Siyasi İlahiyat

Egemenlik Kuramı Üzerine Dört Bölüm

Carl Schmitt



DOST

2.BASKI

Bu dizi Cemal Bali Akal'ın yönetiminde
Dost Kitabevi Yayınları için hazırlanmaktadır.

yasa siyasa

1) HUKUK ÖZGÜRLÜK VE AHLAK,H. L. A. Hart, Şubat 2000
2) DEVLET KURAMI, Der. Çemal Bali Akal, Temmuz 2000
3) SİYASİ İLAHİYAT, Carl Schmitt, Temmuz 2002
4) NE HUKUK NE DE AHLÂK, Turgut Tarhanlı, Ocak 2003
5) İNSANSIZ YÖNETİM, Turgut Tarhanlı, Ocak 2003
6) REFAH DEVLETİNİN KRİZİ, Pierre Rosanvallon, Şubat 2004
7) ETİKA, Benedictus (Baruch) Spinoza, Aralık 200

Siyasi İlahiyat

Carl Schmitt

Carl Schmitt, Almanya'nın önde gelen hukukçu ve tarih felsefecilerindendir. 1888 yılında Plettenberg'de (Vestfalya) dünyaya gelmiştir. 1907'de Berlin Üniversitesi'nde başladığı hukuk öğrenimini Münih ve Strasburg'ta sürdürmüştür. 1910 yılında Strasburg'ta doktor unvanını kazanmış, 1915'te Berlin'de çok önemli bir sınav olan Assessor-Examen'i kazanarak kısa bir süre sonra gönüllü olarak orduya yazılmıştır. Sağlığı cephede savaşmaya elvermediğinden Münih'teki Birinci Ordu'da muavin olarak görevlendirilmiştir. Bu idari görev bilimsel çalışmalarına ayıracak yeteri kadar boş zaman bıraktığı için 1916 yılında Strasburg'ta doçentlik sınavını verebilmiştir. Eylül 1919'da akademik kariyerine Münih Yüksek Ekonomi ve Ticaret okulunda doçent olarak başlamıştır. Münih'te geçirdiği dönemde yalnızca Max Weber'in çevresiyle ilişki kurmamış, aynı zamanda bohem hayata da karışıp yazarlar ve sanatçılarla uzun süren dostluklar kurmuştur. 1922'de Rudolf Smend'in halefi olarak Bonn Üniversitesi'ne girmiştir. "Römischer Katholizismus und politische Form", "Der Begriff des Politischen" ve "Verfassungslehre" adlı eserleri bu dönemin ürünleridir. 1928'de Berlin'e eski okuluna dönmüş, Ekim 1933'te, 1945'e kadar öğretim üyeliği yapacağı Friedrich-Wilhelm Üniversitesi'ne girmiştir.

Carl Schmitt, Hans Kelsen'le beraber, XX. yüzyılın en etkileyici ve tartışmalı hukuk bilginlerinden ve siyaset felsefecilerinden biridir. Muhalifleri nezdinde de saygın bir yeri olan bu aykırı düşünür, parlak zekası nedeniyle, birçok yazar tarafından "çağımızın Hobbes"u olarak nitelendirilmiştir. Yalnızca Türkiye'de değil İngilizce konuşulan ülkelerde de henüz bir *terra incognita* olan Carl Schmitt, hukuk biliminin yanı sıra, siyaset bilimi ve sosyal bilimlerin birçok kavramını yeniden tanımlamış; desizyonizm, siyasi ilahiyat ve siyasi romantizm gibi yeni bazı kavramları da armağan etmiştir. Onun nasyonal sosyalist bir devlete fikir babalığı yapmış olması yalnızca kişisel bir trajedi değil, aynı zamanda büyük bir bilim adamının sonunun başlangıcı olmuştur.

Bazı eserleri: Politische Romantik (1919), Die Diktatur. Von den Anfängen des modernen Souveränitätsgedankens bis zum proletarischen Klassenkampf (1921); Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität (1922), Die Geistesgeschichtliche Lage des Heutigen Parlamentarismus (1923), Römischer Katholizismus und Politische Form (1923), Verfassungslehre (1928), Hugo Preuß. Sein Staatsbegriff und seine Stellung in der deutschen Rechtslehre (1930), Der Hüter der Verfassung (1931); Legalität und Legitimität (1932), Der Begriff des Politischen (1932), Staat, Bewegung, Volk. Die Dreigliederung der politischen Einheit (1933), Völkerrechtliche Grossraumordnung (1939), Ex Captivitate Salus (1950), Der Nomos der Erde im Völkerrecht des Ius Publicum Europaeum (1950), Donoso Cortes in gesamteuropäischer Interpretation, (1950), Hamlet oder Hekuba (1956), Theorie des Partisanen (1963).

D

Emre Zeybekoğlu

Alman Lisesi'ni bitirdikten sonra İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi'nden mezun oldu. Halen aynı fakültenin Genel Kamu Hukuku Anabilim Dalı'nda araştırma görevlisi olarak çalışmaktadır. Daha önce yine aynı dizi içinde çıkan *Devlet Kuramı* başlıklı seçkiye çevirmen ve düzeltmen olarak katkıda bulundu.

Schmitt, Carl
Siyasi İlahiyat
ISBN 975-298-024-4 / Türkçesi; Emre Zeybekoğlu / Dost Kitabevi Yayınları
Kasım 2005, Ankara, 77 sayfa
Siyaset Kuramı-Devlet Kuramı-Notlar-Dizin

SİYASİ İLAHİYAT

Egemenlik Kuramı Üzerine Dört Bölüm

Carl Schmitt

DOST
kitabevi

ISBN 975-298-024-4

Politische Theologie
CARL SCHMITT

© Duncker & Humblot GmbH, Berlin, 1996

Bu kitabın Türkçe yayın hakları
ONK Ajans Ltd. Şti. aracılığıyla
Dost Kitabevi Yayınları'na aittir.
Birinci Baskı, Temmuz 2002, Ankara
İkinci Baskı, Kasım 2005, Ankara

Çeviren, Emre Zeybekoğlu

Düzelti, Elif Özdoğan

Son Okuma, Birce Arslandoğan

Teknik Hazırlık, Mehmet Dirican - Dost İTB
Baskı ve Cilt, Pelin Ofset

Dost Kitabevi Yayınları
Meşrutiyet Cad. No: 37/4 Yenişehir 06420 Ankara
Tel: (0312) 435 93 70 • Faks: (0312) 435 79 02
www.dostyayinevi.com • bilgi@dostyayinevi.com

İçindekiler

İkinci Baskıya Önsöz 9

I. Bölüm: Egemenliğin Tanımı 13

Egemenlik ve olağanüstü hal. Egemenlik ile olağanüstü hal arasındaki kavramsal bağıntıya örnek olarak Bodin'de egemenlik kavramı ve doğal hukukçu devlet kuramı. Liberal hukuk devleti doktrininde olağanüstü halin yok sayılması. Kurala (norma) veya istisnaya duyulan bilimsel ilgi çeşitliliğinin genel anlamı.

II. Bölüm: Hukuki Şekil ve Karar Sorunu Olarak Egemenlik Sorunu 23

Devlet kuramı üzerine güncel eserler: Kelsen, Krabbe, Wolzendorff. Teknik veya estetik şekil karşısında karara dayanan hukuki şeklin özgünlüğü. Kararın içeriği, öznesi ve kendi içinde bağımsız anlamı. "Desizyonist" düşüncenin örneği olarak Hobbes.

III. Bölüm: Siyasi İlahiyat **41**

Devlet kuramında ilahi tasavvurlar. Hukuki kavramların, özellikle egemenlik kavramının sosyolojisi. Bir çağın sosyal yapısının kendi metafizik dünya görüşü ile uyumu, özellikle monarşi ile tek tanrıcı dünya görüşünün uyumu. XVIII. yüzyıldan XIX. yüzyıla aşkın tasavvurlardan içkin tasavvurlara geçiş (demokrasi, organik devlet kuramı, hukuk-devlet özdeşliği).

