamda görüşlerini ikna edici gerekçelerle destekleyemeyen katılımcılar da yanıldıklarını kabul etmelidirler. Tartışma tartışılan konu üzerinde “ortak gerekçelere dayalı bir görüşbirliğine” varılmasıyla sona erer. Habermas, hiçbir tartışmada “ideal konuşma durumunun” tam anlamıyla gerçekleştirilemeyeceğini kabul etse de, tarafların, “ideal konuşma durumunda” yer alan öncülleri kabul etmeksizin zaten tartışmaya girmeyeceklerini iddia eder. Yani tartışmaya girmek, “ideal konuşma durumunun” oluşacağını *a priori* varsaymakla mümkündür. Örneğin “tartışma ilkesinin herkes tarafından benimsenmesi gerektiği iddiasını savunan bir kişiye “neden tartışma ilkesini ben de / biz de, benimseyelim ki?” sorusunu sorarak bir tartışma başlatan insan, bu soruyu sorduğu kişi ile arasında “ideal konuşma durumunun” oluştuğu ya da oluşabileceği önkabulünü yapmış demektir.” Yani Habermas’a göre topluluk içinde ya da topluluklar arası istikrarı tehlikeye düşüren varoluşsal ihtilaflar, (ya da “politik olan”ın dışlayıcı boyutu), iletişimsel süreçlerin açık tutulmasıyla birlikte devreye giren “iletişimsel akıl” yardımıyla aşılabılır. Ancak bu gibi ihtilaflarda, ortak değerleri sorgulayan taraflar arasında, tarafların kendilerini, görüşlerini diğerlerine dikte edecek kadar güçlü gördükleri (veya güç kuruntusuna kapıldıkları) durumlarda tartışma sürecine hiç girmeyeceklerini öngörmek aşırı bir varsayım olmasa gerektir. Habermas’ın tüm gayreti, politika alanında esas ilkenin güç olduğunu kabul eden görüş karşısında boşa çıkar. Örneğin Weber’e göre politika “iktidara katılmak ve güç dağılımını etkilemeye çalışmaktır... Politika ile meşgul olan her kimse güç peşindedir.” (Max Weber, **Wirtschaft und Gesellschaft**, Tübingen, J.C.B. Mohr (Siebeck), 1958’den akt. Schölderle, **Das Prinzip der Macht**, p. 173.) Schmitt ise, bu tür ihtilafların nasıl aşılabileceği konusunda çözüm üretmek yerine ihtilaf mekanizmasını ortaya koymakla yetinir çünkü o ölüm kalım mücadelesini gerektirecek bu tür ihtilafların kaçınılmaz olduğuna, bu nedenle “politik olan”ın sonsuz bir potansiyeli içinde barındırdığına inanır. Bkz. Jürgen Habermas, “On the Relation Between the Nation, Rule of Law and Democracy”, **The Inclusion of the Other**, Cambridge, MIT Press, 1998, p. 129 vd.; Murat Özbak, “Neden Demokrasi? Düşünel ve Vicdani Çeşitlilik Koşulları Altında Normatif Gerekçeleştirme ve Siyasal İstikrar Sorunu”, a.g.e., s. 30-34.

²¹⁶ Dyzenhaus, a.g.e., pp., 83-84.

sonucunda ‘örtüşen mutabakat’, bir kez sağlandığında bir daha sorgulanamayacak bir karaktere bürünür. ‘Makul olmak’, tanımı gereği ‘makul olmamayı’ siyasal düzenden dışlar ve düzeni sorgulamaya yönelik her girişim, ‘makul olmamakla’ itham olunarak görmezden gelinme tehlikesiyle baş başa kalır. Rawls’un örtüşen mutabakatı, Schmitt’in “politik olan”a özgü kriter olarak tanımladığı dost-düşman karşıtlığını yeniden üretme potansiyeli taşıyan yeni bir kategorik ayırmadan başka bir şey değildir.

2. Ulrich Beck ve Schmitt; Düşünümsel Modernlik – Karşı Modernlik

Carl Schmitt’in dost-düşman ayrımı Kierkegaard’dan esinli bir ya/ya da (*entweder/oder*) ayrımı üzerine kuruludur²¹⁷. Schmitt’e göre siyasi birlik, hem ulusal hem de uluslararası planda dostunu düşmanından ayırt etmeyi becerebilen bir birliktir ve bu birlik içinde veya dışındaki her unsur, birliğin gücünü zayıflatması ya da pekiştirmesine göre ya dosttur ya da düşman. Rawls’un örtüşen mutabakat düşüncesi çağdaş toplumlarda bu ayrımı aşmaya yönelik bir girişimdir. Ulrich Beck de Rawls’unkine benzer bir girişimde bulunur ve günümüzde “politik olanın”, Schmitt’in yaptığı gibi bir ya/ya da ayırımına indirgenemeyeceğini çünkü bu ayırımın 19. yüzyılın kesinlik, tek anlamlılık ve dünyanın hesaplanabilir olması çabasına denk düştüğünü iddia eder²¹⁸. Oysa 20. yüzyıl yan yanalık, muğlaklık ve çokluk dünyasıdır. “İçinde düşündüğümüz, eylediğimiz ve yaşadığımız ya-ya da dünyası, yanlış bir hal almaktadır... “*Ve* çağı”, “ya-ya da” çağını çözüyor ve onu yerini alıyor.”²¹⁹ Beck, Schmitt’in aksine ya/ya da ayırımının ötesini düşünmeyi gerektiren “ve deneyiminin” politik olanın reddini gerektirmeyeceğini ve söz konusu deneyimin yeni bir siyasal rasyonaliteye giden yolun taşlarını döşeyeceğini iddia eder²²⁰. Bu rasyonalitenin merkezinde yer alan kavram çift-değerliliklidir. Beck’in 19. yüzyılla özdeşleştirdiği ‘basit modernliğe’ damgasını vuran kavram ise, ya/ya da ayırımını besleyen ‘hakikate inanç’tır. Oysa 20. yüzyılda ‘hakikat’ kavramına duyulan inanç sarsılmıştır. Gerçekten, hakikat kavramının içerdiği kesinlik ilkesi uyarınca işleyen

²¹⁷ Sören Kierkegaard, *Entweder Oder*, Münih, Dtv, 2005.

²¹⁸ Ulrich Beck, *Siyasallığın İcadı*, Çev. Nihat Ünler, İstanbul, İletişim yay., 2005, s. 9.

²¹⁹ a.g.e., s. 11, 12.

²²⁰ Mika Ojakangas, *A Philosophy of Concrete Life, Carl Schmitt and the Political Thought of Late Modernity*, Bern, Peter Lang, 2006, p. 122.

doğa bilimlerinin dahi o kadar kesin sonuçlar vermeyebileceği Heisenberg, Feyerabend ve Kuhn gibi düşünürler tarafından ileri sürülmüştür²²¹. Hal böyleyken sosyal bilimler alanında hakikatten bahsetmek, Beck'e göre olsa olsa "insanın kendini ve başkalarını sahip olduğu kanı hakkında yanılta bir küstahlık" olabilir²²². Bu nedenle Beck, kuşku ve muğlaklığın çağımızda işgal ettiği konuma temel bir önem atfeder. Ojakangas'ın da belirttiği gibi, Beck'in 19. yüzyılın 'basit modernliğinin' karşısına koyduğu 'düşünümsel modernlik' (*reflexive modernity*) çağı insanı *cogito ergo sum* değil, *dubito ergo sum* diyen insandır²²³. *Cogito* ile kesinlik arasındaki bağıntı Beck'e göre, Schmitt'in yaptığı gibi politik olanın özünü ya/ya da ayrımında konumlandırmaya ve modern insanın siyasi düsturunun da *distinguo ergo sum* olduğunu iddia etmeye götürür. Oysa Beck muğlaklıkla, Schmitt'in romantiklere özgü bir tavır olarak gördüğü, ayrımın iki tarafı *arasındaki* bir konumdan yana tavır almayı savunur. Beck'in muğlaklıkla birlikte savunduğu tarafsızlık, Schmitt'e göre apolitik bir tavidir çünkü bir ya/ya da ayrımında "neyin doğru olduğu sorusuna verilen taban tabana zıt iki yanıt karşı karşıya gelir ve bu yanıtlar, hiçbir uzlaşma ve tarafsızlığa geçit vermezler."²²⁴ Beck'in ortadan kaldırmaya çalıştığı ise tam da böylesi uzlaşmaz bir karşıtlıktır; o düşünümsel modernlik adına, basit modernliğe ve Schmitt'in karşı-modernliğine karşı çıkar. Peki Beck'in düşünümsel modernliği ile Schmitt'in karşı modernliği arasında bir uzlaşma eksenini bulunamayacağına göre, bu karşı çıkış Schmitt'in uzlaşmaz ya/ya da ayrımına benzer bir ayrıma yol açmaz mı? Beck'e bakılırsa yol açmaz çünkü kuşku ilkesinin hakim olduğu bir toplum, kendinden kuşku duymayı merkez alacağı için nesnel hakikatin varlığını reddedecek, bu ret ise kendisine düşman üretmesinin önüne geçecektir. Beck'in temel amacı Schmitt'in ontolojik boyutta tanımladığı dost-düşman (ya/ya da) ayrımından kaçınmaktır. Çünkü düşmanlık "insanları 'cemaatleştirir'- hem de sadece değerler

²²¹ Feyerabend ve Kuhn'un itirazları daha çok yöntembilimsel açıdandır. Bkz. Paul Feyerabend, **Yönteme Karşı**, Çev. Ertuğrul Başer, İstanbul, Ayrıntı yay., 1999, (bütün kitap); Thomas S. Kuhn, **The Structure of Scientific Revolutions**, Chicago, The University of Chicago Press, 1996, (bütün kitap). Heisenberg'in belirsizlik ilkesi ise içeriğe ilişkindir ve özellikle atomik boyutlarda ölçüm işleminin ölçülen nesneyi değiştireceğini ve bu nedenle kesin bir ölçüm yapmanın imkansız olduğunu savlar.

²²² Beck, a.g.e., s. 259.

²²³ Ojakangas, a.g.e., p. 122.

²²⁴ Leo Strauss, "Anmerkungen zu Carl Schmitt, Der Begriff des Politischen", **Hobbes' Politische Wissenschaft**, Berlin, Luchterhand, 1965, p. 180.

aracılığıyla değil, karşı tepki vermeyi bir zorakilik haline getirmesiyle de. Karşımıza bir düşman dikmenin, düşmanları zıtlştırmanın özelliği –her türden ontolojiye açılan kapıyı daha baştan ki(li)tleyelim- *karar verme sürecinin, bir ölüm kalım meselesi halini alacak kadar uç bir noktaya vardırılmasıdır*²²⁵. Beck düşünömsel modernlikle karşı modernlik arasındaki zıtlığı farklı dünya görüşlerine karşı saygı ilkesine dayanan ahlaka başvurarak aşmaya çalışır²²⁶. Gerçekten düşünömsel modernlik savunucuları ile karşı modernlik taraftarlarının dünya görüşleri birbirine taban tabana zıttır. Beck gibi düşünömsel modernlik savunucuları her türlü dogmatizmden kuşku duymaya, farklı yaşam tarzlarına saygıya ve göreceliğe dayanan bir dünya görüşüne sahipken, karşı modernlik taraftarları kesinlikten ve mutlak hakikatlerden dem vururlar. Oyunu bu iki birbirine taban tabana zıt dünya görüşü arasında ilkinden yana kullanan Beck, diğör görüşü savunanları bir düşman imgesi yaratmak istemediğı için “şeytani” sıfatı ile de damgalamak istemez²²⁷. Schmitt gibi bir karşı modernlik savunucusu, Beck’in düşünömsel modernlik anlayışı çerçevesinde siyasi anlamda bir düşman ve ahlaki anlamda bir şeytan değilse ne olabilir? Ojakangas’a bakılırsa geriye kalan tek olasılık Beck’in, karşı modernlik savunucularını zihinsel kapasite açısından yetersiz bulmasıdır. Beck, psikolojik açıdan patolojik bir tablo sergileyen ve etnomerkezciliğı, yabancı düşmanlığını ve şiddeti körükleyen modernlik savunucularının yarattıkları etkilerin mevzii kalabilmesi için denetim altında tutulmalarını sağlayacak bir tedavi yöntemi geliştirmeye çalışır. Ancak karşıtı tedaviye muhtaç bir varlık olarak tanımlamak, aslında Ojakangas’ın iddia ettiğı gibi apolitik bir düşünce tarzı geliştirmek değil, aşılmaya çalışılan dost-düşman ayrımını farklı bir düzlemde yeniden üretmekten başka bir şey değildir²²⁸. Bu anlamda Beck’in ‘ve deneyimi’, Schmitt’in ‘ya/ya da’ ayrımını kapsayabilecek kadar geniş bir kategori oluşturmaz. Rawls ve Beck’in Schmitt’in “politik olan”ını aşma girişimleri sonuçsuz kalırken, bu ayrıma ilişkin en keskin eleştiri Amerikan yeni-muhafazakarlarının fikir babası olarak gösterilen Strauss’tan gelecektir²²⁹.

²²⁵ Beck, a.g.e., s. 129. Beck, tam burada düştüğü dipnotta Schmitt’e gönderme yapmaktadır. (İtalikler metnin orijinalinde de yer almakta, parantez içindeki hece ise yer almamaktadır.)

²²⁶ Ojakangas, a.g.e., p. 124.

²²⁷ a.g.e., p. 125.

²²⁸ a.g.e., p. 126.

²²⁹ Shadia B. Drury, **Leo Strauss and the American Right**, New York, St. Martin’s Press, 1999, 4. ve 5. bölümler.

3. Leo Strauss ve Schmitt

Schmitt'in "politik olan" kavramına ilişkin olarak yazılmış en nitelikli incelemelerden biri Leo Strauss'un "*Der Begriff des Politischen*" hakkında yayımlanmış olduğu makaledir²³⁰. Siyaset felsefesine yaklaşımını belirleyen temel metinlerden biri olan bu makalede Strauss'un "politik olan"a yaklaşımı, Schmitt'in "politik olan"ı ele alış tarzı ile bir noktaya dek örtüşür. Her iki düşünür de liberalizm ve modernite eleştirisine girerken liberalizmin "politika" kavramı ile aralarına mesafe koyarak "politik olan"ı öne çıkaran bir yaklaşımı benimserler. Nitekim Hünler, Strauss'un "Politika Felsefesi Nedir?" adlı eserinin çevirisinde, Strauss'un "politika felsefesi" kavramından kastının, daha çok "politik olana dair felsefe" olduğunu belirtir²³¹.

Strauss'a göre liberalizm eleştirisinin merkezinde yer alması gereken kavramlar "kültür" ve "politik olan" kavramlarıdır çünkü liberalizm "politik olan"ın kültür içinde belirlendiğini iddia eder. Bu durumda "politik olan" ahlak, ekonomi ve estetik gibi nesnel alanlar yanında yer alan özerk bir alan kimliğine bürünür. Hem Strauss hem de Schmitt, "politik olan"ın asli niteliğini reddettiği için bu görüşü reddederler. Nitekim Strauss'a göre Schmitt, bilinçli olarak "politik olan"a özgü bir kriter arayışına girmiştir çünkü bu tür bir belirleme, "politik olan"ı diğerleri üzerinde yer alan ayrı bir tür (*Gattung*) olarak konumlandırmayı beraberinde getirmektedir²³². Bu konuda Schmitt'le aynı görüşü paylaşan Strauss, daha temelli bir "kültür" kavramı eleştirisine girişmekle ondan ayrılır²³³.

Strauss'a göre modern kültür kavramı, insan düşüncesi ve eyleminin yansıdığı çeşitli nesnel alanların birbirlerine karşı özerk olduklarını kabul etmekle

²³⁰ Strauss, "Anmerkungen zu Carl Schmitt, Der Begriff des Politischen", **Hobbes' Politische Wissenschaft**, p. 161 vd. Nitekim Strauss'un metni, taşıdığı önem dolayısıyla "*Der Begriff des Politischen*"ın İngilizce çevirisine eklenen tek metindir. Bkz. Schmitt, **The Concept of the Political**, trans. George Schwab, Chicago, The University of Chicago Press, 1996, pp. 83-107. Meier'in iddiasına göre Schmitt, Strauss'un eleştirisi karşısında, "*Der Begriff des Politischen*"ın daha sonraki baskılarında Strauss'un adını anmadan bir takım değişiklikler yapmıştır. Bkz. Heinrich Meier, **Carl Schmitt, Leo Strauss und "Der Begriff des Politischen", Zu einem Dialog unter Abwesenden**, Stuttgart, Verlag J.B. Metzler, 1998, p. 17.

²³¹ Leo Strauss, **Politika Felsefesi Nedir?**, Çev. Solmaz Zelyüt Hünler, İstanbul, Paradigma yay., 2000, s. 33, dn. 3.

²³² Strauss, "Anmerkungen zu Carl Schmitt, Der Begriff des Politischen", a.g.e., pp. 163-164.

²³³ Clemens Kauffmann, **Leo Strauss zur Einführung**, Hamburg, Junius, 1997, p. 89.

kalmaz, bir bütün olarak kültürü, insan zihninin egemen bir yaratisı olarak ele alır. Modern düşüncenin insan-merkezciliği yalnızca kültürü değil, insan doğasını da insan zihninin bir ürünü olarak ele alır. Strauss'a göre zihnin bu şekilde doğa karşısında tayin edici bir konuma oturtulması modernizmin temel yanılgısıdır. Kozmosun bir parçasından ibaret olduğunu unutan modern insan, evrenin merkezine ve anlamın kaynağına, temel belirleyici olarak kendi zihnini koymuştur. *Nomos-physis* ilişkisinin tersine çevrildiği bu süreçte asıl belirleyiciliği insan zihninin yaratıcılığına tanımakla modernizm, doğayı insani olan her şeye kaynaklık eden bir depo konumundan uzaklaştırarak, ele geçirilmesi gereken bir nesneye dönüştürmüştür²³⁴. Bundan böyle insani düzenin tabii olduğu yasa, doğaya uygunluk değil, kendi icat ettiği ilkelere uygun davranmaktır. Bu nedenle tabiat hali “insanın ne yapıp edip kendisinden kaçıp kurtul(un)ması gereken; sivil durum veya sivil toplum veya sosyal/politik durum (kültür) adına aşılması gereken bir durumdur.”²³⁵ Modernizmin yanılgısının temelinde Hobbes'un tabiat hali ile kültür arasında varsaydığı karşıtlık bulunmaktadır. Bu nedenle Strauss, modernizm ve liberalizm eleştirisinin merkezine “kültür” kavramını koyar ve Hobbes'un aksine onu tabiat hali ile özdeşleştirir.

“...hakim kültür anlayışına göre, yalnızca münferit “kültür bölgeleri” diğerleri ile ilişkilerinde “özerk” değildir; öncelikle bir bütün olarak kültür “özerktir”; egemen yaratıcıdır; insan ruhunun “saf ürünüdür”. Bu anlayış, “kültürün”, üretilecek bir şeyi daima öngereklilik olarak kabul ettiğini unutturur: Kültür daima doğanın kültürüdür. Bu evveleminde şunu ifade eder: Kültür doğal yetenekleri geliştirir; doğaya gösterilen müşfik bir özendir –bu özenin toprağa veya insan ruhuna gösterilmesi arasında fark yoktur– kültür bizzat doğanın verdiği emirlere itaat eder. Ancak bu, şu anlama da gelebilir: Doğa, kendisine itaat ederek de istila edilebilir ...; bu durumda kültür, doğaya gösterilen vefalı bir özenden çok, ona karşı girişilen sert ve kurnaz bir mücadele halini alır. Kültürün doğaya gösterilen özen anlamına mı, yoksa doğayla mücadele anlamına mı geldiği, doğanın nasıl anlaşıldığına bağlıdır: İdeal bir düzen olarak mı, yoksa ortadan kaldırılması gereken bir düzensizlik olarak mı? Ancak “kültür”, nasıl anlaşılırsa anlaşılсын her halükarda doğanın kültürüdür. “Kültür” o kadar doğanın kültürüdür ki ancak bayındırlaştırılan doğa, ruhun karşıtı olarak varsayıldığı ve unutulduğu zaman ruhun egemen bir yaratisı olarak anlaşılabilir. “Kültür”den, öncelikle insan doğasına dair kültürü

²³⁴ Hünler, “Leo Strauss Hakkında bir Giriş Girişimi”, **Politika Felsefesi Nedir?**, s. 5.

²³⁵ a.g.e., s. 6.

anladığımızı göre, kültürün temel aldığı varsayım, öncelikle insan doğasıdır ve insan, doğası gereği bir animal sociale [toplumsal bir hayvan] olduğu için, kültürün temelinde yatan insan doğası da, insanların doğal toplu yaşamlarını [Zusammenleben], yani insanın her türlü kültürün ötesinde diğer insanlara nasıl davrandığını temel alır. Bu şekilde anlaşılan doğal toplu yaşamı bir terimle ifade etmek gerekirse: Status naturalis [tabiat hali]. O halde kültürün temeli status naturalis'tir, denebilir.”²³⁶

Hobbes “kültürü”, tabiat halinin aşılması ile birlikte gündeme gelen ve insan zihninin egemen yarattığı olarak “politik olan”ı belirleyen bir kategori şeklinde ele alırken, Strauss bu kavramı tabiat hali ile çakıştırır. Bu bağlamda Strauss “politik olan”ı *kültür ile doğa arasındaki ilişki* olarak ele alır ve ikisi arasında karşıtlıktan çok özdeşlik kurduğu için “politik olan”ı başka bir kategori tarafından belirlenemeyen asli bir kavram olarak kabul eder. Strauss’a göre tayin edici sorun, insanın doğayla nasıl ilişki kuracağıdır. İnsan kozmik düzen içindeki tali konumunun idrakına vararak ve doğaya özen göstererek onunla dostça bir ilişki mi kuracaktır, yoksa düşmanı belleyerek onunla savaşıyor muyuz²³⁷? Hobbes, tabiat halini kültür adına reddetmekle doğayı *nomos*’un egemenliğine, insan zihninin koyduğu yasalara tabi kılar. Böyle olması doğaldır çünkü Hobbes, Strauss gibi insanı doğası gereği bir “*animal sociale*” olarak değil, kendi türünün varlığını tehdit eden *tehlikeli* bir yaratık olarak ele alır. Bu nedenle insan varlığının teminatı, doğal ilkelere ya da *physis*’e uygunluğa değil, yine kendi koyduğu yasalara, *nomos*’a ve bir iktidara itaat etmeye bağlıdır. Bu itaat (ya da tahakküm ihtiyacı), kaynağını insanın tehlikelilik halinde bulur; tehlikelilik ise tabii bir özellik olarak varsayıldığı için başka türlü olması mümkün olmayan, bu nedenle de insana doğa karşısında yükümlülük getirmeyen bir haldir. İnsanın kötülüğünü masum bir kötülük olarak ele alan bu anlayış, Strauss’a göre “politik olan”ın varlığını yok eden, yani kültür ile doğa arasındaki ilişkiyi kopartan, bu nedenle insanı kendi kaynağına karşı körleştiren bir anlayıştır. “Modern insan, kör bir devdir” çünkü kendi kötülüğünü masum bir kötülük olarak düşünmekle ahlaki bir sorunu, “Nasıl yaşamalıyım?” sorusunu, *physis*’i değil, egemen otoritenin buyruklarından oluşan

²³⁶ Strauss, “Anmerkungen zu Carl Schmitt, Der Begriff des Politischen”, a.g.e., p. 166.

²³⁷ Kauffmann, a.g.e., p. 92.

nomos'u pusula belleyerek yanıtlar²³⁸. Modern insan, hem “politik olan”ın hem de “ahlaki olan”ın kaynağını, doğaya gözlerini kapayarak kendi içinde arar ve bulur. Bu süreçte doğa, yalnızca insan zihninin belirleyiciliğine ve yasalarına tabi olan bir nesneye indirgenir. İnsan, bu arada kendisini de kendi koyduğu yasalara tabi kılar ve bu, siyasi açıdan bir hükümdarın koyacağı yasalara rıza göstermesi anlamına gelir. İnsani olan her türlü ilke, bu şekilde insan iradesinin ürünü olan *nomos*'a tabi kılınmış olur. *Nomos*'un *physis*'e öngeldiği ve onu belirlediği bu süreçte “politik olan”, evrensel belirleyicilik iddiasını yitirerek insan zihninin ürünü olan kategorilerden birine dönüşür. “Nasıl yaşamalıyım?” sorusundan feragat etmeyi gerektiren bu süreç, Strauss'a göre yalnızca güvenlik odaklı bir yurttaşlık anlayışına prim vermekle eşanlamlıdır²³⁹.

Strauss'un liberalizmin insanın masum kötülüğü tezine karşı savunduğu anlayış, insanın bir “*animal sociale*” olmakla birlikte ahlaken kötü olduğudur. Tahakküm ihtiyacını doğuran tehlikelilik hali “yalnızca ahlaki bir kötülük olarak, uygun şekilde anlaşılabilir. Bu şekilde anlaşılmak zorundadır, ama olumlanamaz.”²⁴⁰ Çünkü bu olumlama da masum kötülük tezinin vardığı yerden başka bir yere götürmez. Tahakküm ihtiyacı otoriteye itaate, otoriteye itaat *nomos*'un *physis* üzerindeki egemenliğine, bu ise tabii halden uzaklaşmaya götürür. Oysa Strauss'a göre tabii halde tüm canlılar kendi doğalarında içkin olan *telos*'a, yani mükemmelleşmeye yönelirler. Doğaya, her canlıda insan iradesinden bağımsız bir standart belirler²⁴¹. Tüm bu standartları insan iradesinin belirleyiciliğine tabi kılmaksa doğayı köleleştirerek kendi mükemmellik haline yönelmesine engel olmaya ve Strauss'un asli bir nitelik olarak ele aldığı “politik olan”ı tahrip etmeye yol açar. Strauss'a göre tabiat hali insanların bir arada yaşayabilecekleri ideal bir düzeni ifade eder. Bu düzen, ancak pre-modern geleneğe ve özellikle Antik Yunan geleneğine rücu ederek yeniden kurulabilir. Çünkü özellikle Antik Yunan geleneği, doğa ile itinalı bir ilişki kurmayı ve tabiat halini terk etmeksizin kültürlerini oluşturarak

²³⁸ Strauss, “Progress or return? The Contemporary Crisis in Western Civilization”, **Ten Essays by Leo Strauss**, Ed. by Hilail Gildin, Detroit, Wayne State University Press, p. 264'den akt. Hünler, a.g.e., s. 7.

²³⁹ Kauffmann, a.g.e. p. 97.

²⁴⁰ Strauss, “Anmerkungen zu Carl Schmitt, Der Begriff des Politischen”, a.g.e., p. 175.

²⁴¹ Hünler, a.g.e., s. 8.

“politik olan”ı korumayı becermiştir²⁴². Böylelikle Strauss’a göre bütünün doğasına ilişkin “halis bilginin” odağında yer alması gereken kavram, asli ve kendine özgü bir kavram olarak ele aldığı “politik olan”dır ve *iyi yaşam* kavramı, bu çerçevede kozmosun doğasında içkin olan *physis*’e uygun yaşamdır ve ancak doğayı *keşfederek iyi yaşama* ulaşılabilir, *icat* ederek değil²⁴³...

Strauss’a benzer şekilde Schmitt de “politik olan”ı liberalizm eleştirisinin ve bütünün doğasına ilişkin gözlemlerinin merkezine yerleştirir. Daha önce de değinildiği gibi Schmitt’e göre “politik olan”, ekonomi, siyaset ve ahlak gibi nesnel alanlardan beslenen, tüm bu alanlara öngelen bir kriterdir. Tüm nesnel alanların “politik olan”ı kendi içlerinde barındırmaları dost-düşman kutuplaşmasının insanoğlunun yazgısı olduğu anlamına gelir. Bu kutuplaşmayı ortadan kaldırmaya yönelik her çaba, “politik olan”ın yeniden gündeme gelmesinden başka bir sonuç doğurmayacaktır çünkü dost-düşman kutuplaşması, ancak savaşı savunanlara karşı barış adına girişilecek bir savaşla ortadan kaldırılmaya çalışılır. Bu tür bir savaş ise “zorunlu olarak, özellikle şiddetli ve insanlık dışıdır çünkü bu savaşta düşman, yalnızca püskürtülmek değil, aksine kesin olarak yok edilmek zorunda olan insanlık dışı bir canavardır.”²⁴⁴ O halde “politik olan”ın ortadan kaldırılmasına yönelik her türlü çaba, gaddarlığın artmasından başka bir sonuç doğurmayacaktır çünkü insanoğlu “politik olan”a (yani birbirine dost ve düşman gruplar olarak bölünmeye) yazgılıdır. “... “Politik olan”ın insan hayatının temel karakterlerinden biri olduğu söylenirse, başka bir deyimle politik olmaktan vazgeçmekle insanın, insan olmaktan vazgeçmiş olacağı söylenirse aynı zamanda tam da şu iddia edilmiş olur: İnsan eğer politik olmaktan vazgeçerse, insanca davranmaktan da vazgeçmiş olur.”²⁴⁵ İnsan, insanca davranmaktan vazgeçemeyeceğine göre liberalizmin “politik olan”ı nihai olarak yeryüzünden yok etmek amacı, savaşın varlığını başka kavramlar altında sürdürmeye yönelik bir aldatmacadan ibarettir çünkü liberalizmin yaptığı, ebedi barış için ebedi savaşa davetiye çıkarmaktan başka bir şey değildir²⁴⁶.

²⁴² Kauffmann, a.g.e., pp. 94-95.

²⁴³ Hünler, a.g.e., s. 13, 27.

²⁴⁴ Schmitt, **Der Begriff des Politischen**, p. 37.

²⁴⁵ Strauss, a.g.e., p. 171.

²⁴⁶ Nitekim Schmitt şöyle yazar: “Savaşın önüne geçme iradesinin savaşı dahi göze alacak kadar güçlü olması durumunda bu irade, siyasal bir amaca dönüşmüş demektir. Yani salt uç bir olasılık olarak dahi bu irade, savaşı, hatta savaşın mantığını olumlamaktadır. Günümüzde bu mantık, istikbal vaat eden

Schmitt'e göre "politik olan" insan doğasında varolduğu için yer yüzünden silinemez ve "politik olan"a ilişkin tavrı belirleyecek olan, bu nedenle insan doğasının niteliğidir. İnsan, doğası gereği iyi midir yoksa kötü müdür? Buradaki "iyi" ve "kötü" sıfatlarını "tehlikeli" ve "tehlikesiz" olarak anlamak gerekir. Schmitt'e göre insan tehlikeli bir varlıktır ve tabiat hali, Hobbes'ta olduğu gibi bireyler arası değil, gruplar arası savaş durumunu betimler²⁴⁷. Ancak Hobbes *status naturalis*'i, yerini *status civilis*'e terk etmesi gereken bir durum olarak ele alırken Schmitt bu hali, insan doğasında verili ve dolayısıyla gruplar arasındaki gerçek politik durum olarak olumlar²⁴⁸. Ancak bu olumlama, Strauss'un stoacı tavrına benzer bir sonuç doğurmaktan çok uzaktır. Nitekim Strauss, Schmitt'in "politik olan"ı olumlamasının, son tahlilde insanın tehlikelilik niteliğinin olumlaması anlamına geleceğini iddia eder²⁴⁹. Dost-düşman ilişkisinin öznesi olan hiçbir grup, Strauss'a göre düşmanın tehlikeliliğini olumlamaz; bu, yalnızca *Pyrrhos*'a özgü bir tavır olabilir²⁵⁰. "Tehlikeli bir durumla karşı karşıya olan bir halk, tehlikeli olmayı yalnızca tehlikeli olmak adına değil, tehlikeden kurtulmak için ister. (Schmitt'in yaptığı gibi) tehlikeliliğin bu şekilde olumlanmasının politik bir anlamı yoktur, yalnızca "normatif", ahlaki bir

meşru bir savaş gerekçesi gibi görünmektedir. Bu durumda savaş "insanlığın nihai ve son savaşı" gibi yürütülmektedir. Böylesi savaşlar zorunlu olarak çok yoğun ve insanlıkdışıdır. Çünkü düşman, *siyasal olanı aşan biçimde* başta ahlaki olmak üzere diğer kategoriler bakımından da aşağılanmak ve insanlıkdışı bir yaratık olarak tanımlanmak zorundadır. Ancak bu yaratık artık sadece uzaklaştırılması gereken bir tehlike, *ait olduğu yere geri gitmeye zorlanacak bir düşman olmaktan* çıkar, nihai biçimde bertaraf edilmesi gereken bir düşmana dönüşür." Bkz. Carl Schmitt, **Siyasal Kavramı**, s. 56. Bu satırlarda Schmitt'in düşmanlık türleri arasında yıllar sonra yapacağı ayrımın izlerini bulmak mümkündür. Bu konuya tezin üçüncü bölümünde değinilecektir.

²⁴⁷ Strauss, a.g.e., p. 167.

²⁴⁸ "Hobbes, dar anlamda (yani sanatın ve bilimin bütün gıdası anlamında) her kültürün temel aldığı varsayım olan ve belirli bir kültüre, yani insani iradenin disiplin altına alınmasına dayanan ve modern kültür anlayışına özgü olan *status civilis*'i –modern olandan başka bir kültür kavramının olup olmadığı sorusunu açık bırakarak- *status naturalis*'in zıddı olarak anlar. Burada Hobbes'un *status naturalis* ve (en geniş anlamda) kültür arasındaki ilişkiyi bir zıtlık olarak anladığını görmezden geliyor, sadece Hobbes'un *status naturalis*'i *adeta status belli* [savaş hali] olarak betimlediği olgusunu vurguluyoruz. Bu arada şu da dikkate alınmalıdır ki "the nature of war, consisteth *not in actual fighting*; but in the known *disposition* thereto" [savaşın doğası, çarpışma eyleminden ibaret olmayıp, buna duyulan malum eğilimden oluşur] (*Leviathan* XIII). Schmitt terminolojisinde bu, şu anlama gelir: *Status naturalis*, gerçek politik durumdur; çünkü Schmitt'e göre de "politik olan[ın özü] ... bizzat çarpışmada değil ... bu gerçek olasılık tarafından belirlenen bir davranışta" yatar. Buradan çıkan sonuç şudur ki, Schmitt tarafından bir temel olarak vurgulanan "politik olan", bütün kültürlerin temelinde yatan "tabiat hali"dir; Schmitt, Hobbesçu bir kavram olan "tabiat hali"ne yeniden itibar kazandırmaktadır. "Politik olan"a özgü farklılığın kaynaklandığı kökene ilişkin soru da böylece yanıtlanmış olmaktadır: "Politik olan", insanın *status*'udur; ve hatta insanın "doğal", temel ve radikal *status*'udur." Bkz. a.g.e., p. 166-167.

²⁴⁹ a.g.e., p. 172.

²⁵⁰ a.g.e., p. 173.

anlamı vardır, bu olumlama devlet kurucu bir kudret olarak kudretin, Machiavelli'nin kullandığı anlamda “*virtù*”nun olumlanmasıdır.”²⁵¹ Böylelikle Schmitt'in insanın tehlikeliliği tezi, karşıtlığın temelinde, devlet kurucu otoriteye itaati salık veren otoriter kuramlarla, hiçbir otoriteye itaat etmemeyi öngören anarşist kuramlar arasında olduğunu kabul eder ve otoriter kuramlarla anarşist kuramlar arasındaki tartışma, son tahlilde insan doğası sorununda düğümlenir²⁵². Otoriter kuramlar insanı doğası gereği kötü (tehlikeli) bir varlık olarak ele alırken, liberal ve anarşist kuramlar insanın doğası gereği iyi (tehlikesiz) bir varlık olduğunu varsayarlar²⁵³. Kötülük ise iki şekilde anlaşılabilir: Ya hayvani bir gücü (*animalische Kraft*) açığa çıkaran masum bir kötülük, ya da ahlaki bir kötülük olarak²⁵⁴. Strauss'a göre Hobbes, kötülüğü masum bir kötülük olarak görüyordu çünkü ilk günahı reddediyor ve insanın doğası gereği özgür olduğunu iddia ediyordu²⁵⁵. Bu özgürlük, ilk günah dogmasında iddia edildiği gibi insanın önsel hiçbir yükümlülüğü olmadığı anlamına geliyordu. Strauss ise Hobbes'ta önsel olanın doğal hukuk olduğunu iddia eder. Her türlü yükümlülük, doğal hukuku izleyen aşamalarda ortaya çıkabilir. Bu da Hobbes'un bireyleri devlete öngelen ve ona karşı ileri sürülebilen birtakım haklarla donattığı anlamına gelir. Masum kötülük tezinden insan haklarına giden bu düşünce zincirinde insan, uğradığı zararlar sonucu akıllanan, yani eğitilebilen bir hayvan olarak ele alınır. Böylelikle insanı kötü olmakla birlikte belirli ölçüde eğitilebilir bir potansiyel olarak ele alan Hobbes, mutlak monarşiden yana tavır alırken, insanı iyi ve eğitimle tam anlamıyla şekillendirilebilen bir varlık olarak gören anarşizm her türlü otoriteye karşı çıkar. Liberaller ise insanın iyiliğini, devleti onun hizmetine sokmaya yarayan bir araç olarak kullanırlar²⁵⁶. Böylelikle otoriteye itaati sarsacak düşünce zincirinin ilk halkası bireyi devlete karşı haklarla donatan Hobbes'tur ve Strauss'a göre Schmitt bu nedenle Hobbes'un masum kötülük tezine saldırarak, insanın ahlaken kötü olduğunu iddia etmek zorunda kalmıştır²⁵⁷. Oysa bu, Schmitt'in “politik olan”ıyla çelişir. Hobbes, masum kötülüğü tabii halden uzaklaşmak ve bununla mücadele etmek için

²⁵¹ a.g.e.

²⁵² Schmitt, **Siyasi İlahiyat**, s. 60 vd., Schmitt, **Der Begriff des Politischen**, p. 60.

²⁵³ Schmitt, **Der Begriff des Politischen**, pp. 60-61.

²⁵⁴ Strauss, a.g.e., p. 174.

²⁵⁵ a.g.e., pp. 174-175.

²⁵⁶ Schmitt, **Der Begriff des Politischen**, p. 60.

²⁵⁷ Strauss, a.g.e., pp. 174-175.

vurgularken Schmitt, tabii hali ve “politik olan”ı olumlamakla ahlaki kötülüğü de olumlamış olmaktadır. Bu bağlamda Schmitt’in olumladığı şey bir meziyet değil, tahakküme ihtiyaç duymak gibi bir zafiyettir. “Tahakküm ihtiyacı (*Herrschaftsbedürftigkeit*) şeklinde ortaya çıkan tehlikelilik hali, yalnızca ahlaki bir kötülük olarak uygun şekilde anlaşılabilir. Bu şekilde anlaşılmak zorundadır ama (Schmitt’in yaptığı gibi) olumlanamaz.”²⁵⁸ Schmitt’in “politik olan”ı olumlaması, Strauss’a göre ancak ahlaki bir kategorinin olumlanması temelinde mümkündür. Bu nedenle Schmitt’in “politik olan”ı ahlak ve ekonomi gibi nesnel alanlara öncel bir kriter olarak tanımlaması, bu kriterin de ahlaki bir kategoriye dayanıyor olması karşısında çelişiktir. Bu, Schmitt’in liberalizme yönelik saldırısını da etkisiz kılar çünkü saldırdığı zihniyetle aynı şekilde ahlaki bir bakış açısına saplanıp kalır²⁵⁹. Liberalizm ahlaki bir karar temelinde barış için girişilecek savaşları olumlarken, Schmitt’in bakış açısı, insanı tahakküme (otoriteye itaate) ihtiyaç duyan bir varlık olarak tanımlamakla içeriğinden bağımsız olarak her türlü savaşı olumlamaya götürür²⁶⁰. O halde Schmitt’in “politik olan”ı olumlaması “ters kutuplu bir liberalizmden başka bir şey değildir.”²⁶¹ Schmitt’in liberalizm eleştirisi, son tahlilde liberalizmin ufku ile sınırlıdır, sınırlarını liberalizmin belirlediği düzleme hapsolmüştür çünkü bütünü doğasına ilişkin bilgiyi yalnızca somut siyasi varoluştan türetmek ister ve bütün siyasi kavramları polemik bir anlamla sınırlar²⁶². Oysa bütünü doğasına dair bilgi “kaza eseri olmadıkça, asla polemik değildir ve bütüncül bir bilgi “somut politik varoluştan”, çağın içinde bulunduğu durumdan hareketle değil, ancak kökene, “saf ve el değmemiş doğaya” geri dönüş aracılığıyla elde edilebilir.”²⁶³ Hem Schmitt hem de liberalizm, son tahlilde *nomos*’un *physis* üzerindeki egemenliğini savunurlar oysa Strauss’a göre yapılması gereken, Antik Yunan geleneğinde olduğu gibi bu ilişkiyi yeniden tersine çevirmektir. Schmitt’in

²⁵⁸ a.g.e., p. 175.

²⁵⁹ a.g.e., p. 179.

²⁶⁰ Strauss, Schmitt’in savaşı, yalnızca savaş ve düşmanı yok etmek uğruna olumlamadığını görmezden geliyor gibi gözükmektedir. Bunu bir ölçüde doğal karşılamak gerekir çünkü Schmitt bu noktayı 1950 yılında yayımlanan “*Der Nomos der Erde*”de ele almakta ve 1963 tarihli “*Theorie des Partisanen*” da çeşitli düşmanlık kavramları arasında yaptığı ayrımı açıklığa kavuşturmuştur. Her iki eser de Schmitt’in düşmanlık kavramına 20. yüzyılda kaybettiği itibarı iade ederek barışı sağlama gayretini vurgulamaktadır. Bu nokta tezin üçüncü bölümünde ele alınacaktır.

²⁶¹ a.g.e., p. 180.

²⁶² a.g.e., p. 181.

²⁶³ a.g.e.

dost-düşman kutuplaşmasını bir “yazgı” olarak değerlendirmesi Strauss’a göre tahakküm ihtiyacı içinde bir otoriteye sığınmasına ve son tahlilde *nomos*’un egemen olmasına yol açar. Bu ise insanların “Nasıl yaşamalıyım?” sorusuna yanıt aradıkları hiçbir ütopyaya geçit vermez ve kozmik düzene uygun yaşam ilkesi ile temelden çelişir. Schmitt’in bütün yaptığı insanın kendi iradesinin ürünü olan *nomos*’a, ya da otoriteye (devlete) itaati salık vermektir çünkü aldığı kararlar bir halkın siyasi birliğe kavuşmasını sağlayan garantör devlettir.

D. Devlet – “Politik olan” ilişkisi

Devleti evrensel bir kategori olarak değil, tarihsel bir kategori olarak değerlendiren Schmitt’e göre, 16. yüzyılın sonları ile 17. yüzyılın başlarında ortaya çıkan egemen devlet, Avrupa kamu hukukunun (*ius publicum europaeum*)²⁶⁴ temelini oluşturuyor ve dünyevileşme ve rasyonalizmin dinamosu işlevini görüyordu²⁶⁵. Devletin tarihsel bir kategori olduğu iddiası onu, belirli bir zaman dilimi ve belirli bir coğrafya (Batı Avrupa) ile sınırlı bir siyasi birlik türü olarak algılamak anlamına gelir. Schmitt siyasi birliği ve onun bir türü olarak devleti tanımlarken savaş ve iç savaş gibi istisnai durumlara gönderme yapar, ki Schmitt düşüncesinde istisnai durumların ne kadar kritik bir rol oynadığı bu çalışma boyunca sergilenmeye çalışılacaktır. Schmitt’e göre siyasi bir birlik kurma zorunluluğu, insanların birbirleri ile silahlı mücadeleye girişebilecek ve birbirlerini dost ve düşman olarak algılayan gruplar kurmalarının her zaman olasılık dahilinde olmasından kaynaklanır. Birbirlerine saldıran ve kendilerini savunan birimler, kendi dost ve düşmanlarını belirleme yeteneğine sahip oldukları için politik birimlerdir. Her siyasi birim, kendisini düşman olarak algılama potansiyeline sahip başka siyasi birimlerle birlikte varolma mücadelesi içindedir ve kendisini sürekli olarak tehdit edilebilecek bir varlık

²⁶⁴ Tabii kamu hukuku (*natural public law*) –*ius publicum universale seu naturale*- 17. yüzyılda modern devletin ortaya çıkışı ile birlikte, klasik düşünce biçimi ile taban tabana bir zıtlık sergileyen yeni bir bilimsel disiplin olarak ortaya çıkmıştır. Bkz. Leo Strauss, **Natural Right and History**, p. 190.

²⁶⁵ Schmitt, “Staat als ein Konkreter, an eine Geschichtliche Epoche Gebundener Begriff”, **Verfassungsrechtliche Aufsätze**, p. 375 vd.; Reinhard Mehring, **Politische Philosophie**, Reclam, Leipzig, 2005, p. 42; Gary Ulmen, “Introduction to the Translation of Roman Catholicism and Political Form”, Carl Schmitt, **Roman Catholicism and Political Form**, trans. Gary Ulmen, Westport, Greenwood Press, 1996, p. x.

olarak algılaması, onu ordu ve polis örgütü yardımı ile kendi savunmasını güçlendirmeye iter. Bu durum, bir savaş durumunda siyasi birliğin, onu oluşturan üyelerin fiziksel varlıklarını birlik uğruna feda etmelerini kendilerinden talep etme yeteneğine her zaman sahip olmasını gerektirir. Bu gereklilik onu, diğer her türlü birlikten farklı kılar ve bunlara göre daha üst bir seviyede konumlanmasını sağlar²⁶⁶. Politik olanın özerkliği, siyasi birliğin bu özerk konumu ile yakından ilişkilidir.

Temel içeriğini ekonomik, dinsel veya kültürel unsurların oluşturduğu tözel birlikler varolagelmıştır. Ancak Schmitt'e göre içerikten bağımsız olarak önem taşıyan husus, siyasi bir birlik oluşturan insanların bir araya gelmeleri veya birbirlerinden ayrılmalarının (*Dissoziation*) yoğunluk derecesidir. Bu nedenle tözel bir birlik ekonomik, dinsel veya kültürel temele sahip olabilir, ancak davranış ve eylemlerini dost-düşman ayrımına göre yönlendirdiği oranda "politik" bir birlik olarak adlandırılabilir. O halde tözel bir birliğin politik bir birliğe dönüşebilmesi, tekelci bir güç tarafından dost-düşman ayrımı konusunda bir karar verilmesine bağlıdır. Tekrarlamak pahasına, "politik" bir birlik oluşturmak demek, saldırmayı ve kendini savunmayı gerektiren sürekli bir şiddet durumunda bulunmak demek değildir. Ancak siyasi bir birlik, hem örgütlü politik varlıklar arasında, hem de örgütlenmiş bir politik birlik içinde patlak verebilecek bir savaşa karşı daima hazırlıklı olmalıdır²⁶⁷. Hem dış egemenliği, hem de iç egemenliği tehdit edebilecek bir savaş olasılığının varlığı, siyasi birliğin en belirleyici ve en üstün birlik olarak ortaya çıkması sonucunu doğurur. Böylelikle siyasi birlik, hem dış hem de iç düşmanları belirleme yetenek ve iradesine sahip bir birlik olarak karşımıza çıkar. Schmitt'e göre uluslararası düzenin içinde bulunduğu kaosa karşılık, siyasi birlikler dahilinde düzen hakim olmalıdır. "Eğer siyasi bir birlik varsa, bireyler ve toplumsal gruplar arasındaki anlaşmazlıklar düzenin, yani normal bir durumun varolması için çözüme kavuşturulmalıdır... Çünkü gerçek bir düzen, somut halkların ve toplumsal grupların somut varoluşlarını sürdürebilecekleri bir düzendir."²⁶⁸ Siyasi birliğin öncelikli görevi normal durumu garanti altına almaktır. İç düzen söz konusu olduğu zaman önemli olan, toplumsal anlaşmazlıkların, dost-düşman kutuplaşmasına

²⁶⁶ Schmitt, "Staatsethik und pluralistischer Staat", **Positionen und Begriffe**, pp. 156-157.

²⁶⁷ Schmitt, **Der Begriff des Politischen**, pp. 32-33.

²⁶⁸ Schmitt, "Das Zeitalter der Neutralisierungen und Entpolitisierungen", **Positionen und Begriffe**, pp. 139-140.

ulaşacak düzeye gelmeden önce çözüme kavuşturulmasıdır. Siyasi birlik, kendi varlığını korumak amacıyla iç savaşı önleyerek birlik içinde düzeni sağlamakla yükümlüdür. Toplumsal ve ekonomik etkinliklerde bulunmak önemli olsa da, düzen sağlanmadan bu tür etkinliklerde bulunmak mümkün olmayacağı için birincil sorun siyasi birliği kurmak ve sürdürmektir. Schmitt'in bir makalesinin sonunda da vurguladığı gibi, *ab integro nascitur ordo* (düzen bütünlükten doğar)²⁶⁹.

Devletin temel işlevlerinden biri olan iç barışın sağlanması gerekliliği, kritik durumlarda devleti “iç düşmanı” saptamaya sevk edebilir²⁷⁰. Schmitt'e göre bütün devletler varlıklarını tehlikeye düşüren bir durum söz konusu olduğu zaman, kimlerin iç düşmanlar olduklarını, kanun kaçağı ilan etmekten (*hors-la-loi*) sınır dışı etmeye varıncaya kadar çeşitli şekillerde ilan ederler²⁷¹. Ancak iç düşmanı saptama çabaları aslında iç barışın sınırı konusunda turnusol kağıdı işlevi görür ve devletin parçalanmaya başladığı noktaya işaret eder. Bu durum “devlet düşmanı ilan edilenlerin davranışlarına da bağlı olarak, iç savaşın yani iç barışı sağlamış, teritoryal (ülkesel) açıdan kapalı ve yabancıların içeri sızmalarına olanak tanımayan örgütlü bir politik varlık olarak devletin çözülüşünün muhtemel belirtisidir. Bu varlığın kaderini belirleyecek olan iç savaştır.”²⁷² Eğer devlet kimin dost, kimin düşman olduğunu belirleme tekeli niteliğinde olursa, aynı bölgede bu yetkiyi kendinde gören başka bir siyasi varlığın ortaya çıkması, iç savaşın patlak vermesine sebep olacaktır. Böylelikle Schmitt düşüncesinde iç savaş ile devlet birbirlerine karşıt kavramlar olarak belirirler. İç savaş sona erdirmediği sürece devlet, devlet değildir. Devlet kavramı iç savaş dışıdır. Siyasi birliğin tözel bir birlik üzerine kurulması ise devletin karşıtlıkları içkinleştirerek aşma görevini kolaylaştırarak iç savaşın patlak verme olasılığını düşürür. Çünkü tözel bir birlik içinde dost-düşman gruplaşmasının ortaya çıkması daha az muhtemeldir.

Devlet, “politik olan” üzerindeki karar tekeli elinden kaçırırsa devlet olma niteliğini de yitirecektir. Bu da Schmitt'in devleti tözel birlikten siyasi birliğe geçişte bir uğrak (*moment*) olarak gördüğü anlamına gelir. Her uğrak gibi devlet de, tarihsel

²⁶⁹ a.g.e., p. 95.

²⁷⁰ Schmitt, *Der Begriff des Politischen*, s. 46.

²⁷¹ a.g.e., s. 46-47.

²⁷² a.g.e., s. 47.

bir kavramdan başka bir şey değildir²⁷³. Dyzenhaus'un da belirttiği gibi bu bağlamda Schmitt'in yapmaya çalıştığı şey, devlete yitirdiği itibarını iade etmektir²⁷⁴. Schmitt, devlet ile politik olanın eşleştirilmesine karşı çıkar. *Der Begriff des Politischen*'ın aforizmatik ilk cümlesi Türkçe şöyle çevrilmiştir: "Siyasal kavramı devlet kavramından önce gelir"²⁷⁵. Çeviri doğru olmakla birlikte, Almanca aslının içerdiği imayı hissettirmek açısından eksiktir. Bu cümlenin Almancası şöyledir: "*Der Begriff des Staates setzt den Begriff des Politischen voraus*"²⁷⁶. "*Voraussetzen*" fiilinin türkçesi "*farz etmek*" ya da "*şart koşmak*"tır. Bu fiilden türetilen "*die Voraussetzung*" sözcüğü "*varsayım*" anlamına gelmektedir²⁷⁷. Sözcüğün ilk yarısını oluşturan "*voraus*" öneki "*önde, başta*" demektir ve felsefede alanındaki karşılığı "*a priori*"dir. O halde Türkçe çeviri hem "*varsayım*" hem de "*a priori*" anlamlarını içermelidir. Şu çeviri, metnin orijinaline daha yakındır: "Devlet kavramı siyasal kavramını *a priori* varsayar"²⁷⁸. O halde Schmitt'e göre tarihin belirli bir kesitinde ortaya çıkmış bir kavram olan devlet, *a priori* bir varsayım üzerine kuruludur. Ancak bu varsayımla devletin kendisi bir ve aynı şey değildir. Politika ile devlet, devletin politik olan üzerinde tekelci bir yetkiye sahip olduğu yaklaşık üç yüz yıllık zaman diliminde özdeşleştirilebilirdi. Ancak devlet ile toplumun iç içe geçtiği, toplumun bütünüyle politize olduğu ve kitle demokrasilerinin hüküm sürdüğü 20. yüzyılda devlet, politik olan üzerindeki tekeli artık yitirmiştir²⁷⁹. Bu yitim devletin, devlet olma niteliğini yitirmesiyle eşanlamlıdır çünkü devlet ancak "politik olan"ı tekeline aldığı sürece devlet olabilir. Ekonomi, ahlak ve din gibi nesnel alanlara öncel olan "siyasal" kavramı aynı şekilde devlete de önceldir. Ancak devlet bir tersinleme ile tüm nesnel

²⁷³ Bezci, a.g.e., s. 50.

²⁷⁴ Dyzenhaus, a.g.e., p. 75 vd.

²⁷⁵ Schmitt, **Siyasal Kavramı**, s. 39.

²⁷⁶ Schmitt, **Der Begriff des Politischen**, p. 20.

²⁷⁷ Almanca-Türkçe Sözlük, Haz. Karl Steuerwald, İstanbul, ABC Kitabevi, 1999, s. 612.

²⁷⁸ Batı dillerinin birbirlerine yakınlıkları nedeniyle Almanca'dan Türkçe'ye çeviri sırasında yaşanan bu zorluk, örneğin İngilizce ve Fransızca tercümelerde yaşanmamaktadır. Örneğin bu cümlenin İngilizce tercümesi şöyledir: "*The concept of the state presupposes the concept of the political*". Bkz. Carl Schmitt, **The Concept of the Political**, trans. George Schwab, Chicago, The University of Chicago Press, 1996, p. 19. "*Presuppose*" fiilinin Türkçe karşılığı, *Redhouse*'a göre "*önceden farz etmek*"tir ve "*voraussetzen*"ı birebir karşılar. Önerilen çeviri açısından bir sağlama olanağı da sunmaktadır.

²⁷⁹ Heiner Bielefeldt, **Kampf und Entscheidung, Politischer Existanzialismus bei Carl Schmitt, Helmut Plessner und Karl Jaspers**, Würzburg, Königshausen & Neumann, 1994, p. 31. Bu konu ikinci bölümde "Total devlet" kavramı altında ayrıntılı bir biçimde ele alınacaktır.

alanlara öncel olan bir “kriteri” elinde bulundurarak tüm bu alanları belirleme kudretini eline geçirebilir. Yani devlet, siyasi bir birlik olarak üstbelirlenimle (*surdetermination*) tözel birliği oluşturucu bir işlev de görebilir. Yani devlet hem tözel bir birliğin siyasi bir birliğe dönüştüğü uğrağı temsil eder hem de bir kez oluştuktan sonra tözel birliğe dönüp onu belirleyerek kendi varlığını garanti altına almaya çalışır. “Politik olan” devlete bu imkanı sağlayan kriterdir. Çünkü tözel birliğin siyasi birliğe dönüşümü bir karara dayanmak zorundadır ve dost ile düşmanı birbirinden ayırt eden bu karar açısından öncelikli olan dışlamadır. Devlet hem dış hem de iç düşmanları dışlayarak bütünleşmeyi hedefler. Bu bütünleşme devletin, hem dışarıdan hem de içeriden kendi varlığına yönelik düşmanlıkların yoğunluğunu hesaplamasıyla gerçekleştirilir. Bu nedenle siyasi birliğin kuruluşu ve varlığını sürdürmesi dost ile düşmanı birbirinden ayırt eden bir karara bağlıdır. Durumun gereğine göre verilen bu kararlar halk, siyasi bir birliğe kavuşur ve bu birliği idame ettirir²⁸⁰. Siyasi birliğin kuruluşuna temel oluşturan bu karar her türlü normatif düzeni önceler çünkü normatif alanın oluşabilmesi için öncelikle normal durumun tesis edilmesi gerekir²⁸¹. O halde Schmitt’in “politik olan” kavramının temel hedefi siyasi birliğe ulaşmaktır. Dost-düşman ayrımı temelinde siyasi birliğe ulaşmayı hedefleyen aşkın kararın öznesi ise halk değil, devlettir. Çünkü halkın siyasi bir birlik olarak ortaya çıkabilmesi yalnızca temsil edilmesi halinde mümkündür. Ancak halkın devletin bekası adına bu bütünleşme sürecinden dışlanması ve bunun temsil ve hukuk devleti açısından taşıdığı anlam daha yakın bir ilgiyi hak etmektedir. Tezin ikinci bölümünde bu konular ele alınacaktır.

²⁸⁰ Schmitt’in birlik modeli politika kavramını “politik olan” kavramı ile ikame ederken toplumu da bütünleşme sürecinin öznesi olmaktan uzaklaştırmaktadır. Heller’in deyişiyle “Schmitt, devletlerin içindeki birlik oluşumuna ilişkin bir alan olarak siyasete gözlerini kapamıştır... Schmitt, sadece tamamlanmış belirli bir siyasi statüyü [*Status*] görür; ama bu, aslında durağan [*static*] değil, hergün yeniden oluşan bir şeydir, *un plébiscite de tous les jours* [her gün yapılan bir referandumdur]. (Oysa) politika, devletin kendisini organlarının çokluğu içinde birlik olarak ortaya koyması ve oluşturmasına ilişkin dinamik bir süreçtir.” Bkz. Hermann Heller, “Politische Demokratie und Soziale Homogenität”, **Gesammelte Schriften**, Bd. II, Tübingen, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1992, p. 425.

²⁸¹ Nitekim Schmitt *Siyasi İlahiyat*’ta şöyle yazar: “Hukuki düzenin anlamlı olabilmesi için bir düzenin oluşturulmuş olması zorunludur. Normal bir durum yaratılmalıdır ve egemen, bu durumun gerçekten hüküm sürüp sürmediğine kesin bir biçimde karar verendir. Her hukuk, durumsal hukuktur (*Situationsrecht*). Egemen durumu kendi bütünselliği içinde yaratır ve garanti altına alır. Bu son karar onun tekelindedir. Devlet egemenliğinin özü burada yatar ve hukuken zorlama veya hükmetme tekeli olarak değil, olması gerektiği gibi karar verme tekeli olarak tanımlanır.” Bkz. Carl Schmitt, **Siyasi İlahiyat**, s. 20.

İkinci Bölüm

Devletin Bekası

I. Kurucu İktidar Sorunu

Kurucu iktidar ve egemenlik kavramları hem birbirleriyle ilişkili hem de anayasa hukuku ve hukuk kuramı alanında eser veren liberal düşünürlerin sakınarak mesafeyle yaklaştıkları kavramlardandır¹. Modernitenin gelişimi sırasında ayrıcalıklı bir yere sahip olan bu iki kavram, günümüzde ya büyük bir meydan okuma ile karşı karşıyadır, ya da düpedüz görmezden gelinmektedir². Meydan okuma ile kastedilen, ulus devlette somutlaşan egemenlik kavramının artık aşılmakta olduğuna dair oldukça zengin literatürdür ki bu literatür klasik egemenlik kavramını anakronistik bir kavram olarak ele almaktadır³. 17. yüzyıldan itibaren Batı Avrupa’da barışın dinamosu olarak işlev gören modern devletin en temel ayırt edici niteliğini ifade eden egemenlik kavramı, 20. yüzyılda gerçekleştirilen birçok savaş ve katliamın ardında yatan ana motifi oluşturduğu için aynı zamanda tehlikeli de sayılmaktadır. Ayrıca egemenlik kavramının, insan haklarının uluslararası planda giderek etkinlik kazanan konumu karşısında geri adım atmak zorunda kalması da egemenlik ve kurucu iktidar

¹ Antonio Negri, **Insurgencies, Constituent Power and the Modern State**, trans. Maurizia Boscagli, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1999, p. viii.

² Andreas Kalyvas, “Popular Sovereignty, Democracy and the Constituent Power”, *Constellations*, Vol. 12, No. 2, 2005, p. 223.

³ Yalnızca birkaç örneği anmak adına: **The Nation in Question**, Ed. by T.V. Paul, G. John Ikenberry, John A. Hall, Princeton, Princeton University Press, 2003; Jean Marie Guéhenno, **The End of Nation State**, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1995; Kenichi Ohmae, **The End of Nation State, The Rise of Regional Economies**, New York, Free Press, 1995; Berç Berberoğlu, **Globalization of Capital and the Nation State, Imperialism, Class Struggle and the State in the Age of Global Capitalism**, Lanham, Rowman & Littlefield, 2003; **From the Nation State to Europe**, Essays in Honour of Jack Hayward, Oxford, Oxford University Press, 2001; Anthony G. Mc Grew, Paul G. Lewis, **Global Politics: Globalization and the Nation State**, Cambridge, Polity Press, 1992; Christian Joppke, **Challenge to the Nation State: Immigration in Western Europe and the United States**, Oxford, Oxford University Press, 1998; Sasskia Sassen, **Losing Control? Sovereignty in an Age of Globalization**, New York, Columbia University Press, 1996; **Mapping the Nation**, Ed. by Gopal Balakrishnan, Londra, Verso, 1996.

kavramlarına daha ihtiyatlı yaklaşılması hatta bu kavramların temelden reddedilmesi sonucunu doğurmuştur⁴.

A. Egemenlik Kavramına Eleştirel Yaklaşımlar

Egemenlik kavramı konusunda köktenci bir tavır sergileyen Hans Kelsen söz konusu kavramı, hem iç hukukta devleti bireye göre öncelikli bir konuma oturttuğu için, hem de uluslararası hukuk düzeninde çatışmaya yol açtığı için temelden reddeder ve iç hukukta bireyler üzerinde baskı yaratabilecek her türlü sosyolojik (kişisel) unsuru sistem dışına atabilmek için hukuk düzenini yalnızca kapalı devre bir norm ağı olarak düşünür⁵. Kelsen, saf hukuk kuramının ağlarını örerken *Volk* kavramının birleştiriciliğinden de güç almaz; ona göre bu kavramın hukuk kuramında yeri yoktur⁶. “Yalnızca hukuk düzeninin objektif geçerliliği birleştirici bağı oluşturabilir, kendi içlerinde bir kaos, anlamsız bir biraradalık ve ardışıklık (*ein sinnloses Neben- und Nacheinander*) oluşturan somut bireysel istekler, çabalar ve hedef koyma edimleri değil; bütün bunlar ancak bir hukuk düzeni sayesinde birliğe kavuşturulabilir”⁷. Birlik sağlayıcı bir kategori olan hukuk düzeni devletle özdeşir⁸. Kelsen’e göre devlet “hukuki düzenin ne yaratıcısı, ne de

⁴ John Rawls, **Halkların Yasası ve “Kamusal Akıl Düşüncesinin Yeniden Ele Alınması”**, Çev. Gül Evrin, İstanbul, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2006, s. 85-88.

⁵ Sylvie Delacroix, **Legal Norms and Normativity, An Essay in Genealogy**, Portland, Hart Publishing, 2006, pp. 29, 32.

⁶ Anthony Carty, “Interwar German Theories of International Law: The Psychoanalytical and Phenomenological Perspectives of Hans Kelsen and Carl Schmitt”, *Cardozo Law Review*, Vol. 16, 1994-1995, p. 1239.

⁷ Hans Kelsen, **Der Soziologische und der Juristische Staatsbegriff**, Tübingen, 1928, p. 123’den akt. Anthony Carty, a.g.e.

⁸ Raimund Hauser, **Norm, Recht und Staat, Überlegungen zu Hans Kelsens Theorie der Reinen Rechtslehre**, Viyana, Springer Verlag, 1968, pp.108-110. Kelsen’in devlet-hukuk özdeşliği tezi, devletin sahip olduğu tüm otoritenin hukuk alanında kurulduğunu varsayar. Bu ise Schmitt’e göre, politikanın hiçbir enstrümanla sınırlanamaması sonucunu doğurur. Egemen güç, şekli kuralların gereklerini yerine getirdiği sürece dilediği yasaları çıkarabilir. Kelsen, içeriklerinden bağımsız olarak bu tür yasaların yalnızca geçerli olmakla kalmayıp aynı zamanda meşru da olduklarını savunur. Bu noktada Kelsen, Schmitt’in eleştirdiği liberal düşüncenin adeta kanlı canlı örneğini oluşturur: Schmitt’e göre Kelsen’in yaptığı şey yalnızca hukuk aracılığıyla siyaset üzerinde bütüncül bir denetim kurmaya çalışırken, aslında hukuku siyasetin aracına dönüştürmekten ve dahası siyasetin hukuk aracılığı ile ortaya koyduğu her şeyi meşrulaştırmaktan ibarettir. Bkz. David Dyzenhaus, “The Question of Constituent Power”, **The Paradox of Constitutionalism, Constitutional Power and Constitutional Form**, Ed. by Martin Loughlin & Neil Walker, Oxford, Oxford University Press, 2007, pp. 130-131.

kaynağıdır”⁹. O yalnızca, “nihai bir atıf noktasına ve nihai bir temel norma atıf yapan bir atıf sistemidir... (egemenliğin ayırt edici niteliği olarak bilinen, E.Z.) en üstün güç, bir kişide veya sosyo-psikolojik bir güç kompleksinde değil, yalnızca norm sistemi birliğinde içkin olan egemen düzenin kendisindedir.”¹⁰ Egemenliği, hukuki düzen içinde hiçbir noktada yoğunlaştırmayıp, tersine tüm düzene yaygın ve içkin bir kavram olarak düşünmekle Kelsen aslında Bodin’le birlikte kökleşmeye başlamış olan bir geleneği tümünden reddetmektedir. Bu ret, egemenliğin yalnızca ulusal boyutunu değil, aynı zamanda uluslararası boyutunu da kapsar. Kelsen’e göre devletler uluslararası platformda diğer tüm devletleri kıskanan ve fırsat buldukça kendi egemenlik sahalarını diğerlerinininkiler aleyhine genişleten yırtıcı hayvanlar gibidirler. Böylelikle “bir devletin egemenliği diğer tüm devletlerinkini dışlar.”¹¹ Başka bir bağlamda Kelsen egemenliği, emperyalizme hizmet eden en temel kavramlardan biri saymaktadır: “Egemenlik dogması, uluslararası hukuku hedef tahtasına koyan emperyalist ideolojinin temel aracıdır.”¹² Klasik egemenlik kavramını hukuk düzenine içkin bir kavrama dönüştürerek zararsızlaştırmak için Kelsen’in izlediği strateji, bu düzen içinde yer alan her bir normun varoluş temelini diğer bir norma bağlayarak bir “zincirleme ilişkiler ağı” kurmaktır¹³. Hukuk normları içindeki “her basamak, daha alt düzeydeki basamağın üretim kaynağı, daha üst düzeydeki basamağınsa yeniden üretim merkezidir, yani hukuku hem yaratır hem de uygular. Yasa, anayasa karşısında hukukun uygulama alanını, tüzük karşısında ise yaratıcı alanı temsil eder.”¹⁴ Anayasayı da uluslararası hukuka tabi kılarak Kelsen, klasik egemenlik kavramına hareket alanı bırakmamayı amaçlar¹⁵. Kelsen’le benzer kaygılar

⁹ Schmitt, **Siyasi İlahiyat**, s. 25.

¹⁰ a.g.e., s. 26.

¹¹ Hans Kelsen, **General Theory of Law and the State**, trans. Anders Wedberg, Clark, The Lawbook Exchange, pp. 387-388.

¹² Hans Kelsen, **Introduction to the Problems of Legal Theory**, trans. Bonnie Litschewski, Stanley L. Paulson, Oxford, Clarendon Press, 1992, p. 124.

¹³ Hauser, a.g.e., p. 59 vd.; Gerald Seibold, **Hans Kelsen und der Rechtspositivismus**, Norderstedt, BOD, 2007, p. 28; Brian Bix, **Jurisprudence, Theory and Context**, Londra, Sweet & Maxwell, 1999, p. 54.

¹⁴ Hans Kelsen, “Wesen und Entwicklung der Staatsgerichtsbarkeit”, (çevrimiçi) <http://www.hans-kelsen.de>, 12 Nisan 2007.

¹⁵ Kelsen, her ne kadar hukuk düzeninden görece özerk bir biçimde hareket edebilecek, başta monark veya güçlü bir devlet başkanı olmak üzere, her türlü kişisel unsuru dışlamaya çalışsa da devletin düzen sağlayıcı işlevini sorgulamaz. Gayrişahsi bir hukuk düzeni aracılığıyla da olsa devletin görevi düzeni baskı tehdidi yardımıyla sağlamaktır. Devlet düzeni, hukuk düzeni ve baskı düzeni Kelsen’de eşitlenir

güden Hannah Arendt de devletin egemen gücünün çoğulculuğu tehdit eden türdeşleştirici etkisinden, halkı “Bir” olarak sunan tehlikeli egemenlik kurgusundan sakınmak gerektiğini vurgular. O da Kelsen gibi, halk egemenliğinin tektanrıcı bir irade teorisine dayandırılan voluntarist tabiatını şiddetle reddeder, çünkü bu teori halkı, karşı konulmaz bir genel iradeyi ete kemiğe büründüren “doğanüstü bir bedene” dönüştürmektedir¹⁶. Arendt’e göre, egemenlikle özgürlük kavramlarının özdeşleştirilmesi ve bu özdeşliğin özgürlük kavramının esas içeriğini oluşturduğu yolundaki anlayış, son derece zararlı sonuçlar doğurmaktadır. Çünkü bu özdeşlik “ya özgürlüğün inkarına ya da ... bir kişinin veya bir grubun özgürlüğünün, daima diğer herkesin özgürlüğü ya da egemenliği pahasına gerçekleştirilebilir olmasına yol açmaktadır. Bu sorun bağlamında anlaşılması olağanüstü güç olan şey, beşeri varoluşun özgün yönünün, özgürlüğün yalnızca egemenliğin olmaması (*Nicht-Souveränität*) şartı altında mümkün olması, egemenliğin olmaması durumu adına özgürlüğün inkar edilmesinin ise gerçekçi olmamasıdır.”¹⁷ Böylelikle Arendt, egemenliğin, hem özgürlüğün varolması için gerekli hem de onu yok edebileceği için sınırlandırılması gereken bir kavram olarak muammalı niteliğini vurgulamaktadır. Foucault ise klasik egemenlik kavramının yerini, yeni ortaya çıkmış bulunan yaygın iktidar ilişkileri ağına bırakmış olduğunu, bu nedenle artık anakronistik bir kavram sayılması gerektiğini iddia eder¹⁸.

B. Kurucu İktidar ve Yerleşik Meşru Otorite

Kelsen ve Arendt’in egemenlik ve onun en temel görünüm biçimlerinden biri olan kurucu iktidar kavramlarına mesafeli durmalarının nedeni bu kavramı, egemenliği en üstün emir sayan klasik egemenlik anlayışına yakın bir biçimde algılamalarıdır. Bu algılama kamu hukukunun temel sorunlarından birinin oluşumuna

ve devletin en temel özelliği düzeni sağlamasıdır. Bkz. Anthony Carty, a.g.e., pp. 1240-1241. Bu ise, 7 numaralı dipnotta yer alan sakıncaların doğmasına yol açar.

¹⁶ Hannah Arendt, **The Human Condition**, Chicago, University of Chicago Press, 1958, pp. 234-235.

¹⁷ Hannah Arendt, “Freiheit und Politik”, *Die Neue Rundschau*, Yıl 69, Vol. 4, 1958, p. 682’den akt. Karl-Heinz Breier, **Hannah Arendt zur Einführung**, Hamburg, Junius, 2005, pp. 102-103.

¹⁸ Michel Foucault, “Özne ve İktidar”, **Özne ve İktidar**, Seçme yazılar 2, Çev. Işık Ergüden, Osman Akınhay, İstanbul, Ayrıntı yay, 2005, s. 76-79. Egemenliğin iktidar ilişkileri ağı içinde uğradığı dönüşüm için bkz. Manuel Castells, **Enformasyon Çağı, Ekonomi, Toplum ve Kültür, Ağ Toplumunun Yükselişi**, Cilt 1, Çev. Ebru Kılıç, İstanbul, İstanbul Bilgi Üniversitesi yay., 2005, s. 621-632.

zemin hazırlamaktadır: Kurucu iktidar düşüncesi Amerikan ve Fransız Devrimleri’ni izleyen 19. yüzyıldan sonra adeta yok sayılmaktadır. Çağdaş anayasa kuramlarında egemenliğin kurucu boyutuna pek değinilmez, değinilse de temel amaç bu boyutu reddetmektir¹⁹. Mesele kurucu iktidarın, doğası gereği, yerleşik düzene karşı tehdit oluşturmasından kaynaklanmaktadır. Çıplak bir gücü ifade eden kurucu iktidar, kendi iktidarını meşrulaştırmak için yerleşik meşru otoriteyi yerinden etmek ister. Peki kendisi de kurucu iktidarın ürünü olan yerleşik otoritenin meşruiyeti nereden kaynaklanmaktadır? Dyzenhaus’un da belirttiği gibi kurucu iktidar sorunu, ilkin gücün erke dönüşüp dönüşmeyeceğine ilişkindir. Çıplak güç, içeriğini oluşturan unsurlardan nitelikçe farklı bir yetki kaynağına dönüşebilir mi? Yoksa gücün yetki kaynağına dönüşebilmesi için birtakım normatif özelliklerinin mi bulunması gerekir? Kurucu iktidar ile ilgili diğer bir sorun ise bu dönüşümün boyutlarına ilişkindir. Kurucu iktidar, kendisini yetki kaynağı olan erke dönüştürdüğü anda yok olup gider mi, yoksa yarattığı eseri yok etme tehdidiyle havada asılı mı kalır²⁰?

C. Aşkın Kurucu İktidar ve Sieyès

Yerleşik meşru otorite ile kurucu iktidar arasında daima çatışmacı bir ilişki vardır çünkü kurucu iktidar, yerleşik düzen karşısında aşkın (*transcendent*) bir konumda durur. Örneğin Amerikan Anayasası’nın kurucu babalarından (*founding fathers*) James Madison, Philadelphia Kongresi’nin, kurulu iktidar (*constituted power*) niteliği taşıyan konfederasyonun iznini almaksızın toplanma kararı almasını,

¹⁹ Örneğin Bruce Ackerman kurucu iktidar kavramı ile arasına mesafe koyar. Ackerman kurucu iktidarın eylemlerini, keyfî bir nitelik taşıdığı gerekçesiyle reddeder. Ona göre “saf anlamıyla politika (ya da savaş), hukukun bittiği yerde başlar. Bruce Ackerman, **We the People II. Transformations**, Cambridge, Harvard University Press, 1998, p. 425. Benzer şekilde Habermas da, halkın kurucu iktidarı düşüncesine karşı, topluluğu bir arada tutmak için organik, tözel ve etnik türdeşliği harç olarak kullandığı gerekçesiyle mesafelidir. Ona göre halkın kurucu iktidarı kavramı, kolaylıkla “militan bir etnonasyonalist” boyut kazanabilir ve voluntarist ve özcü bir ulusalcı politikaya zemin hazırlayabilir. Habermas bu bağlamda Michael Walzer’in halkların kendi kaderini tayin hakları konusundaki düşüncelerini, her ne kadar Schmitt’in etnomerkezci bakış açısıyla farklılıklarını teslim etse de aynı vadede değerlendirmektedir. Jürgen Habermas, **Die Einbeziehung des Anderen, Studien zur Politischen Theorie**, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1999, pp. 176-177.

²⁰ Dyzenhaus, a.g.e., p. 129. “Kurucu iktidarı hukuksal bir perspektiften değerlendirmek, bu iktidarın melez tabiatı nedeniyle olağanüstü güçtür... Kurucu iktidarın içinde saklanmış olan kudret, hiyerarşik bir norm ve yetki sistemi ile tam anlamı ile bütünleştirilmeye karşı koyar... Kurucu iktidar hukuka her zaman yabancıdır”. Georges Burdeau, **Traité de Science Politique**, Vol. 4, Paris, Librairie Générale de Droit et de Jurisprudence, 1983, p. 171’den akt. Antonio Negri, a.g.e., p. 1.

yerleşik normlara üstün bir iktidar olduğu gerekçesiyle savunmuştur. Ona göre halkın kendi “mutluluk ve güvenliği için” gerekli gördüğü takdirde, yönetimi ortadan kaldırmayı veya değiştirmeyi içeren aşkın (*transcendent*) bir hakkı vardır²¹. Diğer bir ‘kurucu baba’ olan Paine de, kurucu iktidarın anayasal düzene daima öngelen, ondan farklı bir güç olduğunu iddia eder. Benzer şekilde Locke da, kurucu iktidarı pozitif hukuk sistemini önceleyen dışsal bir güç olarak düşünür. Schmitt’in kurucu iktidar düşüncesi bu görüşlerle paraleldir ama aynı zamanda daha radikaldir ve Sieyès’e daha yakındır²². Her iki düşünür egemen gücün daima hiçbir normun geçerli olmadığı ‘tabii halde’ bulunduğunu ileri sürerler. Sieyès’e göre anayasa koyucu iktidarın kökeni, anayasal normların dışında bulunan bir kaynaktan aranmalıdır. Yürürlükte olan bir hukuk sisteminin kökeni, yine bu sistem içinde yer alan bir norm olamaz çünkü böyle bir norm yoktur. Hukuk düzeni, kurucu bir edimin sonucu olduğu için, kökeni de hukuk dışı bir alanda aranmalıdır. Sieyès’e göre “kurucu iktidar, daha önceki bir anayasaya tabi değildir. Ulus, (kurucu iktidar) işlevini beraberinde taşıırken, benimsemeyi tercih edeceği sınırlamalar haricindeki tüm sınırlamalardan bağımsızdır.”²³ Sieyès’in amacı feodal beylerin ayrıcalıklarından arındırılmış bir düzen yaratmaktır, çünkü feodal düzen artık bir düzen değil, örtülü bir savaş durumudur. Bu savaşa son verecek olan şey de, Sieyès’e göre, tabii hukuka uygun bir anayasanın yaratılmasıdır²⁴. Sieyès’in tabii hukuka uygun düzenden anladığı, Locke’a benzer şekilde özgürlük ve mülkiyetin güvence altına alındığı bir burjuva-hukuk düzenidir²⁵. Bu hukuk düzeninde bireylerin kişisel yeteneklerini özgürce

²¹ James Madison, “The Federalist No. 40”, **The Federalist Papers**, Ed. by Clinton Lawrence Rossiter, Signet, 2003, p. 249.

²² İki düşünürü birbirine yakınlaştıran unsurlardan biri toplumsal koşullar olmalıdır. Breuer’in de işaret ettiği gibi Sieyès’in teorileri tipik bir geçiş toplumu koşullarında şekillenmiştir. Sieyès’in eserlerini verdiği 18. yüzyıl sonları, 19. yüzyıl başlarında Fransa tipik bir “geçiş toplumu” idi. Feodal sistem kısmen ortadan kalkmış olmakla birlikte burjuva-kapitalist unsurlar sistem içine henüz tam olarak nüfuz etmemişti. Devrimle monarşiden cumhuriyete geçmiş olan Fransa, dinsel, ekonomik ve kültürel alanlarda kendi içinde bir hesaplaşma sürecine girmişti. Bkz. Stefan Breuer, “Nationalstaat und Pouvoir Constituant bei Sieyès und Carl Schmitt”, *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie*, Bd. 70, 1984, pp. 495-496. Schmitt’in kurucu iktidarla ilgili görüşlerini kaleme aldığı yıllarda Almanya’nın demokrasi ile diktatörlük arasındaki hassas konumu hakkında ise bkz. Karl Dietrich Bracher, **Deutschland Zwischen Demokratie und Diktatur**, Bern, Scherz, 1964.

²³ Emmanuel Joseph Sieyès, **Politische Schriften, 1788-1790**, übers. und Hrsg. Eberhard Schmitt ve Rolf Reichart, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1989, p. 143.

²⁴ Stefan Breuer, a.g.e., p. 498.

²⁵ Orhan Hançerlioğlu, **Felsefe Ansiklopedisi, Düşünürler Bölümü**, Cilt 2, İstanbul, Remzi Kitabevi, 2005, s. 255.

kullanmalarına imkan tanınacak, düşünce ve inanç özgürlüklerine, mülkiyet haklarına ve seyahat özgürlüklerine saygı gösterilecek, yasa önünde eşitlik ilkesi ve kuvvetler ayrılığı ilkeleri teminat altına alınacaktır²⁶. Sieyès'in amacı, bütün bu ilkelere uygun bir birlik yaratmaktır. Böyle birliğin dinamosu ise, yeni yeni ortaya çıkmaya başlamış olan bir kolektif öznedir: Ulus. Buraya kadar anayasal düzenin, bireylerin topluma öngelen hakları karşısındaki sınırlarını vurgulayan Sieyès, bu düzenin kuruluş momentini düşünürken ulusu her türlü sınırlamadan azade tutmak ister. İster monarşi, ister aristokrasi, isterse zümrelerin temsiline dayanan korporatif bir düzen, hiçbiri anayasa koyucu özne olan ulusun ya da egemen kurucu iktidarın iradesinden kaçınmaz. Bu iktidar karşısında bunların hepsi geçici bir nitelik taşır²⁷. Sieyès'e göre kurucu iktidar yetkisi daima tabiat hali ile çakışır; ikisi daima bir arada bulunur²⁸. Bu nedenle bir ulus, anayasasını gözden geçirme ve yenileme hakkını daima elinde bulundurur. Hatta Sieyès'e göre, anayasanın sürekli gözden geçirilmesini sağlamak için belirli zaman aralıkları saptamak iyi bir çözüm yoludur²⁹. Ulus, kurucu iktidar yetkisini temsilcileri aracılığıyla kullanır, üstelik Sieyès'in bu temsilcilerin emredici vekalet usulü ile çalışmalarını reddetmesi, ulusun egemenliğini ifade etme konusunda onlara özerklik sağlar³⁰. Ancak ulusun kurucu iktidar yetkisini delegasyonla kullandırması, kurucu iktidarın değil, delegasyonun geçici bir nitelik taşıması anlamını gelir. O, bu yetkisini tükenmez bir *natura naturans* olarak elinde

²⁶ Sieyès, a.g.e., p. 253 vd.

²⁷ Breuer, a.g.e., p. 500.

²⁸ Renato Cristi, **Carl Schmitt and Authoritarian Liberalism, Strong State, Free Economy**, Cardiff, University of Wales Press, p. 125. Ulusun kurucu iktidar yetkisinin daimi bir tabiat halinde bulunması, bireylerin tabiat halinden sivil hale geçmedikleri anlamına gelmez. Toplum sözleşmesi niteliğindeki anayasanın yürürlüğe girdiği andan itibaren bireyler bu düzene uymakla yükümlüdürler. Sieyès bireylere direnme hakkı tanımamıştır. Bununla birlikte bireysel iradelerin bir araya gelmesiyle, onların toplamından nitelikçe farklı bir boyut kazanan ulus, her türlü hukuksal çerçevenin dışında ve ötesinde durur. Onun yasal sayılması için yalnızca kendini görünür kılması yeterlidir. “Yeryüzündeki ulusları, toplumsal bir bağdan yoksun ya da tabiat halinde bulunan bireyler gibi düşünmek gerekir. İradelerini icra etmeleri, her türlü yasal formdan bağımsızdır. Ulus daima bir tabiat halinde bulunduğu için, iradesinin tam anlamıyla etkili olabilmesi için gerekli olan, yalnızca iradenin doğal nitelikleridir. Bir ulusun istem tarzının nasıl olduğu önemli değildir; yalnızca istemesi yeterlidir; bunun için bir formun diğerinden farkı yoktur ve ulusun iradesi her zaman en üstün yasadır”. Emmanuel Joseph Sieyès, **Was ist der Dritte Stand?**, p. 169'dan akt. Breuer, a.g.e., p. 501. Son cümleyi Schmitt, egemenlik kavramının desizyonist boyutunun ortadan kalkması aşamalarından birini temsil ettiği gerekçesiyle *Siyasi İlahiyat*'ta alıntılar. Bkz. Carl Schmitt, **Siyasi İlahiyat**, s. 52.

²⁹ Sieyès, a.g.e., p. 257.

³⁰ Pasquale Pasquino, “Die Lehre vom „Pouvoir Constituant“ bei Emmanuel Sieyès und Carl Schmitt”, **Complexio Oppositorum, Über Carl Schmitt**, Hrsg. Helmut Quaritsch, Berlin, Duncker & Humblot, 1988, pp. 376-377; Cristi, a.g.e., p. 125.

bulundurur³¹. Bununla birlikte Sieyès'e göre kurucu iktidar, tabii hukuka uygun bir düzen yaratma amacı karşısında ikincil bir konumdadır, bu nedenle Sieyès'in tabii hukuka uygun bir düzende hayata geçirilmesi gerektiğini düşündüğü tüm ilkeler, kurucu iktidarı sınırlayıcı bir etki yaratacaktır³². Ulusa öngelen ve onun üstünde yer alan tek şey tabii hukuktur³³. Sieyès'in teorisinde kurucu iktidar, son tahlilde tabii hukuk ilkeleri ile sınırlıdır.

D. Schmitt ve Kurucu İktidar

Schmitt'in kurucu iktidara ilişkin görüşlerinin Sieyès'in görüşlerinden farklılaştığı yönler, onun kendine özgü yönünü ortaya koyacaktır. Bunun için öncelikle Schmitt'in egemenlik kavramı ile kurucu iktidar arasında kurduğu yakınlığa işaret etmekte yarar var. Bilindiği üzere Schmitt'in egemenlik kavramı sınır durumlarda (istisnai durumlarda), örneğin bir anayasanın ilga olduğu ve yenisinin yürürlüğe girdiği durumlarda görünür hale gelir. Bu gibi bir durumda egemenlik, kurucu iktidar kılığında ortaya çıkar. Cristi'nin de işaret ettiği gibi bu nedenle, *Verfassungslehre*'nin önemli bir kısmı, Weimar Anayasası'nın oluşum dinamiklerine ayrılmıştır³⁴. Weimar Anayasası'nın oluşumu ve içeriğinin ise 19. yüzyıl Alman tarihinden beslendiğini belirtmek yersiz bir hatırlatma olacaktır.

1. Almanya'da Antiparlamenter Eğilimler ve Kurucu İktidar

Hobsbawm, Almanya'nın nasıl olup da III. Reich gibi totaliter bir rejim hakimiyetinde yaşamış olduğunu çözümlerken, nasyonal sosyalizmin temelde bir alt-orta sınıf hareketi olduğu saptamasını yaptıktan sonra, Alman tarihinin son iki yüzyıla damgasını vuran bir eksiklikten bahseder. Almanya, I. Dünya Savaşı yenilgisinin ardından ağır hükümler içeren Versailles Barış Andlaşması'nı imzalamak zorunda kalmış ve ardından ekonomik krizlerle boğuştuğundan sonra, demokratik düzene karşı olduğunu açıkça belirten bir partiyi iktidara taşımıştır. Hobsbawm bu

³¹ Schmitt, *Verfassungslehre*, p. 80.

³² Breuer, a.g.e., p. 510.

³³ William E. Scheuerman, "Revolutions and Constitutions, Hannah Arendt's Challenge to Carl Schmitt", *Law As Politics*, Ed. by David Dyzenhaus, Durham, Duke University Press, 1998, p. 260.

³⁴ Cristi, a.g.e, p. 117.

durumu, Alman tarihinde eksik kalan bir unsura bağlar: Almanya, Fransa, İngiltere ve ABD gibi bir burjuva-demokratik devrim sürecinden geçmemiştir. Hobsbawm'a göre, bu süreçten geçen ülkeler, kriz durumlarında dahi aşırı sağ rejimlere kucak açmamışlardır³⁵. Oysa daha önce burjuva-demokratik bir devrim yaşamamış olan Almanya'da kitleler, kriz durumunda tercihlerini radikal sağ bir partiden yana kullanmışlardır. Alman tarihindeki bu eksikliğin izlerini, kurucu iktidar düzleminde de sürmek mümkündür.

19. yüzyıl boyunca monarşik yürütme organı ile parlamenter yasama organı arasındaki çatışma en temel anayasal sorunlardan birini oluşturuyordu³⁶. Bu dönemde Almanya ikili bir sorunla karşı karşıyaydı. Bir yandan halkın büyük bir kesiminin isteği doğrultusunda siyasi birliğini gerçekleştirmeye çalışıyor, öte yandan halkı yönetime katmak konusunda sıkıntı çekiyordu, çünkü Alman kurucu iktidarının temel taşıyıcıları, kendi aralarında bir sözleşme yaparak Alman Reich'ını kurmuş olan prensler ve bizzat imparatorun kendisi idi³⁷. Anayasal yapı böyle bir ikilik üzerinde duruyordu. Kurucu iktidarın öznesi, ancak Weimar Anayasası'nın oluşumu sırasında değişti ve prenslerle imparator arasındaki ittifakın yerine Alman halkı geçti. Ancak bu durum, Almanya'nın söz konusu ikilikten kurtulmasına yetmedi. *Kaiserreich* döneminde monarşik ve demokratik kurumlar arasındaki ikilik, Weimar Anayasası'nın demokratik çerçevesi içinde yeni bir görünüm biçimi kazandı ve Weimar Anayasası, *Kaiserreich* dönemindeki ikili meşruiyet düzlemini yeniden üretmekten başka bir şey yapmadı. Başta Hugo Preuss olmak üzere anayasanın mimarları, anti-parlamenter halet-i ruhiyenin kurumsal bir karşılığı olması gerektiğini düşündüler ve halk tarafından doğrudan seçilerek görev başına gelen güçlendirilmiş bir başkanlık kurumunu (*Reichspräsident*) ihdas ettiler³⁸. Weimar Anayasası yürürlüğe girdikten kısa bir süre sonra (1925 yılında) parlamenter rejime karşı olan ve Weimar Anayasası ile kurulmuş demokratik rejimden çok, *Kaiserreich*'ı sembolize

³⁵ Eric Hobsbawm, *Age of Extremes, The Short Twentieth Century, 1914-1991*, Londra, Abacus, 1995, pp. 118-129.

³⁶ Ernst-Wolfgang Böckenförde, *Recht, Staat, Freiheit: Studien zur Rechtsphilosophie und Verfassungsgeschichte*, Frankfurt, Suhrkamp, 1991, p. 244.

³⁷ Jörg-Detlef Kühne, *Die Reichsverfassung der Paulskirche. Vorbild und Verwirklichung im Späteren Deutschen Rechtsleben*, Neuwied, Luchterhand, 2002, p. 178.

³⁸ Christoph Möllers, "We are (afraid of) the people': Constituent Power in German Constitutionalism", *The Paradox of Constitutionalism, Constitutional Power and Constitutional Form*, Ed. by Martin Loughlin ve Neil Walker, p. 91.

eden bir figür (Paul von Hindenburg) devlet başkanı olarak atandı³⁹. Möllers'in belirttiği gibi bu bağlamda *Reichspräsident* makamının çoğunlukla *Ersatzkaiser* (yedek imparator) olarak adlandırılması tesadüf değildir⁴⁰.

2. Schmitt'in Kurucu İktidar Anlayışına Farklı Yaklaşımlar

Kurumsal düzlemdeki görünüm yukarıdaki başlık altında değinildiği gibi olmakla beraber, görüşler burada birbirinden ayrılır ve bir görüş Schmitt'in kurucu iktidar düşüncesinin demokratik temelini altını çizerken, diğer görüş anti-demokratik karakterine vurgu yapar. Schmitt'in kurucu iktidar düşüncesinin demokratik meşruiyet anlayışı çerçevesinde değerlendirilebileceğini savunan Kalyvas, diğer görüşü savunan yazarların yaptığı temel yanlışlığın Schmitt'in 'egemen diktatörlük' kavramı ile 'egemenlik' kavramı arasındaki nüansı fark etmemekten kaynaklandığını iddia eder⁴¹. Schmitt, iki tür diktatörlüğü birbirinden ayırt eder: 1) Komiseryal diktatörlük, 2) Egemen diktatörlük. Her ikisi de delegasyonla kurulan bu diktatörlükler arasındaki temel ayırım şudur: Komiseryal diktatörlük, mevcut düzeni yeniden tesis etmek için kurulurken, egemen diktatörlüğün amacı eskisini yıkarak yeni bir siyasal ve hukuksal düzen kurmaktır⁴². Kalyvas'a göre diktatörlük, kurulu hukuk düzenine ara vermeyi temsil eder, egemenlik ise bu düzenin temelini oluşturur. Vurgu ilkinde, kurulu hukuk düzeninin ihlal edilerek aşıldığı anda iken, ikincisinde bu düzenin kurulduğu ve yaratıldığı andadır⁴³. Diktatörlük, sınırsız, keyfi, mevcut hukuk düzeninden tam anlamıyla bağımsız bir yetki katalogunu akla getirirken, egemenliğin ağırlık noktası kurucu boyutundadır ve 'karar' kavramı ile yakından ilişkilidir. Kalyvas, *Siyasi İlahiyat*'tan alıntılar: "Çünkü her düzen, bir karara dayanır ve üzerinde kafa yormadan çok açık

³⁹ Bracher, a.g.e., pp. 70-71.

⁴⁰ 1871'de ihdas olunan Kayzerlik makamı, geleneksel bir hanedanlık makamı değil, sezarist tarzda *ad hoc* bir yapıdır. E. Fehrenbach, **Wandlungen des Deutschen Kaisergedankens 1971-1918**, Münih, Oldenbourg, 1969'dan akt., Christoph Möllers, a.g.e.

⁴¹ Andreas Kalyvas, "Hegemonic Sovereignty: Carl Schmitt, Antonio Gramsci and the Constituent Prince", *Journal of Political Ideologies*, Vol. 5, No. 3, 2000, p. 347.

⁴² Schmitt, **Die Diktatur**, pp. 1-3. Komiseryal diktatörlük, mevcut hukuk düzenini yeniden tesis ederken bu düzeni askıya alabilir, hedefini gerçekleştirmeye çalışırken hukuk düzeninin kendisine koyduğu sınırlamalardan bağımsız olarak hareket edebilir ancak bu düzeni ilga edemez. Bkz. a.g.e., p. 136; George Schwab, **The Challenge of the Exception**, p. 32.