IV. Bölüm: Karşı-Devrimin Devlet Felsefesi Üzerine **57**

Karşı-Devrimin devlet felsefesinde desizyonizm. İnsanın "doğuştan kötü" ve "doğuştan iyi" olduğunu savunan tezlerin zıtlığı temelinde otoriter ve anarşist kuramlar. Liberal burjuvazinin konumu ve Donoso'nun tanımı. Meşruluktan diktatörlüğe düşünce tarihinin gelişimi.

Notlar **71**

Dizin **75**

İkinci Baskıya Önsöz

"Siyasi İlahiyat"ın bu ikinci baskısında herhangi bir değişiklik yapılmadı. Bugün, on iki yıl sonra, Mart 1922'de yayınlanmış bu kısa yazının, zamanın imtihanında ne kadar başarılı olabildiği hakkında bir hüküm verilebilir. Liberal normativizme ve onun "hukuk devleti" projesine karşı girişilen fikir mücadelesi de kelimesi kelimesine tekrar edildi.

Son yıllarda Siyasi İlahiyat'ın birçok yeni uygulama alanı ortaya çıktı. XV. yüzyıldan XIX. yüzyıla kadarki "temsil" kavramından, Barok felsefesinin Tanrısı'na benzediği düşünülen XVII. yüzyılın monarşisine, XIX. yüzyılın "qui règne et ne gouverne pas" [hükümran olan ama yönetmeyen] "tarafsız" otoritesinden, "qui administre et ne gouverne pas" [çekip çeviren ama yönetmeyen] tedbirli ve idari saf devlet [reiner Massnahmen- und Verwaltungsstaat] tasarımlarına kadar, siyasi ilahiyat düşüncesinin verimliliğini

gösteren birçok örnek vardır. Dünyevileşme sürecinin münferit basamaklarıyla ilgili temel sorunu –teolojik basamaktan metafizik basamak yoluyla ahlaki yönden insani olana [Moralisch-Humanen] ve oradan ekonomik basamaklara kadar– "Nötralizasyon ve Depolitizasyon Çağı" hakkındaki (Ekim 1929'da Barselona'daki) konuşmamda ele almıştım. Protestan ilahiyatçılardan özellikle Heinrich Forsthoff ve Friedrich Gogarten, bir dünyevileşme kavramı olmaksızın tarihimizin son yüzyıllarının anlaşılmasının mümkün olmadığını gösterdiler. Nasıl temelini Protestan ilahiyatında bulan siyasi liberalizm için devlet ve siyaset "tümüyle Öteki" ise, Protestan ilahiyatının güya politik olmayan kuramı da Tanrı'yı "tümüyle Öteki" olarak sunar. Zaman içerisinde siyasi olanı 'total' olarak kabul ettik ve bu yüzden de biliyoruz ki bir şeyin siyasi olmadığı hakkında verilen karar, kimin verdiği ve hangi gerekçelere büründüğünden bağımsız olarak, daima siyasi bir karardır. Bu, belirli bir ilahiyatın siyasi olup olmadığı hakkındaki soru için de geçerlidir.

İkinci bölümün sonunda yer alan, hukuki düşüncenin iki tipi bağlamında Hobbes'la ilgili olarak yazdıklarıma birkaç kelime eklemek istiyorum, çünkü bu soru bir hukuk öğretmeni olarak mesleğim ve sanatımla ilgilidir. Bugün olsa iki değil, üç tür hukuki düşünceyi, yani normativist ve desizyonist tipin dışında kurumsal tipi birbirinden ayırırdım. Alman hukuk bilimindeki "kurumsal garantiler"le ilgili kuramım hakkındaki tartışmalar ve Maurice Hauriou'nun derinlikli ve önemli Kurumlar Teorisi ile meşguliyetim bu sonuca varmamı sağladı. Saf normativist, gayrı şahsi kurallar çerçevesinde düşünür ve desizyonist, doğru teşhis edilen siyasi durumun gerektirdiği hukuku kişisel bir karar aracılığıyla uygularken, kurumsal hukuk düşüncesi kişilerüstü kurumlar ve örgütlerle kendini gösterir. Normativist, yozlaşmışlığıyla, hukuku salt devlet bürokrasisinin işlev tarzı haline getirirken ve desizyonist, zamanlamaya odaklanması yüzünden her büyük siyasi

harekette bulunan daimi varoluşu [Sein] ıskalamak tehlikesiyle her zaman karşı karşıyayken, yalıtık bir kurumsal düşünce, egemenlikten yoksun olan ve feodal zümreye dayanan bir gelişimin çoğulculuğuna yönelir. Böylece siyasi birliğin üç alanı ve unsuru –devlet, hareket, halk– sağlıklı şekilleriyle olduğu kadar yozlaşmış görünüm biçimleriyle de üç hukuki düşünce tipine bağlanabilir. Wilhelm ve Weimar devirlerindeki Alman kamu hukuku kuramının sözde pozitivizmi ve normativizmi, doğal haklara ve aklın yasasına dayanmak yerine yalnızca olgusal olarak "geçerli" normlara bağlı olduğundan yozlaşmış ve bu yüzden de çelişkilerle dolu bir normativizmdir ve gerçek bir karar yerine "olgusal olanın normatif gücüne" tutunan, hukuken kör ve yozlaşmış bir desizyonizmden başka bir şey olmayan bir pozitivizmle karışmıştır. Hem şekilsiz hem de şekillendirilmeye elverişsiz olan bu karışım, kamu hukuku ve anayasa hukukunun hiçbir ciddi sorunu ile başa çıkamamıştı. Alman kamu hukuku ilminin bu son çağının ayırt edici özelliği, kritik bir sorunu, yani Prusya'da Bismarck'la düşülen anayasal ihtilafı çözememiş ve bundan ötürü diğer hiçbir kritik soruna çözüm getirememiş olmasıdır. Alman kamu hukuku, böylesi sorunlar söz konusu olduğunda karardan kaçınmak amacıyla hâlâ parola olarak kullandığı, bindiği dalı kesen bir söz icat etti: "Kamu hukuku burada sona erer."

Berlin, Kasım 1933
Carl Schmitt

I.
Egemenliğin Tanımı

Egemen, olağanüstü hale karar verendir.[1]

Bu tanım, bir sınır-kavram [Grenzbegriff] olarak egemenlik kavramına hakkını verebilir. Sınır-kavram, popüler literatürün kirlenmiş terminolojisinde olduğu gibi belirsiz bir kavram değil, en dıştaki etki alanına ait bir kavram anlamına gelir. Buna uygun olarak bu tanım olağan hal ile değil, bir sınır-durumla [Grenzfall] bağlantı kurabilir. Burada sözü geçen olağanüstü hal ifadesinden herhangi bir olağanüstü hal kararnamesinin veya tüm sıkıyönetim hallerinin değil, devlet kuramının genel bir kavramının anlaşılması gerektiği izleyen satırlardan anlaşılacaktır. Olağanüstü halin, egemenliğin hukuki tanımı açısından son derece uygun oluşunun sistematik ve hukuk mantığıyla bağdaşan bir temeli vardır; olağanüstü hal hakkında verilen karar, kelimenin tam anlamıyla 'karar'dır. Çünkü olağan durumda geçerli olan bir hukuk kura-

lında olduğu gibi, genel bir norm, mutlak bir istisnayı hiçbir zaman içeremez ve bu nedenle gerçek bir olağanüstü halin var olduğuna ilişkin karara kusursuz bir temel oluşturamaz. Mohl, (*Monographien*, s. 626)[2] bir ıstırar halinin var olup olmadığı hukuksal olarak sınanamaz dediğinde, hukuki anlamda bir kararın, tamamen bir normun içeriğinden çıkarsanması gerektiği varsayımından yola çıkar. Aslında sorun da budur. Mohl'un genellemesiyle bu cümle yalnızca anayasal liberalizmin bir ifadesidir ve kararın bağımsız anlamını görmezden gelir.

Egemenliğin tanımı olarak geliştirilen soyut şemanın (egemenlik en üstün ve aslî hükmedici güçtür) geçerli kabul edilip edilmemesinin teorik veya pratik açıdan büyük bir farkı yoktur. Genel olarak soyut bir kavram hakkında bir tartışmaya girişilmeyecektir, hele egemenliğin tarihi söz konusu olduğu zaman hiç... Tartışılan, somut uygulamadır, yani bir anlaşmazlık durumunda kamusal çıkarı veya devletin çıkarını, kamu güvenliği ve düzenini, *le salut public*'i [kamusal selamet] vb. neyin oluşturduğuna kimin karar vereceği gibi. Olağanüstü hal, yani mevzu hukukta öngörülmeyen hal, ancak son derece tehlikeli, devletin varlığını tehdit edecek bir durum vb. olarak tanımlanabilir ama gerçeğe uygun olarak tarif edilemez. Ancak bu durum, egemenliğin öznesine ilişkin soruyu, yani egemenliğe ilişkin soruyu güncel kılar. 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, hele gerçekten son derece acil bir durum ve bunun bertaraf edilmesi söz konusu olursa... Burada, yargılama yetkisinin ön şartı kadar içeriğinin de sınırlandırılmaması zorunludur. O nedenle, olağanüstü halde hukuk devleti anlayışına uygun bir yetkiye yer yoktur. Anayasa, böyle bir durumda, olsa olsa kimin müdahaleye yetkili olduğunu belirtebilir. Bu eylem hiçbir kontrole tabi değilse ve liberal anayasacı pratikte olduğu gibi herhangi bir şekilde birbirini karşılıklı

baskılayan ve dengeleyen [checks and balances, ç.n.] değişik merciler arasında paylaştırılmazsa egemenin kim olduğu kesin olarak ortaya çıkar. O, hem son derece acil bir durumun söz konusu olup olmadığına, hem de bunu bertaraf etmek için ne yapılması gerektiğine karar verendir. O, normal durumda geçerli olan hukuk düzeninin dışında olmakla birlikte yine de bu düzene aittir çünkü anayasanın tümüyle askıya alınmasına karar vermeye yetkilidir. Modern anayasal gelişim, egemeni bu anlamda bertaraf etmek eğilimindedir. Krabbe ve Kelsen'in bir sonraki bölümde incelenen fikirlerinin tutarlılığı burada yatar. Ancak ekstrem olağanüstü halin ortadan kaldırılıp kaldırılamayacağı hukuksal bir sorun değildir. Bunun gerçekten bertaraf edilebileceğine güvenmek ve bunu ümit etmek, metafizik veya felsefi –özellikle tarih felsefesiyle ilgili– inançlara bağlıdır.

Egemenlik kavramının gelişimiyle ilgili birtakım tarihsel sunumlar vardır. Ancak bunlar son moda soyut formülleri bir araya toplamakla yetinirler ki bu formüller ders kitabı havasında, soru-yanıt tarzındadır ve egemenliğin çeşitli tanımlarını içerir. Kimse, egemenlik kavramıyla özdeşleştirilen ünlü yazarlar tarafından 'en yüce güç' hakkında sonsuz kez tekrarlanmış olan içi boş deyimleri daha ayrıntılı bir şekilde inceleme zahmetine katlanmamış görünmektedir. Bu kavramın 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 iktidarıdır), *Vraies remarques de souveraineté*'deki (Egemenliğin Hakiki Alametleri – Devlet'in I. kitabının X. bölümü) 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 nereye kadar sorumludur? Bu son ve özellikle önemli soruyu, Bodin, "Verilen sözler bağlayıcıdır çünkü verilen

bir sözün sorumluluk yükleyen gücü doğal hukuka dayanır," diye yanıtlar. Ama acil bir durumda bu bağ, genel ve doğal temel prensipler uyarınca kesilir. Genel olarak, "Prensin tebaya veya halka karşı sorumluluğu, verdiği sözün yerine gelmesi halkın çıkarına olduğu sürece devam eder, ancak *si la nécessité est urgente* [acil gereksinimler söz konusu olduğunda] bağlılığı sona erer," der. Bunlar aslında yeni tezler değildir. Bodin'in düşüncelerinde belirleyici olan, prensle teba arasındaki ilişkilerin çözümlemesini, acil duruma gönderme yaparak, basit bir "ya/ya da"ya [entweder/oder] indirgemesidir. Onun, egemenliği bölünmez birlik olarak algılayan ve devlet içindeki iktidar sorununu nihai bir çözüme kavuşturan tanımlamasında gerçekten çarpıcı olan nokta da buydu. Böylece, onun bilimsel verimliliğinin ve başarısının sebebi, "karar"ı egemenlik kavramının içine yerleştirmiş olmasında yatar. Bugün egemenlik kavramı hakkında neredeyse hiçbir inceleme yoktur ki Bodin'in kökleşmiş alıntısına yer vermesin. Ama hiçbir yerde Devlet'in söz konusu bölümünün vurucu pasajı zikredilmez. Bodin, prensin tebasına veya halka verdiği sözlerin egemenliğini ortadan kaldırıp kaldırmadığını sorar. Bu soruya, *selon l'exigence des cas, des temps et des personnes* [durumun, zamanın ve kişilerin ihtiyaçlarına göre] bu taahhütleri çiğnemeyi, kanunları değiştirmeyi veya bütünüyle ilga etmeyi gerektiren hallere gönderme yaparak yanıt verir. Eğer bu gibi hallerde prens, önceden bir senatoya veya halka danışmaya mecbursa, kendisini de tebasına azlettirmek zorundaydı. Ancak bu, Bodin'e saçma görünür, çünkü teba da kanunların efendisi değildir, yoksa o da kendini prensine azlettirmeliydi. Böylece, egemenlik bazen halk, bazen de prensin hükmettiği "*jouée à deux parties*" [iki taraf arasında oynanan] bir oyuna dönüşmekteydi ve bu hem akla hem de hukuka aykırıdır. Bu nedenle –ister genel ister münferit bir durumda– yürürlükteki kanunu ilga etme yetkisi egemenliğin alameti farikasıdır ve Bodin, egemenliğin diğer tüm ayırt edici niteliklerini (savaş ilanı ve barış

yapılması, memurların atanması, af ve nihai temyiz yetkisi, vb.) buradan türetmek ister.

Diktatörlük hakkındaki kitabımda (Münih ve Leipzig, 1921), tarihin sunduğu geleneksel şemanın aksine, egemenlik sorununun, XVII. yüzyılda doğal hukukçu yazarlar tarafından da olağanüstü hal hakkında bir karar verme sorunu olarak algılandığını gösterdim. Bu, özellikle Pufendorff için geçerlidir. Herkes, bir devlet içinde çatışmalar ortaya çıktığında, tarafların tabii ki yalnızca "herkes için iyi olanı" istediği konusunda hemfikirdir – zaten *bellum omnium contra omnes* [herkesin herkese karşı savaşı] da buradan kaynaklanır. Ancak egemenliğin ve böylelikle devletin kendisinin de bu tartışmayı karara bağlamakta, yani kamu düzeni ve güvenliğinin ne olduğunu, ne zaman bozulduğunu vb. kesin olarak belirlemekte içkin olduğu konusunda da herkes hemfikirdir. 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. Çünkü her düzen, bir karara dayanır ve üzerinde kafa yormadan çok açık bir kavrammış gibi kullanılan hukuki düzen kavramı da hukukun bağımsız iki unsurunu barındırır. Diğer tüm düzenler gibi hukuki düzen de bir norma değil bir karara dayanır.