⁴³ Kalyvas, a.g.e., pp. 347-348.

bir kavrammış gibi kullanılan hukuki düzen kavramı da, hukukun bağımsız iki unsurunu (norm ile kararı, E.Z.) barındırır. Diğer tüm düzenler gibi hukuki düzen de bir norma değil, bir karara dayanır.”⁴⁴ Kalyvas alıntılamaı sürdürür: “...Egemen karar hukuksal anlamda ne (ona öngelen) bir normla, ne de somut bir düzenden hareketle açıklanabilir çünkü desizyonizm, normu ve düzeni temellendiren şeyin karar olduğunu öngörür. Egemen karar, mutlak bir başlangıçtır ve başlangıç egemen bir karardan başka bir şey değildir. Karar bir normatif hiçlikten ve somut bir düzensizlikten doğar.”⁴⁵ Kalyvas’a göre siyasal ve hukuksal düzeni sağlamak için egemen diktatörlüğün çoğu kez bir kurucu meclis aracılığıyla alacağı karar, kendisine öngelen normatif alanda temellendirilememekle birlikte halkın üstün otoritesine tabidir. “Egemen diktatörlük bir diktatörlük olmakla beraber aslında bir vekalettir. Egemen değildir; vekaleti her an kendisinden geri alabilecek olan halk adına hareket eder.”⁴⁶ Böylelikle Kalyvas, Schmitt’in kurucu iktidarının egemen bir diktatörün elinde değil, halkın elinde toplanmış olduğunu vurgular. Egemen diktatörlük, kurucu iktidarın öznesi değil, onun vekilidir; kavramın tek ve gerçek taşıyıcısı ise halktır. Egemen bir karar alabilecek tek meşru varlık olan halk⁴⁷... Ezcümle Kalyvas, Schmitt’in temelde demokratik meşruiyet modeline bağlı olduğunu iddia eder. Nitekim kurucu iktidar ve egemenlik kavramlarının tehlikelerine dikkat çeken ve yukarıda bahis konusu edilen düşünürlerin Schmitt konusundaki endişelerini de yerinde bulmamaktadır⁴⁸.

Kalyvas’ın değerlendirmesi ilk bakışta doğru gözükmele birlikte, tarihsel koşullardan soyut bir değerlendirmedir. Siyasal düşüncelerle tarihsel koşulların haritalarını üst üste getirince farklı bir tablo ortaya çıkmaktadır. Alman anayasa hukuku tarihinde Weimar Anayasası döneminde, demokratik unsurlarla antidemokratik unsurların bir arada bulunması, anayasal form ile anayasal meşruiyet arasında bir ayırım yapılmasına yol açmıştır⁴⁹. Bu ayırım, meşruiyetin kurumsal düzlemde ikiye ayrılması anlamına gelmiştir ki bu ayrışma, tartışmaların şiddetini de

⁴⁴ Schmitt, **Siyasi İlahiyat**, s. 17; Kalyvas, a.g.e., p. 348.

⁴⁵ Schmitt, **Über die Drei Arten des Rechtswissenschaftlichen Denkens**, pp. 21, 23-24’dan akt. Kalyvas, a.g.e.

⁴⁶ Schmitt, **Verfassungslehre**, pp. 59-60.

⁴⁷ Kalyvas, a.g.e., p. 349.

⁴⁸ Kalyvas, “Popular Sovereignty, Democracy and the Constituent Power”, p. 228.

⁴⁹ Möllers, a.g.e., p. 92.

arttırmıştır. Bu dönemde en keskin zıtlaşma Hans Kelsen ile Carl Schmitt arasında yaşanmıştır. Möllers'e göre Schmitt, Weimar Anayasası'nı eleştirirken çoğunlukla parlamentonun ötesinde yer alan demokratik niteliğine gönderme yapar ve iki meşruiyet düzlemi arasında bir ayırım yaparak yürütme organının meşruiyetinin yasama organının meşruiyetine üstün olduğunu iddia eder⁵⁰. Bu iddia Schmitt'in devlet ve anayasa kavramları ile birlikte okununca içerdiği ima netleşir. Devleti "bir halkın siyasi birliği"⁵¹, anayasayı "bir halkın temel siyasi kararı"⁵² olarak tanımlayan Schmitt, siyasi pratiğin meşruiyetini varoluşsal bir anlam taşıyan somut bir anayasal karardan türetmek istemektedir. Meşruiyetin siyasi pratikte yoğunlaşması, bu pratiğin anayasanın metnini ihlal edecek bir içeriğe de bürünebilmesi sonucunu doğurur. Demokrasiyi parlamentarizmden ayırıştıran bu anlayışta, kurucu iktidarın öznesi olan halkın, siyasi varoluşunu ifade eden anayasayı oluşturma kararı, kolaylıkla parlamentarizmin altını oyan bir karara dönüşebilir. Çünkü kurucu iktidar, demokrasi lehinde verilmiş maddi kararın yanında varlığını sürdürür⁵³. "Siyasi bir birlik oluşturan halkın somut varoluşu her türlü normdan önce gelir."⁵⁴ Desizyonizmin doğası bunu gerektirir.

3. Schmitt, Hobbes ve Kurucu İktidar

Bu akıl yürütmenin bir sonucu olarak Schmitt, düşünce tarihinde kendi (desizyonist) düşüncesine en yakın figürlerden biri olan Hobbes'un temelde, topluma

⁵⁰ Möllers, a.g.e., pp. 92-93.

⁵¹ Schmitt, **Verfassungslehre**, p. 125.

⁵² a.g.e., p. 12

⁵³ Buna karşılık Kelsen'in öngördüğü model tam tersi bir etki yaratır. Kelsen'in temel norm (*Grundnorm*) öğretisinin özü, anayasanın oluşumunu, hukuk düzeninin dışında gerçekleşen bir fenomen sayar. Kurucu iktidar Kelsen'e göre tarihsel ve sosyolojik bir kategoridir ve anayasal düzen içinde kurucu iktidarın yeri yoktur. Schmitt'in yaptığı gibi, demokrasiye atıfla kurucu iktidara hukuk düzeni içinde yer vermek, siyasi motiflere hukuksal bir karakter kazandırmaktan öte bir anlam taşımaz. Kelsen'e göre, anayasal meşruiyetin asıl taşıyıcısı Weimar Anayasası tarafından kendisine merkezi bir rol biçilmiş olan parlamentodur. Bkz. Christoph Möllers, a.g.e., p. 92. İlginç olan, her iki düşünürün birbirlerini aynı gerekçe ile eleştirmeleridir. (Bkz. dn. 7.) Nitekim Lüderssen, Kelsen ile Schmitt'in teorileri ve benimsedikleri ilkeler birbirine taban tabana zıt olmasına rağmen, aynı sonuca vardıklarını belirtir. Normatif olanı eyleme ve karara indirgeyen Schmitt ile kişisel ve toplumsal her türlü etkiden arındırmayı amaçlayan Kelsen'in kuramlarının ikisi de keyfî gücün aracı olabilir. Bkz. Klaus Lüderssen, "Hans Kelsen und Eugen Ehrlich", **Hans Kelsen, Staatsrechtler und Rechts-theoretiker des 20. Jahrhunderts**, Hrsg. Stanley L. Paulson ve Michael Stolleis, Tübingen, Mohr Siebeck, 2005, p. 270.

⁵⁴ Schmitt, a.g.e., p. 121.

indirgenemeyecek bir kategori olarak bireyi ve kişiliğini yücelten *personalizme* bağlı kalmış olduğunu iddia eder⁵⁵. Schmitt'in kurucu iktidar konusunda Hobbes'a yönelik eleştirisi şöyle bir seyir izler: Bilindiği üzere Hobbes'a göre insanlar, kendi varlıklarından endişe ettikleri tabiat halinden sivil hale, yaşam hakkı hariç olmak üzere tüm hak ve yetkilerini kendilerini temsil eden bir egemene devrederek geçerler. Yetkilendirme sözleşmesi ile topluluk, kendisini temsil eden bir güç olan egemenin tüm eylemlerini kendi eylemleri gibi görmeyi kabul etmiş demektir. Hobbes, devletin doğuşunu şöyle tasvir eder:

“İnsanları yabancıların saldırısından ve birbirlerinin zararlarından koruyabilecek ve... mutluluk içinde yaşayabilmelerini sağlayabilecek... bir genel gücü kurmanın tek yolu, bütün kudret ve güçlerini, tek bir kişiye veya hepsinin iradesini oyların çokluğu ile tek bir iradeye indirgeyecek bir heyete devretmeleridir. Yani kendi kişiliklerini taşıyacak tek bir kişi veya bir heyet tayin etmeleri ve herkesin, bu kişi veya heyetin, ortak barış ve güvenlikle ilgili işlerde yapacağı veya yaptıracağı şeylerin amili olmayı kabul etmesi ve kendi iradesini o kişi veya heyetin iradesine ve muhakemesini de onun muhakemesine tabi kılmasıdır. Bu, onaylamak veya rıza göstermekten öte bir şeydir; herkes herkese, senin de hakkını ona bırakman ve onu bütün eylemlerinde aynı şekilde yetkili kılman şartıyla, kendimi yönetme hakkını bu kişiye veya bu heyete bırakıyorum demişçesine, herkesin herkesle yaptığı bir akıt yoluyla, hepsinin bir ve aynı kişilikte gerçekten birleşmeleridir. Bu yapıldığında, tek bir kişilik olarak birleşmiş olan topluluk, bir DEVLET, Latince CIVITAS, olarak adlandırılır. İşte o EJDERRHA'nın veya daha saygılı konuşursak, ölümsüz tanrının altında, barış ve savunmamızı borçlu olduğumuz, o ölümlü tanrının doğuşu böyle olur”⁵⁶.

Bu temsil edimi ile egemen güç, kendisini oluşturan iradelerin toplamından niteliksel olarak farklı bir güce dönüşür. Kralın iki bedeninden ikincisi topluluğu temsil eder ve bu bedenin ortaya çıkması, halkın kurucu iktidar olarak belirmesi ile mümkün olur⁵⁷. Hobbes'a göre kurucu iktidar olarak egemen güce can veren halk, bu gücün oluşumu ile birlikte yok olmakla kalmaz. Egemen güç bir kez tesis edildikten sonra, ona vücut vermiş olan kitleye yönelerek her birini, kendisine mutlak itaatle

⁵⁵ Schmitt, **Siyasi İlahiyat**, s. 51. ‘Personalizm’ kavramı için bkz. Orhan Hançerlioğlu, **Felsefe Ansiklopedisi, Kavramlar ve Akımlar**, Cilt 5, İstanbul, Remzi Kitabevi, 2005, s. 178-179.

⁵⁶ Thomas Hobbes, **Leviathan**, s. 129-130.

⁵⁷ Ernst H. Kantorowicz, **The King's Two Bodies, A Study in Mediaeval Political Theology**, Princeton, Princeton University Press, 1997, p. 409 vd.

yükümlü olan özneler olarak yeniden kurar⁵⁸. Devletin oluşumu ile birlikte, hukuk düzeni içinde egemene meşru bir biçimde karşı koymanın hemen hemen hiçbir yolu yoktur. Kurucu iktidar işlevini bir kez yerine getirdikten sonra buharlaşıp havaya karışmıştır.

Schmitt'e göre, su sızdırmaz gibi görünen bu kurgu, liberalizmin kendi yıkımına yol açacak tohumu da içinde barındırır. Hobbes'un amacı, iktidarı ussal bireycilik dışında bir temele dayanacak şekilde yeniden tesis etmeye yönelik tüm çabaları boşa çıkarmaktır. Ancak Hobbes'un, kurucu iktidarı egemen gücün tesis olduğu andan itibaren yok etme girişimi başarısızlığa uğramaya mahkumdur çünkü Hobbes'un egemeni, ussallık ve rıza unsurlarına dayanarak vücut bulmuştur⁵⁹. Hobbes, her ne kadar kurucu iktidarı, sivil halden tabii hale dönüşü engellemek için bir kez kullanılmakla tükenen bir kavram olarak ele alsada bireylere, egemenin kendi bedensel varlıklarını ortadan kaldırmaya yönelik eylemlerine karşı koyma hakkı ve emirlerine uygun davrandıkları sürece vicdan özgürlüğü tanımakla, ussallığın sivil toplumda halen işleyen bir kategori olduğunu kabul etmiş sayılmalıdır⁶⁰. Strauss'u, Hobbes'u liberal bir düşünür olarak ele almaya iten faktör de budur⁶¹.

Schmitt, Hobbes'un bireylere tanıdığı bu sınırlı hak çerçevesinin, liberal düşünürler tarafından giderek genişletileceğini ve bireysel alanın devlete karşı giderek güçlendirileceğini, bunun ise tarafsız devlet tasarımının ve parlamenter demokrasinin gelişimi ile beraber yönetimin, birbiri ile rekabet halinde olan gruplardan biri tarafından ele geçirilmesinin temel amaç haline dönüşmesine yol açacağını iddia eder⁶². Schmitt, siyasi partiler, sendikalar, kilise gibi unsurlardan oluşan bu grupları, ikincil iktidarlar (*indirekte Gewalten*) olarak adlandırır⁶³. Siyasi iktidarın yüklendiği her türlü sorumluluktan sıyrılmış olmakla birlikte, sağladığı her türlü avantajdan faydalanan ikincil iktidarlar, *Leviathan*'la mücadele halindedir ve

⁵⁸ Foucault da aynı çizgiyi izler; bkz. Michel Foucault, "Omnes et Singulatim: Siyasi Aklın bir Eleştirisine Doğru", s. 53.

⁵⁹ Dyzenhaus, "The Question of Constituent Power", p. 138.

⁶⁰ a.g.e., pp.138-139.

⁶¹ Leo Strauss, **Hobbes' Politische Wissenschaft**, p. 149.

⁶² Schmitt, "Die Wendung zum Totalen Staat," **Positionen und Begriffe**, pp. 173-174.

⁶³ Schmitt, **Der Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes, Sinn und Fehlschlag eines Politischen Symbols**, Hamburg, Hanseatische Verlagsanstalt, 1995, p. 117.

pozitivizm bu mücadeleye elverişli bir zemin hazırlar⁶⁴. Çünkü pozitivizm, pozitif hukukun, içeriğinden bağımsız olarak meşru kabul edilmesini gerektirir; bu ise meşruiyetin tözel bir içeriğinin bulunmadığı anlamına gelir. Bu düşünce silsilesi ile, iktidarı elde etmek için yeterince güçlü olan her siyasi hizbe iktidar yolu açılacak ve yeni bir anayasal düzen kurmak anlamına gelse de, bu hizbe kendi meşruiyet anlayışını uygulamaya koyması için fırsat tanınmış olacaktır. Tıpkı efsanede öngördüğü gibi: *Leviathan*, bin yılın sonunda bir şenlik yapılarak ‘boğazlanacak’ ve eti de herkesin katıldığı bir ziyafette parçalanarak yenecektir⁶⁵.

Böylelikle Schmitt’e göre Hobbes, kurucu iktidar sorununu kavramış, ancak kurucu iktidarın yok olmasını sağlayamamıştır. Hobbes’un öngördüğü model, kurucu iktidara sivil toplumun içinde yaşaması için yeterli alan tanımıştır. Hobbes, mutlak devlet kurgusunda koruma-itaat ilişkisinin devletin varlığı açısından temel şart olduğunu ileri sürerken aslında bireyciliğin temellerini atmakta, mutlak devletin yapısında oluşan bu çatlak ise giderek büyüyerek devletin parçalanması potansiyelini arttırmaktadır⁶⁶. Temel amacı bireyi korumak olan ussal normlara dayalı bir sistem, Kelsen’in sistemi gibi aslında içerikten (tözden) yoksundur, çünkü düşmanlarına, siyasi birliği içeriden çökertmek için fırsat tanımaktadır. Hobbes’un *Leviathan* efsanesi, devletin bekası için uygun değildir; bunun için tözel türdeşliğe dayanan başka bir efsane bulmak gerekir; politik olanın nihai kriteri olan dost ile düşman arasında ayırım yapabilecek yeni bir efsane⁶⁷...

Schmitt’in devlet kuramı, Hobbes’un *Leviathan*’ı gibi kendisini yansıtacak temel bir figüre sahip değildir; zaten sistematik bir kuram da değildir⁶⁸. Ancak Schmitt’in kullandığı temel kavramların çoğu, daha önce işaret edildiği gibi, kökensel durumları kavramaya yönelik sınır-kavramlardır. Cristi bu nedenle, Schmitt’in kurucu

⁶⁴ a.g.e., pp. 117-118.

⁶⁵ Schmitt, “Hobbes ve Descartes’ta bir Mekanizma Olarak Devlet”, **Prof. Dr. Gülören Tekinalp’e Armağan**, s. 974.

⁶⁶ a.g.e., s. 975.

⁶⁷ Bu nedenle Schmitt, Hobbes’u “anti-politik bir düşünür” olarak değerlendirir. Hobbes, Schmitt’e göre anti-politiktir çünkü devletin hem kuruluşu hem de bekası “politik olan” üzerinde tekeli yetkisini elde buldurmasına bağlıdır. Devlet bu yetkiyi yitirdiği anda devlet olma niteliğini de yitirir. Bkz. Charles Turner, “The Strange Anti-liberalism of Carl Schmitt”, *Economy and Society*, Vol. 27, No. 4, 1998, p. 437.

⁶⁸ Bolsinger, **The Autonomy of the Political**, pp., 89, 123.

iktidar düşüncesini egemenlik kavramı ile ilişkilendirmektedir⁶⁹. Gerçekten Schmitt'in eserleri bağlamında iki kavram arasında bir yakınlık kurmak mümkündür. Hatırlanacağı üzere Schmitt'in egemeni istisnai durumlarla çakışır, istisnai durumlar ise normal olanı belirler. Benzer şekilde kurucu iktidar, siyasal-hukuksal düzenin geçerliliği için bir önkoşuldur. Her türlü hukuksal düzenin kökeni bu kurucu edimde bulunur. Kurucu edim, bir norm altında sınıflandırılmaktan daima kaçınır, çünkü normun nihai kökenini oluşturmaktadır. Bu nedenle kurucu edim, hiçbir norm tarafından kapsanamaz ve kendi dışında yer alan ve kendisinden sonra ortaya çıkmış olan hiçbir kategoriye indirgenemez⁷⁰. Kurucu iktidar, hukuk düzeninin kesintiye uğradığı anda ortaya çıkan bir boşluk gibidir. Eski anayasal düzen feshedilmiştir ve yeni bir anayasal düzen kurulmak üzeredir. Egemenlik, eski anayasal düzenin yıkıldığı ancak yenisinin henüz yürürlüğe girmediği bu kesinti sürecinde görünür hale gelir. Bu nedenle Schmitt, kurucu iktidarı, *ex nihilo* ortaya çıkan bir kategori ve kanuna aykırı olmaktan çok hukuk-dışı veya hukuka öngelen bir kavram olarak ele alır. Kurucu edim ile istisnai durum arasındaki yakınlık aşikardır. İki arasındaki çakışma, egemen iktidarın devrimci ve öngörülemez potansiyeline ışık tutar⁷¹. Hukuk ve hukuk düzeni içinde yer alan en üstün belge olan anayasa, kurucu iktidarın eseridir, ona tabidir ve bu irade doğrultusunda değişime açıktır. Egemen kurucu iktidar, pozitif hukuk düzenini ihlal niteliği taşıyan bir eylemle, yürürlükte olan hukuku değiştirebilir. Kurucu iktidar, yaratım sürecinde devrede olan güç olduğu için, yalnızca istisnai durumlarda, ya da 'tabii halde' (*status naturalis*) işlev gösterir ve bu hali hiçbir zaman terk etmez⁷². "Her siyasi birim içinde tek bir kurucu iktidar öznesi bulunabilir."⁷³ Bu öznenin yarattığı anayasa, ya monarşik ya da demokratik ilkeye dayanır⁷⁴. "Anayasanın egemenliği" gibi normativist kurgular yardımıyla bu ikilikten kaçınmaya yönelik her türlü girişim, kurucu iktidara ilişkin temel sorunu gözden kaçırmaya mahkumdur⁷⁵. Schmitt'e göre kurucu iktidar egemenlik yetkisini vekalet

⁶⁹ Cristi, a.g.e., s. 117.

⁷⁰ Eğer bu edimin kökeni kendisine öncel bir hukuk düzeninde bulunacak olsaydı, kurucu (*constituent*) iktidarın değil, kurulu (*constituted*) iktidarın bir görünüm biçimi olurdu.

⁷¹ Kalyvas, "Popular Sovereignty, Democracy and the Constituent Power", p. 228.

⁷² Schmitt, *Verfassungslehre*, p. 79.

⁷³ a.g.e., p. 53.

⁷⁴ a.g.e., p. 54.

⁷⁵ a.g.e.

yoluyla kullanır. İlk 6 Şubat 1919'da Weimar'da toplanmış olan Kurucu Meclis, anayasa teklifleri yoluyla Alman halkının siyasi iradesini ifade etmeyi amaçlamıştır. Kurucu Meclis görevini vekalet yoluyla yerine getirdiği için egemenliğin asli öznesi değildir. “Önceki anayasanın yürürlükten kalkmasından sonra toplanan Kurucu Meclis... bir egemen diktatörlüktür.”⁷⁶ Diktatörlük olduğu için, Kalyvas'ın altını çizdiği gibi yalnızca vekalet yoluyla iş görebilir. Kurucu Meclis, monarşik ilke uyarınca hükmeden monark gibi egemen değildir. Yalnızca halk adına eylemde bulunabilir ve “halk dilediği anda siyasi bir eylem yoluyla temsilcilere tanıdığı otoriteyi geri alabilir.”⁷⁷ Halk, kendi kendine koymak isteyecekleri dışında hiçbir sınırlama ile bağlı değildir⁷⁸. Böylelikle Schmitt bir anayasanın soyut bir norma değil, yalnızca somut bir egemen iradeye dayanabileceğini kabul eder ve bu kurucu irade, yürürlüğe giren anayasa metninin ötesinde (dışında ve üstünde) varlığını sürdürür⁷⁹. Birleşik ve bölünmez olduğu varsayılan varoluşsal boyut, hiçbir zaman anayasanın kapsamına alınamaz. Görünürde Schmitt, kurucu iktidarın taşıyıcı öznesi olarak halkın demokratik iradesini her şeyin önüne koymakta ve bu bağlamda Sieyès'le paralel bir konum sergilemektedir. Ancak iki düşünür arasında çok temel bir farklılık vardır. Her ikisi de kurucu iktidarı tükenmez bir *natura naturans* ve tabii hali asla terk etmeyen bir kategori olarak algılamakla birlikte Sieyès, kurucu iktidarı, yalnızca kurulu iktidar karşısında aşkın bir konuma oturtur; tabii hukuk karşısında ise kurucu iktidar tabii bir konumdur⁸⁰. Oysa Schmitt'in kurucu iktidarını sınırlayabilecek hiçbir ilke yoktur. Nitekim Schmitt, Sieyès'in bazı yazılarında kurucu iktidar ile kurulu iktidar (*pouvoir constitué*) arasında Spinoza'nın *natura naturans* ile *natura naturata* (yaratılmış doğa) arasında kurduğuna benzer bir ilişki olduğunu belirtir⁸¹. Sieyès'te kurucu iktidar, *natura naturans* gibi kendisinin form kazanmasına gerek

⁷⁶ a.g.e., p. 59.

⁷⁷ a.g.e., p. 60.

⁷⁸ Aslen Schmitt iki farklı halk kavramını birbirinden ayırt eder: 1) Anayasaya uygun bir biçimde örgütlenmiş olan halk ve 2) anayasaya uygun bir biçimde örgütlenmemiş olan halk. Bu kavramlardan ilki, anayasada öngörülmüş olan anayasa değişikliği prosedürlerini izleyerek anayasayı değiştirme yetkisine sahip olmakla birlikte, anayasal normlara tabii bir konum sergiler. Schmitt'e göre ise ancak ikinci kategorideki halk kavramı, kurucu iktidarla özdeşleştirilebilir, çünkü anayasal düzen, kendisine tabii bir kategori ile temellendirilemez. Bkz. Norbert Campagna, **Carl Schmitt, Eine Einführung**, Berlin, Parerga, 2004, pp. 131-133.

⁷⁹ Cristi, a.g.e., p. 120.

⁸⁰ Scheuerman, a.g.e., p. 260.

⁸¹ Schmitt, **Verfassungslehre**, p. 79.

olmaksızın her türlü forma kaynaklık eden ve kendi içinden sürekli yeni formlar doğuran tükenmez bir kaynaktır⁸². Buna karşılık Schmitt, kendi kurucu iktidar anlayışını egemen diktatörlüğe ve *Siyasi İlahiyat*'ın temel sorunsalı olan egemenliğe bağlar⁸³. Schmitt Sieyès'le arasındaki temel farklılığı derinleştirmese de ortaya koymuş sayılmalıdır. Spinoza'nın *natura naturans* ile *natura naturata* arasında kurduğu ilişki, içkin bir ilişkidir. Kaynak "yaratıcı" olarak adlandırılmakla birlikte, yaratım için bir süreçtir⁸⁴. Buna karşılık Schmitt'in kurucu iktidarı olan *natura*

⁸² a.g.e., p. 80.

⁸³ a.g.e. Nitekim Schmitt'e göre halk egemenliği düşüncesinin ortaya çıkmasıyla beraber egemen diktatörler, her türlü yasallığın nihai temeli olan kurucu iktidarın vekiline (*commissioner of the constituent power*) dönüşmüşlerdir. Kurulu iktidar tarafından vekil tayin edilen ve yasa koyuculuk yetkisiyle donanmamış olan *komiseryal diktatörlük*, tanımı gereği mevcut yasal çerçeve içinde iş görürken, *egemen diktatörlük*, varolan hukuki düzeni korumayı değil, yeni bir hukuki düzen tesis etmeyi amaç edinir. Ancak Schmitt, Fransız Devrimi ile birlikte ortaya çıkmış olan bu diktatörlüğün de meşru ve yetkilendirilmiş (*commissioned*) olduğunu iddia eder. O halde burada şu soru ortaya çıkmaktadır: Tanımı gereği mevcut hukuki düzenden kopuşu ifade eden egemen diktatörlük hangi hukuki temelde, nasıl yetkilendirilmiştir? Schmitt, komiseryal diktatörlüğün dayandığı yasallık ilkesini, egemen diktatörlüğü dayandığı meşruiyet ilkesi ile eşitleyerek bu soruyu yanıtlar. Egemen diktatörlüğün geçerli olduğu yerde hukuksal anlamda bir boşluk olmamasının nedeni, halkın kurucu iktidarına dayanan meşruiyetin, henüz mevcut olmamakla birlikte gelecekte *tesis edilecek olan* hukuki düzenin sağlayacağı yasallık zemini üzerine kurulacağı için komiseryal diktatörlüğün kaynağını oluşturan yasallık ilkesi ile aynı rolü oynamasıdır. Egemen diktatörlük, Schmitt'e göre *Siyasi İlahiyat*'taki Egemen'le aynı şeyi ifade etmez çünkü egemen diktatör, sınırsız bir yetkiyle donanmış değildir. Schmitt iktidarın kuruluş süreci içinde egemen diktatörle halk arasında, plebisitler ve kitlesel gösteriler üzerinden işleyen doğrudan bir bağ kurmayı hedefler. Ona göre halk bu gibi yollarla vekil üzerinde yeterli düzeyde denetim kurabilir. Zaten egemen diktatörlük geçicidir; yeni bir anayasal düzeni tesis ettiği anda amacına ulaşmış olduğu için görevi sona erer ve azl olunur. Ancak Arato'nun işaret ettiği gibi Schmitt'in egemen diktatörü zamansal açıdan sınırlanmış değildir. Egemen diktatörün görevi yeni hukuki düzeni tesis etmekten başka bu yeni düzenin düşmanlarını tespit ederek ortadan kaldırmaktır ancak devrimci süreçlerde ortaya çıkan egemen diktatörlüklerde düşmanların hiçbir zaman tam anlamıyla ortadan kalkmış olduğu kabul edilmez ve yeni düşmanların ortaya çıkması her zaman olasılık dahilinde görülür. Ayrıca egemen diktatörün azl olunması için gerekli olan prosedürler belirlenmemiştir. Üstelik egemen diktatörün tesis etmesi gereken hukuki düzenin ana metni olan anayasanın içeriği de normatif açıdan tamamen belirsizdir. Tüm bunlar egemen diktatörlüklerin süregelenleşerek *Siyasi İlahiyat*'taki egemene dönüşme riskini beraberinde getirirler. Bkz. Andrew Arato, "Good-bye to Dictatorships?", *Social Research*, Vol. 67, No. 4, 2000, pp. 927-930.

⁸⁴ Spinoza felsefesinde "*natura naturans*" tözün *attributum*'larından (öznitelikleri) oluşur. Tanrı biricik tözdür, töz ise "kendi kendisinde varolan ve kendi kendisiyle kavranan, yani kavramını, kendisini teşkil edecek başka bir şeyin kavramına borçlu olmayan şey(dir). Töz veya Tanrı, kendi kendisinin nedenidir; *causa sui*'dir... O halde varolması ve nedeni kendisinde olan tözün, daha üstünde bir kavram yoktur ve onun dışındaki tüm var olanlar ve kavrananlar, ancak ve ancak O'nun altında kavranabilir... Töz veya Tanrı'dan başka her şey, ya O'nun *attributum*'ları ya da *modus*'larıdır." Töz'ün ya da Tanrı'nın *attributum*'ları sonsuzdur ancak bunlardan yalnızca "*cogitatio*, yani düşünce ve *extensio*, yani yayılım *attributum*'larını bilebiliriz." Tek tanrılı dinlerin aşkın Tanrı anlayışı onu yalnızca düşünsel bir öznitelik olarak kavrarlar. Buna karşılık Spinoza, Tanrı'nın aynı zamanda yayılımsal bir boyutu olduğunu da iddia eder. Bu da Tanrı'yı doğa ile özdeşleştirmek anlamına gelir. Spinoza'ya göre Tanrı'nın ya da tözün dışındaki her şey, özü (*essentia*) varolmasını (*existentia*) içermeyen, "kendisinde değil, başkasında var olan ve ancak o başka şey yardımıyla kavranabilendir, yani *moduslardır*", tözün tezahür şekilleridir. İşte *natura naturata* da Tanrı'nın *attributum*'larının *modus*'larıdır. Bu da varolan her şeyin Tanrı'nın ya da doğanın içinde olduğu anlamına gelir. O halde

naturans, *Siyasi İlahiyat*'taki "Egemen" tanımına koştur bir biçimde, kurulu iktidar karşısında aşkın bir kaynaktır. Schmitt *Siyasi İlahiyat*'ta, halkın egemenliğin kaynağı olduğu yolunda hiçbir iddiada bulunmazken, *Verfassungslehre*'de halkı açık bir şekilde egemenliğin kaynağına oturtur. Ancak burada bir çelişki vardır. Halk, aşkın bir kaynak olarak kurucu iktidarı oluşturmakla birlikte siyasi bir varlık değildir⁸⁵. Halkın siyasi birliği devlette görünür hale gelir⁸⁶. Yani halk bir yaratım kaynağı olmakla birlikte kendi kendisini görünür kılma yeteneğinden yoksundur⁸⁷. Bu işi onun yerine yapacak olan güç, siyasi iktidardır. Halk, ancak siyasi iktidarın kendisine tuttuğu aynaya bakarak kendisinin farkına varabilir. Bu nedenle halka atfedilmiş gibi görünen aşkınlık aslında siyasi iktidara has bir özelliktir. Bu nedenle Cristi şöyle yazmaktan kendini alamaz: "(Schmitt) *Verfassungslehre*'ye gelindiğinde halkın *pouvoir constituant*'ını kabul etmiştir çünkü onun silahını elinden almak için bir yol bulmuştur."⁸⁸

Siyasi birliği sağlama kaygısı, Schmitt'e göre ona öncel olan her türlü ilkenin reddini gerektirir⁸⁹. Bu açıdan, Sieyès'in teorisinde kurucu iktidar *ratio*'da temellenirken, Schmitt'in teorisinde *voluntas*'ta temellenir⁹⁰. Bir başka farklılık, kurucu iktidarın toplandığı makamla ilgilidir. Sieyès kurucu iktidarın bir kurucu meclis tarafından kullanılmasını öngörür. Buna karşılık Schmitt'e göre, gündelik hukuk pratiğinde bu iktidarın kullanımı, plebisiter demokrasinin öngördüğü yöntemlerle yukarıdan aşağıya temsil ilkesini cisimleştiren ve düşünürü göre bir bütün olarak halk iradesini yansıtan tek organ olan devlet başkanlığı makamında (*Reichspräsident*) yoğunlaşır⁹¹. Bu makam Schmitt'e göre hem siyasi partilerin

Spinoza felsefesinde *natura naturans* ile *natura naturata* arasındaki ilişki aşkın değil, içkin bir ilişkidir. Kurucu iktidarla kurulu iktidar arasındaki ilişki de bu çerçevede ancak içkin bir ilişki olabilir. Kurucu iktidar kurulu iktidar karşısında aşkın bir yaratım kaynağı olamaz. Bkz. Solmaz Zelyut Hünler, **Spinoza**, İstanbul, Paradigma, 2003, s. 12-14; Ojakangas, a.g.e., p. 136, dn. 407. Bunun siyasal temsil bağlamında kazandırdığı demokratik içerimler "Siyasal Temsil" bölümündeki son dipnotta ele alınmıştır.

⁸⁵ Schmitt, **Staat, Bewegung, Volk: Die Dreigliederung der Politischen Einheit**, Hamburg, Hanseatische Verlagsanstalt, 1935, p. 13.

⁸⁶ Schmitt, **Verfassungslehre**, p. 3.

⁸⁷ Ojakangas, a.g.e., p. 137.

⁸⁸ Cristi, a.g.e., p. 125.

⁸⁹ Bu bağlamda Machiavelli ile Schmitt arasındaki paralelliğin altını çizen bir çalışma için bkz. A. Emre Zeybekoğlu, "Machiavelli ve Biz", İÜHFİM, Cilt LXIII, Sayı 1, 2006, s. 123-124.

⁹⁰ Breuer, a.g.e., pp. 510-511.

⁹¹ Möllers, a.g.e., p. 91-92.

parçalayarak tanınmaz hale getirdiği halk iradesinin görünür kılındığı parlamento karşısında hem de temsil edimiyle form kazandırdığı halk karşısında üstündür. Hem hukuk düzeni içinde hem de dışında yer alan istisnai durumlarla, bu gibi durumlarda karar vererek devletin bekasını sağlayacak esas figür olan devlet başkanlığı arasındaki koşutluk ortadadır. Bu nedenle Schmitt'in, aradığı efsaneyi devlet başkanlığı (*Reichspräsident*) makamında bulmuş olduğu söylenebilir. Schmitt'e göre son tahlilde "yalnızca *Reichspräsident* efsane yeteneğine sahiptir."⁹² Schmitt, devlet başkanlığı makamını, spesifik bir temsil mekanizması aracılığıyla işlev gördüğü için bu yeteneğe sahip sayar. Bu temsil anlayışı ise modern temsil anlayışından çok farklı bir görünüm sunmaktadır. Bir sonraki başlıkta bu konu işlenmeğe çalışılacaktır.

II. Carl Schmitt'in Temsil Anlayışı

Modern kitle demokrasilerinde kamusal kararların alınması milyonlarca insanı ilgilendiren bir olgudur. "Aslında halk, cemaatin bütün üyelerinin köyün ıhlamur ağacının altında toplanabildikleri ilk zamanlardaki gibi gerçek bir bütünlük içinde karar vermelidir. Ancak günümüzde herkesin aynı anda, aynı yerde bir araya gelmesi pratik sebeplerle mümkün değildir; herkese her ayrıntının sorulması da imkansızdır; bu yüzden makul davranıp temsilcilerden oluşan bir komiteden medet umarız; işte parlamento tam da budur"⁹³. Fransa ve İngiltere'de küçük toprak sahiplerinin kendi aralarından varlıklı birine kendilerini *Magnum Consilium Regis*, *Curia Regis*, *Etat Généraux* gibi meclislerde temsil etmeleri için vekalet vererek başlattıkları emredici vekalet sistemi, ekonomik ve toplumsal işbölümünün giderek karmaşıklaşması, parçalı feodal siyasal birimlerin tek bir merkez etrafında örgütlenerek "modern devletin" ortaya çıkması ile birlikte gerek ülke sınırlarının genişlemesi gerekse nüfusun artması sonucu yerini yeni bir temsil anlayışına bırakmıştır⁹⁴. Parlamento bu yeni temsil ilkesi gereğince işleyen bir platform niteliğindedir.

⁹² Ojakangas, a.g.e., p. 139

⁹³ Schmitt, **Parlamenter Demokrasinin Krizi**, s. 52.

⁹⁴ Murat Sarıca, **Fransa ve İngiltere'de Emredici Vekaletten Yeni Temsil Anlayışına Geçiş**, İstanbul, Kutulmuş Matbaası, 1969, s. 1, 18 vd., 43. 1500'lerde Avrupa'da özerk sayılabilecek 1500

Carl Schmitt, parlamenter temsil ilkesinin 20. yüzyılda artık işlevini yitirdiğini düşündüğü için onun temsil düşüncesine basamak oluşturacak kısa bir temsil tanımı ile yola devam etmek yerinde olacaktır: “Temsil gerçekte mevcut olmayan bir şeyi vücuda getirmek anlamına gelir”⁹⁵. Hannah Pitkin bu tanımı ile, siyasal temsil konusunda ilgilerini seçim ve sorumluluk gibi teknik sorunlara yoğunlaştırmış olan diğer araştırmacıların yaklaşımlarından farklı bir anlayış sergiler⁹⁶. Bu gibi araştırmalarda güdülen temel kaygı, halkın yönetime katılımını kurumsal kanallarla arttırarak, ortak çıkara yönelik bir yönetimin nasıl kurulacağı, yani aşağıdan yukarı doğru bir temsil anlayışının nasıl kurumsallaştırılacağıdır⁹⁷. Pitkin’in tanımı ise temsili tam ters yönden kavramaya elverişlidir ve Schmitt’in temsil anlayışına daha uygun olan yaklaşım da budur. Schmitt’e göre modern parlamentarizmde aşağıdan yukarıya doğru yükselen temsil şemasında somutlaşan pozitivist işlevsellik kaygısı, asli temsil düşüncesinin dejenere edilmesi sonucunu doğurmuştur⁹⁸. Schmitt’in ‘asli temsil’den anladığı ise siyasi birliği koruyucu bir figür olarak egemen güçte, ya da yürütme organında toplanmış olan bir temsil anlayışıdır; Orta Çağ’a ait korporatif bir temsil (*ständische Repräsentation*) kavramı değil⁹⁹. Schmitt bu amaçla Hobbes ve Sieyès’in temsil kavramlarını bir araya getirir. Bu nedenle ilkin bu iki düşünürün temsil anlayışlarına değinilecektir.

kadar siyasal birim varken bu sayı 1900’lerde 25’e düşmüştür. Bkz. Charles Tilly, “Reflections on the History of European State Making”, **The Formations of National State in Europe**, Princeton University Press, Princeton, 1975, p. 12 vd. “Modern devletin gelişimi her yerde çıkış noktası olarak, prensin isteminin, bağımsız “özel” güçleri ortadan kaldırmasını alır”. Max Weber, **Meslek Olarak Siyaset**, Çev. Afşar Timuçin, Mehmet Sert, İstanbul, Çiviyazıları yay., 2006, s. 34.

⁹⁵ Hannah Fenichel Pitkin, **The Concept of Representation**, Berkeley, University of California Press, 1967, p. 144.

⁹⁶ Albert Weale, “Representation, Individualism and Collectivism”, *Ethics*, Vol. 91, 1981, pp. 457-465; David Plotke, “Representation is Democracy”, *Constellations*, Vol. 4, 1999, pp. 19-34.

⁹⁷ Adam Przeworski, Susan C. Stokes, Bernard Manin, “Introduction”, Ed. by Adam Przeworski, Susan C. Stokes, Bernard Manin, **Democracy, Accountability and Representation**, Cambridge, Cambridge University Press, 1999, pp. 2-3.

⁹⁸ John P. McCormick, **Carl Schmitt’s Critique of Liberalism, Against Politics as Technology**, Cambridge, Cambridge University Press, 1999, p. 158.

⁹⁹ a.g.e., pp. 158-159; Duncan Kelly, “Carl Schmitt’s Political Theory of Representation”, *Journal of the History of Ideas*, Vol. 65, No. 1, 2004, p. 113.

A. Hobbes ve Kurgusal Bir Kişi Olarak Devlet

Modern temsil düşüncesinin izlerini Hobbes'a dek sürmek mümkündür. Skinner'ın belirttiği gibi devletin *kişiliği* (*person of state*) etrafında bir devlet kuramı geliştiren ilk düşünür Hobbes'tur¹⁰⁰. Bu ifade, modern temsil düşüncesinin Hobbes'la birlikte olgunlaştığı anlamında da alınabilir. Nitekim Pitkin, temsil hakkındaki klasikleşmiş eserinde, temsil gibi karmaşık bir kavramın, 17. yüzyıldaki temel anlamının pek fazla değişiklik geçirmeden halen geçerliliğini koruduğunu iddia eder¹⁰¹. Akal da, temsil düşüncesinin Hobbes'la birlikte “sistemik bir Devlet Kuramı içinde nihai yerini al(dığı)” belirtir¹⁰².

Kelly'e göre Hobbes'ta temsil bağlamındaki temel sorun, kitabı henüz açmadan, kapak resminde belirir: Bir *artefact* olarak devlet, halk adına eylemde bulunmak için nasıl yetkilendirilebilir¹⁰³? Yapay bir kişi ve bu yapay kişiye hareket kazandıran doğal bir kişi, doğal kişilerin oluşturduğu topluluk tarafından, bu topluluk adına hareket etme yeteneği ile nasıl donatılabilir?

Kişi (*persona*) sözcüğü Latince'dir ve Hobbes'un da belirttiği gibi, hem bir insanın tiyatro sahnesinde taklit edilen suretini hem de yüzünü gizlemeye yarayan bir maske anlamına gelir¹⁰⁴. Böylelikle Hobbes 'actor'un iki anlamını birden ortaya koyar: O hem fail hem de aktördür, kişileştirmek (*to personate*) fiili de hem rol yapmak hem de “kendini veya başka birini temsil etmek” demektir¹⁰⁵. Hobbes'un kişi tanımını da bu iki unsuru birden kapsar. Hobbes'a göre kişi,

“sözleri veya eylemleri ya kendisine ait olarak ya da, gerçekten veya uydurma yoluyla, bu söz veya eylemlerin kendisine atfedildiği bir başka kişinin veya başka herhangi bir şeyin sözlerini veya eylemlerini temsil ediyor olarak kabul edilendir... Sözler ve eylemler kişinin kendisine ait ise, o bir doğal kişi olarak adlandırılır. Bir başkasının sözlerini veya eylemlerini temsil ediyorlarsa, o bir ...yapay kişidir... Yapay kişiler, ...sözlerini veya eylemlerini, temsil ettikleri kişilerden alırlar. Bu durumdaki kişi faildir (actor); onun sözleri ve eylemlerine sahip olan ise AMİL'dir (author): ki burada fail, yetkiyle hareket eder.

¹⁰⁰ Quentin Skinner, “Hobbes and the Purely Artificial Person of the State”, The Journal of Political Philosophy, Vol. 7, No. 1, 1999, p. 2.

¹⁰¹ Pitkin, a.g.e., p. 8; aynı yönde bkz. Akal, **Sivil Toplumun Tanrısı**, s. 118.

¹⁰² Akal, a.g.e., s. 116.

¹⁰³ Kelly, a.g.e., p. 128.

¹⁰⁴ Hobbes, **Leviathan**, s. 117.

¹⁰⁵ a.g.e.

Çünkü mallar ve eşyalar bahis konusu olduğunda sahip (Owner) ve Latince de dominus durumunda olan kişi, amil olarak adlandırılır”¹⁰⁶.

Author’la *actor*’un karşı karşıya geldiği bu süreç, Akal’ın da belirttiği gibi, “teatral bir mekanı” akla getirir¹⁰⁷. Siyasal mekanda gerçekleşen temsil, yalnızca sahneden izleyiciye doğru akan tek taraflı bir oyun değil, seyircilerin sahneye koydukları, rol dağıtımını yaptıktan sonra karşısına geçip izledikleri ve herkesin rol aldığı interaktif bir oyundur¹⁰⁸. Skinner da benzer bir noktayı vurgular: Seyircilerin bir seyirci topluluğuna dönüşebilmesi, aktörlere rol dağıtımını yapmalarına bağlıdır¹⁰⁹.

Hobbes’un kurgusunda tabiat halinde (*status naturalis*) bulunan kalabalık (*multitude*), meşru bir devlet (*Commonwealth*) kurar. Bunu yapabilmenin tek yolu, doğal bir kişiye kendilerini temsil etmesi için yetki vererek, kendilerini kurgusal bir kişiye dönüştürmektir¹¹⁰. Bu, monarkomakların savunduğu gibi, kalabalığın bir devlet kurma konusunda uzlaşarak tek bir kişi (*persona*) gibi davranması demek değildir. Örneğin 1579’da Basel’da yayımlanmış, yazarı belirsiz bir eser olan *Vindiciae Contra Tyrannos*’ta yazar, kralı sözleşmenin bir tarafı, halkı ise diğer tarafı olarak düşünmüştür¹¹¹. Tarafların ikisi de münferit kişiler olarak sözleşme akdetme yeteneğine sahiptir: Kral, doğal bir kişi olduğu için, halk ise bir *universitas* oluşturduğu için... Ama Skinner’a göre Hobbes’un itibardan düşürmeye çalıştığı şey, tam da bu düşüncedir: Halkın tek bir kişi olarak eylemde bulunma yeteneğine sahip olduğu düşüncesi. Kalabalık (*multitude*) “Bir değildir; çoktur”, dolayısıyla “kişiyi Bir yapan, temsilcinin birliğidir; temsil edilenlerin birliği değil.”¹¹² Bir kalabalık, ancak bir kişi tarafından temsil edildiği zaman tek bir kişiye dönüşür¹¹³. Bu, şunu demekle eşanlamlıdır: Devletin dışında doğal bir birlik yoktur. Birliğe ve topluluğa, ancak bir

¹⁰⁶ a.g.e., s. 117-118.

¹⁰⁷ Akal, a.g.e., s. 116.

¹⁰⁸ a.g.e.

¹⁰⁹ Skinner, a.g.e., pp. 17-18; Akal, a.g.e., s. 116.

¹¹⁰ Skinner, a.g.e., p. 18.

¹¹¹ Ernest Barker, “The Authorship of the *Vindiciae Contra Tyrannos*”, *Cambridge Historical Journal*, Vol. 3, No. 2, 1930, pp. 168-170.

¹¹² Skinner, a.g.e., pp. 18-19.

¹¹³ “*Multitude*”un “*people*”a dönüşmesi ancak kral dolayımı ile mümkündür. Bkz. Murray Forsyth, “Thomas Hobbes and the Constituent Power of the People”, *Political Studies*, Vol. 29, 1981, p. 193.

temsilcinin atanması ile ulaşılır. “Devlet temsil edildiği anda doğar.”¹¹⁴ Bu, batı düşünce dünyasındaki epistemolojik kırılma noktasını temsil eder ve Kuhn’u kullandığı anlamda etkisini bugüne dek sürdüren bilimsel bir paradigma değişikliği anlamına gelir. Hobbes’un temsil anlayışı siyasi olanı ahlaki olandan ayırır ve devleti insan doğasından türeten skolastik geleneği aşar¹¹⁵.

B. Temsil Anlayışında Önemli Bir Dönüşüm: Sieyès

Fransız Devrimi, Rousseau’nun halk egemenliği öğretisini hayata geçiren bir toplumsal hareket olmakla birlikte bu devrimi, özellikle temsil bağlamında Rousseau ile özdeşleştirmek yanlıştır, çünkü Toplum Sözleşmesi’nde öngörülen doğrudan demokrasi modeli temsil düşüncesini temelden reddeder¹¹⁶. Temsil, insanları iş bölümü ilkesi doğrultusunda ayırıştırın bir kavramdır. Oysa Rousseau’ya göre, “devlet içinde partiler, özel çıkarlar, dinsel farklılıklar olmamalı, insanları birbirinden ayıran hiçbir şey ... olmamalıdır.”¹¹⁷ Rousseau’nun gerçekte toplumsal türdeşliğe dayanan kurgusu, toplum içindeki tabiyet ilişkilerini kırarak, toplumun tüm üyelerini ortak çıkar doğrultusunda “özgürleştirmeye” çalışır¹¹⁸. Rousseau türdeşlik yoluyla eşitliği sağlamaya çalışırken, genel irade yoluyla da özgürlüğe ulaşmaya çalışır çünkü bu iki kavram, demokrasinin iki temel ayağını oluşturur. Kelsen’in sözcükleriyle “illa birine tabi olmak zorunda isek, yalnızca kendimize tabi olmak isteriz... Kendisinininkinden başka hiçbir iradeye tabi olmayan kişi siyasi anlamda hürdür... Özgürlükle beraber eşitlik fikri demokratik düşünceye temel oluşturur.”¹¹⁹ Rousseau da her tekil bireyin herkesle birleştiği halde, yine de yalnızca kendisine itaat ettiği için eskisi gibi özgür kaldığı bir siyasi düzen hayali kurar¹²⁰. Ancak bu hayal, ulusun iradesinin temsil aracılığı ile dile getirilebileceği düşüncesine

¹¹⁴ Monica Brito Vieira & David Runciman, **Representation**, Cambridge, Polity Press, 2008, p. 26.

¹¹⁵ Dirk Tänzler, “Repräsentation als Performanz: Die Symbolisch-Rituellen Ursprünge des Politischen im *Leviathan* des Thomas Hobbes”, **Die Sinnlichkeit der Macht, Herrschaft und Repräsentation Seit der Frühen Neuzeit**, Hrsg. Jan Andres, Alexa Geisthövel, Matthias Schwengelbeck, Frankfurt, Campus Verlag, 2005, p. 21.

¹¹⁶ Mark Vishniak, “Justification of Power”, *Political Science Quarterly*, Vol. 60, No. 3, 1945, p. 360.

¹¹⁷ Schmitt, **Parlamentar Demokrasinin Krizi**, s. 30.

¹¹⁸ Genel irade ile özgürlük arasında kurulan bu paralelliğin, çoğunlukçu bir demokrasi modeline götürüp götürmeyeceği hakkındaki yaygın tartışmaya burada değinilmeyecektir.

¹¹⁹ Hans Kelsen, **Vom Wesen und Wert der Demokratie**, Aalen, Scientia Verlag, 1963, pp. 4-5.

¹²⁰ Jean Jacques Rousseau, **Toplum Sözleşmesi**, Çev. Vedat Günyol, İstanbul, Adam yay., 2001, s. 25.

yabancıdır. Nitekim Haziran 1789'da iktidarı ele geçiren Fransız Ulusal Meclis üyeleri dahi yasama faaliyetlerinin ulusal iradenin ifadesi olup olmadığı konusunda o kadar emin değillerdi. Bu anlamda Sieyès'in temsil düşüncesi, siyasi düşünce tarihine yaptığı en orijinal katkı olarak değerlendirilmektedir¹²¹. Sieyès, Rousseau'nun halk egemenliği öğretisini, kurucu iktidar ve temsil kavramlarına başvurarak pratiğe aktarmayı hedefler¹²². Temsil bağlamında bu aktarım ekonomik terimler temelinde gerçekleştirilecektir¹²³.

Rousseau'nun Sivil Hal'i olumsuzlamasının tersine Sieyès modernizme kucak açar¹²⁴. Ona göre ekonomik motifler ve çıkarlar, yaşadığı çağda ahlaki, dini, siyasi ve askeri her türlü kategoriye karşı üstünlüğünü ilan etmiş durumdadır¹²⁵. Ticari toplum niteliğini kazanan modern toplumlar, iş bölümü ilkesi doğrultusunda giderek karmaşık bir hal almakta, buna karşılık siyasi güç, temelde hala aristokrasinin elinde bulunmaktadır¹²⁶. Sieyès'in sözcülüğünü yaptığı üçüncü sınıf (*Tiers État*) siyasi anlamda bir hiçtir ama "bir şey" olmak istemektedir¹²⁷. Bunda da haklıdır çünkü toplumsal üretim faaliyetinin hemen hemen tamamı üçüncü sınıf tarafından yerine getirilmektedir. Bu açıdan bakıldığında ise soylu sınıf bir hiçtir. Soylu sınıf bir hiç olmasına rağmen her şey, üçüncü sınıf ise her şey olmasına rağmen bir hiçtir. Sieyès bunu tersine çevirmek ister.

Sieyès iş sektörlerini doğaya yakınlıklarına göre dörde ayırır: 1) Tarım, 2) Endüstri, 3) Ticaret, 4) Hizmet. Tarım, doğal ürünlerin işlenmesine dayalıdır; endüstri, bu ürünleri faydalı mallara dönüştürür; ticaret, malların değiş tokuş edilmesini sağlar; hizmet sektörü fiziksel ürünlerin üretimi, işlenmesi ve dağıtılmasıyla ilgili olmamakla beraber, insanlara yararı dokunacak faaliyetlerde bulunur. Tüm bu faaliyetler münhasıran üçüncü sınıf tarafından iş bölümü ilkesi

¹²¹ William H. Sewell, *A Rhetoric of Bourgeois Revolution, The Abbé Sieyès and What is the Third Estate*, Durham, Duke University Press, 1994, pp. 67-68.

¹²² Egon Zweig, *Die Lehre vom Pouvoir Constituant, Ein Beitrag zum Staatsrecht der französischen Revolution*, Tübingen, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1909, p. 135'den akt. Vishniak, a.g.e., p. 361; Sewell, a.g.e., p. 66.

¹²³ Negri, *Insurgencies, Constituent Power and the Modern State*, p. 212.

¹²⁴ Akal, a.g.e, s. 134; Sewell, a.g.e., p. 71.

¹²⁵ Sewell, a.g.e.

¹²⁶ Negri, a.g.e., p. 212.

¹²⁷ Sieyès, *Politische Schriften, 1788-1790* p. 47.

doğrultusunda gerçekleştirilir¹²⁸. Üçüncü sınıf, farklı faaliyetleri gerçekleştirmek üzere kendi içinde bölünmüş olmakla birlikte, bu bölümlerden her biri eşit derecede yararlı ve gereklidir. Toplumsal üretimin esaslı bir kısmının üçüncü sınıf tarafından gerçekleştirildiği aristokratlarca da kabul edilmekle beraber, bu sınıfın üstlendiği işler, maddi tatmine yönelik olduğu gerekçesiyle bu kesim tarafından hor görülmiştir. Buna karşılık bu sınıf tarafından yürütülen askeri, yargısal ve idari görevler asil işler kategorisinde sayılıyordu. Sieyès ise bu tür ayrımlara karşıydı; aristokratlarla üçüncü sınıfın yerine getirdiği işlevler arasında bu tür bir hiyerarşik ilişki kurulamayacağını iddia ediyordu¹²⁹. *Üçüncü Sınıf Nedir*'e gelindiğinde ise söylemini sertleştirerek soyluların yerine getirdikleri işlevleri görmezden gelecek ve bu sınıfın üyelerini aylıklıkla suçlayacaktır¹³⁰.

Sieyès, toplumun zenginliği ve refahının artırılmasının emeğin üretkenliğine, iş bölümüne ve serbest rekabete bağlı olduğunu savunur. Nitekim Sieyès'in, çağdaşları arasında farklı bir yere konulmasını sağlayan temsil düşüncesi, özellikle iş bölümü ilkesinin uzantısı niteliğindedir¹³¹. Gerçekten antik toplumlarla modern toplumlar arasındaki farklılık da bu noktada düğümlenmektedir. Antik toplumların basitliği ve toplumsal ilişkilerin doğrudanlığı siyasal düzenlerine de yansımakta ve doğrudan demokrasinin uygulanmasını kolaylaştırmaktadır¹³². Buna karşılık toplumsal ilişkilerin ve üretim ilişkilerinin girift bir hal aldığı modern toplumlar, her bireyin belirli bir sektörde uzmanlaşması esasını öngören iş bölümü ilkesine göre yapılırlar¹³³.

“Zihninizin tüm kudretini ... faydalı emeğin yalnızca bir bölümü üzerinde yoğunlaştırmakla daha az çaba ve daha az harcama ile daha fazla ürün elde edeceksiniz. Bu nedenle iş bölümü ve refah düzeyi artar, endüstri ilerler... İş bölümü toplumun tüm üyelerinin ortak yararınadır ve her tür üretici emek bakımından olduğu gibi siyasi emek bakımından da geçerlidir. Ortak çıkar... hükümet etmenin bağımsız bir meslek olması yolunda çağrı yapar.. O halde saf anlamda demokratik bir anayasa, yalnızca büyük bir toplumda değil, en küçük devletlerde bile toplumun ihtiyaçlarına ve siyasi

¹²⁸ a.g.e., p. 112

¹²⁹ Sewell, a.g.e., p. 86.

¹³⁰ a.g.e.

¹³¹ Negri, a.g.e., p. 217.

¹³² a.g.e.

¹³³ Sewell, a.g.e., p. 91.

*birliğin hedeflerine temsili (representative) bir anayasaya göre daha az uygundur.*¹³⁴

Sieyès siyasi temsili, bir toplumda artan iş bölümünün doğal bir uzantısı olarak ele almaktadır. Doğrudan demokrasi, emeğin henüz iş bölümü esasına göre farklılaşmadığı toplumlar için uygunken, daha gelişmiş toplumlarda her birey, yalnızca belirli bir işte uzmanlaşır ve bu, genel bir refah artışına neden olur. Bu toplumlarda siyaset de diğerleri gibi bir meslek haline gelir. Doğrudan demokrasilerde yurttaşların tamamı tarafından yerine getirilen işlev, karmaşıklaşmış toplumlarda yurttaşları temsil eden uzmanlar tarafından yerine getirilir. Sieyès'e göre temsil, tarihsel süreçle birlikte gündeme gelmiş olan bir kavramdır.

Sieyès, bir ulusun tarihinde üç aşamanın birbirinden ayırt edilebileceğini iddia eder. İlk aşama, tabiat hali kurgusunu andıracak şekilde bireysel iradelerin atomize bir şekilde birbirlerinden ayrı durdukları sürece denk düşer. İkinci aşamada ise bireysel iradelerin bir araya gelmesiyle birlikte ortak irade ortaya çıkar. Üçüncü ve son aşamada ise 'temsili ortak irade' devreye girer¹³⁵. Bu aşamada tüm insan ilişkileri temsili bir nitelik kazanmış durumdadır¹³⁶.

*“Topluluğun üyeleri sayıca çokturlar ve ortak iradelerini uygulayabilmek için fazlasıyla geniş bir alanı işgal etmiş durumdadırlar. (Bu durumda) ne yapacaklardır? Kamusal ihtiyaçlarla ilgilenmek ve bunları gidermek için gerekli olan her ne ise tespit ederler ve ulusal iradenin ve ulusal iktidarın bu bölümünün icrasını bir azınlığa devrederler. Burada üçüncü devre (epoch), yani temsili rejim devrine ulaşmış bulunuyoruz.”*¹³⁷

Nüfusun son derece arttığı modern toplumlarda siyaset, işlemesi bütün yurttaşların katılımına bağlı olan doğrudan demokrasinin aksine, bunu meslek edinmiş siyaset erbabı tarafından yürütülür. Nasıl modern toplumlarda herkes kendini her türlü işe koşmuyorsa, siyasetin yürütülmesi de bu konuda uzmanlaşmış kişilere devredilir. Siyaset yapmak söz konusu olduğunda Sieyès, eşitlikçi çıkış noktasından

¹³⁴ Sieyès, **Observations sur le rapport du comité de Constitution concernant la nouvelle organisation de la France**, Versailles, Baudoin, pp. 33-35'den akt. Sewell, a.g.e., p. 91.

¹³⁵ a.g.e., p. 88.

¹³⁶ Nadia Urbinati, **Representative Democracy, Principles & Genealogy**, Chicago, The University of Chicago Press, 2006, p. 140.

¹³⁷ Sieyès, **What is the Third Estate**, pp. 178-179'dan akt. Sewell, a.g.e., p. 88.

uzaklaşacaktır. Siyaset konusunda uzmanlaşmış kişiler bir eşdeğerlik mantığı çerçevesinde, bu konuda uzman olmayanları da temsil edeceklerdir. Temsil konusundaki bu eşdeğerlik mantığını yine ekonomi alanından bir benzetme ile örneklendirmek mümkündür.

Marx'a göre mal ve hizmetlerden oluşan bütün bir sistem, para aracılığı ile temsili ve sembolik bir sisteme dönüşür. Piyasa, sistem içinde yer alan tüm unsurları, tüm bunların dışında kalan üçüncü bir kategori olan niceliksel bir ölçü birimi aracılığı ile birbirleri ile değiştirilebilir kılar. Bu üçüncü kategori paradır. Piyasa içinde akışın sağlanabilmesi, piyasa içinde yer alan tüm unsurların tek boyutlu bir ortama indirgenmesi ile sağlanabilir. Burada piyasa unsurları arasındaki eşdeğerliği sağlayacak olan şey paradır çünkü piyasa içinde yer alan ve niteliksel olarak birbirinden çok farklı olan her şey, belirli bir miktar paraya karşılık gelir ve bu eşdeğerlik mantığı, piyasa içindeki akışı sağlayan temel mekanizmadır. Para, emek, sermaye ve emtia piyasasında yer alan her şeyi başkalaşıma uğratar ve hepsini yeni bir form altında yeniden üretir¹³⁸.

Urbinati'ye göre, Sieyès benzer bir mantığı siyasal alana uygular. Seçimler sonucu ortaya çıkan sembolik gerçek temelini, oy hakkı olan seçmenlerin hukuken birbirine eşit özneler olarak kabul edilmelerinde bulur. Yurttaşlar, kendi içlerinde eşit bir biçimde taşıdıkları varsayılan “temsil edilebilir nitelik” nedeniyle seçmene dönüşürler. Niteliksel açıdan birbirinden çok farklı olan yurttaşlar bu “temsil edilebilir nitelik” nedeniyle hukuken birbirinin eşiti olan seçmenler haline gelirler. Siyasal temsil, seçmenlerin seçilmiş olan görevliler, bütün bir ülkeninse bir yasama organı altında toplanması (*subsumption*) ile gerçekleşir. Bu çok katmanlı süreçte eşdeğerliği sağlayacak olan kategori, tüm yurttaşlara siyasi anlamda değişim değeri kazandıracak olan seçmen kavramıdır¹³⁹.

Ancak Sieyès'in ilk bakışta eşitlikçi gibi görünen kurgusu içinde temel hedefin eşitlik olmadığını düşündüren bazı unsurlar da yok değildir. Düşünürün *yurttaşların medeni hakları ile seçmenlerin siyasi hakları* arasında yaptığı ayırım, burada çıkış noktasını oluşturacaktır. Bir ulusun tüm üyeleri Sieyès'e göre “kişiliklerinin, mülkiyetlerinin ve özgürlüklerinin korunması hakkına sahiptirler ama

¹³⁸ Urbinati, a.g.e., p. 148

¹³⁹ a.g.e., pp. 148-149.

herkes kamusal iktidarın oluşumuna faal biçimde katılma hakkına sahip değildir (çünkü) herkes *aktif* yurttaş değildir.”¹⁴⁰ Sieyès kamusal iktidarın oluşumuna katılma hakkı olan *aktif yurttaşlarla*, bu hakka sahip olmayan *pasif yurttaşlar* arasında ayrım yapar. Yani Sieyès’in kuramında “yurttaşlık” kavramı, doğal hak kuramlarındaki “insan” kavramına benzer. Ulus içindeki herkesi kapsar ve kuramın meşruiyet temelini oluşturur. Sieyès’e göre yurttaşlardan oluşan ulus, politika öncesi bir gerçeklik olarak meşruiyetin kökenini oluşturur: “Bir ulusun iradesi her zaman yasaldir çünkü kendi iradesi dışında hiçbir şey onu sınırlandıramaz. (Ulus) yasanın kendisidir. Ondan önce ve onun ötesinde doğal haktan başka bir şey yoktur.”¹⁴¹ Sieyès’e göre ulus, bireylerden oluşan topluluğun ilk formudur; ondan önceki varoluş formu, insanların dağınık tekillikler halinde yaşadıkları bir döneme aittir. Ulusun oluşumu ile birlikte insanlar, medeni haklardan yararlanma hakkına sahip bireylere, yani yurttaşlara dönüşürler. Tüm yurttaşların kişilik ve mülkiyet hakları ve özgürlüklerinin korunması, ulusun ortaya çıkmasına bağlı olmakla birlikte, ulusun ortaya çıkması siyasi bir formun doğuşu ile birlikte mümkün olur. Bu da medeni haklara sahip yurttaşlar içinde bir grubun (seçmenlerin) kendi temsilcilerini seçme hakkını kullanmaları ile birlikte gerçekleşir; yani siyasi formun doğuşu aktif yurttaşların eyleme geçmelerine bağlıdır¹⁴². O halde siyasi haklar ulusun bütün üyelerinin medeni haklarını koruma sonucunu doğursa da, temelde devletin oluşumu ile ilgilidir ve evrensel olmadıkları için hak olmaktan çok imtiyaz niteliğindedir¹⁴³.

Sieyès, her ne kadar eşitlikçi bir hareket noktasından yola çıksa da, siyasi temsilin ve siyasi iktidarın esas itibarıyla eşitlik kavramı ile ilgisi olmadığını düşünür. Yurttaşlar medeni haklardan yararlanmak açısından eşit olsalar da topluma sundukları

¹⁴⁰ Sieyès, **Politische Schriften, 1788-1790**, p. 187.

¹⁴¹ a.g.e., p. 154.

¹⁴² Bu da Sieyès’e göre siyasi hakların hükümetin varlığı açısından hayati derecede önem taşımakla birlikte neden doğal ve evrensel olmak zorunda olmadığını açıklar. Pasif yurttaşlara düşense oluşumuna katılmadıkları kamusal iktidarın eseri olan yasalara boyun eğmekten ibarettir. Bkz. Nadia Urbinati, a.g.e., p. 150.

¹⁴³ Aktif ve pasif yurttaşlık ayrımı, Burke’ün sanal temsil (*virtual representation*) olarak adlandırdığı kavrama tekabül eder. Seçmenler ulusun asli unsurları olan yurttaşların temsilcileridir. Bu durumda seçmen olmayanlar kendi ülkelerindeki siyasal yaşama seçmenlerinin sesi aracılığıyla dolaylı yoldan katılmış olurlar. Aktif yurttaşların eylemde bulunmaları ile pasif yurttaşların hakları da korunmuş olur. Bütün yurttaşlar aynı haklardan (medeni haklardan) yararlanmak için aynı şeyi yapmak (seçmek ve seçilmek) zorunda değildirler. Bilindiği üzere bu, toplumsal, cinsel ve ırksal ayrım temelinde istenmeyen grupların siyasal yaşamdan dışlanmaları amacıyla kullanılan mantığın kusursuz bir örneğidir. Bkz. Urbinati, a.g.e., pp. 150-152.

hizmet yönünden eşit değildirler ve politika bir hak olmaktan çok bir hizmettir ve bu hizmetin konusu da siyasi bir form olarak devleti oluşturmak ve onu korumaktır çünkü devlet sonuç itibarıyla bir ulusun tüm üyelerinin medeni haklarını koruyacak temel varlıktır.

Sieyès'in kısaca özetlenen kurgusunda bir paradoks vardır. O, bir yandan bireysel iradelerin toplamından oluşan ulusal iradenin, her şeye öncelikli ve ortak çıkar konusunda bir perspektiften yoksun olduğu için pre-politik bir kavram olduğunu, öte yandan temsili kurumların, ulusun siyasi anlamda kendisini dile getirecek yegane kanalı oluşturduklarını düşünür. Ulus, hem her türlü kurumsal forma öngelen hem de belirli bir forma kavuşmaksızın eylemde bulunamayan bir varlıktır¹⁴⁴. Sieyès, bir yandan kurulu bir iktidarın ulus olmaksızın varolamayacağını, öte yandan ulusun, kendi iradesinin uygulayıcısı olan bir kurulu iktidar olmaksızın eylemde bulunamayacağını iddia eder¹⁴⁵. Kurulu iktidar dışında siyaset, Sieyès'in temsil kurgusunda mümkün değildir. Ulus yalnızca aracı kurumların kendisine yaptırıldıklarını yapan bir varlık olarak egemendir ki bu, egemenliğin tanımına aykırı "güçsüz bir egemenliktir". Ulus güçsüzdür çünkü kendi gücünü kuvveden fiile aktaracak imkanlardan yoksundur. Ulus, Hobbes'un kurgusundaki gibi yalnızca devlet aracılığı ile varolabilir. Devletin varolması ise yetkilendirilmiş görevlilerin seçimine bağlıdır. Devlet, son tahlilde bir temsil varsayımı üzerine kuruludur. Temsil edici bir kurum olarak devlet olmazsa ulus da olamaz: "Hiç şüphe yok ki bireysel iradeler siyasi iktidarın kökenini ve temel unsurunu oluşturur ancak tek başlarına ele alındıklarında hiçbir güçleri yoktur. Bu güç bütünde saklıdır."¹⁴⁶ Ancak gerçekte bu bütün, tüm ulusu değil, yalnızca siyasi haklara sahip olan aktif yurttaşları kapsar.

Sieyès'in kurgusundaki çok katmanlı temsil anlayışı böylelikle ortaya çıkmış sayılmalıdır: Siyasal haklara sahip yurttaşlar yalnızca kendi iradelerini değil, pasif yurttaşların iradelerini de temsil ederler ve aktif yurttaşların oyları ile belirlenen meclis, bir bütün olarak ulusun iradesini temsil eder. Breuer'in belirttiği gibi, ulusal

¹⁴⁴ Vieira & Runciman, **Representation**, p. 34-35.

¹⁴⁵ Urbinati, a.g.e., p. 153.

¹⁴⁶ Sieyès, **Politische Schriften, 1788-1790**, p. 173. Bu bütün, bireysel irade atomlarının toplamından farklı bir şeydir ve "kurucu eylem yeteneğine sahip bir birliği" oluşturur. Hobbes'un *Leviathan*'da halk (*people*) olarak adlandırdığı bu bütüne Sieyès "ulus" (*nation*) der ve bu iki kavram aslında aynı şeyi ifade ederler. Bkz. Murray Forsyth, "Thomas Hobbes and the Constituent Power of the People", p. 201.

irade “kendi başına bir varlığa sahip değildir ve ancak karmaşık ve çok aşamalı bir yöntemle görünür kılınmak zorundadır. Bu iradenin varlığı serimlenmeye (*Darstellung*), yani temsile muhtaçtır.”¹⁴⁷ Devletin birliği, Sieyès’e göre son tahlilde, ulusal iradenin eşdeğerlik mantığı temelinde işleyen bir temsil mekanizması aracılığı ile bir mecliste görünür kılınmasına bağlıdır çünkü bütün yurttaşların medeni haklarının korunması ve devlete hareket yeteneği kazandırılması, bir meclisin varlığıyla mümkündür. O halde bir tahayyül olarak ulus, her ne kadar meclise öngelen bir kavram olarak gözükse de, aslında öncelikli olan, ona hayatiyet kazandıran bir form olarak meclistir. Burada Hobbes düşüncesinin izlerini bulmak mümkündür: Ulusu ‘Bir’ yapan, Sieyès düşüncesinde formdur ve siyasal temsilin asıl işlevi bu formu aşağıdan yukarıya doğru yapılandırmak değil, ters yönü takip ederek Pitkin’in söylediği anlamda “gerçekte varolmayan bir şeyi vücuda getirmektir.”¹⁴⁸ Sieyès’te temsil bu bağlamda, ulusu oluşturan yurttaşlardan önemli bir bölümünü paradoksal bir ifade ile ‘dışlayarak içleyen’ ve yukarıdan aşağıya işleyen bir mekanizmadan başka bir şey değildir ki Schmitt’in de yapacağı son tahlilde bu olacaktır.

C. Carl Schmitt ve Temsil

1. Özdeşlik ve Temsil

Schmitt’e göre her siyasal birlik, somut formunu birbirine karşıt iki oluşum ilkesinin (*Gestaltungsprinzip*) hayata geçirilmesi ile kazanır. Bu ilkelerden ilki özdeşlik ilkesi, diğeri ise temsil ilkesidir. Schmitt’e göre devlet, halkın siyasi birlik statüsüdür ve halk iki farklı yolla siyasi birlik durumuna ulaşabilir¹⁴⁹. Özdeşlik ilkesi halkın verili durumu itibarıyla kendi kendisiyle dolaylımsız (*unmittelbar*) özdeşlik gösteren siyasi bir birlik niteliğinde olduğunu varsayar¹⁵⁰. Buna karşılık temsil ilkesi, halkın oluşturduğu siyasi birliğin gerçek bir özdeşlik biçiminde asla varolamayacağını ve bundan dolayı halkın, insanlar aracılığıyla temsil edilmek

¹⁴⁷ Breuer, “Nationalstaat und pouvoir constituant bei Sieyès und Carl Schmitt”, p. 502.

¹⁴⁸ Pitkin, a.g.e., p. 144; aynı yönde bkz. Vieira & Runciman, a.g.e., p. 34.

¹⁴⁹ Schmitt, *Verfassungslehre*, p. 205.

¹⁵⁰ Coğrafi anlamda çevreden katı bir biçimde yalıtılmış olan ve nüfus açısından her biri kendi içinde türdeşlik sergileyen İsviçre kantonlarında durum budur.

zorunda olduğunu varsayar. Her türlü devlet şekli (monarşi, aristokrasi, demokrasi) özdeşlik ve temsilin oluşturduğu zıtlık temeline dayanır. Anayasa koyucu iki güç de (monark ve halk) birbirine karşıt bu iki ilke ekseninde gezinir. Eğer halk, anayasa koyucu güç olarak ortaya çıkarsa, devletin siyasi formu özdeşlik tasavvuru tarafından belirlenir. Bu durumda halk temsil edilmeye ihtiyaç duymayacağı gibi temsil edilemez de. Salt mevcudiyeti temsil edilmesini gereksiz kılar¹⁵¹. Rousseau'nun doğrudan demokrasi anlayışında karşımıza çıkan tablo budur. Buna karşılık mutlak monarşi gerçekte mutlak bir temsil anlayışı üzerine kuruludur ve bu tür bir devlet düzeninde siyasi birlik ancak temsil aracılığıyla ortaya çıkar. Hobbes'un savunduğu bu anlayışa göre “*L'Etat c'est moi*” (Devlet benim!) sözü, monarkın devleti tek başına temsil ettiği anlamına gelir¹⁵².

Ancak siyasi hayatın sunduğu gerçeklikte her iki ilke asla saf bir biçimde bulunmaz; hem özdeşlik ilkesinin hem de temsil ilkesinin yapısal unsurları belli oranda birbiri içine karışmış durumda bulunur. Bu iki ilke birbirini dışlayıcı bir nitelik taşımazlar; bunlar “sadece siyasi birliğin somut oluşumu açısından birbirine karşıt olarak konumlanmış yönelim noktalarıdır. Her seferinde birinden biri ağır basar ancak ikisi de halkın siyasi varoluşuna aittirler.”¹⁵³

Schmitt'e göre hiçbir devlet yoktur ki temsil ilkesine yer vermesin. Bütün halkın, daha doğrusu siyasi açıdan aktif olan tüm yurttaşların bir araya toplanarak karar aldıkları mükemmel bir biçimde uygulanan doğrudan bir demokraside, halkın doğrudan mevcudiyeti temsile gerek olmadığı izlenimini doğurabilir. Ancak burada özdeşlik kavramı açısından iki kısıtlama göze çarpar. Bunlardan ilki nüfus ile ilgilidir: Bir araya toplanan kişiler halkın siyasi açıdan aktif üyeleridir. Aktif yurttaşların ise 20. yüzyıla dek ne kadar sınırlı bir kategoriye temsil ettiği ortadadır. Kadınlar, işçiler

¹⁵¹ Schmitt, a.g.e., p. 205.

¹⁵² Hobbes “kalabalığın” (*multitude*) “halka” (*people*), halkın da krala dönüşümünü şöyle anlatır: “Halk, *Bir* olandır, *tek bir iradeye* sahiptir ve *tek bir eylemin* kendisine atfedilmesi mümkün olan varlıktır; bunların hiçbirini kalabalık için söylemek uygun değildir. Bütün devletlerde yöneten halktır. Monarşilerde bile amir olan halktır çünkü halk tek bir adamın iradesiyle karar verir. Buna karşılık *kalabalık* yurttaşlar, yani uyruklardır. Bir *demokrasi* ve *aristokraside* *yurttaşlar kalabalığı*, *halk* ise *kralın maiyetini* (*court*) oluşturur. Ve bir *monarşide* uyruklar kalabalığı ve (her ne kadar paradoksal gibi gözükse de) kral halkı oluşturur.” Thomas Hobbes, **Philosophical Rudiments Concerning Government and Society Vol II. (De Cive)**, Ed. by Molesworth, London, J. Bohn, 1839-1845, p. 158'den akt. Murray Forsyth, a.g.e., p. 193.

¹⁵³ Schmitt, **Verfassungslehre**, p. 206.

ve köylüler, siyasal kanaat ve irade oluşumundan dışlanmışlardır¹⁵⁴. İkinci kısıtlama zaman unsuru ile ilgilidir: Bir araya toplanan kişiler, yalnızca bu *anda* kamusal bir topluluk oluştururlar. O halde, bir araya gelen aktif yurttaşların toplamı halkın tamamını kapsamayacağı için ancak siyasal birliği *temsil eden* bir topluluktan bahsedilebilecektir. Bu da temsilin, Rousseau'nun öngördüğü nüfus açısından sınırlandırılmış küçük topluluklarda dahi ortaya çıkan bir sorun olduğu anlamına gelir. Milyonlarca kişinin oy hakkına sahip olduğu modern kitle demokrasilerinde ise temsil sorunu, evleviyetle söz konusu olacaktır. Bu demokrasilerde halkın fiilen bir araya gelmesi mümkün olmayacağı için siyasal açıdan aktif yurttaşlar tarafından verilen oylar, seçim çevreleri, seçim listeleri, her milletvekilinin bütün bir halkın temsilcisi sayılması vb., siyasal bir birliğin temsil edilmesi amacına ulaşmak için kullanılan araçlardır¹⁵⁵. Yurttaşların milletvekillerini seçmek için değil, kendilerine sorulan somut bir soruya “evet” veya “hayır” demek için bir referandumda oy verdikleri varsayılsa dahi özdeşlik ilkesinin tam anlamıyla gerçekleştiği öne sürülemez. Temsilin bazı unsurları bu durumda da söz konusudur, çünkü oy hakkı olan her yurttaşın resmi bir görevi olmayan kişisel çıkar takipçisi olarak değil, bir yurttaş (*citoyen*) olduğu, hiçbir direktif veya talimatla bağlı olmadığı ve kendi çıkarının değil, “bütünün *temsilcisi*” olduğu varsayılmak zorundadır¹⁵⁶.

Bütün bu verilerden çıkan sonuç şudur: Bir halkın siyasal bir birlik olarak kendi kendisiyle mükemmel bir özdeşlik kurduğu hiçbir yer ve hiçbir an olmamıştır¹⁵⁷. Doğrudan demokrasiyi hayata geçirmek için gösterilecek her çaba bu sınırla karşılaşacaktır. Schmitt'e göre bir form ilkesi olan ‘temsil’e yer vermeyen ve doğrudan demokrasiye dayanan bir yönetim, siyasal birliğin çözülmesinden başka bir sonuç doğurmaz çünkü tek başına alındığında halkın kendisini temsil etme gücü yoktur. Halk, bir siyasal sistemin meşruiyet kaynağı olarak yaratıcısı (*Herstellung*) olabilir ama bu sistemin varlığı, serimlenmesine (*Darstellung*) bağlıdır ve halk kendi başına serimleme kudretine sahip değildir¹⁵⁸. Devletin varlığı, halkın varolma

¹⁵⁴ Jürgen Habermas, **Kamusalığın Yapısal Dönüşümü**, s. 21. Bu arada Schmitt'in bu dışlanmışlık konusunda herhangi bir duyarlılık göstermediğine işaret etmek yerinde olur.

¹⁵⁵ Schmitt, a.g.e., p. 206.

¹⁵⁶ a.g.e., pp. 206-207.

¹⁵⁷ a.g.e., p. 207.

¹⁵⁸ a.g.e.

yönündeki siyasi kararını somutlaştıran bir iktidarı öngerektirir¹⁵⁹. Form, siyasi bir varlığın serimlenmesi anlamına gelir ve siyasi iktidarın bu varlığı serimlemesi, onu temsil etmesi ile eş anlamlıdır. Formdan yoksun bir devlet varolamayacağı için temsile yer vermeyen bir devlet de varolamaz. O halde: Temsil = serimleme = form = devlet.

2. Parlamenter Temsil İlkesinin Aşınması

Bir form ilkesi olan temsil ilkesi hiçbir zaman saf ve mutlak bir halde bulunmaz ve bir halkın görmezden gelinmesi suretiyle uygulamaya konulamaz çünkü kamusal olmaksızın temsil, halk olmaksızın kamusal olamaz. Bu nedenle temsil, yalnızca kamusal alanda gerçekleşebilir. Oysa parlamenter temsil ilkesi kamusalılığı ortadan kaldırarak işlerlik kazanmaktadır.

“Halkın iradesini dile getirmesinin tek yolunun, her bireyin oyunu büyük bir gizlilik ve tam bir yalıtılmışlık içinde, yani kişisel sorumsuzluk alanını terk etmeksizin, -Alman İmparatorluk seçim yasasının öngördüğü gibi- “koruyucu tedbirler” altında ve “gözetlenmeden” vermesi, ardından her bir oyun kaydedilmesi ve böylece aritmetik çoğunluğun hesaplanmasından geçtiği varsayımı, 19. yüzyılda liberal prensiplerle karışım sonucu ortaya çıkan antidemokratik anlayışa uygundur... Halk, bir kamu hukuku kavramıdır. Halk, yalnızca kamusal alanda varolur... Halk iradesi, acclamatio ile ... yarım yüzyıldır büyük bir titizlikle inşa edilmiş istatistik aygıtı aracılığıyla olduğu kadar ve hatta daha demokratik bir şekilde dile getirilebilir. Demokratik duygu ne kadar güçlü olursa, demokrasinin bir ‘gizli oy kayıt sistemi’nden farklı bir şey olduğu o kadar kesin bir şekilde anlaşılır.”¹⁶⁰

Schmitt’e göre kamusalılık, nicelikle ilgili bir kavram değildir. O halde, son tahlilde kamusalılıkla ilişkili olduğu için temsil de niceliksel bir kavram olamaz¹⁶¹.

¹⁵⁹ Ojakangas, **A Philosophy of Concrete Life**, p. 137.

¹⁶⁰ Schmitt, **Parlamenter Demokrasinin Krizi**, s. 34.

¹⁶¹ Schmitt’e göre Katolik Kilise, niteliksel temsilin en mükemmel örneğini oluşturur. Tarih boyunca birbirinden son derece farklı unsurlarla işbirliği yapmış olan Kilise her seferinde *complexio oppositorum*’u (tezatlar birliği) kendi bedeninde temsil etmeyi becerebilmiştir. “Katolikliğin biçimsel niteliği temsil ilkesinin gerçekleştirilmesi temeline dayanır. Bu nev’i şahsına münhasır özellik, bugün hakim olan ekonomik-tekniik düşünce ile tezat halinde(dir).” Bkz. Carl Schmitt, **Römischer Katholizismus und Politische Form**, Stuttgart, Klett-Cotta, 2002, p. 14. Sonraki atıflarda bu eser kısaca RK olarak geçecektir.) Schmitt, Katolik temsile özgü olan niteliğin, temsil ettiği şeyi aynı zamanda vücuda getirmesini sağladığını iddia eder. “Temsil fikri, kişisel otorite tahayyüllerinin öylesine hükmü altındadır ki, hem temsilci hem de temsil edilen, kişisel bir vakar taşımak zorundadır.

Temsil materyalist bir kavram değildir. Seçkin bir anlamda temsil etmek, salt bir “vekil”e değil, yetkili bir kişiye veya temsil edildiği sürece aynı zamanda kişiselleşen (*personifiziert*) bir fikre özgü olabilir (RK, pp. 35-36). Bu nedenle Katolik Kilisesi kendine özgü bir mantık üzerine kuruludur. “Katoliklik toplumsal yaşamın normatif güdümü ile ilgilenen, kendine özgü bir hukuk mantığı sergileyen bir düşünce tarzı üzerine kuruludur.” (RK, p. 21) Katolik Kilise, modern kapitalizmin baskın ekonomik rasyonalitesi ile uyumsuzluk halindedir ve kendine özgü bir rasyonaliteye sahiptir. Schmitt’in eserlerinde karşımıza her çıktığında bize siyasi birliği hatırlatması gereken “politik olan”ı tahrip eden “ekonomik materyalizm ile keskin bir tezat sergileyen Katoliklik *politiktir*.” (RK, p. 27) Schmitt’e göre salt hukuksallığın korunmasından daha yüksek bir amaçla ilgilenen Katolik Kilise, “Roma hukuk biliminin (*Jurisprudenz*) gerçek mirasçısıdır.” (RK, p. 31) Roma İmparatorluğu siyasi birliğini koruma kaygısını salt hukuksal çerçeve içinde hareket etmenin önüne geçirmiştir. Roma İmparatorluğu gibi kendine özgü bir temsil anlayışı ile birlik kavramını ön plana alan Katolik Kilise’nin hukuksal temeli, devlete karşı bireyi ön plana çıkaran liberalizmin aksine kamusal alanda yatar. Bu durum, liberalizmin gelişimine uygun bir zemin hazırlayan Rönesans düşüncesi ve bilimsel alanda sağlanan gelişmeler kadar, Batı Avrupa’da dinsel düşüncenin Reformasyon eşliğinde dönüşüme uğramasının da bir sonucudur. 16 ve 17. yüzyıllarda yaşanan bu gelişmelerle hem ekonomik-teknik alan hem de dinsel alan, bireysel akla ve bireysel inanca vurgu yapan “özelleştirme” (*privatisation*) öncülünün hakimiyeti altına girmiştir. Buradaki “özelleştirme” kavramını, her konuda bireyi odak noktası olarak benimseyen “bireycilik” olarak okumak da mümkündür. Bireyin siyasal alandaki yükselişi, Schmitt’e göre, niceliksel temsil mekanizmalarını devreye sokarak siyasal birliği gerçek anlamda temsil eden bir figür olarak kavranan monarkın sahip olduğu iktidarın zayıflaması sonucunu doğurmuştur. Schmitt’e göre politikayı hakiki temsil edici karakterinden yoksun bırakan, Protestanlık ve kalvinist ‘baskıya karşı direnme kuramları’ olmuştur. Oysa Katolik Kilise, temsil ilkesini kendi içinde cisimleştirerek “yöneten, hükmeden ve galip gelen İsa’yı temsil eder. Kilise’nin prestij ve itibar kazanma yönündeki talebi” genç Schmitt’e göre “mümtaz bir temsil düşüncesine dayanır.” (RK, p. 53) Schmitt’e göre devlet, aslında paradoksal bir şekilde Katolik kilisesinin yapılanmasından ilham almıştır. Roma Katolikliği ile modern politik form (devlet) arasında paralellik vardır ve kilise, ideal devletin temsili bir modelidir. (Reinhard Mehring, **Carl Schmitt zur Einführung**, Junius, Hamburg, 2001, p. 53.) Schmitt’e göre, yarı anarşik feodal siyasi birimler ve şehir federasyonlarından modern, bürokratik, egemen devlete geçiş sürecinde Kilise, geniş bir bürokratik aygıt, yazılı bir kurallar bütününe ve koşulsuz itaat ilkesine dayalı egemen bir kurum olarak modern devlete rol-model olmuştur. Modern devlette temsil dolayımı ile kurulan kişisel otorite, Katolikliğin siyasi idesinin mantıksal bir izdüşümüdür. Temsil dolayımı ile bireysel iradenin kolektif bir irade ile bütünleştiği modern devlet düşüncesi, ilkesini kilisenin *corpus mysticum*’unda bulmuştur ancak ikisi arasında temel bir ayrım vardır. Bu bütünleşme süreci, parlamenter rejimlerde olduğu gibi bireysel iradelerin üst üste yığılması yoluyla oluştuğu varsayılan bir irade dolayımı ile değil, niceliksel temsil prosedürlerinden bağımsız olarak, hem mümtaz bir fikrin (teslis dogması) hem de evrensel bir topluluğun (*universitas*) bütünüünün temsili ile gerçekleşiyordu.

Schmitt’e göre Katolik Kilise, modern dünyanın öne çıkardığı maddiyatçı eğilimlerin tersine, insanın ahlaki, psikolojik ve ruhsal yönlerini kavrayabilen bir kurumdu (RK, p. 30). Liberal kapitalizm ve sosyalizm hayatı, üretim ve tüketim sürecine indiriyor ve politika bu süreçte, ekonomik çıkarları tatmin etmeye yönelik bir araca dönüşüyordu. Oysa Katoliklik, dar ekonomik ve sınıf çıkarlarına dayanmaz çünkü kilise, İsa’nın yeryüzündeki temsilcisi olarak insanların maddi ihtiyaçlarını aşan bir misyona sahiptir (RK, pp. 20, 24 ve 26). O, kiliseyi politik gerçeklikten uzak, uzlaşmaz bir kurum olarak görmüyordu. Ona göre kilise, tarih boyunca kendi doğasında varolan ilkelerden mümkün olduğunca az taviz vererek, kendini yeni koşullara uyarlamayı başarmış ve başka güçlerle ittifak kurma yeteneğine sahip bir kurumdu. Schmitt’e göre kilise, “*Römischer Katholizismus und Politische Form*”u yazdığı dönemde, politik bir güç olarak, Rusların sosyalizmindense Batı uygarlığından yana olmalıydı (RK, pp. 51-53). John P. McCormick’e bakılırsa Schmitt’in, o dönem için Katolik kilise ile liberal güçler arasında, sosyalizme karşı bir eşgüdüm sağlanması gerektiği yolundaki iddiası, kiliseyi -bu kitaptan yaklaşık 10 yıl sonra yayımlayacağı “*Der Begriff des Politischen*”daki temel tezi olan- dost-düşman ayrımını yapacak bir kurum niteliğinde gördüğü anlamına gelir. Bkz. John P. McCormick, “Political Theory and Political Theology: The Second Wave of Carl Schmitt in English”, *Political Theory*, Vol. 26, 1998, p. 830. Ancak Schmitt’in Katolik kiliseye duyduğu bu güven, 1930’lara gelindiğinde sarsılmış ve düşünür, teolojinin siyasal teorilere sağlam bir temel oluşturmaktan çok –

Siyasi otorite, yalnızca seçmenlerden oluşan aritmetik bir toplamı değil, devletin etik temelini temsil eder¹⁶². Siyasi otorite kamusal alanda mevcut olmakla “görünmez olanı görünür ve kavranılır kılar.”¹⁶³ Siyasi otorite toplumun aynada küçültülmüş görüntüsü olarak devletin etik temelini temsil aracılığıyla görünür kılar. “Her devlette ‘L’État c’est nous’ (devlet biziz) diyebilecek birileri olmalıdır.”¹⁶⁴ Özdeşlik ilkesi demokrasilerde halkı devletle özdeş gibi gösterir ancak Schmitt’e göre pratikte durum böyle değildir. Hegel’in katı devlet-toplum ayrımını benimseyen Schmitt’e göre halk, kendi bütünselliği içinde devleti yönetme gücünden yoksundur. Halka düşen, belirli bir yönetim şekline yana tavrını belli ettikten sonra siyasi otoritenin kendisine yönelttiği sorulara “evet” ya da “hayır” şeklinde yanıt vermektir¹⁶⁵. Normal siyasal koşullarda halk doğrudan iradesini *acclamatio* (açık oylamada lehte veya aleyhte oyunu belli etme) yoluyla dile getirir. Bu, parlamentarizmin öngördüğü temsil prosedürlerinden daha etkin bir kamusalılık doğurur çünkü bu sistemde halk, iradesini siyasi partiler gibi aracı kurumlar vasıtasıyla değil, doğrudan varlığı ile belli eder. Böylelikle iradesi saptırılmamış olur. Schmitt’e göre, siyasi partiler bir bütün olarak *res publica*’yı temsil etmezler, yalnızca belirli grupların çıkarlarını kollamak üzere kurulmuş örgütlerdir. Bu nedenle kendi aralarında yaptıkları görüşmelerin, parlamentonun kuruluşunun temel amacı olan “hakikati” bulmakla bir ilgisi yoktur¹⁶⁶.

“Siyasi partiler, günümüzde tartışma halindeki fikirler olarak değil, sosyal ve ticari güç odakları olarak karşı karşıya gelir; karşılıklı çıkarları ve iktidar şansını hesaplar; bu fiili temel üzerinde uzlaşmaya varır ve koalisyonlar kurarlar. Kitleler, en büyük etkisi birincil çıkar ve tutkulara yapılan çağrıya dayanan

diğer herhangi bir disipline göre daha çok- çekişmeye yol açtığı kanısına varmıştır. II. Dünya Savaşı’ndan sonra ise Kilise’nin kendi görev alanı dışındaki birçok soruna düzenli olarak müdahale etmesi karşısında Schmitt “*silete theologie in munero alieno*” (tanrıbilimciler kendi işleri ile uğraşmalıdırlar) diyerek nihai kararını verir. Bkz. Gary Ulmen, “Carl Schmitt and Donoso Cortés”, *Telos*, Vol. 124, 2002, p. 69.

¹⁶² Schmitt, **Römischer Katholizismus und Politische Form**, p. 14.

¹⁶³ Schmitt, **Verfassungslehre**, p. 210.

¹⁶⁴ a.g.e., p. 207.

¹⁶⁵ Bu anlamda Schmitt’in görüşleri, Mosca, Pareto, Michels ve Schumpeter gibi gibi demokratik elitizm savunucularının görüşleri ile paraleldir. Bu konuda bkz. Oktay Uygun, **Demokrasinin Tarihsel, Felsefi ve Ahlaki Boyutları**, İstanbul, İnkılap, 2003, s. 166-176. Nitekim Schmitt Michels’e duyduğu hayranlığı bir eserinde açıkça dile getirmektedir. Bkz. Schmitt, **Parlamentar Demokrasinin Krizi**, s. 22, dn. 4. Schumpeter’in ekonomi alanındaki liderlik kavramı ile Schmitt’in siyasal liderlik kavramı arasındaki koşutluklara işaret eden bir çalışma için bkz. William E. Scheuerman, **Carl Schmitt, The End of Law**, pp. 184-206.