O halde, yalnızca Tanrı mı, yani gerçek dünyada çekişmesiz bir şekilde onun temsilcisi olarak davranan mı, yoksa imparator, prens veya halk mı, yani kendilerini tartışmasız bir şekilde halkla özdeşleştirebilenler mi egemendir sorusu daima egemenliğin öznesine, yani kavramın somut kullanımına yönelir. Egemenlik sorununu tartışan hukukçular, XVI. yüzyıldan itibaren, egemenliğin bir dizi önemli özelliğini bir araya getiren ve esas olarak izi Bodin'in biraz evvel aktarılan çözümlemelerine dek sürülebilen bir egemenlik yetkileri kataloğundan yola çıkarlar. Egemen olmak,

bu yetkilere sahip olmak anlamına geliyordu. Eski Alman İmparatorluğu'nun belirsiz hukuk ilişkilerinin hakim olduğu ortamında kamu hukukundaki tartışma şuydu: Egemenliğin çok sayıdaki karakteristiklerinden biri şüpheye yer bırakmayacak şekilde mevcut idiyse, diğer şüpheli karakteristikler de var olmuş olmalıydı. Tartışma, hep pozitif bir kararla –örneğin bir kapitülasyon ile– kesinleşmiş olmayan yetkilerin kime ait olduğu, başka bir deyişle yetki unsurunun öngörülmediği bir durumda kimin yetkili olacağı etrafında dönüyordu. Daha yaygın bir tabirle, sınırsız iktidar faraziyesine kimin sahip olduğu soruluyordu. Olağanüstü hal, yani *extremus necessitatis casus* hakkındaki tartışma buradan kaynaklanır. Monarşik ilke denen ilke hakkındaki tartışmalarda, bu, aynı hukuksal-mantıksal yapıyla tekrarlanır. Bundan ötürü, burada da, anayasal olarak düzenlenmeyen yetkiler hakkında kimin karar verdiği, yani hukuk düzeni yetki sorununu çözemediğinde kimin yetkili olduğu daima sorulur. Münferit Alman devletlerinin 1871 Anayasası'na göre egemen olup olmadığı tartışması, siyasi açıdan çok daha az önem taşıyan bir konuydu. Aynı tartışma şeması burada da ayırt edilebilir. Seydel, münferit devletlerin egemen olduğunu ispat etmeye çalışırken bu devletlere tanınan hakların türetilebilir olup olmadığından çok, imparatorluk yetkilerinin anayasayla tanımlandığı, yani prensip olarak sınırlı olduğu, buna karşılık münferit devletlerin yetkilerinin prensip olarak sınırsız olduğu iddiasını merkez noktası olarak almıştı. Halen yürürlükte olan 1919 Alman Anayasası'nın 48. maddesine göre, olağanüstü hal, devlet başkanı tarafından ilan edilir ancak dilediği zaman bunun askıya alınmasını talep edebilen parlamentonun kontrolü altındadır. Bu düzenleme, yetkilerin bölüştürülmesi ve karşılıklı denetimi yoluyla egemenlik sorununu olabildiğince ertelemeye çalışan hukuk devleti gelişim ve pratiğine uygundur. Hukuk devleti eğilimine uygun olan yalnızca olağanüstü yetkilerin ön şartının düzenlenmesidir, 48. maddenin içeriksel düzenlemesi

değil. 48. madde sınırsız güç bahşetmektedir ve bundan dolayı kontrolsüz bir şekilde uygulanacak olursa, monarkı egemen hale getiren 1815 [Fransız] Şartı'nın 14. maddesiyle aynı şekilde olağanüstü yetkiler bahşetmiş olacaktır. Eğer 48. maddenin hakim yorumunda olduğu gibi münferit devletlerin olağanüstü hal ilan etme konusunda bağımsız yetkileri olduğu kabul edilmezse, devlet oldukları iddia edilemez. 48. madde, Alman ülkelerinin devlet olup olmadıkları sorusunun yanıtı bakımından asıl referans noktasıdır.

Olağanüstü halde bahşedilen yetkiler –karşılıklı kontrolle, zaman sınırlaması ile ve nihayet hukuk devletinin sıkıyönetim düzenlemesinde olduğu gibi olağanüstü yetkilerin tek tek sayılması yoluyla– tanımlanabilirse, egemenliğe ilişkin sorun, anlamını önemli ölçüde yitirir ancak bertaraf edildiği elbette söylenemez. Günlük yaşamın sorunları ve ticari hayatla meşgul olan bir hukuk bilimi, egemenlik kavramına pratikte ilgi duymaz. Ona göre, yalnızca normal olan tanınabilir olandır, bunun dışında kalan her şey "rahatsız edicidir". Olağanüstü hali ise şaşkınlıkla karşılar. Çünkü her sıradışı yetki, her inzibati acil durum tedbiri veya kararnamesi olağanüstü hal sayılmaz. Olağanüstü halden bahsedebilmek için prensip olarak sınırsız yetkinin söz konusu olması, yani mevcut düzenin bütünüyle askıya alınması gereklidir. Böyle bir durumda hukuk geri adım atarken devletin baki kalacağı aşikârdır. Olağanüstü hal, anarşi ve kaostan farklı bir şey olduğu için hukuk düzeni değilse de, hukuki anlamda bir düzen hâlâ mevcuttur. Burada, devletin varlığı, hukuki normun geçerliliği karşısında tartışmasız üstünlüğünü kanıtlar. Karar, kendini tüm normatif bağlardan kurtarır ve gerçek anlamda mutlak hale gelir. Olağanüstü halde devlet, hukuku, kendini koruma hakkına dayanarak askıya alır. "Hukuki düzen" kavramının iki unsuru burada karşı karşıya gelir ve kavramsal bağımsızlıklarını ispatlar. Kararın bağımsız unsuru normal durumda nasıl 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.

Olağanüstü halin hukuki bir anlamının olmadığı ve bu yüzden "sosyoloji"nin ilgi alanına girdiği söylenecek olursa, bu, sosyoloji ile hukuk bilimi arasındaki şematik ayrımın tahrif edilmesi anlamına gelir. Olağanüstü hal, sınıflandırılamayandır; genel kodifikasyondan uzak durur ama aynı zamanda spesifik hukuki form unsurunu –mutlak saflığıyla kararı– açığa vurur. Olağanüstü halin mutlak biçimiyle ortaya çıkabilmesi için kanun hükümlerinin yürürlük kazanabilecekleri bir durumun yaratılması zorunludur. 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, daha çok kendi içkin geçerliliği ile ilgilidir. Hiçbir norm yoktur ki bir kaos durumunda uygulanabilsin. 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 kanun "somut olaya uygulanan kanundur" [*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; burada geçen karar kelimesi, geliştirilebilecek olan genel anlamıyla kullanılır. Olağanüstü hal, devlet otoritesinin özünü en net şekliyle ortaya koyar. Burada karar, hukuki normdan ayrılır ve (paradoksal olarak formüle etmek gerekirse) otorite, hukuk üretmek için haklı olmak gerekmediğini kanıtlar.

Locke'un hukuk devleti doktrinine ve rasyonalist XVIII. yüzyıla göre, olağanüstü hal, ölçüye tartıya gelmeyecek bir şeydi. Olağanüstü halin anlamına ilişkin XVII. yüzyıl doğal hukukunda hakim olan berrak bilinç, XVIII. yüzyılda görece süreğen bir düzen kurulduğunda kayıplara karışır. Kant'a göre, olağanüstü hukuk, hukuk sayılmazdı. Çağdaş devlet kuramı, iki eğilimin, yani acil hali görmezden gelen rasyonalist eğilim ve acil hale duyulan ve özü itibarıyla birbirine zıt fikirlerden kaynaklanan ilginin karşılaştığı ilginç bir piyes sergiler. Kelsen gibi bir yeni-Kantçının olağanüstü hal ile sistematik olarak ne yapacağını bilememesi doğaldır. Ama hukuk sisteminin olağanüstü hali öngörüp "kendini askıya alabileceği", rasyonalistleri de ilgilendirmesi gereken bir konudur. Bir normun, bir düzenin veya bir referans noktasının "kendi kendini tayin etmesi", bu tür bir hukuki rasyonalizmin yandaşlarına makûl bir tasavvur olarak görünüyor olmalıdır. Ama sistematik birliğin ve düzenin somut bir durumda kendisini nasıl askıya alabileceği anlaşılması güç bir şeydir ve hukuki kaostan, anarşinin herhangi bir çeşidinden ayırt edilebildiği sürece olağanüstü hal yine de hukuki bir sorundur. Anayasal düzenin, olağanüstü hali mümkün olduğunca ayrıntılı bir şekilde düzenleme eğilimi, aslında sadece hukukun kendisini askıya alacağı durumu tanımlama girişimi olarak anlaşılmalıdır. Hukuk bu gücü nereden alır ve bir normun, kusursuz bir biçimde gerçeğe uygun olarak tanımlayamadığı somut bir durum haricinde geçerli olması mantıken nasıl mümkün olabilir?

İstisnanın hiçbir şeyi kanıtlamadığını ve yalnızca 'normal olanın' bilimsel ilginin konusu olabileceğini söylemek, mantıklı bir rasyonalist yaklaşım olurdu. İstisna, rasyonalist şemanın birliğini bozar ve düzenini karıştırır. Müspet devlet kuramında benzer bir argümana sıkça rastlanmaktadır. Böylece, bütçe kanununun yokluğunda nasıl bir yol tutulması gerektiği sorusunu, Anschütz, bunun hukuki bir sorun olmadığı şeklinde yanıtlar. "Burada, ka-

nunda, yani anayasa metninde bulunan bir boşluktan çok genel olarak hukukta, hukuk bilimine dayanan hiçbir kavramsal operasyonla doldurulamayacak olan bir boşluk vardır. Kamu hukuku burada sona erer." (Staatsrecht, s. 906.)[3] Özellikle somut yaşamın 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 daha ilginçtir. Normal olan, hiçbir şeyi kanıtlamaz, istisna her şeyi kanıtlar: Yalnızca kuralı kanıtlamakla kalmaz, kural, yalnızca istisna sayesinde yaşar. İstisnada gerçek hayatın gücü, tekrarlanmaktan katılaşmış mekanizmanın kabuğunu kırar. Teolojik düşüncenin XIX. yüzyılda dahi dirimsel bir yoğunluğa sahip olabildiğini ispat etmiş olan Protestan bir ilahiyatçı[4] şöyle demişti: "İstisna hem tümeli, 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. Tümel hakkındaki sonu gelmeyen konuşmalar uzadıkça bıkkınlık verir; istisnalar *vardır*. Eğer bunlar açıklanamıyorsa, tümel de açıklanamaz. Çoğunlukla bu güçlüğün farkına varılmaz, çünkü tümel tutkuyla değil, rahat bir yüzeysellikle düşünülür. Buna karşılık, istisna, tümeli yoğun bir tutkuyla düşünür."[5]

II.
Hukuki Şekil ve Karar Sorunu Olarak Egemenlik Sorunu

Kamu hukuku kuramları ve kavramları, siyasi olaylar ve değişimlerin etkisine bağlı olarak değişirse, tartışma, günün pratik bakış açısından etkilenir ve geleneksel tasavvurları akla yakın herhangi bir amaca hizmet etmesi için değişikliğe uğratır. Yeni gelişmeler, yeni bir sosyolojik ilgiye ve kamu hukuku sorunlarını "şekilci" bir metotla ele almaya karşı bir tepkiye yol açabilir. Ancak hukuki muhakemeyi siyasi koşulların değişiminden bağımsız kılma ve sorunları tutarlı ve "şekilci" bir metotla ele alarak bilimsel bir tarafsızlık kazanma çabasının kendini göstermesi de mümkündür. Böylece, aynı siyasi durumdan çeşitli bilimsel eğilim ve akımlar doğabilir.

Tüm hukuki kavramlar arasında en çok egemenlik kavramı güncel çıkarların hükmü altındadır. Bu kavramın tarihçesini Bodin'le birlikte başlatmak âdetten olsa da, XVI. yüzyıldan sonra

mantıklı bir gelişim ve ilerleme kaydettiği söylenemez. Egemenlik dogmasının tarihsel gelişim safhaları, çeşitli siyasi iktidar mücadeleleri tarafından belirlenmiştir, kavramın ayırt edici niteliklerinde içkin olan diyalektik bir güçlenme tarafından değil. Bodin'in egemenlik kavramı, Avrupa'nın XVI. yüzyılda nihai olarak ulusal devletlere ayrılmasından ve mutlak hükümdarlıkla sosyal sınıflar arasındaki mücadeleden doğar. XVIII. yüzyılda yeni kurulan devletlerin özgüveni, Vattel'in bir uluslararası hukuk kavramı olarak formüle ettiği egemenlik kavramında kendi aksini görür. Yeni kurulan Alman İmparatorluğu'nda 1871'den sonra üye devletlerin yüce yetkilerini federal devletten ayırmak için bir ilkenin geliştirilmesi zorunluluğu doğmuştur. Bu bağlamda, Alman devlet kuramı, egemenlik kavramı ile devlet kavramı arasında, münferit devletlere egemenlik hakkı tanımak zorunda kalmadan devlet statülerini koruyabileceği bir ayrım yapar. O eski tanım çeşitli varyasyonlarıyla durmaksızın tekrarlanır: Egemenlik en üstün, hukuken bağımsız ve aslî güçtür.

Böyle bir tanım, birbirinden son derece farklı siyasi ve sosyolojik yapılara uygulanabilir ve çok çeşitli siyasi çıkarlara hizmet edebilir. Gerçeğe uygun bir ifade değil, bir formül, bir sembol, bir işarettir. Sonsuz derecede çokanlamlıdır ve bu yüzden, duruma göre, pratikte ya son derece faydalı ya da tamamen değersizdir. Reel bir büyüklüğü tanımlamak için "en üstün güç" mübalağasını kullanır; her ne kadar rastlantıların kanunu tarafından yönetilen gerçek bakımından böyle bir mübalağaya denk düşen tek bir faktör seçilemese de... Siyasi realitede karşı konulmaz, doğal hukukun kesinliği uyarınca işleyen, "en üstün" ya da "en büyük" olarak tanımlanabilecek bir güç yoktur. Güç, hukukta hiçbir şey kanıtlamaz, tam da Rousseau'nun çağıyla mutabık olarak formüle ettiği şu bayağı nedenden ötürü: La force est une puissance physique; le pistolet que le brigand tient est aussi une puissance (Toplumsal Sözleşme I, 3) [Güç fiziksel bir kudrettir; haydutun elinde tuttuğu

tabanca da bir kudrettir]. Fiili ve hukuki "en üstün güç" arasındaki bağlantı, egemenlik kavramının temel sorunudur. Bütün güçlük burada yatmaktadır. Yapılması gereken, hukukun bu temel kavramını, genel totolojik hükümler yardımıyla değil, hukuksal özün belirlenmesi yoluyla kucaklayacak olan bir tanım bulmaktır.