¹⁶⁶ Schmitt, **Parlamentar Demokrasinin Krizi**, s. 21.

bir propaganda aygıtı aracılığıyla kazanılır. Gerçek tartışmanın ayırt edici niteliğini oluşturan esas argüman yok olmaktadır. Partilerin müzakerelerinde bunun yerine çıkarların ve iktidar şansının planlı hesaplaması geçmektedir; kitlelerin işlenmesinde afişlerde yer alacak türden kandırmaya yönelik teklifler veya “sembol” kullanılmaya başlanmıştır... Günümüzün sorunu, rakibi neyin gerçek ya da adil olduğu konusuna ikna etmek değil, hükmedebilmek için çoğunluğu elde etmektir.”¹⁶⁷

Oysa Schmitt’e göre hakikatin ifadesi olan yasalar “çıkarların değil, fikirlerin çatışması sonucu ortaya çık(malıdır).”¹⁶⁸ Bu nedenle Schmitt, ortak iyiyi hedefleyen tartışma kavramını, çıkarlar arası çekişmeden ayırt eder. Ona göre gerçek tartışma “karşı tarafı rasyonel argümanlarla bir şeyin doğru ve adil olduğuna ikna

¹⁶⁷ a.g.e., s. 22. Weber siyasi partilerin işleyiş tarzını yeni bir meslek insanının (*Berufsmensch*) ortaya çıkışı ile bağlantılandırır. Ana hatları Macpherson’ın “sahiplenmecî bireycilik” tezlerinde bulunabilen bu insan tipi, Rönesans’la birlikte toplumsal ilişkilere yeni bir çehre verecektir. Bu meslek insanı her şeyden önce özgürdür; onu özgür kılan da başka insanların iradelerine tabi olmamasıdır. Başkasının iradesine tabi olmaması, kişinin salt kendi çıkarları doğrultusunda ve kendi isteği ile diğer insanlarla ilişki kurması anlamına gelir. Bu da kişinin kendi kendisinin efendisi olarak topluma hiçbir şey borçlu olmaması sonucunu doğurur. ‘Ortak iyi’ kavramının dışlandığı bu kuramda, insan topluluğu içindeki ilişkiler, salt pazar ilişkileri olarak kavranır ve kişiler arası ilişkiler, insanların hem kendi bedenleri hem de mal varlıklarının korunmasını güvence altına almak temelinde düzenlenir. (C. B. Macpherson, **The Political Theory of Possessive Individualism – Hobbes to Locke**, Oxford, Oxford University Press, 1990, pp. 263-264.) Yeni bir toplumsal düzenin doğuşuna önyak olan bu meslek insanı, Weber’e göre siyaset işlevini yerine getirmek bakımından uygun bir tip değildir. Ona göre siyasetçiler iki gruba ayrılır: 1) Siyaset için yaşayanlar; 2) Siyasetin sırtından yaşayanlar. “Siyaset için yaşayan kişi, onu terimin en geniş anlamında “yaşamının amacı” durumuna getirir; çünkü hem iktidarı elinde bulundurmakta bir doyum yolu bulur, hem de bu etkinlik ona ruhsal dinginliğini bulmak ve yaşamına anlam kazandıran bir ülküye hizmet ederek kişisel değerini ortaya koymak olanağını sağlar.” (Max Weber, **Meslek Olarak Siyaset**, s. 38-39.) Siyaset için yaşayan kişi, siyasi etkinliğin kendisine sağlayabileceği gelire bağımlı olmamak için düzenli ve sağlam bir gelir sahibi olmalıdır. Bu da, ya siyasetle uğraşan kişinin ayrıcalıklı toplumsal konumunun kendisine sunduğu ekonomik olanaklar aracılığıyla olur ya da siyaset ödenekler yoluyla varlıksız kişilere de açılır. Her iki durumun da kötüye kullanılması mümkündür. Buna karşılık siyaseti “sürekli bir kazanç kaynağı olarak gören kişi”, Weber’e göre “siyasetin sırtından yaşayan kişidir”. Sorun, günümüzde meslek olarak siyasetçi gibi siyasetin sırtından yaşayan bir zümrenin hakim bir konuma gelmiş olmasıdır. Bir dönem prenslerin ve fatihlerin kendi yandaşlarına dağıttıkları *fief*’ler, yaptıkları toprak bağışları ile günümüzde parti liderlerinin yandaşlarına siyasi partilerde, merkezi ve yerel yönetim organlarında, kooperatiflerde veya güvenlik sandıklarında dağıttıkları görevler arasında niteliksel açıdan bir fark yoktur. (a.g.e., s. 39, 41-42.) Böylelikle siyasi partiler arasındaki mücadeleler, benimsedikleri programlar nedeniyle içine düştükleri fikir ayrılıklarından kaynaklanmaz; bu görev dağılımını azami ölçüde denetlemek asli amacını güder. (a.g.e., s. 42-43.) Siyasetin siyaset için değil, bir meslek olarak yapıyor olması parlamenter rejimlerin yaşadıkları en önemli sorunlardan birini oluşturur. Weber’in bu sorunlara işaret ettiği “*Meslek Olarak Siyaset*” başlıklı semineri, katılımcılardan biri olan Schmitt’in üzerinde büyük bir etki yaratacaktır. Weber modern parlamentarizmin eksikliklerini parlamenter rejimi karizmatik bir liderin otoritesini güçlendirecek kitle temelinde dayanan plebisiter bir demokrasi anlayışı ile aşmaya çalışır ve bu tür bir liderliğin, fazlasıyla bürokratikleşmiş temsili organları ve yalnızca özel çıkarların savunucusu olan siyasal partileri ıslah edici bir işlev gördüğünü iddia eder. Buna karşılık Schmitt, parlamentarizmi plebisiter bir otoritarizm ile ikame etmeye çalışır ve Weber’den daha radikal bir pozisyonda konumlanır. Bkz. William E. Scheuerman, **Carl Schmitt, The End of Law**, p. 185.

¹⁶⁸ Schmitt, **Parlamenter Demokrasinin Krizi**, s. 20.

etmek veya bir şeyin doğru ve adil olduğu konusunda ikna edilmeye hazır olmak amacının hakim olduğu bir görüş alışverişi demektir.”¹⁶⁹ Oysa partiler arasında yalnızca belirli çıkarların gözetilmesi amacı ile yapılan görüşmelerin bu tür bir tartışma kavramı ile hiçbir ilgisi yoktur. Kişisel sorunlara ilişkin her türlü görüşme, özel hukuk alanındaki kişisel çıkarları ilgilendiren her türlü temsil, Schmitt’in temsil anlayışının dışında kalır.

“Temsil, esas itibariyle (kökeni itibariyle özel hukuk kavramları olan) temsilden (Stellvertretung) ve vekaletten (Auftrag, Mandat vb.) farklı olarak kamusal alana aittir ve temsil eden, edilen ve temsil olayının önlerinde gerçekleştiği kimselerin (çıklarların temsili, iş idaresi vb’den farklı olarak) kişisel bir onur sahibi olduğunu varsayar. Çok açık ve tipik bir örnek vermek gerekirse böylece, 18. yüzyılda ekonomi ve diğer konularla ilgili işler bir “aracı” tarafından yürütülürken, hükümdar, başka bir hükümdar nezdinde (asilzade olmak zorunda olan) elçisi tarafından temsil edilir.”¹⁷⁰

Hükümdarın başka bir hükümdar nezdinde bir elçi ile temsil edilmesinin ardında, siyasi birliği kendi şahsında görünür kılması yatar. Bu nedenle temsil (*Repräsentation*), Schmitt’e göre spesifik olarak kamusal alanla ilişkilidir. Tikel çıklarlar bağlamında kullanılan *Stellvertretung*, *Auftrag*, *Mandat* gibi kavramların siyasi birliğin temsili ile hiçbir ilgileri yoktur. Halbuki belirli çıkar gruplarının örgütlendikleri odaklar olan siyasi partiler, Schmitt’e göre yalnızca tikel çıklarları kollamayı amaçladıkları için özel hukuka özgü kavramlara kamu hukuku alanında geçerlilik kazandırmaya çalışmaktadırlar. O halde parlamento, Schmitt’in düşünsel temellerinden birini oluşturduğunu iddia ettiği tartışma kavramının üzerinde gerçekleştirildiği bir platform olmaktan çıktığı için temsil yeteneğini de yitirmiştir. Bu nedenle artık fuzuli bir aygıt görünümüne bürünmüştür.

“Modern kitle demokrasisinin gelişimi, kamusal tartışmayı boş bir formaliteye dönüştürdüğü için, bugün parlamentarizm bu kadar kritik bir konumda bulunmaktadır. Bundan dolayı, günümüz parlamento hukukunun bazı normları, -her şeyden önce milletvekillerinin bağımsızlığı ve toplantıların halka açık olması ile ilgili hükümler- biri, modern bir merkezi ısıtma sistemine bağlı

¹⁶⁹ a.g.e.

¹⁷⁰ a.g.e., s. 55.

radyatörlerin üzerine, ateşin harıl harıl yandığı yanılısamasını yaratmak için alev desenleri çizmişçesine, fuzuli bir dekor gibi yararsız ve hatta sıkıntı veren bir etki yaratmaktadır.”¹⁷¹

Böylelikle Schmitt'e göre parlamentarizin zihinsel temelini oluşturan ilkelerden biri olan “tartışma” kavramı çökmüştür¹⁷². Parlamentarizimin zihinsel temelini oluşturan diğer ilke ise düşünüre göre açıklıktır (aleniyet-*Öffentlichkeit*). Açıklık ilkesi, 18. yüzyıl Aydınlanma düşüncesi tarafından devlet işlerinin gizlice yürütülmesi gerektiğini öne süren *Arcana rei publicae*'ya (devlet sırları teorisine) karşı geliştirilmiştir ve siyasi iktidarı kamuoyunun denetimine tabi kılarak yozlaşmasını engelleyen temel mekanizmadır¹⁷³. Açıklık ilkesinin düşünce özgürlüğü, basın özgürlüğü, toplantı yapma özgürlüğü gibi birçok görünüm biçimi vardır ve parlamento, bu ilkenin üzerinde uygulama alanı bulduğu bir platform işlevi görmelidir. *Arcana rei publicae*'nın monarşik temsile denk düştüğü düşünülecek olursa, parlamento ancak açıklık ilkesini kendisinde somutlaştırarak halkı temsil ettiği iddiasında bulunabilir. O halde bir parlamento, ancak faaliyetleri kamusal alanda yürütüldüğü sürece temsili niteliğini koruyabilir. “Gizli oturumlar, gizli sözleşmeler ve gizli konferanslar çok önemli olabilirler ama asla temsili bir niteliğe sahip olamazlar.”¹⁷⁴ Schmitt'e göre kamusal alanda cereyan eden parlamento etkinliklerinin boş bir formaliteye dönüştüğü ve önemli kararların kamusalılık çerçevesi dışına taşıdığı inancı hakimdir.

“Partilerin ve koalisyonların oluşturduğu son derece küçük komiteler, kararlarını kapalı kapılar ardında almaktadır ve büyük kapitalist çıkar gruplarının temsilcilerinin küçük komitelerde kararlaştırdıkları şeyler, milyonlarca insanın günlük yaşamı ve kaderi için belki de her türlü siyasal karardan daha önemlidir.”¹⁷⁵

Schmitt'e göre gerçek faaliyet, parlamento genel kurulunun kamuya açık görüşmelerinde değil komitelerin gizli toplantılarında gerçekleşmektedir ve “bütün parlamenter sistem, partilerin ve ekonomik çıkar sahiplerinin hakimiyetini gizleyen

¹⁷¹ a.g.e., s. 21.

¹⁷² Jürgen Fijalkowski, *Die Wendung zum Führerstaat, Ideologische Komponenten in der Politischen Philosophie Carl Schmitts*, Köln, Westdeutscher Verlag, 1958, pp. 36-37.

¹⁷³ Schmitt, a.g.e., s. 58-59.

¹⁷⁴ Schmitt, *Verfassungslehre*, p. 208.

¹⁷⁵ Schmitt, *Parlamentar Demokrasinin Krizi*, s. 76.

kötü bir vitrin haline gel(miştir).¹⁷⁶ O halde parlamento halen önemli bazı işlevleri yerine getiriyor olabilir ama artık halkın temsilcisi olmaktan çıkmıştır. Üstelik siyasal partilerin temel amacı, yandaşlarına kaynak aktarmak ve devlet içindeki görev dağılımını kendi lehlerine değiştirmek gayesiyle parlamentoda çoğunluğu sağlamak olduğu için siyasi birliğin varlığını da tehlikeye düşürmektedir.

“Modern devlet örgütünün fevkalade zırhı, irade ve ruhun birliğini gerektirir. Birbirinden farklı ve birbiri ile çarpışan çok sayıda ruh, karanlıktan çıkararak bu zırhı sarsacak olursa makine (devlet) ve onunla birlikte hukuk sistemi parçalanacaktır. Pozitivist yasa devletinin (positivistischer Gesetzesstaat) dayandığı liberal kurumlar ve kavramlar antiliberal güçlerin elinde silaha ve iktidar mevkiine dönüşmüştür. Bu şekilde parti çoğulculuğu (Parteienpluralismus) liberal yasa devletinde için yöntemleri kullanarak devleti tahrip etmeye başlamıştır. Leviathan, devletle bireysel özgürlük arasında bir ayırım yapıldığı anda çökmüştür. Bu ise, bireysel özgürlüğün ifade bulduğu örgütlenmeler bireycilik karşısı güçler tarafından Leviathan’ı boğazlamak ve etini kendi aralarında paylaşmak amacıyla bıçak niyetine kullanıldıkları zaman olmuştur. Böylelikle Ölümlü Tanrı ikinci kez ölmüştür.”¹⁷⁷

Siyasal partilerin temel amacı siyasi birliği sağlamak değil, parçanın iradesini bütüne hakim kılmaya çalışmaktır. Bu nedenle halkın kendi kendine örgütlenmesi sonucu ortaya çıkan bir platform niteliğinde olan ve aşağıdan yukarıya doğru bir temsil anlayışı üzerine kurulan parlamento, halkın bütünü temsil yeteneğine sahip değildir.

Schmitt’in parlamentoyu temsil bağlamında dışlamasının nedenleri özetlenecek olursa:

1) Temsil, Schmitt’e göre kamusal alana ait olan ve bu alanda gerçekleştirilmesi gereken bir kavramdır; gizli oylamalar ve özel hukukta temsil ve vekalet anlamında kullanılan (*Stellvertretung, Mandat, Auftrag* gibi) kavramlar, özel alana ilişkin oldukları için kamusal temsilin gereğini yerine getiremezler. Schmitt’in temsil tanımı Pitkin’inki ile hemen hemen aynıdır: “Temsil görünmeyen bir varlığı, kamusal alanda mevcut bir varlık aracılığıyla görünür kılmak ve canlandırmaktır.”¹⁷⁸

¹⁷⁶ a.g.e., s. 11.

¹⁷⁷ Schmitt, *Der Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes*, p. 118.

¹⁷⁸ Schmitt, *Verfassungslehre*, p. 209.

Temsil ancak Tanrı ve halk gibi görünmeyen mümtaz idelere ilişkin olabilir¹⁷⁹. “Özel hukuk alanında gerçek ya da tüzel kişilikler somut olarak var kabul edildiğinden onların yerine vekalet edilebilir. İdeler ise ancak temsil edilirler.”¹⁸⁰ Bu anlamda temsili bir özellik taşıyan tek kurum teslis dogmasına görülür ve sabit bir form kazandıran Katolik Kilise’dir¹⁸¹. Böylelikle sorun, diğer bir görünmez ide olan halka görülür ve sabit bir form kazandırmaktan ibarettir.

2) “Temsil normatif bir olgu, bir süreç veya bir yöntem değildir; varoluşsal (*existenziell*)” bir kavramdır ve bu özelliğiyle modern parlamentarizmin benimsediği prosedürler ve yöntemlerle kamusal temsile ulaşmak mümkün değildir¹⁸².

3) Günümüzde milletvekillerinin temsil ettiği her şey parti programlarıyla, maddi çıkarlarla ve seçmenleri niceliksel bir toplam olarak algılayan bir bakış açısıyla ilişkilidir¹⁸³. Buna karşılık Schmitt kısmi, maddi ve niceliksel olan hiçbir şeyin temsil kapsamında değerlendirilemeyeceği kanısındadır. Ona göre siyasi bir varlık ancak bir bütün olarak temsil edilebilir¹⁸⁴. Schmitt’e göre “bir şekilde bir arada yaşayan insan gruplarının tabii varoluşları” bir halk oldukları anlamına gelmez¹⁸⁵. Halk, bu gibi topluluklar karşısında “daha yüce, güçlü ve yoğun bir varoluş tarzına sahiptir.”¹⁸⁶ Bir topluluğun halka dönüşmesi siyasi bir kimlik edinmesiyle, siyasi bir kimlik edinmesi ise düşmanlarını teşhis etmesiyle mümkündür¹⁸⁷. Ancak topluluklar heterojen varoluşları çerçevesinde ortak düşmanlarını teşhis edemezler. Schmitt’e göre siyasi bir birliğin ayırt edici niteliği dost-düşman ayrımını yapmak, devlet ise ‘bir halkın siyasi birliği’ olduğuna göre, bir topluluğun halka dönüşümü, kendisini bu ayrımı yapacak temsili bir organla özdeşleştirmesine bağlıdır¹⁸⁸. Bir topluluk ancak temsil aracılığıyla siyasi bir varoluş kazanarak halka dönüşebilir, yani bir kişi tarafından temsil edildiği zaman tek bir kişiye dönüşür. Halk, temsilcinin varlığında halk olduğunun ayırdına varabilir. Halka formunu kazandıran şey temsil edimidir, bu

¹⁷⁹ Schmitt, **Römischer Katholizismus und Politische Form**, pp. 36, 53.

¹⁸⁰ Bezci, a.g.e., s. 67.

¹⁸¹ Schmitt, a.g.e., pp. 20-24.

¹⁸² a.g.e.

¹⁸³ Ojakangas, a.g.e., p. 134.

¹⁸⁴ Schmitt, a.g.e., p. 210.

¹⁸⁵ Schmitt, **Verfassungslehre**, p. 210.

¹⁸⁶ a.g.e.

¹⁸⁷ a.g.e., p. 247.

¹⁸⁸ Schmitt, **Der Begriff des Politischen**, p. 26; Schmitt, **Verfassungslehre**, p. 125 vd.; Ojakangas, a.g.e., p. 139.

edimi kendisinde somutlaştıran organ ise devlet başkanlığıdır (*Reichspräsident*). Devlet başkanı görünmez bir ide olan halkı, parlamentonun tersine bir bütün olarak kavrayarak kendi bedeninde görülür kılar. Siyasi partilerin parçalayarak tanınmaz hale getirdiği halk iradesini bir bütün olarak temsil eder çünkü halk tarafından doğrudan seçilen tek makam onunkidir¹⁸⁹. Ulusu Bir yapan, devlet başkanlığı makamının birliğidir. Schmitt tüm dünyaya yayılmış devletsiz ve sınıfsız bir toplumu hedefleyen komünizm efsanesine, bir başka efsane olan ulusla karşı koymak ve yeni bir mutlakıyetçi makam olarak algıladığı devlet başkanlığına parlamento karşısında üstün yetki tanıyarak Almanya'yı Sovyetler Birliği'ne karşı güçlendirmek ister; Weimar dönemi yazılarının ana temalarından biri budur¹⁹⁰.

Schmitt'e göre devlet başkanlığı, siyasal sistemin bekasını sağlayan temel unsurdur; anayasanın bekçisidir (*Hüter der Verfassung*). Buna karşılık Kelsen sistemin bekasının tarafsız bir iktidarı kendisinde somutlaştıran yargı organı tarafından sağlanabileceğini iddia eder¹⁹¹. Schmitt sistemin bekasının tarafsız bir organ tarafından sağlanabileceği konusunda Kelsen'le hemfikir olmakla birlikte Kelsen'in savunduğu çözümün siyasi bir karara götürmeyen 'negatif bir tarafsızlığa' yol açtığını iddia eder¹⁹². Oysa bağlayıcı bir siyasi karar alabilecek, plebisiter demokrasiye dayanan yöntemlerle meşruiyetini doğrudan halktan alan, 'pozitif anlamda tarafsız' bir organa ihtiyaç vardır¹⁹³. Schmitt'in siyasal temsilin kaynağına devlet başkanını yerleştirmesinin temel nedeni budur. Schmitt'in burjuva hukuk

¹⁸⁹ Kennedy, **Constitutional Failure, Carl Schmitt in Weimar**, p. 161. Weimar Anayasası'nın 41. maddesi devlet başkanının doğrudan halk tarafından seçilmesini öngörür.

¹⁹⁰ Schmitt, **Parlamentar Demokrasinin Krizi**, s. 97; John P. McCormick, "The Dilemmas of Dictatorship, Carl Schmitt and Constitutional Emergency Powers", **Law as Politics, Carl Schmitt's Critique of Liberalism**, Ed. by David Dyzenhaus, Durham, Duke University Press, 1998, p. 230. Schmitt'in şu satırları Sovyetler Birliği hakkındaki halet-i ruhiyesini ele verir: "Orta Avrupa'da *sous l'œil des Russes* [Rusların gözü önünde] yaşıyoruz. Yüzyıldan beri gözlerini dikmiş, sarf ettiğimiz büyük sözlere ve kurumlarımıza bakıyorlar. Dirimsellikleri, bilgimizi ve teknolojimizi ele geçirmeye yetecek düzeyde. Rasyonalizme ve bunun zıddına duydukları eğilim ve Ortodokslukları dolayısıyla iyilik ve kötülük potansiyelleri korkunç." Bkz. Schmitt, "Das Zeitalter der Neutralisierungen und Entpolitisierung", **Positionen und Begriffe**, p. 138.

¹⁹¹ Hans Kelsen, "Wer soll der Hüter der Verfassung sein?", **Die Wiener Rechtstheoretische Schule**, Hrsg. Hans Klecatsky, Rene Marcic ve Herbert Schambeck, Viyana, Europa-Verlag, 1968, p. 1873 vd.

¹⁹² Schmitt'e göre yargı organı, yetkisi itibariyle devletin bekasını sağlamak için uygun değildir çünkü ancak mevcut normlar çerçevesinde bir karar verebilir. Yani yargının karar alması, normal durumlarla sınırlıdır. Oysa devletin bekasının tehlikeye düştüğü olağanüstü durumlarda da iş görebilen ve bu gibi durumlarda verili hukuk düzeninin dışına çıkarak siyasi karar alabilecek bir organa ihtiyaç vardır. Bu da ancak devlet başkanı olabilir. Bkz. George Schwab, **The Challenge of the Exception**, p. 81.

¹⁹³ Kennedy, a.g.e. p. 162.

devletinin bir bileşeni olarak algıladığı parlamento, siyasi sistemin birliğini ve bekasını sağlama yeteneğinden yoksundur. Devletin birliği ancak form kazandırıcı bir unsur olan devlet başkanlığı tarafından güvence altına alınabilir¹⁹⁴. Devlet başkanı “kendisine tanınan yetkilerin üzerinde ve ötesinde, devletin birliğinin ve işleyişinin devamlılığını serimler (*darstellt*).”¹⁹⁵ Weimar Anayasası sisteminde bütünü temsil ettiği iddia edilebilecek tek organ odur. “Devlet başkanı plebisiter bir temel üzerine inşa edilen, parti politikası açısından (*parteilpolitisch*) tarafsız ve bağımsız bütün bir sistemin merkezinde yer alır. Çoğulcu sistemin beraberinde getirdiği eğilimler, yasa koyucu bir devletin normal işleyişini zorlaştırdığı hatta imkansız kıldığı ölçüde günümüz Alman *Reich*’ının devlet düzeni ona yer açar.”¹⁹⁶ Schmitt’e göre devlet başkanı düzenin nihai garantörüdür ve hem Weimar Anayasası’nın 42. maddesi gereği ettiği yemine göre hem de anayasanın kendisine tanımış olduğu yetkiler itibarıyla anayasanın bekçisi konumundadır¹⁹⁷. Ortak çıkar adına hareket ederek hangi toplumsal grupların konumunu pekiştirmek ve hangilerini sarsmak gerektiğine, hangi ekonomik önlemlerin alınması gerektiğine, kamu güvenliği için neler yapılması gerektiğine karar verecek olan odur¹⁹⁸. Devlet başkanı ekonomiden güvenliğe, silahlı kuvvetlere komuta etmekten olağanüstü hallerde temel hak ve özgürlükleri askıya almaya dek uzanan geniş bir yetki kataloguyla donatılmıştır. Devlet başkanının bir tirana dönüşmesini engelleyen tek şeyse halkla onun arasında kurulacak özdeşlik ya da tözel birliktir (*Artgleichheit* ve *substanzielle Identität*). Bu nedenle Schmitt *Artgleichheit*’ı, devlet başkanlığı tarafından sağlanacak devletin birliğinin *conditio sine qua non*’u olarak vurgular¹⁹⁹. Devlet başkanı, Schmitt’in yoğun total devlet olarak adlandıracağı siyasi iktidar tipine hareket yeteneği kazandıran en önemli kurumdur ve plebisiter bir meşruiyeti haiz olduğu için yukarıdan aşağıya temsilin en mükemmel örneklerinden birini oluşturur. Böylelikle Schmitt, siyasal temsil kuramı

¹⁹⁴ Peter C. Caldwell, **Popular Sovereignty and the Crisis of German Constitutional Law, The Theory & Practice of Weimar Constitutionalism**, Durham, Duke University Press, 1997, pp. 113-114.

¹⁹⁵ Schmitt, **Der Hüter der Verfassung**, Berlin, Duncker & Humblot, 1969, p. 136.

¹⁹⁶ a.g.e., p. 158.

¹⁹⁷ a.g.e., p. 159. Weimar Anayasası’nın 3. bölümü devlet başkanının seçimi ve yetkilerini düzenlemektedir.

¹⁹⁸ Caldwell, a.g.e., p. 114.

¹⁹⁹ Waechter, **Studien zum Gedanken der Einheit des Staates**, p. 58.

bağlamında plebisiter otoritarizmini oluşturmak için Hobbes ve Sieyès'i kendi şahsında bir araya getirir²⁰⁰.

²⁰⁰ Schmitt'in devlet başkanlığını siyasal temsilin odak noktası olarak kabul etmesinde Weimar rejimi döneminde ağırlıklı olarak koalisyonlardan oluşan hükümetlerin sunduğu siyasi istikrarsızlık tablosunun da payı vardır. 1918-1923 arası sol ve merkez sağ partiler, 1923-1929 yılları arasında merkez sağ partiler, 1930-1933 yılları arasında ise otoriter sağ partilerden oluşan koalisyonlarda derin görüş farklılıkları nedeniyle siyasi hedefler konusunda gerçek bir uzlaşmaya varılamamış, bu da koalisyon üyelerinin hükümete bağlılıklarını azaltmıştır. Koalisyonda yer alan partiler dahi hükümet politikalarını çoğu zaman onaylamamış ve sık sık değişen koalisyonlar, parti örgütlerinin, koalisyonların kısa vadeli hedeflerinden çok, kendi uzun vadeli siyasi amaçlarına bağlı kalmaları sonucunu doğurmuştur. Ardi arkası kesilmeyen hükümet değişiklikleri partileri iktidara ortak olmaktan soğutmuş, bu ise koalisyon hükümetlerinin sürekliliğini tehdit ederek bir kısır döngüye yol açmıştır. Merkez sağda yer alan DVP'nin (*Deutsche Volkspartei*) dahi rejime tam anlamıyla destek olmadığı hatırlatılacak olursa daha uçtaki partilerin tavırlarını tasvir etmek gereksizleşir. Ayrıca Weimar Cumhuriyeti dönemi 1923, 1929 ve 1932'de üç büyük ekonomik krizle sarsılmış, bu ise kendilerini görece güvende hisseden üst düzey bürokratların dahi radikalleşmesine neden olmuştur. Schmitt, bu istikrarsızlık tablosu içinde devletin bekasının, güçlendirilmiş bir başkanlık makamının varolmasına bağlı olduğuna inanmış ve bu amaçla Weimar Anayasası'nın kendisine tanıdığı yetkileri geniş yorumlamayı tercih ederek siyasal temsilin merkezine, olağan hallerde parlamentonun yaratacağı istikrarsızlıkları geniş yetki katalogu ile denge durumuna getirebilecek, olağanüstü hallerde de normatif düzeni aşkın siyasi kararları ile ihlal ederek düzeni yeniden tesis edebilecek bir devlet başkanını oturtmuştur. Böylelikle Schmitt'in sisteminde bütün bir siyasal düzenin işleyiş ve bekası bu makamın üstün otoritesine bağlanmış durumdadır. Bkz. Detlev J.K. Peukert, **The Weimar Republic**, New York, Hill and Wang, 1993, pp. 211-213; Eric D. Weitz, **Weimar Germany, Promise and Tragedy**, Princeton, Princeton University Press, 2007, pp. 84, 92, 94; Eric Hobsbawm, **The Age of Extremes, The Short Twentieth Century**, p. 137; George Schwab, **The Challenge of the Exception**, pp. 81-83.

Schmitt'in bu aşkın otorite tercihi karşısında Hegel ve Spinoza'nın tercihleri, otoritenin içkinleştirilmesi yönünde olacaktır. Her iki düşünür de devleti temsil edici ve karar alıcı bir odak olarak algılamalarına rağmen, devlet başkanı gibi egemenliği bedeninde cisimleşiren monarkın sembolik bir düzleme hapsedilmesi gerektiğini öngörmüşlerdir. Örneğin "Hegelci devlet anlayışında karar verme odağı prenstir; ama o neye ve nasıl karar vereceğini kendisi belirlemez. O, evet ya da hayır diyen son bireysel istemden başka bir şey değildir... Prens devletin en yüksek ve vazgeçilmez temsilcisi olmakla birlikte onun ne merkezi ne de hareket ettirici gücüdür." (Tülin Bumin, **Hegel**, İstanbul, YKY, 2001, s. 165.) Hegel'in sisteminde prens, devleti temsil eden bir figür olmakla birlikte devletin işleyişi, katı bir liyakat sistemine göre belirlenmiş uzman devlet görevlilerinin faaliyetlerine bağlıdır. Hegel'in prensi, savaş anında ordunun başına geçmek, ölüm cezalarını affetmek gibi birtakım yetkilere sahip olmakla birlikte, Schmitt'in devlet başkanı gibi devletin bekasını sağlayacak merkezi odak olmaktan çok uzaktır. Bu işlev daha çok demokratik bir biçimde belirlenmiş devlet görevlilerinin sırtındadır. "Hegelci devlet sistemi yakından incelendiğinde, onun vazgeçilmez uğrağı olan monarkın beklenildiği ölçüde büyük bir öneme sahip olmadığı anlaşılırken, buna karşılık devlet görevlileri evrenselin asıl taşıyıcıları ve özbilinci olarak kendilerini gösterirler. Son derece demokratik bir biçimde, yalnızca yetenek ve yeterlilikleri göz önüne alınarak (devlet sınavları yoluyla) seçilen bu uzmanlar, Platon'un filozof-krallarının özelliklerini... büyük ölçüde taşırlar ve Hegel yorumcularının büyük bölümü, onun devletinin, monarkta cisimleşmeyle birlikte, *memurlarca* gerçekleştirildiği noktasında aynı görüşü paylaşırlar." (Bumin, a.g.e., s. 168.)

Spinoza düşüncesinde de benzer bir muhakemeye rastlanır. Spinoza, hem bireylerin hem de Çokluğun (*multitude*), karar verme yetisinden büyük ölçüde yoksun olduğunu düşünür. Bireysel karar gibi gözüken şey aslında insanların, bir eylemi diğerine tercih etmeye iten tutku ve güdülerinin farkında olmamalarından ibarettir. Çokluk da kendi içinde bölünmüş, amorf bir yapı olarak kendi başına karar verecek donanımdan yoksundur. Ancak Spinoza, devlet iradesinin oluşumuna Çokluğun da katılımının, hem monarşik hem aristokratik yönetimlerin kendi güçlerini pekiştirmeleri bakımından zorunlu olduğunu düşünür. Monarşilerde tek bir bireyin bütün devlet işlerini sırtlaması imkansızdır; bu da kralın, yönetmek için yardımcılarından, danışmanlardan, aile ve arkadaşlardan oluşan bir gruba

çevresine toplamasını gerektirir. Farklı tutku ve ihtirasların böldüğü bu topluluk, monarşinin aslında gizli bir aristokrasi olduğunu ortaya koyar ve kral, bu aristokratik yapı içinde tahtını eşitler arası rekabetten sürekli korumak zorunda olan, kolaylıkla yerinden edilebilir bir figürdür. Bu grup içinden bazılarını desteklemesi ise kendi kendisini etkisiz kılmasını hızlandıracak bir önlemden başka bir şey olamaz. O halde krala düşen, çevresinde oluşan bu korporatif yapıyı kırıp, devlet işlerini muhakeme yetkisini bir halk kurultayına vererek Çokluğu eşitlikçi bir biçimde devlet iradesi oluşumuna dahil etmektir. Bu sistemde kral, devlet işlerini muhakeme yetkisinin dışında kalmakla birlikte, halk kurultayında yürütülen tartışmalar sonucu ortaya çıkan çoğunluk görüşünü onaylayarak Çokluğu istikrarlı hale getirir. “Daha doğrusu Çokluk, kendi içinden sonuca ulaştırma yetkisine sahip bir bireyi ‘seçerek’ (ve bunu herhangi bir düzenli mekanizma ile yaparak) kendi kendini istikrara kavuşturur. Dolayısıyla kral politik bedende kendine ait hiçbir fikri, hiçbir ‘içsellığı’ olmayan tek kişidir. Çokluğun dışında kendi kendine hiçbir şey düşünmez ancak Çokluk da o olmaksızın açık ve net hiçbir şey düşünemez, dolayısıyla da kendi kendini kurtaramaz. Bu anlamda, ancak sadece bu anlamda kralın ‘sitenin’ ruhu olduğu kesin bir şekilde söylenebilir.” (Étienne Balibar, **Spinoza ve Siyaset**, Çev. Sanem Soyarslan, İstanbul, Otonom yay., 2004, s. 78.) Spinoza’ya göre aristokrasi halk tabakasının yönetimden dışlanmasına dayalı bir rejimdir ve varolması, genişleyebileceği yere kadar genişlemesine bağlıdır. Bu genişleme, devlet iradesine katılacak soyluların sayısını arttırarak karar alınmasını güçleştirir. Kendi aralarından bir başkan seçmeleri rejim değişikliği anlamına geleceğine göre, Spinoza aristokratik bir yönetim olarak varlıklarını sürdürebilmelerini, çoğunluk kararını uygulamalarına bağlar. Spinoza, karar alım sürecine katılımın artmasıyla çoğunluk kararının hem daha rasyonel sonuç doğurması olasılığının artacağını hem de genel çıkarı daha çok yansıtacağını varsayar. Ancak çoğunluk kararının rasyonel olması, Çokluğun tüm üyelerinin ona saygı göstereceği anlamına gelmez. Spinoza, bunun sağlanabilmesi için devlet iradesinin oluşum sürecinden dışlanan tabakanın idari kurumlarda istihdam edilmesi gerektiğini öngörür. Böylelikle yalnızca aristokratlar değil, herkes kendisini devletle özdeşleştirebilecek ve yalnızca meclise değil, tüm kurumlara yayılmış ‘tek bir ruh’ siyasi bedene kendisini kabul ettirebilecektir. Bu, “ortak olanın üretimi için bir araya gelen tekilliklerin özgürlüğüne dayanan bir örgütlenme teorisidir.” (Michael Hardt & Antonio Negri, **Çokluk, İmparatorluk Çağında Savaş ve Demokrasi**, Çev. Barış Yıldırım, İstanbul, Ayrıntı yay., 2004, s. 229.) Balibar’ın da belirttiği gibi Spinoza, demokratik rejimlerin kendi içlerindeki çatışmaların üstesinden gelebilmeleri için ne tür kurumsal düzenlemeler yapılması gerektiğine ilişkin hazır reçeteler sunmaz. Onun söylediği yalnızca, diğer bütün rejimlerin, otoritenin demokratik yöntemlerle içkinleşmesi ile mükemmelleşebilecekleridir. Kendi başına karar verme yetisinden yoksun olan Çokluk, ancak demokratik yöntemlerle otoriteye eklenmesiyle bir amaç etrafında toplanarak zihinsel bir birlik oluşturabilir. Bu da ancak monarşi ve aristokrasinin, demokrasi ile aralarındaki farkın yalnızca bir isim meselesinden ibaret biçimsel bir fark oluşturacak kadar demokratik yöntemleri benimsemesiyle mümkün olabilir. (Balibar, a.g.e., s. 77-81.) Otoritenin bu şekilde aşağıdan yukarıya doğru kurulmasını öngören anlayış, siyasal temsili salt şekli bir soruna indirgeyerek devletin işleyişi ve bekasını Çokluğun devletin içine nüfuz etmesine bağlar. Bu sistemin garantörü, Schmitt’in öngördüğü gibi Çokluğu dışlayan aşkın bir siyasal temsil odağı değildir. Çokluk, devletin işleyişinde kapsanarak içkinleştirilmesiyle asli fail haline gelir ve otoritenin, bu şekilde sistem içindeki spesifik hiçbir figürle özdeşleştirilemeyecek kadar yaygınlaşmasıyla siyasal temsil, bir odak noktası sorunu olmaktan çıkar. Zaten monarşi ve aristokrasi gibi kitlelerin dışlanmasına dayalı yönetim biçimlerinin dahi mükemmelleşmeleri, Spinoza sisteminde bu güçlerin demokratik yöntemlerle içerilmelerine bağlıdır. Bu anlamda hem Hegel’in hem de Spinoza’nın siyasal temsil için öngördükleri sistem Schmitt’in ki taban tabana zıttır.

III. Total Devlet

A. Tarihsel bir Siyasi İktidar tipi Olarak Devlet

Modern devlet Carl Schmitt'e göre evrensel bir kategori değil, tarihsel bir kategoridir. Tarihin belli bir kesitinde (16. yüzyılın ikinci yarısında) ve belirli bir coğrafi bölgede (Batı Avrupa'da) ortaya çıkmış olan bir siyasi iktidar tipine verilen addır²⁰¹. Daha önceki hemen hemen tüm siyasi iktidar tiplerinin aynı kavram altında toplanması Schmitt'e göre anakronist bir yaklaşımdır.

“Bugün bile Yunan sitesi (polis) ya da Roma Cumhuriyeti yerine, Yunan ve Roma “antik devletinden” ya da İmparatorluk yerine “Orta Çağ'daki Alman devletinden”, hatta Araplar'ın, Türkler'in ve Çinliler'in devletlerinden söz edildiği duyulmaktadır. Bu yolla siyasi birliğin tamamıyla döneme bağlı, tarihin belirlediği, somut ve özgül bir örgütlenme biçimi, kendi tarihi mekanını ve kendine özgü (tipik) içeriğini yitirmektedir; yanltıcı bir soyutlukla, tümüyle farklı zamanlara ve halklara taşınmakta ve tamamıyla farklı türdeki yapılar ve örgütlenmelere aktarılmaktadır²⁰² ... “Devlet” tüm halklar ve zamanlar için genel bir kavram (değil), tersine tarihi, belirli bir döneme bağlı, somut bir kavram(dır) ve “devlet” sözcüğünü kendi döneminin tipik oluşumları dışındaki zaman ve durumlara aktarma(k) yanlış(tır)... XIX. Yüzyılda, çok tabii bir şeyden söz edermişçesine, Atinalılar'ın, Romalılar'ın, Ortaçağ'ın ve Aztekler'in “devletinden” söz edilmesine alışılmıştı. Bu, arı ya da karınca devletinden söz etmek gibi esaslı bir hatadır, çünkü bu tür hayvan “devletlerinde” tarihi kavramlar söz konusu olamaz.”²⁰³

Devlet, 16. yüzyılda mezhep savaşlarına son vermiş, dini bireysel alana havale etmiş ve savaş açma / barış yapma kararını kendi tekeline almış olan yeni bir oluşumdu²⁰⁴. Hem bireyselleştirici hem de bütünselleştirici yeni bir siyasi iktidar tipi olan devlet, hem Avrupa kamu hukukunun (*jus publicum europeum*) temelini oluşturuyor hem de dünyevileşme ve rasyonalizmin dinamosu işlevini görüyordu²⁰⁵.

²⁰¹ Carl Schmitt, “Somut ve Çağa Bağlı Bir Kavram Olarak Devlet”, Çev. Bertil Emrah Oder, **Devlet Kuramı**, Der. Cemal Bali Akal, Ankara, Dost Kitabevi, 2000, s. 244-245. Aynı yönde Michel Foucault, **Özne ve İktidar**, Çev. Işık Ergüden, Osman Akınhay, İstanbul, Ayrıntı yay., 2005, s. 64.

²⁰² Schmitt, a.g.e., s. 246

²⁰³ a.g.e., s. 252.

²⁰⁴ Mathias Eichhorn, “Carl Schmitts Verständnis des Staates als Einer Geschichtlichen Größe”, **Mythos Staat**, Hrsg. Rüdiger Voigt, Baden-Baden, Nomos Verlagsgesellschaft, 2001, p. 59.

²⁰⁵ Reinhard Mehring, **Politische Philosophie**, p. 42.

Bu siyasi iktidar tipine giden yolda, yeni bir ‘devlet aklı’ (*Staatsräson*) düşüncesini ortaya koyan Machiavelli’nin²⁰⁶ ve modern egemenlik düşüncesinin mimarı olan Bodin’in hatırı sayılır katkıları olsa da²⁰⁷, Habermas, dinin ve mülkiyetin özelleşmesi ile bireylerin kilise ve *Ständestaat*’ta (zümre devleti) somutlaşan ara iktidarlara bağlılıklarından özgürleştirerek bireysel düşünceye itibar kazandıran Hobbes’u ayrı bir yere koyar²⁰⁸. Gerçekten Akal’ın da vurguladığı gibi, Hobbes’un modern devlet kuramı bağlamındaki önemi, Machiavelli, Bodin, Suárez gibi düşünürler ekseninde ortaya konan “dağınık parçaları, sistematik bir Devlet düşüncesinde, mükemmel bir tutarlılıkla bir araya getirmiş ve noktayı koymuş olmasındadır.”²⁰⁹

B. Devlet Otoritesinin Kurulması ve Polis Örgütü

Hobbes’un modern devlet mitosunun ortaya çıktığı tarihsel kesite denk düşen bir olgu daha vardır: Modern polis örgütünün ortaya çıkışı²¹⁰. Zümre temelli düzenin çöktüğü bir dönemde polis örgütü, toplumsal yapıyı yeniden şekillendiren ve parçalı bir siyasi yapının tek bir merkez etrafında bütünleştirilmesi işlevini yerine getiren aracı kurum olarak ortaya çıkmıştır²¹¹. Bu süreçte polisin görevi yalnızca güvenliği sağlama amacının çok ötesine geçer ve toplumsal düzenin yeni bir merkezkaç kuvvet çevresinde yeniden inşasını sağlamak için akla gelebilecek her

²⁰⁶ Meinecke, *Die Idee der Staatsräson in der Neueren Geschichte*, pp. 31-60. Meinecke’nin 542 sayfalık bu klasik eserinin yalnızca ilk 30 sayfası Machiavelli’ye ayrılmışken, kitabın İngilizce çevirisinin “Machiavellism” başlığını taşıması, Machiavelli’nin bu başlık altında taşıdığı önemi yansıtmaması bakımından manidardır. Bkz. Friedrich Meinecke, *Machiavellism, The Doctrine of Raison d’État and Its Place in Modern History*, trans. Douglas Scott, New Brunswick, Transaction Publishers, 1998.

²⁰⁷ Mayer-Tasch, Bodin’in egemenlik düşüncesinin modern devlete giden yolda temel katkısının, 16. yüzyılın dost-düşman kamplarına ayrılmış Fransa’da barışı sağlamaya hizmet etmek olduğunu vurgular. Bkz. Peter Cornelius Mayer-Tasch, *Jean Bodin, Eine Einführung*, Düsseldorf, Parerga, 2000, pp. 25-26.

²⁰⁸ Jürgen Habermas, *Strukturwandel der Öffentlichkeit*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1990, p. 163.

²⁰⁹ Akal, *Sivil Toplumun Tanrısı*, s. 103.

²¹⁰ Schmitt, “Hobbes ve Descartes’ta Bir Mekanizma Olarak Devlet”, *Prof. Dr. Gülören Tekinalp’e Armağan*, s. 970; Michel Foucault, “Omnes et Singulatim: Siyasi Aklın Bir Eleştirisine Doğru”, s. 47 vd.

²¹¹ Mark Neoclaus, *Toplumsal Düzenin İnşası, Polis Erkinin Eleştirel Teorisi*, Çev. Ahmet Bekmen, İstanbul, Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi, 2006, s. 4; Mark Neoclaus, *Imagining the State*, Philadelphia, Open University Press, 2003, p. 33.

alana yayılır; bu nedenle ‘kurucu bir güç’ olarak da nitelendirilir²¹². Örneğin 18. yüzyılın başlarında de Lamare, polis örgütünün ilk dönemlerinde, akla ilk gelen birkaç kalemi de kapsayan birçok işlevi yerine getirmekten sorumlu olduğunu belirtir: “1) Din, 2) ahlak, 3) sağlık, 4) ihtiyaç maddeleri, 5) yollar, caddeler, şehir binaları, 6) kamu güvenliği, 7) serbest meslekler, 8) ticaret, 9) erkek hizmetçiler ve emekçiler, 10) yoksullar.”²¹³ Polisin işlevlerindeki bu çeşitlilik, bireylerin yaşamlarındaki öğeleri geliştirerek, merkezi bir devlet iktidarını pekiştirmek anlamına gelmektedir. Çünkü devlet, bir yandan feodalizme karşı silahlı gücü ile caydırıcı bir etki alanı yaratırken, öte yandan kendisi ile yavaş yavaş yurttaşla dönüşen bireyler arasına giren kilise gibi aracı kurumları saf dışı bırakabilmek için bireye yatırım yapmak zorundadır. Bu yüzden Foucault, devletin, ancak bireylerin yaşamlarındaki unsurları geliştirerek iktidarını pekiştirebileceğini vurgular²¹⁴. Hem çeşitli kurumlarıyla Roma Hukuku’nun yeniden ayakları üstüne dikilmesi²¹⁵, hem silahlı gücün yeni bir söylem eşliğinde şövalyeliğin ve kilisenin erişim alanından çıkarılması²¹⁶, hem de modern bir vergi sistemi ile polis örgütünün doğuşu, modern devletin, merkezkaç kuvveti ile iktidarını genişletmesinin araçları konumundadırlar. Burada bu gelişmenin ayrıntılarına girilmeyecektir. Vurgulanmak istenen şudur: Modern devletin ortaya çıkışının, polis örgütünün ortaya çıkışı ile aynı tarihsel kesite denk düşmesi, devlet iktidarının altyapısal boyutunun kuruluşu ile yakından ilişkilidir²¹⁷. Devlet ancak, bu altyapı boyutunun gelişmesi ile topluma nüfuz etme ve toplumsal ilişkileri merkezi bir nokta etrafında örgütleyebilme yeteneğini kazanmıştır. Devletin altyapısal boyutunun

²¹² Neoclaus, **Toplumsal Düzenin İnşası, Polis Erkinin Eleştirel Teorisi**, s. 9.

²¹³ Foucault, a.g.e., s. 51. Bu de Lamare’a özgü bir sınıflama değildir. Foucault aynı sınıflamaya polisle ilgili olan hemen her incelemede rastlanabileceğini belirtir. Bkz. a.g.e.

²¹⁴ a.g.e., s. 53.

²¹⁵ Ulus devletin kuruluş sürecinde Roma Hukuku’nun ve hukukçuların üzerine düşen işlevlerin önemine dair bkz. İlber Ortaylı, “Osmanlı Devleti’nde Laiklik Hareketleri Üzerine”, **Türkiye’de Politik Değişim ve Modernleşme**, Der. Ersin Kalaycıoğlu, Ali Yaşar Sarıbay, İstanbul, Alfa yay., 2000, s. 126.

²¹⁶ Bu bağlamda Haçlı Seferleri’nin taşıdığı önem konusunda bkz. Akal, a.g.e., s. 54-57.

²¹⁷ Michel Foucault, belki de bu yüzden, Meinecke’nin tersine, modern *Staatsräson* öğretisini, Machiavelli’nin öğretilerinden farklı bir yere koyar. Foucault’ya göre Machiavelli’nin temel sorunu, hükümdarla halk arasındaki bağı neyin sürdürdüğü ve pekiştirdiğidir. Oysa *Staatsräson* öğretisinin üzerinde durduğu nokta, altyapısal ilişkiler ağı yardımıyla ayakta duran devletin kendi varlığını sürdürme koşulları veya kısaca devletin bekası sorunudur. Machiavelli, “varolmak için büyümek ve etki alanı dışında hiçbir şey bırakmadan yaygınlaşmak zorun(luluğunu)” benimseyen yeni bir söylemin sözcüsüdür. Bkz. Cemal Bali Akal, a.g.e., s. 58, Foucault ise, bu iki öğretinin farklı rasyoneliterler üzerine kurulduğunu iddia eder. Bkz. Michel Foucault, a.g.e., s. 46; Michel Foucault, “Bireylerin Siyasi Teknolojisi”, **Özne ve İktidar**, Çev. Işık Ergüden, İstanbul, Ayrıntı yay., 2005, s. 111.

önemini vurgulayan Mann, devlet iktidarının despotik bir boyutu da olduğunu kabul etmesine rağmen, altyapı boyutundan yoksun olan bir iktidarın, despotik karakterini ne kadar ön plana çıkarırsa çıkarsın, söz konusu eksikliğinden dolayı, toplumsal yapıyı örgütlenme ve harekete geçirme yeteneği bakımından, despotik karakteri zayıf ama altyapısal açıdan kuvvetli bir iktidara göre daha zayıf kalacağını iddia eder²¹⁸. Bu açıdan 17. yüzyılda Almanya’da yönetim biliminin karşılığı olarak düşünülebilecek *Polizeiwissenschaft* öğretisinin ortaya çıkmış olması tesadüf olmasa gerekir²¹⁹.

C. Kurgusal Kişilik Teorisi ve Birlik Kuramı

17. yüzyılda yeni bir siyasi iktidar tipi olarak ortaya çıkmış olan devlet, altyapısal boyutunu güçlendiren çeşitli kuruluşlar aracılığıyla ve teknik gelişmelerin de yardımıyla toplumu merkezi bir nokta etrafında örgütlemeye girişmiştir. Teori de devlete bu çabasında yardımcı olmuştur. Kantorowicz, hem doğal, hem de topluluğu cisimleştiren kurgusal bir bedene sahip olan kralın, Avrupa’nın dinsel ve hukuksal geleneğinin özgün bir ürünü olduğunu iddia eder²²⁰. Amaç feodal birimlerden daha geniş bir alana yayılan siyasi birliğin sürekliliğini pekiştirmektir. Bu yolda ‘kurgusal kişilik teorisi’, krala ihtiyaç duyacağı yardımı uzun bir süre boyunca sağlayacaktır. “Kurgusal kişi” fikri, ilahiyatçılar arasında *universitas*’ın doğası hakkındaki tartışmalar sırasında ortaya çıkmıştır. *Universitas* terimi Roma hukukunda geniş anlamda kolektif bir birliği tanımlamak için kullanılıyordu. Kanonistler bu terimi ruhani meclis toplantıları (*chapters*), dinsel örgütler (*congregations*) ve giderek kilisenin kendisi için kullanmaya başladılar²²¹. Terim zamanla, bu ruhani kullanım alanının yanında, kapsadıkları somut topluluklardan bağımsız olarak beden ve ruhtan yoksun olmakla birlikte, hak ve yükümlülüklerle donanmış bazı birlikleri (loncaları, şehirleri) ifade etmek için kullanılır oldu²²². “Kurgusal kişi” (*persona ficta*) terimi ise Gierke’ye göre, ilk olarak Papa IV. Innocent tarafından 1245’te Lyon Konsil’inde,

²¹⁸ Michael Mann, “The Autonomous Power of the State”, *States in History*, Ed. by John A. Hall, Oxford, Basic Blackwell, 1986, pp. 114-115.

²¹⁹ Foucault, “Omnes et Singulatim”, s. 50; Neoclaus, a.g.e., s. 22-23.

²²⁰ Ernst Kantorowicz, *The King’s Two Bodies*, p. 383 vd.

²²¹ Neoclaus, *Imagining the State*, p. 87.

²²² Otto von Gierke, *Das Deutsche Genossenschaftsrecht*, 4. Cilt, Berlin Weidmannsche Buchhandlung, 1913, p. 74.

birçok kişiden oluşan “hayali temsili bir kişi” anlamında *universitas* ile eşanlamlı bir terim olarak kullanıldı²²³. Kurgusal kişilik teorisi, gerçek kişiler ile kurgusal kişiler arasında kurduğu paralellik sayesinde, devlet otoritesinin güçlendirilmesine katkıda bulundu. Nasıl köleler gibi bazı gerçek kişiler, hukuki anlamda kişi olarak kabul edilmiyorsa veya nasıl kadınların hukuki ehliyetleri sınırlanabiliyorsa, aynı şekilde gerçek kişilerin hukuki ehliyetleri, kurgusal bir kişiye aktarılabilirdi. Bu aktarım mekanizması sayesinde, devlet altında yapılan her türlü topluluğun hukuksal statüsü, devlet tarafından bu topluluklara bahşedilen imtiyazlar olarak sunulabildi.

19. yüzyıla dek etkisini hissettiren “kurgusal kişilik teorisi”, bu yüzyılın ikinci yarısında Otto von Gierke’nin birlik kuramının (*Genossenschaftslehre*), 20. yüzyılın başlarında ise bu kuramı benimseyen Hugo Preuss’un meydan okuması ile karşılaştı²²⁴. Hukuku devlet iktidarının yaratacağı olarak gören ve bu iktidarı da yalnızca monarka ve bürokrasiye özgüleyen Laband’ın pozitivizmine karşı çıkan Gierke ve Preuss, devleti “birlikler temelinde aşağıdan yukarıya doğru yapılan(an) topluluk içinde tahakküm tekeline ihtiyaç duymayan ve böylece egemenlik olmadan da ayakta durabilen bir teşkilat” olarak düşündüler²²⁵. Gierke, kurgusal kişilik teorisinin, devlet çatısı altında yapılan her türlü toplumsal grubun olgusal açıdan taşıdıkları öneme hakkını veremediğini düşünüyordu. Gierke’ye göre bu tür gruplar, toplumsal yaşamda uzun bir süredir merkezi bir rol oynuyordu ve devlete karşı bağımsızlıklarının korunması gerekiyordu; bu nedenle Gierke devleti, kendi altında yapılan her türlü toplumsal grup arasındaki uzlaşma ile ortaya çıkmış eşdüze bir birlik olarak tahayyül etti²²⁶. Gierke, hukukun da, bu organik birlikten kendiliğinden türeyen bir

²²³ a.g.e., pp. 75-76

²²⁴ Christoph Schönberger, “Introduction to Hugo Preuss”, **Weimar, A Jurisprudence of Crisis**, Ed. by Arthur J. Jacobson ve Bernhard Schlink, Berkeley, University of California Press, 2000, p. 112. “Birlik”, “arkadaşlık”, “yoldaşlık” gibi karşılıkları olan *Genossenschaft* sözcüğü, Gierke’nin kullandığı anlamda birçok imayı birden içerir: Hem ekonomik işbirliği içindeki bir topluluğu, hem lonca içindeki kardeşliği, hem de dinsel dayanışmayı kapsar. Gierke bu terimi, üyeleri kendi istekleri ile bir araya gelmiş olan ve tek bir kişi gibi düşünüp davranabilen, güçlü bağılıklar içeren birlikler için kullanıyor ve bu tür birliklerin Alman tarihine özgü olduğuna inanıyordu. Bu tür gönüllülük esasına dayanan birlikler Gierke’ye göre tarih boyunca etki alanlarını, üyelerinin iradeleri hilafına kurulmuş olan (feodal beylik gibi birimler) aleyhine genişletmişlerdir. Bkz. Anthony Black, “Editor’s Introduction”, Otto von Gierke, **Community in Historical Perspective**, Cambridge, Cambridge University Press, 2002, p. xv.

²²⁵ Schmitt, **Siyasi İlahiyat**, s. 31.

²²⁶ Black, a.g.e., p. xiv.

kategori olduğunu düşünüyordu²²⁷. Böylelikle Gierke'ye göre hukuk ile her türlü toplumsal birlikle eşdüzey bir birlik olan devlet “eşit değere sahip olan güçlerdir” ve toplumsal yaşamın birbirinden bağımsız faktörleri olarak birbirlerini belirleyemezler²²⁸. Devlete düşen, eşdeğer birliklerden oluşan bu organizma içinde birleştirici bir kişilik (*Verbandspersönlichkeit*) rolünü oynamaktan ibarettir²²⁹. Devletin konumu, Gierke'ye göre eşitler arasında birincinin (*primus inter pares*) konumu olmaktan ibarettir.

Laband ile Gierke'nin birbirinden çok farklı çizgiler izledikleri açıktır. Laband, parlamenter kurumları, monarkın ve atanmış bürokratların ellerinde bulundurdıkları devlet iktidarına yönelik biçimsel sınırlamalar getiren ikincil bir organ olarak değerlendirirken Gierke, yurttaşların temel haklarını ve yönetime katılmalarını teşvik edecek bir rejimi savunuyor ve parlamentonun (*Reichstag*) önemini vurguluyordu²³⁰. Schönberger'in de iddia ettiği gibi Schmitt, Laband çizgisinin takipçisi olacak, Gierke'nin birlik kuramı ise, 20. yüzyılda Maitland, Laski ve Cole gibi “İngiliz çoğulcularının” ilham kaynağını oluşturacaktır²³¹. Nitekim Schmitt'in, yazılarında Gierke kadar İngiliz çoğulcularını da hedef alması tesadüf değildir.

D. Diğerlerinden farklı bir Kategori Olarak Devlet Etiği

Schmitt'e göre Laski ve Cole gibi yazarlar “yalnızca devletin en yüksek kuşatıcı birlik olduğunu değil, her şeyden önce, insanların içinde yaşadığı birçok birlik arasındaki herhangi birinden farklı ve üst düzeyde bir sosyal birlik olmak yolundaki törel iddiasını da yadsımaktadırlar. Devlet [bu anlayışa göre], diğer birliklerin hiçbir şekilde üstünde değil, olsa olsa *yanında* yer alacak toplumsal bir

²²⁷ Caldwell, a.g.e., p. 14.

²²⁸ Schmitt, a.g.e., s. 30.

²²⁹ Böckenförde, “Der Begriff des Politischen als Schlüssel zum Staatsrechtlichen Werk Carl Schmitts”, **Complexio Oppositorum**, p. 283.

²³⁰ Christoph Schönberger, **Das Parlament im Anstaltsstaat: Zur Theorie Parlamentarischer Repräsentation in der Staatslehre des Kaiserreichs (1871-1918)**, Frankfurt am Main, Klostermann, 1997, p. 165.

²³¹ Christoph Schönberger, “Staatlich und Politisch”, **Carl Schmitt: Der Begriff des Politischen. Ein Kooperativer Kommentar**, Hrsg. Reinhard Mehring, Berlin, Akademie Verlag, 2003, p. 24; Neoclaus, a.g.e., p. 88.

grup veya birlik haline dönüşür.”²³² Bireyler çeşitli birlikler içinde yaşamlarını sürdürürler. Bu birlikler dini cemaatlerden sendikalara, siyasi partilerden derneklere kadar çok geniş bir yelpazeyi kapsar ve bireylerin tüm bu birliklere vefa ve sadakatle bağlı olmaları gerekliliği, tüm bu birliklerin kendilerine özgü etik anlayışlarını kabul etmelerini gerektirir. “Her yerde bir etik ortaya çıkmaktadır: Kilise etiği, sınıf etiği, sendika etiği, aile etiği, dernek etiği, büro ve ticaret etiği vs.”²³³. Devletle kurulan etik bağ ise “diğer bir çokları –kiliseye, sendikaya veya aileye sadakat- yanında yer alan bir bağ olarak görünür; devlete sadakat, asla öncelikli değildir ve devlet etiği, diğer birçokları yanında yer alan bir özel-etiktir [*Spezialethik*].”²³⁴ Laski ve Cole, toplumsal yaşam içinde yer alan sayısız birliği, devletle eşitlerken, aslında devlet etiğinin altını oymaktadırlar, çünkü bu gibi kuramlar yüzünden bireyler, “bugün kendini birçok ülkede, etik bir bağlantı denizinde gibi hissetmekte ve bir ihtilaf durumunda birçok bağ arasında kabul edilmiş bir hiyerarşi kurulmaksızın, dinsel cemaatler, iktisadi dernekler, kültürel gruplar ve partilere bağlı bulunmaktadır.”²³⁵ Schmitt’e göre bireyin, tüm bu toplumsal birliklerle, devletle aynı düzeyde vefa ve sadakat bağı kurması, devlet etiği ile birlikte devletin de sarsıntı geçirmesi sonucunu doğurmaktadır²³⁶. Eşit oyuncular arasında kurgulanmış bir *pacta sunt servanda* etiği, devletin temelinde yer alacak etik olamaz²³⁷. Modern devletin altyapısal bir dönüşümle bireylerin yaşamlarını zenginleştirmeye çalışmasının temel amacı, feodal dönemdeki tüm aracı kurumları devreden çıkararak, Bentham’ın öngördüğü *panoptikon* benzeri bir siyasal yapılanmayı ortaya çıkarmaktı²³⁸. Buna karşılık durum tam tersi yönde bir gelişim gösterdi ve yeni birtakım aracı kuruluşlar, devlet ile bireyin arasına girerek devletin görüş alanını engellemeye başladı. Bu, modern demokrasinin gelişim göstermesinin bir sonucuydu.

²³² Schmitt, “Staatsethik und Pluralistischer Staat”, **Positionen und Begriffe**, p. 152.

²³³ a.g.e.

²³⁴ a.g.e., pp. 152-153.

²³⁵ a.g.e., pp. 154-155.

²³⁶ a.g.e., p. 151.

²³⁷ Dyzenhaus, “Putting the State Back in Credit”, p. 78.

²³⁸ Jeremy Bentham, “Panopticon”, **The Panopticon Writings**, Ed. by Miran Bozovic, Londra, Verso, 1995, p. 29 vd. Bentham’ın tasarladığı bir cezaevi binası olan panoptikonda gardiyanlar merkezi bir noktada durarak tüm mahkumları görebildikleri halde, hiçbir mahkum gardiyanların nerede olduklarını göremez.

Aracı kuruluşların gelişimi, modern demokrasinin gelişimi ile paralel bir seyir izledi. Huntington'ın demokratikleşmenin üç dalgası tezi hatırlanacak olursa, bu dalgalardan ilki Fransız ve Amerikan devrimlerini takiben 19. yüzyılın başlarında başlayarak 1920'li yıllara kadar devam etmişti²³⁹. 1848 yılında sınırlı bir anlamda da olsa demokratik bir rejimle idare edilen yalnızca 5 ülke varken, sayı 1919'da 25'e çıkmıştır²⁴⁰. Bu dönemde oy hakkı toplumun tüm sınıflarını kapsayacak şekilde genişletilerek genel oy ilkesine ulaşılmış, yargının yürütme ve yasama organı karşısında bağımsızlığı sağlanmış ve parlamenter sistemi benimseyen ülkelerde, hükümetin seçilmiş parlamentoya karşı siyasal sorumluluğu ilkesi yerleşmiştir. Tüm bu gelişmeler, sendikalar ve siyasi partiler gibi aracı kurumlarla demokratik rejimlerin etkinliklerini karşılıklı besleyen bir sürece işaret etmektedir. Bu süreç sayesinde bireyler siyasi hayatta seslerini daha iyi duyurma ve devlet faaliyetlerinde yer alma imkanını bulmuşlardır ki, Schmitt'e göre modern devletin içinde bulunduğu krizin bir yönü de bununla ilişkilidir.

E. Devlet-Toplum Ayrımından Devlet-Toplum Birliğine

Schmitt'in evrim şemasında 18. yüzyılın mutlak monarşisi, 19. yüzyılda yerini, monarşik özelliğini tam anlamıyla terk etmeksizin *laissez faire-laissez passer*'ci liberal devlete bırakmıştır. Bu dönemde liberal devletin ayırt edici özelliği tarafsız ve müdahaleci olmayan bir nitelik taşımasıdır. Dinsel ve ekonomik alanın özerkliği devlet tarafından garanti altına alınmıştır²⁴¹. Schmitt'e göre, 19. yüzyıl boyunca liberal devlet, bütün toplumsal güçlerin üstünde ve ötesinde durabilecek denli güçlü olduğu için bağımsızlığını koruyabilmiş ve dinsel, ekonomik ve kültürel alanlarda ortaya çıkan ihtilafları kördüğüm haline gelmeden çözmeyi başarabilmiştir. Liberal devletin söz konusu dönemde bu beceriyi sergileyebilmesinin nedeni

²³⁹ Huntington, birinci demokratikleşme dalgası olarak 1828-1926 yılları arasını esas alır. Bkz. Samuel P. Huntington, **The Third Wave, Democratization in the Late Twentieth Century**, Oklahoma, University of Oklahoma Press, , 1991, p. 10.

²⁴⁰ Ayrıntılı bir tablo için bkz. Francis Fukuyama, **The End of History and the Last Man**, New York, Free Press, 2006, p. 50.

²⁴¹ Ancak Scheuerman'ın da işaret ettiği gibi Schmitt burada tarihsel ayrıntıya girmekten kaçınır ve ne zaman ve nerede bu özellikleri taşıyan bir liberal devlet varolmuştur, sorusunu ucu açık bırakır. Bkz. William E. Scheuerman, **Carl Schmitt, The End of Law**, p. 283, dn. 7.

düşünüre göre, mutlakıyetçilikten bazı izler taşıması ve özgün bir anlamda kullandığı şekilde “politik” olabildiği için toplum karşısında özerkliğini koruyabilmesidir. Devletin toplum karşısında tarafsız kalabilmesini sağlayan şey bu özerkliği ve toplumsal alanın depolitize olması da bu süreci kolaylaştırdı. Schmitt’e göre 19. yüzyılda Avrupa’da politika, Hegel’in öngörmüş olduğu gibi devlet-toplum ayrımı temelinde yapılıyordu ki bu ayrım, ahlaki açıdan üstün konumda olan devletin toplum karşısında ayrı ve sabit bir güç olarak durabilmesi anlamına gelmekteydi²⁴². Yani 19. yüzyılın tarafsız devletinin temel özelliği, devlet ve toplumun birbirine karışmamasıdır. Buna karşılık 20. yüzyıl, devlet ve toplumun birbiri içine sızdığı bir siyasi yapılanmanın ortaya çıktığı yüzyıldır²⁴³. 19. yüzyılın tarafsız ve müdahaleci olmayan devletinin aksine, bu oluşumda, devletin müdahalesinden bağışık hiçbir alan yoktur²⁴⁴. Çünkü demokrasi kavramı ‘devlete karşı toplum’ gibi bir ikiliğe karşıdır. Böylelikle dinden kültüre, ekonomiden politikaya her alan siyasal bir nitelik kazanmakta ve 19. yüzyılda yalnızca monarka ve bürokratik aygıtı ait olduğu varsayılan her türlü alan, kitlelerin demokrasi yoluyla katılımına açılmakta ve eskiden yalnızca özel alana ait olan her şey kamusal bir nitelik kazanmaktadır.

F. 20. Yüzyıl ve Total Devletin Ortaya Çıkışı

Schmitt’e göre, toplum katından giderek yükselen demokratik talepler, sivil toplumun, devletin merkezi bürokratik aygıtının içine sızması sonucunu doğurmuştu. Devletin örgütlü toplumsal güçler tarafından ele geçirilmesi veya etki altına alınması, yönetme yeteneğini azalttı. Sivil toplum ile devletin bütünleşmesi, parlamentonun liberaller tarafından kendisine biçilen rolü –müzakereler yoluyla objektif bir kamusal

²⁴² Carl Schmitt, **Der Hüter der Verfassung**, p. 73.

²⁴³ Devlet ile toplumun iç içe geçmesini ifade eden ‘total devlet’, Weimar Cumhuriyeti dönemi Almanya’ında, başka yazarların da başvuruda buldukları bir kavramdır. Total devletin, 19. yüzyıl liberal devletinin karşıt-kavramı olarak kullanılışı ile ilgili olarak bkz. Ernst Forsthoft “The Total State”, **Weimar – A Jurisprudence of Crisis**, Ed. by Arthur Jacobson ve Bernhard Schlink, Berkeley, University of California Press, 2000, pp. 320-323, Heinz O. Ziegler, **Autoritärer oder Totaler Staat**, Tübingen, J. C. B. Mohr, 1932, pp. 6-8. Aksi yönde bir görüş için bkz. Hartmuth Becker, **Die Parlamentarismuskritik bei Carl Schmitt und Jürgen Habermas**, Berlin, Duncker & Humblot, 1994, pp. 69-70.

²⁴⁴ Carl Schmitt, **Der Hüter der Verfassung**, p. 79.

irade oluşturma ‘aracı işlevini’- artık yerine getirememesi sonucunu doğurdu²⁴⁵. 20. yüzyılda ortaya çıkan, yeni bir devlet tipi idi: Total devlet. Total devlet, toplumsal yaşamın her alanının güdülenmesi esasına dayanan totaliter bir devlet değildir; devletin, bir refah devleti olarak hemen her alana müdahale etmeye başladığına dair bir gözlemdir. Avrupalı demokratik devletlerin içinde buldukları duruma ilişkin yeni ve kapsayıcı bir tanımdır²⁴⁶. Schmitt’e göre 20. yüzyılın devleti iç düzeni ve güvenliği sağlama işlevini yerine getirmeye çalıştığı anda zorunlu olarak “total” bir kimlik kazanır. “Her gerçek devlet total devlettir, bu dünyaya ait bir *societas perfecta* olarak her zaman da öyle olmuştur. Kuramcılar uzun bir süreden beri politik olanın ‘total’ olduğunu biliyorlardı; yeni olansa yalnızca teknik araçlardır; bu araçların siyasi etkileri konusunda açık olmak gerekir.”²⁴⁷ Bu teknik araçlar devletin, Mann’ın tanımladığı anlamda altyapısal boyutunu güçlendirerek toplum üzerinde çok daha yakından tahakküm kurmasına imkan tanımaktadır. Dolayısıyla Schmitt’in kullandığı anlamda ‘total’ sıfatı, devlet iktidarının kuruluşu ve idamesi ile ilgilidir. Devletin, kendi iktidarına tehdit olarak algıladığı tüm toplumsal ve siyasi güç odaklarını sınırlandırabilme için total olması gereklidir²⁴⁸. Bunu sağlayabilmek için devlet, 20. yüzyılda artık yalnızca politika ile uğraşmamakta, devletten bağışık hiçbir alan bırakmamacasına toplumsal hayatın her alanına el atmaktadır. Bu devleti faşist veya komünist örneklerindeki gibi totaliter olmaktan alıkoyan şey, hükümetin *çeşitli* siyasi partilerin baskısıyla hayatın her alanına yönelik müdahale girişimlerinde bulunmasıdır; siyasi hayat faşizm veya komünizmde olduğu gibi tek bir siyasi parti tarafından yönlendirilmemektedir²⁴⁹. Schmitt, bu bağlamda özellikle Almanya ile İtalya’yı karşı karşıya koymaktadır²⁵⁰. Düşünüre göre, özellikle 1929’daki Büyük

²⁴⁵ John Keane, **Demokrasi ve Sivil Toplum**, Çev. Necmi Erdoğan, İstanbul, Ayrıntı yay, 1994, s. 212.

²⁴⁶ Julien Freund “Schmitt’s Political Thought”, Telos, No. 102, 1995, p. 13, Chantal Mouffe, **The Return of the Political**, p. 107.

²⁴⁷ Carl Schmitt, “Weiterentwicklung des Totalen Staates in Deutschland”, **Positionen und Begriffe**, p. 213.

²⁴⁸ Bolsinger, **The Autonomy of the Political**, p. 111.

²⁴⁹ Schwab, **The Challenge of the Exception**, p. 77.

²⁵⁰ Ancak Schmitt, ikisini de total devlet olarak nitelendirse de Almanya ve İtalya arasında çok temel bir farklılık vardır. Almanya ‘yaygın bir total devlet’ iken, İtalya ‘yoğun bir total devlet’tir. Bkz. Carl Schmitt, “Starker Staat und Gesunde Wirtschaft”, **Staat, Grossraum, Nomos, Arbeiten aus den Jahren 1916-1969**, Hrsg. Günter Maschke, Berlin, Duncker & Humblot, 1995, p. 74. İkiisi arasındaki farka aşağıda değinilecektir. (Bu derlemeye bundan sonra, içinde yer alan makale adı belirtildikten sonra kısaca “*Staat, Grossraum, Nomos*“ olarak atıfta bulunulacaktır.)

Bunalım'ın ardından istikrarsız koalisyon hükümetleri tarafından yönetilen Almanya'da, farklı dünya görüşlerini savunan siyasi partilerin bu tür bir müdahale girişimi, devletin gücünden ziyade güçsüzlüğünü ortaya koyuyordu. Bu siyasi partiler “kendi üyelerini bütünüyle kavramayı arzuluyor ve beşikten tabuta, yuvadan, jimnastik ve bowling kulübüne, oradan da mezara ya da krematoryuma kadar insanlara eşlik ediyor, yandaşlarına doğru dünya görüşünü aşıyor ve böylelikle halkın tüm yaşamını politize ediyor ve Alman halkının siyasi birliğini parselliyor(lardı).”²⁵¹ Schmitt, II. Dünya Savaşı'ndan sonra bu alıntının yapıldığı makalenin sonuna eklediği bölümde, böyle bir devletin kelimenin dar anlamıyla totaliter olmasının mümkün olmadığını, bunun gibi bir sistemde olsa olsa totaliter partilerden bahsedilebileceğini iddia eder²⁵². Farklı çıkarları savunan siyasi partilerin parsellediği devlet, hacimsel olarak öylesine genişlemiştir ki, bir şekilde devletle ilişkili olmayan hiçbir şey bulmak mümkün değildir. “Bir bowling kulübü dahi devletle, yani belli bir parti ile iyi ilişkiler kurmaksızın varlığını sürdüremez.”²⁵³

Bununla birlikte Schmitt, devletin hiçbir alana müdahale etmemesi gerektiğini savunmaz. Devletin özellikle ekonomik alana müdahale etmesi Schmitt'e göre, 20. yüzyılda kaçınılmaz bir hal almıştır. Düşünür, kapitalizmin savunucularının da özel mülk sahipliğinin etkin bir şekilde işleyebilmesi için devletin ekonomiye müdahalesinin gerekli olduğunu iddia ettiklerinin altını çizer. Çağdaş kapitalizmde devletin ekonomik alana hiçbir müdahalede bulunmaması, yalnızca en güçlü ve imtiyazlı ekonomik çıkar gruplarına, zayıf rakipleri karşısında elde bulundurdukları avantajlarını kötüye kullanma fırsatı vermekten başka bir işe yaramaz. Müdahaleden ısrarla kaçınmak, patlama noktasına gelmiş ekonomik gerilimleri daha da arttırmaktan başka bir sonuç doğurmayacaktır. Bu açıdan bakıldığında total devlet, yalnızca klasik liberalizmin içerdiği çelişkilerin ürünü değil, aynı zamanda devletin sosyal ve ekonomik alanda merkezi bir rol oynamaktan kaçınamayacağı bir çağın toplumsal ve ekonomik koşulları karşısında gösterilen doğal bir tepkiyi dile getirir²⁵⁴.

²⁵¹ Schmitt, “Weiterentwicklung des Totalen Staates in Deutschland”, p. 214.

²⁵² Schmitt, “Weiterentwicklung des Totalen Staates in Deutschland”, **Verfassungsrechtliche Aufsätze**, p. 366.

²⁵³ Schmitt, “Starker Staat und Gesunde Wirtschaft”, p. 75.

²⁵⁴ Scheuerman, **Carl Schmitt, The End of Law**, p. 90.

Siyasetin demokratikleşmesi sonucu yasama organının yürütme organı karşısında güç kazanmış olması da bu gelişmelere eşlik eden bir olgu olarak vurgulanmalıdır. Genel oy hakkı ilkesinin benimsenmesi ile oy hakkı, yalnızca eğitilmiş ve mülk sahibi olan sosyal sınıfları aşarak bütün toplumsal sınıflara doğru yayıldıkça, geleneksel devlet-toplum ayrımı da ortadan kalkmaya başlamış ve parlamentonun demokratikleşmesi Schmitt'e göre, devletin hiçbir unsurunun toplumsal güçlerin üstünde ve ötesinde duramaması sonucunu doğurmuştur²⁵⁵. Devlet-toplum özdeşleştirmesinin ardında yatan itici güçlerden biri de budur. "Eğer toplum devletin içinde örgütlenirse ve eğer toplum ile devlet temelde özdeşleşirse, bütün toplumsal ve ekonomik sorunlar devletin konusu haline gelir."²⁵⁶ Bir yandan devletin toplumsallaşması, öte yandan toplumun devletleşmesi ile kendini belli eden bu süreç, müdahaleci bir refah devleti düşüncesini doğurmuştur. "Toplumun aşırı büyümüş bir şekli olan ve böylece artık toplumdaki nesnel bir biçimde ayırt edilemeyen devlet, toplumla, yani insanoğlunun kolektif varoluşu ile ilgili olan her şeyi işgal etmiştir. Toplumda artık devletin müdahalesinden kaçınma anlamına gelecek mutlak bir tarafsızlık ilkesinin izlenebileceği hiçbir alan kalmamıştır."²⁵⁷ Schmitt'e göre bu evrim, aşırı büyümeye zorlayarak devleti zayıflatmaktadır ve bunun kökeni, liberal devletin, çıkarları birbiri ile çatışan herkesin ihtiyaçlarına yanıt verme ve herkesi memnun etme kaygısıdır²⁵⁸.

G. Yaygın Total Devlet ve Yoğun Total Devlet

20. yüzyılda ortaya çıkan ve her alana müdahale etme kapasitesini kendinde gören 'total devlet', adının çağrıştırdığının tersine, üzerine düşen işlevleri yerine getirme yeteneğini giderek kaybeden zayıf bir devlettir. Schmitt'e göre devlet, etnik bir temele dayanan biyolojik bir birliği sağlamakla görevli bir araç değil, belirli siyasal sınırlar dahilinde düzeni sağlayan bir garantördür; ulusal ve ülkesel bütünlüğü sağlamakla yükümlü merkezi bir kurumdur²⁵⁹. Bu sıfatıyla ekonomi, din ve sanat gibi

²⁵⁵ a.g.e., s. 89.

²⁵⁶ Schmitt, *Der Hüter der Verfassung*, pp. 78-79.

²⁵⁷ a.g.e., p. 79.

²⁵⁸ Ojakangas, *A Philosophy of Concrete Life*, p. 117.

²⁵⁹ David J. Levy, "Carl Schmitt as a Conservative Thinker", p. 121. Bu anlamda Schmitt'in devlet kuramı nasyonal sosyalizmin devlet kuramı ile bağdaştırılamaz. Nitekim Nasyonal Sosyalist Alman

alanlardan gelen meydan okumalara müdahale etmekle yükümlüdür. Örneğin ekonomik alana müdahale ederse bunu, ekonomik yetkeye sahip bir girişimci olarak değil, müdahale etmekle yükümlü bir politik ajan olarak yapar. Başka bir ifadeyle, politika, ekonominin yerini almayacaksa da, durum gerektirdiğinde politik bir müdahalede bulunmak devlete düşen bir görevdir. Ancak eğer devlet, ekonomik alana, bir yardım örgütü veya endüstriyel bir örgüt olarak müdahale ederse, bu durum, enerjisini harcayarak gücünü yitirmesine yol açabilir²⁶⁰. Bu amaçla Schmitt 19. yüzyıla özgü devlet-birey karşıtlığına dayanan ayrımın artık terk edilmesi gerektiğini, bunun yerine ekonomi alanında üçlü bir ayrıma gidilmesi gerektiğini savunur. Buna göre devletle özel alan arasında bir *ara bölge* (*Zwischengebiet*) oluşturulmalıdır²⁶¹. Bu bağlamda Schmitt devlete ait olan ekonomik alanla özel sektöre ait ekonomik alan arasında net bir ayrım yapılmasını ve devletin kendine ait alanda tekel olarak hizmet vermesi gerektiğini savunur²⁶². Bu alanla özel sektöre ait alan arasında ise kamusal olmakla birlikte devlete ait olmayan bir ara bölge bulunmalıdır. Bu ara bölge ‘özerk ekonomik yönetimlerin’ (*wirtschaftliche Selbstverwaltung*) içinde buldukları alandır. Bu alan kamusal çıkar ilkesinin hakim olduğu bir bölge olmakla birlikte özel alanda (*private Sphäre*) yer alan aktörler tarafından özerk bir biçimde düzenlenebilecek bir alandır. “Kamusal çıkara ilişkin olan ve bundan mahrum bırakılmayacak bir ekonomik alan vardır. Bu alan devlete ait değildir, aksine gerçek özerk yönetimlerde olduğu gibi ekonominin taşıyıcı

İşçi Partisi’nden ihracının ardında yatan etkenlerden biri, düşünürün 1933-1936 yılları arasında rejimi desteklemek için yazdıklarının parti ileri gelenleri tarafından samimi değil, oportünistçe bir tavır olarak algılanmasıdır. Gerçekten Schmitt’in toplumun üzerinde konumlanacak ‘güçlü devlet’ ve radikal partilerin iktidara gelmelerini önleyecek güçlü başkanlık rejimi savunusu, hem devletin irkin birliğini sağlamakla görevli bir araç sayan nasyonal sosyalist kuramlarla çelişir hem de siyasi iktidara doğru yürüyüşlerinde onlara ayak bağı olmuştur. Bkz. Paul Noack, **Carl Schmitt, Eine Biographie**, pp. 207-208.

²⁶⁰ Hall ve Ikenberry, 20. yüzyılın sonlarına doğru benzer bir saptamada bulunmaktadırlar. Buna göre, “başlangıçta toplum içindeki siyasi ve ekonomik alışkanlıkları şekillendirme yeteneğinin bir göstergesi olan devlet müdahalesi, bilhassa da birbirini takip eden karar verme dönemlerinde, devletin elini kolunu bağlayan yeni ve kendisini koruyabilen baskı gruplarının yaratılmasıyla, sonunda devleti taahhütte bulunmaya ve yükümlülük altına girmeye itebilir. Gariptir ki, “güçlü” devlet zaman içinde, kendi hareketleri yüzünden zayıflatılabilir hale gelir ve böylece hayli güçsüz görünmeye başlayabilir... Gelişmiş ve liberal kapitalist toplumlarda devletin uygulayabileceği en iyi sanayi politikası, sanayii doğrudan idare etmek yerine, vatandaşlarına değişen piyasa koşullarına uyum sağlama imkanı tanıyan ve beceriden, bilgiden, kredi imkanlarından, iletişimsel yeterlilikten oluşan muazzam bir toplumsal altyapı yaratmaktır.” Bkz. John A. Hall, G. John Ikenberry, **Devlet**, Çev. İsmail Çekem, İstanbul Bilgi Üniversitesi yay., 2005, s. 19.

²⁶¹ Schmitt, “Starker Staat und Gesunde Wirtschaft”, p. 79.

²⁶² a.g.e., p. 80

özneleri tarafından örgütlenmesi ve idare edilmesi mümkün olan bir alandır.”²⁶³ Günümüzde bu alan ticaret ve endüstri odaları, sendikalar, dernekler ve karma ekonomik girişimler gibi birçok oluşum tarafından işgal edilmiştir. Devlete düşense bu alanın, devletle özel alan arasında kalan ve kamusal çıkarın ağırlıklı olduğu bu bölgenin özerkliğini korumaktan ibarettir. Oysa devlet bu alanda kamu hukuku ve özel hukukun mümkün kıldığı her türlü görünüm biçimi altında ortaya çıkmaktadır. Schmitt’e göre devletin açık ve basit hukuksal formlar altında teşhis edilebilmesi gereklidir ve eğer devlete ekonomik bir imtiyaz tanınacaksa bu, yalnızca devlete ait bir imtiyaz olmalıdır. Devlet bu gibi durumlarda özel hukukun tanıdığı imkanlar dahilinde farklı kılıklar ardına gizlenmemeli, açıkça devlet olarak ortaya çıkmalıdır²⁶⁴.

Schmitt, liberal demokratik devleti “yaygın (*quantitativ*) total devlet” olarak adlandırır²⁶⁵. Siyasal ve sosyal yaşamın her alanına ulaşması bakımından yaygın total devlete bağlı kurumlar, birbiriyle yarışan çok sayıda grup tarafından ele geçirildiği için zayıftır. Schmitt’in bunun karşısına koyduğu ise, kendini çıkar gruplarından arındırdığı için çok güçlü olan ve ekonomik, sosyal ve siyasal yaşama müdahale etmekten mümkün olduğunca kaçınan “yoğun (*qualitativ*) total devlet”tir. Sosyal alan kendini koruma yeteneğini kazandığı anda devlet, bu alandan elini eteğini çekecektir²⁶⁶. Yoğun total devletin yaygın total devlete göre güçlü olduğu nokta, siyasi partilerden kendisine yönelecek her türlü talebe etkin bir biçimde karşı koyabilme yeteneğidir²⁶⁷. Huzuru ve istikrarı sağlayabilmek amacıyla yoğun total devlet, ekonomik müdahalelerden mümkün olduğu kadar kaçınmakla birlikte, kitleleri

²⁶³ a.g.e.

²⁶⁴ a.g.e., pp. 80-81.

²⁶⁵ Carl Schmitt, **Legalität und Legitimität**, Duncker & Humblot, Münih, 1932, pp. 95-96. Almanya’nın iki savaş arası dönemde içinde bulunduğu durumdan kaynaklanan bu değerlendirmeye benzer saptamalar, akademik hayatın farklı ideolojik yönelimlerine mensup üyeleri tarafından da dile getirilmiştir. Örneğin Gerhard Anschütz, 1922’de Heidelberg Üniversitesi’nin öğretim yılı açılışında yaptığı Rektörlük konuşmasında, “dışa karşı iktidarsız olan devletin”, bireysel çıkarlara adanmışlık sonucu, aynı zamanda içeride de en üstün otorite olma niteliğini kaybetmesinden yakınır. Bkz. Detlef Lehnert, “Der Staat als Form der Politischen Einheit, durch den Pluralismus in Frage Gestellt”, **Carl Schmitt, Der Begriff des Politischen, Ein Kooperativer Kommentar**, p. 76. Yaygın / yoğun ikiliği, *quantitativ / qualitativ* ayrımını kelimesi kelimesine karşılamıyor gibi gözükse de Schmitt’in bu sözcüklere yüklediği anlam tam da budur. Bu konuda Bezci’nin teklif ettiği terminoloji benimsenmiştir. Bkz. Bünyamin Bezci, a.g.e., s. 163, 168.

²⁶⁶ David Dyzenhaus, “The Puzzle of Neo-Conservatism”, Policy Options, Aralık 1996, p. 46-47.

²⁶⁷ Schwab, **The Challenge of the Exception**, p. 78.

yönlendirme gücüne sahip olan basın ve film endüstrisi gibi yeni teknik imkanları kendi denetim alanı dışında bırakamaz, aksi takdirde bu araçlar devletin bekasını tehlikeye düşürebilecek siyasi güç odakları tarafından ele geçirilebilir²⁶⁸. Yeni teknik imkanlar, toplumu kendi merkezi etrafında tutabilmesi için gücüne güç katması amacıyla devletin elinde bulunmalıdır²⁶⁹. Yoğun total devlet, yaygın total devletin aksine, toplumun tüm taleplerine yanıt vermeye çabalamaz, çünkü bu çaba devletin, toplumsal örgütlerin çıkarları doğrultusunda asimile olması, bu ise son tahlilde devlet otoritesinin tahrip olması sonucunu doğurur²⁷⁰. Oysa devlet, Hegel'in devleti gibi, topluma karşı aşkın konumunu korumalı ve siyasi birliği için hayati önem taşıyan dostu düşmandan ve siyasi sorunları siyasi olmayan sorunlardan ayırma yeteneğini ve bu konudaki karar tekeli başka hiçbir odakla paylaşmamalıdır. Buradaki 'siyasi olmayan sorunlar', depolitize olmuş bir alana işaret etse de bu, devletin zayıf olduğu anlamına gelmez çünkü yalnızca "güçlü bir devlet kendisini siyasi olmayan sorunlardan uzak tutabilir."²⁷¹ Schmitt'e göre hangi alanların depolitik alanlar olduğuna ilişkin saptama, son derece politik bir saptamadır²⁷². Eğer yaygın total devlet, devletin müdahalesinden bağımsız hiçbir alan bulamıyorsa bunun nedeni ayırım yapma yeteneğini yitirmiş olmasıdır. Devlet ayırım yapma yeteneğini yitirmiştir çünkü toplumsal, ekonomik ve kültürel alanları düzenleyerek bütün bu alanları politikleştirmek için kurulmuş olan siyasi partiler tarafından ele geçirilmiştir. Devletin toplumla kaynaşması ve toplumla ilgili her türlü sorunun devletin sorunu haline gelmesi, Mann ve Foucault'nun ortaya koydukları 'devlet iktidarının merkezileşerek pekiştirilmesi sürecinin' 20. yüzyıla gelindiğinde tersine dönerek devletin gücünü yitirmesine yol açtığını göstermektedir. Schmitt'e göre 'politik olan' konusundaki tekelci yetkisini yitirmesi, Schmitt'in 'liberal devletle' özdeşleştirdiği yaygın total devletin bekasını imkansız kılar²⁷³. 20. yüzyılda David Easton Schmitt'e karşıt bir pozisyonu temsil ederken, Fukuyama Schmitt'le paralel konumlanacaktır

²⁶⁸ Schmitt, "Starker Staat und Gesunde Wirtschaft", p. 74.

²⁶⁹ a.g.e.

²⁷⁰ Ojakangas, a.g.e., p. 118.

²⁷¹ Schmitt, "Starker Staat und Gesunde Wirtschaft", p. 71.

²⁷² a.g.e., p. 81.

²⁷³ Schmitt, "Weiterentwicklung des Totalen Staates in Deutschland", **Positionen und Begriffe**, p. 213. 'Liberal devlet' ibaresinin tırnak içine alınmasının nedeni Schmitt'in liberal devleti çelişik bir kavram olarak görmesidir. Schmitt'e göre bir oluşum hem liberal hem de devlet olamaz çünkü devlet

H. Total Devlete Modern Yaklaşımlar

1. David Easton ve Total Devlet

Bir siyasal sistemin varlığı, David Easton'ın sistem analizine göre, kendisine yönelik mümkün olduğu kadar çok girdi niteliğindeki talebin, mümkün olduğu kadar çok sayıda çıktı niteliğindeki siyasal kararlar yanıt bulmasına bağlıdır. Easton hiçbir zaman tam bir dengenin sağlanamayacağını kabul etse de amaç, girdilerle çıktılar arasında bir denge durumu yaratarak siyasal sistemin istikrarını korumaktır²⁷⁴. Dolayısıyla Easton'a göre bir siyasal sistem, ne kadar çok talebi yanıtlama yeteneğine sahipse o kadar güçlüdür. Oysa yükselen toplumsal ve ekonomik talepleri karşılamayı amaçlayan 'refah devleti'nin ortaya çıkışı ile birlikte, devlet otoritesine aşırı yüklenmeye bağlı olarak gelişen bir yönetim bunalımı da baş göstermiştir. Bu durum Easton'ın perspektifinden bakılacak olursa girdiler ile çıktılar arasında düzenli bir ilişkinin sürdürülebilmesinin önünde bazı engellerin olduğunu gösterir. Bu engellerden ilki ekonomik ve toplumsal gelişmelerin güçlü çıkar gruplarının ittifak yapmalarını kolaylaştırmış olması, diğeri ise bilgi toplumuna doğru yönelimin, yönetmek için gerekli olduğu varsayılan geleneksel mesafenin ortadan kalkması sonucunu doğurmuş olmasıdır²⁷⁵. Easton'un savunduğu anlayış, devletin gücünün, aldığı karar sayısı ile doğru orantılı olduğunu öngörür, ancak gelişmeler devletin, ne kadar çok karar alırsa o kadar güçsüz düştüğünü göstermektedir²⁷⁶. Schmitt'e göre demokratik katılım ve toplumsal adalet yönündeki talepler, geleneksel liberal kurumların üstesinden gelemeyeceği kadar büyümüştür. Bu durumda mevcut liberal demokratik düzenler, ya var oldukları şekliyle zayıflamaya devam edecekler ya da demokratik katılım imkanlarını azaltarak refah devleti olmaktan vazgeçmek zorunda kalacaklardır. Carl Schmitt'i güncel kılan, günümüzdeki bu eğilime, Weimar

olarak varlığını koruması, liberal çerçeve dahilinde mümkün değildir. Düşünürü göre 'liberal bir devlet' olamaz, olsa olsa 'devletin liberal eleştirisinden' bahsedilebilir. Mark Lilla, **The Reckless Mind, Intellectuals in Politics**, New York, New York Review Boks, 2001, p. 59

²⁷⁴ David Easton, "Categories for the Systems Analysis of Politics", **Varieties of Political Theory**, Ed. by David Easton, Londra, Englewood Cliffs, N.J., 1966, s. 146.

²⁷⁵ Michel Crozier, Samuel P. Huntington, Joji Watanuki, **The Crisis of Democracy, Report on the Governability of Democracies to the Trilateral Commission**, New York, New York University Press, 1975, p. 13.

²⁷⁶ a.g.e., p. 14-15. Crozier, Huntington ve Watanuki'nin bu iddiaları, Schmitt'in yaygın total devlet anlayışı ile paraleldir.

Anayasası'nın yürürlükte olduğu dönemin koşulları içinde, 1920'li yılların sonundan itibaren işaret etmiş olmasıdır.

2. Francis Fukuyama ve Total Devlet

Fukuyama'nın, birkaç yıl önce yayımlanan bir eserinde, devletin yayıldığı alan ile gücü arasında kurduğu ilişki, Schmitt'in total devlet tanımı ile paraleldir. Fukuyama bu bağlamda şu sorudan hareket eder: Amerika Birleşik Devletleri zayıf mı yoksa güçlü bir devlet midir? A.B.D., devlet iktidarına karşı bir devrim yoluyla kurulmuş olduğu için devlet karşıtı (*antistatist*) bir siyasal kültüre sahiptir ve siyasal-hukuksal sistemi içinde, temel haklar, federal bir yapı, kuvvetler ayrılığı gibi devlet iktidarını sınırlayacak birçok enstrümana yer vermiştir²⁷⁷. Ayrıca A.B.D., diğer gelişmiş ülkelere göre geç bir tarihte refah devleti uygulamalarına girişmiş ve bu uygulamaların sınırını da oldukça dar tutmuştur²⁷⁸. Bu açılarından bakınca A.B.D. devlet iktidarı zayıf gibi görünür. Buna karşılık Weber'in devlet tanımı esas alındığında durum değişir. Weber'e göre devlet, "belirli bir ülkede meşru fiziksel güç kullanımını tekeline aldığı iddia eden bir topluluktur."²⁷⁹ Başka bir deyimle devlet, zorlayıcı güç tekeline sahip olan bir varlıktır ve A.B.D. bu anlamda çok güçlü bir devlettir. Yani A.B.D. devlet faaliyetleri alanını oldukça sınırlamış olmakla birlikte, bu alan içinde son derece güçlü bir devlettir. Bu açıklamalar çerçevesinde Fukuyama, devlet faaliyetlerinin yayıldığı alan ile devletin gücü arasında temel bir ayrıma gitmekte, bir diyagram çizerek bunlardan ilkinin X, ikincisini Y eksenine ve anahtar niteliğindeki bazı devletleri de bu diyagrama yerleştirerek, genel bir tablo elde etmektedir²⁸⁰.

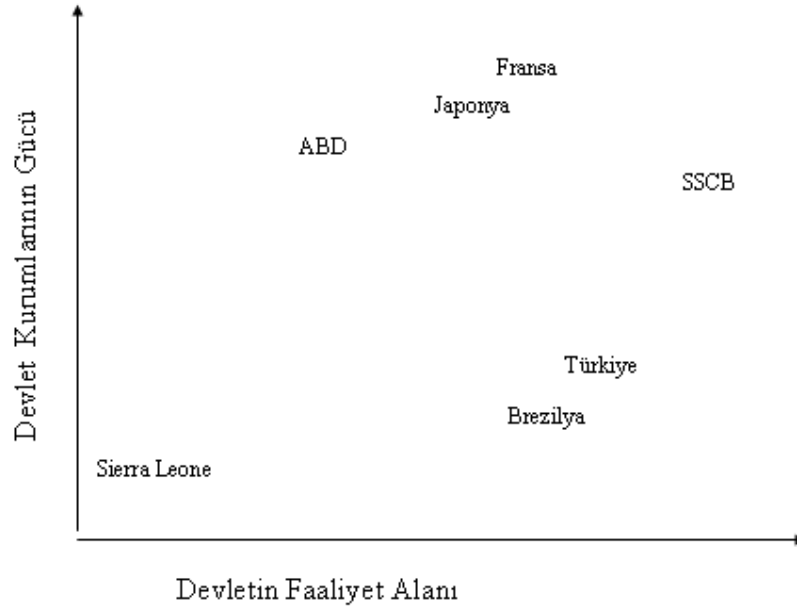
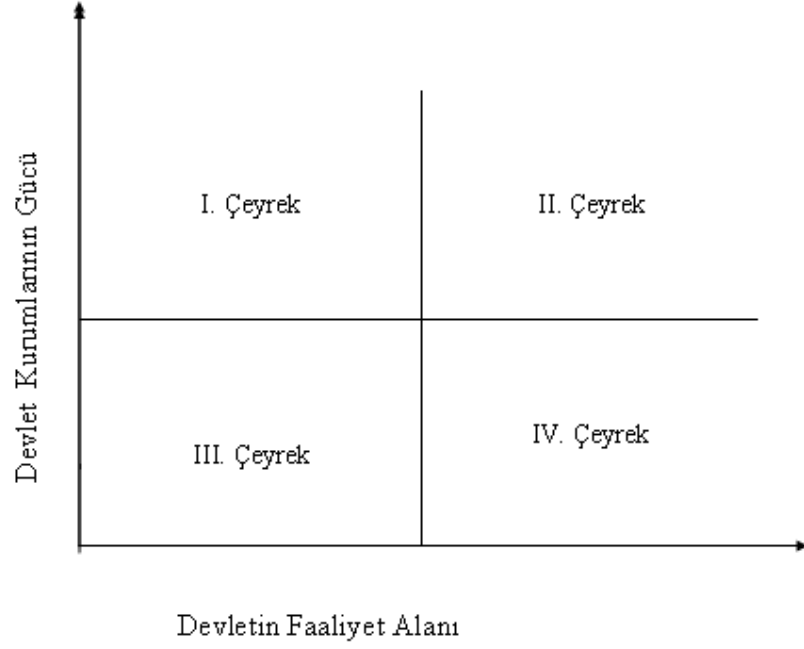
²⁷⁷ Francis Fukuyama, *State Building, Governance and World Order in the Twenty-First Century*, Londra, Profile Boks, 2005, pp. 7-8.

²⁷⁸ a.g.e., p. 8.

²⁷⁹ Max Weber, *From Max Weber, Essays in Sociology*, New York, Oxford University Press, 1946'dan akt. Fukuyama, a.g.e. p. 8.

²⁸⁰ a.g.e., pp. 14-15.

Devlet ve Etkinliği



Kaynak: Francis Fukuyama, **State Building, Governance and World Order in the Twenty-First Century**, pp.14-15.

Yukarıdaki tablolara göre devletler hacimsel olarak ne kadar genişlerlerse o kadar zayıf düşmektedirler. Ancak bir devletin devlet olması belirli bir faaliyet alanında etkinlik göstermesini zorunlu kıldığı için Fukuyama, her iki ekseninde de hemen hemen hiçbir varlık gösteremeyen Sierra Leone'yi adeta devlet kategorisine yerleştirmemektedir. Fukuyama'ya göre Y ekseninde hareket etmek, devletlerin hem ekonomik hem siyasi etkinliklerini azaltacaktır. Bu nedenle tabloda Fransa ve Japonya A.B.D.'ye göre daha güçlü devletler gibi görünmelerine rağmen her iki alanda da A.B.D.'ye göre 'hantal' kalmaktadırlar. Nitekim hem Japonya, hem de güç açısından A.B.D.'ye yakın gözükken Rusya 1980'den 2000'e gelindiğinde hem devletin faaliyet alanı hem de gücü bakımından dramatik bir düşüş yaşamışlardır²⁸¹. Fukuyama'nın A.B.D.'nin ekonomik ve siyasi yapısını idealize ettiği güçlü devlet savunusu ile Schmitt'in yoğun total devlet savunusu arasındaki benzerlik çarpıcıdır. Her ikisi de devletin güçlü olabilmesi için faaliyet alanının sınırlı olması gerektiğini, devletin ancak bu şekilde etkin bir müdahale kapasitesine kavuşabileceğini vurgulamaktadırlar. Ancak Fukuyama'nın A.B.D.'si ile Schmitt'in yoğun total devleti arasında çok temel bazı karşıtlıkların da bulunduğunu belirtmek gerekir. Schmitt'in yoğun total devleti plebisiter demokrasinin hakim olduğu, otoriter bir devlettir. Bu devlet "ekonomik ve toplumsal sınıfların silahlı bir uşağı" değil, toplumdaki çıkar çevrelerinden ayrılmış tarafsız bir nihai garantör konumundadır²⁸². Buna karşılık A.B.D., demokrasinin hem federe hem federal yönetimler düzeyinde işlediği, çoğulcu ve liberal bir devlettir²⁸³.

²⁸¹ a.g.e., p. 18.

²⁸² Schmitt, "Wesen und Werden des faschistischen Staates", **Positionen und Begriffe**, p. 109.

²⁸³ Ralf Dahrendorf, **Die Krisen der Demokratie**, München, Verlag C. H. Beck, 2003, p. 58 vd. A.B.D.'de yönetimin kendisini çıkar çevrelerinden ne kadar ayıştırdığı tartışmalıdır. A.B.D.'de federal seçimlerden sonra "Washington'da binlerce görev ve mevki el değiştirir." Dahrendorf, a.g.e., p. 55. Weber "spoil sistemi" olarak adlandırılan bu düzenin, siyasi partilerin "görev kapma aygıtından" başka bir şey olmadığını açığa vurduğunu belirtir. Bkz. **Meslek Olarak Siyaset**, s. 81.

IV. Hukuk Devleti

A. Hukuk Devletine Farklı Yaklaşımlar

Hukuk devleti (*Rechtsstaat*) Almanca konuşulan ülkelere has bir kavramdır ve İngilizce’de tam bir karşılığı yoktur²⁸⁴. Kavramın içeriği de Alman devlet düşüncesinin bir ürünüdür. Kökeni, ussal hukuk (*Vernunftrecht*) kavramının etkisinde kalan erken dönem Alman liberalleridir. Hukuk devleti kavramı, ilkin 1813 yılında Carl Th. Welcker tarafından, daha sonra 1824 yılında Joh. Christoph Freiherr v. Aretin ve 1829 yılında Robert von Mohl tarafından kullanılmıştır²⁸⁵. Her üç yazar da hukuk devletini aristokrasi, monarşi ve demokrasi gibi bir yönetim şekli olarak değil, yeni bir devlet türü (*Staatsgattung*) olarak algılamışlardır²⁸⁶. Yine her üç düşünürün hukuk devleti konusunda ortak olarak vurguladıkları kavram *ratio*’dur. Welcker hukuk devletini bir “akıl devleti” (*Staat der Vernunft*), Mohl “ussal devlet” (*Verstandesstaat*) olarak tanımlamışlardır²⁸⁷. Aretin ise hukuk devletinden “ussal genel iradeye göre yönetilen ve yalnızca ortak iyiyi hedefleyen devleti” anladığını belirtmiştir²⁸⁸. Böylelikle ilk ortaya çıktığı şekliyle hukuk devleti kavramı şu üç noktayı vurgulamaktaydı: 1) Kişiler üstü devlet tahayyülü geçerliliğini yitiriyordu. Devlet artık tanrısal bir kurum değil, herkesin refahını gözeten ‘ortak bir varlıktı’ (*res publica*)²⁸⁹. Devlet düzeninin hareket noktasını artık özgür ve eşit bireyler ve bu bireylerin dünyevi amaçları oluşturuyordu. 2) Bireysel özgürlüğün ve bireysel gelişimin güvence altına alınması gerekliliğinin altını çiziyordu. 3) Devlet örgütlenmesinin ve devlet faaliyetlerinin ussal temel ilkelere göre düzenlenmesini

²⁸⁴ Türkçe’de hukukun üstünlüğü anlamında kullanılan “*rule of law*”, *Rechtsstaat*’ı gerek dilbilimsel gerekse içerik açısından tam olarak karşılamamaktadır. Bu konuda bkz. Ernst-Wolfgang Böckenförde, **Staat, Gesellschaft, Freiheit, Studien zur Staatstheorie und zum Verfassungsrecht**, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1976, p. 85, dn. 4.

²⁸⁵ Carl Th. Welcker, **Die Letzten Gründe von Recht, Staat und Strafe**, Giessen 1813, 1. Kitap, 6. Bölüm, p. 25; Robert von Mohl, **Das Staatsrecht des Königsreiches Württemberg**, Bd. I, Tübingen, 1829, p. 8; Joh. Christoph Freiherr v. Aretin, **Staatsrecht der konstitutionellen Monarchie**, Bd. I., Altenburg, 1824, p. 163’den akt. Böckenförde, a.g.e., pp.66, 85.

²⁸⁶ Böckenförde, a.g.e., p. 66.

²⁸⁷ Welcker, a.g.e., p. 25 ve Mohl, a.g.e., p. 11’den akt., Böckenförde, a.g.e., p. 85.

²⁸⁸ Aretin a.g.e., p. 163’den akt. Böckenförde, a.g.e.

²⁸⁹ “Ortak varlığın” Almanca karşılığı “*Gemeinwesen*”dır ve Türkçe ‘kamusal-hukuksal bir oluşum olarak devlet’ anlamına gelmektedir. Bkz. **Duden, Deutsches Universal Wörterbuch**, Mannheim, Dudenverlag, 2001, p. 628.

öngörüyordu²⁹⁰. Bu anlayış en mükemmel ifadesini devleti “insanların yasalar altında birleştiği” bir form olarak gören Kant’ta buluyordu²⁹¹. Bu birleşme, bireysel iradelerin birbirleri karşısında sınırlandırılmasını gerektiriyordu; özgürlüğe ilişkin bu sınırlamalar da genel bir yasaya göre gerçekleştirilmeliydi. Bireysel özgürlüklerin ancak sınırlanarak korunabilmesi, sınırlayıcı her türlü pozitif yasa hükmünün geçerli sayılması anlamına gelmiyordu; pozitif yasa hükümleri de *a priori* verili bazı ilkelere uygun olmak zorunda idi²⁹². İnsanların altında birleştikleri bu hukuksal durum (*Rechtszustand*) *a priori* olarak şu ilkeler üzerinde temelleniyordu: “1) Toplumun her üyesinin insan olarak özgürlüğü, 2) Uyuşukların birbirleri ile eşitliği, 3) Devletin (*res publica*) her üyesinin yurttaş olarak özerkliği. Bu ilkeler yalnızca kurulmuş olan devletin koyduğu yasalar değildir; devlet yalnızca, insan haklarına ilişkin saf ussal ilkelere uygun olarak kurulabilir.”²⁹³ Kant’ın savunduğu bu hukuk devleti kavramının özü, yurttaşların özgürlük ve mülkiyet haklarını korumak ve bireyin refahını arttırmaktır. Böylelikle insani varoluşun merkezi, kamusal alandan özel alana doğru kaymaya ve devlet fonksiyonel açıdan bu alanla ilişkilendirilmeye başlanıyordu²⁹⁴.

Hukuk devleti kavramı, zaman içinde Kant’ın öngördüğü *a priori* ilkelerin çizdiği sınırların dışına taşarak farklı anlamlar kazanmaya başladı²⁹⁵. Bunun nedeni “mistifikasyona son derece elverişli bir yapı göstermesi, yani soyut vaatler dile getirmesi ve içeriğinin belirsiz olmasıdır.”²⁹⁶ Hukuk devleti, ortaya çıktığından bu yana temel bir kavram olarak kendisine tartışılmaz bir yer edinmişse de, birbirinden

²⁹⁰ Böckenförde, a.g.e., p. 67-68.

²⁹¹ Schmitt, “Der Rechtsstaat”, *Staat, Grossraum, Nomos*, p. 111.

²⁹² Otfried Höffe, “Der Kategorische Rechtsimperativ, Einleitung in die Rechtslehre”, *Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre*, Hrsg. Otfried Höffe, Berlin, Akademie Verlag, 1999, p. 53.

²⁹³ Immanuel Kant, *Über den Gemeinspruch*, Hrsg. Julius Ebbinghaus, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1982, p. 41. Kant’a göre özgürlük “kendi rızasını belirttiği yasalardan başka yasalara itaat etmeme özgürlüğüdür”. Bu ifade ilk bakışta son derece kapsayıcı gibi gözükmesine rağmen, Kant’ın pasif yurttaşları, yani “başkasının emrinde ve himayesinde olan herkesi” siyasal alandan dışladığı düşünülecek olursa pratikte oldukça dar kapsamlıdır. Bkz. Brian Z. Tamanaha, *On the Rule of Law, History, Politics, Theory*, Cambridge, Cambridge University Press, 2005, p. 38.

²⁹⁴ Böckenförde, a.g.e., p. 68.

²⁹⁵ Michel Rosenfeld, “The Rule of Law and the Legitimacy of Constitutional Democracy”, *Southern California Law Review*, Vol. 74, 2001, pp. 1320-1325.

²⁹⁶ Mithat Sancar, “Devlet Aklı” *Kıskacında Hukuk Devleti*, İstanbul, İletişim yay., 2000, s. 31.

son derece farklı rejimlerin kendilerini hukuk devleti olarak tanımlamaları sonucunda hem içeriksel hem de terminolojik olarak çok değişik şekillerde tezahür etmektedir²⁹⁷.

	ALTERNATİF HUKUK DEVLETİ FORMÜLASYONLARI		
	Zayıftan		Kuvvetliye
BİÇİMSEL VERSİYONLAR:	1. Hukuka bağlı yönetim - hukuk devletsel eylemin aracından ibarettir.	2. Biçimsel Anlamda Hukuksallık - genel, tahmin edilebilir, açık, kesin	3. Demokrasi + Hukuksallık - rıza hukukun içeriğini belirler
TÖZEL VERSİYONLAR:	4. Bireysel Haklar - mülkiyet, sözleşme, gizlilik, özerklik	5. Onurunu koruma ve/veya Adil Davranış görme hakkı	6. Toplumsal Refah - Tözel eşitlik, refah, toplumun korunması
	Kaynak: Brian Z.Tamanaha, On the Rule of Law, History, Politics, Theory , p. 91.		

“Hukuk devletine ilişkin biçimsel anlayışlar, yasanın yürürlüğe konma tarzını (yetkili merci tarafından uygun bir biçimde yürürlüğe konup konmadığını); yürürlüğe konan normun açıklığını (kişilerin kendi yaşamlarını planlamaları için bireylerin davranışlarına yeteri kadar açık bir biçimde rehberlik edip etmediğini); yasa hükmü kazanan normun zamansal boyutunu... dikkate alırlar. Hukuk devletine ilişkin biçimsel anlayışlar yasanın fiili içeriği hakkında bir hüküm verme arayışına girmezler. Yasanın bu anlamda iyi bir yasa mı yoksa kötü bir yasa mı olduğu ile ilgilenmezler... Hukuk devletine ilişkin tözel anlayışları benimseyenler bunun ötesine geçmeye çalışırlar. Hukuk devletinin yukarıda zikredilen biçimsel niteliklere sahip olduğunu onlar da kabul ederler ama öğretiyi biraz daha ileriye taşımak isterler. Belirli tözel hakları hukuk devletine dayandırmaya ya da buradan türetmeye çabalarlar. Hukuk devleti kavramı bu hakların temeli olarak ve bu haklarla uyumlu olan “iyi” yasalar ile uyumsuz olan “kötü” yasaları birbirinden ayırt etmek için kullanılır.”²⁹⁸

²⁹⁷ Peter Gilles, “Hukuk Devleti için Hukuksal Olgular Araştırması – Hukuksal Olgular Araştırmasına Karşı Hukuk Devleti – Alman Bakış Açısından Sempozyum Konusuna İlişkin Düşünceler”, Çev. Altan Heper, **Hukuk Devleti**, Haz. Hayrettin Ökçesiz, İstanbul, Afa yay., 1998, s. 228.

²⁹⁸ Paul Craig, “Formal and Substantive Conceptions of the Rule of Law”, Public Law, Vol. 467, 1997, p. 467’den akt. Brian Z. Tamanaha, a.g.e., pp. 91-92.

Alman doktrini de yukarıdaki tanımla paralel bir şekilde biçimsel ve tözel hukuk devletinin savunan anlayışlar ekseninde bölünmüş durumdadır. Biçimsel hukuk devletinden yana tavır alan Friedrich Julius Stahl'a göre anayasası olan, yurttaşların haklarını yasalarla güvence altına alan ve bu yasalarda tanınan hakların kendisine karşı ileri sürülebildiği tüm devletler hukuk devletidir. Kant'inkinden farklı olarak bu anlayış, devletin bireye üstün ve ona göre öncelikli olduğu varsayımı üzerine kuruludur. Çünkü Stahl'a göre "hukuk devleti kavramı, devletin asla içeriği ve hedefi olmayıp" sayılan son derece sınırlı koşullara biçimsel olarak yer vererek, bunları gerçekleştirme "tarzından" ibarettir²⁹⁹. Ökçesiz'in deyişiyle "bu indirgenmiş formel hukuk devleti, ... akliyecî hukuka dayalı bireyselci hedef saptamaları(nı), devleti kişiyi aşkın tarzda temellendirebilmek ve onun kişiyi aşkın hedeflerini koruyabilmek için reddetmektedir."³⁰⁰

Buna karşılık devleti, kendi altında yapılanan her türlü toplumsal grup arasındaki uzlaşma ile ortaya çıkmış eşdüzey bir birlik olarak tahayyül eden ve böylelikle bireyle devlet arasında hiyerarşik bir ilişki kurmayan Gierke, hukuku devletin varlığının temel koşulu olarak değerlendirir. Devleti aile, cemaat ve derneklerle eş düzlemde konumlandıran Gierke'ye göre hukuk, tüm bu birliklerin üzerinde konumlanır ve devlet de diğerleri gibi hukuka tabidir³⁰¹. Hukukun bir devlet düzeni içinde egemenliğini sağlamayı amaçlayan bu anlayış, bireyi devlete karşı güçlendirmeyi hedefleyen tözel hukuk devleti anlayışlarına gidecek olan yolun taşlarını döşeyecektir. Hukuk devletine ilişkin biçimsel anlayışlardan tözel anlayışlara doğru evrim kaçınılmazdır çünkü devletin merkezileşerek gücünü arttırabilmesi, yalnızca bireysel özgürlüğün hukuki anlamda korunmasına değil, aynı zamanda kişinin devlet düzeni içinde kendini gerçekleştirebilmesine ve bu amaçla devletin "polis ödevleri" (*policing tasks*) yardımıyla ona yatırım yapmasına bağlıdır³⁰². Devletle birey arasında eşgüdüm ancak bu şekilde sağlanabilir. Ancak Heller'e göre yalnızca devletle birey arasında değil, giderek karmaşıklaşan toplumlarda bireyler arasında da eşgüdüm sağlamak gereklidir ve devletin amacı bunu sağlayacak bir

²⁹⁹ Hayrettin Ökçesiz, "Hukuk Devleti", **Hukuk Devleti**, Haz. Hayrettin Ökçesiz, s. 21.

³⁰⁰ a.g.e.

³⁰¹ a.g.e, s. 22.

³⁰² Girish N. Bhat, "Recovering the Historical Rechtsstaat", *Review of Central and East European Law*, Vol. 32, 2007, p. 68.

mekanizma yaratmaktır³⁰³. Heller'e göre devlet bunu ancak hukuk aracılığıyla sağlayabilir. Bir devlet düzeni içinde bireysel eşgüdümün sağlanması ve bu şekilde bireylerin kolektif irade ile kendilerini bağlı hissetmeleri, Heller'e göre ancak demokratik işleyişle mümkün olabilir. Demokratik işleyiş ise yönetenlerin hem yönetilenlere karşı sorumlu kılınmalarını, hem de yönetimleri için içkin bir gerekçe bulmalarını gerektirir³⁰⁴. Bireysel irade ile kolektif iradenin uyumlaştırılması, yasalarla korunması gereken bireylerin o hukuksal düzenin yaratıcısı olmalarına, bu ise yasaların, yurttaşlar tarafından seçilmiş bir yasama organı tarafından yapılmasına ve yasaların bağlayıcılığının kuvvetler ayrılığı ilkesi uyarınca bağımsız yargı organları tarafından denetlenmesine bağlıdır. Heller, hukuk düzeninin kısmen toplumsal kısmen de siyasal temele dayandığını düşündüğü için mantığını hukuk ötesi boyutlara taşıyarak demokratik hukuk devletinin belirli siyasal ilkeler üzerinde toplumsal bir uzlaşmaya ve dolayısıyla türdeşliğe bağlı olduğunu iddia eder³⁰⁵. Bireylerin hukuk düzeninin yaratıcısı olmalarına elveren mekanizma olarak parlamentarizm, Heller'e göre, Schmitt'ten farklı olarak, yalnızca kamusal müzakereye değil, kişinin aleyhine dahi olsa, kamusal müzakere sonucu ortaya çıkan sonuçla yaşamasını olanaklı kılacak toplumsal ve siyasal bir temele dayanır³⁰⁶. Böylelikle demokratik bir hukuk devletinin bekası, yurttaşların kendilerini siyasi birliğin parçaları olarak görmelerini sağlayacak derecede türdeş olmalarına bağlıdır. "Belli bir oranda türdeşlik olmadan, demokratik bir birlik oluşamaz. Bu tür bir siyasi birlik, halkın ilgili siyasi kesimleri bu birlik içinde kendilerini bulamaz hale gelirse ve devlete ilişkin sembollerle ve temsilcileriyle kendilerini özdeşleştiremezlerse sona erer. Böyle bir anda birlik parçalanır ve bunun yerine iç savaş, diktatörlük ya da yabancı hakimiyeti geçer."³⁰⁷ Dyzenhaus'un da vurguladığı gibi, Heller'in savunduğu türdeşlik, toplumsal çatışmaların topyekun ortadan kaldırılmasına yönelik tözel bir türdeşlik değildir³⁰⁸. Heller'e göre toplum içindeki çatışmaların siyasi birliğin varlığını tehlikeye düşürmeyecek şekilde hazmedilmesi, yurttaşların kendilerine

³⁰³ N. W. Barber, "The *Rechtsstaat* and the Rule of Law", University of Toronto Law Journal, Vol. 53, 2003, p.446.

³⁰⁴ Dyzenhaus, "Putting the State Back in Credit", p. 89.

³⁰⁵ Mouffe, **The Return of the Political**, p. 129; Dyzenhaus, a.g.e., p. 88.

³⁰⁶ Dyzenhaus, a.g.e., p. 87.

³⁰⁷ Heller, "Politische Demokratie und Soziale Homogenität", p.428.

³⁰⁸ Dyzenhaus, a.g.e., p. 85.

eşitlik ve özgürlük vaat eden bir hukuksal düzenin yaratıcılarına dönüşmelerine bağlıdır. Yani Heller'in savunduğu türdeşlik, eşitlik ve özgürlük temelinde gerçekleşen, yurttaşların yönetime katılmalarını şart koşan ve bütün bunları güvence altına alan hukuk devletini esas alan bir türdeşliktir. Bu nedenle Heller'in hukuk devleti Stahl'inki gibi biçimsel bir hukuk devleti değil, kendi birliğini sağlaması amacıyla tözel anlamda zenginleştirilmesi gereken bir hukuk devletidir³⁰⁹. Heller gibi siyasi birliğin bekasını sağlama kaygısını taşıyan Schmitt ise tözel türdeşlik kurgusu çerçevesinde hukuk devletini tam anlamıyla dışlayan bir görüşü savunacaktır. Şimdi bunun ayrıntılarını ele alma zamanıdır.

B. Mutlak Anlamda Anayasa

Schmitt'in siyasi birliği sürdürme kaygısı, hukuk devleti anlayışı açısından da temel bir belirleyici konumundadır. Bu nedenle Schmitt'in hukuk devleti kavramı, "mutlak anlamda anayasa" ve "rölatif anlamda anayasa" olarak adlandırdığı kavramlar ile yan yana düşünölmek zorundadır. Mutlak anlamda anayasa kavramı (*Verfassung im absoluten Sinne*) siyasi topluluğun belirli bir anayasa ile mutlak özdeşliğini ifade etmek için kullanılır. Bu öyle bir özdeşliktir ki anayasa, kendisi ile tam anlamıyla özdeşlik kuran siyasi topluluk dağılmaksızın önemli bir değişikliğe uğratılamaz. Aristoteles'in *Politikası*'nda mutlak anlamda anayasa kavramının bir yansımasını bulmak mümkündür. Aristoteles *polis*'in farklı bir *polis*'e dönüşüp dönüşmediğinin nasıl anlaşılabileceğini sorar ve bu soruyu halkı anayasa ile özdeşleştirerek yanıtlar³¹⁰. Bu özdeşlik sonucu halk, kimin yurttaş olduğunu tanımlayan anayasa dışında siyasi bir varoluşa sahip değildir: "Polis bir anayasaya sahip yurttaşlar topluluğu olduğuna göre, yurttaşların anayasasının değişmesi ile birlikte...devlet de değişir... Eğer bu doğru ise süreklilik ölçütü halktan ziyade anayasa gibi gözükmetedir."³¹¹ Schmitt'in mutlak anlamda anayasa kavramı,

³⁰⁹ a.g.e, pp. 88-89.

³¹⁰ Aristoteles'in 'anayasa' kavramından bahsetmesinin kökeninde T.A. Sinclair'in çevirisi yatıyor olsa gerektir. Sinclair *Politika*'yı İngilizce'ye çevirirken, Mete Tunçay'ın deyişle "kimi kavramları, bugünün harci alem kavramları ile eşleştirmiştir". Bkz. Aristoteles, **Politika**, Çev. Mete Tunçay, İstanbul, Remzi Kitabevi, 1990, çevirenin notu bölümü (sayfa numarası yok).

³¹¹ Aristoteles, **Politics**, trans. T.A. Sinclair, Harmondsworth, Penguin, 1975, 3. kitap, 4. bölüm, p. 105. Türkçe çeviride bu satırlara rastlanmamaktadır.

Aristoteles'in anayasa ile halk arasında kurduğu özdeşliğe benzer. Schmitt'e göre anayasa "belirli bir devletin siyasi birlik ve düzeninin somut toplu-durumudur (*konkreter Gesamtzustand*)."³¹² O halde mutlak anlamda anayasa, devletin siyasi birliğine ilişkin bir durum tasviridir ve bir dizi hukuk normundan ötesini ifade eder. Schmitt devleti "bir halkın statüsü, yani siyasi birliğin statüsü" olarak tanımladığına göre mutlak anayasa kavramının ilk anlamı belirir: Mutlak anlamda anayasa, bir bütün olarak devleti, halkın somut siyasi varlığını ifade eder.

Mutlak anlamda anayasa kavramının ikinci anlamı ilk anlamı destekler niteliktedir. Buna göre anayasa, spesifik bir siyasi ve toplumsal düzeni ifade eder³¹³. Toplumsal gerçeklik, üstünlük ve tabiyet (yönetenler ve yönetilenler) olmaksızın düzene kavuşmayacağına göre, anayasa da bu üstünlük ve tabiyetin somut görünüm biçimini ifade eder. Bu anlamda anayasa "her devlette varolan ve siyasi varoluşundan ayrılması imkansız spesifik bir tahakküm formu" ile eşanlamlıdır³¹⁴. Burada anayasa, devlet şekli (*Staatsform*) ile özdeşleşir. Form kavramı ise varoluşsal bir içeriğe (*Seinsmäßigkeit*) sahiptir, belirli bir statüyü belirtir ancak bu statünün normatiflik kazanması için yasa hükmü haline gelmesi gerekmez³¹⁵. Böylelikle mutlak anlamda anayasa, halkın somut siyasi varlığı içinde kendi ifadesini bulur ve resmi bir metne dönüştürülmesine gerek yoktur. O halde mutlak anlamda anayasa, halkın reel bütünlüğünü ifade eden ontolojik bir kategoridir. Bu kategorinin varlığı topluluk içinde kökten ayrılıkların bulunmadığını, topluluğun yüksek bir türdeşlik seviyesine sahip olduğunu gösterir. Bir topluluğun türdeşliğinin artması, o topluluk içinde dost-düşman ayrışmasının yoğunluk açısından az, olasılık açısından ise zayıf olduğunu gösterir. 'Politik olan'ın temelde bir yoğunluk sorunu ve devletin 'karşıtlıkları içkinleştiren' bir kurum olduğu düşünülürse bu kategorinin varlığı, devletin varlığının devamı açısından ideal durumu yansıtır³¹⁶. Çünkü devletin asıl işlevi topluluk içinde "huzur, güven ve düzeni sağlayarak hukuk normlarının geçerliliği açısından önkoşul niteliğindeki *normal* durumu tesis etmektir."³¹⁷ Türdeş bir toplulukta birlik ve düzen,

³¹² Schmitt, *Verfassungslehre*, p. 4.

³¹³ a.g.e.

³¹⁴ a.g.e., p. 5.

³¹⁵ Martin Pilch, *System des Transcendentalen Etatismus, Staat und Verfassung bei Carl Schmitt*, Viyana, Karolinger Verlag, 1994, p. 17-18.

³¹⁶ Schmitt, *Der Begriff des Politischen*, pp. 30, 38.

³¹⁷ a.g.e., p. 46.

hatta ‘birlik içinde düzen’, devletin fazlaca müdahalesine gerek kalmaksızın hakim olacağı için bu topluluk, heterojen topluluklara göre daha avantajlı bir konuma sahip olacaktır. Çünkü devlet içeride dost-düşman kutuplaşmasını rölativize ederek güç yitirmeyecek, gücünü varlığı açısından hayati önem taşıyan diğer alanlara kaydırabilecektir³¹⁸. Yoğun total devletin ideal işlerlik koşulu budur.

Mutlak anlamda anayasanın üçüncü anlamı, siyasi birliğin dinamizmi ile ilişkilidir. Anayasa “siyasi birliğin dinamik oluşumunun dayandığı ilkedir.”³¹⁹ Schmitt’e göre devlet, verili bir statik varlık değil, daima yeni baştan oluşan dinamik bir varlıktır. “Siyasi birlik gün be gün birbirine karşı çıkarlar, kanaatler ve istekler içinden kendisini yeniden oluşturmak zorundadır.”³²⁰ Ancak Hegel’in devlet-toplum ayrışmasını idealize ettiği için Schmitt’in, devletin “karşı çıkarlar, kanaatler ve istekler *içinden*” değil, bunların varlığına *rağmen* kendisini oluşturduğundan bahsetmesi gerekirdi³²¹. Bu oluşum sürecinde türdeşliğin bir kez daha katalizör etkisi yaratacağından bahsetmek gerekir. Ancak toplumsal birliğin kendi kendine bir siyasi birliğe dönüşemeyeceği, bunun için topluluğu tanımlayan, yani sınırlarını belirleyen bir karara ihtiyaç olduğu düşünülecek olursa siyasi birliğin dinamik oluşumu, ortak toplumsal değerlerin varlığı kadar, topluluğu diğerlerinden ayırtırmakla birlikte kendi içinde bütünleştiren bir karara da bağlıdır³²². Bu bağlamda Rudolf Smend ile Schmitt arasında tam bir koşutluktan bahsetmek mümkündür. Smend’e göre “objektif bir değerler topluluğu olmaksızın biçimsel bir bütünleşme olamayacağı gibi, işlevsel

³¹⁸ Öte yandan şunu da eklemek gerekir ki Schmitt’e göre, içerideki barış ve düzenle dış düşmanlık arasında da doğru orantı vardır. Dış düşmanlığın yoğunluğunun artması içeride barış ve düzenin pekiştirilmesine katkıda bulunur. Bkz. Wolfgang Palaver, **Die Mythischen Quellen des Politischen**, Stuttgart, Kohlhammer Verlag, 1998, pp. 30-31.

³¹⁹ Schmitt, **Verfassungslehre**, p. 5.

³²⁰ a.g.e. Bu noktada Schmitt ile çağdaşı Rudolf Smend’in bütünleşme modeli (*Integrationsmodell*) arasındaki ilişki den bahsedilebilir. Smend’e göre “yasa hükümleri, devlet içindeki güç dağılımını tahakküm altına almaya elvermez. Siyasi güçler, her türlü hukuki formdan bağımsız olarak kendi yasalarına göre hareket ederler. Bu güçler anayasal bir dönüşümü gerçekleştirecek kudreti kazandıkları anda hukuk oluşturucu bir motor işlevi kazanırlar, yani anayasa hukukunun kaynaklarından birine dönüşürler... (Böylelikle) anayasa, devletin yaşam bütünlüğünün sürekli yeniden üretildiği bir bütünleşme sürecini somutlaştırır.” Bkz. Rudolf Smend, **Verfassung und Verfassungsrecht**, Münih, Duncker & Humblot, 1928, p. 76. Schmitt ile Smend sonuçları açısından aynı mekanizmaya işaret etmekle birlikte Smend’in bahsettiği siyasi güçler, daha çok topluluk içinde oluşan güçleri ifade ederken, Schmitt’in devleti kendisini bu tür güçlerden mümkün olduğunca yalıtıma çalışır. Aralarındaki farklılık budur.

³²¹ Pilch, a.g.e., p. 19.

³²² Heiner Bielefeldt, **Kampf und Entscheidung, Politischer Existentialismus bei Carl Schmitt, Helmuth Plessner und Karl Jaspers**, p. 32-33; Günter Meuter, “Zum Begriff der Transzendenz bei Carl Schmitt, Der Staat, Bd. 30, 1991, p. 490.

bir form olmaksızın objektif değerler aracılığıyla bir bütünleşme de olamaz. Devlet yaşamında (yoğunluğuna göre) ya biçimsel bütünleştirici işlev ya da objektif-teknik içerik ön plana çıkar.”³²³ Schmitt de devleti, toplumu bütünleştirici merkezi bir garantör konumuna oturtur ve mutlak anlamda anayasanın, devletin bu görevini kolaylaştıracağını iddia ederken aynı şeyi söyler³²⁴. Mutlak anayasa Schmitt’e göre formların formudur, *forma formarum*’dur³²⁵.

Son olarak mutlak anlamda anayasa, varoluşsal bir düzen ve birlik kavramını değil, kapalı bir norm sistemini (yazılı bir anayasa metnini) ifade edebilir. Burada söz konusu olan, mutlak anayasanın diğer anlamlarında olduğu gibi bir “olan” (*Sein*) değil, “olması gereken” kategorisidir (*Sollen*). Kapalı bir norm sistemi anlamında kullanılan mutlak anayasa kavramı iki olasılık içerir. Bu tür bir norm sistemine yer veren topluluklar ya varoluşsal düzeyde kendi içlerinde de reel bir bütünlük sergilerler ki bu durumda “olan” ile “olması gereken” çakışır. Ya da topluluk kapalı bir norm sistemine sahip olmakla beraber heterojen olduğu için bu tür bir bütünlükten yoksundur ki bu durumda “olan” ile “olması gereken” arasında bir örtüşmeden bahsetmek mümkün olmaz. Yine bu durumda soyut bir gerekliliğin somut bir durumda nasıl uygulanabileceği sorunu ortaya çıkar. Ancak tek başına yazılı bir metnin varlığı, halkın bütünlüğünü sağlayamamakla birlikte, mutlak anlamda anayasa kavramında bu metnin somutlaştırdığı “olması gereken”, en azından bir bütün olarak anlaşılmaktadır.

C. Rölatif Anlamda Anayasa

Mutlak anlamda anayasa kavramının yukarıda özetlenen anlamlarının yanı sıra Schmitt’e göre yeni bir anayasa kavramı 1920’lerde Almanya’nın siyasal-

³²³ Smend, a.g.e., p. 44.

³²⁴ Tek farkla. Smend bunlardan ilkinin tercih ederek toplumun kendi kendine örgütlenmesini (*Selbstorganisation der Gesellschaft*) ön plana çıkarmaya çalışırken Schmitt, ideali olan yoğun total devleti toplumdan yalıtık ve onu aşkın bir güç olarak tasarladığı için hocası Smend’le zıtlaşır. Bkz. Manfred Gangl, “Integration und Norm, Zum Verhältnis von Rudolf Smend und Hans Kelsen”, **Rechts-Staat, Staat, Internationale Gemeinschaft und Völkerrecht bei Hans Kelsen**, Hrsg. Hauke Brunkhorst, Rüdiger Voigt, Baden-Baden, Nomos, 2008, p. 76. (Biyografik not: Schmitt, 1 Nisan 1922’de Bonn Üniversitesi’nin kamu hukuku profesörlüğü kadrosuna Rudolf Smend’in halefi olarak atanmıştır. Bkz. Paul Noack, **Carl Schmitt, Eine Biographie**, Frankfurt, Ullstein, 1993, p. 63.)

³²⁵ Schmitt, **Verfassungslehre**, p. 5.

hukuksal yaşamında boy göstermeye başlamıştı. “Günümüzde (mutlak anlamda anayasa kavramının) yanında bir dizi spesifik anayasa hükmünü anayasa olarak adlandıran yeni bir ifade tarzı hakimdir. Bu meyanda anayasa ile anayasal hükümler aynı şey olarak ele alınmaktadır. Böylelikle her anayasa hükmü, anayasanın kendisi şeklinde tezahür edebilmektedir.”³²⁶ Bu şekilde anayasa, bir bütün olma anlamını yitirmekte ve kendisini oluşturan unsurlardan birine indirgenmektedir. Yani bütünün bir parçası, bütünle aynı düzeyde ele alınmaktadır. Schmitt’e göre Weimar Cumhuriyeti döneminde anayasa, artık kendi içinde tutarlı bir bütün olarak değil, rölatif anlamda anayasa kavramına uygun bir biçimde ele alınmaktaydı. Weimar Anayasası’nın hükümleri, bir bütün olarak anayasanın kendisi ile karıştırılmaktaydı. Biçimsel koşullara uygun olarak değiştirildikleri sürece anayasal hükümler ilkesel olarak her türlü içeriğe sahip olabilirlerdi³²⁷. Anayasayı her türlü içeriğe bürünebilen

³²⁶ a.g.e., p. 3.

³²⁷ Weimar Anayasası’nın 76. maddesi, parlamentoda üçte iki oranında çoğunluk sağlayabilen bir partiye veya bu oy oranına ulaşan bir ittifaka, anayasada istediği değişikliği yapma imkanı sağlıyordu. Öyle ki, yapılacak değişiklikle cumhuriyet rejiminden monarşiye, federal yapılı bir devletten üniter bir devlete kolaylıkla geçilebilirdi. Schmitt’e göre, parlamentonun üçte ikisini oluşturan bir çoğunluğun sınırsız yetkilerle donatılması ile devletin temel kuruluşunu belirleyen anayasanın böylesine esnek bir hale getirilmesi kabul edilemezdi. Hatırlanmalıdır ki hukuki pozitivizm savunusunun siyasal sonucu, NSDAP’ın iktidarı ele geçirmesini hukuki açıdan meşru kabul etmek olmuştur. Nazi hukuku da bir hukuktur; önceki hukuk düzeninin ‘intiha etmesi’ sonucu hüküm süren bir hukuk... Schmitt, “*Legalität und Legitimität*”te yer alan başkanlık sistemi savunusunun, Weimar Anayasası’nı, anayasanın dostunu düşmanından ayırt etmekten kaçınan bir anlayıştan kurtarmak için son şans olduğunu belirtir. Anayasal düzeni alt üst etmeyi amaçlayan bir siyasal partinin hukuksal olmadığı, ancak anayasa değişikliği yapma yetkisi sınırlandırılırsa savunulabilir. Söz konusu eserin temel tezi olan bu sav, o dönemde ciddi bir dirençle karşılaşmıştır. Bkz. Carl Schmitt, **Verfassungsrechtliche Aufsätze**, p. 345. Yürürlükte olan Alman Anayasası’nın 79. maddesinin 3. fıkrası ile federal devlet yapısının ve Alman Anayasası’nın belirli maddelerinin değişmez hüküm niteliğinde sayılması, birçoklarına göre varlığını Schmitt’in bu yöndeki eleştirilerine borçludur. Bkz. Dürig, “Zum Klassischen Enteignungsbegriff”, *Juristenzeitung* 7, 1954; H.P. Ipsen, **Über das Grundgesetz**, 1950, p. 28; T. Maunz & G. Dürig, *Grundgesetz (Kommentar)*, 79. madde 24 numaralı yorum, 1960; Reinhard Mussnug, “Carl Schmitts Verfassungsrechtliches Werk und Sein Fortwirken im Staatsrecht der Bundesrepublik Deutschland”, **Complexio Oppositorum: Über Carl Schmitt**, Hrsg. Helmut Quartisch, p. 519; Schneider, “Über Einzelfallgesetze”, *Festschrift für Carl Schmitt zum 70. Geburtstag*, 1959, p. 170’den akt. Bernhard Schlink, a.g.e. p. 429. Fazıl Sağlam’a göre yürürlükte olan Alman Anayasasının 79. maddesinin 3. fıkrası, “Alman Birliğinin geleneksel federatif yapısını üniter bir devlet yapısına dönüştüren nasyonal sosyalist düzene tepkinin ifadesidir. Bu nedenle Almanya’da federalizm, özgürlükçü demokratik düzenin de bir güvencesi olarak görülür”. Bkz. Fazıl Sağlam, “Siyasi Partiler Kanunu’nda Uluslararası Standartlara Uygunluk Sağlamak için Yapılması Gereken Değişiklikler”, *Anayasa Yargısı* 17, Ankara, 2000, s. 239. Ancak Schmitt’in mutlak anlamda anayasa savunusunu yalnızca katı anayasa ilkesine indirgemek de yanlış olacaktır çünkü bu kavramda vurgu, gerek varoluşsal gerekse düşünsel birlik ve bütünlük üzerindedir. Bu birlik ve bütünlük bir devrim yoluyla yıkılabileceği gibi, liberal hukuk devletlerinde pozitivist yasallığın elverdiği ölçülerde kurumların ele geçirilmesi yoluyla da yıkılabilir. Nitekim “Schmitt Devlet’in temel yasasının barikatlardan değil, kurumların içinde yürüyen tehlikeden korkması gerektiğini öne sürmektedir.

bir dizi anayasal hükümle eş tutmak, Schmitt'e göre, deyim yerindeyse, ağaçlara odaklanmaktan dolayı ormanı görememekle eşanlamlıydı. “Münferit anayasal hükümler(e odaklanmak) anayasa kavramının yitip gitmesine yol açmaktadır... Bu tür biçimsel kavramlar anayasayı rölativize etmekten, yani kapalı bir bütün anlamındaki anayasayı, ‘anayasal hükümler’ olarak adlandırılan... bir yığın yasal hükme dönüştürmekten başka bir sonuç doğurmamıştır.”³²⁸ O halde bu hükümler varoluşsal ya da düşünsel bir birliğe değil, yalnızca değiştirilmelerine ilişkin biçimsel ölçütlere uygunluğa gönderme yaparlar.

Anayasa kavramının bu şekilde biçimselleştirilmesi, anayasayı bir yandan ilkesel olarak her türlü içeriği kapsayabilen bir kavrama dönüştürür, öte yandan olası her türlü içerik, bu sistem içinde birbiri ile eş düzeyde yer alır. Schmitt alaycı bir dille, bu anlayışın hükümet şeklinin cumhuriyet olduğunu öngören bir anayasa hükmü ile “avcılarının av hayvanlarının verdikleri zararı tazmin etmek zorunda olduklarına” ilişkin bir anayasa hükmü arasında esas yönünden hiçbir farklılık olmadığı sonucuna götüreceğini ifade eder³²⁹. Bu ise bir topluluğun siyasi varoluşu açısından hayati derecede önem taşıyan konularla bu kategoride değerlendirilemeyecek konular arasında ayırım yapılmasını olanaksız kılar. Schmitt'in verdiği örneğe dönülecek olursa bu anlayış, sözgelimi av hayvanlarının verdikleri zararın avcılarca tazmin edilmesini öngören bir anayasa hükmünü, hükümet şeklinin cumhuriyet olduğunu öngören anayasa hükmü seviyesine çıkarmaz; ikinciye birincinin düzeyine indirir, yani bir ‘değersizleşmeye’, bir bütün olarak anayasa kavramının rölativize edilmesine, toplumsal grupların çıkarları doğrultusunda araçsallaşmasına neden olur³³⁰.

Schmitt'e göre bu tür bir anayasal rölativizme karşı mutlak anlamda anayasa kavramından yana tavır almak gerekir. Bir anayasada bir topluluğun siyasi varoluşu açısından merkezi sayılan konular ile periferik konular arasında bir ayırım yapmak zorunludur. “Anayasa, pozitif özü gereği siyasi varoluşun türü ve şekli hakkında

Özgürlük anlayışı nedeniyle kurumların içinden yürüyen tehlikelere karşı zafiyeti olan liberal hukuk devleti ilkeleriyle karşı-devrimi aşmak mümkün değildir.” Bkz. Bezci, a.g.e., s. 186.

³²⁸ Schmitt, *Verfassungslehre*, p. 16.

³²⁹ a.g.e., p. 12. Devlet şekli ile hükümet şekli arasındaki fark için bkz. Erdoğan Teziç, *Anayasa Hukuku*, İstanbul, Beta, 1998, s. 142.

³³⁰ Fijalkowski, *Die Wendung zum Führerstaat*, pp. 43-44.

verilmiş somut bir siyasi karardır.”³³¹ O halde anayasanın bir özü vardır ve bu öz, topluluğun varoluşu açısından belirleyici olan siyasi karardır. Anayasa, her şeyden önce bir halkın birliğini ifade eder ve çekirdeğini varoluşsal bir kategori oluşturur. Yani anayasa, liberallerin savundukları gibi, mevcut bir iktidarı sınırlamayı hedefleyen hukuksal normlardan oluşan bir sistem değil, kolektif özneyi oluşturan temel ilkedir. Yani özü itibariyle bir ‘sınırlama ilkesi’ değil, bir “form ilkesidir”. Anayasanın meşruiyeti (*Legitimität*) ile yasallığı (*Legalität*) farklı şeyleri ifade eder. Anayasanın belirli usul kurallarına uygun olarak değiştirilmesi yasal ve ussal olmakla birlikte, temelde o anayasanın dayandığı meşruiyeti dolanma ya da aşma sonucunu doğurur³³². Bu noktada Schmitt biçimsel meşruiyet ile maddi meşruiyet arasında ayırım yapan Weber’le paralel bir duruş sergiler³³³. Schmitt, modern hukuk sistemlerinin maddi değil, biçimsel bir meşruiyet temeline sahip olduğunu düşünen Weber gibi, rölatif anlamda anayasa kavramının dayandığı meşruiyet zemininin biçimsel bir meşruiyetle ilişkili olduğunu iddia eder. Anayasal “buyrukları geçerli kıldıkları düşünülen usule ilişkin kurallar bütünüyle biçimseldir. İçsel bir doğruluk, dolayısıyla da özgün bir meşruiyet içermez. Bu kurallar, üzerine bina edilen buyruklara haklılık kazandırmaz.”³³⁴ Biçimsel meşruiyet ussal bir kategori üzerine temellenirken, maddi meşruiyet iradi bir kategori üzerine temellenir. Devletin temel kuruluşu ise Kant gibi liberal düşünürlerin iddia ettikleri gibi ussal değil, iradi bir temele dayanır. *Autoritas, non veritas facit legem* (yasayı yapan otoritedir, hakikat değil)³³⁵. Yani anayasa son tahlilde *ratio*’ya (akıl) değil, *voluntas*’a (irade) dayanır.

³³¹ Schmitt, “Das Reichsgericht als Hüter der Verfassung”, *Verfassungsrechtliche Aufsätze*, p. 69-70.

³³² Schmitt, *Legalität und Legitimität*, p. 30 vd.

³³³ Gianfranco Poggi, *Modern Devletin Gelişimi*, İstanbul, Çev. Şule Kut, Binnaz Toprak, İstanbul, Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2002, s. 129.

³³⁴ a.g.e., s. 128-129.

³³⁵ Schmitt, *Siyasi İlahiyat*, s. 54. Schmitt, bu tanımı, devletin kuruluşunu, insanın en temel hakkı olan kendi yaşamını koruma hakkına dayandığı için Strauss tarafından liberalizmin kurucusu olarak tanımlanan Hobbes’tan devralmıştır. İnsan, doğası gereği kendi varlığını koruma hakkına sahipse, bunu hangi araçlarla koruması gerektiği sorunu gündeme gelir. Antik çağ düşünürleri, bu konudaki kararı bilgelige tanıma eğilimindedirler. Dolayısıyla en iyi siyasal rejim, bir bilgeler yönetimidir. Hobbes ise herkesin kendini koruma yetisi ile donanmış olduğunu düşündüğü için, araçlar konusundaki seçimi, klasiklerin tersine herkese tanımaktadır. Çünkü bilge bir kişi, diğerlerinden daha üstün zihinsel yeteneklere sahip olsa da, kendisi gibi olmayanların varlığını koruma sorunu ile onlar kadar çok ilgilenecek değildir. Dolayısıyla siyasi bir düzenin kuruluşunda, herkes kendi varlığını korumak için hangi araçların gerekli olduğu konusunda karar verebiliyorsa, rıza bilgelige göre öncelik kazanır. Rıza unsurunun, etkinlik kazanabilmesi için kendisini egemen bir güce tabi kılması gerekir. Bu kurguda egemen, bilgeliginden dolayı değil, tekil iradelerin kendisine tabi olma yönünde rıza

Bu irade, topluluğun birlik olma yolunda verdiği somut siyasi karardan doğar ve anayasanın özünü de bu irade oluşturur.

D. Anayasanın İki Boyutu

Schmitt'e göre kapalı bir norm sistemini ifade eden anayasalar ve özelinde de Weimar Anayasası farklı mantıklar üzerine kurulu iki boyuttan oluşur: Siyasi boyut ve hukuk devleti boyutu. Weimar Anayasası'nın siyasi boyutu Alman halkının temel siyasi kararlarının ne olduğunu ifade eder. Hukuk devleti boyutu ise siyasi iktidarın sınırlanması ile ilgilidir.

“Weimar Anayasası'nın temel siyasi kararları şunlardır: Bir yanda Alman halkının, siyasi varlığının bilincinde bir halk olarak demokrasi yönünde verdiği karar..., monarşiye karşı cumhuriyet yönünde verdiği karar..., eyaletlerin korunması, yani federal devlet şekli yönünde verdiği karar, parlamentarizm yönünde verdiği karar; öte yanda ise temel haklar ve kuvvetler ayrılığı ilkelerine dayanan burjuva hukuk devleti yönünde verdiği karar.”³³⁶

O halde halkın cumhuriyet, demokrasi, federal devlet ve parlamentarizm lehine verdiği kararlar, Schmitt tarafından anayasanın siyasi boyutu çerçevesinde değerlendirilirken, temel hak ve özgürlükler ve kuvvetler ayrılığı gibi hukuk devletine ilişkin hükümler anayasanın hukuki boyutu kapsamına alınmaktadır. Siyasi boyut devletin işleyişini düzenlerken, hukuk devletini kapsayan boyut bu işleyişe sınır getirmeyi amaçlar. Yani ilk boyut siyasi bir formu tek başına temellendirmeye yeterli iken, ikincisi mevcut bir siyasi formu sınırlamakla birlikte böyle bir yetiden yoksundur³³⁷. Temelde bir halkın siyasi varoluşu ile ilgili bir kategori olan anayasalar, siyasi varoluşu temellendirmek için siyasi bir boyuta sahip olmak zorundadırlar ancak hukuki boyut için aynı iddiada bulunmak mümkün değildir. Burada Schmitt'in toplu kurgusu içinde sık sık karşılaşılan bir tema yinelenmektedir:

belirtmeleri sonucu egemen hale gelir. Böylelikle akıl değil, irade, egemenliğin temel unsuru haline gelir. Bkz. Leo Strauss, **Natural Right and History**, pp. 185-186.

³³⁶ Schmitt, **Verfassungslehre**, pp. 23-24.

³³⁷ Volker Neumann, **Der Staat im Bürgerkrieg, Kontinuität und Wandlung des Staatsbegriffs in der Politischen Theorie Carl Schmitts**, Frankfurt, Campus Verlag, 1980, p. 71.

Siyasi olan her zaman hukuki olana önceldir³³⁸. Hukuk devleti boyutunun etkin bir biçimde işleyebilmesinin önşartı, devletin işler vaziyette varolmasıdır. Siyasi iktidarı sınırlamanın önşartı, böyle bir iktidarın kurulmuş ve yerleşikleşmiş olmasıdır. Hukuk devleti ilkelerinin, kaosun hakim olduğu bir düzensizlik ortamında hayata geçirilmeleri imkansızdır. “Hiçbir norm yoktur ki bir kaos durumunda uygulanabilsin. Hukuki düzenin anlamlı olabilmesi için bir düzenin oluşturulmuş olması zorunludur.”³³⁹ Somut düzenin yeniden oluşturulması sürecinde ise “hukuk geri adım atarken devletin baki kalacağı aşıkardır.”³⁴⁰ Bu süreçte siyasi birlik, temel bir varoluşsal karar aracılığı ile yeniden tesis edilebilir. Düzeni yeniden kuracak bu temel karar, hukuk devleti ilkesinin kapsadığı tüm içeriğin geçerliliğini sağlayacak aşkın koşuldur. Bu, liberalizmin de kabul etmesi gereken bir olgudur³⁴¹: “Bireyci bir devlet

³³⁸ Liberalizmin hukuk devleti anlayışı ise bu sıralamayı tersine çevirerek hukuki olanı öncelikli sayar. Bu şekilde sınırlandırılarak görelileştirilmesi devleti, birbiriyle yarışan toplumsal grupların elindeki araçsal bir düzeneğe indirger. Bu gruplar, mücadelelerini liberal değerleri somutlaştıran mevcut kurallarla sürdürebilecekleri gibi, yeni kurallar da tasarlayabilirler ancak aralarındaki anlaşma, her bir grubun uymayı uygun bulduğu sürece devam edebileceği için geçici bir nitelik taşır. Devletin bekasını toplumsal gruplar arasındaki geçici anlaşmalara bağlamaksa Schmitt’e göre uygun bir devlet etiği değildir çünkü devletin bu gruplar arasında varılan geçici anlaşmalarla ortaya çıkan bir etik değerler dizisine tabi kılınması demek, yalnızca kendi çıkarlarına hizmet eden bir grup insan tarafından ele geçirilmesi demektir. Bu geçici uzlaşmaların ürünü olan anayasa metinleri devletin bekasını sağlayacak tözel bir temel oluşturamaz. Bu töz sözleşmelerle ortaya çıkmaz, ya üstten dayatılır ya da kaynağını halkın tözel türdeşliğinden alır. Bkz. Dyzenhaus, a.g.e., pp. 78-79.

³³⁹ Schmitt, **Siyasi İlahiyat**, s. 20.

³⁴⁰ a.g.e., s. 19.

³⁴¹ Nitekim Schmitt, devleti doğru ve yanlışın en üst belirleyicisi konumunda görerek, devlete karşı direnme hakkını, devletin birliği uğruna reddeden Kant’ı bu nedenle önemli sayar. Kant’ın bu reddinin temeli, insan eylemlerini olması gerekene göre yönlendiren, evrensel pratik akıl varsayımına dayanır. Aydınlanmacı Kant, insan türünün deneyimlerinden ders çıkartarak, felsefecinin kağıt üstünde vardığı sonuçlara eninde sonunda varacağını düşünür. Bu noktaya vardığında insan eylemlerine yön gösteren ilke, insan türüne ortak, evrensel pratik akıl olacaktır. Bu pratik akla yön gösterecek ilke “aynı zamanda genel bir yasa olabilecek *maxime*’e göre” hareket etmeyi buyuran kategorik emperatiftir. İnsan türü bu koşulsuz buyruğu içselleştirdiği oranda akılcılaştır ve akılcılaştığı oranda da istikrar, bir sorun olmaktan çıkar çünkü bu buyruğu içselleştirenler arasındaki ilişkiler koşulsuz buyruğun gereklerine göre işler. Kant’a göre koşulsuz buyruğun süzgecinden geçmemiş, bu nedenle de erginleşmemiş hakikat iddialarında bulunan kişiler veya gruplar, kendi hakikatlerini diğerlerine de dayatma girişiminde bulunabilirler. Ancak mükemmel bir hukuk devletinde bu, büyük bir sorun değildir çünkü pratik akıl, içsel yoldan işleyebildiği gibi, dışsal olarak da dayatılabilir. Pratik aklın dışsal bir boyut kazanması, anayasal ve yasal ilkelerin pratik aklın gereklerine, yani koşulsuz buyruğa uydurulması ile gerçekleşir ve devlet ancak o zaman bir ‘hukuk devleti’ olur. Bu devlet bireylerin istençlerini, pratik aklın dayandığı ilkeye uygun genel bir yasa uyarınca uzlaştıran yasalarla yönetilen bir devlettir. Pratik aklın gereklerine vakıf böyle bir hukuk devleti, farklı hakikat iddiaları karşısında kendi hakikati üzerinde ısrar edebilir çünkü bu devlet, aslen evrensel pratik aklın dışsal aygıtından başka bir şey değildir. Böylelikle pratik akıl, bunu benimsemeyen doktrinlerin savunucularına zorla dayatılabilir. Gücünü evrensel yasadan alan hak “zor kullanma yetkisini içerir... Eğer bir özgürlüğün belirli bir şekilde kullanılması ... genel yasalarla güvence altına alınmış özgürlüklerin kullanılmasını engelliyorsa (yani hukuka aykırıysa), ona karşı zor kullanmak, özgürlüğü engelleyen bir engele engel

kuramı için dahi devletin başarısı, ahlaki ve hukuki normların geçerlilik kazanabilecekleri somut durumun yaratılmasında yatar. Zira her norm, normal bir durumu şart koşar.”³⁴² Kelsen gibi liberal pozitivistler ise hukuk devletinin işlerlik koşulu olan normal durumu bir veri olarak varsayarlar. Bir kaos durumundan çıkışın anahtarı pozitivistlere göre *lex lata*'da saklıdır. Bu ise Schmitt'e göre hukuk ile yasa kavramlarının birbirine karıştırılması ile eşanlamlıdır³⁴³.

Schmitt'e göre parlamento hem düşünsel temellerini yadsıyan yapısal bir dönüşümden geçtiğinden hem de meşruiyet zeminini yitirdiğinden bu yana, parlamentonun iradesi ile ortaya çıkan biçimsel yasalar, gerçek ortak iradenin somutlaşmış bir biçimi değil, meclis kulisleri ardında görünmez oldukları için aynı zamanda sorumsuz da olan güç sahiplerinin yönlendirmeleriyle ortaya çıkan metinlerdir³⁴⁴. Devleti hukukla, hukuku da bu güç sahiplerinin elinde suni bir aygıt dönüşmüş olan parlamento'nun çıkardığı yasalarla özdeşleştirmek devletin altını oymaktan başka bir anlama gelmez³⁴⁵. Schmitt'e göre Kelsen'in başını çektiği pozitivistlerin savundukları hukuk devleti, aslında *hukuk* ile *yasayı* birbirine karıştıran bir 'yasa devletidir' (*Gesetzesstaat*). Bu devlet, liberalizmin hakimiyeti altında bireysel olanı kutsayan bir 'özel hukuk devletine' (*Privatrechtsstaat*) doğru yozlaşmıştır³⁴⁶. Bu devletin temel amacı, devlete karşı mücadeleye serbest bir alan tanımaktan başka bir şey değildir. Bireysel eyleme hareket sahası yaratmak ve salt bireysel olanı koruma altına almaya çabalamak Schmitt'e göre hukukun özünü feda

olmak anlamına gelir, dolayısıyla da genel yasalarla güvence altına alınmış özgürlüklerle bağdaşır, yani hukuka uygundur.” Evrensel pratik akıl, toplum üyeleri tarafından içselleştirileceği, içselleştirilememesi durumundaysa dışsal olarak dayatılabileceği için bir hukuk devletinde istikrar, sorun olmaktan çıkmıştır. Schmitt'e göre liberalizmin en önde gelen savunucularından Kant, bireye karşı devlete verdiği bu tavizle politik olanın gerekliliğini de teslim etmiş olmaktadır. Schmitt'e göre liberaller, devletin siyasi birlik için tözel temel olduğunu reddederek bu tavizi tersine çevirirler ve devleti bir *pacta sunt servanda* etiği üzerine kurmaya çalışırken çıkar eksensiz bir çoğulculuğun taviz konusu haline getirirerek sonunu hazırlarlar. Bkz. Dyzenhaus, a.g.e., p. 78; Bedia Akarsu, **Ahlak Öğretileri**, İstanbul, Remzi Kitabevi, 1982, s. 229; Murat Özbek, “Neden Demokrasi? Düşünsel ve Vicdani Çeşitlilik Koşulları Altında Normatif Gerekçeleştirme ve Siyasal İstikrar Sorunu”, s. 19-23. (Alıntı için bkz. Kant, **Metaphysics of Morals, Kant: Political Writings**, Ed. by Hans Reiss, Cambridge, Cambridge University Press, 1991, p. 134'den akt. Özbek, a.g.e., s. 23.)

³⁴² Schmitt, “Staatsethik und pluralistischer Staat”, **Positionen und Begriffe**, p. 155.

³⁴³ Schmitt, “Unsere geistige Gesamtlage und unsere juristische Aufgabe”, *Zeitschrift der Akademie für Deutsches Recht*, yıl 1, Heft 1, p. 11 vd.

³⁴⁴ Günter Meuter, “Gerechtigkeitsstaat contra Rechtsstaat, Bemerkungen zum Ordnungsdenken Carl Schmitts”, **Mythos Staat, Carl Schmitts Staatsverständnis**, Hrsg. Rüdiger Voigt, pp. 92-93.

³⁴⁵ Schmitt, **Siyasi İlahiyat**, s. 25.

³⁴⁶ Schmitt hukuktaki özel hukuk-kamu hukuku (*Privatrecht – Öffentliches Recht*) ayırımına gönderme yapan bu kavramla devletin temelde kamu hukukuna ilişkin bir kavram olduğunu vurgulamaktadır.

etmekle, yani siyasi birliğin varlık teminatını elinden almakla eşanlamlıdır. Yalnızca *lex lata*'yı işleyiş ilkesi olarak temel alan ve halkın hukuk sezgisinde (*Rechtsempfinden*) kökleşmiş *lex ferenda*'yı hukuk ötesi olduğu olduğu gerekçesiyle *per se* tabu sayan pozitivism, düşünüre göre siyasi birliğin varlığının tehlikede olduğu durumlarda çaresiz kalır³⁴⁷. “Varolan her siyasi birlik, değerini ve varoluşsal meşruiyetini (*Existenzberechtigung*) normların doğruluğunda veya yararlılığında değil, aksine yine kendi varlığında bulur. Siyasi bir beden olarak varolan şey, hukuksal açıdan bakıldığında, varolduğu sürece değerli olan şeydir. Bu nedenle varlığını koruma ve sürdürme hakkı, kendisini izleyecek tüm tartışmaların önkoşuludur.”³⁴⁸ Hukuk, Schmitt'e göre temelde siyasi birliğin varlığı ile ilişkilidir. Bu nedenle çeşitli güç odaklarının çıkarlarını kollamak için çıkartılmış olan ve bireysel alanı güvence altına alan yasalarla özdeşleştirilemez. Hukuk, bir halkın özünde içkin olan varoluş yasasının ya da “içsel hakikatin görünür kılınmasıdır.”³⁴⁹ “Bilcümle hukuk (*alles Recht*) halkın yaşam hakkından doğar.”³⁵⁰ Bu nedenle Schmitt, Kelsen'in yaptığı gibi hukuka siyaset karşısında özerk bir konum kazandırmanın, politikadan tam anlamıyla arınmış ‘saf bir hukuk’ yaratmanın imkansız olduğunu düşünür³⁵¹.

Schmitt'e göre hukuka siyasi alan karşısında öncelikli bir yer ayıran ‘hukukun egemenliği’ gibi bir terimin ciddiye alınabilir iki anlamı olabilir. Bu terim ilkin mevcut yasaları ve yasa yapım yöntemlerini olumlayarak siyasi statükoyu meşrulaştırmaya hizmet eder. İkincisi, daha üstün bir hukuka gönderme yaparak egemenliği ele geçirmek için gayret sarfeden toplumsal gruplarla mücadeleyi mümkün kılar³⁵². Hukuk, temelde halkın yaşam hakkının görünüm biçimi, devlet de halkın siyasi varlık formu olduğuna göre hukukun temel işlevi devletin bekasını sağlamaktır. Halkın yaşam hakkı süpra pozitif bir meşruiyet ilkesi ile ilişkili olduğu için içeriğinin maddi anlamda somutlaştırılmasına hem gerek yoktur hem de türdeş bir halk, anayasasıyla mutlak bir özdeşlik kurduğu ve *forma formarum* olduğu için bu

³⁴⁷ Meuter, a.g.e., p. 92.

³⁴⁸ Schmitt, *Verfassungslehre*, p. 22.

³⁴⁹ Schmitt, “Unsere geistige Gesamtlage und unsere juristische Aufgabe”, p. 12.

³⁵⁰ Schmitt, “Der Führer schützt das Recht”, *Positionen und Begriffe*, p. 229.

³⁵¹ Schmitt, *Siyasi İlahiyat*, s. 26-27.

³⁵² Meuter, a.g.e. p. 94.

tür bir somutlaştırma imkansızdır³⁵³. Hukuku norm düzeyinde somutlaştırarak sabitleme ve yasa düzeni ile özdeşleştirme çabası, aslında parçanın iradesini bütüne hakim kılmaya çalışan toplumsal grupların değirmenine su taşımakla eşanlamlıdır³⁵⁴. Bütüncül bir düzende egemenliğin merkezi olan siyasi önderliğin karar tekeli, her türlü normatif illiyetten bağımsızdır çünkü tehlikeye düştüğü durumlarda birliği sağlayacak olan odur. “Siyasi zaruret hiçbir normatif yasak tanımaz çünkü tehlikenin olduğu yerde kurtarıcı eylemin egemen hakkı boy atar.”³⁵⁵ Oysa bazı hukukçuların “fetişist bir fanatizmle savundukları, devlet içindeki bütün iktidarların yasayla bağlı olduklarını öngören pozitivist ilke ile birlikte, bu ilkenin tazammun ettiği *nullum crimen/nulla poena sine lege*’den kaynaklanan hukuk devletine uygun öz sınırlamaları ‘normativist bir dogma’ seviyesine yükselten” pozitivist anlayış salt hukuk güvenliğine, yani tikel çıkarları teminat altına almaya odaklanır³⁵⁶. Schmitt’e göre bu anlayış devletin bekasını sağlayamamak bir yana, aynı zamanda adaletin gerçekleşmesini de engeller çünkü hukuk güvenliği, devlet edimlerinin hesaplanabilir olmasını öngörür; bu ise hukuku, onu ihlal edenler tarafından hesaplanabilir zorlayıcı bir norm ağına dönüştürürken, ihlalcilere karşı devletin elini kolunu bağlar³⁵⁷. Hukuk adına hareket edenler “bu ağa takılıp kalırken, becerikli ihlalciler bu ağdan tereyağından kıl çeker gibi sıyrılmasını bilir.”³⁵⁸ Kodifiye edilmiş hukuk, suçluların *Manga Charta*’sına dönüşmüştür³⁵⁹. O halde hukuk güvenliğine yapılan vurgu, son tahlilde adaletsizliğe yol açmaktan başka bir işe yaramaz. Schmitt’in, siyasi birliğin değeri karşısında ‘nötr’ duran bu tür bir ‘adaletsiz’ hukuk devletine karşı savunduğu devlet, hukuk ile nesnel töre bilimi (*Sittlichkeit*)³⁶⁰ birleştiren bir *Weltanschauung* devletidir (*Weltanschauungsstaat*)³⁶¹.

³⁵³ Schmitt, *Verfassungslehre*, p. 5.

³⁵⁴ Schmitt, “Die Lage der europäischen Wissenschaft”, *Verfassungsrechtliche Aufsätze*, p. 416.

³⁵⁵ Meuter, a.g.e., p. 96.

³⁵⁶ Schmitt, “Nationalsozialistisches Rechtsdenken”, *Deutsches Recht*, Jg. 10, No. 4, 1934, p. 228.

³⁵⁷ a.g.e.

³⁵⁸ Meuter, a.g.e., p. 94.

³⁵⁹ Schmitt, “Der Führer schützt das Recht”, p. 228.

³⁶⁰ Hançerlioğlu *Sittlichkeit*’ı şu şekilde tanımlar: “Hegel’e göre doğallaşan nesnel tinin (*Objektiver Geist*) temelinde yatan genel irade (*volonté générale*) üç uğraktan geçer: Genel irade ilkin soyut hukuk (*Abstraktes Recht*) olarak gerçekleşir, genel iradenin taşıyıcısı olan kişiler özgürdürler ve mülk edinebilirler. İkinci uğraktan bireyselleşir ve *öznel töre bilim (Moralität)* olur, ne var ki buna güvenilemez, çünkü henüz genel yasalarda temellenmemiştir. Genel iradenin üçüncü ve son biçimiye *nesnel töre bilimdir (Sittlichkeit)* ki tek iradeyi genel irade ile birleştirir, artık töre bilimsel tutumumuz genel yasaların güdümü altındadır. Ne var ki nesnel töre bilim de bu aşamaya erişmek için üç aşamadan

“Hukuk devleti iki tür devletin karşıt kavramı olarak ortaya çıktı: Hıristiyan, yani dinden hareketle belirlenmiş olan devlete ve bir *Sittlichkeit* imparatorluğu olarak anlaşılan, yani Hegel’in devlet felsefesindeki Prusyalı bürokratik devlete (*preussischer Beamtenstaat*) karşı. Hukuk devleti bu iki rakibe karşı mücadele sürecinde hayat buldu... Bunu izleyen her şey bu başlangıcın mantıksal gelişiminden ibaretti: Hukukun dinden ve *Sittlichkeit*’tan soyutlanması, hukukun ve adaletin, adaleti yalnızca hukuk güvenliğinde, yani hesaplanabilirlikte bulan pozitivist bir ‘zorlayıcı norm ağına’ dönüşümü... Hıristiyan bir devlet, bütünlüğünü, o zamanlar tamamıyla Hıristiyan olan halkın dinsel inancından elde edebiliyordu; bir *Sittlichkeit* ve nesnel akıl imparatorluğu olan devlet, bütünlüğünü korumaya mukteldirdi ve muhakkak ki yurttaş toplumunun üzerinde konumlanıyordu; buna karşılık 19. yüzyılın hukuk devleti, bireyci yurttaş toplumunun aracına ve oyuncuğuna dönüşmüş tarafsız (*neutral*) bir devletten başka bir şey değildi.”³⁶²

Schmitt’e göre tarihsel süreç içinde Hıristiyan total devlet, ilkin Hegel’in toplum üzerinde konumlanan *Sittlichkeit* devletine dönüşürken dünyevileşmiş, daha sonra ise liberalizmin etkisiyle tarafsız ve müzakereci bir devlete (*stato neutrale ed agnostico*) doğru yozlaşmıştır³⁶³. Schmitt’in bu gelişimi bir yozlaşma olarak değerlendirmesinin ardında yatan neden, devletin makineleşme süreci sırasında ruhunu, yani bütünlüğünü koruma iradesini yitirdiğini düşünmesidir. Descartes’ın insan bedenini bir (mini) makine olarak tahayyül etmesinin ardından Hobbes’un mekanik bir aygıtı indirgediği devlet (ya da *makros anthropos*), Schmitt’e göre salt bir mekanizma olarak, bütünselliği garanti altına alan metafizik bir karar alma yeteneğini yitirmiştir çünkü bu devletin odak noktası bireydir³⁶⁴. Bireyin odak noktasına dönüşmesi, biçimsel olarak hukuk güvenliğini temel alan, eylemleri yasalar aracılığı ile öngörülebilir kılınmış yeni bir hukuk devletinin ortaya çıkmasına yol

geçer: Birinci aşama aile aşamasıdır, ailede nesnel törebilim henüz kendiliğinde bir durumdadır ve güçsüzdür. İkinci aşama *uygar toplum* aşamasıdır, bu aşamada özel iradeyle genel irade görelî olarak uzlaşmışlardır. Son ve yetkin aşama *devlet* aşamasıdır ki nesnel törebilim bu aşamada saltıklaşır, özel ve genel iradeler saltık olarak birbirleriyle kaynaşır. Amaç, *devlet*’tir. Aile ve uygar toplum bu amaca götüren yolun sadece birer uğrağıdır.” Bkz. Orhan Hançerlioğlu, **Felsefe Ansiklopedisi**, Cilt 6, İstanbul, Remzi Kitabevi, 2005, s. 102-103

³⁶¹ Schmitt, “Was bedeutet der Streit um den Rechtsstaat?”, **Staat, Grossraum, Nomos**, p. 128.

³⁶² a.g.e. pp. 122-123

³⁶³ Schmitt, “Das Zeitalter der Neutralisierungen und Entpolitischen”, **Positionen und Begriffe**, p. 145 vd.

³⁶⁴ Schmitt, “Hobbes ve Descartes’ta bir Mekanizma Olarak Devlet”, **Prof. Dr. Gülören Tekinalp’e Armağan**, s. 978-979.

açmıştır. Kendi bekasını güvence altına alamayan bu devlet, aynı zamanda becerikli suçlularla başa çıkamayan adaletsiz bir devlettir çünkü kendisini biçimsel yasallık yöntemlerine indirgeyerek maddi anlamda adalet kavramına karşı çıkmaktadır³⁶⁵. Schmitt'e göre bu devletin benimsediği *nullum crimen/nulla poena sine lege* düsturuna karşı herkesin daha akla yakın bulacağı düstur *nullum crimen sine poena*'dır (Hiçbir suç cezasız kalmamalıdır). Nasyonal sosyalist devlet gibi bir *Weltanschauung* devletin benimsediği bu düstur adaletin gerçekleştirilmesi için daha elverişlidir. Bu tür bir devlette tüm devlet görevlileri adalete doğrudan değil, yasalar aracılığı ile ulaşacaklarına göre nasyonal sosyalist devlet de “mükemmel bir hukuk devletidir.”³⁶⁶ Bu tür bir adil devlette (*Gerechtigkeitsstaat*) halkın yaşam hakkı olarak hukuk, önderin iradesinde hayat bulmaktadır. Böylelikle halkın yaşam hakkı, hukukun asli kaynağı haline gelirken *Führer*, halkın ruhunu (*Volksseele*) yorumlayan nihai makama dönüşmektedir. Bu konuda yargıçlar kendisine yardımcı olacaklardır. Bu amaçla yargıca düşen rol, yalnızca yasaları uygulamak değil, hukuku, *Führer*'in iradesiyle ortaya çıktığı şekilde yaratıcı ve yenilikçi bir biçimde yorumlamaktır. Schmitt yargıçlar ile yasalar arasındaki bağı keserek, yargıçlar arasında türdeşlik bağlamında işleyen bir bağ kurmak ister. “Biz binlerce yasa maddesinin kargacık burgacık harfleri ile kurulacak aldatıcı bağdan daha güvenilir, daha dirimsel ve daha derin bir bağ arıyoruz. Bu bağ kendi içimizde, kendi soyumuzda (*in unserer eigenen Art*) değilse nerede olabilir?”³⁶⁷ Böylelikle yargıç bir *Subsumption* aygıtı (*Subsumptionsmaschine*), soyut normları somutlaştıran bir “yasa uygulama otomatı” (*Gesetzesanwendungsautomat*) olmaktan çıkarak, soydaşlık ve halka aidiyetten güç alan yaratıcı bir kişiliğe dönüşmektedir³⁶⁸. Ancak soydaşlığın içeriğine karar verecek olan kişi *Führer* olduğuna göre, yargıcın yasaya olan bağlılığını türdeş bir halka bağlılıkla ikame etmek, aslında onu, halk iradesini nihai anlamda yorumlayan *Führer*'in iradesine bağlamak sonucunu doğurur³⁶⁹. Hukuk devletin temel düsturu olan hukukun egemenliği ters yüz edilmiştir. Hakim olması gereken, yasanın iradesi

³⁶⁵ Neumann, a.g.e., p. 167.

³⁶⁶ Schmitt, “Nationalsozialismus und Rechtsstaat,” *Juristische Wochenschrift*, Jg. 63, Heft 12-13, 1934, p. 716.

³⁶⁷ Schmitt, “Fünf Leitsätze für die Rechtspraxis,” *Deutsches Recht*, Jg. 3, Heft 7, p. 201.

³⁶⁸ a.g.e., p. 202.

³⁶⁹ Meuter, a.g.e., p. 100.

değildir; tersine, egemenin iradesi yasa olmalıdır. *Führer*'in iradesine karşı ileri sürülen yasa, bu iradeye dayanan düzenin tahrip olması sonucunu doğurur. Bu şekilde “*Lex*'in efendileri, *Rex*'i kendilerine tabi kılarlar.”³⁷⁰ *Lex*'i *Rex*'e karşı ileri sürmek, normativizmin temel amacıdır. Schmitt'in *Führer* devleti ise, hukuk devletinin *Lex*'ten *Rex*'e doğru izlediği yolu tersten kat eder. Bu tür bir devlette adaletle dolaylı bir ilişki içinde olan ve yukarıdan aşağı temsil mekanizması ile halkın yaşam hakkını kendi bedeninde somutlaştırarak siyasi birliğin bekasını güvence altına alan, yalnızca *Führer*'dir.

E. Nomos Basileus

Schmitt'in sapma dönemi yazılarında (1933-1936) ortaya çıkan *Führer*'i, Diotogenes'in yasa ile yasadışı (nomos ile anomos'u) kendi kişiliğinde örtüşüren ‘yaşayan yasa kralın’ (*basileus nomos empsykhos*) modern tezahürüdür³⁷¹. Agamben'e göre modern egemenlik kuramının temelinde yer alan Diotogenes'in ‘yaşayan yasa kral’ kuramı üç temel ayak üzerinde durur: “1) Kral en adil kişidir ve en adil kişi en yasal kişidir. 2) Adalet olmaksızın hiç kimse kral olamaz ama adalet yasadışıdır. 3) Adil olan meşrudur ve adaletin nedeni haline gelen hükümdar yaşayan bir yasadır.”³⁷² Diotogenes'in ‘yaşayan yasa kralı’, Schmitt'in en net şekilde ortaya koyduğu modern egemenliğin paradoksunu somutlaştırır. Buna göre egemen, “hukuk düzeninin aynı anda hem dışında hem de içinde” yer alandır³⁷³. Çünkü egemen “olağanüstü hale (istisnai duruma) karar verendir”³⁷⁴. Schmitt'e göre istisnai durumlar hem normatif bir temele sahip olmadıkları hem de bütün hukuk düzeninin askıya alınmasına yol açtıkları için hukuki bir değerlendirmenin dışında kalır gibi gözükürler. Bununla birlikte Schmitt, istisnai durumla hukuk düzeni arasında bir şekilde ilişki kurmak ister. Bu ilişki, istisnai durumun niteliği gereği paradoksal bir ilişki olmak zorundadır çünkü burada “hukukun bünyesine katılması gereken şey,

³⁷⁰ Schmitt, **Über die Drei Arten des Rechtswissenschaftlichen Denkens**, p. 15.

³⁷¹ Giorgio Agamben, **İstisnai Hali**, Çev. Kemal Atakay, İstanbul, Otonom yay., 2005, s. 83-84.

³⁷² Louis Delatte, **Les Traités de la Royauté d'Éphante, Diotogène et Sthénidas**, Paris, Droz, 1942, p. 37'den akt. Agamben, a.g.e., s. 84.

³⁷³ Agamben, **Kutsal İnsan**, s. 25.

³⁷⁴ Schmitt, **Siyasi İlahiyat**, s. 13.

temelde onun dışında bir şeydir, hatta söz konusu olan, hukuk düzeninin kendisinin askıya alınmasıdır.”³⁷⁵ Bu askıya alma işlemi hukukun iki temel ögesi olan norm ile kararın özerkliklerini en net şekilde ortaya koyar. Normal durumlarda bu iki ögenin birbirlerine karşı özerk konumları pek hissedilmez; oysa istisnai durumlar normatif çerçevede çözülemeyen sorunların gündeme geldiği durumlardır. Bu gibi hallerde çözüm, egemenin ‘normatif düzenden bağımsız olarak’ vereceği kararda saklıdır. “Kararın bağımsız unsuru normal durumda nasıl bir minimuma indirgenebiliyorsa, norm da olağanüstü halde yok edilir. Buna rağmen olağanüstü hal, hukuki idrakın erişim alanında kalır çünkü her iki unsur- norm gibi karar da- hukuk çerçevesinde varlığını sürdürür.”³⁷⁶ Son cümle çelişik bir ifade (ya da bir çeviri hatası) gibi gözükmele birlikte buradaki çelişki egemenin konumunu ve egemenliğin paradoksunu yansıtır. Egemen “normal durumda geçerli olan hukuk düzeninin dışında olmakla birlikte yine de bu düzene aittir çünkü anayasanın tümüyle askıya alınmasına karar vermeye yetkili” olan odur³⁷⁷. Bu, Agamben’in deyişiyle hukukun hem içinde hem de dışında yer alan egemenin, “hiçbir şeyin hukukun dışında olmadığını ilan” etmesi ile eşanlamlıdır³⁷⁸. Bu şekilde egemen aslında, “istisna halinin hukuk düzeni ile bağlantısını güvence altına alır.”³⁷⁹ Çünkü istisna halinin hukuk düzeni bünyesine katılmasını sağlayan şey, norm ile karar arasındaki ayırmadır ve olağanüstü hal gibi uç durumlarda normdan tam anlamıyla özerkleşen kararı (*Entscheidung*) elinde bulunduran güç (kişi), egemendir. Olağanüstü hallerde alınacak bu karar, hukuk düzenini askıya alarak normların uygulanması için elverişli bir durumun yaratılmasını öngörür³⁸⁰. Bu gibi hallerde bir normun uygulanabilmesi için, normun uygulanmasının askıya alınması söz konusudur³⁸¹. O halde norm ile normun

³⁷⁵ Agamben, **İstisna Hali**, s. 44.

³⁷⁶ Schmitt, **Siyasi İlahiyat**, s. 19-20.

³⁷⁷ a.g.e., s. 15.

³⁷⁸ Agamben, **Kutsal İnsan**, s. 26.

³⁷⁹ Agamben, **İstisna Hali**, s. 46.

³⁸⁰ Schmitt’e göre liberalizmin hukuk devleti anlayışı istikrarlı bir normatif düzen varsayımı üzerinde geçerli olabilir. Oysa Schmitt’e göre politika, sınırları normlarla belirlenemeyen bir alanda gerçekleşen mücadeleler ve dost-düşman ilişkilerinden oluşur. Normu belirleyen de istisna olduğuna göre politikanın özü istisnai alandan beslenen dost-düşman karşıtlıklarıdır. Her hukuk düzeninin bir “dışarı” vardır ve her hukuk düzeni bu dışallık temelinde kurulabilir. Devlet ve politika hukukla bağlı değildir çünkü siyasi gerekliliklerin yasası yoktur. Siyasi otorite son tahlilde hukuk dışı araçlarla düzeni sağlamaya çalışır. Bkz. Paul Hirst, “Carl Schmitt: decisionism and political romanticism”, **Representative Democracy and its Limits**, Cambridge, Polity Press, 1990, p. 129.

³⁸¹ Agamben, a.g.e., s. 51.

uygulanma koşullarını düzenleyen normlar (*Rechtsverwirklichungsnorm*) birbirinden farklıdır.

Schmitt'e göre, bir normun uygulanmasının salt normdan çıkarsanması mümkün değildir. "Norm ile uygulaması arasında..., birini ötekenden dolaysız olarak türetmeye imkan verecek herhangi bir içsel bağ yoktur."³⁸² Norm ile uygulama arasındaki bu ayrım, olağanüstü hal gibi istisnai durumlarda yasadışı bir uygulama alanının varlığını kanıtlar. Bu gibi durumlarda yürütme erkinin biçimsel açıdan yasa olarak tanımlanamayacak işlemleri yasa hükmünde sayılarak, bir *yasa gücü* (*Gesetzeskraft*) kazanırlar. İstisnai durumlar yasanın kendisi ile gücü arasındaki bu ayrımın en net şekilde açığa çıktığı anlardır. "İstisna hali bir yandan, normun yürürlükte olduğu ama uygulanmadığı ("güç"ünün olmadığı), öte yandan yasa değeri olmayan kararların yasanın "güç"ünü edindikleri bir "yasa hali"ni tanımlar."³⁸³ Yasanın gücünün yasa kavramından farklı olduğunu ortaya koyan bu gibi durumlar, Schmitt'e göre hukukun yasa kavramında tüketilmediğini gösterir³⁸⁴. *Yasanın gücü* ile *karar* kavramının çakıştığı bu kesişim noktası, Derrida'ya göre otoritenin mistik temelini açığa vurur. Walter Benjamin'in "*Zur Kritik der Gewalt*" başlıklı makalesi hakkında verdiği konferansta Derrida, bu eserin Fransızca'ya "*Critique de la violence*" olarak çevrilmesinin yanlış olduğunu vurgular³⁸⁵. Çünkü Almanca'da "*Gewalt*" sözcüğü hem "şiddet" hem de "meşru otorite" anlamına gelir ve otorite ile şiddetin bir araya geldiği yerde adalet konusunda hüküm vermek imkansızlaşır. Bu imkansızlığın nedeni Derrida'ya göre, otoritenin *Diké* (adalet) ile *Eris*'i (çekişme ve savaşı ya da *polemos*'u) bir araya getirmesidir ki bu, aslında *Adikia*'dan (adaletsizlikten) başka bir şey değildir³⁸⁶. Şiddet ile adaletin birleşimini görünür kılan

³⁸² a.g.e.

³⁸³ a.g.e., s. 49.

³⁸⁴ a.g.e., s. 40.

³⁸⁵ Jacques Derrida, *Gesetzeskraft, Der 'mystische Grund der Autorität'*, übers. Alexander García Düttmann, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1991, p. 13. Nitekim Benjamin'in bu eseri Türkçe'ye de "Şiddetin Eleştirisi" olarak çevrilmiştir. Bkz. Walter Benjamin, "Şiddetin Eleştirisi", Çev. E. Efe Çakmak, **Benjamin**, Haz. Besim Dellaloğlu, İstanbul, Say yay., 2005, s. 101-125.

³⁸⁶ Derrida, a.g.e., p. 14. Buna karşılık normativizm, iktidarın vazgeçilmez unsuru olan şiddeti "insan iradesinin bir yansıması olarak değil, bir 'norm etkisi'" çerçevesinde değerlendirmektedir. "Böylece şiddet, insanın insan üzerindeki iktidarı olmaktan çıkar; insan iradesi, normun yürürlüğünün ardında kaybolup gider. İktidar artık düzenlenmiş ve öngörülebilir hale gelmiş; böylece şiddetin en önemli ve en dehşetli vasfından, yani öngörülemez keyfilikten arındırılmıştır. Bu açıdan bakıldığında, hukuk devleti, aslında iktidarın yalnızca sınırlanıp asgarileştirildiği değil, normlarda çözülüp sahici anlamda varlığını yitirdiği bir düzen olarak bile sunabilir kendini. Gerçekten de, bu şekilde konan hukuk

olağanüstü hallerde Schmitt'in deyişiyile “karar hukuki normdan ayrılır ve (paradoksal olarak formüle etmek gerekirse) otorite, hukuk üretmek için haklı olmak gerekmediğini kanıtlar.”³⁸⁷ Egemen otoriteyi kendisinde somutlaştıran ve normatif illiyetten bağımsız karar alma tekelini elinde bulunduran “devlet, (olağanüstü halde) hukuku, kendini koruma hakkına dayanarak askıya alır.”³⁸⁸ Bu gibi bir durumda Schmitt'e göre “hukuk düzeni değilse de hukuki anlamda bir düzen hala mevcuttur.”³⁸⁹ Bir kez daha çelişik gibi görünen bu ifade ile Schmitt, ‘insan tarafından yaratılan düzen’ anlamında kullandığı *nomos*'u pozitif yasaların üzerinde konumlandırmayı amaçlar³⁹⁰. İstisnai durumlar *nomos*'un *lex lata*'ya üstünlüğünü en açık şekilde ortaya koyduğu için iki kavram (*nomos* ile istisnai durum) arasındaki yakınlık aşıkardır³⁹¹. Yasa ile yasasızlığı birleştiren düzlem olarak *nomos*, hukuk düzeninin geçerli olduğu normal durumlarla birlikte, bu düzenin askıya alındığı istisnai durumları da kapsar. *Nomos*, hukuk düzeninin aynı anda hem içinde hem de dışında yer aldığı ve hukukun bünyesinde yer almayan bir şeyi ona katma potansiyelini barındırdığı için, bir devlet düzeninde, hukuk devletinin en temel ilkesi olan hukukun egemenliğinden değil ancak *nomos*'un egemenliğinden (*nomos basileus*) bahsedilebilir³⁹². Bu nedenle Schmitt'in hukuk devleti anlayışı Stahl'inki ile

devleti, insanlar üzerindeki iktidarı sona erdirmeye vaadini içerir. Çünkü bu modelin özanlayışında, siyasi iktidarın kararları, artık bir egemenin somut iradesinin ifadesi değildir. Katı emir, çözümlü parçalanmış, onun yerine oldukça genel bir düzen iradesi, yani norm geçmiştir. Bu irade, yani norm, “hiç kimseyi” hedef almaz, bir şahıs dikkate alınarak çıkarılmaz. Norm, sadece düzenler; hiç kimseye sahibi anlamda bir külfet getirmez. Bunun için normun uygulanması, yani somutlaştırılması gerekir. Normu somutlaştıran karar, bir emir olarak kalmaya devam eder; fakat bu da, özgür yurttaşlara karşı bir baskı olma suçlamasından belli ölçülerde kurtarılmıştır. Çünkü bu karar, esasen yasalara göre geçerli olan şeyi icra eder; yasalar ise, “herkes için geçerlidir” ve baştan itibaren bir adalet karinesinden (adil olma varsayımından) yararlanır. Aslında burada şiddetin kamuflejından başka bir şeyin söz konusu olup olmadığı, daha güçlü ve daha anonim bir etki gösterebilmek için normun gizemli görüngüsünün ardına gizlenip gizlenmediği gibi sorular sorulmaz. Çünkü iktidarın semaları, normlarla perdelenmiştir.” Bkz. Mithat Sancar, “Devlet Aklı” Kışkacında Hukuk Devleti, s. 45-46.

³⁸⁷ Schmitt, *Siyasi İlahiyat*, s. 20.

³⁸⁸ a.g.e., s. 19.

³⁸⁹ a.g.e.

³⁹⁰ Pindar'ın *nomos basileus*'unu “hukukun üstünlüğü” olarak yorumlayan normativist gelenekten farklı olarak Schmitt, *nomos*'un kapsayıcı bir tanım olduğunu iddia eder. Buna göre *nomos* yalnızca yasa anlamına gelmekle kalmaz, aynı zamanda karar ve düzen kavramlarını da içerir. *Nomos*, Schmitt'e göre somut düzen ve topluluk kavramlarını da bünyesinde barındıran bütüncül bir kavramdır. Kavram burada adeta dinsel bir boyut kazanır: *Nomos*, kökenini Tanrı'da bulan ama aynı zamanda insanların içlerindeki bir hakikati de dışa vuran bir kavramdır. Bkz. Wolfgang Palaver, “Schmitt on Nomos and Space”, *Telos*, Vol. 106, 1996, pp. 106-107. *Nomos* kavramının anlam ve içeriği üçüncü bölümde ayrıntılı bir biçimde ele alınacaktır.

³⁹¹ Agamben, *Kutsal İnsan*, s. 53.

³⁹² a.g.e., s. 54-55.

paralel, Heller'inki ile ise taban tabana zıt, son derece biçimsel bir anlayıştır ve Tamanaha'nın tablosunda 1 ve 2 numaralı alanda konumlandırılabilir.