Egemenlik kavramı hakkında son yıllarda yapılmış en ayrıntılı çalışmada, sosyoloji ve hukuk arasında bir ayrım oluşturan ve basit bir ya/ya da [entweder/oder] ile hem saf sosyolojik hem de saf hukuksal bir karakter kazanan daha basit bir çözüm denenir. Kelsen, *Das Problem der Souveränität und die Theorie des Völkerrechts* (Tübingen, 1920)[6] ile *Der Soziologische und der Juristische Staatsbegriff* (Tübingen, 1922)[7] adlı eserlerinde bu yolu izlemiştir. Normlara ve yeknesak, nihai bir temel norma atıf yapan bir sistemi katıksız bir saflıkla kurmak için tüm sosyolojik unsurlar hukuksal kavramın dışında bırakılır. Olanla olması gereken ve nedensel ile normatif bakış açısı arasındaki kadim zıtlık, daha önce Georg Jellinek ve Kistiakowski'nin yapmış olduğundan çok daha vurgulu ve katı bir şekilde, ama aynı kanıtlanmamış doğallıkla, sosyoloji ve hukuk arasındaki zıtlığa aktarılır. Epistemolojiden veya başka herhangi bir disiplinden kaynaklanan ayrımların kendisine aktarılması, hukuk biliminin kaderi gibi görünmektedir. Kelsen, bu yöntem yardımıyla, hukuki perspektiften devletin, yalnızca hukuki düzenin yanında veya dışında yer alan herhangi bir gerçeklik veya hayali bir varlık değil, salt hukuki ve normatif olarak geçerli olmak zorunda olan bir şey olduğu şeklindeki hiç de şaşırtıcı olmayan sonuca varır. Elbette ki devlet, bir birlik olarak tasavvur edilen hukuki düzenin kendisinden başka bir şey değildir. (Sorunun tam da bu noktada yatması, Kelsen'e göre, herhangi bir güçlük yaratmıyor gibi görünmektedir.) Böylelikle, devlet, hukuki düzenin ne yaratıcısı ne de kaynağıdır; tüm bu tasarımlar, Kelsen'e göre üniform ve [devletle] özdeş hukuki düzenin farklı öznelerde canlandırılması, hiposta-

zisyonu ve çoğaltılmasıdır. Devlet, yani hukuki düzen, nihai bir atıf noktasına ve nihai bir temel norma atıf yapan bir atıf sistemidir. Devlet içinde geçerli olan hiyerarşik düzen, yetkilerin ve hakların merkezi bir noktadan en alt basamağa doğru yayılması üzerine kuruludur. En üstün güç, bir kişide veya sosyo-psikolojik bir güç kompleksinde değil, aksine, yalnızca norm sistemi birliğinde içkin olan egemen düzenin kendisindedir. Hukuki perspektiften bakıldığında ne gerçek ne de kurgusal kişiler vardır, var olan yalnızca atıf noktalarıdır. Devlet, atfın sona erdiği noktadır; hukuki düşüncenin özünü oluşturan atıfların "noktalanabileceği" nokta. Bu "nokta" aynı zamanda "daha fazla türetilemeyen bir kuraldır". Orijinal, nihai ve en üstün olandan yola çıkarak daha aşağıda bulunan bir delege norma doğru giden kesintisiz bir kurallar sistemi, bu şekilde tasavvur edilebilir. Belirleyici olan, sürekli tekrarlanan ve her bilimsel rakibe karşı yeniden ileri sürülen argüman değişmez: Bir normun geçerli olmasının sebebi, yine yalnızca bir norm olabilir; bu yüzden, devlet, hukuki açıdan anayasasıyla, yani müşterek temel normla özdeştir.

Bu tümdengelimin sloganı "birlik"tir. "Epistemolojik bakış açısının birliği tekçi [monist] bir görüş emreder." Sosyoloji ve hukuk metotlarının düalizmi, tekçi bir metafizikte son bulur. Ancak hukuk düzeni birliği, bir başka deyişle devlet, hukuksal çerçevede sosyolojik olan her şeyden "arınmış" olarak kalır. Bu hukuki birlik, tüm sistemin evrensel birliği ile aynı türden midir? Kastedilen, doğal hukuk sisteminin veya genel hukuk kuramının birliği değil de pozitif olduğu kabul edilen bir düzenin birliği ise, bir yığın olumlu tespitin, aynı atıf noktasına sahip bir birliğe bağlanması nasıl mümkün olabilir? Düzen, sistem, birlik gibi sözcükler, yalnızca bunların kendi saflıkları içinde nasıl gerçekleştirilebileceğini ve (ya "birliğin" başka bir totolojik tanımlamasını ya da vahşi bir sosyo-politik olguyu ifade eden) bir anayasa temelinde bir sistemin nasıl ortaya çıktığını göstermesi gereken aynı postü-

lanın dolamlamalarıdır. Sistematik birlik, Kelsen'e göre, "hukuki bilginin [Erkenntnis] bağımsız eylemi"dir. Bir noktanın, bir düzen ve bir sistem olduğunu ve bir normla özdeşleştiğini varsayan ilginç matematiksel mitolojiyi bir kenara bırakalım ve çeşitli atıf noktalarına yapılan muhtelif atıfların düşünsel gerekliliği ve tarafsızlığının mutlak bir karara, başka bir deyişle bir emre dayanmıyorsa neye dayandığını soralım. Sanki çok açık bir şeymişçesine, durmaksızın, kesintisiz birlik ve düzenden bahsedilir; sanki bağımsız hukuki bilginin vardığı sonuç ile yalnızca siyasi hayatta bir birlik oluşturan kompleks arasında ezeli bir uyum varmışçasına, hukukla ilişkili olan pozitif düzenleme şeklindeki her şeyde bulunduğu varsayılan, bir basamak üstte veya altta bulunan düzenlemelerden bahsedilir. Kelsen'in, bütün saflığı ile normatif bilimler düzeyine yükseltmeye çabaladığı hukuk, hukukçunun özgür iradesiyle değerlendirmesi anlamında normatif olamaz; hukukçu, yalnızca verili (pozitif olarak verili) değerleri kullanabilir. Bu nedenle tarafsızlık mümkün gibi görünür ancak pozitivite ile zorunlu bir bağlantısı yoktur. Kullandığı değerler hukukçuya verilmiş olsa da bunlara karşı görece bir üstünlükle hareket eder. Çünkü "saf" olarak kaldığı sürece, hukuken ilgilendiği her şeyden bir birlik kurabilir. Ancak esas güçlük inatla görmezden gelinir ve sistemle çatışan her şey –biçimsel sebeplerle– saf olmadığı gerekçesiyle dışlanırsa, birliğe ve saflığa kolayca ulaşılır. Hiçbir işe girişmeyen ve metodolojik kararlılığını koruyan birinin, kendi hukukunun o zamana dek uygulanan hukuktan nasıl farklılaştığını tek bir somut örnekle bile açıklamaksızın eleştirel olması kolaydır. Metodolojik büyüleyicilik, kavramsal keskinlik ve eleştirel kurnazlık, yalnızca hazırlık safhasında değerlidir. Hukukun biçimsel bir şey olduğu gerekçesiyle sadede gelmezlerse, her türlü zahmete rağmen, hukukun antresinde [antichambre] kalırlar.

Kelsen, egemenlik kavramı sorununu inkâr ederek çözer. Kelsen'in tümdengeliminin sonucu şudur: "Egemenlik kavramı kök-