Üçüncü Bölüm

Uluslararası Hukuk ve Siyaset Kuramı Açısından Carl Schmitt

I. Düzen Kurmaya Yönelik bir Kavram Olarak *Nomos*

A. Giriş

Carl Schmitt, Nasyonal Sosyalist Alman İşçi Partisi'nden (NSDAP) istifa etmek zorunda bırakılması ve Prusya Devlet Şurası üyeliği ve üniversitedeki kürsüsü hariç, Nasyonal Sosyalist rejim sırasında kendisinin baş hukuk danışmanı (*Kronjurist*) olarak adlandırılmasına yol açan her türlü görevden el çektirilmesinden sonra anayasa hukuku ve iç siyaset teorisi gibi konulardan uzaklaşarak daha çok uluslararası hukuk ve uluslararası siyaset ile ilgilenmeye başlamıştır¹. III. Reich rejiminin totaliter niteliği göz önüne alınırsa Schmitt'in Almanya'daki konumu sarsılmış ve Nazilerin kendisine karşı saldırgan tavırları karşısında kendi bedensel varlığından da endişe duymaya başlamıştır². Düşünürün ilgisini iç siyasetten

¹ Schmitt'in NSDAP'tan ihracını hazırlayan birçok faktör vardır. SS'in yayımladığı haftalık bir dergi olan *Das Schwarze Korps*, Schmitt'in partiye katıldığı Mayıs 1933'ten sonra benimsediği ırkçı söylemin opportunist bir aldatmacadan ibaret olduğunu, Weimar Anayasası döneminde güçlü başkanlık rejiminden ve Merkez Parti'den yana ve NSDAP'a karşı tavır almasının ardından nasyonal sosyalist rejimi savunmasının, kararsızlığını ele verdiğini ve Weimar Anayasası'nın babası sayılan yahudi kökenli Hugo Preuss'un kürsüsünde bulunmasının yahudilerle dostluğunu kanıtladığını ileri sürerek düşünürü açıkça cephe almıştır. Bkz. George Schwab, **The Challenge of the Exception**, pp. 139-140. Paul Noack, bu eleştirilerin yanı sıra Schmitt'in partiye çok geç bir tarihte üye olmasına rağmen partinin önde gelen birçok hukukçusunun önünü keserek hızla yükselmesinin tepki doğurduğuna değinir. Bkz. Paul Noack, **Carl Schmitt, Eine Biographie**, p. 198. Ayrıca Rosenberg ve Koelreutter gibi ırkçı ideolojiyi savunan yazarlar, Schmitt'in bu dönemde güçlü devletten yana tavrının yeni-Hegelci bir çizgiyi izlediğini savunarak, rejimin 'hareket' unsuru olan *Führer*'in devlet karşısındaki konumunu sarstığı için nasyonal sosyalizme aykırı olduğu, ayrıca düşünürün politik olanın özünü oluşturduğunu iddia ettiği dost-düşman karşıtlığının, devleti odak noktasına yerleştirmesinin, devleti ırkın birliğini sağlamaya yarayan bir araca indirgeyen nazizm ile çeliştiği gerekçesiyle Schmitt'i hedef göstermişlerdir. Bkz. Joseph Bendersky, **Carl Schmitt, Theorist for the Reich**, pp. 221-222.

² Schwab, a.g.e., p. 148, Bendersky, a.g.e., p. 227. Schmitt, nazi iktidarının gözünden düştüğü bu dönemde içinde bulunduğu durumu anlatmak amacıyla Hermann Melville'in *Benito Cereno*'suna başvurur. Bu öyküde siyahi köleler, kaptanı ve mürettebatın büyük bölümünü öldürerek San Dominik adlı bir İspanyol köle gemisinin kontrolünü ele geçirirler. San Dominik'te bir hareketlilik olduğunu uzaktan fark eden bir Amerikan gemisinin kaptanı olan Amaso Delano, gemiye borda etmeye karar verir. Köleler Benito Cereno'yu kaptan rolü oynamaya ve durumu hiçbir şekilde belli

uluslararası siyasete kaydırmasının ardında yatan nedenlerden biri de bu olsa gerektir³. Ayrıca 1936 sonrası giderek tırmanan ve bundan birkaç yıl sonra II. Dünya Savaşı'nın patlak vermesine yol açacak olan uluslararası gerginlik, Nazilerin Versailles Andlaşması hükümlerini tanımayacaklarını açıklamış olmaları, Milletler Cemiyeti'nin uluslararası hukuk açısından yarattığı durum gibi birçok faktör Schmitt'i, Avrupa'da egemen devletler arası ilişkilerin kalıcı bir kriz içinde bulunup bulunmadığı ve eğer böyle bir kriz söz konusu ise uluslararası siyasal düzenin ne yönde geliştiği konusunda düşünmeye sevk etmiştir⁴. Nitekim Schmitt, gerek III. Reich döneminde, gerekse 1945 sonrasında Weimar dönemi ve öncesinde ele aldığı konulara bir daha geri dönmeyecektir.

Bu olgu ile Carl Schmitt hakkında üretilen monografiler karşılaştırıldığında ise ilginç bir tablo ortaya çıkmaktadır. Carl Schmitt'le ilgili uluslararası literatürün büyük bir bölümü, 1910'dan 1978'e kadar neredeyse 70 yılı bulan uzun bir yazın hayatına sahip olan düşünürün yalnızca 1936'ya kadar ürettiği eserlere odaklanmıştır. Bunun birkaç gerekçesi olsa gerektir. Öncelikle 1910 ile 1936 arasını kapsayan ilk 26 yıl, Schmitt'in hukuk felsefesi, siyaset kuramı ve anayasa hukuku gibi birçok konuda eser verdiği bir dönemdir. Ayrıca bu dönem, sayısal açıdan da düşünürün en verimli çağı sayılabilir. Uluslararası literatürde 1936 sonrasını kapsayan 42 yıllık daha az verimli dönemin görmezden gelinmesinin ardında yatan bir başka neden, söz konusu literatürün ağırlıklı olarak İngilizce olması ve bu dönemin temel eseri sayılabilecek olan "*Der Nomos der Erde*"nin ancak 2003 yılında İngilizce'ye çevrilmiş olmasıdır. Nitekim bu tarihten sonra Schmitt düşüncesinin bu evresini konu alan çoğu derleme niteliğinde birkaç eser

etmemeye zorlarlar. Delano, Benito Cereno'nun tavırlarında bir tuhaflık olduğunu düşünse de, onun ve birkaç kişinin hayatlarının tehlikede olduğunu anlamaz. Ancak oradan ayrılırken Benito Cereno'nun son anda kendisini kayığına atması ile durumu farkeder. Benito Cereno'nun gemi içindeki durumu, Schmitt'in 1936 sonrasındaki konumuna benzese de tam bir paralellik kurmak mümkün değildir. Schmitt Cereno'nun aksine gemiden atlamayı göz alamamış, Arendt, Strauss ve daha birçokları gibi Almanya'yı terk etmeyi hiçbir zaman düşünmemiştir. Bu konuda bkz. William E. Scheuerman, **Carl Schmitt, The End of Law**, pp. 176-177; Schwab, a.g.e., pp. 141-142.

³ Şunu belirtmek gerekir ki *Das Schwarze Korps*'ta isminin bir kez anılması dahi kişinin kaderinin dramatik bir dönüşüme uğraması için yeterlidir. "SS'in haftalık dergisi *Das Schwarze Korps*, Heydrich'in ellerinde son derece güçlü bir şantaj ve zulüm aracına dönüşmüştür." Edward Crankshaw, **Gestapo**, New York, The Viking Press, 1956, p. 114'ten akt. Schwab, a.g.e., p. 142.

⁴ Gopal Balakrishnan, **The Enemy, An Intellectual Portrait of Carl Schmitt**, Londra, Verso, 2000, p. 226.

yayımlanmıştır⁵. Söz konusu ihmale ilişkin diğer bir neden ise Schmitt'in uluslararası hukuk, uluslararası siyaset ve tarih ile ilgili görüşlerini ele almanın, felsefe ve siyaset kuramını da kapsayan disiplinlerarası bir yaklaşımı gerektirmesidir⁶. Bütün bu nedenler, Schmitt'in uluslararası hukuk ve siyaset kuramı alanındaki yazılarının henüz oldukça sınırlı bir çerçevede ele alındığını ortaya koymaktadır.

Daha önce de değinildiği üzere Schmitt, 1930'lu yılların ortalarına kadar, daha çok devlet ve siyaset kuramının ulusal boyutlarındaki temel sorunlarla meşgul olmuştur. Eski verimliliğini artık yitirdiği bu yıllardan itibaren ise uluslararası hukuk ve siyaset kuramı ile ilgilenmeye başlamıştır. Bu alandaki düşüncelerine, 1950 yılında yayımlanan “*Der Nomos der Erde im Völkerrecht des Jus Publicum Europeaum*”⁷ başlıklı eseri ile sistematik bir bütünlük kazandırdığı söylenebilir.

“*Der Nomos der Erde*”, birçok açıdan Schmitt'in uluslararası siyaset hakkında yazdıklarını özetlediği bir eserdir. II. Dünya Savaşı sırasında geliştirdiği birçok kavram ve düşünceyi bu eserinde bir araya getirdiği söylenebilir. Savaş kavramı, “*Grossraum*” kavramı, Avrupa kamu hukukunun klasik döneminde modern devletin oynamış olduğu anahtar rol, bu hukukun yok olmasına yol açan nedenler ve yerkürenin “düzeni” (*Nomos*)⁸ hakkındaki düşünceleri bunlar arasında sayılabilir. Ancak Schmitt, söz konusu eseri ile yeni bir noktaya odaklanmakta ve kitabın başlığından da anlaşılacağı gibi, Avrupa kamu hukukuna “*Nomos*” kavramı

⁵ Schmitt'in uluslararası hukuk ve siyasetle ilgili görüşlerine dair özel sayılar yayımlayan dergiler şunlardır: *Leiden Journal of International Law*, Vol. 19, No. 1, 2006; *South Atlantic Quarterly*, Vol. 104, No. 2, 2005; *Constellations*, Vol. 11 No. 4, 2004; *CR: The New Centennial Review*, Vol. 4, No. 3 2004. Konu ile ilgili bir derleme eser için bkz. **The International Political Thought of Carl Schmitt**, *Terror, Liberal War and the Crisis of Global Order*, Ed. by Louiza Odysseos ve Fabio Petito, New York, Routledge, 2007.

⁶ Louiza Odysseos ve Fabio Petito, “Introducing the International Theory of Carl Schmitt: International Law, International Relations, and the Present Global Predicament(s)” *Leiden Journal of International Law*, Vol. 19, No. 1, 2006, p. 2.

⁷ Carl Schmitt, **Der Nomos der Erde im Völkerrecht des Jus Publicum Europeaum**, Berlin, Duncker & Humblot, 1997. Bu esere bundan sonra kısaca “*Der Nomos der Erde*” olarak atıfta bulunulacaktır.

⁸ “*Nomos*”, yalnızca “düzen” kavramı ile Türkçeleştirilemeyecek denli kapsamlı bir kavramdır. “Yasa” olarak da çevrilemez çünkü Schmitt “*nomos*”u salt yasadan daha üstün bir ilke olarak düşünmektedir. Bkz. Schmitt, **Der Nomos der Erde**, p. 42; Giorgio Agamben, **Kutsal İnsan**, s. 42. Nitekim *nomos* kavramı, uluslararası literatürde de “düzen” ya da yasa olarak çevrilmek yerine olduğu gibi korunarak kullanılmaktadır. Bir sonraki başlıkta “*nomos*”un içerdiği imalara değinileceği için burada geçici bir çözüm olarak düzen kavramı benimsenmiştir.

çerçevesinden bakmayı denemektedir. “*Der Nomos der Erde*” Antik Çağı, Orta Çağı, 17. yüzyıldan 20. yüzyıla kadar uluslararası hukukun temel aldığı sosyolojik, jeopolitik ve ideolojik varsayımları ele almakta ve geleceğe ışık tutmayı amaçlamaktadır.

“*Der Nomos der Erde*”de yeni bir bakış çerçevesinde bir araya getirilen yazılar, fırtınalı bir uluslararası iklim içinde şekillenmiştir. Versailles Andlaşması ile silahsızlandırılması öngörülen Almanya, Nazi rejimi altında yeniden silahlanmaya ve Cenevre merkezli Milletler Cemiyeti sisteminin altı oyulmaya başlamıştı. 1929 Buhranı ile tetiklenen bunalım, bu dönemde giderek derinleşiyor, İspanya’dan Japonya’ya dek birçok ülkede aşırı sağ eğilimli rejimler hakimiyeti ellerine geçiriyorlardı⁹. Bu da Schmitt’i, uluslararası alandaki bu düzensizlik eğiliminin bazı kuramsal sorunlara yol açtığını düşünmeye sevk etti. Acaba Avrupa’daki egemen ulus-devletleri merkez alan uluslararası düzen bir krize mi giriyordu? Eğer durum buysa, savaşın eşliğindeki dünya, ne tür bir uluslararası politik düzene doğru yol alıyordu? Schmitt’in 1940’lı yılların ortalarından günümüze ışık tutan görüşlerini değerlendirmek için, önce “Nomos” kavramına kazandırdığı içerik incelenecektir.

B. “*Nomos*” Kavramı

Nomos, içerdiği tüm anlamlarla birlikte tercüme edilmesi imkansız olduğu için Schmitt üzerine yazılmış yabancı eserlerde, olduğu gibi korunmuş olan bir kavramdır. *Nomos*, hukukçular ve tarihçiler tarafından çoğunlukla ‘gelenek hukuku’ olarak tercüme edilmekle birlikte ‘yasa’, ‘kamusal düzen’ (*public ordinance*), ussallığa gönderme yaparak ‘şeylerin hükmedici düzeni’ (*reigning order of things*) anlamlarına da gelebilmektedir¹⁰. *Nomos* bir isim değil, isim fiil

⁹ 1940’lı yıllarda dünya ölçeğinde yalnızca 12 ülkede liberal demokratik rejimler hüküm sürüyordu. Bunlar: ABD, Kanada, Kolombiya, Kosta Rika, Uruguay, Büyük Britanya, İrlanda, Finlandiya, İsveç, İsviçre, Avustralya ve Yeni Zelanda idi. Bkz. Eric Hobsbawm, **Age of Extremes, The Short Twentieth Century**, p. 111. 1790’lardan günümüze dek liberal demokratik rejimlerin dünya üzerindeki yaygınlığı hakkında yararlı bir tablo için bkz. Francis Fukuyama, **The End of History and the Last Man**, p. 50.

¹⁰ Carl Schmitt, “Nehmen/Teilen/Weiden; Ein Versuch, die Grundlagen jeder Sozial- und Wirtschaftsordnung vom Nomos her richtig zu stellen”, **Verfassungsrechtliche Aufsätze**, p. 489; J. Peter Burgess, “The Evolution of European Law and Carl Schmitt’s Theory of the *nomos* of

olduğu için fiilin içerdiği birkaç eylem unsurunu da bünyesinde barındırır. Schmitt'e göre *nomos*'a içerik kazandıran fiil, Yunanca'da almak/ele geçirmek (*nehmen*), bölüştürmek (*teilen*) ve hane halkını geçindirmek / hayvanları otlağa götürmek / üretmek / haz duymak (*weiden*) anlamlarının tümünü birden içeren *nemein*'dir¹¹. Schmitt, bu üç anlam öbeğinden yola çıkarak her türlü somut toplumsal düzenin önkoşuluna ilişkin bir teori oluşturmayı amaçlar. Ancak Schmitt *nomos* kavramını, bağlama göre farklı anlamlara gelecek şekilde de kullanır. Yani *nomos*, yukarıdaki anlamlarının yanı sıra uzamsal (mekansal) düzen (*Raumordnung*) ve uzamsal yapı (*Raumstruktur*) kavramlarıyla yan yana kullanıldığında uluslararası alanda hakim olan somut düzenin (*konkrete Ordnung*) temel yapısına gönderme yapar¹². Bunun yanında *nomos*, bir düzen yokluğunda fiili güç dağılımını ifade eder. Örneğin Schmitt, Avrupa kamu hukukunu (*jus publicum europeum*) merkez alan dünya düzeninin artık geçmişte kaldığını kabul etmekle birlikte, yeni ortaya çıkan güç dağılımını da *nomos* kavramı çerçevesinde değerlendirir¹³. Schmitt'in *nomos*'u, farklı bağlamlarda farklı anlamlara gelecek şekilde kullanılmasının nedeni, birçok unsuru birden bünyesinde barındırmasıdır.

“Düzenleme (Ordnung) ile yerleştirme (Ortung) arasındaki belirleyici bağlantının yitirilmemesi için Nomos’un ‘yasa’, ‘düzenleme’ ya da ‘norm’ veya buna benzer ifadelerle Almanca’ya çevrilmemesi daha doğrudur... Nomos nemein’den gelir; hem bölmek hem de beslemek anlamına gelen bir sözcüktür bu. Nomos, bir halkın siyasi ve toplumsal düzeninin uzamsal açıdan görünür hale geldiği mevcut bir formdur – bir meranın ilk ölçümü ve bölünmesidir, yani bir ülkenin ve bu ülkede varolan ve o ülkeden sadır olan somut düzenin ele geçirilmesidir. Kant’ın sözcükleriyle, ‘bu toprak parçası üzerinde bana ve sana ait olana ilişkin dağıtıcı bir yasadır’ veya bunu iyi ifade eden İngilizce bir deyimle ‘radical title’dir. Nomos belirli bir düzen

Europe”, **The International Political Thought of Carl Schmitt**, Ed. by Louiza Odysseos ve Fabio Petito, Routledge, Londra, 2007, p. 187.

¹¹ Mitchell Dean, “A Political Mythology of World Order: Carl Schmitt’s Nomos”, *Theory, Culture and Society*, Vol. 23, No.5, 2006, pp. 4-5. *Der Nomos der Erde*'yi İngilizce'ye çeviren Gary L. Ulmen, göçebe anlamına gelen “*nomad*” sözcüğünün etimolojik kökeninin Yunanca'da bir otlak bulmak ve ele geçirmek amacıyla gezinmek anlamına gelen “*nome*”den geldiği iddia eder. Bkz. Carl Schmitt, **The Nomos of the Earth**, trans. Gary L. Ulmen, New York, Telos Press, 2003, p. 326, dn. 4.

¹² Hasso Hofmann, **Legitimität Gegen Legalität, Der Weg der Politischen Philosophie Carl Schmitts**, Berlin, Luchterhand, 1995, p. 243

¹³ Schmitt, **Der Nomos der Erde**, pp. 200-212.

içindeki toprağın bölünmesi ve konumlandırılmasına (verorten) rehberlik eden ölçüttür, aynı zamanda bu süreç tarafından belirlenen siyasi, toplumsal ve dinsel düzenin formudur. Burada ölçüt, düzen ve form uzamsal açıdan somut bir birliği oluştururlar.”¹⁴

Nomos'un kökenini oluşturan *nemein* fiili, Almanca karşılığı olan *nehmen* ile aynı kökten gelmekte, böylelikle *nomos* birden çok eylemi belirtmektedir. Schmitt özellikle ulusal düzeni oluşturan bu eylemler silsilesini tek bir eylem başlığı altında değerlendirerek ilk-eylem (*Ur-Akt*) olarak adlandırır. Schmitt'e göre “yazılı olan ve olmayan her türlü düzenleme, gücünü kökensel ve kurucu bir uzam- düzenleyici ilk-eylemden (*raumordnender Ur-Akt*) alır. Bu ilk-eylem *nomos*'tur.”¹⁵ Böylelikle bir ilk-eylem olarak *nomos* her türlü toplumsal, hukuksal ve ekonomik düzene öngelerek bunları belirleyen ardışık üç eylemden oluşur: *Ele geçirmek, bölmek ve üretmek*¹⁶. İnsanlık tarihi boyunca ortaya çıkmış olan her türlü toplumsal, ekonomik ve hukuksal düzen, siyasi durumun gereklerine göre kimi zaman farklı sıralama varyasyonlarıyla ortaya çıksa bile temelde bu üç eylem tarafından şekillenilmiştir¹⁷.

1. Ele Geçirmenin İşlevleri

a. Sınırlama

Ele geçirme ile Schmitt'in kastettiği, yalnızca bir ülkenin ele geçirilmesi (*Landnahme*) değildir. Bu ele geçirme eylemi bir kara parçasının, denizin, havanın ve uzayın bir bölümüne ilişkin olabileceği gibi, üretim güçlerinin ele geçirilmesini de ifade edebilir¹⁸. *Landnahme*, bütün bunlara uygun zemin hazırlayan en önemli aşamadır. “Her büyük devrin başlangıcında büyük bir *Landnahme* vardır. Yerkürenin çehresinde oluşan önemli her değişiklik, siyasi değişimlerle ve

¹⁴ Schmitt, **Der Nomos der Erde**, p. 39.

¹⁵ a.g.e., p. 47.

¹⁶ Schmitt, “Nehmen/Teilen/Weiden; Ein Versuch, die Grundlagen jeder Sozial- und Wirtschaftsordnung vom Nomos her richtig zu stellen”, **Verfassungsrechtliche Aufsätze**, p. 491.

¹⁷ Erich Vad, **Strategie und Sicherheitspolitik, Perspektiven im Werk von Carl Schmitt**, Opladen, Westdeutscher Verlag, 1996, p. 31.

¹⁸ Schmitt, **Land und Meer, Eine Weltgeschichtliche Betrachtung**, Stuttgart, Stuttgart, Reclam, 1954, p. 41. Bu esere bundan sonra kısaca “*Land und Meer*” olarak atıfta bulunulacaktır.

yerkürenin yeni bir bölüşümü ile, yeni bir *Landnahme* ile bağıntılıdır.”¹⁹ Schmitt’in ele geçirmeye ve *Landnahme*’ye özellikle önem vermesinin nedeni, düzen kavramının ancak belirli sınırlar dahilinde gerçekleştirilebileceğine duyduğu inançtır. “Gerçek bir temel düzen (*Grundordnung*)” yerkürenin belirli sınırlar dahilinde bölünmesi halinde gerçekleştirilebilir²⁰.

Böylelikle Schmitt düzenleme (*Ordnung*) kavramı ile yerleştirme (*Ortung*) kavramları arasında sıkı bir bağıntı olduğunu iddia etmektedir²¹. Her türlü düzen gibi hukuki düzen de bu iki kavramın yapısal bir kombinasyonundan ibarettir²². Düzenleme ve yerleştirme arasındaki ilişki Schmitt’e göre siyasi varoluş açısından da son derece önemlidir. Düzen, birbirine karşıt gruplar arasındaki ihtilafların yumuşatılmasına bağlıdır; bu ise bu tür grupların sınırlı sayıda olmalarını gerektirir. Sonsuzluk bir düzene kavuşturulamaz. Düzen ancak bir uzamın sınırlandırılması ile mümkün hale gelir²³. Schmitt’in *Ortung* ile kastettiği budur: Her somut düzen, somut ve sınırları belirli bir uzama dayanmak zorundadır. Sınır olmaksızın politik olanın özünü oluşturan dost ile düşman arasında ayırım yapmak imkansız hale gelir, bu ise her grubun diğeri ile mücadele halinde olduğu tabii hale dönmek demektir²⁴. Bu tür bir kaostan kaçabilmek amacıyla her siyasi birim, varolmak ve kendi üyelerinin güvenliğini sağlayabilmek için kimi kapsayıp kimi dışlayacağını tanımlamak zorundadır. Nitekim Batı dillerindeki ‘tanımlama’ (*definition*) ile ‘sınırlama’ (*limit*) sözcükleri, ikisi de sınır anlamına gelen iki farklı Latince sözcükten, *limes* ile *finis*’ten türetilir, bu da bir şeyi tanımlamanın onu

¹⁹ a.g.e.

²⁰ a.g.e.

²¹ Schmitt, *Der Nomos der Erde*, pp. 13-20.

²² Nitekim Agamben düzenleme ve yerleştirme kavramlarının istisna durumu (olağanüstü hal) ile yakınlıklarına işaret eder. *Nomos*, düzenleme ve yerleştirme özelliklerinin bir arada bulunduğu teritoryal bir mütakada hukuk düzeni ile eş anlamlı iken, keşifler çağında *jus publicum europeum*’un dışında kalan Yeni Dünya’da egemen iktidarın şiddeti kutsayan yüzünü görünür kılar. Schmitt’in dostluk hattı olarak adlandırdığı çizginin ötesinde kalan bu bölge istisna durumunun hüküm sürdüğü bölgedir. Böylelikle *nomos*, egemenliğe benzer şekilde hem normal durumla hem de istisnai durumlarla ilişkili bir kavram olduğu için sonsuza dek kendini tekrar etme potansiyeline sahiptir. Bkz. Giorgio Agamben, *Kutsal İnsan*, s. 53-54.

²³ Schmitt, *Der Nomos der Erde*, pp. 16-18.

²⁴ Burada Schmitt ile Hobbes tabii hal anlayışlarındaki farklılık açığa çıkmaktadır. “Hobbes’a göre tabiat hal bireyler arası, Schmitt’e göre ise gruplar (özellikle halklar) arası savaş durumudur.” Bkz. Leo Strauss, “Anmerkungen zu Carl Schmitt, Der Begriff des Politischen”, *Hobbes’ Politische Wissenschaft*, p. 167.

sınırlamakla mümkün hale geldiğini gösterir²⁵. O halde bir siyasi birimin kendini siyasi anlamda tanımlaması, *Landnahme* ile imkan dahiline girer. Böylelikle *nomos*'un ilk aşaması olan ele geçirme eylemi ile siyasi birimin sınırları belirlenmiş olur²⁶.

i. Deleuze & Guattari ve Schmitt

Schmitt'e göre *nomos* olmaksızın sınır, sınır olmaksızın somut bir düzenin anlamlı bir siyasi varoluşa sahip olması imkansızdır. "Toprağın sağlam zemini çitler, parmaklıklar, sınırlar, duvarlar, evler ve diğer yapılar tarafından çizilir. Beşeri ortak yaşamın düzeni ve yerleşimi böylece görünür hale gelir."²⁷ O halde *nomos*'un esası uzamsal sınırlamadır. "Koruyucu halka –insanların bedenlerinden oluşan çit ya da *Mannring*- ritüel, hukuksal ve siyasal ortak yaşamın ilk formudur."²⁸ Sınır, içerisi ile dışarıyı arasındaki ayrımı, bu ayrım da düzenin varolup olmadığını gösterir. *Nomos*'un ilk iki anlamı bir uzamın ele geçirilmesi yolu ile bölünmesi olduğu için *nomos*'un bir bütün olarak üzerinde hayat bulduğu alanlar da bölünmüş alanlardır. "Her temel düzen uzamsal bir düzendir. Bir ülkenin ya da yeryüzünün bir bölümünün vaziyetinden onun temel düzeni, *nomos*'u olarak bahsedilir. Hal böyle iken gerçek ve otantik bir temel düzen, esas olarak belirli uzamsal sınırlara, belirli ölçülere, toprağın belirli bir biçimde bölünmesine dayanır."²⁹ Etimolojik ve fonetik göndermeler yapmayı seven Schmitt, "uzam"

²⁵ Hünler, *Spinoza*, s. 37-38.

²⁶ Ancak *nomos*'un hem ele geçirme hem de bölme ve üretme aşamaları bir kere kristalize olduktan sonra değişmeyecek bir statükoyu değil, sürekli değişime açık dinamik süreçleri ifade ederler. *Nomos*, hukuk düzenine dair normativist ve pozitivist anlayışın tersine yalnızca yerleşik duruma (*situation établie*) ilişkin bir tasvir değil, gerçekliği inşa ederek düzenleyen kurucu (*constitutive*) bir potansiyele işaret eder. Çünkü *nomos* yalnızca bu anlama indirgenemese de örtük olarak gücü elinde bulunduran ve uygulayan özneye de işaret eder. Bkz. J. Peter Burgess, a.g.e., pp. 187-188. O halde Schmitt'in uzamsal düzenleme (*Raumordnung*) olarak ele aldığı ve uzamı ele geçirerek, bölme ve üzerinde üretim yapma aşamalarını kapsayan *nomos*, hukuk normlarına önceldir, yani hukukun yürürlüğe konabilmesi, *nomos*'un gerçekleştirilmiş olmasına bağlıdır. Hukuk, son tahlilde uzamsal bir bağlama oturur. Bkz. Eduardo Mendieta, "War the School of Space: The Space of War and the War of Space", *Ethics, Place & Environment*, Vol. 9, No. 2, 2006, p. 220; Gary L. Ulmen, "Toward a New World Order: Introduction to Carl Schmitt's 'The Land Appropriation of a New World'", *Telos*, No. 109, 1996, pp. 10-14.

²⁷ Schmitt, *Der Nomos der Erde*, p. 13.

²⁸ a.g.e., p. 44.

²⁹ Schmitt, *Land und Meer*, p. 41.

sözcüğünün Latincesi'nin, “uzamsal sınır” ibaresini gereksiz kılacak kadar sınırlama ile ilişkili olduğunu belirtir. “Uzam”ın Latincesi olan “*spatium*” aslında yapısal açıdan tek bir sözcük değil, bileşik bir sözcüktür³⁰. “*Patium*” Latince “*patere*”den gelir ve “açık bırakmak” demektir. “S” ünsüzü ise basit bir ünsüz değil, *se-parare* ve *se-lectio* sözcüklerindeki “kesip ayırmak” anlamını veren “se” önekinin kısaltılmış halidir. Bu nedenle “uzam” anlamına gelen “*spatium*”, her zaman “kesik” ve “parça” anlamlarını da beraber içerir³¹. O halde bir uzamdan bahsetmek, her zaman sınırları olan bir alandan bahsetmek demektir ve uzam nerede ise siyasi varoluş da oradadır. Siyasi varoluşu sınırları belli bir alan dahilinde mümkün görmek demek, “uzamın” Latince anlamını yok edecek şekilde, dünya üzerindeki bütün uzamları eline geçirerek sınırsız bir tahakküm gücüne kavuşacak küresel bir iktidarın, en az Hobbes’un *bellum omnium contra omnes*’i kadar tehlikeli bir anarşi hali yaratacağını savunmak demektir çünkü Schmitt’e göre düzen ancak sınırlama aracılığı ile kurulabilir.

Schmitt düzenin ancak gözle görülebilir sınırlar dahilinde kurulabileceğini iddia ederken, tarihte karaya bağımlı olmakla birlikte, görülebilir uzamsal sınırlardan bağımsız olarak kendi içlerinde düzeni sağlayabilen toplulukların da varolduğunu görmezden gelir. Örneğin Deleuze ve Guattari’ye göre Schmitt’in düzenin önkoşulu olarak algıladığı “pürtüklü uzam” (*striated space*) siyasi toplulukların kuruluşunda etkin olmakla birlikte tek model değildir³². Deleuze ve Guattari’ye göre “devletin temel görevlerinden biri, üzerinde hüküm sürdüğü uzamı çizmektir.”³³ Devleti 16. yüzyılın ikinci yarısında Batı Avrupa’da ortaya çıkmış özgül bir siyasi iktidar tipi olarak gören Schmitt’in tersine Deleuze ve Guattari devleti, Antik Yunan *polis*’inden modern devlete dek birçok siyasi iktidar tipinde somutlaşmış bir *düzen ilkesi* olarak algılar. Hepsine ortak olan nokta, düzeni

³⁰ Bu konuda dilbilimsel açıdan görüşüne başvurduğum edebiyat öğretmeni sayın Sami Aslım’a teşekkür ederim.

³¹ Schmitt, “Raum und Rom – Zur Phonetik des Wortes Raum”, **Staat, Grossraum, Nomos**, p. 493.

³² “*Striated space*”in Almancası “*eingekerbttes Raum*”dur. “*Einkerbung*”un Türkçesi “kertik açmaktır”. Deleuze’ün bu kavramı Türkçe’ye “pürtüklü uzam” olarak çevrilmiştir. Bu çalışmada bu kavram, kullanıldığı bağlama göre iki şekilde çevrilmiştir. Gilles Deleuze ve Felix Guattari, **Tausend Plateaus, Kapitalismus und Schizophrenie**, Berlin, 1992, p. 665’den akt., Friedrich Balke, **Der Staat nach seinem Ende**, p. 343.

³³ Gilles Deleuze & Felix Guattari, **A Thousand Plateaus, Capitalism and Schizophrenia**, Continuum, Londra, 2008, p. 425.

somut uzamsal sınırlamalar dahilinde yaratmalarıdır. Ancak bunun yanında Deleuze'ün göçebe yaşam tarzı olarak adlandırdığı bir gelenek daha vardır. Deleuze'e göre göçebeler, henüz devlet aşamasına ulaşamamış ilkel topluluklar değil, devlet olmaya direnen, “devlete karşı toplumlardır.”³⁴ *Nomos*, göçebe yaşam tarzının (*nomadic way of life*) dayandığı düzen ilkesini ifade eder. İki düzen birbirinden farklıdır.

Schmitt'e göre uzam, Latince anlamına uygun olarak sınırlanmaksızın, içerisi ile dışarısi arasında bir ayrım yapılmaksızın *nomos* oluşamaz. *Nomos* ancak bu ayrımın yapılması sonucu ortaya çıkabilir. Nitekim *nomos*'un ilk aşaması olan *Landnahme* bu ayrımın yapılmasını sağlayan ilk-eylemdir (*Ur-Akt*). Deleuze'de buna benzer bir kurguya, “*kapma aygıtı*” (*apparatus of capture*) olarak adlandırdığı mekanizma ile özdeşleşen arkaik emperyal devlet aşamasında rastlanır. Bu devlet, temelde bir zaptetme eylemi üzerine kuruludur. Ancak Deleuze, bu devletin yerini zamanla, daha ziyade sözleşme ve andlaşma temelinde işleyen başka bir devlete bıraktığını iddia eder. Ancak her modern devlet, bu mekanizmalardan yalnızca birine değil, her ikisine birden dayanır³⁵. Bu anlamda ‘ele geçirme’ açısından iki düşünür arasında bir koşutluk olduğundan bahsedilebilir. Ancak bölme aşaması açısından aynı iddiada bulunmak mümkün değildir. Schmitt, *nomos*'un ortaya çıkabilmesi için toprağın sabit ölçüler uyarınca bölünmesi gerektiğini iddia eder. Schmitt'e göre bu bağlamda göçebe yaşam tarzındaki bölüşüm ile devletin içinde hayatiyet bulduğu “pürtüklü uzam” dahilindeki bölüşüm arasında fark yoktur. Oysa Deleuze'e göre ikisi arasındaki farkı yaratan, bölüşüm tarzıdır. Göçebe, uzamı bölmek yerine onun üzerine yayılır. Bu “parçalara bölmeksizin, sınırları olmayan bir uzamda gerçekleşen özel bir bölüşüm türüdür.”³⁶ Burada söz konusu olan farklı bir uzamdır ve Deleuze ve Guattari bunu “pürtüksüz uzam” (*smooth space*) olarak adlandırırlar. Schmitt'e göre Deleuze ve Guattari'nin pürtüksüz uzamı “*spatium*”un

³⁴ a.g.e., p. 429. Siyasi antropolojinin verileriyle Clastres da Deleuze'le aynı sonuca ulaşmakta ve “ilkel” toplulukların devlete karşı toplumlar olduğunu iddia etmektedir. Bkz. Pierre Clastres, **Devlete Karşı Toplum**, Çev. Mehmet Sert, Nedim Demirtaş, Ayrıntı yay., İstanbul, 1991, s. 152-175.

³⁵ Dumézil'i izleyen Deleuze ve Guattari, egemenliğin iki kutbu olduğunu kabul eder: Bir kutupta bir kapma aygıtı olarak işlev gören ‘korkunç büyücü imparator’ (*fearsome magician-emperor*), diğer kutupta ise andlaşma ve sözleşmeler yoluyla ilerlemeyi seçen hukukçu-rahip-kral (*jurist-priest-king*) yer alır. Onlara göre modern devlet iki unsuru birden bünyesinde barındırır. Bkz. Deleuze ve Guattari, a.g.e., pp. 468-469.

³⁶ a.g.e., p. 420.

tanımı dahiline girmediği için uzam dahi sayılmaz; bu, yön bulma duygusunun yitirildiği, anlamdan yoksun bir alandır. Oysa Deleuze ve Guattari, göçebelerin “pürtüksüz uzamının” görülebilir birtakım sınırlarla bölünmemiş olmakla birlikte bunun yön duygusunun yitirilmesi anlamına gelmediğini iddia ederler³⁷. Bu toplumlarda yerleşim ve yön duygusuna esas oluşturan olgular, belirli ölçülere göre çizilmiş çizgiler değil, olaylar ve ilişkilerdir. Pürtüksüz uzam üzerine yayılım, bir kapma aygıtının müdahalesi olmaksızın kendi düzen ilkesine göre işleyen bir sürecin sonucudur. Böylelikle iki düşünür *nomos*’u birbirine taban taban zıt iki alanda konumlandırırlar: Schmitt’e göre *nomos*, siyasi varoluşun sınırları belli bir alanda (pürtüklü bir uzamda) mümkün olabileceğini ifade ederken, Deleuze ve Guattari *nomos*’u bu alanın dışında kalan pürtüksüz uzamla özdeşleştirir³⁸. Bütün toplumsal düzenler aynı zamanda siyasi düzenler olduğuna göre Deleuze ve Guattari, siyasi varoluşun sınırları belirsiz bir alanda da mümkün olabileceğini hatırlatır. Pürtüksüz uzam, devlet otoritesinin erişim alanı dışında kalan bir alandır. Bununla birlikte Deleuze ve Guattari’ye göre devlet, pürtüksüz uzamı işgal etme ve hatta pürtüksüz uzam yaratma eğilimindedir. Devlet, üzerinde hüküm sürdüğü uzamın sınırlarını çizerek pürtüksüz uzamı “bir iletişim aracı olarak pürtüklü uzamın hizmetine sunma” işlevini yerine getirir³⁹. Teknolojik gelişme bir uzamın her noktasını işgal etmeye izin verdiği ölçüde pürtüklü uzam yaratılmasını artık gereksiz kılmaktadır. “Söz konusu olan artık, bir noktadan diğerine gitmek değil, bir uzamın tamamını bağımsız herhangi bir noktadan başlayarak zaptetmektir.”⁴⁰ Uzamın bu şekilde pürtüksüzleştirilmesi devletin göçebe yaşam tarzı ile özdeşleşen *nomos*’u benimsediği anlamına gelmez. Aksine devletin, sınırları anlamsızlaştıran teknolojik bir güç ile donanması, yalnızca uzam üzerinde daha bütüncül bir denetim gücüne kavuşması sonucunu doğurmuştur çünkü devlet, özünde bir kapma aygıtıdır, göçebe taktikleri kullanarak zapteden bir “savaş makinesidir”⁴¹. Devlet, Schmitt’e göre *nomos*’u mümkün kılan, Deleuze ve Guattari’ye göre ise *nomos*’u yok eden bir kategoridir. *Nomos*’a ilişkin anlayışları taban tabana zıt olmakla birlikte bu

³⁷ a.g.e., p. 422.

³⁸ a.g.e., p. 531.

³⁹ a.g.e., p. 425.

⁴⁰ a.g.e., pp. 427, 530.

⁴¹ a.g.e., pp. 253, 515.

düşünürlerin üçü de düzenin yok olmasını *nomos*'un yok olması ile ilişkilendirdikleri için paralel bir duruş sergilerler.

b. Dostluğu Sağlama

Schmitt'e göre *Landnahme*'nin tek işlevi sınırları belirleyerek düşmanın tanımlanması değil aynı zamanda dostluğu sağlamaktır. Bir yerin ele geçirilmesi ile o yer, başka bir yerden farklı bir yer haline gelmiş olur. Bireyin bir savaş durumunda, uğruna kendi hayatını feda etme riskini göze aldığı yerde sürdürdüğü yaşam, başka bir yerdekinden farklı olmak zorundadır. Bu da belirli bir yerdeki yaşamın ve belirli bir ülkenin örgütlenmesine esas oluşturacak olan ilkenin, bu bölgedeki bireyleri ve grupları birbirine bağlayacak bir ilke olmasını gerektirir. Bu ise bu bölgede sağlanan düzenin yaşam olanağını garanti etmesi ölçüsünde mümkündür⁴².

c. Bölme ve Üretme

Landnahme, somut bir düzenin kuruluşuna, yalnızca ele geçirilen bölgedeki düşmanların dışlanması yoluyla değil, ele geçirilen bölgenin, bu bölgedeki grup üyelerinin birbirlerinden ve tüm grup üyelerinin ortak düşmanlarından korunabilmesi amacıyla örgütlenmesi yoluyla imkan tanır. Bu da yalnızca bir toprak parçasını ele geçirmenin, yani *Landnahme*'nin, bir *nomos* kurmak için yeterli olmadığını gösterir. Ele geçirilmesinin ardından bu bölgenin örgütlenmesi, yani bölüştürülmesi gereklidir⁴³. Egemen güç, ülke içinde çıkabilecek ihtilafları, ülkeyi grup üyeleri arasında, tüm grup üyelerinin saygı gösterecekleri şekilde bölüştürerek engeller. Bu noktada Schmitt, bölüşümün olmadığı yerde mülkiyet ve toplumun değil, yalnızca belirsizliğin ve komşular arası savaşın hüküm süreceğini iddia eden Hobbes'u izler⁴⁴. Nitekim *Leviathan*'dan bir alıntı yapar: “Bir

⁴² Schmitt, *Der Nomos der Erde*, pp. 48-51.

⁴³ a.g.e., p. 48.

⁴⁴ Hobbes, *Leviathan*, s. 178.

toplumun beslenmesi, yaşamaya yarayan maddelerin bolluğu ve dağıtımına bağlıdır... Hukuk ve mülkiyet bu dağıtımın bir sonucudur... Eskiden ona *nomos* yani bölüşüm diyenler, ki biz hukuk deriz, ve adaleti herkese kendine ait olanı bölüştürmek olarak tanımlayanlar bunu gayet iyi biliyorlardı.”⁴⁵ Bu ilk bölüşüm, o hukuk düzeni varlığını sürdürdüğü sürece onu izleyen tüm bölüşümlerin temelini oluşturur. İlk bölüşüm aynı zamanda ondan önceki aşama olan ele geçirmeye bağlıdır ve bu silsile değiştirilemez. “Yalnızca Tanrı almadan verme kudretine sahiptir”, insan değil⁴⁶. *Nomos* kavramının içerdiği üç anlam (ele geçirme, bölme ve üretme) her türlü somut düzenin kuruluşunda ve yerleşikleşmesinde izlediği ardışık üç aşamayı betimler⁴⁷. Teknik anlamdaki gelişme ne kadar ileri boyutlara varmış olursa olsun bu silsile değişmez. Daha önce kara ve deniz için yaşanmış olan bu üç aşamalı gelişim, bundan sonra uzay açısından yaşanacaktır. “Teknik ilerleme yalnızca ele geçirme, bölme ve üretme aşamalarının yoğunluğunu arttıracak ve eski sorunları ağırlaştırmaktan başka bir işe yaramayacaktır.”⁴⁸ Schmitt *nomos*'u da ‘politik olan’ gibi insanın yazgısı olarak algılar.

2. Politik Olan’ı Belirleyen bir Kavram Olarak *Nomos*

Schmitt’e göre düzenleme (*Ordnung*) ve yerleştirme (*Ortung*) arasındaki çok katmanlı ilişkiyi en iyi ifade eden sözcük *nomos*’tur. Schmitt bu nedenle *nomos* sözcüğünü Almanca’da tek bir kavramla karşılamak yerine Yunanca aslını korumayı tercih eder. Düzen ve yerleşimin *nomos*’un ardışık üç aşaması ile yakından ilişkili olduğu iddiası ile Schmitt, politik olanın özü olarak gördüğü dost-düşman ayrışmasını somut bir zemine oturtmaktadır. *Siyasal Kavramı*’nda politik olanı neyin belirlediğine ilişkin ucu açık bıraktığı soruya, *Der Nomos der Erde*’de bir yanıt geliştirmektedir. Siyasi hayatın düzensiz ve kaotik niteliğini, yerküre

⁴⁵ a.g.e., s. 178-179. Schmitt sayfa numarası belirtmeden bu eserin orijinaline atıf yapmaktadır. Bkz. Schmitt, “Nehmen/Teilen/Weiden”, Ein Versuch, die Grundfragen jeder Sozial- und Wirtschaftsordnung von Nomos her richtig zu stellen, *Verfassungsrechtliche Aufsätze*, p. 491.

⁴⁶ a.g.e., p. 504.

⁴⁷ Schmitt, *Land und Meer*, p. 41.

⁴⁸ Schmitt, *Theorie des Partisanen, Zwischenbemerkung zum Begriff des Politischen*, Berlin, Duncker & Humblot, 1963, p. 83. Bu esere bundan sonra kısaca “*Theorie des Partisanen*” olarak atıfta bulunulacaktır.

üzerindeki toprağın sınırlı olması ile açıklamaktadır⁴⁹. Bu nedenle hiçbir grup, toprağa sahip olarak onu işlemek için diğer gruplarla mücadele etmenin önüne geçemez. Hobbes'un *bellum omnium contra omnes*'i bu mücadelenin temel amacı olan yaşam olanağının önündeki en büyük engeldir⁵⁰. Hiçbir grup, diğer herkesi belirli bir alandan uzak tutmaya veya herhangi bir grubun bu alana zarar vermesini engellemeye veya kendi alanını dış tehditlere karşı amansızca savunmaya çabalarken kendine özgü bir yaşam tarzı geliştirme imkanına sahip değildir. Her grubun yaşama olasılığı, diğer grupların kendi alanları üzerindeki mülkiyet haklarını tanımalarına ve onları mülkiyetlerinden yoksun bırakacak eylemlere girişmekten kendilerini alıkoymalarına bağlıdır⁵¹.

Bu grupların yaşam şansı, ele geçirdikleri alan üzerinde iddia ettikleri mülkiyet haklarının meşruiyetinin diğer gruplar tarafından tanınmasına bağlıdır. Bu tanıma, gruplar arası ilişkilere hakim olan ilke 'diğerine yönelik tehdit' olduğu için çoğu kez bir mücadele temeline dayanır. Bu mücadelecî süreç, hem hukukun hem de gruba karşı yükümlülüklerin, bu kara parçasının bölüşülmesi, örgütlenmesi ve işlenmesi konusunda benimsenecek ilkelerin tesisine dair maddi sınırlamalardan türediğini gösterir⁵². Farklı topluluklar farklı yaşam tarzları sürdürdüklerine göre toprağın tek bir evrensel hukuk uyarınca bölünerek örgütlenmesi imkansızdır. Böylelikle her *Landnahme* eylemi hem içeridekilerin tabi olacağı düzeni hem de dışarıdakilerle ilişkilerini tanımlayan iki yönlü bir eylem niteliğindedir:

“Bir toprağı ele geçirme eylemi hukuku iki yönde temellendirir: İçeriye ve dışarıya doğru... Toprağın, ele geçiren grup üyeleri arasında bölünerek dağıtılması ile her türlü mülkiyet ilişkilerini kapsayan ilk düzen yaratılmış olur. Mülkiyet ...ister kolektif ister bireysel olsun,... bu ilk ele geçirme eyleminden türer. Kadaströ ölçümlerinin yapıp yapılmadığı, tapu sicilinin tutulup tutulmadığı, ikincil sorunlardır ve toprağı ele geçirmeye yönelik ortak eylemi ön şart olarak temel alan ve ilkin buradan

⁴⁹ Friedrich Balke, a.g.e., p. 326.

⁵⁰ Schmitt, Hobbes'un "*homo homini lupus*" deyişini yalnızca Avrupa'daki mezhep savaşlarının etkisiyle değil, Yeni Dünya'nın fethinin yarattığı etkiyle de formüle ettiğini iddia eder. Bu anlamda Hobbes'un tabiat hali, mekandan bağımsız bir ütopya, ya da salt bir varsayım değildir. *Status naturalis* bir *no man's land* (*Niemandsländ*) olmakla birlikte, bir *yok-ülke* de (*Nirgendwo*) değildir. Hobbes'un tabiat hali lokalize edilebilir ve Hobbes, Yeni Dünya'yı tabiat halinin en yetkin örneklerinden biri olarak ele alır. Bkz. Schmitt, **Der Nomos der Erde**, pp. 64-65.

⁵¹ a.g.e., p. 16.

⁵² a.g.e., p. 273-274.

türeyen ayrımlara ilişkindirler. İlk toprak bölüşümü ister özel ister kolektif mülkiyetin kurulumuna esas oluştursun, mülkiyet şekli(nin söz konusu olabilmesi), toprağın müştereken ele geçirilmesi eylemine bağlıdır ve bu ilk ortak eylemden türer. Bu nedenle toprağı ele geçirmeye yönelik her eylem, bu eylemi izleyen bölüşüm, ortak mülkiyet yerine bireysel mülkiyet esasını getirirse dahi, içeride bir bütün olarak topluluğun bir tür 'üst mülkiyetini' (Obereigentum) yaratır. Dışarıya doğru ise toprağı ele geçiren grup, diğer... gruplar ve iktidarlarla karşı karşıyadır. Bu durumda uluslararası hukuk yönünden geçerli bir paye kazanır.”⁵³

Böylelikle Schmitt 'politik olan'ın özü olarak gördüğü dost-düşman ayrışmasını mümkün kılan yeni bir unsura işaret etmiş olmaktadır: Gruplararası ihtilafın sınırlanması.

3. Politik Olan'a Dair İkinci Ölçüt: İhtilafın Sınırlanması

Schmitt'in yukarıda alıntılanan paragrafta kolektif/özel mülkiyet ile topluluğun üst mülkiyeti (*Obereigentum*) kavramları arasında kurduğu bağıntı, bütün bireylerin yalnızca kendi çıkarları ile değil, ortak alanın savunması ile de ilgili olduklarını gösterir çünkü yaşam tarzları ele geçirme, bölüşme ve üretme üçlüsüne (*nomos*) dair ortak ilkelerin üzerinde somutlaştığı ortak alana bağlıdır. Bu nedenle Schmitt'in 'somut düzen' olarak adlandırdığı bu düzene bağlı her üye, bu düzeni değiştirme ya da yok etme potansiyeline sahip her türlü ihtilafı ilgilidir⁵⁴. İhtilaf, üyeler ile ortak bir düşman arasında olabileceği gibi üyeler arasında da olabilir; dolayısıyla kaynağının önemi yoktur. Düşmanın, bireyin çıkarlarını doğrudan tehdit eden kişisel bir hasım (*inimicus*) değil, kamusal bir düşman (*hostis*) olmasının nedeni, bireyin ortak alan içindeki konumudur. 'Politik olan', kaynağı ortak alanda olduğu için kişisel bir düzeye indirgenemez⁵⁵.

Yukarıdaki alıntıda da belirtildiği üzere *Landnahme*, hukuku iki yönde temellendirir: Bir yandan somut bir düzenin (*konkrete Ordnung*) geçerli olacağı bir alan yaratır, öte yandan siyasi birimlerle düşmanları arasındaki ilişkileri tanımlar. Bu nedenle özel mülkiyete konu oluşturan küçük bir araziden kıta ölçeğine kadar

⁵³ a.g.e., p. 16.

⁵⁴ a.g.e., p. 156 vd.

⁵⁵ Schmitt, *Der Begriff des Politischen*, p. 29.

her toprak parçası hem kendi içinde bir birim hem de daha geniş bir alanın parçası olarak görülebilir. Hepsine hakim olan ilkenin ortak olması demek, iç hukuk ile uluslararası hukuk arasında ontolojik bir farklılık görmemek demektir⁵⁶: İster ulusal olsun isterse uluslararası, somut bir düzenin varlığı, son tahlilde bu düzenin dışında bulunanlarla kurulacak olan ilişkiye ve bu ilişki sonucu tanınma koşuluna bağlıdır. Bu, her siyasi birimin varlığının, statüsünün düşmanları tarafından tanınmasına bağlı olduğu anlamına gelir⁵⁷.

Farklı büyüklüklerde ve kapsama-dışlama mantığı çerçevesinde iç içe geçen ve ağa benzer bir yapı sergileyen alanlarda yaşayan herkes, yalnızca kendi sınırları (arazisi, bölgesi, ülkesi) dahilinde patlak veren ihtilaflarla değil, aynı zamanda bu sınırların dayalı olduğu dış alanların yeniden tanımlanmasına yol açacak kadar güçlü ihtilaflarla da ilgilidir. Bu da, en küçük bir arazinin bile bütün bir dünyanın *nomos*'una bağımlı olduğunu ve *nomos*'un değişikliğe uğramasından herkesin etkileneceğini gösterir⁵⁸. 'Politik olan'ın kökeninde ortak alana yönelik bu kaygı vardır. Hobbes'un *bellum omnium contra omnes*'i bu kaygının denetim altına alınamayacağı zaman ortaya çıkar ve *nomos*'un, ele geçirmeyi izleyen bölüşme ve üretme aşamalarını imkansız kılar. Böylelikle 'politik olan'ın sürekliliği yalnızca dost-düşman ayırımına değil, ikinci bir ölçütün varlığına bağlanmış olur: İhtilafların sınırlandırılmasına. Sınırlanamayan ihtilaflar, grupların atomize olmasıyla dostluk kurmanın anlamsızlaşmasına ve *nomos*'un üç aşaması tamamlanamayacağı için kendine özgü bir yaşam tarzı geliştirememeye neden olur. Dolayısıyla sınırlandırıcı bir güce ihtiyaç vardır ve Schmitt *Der Nomos der Erde*'de bu gücün tanımını yapar: Sınırlandırıcı güç *Kat-echon*'dur.

4. Sınırlandırıcı bir Güç Olarak Kat-echon

Schmitt'in uluslararası ilişkiler bağlamında kullandığı *Kat-echon*, aslında Hıristiyan teolojisinde yer alan bir kavramdır. İncil'de Selaniklilere II.

⁵⁶ Schmitt, "Die Auflösung der europäischen Ordnung im 'International Law' (1890-1939), *Staat, Grossraum, Nomos*, p. 380.

⁵⁷ Schmitt, *Der Nomos der Erde*, p. 206.

⁵⁸ Hermann Schmidt, "Der *Nomos* Begriff bei Carl Schmitt", *Der Staat*, Vol. 27, 1963, p. 81 vd.

Mektup'ta yer alan efsaneye göre *Anomos* olarak adlandırılan ve St. Paul'un öğretilerine göre Deccal olan kişi, imanını bırakma günü geldiği zaman açıklanacaktır⁵⁹. Deccal "Tanrı adına anılan ya da tapınılan her ne varsa, tümüne büyüklenen kişidir. O denli ki, Tanrı'nın tapınağına kurulacak, Tanrı olduğunu ileri sürecek... Şimdi onun vaktinden önce açıklanmasını sınırlayanın ne olduğunu biliyorsunuz. Çünkü gizemli yasadışı (Anomos) var gücüyle iş görmekte. Ancak ... sınır koyan kişi (Kat-echon) çekilinceye dek o açıklanmayacak."⁶⁰ St. Paul'un öğretilerine göre *Kat-echon*, Ortaçağ'da Deccal'in ve kaosun ortaya çıkmasını önlediği varsayılan bir güçtü ve kimi zaman imparatorla, kimi zaman Papa ile, kimi zamansa bir prensler koalisyonu ile özdeşleştiriliyordu⁶¹. Nitekim *Kat-echon* Almanca'ya *Aufhalter*, İngilizce'ye *restrainer* olarak çevrilmektedir ve her ikisi de Türkçe'ye "engelleyici, zaptedici, sınırlandırıcı" olarak çevrilebilir. Schmitt, istisnai durum hakkındaki çözümlemesini hatırlatırcasına, nasıl *Kat-echon*'un varlığı Deccal'in yeryüzünden silinmesi sonucunu doğurmuyorsa, somut bir düzen kurmanın da ihtilafı yok etmekle aynı anlama gelmeyeceğini iddia eder. İhtilaf olasılığı sıfırlanamasa da sınırlanabilir. *Kat-echon*'un işlevi de budur⁶².

Siyasi İlahiyat'ta egemeni olağanüstü durumda karar vermeye yetkili güç olarak tanımlayan Schmitt, *Der Nomos der Erde*'de *Kat-echon*'u, son tahlilde hangi alanla kimin ilişkili olduğunu belirleyerek savaşı uzamsal olarak sınırlayan bir güç olarak tanımlar. *Kat-echon*, ihtilafı sınırlayarak somut düzeni oluşturan dinamik⁶³. Burada Schmitt'in daha önceki egemenlik düşüncesine hem benzeyen

⁵⁹ *Anomos*, Kitabı Mukaddes Şirketi'nin İncil tercümesinde "yasasızlık adamı" ve "mahva sürükleyen oğul" olarak çevrilmiştir. İncil, Selanıklilere II. Mektup, 3. (İstanbul, Kitabı Mukaddes Şirketi, 1998.)

⁶⁰ İncil, Selanıklilere II. Mektup, 4,6,7.

⁶¹ Felix Grossheutschi, *Carl Schmitt und die Lehre vom Katechon*, Berlin, Duncker & Humblot, 1996, p. 12-13.

⁶² Schmitt, *Der Nomos der Erde*, pp. 28-29.

⁶³ Schmitt, yıkılmakta olan devletlerini, eylemleri ile ya da salt varoluşlarıyla kurtaran ya da bu süreci geciktiren Kayzer Franz Joseph'i, I. Dünya Savaşı sonrasında Çek Cumhuriyeti devlet başkanı Masaryk'i ve Polonyalı mareşal Pilsudsky'yi *Kat-echon* olarak nitelendirir. Grossheutschi, Carl Schmitt'in *Kat-echon* kuramı üzerine monografisinde bu kişileri tarihe içkin olan (*geschichtsimmanent*) yerel (*lokal*) *Kat-echon*'lar olarak sınıflandırır. Tarihe içkin olan evrensel (*universal*) *Kat-echon*'lar ise Kıta Avrupa'sına karşı bir denge unsuru oluşturarak *jus publicum europeum*'un doğuşuna zemin hazırladığı için İngiltere, nihilizme ve salt işlevselliğe yol açan pozitivistizm ve ateizme karşı tavırlarından ötürü Savigny ve Hegel'dir. Tarihe aşkın (*geschichtstranszendent*) *Kat-echon*'lar ise Roma Kilisesi, Karşı Reformun taşıyıcı öznesi olan Cizvit tarikatı ve Ortaçağ'daki Roma İmparatorudur. Schmitt'in *Kat-echon* kuramı, tarihe içkin yerel

hem de ondan tam anlamıyla farklılaşan iki unsura rastlanmaktadır. Egemenin olağanüstü hal (istisnai durum) hakkında verdiği karar, nasıl bu halin sonsuza dek yok olmasına neden olmuyorsa *Kat-echon* da Deccal’i sonsuza dek yeryüzünden uzak tutamaz⁶⁴. Bu anlamda ihtilaf yeryüzünden sonsuza dek silinemesi de en azından sınırlandırılabilir. Böylelikle sınırlama kavramı Schmitt düşüncesinde düzen sorunu bağlamında merkezi bir konum kazanır. Çünkü bu kavram, düşmanlığın çoğulcu bir düzen içinde varlığını sürdürmesiyle hem ulusal hem de uluslararası planda düzen sağlanmasını mümkün kılar⁶⁵.

Bir başka benzerlik *Kat-echon*’un nasıl görünür kılındığı ile ilgilidir. Schmitt *Siyasi İlahiyat*’ta nasıl, olağanüstü halin kimin karar vermeye yetkili olduğunu, yani kimin egemen olduğunu açığa çıkardığını iddia ediyorsa, *Der Nomos der Erde*’de de uluslararası bir ihtilafın *Kat-echon*’u görünür kıldığını ileri sürer. *Kat-echon*, uluslararası planda içerisi ile dışarıyı arasındaki ayrımı koruyarak –ki bu dost-düşman ayrımının, yani ‘politik olan’ın korunması ile eşanlamlıdır– uluslararası hukukun özünü oluşturan güçtür. *Kat-echon* belirli bir alanda ortaya çıkan ihtilafları yeri geldiğinde müzakere, yeri geldiğinde askeri müdahale yolu ile karara bağlayan güçlerle, bu kararlardan etkilenmek ve karar alma sürecine katkıda bulunmakla birlikte sonucu etkileme yetenekleri zayıf olan güçler arasındaki ayrımı ortaya koyar⁶⁶. Ancak Schmitt’e göre *Kat-echon*’u belirleyen temel ölçüt güç değildir. Belirli bir alanda müdahale etme gücü ve yeteneği bulunan her güç, bir *Kat-echon* olarak uluslararası sisteme müdahale etme yeteneğine sahip değildir. Nasıl bir tiranın iktidarı, istisnai durumu ve bu durumun yıkıcı gücünü sınırlayamadığı için bir düzenin doğuşunu sağlayamazsa, uluslararası alanda da yalnızca güce dayanarak yaratılan alanlar düzensizliğe daima açıktır. Bu anlamda

Kat-echon’lardan aşkın evrensel *Kat-echon*’lara doğru gelişim gösterir ve ilk kategori zaman içinde önemini yitirir. Bkz. Schmitt, “Beschleuniger wider Willen”, *Staat, Grossraum, Nomos*, p. 436; Grossheusch, a.g.e., pp. 103-106. Uluslararası düzenle ilgisinden ötürü burada daha çok *Kat-echon*’un ortak alan boyutu üzerinde durulacaktır.

⁶⁴ Hıristiyan teolojisinde Deccal’in ortaya çıkışı, İsa’nın yeryüzüne dönüşü için zorunlu bir önkoşul olmakla birlikte amaç, beklenenin aksine bu dönüşü çabuklaştırmak değil, Deccal’le mümkün olduğu kadar mücadele etmektir. Bkz. Bernd A. Laska, “**Katechon** und Anarch”, *Carl Schmitt’s und Ernst Jünger’s Reaktionen auf Max Stirner*, Nürnberg, LSR Verlag, 1997, pp. 35-36.

⁶⁵ Schmitt bu bağlamda batılı devletlerin tarihinin *Kat-echon* kavramı olmaksızın anlamlı bir şekilde kavranamayacağını iddia eder. İsa’nın doğumundan bu yana her devirde bir *Kat-echon* var olmuştur. Varolmayı bunun yeterli kanıtı olarak görür ve “aksi takdirde biz de olamazdık” der. Bkz. Bernd A. Laska, a.g.e., pp. 38-39; Schmitt, *Der Nomos der Erde*, p. 29.

⁶⁶ Schmitt, *Der Nomos der Erde*, p. 160.

Kat-echon yalnızca birkaç devlette toplanmış bir gücü ve müdahale yeteneğini değil, tüm devletlerin dahil olduğu ve hem etkiledikleri hem de etkilendikleri bir güç kompleksini ifade eder⁶⁷. Schmitt olağanüstü hal, egemenlik ve devlet arasında kurduğu ilişki biçimini artık terk eder. Bu şemaya göre egemen ya da devlet, olağanüstü hali bertaraf ederek normal durumu (düzeni) tesis edecek olan *tekil* bir güçtür⁶⁸. Oysa düzenin garantörü olan *Kat-echon*, bazı çekirdek güçler çevresinde gelişmiş olsa da, kendisine dahil olan güçlerden hiçbiri ile özdeşleştirilemeyecek denli yaygındır. Nitekim Ortaçağ'da *Kat-echon*, prensler ve krallardan oluşan bir *Çokluğu* ifade etmek için de kullanılıyordu. Burada düzen, birçok siyasi iktidarı kapsamasına rağmen *Kat-echon*'un eyleminin son tahlilde evrensel bir biçim almasından doğuyordu. *Kat-echon*, *Birlik* içinde *Çokluğu* koruyarak ikisi arasında bir denge yaratabildiği ölçüde düzeni sağlıyordu. Buradaki denge kavramı yalnızca bir kuvvetler dengesi olarak anlaşılmalıdır. Schmitt'e göre bu denge, Hegel'in Tin'ine benzer şekilde, amaçlamamasına rağmen belli bir sonucun doğuşuna yol açan kolektif bir dinamizmin ürünüdür⁶⁹. Belirli bir alandaki uyumsuzluğun tarafları arasında arabuluculuk yapma yetkisine sahip olan egemen bir gücün yokluğunda düzen (ya da denge), ortak alanın örgütlenmesine ilişkin kolektif bir egemen kararın sonucudur. Düzen artık hegemonik bir gücün aşkın nitelikli kararının sonucu olarak değil, *Çokluk* içinde kendiliğinden oluşan *içkin* bir kararın ürünü olarak ortaya çıkmaktadır. Bu tür bir kararın ortaya çıkabilmesi için ortak alana üye olan güçlerin, öncelikle bu ortak alana ilişkin bir *farkındalık* geliştirmeleri ve ortak alanın *nomos*'unu değiştirmeye yönelik girişimlere, bu girişimler ilk elde kendi alanlarına yönelik olmasa bile karşı koyma konusunda kararlılık sergilemeleri gerekir. Ancak şunu da eklemek gerekir ki ortak alanda geçerli olan *nomos*, bu alana dahil güçlerin kendi aralarında sürekli dostluk ilişkisi kurmalarına yol açmaz. Aksine ortak alanda da dost-düşman karşıtlığı varlığını korur. Ancak bu alanda geçerli olan *nomos*, her

⁶⁷ Bu, Schmitt'in devletin ortaya çıkışı ile birlikte Avrupa merkezli yeni bir uzamsal düzenleme (*Raumordnung*) ile *Kat-echon*'un işlevleri arasındaki çakışmaya paralel genişletici bir yorumdur. Nitekim *Kat-echon* kavramı ilkin *Der Nomos der Erde*'nin yayımlanmasından sekiz yıl önce "*Beschleuniger wider Willen*" başlıklı bir makalesinde değindiği ve o zamana dek ikincil bir konumda kalmış olan bir kavram iken, bu eserin yayımlanması ile birlikte merkezi bir konum kazanmıştır. Bkz. Schmitt, a.g.e, pp. 112-123; Grossheutschi, a.g.e., pp. 92-93.

⁶⁸ Schmitt, *Siyasi İlahiyat*, s. 15-21.

⁶⁹ Schmitt, *Der Nomos der Erde*, p. 120.

bir gücün varlığının düşmanın varolmasına bağlı olduğu yönünde bir bilincin gelişimini sağlar. Ortak alanın *nomos*'una bağlılık bu nedenle son tahlilde salt güce ya da bir sözleşmeye değil, düşmanın varlığını *tanımaya* ve kendi varlığının onun varlığına bağlı olduğunu kabul etmeye bağlıdır⁷⁰. Ortak alanın her üyesi yabancı güçleri ortak alana müdahale etmekten men etme konusunda işbirliği içinde olduğu ve hiçbir üyenin içişlerindeki dengeye tehdit oluşturmadığı sürece düşmanın varlığı korur. Ortak alana bağlı güçler hem kendi içlerinde, ortak alanın *nomos*'unu değiştirecek hegemonik bir gücün ortaya çıkmasına hem de ortak alana dışarıdan yönelecek muhtemel bir tehlikeye karşı koyarlar⁷¹. Bu da ortak alana bağlı güçleri hem yakınlaşmaya hem de birbirinden uzak durmaya iten iki yönlü bir dinamizmin varlığına işaret eder. İçerisi ile dışarı, dost ile düşman arasındaki ilişkiler, denge ve düzenin sağlanması açısından bir kez daha belirleyicidir⁷².

Dengenin, bir *durumu* değil, dinamik bir *süreci* ifade etmesinin nedeni, özel alanla ortak alan arasındaki ilişkidir. Ortak alanın tüm üyeleri kendi yaşam tarzlarını ve siyasi varoluşlarını koruduğu ölçüde bu alanı korumaya çalışırlar. Herkes bu ortak alan içinde kendi çıkarımın nerede yattığını bulmaya çalışır ve herkes ortak çıkarın ne olduğu konusunda farklı bir görüşe sahiptir. Üyeler iki koşul yerine geldiği sürece ortak alanın savunulması ile ilgilidirler: 1) Ortak alana yönelik bir tehdit bulunup bulunmadığına karar verme gücüne sahip oldukları sürece. 2) Böyle bir tehdidin varlığı halinde müdahale etmek kendi çıkarlarına olduğu sürece⁷³.

Ortak alan *Çokluğun* alanı olduğu için savaş önlenemez çünkü denge, bir kez sağlandıktan sonra bozulmayan bir statükoyu ifade etmez. Her üye bazen saldırır, bazen savunmaya çekilir ve üyelerden birinin ortak alan içinde yükselişi ve çöküşü, bu alandaki örgütlenmenin yapısında, karşılıklı tehditlerin bir denge durumuna gelmesini sağlayacak şekilde ayarlamalar yapılmasına yol açar. Savaşın sınırlanmasını sağlayan, dengenin bu dinamik niteliğidir. Bu sınırlama yalnızca etkin müdahale yeteneğine sahip güçlere yönelik değildir; aynı zamanda savaşların

⁷⁰ a.g.e., p. 116.

⁷¹ a.g.e., pp. 160-161.

⁷² a.g.e., pp. 156-157.

⁷³ Bu iki koşul yerine geldiği sürece bir "*Blitzfrieden*" (yıldırım barışı) olması şartı bir sonuç olmaz. Bkz. Schmitt, a.g.e., p. 161.

yürütülme biçimini de şekillendirir. Schmitt varolmak için düşmanların varlığına ihtiyaç duyulan ve her üyenin ortak alan içindeki düzenin savunulmasına kendini adadığı bir sistemde, iç dengenin korunabilmesi için üyelerin düşmanlarını topyekun ortadan kaldıracak bir imha savaşına girişmekten kaçındıklarını iddia eder⁷⁴. Üyeler, aynı zamanda kendi iç dengelerini koruyabilmek ve ortak alana mensup diğer üyelerin gösterecekleri tepkiye maruz kalmamak için diğer üyelerin işlerinde düzensizlik yaratmaktan kaçınırlar. Böylelikle birbirlerini hem iten hem de çeken güçlerden oluşan ortak alan içinde belli bir denge sağlanmış olur. Ancak bu denge, ortak alan ile ortak alanın dışında kalan bölge arasındaki ve ortak alan güçlerinin, diğer bölgelerde, ortak alandaki kurallardan bağımsız bir biçimde hareket etmeleri pahasına sağlanacaktır⁷⁵. Ancak bu noktaya geçmeden önce bu teorik açıklamaların somut bir zemine oturtulmasına ihtiyaç vardır. Schmitt'in ortak alandan kastı, 16. yüzyılın ikinci yarısından itibaren *jus publicum europeum*'u (Avrupa kamu hukukunu) yaratan güçler bütünü anlamında Avrupa'dır; tüm bu sürecin itici gücü ise yine bu dönemde ortaya çıkmış olan yeni bir siyasi iktidar tipi olan devlettir. Her ikisi de birer *Kat-echon* işlevi görerek savaşın sınırlandırılmasına hizmet edeceklerdir⁷⁶.

⁷⁴ a.g.e., pp. 113-114.

⁷⁵ a.g.e., p. 138.

⁷⁶ *Kat-echon*'un Schmitt'in kuramı bağlamında büründüğü içeriğe ilişkin yukarıda yapılan yorum, Heinrich Meier'in Schmitt yorumu ile taban tabana zıttır. Meier'e göre Schmitt içkinlik karşıtı bir düşündürdük; bunun nedeni ise kutsal vahye duyduğu inançta saklıdır. Tüm içkinlik metafiziği Tanrı'nın egemenliğinin yadsınmasını, yani Tanrı'nın aşkın bir güç olarak sisteme dışarıdan müdahale ettiğinin inkarını gerektirir. Düşmanlığın reddi, insanlığın günahkar bir varlık olduğunu öngören teolojik dogmanın göz ardı edilmesi halinde mümkündür. Kötülük ve düşmanlık ilk günahla birlikte dünyaya yayılmıştır ve insanın Tanrı'dan bağımsız olarak her türlü kötülüğü yok edebileceğine ve bir dünya cenneti yaratabileceğine duyulan inanç, Hıristiyanlık karşıtı bir kibirden başka bir şey değildir. Düşmanlık Tanrı tarafından belirlenen düzenin temelinde vardır. "Senin tohumunla onunki arasına ... düşmanlık sokuyorum." (Tekvin 3:15) Buna karşı gelmek Tanrı'ya karşı gelerek Deccal'den yana olmak demektir. Meier, Schmitt'in 'politik olan'a ilişkin nihai kriterin dost-düşman kutuplaşması olduğu iddiasının, aslında bu teolojik temele oturduğunu ve Schmitt'in tüm öğretisinin de İncil'in Selaniklilere İkinci Mektup başlıklı bölümü ekseninde döndüğünü iddia eder. Bütün insanlık tarihi *Anomos*'a (Deccal) karşı verilen mücadele temelinde açıklanabilir. Henüz Kıyamet Günü gelmediğine göre insanlık, *Kat-echon*'la *Anomos* arasında mücadelenin yaşandığı ara dönemi yaşamaktadır. Bu ara dönemde Deccal, aldatıcı mucizeler yoluyla insanları gerçekten uzaklaştırmaya çalışacaktır. Ancak bu, Tanrı'nın planının bir parçasıdır. Tanrı Deccal'in aldatıcı mucizeleri aracılığı ile insanların inançlarını sınamaktadır. Düşmanlık Tanrı'nın emri olduğuna ve bir dünya birliğinde düşmanlığa yer olmadığına göre bu, ancak Deccal'in aldatıcı bir mucizesi olabilir. Düşmanlığın ortadan kalkması, ona karşı mücadeleyi de imkansız kılarak İsa ile Deccal arasındaki farkı ortadan kaldıracığı için ancak Deccal'in bir zaferi olabilir. Oysa dünya henüz sona ermediğine göre *Kat-echon* ile Deccal arasındaki mücadele sürüyor olmalıdır ve bu bağlamda *Kat-echon* dünyanın birliğine karşı koyarak mücadeleyi hala mümkün kılan güçlerde somutlaşmaktadır.

II. Jus Publicum Europeum

Schmitt dünya tarihini bir *Landnahme*'ler tarihi olarak görür. Bu tarihin ilk aşaması, salt karaya bağımlı *nomos*'un çöktüğü 16. yüzyıla dek sürmüştür. Bundan önce her imparatorluk kendisini dünyanın merkezi olarak görüyor ve kendi ülkesini barışın hüküm sürdüğü bir alan olarak değerlendiriyor, dış dünyayı ise savaş ve kaosla özdeşleştiriyordu. Bunda, 16. yüzyıldan önce insanlığın, gezegenin boyutunun ve şeklinin farkında olmamasının payı büyüktü. Bu nedenle Schmitt, Yunan *polis*'inden Roma İmparatorluğu ve Ortaçağ Hıristiyan dünyasına dek geniş bir zaman dilimini *pre-global* bir *nomos* kavramı altında toplar. Karaya bağımlı bu *nomos*'un çöküşü, Schmitt'e göre Keşifler Çağı'nın başlaması ile bağlantılıdır çünkü keşiflerin yapılması, aynı zamanda denizlerin ele geçirilmesi anlamına gelmiştir⁷⁷. Keşifler Çağı'nın başlaması ile birlikte insanlığın mekan tahayyülü devrimci bir dönüşüme uğramıştır. Schmitt'in uzamsal devrim (*Raumrevolution*) olarak adlandırdığı bu dönüşüm, uzamın düzenlenmesi (*Raumordnung*) gerekliliğini de beraberinde getirmiştir⁷⁸. Böylelikle bu devrimle beraber “insanlığın eski tarihsel-siyasal dünyası parçalandı ve yeni bir dünyanın temelleri” atılmış oldu⁷⁹. Hem dünyanın küre biçiminde olduğunun kanıtlanması ve Amerika'nın Avrupalılar tarafından keşfedilmesi hem de kozmosun sonsuz ve boş bir uzam olduğunun ortaya

Dolayısıyla Meier, Schmitt'in tüm teorisinin ardında yatan itici gücün Katolik dogmatizmine ve *Kat-echon*'a duyduğu inanç olduğunu ileri sürer. Meier'e göre Schmitt'in kuramında politik olan devlet önceldir ama teolojik olan da politik olana önceldir. Böylelikle *Kat-echon*, bütün bir teorik sistemi ayakta tutan tek unsurdur. Schmitt'in siyaset felsefesi, Meier'e göre teolojiyi temel alan metafizik bir sistemdir. Oysa Schmitt'in *Kat-echon*'la bağlantılı düşünceleri ana metinde de belirtildiği üzere Hıristiyan teolojisinden çok farklı bir yerde konumlandırılabilir. Ojakangas'ında belirttiği gibi Schmitt'in teoloji ile ilgiliymiş gibi görünen kurgusu temelde siyasetle ilgilidir. Schmitt'te rastlanan şey, Meier'in iddia ettiği gibi politikanın teolojik bir yorumu değil, teolojinin politik bir yorumudur. Bkz. Heinrich Meier, **Die Lehre Carl Schmitts, Vier Kapitel zur Unterscheidung Politischer Theologie und Politischer Philosophie**, pp. 33-35, 244-245; Mika Ojakangas, “A terrifying world without an exterior, Carl Schmitt and the metaphysics of international (dis)order”, **The International Political Thought of Carl Schmitt**, Ed. by Louiza Odysseos ve Fabio Petito, pp. 206-208.

⁷⁷ Aslında *nomos*'un yapısal döngüsünde bir değişiklik yoktur. Yine bir *Nahme* (ele geçirme) söz konusudur. Değişen yalnızca yeni bir Çağ ile birlikte *Nahme*'nin konusudur.

⁷⁸ Schmitt, **Land und Meer**, p. 32.

⁷⁹ Schmitt, **Der Nomos der Erde**, p. 54.

çıkması, insan bilincinde köklü bir devrime yol açtı⁸⁰. Uzamsal devrim 16 ve 17. yüzyıllarda, metafiziği ve siyasi ilişkiler alanını dönüşüme uğrattı⁸¹.

A. Savaşı Sınırlandıran bir Güç Olarak Devlet

Uzamsal devrimi izleyen yeni dönemin itici gücü, ‘devlet’ olarak adlandırılan yeni bir siyasi iktidar tipi idi. Hatırlanacağı üzere Schmitt devlet kavramını evrensel değil, tarihsel bir kavram olarak ele almaktadır. Düşünre göre devlet “zamana bağlı, somut bir tarihsel tezahürdür” ve Yunan *polis*’i, Roma İmparatorluğu, Ortaçağ’ın feodal siyasi birimleri ve Rönesans dönemindeki İtalyan şehir devletleri ile karıştırılmamalıdır⁸². Dünyanın yeni (küresel) *nomos*’unu belirleyen *jus publicum europeum*’un doğuşunun ve yaklaşık 250 yıllık ömrünün ardındaki temel dinamik, işte bu yeni siyasi iktidar tipidir. Devlet, mezhep savaşlarının anarşi ve kaosa sürüklediği Avrupa’da düzeni, Kilise’nin ve feodal güçlerin etkisini kırarak yeniden kurma başarısını göstermiştir. Devlet, kendi ülkesi sınırları dahilindeki her konuda kendi üstünde hiçbir otorite tanımadığı ve hükmünü yürüttüğü için egemen olan merkezi ve rasyonel bir iktidardır⁸³. Tüm siyasi otoriteyi kendi elinde toplamış ve *cujus regio ejus religio* ilkesini benimseyerek ‘dünyevileştirici bir araca’ dönüşmüştür⁸⁴. Devlet, tüm bunları kapsayan bir kategori olarak ‘politik olan’ı yani dost-düşman kutuplaşmasını denetim altına alan temel aygıttır. Dinsel, toplumsal, ekonomik, ticari vb. her alan, toplum içinde dost-düşman kutuplaşması yaratmaya elverişli olduğu için devletin temel görevi, kamusal alanda bu tür bir kutuplaşmanın ortaya çıkmasını engellemektir⁸⁵. Devletin kamusal düşmanı (*hostis*) tanımlama yetkisi, düşmanlığın kamusal alanda denetim altına alınması anlamına gelir⁸⁶. Bu ise diğer tüm alanlardaki karşıtlıkların dost-

⁸⁰ Schmitt, **Land und Meer**, p. 32.

⁸¹ a.g.e., p. 37.

⁸² Schmitt, “Staat als ein konkreter, an eine geschichtliche Epoche gebundener Begriff”, **Verfassungsrechtliche Aufsätze**, p. 376.

⁸³ Schmitt, “Staatliche Souveränität und freies Meer”, **Staat, Grossraum, Nomos**, p. 404.

⁸⁴ Schmitt, “Staat als ein konkreter, an eine geschichtliche Epoche gebundener Begriff”, p. 377.

⁸⁵ Schmitt, **Der Begriff des Politischen**, pp. 37-39.

⁸⁶ a.g.e., p. 30.

düşman kutuplaşmasına dönüşerek bir iç savaşa yol açmadan ortadan kaldırılması demektir. Devletin “tüm karşıtlıkları içkinleştirmesinin” anlamı budur⁸⁷. Schmitt’e göre düşman, bir insan topluluğu ile mücadele etme potansiyeli taşıyan başka bir topluluk olduğuna göre, bu mücadele topluluk içi düşmanlık duygularının yatıştırılması ile mümkün olacaktır⁸⁸. Devletin kendi birliği içinde bu duyguları yatıştıramaması, “*hostis*” ilanı tekeline yitirerek diğer topluluklarla mücadele yeteneğini yitirmesi ile eş anlamlıdır. “Politik olan”, devletten bağımsız bir varlığa sahip olduğuna göre, devletin “*hostis*” ilanı tekeline yitirmesi, birbirine dost ve düşman gruplar arasındaki çatışmalar, yani iç savaş sonucu birliğini kaybetmesi sonucunu doğuracaktır. İç savaş ise son derece tehlikeli bir durumdur. ‘Devletlilik halinde’ ya gruplar arası çatışmaların ortaya çıkması engellenir ya da bu tür çatışmalar, patlak vermeleri durumunda bastırılır. Gruplar arası karşıtlıklar her halükarda siyasi birliği bozma raddesine gelmeden engellenir. Oysa iç savaş sırasında tüm sınırlamalar ortadan kalkar ve bu, topyekun bir yok etme sürecinin başlaması anlamına gelir. Devletin temel işlevi bu tür ölümcül ihtilafları yok etmek olamaz çünkü ‘politik olan’ kategorik olarak devlete önseldir⁸⁹. Bu durumda devlete düşen en azından ihtilafların ortaya çıkmasını sınırlandırmaktır. Devlet, ulusal planda *Anomos*’un⁹⁰ ortaya çıkışını engelleyen *Kat-echon*’un en mükemmel örneklerinden biridir.

Devletin içeride ‘tüm karşıtlıkları içkinleştirerek’ birliğini tehdit edecek bir dost-düşman kutuplaşmasının ortaya çıkmasını önlemesinin yolu, ortak bir düşman yaratmaktan geçer⁹¹. Ortak düşman devlet içindeki dayanışma duygusunu güçlendirir, bu nedenle devletin işler halde bütünlüğünü koruyabilmesi, bir dış düşmanın varlığına bağlıdır. Schmitt’in deyişiyle “siyasal dünya çoğul bir evrendir (*Pluriversum*), tekil bir evren (*Universum*) değil. Bu bağlamda ... her devlet teorisi çoğulcudur.”⁹² Siyasal evren 16. yüzyılın ikinci yarısından itibaren birçok devletten oluşan ‘çoğul bir evrene’ dönüştüğüne göre, devlet hakkında geliştirilecek her

⁸⁷ a.g.e.

⁸⁸ a.g.e., p. 29.

⁸⁹ a.g.e., p. 20

⁹⁰ *Anomos* bu bağlamda ‘*yasasızlık hali*’, ‘anarşi’, kaos durumu ya da siyasi birliğin sona erdiği hal olarak düşünülebilir.

⁹¹ Schmitt, **Legalität und Legitimität**, p. 10.

⁹² Schmitt, **Siyasal Kavramı**, s. 74.

kuram bu çoğulluğu dikkate almak zorundadır. Ulusal düzeydeki birlik, itici gücünü uluslararası alanın heterojen bir nitelik taşımasından alır. ‘Politik olan’ın içeride sınırlandırılması uluslararası alana aktarılması ile mümkündür. Yani içeride düzen sağlamak ancak uluslararası alanda anarşi yaratmakla olası hale gelir. O halde uluslararası alanda ortaya çıkan ihtilafların, tarafları yok edici bir nitelik kazanmasını engelleyen nedir⁹³? Schmitt’in Weimar dönemi eserlerinde bu soruya yanıt bulmak mümkün değildir. Bunun için *Der Nomos der Erde*’nin yayımlanmasını beklemek gerekecektir.

B. Haklı Savaştan Sınırlı Savaşa

Schmitt’e göre 16. yüzyılın ikinci yarısından itibaren feodal birimlerin sınırlarını aşan ancak yine de kendi içinde kapalı bir birim oluşturan devletin, kendisi gibi birimlerle ilişkiye geçmesi ile birlikte uluslararası ilişkiler yapısal bir dönüşüme uğramış ve devlet, bu yapı içinde temel referans noktası haline gelmiştir. Uluslararası ilişkilerin yeni taşıyıcı özneleri olan devletler, ya da Hobbes’un metaforu ile *magni homines* (büyük insanlar), birbirleri ile diplomatik ilişkilere geçmeye başlamışlardır⁹⁴. Böylelikle “uluslararası hukuk, devletler arası hukuka dönüştü ve feodal birimler arası silahlı mücadeleler yerini devletler arası savaflara bıraktı.”⁹⁵ Devletlerin uluslararası alanda belirleyici özneler konumuna yükselmeleri, savaş ve barış kavramlarının da dönüşüme uğramasına yol açtı. Schmitt’e göre *jus publicum europeum*’un en temel katkısı, Ortaçağ’ın “haklı savaş” kavramını “sınırlı savaş” kavramı ile ikame etmiş olmasıdır.

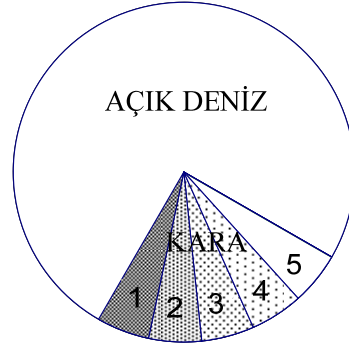
Schmitt’e göre devletin ortaya çıkması ile birlikte Batı Avrupa’da kurulan uluslararası düzen, savaşın sınırlandırılmasını sağladı. Bu dönem, Westphalia Andlaşması’ndan 19. yüzyılın sonlarına, 20. yüzyılın başlarına dek süren yaklaşık 250 yıllık bir zaman dilimini kapsar ve şu temel unsurlardan oluşur: Kıta Avrupası’nda yer alan sınırlı sayıda egemen devlet, temelde bir deniz gücü olan

⁹³ Bu sorunun coğrafi bir çerçeveye sahip olduğunu ve bu çerçevenin Avrupa ile sınırlı olduğunu şimdiden belirtmek yerinde olacaktır.

⁹⁴ Schmitt, *Der Nomos der Erde*, p. 118-119.

⁹⁵ Schmitt, “Staat als ein konkreter, an eine geschichtliche Epoche gebundener Begriff”, p. 375.

İngiltere, açık denizler ve Avrupa'nın tasarrufunda olan kara parçaları. Bunlar arasında merkezi olan unsur, İngiltere de dahil olmak üzere egemen devletlerdir.



Karalara ilişkin beş toprak statüsü:				
1.	2.	3.	4.	5.
<i>Devletin ülkesi</i>	<i>Koloniler</i>	<i>Protektoralar</i>	<i>Avrupalıların masuniyeti ilkesi ve egzotik ülkeler</i>	<i>İşgal edilebilir boş topraklar</i>

Kaynak: Schmitt, **Der Nomos der Erde**, p. 156.

Schmitt'e göre konvansiyonel savaşın hüküm sürdüğü bu dönemde devletler, egemen eşitlik ilkesine dayanarak birbirlerine karşı mücadele ediyorlardı. Savaş, eşit haklara sahip devletler arasında gerçekleşen bir eylemi ifade ediyordu⁹⁶. Savaşan devletlerin egemen eşitliği, savaşa taraf olmayan üçüncü bir merciiin savaş hakkında ahlaki ya da hukuki anlamda bir hüküm vermesini olanaksız kılıyordu. Egemen, eşit devletler arasında ayrımcılık yapmak imkansızdı⁹⁷. Her devletin savaş açma hakkına sahip olması, savaşılan düşmanın meşru düşman (*justus hostis*) statüsünde kabul görmesini sağlıyordu. Düşman devlet "bir korsan ya da haydut değil, bir 'devlettir' ve uluslararası hukukun bir öznesidir."⁹⁸ Düşmanın *justus*

⁹⁶ Schmitt, "Selbstanzeige der 'Wendung zum Diskriminierenden Kriegsbegriff'", Zeitschrift für Ausländisches Öffentliches Recht, Vol. 8, 1938, p. 588.

⁹⁷ Schmitt, **Der Nomos der Erde**, p. 138.

⁹⁸ Schmitt, **Die Wendung zum Diskriminierenden Kriegsbegriff**, Berlin, Duncker & Humblot, 2003, pp. 48-49.

hostis olarak kabul edilmesi, düşman devleti suçlu olarak görmemeyi beraberinde getirir ve Schmitt'e göre *düşman* ile *suçlu* arasında yapılan ayırım, her türlü uluslararası hukukun başlangıcını oluşturur⁹⁹. Bu nedenle *justus hostis*, Schmitt'e göre *jus publicum europeum*'un çekirdek kavramlarından birini oluşturur.

Schmitt'e göre konvansiyonel savaş döneminde egemen devletler arasında yürütülen savaşlar, bir savaş ilanı ile başlar ve eski düşmanlıkların yeniden canlandırılmasını önleyerek gerçek bir barışı mümkün kılacak bir af maddesi de içeren bir barış andlaşması ile sona ererdi¹⁰⁰. Bu dönemde savaş ile barış, muharip ile muharip olmayan, düşman ile suçlu arasında net ayrımlar yapmak mümkündü. Aynı zamanda iki egemen devlet arasında yapılan savaşlar sırasında diğer devletler, savaşan taraflardan birinin safında savaşa katılabilecekleri gibi tarafsız kalmayı da seçebilirlerdi; savaşa katılma yükümlülükleri yoktu¹⁰¹. Bunların yanında *jus publicum europeum*, Schmitt'e göre uluslararası sistemler açısından son derece önem taşıyan iki koşulu yerine getiriyordu: 1) Savaşın sınırlandırılması ile birlikte düşmanlığın rölativize edilmesini sağlıyordu. 2) Savaşı sınırlandırarak düzeni yok etmeden değişime, yani düzen içinde değişime olanak tanıyordu¹⁰².

Devletlerin egemen olduklarının kabulü, savaş kavramı söz konusu olduğunda, vurgunun, savaşı meşrulaştıran koşullara odaklanan *jus ad bellum*'dan (savaş açma hakkı), savaşın yürürlük koşullarını belirleyen *jus in bello*'ya (savaş hukuku) kaymasına yol açıyordu. Avrupalı devletlerin egemen eşitliği, savaşın haklı olup olmadığını konu alan maddi soruyu ortadan kaldırmaktaydı. Savaş açma, belirli ahlaki standartlara (haklı nedene, ya da *justa causa*'ya) uygunlukla ölçülebilen bir eylem olmaktan çıkmıştı. Soru, biçimsel bir düzeye, yani savaş açan devletin tanınmış bir devlet olup olmadığına indirgenmişti. “Devletler arasında gerçekleşen savaş ne haklıdır ne de haksız; savaş sadece devletlerin maslahatına

⁹⁹ Schmitt, *Der Begriff des Politischen*, p. 11; *Der Nomos der Erde*, pp. 22, 114.

¹⁰⁰ Schmitt, *Der Begriff des Politischen*, p. 11. Schmitt 1949'da yazdığı bir makalede düşman kavramını tahrip eden topyekun savaşların yaşandığı 20. yüzyılda 'bağışlama' kavramının geçerliliğini yitirmiş olmasından şikayet eder. Ona göre bağışlama “karşılıklı bir unutmaya edimdir... Sadaka değildir. Bağışlanan, zamanı gelince bağışlamak zorunda olduğunu, bağışlayan da zamanı gelince bağışlanan konumunda olabileceğini bilmelidir.” Bkz. “Amnestie oder die Kraft des Vergessens”, *Staat, Grossraum, Nomos*, p. 219.

¹⁰¹ Schmitt, *Der Nomos der Erde*, p. 114.

¹⁰² a.g.e., p. 156.

kalmış bir keyfiyettir.”¹⁰³ Bu koşullar altında gerçekleşen savaş, temelde simetrik bir savaştır. Savaş, *jus publicum europeum*’un yürürlüğe girmesi ile beraber, karşı karşıya duran, eşit konumda olduklarını kabul eden ve aynı kurallara göre hareket eden rakipler arasında yürütülen bir düelloya dönüşmüştür¹⁰⁴.

O halde Schmitt, *jus publicum europeum*’un geçerli olduğu dönemle özdeşleştirdiği konvansiyonel savaşın, hukuk kurallarını yürürlükten kaldırmadığını, aksine *jus in bello*’nun temel kurallarına daima tabi kalmış olduğunu iddia eder. Campagna’nın belirttiği gibi “Schmitt’in savaş kavramı esas itibariyle hukuki bir kavramdır.”¹⁰⁵ *Jus publicum europeum*, savaşa sınırlar getirerek Avrupa’daki uluslar arasında gerçekleşen silahlı mücadelelerin topyekun bir savaşa dönüşmesini, yani karşılıklı bir topyekun imha operasyonuna dönüşerek yozlaşmasını engellemiştir. Bu anlamda Avrupalı devletler arasında 16. yüzyılın ikinci yarısından 20. yüzyılın başlarına dek gerçekleşen konvansiyonel savaşlar “ussallaşma, insancıllaşma ve hukukileşmeyi” beraberinde getirmiştir¹⁰⁶. Schmitt, bu dönemde savaşın *sınırlanmış (Hegung)* olduğunu iddia eder. Ancak *Hegung* sözcüğü yalnızca “sınırlama” anlamına gelmemekte, aynı zamanda “koruma” anlamını içermektedir. Schmitt’in çift anlamlı bir sözcüğü kullanması manidardır. Gerçekten de o, *Hegung*’dan bahsederken bu iki anlamı birden kastetmektedir: Hem savaşın varlığının *korunduğundan* hem de *sınırlandığından* bahsetmek istemektedir¹⁰⁷. *Jus publicum europeum*, hem savaşın varlığını koruyarak hem de onu sınırlandırarak Ortaçağ’a ait, düşmanı topyekun ortadan kaldırmayı amaçlayan “haklı savaş” kavramının geri dönüşünü engelleyen bir *Kat-echon* işlevi görür.

Dünyanın ilk küresel *nomos*’unun oluşumuna öngelen Ortaçağ, *sınırlı savaşın* değil, *topyekun savaş* kavramının hakim olduğu bir çağ idi. Tek tanrılı dinler inançsızlara ya da başka bir dine inanan topluluklara karşı yürütülen bu tür savaşları kutsal bir görev olarak kutsadılar çünkü düşmanı, uzlaşılabilir biri olarak değil, kötülüğü kendi bedeninde somutlaştıran bir figür olarak algılıyorlardı.

¹⁰³ Schmitt, *Der Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes*, pp. 73-74.

¹⁰⁴ Schmitt, *Theorie des Partisanen*, p. 56.

¹⁰⁵ Norbert Campagna, *Le droit, la politique et la guerre. Deux chapitres sur la doctrine de Carl Schmitt*, Québec, Presses de l’université Laval, 2004, p. 12.

¹⁰⁶ Schmitt, *Der Nomos der Erde*, p. 113.

¹⁰⁷ a.g.e., pp. 43, 66, 69, 98, 114-115.