ten bir şekilde dışlanmalıdır." (*Problem der Souveränität*, s. 320.) Aslında, bu, hukuk karşısında devletin kadim liberal inkârı ve hukukun oluşturulması ile ilgili bağımsız sorunun görmezden gelinmesidir. Bu görüş, devletin değil hukukun egemen olduğu tezine dayanan H. Krabbe'nin hukuk egemenliği kuramında (1906'da *Die Moderne Staatsidee* başlığı ile yayınlandı, 1919'da genişletilmiş ikinci baskısı çıkmıştır) kayda değer bir şekilde açıklandı. Kelsen, bu kuramda, yalnızca devletle hukuki düzeni özdeşleştiren kendi doktrininin bir öncüsünü görür gibidir. Gerçekte, Krabbe'nin teorisi, Kelsen'in vardığı sonuçla ortak bir ideolojik kökene sahiptir, ancak tam da Kelsen'in orijinal olduğu alanda, yani metodolojisinde, Felemenk hukuk bilginiyle yeni-Kantçı Alman'ın epistemolojik ve metodolojik farklılıkları arasında bağlantı yoktur. "Hukuk egemenliği doktrini", Krabbe'nin dediği gibi, "nasıl algılandığına bağlı olarak ya var olan bir durumun tasviri ya da gerçekleştirilmesi için gayret sarf edilmesi gereken bir postüladır" (s. 39).[8] Krabbe'ye göre, modern devlet düşüncesi, kişisel bir gücün (kralın, hükümetin) yerine manevi bir gücü koyar. "İster doğal, ister kurgusal (hukuki) kişiler olsun, artık kişilerin hakimiyeti altında değil, kuralların ve manevi güçlerin hakimiyeti altında yaşıyoruz. Modern devlet düşüncesi burada açığa çıkar." "Bu güçler, kelimenin tam anlamıyla, hüküm sürmektedir. Çünkü bu güçlere, insanın manevi doğasından kaynaklandıkları için gönüllü olarak itaat edilebilir." "Hukuki düzenin temeli ve kaynağı, yalnızca yurttaşların adalet duygusu ve hukuk bilincinde bulunur." "Bu temel hakkında uzun uzadıya tartışmaya gerek yoktur: o, gerçeklik değerine sahip olan tek temeldir." Krabbe, yönetim şekilleriyle ilgili sosyolojik analizlerle meşgul olmadığını söylese de (s. 75), memurluğu bağımsız bir yönetsel otorite olarak devletle özdeşleştiren ve memurluk statüsünü adi hizmet statüsünden farklı olarak spesifik bir şekilde kamu hukuku ile ilişkili gibi gösteren modern devletin kurumsal teşekkülü hakkında esaslı sosyolojik

açıklamalar yapar. Kişilerin hayatındaki bir farka dayandığı sürece, kamu hukuku-özel hukuk zıtlığı temelden reddedilir (s. 138). İstediği, ademi merkeziyetçilik ve özerkliğin bütün alanlarda kaydettiği gelişimin, modern devlet düşüncesinin giderek daha net bir şekilde ortaya çıkmasını sağlamasıdır. Devlet değil, hukuk 'güç'e sahip olmalıdır. "Devletin gücünün ve kavramları belirleme kudretinin iktidarın bir görünüm biçimi olduğu yolundaki eski ve sık tekrarlanan görüşü bundan sonra da geçerli kabul edebiliriz, tek bir şartla, bu gücün kendisini hukuk bağlamında gösterdiği kabul edilir ve bir hukuk normunun yayınlanmasından başka hiçbir etkisi olamazsa... Aynı zamanda, ister kanun koyma yoluyla isterse kanunların yeniden yazılması şeklinde olsun, devletin kendisini yalnızca hukukun oluşumunda açığa vurduğu belirtilmelidir. Kanunların uygulanmasında veya herhangi bir kamusal çıkarın korunmasında değil" (s. 255). "Devletin tek görevi hukuku 'oluşturmak', yani menfaatlerin hukuki değerini tespit etmektir (s. 261).

"Bunu da menfaatlere hükmederek değil, yalnızca tüm menfaatlerin hukuki değerlerinin sadır olduğu asli ve özgün hukuk kaynağının yardımıyla gerçekleştirir" (s. 260). Devlet, hukuk üretmekle sınırlandırılır. Ama bu, hukukun içeriğini ürettiği anlamına gelmez. Devlet, menfaatlerin hukuki değerini, yurttaşların hukuk bilinçlerinden doğduğu şekliyle tespit etmekten başka bir şey yapmaz. Burada bir çifte sınırlandırma vardır: İlkin, menfaatin, refahın, kısaca Kantçı hukuk kuramında cevher [*Materie*] denen şeyin tersine, hukuk üzerindeki sınırlandırma; ikinci olarak, asla kurucu değil, tersine, açıklayıcı olan tespit eylemi üzerindeki sınırlandırma. Bir tözel form olarak hukukun karşı karşıya olduğu sorunun tam da bu tespitte yattığı, izleyen satırlardan anlaşılacaktır. Krabbe'de dikkat edilmesi gereken, onun için hukukla menfaat arasındaki zıtlığın şekille madde arasındaki zıtlık olmadığıdır. Bütün kamusal menfaatler hukuka tabidir dediğinde, bu,

modern devlette hukuki menfaatlerin en âli menfaatler, hukuki değerin en yüce değer olduğu anlamına gelir.

Merkezileşmiş otoriter devletle zıtlaşması, Krabbe'yi birlik kuramına [*Genossenschaftstheorie*] yaklaştırır. Otoriter devlete ve hukukçularına karşı verdiği mücadele, Hugo Preuss'un meşhur yazılarını hatırlatır. Birlik kuramının kurucusu olan Gierke, kendi devlet tasarımını şöyle formüle ediyordu: "Devletin veya hükümdarın iradesi, hukukun nihai kaynağı değil, halkın yaşamından doğan hukuki bilinci ifade etmekle görevlendirilen bir halk organıdır." (*Grundbegriffe des Staatsrechts*, s. 31.)[9] Hükümdarın kişisel iradesi, organik bir bütüne eklemlenirmiş gibi, devlete eklemlenir. Bununla beraber, hukuk ve devlet, Gierke'ye göre, "eşit değere sahip olan güçlerdir" ve o, ikisinin karşılıklı ilişkisinin ne olduğuna dair temel soruyu, her ikisinin de toplumsal yaşamın bağımsız faktörleri olduğunu, birinin diğeri olmadan düşünülemeyeceğini ama aynı zamanda birinin diğerinden önce veya diğeri vasıtasıyla var olmadığını iddia ederek yanıtlar. Devrimci anayasal değişikliklerde bir hukuk ihlali vardır; bir hukuki süreklilik ihlali ki etik açıdan gerekli ve tarihsel açıdan haklı çıkarılabilir bile olsa bir hukuk ihlali olarak kalır. Bununla beraber, bu ihlal telafi edilebilir ve "halkın hukuk bilincini tatmin etmeye kâfi gelecek bazı hukuki prosedürler aracılığıyla" hukuki bir temele kavuşturulabilir; örneğin, anayasal sözleşme veya plebisit veya geleneğin kutsallaştırıcı gücü aracılığıyla (s. 35).[10] Hukuk ve iktidarı uzlaştırarak, başka türlü dayanılamayacak olan "gerginlik durumunu" bertaraf eden bir eğilim vardır. Bununla birlikte, devlet-hukuk eşitliği, Gierke'de belirsizdir, zira ona göre devletin kanun koyuculuğu, hukuk üzerine vurduğu "son resmi damgadır", yalnızca "görünürde resmi bir değer" taşıyan bir "devlet damgası". Bu, hukukun niteliğine ait olmayan ve Krabbe'nin saf hukuki değer tespiti olarak adlandırdığı şeydir. Her ne kadar 'bir devletin hukuku' olmasa da uluslararası hukukun hukuk olabilmesinin