Bu nedenle düşmana karşı girişilecek savaşta onu yok etmek, şehirlerini yakmak, düşman topluluktaki kadınları, çocukları, hatta hayvanları dahi öldürmek ve cesetlerini kirletmek “kutsal görevler” arasında sayılıyordu¹⁰⁸. Ortaçağ’da Hıristiyan ilahiyatçılar, Kutsal Kitap’taki savaş anlayışını yumuşatan ve savaşı belirli kurallara ve şartlara tabi kılan bir haklı savaş kuramı geliştirdiler¹⁰⁹. Bu bağlamda haklı neden, meşru savunma, orantısallık, savaşa başvurmadan önce diğer olası tüm yolların tüketilmiş olması, savaşın sınırlandırılması amacıyla geliştirilmiş ölçütler arasında sayılmaktaydı¹¹⁰. O halde savaş, artık bir barış andlaşmasını hedef tutan meşru bir otorite tarafından belirli davranış kurallarına uygun olarak yürütülmeliydi, ‘doğru bir amaca’ sahip olmalıydı ve böyle bir savaş sırasında gereksiz zayıttan kaçınılmalıydı¹¹¹. Ancak bu kurallar Vitoria’ya kadar, yalnızca *respublica christiana*’ya dahil halklar arasında yapılacak savaşlar bakımından geçerli sayılıyordu; buna karşılık inançsızlar, barbarlar, dinden dönenler gibi birçok kategoriye dahil edilebilecek topluluklara karşı yürütülen savaşlarda sınırlayıcı kuralların hiçbiri geçerli değildi¹¹². Nitekim Papalığın emirleriyle bu topluluklara karşı yürütülen savaşlar haklı savaşın tipik örnekleriydi. İnançsızlara karşı her şey mübahtı. Ayrıca haklı savaş kavramı ve bu kavramın beraberinde getirdiği topyekun imha eylemleri, belirli bir tarihsel kesite dek Avrupa topraklarında da uygulama alanı bulmuştu. Schmitt’e göre bunun ardında iki temel neden yatıyordu: 1) *Imperium*’u ile Avrupa’da 16. yüzyılın ikinci yarısına dek kilise ve imparatorluk, ya da *potestas* ve *auctoritas* arasındaki gerilim ilişkisine son verecek olan *devlet* henüz ortaya çıkmamıştı¹¹³. 2) Pre-global *nomos*, temelde karasal bir *nomos* idi. Yani

¹⁰⁸ David J. Bederman, **International Law in Antiquity**, Cambridge, Cambridge University Press, 2007, pp. 97-99.

¹⁰⁹ William Vincent O’Brien, **The Conduct of Just and Limited War**, New York, Praeger, 1981, pp. 74 vd.

¹¹⁰ a.g.e., p. 112. Diğer bazı ölçütler için bkz. Cemal Bali Akal, **Modern Düşüncenin Doğuşu**, Ankara, Dost yay., 1997, s. 60.

¹¹¹ Frederick H. Russell, **The Just War in the Middle Ages**, Cambridge, Cambridge University Press, 1975, pp. 56-57.

¹¹² Francisco de Vitoria’nın uluslararası hukuku dünyevileşmesi konusundaki katkıları için bkz. Cemal Bali Akal, a.g.e., s. 48-80; Ahmet Haluk Atalay, “Geç Skolastiğin Erken Uluslararası Hukuk Kuramı”, **Değişen Dünyada İnsan, Hukuk ve Devlet**, Edip F. Çelik’e Armağan, İstanbul, Engin Yayıncılık, 1995, s. 47-49.

¹¹³ Schmitt, **Der Begriff des Politischen**, pp. 9-10. Bu bağlamda Roma hukukunun devletin ortaya çıkışı ile birlikte yeniden hayat bulması tesadüf olmasa gerektir. Roma hukuku Rosenberg’e bakılırsa kendi topraklarını özel mülkleri olarak gören feodal beylerin iddiaları ile Avrupalı hükümdarların kamu hukukuna dayalı talepleri arasında bir ayırım yapma fırsatı sunmuştur.

karaların ele geçirilip, bölüşülmesi ve işlenmesi üzerine kuruluydu. Savaşların *jus publicum europeum*'un geçerli olduğu bölgelerde sınırlanması, bu *nomos*'un dönüşüme uğramasıyla birlikte mümkün olacaktır. Bu noktanın kısa bir hatırlatma ile açılması yerinde olacaktır.

C. Kara ile Deniz

Schmitt, insan topluluklarının düzeni ile üzerinde yaşadıkları toprak arasında bir ilişki olduğunu varsayar ki bu, düzenleme (*Ordnung*) ile yerleştirme (*Ortung*) arasındaki ilişkiye denk düşer¹¹⁴. Bir topluluğun ilk eylemi (*Ur-akt*) toprağı ele geçirmektir ve ele geçirilen toprağın etkin bir biçimde dağıtılması ve değerlendirilmesi için kullanılan yöntem ona somut bir düzen (*konkrete Ordnung*) sağlar. Schmitt bir bütün olarak bu süreci *nomos* olarak adlandırır¹¹⁵. Pre-global dönemde yerkürenin *nomos*'u (*Der Nomos der Erde*) temelde karaya bağımlıydı ve dünya denizlerin başladığı yerde biterdi. Denizlerin ele geçirilmeye başlanması ile birlikte deniz, yerkürenin *nomos*'unun önemli bir unsuruna dönüştü. İlk büyük keşiflerin yapıldığı 16. yüzyılın başlarından itibaren yerkürenin *nomos*'u, Avrupa kıtasındaki toprakların Avrupalı devletler arasında bölüşülmesinin yanında, diğer kıtalar ve denizleri de kapsayarak Avrupa dışındaki toprakların da bu devletler tarafından ele geçirilmesi esasına dayanmaya başladı. Denizlerin ele geçirilmesi ile birlikte pre-global karasal *nomos*, yerini kara ile açık deniz arasında oluşan yeni bir denge üzerine oturan küresel *nomos*'a bıraktı. O zamana dek spesifik olarak karaya bağımlı olan devletin düzenleyici kapasitesi kara ile sınırlıydı; denizleri kapsamıyordu¹¹⁶. Oysa ilk büyük keşiflerle birlikte teoride tüm uluslara açık olan

Schmitt'in üst mülkiyeti (*Obereigentum*) tesis eden ilksel aşama olarak gördüğü *nomos* da bu ayrıma temel hazırlar. Schmitt'in *nomos* kavramı devletin, egemenlik yetkisi ile özdeşleşen *imperium* ile özel mülkiyetle özdeşleşen *dominium* kavramı arasında bir ayırım yapılmasına yol açan kapitalist toplumsal ilişkilere özgü bir siyasi form olarak ortaya çıktığına işaret eder. Anderson'ın da belirttiği gibi Roma hukuku, bu dönüşüme yalnızca kamu hukuku ile özel hukuk arasında ayırım yaparak değil, egemenliğe, özel hukuktaki mülkiyet kavramına benzer şekilde mutlak bir anlam katarak olanak tanımıştır. Bkz. Justin Rosenberg, *The Empire of Civil Society*, Londra, Verso, 1994, pp. 85-89; Perry Anderson, *Lineages of the Absolutist State*, Londra, Verso, 1976, pp. 25-27.

¹¹⁴ Schmitt, *Der Nomos der Erde*, pp. 13-20.

¹¹⁵ a.g.e., p. 47.

¹¹⁶ Schmitt, "Staat als ein konkreter, an eine geschichtliche Epoche gebundener Begriff", p. 381.

denizler, pratikte İngiltere tarafından ele geçirilmeye başlanmıştı. “Karalar bir düzine egemen devlete, denizler kimseye ya da herkese, gerçekte ise yalnızca birine aitti: İngiltere’ye.”¹¹⁷ İngiltere 16 ve 17. yüzyıllarda tercihini denizden yana kullandı ve kendisini Kıta Avrupası’ndan ayırarak “denizle iç içe bir varoluşa kavuştu.”¹¹⁸ İngilizlerin “okyanuslarla yaptığı evlilik” aslında balina avcılarının, korsanların, vahşi maceraperestlerin eseri idi¹¹⁹. Yani İngilizler başarılarını devlete değil, bireylerin çabalarına borçluydu. İngiliz hükümeti, korsanlarının açık denizlerdeki faaliyetleri sayesinde zenginleşti ve onlarla adeta özdeşleşti¹²⁰. İngiltere denizle iç içe bir varoluşu seçerek “yüzyıllardır olduğundan farklı bir şey haline geldi.”¹²¹ “Bir gemiye, daha açık söylemek gerekirse bir balığa dönüştü.”¹²²

Karasal güçler yalnızca karaları değil, denizleri de ele geçirebilirlerdi ancak bunun ardında yatan mantık, yalnızca diğer kara parçalarını ele geçirmek idi. İngilizler ise denizleri ele geçirebilmek amacıyla karaları ele geçiriyorlardı¹²³. Portekiz ve İspanya, İngiltere’den çok daha önce deniz aşırı ülkeleri ele geçirmişlerdi; buna karşılık “deniz üzerindeki hakimiyetlerini ve *bağlantı hatlarını* yitir(dikleri)” için üstünlüğü İngiltere’ye kaptırmışlardı¹²⁴. Burke’ün bir deyişini aktaran Schmitt’e göre “İspanya, Avrupa kıyısında karaya oturmuş bir balinadan başka bir şey değildi.”¹²⁵ Oysa İngiliz siyasetinin ölçüleri artık Kıta Avrupası ülkeleri ile karşılaştırılmayacak denli farklılaşmıştı.

“(İngilizler artık) istinat noktaları ve ulaşım hatları gibi terimlerle düşünüyorlardı. Diğerleri için toprak ve memleket (Heimat) olan şey, onlara olsa olsa hinterlant gibi görünüyordu. “Kıtasa” sözcüğü geri kalmışlık gibi ikinci bir anlam kazanmıştı ve kıta üzerinde yaşayan ahali “backward people” olarak görülüyordu.

¹¹⁷ Schmitt, **Land und Meer**, p. 50.

¹¹⁸ Schmitt, “Die geschichtliche Struktur des heutigen Weltgegensatzes von Ost und West”, **Staat, Grossraum, Nomos**, p. 547. Schmitt’e göre bu tarihlerden itibaren İngilizler “koyunculuk” yapmak yerine “denizin çocukları” olmayı seçtiler. Bkz. **Land und Meer**, p. 54.

¹¹⁹ Schmitt, “Staatliche Souveränität und freies Meer”, **Staat, Grossraum, Nomos**, pp. 413-414.

¹²⁰ Schmitt, **Der Nomos der Erde**, p. 145. Aynı sayfada Schmitt şöyle yazar: “İngilizlerde devlet ile birey, kamusal ve özel varoluş (*Existenz*), savaş ile barış ve savaş ile korsanlık kavramları birbirine karışır.”

¹²¹ Schmitt, “Staatliche Souveränität und freies Meer”, a.g.e., p. 416.

¹²² Schmitt, **Land und Meer**, p. 54.

¹²³ Ojakangas, **A Philosophy of Concrete Life**, p. 175.

¹²⁴ Schmitt, **Land und Meer**, pp. 29-30.

¹²⁵ a.g.e., p. 55

Adanın kendisi denizle iç içe bir varoluş üzerine kurulmuş bir dünya imparatorluğunun metropolü olarak köklerinden ve karadan kopmuştu. Bir gemi ya da bir balık gibi yerkürenin bir noktasından diğerine yüzebiliyordu çünkü insicamsızca tüm kıtalara yayılmış bir dünya imparatorluğunun (her yere) taşınabilir bir merkez noktasından başka bir şey değildi artık.”¹²⁶

Bu şekilde İngiltere, gezegen çapında bir devrim gerçekleştirmiş oldu; bu devrim, karaya bağımlı *nomos*'un aşılmaya başlanması sonucunu doğuran uzamsal bir devrimdi (*Raumrevolution*)¹²⁷. İngiltere'nin bir deniz gücüne dönüşmesi, Schmitt'e bakılırsa, Deleuze ve Guattari'nin kastettikleri anlamda “göçebe” dönüşmesi ile eşanlamlıydı. Çünkü “pürtüksüz uzam” olan denizleri ele geçirmekle sonsuz sayıda nokta arasında sonsuz sayıda çizgi çekme olanağına kavuşmuş oluyordu¹²⁸. Bu olanak, İngiltere'nin siyasi birliğini kapalı olmaktan giderek çıkarıyor ve onu küresel bir göçebe imparatorluğa dönüştürüyordu. İngiltere için önemli olan, ele geçirilen ülkeler değil, bu ülkelerin ‘arasını dolduran boşluk’ tu (pürtüksüz uzam olan açık denizdi)¹²⁹. Deleuze ve Guattari’ye göre hem ‘pürtüklü uzamda’ hem de pürtüksüz uzamda çizgilere rastlamak mümkündür ancak pürtüklü uzamdaki çizgi ‘noktalara tabidir’. Bu da esas olanın belirli bir noktadan diğerine ulaşmak olduğu anlamına gelir. Pürtüksüz uzamda ise noktalar çizgilere tabidir¹³⁰. Pürtüksüz uzamdaki çizgi, yalnızca bir vektördür ve yönelimseldir (*directional*); vektörün yön değiştirmesi, sonsuz sayıda nokta arasında iletişimi mümkün kılan

¹²⁶ a.g.e.

¹²⁷ a.g.e., p. 31.

¹²⁸ Deleuze ve Guattari, bir kapma aygıtı olarak gördükleri devletin pürtüksüz uzamı ele geçirme çabasını, daha önce kontrol edemedikleri boşlukları denetim altına almaya yönelik göçebe bir taktik olarak değerlendirirler. Deleuze ve Guattari, a.g.e., p. 427 vd. Bu nedenle, onlara göre İngiltere'nin bir deniz gücü olması, *nomos* bağlamında köklü bir perspektif değişikliği değil, *nomos*'u yok etmeye yönelik bir dinamikten başka bir şey olmasa gerektir.

¹²⁹ Ojakangas, a.g.e., p. 170. Deleuze ve Guattari denizi pürtüksüz uzamın arketipi olarak değerlendirirler: “Deniz yalnızca tüm pürtüksüz uzamların arketipi değil, bu uzamlar içinde üzerine, onu giderek daha çok boyunduruk altına alan ve onu ...istila eden kertikler açılmasına tahammül etmek zorunda kalan ilk uzamdır. Ticaret şehirleri bu (seyrüsefer ve haritacılık gibi) kertik açma işlemlerinde pay sahibi bulunmakla ve yeni buluşlara çoğunlukla yardımcı olmakla birlikte yalnızca *devletler* bu işlemleri sonuca ulaştırabildiler ve bunları küresel bir düzlemde bir “bilim politikası” düzeyine çıkarabildiler. Boyutsallık (*dimensionality*) yönelimselliği (*directionality*) emri altına aldı ya da kendisini onun üzerine koyarak sağlama aldı.” Deleuze ve Guattari, a.g.e. p. 529. “*Kertik açma*” için verilen “seyrüsefer ve haritacılık” örnekleri için bkz. Friedrich Balke, a.g.e., p. 343.

¹³⁰ Deleuze ve Guattari'nin deyimleri ile “pürtüklü uzamda çizgi, iki nokta arasındadır; pürtüksüz uzamda ise nokta iki çizgi arasında yer alır.” Bkz. Deleuze ve Guattari, a.g.e. p. 530.

“açık intervaller” yaratır¹³¹. Buna karşılık pürüklü uzamda metrik olarak belirli noktalar arasında boyutsal (*dimensional*) ilişki kurmak mümkündür, bu nedenle burada yalnızca “kapalı intervaller”in varlığından bahsedilebilir¹³². İki uzam, bu nedenle tamamen farklı mantıklar üzerine kuruludur ve Schmitt’e göre 16. yüzyıla dek Kıta Avrupası ile karşılaştırıldığında önemsiz bir devlet olarak görülen İngiltere’ye İspanya, Portekiz, Hollanda ve Fransa gibi deniz kuvvetleri karşısında üstünlük sağlayan şey, uzamı düşünmek konusunda farklı bir mantık benimsemesi olmuştur¹³³. Bu mantık, belirli yerlerin ötesinde, bu yerler arasındaki çeşitli bağlantıları düşünebilmeyi kapsıyordu. “Açık bir interval” içinde *iletişim hatları* kurmak, küresel bir güç olmanın önkoşulu idi ve tarihte ilk kez İngiltere bunu başarmıştı¹³⁴.

Böylelikle Avrupa geneline bakıldığında, yerkürenin ilk küresel *nomos*’unun, *Kıta Avrupası* ile *İngiltere* ya da *kara* ile *deniz* arasındaki bir dengeye dayandığı fark edilir. İngiltere denizleri ele geçirerek Kıta Avrupası ülkeleri aleyhine gelişmeye başlamıştı. Ancak 1713’te Utrecht Barış Andlaşması’nın imzalanmasıyla birlikte İngiltere ile Kıta Avrupası devletleri arasında İngiltere lehine açılan makas, makul bir dengeye oturacak şekilde kapanmaya başladı çünkü bu andlaşma ile birlikte Kıta Avrupası devletleri de Avrupa kıtası dışında kalan toprakları işgal etme olanağına kavuştular¹³⁵.

D. Savaşın Sınırlanmasının Ardında Yatan Nedenler

Jus publicum europeum’un geçerli olduğu dönemde savaşın sınırlanabilmesi, birçok koşulun bir araya gelmesinin doğurduğu bir sonuçtur. Her şeyden önce iç barışı sağlayan yeni siyasi iktidar tipi olan *devlet* ortaya çıkmıştır. Devletlerin kendi aralarında ilişki kurmaları ve bu ilişkiyi Westphalia Barış

¹³¹ a.g.e., pp. 528, 530.

¹³² a.g.e., p. 530.

¹³³ Schmitt, **Land und Meer**, pp. 29-31, 50-55. 16. yüzyıldan önce İngiltere’nin Kıta Avrupası karşısındaki ikincil konumu hakkında iyi bir anlatım için bkz. Carlo M. Cipolla, **Neşeli Öyküler**, Çev. Tülin Altınova, Tarih Vakfı Yurt yay., İstanbul, 2008, s. 7-11.

¹³⁴ Ojakangas, a.g.e., p. 176; Schmitt, **Land und Meer**, pp. 28-31, 50-55.

¹³⁵ Martti Koskeniemi, “International Law as Political Theology: How to Read *Nomos der Erde*?”, *Constellations*, Vol. 11, No. 4, 2004, p. 496.

Andlaşması'ndan itibaren hukuki bir zemine oturtmaları ile birlikte *Avrupa'ya özgü uluslararası hukuk* ortaya çıkmıştır. Ancak savaşın korunarak sınırlandırılması için bu iki koşul yeterli değildir. Bunlara eklenmesi gereken iki koşul daha vardır. Bunlardan ilki, coğrafi keşiflerle birlikte *uzamsal bir devrimin* gerçekleşmiş olmasıdır: Karaya bağımlı *nomos*'un bu devrimle çökmesi ile birlikte dünya, kara ile deniz üzerindeki farklı hakimiyet mantıklarına paralel, yeni bir küresel *nomos*'a kavuşmuş ve bu devrimci dönüşümden en karlı çıkan devlet İngiltere olmuştur; o kadar ki tek başına İngiltere, Kıta Avrupası ülkelerine karşı bir denge unsuru olarak ortaya çıkabilmiştir¹³⁶. Ancak savaşın sınırlanabilmesi için bu da yeterli değildir. Şiddetin bir mekandan büyük oranda dışlanabilmesi ancak başka bir yere aktarılması ile mümkündür. Bu da savaşın sınırlanabilmesinin sınırını gösterir. *Hegung* ancak belirli bir coğrafi mekan sınırları dahilinde mümkündür ve bu mekan Avrupa'dır.

Avrupalılar uzamsal devrimle birlikte Deleuze ve Guattari'nin deyişiyle dünyayı, üzerinde 'kertikler açarak' bölmeye başlamışlardır. Dünyanın boyutlarının anlaşılmasıyla beraber deniz aşırı ülkelere yolculuklar yapılmaya ve bu ülkeler Avrupalılar tarafından ele geçirilmeye başlanmıştır. Bu süreçte dünya yüzeyi üzerinde Schmitt'in "*Raya*", "dostluk hatları" (*Freundschaftslinien*) ve "Batı yarıküresi hattı" olarak adlandırdığı çeşitli hatlar belirlemiştir¹³⁷. "*Raya*"lar Avrupalıların yeni keşfettikleri ülkelerin Papa tarafından Portekiz ve İspanya arasında paylaşılması sonucu ortaya çıkan ilk bölüşüm hatlarıdır¹³⁸. "*Raya*"lar konusunda belirleyici olan, aynı düzen anlayışına (*ordo*) sahip güçler arasında,

¹³⁶ Schmitt, **Der Nomos der Erde**, p. 144; **Land und Meer**, p. 29. "Kara ile deniz arasındaki büyük denge Kıta Avrupası devletleri arasında bir denge yaratmakla birlikte deniz kuvvetleri arasında bir denge oluşumunu engelledi. ...Deniz kuvvetleri arasında bir denge kurulması halinde denizler bölünecekti, bu ise *jus publicum europeum* sırasında yerkürenin *nomos*'unu oluşturan kara-deniz dengesini yok edecekti.", **Der Nomos der Erde**, p. 145.

¹³⁷ Schmitt, "Die letzte globale Linie", **Staat, Grossraum, Nomos**, pp. 443-444. Schmitt coğrafi keşiflerle birlikte dünya üzerinde hayali hatların belirmesini "*küresel lineer düşüncenin*" (*globales Liniendenken*) doğuşu olarak görür. Bkz. Schmitt, **Der Nomos der Erde**, p. 55, 60, 68.

¹³⁸ Schmitt, **Der Nomos der Erde**, p. 58. Bundan önce Portekiz ile İspanya, 7 Haziran 1494'te imzaladıkları Tordesillas Andlaşması ile Atlantik Okyanusu'nun hemen hemen ortasından (Cape Verde'nin 370 mil batısından) geçen bir hattın batısında kalan kalan kısmın İspanya'ya, doğusunda kalan kısmın ise Portekiz'e ait olacağını kararlaştırmışlar ve "*particion del mar océano*" olarak adlandırdıkları bu hat konusunda Papa'nın onayını almayı da ihmal etmemişlerdir. Bkz. Schmitt, **Der Nomos der Erde**, p. 57.

yalnızca karaların paylaşılması amacını taşıyan bir ayırım hattını ifade etmesidir¹³⁹. Bu ayırım hattı, aynı zamanda bir barış hattıdır. Buna karşılık “dostluk hatları” tamamen farklı bir mantık üzerine kuruludur. “Dostluk hatları” 16 ve 17. yüzyıllarda karaları ve denizleri ele geçiren Avrupalı güçler arasında varılan andlaşmalar gereği ortaya çıkan çizgilerdir ve Schmitt’e göre 17. yüzyılda uluslararası hukukçular tarafından üstünkörü bir biçimde “ateşkes andlaşmaları” (*Waffenstillstand*) olarak adlandırılmıştır¹⁴⁰. “Dostluk hatları” İngiltere, İspanya ve Fransa gibi Avrupalı devletler arasında, güneyde ekvator veya yengeç dönencesi, batıda ise Kanarya ve Azor Adaları üzerinden geçen hayali hatların berisinde kalan alanda dostluğun korunması amacıyla yapılmış çeşitli andlaşmalarla ortaya çıkmışlardır¹⁴¹. Yani devletler arasında yapılan andlaşmalar, barış ve dostluk kavramları yalnızca bu hatların berisinde kalan ve “eski dünya” olarak adlandırılan alanlarda geçerlidir.

“Bu ‘hatta’ Avrupa sona eriyor ve ‘Yeni Dünya’ başlıyordu. Burada ... Avrupa kamu hukuku sona eriyordu. Bundan dolayı Avrupa uluslararası hukukunun yarattığı olan savaşın sınırlanarak korunması (Hegung des Krieges) kavramı da sona eriyor ve toprak ele geçirmek için verilen mücadele artık sınır tanımiyordu. Hattın ötesi, savaşa ilişkin hukuki sınırlardan yoksun, yalnızca daha güçlü olanın hukukunun geçerli olduğu ‘deniz aşırı’ alandı. Bu dostluk hatlarının karakteristik özelliği, ‘Raya’lardan tamamen farklı olarak toprak ele geçiren sözleşmeciler taraflar arasındaki mücadele alanını tanımlamasıydı çünkü bu alanlar her türlü ortak varsayımdan ve ortak otoriteden yoksundu. Sözleşmeciler taraflar Hristiyan bir Avrupa birliğinin hatırasını hala bir ölçüde paylaşıyorlardı. Ama bu tür ilişkilerin taraflarının pratik anlamda üzerinde uzlaştıkları tek şey, hattın ötesinde kalan alanların ‘özgürlüğü’ idi. Bu ‘özgürlük’, hatların, özgürce ve gaddarca güç kullanımına izin verilen bir alanı dışarıda bırakmasından ibaretti. Yine bu ‘özgürlük’, yalnızca Hristiyan ve Avrupalı hükümdarlar ve halkların yeni dünyada toprak ele geçirmeye ve bu andlaşmaların tarafı olmaya hakları olduğunu varsayıyordu. Ancak Hristiyan hükümdarlar ve halklara ilişkin bu ortaklık, ne ortak, somut ve meşrulaştırıcı bir hakemlik makamını ne

¹³⁹ a.g.e., pp. 59-60.

¹⁴⁰ a.g.e., p. 60. Schmitt’e göre, örneğin Pufendorf yalnızca, ateşkesin genel olabileceği gibi mevzii de olabileceğini belirtir. Ateşkesin bir hat oluşturabileceği düşüncesi 17 ve 18. yüzyıl uluslararası hukuk öğretilerine yabancıdır. Bkz. Pufendorf, **Jus Naturae Gentium VIII**, cap. 7’den akt. Schmitt, a.g.e., p. 60, dn. 2.

¹⁴¹ a.g.e., pp. 60-61.

daha güçlü olanın hukukundan farklı bir dağıtım ilkesini ne de etkin işgalden başka bir şeyi içeriyordu. 'Hattın ötesinde' gerçekleşen her şey, hattın beri yanında kabul edilen hukuki, ahlaki ve siyasi her türlü değerlendirmenin dışında kalıyordu. Bu, Avrupa içindeki sorunların muazzam derecede hafiflemesi anlamına geliyordu ve kötü şöhretli 'beyond the line' teriminin uluslararası hukuk açısından taşıdığı anlam bu hafiflemeye saklı idi."¹⁴²

O halde dostluk hatları ötesinde yer alan topraklar, Avrupalı güçler arasındaki gerilimleri yatıştırarak bir güvenlik supabı işlevi görüyordu. Bu topraklar üzerinde topyekun savaş pratiklerinin gaddarca uygulanması ve bu uygulamalar yardımıyla sağlanan muazzam servet, Avrupa devletleri arasındaki ilişkilerin yumuşamasına yol açıyordu. Hem Avrupalı devletler hem de bu devletlerin yarattıkları kamu hukuku (*jus publicum europeum*), benzer bir mekanizmayı kullanarak savaşın sınırlanmasını sağlıyorlardı: Her ikisi de düşmanı dışsallaştırarak kendi içlerinde düzeni sağlıyorlardı. Her iki sistemin sürekliliği, topyekun savaşların olmamasına bağlıydı¹⁴³.

Dost-düşman karşıtlığının düşmanı yok etmeye varacak kadar yoğunlaşması, devletin düzen sağlaması olasılığını ortadan kaldırdığı için varlık nedenini de yok ediyordu. Devlet, yurttaşlardan itaat talep edebilmek için savaşa ihtiyaç duyuyor ancak savaşın topyekun bir nitelik kazanması bu itaat talebini imkansız kılıyordu¹⁴⁴. Bu tür bir savaş, devletin meşruiyetini sürekli yeniden üretmesinin ardındaki itici gücü ve Schmitt bunun için savaşın hem sınırlandırılması hem de korunması gerektiğini iddia ediyordu. Aynı şekilde, ortak alanı oluşturan Avrupa'da devletler arasındaki ilişkileri hukuki zemine oturtan *jus publicum europeum*'un uygulanabilmesi, sınırsız mücadelenin, dostluk hatları ile çizilen sınırların dışına aktarılması ile mümkündü.

"16 ve 17. yüzyıllardaki dostluk hatlarının uluslararası hukuk açısından taşıdıkları anlam, geniş özgürlük mekanlarının yeni bir dünyanın paylaşılması amacıyla mücadele mekanları olarak belirlenmesinde yatıyordu. Serbest bir mücadele bölgesinin

¹⁴² a.g.e., p. 62.

¹⁴³ Schmitt, *Völkerrechtliche Grossraumordnung mit Interventionsverbot im Völkerecht*, Berlin, Duncker & Humblot, 1991, p. 70.

¹⁴⁴ Christoph Burchard, "Interlinking the Domestic with the International: Carl Schmitt on Democracy and International Relations", *Leiden Journal of International Law*, Vol. 19, 2006, p. 29.

belirlenmesiyle çizginin beri tarafında kalan alan, yani bir barış ve düzen alanı olan Avrupa kamu hukuku alanı bir yükten kurtarılıyor ve çizginin öte yanında gerçekleşen olayların doğrudan tehdidi altında kalmaktan kurtuluyordu ki böyle bir sınırlama olmaması durumunda gerçekleşecek olan tam da buydu.”¹⁴⁵

O halde *jus publicum europeum*, ikili bir karşıtlık üzerinde duruyordu: Bir yandan Avrupa ile dünyanın geri kalanı arasındaki karşıtlık, öte yandan kara ile deniz arasındaki karşıtlık üzerinde. Bu iki karşıtlığın Avrupalı devletlerin belirlemiş oldukları alanlar dahilinde savaşları sınırlamasının ardında, yeni bir siyasi iktidar tipi olan devlet yatıyordu ki Schmitt’e göre *jus publicum europeum*’un en önemli başarısı ‘varoluşsal bir form’ olan devleti yaratarak savaşı yok etmeden sınırlamasıydı¹⁴⁶.

“Avrupa uluslararası hukukunun (europäisches Völkerrecht) özü, savaşın sınırlanarak korunmasıdır (Hegung des Krieges). Bu tür savaşlar sınırlı bir alan üzerinde ve şahitler önünde kuvvetlerin düzenli bir biçimde boy ölçüşmesine dayanır. Bu tür savaşlar düzensizliğin zıddını ifade eder. Bunlar insan gücünün yaratabileceği en üstün düzen formunu içerir. Bu savaşlar, bir döngü içinde giderek yükselen misillemelere, yani anlamsızca birbirini yok etmeyi amaçlayan nefret ve intikam eylemlerine karşı tek sığınaktır.”¹⁴⁷

Jus publicum europeum Avrupa devletleri arasındaki savaşların sınırlanarak korunmasını sağlamıştır ancak yukarıda da işaret edildiği üzere bu, birçok koşulun bir arada bulunmasının yarattığı bir sonuçtur. Koşulların değişmesi, Avrupa merkezli bu ilk küresel *nomos*’un da sona ermesi anlamına gelecektir.

III. Yeni Küresel Düzen

Schmitt’e göre yeni küresel düzenin doğuşu *jus publicum europeum*’un çöküşü ile bağlantılıdır. Savaşın Avrupalı devletlerin belirledikleri dostluk hatları içinde sınırlandırılması, yalnızca hukuki düzenlemelere değil, bu hatların dışında kalan bölgelerde serbest mücadele alanları yaratarak toprakların ve denizlerin ele

¹⁴⁵ Schmitt, *Der Nomos der Erde*, p. 66.

¹⁴⁶ a.g.e., p. 204.

¹⁴⁷ a.g.e., pp. 158-159.

geçirilmesine bağlıydı. Bu süreç içinde devletler birbirlerini eşit haklara sahip özneler olarak algıladılar ve kendi aralarında yaptıkları savaşlar, Avrupa kıtası üzerinde düzene kavuşturulmuş bir rekabete, devletler arasında yürütülen kuralları belli bir düelloya, *jus publicum europeum* tarafından esasları belirlenmiş bir prosedüre uygun olarak yürütülen bir eyleme dönüştü¹⁴⁸. Buna karşılık sınırsız savaş ve sınırsız düşmanlık kavramları Avrupa dışına ihraç edilen bir pratik haline geldi¹⁴⁹. Ancak 19. yüzyılın sonlarına ve 20. yüzyılın başlarına dek geçerliliğini koruyan *jus publicum europeum*, kimi bu sıralarda, kimi daha önce ortaya çıkan bazı gelişmelerle birlikte sona erdi.

A. Jus Publicum Europeum'un uluslararası hukuka dönüşümü

Schmitt'e göre *jus publicum europeum*, Avrupalı devletler arasında imzalanan 1648 Westphalia ve 1713 Utrecht Andlaşmaları ile birlikte ortaya çıkmış, 1814/1815 yıllarındaki Viyana Kongresi ile restore edilmiş ve 19. yüzyılın sonuna dek varlığını korumuş olan bir ortak düzeni (*Droit public de l'Europe*) ifade ediyordu¹⁵⁰. Bu ortak düzen, bazı ortak öncüller üzerine inşa edilmişti ve “onu izleyecek olan evrensel uluslararası hukuktan (*universales internationales Recht*) farklı olarak, yalnızca bir norm sisteminden ibaret değildi.”¹⁵¹ Kendi aralarındaki tüm sorunlara rağmen Avrupalı halklar ve siyasi iktidarlar hala ortak bakış açılarına, ortak bir düzen düşüncesine ve Avrupalı olmayan toprakların ele geçirilmesi konusunda ortak düzenleme yapma yeteneğine sahiptiler. Oysa Avrupa'ya özgü bu uluslararası düzen, yeni katılımcıların dahil olmasıyla evrensel bir uluslararası hukuk anlayışına doğru “çözündü” (*auflösen*).

“Avrupa dini, 17 ile 19. yüzyıllar arasında Avrupa'ya özgü bir uluslararası hukuk yarattı. Ancak 19. yüzyıldan 20. yüzyıla geçerken bu hukuk, bütün dünyaya yayılmış elli altmış kadar devlet arasında, birbirinden ayırt edilmesi imkansız sayısız ilişkilerden oluşan bir

¹⁴⁸ Schmitt, “Der Reichsbegriff im Völkerrecht”, **Positionen und Begriffe**, p. 349.

¹⁴⁹ Koskenniemi, a.g.e., p. 497.

¹⁵⁰ Schmitt, “Die Auflösung der europäischen Ordnung im ‘International Law’ (1890-1939)”, **Staat, Grossraum, Nomos**, p. 373.

¹⁵¹ a.g.e.

ağa doğru, her türlü uzamsal somutluktan yoksun, genel bir düzenlemeye doğru çözüldü.”¹⁵²

Bu eğilimin başlangıç noktasını oluşturan olaylar A.B.D.’nin, Avrupa’nın, Avrupa dışı topraklarla ilgili son paylaşım planlarının görüşüldüğü Berlin’de toplanan Kongo Konferansı sırasında Kongo Topluluğu’nun bayrağını tanınması ve Siyam ve Japonya’nın Dünya Posta Birliği’ne kabul edilmeleri idi¹⁵³. “Avrupa’ya özgü uluslararası hukukun evrensel bir dünya hukukuna doğru çözünmesi artık engellenemezdi.”¹⁵⁴ Nitekim Janis’in de işaret ettiği gibi, *jus publicum europeum*’un kurucu belgelerinden olan Westphalia Barış Andlaşması, uluslararası hukuk literatüründe, ait olduğu bağlamdan kopartılarak bir slogana dönüştürülmüş durumdadır ve Avrupa’ya özgü bir düzeni değil, egemen olan tüm devletleri kapsayan soyut bir uluslararası hukuk kavramını adlandırmak üzere kullanılmaktadır¹⁵⁵. Oysa Schmitt’e göre Avrupa’ya özgü bu uluslararası hukukun Asya ve Afrika ülkelerini de kapsayacak şekilde genişletilerek evrenselleştirilmesi mümkün değildi çünkü *jus publicum europeum*’un savaşı sınırlayan bir *Kat-echon* olarak işlev görmesi, somut bir düzenin getirdiği bir çok koşulun bir arada bulunmasının yarattığı bir sonuçtu. Oysa 19. yüzyılın sonunda “Avrupalı güçler ve Avrupalı uluslararası hukukçular, kendi uluslararası hukuk sistemlerinin uzamsal ön şartlarını müdrük olmaktan uzaklaştılar ve kendi uzamsal yapılarını ve sınırlı savaş kavramlarını korumaya dair siyasi içgüdülerini ve ortak güçlerini yitirdiler.”¹⁵⁶ Schmitt’in “uzamsal ön şart” ile kastettiği Avrupalı halklarla Avrupalı olmayanlar,

¹⁵² Schmitt, “Die Lage der europäischen Rechtswissenschaft”, **Verfassungsrechtliche Aufsätze**, p. 388.

¹⁵³ Schmitt, **Der Nomos der Erde**, p. 188 vd.; Schmitt, “Die Auflösung der europäischen Ordnung im ‘International Law’ (1890-1939)”, **Staat, Grossraum, Nomos**, pp. 373-374. Schmitt, Osmanlı İmparatorluğu’nun 1856’daki Paris Barış Konferansı’nda Avrupa kamu hukukunun ve Kutsal İttifak’ın (*du droit public et du concert Européen*) sağladığı bazı avantajlardan yararlandırılmasının, kapitülasyonların devamı şartına bağlanmış olması ve Avrupalı devletlere Osmanlı İmparatorluğu üzerinde bir vesayet hakkı tanınması nedeniyle gerçek bir üyeliğe kabul statüsünde değerlendirmedeği için bu tarihi *jus publicum europeum*’un genişlemesi açısından milat olarak ele almamaktadır. Bkz. “Die Auflösung der europäischen Ordnung im ‘International Law’ (1890-1939)”, a.g.e., p. 373.

¹⁵⁴ Schmitt, “Die Auflösung der europäischen Ordnung im ‘International Law’ (1890-1939)”, a.g.e., p. 374.

¹⁵⁵ M. W. Janis, “Jeremy Bentham and the Fashioning of ‘International Law’”, *American Journal of International Law*, Vol. 78, 1984, p. 406.

¹⁵⁶ Schmitt, **Der Nomos der Erde**, pp. 197-198.

ya da uygar halklarla uygar olmayan halklar arasında yapılan ayrımı¹⁵⁷. Bu ayrımın 19. yüzyılın sonundan itibaren ortadan kalkmasıyla beraber *somut düzenler arası (konkrete Ordnung)* ilişkilere dayanan Avrupa kamu hukuku, yerini yalnızca bir dizi normdan ibaret olan bir uluslararası hukuka bıraktı. Bu ise birbirleri ile mekansal ve sosyolojik açıdan ilgisiz ve bağlantısız elli, altmış kadar heterojen devletin bir arada bulunduğu düzensiz bir karmaşadan başka bir şey değildi. Savaşın sınırlanarak korunması bir somut düzenle diğerleri arasındaki ilişkinin sonucu idi; somut bir düzenle düzensizlik (*Unordnung*) arasındaki ilişki ise bu amaca hizmet etmekten uzaktı.

B. Savaş Kavramının Dönüşümü, Dünya Devleti ve *Grossraum*

Schmitt'e göre *jus publicum europeum*'un geçerli olduğu dönemde savaşlar, eşit egemen özneler olan devletler arasında yapılan savaşlardı. Avrupalı devletler arasında yapılan bu savaşlar, hem düzen içinde değişimi mümkün kılıyor hem de düşman kavramını görelileştiriyordu¹⁵⁸. Savaş, adaletle ilgisiz bir kavramdı ve Ortaçağ'ın adil savaş kavramı yerini, her devlet savaş açma hakkına sahip olarak kabul edildiği için biçimsel bir anlayışa bırakmıştı. Bu dönemde savaş, yalnızca savaştan ve meşru düşman (*justus hostis*) olarak algılanan devletleri kapsıyor, yani tarafsızlığı mümkün kılıyordu. Bu düelloda tarafsızlara düşen, savaşın biçimsel olarak belirlenmiş prosedürlere uygun bir şekilde yürütülüp yürütülmediği konusunda şahitlik yapmaktı¹⁵⁹. Bu süreçte savaş ile barış, muharıpler ile muharip olmayanlar arasında net bir ayrım yapmak mümkündü ve savaşlar, eşit konumdaki rakipler arasında gerçekleştiği için barış andlaşmaları da tarafların eşit konumunu yansıtıyordu, yani klasik uluslararası hukuk, '*ayrımcı olmayan*' (*nicht diskriminierend*) savaş kavramını esas alıyordu. Bu kavramın yürürlükte olduğu *jus publicum europeum* döneminde klasik uluslararası hukuk, Avrupalı güçler arasında sürekli değişen bir denge üzerinde duruyordu. Bir devletin klasik

¹⁵⁷ Schmitt, "Die Auflösung der europäischen Ordnung im 'International Law' (1890-1939)", a.g.e., p. 376.

¹⁵⁸ Schmitt, *Der Nomos der Erde*, p. 157.

¹⁵⁹ a.g.e., p. 115.

uluslararası hukukun temel varsayımlarını yok edecek kadar güçlenmesi durumunda, bu devlet lehine bozulan terazi, daha güçlü bir devletle ya da daha zayıf devletlerin oluşturdukları bir koalisyonla yeniden denge durumuna getiriliyordu. Bağlama göre sürekli değişen bu akışkan denge durumunda klasik uluslararası hukukun en önemli teminatı, dengeyi sağlayabilecek kadar güçlü devletlerin bir savaş durumunda tarafsız kalabilmeleriydi¹⁶⁰. “Tarafsızlar bu şekilde yalnızca savaş düellosunun tarafsız şahitleri değil, aynı zamanda uluslararası hukukun asli kefil ve bekçileri(ydi).”¹⁶¹

Schmitt’e göre Milletler Cemiyeti’nin kurulmasıyla beraber *ayrımci* ve *topyekun* bir savaş kavramı ortaya çıktı. Milletler Cemiyeti’nin amacı, hukuka uygun olan ve hukuka uygun olmayan savaşlar arasında bir ayırım yaparak egemen devletlerin savaş konusundaki nihai karar tekeline kırmaktı. Ancak pratikte amacından saparak bu konudaki karar tekelinin belirli güçlerin elinde toplanmasını sağladı.

*“Milletler Cemiyeti, eğer kayda değer bir şey sayılacaksa, temelde hukuksallaştırıcı bir sistemdir. Belirli bir yerde haklı bir savaş yürütülüp yürütülmediği hakkında verilecek kararı tekelleştirmeyi ve ayrımci savaş kavramına dönüşümle bağlantılı olan, bir savaşın haklı olup olmadığı hakkındaki vahim kararı belirli güçlerin eline vermeyi amaçlar. Bu formunu koruduğu sürece, devlet üstü ve ulus üstü taleplerle yürütülen ‘topyekun’ ve ‘haklı’ savaşlara zemin hazırlayan bir araçtan başka bir şey değildir.”*¹⁶²

Milletler Cemiyeti Konseyi’nin kararları tavsiye niteliğinde olup bağlayıcılık taşımaları da, bu kararlarda Cemiyet üyelerinden biri hakkında, Statü’yü ihlal ettiği için bazı önlemler alınmasının tavsiye edilmesi, Schmitt’e göre devletler arasında haklı-haksız ayırımının yapılmasına yol açıyordu. Bu durum, düşman kavramının yeni bir kavramla ikame edilmesine yol açıyordu: Suçlu. Statü’yü ihlal eden devletler, klasik uluslararası hukuktaki eşit egemen konumlarını yitirerek suçluya dönüşüyorlardı.

¹⁶⁰ Schmitt, “Der Reichsbegriff im Völkerrecht”, **Positionen und Begriffe**, p. 349.

¹⁶¹ a.g.e.

¹⁶² Schmitt, **Die Wendung zum Diskriminierenden Kriegsbegriff**, p. 2.

“Modern, ayrımcı savaş kavramı ile birlikte savaşın, hukuka uygun ya da hukuka aykırı şeklinde ayrıma tabi tutulması, düşmanın artık *justus hostis* (meşru düşman) olarak değil, suçlu olarak ele alınmasına hizmet etmektedir... Savaşın, modern ceza hukuku anlamında bir suç eylemine dönüştürülmesi ile birlikte hasım artık *justus hostis* olamaz. Avrupa kamu hukuku açısından düşmandan çok daha farklı bir şeyi ifade eden korsana karşı olduğu gibi, ona karşı yürütülen şey de bir savaş değildir. O bir suç işlemiştir; saldırganlık suçu, ‘le crime de l’attaque’. Polisin bir gangstere karşı giriştiği eylem ne kadar savaşa, ona yönelik eylem de o kadar savaştır. Bu eylem aslında yalnızca bir infazdır ve son tahlilde yalnızca –ceza hukukunun modern zamanlarda toplumsal bir zararlıyla mücadeleye dönüşümü ile birlikte- modern tekniğin bütün araçlarıyla, örneğin bir baskınla zararsız hale getirilen bir haşereye, bir baş belasına, bir *perturbateur*’e karşı alınan bir önlemdir.”¹⁶³

Düşmanın suçluya dönüşümü, Schmitt’e göre savaşın *infaza* dönüşümü anlamına gelmektedir. *Jus publicum europeum* döneminde suçsuzluk varsayımından yararlanan devletler arasında gerçekleşen savaşlar, yalnızca ihtilafların çözümü amacıyla başvurulmuş bir yol oldukları için ve Avrupa içinde sürekli değişen güç dengeleri gereği, temelde düşmanın varlığını korumayı hedefliyordu¹⁶⁴. Tarafsız güçlerin varlığı bu dönemde hem uluslararası hukukun hem de savaşan tarafların varlığının en önemli teminatı idi. Oysa modern uluslararası hukuk hem savaş hakkını egemen devletlerin elinden alarak savaşları hukuka uygun olup olmamasına göre ikiye ayırıyordu hem de bu ayrım çerçevesinde tarafsız kalmayı imkansız kılıyordu¹⁶⁵. Savaşın kendisinin suç kabul edilmesiyle birlikte düşmanın varlığını koruyan sınırlar ortadan kalktı ve “ahlaki açıdan mahkum edilen rakip, yok edilmesi gereken tiksindirici bir düşmana” dönüştü¹⁶⁶. Ayrımcı savaş kavramı “dost ve düşman arasında giderek daha derin, daha keskin ve daha topyekun bir ayrışmaya” neden olarak düşmanlık kavramını da yapısal bir dönüşüme uğratmıştı¹⁶⁷. Bu Ortaçağ’ın mutlak düşmanlık kavramının yeniden yürürlük kazanması anlamına geliyordu. Schmitt’in düşmanlık kavramıyla savaş arasında kurduğu ilişki göz önüne alınarak şimdi bu konu ele alınacaktır.

¹⁶³ Schmitt, *Der Nomos der Erde*, pp. 94-95.

¹⁶⁴ Jürgen Habermas, *Bölünmüş Batı*, Çev. Dilman Muradoğlu, İstanbul, YKY, 2007, s. 176.

¹⁶⁵ Schmitt, *Die Wendung zum Diskriminierenden Kriegsbegriff*, pp. 51-52.

¹⁶⁶ Habermas, a.g.e., s. 98.

¹⁶⁷ Schmitt, *Die Wendung zum Diskriminierenden Kriegsbegriff*, p. 50

1. Farklı Düşman Kavramları

a. Giriş

Birinci bölümde Schmitt'in devleti, asli işlevi dost-düşman ayrımını yapma konusundaki karar tekeli ya da 'politik olanı' elinde tutması gereken bir siyasi iktidar tipi olarak kavradığı açıklanmıştı. Schmitt, dost-düşman ayrımının 'politik olanın' nihai kriteri olduğunu iddia ettiği *Der Begriff des Politischen*'da, farklı düşmanlık türleri konusunda bir ayrım yapmaz ancak yaklaşık otuz yıl sonra yapacağı ayrımın ipucunu bu eserin önsözünde verir ve düşman kavramını yeterince net tanımlamadığını vurgular. Düşünürü göre *Der Begriff des Politischen*'ın temel eksikliği "çeşitli düşmanlık türlerini –geleneksel, reel ve mutlak düşmanlık-yeterince net ve kesin bir biçimde birbirinden ayırt etmemiş" olmasıdır¹⁶⁸. Gerçekten de düşmanlık, Schmitt'in kullandığı bağlama göre farklı anlamlar yüklenebilen bir kavramdır. Bu durum, düşünürün ağırlıklı olarak uluslararası hukuk ve uluslararası siyaset ile ilgilenmeye başladığı dönemden itibaren belirginlik kazanmaya başlar ve 1963 tarihli *Theorie des Partisanen* adlı eserinde iyice açıklığa kavuşur. *Der Begriff des Politischen*'da bu ayrımı henüz netleştirmemesine rağmen, klasik kavramlara bağlı kalmanın, zamanla bunların değişen içerikleri konusunda aldanmaya yol açacağını belirtir ve uyarır: "Bazı meslekten hukukçular (*Berufsjuristen*) sınırlı savaşın gelenekselleşmiş klasik kavramlarının devrimci savaşın silahları olarak tam anlamıyla araçsallaştırıldığının ve karşılıklı yükümlülüğü gözetilmeksizin keyfi bir biçimde kullanıldığının farkında bile değiller."¹⁶⁹

Schmitt'in de bu alıntıda belirttiği gibi, karşılıklı hukukun ve özellikle uluslararası hukukun temel unsurlarından birini oluşturur ve ortadan kalkması, mücadele eden taraflardan birinin, karşı tarafı kendisi için talep ettiği haklardan yoksun bırakması anlamına gelir. Bu durumda hem savaş kavramı hem de düşmanlık kavramı klasik içeriklerini yitirerek başka bir kimliğe bürünürler. Yeni kavramlar ortaya atmanın zamanı gelmiş demektir.

¹⁶⁸ Schmitt, *Der Begriff des Politischen*, p. 17.

¹⁶⁹ a.g.e., p. 12.

Schmitt farklı düşmanlık ve savaş kavramlarına *Der Begriff des Politischen*'in 1933 tarihli baskısından sonra zaman zaman değinmekle birlikte ilk sistematik ayrıma 1963 tarihli *Theorie des Partisanen* adlı eserinde yer verir¹⁷⁰. Bu bağlamda Schmitt, 1933 tarihli eserin önsözünde yaptığı ayrıma sadık kalır ve üç tür düşmanlık ve savaş kavramını birbirinden ayırt eder: Geleneksel düşmanlık, reel düşmanlık ve mutlak düşmanlık. Her bir düşmanlık ve savaş kavramı tarihsel anlamda farklı bir döneme denk düşer ve 'politik olan' kavramına benzer şekilde yoğunluk açısından farklılık gösterir.

b. Geleneksel Düşmanlık

Geleneksel düşmanlık konvansiyonel savaş kavramının hüküm sürmüş olduğu dönemlerde geçerli olan bir kategoridir. Konvansiyonel savaş ise Schmitt'e göre, devletin ortaya çıktığı 16. yüzyılın ikinci yarısından kabaca 19. yüzyılın sonuna dek Batı Avrupa'da rastlanan savaş türüdür¹⁷¹. Bu dönemin iki karakteristik özelliği vardır: 1) Yalnızca devletler savaş hakkına (*jus belli*) sahiptir. 2) Her devlet savaş hakkına eşit derecede sahiptir. Bu iki temel özellik savaş sorununu, Ortaçağ'ın haklı savaş öğretilerine başvurmayı gereksiz kılacak kadar biçimselleştirir¹⁷². Çünkü devletin egemenliği savaş açma hakkını da kapsadığı için bir savaşın haklı olup olmadığına ilişkin soru, salt biçimsel bir soruya dönüşür. Savaş açma, belirli bir ahlaki standarda uygunlukla ölçülebilen bir hak olmaktan çıkmıştır. Soru şundan ibaret hale gelmiştir: Savaş açan siyasi birlik tanınmış bir devlet midir? Eğer yanıt olumlu ise savaşın haklı bir savaş olup olmadığı konusunda tartışmaya yer yoktur. "Devletler arası savaş ne haklıdır ne de haksız; (savaş) yalnızca devletlerin maslahatına kalmış bir keyfiyettir."¹⁷³ Savaşın yalnızca devletler arası bir mücadele yöntemine indirgenmesi, düşmanlık kavramının da bir dönüşüm geçirmesi sonucunu doğurmuştur. Artık "yalnızca kendi içinde kapalı örgütler olan devletler birbirlerinin düşmanı olarak karşı karşıya dururlar."¹⁷⁴

¹⁷⁰ Bkz. yukarıda dn. 46.

¹⁷¹ Schmitt, "Staatliche Souveränität und freies Meer", *Staat, Grossraum, Nomos*, p. 401.

¹⁷² Ortaçağ'daki haklı savaş öğretileri ve Francisco de Vitoria'nın katkıları için bkz. Cemal Bali Akal, *Modern Düşüncenin Doğuşu*, s. 60-66.

¹⁷³ Schmitt, *Der Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes*, pp. 73-74.

¹⁷⁴ a.g.e., p. 73.

Bunun nedeni, iç savaş (*Bürgerkrieg*) ve mezhep savaşları gibi farklı savaş türlerinin, devletlerin merkezi otoritesi karşısında yok olarak yerlerini devletler arası savaşa bırakmış olmasıdır¹⁷⁵. Yani devletin ortaya çıkışı ile birlikte iç savaş ve mezhep savaşları sırasında hüküm süren ve birazdan değinilecek olan mutlak düşmanlık, yerini geleneksel düşmanlığa bırakır. Aslında savaşın niteliğini belirleyen şey düşmanlığın niteliğidir çünkü Schmitt'e göre 'politik olan' devleti nasıl öncelirse, düşmanlık da savaşı önceler¹⁷⁶. Savaş kavramı "düşmanlıktan doğar çünkü düşmanlık, ötekinin varoluşsal anlamda olumsuzlanmasıdır. Savaş, yalnızca düşmanlığın en uç noktada somutlaşmış" şeklinden ibarettir¹⁷⁷. Schmitt *Der Begriff des Politischen*'da, her ne kadar dost ve düşman kavramlarının kamusal boyutunu vurgulasa da, her iki kavramı varoluşsal boyutta tanımlamakla kişisel bir boyutla da ilişkilendirmiş olur. Nitekim bu nokta II. Dünya Savaşı sonrası tuttuğu günlüklerde açığa çıkar: "Dost beni tasvip ve teyit edendir. Düşman beni sorguya çekendir? ... Kim beni sorguya çekebilir? Aslında yalnızca kendim. Bu *in concreto* (somut olarak) şu anlama gelir: Yalnızca kardeşim beni sorguya çekebilir ve yalnızca kardeşim düşmanım olabilir."¹⁷⁸ Düşünürün geleneksel düşmanlık kavramına bağlılığı bu notta açığa çıkmaktadır. 16. yüzyıldan 19. yüzyıla dek geleneksel düşmanlığın taşıyıcı özneleri olan devletler, tıpkı kardeşler gibi birbirlerini eş düzeyde algılamışlardır. Geleneksel düşman, bir savaş sırasında belirli hedeflere ulaşmak için kendisi ile mücadele edilse de, günün birinde bir barış andlaşması imzalamak üzere bir araya gelinebilecek olandır. Bunu garanti altına alacak olgu

¹⁷⁵ a.g.e.

¹⁷⁶ Schmitt'e göre 'politik olan'a sahip olmak, siyasi birliğin varoluşsal niteliğini açığa vurur. Düşünürü göre bir birlik eğer gerçekten siyasi bir birlikse, dost-düşman ayrımını yapma ve gerektiğinde düşman olarak tanımladığı siyasi birliğe karşı savaş açma yeteneğine sahiptir. Buna karşılık Karl Löwith, siyasi bir birliğin yalnızca bir ihtilaf durumunda savaş açıp açmama konusunda karar vermesinin, Schmitt'in varoluşsal düzeyde tanımladığı düşmanlığın aslında olumsal (*okkasionell*) olarak ortaya çıktığını gösterdiğini iddia eder çünkü düşmanlığın ortaya çıkışı bir ihtilafın varlığına bağlıdır. İhtilafın ortaya çıkışı tesadüfi olduğu için düşmanlığın kaynağı varoluşsal bir nitelik taşıyamaz. Löwith, I. Dünya Savaşı sırasında Osmanlı İmparatorluğu'nun durumunu buna örnek olarak verir. Bu savaşta Osmanlı İmparatorluğu'nun İtilaf Kuvvetleri'ne karşı savaşa girmesinin nedeni, önceden varolan bir düşmanlık değil, tesadüfi bir vesile idi. Bkz. Karl Löwith, "Der Okkasionelle Dezisionismus von Carl Schmitt", **Gesammelte Abhandlungen: Zur Kritik Geschichtlichen Existenz**, Stuttgart, W. Kohlhammer Verlag, 1960, pp. 104, 107.

¹⁷⁷ Schmitt, **Der Begriff des Politischen**, p. 33.

¹⁷⁸ Schmitt, **Glossarium, Aufzeichnungen der Jahre 1947-1951**, p. 217. 13.02.1949'da tuttuğu bu not, yukarıdaki alıntıdan hemen sonra gelen şu cümle ile sona erer: "Adem ile Havva'nın iki oğulları vardı: Kabil ile Habil".

eşitlik varsayımdır. Nitekim konvansiyonel savaşın en önemli hedeflerinden biri, barış yapmaktır. *Jus publicum europeum*'un geçerli olduğu süre boyunca her savaş, bir barış andlaşmasının akdedilmesi ile birlikte sona erer. Yalnızca *düşmanla* barış yapılabileceğine göre bu, savaşan tarafların birbirlerini *tanımaları* anlamına gelir. Bu tür bir tanıma, mücadele edilen tarafın hem 'ötekiliğini', hem de 'eşitliğini' kabul etmeyi içerir ve barışın olasılık dahilinde olmasının temel koşuludur¹⁷⁹. Nitekim konvansiyonel savaş döneminin kurucu metinlerinden olan Westphalia Barış Andlaşması, savaşan tarafların "savaş sırasında dahi birbirlerine düşmanları olarak saygı göstermelerini ve birbirlerine suçlu damgası vurarak ayrımcılık yapmamalarını (öngörür). Barış akdi ancak bu şekilde mümkün hale gelir ve savaşın olağan sonucunu oluşturur."¹⁸⁰

Geleneksel düşmanlığın ayırt edici özellikleri böylelikle ortaya çıkmış sayılmalıdır. Geleneksel düşman hem varoluşsal hem de hukuki açıdan rakibi ile eşit düzeyde konumlanandır. Bu eşitlik, düşmanın eşit bir varlık olarak varoluşunu garanti altına alır; bu ise dost-düşman ikiliğinin, yani 'politik olanın' nihai kriterinin korunmasını mümkün kılar.

c. Reel Düşmanlık

Geleneksel düşmanlık Schmitt'e göre 'partizan' (gerilla) figürünün ortaya çıkışı ile birlikte sorgulanır hale gelmiştir. Partizan figürü ise düşünüre göre ilkin İspanyolların 1808 ile 1813 yılları arasında Napoleon'un birliklerine karşı yürüttükleri savaş sırasında ortaya çıkmış ve yeni bir "savaş ve siyaset kuramının" doğumuna yol açmıştır¹⁸¹. Bu yeni kuram 20. yüzyılda ulusal kurtuluş hareketlerinin öncüleri tarafından benimsenmiş ve yeni bir düşmanlık kavramının ortaya çıkmasına neden olmuştur: Reel düşmanlık. Reel düşmanlığın içeriği, bu düşmanlık türünün doğuşunun ardındaki temel dinamiği oluşturan partizanla ilişkili olduğu için öncelikle partizanın temel özelliklerine değinmek yerinde olacaktır.

¹⁷⁹ Alain de Benoist, **Carl Schmitt und der Krieg**, Berlin, Edition JF, 2007, p. 15.

¹⁸⁰ Schmitt, **Theorie des Partisanen**, p. 16.

¹⁸¹ a.g.e., p. 11

i. Partizan Figürü ve Temel Özellikleri

Schmitt'e göre partizanın dört temel ayırt edici özelliği vardır: a) Düzensiz olması, b) güçlü bir siyasi bağlılık sergilemesi, c) hareketli olması, d) toprağa bağlılık. Şimdi kısaca bu özelliklere değinilecektir.

1. Partizan: Düzensiz bir Savaşçı

Partizan her şeyden önce düzensiz bir savaşçıdır¹⁸². Düzensiz olmasının gözle görülür en önemli işareti, düzenli ordu üyesi bir askerden farklı olarak, muharıplerle özdeşleştirilmesini sağlayacak bir üniforma giymemesidir¹⁸³. Böylelikle partizan, muharıplerle muharip olmayanlar arasındaki ayrımı ortadan kaldırır. Klasik savaş hukuku yalnızca üniformalılara karşı yöneltilen şiddet eylemlerini mazur gösterir. Ancak söz konusu ayrımın ortadan kalkması, şiddetin de ortadan kalkması anlamına gelmez. Aksine daha önce yalnızca üniformalılara yönelen şiddetin belirsizce yayılması anlamına gelir.

2. Güçlü bir Siyasi Bağlılık

Partizan, güçlü bir siyasi bağlılık sergileyen bir figürdür. Bu onu diğer düzensiz muharıplerden biri olan korsandan ayırt eden özelliktir¹⁸⁴. Korsan için ganimet ele geçirmek öncelikli iken partizan için, kendisini özdeşleştirdiği partinin siyasi hedeflerini gerçekleştirmek ilk planda gelir. Schmitt, bu noktada partizanın sözcük anlamını vurgular: Partizan bir partinin yandaşı olan kişidir. Gerçek bir partizan kendisini partisi ile öylesine özdeşleştirir ki parti örgütüne tam anlamıyla

¹⁸² Yine de Schmitt, silahlı partizanların düzenli bir örgütlenme ile işbirliğine gitmek zorunda olduğunu, Fidel Castro ve Che Guevara'nın bunun en güzel örnekleri olduğunu belirtmeden edemez ve Che Guevara'nın şu cümlesini alıntılar: "Gerilla savaşı yalnızca bir ilk adımdır, kendi başına bir savaş kazanmaya yetmez." Ernesto Che Guevara, **On Guerilla Warfare**, Frederick A. Praeger, New York, 1961, p. 9'dan akt. Carl Schmitt, a.g.e., p. 23.

¹⁸³ a.g.e., p. 21.

¹⁸⁴ Nitekim Schmitt'e göre düşmanlığı kendi bedeninde somutlaştıran korsan ile partizan arasında kategorik bir farklılık vardır. Korsan, niteliği gereği sınırsız olan deniz savaşlarının temel figürüdür ve genellikle 'insan türünün' düşmanı olarak görüldüğü için hukuksal kişilikten (*Rechtspersönlichkeit*) ve her türlü korumadan yoksundur. Yani korsan mutlak düşmanlık kategorisinde yer alır, oysa birazdan görüleceği gibi partizan, korsan gibi yok edilmesi gereken bir figür olarak düşünülmez. Bkz. Schmitt, **Der Nomos der Erde**, p. 15.

tabi olmaya rıza gösterir. Bu özdeşlik ile partinin totaliter niteliği arasındaki ilişki doğru orantılıdır. Partinin totaliter niteliği ne kadar artarsa parti ile kurulan özdeşlik de o kadar artar. Schmitt'e göre yalnızca devrimci partiler bireyleri kendilerine böylesine bağlamayı becerebilmektedir. “Diğer gruplar ve birlikler, özellikle de günümüz devleti, üyelerini ve uyruklarını, devrimci mücadele veren bir partinin faal savaşçıları kavradığı kadar total bir biçimde bütünleştirememektedir. Total devlet hakkında yürütülen kapsamlı tartışmada şu noktanın adamakıllı idrakine varılamamıştır: Günümüzde totaliter bir örgüt yapılanması gösteren tek kurum devrimci partilerdir, devletler değil.”¹⁸⁵ Bu partinin yandaşları parti (ya da bir ‘dava’) ile, Hobbes’un *Leviathan*’ının bireylerden talep edemeyeceği bir eylemi (kendisini feda etmeyi) siyasi bağlılıklarından ötürü gerçekleştirecek kadar özdeşleşmişlerdir¹⁸⁶. Bu, devlet etiğini kilise, sendika, parti ve aile gibi dinsel, siyasal ve toplumsal etik kategorileri yanında ve onlarla eş düzeyde yer alan bir özel-etik (*Spezialethik*) kategorisi olarak algılayan çoğulcu devlet kuramlarını sarsacak bir durum sayılmalıdır¹⁸⁷.

3. Hareketlilik

Partizanın üçüncü özelliği hareketliliğidir. Gerillalar hem düzenli orduların geniş ölçekli katı hiyerarşik örgütlenmelerine tabi olmadıkları hem de teknik olanaklar artık elverdiği için son derece yüksek bir hareket yeteneğine sahiptirler¹⁸⁸. Tahrip güçleri düzenli ordular kadar fazla olmasa da aradaki farkı yüksek hareket yetenekleri ile bir ölçüde kapatabilirler. Gerillalar her ne kadar düzenli ordulara benzer bir örgüt yapısına eğilim gösterebilirler de bu tür bir yapı içinde kaybolacak kadar ileri gitmezler.

¹⁸⁵ a.g.e, pp. 21-22.

¹⁸⁶ Hobbes’a göre devlet, bireylerden yaşamlarını kendi uğruna feda etmelerini isteyemez çünkü kuruluş amacı bireyin yaşamını korumaktır. “Savaşta kendi yaşamı için duyduğu korkudan dolayı safları terk eden, yalnızca “onursuz” davranmıştır, haksız değil (Lev. XXI). Devlet haklı olarak bireyden, yalnızca koşullu itaat talep edebilir; bu itaat bireyin yaşamının kurtarılması ve korunması ile tezat oluşturmamalıdır; çünkü hayatı korumak, devletin nihai temelidir. Bunun dışında kişi koşulsuz itaatle yükümlüdür; ancak kendi hayatı pahasına değil; çünkü ölüm en büyük kötülüktür. Hobbes bir erdem olarak cesareti açıkça inkar etmekten çekinmez (*De Homine* XIII 9).” Bkz. Leo Strauss, “Anmerkungen zu Carl Schmitt, Der Begriff des Politischen”, **Hobbes’ Politische Wissenschaft**, pp. 167-168.

¹⁸⁷ Schmitt, “Staatsethik und Pluralistischer Staat”, **Positionen und Begriffe**, pp. 152-153.

¹⁸⁸ Schmitt, **Theorie des Partisanen**, p. 23.

4. Toprağa Bağlılık

Partizanın dördüncü temel özelliği toprağa bağlılıktır. Partizan, uğruna savaştığı yere kendisini bağlı hisseder. 1808-1813 yılları arasındaki İspanyol direnişi ve II. Dünya Savaşı sırasında Fransızların Almanlara karşı giriştikleri direniş hareketi, işgalcileri anayurt olarak algıladıkları bir toprak parçasından atmaya yönelikti. Bununla birlikte Schmitt gerillanın, hareket yeteneğinin artmasıyla birlikte toprağa bağlılığını yitirerek “onu açık veya örtülü bir savaşa sokan ve durumun gereğine göre faaliyetine son veren dünya politikasının güçlü merkezi aktörlerinin taşınabilir ve mübadele edilebilir bir aracına dönüş(tüğünü)” düşünür¹⁸⁹. Hareket yeteneği ile birlikte değişim değerinin artmasıyla gerilla, belirli bir bölgeye bağlılıktan kopmuş olur. Oysa toprağa bağlılığını yitirmemiş olan gerilla için ilk planda gelen şey, kendisini bağlı hissettiği bölgeyi korumak ve savunmaktır. Nitekim Schmitt bir mahallin asli mensubu (*autochton*) olan savunmacı ile saldırgan devrimci aktivist arasında bu bakımdan bir farklılık olduğunu iddia eder¹⁹⁰. Klasik gerilla toprağa bağlı iken ikincinin böyle bir bağlılık hissetmediği ortadadır. Schmitt klasik gerilla tipi ile Jeanne d’Arc arasında benzerlik kurar:

“Jeanne d’Arc bir gerilla değildi ve İngilizlere karşı düzenli bir savaş yürütmüştü. Din adamı olan hakim ona –teolojik bir tuzak olarak- Tanrı’nın İngilizlerden nefret ettiğini mi ileri sürdüğünü sorduğunda şöyle yanıt vermişti: ‘Tanrı’nın İngilizlerden nefret edip etmediğini bilmiyorum. Tek bildiğim Fransa’dan defedilmek zorunda olduklarıdır.’ Ulusal toprakları savunan her sıradan gerilla bu yanıtı verirdi. Bu esaslı müdafaa, düşmanlığın da esaslı bir biçimde sınırlanmasını içermektedir. Reel düşman, mutlak düşman ve insanlığın nihai düşmanı olarak ilan edilmemiştir.”¹⁹¹

Jeanne d’Arc İngilizleri İngiliz oldukları için değil, Fransa’nın bir bölümünü işgal ederek Fransızların siyasi örgütlenmesine zarar verdikleri için suçlamaktadır. Jeanne d’Arc’ın temel amacı İngilizlerden arındırılmış bir dünya yaratmak değildir. O, İngilizlere ontolojik bir değersizlik yakıştırmamaktadır.

¹⁸⁹ a.g.e., p. 27-28.

¹⁹⁰ a.g.e., p. 35.

¹⁹¹ a.g.e., p. 93-94.

Jeanne d'Arc yalnızca Fransa'yı işgal eden İngilizleri hedef almaktadır. Düşman olarak tanımladıkları, Fransa'nın bağımsızlığını tehdit eden İngilizlerdir; bir kişinin İngiliz olması, düşman sayılması için kendi başına yeterli bir neden değildir¹⁹². Bu nedenle Jeanne d'Arc'ın İngilizlere karşı hissettiği düşmanlık, İngilizlerin özünde bulunan bir niteliğe yöneltilmiş bir düşmanlık değil, yalnızca Fransa'yı tehdit eden İngilizlere yönelik olumsal bir düşmanlıktır. Bu, aslında geleneksel düşmanlıkla çakışan bir özelliğe işaret eder. Bu düşmanlık türü içrek (*intrinsic*) değil, olumsal (*contingent*) bir tabiata sahiptir. Reel düşman henüz ne mutlak düşman olarak ilan edilmiştir, ne de “insanlığın nihai düşmanına” dönüşmüştür¹⁹³.

Schmitt'e göre gerilla (partizan) figürünün ortaya çıkışı ile birlikte düşmanlığın tabiatı da değişmiş ve geleneksel düşmanlık, yerini reel düşmanlığa bırakmıştır. Reel düşmanlıkla geleneksel düşmanlık arasındaki temel fark, düşmanlık ilişkisinin taraflarını oluşturan öznelerin hukuksal açıdan eşitsiz konumlarıdır. Bu bağlamda gerilla daha başından itibaren hukuk dışı durumunun farkındadır. “O her düzenli muharip gibi yalnızca kendi hayatını riske etmekte kalmaz. Düşmanın onu hukukun, yasanın ve onur kavramının dışına attığını bilir ve işi oluruna bırakır.”¹⁹⁴ Buna karşılık konvansiyonel savaşın tarafları, hukuki açıdan birbirlerine eşittirler. Daha önce de belirtildiği gibi konvansiyonel savaş “savaş sırasında dahi (tarafların) birbirlerine düşmanları olarak saygı göstermelerini ve birbirlerine suçlu damgası vurarak ayrımcılık yapmamalarını (gerektirir). Barış akdi ancak bu şekilde mümkün hale gelir ve savaşın olağan sonucunu oluşturur.”¹⁹⁵ Geleneksel düşmanlığın hakim olduğu dönemde yapılan savaşlarda tarafsız devletlere karşı saygı ilkesi, elçilerin dokunulmazlığı ilkesi, kale gibi müstahkem mevkiilerin teslim süreci, barış andlaşması akdetme usulü vb., belirli kurallar sonucunda ortaya çıkmış olan ilkeler, prosedürler ve usullerdi ve bu kurallara uygunluk esastı¹⁹⁶. Kurallara uygunluk ise belirli bir hukuk düşüncesine bağlılığı gerektirir ve bu bağlılığın nedeni, Schmitt'in vurguladığı gibi ona zemin hazırlayan somut düzende aranmalıdır. Bu somut düzeni oluşturan olgu, Avrupalı devletlerin

¹⁹² a.g.e., p. 93.

¹⁹³ a.g.e., p. 94.

¹⁹⁴ a.g.e., p. 35.

¹⁹⁵ a.g.e., p. 16.

¹⁹⁶ Benoist, a.g.e., p. 15.

egemen eşitliğidir. Bu eşitlik düşüncesi, bu devletlerin birbirlerini eşit haklara sahip rakipler olarak algılamalarını ve ortak bir zeminde hareket etmelerini sağlamıştır¹⁹⁷. Geleneksel düşmanlığın reel düşmanlığa dönüşmesi bu ortak zeminin sorgulanması ile birlikte gündeme gelir. Geleneksel düşmanlıkta bu zeminin yalnızca bazı yönleri sorgulanırken reel düşmanlık, bu zemini bir bütün olarak sorgular çünkü gerilla kendisini bu somut düzenin dışına yerleştirmekle normal çerçevenin dışına çıkmış yani istisnai bir durum yaratmış olur¹⁹⁸.

Bununla birlikte reel düşmanlık, düşmanın salt varoluşu nedeniyle yok edilmesi gereken bir kategori olduğu anlamına gelmez. Düşmanın imhası kendi başına bir amaç değildir. Reel düşman “kendisinde içkin bir değersizlik nedeniyle imha edilmesi gereken bir kişi değildir.”¹⁹⁹ O halde reel düşmanın imhasının ardında yatan, ontolojik değil, olumsal bir nedendir. Tek başına *varlığı*, onu reel düşmana dönüştürmez. Bu sonucu doğuran şey, düşmanın belirli bir halkın varoluşuna yönelik bir tehdit oluşturmasıdır. Reel düşmanın hukuksal açıdan eşitsiz konumu, onun varoluşsal açıdan eşitsiz ve değersiz olmasını gerektirmez. Reel düşmanlığın klasik gerilla tipolojisinde olduğu gibi toprağa bağlı (*tellurisch*) olarak tanımlanması, düşman grubun siyasi varoluşunu başka bir toprak üzerinde gerçekleştirebileceği anlamına gelir. Taraflardan birinin kendine özgü varoluşu, diğerininkini kategorik olarak dışlamaz. Nitekim partizanın siyasi bağlılığı da düşmanlığın mutlak bir boyut kazanmasını engeller²⁰⁰. Özetle reel düşmanlık, aynı bölge üzerinde kendi siyasi varoluşunu gerçekleştirme iddiasında bulunan bir grup ile yine kendisi gibi bir grup ya da devlet arasında ortaya çıkan düşmanlık türüdür.

¹⁹⁷ Schmitt, **Der Nomos der Erde**, p. 114.

¹⁹⁸ Örneğin intihar saldırıları bu bağlamda yeni bir mücadele yöntemi olarak değerlendirilmektedir. Kişinin kendisini yok etme pahasına terörist bir eyleme girişmesi, kendi bedenini korumak için gerekli önlemleri almayı ve saldırıda bulunulacak olan yerden kaçmayı gereksiz kıldığı için eylemin hedefine ulaşması olasılığı artar. Eylemcinin üniforma giymediği için yarattığı belirsizlik ortamı güvenlik kuvvetlerini ancak olağanüstü durumlarda başvurabilecekleri yöntemleri benimsemeye iter. Böylece yalnızca eylemci ve güvenlik kuvvetlerini değil, aynı zamanda tüm sivil halkı kapsayan bir istisnai durum oluşmuş olur. Bkz. Herfried Münkler, **The New Wars**, trans. Patrick Camiller, Cambridge, Polity Press, 2005, p. 109.

¹⁹⁹ Schmitt, **Theorie des Partisanen**, p. 87.

²⁰⁰ a.g.e., p. 93.

d. Mutlak Düşmanlık

Geleneksel düşmanlık ve reel düşmanlık, siyasi varoluşun belirli bir toprak parçasına göre tanımlandığı düşmanlık türleridir. Geleneksel düşmanlık mutlak bir eşitlik anlayışı üzerine kurulu iken, reel düşmanlık hukuki olmasa da varoluşsal anlamda eşitlik varsayımı üzerinde temellenir. Ancak mutlak düşmanlık her üç parametrenin de reddedildiği bir düşmanlık türüdür.

	Toprağa Bağlılık	Hukuksal Eşitlik	Varoluşsal Eşitlik
Geleneksel Düşmanlık	+	+	+
Reel Düşmanlık	+	-	+
Mutlak Düşmanlık	-	-	-

Mutlak düşmanlık bir grubun belirli bir bölgede hak iddia etmesi gibi olumsal bir nedenle değil, “kendisinde içkin bir değersizlik nedeniyle” yok edilmesini öngören düşmanlık türüdür. Schmitt’e göre reel düşmanlıktan mutlak düşmanlığa geçiş Lenin’le birlikte başlamıştır.

“Yalnızca ... meslekten devrimci (Berufsrevolutionär) olan Lenin daha ileri gitmiş ve reel düşmanlığı mutlak düşmanlığa dönüştürmüştür.. Gerçi Clausewitz de mutlak düşmanlıktan bahsetmişti ama o hala mevcut bir devlete özgü düzenliliği önvarsayım olarak kabul ediyordu; bir partinin devleti bir araca dönüştürmesini ve devlete kumanda etmesini tasavvur dahi edemezdi. Partinin mutlaklaştırılması ile birlikte partizan da mutlaklaştı ve mutlak düşmanlığın taşıyıcı öznesi düzeyine yükseldi.”²⁰¹

Geleneksel devlet düzeninin hakim olduğu 16. yüzyılın ikinci yarısından 19. yüzyılın sonlarına dek savaşların temel amacı belirli bölgeleri ele geçirmek veya savunmaktı. Amaçlanan hedeflere ulaşıldığında savaş sona ererdi. Bu nedenle bu dönemde savaş ile barış arasında net bir ayırım yapmak mümkündü. Oysa Rusya’da

²⁰¹ a.g.e., p. 94.

Bolşevik devrimle birlikte bu bağlamda bir dönüşüm gerçekleşti. S.S.C.B.'nin resmi ideolojisi olan Marksizm'in amacı belirli bir bölgeyi ele geçirmek değil, yeni bir yaşam biçimini hakim kılmaya çalışmaktı. Bu anlamda *burjuva*, hem hukuksal hem varoluşsal anlamda *proleterle* eşit olmak şöyle dursun, ortadan kaldırılması gereken bir figürdü. Kendisini belirli bir toprak parçasına bağlı olarak tanımlamayan Marksizm, evrensel bir hedefe ulaşmayı öngörür: Tüm dünyada sınıfsız, mutlak eşitlik ilkesi üzerine kurulu devletsiz bir toplum yaratmak. Bir tek ülkede sosyalizm, evrensel çerçeveye sahip bir devrim açısından yalnızca bir uğraktan (*moment*) ibarettir. Amaç Marksizm'i tüm toplumları kapsayacak şekilde yaygınlaştırmaktır. S.S.C.B. açısından düşman, yalnızca kendi toprakları üzerinde hak iddia ettiği için tehdit odağı sayılan bir grup veya devlet değil, düşman sayılması için salt varlığı yeterli olan bir figürdür. Böylelikle diğer iki düşmanlık kategorisinde düşmanlığın ortaya çıkışının temel dinamiğini oluşturan olumsal nitelik, Marksizm ile birlikte ontolojik ve içsel bir niteliğe dönüşmüştür.

Schmitt'e göre 20. yüzyılda mutlak düşmanlık kavramına yeniden geçerlilik kazandıran diğer bir gelişme, haklı savaş kavramının Milletler Cemiyeti ve Versailles Andlaşması ile birlikte yeniden yürürlüğe girmesidir. *Jus publicum europeum* döneminde sağlanan en büyük başarılarından biri, mezhep savaşlarına bir son verilerek iç barışın tesis edilmesi ve tüm egemen devletlerin savaş hakkına (*jus belli*) sahip olduğunun öngörülmesinin, savaşın salt biçimsel bir sorun olarak ele alınmasını sağlamasıydı²⁰². Yürütülen savaşların adil olup olmadığını sorgulamanın gereksizleştiği bir ortamda savaşın tarafları, haklılığı kendileri ile özdeşleştirecek referans noktalarını yitirdiler. Bu da birbirlerini eşit egemen güçler olarak algılayan devletlerin kendi aralarında ayrımcılık yapmalarını engelledi. Oysa Ortaçağ'daki mezhep savaşları ve Yeni Dünya'nın fethi sırasında yürürlükte olan haklı savaş kuramları, tarafların adaleti kendi yanlarında algılamalarına ve haksız bir savaş yürüten düşmanlarını yok etmeyi amaçlamalarına yol açıyordu. İç savaşlar da mutlak düşmanlığın beşiği olan eylemlerdi²⁰³. Devlet bir yandan hem mezhep savaşlarına hem de iç savaşlara set çekerek iç barışı sağlarken öte yandan diğer

²⁰² Schmitt, *Der Nomos der Erde*, p. 98 vd.

²⁰³ Schmitt, *Ex Captivitate Salus, Erfahrungen der Zeit 1945/1947*, Köln, Greven Verlag, 1950, p. 56.

devletlerle eşitlik temelinde ilişki kurarak haklı savaş kuramındaki mutlak düşmanlığı, Öteki'nin varlığını garanti altına alan geleneksel düşmanlığa dönüştürdü. Düşmanlığın bu şekilde görelileştirilmesi ise *jus publicum europeum*'un geçerli olduğu alanlarda savaşların sınırlandırılmasını sağladı. Kıta Avrupası'nda ortak bir mekan algılayışına sahip sınırlı sayıda görece türdeş devletler, bunların karşısında bir denge unsuru olarak ilk uzamsal devrimi gerçekleştirmiş İngiltere, Avrupalı güçlerin tasarruflarında olan açık denizler ve Yeni Dünya, bu sistemin temel bileşenleri idi²⁰⁴. Bu dönemde her biri savaş hakkına (*jus bellum*) sahip olan tüm devletler birbirlerini meşru düşman (*justus hostis*) ve eşit rakipler olarak algılıyorlardı²⁰⁵. Düşmanı *justus hostis* olarak algılamak, ona suçlu damgası vurarak ayrımcılık yapılmasını engelliyordu²⁰⁶.

Schmitt'e göre devletlerin egemen eşitliği ilkesine dayanan *jus publicum europeum*, 19. yüzyılın sonlarına doğru etkinliğini yitirmeye başlamıştı²⁰⁷. İtilaf devletlerinin Almanya'yı Versailles Andlaşması ile "uluslararası ahlaka ve uluslararası andlaşmalara aykırı" hareket ederek savaş başlattığı gerekçesiyle mahkum etmeleri ise modern haklı savaşın miladını oluşturur²⁰⁸. Bu andlaşma ile birlikte dünyevi hiçbir gücün egemen devletleri mahkum etmeye hakkı olmadığını öngören Hobbescu ilke (*non est potestas super terram quæ comparetur ei*) tarihe intikal etmiştir²⁰⁹. Savaş, bundan böyle her egemen devlete tanınmış bir hak olmaktan çıkarak cezalandırılması gereken bir eyleme dönüşmüştür. Haksız bir biçimde yürütülen savaşın suça dönüşmesi ile bu tür bir savaşı yürüten devletler de suçluya dönüşerek "korsanlar gibi kanun dışı ilan edilmişlerdir."²¹⁰ Bu, görünürde ulusal saiklerle yürütülen savaşların aforoz edilmesi demektir. Amaç bu tür savaşların patlak vermesi halinde "insanlık" adına müdahale ederek ebedi barışı sağlamaktır. Ancak Schmitt'e göre esas tehlike burada yatmaktadır. Savaşları sona erdirmek adına insancıl müdahalelerde bulunmak, daha önce *justus hostis* olarak kabul edilen düşmanın insan niteliğinin yok sayılması ile eş anlamlıdır. Siyasal

²⁰⁴ Schmitt, *Der Nomos der Erde*, pp. 111-112, 120.

²⁰⁵ a.g.e., pp. 124-125.

²⁰⁶ a.g.e., p. 114.

²⁰⁷ a.g.e., p. 200 vd.

²⁰⁸ Benoist, a.g.e., p. 18.

²⁰⁹ a.g.e., p. 19.

²¹⁰ Schmitt, *Der Nomos der Erde*, p. 92.

hayat hala çoğul bir evren (*Pluriversum*) olduğu ve *insanlık* kavramına denk düşen siyasal bir birlik, bir topluluk veya bir statü bulunmadığı için insanlık gibi mutlak bir kavram adına girilen bir infaz eylemi, ‘insanlığın’ eylemi olmaktan çok, bir devletin siyasal düşmanları ile savaşırken bu kavramı tasarrufu altına alma çabasından başka bir anlam taşımaz²¹¹. İnsanlık kavramı barış, adalet, ilerleme, uygarlık gibi kavramlara benzer şekilde kötüye kullanılmaya çok elverişlidir ve bir devletin kendisini bu kavramlarla özdeşleştirmesi, rakibini bunlardan yoksun kıldığı anlamına gelir²¹². Bu nedenle insanlık kavramı, temelde emperyalizmin hizmetinde olan ideolojik bir aygıttır. “Kim insanlıktan bahsediyorsa aldatmak istiyordur.”²¹³ “‘İnsanlık’ kavramının kullanılması, insanlığa dayanılması, kavramın ele geçirilmesi, ...sadece şu korkunç talebi açığa vuruyor olabilir: Düşmanın insan niteliği reddedilir, düşman *hors-la-loi* (hukuk dışı) ve *hors l’humanité* (insanlık dışı) ilan edilir, böylelikle savaş en uç noktada insanlık dışı bir yere doğru sürüklenir.”²¹⁴ Barışı bozan suçlu devletler ve halklar nitelikleri gereği zararlıdırlar. İnsanlık adına bu devletlere karşı girilen bir mücadele, onların mutlak anlamda değersizleştirilmelerini gündeme getirir. Düşmanın bu şekilde *hostis humani generis* (bütün insanlığın düşmanı) olarak nitelendirilerek insanlık vasfından yoksun kılınması, *jus publicum europeum*’un savaşa getirdiği sınırlamaların ortadan kalkmasına yol açar²¹⁵. Bu tür bir mutlak düşmanlık “savaş eylemlerine getirilen sınırlamaların ortadan kalkması sonucunu doğurur... Başka bir deyişle hukuka ahlaki bir perspektifin sokulması (veya yeniden sokulması) yeni bir düşman kavramına, *total* bir düşman kavramına başvurmayı gerektirir ve hukuken eşit egemen güçler arasındaki klasik savaş gibi ‘sınırlı’ savaşların topyekun savaşlara dönüşümüne yol açar.”²¹⁶ *Hostis humani generis* kavramı aslında kendi içinde çelişkilidir çünkü insanlık, insan türüne dahil düşmanları tanım gereği dışlar. Bu nedenle insanlığın düşmanlarına karşı girilen savaşlar, düşmanın insan niteliğinin

²¹¹ Schmitt, **Der Begriff des Politischen**, pp. 54-55.

²¹² a.g.e., p. 55.

²¹³ a.g.e.

²¹⁴ Schmitt, **Siyasal Kavramı**, s. 75. Büyük ölçüde mutabık kaldığı için Türkçe çeviri kullanılmış olmakla birlikte *hors l’humanité*, Türkçe’ye bu çeviride olduğu gibi “insanlık düşmanı” olarak değil, “insanlık dışı” olarak çevrilmiştir. Ayrıca çeviride küçük bir değişiklik de yapılmıştır.

²¹⁵ Benoist, a.g.e., p. 20.

²¹⁶ Jean François Kervégan, “Carl Schmitt and ‘World Unity’”, **The Challenge of Carl Schmitt**, Ed. by Chantal Mouffe, p. 60.

reddi üzerine kurulurlar. İnsan türüne dahil sayılmayan düşmana karşı ise her şey mübahtır²¹⁷.

Schmitt'in aksine Milletler Cemiyeti'ni savunan Georges Scelle, savaşın uluslararası düzen açısından zarar oluşturduğu zaman uluslararası bir suç, bu düzeni yeniden sağlamayı amaçladığında ise bir polis eylemi olarak görülmesi gerektiğini iddia eder. Bu şekilde Scelle uluslararası hukuku, egemen devletlerin iradeleri ile oluşan bir sözleşmeler bütünü olarak değil, tüm devletleri kendisine tabi kılan bir anayasal düzen olarak tahayyül etmektedir²¹⁸. Devletlerin bu düzeni sorgulamaya ya da ihlal etmeye yönelik her türlü girişimleri ise onları, Schmitt'e göre *insan türünün düşmanı (Feind der Gattung Mensch)* haline getirir²¹⁹. Bu devletlere ve halklara karşı girişilecek savaş ise *jus publicum europeum*'un öngördüğü gibi sınırlı nitelikli bir savaş değil, bir imha savaşına (*Vernichtungskrieg*) dönüşme potansiyeli olan bir eylemdir.

“Evrenselci-ideoloji açısından mazur gösterilen imha savaşı tam da ökümenik iddiası nedeniyle öncelikle halka dayalı ve kapalı bir mekansal düzen olarak devleti, o zamana kadar sahip olduğu düzen niteliğinden yoksun bırakır, ardından devletler arası savaşları uluslararası bir iç savaşa dönüştürür (elbette buradaki iç savaş, devletler arası savaşla aynı düzlemde yer alan bir kavram değildir). Bu imha savaşı, ‘haklı’ tarafta yürütülen savaşı ise zararlıların, fesatçıların, korsanların ve gangsterlerin hukuka ve ahlaka aykırı direnişine dönüştürür ve savaş ve düşman kavramlarını onur ve saygınlıklarından yoksun bırakarak her ikisini de yok eder.”²²⁰

Schmitt'e göre bir bütün olarak 'insanlığa' hareket yeteneği kazandıracak kurumsal oluşumlar yerine ulus devletler hüküm sürdüğü için Scelle'in uluslararası hukuk tahayyülü yalnızca, hukuka ahlaki bir perspektifin hakim olması sonucunu doğurur. “Bu ahlakileştirme sürecinde düşman karşılıklı olarak saygı gösterilmesi gereken biri –*justus hostis*- olarak görülmediğinde, sınırlı savaşlar topyekun

²¹⁷ Alain de Benoist, a.g.e., p. 22.

²¹⁸ Schmitt, *Die Wendung zum Diskriminierenden Kriegsbegriff*, p. 37.

²¹⁹ a.g.e., p. 45.

²²⁰ a.g.e., p. 43, dn. 45.

savaşlara dönüşür.”²²¹ İnsanlık adına yürütülen savaşlar, kimin fiilen insanlığa dahil olduğu, kiminse olmadığını belirleme hakkını sahiplenme girişiminden başka bir şey değildir. İnsanlar arasındaki sınırları kaldırarak “Biz kavramını” tüm insanlığı kapsayacak şekilde genişletmeye yönelik her çaba, insanlık içinde daha öncekilerden çok daha radikal bir kırılma ve dışlama hattı çizme sonucunu doğurur²²². “İnsanın, mutlak insanlığın somutlaşmış hali olarak belirmesiyle, aynı kavramın öteki yüzü spesifik anlamda yeni bir düşmanlık formuna bürünür: İnsanlık dışı (*Unmensch*).”²²³ İnsanlık niteliği reddedilen düşmana karşı girişilecek savaş, hem sınırlı bir savaş olamaz hem de ahlaken iyi / kötü ayırımına denk düşen böylesi bir savaşta tarafsız kalmak mümkün olamaz. Schmitt’e göre bu, *jus publicum europeum* döneminde belirli somut koşullar üzerine oturan hukuksal ilişkiler yerine ahlaki bir perspektifin uluslararası hukuka hakim olması anlamına gelmektedir²²⁴.

²²¹ Habermas, a.g.e., s. 98.

²²² Benoist, a.g.e., p. 22.

²²³ Schmitt, *Der Nomos der Erde*, p. 72. Almanca’da “*un*” ön eki olumsuzlama anlamı içerir. “*Mensch*” kavramı “insan” demek olduğu için Schmitt burada ‘insan kategorisine dahil olmayan’ bir varlığı kastetmektedir. Aynı yapısal kolaylıktan yararlandığı için bu eseri İngilizce’ye çeviren Gary L. Ulmen bu kavramı “*inhuman*” olarak İngilizce’ye çevirmiştir. Türkçe, bu kavramı tek bir sözcük içinde kapsamak açısından bir kolaylık sunmadığı için çeviride “insanlık dışı” gibi pürüzlü bir kavram kullanılmak zorunda kalınmıştır. Bu çalışmanın ilk bölümünde açıklanmaya çalışıldığı gibi Schmitt’e göre norm istisna üzerine kurulur, kapsama da dışlama eylemi üzerine... Bu anlamda Schmitt, politik olanın nihai kriteri olarak dost-düşman ayrılığını savaşı kutsamak ya da heterojen olanı yok etmek amacıyla değil bu mantığı açıklığa kavuşturmak için ileri sürer. Bu ayırımın doğurduğu sonuçlardan biri, Habermas’ın deyimiyle “Öteki’ni (küresel olarak kapsamaya)” yönelik her çabanın, Öteki’ni Öteki yapan niteliğin dünyadan dışlanması ile mümkün olmasıdır. Schmitt’e göre insan hakları gibi evrensel bir kavramın yaygınlaştırılması ancak “*Unmensch*” kavramının gündeme gelmesi ile mümkün olabilir. Bkz. William Rasch, “Human Rights as Geopolitics, Carl Schmitt and the Legal Form of American Supremacy”, *Cultural Critique*, Vol. 54, Spring, 2003, p. 130.

²²⁴ Nitekim Soğuk Savaş dönemini istisnai bir durum olarak algılayan uzmanlar, 1989’da Sovyetler Birliği’nin çöküşü ile normal durumun yeniden tesis edilmesi ve uluslararası alanda barışın hakim olması için uygun koşulların yaratılmış olduğu beklentisi içine girmişlerdir. Ancak Koskenniemi’ye göre NATO’nun Kosova’ya müdahalesi çerçevesinde Sırbistan’ın bombalanması, istisnai bir durum olarak, yeni uluslararası düzenin doğasını bir an için görünür kılmış ve kaynağının Birleşmiş Milletler Şartı veya insancıl hukuk ilkeleri değil, ‘bir avuç dolusu’ batılı sivil ve askeri liderin iradesi ve gücü olduğunu ortaya koymuştur. Schmitt bu bağlamda hem istisnai durum hem de uluslararası hukukun temel yapısındaki dönüşüm hakkındaki çözümlemesi ile adeta geleceğin habercisidir. Somut bir düzen üzerine kurulmayan hukuksal normallik yalnızca yüzeysel durumu yansıtır. Hukuk normlarının müdahaleye net bir biçimde cevaz vermediği bir durumda “sorumluluk etiği” devreye girmiş ve karar alıcıların hukuksal boşluktan bir karara varmalarını (desizyonizm) sağlamıştır. Tüm bunlar hukukun durumsal (*Situationsrecht*) olduğunu, istisnai durumlarda kararın bir Hiç’ten doğacağını iddia eden Schmitt’in tezleri ile koşul gelişmelerdir. Bkz. Martti Koskenniemi, “‘The Lady Doth Protest Too Much’ Kosovo, and the Turn to Ethics in International Law”, *The Modern Law Review*, Vol. 65, No. 2, Mart 2002, pp. 160, 169-171.

2. Dünya Devleti, *Grossraum* ve Savaş Kavramı

Bir önceki başlıkta değinilen tüm gelişmeler, Schmitt'e göre ayrımcı bir savaş kavramının gündeme gelmesi ile birlikte devletlerin *justus hostis* nitelikleri ile beraber devlet olma niteliklerini de yitirdiklerine işaret etmektedir çünkü uluslararası alanda dost ile düşman arasında ayırım yapma yeteneklerini fiilen yitirmişler, yani "politik olan"ı ellerinden kaçırmışlardır. Avrupa merkezli devlet sisteminin sona ermesi, bu sisteme dayanan uluslararası hukuk sisteminin de sona ermesi anlamına geldiğine göre felsefeciye düşen, uluslararası hukuka ilişkin yeni bir çerçeve çizmektir²²⁵.

Schmitt, geleceğe ilişkin öngörülerini sıraladığı makalesinde, her şeyden önce kara ile deniz arasındaki ayırım üzerine kurulan Avrupa merkezli ilk küresel *nomos*'un, havanın da ele geçirilmesi ile beraber tarihe intikal ettiğini vurgular²²⁶. Schmitt'in uzamsal devrim (*Raumrevolution*) olarak adlandırdığı bu gelişme, iki boyutlu düzenden üç boyutlu düzene geçilmesi anlamına gelmiş ve teknik alanda yaşanan ve dünyayı giderek küçülten gelişmelerle el ele vererek uluslararası hukukta bir paradigma değişikliğine yol açmıştır²²⁷: Ulus-devletlerin sınırlarını belirleyen ülkesellik ilkesi (*Territorialität*) yerini daha geniş anlamda bir *uzamın* hesaba katılmasını gerektiren boyutsallığa bırakmıştır. Ancak burada söz konusu olan boyutsallık, ülkeselliğin genişletilmiş bir versiyonu değildir; statik ülke kavramının tersine boyutsallık dinamiktir ve ulus-devletten çok daha geniş alanların belirleyici oldukları yeni bir momente işaret eder²²⁸. Schmitt'in deyişiyle dünyada yaşanan "dönüşüm sürecinde birçok zayıf devlet muhtemelen ortadan kalkacaktır. Yalnızca birkaç dev kompleks ayakta kalacaktır."²²⁹ O halde, Schmitt'e göre ulus-devletten farklı olarak, dönüşüm süreçleri ile açığa çıkan bu dinamizme denk düşecek yeni bir kavram ortaya atmak gerekir: *Grossraum*²³⁰. *Grossraum*,

²²⁵ Christopher L. Connery, "Ideologies of Land and Sea: Alfred Thayer Mayan, Carl Schmitt and the Shaping of Global Myth Elements", *Boundary 2*, Vol. 28, No. 2, 2001, p. 190.

²²⁶ Schmitt, "Der Neue Nomos der Erde", *Staat, Grossraum, Nomos*, p. 519.

²²⁷ Schmitt, *Land und Meer*, p. 60.

²²⁸ Benoist, a.g.e., p. 90.

²²⁹ Schmitt, "Völkerrechtliche Probleme im Rheingebiet", *Positionen und Begriffe*, p. 121.

²³⁰ *Grossraum* sözcüğünün Türkçe karşılığı "büyük mekan"dır. Schmitt'in sözcüğe yüklediği anlama en yakın ifade ise "blok"tur. Aynı çeviri sorunu Almanca ile İngilizce arasında da yaşandığı için uluslararası literatürde bu kavram, çevrilmek yerine aynen korunmuştur. Bkz. Gary L. Ulmen,

imparatorluk benzeri bir yapının merkezinde yer aldığı ve çevresinde bulunan devletler üzerinde teknik, endüstriyel ve ekonomik anlamda hegemonya kurduğu ve diğer siyasi birimlerden kendisine yönelecek müdahaleleri yasaklayan (dolayısıyla dost-düşman karşıtlığını canlı tutan) kendine özgü bir doktrine sahip yeni bir oluşumdur²³¹. Bu yeni oluşumun ilk nüvesi Monroe Doktrini'dir²³². Amerika Birleşik Devletleri Monroe Doktrini ile “*son küresel çizgi*” (*die letzte globale Linie*) olan “*Batı Yarıküresi Hattı*”nı çizmiş ve daha öncekilerden farklı olarak ilk kez bu çizgi ile dünya üzerinde belirli bir bölge, Avrupalı devletlerin fetihlerine kapanmıştır²³³. Schmitt’e göre “*Batı Yarıküresi Hattı*” aynı zamanda, sağlıklı bir kıta olan Amerika’yı, sağlıklı Avrupa’dan bulaşması muhtemel her türlü hastalığa karşı koruyan bir “*izolasyon*”, bir “*karantina çizgisidir*”²³⁴. Ancak Amerika kendisini izole ederken yalnızca Avrupa’dan farklı olduğunu iddia etmek istememektedir, o gerçek Batı’nın kendisi olduğu iddiasındadır. Bu çerçevede “yeni Batı, gerçek Batı... gerçek Avrupa olduğu iddiasındaydı. Yeni Batı, ya da Amerika, eski Batı’nın yerine geçecek, eski dünyanın tarihsel düzenine yeni bir yön verecek, dünyanın merkezine dönüşecekti. Batı ve ahlaki, medeni ve siyasi anlamda ‘*Occident*’ sözcüğüne ait olan her şey ne bertaraf edilecek ne tahrip edilecek ne de tahttan indirilecekti; yalnızca yeniden konumlandırılacaktı. Uluslararası hukukun ağırlık merkezi artık eski Avrupa değildi. Uygarlığın merkezi çok daha batıya, Amerika’ya kayacaktı.”²³⁵ Amerika’nın Avrupa’ya üstünlük kurması ile birlikte Avrupa, hem Avrupa dışı topraklardaki fetihleri meşrulaştıracak liderlik iddiasını yitirdi hem de Avrupalı devletlerin Afrika’da birbirlerine karşı giriştikleri mücadele, Avrupa kamu hukukunun geçerli olduğu alanlarla hukuksuz (ya da istisnai durumun üzerinde hüküm sürdüğü) alanlar arasında ayırım yapılmasını sağlayan “çizginin ötesi” (“*beyond the line*”) teriminin anlamını yitirmesine yol

“Translators Introduction”, *The Nomos of the Earth*, p. 19, 23vd, 28 vd; Mika Luoma-aho, “Geopolitics and *Grosspolitics*, From Carl Schmitt to E.H. Carr and James Burnham”, **The International Political Thought of Carl Schmitt**, Ed. by Loiza Odysseos ve Fabio Petito, p. 39-42.

²³¹ Schmitt, **Völkerrechtliche Grossraumordnung mit Interventionsverbot für raumfremde Mächte**, pp. 11-12.

²³² a.g.e., p. 15 vd.

²³³ Schmitt, **Der Nomos der Erde**, p. 256 vd.

²³⁴ a.g.e., pp. 262, 265.

²³⁵ a.g.e., p. 265-266.

açtı²³⁶. Bu, somut bir düzen olarak *jus publicum europeum*'un çöktüğü anlamına geliyordu. Ulus-devletin çöküşü ile birlikte *jus publicum europeum*'un, dayandığı temel varsayımları ve uzamsal düzenini (*Raumordnung*) yitirmesi dünyanın yeni *nomos*'u açısından ne ifade ediyordu? Schmitt'e göre üç olasılık vardı. Bu olasılıklardan ilki, doğu ile batı (A.B.D. ve S.S.C.B.) arasında ikiye bölünmüş olan dünyada bu güçlerden birinin (büyük olasılıkla A.B.D.'nin) diğerini yenerek bir *dünya devleti* kurması idi²³⁷. İkinci olasılık, daha önceki *nomos*'un dengeli yapısının, teknik araçların gelişimi ile kavuşulan olanaklar çerçevesinde korunması idi. Bu, daha önce İngiltere'nin okyanuslar üzerindeki hakimiyetinin hava ve uzay hakimiyeti ile pekiştirilmesi ile sağlanabilirdi ki bunu yapabilecek tek güç A.B.D. idi. Bu olasılıkta A.B.D. dünyanın geri kalanına karşı tek denge unsuru olarak öngörülmekteydi²³⁸. Üçüncü olasılık ise yine bir denge olasılığıydı ancak burada denge, hegemonik bir gücün yarattığı denge değil, dünyanın *Grossraum*'lara bölünmesiyle, *Grossraum*'lar arasında sağlanan dengeydi²³⁹.

Bu üç olasılık içinde Schmitt'i en çok endişelendiren ilk olasılıktı çünkü kim tarafından kurulursa kurulsun, küresel bir siyasi iktidarın (ya da bir dünya devletinin) barış ve düzen getirmeyeceğine inanıyordu ve bu konuda dikkatini daha çok A.B.D. üzerinde yoğunlaştırmıştı²⁴⁰. Monroe Doktrini Schmitt'e göre, yürürlüğe girdikten bir süre sonra savunmacı bir pan-Amerikan *Grossraum* ideolojisi olmaktan çıkarak yayılmacı, evrensel ve küresel (ya da emperyal) bir projeye dönüştü²⁴¹. Bu çerçevede A.B.D., çıkarları doğrultusunda ve ikili anlaşmalar temelinde etki alanı içindeki devletlerin (özellikle Orta Amerika'da yer alan devletlerin) iç işlerine, bu devletlerin bağımsızlıklarını, ya da bu devletlerin yurttaşlarının özgürlüklerini koruma bahanesi ile müdahale hakkı kazandı²⁴².

²³⁶ Ulmen, a.g.e., pp. 26-27.

²³⁷ Schmitt, "Der Neue Nomos der Erde", **Staat, Grossraum, Nomos**, p. 521.

²³⁸ a.g.e., p. 521.

²³⁹ a.g.e.

²⁴⁰ Chantal Mouffe, "Schmitt's Vision of a Multipolar World Order", *The South Atlantic Quarterly*, Vol. 104, No. 2, Spring 2005, p. 246 vd.

²⁴¹ Danilo Zolo, "The Re-emerging Notion of Empire and the Influence of Carl Schmitt", **The International Political Thought of Carl Schmitt**, Ed. by Loiza Odysseos ve Fabio Petito, p. 159.

²⁴² Mouffe, a.g.e., pp. 247-248. Örneğin A.B.D., 1898'de İspanya'dan bağımsızlığını kazanmasına yardım etmesi karşılığında Küba'yı bu tür bir "müdahale anlaşmasına" (*contract of intervention*) zorladı ve bu anlaşma ile bu ülkede askeri üs bulundurma, stratejik bölgeleri denetim altında tutma, önemli bazı ekonomik imtiyazlar sağlama ve Küba'nın bağımsızlığını garanti edebilmek amacıyla

Schmitt'e göre Kellogg-Briand Andlaşması, A.B.D.'nin küresel hegemonya tesis etme yönündeki girişimini temsil ediyordu. Woodrow Wilson'ın zorlamasıyla, Milletler Cemiyeti Andlaşması'nın 21. maddesinde Monroe Doktrini'nin tanınması, A.B.D.'nin üstünlüğünün tanınması anlamına geliyordu ve A.B.D. Kellogg-Briand Andlaşması ile dünya barışı açısından hassas kararları alma yetkisini ele geçirmiş oluyordu²⁴³. Kellogg-Briand Andlaşması savaşı ortadan kaldırmayı ya da lanetlemeyi değil, ulusal politikaların bir aracı olarak kullanılmasını hukuk dışı kılmayı ve bunun yerine uluslararası bir "haklı savaş" mazur göstermeyi amaçlıyordu²⁴⁴. Ancak Kellogg-Briand Andlaşması, hangi savaşların haklı, hangilerinin haksız olduğu konusundaki karar alma yetkisini açık bırakıyor ve boşluk A.B.D. tarafından dolduruluyor yani hangi eylemlerin savaş, hangilerinin barışı ya da kamu güvenliğini koruma için yapılmış bir müdahale olduğuna ilişkin karar tekeli *bir devlet* tarafından ele geçirilmiş oluyordu²⁴⁵. Soğuk Savaş döneminde karşısında bir denge unsuru olarak S.S.C.B.'yi bulan A.B.D., Soğuk Savaş'ın sona ermesi ile birlikte ekonomik ve askeri olarak tüm dünyada faal olduğu için jeostratejik açıdan, ekonomiden hukuka, teknolojiye kadar birçok konuda kural koyucu güç olduğu için sistemik ve normatif açıdan ve gücünü meşrulaştıracak evrensel bir söylem benimsediği için ideolojik açıdan ayakta kalan küresel, ya da Zolo'nun tercih ettiği terimle 'emperyal' tek gücü²⁴⁶. Böylelikle A.B.D. barış, silahsızlanma, kamu güvenliği ve düzen gibi birçok önemli kavramı da ele geçirmiş oluyordu ki Schmitt'e göre küresel bir iktidarı kurumsallaştırmanın önkoşulu, bu tür bir iktidarın, yeryüzünde bulunan tüm siyasi iktidarların, bütün bu kavramları kendi anladığı şekilde kabul etmelerini sağlayabilmektir. Schmitt'in sözcükleriyle "insanlığın hukuki ve entelektüel yaşamındaki en önemli fenomenlerden biri, gerçek güce sahip olanın, kavramların ve sözcüklerin anlamlarını da kendi başına belirleyebilmesidir. *Caesar dominus et supra*

müdahale imkanına kavuştu. A.B.D. Küba'ya yönelik tüm müdahalelerini bu andlaşma çerçevesinde meşrulaştırdı. Bkz. Mouffe, a.g.e., p. 248.

²⁴³ a.g.e., p. 248.

²⁴⁴ Mitchell Dean, "Nomos: Word and Myth", **The International Political Thought of Carl Schmitt**, p. 251.

²⁴⁵ Peter Stirk, **Carl Schmitt, Crown Jurist of the Third Reich, On Preemptive War, Military Occupation and World Empire**, Lewiston, The Edwin Melen Press, 2005, p. 23.

²⁴⁶ Zolo, a.g.e., p. 161.

grammaticam: Kayzer dilbilgisinin de efendisidir.”²⁴⁷ Küresel bir siyasi iktidarın benimsediği evrensel söylemin dünyaya egemen olması ise Schmitt’in somut düzenin kurucu dışsallık dinamiğini oluşturduğunu düşündüğü “politik olan”ın ortadan kalkmasına yol açar²⁴⁸. Ancak bu ayrımın ortadan kalkması, Schmitt’e göre barış ve huzur sağlayacak normal bir durumun tesis edilmesi anlamına gelmez aksine küresel iktidarın gücünü pekiştirmek için küresel planda girişeceği polis eylemleri ile istisnai durumun süreklileşmesine neden olur çünkü küresel bir iktidarın varlığını sürdürmesi, Hardt ve Negri’nin de kabul ettikleri gibi, olağanüstü durumlarda müdahale etme kapasitesine ve bu gibi durumlarda “uygulanabilir kuvvet ve araçları çeşitli biçimlerde harekete geçirme kapasitesine” bağlıdır²⁴⁹. Böylelikle savaşla barış arasındaki ilişki köklü bir dönüşüme uğramış olur.

16. yüzyıldan itibaren feodal birimlerin daha geniş ölçekli bir siyasi birim (ulus-devlet) içinde erimesiyle birlikte, Negri’nin tabiriyle “Çokluğun”, *halka* dönüşümü sırasında hükümdara mutlak itaatle yükümlü olması karşılığında elde edebildiği tek avantaj güvenliktir²⁵⁰. Güvenlik, Hardt ve Negri’ye göre modern egemenlik kuramında, bir matruşka bebeği misali üç kabuktan oluşur: “En dış kabuk disiplinci idari güçtür, onun içinde siyasi kontrol gücü, en içte de savaş açma gücü bulunur.”²⁵¹ Ulus-devletin egemenliği Hobbes’un *bellum omnium contra omnes*’inin, disiplinci idari güç ve siyasi kontrol gücü tarafından belirli bir ülkede denetim altına alınmasıyla halkın güvenliğinin sağlanması esasına dayanır. Bu nedenle ulus-devletlerin hakim olduğu dönemde halkın güvenliğinin sağlanma koşulu, savaşların sınırlandırılması ve barışın tesis edilmesidir²⁵². Oysa küresel bir siyasi iktidarın (ya da imparatorluğun) kurumsallaşabilmesi, savaşla barış arasında

²⁴⁷ Schmitt, “Völkerrechtliche Formen des Modernen Imperialismus”, **Positionen und Begriffe**, p. 202. George W. Bush’un adı açıklanmayan danışmanlarından birinin ifadesiyle: “Biz artık bir imparatorluğuz ve eylemde bulunduğumuz zaman kendi gerçekliğimizi yaratırız. Ve (siz hukukçular) bu gerçekliği incelerken biz yeniden harekete geçerek inceleyebileceğiniz yeni gerçeklikler yaratacağız ve işler bundan böyle bu minval üzere yürüyecek.” The Independent on Sunday, 31 Ekim 2004’ten akt. Peter Stirk, a.g.e., p. 53.

²⁴⁸ Ojakangas, “A terrifying world without an exterior: Carl Schmitt and the metaphysics of international (dis)order”, **The International Political Thought of Carl Schmitt**, p. 211-212.

²⁴⁹ Michael Hardt, Antonio Negri, **İmparatorluk**, Çev. Abdullah Yılmaz, İstanbul, Ayrıntı yay., 2003, s. 41.

²⁵⁰ Antonio Negri, **İmparatorluktaki Hareketler**, Çev. Kemal Atakay, İstanbul, Otonom yay., 2006, s. 77.

²⁵¹ Hardt ve Negri, **Çokluk**, s. 39.

²⁵² Negri, **İmparatorluktaki Hareketler**, s. 77.

kurulan bu ilişkinin tersine çevrilmesine bağlıdır. Hobbesçu paradigmanın tersine çevrildiği bu süreçte

“emperyal egemenlik, ... sürekli savaş operasyonlarından doğrudan beslenen bir disiplinci idare ve siyasal kontrol rejimi dayatarak düzeni yaratır. Başka bir deyişle, şiddetin sürekli ve eşgüdümlü uygulanması disiplinin ve kontrolün işleyişinin mutlak şartı haline gelir. Savaşın bu temel toplumsal ve siyasal rolü üstlenmesi için kurucu ya da düzenleyici bir işlev edinmesi gerekir: Savaş, hem prosedürel bir faaliyet, hem de toplumsal hiyerarşileri yaratan ve sürdüren düzenleyici ve kural koyucu bir faaliyet ya da toplumsal yaşamın tesisini ve düzenlenmesini sağlayan bir biyoiktidar biçimi olmalıdır.”²⁵³

Burada normal durumun tesis edilmesi ile sağlanan güvenlik temelinde itaat talep eden modern egemenlik biçiminden farklı olarak, disiplinci idari ve siyasal kontrol gücünü, istisnai bir durumun dayatılması ile kazanan yeni bir egemenlik türü söz konusudur. Schmitt'in merkezi bir dünya devleti olarak öngördüğü, Hardt ve Negri'nin ise herhangi bir devletle özdeşleştirmedikleri merkezsiz ve ülkesiz (*decentred and deterritoriolised*) politik sistem, “istisna halinden yola çıkarak, kendini barışın bekçisi ve polisi olarak sunar.”²⁵⁴ Barış, bu denklemde savaşın çözümü olmaktan çıkarak savaşın yürütülmesini sağlayan bir yöntem koşuluna dönüşmüştür. Clausewitz'in formülünü anımsatan bir tersine çevirmeyle: Barış artık savaşın başka araçlarla sürdürüldüğü kalıcı bir istisna halidir²⁵⁵. Egemenlik yetkisini ele geçirmeye çalışan küresel siyasi iktidarın istisnai durumun sürdürüğüne dair verdiği karar, kendi iktidarını kurumsallaştırmak için “politik olan”ı, yani dost ile düşman arasında ayırım yapma kudretini elde etme girişimidir. Bu süreçte dost ve düşmanlığın ekonomi, din ve ahlak gibi birçok kanaldan ivme alması ile ortaya çıkan dinamizm, istisna halinin süreğenleşmesine yol açar. Agamben'in sözcükleriyle:

“Birinci Dünya Savaşı sırasında ortaya çıkmaya başlayan ve eski nomos'un yerleştirme [Ortung] ve düzenleme [Ordnung] nitelikleri arasındaki belirleyici bağlantının kopmasına ve jus publicum europeum'un bütün karşılıklı sınırlamalar ve

²⁵³ Hardt ve Negri, **Çokluk**, s. 39.

²⁵⁴ Zolo, a.g.e., p. 159, Negri, **İmparatorlukta Hareketler**, s. 78.

²⁵⁵ Negri, a.g.e., s. 78-79.

*kurallar sisteminin yerle bir olmasına yol açan bir süreç (ki bu süreç, Schmitt'in özenle betimlediği ve bizim de hala içinde yaşadığımız bir süreçtir), gizli bir biçimde egemen istisna temeli üzerinde yükselen bir süreçtir. Birinci Dünya Savaşı'ndan bu yana ve de hala gözlerimizin önünde cereyan eden şey şudur: İstisnai durumun "hukuksal olarak boş" alanı, kendi zamansal-mekansal sınırlarının dışına çıkıyor ve bugün, bu sınır ihlalinin büyük boyutlara varmasının sonucu olarak, normal düzen ile çakışmaya, yani yeniden her şeyin mümkün olduğu bir durum yaratmaya başlıyor."*²⁵⁶

Soğuk Savaş döneminin sona ermesiyle ortaya çıkan tek kutuplu dünya, beklentilerin aksine, istisnai durumların ortadan kalkmasına değil, evrenselleşmesine yol açmıştır²⁵⁷. *Jus publicum europeum* döneminde Yeni Dünya üzerinde lokalize olan istisnai durum artık potansiyel olarak tüm dünyaya yayılmış durumdadır ve ebedi barışı sağlama projesi, ebedi bir dünya savaşı projesine dönüşmüştür²⁵⁸. Barışı koruma (*peace-keeping*) amacına aykırı savaşlar artık hukuk dışı sayılırken, barışı koruma adına girişilen savaş karşıtı savaşlar haklı ve topyekün savaşlara, bu norma meydan okumaya yönelik girişimler ise barışa zarar vereceği gerekçesiyle "çizginin ötesinde" ("*beyond the line*") konumlandırılan eylemlere dönüşmüştür²⁵⁹. Bu süreçte A.B.D.'nin emperyal politikalarını destekleyen Robert Kagan'ın ifadesiyle "dilediği zaman ve dilediği yerde müdahale etme hakkını saklı tutar" ve diğer tüm devletlerin, şer eksenini ("*axis of evil*") ile her türlü kısıtlayıcı bağdan kurtulmuş Amerikan *Leviathan*'ı arasında bir seçim yapmaktan başka şansları yoktur²⁶⁰. George W. Bush'un ifadesiyle, tüm devletler, A.B.D.'nin başlattığı "Haçlı seferine katılmak" ile "ölümün ve yıkımın yüzüne bakmak" arasında bir seçim yapmak durumundadırlar²⁶¹. Bu, uluslararası ilişkiler alanına A.B.D.'nin üstünlüğünü tesis etmeye yönelik teolojik bir bakış açısının hakim

²⁵⁶ Agamben, *Kutsal İnsan*, s. 55.

²⁵⁷ William Rasch, "Carl Schmitt and the New World Order", *The South Atlantic Quarterly*, Vol. 104, No. 2, Spring 2005, p. 181; Chantal Mouffe, "Carl Schmitts Warning on the Dangers of a Unipolar World", *The International Political Thought of Carl Schmitt*, p. 147; Benoist, a.g.e., p. 80.

²⁵⁸ Negri, a.g.e., s. 79.

²⁵⁹ Rasch, a.g.e., p. 182.

²⁶⁰ Robert Kagan, "America's Crisis of Legitimacy", *Foreign Affairs*, March-April 2004, p. 79, 87'den akt. Peter Stirk, a.g.e., p. 43.

²⁶¹ Benoist, a.g.e., p. 34.

olmasından başka bir şey değildir²⁶². Bu teolojik bakış açısı, ontolojik açıdan olumsuzladığı için Öteki’ni, savaş sonrası bir araya gelinerek uzlaşılabilir bir düşman olarak değil, ortadan kaldırılması gereken mutlak bir düşman olarak algılamaya hizmet etmektedir ki bu, Schmitt’e göre en çok kaçınılması gereken durumdur²⁶³.

Rasch’ın da işaret ettiği gibi A.B.D. gibi liberal demokratik bir rejimin dahi küresel iktidarın merkez noktasına dönüşmesi, dost-düşman kutuplaşmasına yol açacak her türlü ihtilafın ortadan kalkmasına değil, tersine insanlık gibi evrensel bir kavrama göndermede bulunurken “insanlık dışı” kategorisini yaratarak çok daha kökten ihtilafın ve çok daha yoğun, haklı ve ebedi savaşların doğumuna yol açmaktadır²⁶⁴. O halde yapılması gereken nedir? “Politik olan”ın yok edilmesine yönelik her girişim onu yeniden doğurduğuna göre Schmitt, en azından bunun hesaba katıldığı uluslararası bir düzenin kurumsallaşmasının, savaşı sınırlandırarak (ama aynı zamanda varlığını da koruyarak –*Hegung*-) barışı sağlayabileceğini iddia eder. Savaşın tamamen ortadan kaldırılarak barış ortamının hüküm sürdüğü bir dünya yaratmak Schmitt’e göre imkansızdır çünkü insanları dost ve düşman olarak ikiye ayıracak farklı ihtilaf hatlarının doğması her zaman olasılık dahilindedir. Schmitt bu anlamda “savaşın doğası bizzat çarpışmanın kendisinde değil, aksi yönde bir güvence olmadığı sürece, çatışmaya yönelik var olan eğilimde gizlidir” diyen Hobbes’un takipçisidir²⁶⁵. Liberal teori ise insanı yaratılışı gereği iyi kabul ettiği için bu kökensel çatışma durumunu yadsır ve şiddet içermeyen bir halin ontolojik önceliğe sahip olduğunu iddia eder. Böylelikle “topyekun bir barış durumunda” ortaya çıkacak olan her türlü çatışma normalden sapma olarak değerlendirildiği için şiddetle bastırılarak yok edilir. Hiçbir ontolojik ihtilaf

²⁶² Andrew Norris, “‘Us’ and ‘Them’: The Politics of American Self-Assertion After 9/11”, *Metaphilosophy*, Vol. 35, No. 3, 2004, pp. 251-252.

²⁶³ Bu bağlamda A.B.D.’nin dış politikasına yön veren muhafazakar politikacı ve düşünürlerin Schmitt’ten ilham aldıkları iddiası yanlıştır. Bkz. Paul Piccone, Gary Ulmen, “Uses and Abuses of Carl Schmitt”, *Telos*, Vol. 122, 2002, p. 15; karşı. Dieter Haselbach, “Die Wandlung zum Liberalen, Zur Gegenwärtigen Schmitt-Diskussion in den USA”, **Carl Schmitt und die Liberalismuskritik**, Hrsg. Klaus Hansen, Hans Lietzmann, Opladen, Leske + Budrich, 1988, p. 121 vd; Bryan S. Turner, “Sovereignty and Emergency: Political Theology, Islam and American Conservatism”, *Theory, Culture & Society*, Vol. 19, No. 4, 2002, p. 109.

²⁶⁴ William Rasch, “Human Rights as Geopolitics”, pp. 130-143.

²⁶⁵ Hobbes, **Leviathan**, s. 94. Bu cümle için Barış Yıldırım’ın çevirisi esas alınmıştır. Bkz. Thomas Hobbes, **Leviathan**, Londra, Penguin, 1968, p. 186’dan akt. Michael Hardt, Antonio Negri, **Çokluk**, s. 21.

çizgisinin olmadığı homojen bir tabii hal tahayyülü açısından bu durum normaldir²⁶⁶. İki yaklaşım arasındaki mücadele Rasch'a göre böylelikle ortaya çıkmış sayılmalıdır: Bu, Leonard Cohen'in bir şarkısında geçtiği gibi bir savaş yaşandığını söyleyenlerle, bunun bir savaş olmadığını iddia edenler arasındaki savaştır²⁶⁷. Ebedi barış peşinde olanlar ebedi bir savaş yarattıklarına göre çözüm ebedi barış arayışında yatıyor olamaz. Geçmişte savaşın korunarak sınırlanması (*Hegung*), Avrupa ile Yeni Dünya arasındaki asimetric ilişki temelinde Yeni Dünya'nın sömürülmesiyle birlikte gündeme gelmişti ancak Schmitt'e göre aynı asimetric ilişkinin yeniden kurulabilmesi, yakın gezegenlerdeki halkların sömürülmesi gibi fantastik bir gelişme ile mümkün olabilir ki bunun şimdilik zayıf bir olasılık olduğu dikkate alınacak olursa geriye kalan tek olasılık, "politik olan"ın *Grossraum*'lara bölünmüş çok kutuplu dünyada *Grossraum*'lar arasında kurulacak simetric ilişkiler çerçevesinde yaşatılmasıdır²⁶⁸. Böylelikle barışın sağlanması, savaş olasılığının açık tutularak insanın "politik olan"a eğilimine uygun bir mecra bulunmasıyla mümkün olabilir²⁶⁹. Zaten Stirk'e bakılırsa Schmitt'in Monroe

²⁶⁶ William Rasch, "Lines in the Sand: Enmity as a Structuring Principle", *The South Atlantic Quarterly*, Vol. 104, No. 2, Spring 2005, p. 254.

²⁶⁷ a.g.e., p. 253.

²⁶⁸ a.g.e., pp. 260-261; Mouffe, "Carl Schmitt's Warning on the Dangers of a Unipolar World", p. 250.

²⁶⁹ Oyun teorisini iktisat alanına uygulayarak sağladığı katkı ile 2005 yılında Nobel Ödülü kazanan Robert Aumann da Schmitt'le aynı sonuca varmaktadır. Aumann'a göre piyasa aktörleri işbirliği içinde olmasalar bile, bir oyunu kendi aralarında birçok kez oynarlarsa, işbirliği içindeymişçesine bir denge durumuna ulaşırlar. Yalnızca bir kez oynanan oyunlarda aktörlerden biri bu işten zararlı çıksa bile diğerine uygulayabileceği bir yaptırım yoktur. Ama aynı oyunu aynı aktörle defalarca oynarsa, aralarında işbirliği olmasa bile oyunu devam ettirmeme kozunu kullanabileceği için bir zorlama mekanizmasını yürürlüğe koyma imkanına sahiptir. Yani aktörler arasındaki ilişkinin devamı aradaki gerginliğin devamına bağlıdır. Bu teori savaş ve barış arasındaki ilişkiye uygulandığında, bir savaş çıkması olasılığında yapılacak şey, tekrarlanan bir oyunu başlatarak denge durumu yaratmaktır. Bu ise silahsızlanma ile değil, tehdit, hatta daha iyisi 'belirsiz bir misilleme tehdidi ile mümkün olur. Yani barış ancak dost-düşman ilişkisinin korunması ile mümkündür. Bkz. Robert J. Aumann, "War and Peace", Prize Lecture, 8 Aralık 2005. Bkz. (çevrimiçi) http://nobelprize.org/nobel_prizes/economics/laureates/2005/aumann-lecture.html, 14 Ocak 2009. Bu tez Turner'ın, küreselleşen ekonominin dost-düşman ayrılıklarını aşındıracağı teziyle tabana tabana zıttır. Turner'a göre politika antagonistik bir çekişme alanıyken ekonomi, tarafsız ve serbest rekabetin hüküm sürdüğü bir alandır. Liberal küresel piyasalar yabancı aktörlerin ihtiyaçlarını mübadele ilişkisi çerçevesinde giderdikleri ve diğerlerinin dinsel ve etik eğilimlerine kayıtsız kaldıkları bir platform oluşturur. Bu platform kesintisiz bir mübadele öncülünü varsayım olarak temel alır ve bu ilke dost-düşman ayrılıklarına kaynaklık edecek bütün ihtilaf hatlarını eritir. Yani Turner'a göre "ekonomik olan" son tahlilde "politik olan"ı denetim altına alacaktır. Oysa Schmitt'e ve Aumann'a göre "politik olan" nihai belirleyicidir. Üstelik Turner'ın tezi, "serbest piyasa koşulları" ibaresinin politik ilişkileri maskeleyici yönünü görmezden gelmektedir. Bu maskeleyici işlevi, Schmitt'in ekonomik gücünü politik güce tahvil ederken aynı zamanda ideolojik tahakkümle bunu gizleme yeteneğinden dolayı

Doktrini ile ilgilenirken güttüğü amaç, “politik olan”ı canlı tutan bu doktrini, yaratıcısı olan A.B.D.’ye yönelterek onu kendi silahı ile vurmaktır²⁷⁰. Schmitt’in, barışın ancak savaş tehdidi ya da kendisi ile ayakta tutulabileceği tezi, bu konuyu ele almış olan Kant, Hegel ve Kojève gibi düşünürlerin tezleri ile karşılaştırıldığında ayrıksıdır. Bir sonraki başlıkta (son söz olarak) Schmitt’e karşı bu düşünürlerin iddialarını nasıl temellendirdikleri ele alınacaktır.

C. Dünya Devleti ve Savaş Kavramı Bağlamında Schmitt’e Karşı Kant, Hegel ve Kojève

1. Kant’ın Dünya Devleti ve Savaş Kavramına Yaklaşımı

Schmitt’in savaşın hem sınırlanması hem de korunması gerektiğini öngören savaş kuramı, Kant’ın savaşa ilişkin görüşleri ile taban tabana zıttır. Kant’ın savaş kavramına yaklaşımı üç noktada özetlenebilir. Kant her şeyden önce savaşı ahlaki açıdan kınar, dünya vatandaşlığı hakkını garanti altına alan bir uluslararası hukuk düzeninde savaşa yer olmadığını düşünür ve bu amaçla tüm devletleri kapsayacak bir hukuki düzen kurulması gerektiğini savunur.

a. Savaşın Ahlaki Açıdan Kınanması

Kant’ın savaşın ahlaki açıdan kınanması gerektiği iddiası her şeyden önce, özellikle Westphalia Barış Andlaşması sonrasında ortaya çıkan ve ahlaki edimle devletin eylemleri arasında bir ayırım yapılmasını öngören ve devletin eylemlerini ahlaki düzlemde mazur göstermeyi amaçlayan hukuk doktrinini hedef alır²⁷¹. Devletin eylemlerini ahlakın dışında konumlandırmayı öngören bu doktrin, savaşı yeni ortaya çıkmış olan merkezi siyasi birimler olan mutlak monarşilerin egemen haklar katalogunda yer alan bir hak olarak değerlendirir. Bu değerlendirmenin ardında yatan neden kısmen 1618’de patlak veren Otuz Yıl Savaşları sırasında

hayranlık duyduğu Amerikan kapitalizminin ve bunun, Monroe Doktrini’nin yol göstericiliğinde siyasi örgütlenme biçimi olan *Grossraum*’un sağladığı bir avantajdır. Bkz. Bryan S. Turner, “Sovereignty and Emergency: Political Theology, Islam and American Conservatism”, pp. 116-117.

²⁷⁰ Stirk, a.g.e., p. 24-25.

²⁷¹ Richard Tuck, **The Rights of War and Peace: Political Thought and the International Order from Grotius to Kant**, Oxford, Oxford University Press, 1999, p. 89.

yaşanan katliamlar karşısında uluslararası ilişkilerin ahlaki ve teolojik bir temelden uzaklaştırılması çabası, kısmen de mutlak monarşilere ideolojik payanda sağlama kaygısı olarak gösterilmektedir²⁷². İlk noktayı açmak gerekirse, Otuz Yıl Savaşları deneyimi, farklı yaşam tarzlarını mutlak bir biçimde savunan dünya görüşleri arasındaki varoluşsal çatışmalara bir son vererek ve farklılıkları koruyarak bir arada yaşama gerekliliğini ortaya koymuştur²⁷³. Bu da ahlaki ve dini motiflere göre değil, bunlardan bağımsız, kendine özgü bir mantıkla işleyen bir mekanizmanın, yani devletin devreye girmesi ile mümkün olmuştur. Bunun uluslararası alandaki yansımaları, *ius publicum europeum*'un ortaya çıkışı ile birlikte ahlakın bu alanda bir başvuru kaynağı olmaktan çıkmasıdır.

Kant'ı bu bağlamda yeni kılan uluslararası ilişkilerin ahlaki buyruk temelinde yeniden yapılandırılmasını öngörmesidir. Uluslararası düzenin düzenleyici ilkesi devletlerin egemen iradeleri değil, bu iradelerin üstünde yer alan ve tüm devletlerin uymaları gereken bu ahlaki buyruktur. Bu nedenle olsa gerek, Menzel, Kant'ı uluslararası hukuk alanında klasik idealist düşünürler arasında sayar²⁷⁴. Gerçekten Kant, hak kavramını ahlaki bir boyutla donatarak egemen iradeler arasındaki ilişkiyel bağlamın üzerinde konumlandırmayı amaçlar. Bu şekilde savaş sorununu, uluslararası politika alanında gücün oynadığı rolün bir sonucu olarak algılayan realist okulun tersine salt ahlaki perspektiften değerlendirir²⁷⁵. Kant'a göre bu anlayış Grotius, Pufendorf ve Vattel gibi egemen iktidarın eylemlerini mazur göstermeyi değil, savaşı kınamayı gerektirir²⁷⁶. Kant'a göre ahlaki buyruk, devletler arasında süregiden savaş durumunun aşılması, barışı garanti altına alacak uluslararası bir hukuk düzeninin kurulmasını emreder. Ahlak, hukuk düzeni aracılığı ile savaşın üstesinden gelinmesini gerektirir. Bu hukuk düzenini gerçekleştirme yükümlülüğü ise bir ahlaki fail olan devlete ve dolayısıyla devlet adamlarına düşer. "Bütün ahlaki kanunların yüce mahkemesi olan Akıl, harbi

²⁷² Ian Clark, Iver Neumann, **Classical Theories of International Relations**, Oxford, Macmillan, 1996, p. 35.

²⁷³ Julian Nida-Rümelin, **Demokratie und Wahrheit**, p. 14.

²⁷⁴ Ulrich Menzel, **Zwischen Idealismus und Realismus, Die Lehre von den Internationalen Beziehungen**, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2001, p. 53.

²⁷⁵ Andreas Jacobs, "Realismus", **Theorien der Internationalen Beziehungen**, Hrsg. Siegfried Schieder, Manuela Spindler, Opladen, Verlag Barbara Budrich, 2006, p. 45.

²⁷⁶ Immanuel Kant, **Ebedi Barış Üzerine Felsefi Deneme**, Çev. Yavuz Abadan, Seha L. Meray, Ankara, Ajans Türk Matbaası, 1960, s. 23.

bir hukuki yol olarak kullanmayı şiddetle tel'in eder; barış halini de mutlak bir mükellefiyet olarak tanır."²⁷⁷ Barış hali Kant'a göre mutlak bir yükümlülüktür ve uluslararası alanda bunu garanti altına almanın tek yolu, uluslararası geçerliliğe sahip evrensel kuralların kabul edilmesidir. Uluslararası adaletin gerçekleştirilmesi, uluslararası politikanın tikel egemen iradeler olan devletlerin kendi çıkarları doğrultusunda uygulayacakları güç unsurundan arındırılarak, bu tür çıkarlardan bağımsız evrensel kuralların uygulanmasına bağlıdır.

“Harbe hukukilik tanıyan devletler hukuku fikrinin hiçbir anlamı olamaz; aksi halde, devletler hukuku, haklı olanla olmayı evrensel bir değeri haiz ve her ferdin hürriyetini aynı şekilde sınırlayan kanunlarla değil, fakat hususi düsturlarla, yani kuvvet kullanarak tayin eden bir iktidarı anlatacaktır. Meğer ki böyle düşünen insanların, birbirlerini öldürmekle ve ebedi barışı, kendileriyle birlikte şiddetin bütün şeametini de yutacak uçsuz bucaksız bir mezarlıkta aramakla iyi bir şey yapmış oldukları anlatılmak istenmiş olsun.”²⁷⁸

Kant, savaş sorununu ele alırken pozitif hukuka değil, salt akla gönderme yapmakta ve hem Orta Çağ'ın haklı savaş kuramlarının hem de savaşı güç dengesi temelinde hukuken yalnızca *sınırlayan*, yani savaşı hukukileştiren kuramların meşruiyet temelinden yoksun olduğunu iddia etmektedir²⁷⁹. Savaş, Kant'a göre yalnızca siyasi bir düzeneğin eseri olarak düşünülmemeli ve ahlak, siyasi dünyada sürüp giden kötülöklere son vermek için müdahale etmelidir. Kant'ın insan toplulukları arasındaki savaşı sona erdirme gibi çok geniş ölçekli bir hedefi olduğu göz önüne alınırsa bu müdahale yalnızca bireysel planda kalmamalı, kolektif yaşamı bir bütün olarak sarmalı ve devletin eylemleri, savaşın sona erdirilmesini öngören ahlaki buyruğa uygun olarak düzenlenmelidir. Çünkü Kant'a göre ahlaki yaşam bireyseli aşan kolektif bir boyuta sahiptir. Anderson-Gould'un deyişiyile Kant'ın “ahlaki yaşam fikri, kişinin yalnızca kendi eylemlerini/düsturlarını bir

²⁷⁷ a.g.e., s. 24.

²⁷⁸ a.g.e., s. 25.

²⁷⁹ Otfried Höffe, “Völkerbund oder Weltrepublik?”, **Immanuel Kant, Zum Ewigen Frieden**, Hrsg. Otfried Höffe, Berlin, Akademie Verlag, 2004, p. 112; Menzel, a.g.e., p. 29.

araya getirmesini değil, bu eylemlerin aynı zamanda diğer ahlak öznelerinin eylemleri/düsturları ile de köklü bir biçimde bağlantılandırılmasını içerir. Diğer bir deyimle bu eğilimin evrenselliği nedeniyle ahlaki yaşam, toplumsal ve kolektif bir girişim olarak sunulmalıdır.”²⁸⁰ Tikel çıkarlar karşısında evrensel bir düşünsel kategoriye savunmak ancak bu yolla mümkün olabilir. Kant’ın evrensel olanı hedefleyen düşünce sisteminde “varlık üstüne her iddia, temellendiriliş ve doğrulanışını, aklın ilksel işlevi içinde bulmak zorundadır.”²⁸¹ Böylelikle Kant’ın amacı açıklığa kavuşmaktadır: O aklın *a priori* işleyen ilkelerine evrensel düzeyde geçerlilik kazandırmaya çalışır.

b. Dünya Vatandaşlığı Hukuku

Kant, savaşa dünya ölçeğinde son vermek için belirli bir ulusa aidiyeti ifade eden yurttaşlık kavramının evrenselleştirilmesi gerektiğini savunur. Hobbes gibi Kant da, tabiat halinde insanlar arasında hüküm süren halin bir savaş durumu olduğunu kabul eder²⁸². Toplulukların birbirlerine karşı düşmanca hiçbir eyleme girişmemesi, barışın garanti altında olduğu anlamına gelmez; bunun için topluluklar birbirlerine bu konuda bir garanti sunmalıdırlar. Bu tür bir garantinin verilmesi, tarafların belirli kurallara uyacakları bir hukuk düzeni içinde yaşamayı kabul etmeleri anlamına gelir²⁸³. Kant’a göre dünya ölçeğine bakıldığında insanların üç tür hukuki örgütlenme içinde yaşadıkları görülür. İnsanlar “1. Ya, bir millete mensup insanlar olarak bir amme hukukuna (*ius civitatis*), 2. Ya, devletlerin birbirleriyle münasebetleri bakımından devletler hukukuna (*ius gentium*), 3. Ya da, evrensel bir insanlık devletinin üyeleri sıfatıyla, birbirlerine tesir icra eden insanlar ve devletler olmaları bakımından dünya vatandaşlığı hukukuna (*ius cosmopolitanum*)” tabidirler²⁸⁴. Kant’ın da belirttiği üzere, bireysel hakların dünya ölçeğinde garanti altına alınması, kamu hukuku ile devletler hukuku arasındaki

²⁸⁰ Sharon Anderson-Gould, **Unnecessary Evil: History and Moral Progress in the Philosophy of Immanuel Kant**, New York, Suny Press, 2001, p. 45.

²⁸¹ Ernst Cassirer, **Kant’ın Yaşamı ve Öğretisi**, Çev. Doğan Özlem, İstanbul, İnkılap Kitabevi, 1996, s. 270.

²⁸² Kant, a.g.e., s. 17.

²⁸³ a.g.e.

²⁸⁴ a.g.e., s. 17-18.

klasik ikili ayırımın terk edilerek, bireylerin de bu denkleme dahil edilmesini sağlayan üçlü bir ayırımın devreye sokulması ile mümkündür. Ebedi barış, ancak bireylerin etkin bir hak öznesi olarak ortaya çıkması ile garanti edilebilir. Böylelikle Kant, dünyanın neresinde olursa olsun yalnızca insan olmakla elde edilen ve devletlerin haklarına üstün sayılan bir hak kategorisini savunmaktadır.

Kant'ın dünya vatandaşlığı düşüncesi 18. yüzyıla özgü bir bağlam içinde gelişmiş olsa da, antik Yunan düşüncesinden ve özellikle de Stoacılar'dan esinlenmiştir. *Ebedi Barış Üzerine Felsefi Deneme*'de, Stoacı düşünceleri çok kısaca ele almakla birlikte, bu eserde sergilediği duruş, bu düşünce biçimine ne kadar eğilimli olduğunu açığa vurmaktadır²⁸⁵. Kant'ın Stoacılar'dan devraldığı bir Aydınlanma ideali olan dünya vatandaşlığı fikri, kişinin kendi kimliğini ulusal sınırlar ötesinde aramasını ve bir dünya vatandaşı olma bilincini geliştirmesini amaçlayan siyasi bir idealdir. Dünya vatandaşlığı hukuku bireyi, devleti bireye göre öncelikli sayan devlet aklı doktrinde devlete bahşedilen haklara üstün haklarla donattığı için devletin eylemlerinin bu hukuka uygun olacak şekilde düzenlenmesini öngörür. Evrensel bir insanlık topluluğunun üyeleri olan bireylerin ise tikel çıkarlar ve uzlaşmazlıklar uğruna birbirlerine karşı seferber edilemeyeceği ortadadır. Bu topluluğun her üyesi ulusal sınırların ötesini işaret eden aklı ve ahlakı rehber edinecekleri için insanlığın gruplara ayrılarak birbirleri ile savaşmalarına gerek kalmayacaktır²⁸⁶. Böylelikle Kant, devleti savaş yürütme yeteneğine sahip tek özne olarak sunan realist uluslararası hukuk öğretisini temelden reddeder, çünkü dünya vatandaşlığı hukuku çerçevesinde asıl belirleyici rolü kendisini *kosmou politês* (dünya vatandaşı) olarak gören bireye tanımaktadır. Böylelikle bireylerden oluşan sivil toplum, devletten ayrılarak uluslararası bir toplulukla temas geçer²⁸⁷. Bu barışçıl temas konukseverlik hakkının tanınması ile mümkündür.

²⁸⁵ Martha C. Nussbaum, "Kant and Cosmopolitanism", **Perpetual Peace, Essays on Kant's Cosmopolitan Ideas**, Ed. by James Bohman ve Matthias Lutz-Bachmann, Cambridge, MIT Press, 1997, p. 28.

²⁸⁶ Martha C. Nussbaum, "Patriotism and Cosmopolitanism", **For Love of Country, Debating the Limits of Patriotism**, Ed. by Joshua Cohen, Boston, Beacon Press, 1996, p. 6-8.

²⁸⁷ Giovanna Borradori, "Terörizmin Yeniden İnşası", **Terör Günlerinde Felsefe**, Haz. Giovanna Borradori, Çev. Emre Barca, İstanbul, YKY, 2008, s. 77.

i. Konukseverlik Hakkı

Kant'ın konukseverlikle kastettiği misafirperverliği buyuran geleneksel bir ahlaki buyruk değil, bunu garanti altına alacak hukuki bir düzendir²⁸⁸. Kant'a göre yabancı bir ülkede bulunan herkes “düşmanca muamele görmeme hakkı”na sahiptir²⁸⁹. Ayrıca yine herkes yabancı ülkeleri ziyaret hakkına sahiptir. Bu ziyaret hakkının ziyaret edilen ülkedeki karşılığı konukseverlik hakkıdır. İnsanlar “yeryüzünün ortak sahipleri (oldukları için), birbirlerinin toplumlarına kabul edilme(yi) isteme hakkı(na)” sahiptirler²⁹⁰. Dünyanın coğrafi koşulları insanları buna zorlamaktadır. “Dünya küre biçiminde olduğu için, insanlar onun üzerinde sonsuz bir şekilde dağılamazlar; eninde sonunda yan yana bulunmağa katlanmak zorundadırlar.”²⁹¹ Yeryüzü insanlığın ortak malı olduğuna ve teknik olanaklar insanları yerleşmeye elverişli olmayan bölgeleri aşarak birbirleri ile temas kurmalarını sağladığına göre, herkesin diğer ülkeleri ziyaret hakkı ve birbirlerinin toplumlarına kabul edilmeyi isteme hakkı vardır²⁹². Bu iki imkanı hukuken garanti altına alacak yasalar ne kadar yaygınlaşırsa evrensel planda dünya vatandaşlığı hukukunun yürürlüğe konması o kadar kolaylaşır²⁹³.

c. Uluslararası bir Hukuk Düzeninin Kurulması

Kant'a göre uluslararası hukuk düzeninin amacı, savaşı hukuki açıdan düzenlemek, sınırlamak ve savaşa geçici bir süreliğine de olsa son vermek değil, ‘ebedi bir barış’ tesis etmektir. Uluslararası hukuk düzeninin temel hedefi, birbirleri ile savaş halinde olan devletler arası ilişkileri düzenlemekten ibaret sınırlı alanı aşarak, devletlerin hak ve çıkarlarına, savaş yoluna başvurmaksızın aracılık edecek bir temel kuruluş yasası çerçevesinde tüm devletleri birleştirmektir. Kant'ın yaşadığı dönemde uluslararası durum savaşın hüküm sürdüğü bir tabiat halidir; bu nedenle bunu hukuksal bir düzen olarak adlandırmak imkansızdır. Düşünüre göre

²⁸⁸ Kant, a.g.e., s. 26.

²⁸⁹ a.g.e.

²⁹⁰ a.g.e.

²⁹¹ a.g.e., s. 26-27.

²⁹² a.g.e., s. 26-27.

²⁹³ a.g.e., s. 27.

tabiat halinde bulunan bireyler, nasıl bir devlet çatısı altında hukuki durumun tesis edilmesi ile birlikte barış ortamına kavuşuyorlarsa, tabiat halinde yaşayan münferit halklar da komşularından, ulusal düzeydekine benzemekle birlikte uluslararası ölçekte kurulacak ve üye olan herkesin haklarını teminat altına alacak bir anayasaya katılmalarını talep edebilir, hatta etmelidir de. Savaş ancak bir hukuk düzeninin, bir halklar federasyonunun kurulması ile önlenir. Kant bir dünya devletinin değil, barışı güvence altına almayı hedefleyen bağımsız uluslardan oluşan bir federasyonun kurulmasını öngörmektedir. Barışçıl bir devletler federasyonu önermekle Kant, Hobbes'un tabiat halinden çıkış için öngördüğü toplum sözleşmesini uluslararası ilişkiler alanına doğru genişletmiş olmaktadır²⁹⁴. Çünkü ulusal sınırlar dahilinde hüküm süren barış hali, uluslararası ilişkilerin çatışmacı doğası karşısında her an savaş tehdidi altındadır; bu nedenle bu sınırları aşan bir güvenlik mekanizmasına ihtiyaç vardır. Bu mekanizmanın temel hedefi savaşı sona erdirmektir. Dikkat edilirse Kant, patlak vermiş somut bir savaşın bir andlaşma ile sona erdirilmesi gerektiğini savunmamakta, savaşın yeryüzünden silinmesi gerektiğini iddia etmektedir. Bu tür barış andlaşmaları ise, Kant'ın düşlediği ve henüz varolmayan türde bir andlaşma için yalnızca biçimsel anlamda bir katkı yapabilir²⁹⁵. Çünkü devletleri bu yöne sevk etmenin biçimsel anlamda başka bir yolu yoktur. “(M)illetlerarası bir andlaşma olmaksızın barış halinin de kurulmasına imkan bulunmadığından, devletlerin daha özel mahiyette bir ittifakı gerekmektedir; buna da *barış ittifakı (foedus pacificum)* adı verilebilir. Barış ittifakı ile *barış andlaşması (pactum pacis)* arasındaki fark, barış ittifakının bütün harpleri, barış andlaşmasının ise yalnızca bir harbi sona erdirmesindedir.”²⁹⁶ Ebedi barışı garanti altına alacak siyasi yapı bir dünya devleti değil, bu amaçla bir araya gelmiş siyasi birimlerden oluşan bir federasyondur. Bu federasyon, iktidar yetkisini devletlere benzer bir biçimde kullanmaz; tek hedefi federasyona dahil siyasi birimler arasında ebediyen sürecek bir barış hali yaratmak ve bunu korumaktır²⁹⁷. Kant'ın bu amaçla

²⁹⁴ Wolfgang Kersting, “Die bürgerliche Verfassung in jedem Staate soll republikanisch sein”, **Immanuel Kant, Zum Ewigen Frieden**, Hrsg. Otfried Höffe, Berlin, Akademie Verlag, 2004, p. 89.

²⁹⁵ Hans Saner, “Die Negativen Bedingungen des Friedens”, **Immanuel Kant, Zum Ewigen Frieden**, Hrsg. Otfried Höffe, p. 45.

²⁹⁶ Kant, a.g.e., s. 24.

²⁹⁷ Höffe, “Völkerbund oder Weltrepublik?”, p. 122.

bir dünya devleti yerine federasyon kurulması yolundaki teklifinin ardında pratik bir düşünce yatmaktadır. O, devletlerin egemenlik yetkilerinin ortadan kaldırılarak bir dünya devletine devredilmesinin kendi çağı açısından imkansız olduğunu bilir. Bu nedenle bu egemenlik yetkilerinin yalnızca savaş açmakla ilgili bölümünün devrini, kalan üzerindeki tasarruf yetkisinin yine bu devletlere ait olması gerektiğini öngörür²⁹⁸. Böylelikle bu devletler böyle bir federasyon içinde yer almak isteyeceklerdir çünkü devletler, doğaları gereği uyum içinde bir arada yaşamaya eğilimlidirler. Kant'ın deyişiyle “tabiatın tesadüfi olmıyan mekanik akışı insanlar arasındaki anlaşmazlıktan, hatta onların iradesine rağmen ahenk yaratmak gayesini güttüğünü göstermektedir.”²⁹⁹ Devletler arasında bu uyumu sağlayacak olan çekirdek, güçlü ve aydınlanmış bir ulustur. Böyle bir ulus, ebedi barışı hedefleyen bir cumhuriyet kurarsa bu, diğer devletleri kendi çevresinde toplayacak bir odak noktası oluşturabilir. Federasyon bu odak noktası çevresinde devletlerin ittifak yoluyla yavaş yavaş birleşmeleri sonucu oluşacak ve hem onları bir araya getiren andlaşma hem de doğaları gereği “uyumlu bir arada varoluşa” eğilimli olmaları, ebedi barışın garanti altına alınmasına katkıda bulunacaktır.

2. Hegel'in Dünya Devleti ve Savaş Kavramına Yaklaşımı

Savaş kuramı bağlamında Kant'ın zıt kutbu Hegel olsa gerektir. Kant ahlaki açıdan savaşı mahkum eder ve yeryüzünden silinmesi için bir mekanizma yaratma arayışına girerken, Hegel tam tersine savaşın ahlaki düzlemde meşrulaştırılabileceğini iddia eder. “Ahlak, dirimselliğini kendisinden farklı bir şeyde göstermelidir... Bu farklı olan şey düşman ve düşmandan ayrışmadır”³⁰⁰ ya da “Savaş fosilleşmeye karşı verdikleri mücadelede halkların ahlaki açıdan sağlıklarını gösterir. Nasıl rüzgar denizi kirlilikten koruyorsa... savaş da halkları yozlaşmaktan korur”³⁰¹ gibi ifadeleri, ilk bakışta Hegel'in ulusalcı savaş kavramını

²⁹⁸ a.g.e

²⁹⁹ Kant, a.g.e., s. 29.

³⁰⁰ **Hegels Schriften zur Politik und Rechtsphilosophie**, Hrsg. G. Lasson, Leipzig, Walter de Gruyter, 1913, p. 470.

³⁰¹ a.g.e., p. 432. Aynı ibareye *Hukuk Felsefesinin Anahatları*'nda da rastlamak mümkündür. Bkz. Georg Wilhelm Friedrich Hegel, **Grundlinien der Philosophie des Rechts**, Stuttgart, Reclam, 1986, § 324.

yücelttiği izlenimini veriyorsa da, Hegel'in toplu kurgusu açısından ele alındığında aynı iddiada bulunmak zordur. Nitekim Keene de Hegel düşüncesinin, devletin egemenliğini yücelten muhafazakarlar, güç dengesini gözeten realistler ve Avrupa uygarlığının ilerici niteliğine inanan liberallerden farklı bir çizgiye oturduğunu iddia edecektir³⁰².

a. Savaşın Ahlaki Açıdan Meşruiyeti

Hegel'e göre Kant'ın savaşı ahlaken kınamasının nedeni, etiği yalnızca öznel etik olarak ele almasıdır. Buna karşılık Hegel'in amacı öznel etiği reddetmek değil, bu etiğin nesnel tin (*Geist*) içindeki konumunu belirlemektir³⁰³. Öznel ahlak öznel tiple, yani bireyle ilişkilidir. Birey ile modern siyasi form olan devlet arasındaki uyumlu ilişki, hukuksal, ahlaki ve ekonomik ilişkilerin devrimci bir dönüşüme uğraması ile birlikte kurulmuştur³⁰⁴. Bu, Hegel'in nesnel tin olarak adlandırdığı alandır ve bireyleri salt biyolojik bir varlık olmaktan çıkararak ona tarihsel bir boyut katar³⁰⁵. Birey töreler, alışkanlıklar, dil, devlet, kurumlar, düşünce tarzları gibi birçok parametreye sahip olan bu alan içinde doğar, gelişir ve büyük ölçüde bu alan tarafından belirlenir. Dolayısıyla etik alan, Kant'ın savaşı ahlaki anlamda kınarken hareket noktası olarak belirlediği öznel etik alandan ibaret değildir. Öznel etik alan yanında, nesnel bir etik alandan da bahsetmek gerekir³⁰⁶. Hegel'in sivil toplum (yurttaş toplumu – *die bürgerliche Gesellschaft*) ile devlet arasında bir ayrım yaptığı düşünülecek olursa, bu iki etik alandan her biri, bu ayrımın farklı yanlarına denk düşer. Yurttaş toplumu öznel etik alanla ilişkilidir, devlet ise nesnel etik alanla. Hegel'e göre Kant'ın savaşı kınaması, farklı etik alanlar arasında bir ayrım gözetmemesi ve yalnızca öznel etik alanı dikkate

³⁰² Edward Keene, **International Political Thought, A Historical Introduction**, Cambridge, Polity Press, 2005, p. 175.

³⁰³ Tülin Bumin, **Hegel**, s. 150-151.

³⁰⁴ Bumin'e göre Sokrates'in ölümünün ardında yatan neden, antik Yunan sitesinin bireyselliğe modern devlet kadar yer vermemesidir. Ancak görünüş aldatıcıdır. Sokrates'le birlikte öldüğü varsayılan öznel ahlak, aslında site içinde yerleşmiş durumdadır ve bununla nesnel ahlak arasındaki çatışmadan zararlı çıkarak çökecek olan sitenin kendisi olacaktır. Bu anlamda bireyselliğe kendi içinde yer vermesi ve bunun kendi varlığına mal olmaması, modern devletin antik Yunan sitesine göre daha üstün bir siyasi form olduğunun göstergesidir. Bkz. Bumin, a.g.e., s. 153-154, 156.

³⁰⁵ Bumin, a.g.e., s. 143.

³⁰⁶ a.g.e., s. 151.

almasının bir sonucudur. Oysa Hegel'e göre nesnel ahlak, "öznel ahlakın daha fazla ve hakiki bir özgürlük yönünde aşılmasıdır."³⁰⁷ Öznel ahlakın da amacı bireyin özgürlüğünü sağlamaktır ancak öznel ahlak, kendi başına varolamayan bir kategori olduğuna göre, kendisini destekleyecek başka bir güce ihtiyaç duyar. İşte devlet bu noktada devreye girer ve gerçek özneliği ortaya çıkaracak bir dinamo işlevi görür³⁰⁸. O halde Kant'ın savaşı kınarken hareket noktası olarak kabul ettiği öznel etik alan, kendi kendisini gerçekleştiremeyecek denli zayıf olduğu için Kant'ın ettiği bir "iyi niyet etiği" olarak kalmaya mahkumdur ve savaşı düşünürken tek başvuru kaynağı olamaz³⁰⁹. Savaş aynı zamanda devletin etik yaşamı, yani nesnel ahlak bağlamında düşünülmesi ve bu açıdan ne ifade ettiği sorulmalıdır.

Hegel'e göre devlet, öznel ahlaktan nesnel ahlaka geçişi sağlayan bir etik öznedir ve kendine özgü bir etik yaşamı vardır. Savaşın ahlakiliğini düşünürken, kendisini evrensel bir yasaya dönüştürmeyi amaçlayan bireysel ahlaki hükümlerden hareket etmemek gerekir. Bu konuda odak noktası, etik bir yaşam formu olan devlet ve savaşın bu yaşam formu ile ilişkisi olmalıdır. Hegel'in yaptığı, siyaset ile ahlakı birbirinden ayırmaya ya da siyasetin ahlak üzerinde üstünlük kurmasını sağlamaya çalışmak değildir. Hegel, hak kavramını etik yaşamla ilişkili bir kavram olarak ele alır ve bunu yaparken siyaset ile ahlakın uzlaşmaz bir karşıtlık oluşturmaktan çıktığını iddia eder.

"Bir zamanlar ahlak ile politika karşıtlığı ve ikincinin birinci ile uyum içinde olması yönündeki talep çok tartışılırdı. Bu konuda yalnızca şunu belirtmekle yetineceğiz: Bir devletin refahı, bireyin refahından tamamen farklı bir haklılık temeline sahiptir. Törel bir töz olarak devletin varlığı, yani devletin hakkı doğrudan doğruya, soyut değil, somut bir varoluşta içkindir ve onun eylemleri ve davranışlarına yön gösterecek olan ilke, ahlaki emir yerine konulan herhangi bir evrensel düşünce değil, yalnızca bu somut varoluş olabilir. Bu sözde zıtlık içinde politikanın ahlak karşısında güya daima haksız bir konumda olduğu görüşü ahlak, devletin doğası ve devletin ahlaki bakış açısı ile ilişkileri hakkındaki düşüncelerin sığılığundan kaynaklanır."³¹⁰

³⁰⁷ a.g.e.

³⁰⁸ a.g.e., s. 157.

³⁰⁹ a.g.e., s. 151-152.

³¹⁰ Hegel, a.g.e., § 337, 2. paragraf.

Bu paragraftan da anlaşılacağı üzere Hegel, bireysel haklardan ayrı, devlete özgü bir hak kavramından bahsetmekte ve bu hak kavramını ontolojik boyutta tanımlayarak devletin somut varoluşu ile özdeşleştirmektedir. Bu hak kavramı aynı zamanda devletin maddi refahı ile de ilişkilidir ve Hegel aynı maddenin ilk paragrafında bu noktaya dikkat çeker:

“Devletin maddi refahı, belirli çıkarlar ve durumları gözeten ve keza kurduğu özel akdi ilişkilerin yanı sıra kendine özgü dışsal koşullar içinde bulunan bir devlet olarak refahını ifade eder. Bu nedenle devlet yönetimi özel bir bilgelik gerektirir... Buna göre diğer devletler ile ilişkilerinde güttüğü amaç ve savaş ve anlaşmaların haklılığını belirleyen ilke evrensel (hayırseverce) bir düşünce değil, spesifik bir durumda, fiilen zarara uğramış veya tehdide maruz kalmış refahıdır.”³¹¹

O halde uluslararası ilişkilere rehberlik eden ilke, Hegel’e göre devletlerin uyum içinde bir arada yaşamalarını sağlayan evrensel bir hayırseverlik değil, maddi refahlarına yönelik tehdittir. Devletin maddi refahı daimi bir belirsizlik ve tehdit altında ise, kendi etik yaşamına yönelik tehditler karşısında nasıl davranması gerektiği sorunu, bireysel ahlaki hükümlere göre yanıtlanamayacak bir sorundur. Devlet, böyle bir durumda savaş yoluna başvurmakla mutlak anlamda yanlış ya da etik olmayan bir eylemde bulunmuş sayılmaz.

Savaşı, Kant’ın yaptığı gibi normal koşullardan sapma ya da ussal sosyopolitik düzenden önceki barbarca duruma dönüş olarak değerlendirmek, Hegel’e göre yetersizdir. Savaş, insani bir içeriğin ürünüdür ve onu salt bir ilinek (rastlantısal bir nitelik) ya da katışıksız keyfiliğin ürünü olarak düşünmek yanlıştır. Savaşı bir norm olan barıştan sapma olarak görmek, Hegel’e göre ancak öznel ahlaki değerlendirmeler temelinde mümkündür ve “hüsnü kuruntuya kapılmakla” eşanlamlıdır³¹². Oysa Hegel’e göre savaş, felsefi açıdan ancak ‘olan’ı dikkate alarak açıklanabilir. Hegel savaşın, yaşamın ve mülkün korunması gibi faydacı motiflerle meşrulaştırılamayacağını iddia eder. Savaşın bireysel ahlak açısından haklılaştırılması imkansızdır çünkü savaş açmak bireylerden, devletin güvence

³¹¹ a.g.e., § 337, 1. paragraf.

³¹² Shlomo Avineri, “Problem of War in Hegel”, Journal of the History of Ideas, Vol. 22 No. 4, 1961, p. 465.

altına alması gereken şeyleri feda etmelerini talep etmek demektir³¹³. Yalnızca maddi ihtiyaçlara gönderme yaparak savaşın meşrulaştırılması da imkansızdır çünkü bu, insanların hemcinsleri elinde yalnızca bu maddi ihtiyaçlar nedeniyle araçsallaşması anlamına gelir. Oysa insanlar yalnızca maddi ihtiyaçlarını gidermek amacıyla bu tür bir mücadeleye girişmezler³¹⁴. Üstelik bu meşrulaştırma çabası hukukun temel buyruğunun ihlali anlamına gelir: “Kişi ol ve başkalarına da kişi olarak saygı göster.”³¹⁵ Hegel’in savaş kuramı bu güçlüğü ortadan kaldırmayı ve bu Kantçı ahlaki buyruğu ihlal etmeksizin savaşı meşrulaştırmayı hedefler³¹⁶. Hegel’e göre savaş etik bir unsur içerir çünkü yaşam içinde ilineksel ve keyfi olanı açığa vurur.

“Devletin yalnızca yurttaş toplumu olarak görülmesi ve nihai amacının bireylerin yaşam ve mülkiyetlerinin güvenliğini sağlamak olduğunun düşünülmesi çok yanlıştır çünkü bu güvenlik, korunması gerekenin feda edilmesi yoluyla sağlanamaz; tam tersine. – Savaşın içindeki etik unsur burada yatar. Savaş, olumsal temelini iktidar sahibi olanların ya da ulusların tutkularında, adaletsizliklerde, kısacası olmaması gereken şeylerde bulan mutlak bir kötülük ve dışsal bir olumsuzluk olarak görülmemelidir. Olumsal olan, tabiatı gereği olumsal olarak gerçekleşir; tam da bu nedenle yazgı, aslında bir zorunluluktur. Burada şeyleri saf ilinek gibi gören bakış açısı, felsefenin ışığı altında incelendiğinde yok olur çünkü felsefe ilineksel olanın içindeki zorunluluğu görür. Sonlu olanın –yaşam ve mülkiyet- ilineksel olarak vazedilmesi zorunludur çünkü olumsuzluk, sonlu kavramının kendisidir.”³¹⁷

Bu paragraftan da anlaşıldığı gibi Hegel, savaşı yaşamın içinde yer alan tesadüfi ancak tesadüfi olmakla birlikte zorunlu bir unsur olarak görmektedir. Savaş, tesadüfi olarak gerçekleşmesi zorunlu bir olgudur. Bu tesadüfi zorunluluk, devletlerin devlet olarak varolmalarının doğurduğu bir sonuçtur. Hegel’e göre devletin bir birlik olarak varoluşunun özü, diğer devletlerle olan ilişkilerinde yatar. Bu ilişkiler kendine özgü birimler arası ilişkilerdir ve bir birimi ‘kendine özgü’ olarak tanımlamak ona ‘bireysellik’ atfetmekle eşanlamlıdır. “Nasıl bir birey başka

³¹³ Hegel, a.g.e. § 324.

³¹⁴ Alexander Kojève, **Hegel Felsefesine Giriş**, Çev. Selahattin Hilav, İstanbul, YKY, 2001, s. 50-51.

³¹⁵ Hegel, a.g.e., § 36.

³¹⁶ Avineri, a.g.e., p. 466.

³¹⁷ Hegel, a.g.e., § 324.

kişilerle ilişki kurmaksızın gerçek bir kişi olamazsa ...devletler de diğer devletlerle ilişki kurmaksızın gerçek bir devlet olamazlar.”³¹⁸ Hegel’in devleti, Hobbes’unki gibi kurgusal bir kişidir ve kendi kimliğini bulabilmesi için kendisini diğer kişilerden ayırt etmek zorundadır³¹⁹. Egemen olmasının anlamı budur. “Bir devlet olarak ulus, tözsel rasyonelliği ve doğrudan mevcudiyeti ile tindir ve bu nedenle yeryüzündeki mutlak güçtür. O halde devlet, diğer devletlere karşı egemen bir özerklik içindedir.”³²⁰ Hegel’e göre egemen devletler hem özerk oldukları için birbirlerinden bağımsız hareket ederler hem de devlet olabilmek için diğer devletlerle ilişki kurmak zorundadırlar. Çelişik gibi görünen bu iki ifadeyi aynı paragrafta buluşturan, kişinin kendisini gerçekleştirebilmesinin (köle olmaktan çıkmasının ya da efendi olmasının) önkoşulunu oluşturan ‘*tanıma*’ kavramıdır³²¹. Hegel devleti bir kişi olarak ele aldığına göre, devletin kendisini nasıl tanımladığını anlamak, kişinin kendisini nasıl tanımladığını anlamaya bağlıdır. Hegel’e göre kişinin kendisini tanıması, başkaları tarafından *tanınmasına* bağlıdır ve kişi, ancak “bilip tanımaya layık gördüğü” kişiler tarafından tanınması halinde özgürlüğe kavuşur³²². O halde özgürlükle, tanıma ve ilişki kurma kavramları ancak bir arada uygulama alanı bulabilir. Devlet ancak dış dünya ile temas sırasında ortaya çıkan arzuların nesnelleşmesi yoluyla bir varlık kazanır. Bu temas yalnızca karşıtlık ve mücadele yoluyla gerçekleşebilir. “Devlet bir bireydir ve bireysellik, özü itibariyle olumsuzlamayı içerir.”³²³ Nasıl bireyler diğer bireyleri kendilerinden ayırt edip olumsuzluyor ancak yine de onlar tarafından tanınmakla kişisel bir doyum buluyor

³¹⁸ a.g.e., § 331.

³¹⁹ Avineri, a.g.e. 468.

³²⁰ Hegel, a.g.e. § 331.

³²¹ Kojève, a.g.e., s. 50-59.

³²² a.g.e., s. 56. “Hegel’e göre bilincin kendisine dönmesi ve özbilinç olması için bilme edimi yeterli değildir. Çünkü bu etkinlik özneye değil, nesneye yönelir ve onu ön plana çıkarır; o, bilincin bilinci değil, onun konusu olan nesnenin bilincidir. Bilincin kendine yönelmesi ve özbilinç olması biyolojik varlığa ait bir tavır olan istek sayesinde olacaktır. Ama isteğin özbilince götürmesi için onun kendisini belirleyen, ona içeriğini kazandıran şey olan konusunun doğal bir nesne değil, yine başka bir insanın isteği olması gerekir. Böylece bilinç, başka bir insanın isteğini isteyerek yani kabul edilmeyi isteyerek insan olur, özbilinç olur.” Bkz. Bumin, a.g.e., s. 139.

³²³ Hegel, a.g.e., § 324. Hegel’e göre insan özgür iradedir ve özgürlük, iç ve dış doğanın yadsınabileceği düşüncesinden ibarettir. İnsanın özbilinç olması, diğer insanlar tarafından kabul edilmesine, özgür olması da onları yadsımasına bağlı olduğuna göre, kişinin kendisi olabilmesi bilinçler arası çatışmacı bir ilişki (savaş) ile mümkün olur. Her belirleme bir yadsımadır; kişinin kendi bilincine varması bir belirleme olduğuna göre başka kişilerin yadsınması ile mümkün olabilir. Bkz. Bumin, s. 139, 158.

ve kişilik kazanıyorlarsa, devletler de diğer devletleri olumsuzlayarak ve onlar tarafından tanınarak devlet olabilirler³²⁴. Bu da şu anlama gelir: Devletlerin daha üst bir yapıda buluşmak üzere kendi varlıklarına son vermeleri ve bu şekilde son aşamada bir dünya devletine ulaşılması, devletin tanımı gereği imkansızdır. Bu anlamda Hegel'in, Kant'ın tüm dünyayı kapsayan bir federasyon projesini 'devlet' sıfatı altında tanımlamasını beklememek gerekir. Ancak Hegel'in yukarıdaki ifadeleri onu beklenmedik bir şekilde ulusalcı savaş anlayışından uzaklaştıracak bir düşünce zincirini de beraberinde getirir. Eğer devletler, diğer devletler tarafından devlet olarak tanındıkları için var iseler bu, devletlerin kendi içinde kapalı monadlar olmadıkları ve ilk bakışta görüldüğü kadar bağımsız ve egemen olmadıkları anlamına gelir. Her devletin egemenliği sınırlıdır çünkü kendi varlığı diğer devletlerle birlikte varolma koşuluna bağlıdır³²⁵. Devlet, Schmitt'te olduğu gibi Hegel'de de, şiddetin tüm devletleri yok etmesini engelleyecek bir *Kat-echon* olarak işlev görür.

Devletlerin varlıklarının birbirlerini tanımalarına, tanınmanınsa devletlerin varolmalarına bağlı olması Hegel'in uluslararası hukukun varlığını reddetmesi anlamına gelmez³²⁶. Hegel yalnızca Kant'ın ileri sürdüğü "kapsayıcı ve ebedi bir uluslararası düzeni" mümkün görmez. Bu anlamda Hegel uluslararası hukuku değil, Kant'ın olanı değil, olması gerekeni temel alan soyut ve önsel (*a priori*) uluslararası

³²⁴ Avineri, a.g.e., p. 468. "İnsan, insan 'türünün' başkasıyla değiş tokuş edilebilir 'temsilcisidir'...; bir ailenin, bir milletin, bir ırkın vs., temsilcisidir. Ve Devlet tarafından, bütün siyasal haklardan yararlanan ve medeni haklara sahip 'hukuksal kişi' olan Vatandaş olarak Bilinip-Tanınmış olmaklığında, böyle bir 'temsilci' ya da 'özgül-tikellik' (*Besonderheit*) olarak *evrensel (tümel) olarak* bilinip tanınmış olur ancak. Bundan ötürü, İnsan gerçek anlamda bireysel değildir ve bundan dolayı, toplumsal ve siyasal varoluşundan tamı tamına *doyuma ulaşmaz (befriedigt)*. Ve yine bundan ötürü, verilmiş toplumsal ve siyasal gerçekliği, etkin ve özgür olarak (yani, olumsuzlamayla) dönüşüme uğratar ve bunu da, bu gerçekliği, bu gerçeklik içinde hakiki Bireyselliğini gerçekleştirebileceği bir hale getirmek için yapar. İnsanın kendisinden başka şey olmayan *Tarihin* 'diyalektik hareketi' de, Bilinip-Tanınma isteğinin etkin ve özgür olarak gittikçe ilerleyen bir şekilde giderilmesiyle, *Bireyselliğin* bu gittikçe gerçekleşmesidir işte." Kojève, a.g.e., s. 250.

³²⁵ Tinsel atomlar olarak nitelenebilecek olan devletlerin monadlardan farklı olarak dışa açıklıkları, Hegel'in Leibniz'in öncel düzen (*prästabilierte Harmonie*) kuramını aşarak Marx ve Engels'in diyalektik materyalizmine giden yolun taşlarını döşemesini sağlar. 'Öncel düzen' kavramı için bkz. Orhan Hançerlioğlu, **Felsefe Ansiklopedisi**, Cilt 5, İstanbul, Remzi Kitabevi, 2005, s. 29.

³²⁶ Tarik Kochi, "Considering Hegel's Account of War", *Griffith Law Review*, Vol. 15, No. 1, 2006, pp. 65-66.

hukuk anlayışını reddeder³²⁷. Hegel'e göre uluslararası hukuk, otoritesini *a priori* verili bir öze değil, kendisini oluşturan tikel iradelere borçludur.

*“Kant’ın her türlü çatışmayı yatıştırarak ve her uzlaşmazlığın savaş yoluna başvurulmaksızın çözülmesini sağlayacak, her tikel devlet tarafından tanınmış bir güç olan devletler federasyonu ve bu federasyon tarafından garanti altına alınan ebedi barış düşüncesi, devletler arası uzlaşmayı gerektirir. Ancak bu uzlaşma ister ahlaki, ister dinsel, ister başka bir neden ya da mülahazaya dayansın, daima tikel iradelere bağımlı kalacak ve bu nedenle olumsuzlukla malul olacaktır.”*³²⁸

Hegel'e göre tikel iradeler arası sözleşmesel ilişkiler bütünü olan uluslararası hukuk, devletleri bu çerçevede yükümlülük altına sokar. Devletler uluslararası hukuk gereği bir takım yükümlülükler altına girmekle beraber son tahlilde serbest iradeleri ile hareket ederler³²⁹. Bu gibi yükümlülükler devletler açısından zorlayıcı bir nitelik taşımazlar çünkü ihtilaf durumunda devletler arasında hakemlik yapacak daha üst bir yargı organı yoktur. Bu da devletler arasındaki ilişkilerin kararsız niteliğinin ardında yatan nedendir³³⁰. Devletlerin kendi aralarında vardıkları andlaşmalar çerçevesinde barışı hedefleyen birlikler kurmaları halinde dahi durum değişmez çünkü Hegel devletlerin haklarını, maddi çıkarları bağlamında tanımlar ve maddi çıkarlar söz konusu olduğunda, bir ihtilaf çıkması her zaman olasıdır³³¹. İhtilaf durumunda bunu çözecek daha üst bir yargı organı olmadığına göre, hangi tarafın haklı olduğunun nesnel bir biçimde belirlenmesi imkansızdır. Bu durumda geriye kalan tek yol savaştır.

“İhtilaf olasılıkları o denli çoktur ki, daha başlangıçta insan aklı temelinde bunların hepsini ifade etmek imkansızdır. Ne kadar çok hak vazedilirse, bu haklar arasında ihtilaf çıkma olasılığı o denli artar. İhtilafın tarafları kendilerinin haklı olduğunu, diğer tarafın şu veya bu hakkını ihlal ettiğini iddia eder. Sorun da buradadır: Her iki tarafın da haklı olduğu iddiası ihtilafın nedenidir. Hukuk, sözleşme ve andlaşmalarda teyit edildiği şekliyle devletin çıkarını ifade eder. Ancak bu sözleşmelerde devletlerin farklı çıkarları

³²⁷ Avineri, a.g.e., p. 469.

³²⁸ Hegel, a.g.e., § 333.

³²⁹ a.g.e., § 332.

³³⁰ a.g.e., § 339, Ek.

³³¹ a.g.e., § 337.

genel bir biçimde ifade edildiği için... bu çıkarlar zorunlu olarak ihtilafa yol açarlar... Tehlikeye düşen çıkar ve hakların, mevcut her türlü güçle savunulup savunulmayacağı yalnızca... siyasi bir karara bağlıdır. Bu durumda diğer tarafın da aynı hakka sahip olduğu aşıkardır çünkü diğerine karşıt bir çıkarı ve bu çıkara bağlı bir hakkı vardır. Ve ihtilafı çözecek olan şey savaştır. Bu bağlamda sorunun çözümü bakımından belirleyici olan, iki tarafın savunduğu haklardan hangisinin daha doğru olduğu değil (her iki tarafın hakları aynı derecede doğrudur), bu haklardan hangisinin diğerine boyun eğdireceğidir.”³³²

Uluslararası hukuk uluslararası barışı garanti altına alma amacını taşımakla birlikte bir devletin uluslararası hukuka dahil olması, bu hukuk düzenini yaratan andlaşmalara taraf olması, yani uluslararası hukuk düzenini tanımamasına bağlıdır. Uluslararası hukukun, bu hukuku tanımayan devletleri de içine alacak şekilde genişlemesi, devletlerin birbirlerini tanımaları sürecinde olduğu gibi şiddete ve mücadeleye dayanan bir süreci gerektirir³³³. Hegel’in, Kant’ın ebedi barışı gerçekleştirecek uluslararası düzen projesinin yöntemsel açıdan önselci (*a prioristic*), bu projenin dayandığı etik anlayışını da bir ‘iyi niyet etiği’ olarak görmesinin nedeni budur.

“Ebedi barış, insanlığın yaklaşması gereken bir ideal olarak istenir. Böylece Kant, Devletler arasındaki çekişmeleri çözüme bağlayacak bir prensler bağlaşması önermiştir ve Kutsal Bağlaşma aşağı yukarı böyle bir kurum olma amacını güdüyordu. Ama Devlet bir bireydir ve bireysellik, olumsuzlamayı özü itibarıyla içerir. Öyleyse bir dizi Devlet bir aile oluşturdukları zaman bile, bu birleşme bireysellik olarak bir karşıtlık yaratmak ve bir düşman üretmek zorundadır.”³³⁴

³³² **Hegels Schriften zur Politik und Rechtsphilosophie**, pp. 99-101. Aynı noktayı Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*’in 334. maddesinde şu şekilde vurgular: “Bir devletin, yurttaşları dolayısıyla geniş kapsamlı bir alanı ve çok yanlı ilişkileri vardır ve bunlar birçok hususta kolayca zarar görebilir. Ancak zararlardan hangilerinin bir andlaşmanın spesifik ihlali ya da devletin tanınmasını ve onurunu zedeleyici nitelikte olduğu kendi içinde (*an sich*) belirlenemez. Bunun nedeni şudur. Bir devlet, kendi sonsuzluğu ve onurunu kendisini oluşturan her bir ayrıntıda bulabilir ve güçlü bireyselliği, uzun süren bir iç barış sonucunda dışarıda bir faaliyet alanı arama ve yaratma konusunda ne kadar tahrik olursa, bu tür zararlara karşı da o kadar hassaslaşır.”

³³³ Robert B. Pippin, “What is the Question for which Hegel’s Theory of Recognition is the Answer?”, *European Journal of Philosophy*, Vol. 8, No. 2, 2000, p. 160.

³³⁴ Hegel, **Tüze Felsefesi**, Çev. Aziz Yardımlı, İstanbul, İdea, 2006, § 324, s. 374. Burada Aziz Yardımlı’nın çevirisinden yararlanılmış olmakla birlikte çeviri değiştirilmiştir.

Hegel'e göre Kant, uluslararası hukukun barışı hedeflerken düşman yaratma potansiyelini hesaba katmamıştır. Uluslararası hukuk, tikel devletlerin iradelerinden oluşan sözleşmesel bir bütün olduğuna ve devletler, hem diğer devletlere hem de devletlerden oluşan diğer birliklere karşı eşit konumda olduklarına göre, hiçbir devlet uluslararası hukuk düzenine katılmaya zorlanamaz. Savaş, uluslararası hukuk düzeni çerçevesinde oluşturulmuş bir birliğe üye devletler tarafından, bu birliğe üye olmayan bir devlete karşı yürütülüyor olsa bile adil olarak nitelendirilemez çünkü Hegel'e göre kendinde adil savaş diye bir şey yoktur. Savaş ile adalet birbirleri ile ilişkisiz kavramlardır; her savaş, savaşan tarafların haklı oldukları iddiasını yeniden yaratır ve bu nedenle yalnızca bir tarafın perspektifinden bakarak haklılaştırılmaz³³⁵. Barışa kavuşmuş bir birliğin kendi dışında kalan bir devleti barışa zorlaması ancak savaş yoluyla mümkün olur ki bu, ileride Schmitt'in de ele alacağı bir konudur³³⁶.

Hegel, savaşın hem felsefi ve ahlaki açıdan haklılaştırılmayacağını düşünür hem de bir ihtilaf durumunda tarafların kendi aralarında anlaşmaya varamaması halinde kaçınılmaz olduğunu iddia eder. "Tikel iradeler herhangi bir anlaşma yolu bulamadıkları sürece, Devletlerin çekişmeleri ancak *savaş* yoluyla karara bağlanır."³³⁷ Bu iki iddia, Hegel'in soyut savaş kavramı ile somut savaş kavramı arasında bir ayrım yapmasına ve "bu ayrım sayesinde kendisini somut bir savaşla özdeşleştirmeksizin soyut savaş kavramını yüceltmesini" sağlar³³⁸. Nitekim Hegel, savaşta gerekli olan cesaret ve yeteneğin kitlesel değil, bireysel özellikler olduğu gerekçesiyle zorunlu askerliğe karşı çıkar, askeri gücün sivil otoriteye tabi olması gerektiğini savunur ve askeri devleti normal düzenin zıt kutbu olarak algılar³³⁹. Ve Hegel, Kant'ın ebedi barış düşüncesini fazla iyimser bulmakla birlikte, devletler arasında bir uyumlaşma sürecinin yaşandığına da işaret etmekten geri durmaz. Hegel'e göre "Avrupa ulusları yasalarının, törelerinin ve kültürlerinin dayandığı evrensel ilkelere göre bir aile oluştururlar. Böylelikle hakim davranışın

³³⁵ Avineri, a.g.e., p. 471-472. Avineri'nin de belirttiği gibi bu iddia, Hegelci savaş kavramının ulusal savaş kavramı ile arasındaki derin uçurumu ortaya koyar. Bkz. Avineri, a.g.e. p. 471.

³³⁶ Schmitt, **Der Begriff des Politischen**, p. 36-37.

³³⁷ Hegel, **Tüze Felsefesi**, § 334, s. 380.

³³⁸ Avineri, a.g.e., p. 472.

³³⁹ Hegel, a.g.e. § 327; § 271.

karşılıklı zarar vermek olduğu hallerde, uluslararası hukuk alanında hareket tarzı değişime uğramıştır.”³⁴⁰ Hegel’e göre Avrupalı devletleri birbirinden ayıran siyasi sınırlar, baskın olan kültürel ortaklıklar karşısında ikincil derecede önem taşır. Siyasi birlik kültürel birlik karşısında ikincildir çünkü nesnel tinin beşiği olan devlet, felsefi açıdan mutlak tine tabidir.

“Modern dünyada devletler birbirlerine karşı bağımsız olmak isterler... Mutlak özerklik konumuna duyulan bu inatçı eğilim konusunda Yunan şehir devletleri ile ortaklıklar... Ancak her türlü farklılığa rağmen bu devletler aynı zamanda bir birlik oluştururlar ve bu nedenle siyasi bağımsızlık dahi salt biçimsel bir ilke olarak görülmelidir. Bugün Avrupalı devletler arasında zamanında Yunanlılar ile Persler arasındaki gibi mutlak ayrılıklar yoktur. Bir devlet, başka bir devlet tarafından ilhak olununca biçimsel bağımsızlığını elbette yitirir. Ancak dini, yasaları ve somut yaşamı el sürülmemiş bir biçimde varlığını sürdürür. O halde devletler birörneklığe doğru eğilim gösterirler. Devletler arasında hakim olan bir amaç, bir eğilim vardır ki savaşların, dostlukların ve hanedanların ihtiyaçlarının nedeni de budur. Ancak bunlardan başka, hakim ve Yunanistan’daki hegemonya düşüncesine paralel olan bir şey daha vardır: Bu da Tinin hegemonyasıdır.”³⁴¹

Devlet, Hegel’e göre nesnel tini oluşturmakla birlikte kendi başına bir amaç değildir. Hegel’in sisteminde tin, insanlık tarihini belirli bir yönde gelişmeye zorlayan itici kuvvettir ve amacı da insanın özbilinçlilikle (*Selbstbewusstsein*) birlikte özgürlüğe ulaşmasıdır³⁴². Hegel sisteminde evrenin temel ilkesi *idea*’dır ve Hegel’in evrensel olarak kabul ettiği *idea*, tarihsel süreç içinde kendini açılar. Bu süreç içinde her kavram ya da ulam (*Kategorie*), *idea*’nın uğrağından ya da tezahür şeklinden başka bir şey değildir³⁴³. Diğer tüm ulamların içinden çıkarsanabileceği ilk ulam olan varlık, ikinci ulam olan yokluğu da kendi içinde barındırır ve üçüncü ulam olan oluş, ilk iki ulamın karşıtlığını ve özdeşliğini içeren yeni bir aşamayı temsil eder. Tez-antitez-sentez olarak bilinen bu çelişki ilerlemeye mahkumdur

³⁴⁰ a.g.e., § 339 Ek.

³⁴¹ Hegel, **Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte**, Hrsg. G. Lasson, Leipzig, 1920, p.761, den akt. Avineri, a.g.e., p. 473.

³⁴² Peter Singer, **Hegel**, Oxford, Oxford University Press, 2001, pp. 68-69.

³⁴³ Orhan Hançerlioğlu, **Felsefe Ansiklopedisi, Kavramlar ve Akımlar**, Cilt 2, İstanbul, Remzi Kitabevi, 2005, Hegelcilik maddesi, s. 302.

çünkü us çelişik olanda duramaz³⁴⁴. Mutlak bilgi arayışı sırasında bilinçliliğin gelişimi de aynı seyri izler ve kendisinin yetersiz olduğunu kanıtlayan her bilinçlilik, insanları farklı bir bilinçlilik düzeyine yükselmeye zorlar³⁴⁵. *İdea*'nın kendisini açıkladığı ilk aşama, en yetkin organizma olan insanın ortaya çıkması ile birlikte bireysel bilincin doğuşudur. *İdea* kendisini ilkin bireysel bilinçte yansıtır ki bu öznel tin (*subjektiver Geist*) aşamasıdır. *İdea* daha sonra bireyüstü bir konum kazanarak dış dünyayı şekillendirmeye başlar ve hukuk, nesnel töre bilim (*Sittlichkeit*) ve ahlak olarak tezahür eder. Hegel'in nesnel tin (*objektiver Geist*) olarak adlandırdığı bu aşamada devlet bir uğrak noktasıdır. Son aşama olan mutlak tin (*absoluter Geist*) aşamasında *idea*, felsefe, din ve sanatla mutlak bilgiye yani özbilincine ulaşacaktır. Böylelikle insanoğlu, anlığının evrensel bir doğanın parçası olduğunu kavrayarak özfarkındalığa ulaşacaktır³⁴⁶. Bilmek için aradığı nesnenin kendisi olduğunu fark etmesiyle, bilen özne ile bilinen nesne ayrımı ortadan kalkar ve ikisi özdeşleşir. Özbilinçliliğin kristalizasyonunda tanınma amacıyla mücadele, köle efendi diyalektiğinin doğumuna yol açan bir uğraktır yalnızca. Tinin asıl amacı özne nesne ayrımını ortadan kaldırarak mutlak bilgiye ulaşmaktır. Hegel, devlet sonrası siyasal oluşumlara işaret etmemiş olsa da her şeyi insana indirgeyen içkin sisteminde asıl hedef savaşı yüceltmek değil, özgürlüğe ulaşmaktır³⁴⁷. Bunu siyasal bir dile tercüme edecek olan, 20. yüzyılın en önemli Hegel yorumcularından Kojève olacaktır.

3. Dünya Devleti, Savaş ve Kojève

1902 doğumlu olan Alexander Kojevnikov, burjuva kökenlerinden dolayı Moskova Üniversitesi tarafından 1919'da reddedilmesinden sonra Heidelberg'de üniversite eğitimine devam etmiş, Karl Jaspers'in öğrencisi olarak hazırladığı doktora tezini savunduktan sonra Paris'e taşınmış ve 1930 yıllarında *École Pratique des Hautes Études*'de Hegel üzerine Raymond Aron, Georges Bataille, André Breton, Jacques Lacan ve Maurice Merleau-Ponty gibi ünlü simaların katıldığı bir

³⁴⁴ a.g.e.

³⁴⁵ Singer, a.g.e., p. 69.

³⁴⁶ Singer, a.g.e., p. 90.

³⁴⁷ Bumin, a.g.e., s. 71, Singer, a.g.e., p. 88.

dizi seminer verdikten sonra akademik hayata devam etmek yerine, bürokrat olmayı tercih etmiştir³⁴⁸. Kojève'in önemi, yalnızca bir Hegel yorumcusu olarak kalmayıp, Hegel'i yeni şeyler söylemek için bir araç olarak kullanabilmesinden kaynaklanır³⁴⁹. Kojève'in öğretisinin merkezinde, tarihin Napolyon'un 1806'da Jena'yı işgali ile birlikte sona erdiği tezi yer alır. Tarih sona ermiştir çünkü Kojève'in "evrensel-türdeş devlet" olarak adlandırdığı ve belirsiz bir gelecekte kurulacağını öngördüğü dünya devletinin esas alacağı iki temel ilke olan özgürlük ve eşitlik kavramları Fransız Devrimi birlikte doğmuşlardır³⁵⁰. Kojève, Fransız Devrimi'nden sonra da birçok kanlı savaşların ve devrimlerin yaşanmış olduğunun elbette farkındadır ama tüm bunları, periferinin merkezle aynı hizaya gelmesi sürecinde yaşanan olgular olarak değerlendirir³⁵¹. Özgürlük ve eşitlik ilkeleri en mükemmel görünüm biçimlerini, II. Dünya Savaşı'ndan sonra maddi açıdan zengin ve siyasi açıdan istikrarlı Batı Avrupa ülkelerinde kazanmışlardır çünkü bu ülkeler, ihtilaf yaratabilecek temel sorunlarını çözmüşlerdir. Bu ülkeler, varlıklarını tatminkar bir biçimde sürdürme imkanına kavuştukları için kendi aralarındaki siyasi mücadeleleri bir kenara bırakarak ekonomik sorunlarla uğraşmaya yönelmişlerdir³⁵². Fukuyama, Kojève'in tarihin sonu tezi ile birlikte ders vermeyi bırakarak Avrupa Topluluğu için çalışan bir bürokrat olmayı tercih etmesini anlamlı bir çakışma olarak değerlendirir çünkü tarihin sonu ile birlikte felsefenin de sonu gelmiştir. Avrupa Topluluğu'nu tarihin sonunun kurumsal açıdan somutlaşmış bir örneği olarak algılaması, Kojève'in tercihini ayrıca anlamlı kılmaktadır³⁵³.

Kojève'e göre, Avrupa Topluluğu üyeleri arasındaki bütünleşme süreci zamanla evrensel bir boyut kazanacak ve ülkeler arası bütünleşme, karşılıklı tanıma ve hukuk sistemlerinin uyumlaştırılması sonucu 'hukuksal olan', 'politik olan'ın yerine geçerek devletler arası uyuşmazlıkları çözme konusunda temel

³⁴⁸ Jan-Werner Müller, **A Dangerous Mind, Carl Schmitt in Post-War European Thought**, New Haven, Yale University Press, 2003, pp. 91-92.

³⁴⁹ Fukuyama, **The End of History and the Last Man**, p. 144.

³⁵⁰ a.g.e., p. 66.

³⁵¹ a.g.e.

³⁵² a.g.e., p. 67.

³⁵³ a.g.e.

oluşturacaktır³⁵⁴. Bu süreç belirli bir noktaya ulaştıktan sonra, devletlerin kendi aralarındaki uyuşmazlıkları çözümlmek için daha önce olduğu gibi savaş yoluna başvurmaları düşünülemez çünkü bütün uyuşmazlıklar, evrensel bir adalet kavramı altında sınıflandırılabilirler için ‘politik olan’a (dost-düşman ayırımına) gerek kalmaksızın bürokratlar ve hukukçular tarafından çözümlenebilecektir³⁵⁵. Burada esas olan, tekil devletlerin yayılmalarının doğurduğu sonuçlardır.

“Siyasal bir varlık olarak devlet, kendisini işgal yoluyla yayma eğilimindedir; yabancı devletleri düpedüz masmetmeye çalışır. Ancak hukuksal bir varlık olarak devlet, kendi toprakları dışında kendi hukukunu dayatarak kendi kendisini sınırlar. Başka bir deyişle bir devletler federasyonu ... yaratmaya eğilimlidir; bu arada kendisini de federe yönetimlerden birine dönüştürür. Bir federasyonu temel almak, bütün federe yönetimlere ortak tek bir hukukun ortaya çıkması sonucunu doğurur ve federe yönetimler arasındaki ilişkiler ve özellikle federal adalet örgütlenmesi federal hukuk tarafından düzenlenir. Federasyon evrensel olmadığı ve bu nedenle düşmanları olduğu sürece federal bir devlet olarak düzenlenmek zorunda kalacaktır. Onu oluşturan unsurlar olan federe yönetimlerin de düşmanları olacaktır... Ancak bundan böyle daima ortak düşmanları olacağı için bu düşmanlarla ortak olarak uzlaşabileceklerdir. Bu nedenle egemen devlet değil, federe devlettirler. Federasyon da kendisini mümkün olduğunca yayma eğiliminde olacaktır ki bunun son sınırı bütün insanlığı kuşatmaktır. Bu durumda federasyon bugün kullandığımız anlamda devlet olmaktan çıkacak ve artık dış düşmanları olmayacaktır. Bunun sonucunda federe yönetimler de devlet olmaktan çıkacak ve böylelikle federasyon tüm dünyayı kuşatan tek bir hukuksal birliğe dönüşecektir.”³⁵⁶

“Evrensel ve türdeş devlet” ya da dünya devleti, insanlık tarihinin ulaştığı nihai aşama olacaktır çünkü özgürlük ve eşitlik üzerine kurulduğu için insanları tam

³⁵⁴ Robert Howse, “Europe and the New World Order: Lessons from Alexandre Kojève’s Engagement with Schmitt’s ‘Nomos der Erde’”, *Leiden Journal of International Law*, Vol. 19, 2006, p. 96.

³⁵⁵ Müller, a.g.e., p. 94. ‘Hukuksal olan’ın ‘politik olan’ı ikame edeceğini savunduğu için Kojève, Schmitt’le taban tabana zıt düşer. İki düşünürün zıt konumları, Kojève’in 1967’de Almanya ziyareti sırasında Jacob Taubes’e Carl Schmitt’le görüşmeyi planladığını çünkü “Carl Schmitt’in Almanya’da konuşmaya değer tek insan olduğunu” söylemesine engel olmamıştır. Bkz. Jacob Taubes, *Ad Carl Schmitt, Gegenstrebiges Fügung*, Berlin, Merve Verlag, 1987, p. 24.

³⁵⁶ Alexander Kojève, *Outline of a Phenomenology of Right*, trans. Brian-Paul Frost, ve Robert Howse, Lanham, Rowman & Littlefield, 2000, p. 327.

anlamıyla tatmin edecek koşulları yaratmış olacaktır³⁵⁷. Kojève'e göre *thymos* ya da *başkaları tarafından tanınma ve kabul görme arzusu* insan doğasının en temel yönlerinden birini oluşturur. *Thymos* ancak özgürlük ve eşitlik ilkelerinin hayata geçirilmesi ile tam anlamıyla tatmin imkanı bulabileceği ve bu iki ilke ancak liberal demokratik devletlerde uygulama alanı bulduğu için Kojève tarihin sonuna ulaşılmış olduğunu düşünür³⁵⁸. Liberal demokratik devletler barış içinde bir arada yaşama amacı güttükleri için Avrupa Topluluğu örneğinde olduğu gibi, kendi aralarında federasyonlar kurmaya eğilimlidirler. Periferik devletlerin de liberal demokratik rejimlerle "aynı hizaya gelmeleri" ile birlikte federasyonun ölçüğü büyüyerek bir dünya devleti ortaya çıkacaktır. Bu dünya devletinde yurttaşların eşit haklarının tanınması, kendilerini mutlu eden faaliyetlerde bulunma imkanlarını maksimize edecek ve insanlar layıkıyla tanınmak için mücadele etme zorunluluğunu bu aşamadan sonra hissetmeyeceklerdir. Bu Hegel'in de idealize ettiği, toplumun akılcı ilkeler doğrultusunda örgütlenmesi ile birlikte bireylerin özgürce yaptıkları seçimlerle toplumun ihtiyaçları arasında kusursuz bir uyumun sağlandığı ve özgürlük üzerinde hiçbir kısıtlamanın bulunmadığı nihai aşamadır³⁵⁹.

Kojève'e göre evrensel türdeş bir dünya devletinin kurulması kaçınılmazdır çünkü dünya üzerinde yaşayan tüm halklar bir amaç etrafında toplanmışlardır: Barış içinde müreffeh bir yaşam sürmek. Kojève'in 11 Haziran 1955'te Schmitt'e yazdığı mektupta belirttiği gibi "Molotov'un kovboy şapkası geleceğin sembolüdür."³⁶⁰ "On ıla yirmi yıl içinde Hegelci olmayanlar dahi Batı ile Doğu'nun aynı şeyi *istemekle* kalmayıp, aynı şeyi *yaptıklarını* fark edeceklerdir."³⁶¹ Evrensel-türdeş devlet, Schmitt'in anladığı anlamda bir devlet olmasa da, insan ihtiyaçlarını evrensel planda tatmin edecek küresel bir mekanizmadır. Bu devlet, ulus ötesi anayasacılık hareketlerinin bir sonucu olarak ortaya çıkacak ve ortak bir adalet anlayışına dayanan hukuki bir birlik oluşturacaktır³⁶². Kojève'e göre hukukun üstünlüğünü savunan bir hukuk devletinin tam anlamıyla boy göstermesi,

³⁵⁷ Fukuyama, a.g.e., p. 206.

³⁵⁸ a.g.e., p. 207.

³⁵⁹ Singer, a.g.e., p. 31.

³⁶⁰ **Schmittiana**, Vol. VI, Hrsg. Piet Tommissen, Berlin, Duncker & Humblot, 1998, p. 111.

³⁶¹ a.g.e., p. 105.

³⁶² Müller, a.g.e., p. 95.

ulus devletin Hegelci bir deyimle ‘aşılmasına’ (*aufheben*) bağlıdır³⁶³. Nitekim Kojève, Soğuk Savaş’ın, ulus devlet yapısının aşıldığı aşama olarak bir dünya birliğine giden yolun başlangıcını oluşturduğunu düşünür. Bu birliğe ulaşıldığı anda Schmitt’in ‘politik olan’ı sonsuza dek ortadan kalkacaktır çünkü Kojève’in ‘politik olan’ı yalnızca bir dost-düşman kutuplaşması ile birlikte gündeme gelen savaş değil, *prestij için* savaşıma olasılığıdır. İnsanların tanınma ihtiyaçlarının evrensel-türdeş devlette tam anlamıyla giderilmesi ile birlikte Schmitt’in düşmanlık kavramı Hegelci anlamda aşılacak, yani tanıma eylemi içinde yer almakla birlikte anlamını yitirecektir. Düşmanlık, Hegel’in diyalektiğinde ‘politik olan’ın sonsuza dek kurucu unsuru değil, yalnızca bir uğrağından ibarettir. Bir dünya devletinde de ihtilaflarla karşılaşmak her zaman olasılık dahilinde bulunmakla birlikte, *prestij için* savaşmanın anlamsızlaştığı bir dünyada bu ihtilafların insanları savaşa sürüklemesi düşünülemez³⁶⁴.

Bu üç düşünürden farklı olarak yalnızca Schmitt barışın, eşit güçler arasında gerçekleşmesi muhtemel bir savaş yoluyla sağlanabileceğini iddia eder. Schmitt’e göre her üç düşünürün dünya devleti anlayışları “politik olan”ı reddettiği için, geleneksel düşmanlık, mutlak düşmanlığa doğru yozlaşmak zorundadır. Bu üç düşünür arasında yalnızca Hegel’in savaş konusundaki düşünceleri Schmitt’e ilham kaynağı olmuşsa da, mutlak tinin hegemonyasının dünya devletlerini birleştirici bir işlev göreceği yolundaki beklentisi Hegel’i, “politik olan”ın ısrarla kendisini dayatacağını düşünen Schmitt’ten ayırır. Kant, Hegel ve Kojève’i Schmitt’ten ayıran diğer bir nokta, dünya tarihinin gelişimi konusunda bir “büyük anlatıya” sahip olmalarıdır. Her üç düşünüre göre tarihi belirli bir yönde gelişmeye adeta zorlayan yasalar vardır; Schmitt ise her tarihi gelişmenin, bir kereye mahsus gerçekleşen bir fenomen olduğu iddiasındadır³⁶⁵. Bu nedenle gelecek hakkında, metafizik bir sistem içinde konumlanacak kesin bir senaryodan bahsetmez,

³⁶³ Hegel felsefesinin temel kavramlarından biri olan ‘*Aufheben*’ hem ‘*yok etmek*’ hem de ‘*muhafaza etmek*’ anlamına gelir. Tez ile antitez arasındaki karşılaşmanın bir sentez doğurması, her ikisinin olumsuz yönlerinin yok olarak olumlu yönlerinin korunması anlamına gelir. Bkz. Orhan Hançerlioğlu, **Felsefe Ansiklopedisi, Kavramlar ve Akımlar**, Cilt 1, *Aufheben* maddesi, s. 114. Türkçe’de “*aufheben*” fiili için kullanılan ‘*aşmak*’ deyimini, bu diyalektik süreci tam anlamıyla kapsamadığı için aslında yetersizdir.

³⁶⁴ a.g.e.

³⁶⁵ Schmitt, “Das Zeitalter der Neutralisierungen und Entpolitisierungen”, **Positionen und Begriffe**, p. 139.

olasılıklardan ve olasılıkların muhtemel sonuçlarından bahsetmeyi tercih eder. Şu ana kadarki gelişmelerin kimi haklı çıkardığı meselesi ise başka bir teze konu oluşturacak kadar geniş kapsamlı olduğu için şimdilik açık uçlu bir soru olarak bırakılacaktır. Tarihin belirli bir yönde akmasına yol açacak bir yasa olmadığını iddia eden bir anlayışa göre bu soru belki de açık uçlu kalmaya mahkumdur.

SONUÇ

Carl Schmitt, birçok araştırmacı tarafından 20. yüzyılın Hobbes'u olarak nitelendirilmektedir. İki düşünür arasındaki teorik alandaki koşutluklar, belli ölçüde içinde buldukları koşullardan kaynaklanmaktadır. Her iki düşünürün teorisi olağanüstü koşullar altında şekillenmiştir: Hobbes İspanya-İngiltere savaşının patlak verdiği yıl doğmuş ve eserlerini iç savaş koşulları altında vermiştir. Schmitt'in akademik hayatının en verimli dönemi ise darbe girişimlerinin ve ağır ekonomik krizlerin yaşandığı siyasal açıdan istikrarsız bir devre denk gelmiştir. Siyasi birliği sağlama ve sürdürme kaygısı, iki düşünür açısından da merkezi bir konumu işgal etmektedir. Schmitt, Hobbes'un devletinin, bireyi merkeze koyduğu için bütünlüğünü koruyacak bir karar alma yeteneğinin zayıfladığını düşünür; bu nedenle kendi teorisinin temeline bireyi değil, bir bütün olarak halkı oturtur. Hukuk, düşünüre göre halkın yaşam hakkını ifade eder ve halkın yaşam hakkının korunması, somut bir düzenin varlığı halinde mümkün olabilir. Halkın yaşam hakkı varoluşsal bir kategoriye gönderme yaptığı için somut düzen ve somut düzenin görünüm biçimi olan devlet de varoluşsal bir kavramdır. Hukuk düzeni ile teminat altına alınan haklar, devlet varolduğu sürece varolabilecekleri için Schmitt'e göre devlet, doğrulamasını yine kendi varlığında bulur. Bu nedenle devletin öncelikli görevi liberalizmin öngördüğu gibi hukukun üstünlüğünü sağlamak değil, kendi varlığını devam ettirmektir. Halkın somut bir düzen içinde yaşam hakkının korunması, devletin kendi varlığını korumasından başka bir anlama gelmez. Bu nedenle devletin egemenliğin taşıyıcı öznesi olmak konusunda tekelci yetkisini yitirmeye başladığını düşündüğu 1920'lerden itibaren Schmitt'in temel kaygısı, devleti güçlendirmeye yönelik bir etik anlayışını temellendirmektir. "Politik olan" kavramı bu amaçla kendisine yardımcı olan temel maniveladır; bu nedenle Schmitt'in devlet ve siyaset kuramını anlamak bakımından anahtar kavram niteliğindedir. "Politik olan", içeriği ekonomik, toplumsal, dinsel kategorilerde yaşanacak ayrışmalarla doldurulabilen amorf bir yapıdır. Toplum içinde insanları dost ve düşman olarak iki ayrı kampa bölebilecek denli yoğun her karşıtlık politik bir içerik kazanmış demektir. Bu nedenle "politik olan", yalnızca tarihsel bir

kategoriyi temsil eden devlete öngelir; ondan önce de vardı, ondan sonra da varolacaktır. “Politik olan”, Schmitt’e göre yalnızca bir yoğunluk sorunudur. İnsanların birbirlerini dost ve düşman olarak algılamalarına yol açacak denli yoğunlaşan her ihtilaf siyasi bir potansiyel kazandığı için neyin siyasi olduğunu önceden belirlemek ve yalnızca siyasete özgü bir nesnel alanı tanımlamak imkansızdır. İşte bu yüzden neyin siyasi olduğunu belirleme konusundaki tekelci yetki devlete ait olmalıdır. Bu yetkinin toplumsal gruplara aktarılması, mücadelenin taraflarına kendi davalarında yargıç olma yetkisinin aktarılması demektir. Bu gibi durumlarda devletin tarafsız bir tavır sergilemesi, aslında bütünü oluşturan parçalardan biri lehine tavır alması, dolayısıyla bütünün varlığını tehlikeye düşürecek kadar pasif davranması anlamına gelir. Devlet, dost-düşman ayrışmasının yoğunlaştığı her yerde siyasi birliği yeniden sağlayacak şekilde müdahale etmekle yükümlü üstün bir *Gestalt* niteliğindedir ve Schmitt, Weimar Cumhuriyeti koşullarında devleti, parçanın iradesini temsil eden siyasi partilerle değil, halk iradesini dolaysız bir şekilde ve bir bütün olarak temsil eden devlet başkanı ile özdeşleştirir. Devlet başkanı ile halk iradesi arasında kurulan bu dolaysız ilişki onu, halkın yaşam hakkını, somut düzeni, yani devletin kendisini koruyan temel mekanizmaya dönüştürür. Devlet başkanının bu gücü, Schmitt’in “müebbed sohbet” olarak adlandırdığı parlamento müzakereleri sırasında bir türlü alınamayan kararı alarak, kolektif kimliğin kurucu ve koruyucu dinamiği olan dostu düşmandan ayırmasından (“politik olan” a sahip olmasından) kaynaklanır. Siyasi birliğin bekası adına kitlelerle devlet başkanı arasında kurulacak bu dolaysız ilişkiden medet ummak, hem Spinoza’nın, bütün rejimlerin otoritenin demokratik yöntemlerle içkinleşmesi ile mükemmelleşebilecekleri iddiası ile hem de egemenliği bedeninde cisimleştiren monarkın sembolik bir düzleme hapsedilmesi gerektiğini iddia eden Hegel’le temelden çelişir.

Carl Schmitt’in saptamaları onu, devleti, liberal düşünürlerden farklı bir şekilde konumlandırmaya sevk eder. Liberal öğretide devleti, kendi kendine örgütlenen toplumsal bir yapı olarak değerlendirdiği için, tüm toplumsal ve ekonomik sorunları da devletin sorununa dönüştürmek eğilimindedir. Oysa Schmitt’e göre bu yaklaşım devletin yüklendiği işlevleri, toplumun yüklendiği tüm

işlevlerle eşitleyerek aşırı derecede genişlettiği için onu zayıf düşürür. Ona göre yalnızca toplumu dost-düşman ayrışmasına yöneltmek politikleştirme potansiyeli olan sorunlar devletin yetki alanına giren nitelikteki sorunlardır. Çünkü bu tür sorunlar devletin siyasi birliğine içeriden yönelen bir tehdit oluşturarak onun dağılmasına yol açabilirler. Devlet, liberal öğretilerde öngörüldüğü gibi toplumla ilgili her türlü sorunu çözme yoluna giderse gücünü yitirerek, siyasi birliğin dağılması sonucunu doğurabilecek daha ciddi sorunlarla başa çıkma yeteneğini kaybedebilir. Schmitt'in yaygın total devlet olarak adlandırdığı devlet türü, ekonomik ve toplumsal yükümlülüklerinin aşırı derecede şişmesi sonucu karar verme yeteneğini ve garantör niteliğini kaybetmiş bir kurumdur çünkü toplum tarafından işgal edilmiştir. Yaygın total devlet, toplumsal ve ekonomik her türlü sorun karşısında tarafsız bir tavır sergileyerek müdahale eden nötr devlet tipidir. Oysa devletin, bu tür sorunlarda tarafsızlığını terk ederek taraf olması ve bu sorunlardan hangisinin siyasi nitelikte olduğuna karar vererek dost-düşman kutuplaşmasına yol açan sorunlara müdahale etmesi, diğer tüm sorunları ise topluma bırakması gerekir; devlet yalnızca bu koşullarla varlığını koruyabilir. Bu, ekonomik liberalizm ile siyasi otoritarizmin bir araya geldiği bir bakış açısıdır.

Devletin varlık koşulu açısından önem taşıyan dost ve düşman kategorileri bireysel bir duruma değil, kamusal bir hale ilişkindirler. Böylelikle Schmitt'in tabiat hali, Hobbes'un aksine, yalnızca bireylerin birbirlerinin kurdu oldukları bir durumu değil, gruplar arası bir mücadele halini ifade eder. Herkesin herkese düşman olması demek, toplumsal grupların oluşamayacağı kadar yüksek bir düşmanlık durumunu ifade eder. Oysa antropolojik araştırmaların da gösterdiği gibi insanlar daima gruplar halinde yaşamışlardır. Bir toplumsal grubun oluşabilmesi ise asgari düzeyde de olsa dostluk durumunun varlığı halinde mümkündür. Bu nedenle Schmitt, yalnızca kamusal anlamdaki dostluk ve düşmanlık kategorilerinden bahseder; bireysel dostluk ve düşmanlık onun ilgisi dışında kalır. Schmitt'e göre toplumsal bir grubun olmadığı yerde dost ve düşmandan bahsedilemez. Hobbes'un *bellum omnium contra omnes*'i hatalı bir varsayımdır; salt bireysel düşmanlıklardan oluşan bir tabii hal mümkün değildir. Daima gruplar, birbirlerinin düşmanı olurlar ve düşmanlık, insanları grup içinde birbirleriyle dostluk ilişkileri kurmaya sevk eder.

Düşmanlığın dostluğa öngelmesi, birlik sağlayıcı temel dinamiğin dostluk değil, düşmanlık olduğunu gösterir; o halde Schmitt'in birlik modeli ayrışarak birleşme, yani farklılığın siyasi irade tarafından tanınarak dışlanması üzerine kurulur. Bu nedenle Schmitt'in öngördüğü sistem, Rawls ve Habermas'ın farklı kapsamlı doktrin taraftarlarını entegre etme kaygılarının öne çıktığı sistemlerle temelden çelişir. Bu düşünürler “örtüşen mutabakat” ve “iletişimsel akıl” gibi kavramlarla farklılıkları kapsayan bir birliğin oluşum koşullarını düşünürken Schmitt, bunun çözümsüz bir sorun olduğunu düşündüğü için toplumsal birliğin gerçekte türdeşlik üzerine kurulduğunu iddia eder.

Schmitt'e göre kabile gibi en küçük siyasi birimlerden, devlet gibi çok daha büyük siyasi birimlere kadar her siyasi birlik kendi içinde dost-düşman ayrışmasını aşmış bir birliktir. Siyasi birlik, dost olma durumunu ifade eder. Bu nedenle dostluğu sağlamış bu gruplarda “politik olan”dan bahsetmek demek, aslında dış politikadan bahsetmek demektir. İçeride siyasi birliği bozma potansiyeli taşıyan dost-düşman gruplaşmaları yaratanlar, gerçekte düşman değil, suçludurlar ve polisiye tedbirlerin hedefi olurlar. Böylelikle siyasi birliğini sağlamış gruplar, grup içi dostluğu sağlamış gruplardır ve bu anlamda türdeştirler. Bu birliği sağlama aşamasında olan gruplar ise benimsedikleri dost-düşman tanımları çerçevesinde düşmanlarını dışlayarak kendi içlerinde asgari türdeşliği sağlamaya çalışırlar. Bu bağlamda Schmitt, totaliter bir devlet savunusunda bulunmaz. Onun devlet anlayışı her türlü çatışmanın ve görüş ayrılığının susturulduğu, devletin özel hayatın en ince ayrıntısına dek sızdığı bir totaliter devlet modelinden çok uzaktır. Zaten bu tür bir devlet, yaygın total devlet anlayışını somutlaştırdığı için zayıf ve yok olmaya mahkumdur. Schmitt'in ideal devleti ise belirli çatışmaları barındıran ancak siyasi birliğin varlığını tehlikeye düşüren her türlü karşıtlığı dışlayan bir devlet modelidir.

Schmitt'e göre devletin meşruiyetinin kaynağı halktır ancak halk siyasi bir unsur değildir. Bu meşruiyet, bir bütün olarak halkın iradesini parçalayarak tanınmaz hale getiren siyasal partiler aracılığıyla değil, kitlesel gösteriler, referandumlar ve plebisitler aracılığıyla devlet başkanı ile halk arasında kurulacak doğrudan temaslar yoluyla sağlanır; böylelikle halkın iradesi toplumsal grupların çıkarlarını korumak üzere örgütlenmiş olan aracı kurumlar tarafından saptırılmamış

olur. Bunun, siyasi otoritarizmin pekiştirilmesi yönünde bir tercih olduğu aşıkardır. Schmitt'in politika kavramını "politik olan" kavramı ile ikame etmesi, aslında bu tercihin bir sonucudur ve Heller'in, bireysel irade ile kolektif iradenin ancak kitlelerin hukuksal düzenin yaratıcılarına dönüşmeleri halinde uyumlaştırılabileceğini öngören tezi ile çelişir. Bu amaçla Heller, halkın politikaya aktif katılımını öngörürken Schmitt, bu aktif katılımın araçları olan ikincil iktidarların, gerçekte kamu yararı yerine tikel çıkarları savundukları için bütünlüğü bozucu "anti-politik" bir politika anlayışını kurumsallaştırdığını düşünür, bu nedenle tercihini politika kavramını dışlamakla birlikte "politik olan"a sahip olan bir devletten yana kullanır. Siyasi birliği sağlayıcı aşkın odak, Schmitt'te "politik olan"a sahip olan devlet başkanı iken, Heller'de bu birlik, kitlelerin siyasi iktidara katılması için içkin bir mecra oluşturan politika sayesinde sürdürülür. Schmitt'in bu tercihi, Machiavelli gibi, kitlelerin siyasi iktidara ortak olma iradesi taşımadıklarını varsaymasından kaynaklanıyor olsa gerektir; oysa köprünün altından çok sular akmıştır. Ayrıca Schmitt'in, devletin kitlelerden arındırılarak, yani halkın siyasi iktidara katılım imkanlarını sınırlandırarak güçlendirilebileceği tezi son derece tartışmalıdır. Nitekim Fukuyama'nın, Schmitt'in terimiyle modern "yoğun total devletin" en mükemmel örneği olarak gördüğü A.B.D., kitleleri, özellikle yerel düzlemde yoğun bir şekilde siyasal karar alma sürecine katarak siyasi birliğini sürdüren son derece güçlü bir devlettir ve gücünü de izlediği "dahil edici" politikadan almaktadır³⁶⁶. Yine de Schmitt'in dışlayıcı görüşünü tarihsel bağlamdan kopartarak okumamak gerekir; onun temel kaygısı son derece çalkantılı bir dönemde siyasal istikrarı sağlamak için uygun bir araç bulabilmektir ve aradığı bu aracı devlet başkanlığı makamında bulmuştur.

Halkla kurduğu özdeşlik temelinde onu bir bütün olarak temsil eden devlet başkanlığı makamı, tarafsız ve üstün nihai garantör konumuyla tikel çıkarların siyasal bir güç kazanmalarının önündeki en önemli engeldir ve Schmitt bu özdeşliğin, devlet başkanının bir despota veya tirana dönüşmesini önleyeceğini düşünür. Devlet başkanı, Schmitt'e göre komiseryal ve egemen bir diktatör gibi davranabilirse de, bu olasılıklarda dahi görevi, mevcut anayasal yapıyı korumak ya

³⁶⁶ Bu konuda Bkz. Ralf Dahrendorf, **Die Krisen der Demokratie**, pp. 53-66.

da yeni bir anayasal düzen tesis etmekle sınırlı olduğu için rejim, despotluk veya tiranlık gibi keyfi bir yönetim biçimine dönüşmez. Bunun için kitlesel gösteriler ve plebisitler aracılığı ile onun üzerinde icra edilen denetimi yeterli görür. Schmitt'in bu denetimin ne kadar yetersiz kalacağını görmesi içinse fazla beklemesi gerekmeyecek ve itaat karşılığında koruma vaat eden *Leviathan*, birkaç yıl içinde *Behemoth*'a ya da *Golem*'e dönüşecektir³⁶⁷. Schmitt'in amacı ise demokratik ve liberal politikaların birbirlerine eklenmesi ile zayıf düşen *Leviathan*'ı güçlendirmektir; *Golem* gibi yeni bir efsane yaratmak değil... Schmitt'in, “politik olan”ı kurgusunun merkezine yerleştirmekle muradı, devletin varlığını garanti altına almak ve onu diğer tüm toplumsal kategoriler üzerinde konumlandırarak yitirdiği itibarı iade etmektir. Devletin bekasını sağlayacak *devlet etiğinin* nihai hedefi budur.

Schmitt'in kurgusunda “politik olan”ın, topyekun bir savaş müdafaası ya da yeni ve korkunç bir devlet efsanesine hayat verecek bir kategori olmadığını iyice kavramak için, ilgisini uluslararası hukuk ve siyaset kuramına çevirmesini beklemek gerekecektir. Bu süreçte Schmitt “politik olan”ı, fetih (*Landnahme*) yoluyla yaratılan somut düzen (*konkrete Ordnung*) ve mekan kavramlarıyla ilişkilendirir ve “politik olan”ın sürekliliğini gruplar arası ihtilafların sınırlandırılmasına bağlar; aksi takdirde sınırlandırılmayan ihtilaflar, Schmitt'in *nomos* olarak adlandırdığı ve insanlık tarihinde bir sabite olarak gördüğü düzen ilkesinin üç aşamasının (ele geçirme, bölme ve üretme) tamamlanamamasına yol açtığı için toplulukların kendilerine özgü bir yaşam geliştirememelerine neden olur. Schmitt'e göre sınırlandırıcı güç (*Kat-echon*), 16. yüzyılın ikinci yarısında Avrupa'da ortaya çıkmış bir siyasi iktidar tipi olan *devlet* ve bu devletlerin kendi aralarında kurdukları ilişkilerle oluşmuş olan *jus publicum europeum*'dur (Avrupa kamu hukuku). Her iki unsur, egemen eşitlik ilkesi temelinde savaşları sınırlandırıp, değişime olanak tanıyacak ölçüde de koruyarak (*Hegung*) düşmanlığın görelileşmesine hizmet etmişlerdir. Ancak Avrupalı devletler arasındaki düşmanlık ve savaşların sınırlanması, şiddetin Avrupa dışına ihraç edilen bir pratik haline

³⁶⁷ Nitekim NSDAP'la yollarının ayrılmasından bir yıl sonra, kendi bedensel varlığı için duyduğu korku onu, modern devletin dayandığı temel öncülün “koruma-itaat” ilişkisini korumak olduğunu vurgulayan bir makale yayımlamaya sevk edecektir. Bkz. Carl Schmitt, “Hobbes ve Descartes'ta bir Mekanizma Olarak Devlet”, Çev. A. Emre Zeybekoğlu, MHB, Yıl 23, Sayı 1-2, 2003, s. 969-980.

gelmesiyle mümkün olmuş ve bu çerçevede Avrupa'daki normal düzen, Yeni Dünya üzerinde konumlanan istisnai durum (*Ausnahmezustand*), yani Yeni Dünya sakinlerine karşı girişilen haklı savaşlar (*gerechter Krieg*) sayesinde ayakta kalabilmiştir. Bu haklı savaşlar sırasında Avrupalılar yerlileri, insanlık kategorisine dahil varlıklar olarak kabul etmedikleri için 'mutlak düşman'a dönüştürmüş ve bu nedenle yok etmekten çekinmemişlerdir. Böylelikle Avrupalıların kendi aralarında vardıkları anlaşmalarla üzerinde uzlaştıkları çizgiler dışında cereyan eden sınırsız şiddet, Avrupalı devletler arasındaki ilişkileri bir yükten kurtarmıştır (*Entlastung*). Ancak hem *jus publicum europeum*'un uluslararası hukuka dönüşümü ile Avrupa'da sağlanan somut düzenin mekansal sınırlarını yitirmesi hem de Monroe Doktrini ile Yeni Dünya'nın belirli bir bölgesinin Avrupalı devletlerin fetihlerine kapanması, Avrupa kamu hukuku düzeninin sonunu hazırlamıştır. Milletler Cemiyeti çerçevesinde devletlerin egemen eşitliği ilkesinin reddiyle savaşın bir *hak* olmaktan çıkarak belirli devletlerin (özellikle Kellogg-Briand Andlaşması ile A.B.D.'nin) tanım tekelindeki bir *suça* dönüşmesi, Schmitt'in tarihsel bir kategori olarak ele aldığı devletin ortadan kalkmasına yol açmıştır. Hem devletin hem de *jus publicum europeum*'un ortadan kalkması, 16. yüzyıldan 19. yüzyılın sonuna kadar savaşları sınırlayarak düşmanlıkları yumuşatan iki unsurun yok olması anlamına gelmektedir. İki *Kat-echon* da artık yoktur. Bu durumda geriye kalan iki temel olasılık Schmitt'e göre şunlardır: Ya tüm dünya (karalar, denizler, uzay ve üretim araçları) tek bir güç tarafından ele geçirilecektir ki bu durumda bütün dünya tek bir küresel gücün sınırsız sömürsüne açılacak, bu ise ihtilafların bu güç tarafından sınırlandırılmasını değil, yok edilmesini gündeme getireceği için "politik olan"ın yok olarak mutlak düşmanlığın (ya da suçlunun) ortaya çıkmasına ve haklı savaşlarla birlikte istisnai durumun tüm dünyayı kaplamasına yol açacaktır. Ya da Monroe Doktrini ile kurumsallaşmaya başlayan blokların (*Grossraum*) yaygınlaşması, dünyayı *jus publicum europeum*'un yürürlükte olduğu devirdekine benzer bir denge durumu yaratacak ve bu çerçevede sınırlanan ihtilaflar "politik olan"ı yeniden doğuracak, düşmanlıklarsa yeniden görelileşecektir. Görüldüğü üzere Schmitt'in temel kaygısı düşmanı yok etmek değil, 20. yüzyıldaki gelişmelerle kaybettiği itibarını iade ederek, onu yeniden kuralları belli bir

düellonun tarafına dönüştürmektir. Schmitt'e göre dünya tarihi ne Hegel'in kabul ettiği gibi mutlak tinin öncülüğüne koşullanmıştır ne de Kant ve Kojève'in kabul ettikleri gibi ebedi barışa yazgılıdır. O, ebedi barış ve dünya devleti projelerinin, ebedi barış hedefleyen ebedi bir savaşa davetiye çıkardıklarını düşünür. Böylelikle Schmitt, iki düşünürü kendi şahsında bir araya getirir. Bunlardan biri insanların mucize (istisna hali), sır (*arcana rei publicae*) ve otoritarizm üzerine kurulan bir yönetim biçimine uygun yapıda olduğunu düşünen *Büyük Engizisyoncu*'dur³⁶⁸; diğeri ise dinamik ve tehlikeli varlıkların ölçülü bir biçimde bir arada yaşamalarının yolunun, gücü güçle dengelemek olduğunu salık veren ve nihilist merkezileşmeye ayak direyen *Kat-echon*'dur. Bunlardan birinin varlığı diğeri de gerektirir. *Büyük Engizisyoncu*'nun küreselleşmesi düşmanlığı yeryüzünden sileceği için "politik olan"ı da ortadan kaldırır. Hıristiyan eskatolojisine göre bu dünya kötü, düşmanlık da başlangıçtan beri var olduğuna göre bunu ortadan kaldıran güç, Deccal'in ortaya çıkışını da hızlandırır, oysa esas olan, onunla mücadele etmektir. Devlet söz konusu olduğunda siyasi birlik, nasıl düşmanların "politik olan"a sahip makam tarafından tanınması sayesinde sürdürülebiliyorsa, tarihin sürdürülebilirliği de onu sona erdirecek olan gelişmelerin teşhis edilmesine bağlıdır. Bu nedenle Schmitt düşüncesinde otoritenin merkezileşerek küreselleşmesi ile ortadan kalkan düşmanlık, gücün birden çok kutba dağıtılmasıyla yeniden kurulmaya çalışılır. Bu da *Büyük Engizisyoncu* ile *Kat-echon*'un, Schmitt'in kişiliğinde bir araya gelmesi anlamına gelir. Ancak *Kat-echon*'un kurumsal düzlemdeki tezahür şekilleri Schmitt'e göre "devlet", "*jus publicum europeum*" ve "*Grossraum*" gibi dünyevi kavramlar olduğu için Schmitt'in Hıristiyan dogmatizminden devşirdiği bu kavram, gerçekte teolojiden esinli politik bir yorum yapma amacını taşır. Bu nedenle bu satırların yazarının Schmitt'i *Kat-echon* olarak tanımlamakla muradı 'dünyevi olanın ilahiyatçısı'nı teşhis etmekten başka bir şey değildir.

³⁶⁸ Fyodor Dostoyevski, **Karamazov Kardeşler**, Çev. Nihal Yalaza Taluy, İstanbul, Türkiye İş Bankası Kültür yay., 2008, s. 336.

SEÇİLMİŞ KAYNAKÇA

- Ackerman, Bruce : **We the People II. Transformations**, Cambridge, Harvard University Press, 1998.
- Agamben, Giorgio : **Kutsal İnsan**, Çev. İsmail Türkmen, İstanbul, Ayrıntı yay, 2001.
- : **İstisna Hali**, Çev. Kemal Atakay, İstanbul, Otonom yay., 2005.
- Akal, Cemal Bali : **Sivil Toplumun Tanrısı**, İstanbul, Engin yay., 1995.
- : **Modern Düşüncenin Doğuşu**, Ankara, Dost yay., 1997.
- : **Varolma Direnci ve Özerklik**, Ankara, Dost yay., 2004.
- Akal, Cemal Bali, Mehmet Ali Ağaoğulları, Levent Köker : **Kral Devlet ya da Ölümlü Tanrı**, İstanbul, İmge yay., 1994.
- Akarsu, Bedia : **Ahlak Öğretileri**, İstanbul, Remzi Kitabevi, 1982.
- Althusser, Louis : **Montesquieu, Siyaset ve Tarih**, Çev. Alp Tümertekin, İstanbul, İthaki yay, 2005.
- : **Machiavelli and Us**, Londra Verso, 2000.
- Anderson-Gould, Sharon : **Unnecessary Evil: History and Moral Progress in the Philosophy of Immanuel Kant**, New York, Suny Press, 2001.
- Arato, Andrew : “Good-bye to Dictatorships?”, *Social Research*, Vol. 67, No. 4, 2000, pp. 925-955.
- Arendt, Hannah : **The Human Condition**, Chicago, University of Chicago Press, 1958.
- Aristoteles : **Politics**, trans. T. A. Sinclair, Harmondsworth, Penguin, 1975.
- Atalay, Ahmet Haluk : “Geç Skolastiğin Erken Uluslararası Hukuk Kuramı”, **Değişen Dünyada İnsan, Hukuk ve Devlet, Edip F. Çelik’e Armağan**, İstanbul, Engin Yayıncılık, 1995, s.

- 42-51.
- Aumann, Robert J. : (çevrimiçi) http://nobelprize.org/nobel_prizes/economics/laureates/2005/aumann-lecture.html, 14 Ocak 2009.
- Avineri, Shlomo : “Problem of War in Hegel”, *Journal of the History of Ideas*, Vol. 22 No. 4, 1961, pp. 463-474.
- Balakrishnan, Gopal : **The Enemy, An Intellectual Portrait of Carl Schmitt**, Londra, Verso, 2000.
- Balibar, Étienne : **Spinoza ve Siyaset**, Çev. Sanem Soyarslan, İstanbul, Otonom yay., 2004.
- Balke, Friedrich : **Der Staat nach seinem Ende**, Münih, Wilhelm Fink Verlag, 1996.
- : “Gesetz und Urteil, Zur Aktualität einer Problemstellung bei Carl Schmitt”, **Gesetz und Urteil, Beiträge zu einer Theorie des Politischen**, Hrsg., Joseph Vogl, Weimar, Verlag und Datenbank für Geisteswissenschaften, 2003, pp. 35-57.
- Barber, N. W. : “The *Rechtsstaat* and the Rule of Law”, *University of Toronto Law Journal*, Vol. 53, 2003, pp. 443-454.
- Barker, Ernst : “The Authorship of the *Vindiciae Contra Tyrannos*”, *Cambridge Historical Journal*, 1930, Vol. 3, No. 2, pp. 164-181.
- Becker, Hartmuth : **Die Parlamentarismuskritik bei Carl Schmitt und Jürgen Habermas**, Berlin, Duncker & Humblot, 1994.
- Bederman, David J. : **International Law in Antiquity**, Cambridge, Cambridge University Press, 2007.
- Bendersky, Joseph : **Carl Schmitt, Theorist for the Reich**, Princeton, Princeton University Press, 1983.
- : “Schmitt and Freud, Anthropology, Enemies and the State”, **Staat-Souveränität-Verfassung**, Festschrift für Helmut Quaritsch zum 70. Geburtstag, Hrsg. Dietrich Murswiek, Ulrich Storost ve Heinrich A. Wolff, Berlin,

- : Duncker & Humblot, 2000, pp.623-636.
- : “Introduction”, in: Carl Schmitt, **On the Three Types of Juristic Thought**, trans. J.W. Bendersky, London, Praeger, 2004.
- Benoist, Alain de : **Carl Schmitt und der Krieg**, Berlin, Edition JF, 2007.
- Bentham, Jeremy : “Panopticon”, **The Panopticon Writings**, Ed. By Miran Bozovic, Londra, Verso, 1995, pp. 23-38.
- Bezci, Bünyamin : **Carl Schmitt’in Politik Felsefesi, Modern Devletin Müdafaası**, İstanbul, Paradigma yay., 2006.
- Bhat, Girish N. : “Recovering the Historical *Rechtsstaat*”, Review of Central and East European Law, Vol. 32, 2007, pp. 65-97.
- Bielefeldt, Heiner : **Kampf und Entscheidung, Politischer Existentialismus bei Carl Schmitt, Helmuth Plessner und Karl Jaspers**, Würzburg, Königshausen & Neumann, 1994.
- Bill, James A., Robert L. Hardgrave Jr. : **Comparative Politics: The Quest for Theory**, Ohio, Charles E. Merrill Publishing Company, 1973.
- Bix, Brian : **Jurisprudence, Theory and Context**, Londra, Sweet & Maxwell, 1999.
- Black, Anthony : “Editor’s Introduction”, Otto von Gierke, **Community in Historical Perspective**, Cambridge, Cambridge University Press, 2002, pp. xiv-xxx.
- Bodin, Jean : **Über den Staat**, übers. Gottfried Niedhart, Stuttgart, Reclam, 1976.
- Bolsinger, Eckard : **The Autonomy of the Political, Carl Schmitt’s and Lenin’s Political Realism**, Westport, Greenwood Press, 2001.
- Borradori, Giovanna : “Terörizmin Yeniden İnşası”, **Terör Günlerinde Felsefe**, Haz. Giovanna Borradori, Çev. Emre Barca, İstanbul, YKY, 2008.

- Böckenförde, Ernst-Wolfgang : **Recht, Staat, Freiheit: Studien zur Rechtsphilosophie und Verfassungsgeschichte**, Frankfurt, Suhrkamp, 1991.
- : **Staat, Gesellschaft, Freiheit, Studien zur Staatstheorie und zum Verfassungsrecht**, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1976.
- : “Der Begriff des Politischen als Schlüssel zum Staatsrechtlichen Werk Carl Schmitts”, **Complexio Oppositorum, Über Carl Schmitt**, Hrsg. Helmut Quaritsch, Berlin, Duncker & Humblot, 1988, pp. 283-301.
- Bracher, Karl Dietrich : **Deutschland Zwischen Demokratie und Diktatur**, Bern, Scherz, 1964.
- Breier, Karl-Heinz : **Hannah Arendt zur Einführung**, Hamburg, Junius, 2005.
- Breuer, Stefan : “Nationalstaat und Pouvoir Constituant bei Sieyès und Carl Schmitt”, *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie*, Bd. 70, 1984, pp. 495-517.
- Bumin, Tülin : **Hegel**, İstanbul, YKY, 2001.
- Burchard, Christoph : “Interlinking the Domestic with the International: Carl Schmitt on Democracy and International Relations”, *Leiden Journal of International Law*, Vol. 19, 2006, pp. 9-40.
- Burgess, Peter J. : “The Evolution of European Law and Carl Schmitt’s Theory of the *nomos* of Europe”, **The International Political Thought of Carl Schmitt**, Ed. by Louiza Odysseos ve Fabio Petito, Routledge, Londra, 2007, pp. 185-203.
- Caldwell, Peter C. : **Popular Sovereignty and the Crisis of German Constitutional Law, The Theory & Practice of Weimar Constitutionalism**, Durham, Duke University Press, 1997.

- Campagna, Norbert : **Carl Schmitt, Eine Einführung**, Berlin, Parerga, 2004.
 : **Le droit, la politique et la guerre. Deux chapitre sur la doctrine de Carl Schmitt**, Québec, Presses de l'université Laval, 2004.
- Carrino, Agostino : **Die Normenordnung, Staat und Recht in der Lehre Kelsens**, Viyana, Springer, 1998
 : "Carl Schmitt and European Juridical Science", **The Challenge of Carl Schmitt**, Ed. By Chantal Mouffe, London, Routledge, 1999, pp. 180-195.
- Carty, Anthony : "Interwar German Theories of International Law: The Psychoanalytical and Phenomenological Perspectives of Hans Kelsen and Carl Schmitt", *Cardozo Law Review*, Vol. 16, 1994-1995, pp. 1235-1292.
- Cassirer, Ernst : **Devlet Efsanesi**, Çev. Necla Arat, İstanbul, Remzi Kitabevi, 1984.
 : **Kant'ın Yaşamı ve Öğretisi**, Çev. Doğan Özlem, İstanbul, İnkılap Kitabevi, 1996.
- Castells, Manuel : **Enformasyon Çağı, Ekonomi, Toplum ve Kültür, Ağ Toplumunun Yükselişi**, Cilt 1, Çev. Ebru Kılıç, İstanbul, İstanbul Bilgi Üniversitesi yay., 2005.
- Clark, Ian – Iver Neumann : **Classical Theories of International Relations**, Oxford, Macmillan, 1996.
- Clastres, Pierre : **Devlete Karşı Toplum**, Çev. Mehmet Sert, Nedim Demirtaş, İstanbul, Ayrıntı yay., 1991.
- Collins, Stephen L. : **From Divine Cosmos to Sovereign State, An Intellectual History of Consciousness and the Idea of Order in Renaissance England**, New York, Oxford University Press, 1989.
- Connery, Christopher L. : "Ideologies of Land and Sea: Alfred Thayer Mayan, Carl Schmitt and the Shaping of Global Myth Elements" *Boundary 2*, Vol. 28, No. 2, 2001, pp. 173-201.

- Cristi, Renato : **Carl Schmitt and Authoritarian Liberalism, Strong State, Free Economy**, Cardiff, University of Wales Press, 1998.
- Crozier, Michel, Samuel P. Huntington, Joji Watanuki : **The Crisis of Democracy, Report on the Governability of Democracies to the Trilateral Commission**, New York, New York University Press, 1975.
- Dahrendorf, Ralf : **Die Krisen der Demokratie**, Münih, Verlag C. H. Beck, 2003.
- Dean, Mitchell : “A Political Mythology of World Order: Carl Schmitt’s Nomos”, *Theory, Culture and Society*, Vol. 23, No. 5, 2006, pp. 1-22.
- : “*Nomos: Word and Myth*”, **The International Political Thought of Carl Schmitt**, Londra, Routledge, 2007, pp. 242-259.
- Delacroix, Sylvie : **Legal Norms and Normativity, An Essay in Genealogy**, Portland, Hart Publishing, 2006.
- Deleuze, Gilles & Felix Guattari : **A Thousand Plateaus, Capitalism and Schizophrenia**, Londra, Continuum, 2008.
- Derrida, Jacques : **Gesetzeskraft, Der ‘mystische Grund der Autorität’**, Çev. Alexander García Düttmann, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1991.
- Dyzenhaus, David : “The Puzzle of Neo-Conservatism”, *Policy Options*, Aralık 1996, p. 46-47.
- : “Putting the State Back in Credit”, **The Challenge of Carl Schmitt**, Ed. by Chantal Mouffe, Londra, Verso, 1999, pp. 75-92.
- : “The Question of Constituent Power”, **The Paradox of Constitutionalism, Constitutional Power and Constitutional Form**, Ed. by Martin Loughlin & Neil Walker, Oxford, Oxford University Press, 2007, pp. 129-147.

- Easton, David : “Categories for the Systems Analysis of Politics”, **Varieties of Political Theory**, Ed. By David Easton, Londra, Englewood Cliffs, N.J., 1966, pp. 142-157.
- Eichhorn, Mathias : “Carl Schmitts Verständnis des Staates als Einer Geschichtlichen Grösse”, **Mythos Staat**, Hrsg. Rüdiger Voigt, Baden-Baden, Nomos Verlagsgesellschaft, 2001, pp. 59-83.
- Fijalkowski, Jürgen : **Die Wendung zum Führerstaat, Ideologische Komponenten in der Politischen Philosophie Car Schmitts**, Köln, Westdeutscher Verlag, 1958.
- Forsthoff, Ernst : “The Total State”, **Weimar – A Jurisprudence of Crisis**, Ed. By Arthur Jacobson ve Bernhard Schlink, Berkeley, University of California Press, 2000, pp. 320-323.
- Forsyth, Murray : “Thomas Hobbes and the Constituent Power of the People”, *Political Studies*, Vol. 29, 1981, pp. 191-203.
- Foucault, Michel : “Omnes et Singulatim: Siyasi Aklın bir Eleştirisine Doğru”, **Özne ve İktidar**, Çev. Osman Akınhay, İstanbul, Ayrıntı yay, 2005, s. 25-57.
- : “Özne ve İktidar”, **Özne ve İktidar**, Çev. Osman Akınhay, İstanbul, Ayrıntı yay, 2005, s. 57-82.
- : “Bireylerin Siyasi Teknolojisi”, **Özne ve İktidar**, Çev. Işık Ergüden, İstanbul, Ayrıntı yay., 2005, s. 106-123.
- Freund, Julien : “Schmitt’s Political Thought”, *Telos*, No. 102, 1995, pp. 11-43.
- Fukuyama, Francis : **The End of History and the Last Man**, New York, Free Press, 2006.
- : **State Building, Governance and World Order in the Twenty-First Century**, Londra, Profile Boks, 2005.
- Gangl, Manfred : “Integration und Norm, Zum Verhältnis von Rudolf Smend und Hans Kelsen”, **Rechts-Staat, Staat**,

- Internationale Gemeinschaft und Völkerrecht bei Hans Kelsen**, Hrsg. Hauke Brunkhorst, Rüdiger Voigt, Baden-Baden, Nomos, 2008, pp. 73-103.
- Gehring, Petra : “Kraft durch Form, Rechtsbestimmtheitspostulat und Justizverweigerungsverbot”, **Gesetz und Urteil, Beiträge zu einer Theorie des Politischen**, Hrsg., Joseph Vogl, Weimar, Verlag und Datenbank für Geisteswissenschaften, 2003, pp. 57-75.
- Gierke, Otto von : **Das Deutsche Genossenschaftsrecht**, Bd. 4, Berlin, Weidmannsche Buchhandlung, 1913.
- Gilles, Peter : “Hukuk Devleti için Hukuksal Olgular Araştırması – Hukuksal Olgular Araştırmasına Karşı Hukuk Devleti – Alman Bakış Açısından Sempozyum Konusuna İlişkin Düşünceler”, Çev. Altan Heper, **Hukuk Devleti**, Haz. Hayrettin Ökçesiz, İstanbul, Afa yay., 1998, s. 217-242.
- Grossheutschi, Felix : **Carl Schmitt und die Lehre vom Katechon**, Berlin, Duncker & Humblot, 1996.
- Habermas, Jürgen : **Strukturwandel der Öffentlichkeit**, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1990.
- : **Die Einbeziehung des Anderen, Studien zur Politischen Theorie**, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1996.
- : **Kamusal Yapısal Dönüşümü**, Çev. Tanıl Bora, Mithat Sancar, İstanbul, İletişim yay., 2002.
- : **Bölünmüş Batı**, Çev. Dilman Muradoğlu, İstanbul, YKY, 2007.
- : “On the Relation Between the Nation, Rule of Law and Democracy”, **The Inclusion of the Other**, Cambridge, MIT Press, 1998, pp. 129-155.
- Hall, John A., G. John Ikenberry : **Devlet**, Çev. İsmail Çekem, İstanbul, İstanbul Bilgi Üniversitesi yay., 2005.

- Hançerlioğlu, Orhan : **Felsefe Ansiklopedisi, Düşünürler Bölümü**, Cilt 1-2, İstanbul, Remzi Kitabevi, 2005.
- : **Felsefe Ansiklopedisi, Kavramlar ve Akımlar**, Cilt 1-7, İstanbul, Remzi Kitabevi, 2005.
- Hardt, Michael & Antonio Negri : **İmparatorluk**, Çev. Abdullah Yılmaz, İstanbul, Ayrıntı yay., 2003.
- : **Çokluk, İmparatorluk Çağında Savaş ve Demokrasi**, Çev. Barış Yıldırım, İstanbul, Ayrıntı yay., 2004.
- Haselbach, Dieter : “Die Wandlung zum Liberalen, Zur Gegenwärtigen Schmitt-Diskussion in den USA”, **Carl Schmitt und die Liberalismuskritik**, Hrsg. Klaus Hansen, Hans Lietzmann, Opladen, Leske + Budrich, 1988, pp. 119-141.
- Hauser, Raimund : **Norm, Recht und Staat, Überlegungen zu Hans Kelsens Theroie der Reinen Rechtslehre**, Viyana, Springer Verlag, 1968.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich : **Grundlinien der Philosophie des Rechts**, Stuttgart, Reclam, 1986.
- : **Tüze Felsefesi**, Çev. Aziz Yardımlı, İstanbul, İdea, 2006.
- Heller, Hermann : “Politische Demokratie und Soziale Homogenität”, **Gesammelte Schriften**, Bd. II, Tübingen, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1992, pp. 421-433.
- Hirst, Paul : “Carl Schmitt: decisionism and political romanticism”, **Representative Democracy and its Limits**, Cambridge, Polity Press, 1990, pp. 128-138.
- Hobbes, Thomas : **Leviathan**, Çev. Semih Lim, İstanbul, YKY, 2001.
- Hobsbawm, Eric : **Age of Extremes, The Short Twentieth Century, 1914-1991**, Londra, Abacus, 1995.
- Hofmann, Hasso : **Legitimität Gegen Legalität, Der Weg der Politischen Philosophie Carl Schmitts**, Berlin, Luchterhand, 1995.
- Holmes, Stephen : **The Anatomy of Antiliberalism**, Cambridge, Harvard

- University Press, 1996.
- Howse, Robert : “Europe and the New World Order: Lessons from Alexandre Kojève’s Engagement with Schmitt’s ‘Nomos der Erde’”, *Leiden Journal of International Law*, Vol. 19, 2006, pp. 93-103.
- Höffe, Otfried : “Der Kategorische Rechtsimperativ, Einleitung in die Rechtslehre”, **Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre**, Hrsg. Otfried Höffe, Berlin, Akademie Verlag, 1999, pp. 41-63.
- : “Völkerbund oder Weltrepublik?”, **Immanuel Kant, Zum Ewigen Frieden**, Hrsg. Otfried Höffe, Berlin, Akademie Verlag, 2004, pp.109-33.
- Huntington, Samuel P. : **The Third Wave, Democratization in the Late Twentieth Century**, Oklahoma, University of Oklahoma Press, 1991.
- Hünler, Solmaz Zelyut : **Spinoza**, İstanbul, Paradigma, 2003.
- : “Leo Strauss Hakkında bir Giriş Girişimi”, **Politika Felsefesi Nedir?**, İstanbul, Paradigma, 2000, s. 1-28.
- Jacobs, Andreas : “Realismus”, **Theorien der Internationalen Beziehungen**, Hrsg. Siegfried Schieder, Manuela Spindler, Opladen, Verlag Barbara Budrich, 2006, pp. 39-65.
- Janis, M.W. : “Jeremy Bentham and the Fashioning of ‘International Law’”, *American Journal of International Law*, Vol. 78, No. 2, 1984, pp. 405-418.
- Kalyvas, Andreas : “Hegemonic Sovereignty: Carl Schmitt, Antonio Gramsci and the Constituent Prince”, *Journal of Political Ideologies*, Vol. 5, No. 3, 2000, pp. 343-376.
- : “Popular Sovereignty, Democracy and the Constituent Power”, *Constellations*, Vol. 12, No. 2, 2005, pp. 223-244.

- Kant, Immanuel : **Ebedi Barış Üzerine Felsefi Deneme**, Çev. Yavuz Abadan, Seha L. Meray, Ankara, Ajans Türk Matbaası, 1960.
- : **Über den Gemeinspruch**, Hrsg. Julius Ebbinghaus, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1982.
- Kauffmann, Clemens : **Leo Strauss zur Einführung**, Hamburg, Junius, 1997.
- Keane, John : **Demokrasi ve Sivil Toplum**, Çev. Necmi Erdoğan, İstanbul, Ayrıntı yay, 1994.
- Keene, Edward : **International Political Thought, A Historical Introduction**, Cambridge, Polity Press, 2005.
- Kelly, Duncan : “Carl Schmitt’s Political Theory of Representation”, *Journal of the History of Ideas*, Vol. 65, No. 1, 2004, pp. 113-134.
- Kelsen, Hans : **Vom Wesen und Wert der Demokratie**, Aalen, Scientia Verlag, 1963.
- : **Introduction to the Problems of Legal Theory**, trans. Bonnie Litschewski, Stanley L. Paulson, Oxford, Clarendon Press, 1992.
- : **Pure Theory of Law**, trans. Max Knight, Clark, The Lawbook Exchange, 2005.
- : **General Theory of Law and the State**, trans. Anders Wedberg, Clark, The Lawbook Exchange, 2007.
- : “Wer soll der Hüter der Verfassung sein?”, **Die Wiener Rechtstheoretische Schule**, Hrsg. Hans Klecatsky, Rene Marcic ve Herbert Schambeck, Viyana, Europa-Verlag, 1968, pp. 1868-1898.
- : “Wesen und Entwicklung der Staatsgerichtsbarkeit”, (çevrimiçi) <http://www.hans-kelsen.de/gericht.pdf>, 12 Nisan 2007.
- Kennedy, Ellen : **Constitutional Failure, Carl Schmitt in Weimar**, Durham, Duke University Press, 2004.

- Kersting, Wolfgang : “Die bürgerliche Verfassung in jedem Staate soll republikanisch sein“, **Immanuel Kant, Zum Ewigen Frieden**, Hrsg. Otfried Höffe, Berlin, Akademie Verlag, 2004.
- Kervégan, Jean François : “Carl Schmitt and ‘World Unity’”, **The Challenge of Carl Schmitt**, Ed. by Chantal Mouffe, Londra, Verso, 1999, pp. 54-75.
- Kochi, Tarik : “Considering Hegel’s Account of War”, *Griffith Law Review*, Vol. 15, No. 1, 2006, pp. 49-73.
- Kojève, Alexander : **Hegel Felsefesine Giriş**, Çev. Selahattin Hilav, İstanbul, YKY, 2001.
- : **Outline of a Phenomenology of Right**, trans. Brian-Paul Frost, ve Robert Howse, Lanham, Rowman & Littlefield, 2000.
- Koskenniemi, Martti : “‘The Lady Doth Protest Too Much’ Kosovo, and the Turn to Ethics in International Law”, *The Modern Law Review*, Vol. 65, No. 2, Mart 2002, pp. 159-175.
- : “International Law as Political Theology: How to Read *Nomos der Erde?*”, *Constellations*, Vol. 11, No. 4, 2004, pp. 492-511.
- Kühne, Jörg-Detlef : **Die Reichsverfassung der Paulskirche. Vorbild und Verwirklichung im Späteren Deutschen Rechtsleben**, Neuwied, Luchterhand, 2002.
- Laska, Bernd A. : **“Katechon” und Anarch**”, **Carl Schmitt’s und Ernst Jünger’s Reaktionen auf Max Stirner**, Nürnberg, LSR Verlag, 1997.
- Laski, Harold : **Introduction to Politics**, Liverpool, Unwin Books, 1963.
- Lasson, G. (Hrsg.) : **Hegels Schriften zur Politik und Rechtsphilosophie**, Leipzig, Walter de Gruyter, 1913.
- Lehnert, Detlef : “Der Staat als Form der Politischen Einheit, durch den Pluralismus in Frage Gestellt”, **Carl Schmitt, Der**

- Begriff des Politischen, Ein Kooperativer Kommentar,**
Hrsg. Reinhard Mehring, Akademie Verlag, Berlin, 2003,
pp. 71-93.
- Levy, David J. : “Carl Schmitt as a Conservative Thinker”, *The Salisbury Review*, Vol. 8, No. 4, June 1990, pp. 4-11.
- Lilla, Mark : **The Reckless Mind, Intellectuals in Politics**, New York, New York Review Boks, 2001.
- Locke, John : **The Second Treatise of Government**, Ed. by Thomas P. Peardon, New York, Bobbs-Merrill, 1976.
- Lorenz, Konrad : **İşte İnsan, Saldırganlığın Doğası Üzerine**, Çev. Veysel Atayman, Evrim Tevfik Güney, İstanbul, Cumhuriyet Kitapları, 2008.
- Löwith, Karl : “Der Okkasionelle Dezisionismus von Carl Schmitt”, **Gesammelte Abhandlungen: Zur Kritik Geschichtlichen Existenz**, Stuttgart, W. Kohlhammer Verlag, 1960.
- Lüderssen, Klaus : “Hans Kelsen und Eugen Ehrlich”, **Hans Kelsen, Staatsrechtler und Rechtstheoretiker des 20. Jahrhunderts**, Hrsg. Stanley L. Paulson ve Michael Stolleis, Tübingen, Mohr Siebeck, 2005, pp. 264-276.
- Macpherson, C. B. : **The Political Theory of Possessive Individualism – Hobbes to Locke**, Oxford, Oxford University Press, 1990.
- : “Classlessness and the Critique of Rawls: A Reply to Nielsen”, *Political Theory*, Vol. 6, No. 2, 1978, pp. 209-211.
- Madison, James : “The Federalist No. 40”, **The Federalist Papers**, Ed. By Clinton Lawrence Rossiter, New York, Signet, 2003.
- Mann, Michael : “The Autonomous Power of the State”, **States in History**, Ed. By John A. Hall, Oxford, Basic Blackwell, 1986, pp. 112-134.

- Manin, Bernard : “Introduction”, **Democracy, Accountability and Representation**, Ed. by Adam Przeworski, Susan C. Stokes, Bernard Manin, Cambridge, Cambridge University Press, 1999.
- Matheron, François : “Sunuş Yazısı”, Louis Althusser, **Sanat Üzerine Yazılar**, Çev. Alp Tümertekin, Zühre İlkelen, İstanbul, İthaki yay., 2004.
- Mayer-Tasch, Peter Cornelius : **Jean Bodin, Eine Einführung**, Dusseldorf, Parerga, 2000.
- McCormick, John P. : **Carl Schmitt’s Critique of Liberalism, Against Politics as Technology**, Cambridge, Cambridge University Press, 1999.
- : “Introduction to the Age of Neutralizations and Depoliticizations”, *Telos*, Vol. 96, 1993, pp. 119-130.
- : “The Dilemmas of Dictatorship, Carl Schmitt and Constitutional Emergency Powers”, **Law as Politics, Carl Schmitt’s Critique of Liberalism**, Ed. By David Dyzenhaus, Durham, Duke University Press, 1998, pp. 217-252.
- : “Political Theory and Political Theology: The Second Wave of Carl Schmitt in English”, *Political Theory*, Vol. 26, No. 6, 1998, pp. 830-854.
- McCune, Nathan Andrew : **Carl Schmitt’s Concept of the Political: Thomas Hobbes and the Political Theological Critique of Liberal Democracy**, yayımlanmamış doktora tezi, University of Toronto, 2001.
- Mehring, Reinhard : **Carl Schmitt zur Einführung**, Hamburg, Junius, 2001.
- (Hrsg.) : **Carl Schmitt, Der Begriff des Politischen, Ein Kooperativer Kommentar**, Berlin, Akademie Verlag, 2003.
- : **Politische Philosophie**, Leipzig, Reclam, 2005.

- Meier, Heinrich : **Die Lehre Carl Schmitts, Vier Kapitel zur Unterscheidung Politischer Theologie und Politischer Philosophie**, Stuttgart, Verlag J.B. Metzler,1994.
- Meinecke, Friedrich : **Die Idee der Staaträson in der Neueren Geschichte**, Münih, Druck und Verlag von R. Oldenbourg, 1929.
- Mendieta, Eduardo : “War the School of Space: The Space of War and the War of Space”, *Ethics, Place & Environment*, Vol. 9, No. 2, 2006, pp. 207-229.
- Menzel, Ulrich : **Zwischen Idealismus und Realismus, Die Lehre von den Internationalen Beziehungen**, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2001.
- Meuter, Günter : “Zum Begriff der Transzendenz bei Carl Schmitt”, *Der Staat*, Bd. 30, 1991, pp. 483-512.
- : “Gerechtigkeitsstaat contra Rechtsstaat, Bemerkungen zum Ordnungsdenken Carl Schmitts”, **Mythos Staat, Carl Schmitts Staatsverständnis**, Hrsg. Rüdiger Voigt, Baden-Baden, Nomos Verlagsgesellschaft, 2001, pp. 83-119.
- Mill, David van : “Hobbes’ Theories of Freedom”, *The Journal of Politics*, Vol. 57, No. 2, 1995, pp. 443-459.
- Morgenthau, Hans : **The Decline of Democratic Politics**, Chicago, The University of Chicago Press, 1962.
- Mouffe, Chantal : **The Return of the Political**, Londra, Verso, 1993.
- : **The Democratic Paradox**, Londra, Verso, 2000.
- : **On the Political**, Londra, Routledge, 2005.
- : “Schmitt’s Vision of a Multipolar World Order”, *The South Atlantic Quarterly*, Vol. 104, No. 2, Spring 2005, pp. 245-253.
- : “Carl Schmitts Warning on the Dangers of a Unipolar World”, **The International Political Thought of Carl Schmitt**, Ed. by Louiza Odysseos, Fabio Petito, Londra,

- Routledge, 2007, pp. 147-154.
- Möllers, Cristoph : “We are (afraid of) the people’: Constituent Power in German Constitutionalism”, **The Paradox of Constitutionalism, Constitutional Power and Constitutional Form**, Ed. by Martin Loughlin ve Neil Walker, Oxford, Oxford University Press, 2007, pp. 87-107.
- Mussgnug, Reinhard : “Carl Schmitts Verfassungsrechtliches Werk und Sein Fortwirken im Staatsrecht der Bundesrepublik Deutschland”, **Complexio Oppositorum: Über Carl Schmitt**, Hrsg. Helmut Quartsch, Berlin, Duncker & Humblot, 1988, pp. 517-529.
- Müller, Jan-Werner : **A Dangerous Mind, Carl Schmitt in Post-War European Thought**, New Haven, Yale University Press, 2003.
- Münkler, Herfried : **The New Wars**, trans. Patrick Camiller, Cambridge, Polity Press, 2005.
- Negri, Antonio : **Insurgencies, Constituent Power and the Modern State**, trans. Maurizia Boscagli, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1999.
- : **Yaban Kuraldıılık, Spinoza Metafiziğinin ve Siyasetinin Gücü**, Çev. Eylem Canaslan, Otonom yay., İstanbul, 2005.
- : **İmparatorluktaki Hareketler**, Çev. Kemal Atakay, İstanbul, Otonom yay., 2006.
- Neoclaus, Mark : **Imagining the State**, Philadelphia, Open University Press, 2003.
- : **Toplumsal Düzenin İnşası, Polis Erkinin Eleştirel Teorisi**, Çev. Ahmet Bekmen, İstanbul, Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi, 2006.
- Neumann, Volker : **Der Staat im Bürgerkrieg, Kontinuität und Wandlung**

des Staatsbegriffs in der Politischen Theorie Carl Schmitts, Frankfurt, Campus Verlag, 1980.

- Nicoletti, Michele : “Die Ursprünge von Carl Schmitts „Politischer Theologie““, **Complexio Oppositorum: Über Carl Schmitt**, Hrsg. Helmut Quartisch, Berlin, Duncker & Humblot, 1988, pp. 109-129.
- Nida-Rümelin, Julian : **Demokratie und Wahrheit**, Münih, Verlag C.H. Beck, 2006.
- Nietzsche, Friedrich : **Twilight of the Idols and the Anti-Christ**, trans. R. J. Hollingdale, Londra, Penguin, 2003.
- Noack, Paul : **Carl Schmitt, Eine Biographie**, Frankfurt, Ullstein, 1993.
- Norris, Andrew : “‘Us’ and ‘Them’: The Politics of American Self-Assertion After 9/11”, *Metaphilosophy*, Vol. 35, No. 3, 2004, pp. 249-272.
- Nussbaum, Martha C. : “Patriotism and Cosmopolitanism”, **For Love of Country, Debating the Limits of Patriotism**, Ed. by Joshua Cohen, Boston, Beacon Press, 1996.
- : “Kant and Cosmopolitanism”, **Perpetual Peace, Essays on Kant’s Cosmopolitan Ideas**, Ed. by James Bohman ve Matthias Lutz-Bachmann, Cambridge, MIT Press, 1997.
- O’Brien, William Vincent : **The Conduct of Just and Limited War**, New York, Praeger, 1981.
- Odysseos, Louiza, Fabio Petito : “Introducing the International Theory of Carl Schmitt: International Law, International Relations, and the Present Global Predicament(s)” *Leiden Journal of International Law*, Vol. 19, No. 1, 2006, pp. 1-7.
- Ojakangas, Mika : **A Philosophy of Concrete Life, Carl Schmitt and the Political Thought of Late Modernity**, Bern, Peter Lang, 2006.

- : “A terrifying world without an exterior, Carl Schmitt and the metaphysics of international (dis)order”, **The International Political Thought of Carl Schmitt**, Ed. by Louiza Odysseos ve Fabio Petito, Londra, Routledge, 2007, pp. 205-222.
- Otten, Henrique Ricardo : “Der Sinn der Einheit im Recht”, **Metamorphosen des Politischen, Grundfragen Politischer Einheitsbildung seit den 20er Jahren**, Hrsg. Andreas Göbel, Dirk van Laak, Ingeborg Villinger, Berlin Akademie Verlag, 1995, pp. 25-53.
- Özbank, Murat : “Neden Demokrasi? Düşünsel ve Vicdani Çeşitlilik Koşulları Altında Normatif Gerekçelendirme ve Siyasal İstikrar Sorunu”, **Rawls-Habermas Tartışması, Neden Demokrasi? Nasıl İstikrar?**, Sunan ve Derleyen Murat Özbank, İstanbul, İstanbul Bilgi Üniversitesi yay., 2009, s. 15-43.
- : “Rawls-Habermas Tartışması ve Diyalog Üzerine Örtüşen Görüşbirliği Fikri”, **Rawls-Habermas Tartışması, Neden Demokrasi? Nasıl İstikrar?**, Sunan ve Derleyen Murat Özbank, İstanbul, İstanbul Bilgi Üniversitesi yay., 2009, s. 175-187.
- Palaver, Wolfgang : **Die Mythischen Quellen des Politischen**, Stuttgart, Kohlhammer Verlag, 1998.
- : “Schmitt on Nomos and Space”, *Telos*, Vol. 106, 1996, pp. 105-127.
- Piccone, Paul, Gary L. Ulmen : “Uses and Abuses of Carl Schmitt”, *Telos*, Vol. 122, 2002, pp. 3-32.
- Pilch, Martin : **System des Transcendentalen Etatismus, Staat und Verfassung bei Carl Schmitt**, Viyana, Karolinger Verlag, 1994.
- Pasquino, Pasquale : “Die Lehre vom „Pouvoir Constituant” bei Emmanuel

- Sieyès und Carl Schmitt”, **Complexio Oppositorum, Über Carl Schmitt**, Hrsg. Helmut Quaritsch, Berlin, Duncker & Humblot, 1988, pp. 371-387.
- Peukert, Detlev J.K. : **The Weimar Republic**, New York, Hill and Wang, 1993.
- Pippin, B. Robert : “What is the Question for which Hegel’s Theory of Recognition is the Answer?”, *European Journal of Philosophy*, Vol. 8, No. 2, 2000, pp. 155-172.
- Pitkin, Hannah Fenichel : **The Concept of Representation**, Berkeley, University of California Press, 1967.
- Plotke, David : “Representation is Democracy”, *Constellations*, Vol. 4, 1999, pp. 19-34.
- Poggi, Gianfranco : **Modern Devletin Gelişimi**, İstanbul, Çev. Şule Kut, Binnaz Toprak, İstanbul, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2002.
- Rasch, William : **Konflikt als Beruf, Die Grenzen des Politischen**, Berlin, Kadmos Verlag, 2005.
- : “Human Rights as Geopolitics, Carl Schmitt and the Legal Form of American Supremacy”, *Cultural Critique*, Vol. 54, Spring 2003, pp. 120-147.
- : “Judgement: The Emergence of Legal Norms”, *Cultural Critique*, Vol. 57, Spring 2004, pp. 93-103.
- : “Carl Schmitt and the New World Order”, *The South Atlantic Quarterly*, Vol. 104, No. 2, Spring 2005, pp. 177-183.
- : “Lines in the Sand: Enmity as a Structuring Principle”, *The South Atlantic Quarterly*, Vol. 104, No. 2, Spring 2005, pp. 253-263.
- Rawls, John : **Political Liberalism**, New York, Columbia University Press, 1993.
- : **Halkların Yasası ve “Kamusal Akıl Düşüncesinin**

- Yeniden Ele Alınması”, Çev. Gül Evrin, İstanbul, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2006.**
- Rhodes, Rosamond : “Reading Rawls and Hearing Hobbes”, The Philosophical Forum, Vol. XXXIII, No. 4, 2002, pp. 393-412.
- Rosenberg, Justin : **The Empire of Civil Society**, Londra, Verso, 1994.
- Rosenfeld, Michel : “The Rule of Law and the Legitimacy of Constitutional Democracy”, Southern California Law Review, Vol. 74, 2001, pp. 1307-1351.
- Rousseau, Jean Jacques : **Toplum Sözleşmesi**, Çev. Vedat Günyol, İstanbul, Adam yay., 2001.
- Rumpf, Helmut : “Neues westliches Echo auf Schmitt”, Der Staat, Zeitschrift für Staatslehre, Öffentliches Recht und Verfassungsgeschichte, Bd. 22, 1983, pp. 381-394.
- Russell, Frederick H. : **The Just War in the Middle Ages**, Cambridge, Cambridge University Press, 1975.
- Sancar, Mithat : **“Devlet Akli” Kıskaçında Hukuk Devleti**, İstanbul, İletişim yay., 2000.
- Saner, Hans : “Die Negativen Bedingungen des Friedens”, **Immanuel Kant, Zum Ewigen Frieden**, Hrsg. Otfried Höffe, Berlin, Akademie Verlag, 2004, pp. 43-69.
- Sarıca, Murat : **Fransa ve İngiltere’de Emredici Vekaletten Yeni Temsil Anlayışına Geçiş**, İstanbul, Kutulmuş Matbaası, 1969.
- Scheuerman, William E. : **Carl Schmitt, The End of Law**, Lanham, Rowman & Littlefield, 1999.
- : “Decisionism and Legal Indeterminacy: The Case of Carl Schmitt”, “Critical Theory and Modernity” Kongresi’nde sunulan tebliğ, **CSST Working Papers**, Michigan, Ann Arbor, 1996, pp. 127-141.
- : “Revolutions and Constitutions, Hannah Arendt’s Challenge to Carl Schmitt”, **Law As Politics**, Ed. by

- David Dyzenhaus, Durham, Duke University Press, 1998, pp. 252-281.
- : “Down on Law: The Complicated Legacy of the Authoritarian Jurist Carl Schmitt”, (çevrimiçi) www.bostonreview.net/BR26.2/scheuerman.html, 22 Nisan 2007.
- Schmidt, Hermann : “Der *Nomos* Begriff bei Carl Schmitt”, Der Staat, Vol. 27, 1963, pp. 80-91.
- Schmitt, Carl : **Gesetz und Urteil, Eine Untersuchung zum Problem der Rechtspraxis**, Mnnih, C.H. Beck’sche Verlagsbuchhandlung, 1969. (lk baskı: 1912)
- : **Der Wert des Staates und die Bedeutung des Einzelnen**, Tübingen, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1914.
- : **Die Diktatur, Von den Anfängen des modernen Souvernittsgedankens bis zum proletarischen Klassenkampf**, Berlin, Duncker & Humblot, 2006. (lk baskı: 1921)
- : **Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität**, Mnnih, Duncker & Humblot, 1922.
- : **Siyasi İlahiyat**, Çev. Emre Zeybekoğlu, Ankara, Dost yay., 2005.
- : **Die Geistesgeschichtliche Lage des Heutigen Parlamentarismus**, Mnnih, Duncker & Humblot, 1923.
- : **Parlamentar Demokrasinin Krizi**, Çev. A. Emre Zeybekoğlu, Ankara, Dost yay., 2006.
- : **Römischer Katholizismus und Politische Form**, Stuttgart, Klett-Cotta, 2002. (lk baskı: 1923)
- : **Verfassungslehre**, Berlin, Duncker & Humblot, 1965. (lk baskı: 1928)
- : **Der Begriff des Politischen**, Berlin, Duncker & Humblot, 1963. (Kitap olarak ilk baskı: 1932)

- : **The Concept of the Political**, trans. George Schwab, Chicago, The University of Chicago Press, 1996.
- : **Siyasal Kavramı**, Çev. Ece Göztepe, İstanbul, Metis yay., 2006.
- : **Der Hüter der Verfassung**, Berlin, Duncker & Humblot, 1969. (İlk baskı: 1931)
- : **Legalität und Legitimität**, Münih, Duncker & Humblot, 1932. (İlk baskı: 1932)
- : **Staat, Bewegung, Volk: Die Dreigliederung der Politischen Einheit**, Hamburg, Hanseatische Verlagsanstalt, 1935. (İlk baskı: 1933)
- : **Über die Drei Arten des Rechtswissenschaftlichen Denkens**, Berlin, Duncker & Humblot, 1993. (İlk baskı: 1934)
- : **Der Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes, Sinn und Fehlschlag eines Politischen Symbols**, Hamburg, Hanseatische Verlagsanstalt, 1995. (İlk baskı: 1938)
- : **Die Wendung zum Diskriminierenden Kriegsbegriff**, Berlin, Duncker & Humblot, 2003. (İlk baskı: 1938)
- : **Völkerrechtliche Grossraumordnung mit Interventionsverbot für raumfremde Mächte**, Berlin, Duncker & Humblot, 1991. (İlk baskı: 1939)
- : **Positionen und Begriffe im Kampf mit Weimar-Genf-Versailles (1923-1939)**, Berlin, Duncker & Humblot, 1994. (İlk baskı: 1940)
- : **Land und Meer, Eine Weltgeschichtliche Betrachtung**, Stuttgart, Reclam, 1954. (İlk baskı: 1942)
- : **Ex Captivitate Salus, Erfahrungen der Zeit 1945/1947**, Köln, Greven Verlag, 1950.
- : **Der Nomos der Erde im Völkerrecht des Jus**

- Publicum Europeum**, Berlin, Duncker & Humblot, 1997. (İlk baskı: 1950)
- : **The Nomos of the Earth**, trans. Gary L. Ulmen, New York, Telos Press, 2003.
- : **Verfassungsrechtliche Aufsätze aus den Jahren 1924-1954**, Berlin, Duncker & Humblot, 1958.
- : **Theorie des Partisanen, Zwischenbemerkung zum Begriff des Politischen**, Berlin, Duncker & Humblot, 1963.
- : **Glossarium, Aufzeichnungen der Jahre 1947-1951**, Berlin, Duncker & Humblot, 1991.
- : “Die Wendung zum Totalen Staat,” **Positionen und Begriffe im Kampf mit Weimar-Genf-Versailles (1923-1939)**, Berlin, Duncker & Humblot, 1994, pp. 166-179.
- : “Staatsethik und Pluralistischer Staat”, **Positionen und Begriffe im Kampf mit Weimar-Genf Versailles (1923-1939)**, Berlin, Duncker & Humblot, 1994, pp. 151-166.
- : “Weiterentwicklung des Totalen Staates in Deutschland”, **Positionen und Begriffe im Kampf mit Weimar-Genf Versailles (1923-1939)**, Berlin, Duncker & Humblot, 1994, pp. 211-217.
- : “Wesen und Werden des faschistischen Staates”, **Positionen und Begriffe im Kampf mit Weimar-Genf Versailles (1923-1939)**, Berlin, Duncker & Humblot, 1994, pp. 124-131.
- : “Die Staatsrechtliche Bedeutung der Notverordnung”, **Verfassungsrechtliche Aufsätze aus den Jahren 1924-1954**, Berlin, Duncker & Humblot, 1958, pp. 235-263.
- : “Starker Staat und Gesunde Wirtschaft”, **Staat**,

- Grossraum, Nomos, Arbeiten aus den Jahren 1916-1969**, Hrsg. Günter Maschke, Berlin, Duncker & Humblot, 1995, pp. 71-95.
- : “Der Rechtsstaat”, **Staat, Grossraum, Nomos, Arbeiten aus den Jahren 1916-1969**, Hrsg. Günter Maschke, Berlin, Duncker & Humblot, 1995, pp. 108-121.
- : “Nationalsozialismus und Rechtsstaat,” Juristische Wochenschrift, Jg. 63, Heft 12-13, 1934, pp. 713-718.
- : “Der Führer schützt das Recht”, **Positionen und Begriffe im Kampf mit Weimar-Genf Versailles (1923-1939)**, Berlin, Duncker & Humblot, 1994, pp. 227-232.
- : “Das Reichsgericht als Hüter der Verfassung”, **Verfassungsrechtliche Aufsätze aus den Jahren 1924-1954**, Berlin, Duncker & Humblot, 1958, pp. 63-110.
- : “Völkerrechtliche Probleme im Rheingebiet”, **Positionen und Begriffe im Kampf mit Weimar-Genf Versailles (1923-1939)**, Berlin, Duncker & Humblot, 1994, pp. 111-123.
- : “Nehmen/Teilen/Weiden; Ein Versuch, die Grundlagen jeder Sozial- und Wirtschaftsordnung vom Nomos her richtig zu stellen”, **Verfassungsrechtliche Aufsätze aus den Jahren 1924-1954**, Berlin, Duncker & Humblot, 1958, pp. 489-505.
- : “Staat als ein konkreter, an eine geschichtliche Epoche gebundener Begriff”, **Verfassungsrechtliche Aufsätze aus den Jahren 1924-1954**, Berlin, Duncker & Humblot, 1958, pp. 375-386.
- : “Der Reichsbegriff im Völkerrecht”, **Positionen und Begriffe im Kampf mit Weimar-Genf Versailles (1923-1939)**, Berlin, Duncker & Humblot, 1994, pp. 344-355.

- : “Die Lage der europäischen Rechtswissenschaft”,
Verfassungsrechtliche Aufsätze aus den Jahren 1924-1954, Berlin, Duncker & Humblot, 1958, pp. 386-430.
- : “Die letzte globale Linie”, **Staat, Grossraum, Nomos, Arbeiten aus den Jahren 1916-1969**, Hrsg. Günter Maschke, Berlin, Duncker & Humblot, 1995, pp. 441-453.
- : “Das Zeitalter der Neutralisierungen und Entpolitisierungen (1929)”, **Positionen und Begriffe, im Kampf mit Weimar-Genf-Versailles (1923-1939)**, Berlin, Duncker & Humblot, 1994, pp. 138-151.
- : “Raum und Rom – Zur Phonetik des Wortes Raum”, **Staat, Grossraum, Nomos, Arbeiten aus den Jahren 1916-1969**, Hrsg. Günter Maschke, Berlin, Duncker & Humblot, 1995, pp. 491-496.
- : “Die Auflösung der europäischen Ordnung im ‘International Law’ (1890-1939), **Staat, Grossraum, Nomos, Nomos, Arbeiten aus den Jahren 1916-1969**, Hrsg. Günter Maschke, Berlin, Duncker & Humblot, 1995, pp. 372-388.
- : “Völkerrechtliche Formen des Modernen Imperialismus”, **Positionen und Begriffe im Kampf mit Weimar-Genf Versailles (1923-1939)**, Berlin, Duncker & Humblot, 1994, pp. 184-204.
- : “Beschleuniger wider Willen”, **Staat, Grossraum, Nomos, Staat, Grossraum, Nomos, Nomos, Arbeiten aus den Jahren 1916-1969**, Hrsg. Günter Maschke, Berlin, Duncker & Humblot, 1995, pp. 431-441.
- : “Die geschichtliche Struktur des heutigen Weltgegensatzes von Ost und West”, **Staat, Grossraum, Nomos, Arbeiten aus den Jahren 1916-1969**, Hrsg.

- Günter Maschke, Berlin, Duncker & Humblot, 1995, pp. 523-552.
- : “Staatliche Souveränität und freies Meer”, Hrsg. Günter Maschke, **Staat, Grossraum, Nomos, Arbeiten aus den Jahren 1916-1969**, Hrsg. Günter Maschke, Berlin, Duncker & Humblot, 1995, pp. 401-431.
- : “Nationalsozialistisches Rechtsdenken”, Deutsches Recht, Jg. 10, No. 4, 1934, pp. 225-229.
- : “Fünf Leitsätze für die Rechtspraxis”, Deutsches Recht, Jg. 3, Heft 7, 1933, pp. 201-202.
- : “Selbstanzeige der ‘Wendung zum Diskriminierenden Kriegsbegriff’”, Zeitschrift für Ausländisches Öffentliches Recht, Vol. 8, 1938, pp. 588-591.
- : “Hobbes ve Descartes’ta bir Mekanizma Olarak Devlet”, Çev. A. Emre Zeybekoğlu, MHB, Yıl 23, Sayı 1-2, 2003, s. 969-980.
- : “Somut ve Çağa Bağlı Bir Kavram Olarak Devlet”, Çev. Bertil Emrah Oder, **Devlet Kuramı**, Der. Cemal Bali Akal, Ankara, Dost Kitabevi, 2000, s. 245-255.
- Schölderle, Thomas : **Das Prinzip der Macht, Neuzeitliches Politik- und Staatsdenken bei Thomas Hobbes und Niccolò Machiavelli**, Berlin, Galda + Wilch Verlag, 2002.
- Schönberger, Cristoph : **Das Parlament im Anstaltsstaat: Zur Theorie Parlamentarischer Repräsentation in der Staatslehre des Kaiserreichs (1871-1918)**, Frankfurt am Main, Klostermann, 1997.
- : “Introduction to Hugo Preuss”, **Weimar, A Jurisprudence of Crisis**, Ed. By Arthur J. Jacobson ve Bernhard Schlink, Berkeley, University of California Press, 2000, pp. 110-115.
- : “Staatlich und Politisch”, Carl Schmitt: **Der Begriff des**

- Politischen. Ein Kooperativer Kommentar**, Ed. by Reinhard Mehring, Berlin, Akademie Verlag, 2003, pp. 21-45.
- Schwab, George : **The Challenge of the Exception, An Introduction to the Political Ideas of Carl Schmitt Between 1921 and 1936**, Berlin, Duncker & Humblot, 1970.
- : “Enemy oder Foe, Der Konflikt der Modernen Politik”, **Festgabe für Carl Schmitt**, Hrsg. H. Barion, E. W. Böckenförde, E. Forsthoff, W. Weber, Berlin, Duncker & Humblot, 1968.
- Seibold, Gerald : **Hans Kelsen und der Rechtspositivismus**, Norderstedt, BOD, 2007.
- Sewell, William H. : **A Rhetoric of Bourgeois Revolution, The Abbé Sieyès and *What is the Third Estate***, Durham, Duke University Press, 1994.
- Sieyès, Emmanuel Joseph : **Politische Schriften, 1788-1790**, Übers. und Hrsg. Eberhard Schmitt ve Rolf Reichart, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1989.
- Singer, Peter : **Hegel**, Oxford, Oxford University Press, 2001.
- Skinner, Quentin : **Hobbes and Republican Liberty**, Cambridge, Cambridge University Press, 2008.
- : “Hobbes and the Purely Artificial Person of the State”, *The Journal of Political Philosophy*, Vol. 7, No. 1, 1999, pp. 1-29.
- Smend, Rudolf : **Verfassung und Verfassungsrecht**, Münih, Duncker & Humblot, 1928.
- Stemeseder, Heinrich : **Der Politische Mythos des Antichristen, Eine Prinzipielle Untersuchung zum Widerstandsrecht und Cral Schmitt**, Berlin, Duncker & Humblot, 1997.
- Stirk, Peter : **Carl Schmitt, Crown Jurist of the Third Reich, On Preemptive War, Military Occupation and World**

- Empire**, Lewiston, The Edwin Melen Press, 2005.
- Stolleis, Michael : “Carl Schmitt”, **Staat und Recht, Die Deutsche Staatslehre im 19. und 20. Jahrhundert**, Hrsg. Martin J. Sattler, Münih, List Verlag, 1972, pp. 123-147.
- Strauss, Leo : **Hobbes’ Politische Wissenschaft**, Neuwied, Luchterhand, 1965.
- : **Natural Right and History**, Chicago, The University of Chicago Press, 1992.
- : **Politika Felsefesi Nedir?**, Çev. Solmaz Zelyüt Hünler, İstanbul, Paradigma yay., 2000.
- : “Anmerkungen zu Carl Schmitt, Der Begriff des Politischen”, **Hobbes’ Politische Wissenschaft**, pp. 161-181.
- Tamanaha, Brian Z. : **On the Rule of Law, History, Politics, Theory**, Cambridge, Cambridge University Press, 2005.
- Tänzler, Dirk : “Represäsentation als Performanz: Die Symbolisch-Rituellen Ursprünge des Politischen im *Leviathan* des Thomas Hobbes”, **Die Sinnlichkeit der Macht, Herrschaft und Represäsentation Seit der Frühen Neuzeit**, Hrsg. Jan Andres, Alexa Geisthövel, Matthias Schwengelbeck, Frankfurt, Campus Verlag, 2005, pp. 19-45.
- Taubes, Jacob : **Ad Carl Schmitt, Gegenstrebige Fügung**, Berlin, Merve Verlag, 1987.
- Teziç, Erdoğan : **Anayasa Hukuku**, İstanbul, Beta, 1998.
- Tilly, Charles : “Reflections on the History of European State Making”, **The Formations of National State in Europe**, Princeton, Princeton University Press, 1975, pp. 10-23.
- Tommissen, Piet (Hrsg.) : **Schmittiana**, Vol. VI., Berlin, Duncker & Humblot, 1998.
- Tuck, Richard : **The Rights of War and Peace: Political Thought and**

- the International Order from Grotius to Kant**, Oxford, Oxford University Press, 1999.
- Turner, Bryan S. : “Sovereignty and Emergency: Political Theology, Islam and American Conservatism”, *Theory, Culture & Society*, Vol. 19, No. 4, 2002, pp. 103-119.
- Turner, Charles : “The Strange Anti-liberalism of Carl Schmitt”, *Economy and Society*, Vol. 27, No. 4, 1998, pp. 434-457.
- Ulmen, Gary L. : “Introduction to the Translation of Roman Catholicism and Political Form”, Carl Schmitt, **Roman Catholicism and Political Form**, trans. Gary Ulmen, Westport, Greenwood Press, 1996.
- : “Toward a New World Order: Introduction to Carl Schmitt’s ‘The Land Appropriation of a New World’”, *Telos*, No. 109, 1996, pp. 3-29.
- : “Carl Schmitt and Donoso Cortés”, *Telos*, Vol. 125, 2002, pp. 69-79.
- Urbinati, Nadia : **Representative Democracy, Principles & Genealogy**, Chicago, The University of Chicago Press, 2006.
- Uygun, Oktay : **Demokrasinin Tarihsel, Felsefi ve Ahlaki Boyutları**, İstanbul, İnkılap, 2003.
- Uzun, Ertuğrul : **Hukuk Göstergebilimi**, İstanbul, Legal yay., 2007.
- Vad, Erich : **Strategie und Sicherheitspolitik, Perspektiven im Werk von Carl Schmitt**, Opladen, Westdeutscher Verlag, 1996.
- Vesting, Thomas : “Die Permanente Revolution, Carl Schmitt und das Ende der Epoche der Staatlichkeit”, **Metamorphosen des Politischen, Grundfragen Politischer Einheitsbildung seit 20er Jahren**, Hrsg. Andreas Göbel, Dirk van Laak, Ingeborg Villinger, Berlin, Akademie Verlag, 1995, pp. 191-203.
- Vieira, Monica Brito & David Runciman : **Representation**, Cambridge, Polity Press, 2008.

- Villinger, Ingeborg : **Verortung des Politischen, Carl Schmitt in Plettenberg**, Linnepe, Hagen, 1990.
- Vishniak, Mark : “Justification of Power”, *Political Science Quarterly*, Vol. 60, No. 3, 1945, pp. 351-376.
- Vogt, Erik M. : “Ontologie/Hantologie/Ontologie, Derrida, Schmitt, Žižek”, **Derrida und die Politiken der Freundschaft**, Hrsg. Erik M. Vogt, Hugh J. Silverman, Serge Trottein, Viyana, Verlag Turia + Kant, 2003, pp. 83-107.
- Waechter, Kay : **Studien zum Gedanken der Einheit des Staates, Über die Rechtsphilosophische Auflösung der Einheit des Subjektes**, Berlin, Duncker & Humblot, 1994.
- Weale, Albert : “Representation, Individualism and Collectivism”, *Ethics*, Vol. 91, 1981, pp. 457-465.
- Weber, Max : **Meslek Olarak Siyaset**, Çev. Afşar Timuçin, Mehmet Sert, İstanbul, Çiviyazıları yay., 2006.
- Weitz, Eric D. : **Weimar Germany, Promise and Tragedy**, Princeton, Princeton University Press, 2007.
- Ziegler, Heinz O. : **Autoritärer oder Totaler Staat**, Tübingen, J. C. B. Mohr, 1932.
- Zolo, Danilo : “The Re-emerging Notion of Empire and the Influence of Carl Schmitt”, **The International Political Thought of Carl Schmitt**, Ed. by Loiza Odysseos ve Fabio Petito, Londra, Routledge, 2007, pp. 154-166.

ÖZGEÇMİŞ

Ali Emre Zeybekoğlu 1972 yılında İstanbul'da doğdu. Levent İlkokulu ve Özel Alman Lisesi'ni bitirdikten sonra, 1994 yılında kaydolduğu İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi'nden 1998 yılında mezun oldu. 2000 yılında Avrupa Birliği'nin katkılarıyla Malta Üniversitesi Hukuk Fakültesi'nde düzenlenen İnsan Hakları Hukuku yüksek lisans programına kaydolarak 2001 yılında bu programdan "Türkiye'de Siyasi Hakların Durumu" başlıklı yüksek lisans tezini vererek mezun oldu.

2002 yılının Eylül ayında İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nün Kamu Hukuku programına kaydolun Ali Emre Zeybekoğlu, 2004 yılının Haziran ayında doktora yeterlilik sınavını vererek "Carl Schmitt'in 20. Yüzyıl Devlet ve Siyaset Kuramına Katkısı" başlıklı doktora tezi üzerinde çalışmaya başladı. Bu amaçla Schmitt'in "Siyasi İlahiyat" ve "Parlamentar Demokrasinin Krizi" adlı eserlerini Türkçe'ye çevirdi ve her iki kitap da Dost Yayınevi tarafından yayımlandı.

Ali Emre Zeybekoğlu 1999 yılının Ocak ayından bu yana İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Genel Kamu Hukuku Anabilim Dalı'nda araştırma görevlisi olarak görev yapmaktadır.