nedeni Gierke'ye göre budur. Devlet, bu yolla, "salt açıklayıcı bir müjdeci" rolü oynamaya itilirse, artık egemen olamaz. Preuss, egemenlik kavramını otoriter devletin kalıntısı olduğu gerekçesiyle birlik kuramındaki argümanlara dayanarak reddedebildi ve kendini birlikler temelinde aşağıdan yukarıya doğru yapılandıran topluluk içinde tahakküm tekeline ihtiyaç duymayan ve böylece egemenlik olmadan da ayakta durabilen bir teşkilat keşfetti. Birlik kuramının sonraki temsilcilerinden biri olan Kurt Wolzendorff, "yeni bir devlet çağı sorununu" bu kuram temelinde çözmeye çalıştı. Çok sayıdaki makaleleri arasında (örneğin *Deutsches Völkerrechtsdenken*, 1919; *Die Lüge des Völkerrechts*, 1919; *Geist des Staatsrechts*, 1920; *Der Reine Staat*, 1920) burada en çok ilgimizi çeken sonuncusudur: *Der Reine Staat*.[11] Hareket noktası, devletin hukuka, hukukun da devlete ihtiyacı olduğudur ancak "daha derin bir ilke olarak hukuk, son tahlilde, devleti kontrol altında tutar". Devlet, kökeni itibarıyla, hükümran otoritedir, ama düzenin gücü olarak, toplumsal hayatın "formu" olarak böyledir; herhangi bir otorite tarafından uygulanan keyfi bir baskı değildir. Bu güçten istenen yalnızca bağımsız, bireysel veya kurumsal eylem yetersiz kaldığında müdahale etmesidir; bir *ultima ratio* olarak arka planda kalmalıdır. Düzene tabi olanlar, ne ekonomik, ne sosyal, ne de kültürel çıkarlarla ilişkilendirilmelidir, çünkü özerk bırakılmak zorundadırlar. Özerklik söz konusu olduğunda belli bir "olgunluğun" gerekli olması, doğrusu Wolzendorff'un önermelerini tehlikeye düşürebilir; çünkü böyle tarihi-pedagojik sorunlar tarihsel gerçeklik içinde çoğunlukla tartışma olgusundan diktatörlüğe doğru beklenmedik bir şekilde yön değiştirir. Wolzendorff'un saf devleti, kendini, düzeni sağlama işleviyle sınırlayan bir devlettir. Düzeni sağlama işlevine hukukun oluşturulması da dahildir, çünkü hukukla ilgisi olan her şey aynı zamanda devlet düzeninin varlığına ilişkin bir sorundur. Devlet, hukuku korumalıdır; o "muhafızdır, efendi değil", ancak muhafız

olarak da yalnızca "kör bir uşak değil", tersine, "sorumlu ve nihai kararı veren garantördür". Wolzendorff, şura düşüncesinde kurumsal özerklik eğiliminin ve devleti kendisine ait "saf" işlevle sınırlayan eğilimin ifadesini görür.

Wolzendorff'un, "nihai kararı veren garantör" tabiriyle, kurumsal ve demokratik devlet düşüncesine tamamen zıt bir otoriter devlet kuramına ne kadar yaklaştığının farkında olduğuna inanmıyorum. Onun için, Wolzendorff'un son yazısı, Krabbe ve birlik kuramının diğer temsilcilerinin yazıları ile karşılaştırıldığında özellikle önemlidir. Bu yazı, tartışmayı kesin bir kavram üzerine, yani tözel anlamıyla şekil kavramı üzerine odaklar. Düzenin gücüne o kadar yüksek bir değer biçilir ve garanti işlevi öylesine bağımsız bir şeydir ki devlet yalnızca hukuk idesini tespitle görevli bir memur veya bu idenin "görünürde resmi" çevirmeni olmaktan çıkar. Ortaya çıkan sorun, her tespit ve kararın hukuki-mantıksal gereklilik açısından ne dereceye kadar kurucu bir unsur, kendine has bir değeri olan bir form içerdiğidir. Wolzendorff, formdan "sosyo-psikolojik bir görüngü", tarihsel-siyasal yaşamın etkin bir faktörü olarak bahseder ve bu faktör muhalif siyasi güçlere, bir devletin anayasasının kavramsal yapısında sabit ve yapısal bir hesap unsuru bulunduğunu kavrama imkanı vermesi açısından önem taşır. (*Arch. d. öff. Rechts, Bd. 34*, s. 477.)[12] Böylece, devlet, canlı bir oluşum anlamında bir form haline gelir. Wolzendorff, hesaplanabilir işlevsellik amacına hizmet eden bir oluşum ile, Hermann Hefele'nin kullandığı gibi estetik anlamda form arasında net bir ayrım yapmamıştır.

Form kavramı hakkında felsefede giderek yayılan karışıklık, sosyoloji ve hukukta feci bir biçimde tekrarlanmaktadır. Hukuki form, teknik form, estetik form ve nihayet aşkın felsefedeki form kavramı, birbirinden çok farklı şeyleri ifade eder. Max Weber'in hukuk sosyolojisinde üç değişik form kavramını ayırt etmek mümkündür. Bir kere, ona göre, hukuksal içeriğin kavramsal belir-

lenimi, bu içeriğin hukuki formu, normatif düzenlemesidir, ancak sadece "rıza eyleminin nedensel bileşeni" olarak... Sonra, uzmanlık alanları arasındaki farklılaşmadan bahsederken, *biçimsel* sözcüğünü *rasyonelleşmiş*, *profesyonelleşmiş* ve nihayet *hesaplanabilir* sözcükleriyle aynı anlamda kullanır. Böylece, resmi düzeyde geliştirilmiş hukukun, bilinçli bir karar maksimleri kompleksi olduğunu ve sosyolojik olarak hukuk eğitimi almış kişilerin, devlet hizmetindeki yargı organı temsilcilerinin ve diğerlerinin katılımını kapsadığını söyler. Rasyonel eğitim (sic!) anlamına gelen profesyonel eğitim, ticari ihtiyaçların artmasıyla beraber gerekli hale gelir ve hukukun spesifik olarak hukuksal olana yönelen modern rasyonalizasyonu ve "biçimsel niteliklerin" gelişimi buradan türer. (Rechtssoziologie II, § I.)[13]

Böylece, form, ilkin, hukuki bilginin aşkın "koşulu", ikinci olarak da tekrarlanan pratikten ve profesyonel muhakemeden türeyen yeknesak bir düzen anlamına gelebilir ve bu düzen, yeknesaklığı ve güvenilirliği dolayısıyla üçüncü bir "rasyonalist" şekle, yani hem ticari zorunluluklardan, hem de hukuk eğitimi almış bir bürokrasinin çıkarlarından doğan, güvenilirliği amaç edinen ve tıkır tıkır işleme idealinin hükmettiği bir teknik mükemmelliğe dönüşür.

Yeni-Kantçıların form kavramını burada incelemeye gerek yoktur. Teknik şekle gelince, bu, faydacılığın hükmü altında olan bir belirlemedir ve her ne kadar örgütlenmiş devlet aygıtına uygulanabilse de "hukuki şekle" denk düşmez. Kesinlik içeren askeri emir hukuki bir ideale değil, teknik bir ideale uygundur. Estetik olarak değerlendirilebilmesi ve hatta törenlere uygun düşmesi, teknik olma özelliğini değiştirmez. Düşünsel olanla eylemsel olanın Aristoteles'e uzanan kadim zıtlığı, iki değişik formdan kaynaklanır; düşünsel olana hukuki bir form aracılığıyla erişilebilir, eylemsel olana yalnızca teknik bir düzenleme ile... Hukuk fikri ve hukuki bir düşünceyi somut bir olaya uygulama gerekliliği, yani

hukukun en geniş anlamda hayata geçirilmesi, hukuki şekle hükmeder. Hukuk fikri kendi kendini gerçekleştiremeyeceği için gerçeğe uyarlanırken her seferinde özel bir teşekküle ve şekillendirmeye ihtiyaç duyar. Bu, hem genel bir hukuk düşüncesinin pozitif bir yasada şekillendirilmesi, hem de pozitif bir genel hukuk normunun yargı organı veya idare tarafından uygulanması bakımından geçerlidir. Hukuki şeklin özgünlüğü üzerine yapılan bir tartışmada buradan yola çıkılmalıdır.

Bugün devlet kuramında bir yandan yeni-Kantçıların formalizmi bir kenara bırakılırken, öte yandan, bambaşka bir açıdan bir form önerilmesi ne anlama gelmektedir? Acaba bu, felsefe tarihini bu kadar monoton kılan sonu gelmez karışıklıklardan biri midir? Modern devlet kuramının bu çabasında, bir nokta kesin bir şekilde ayırt edilebilir: Şekil, öznelden nesnele aktarılmak istenir. Epistemolojik açıdan eleştirel olan her ideolojide olduğu gibi, Emil Lask'ın kategoriler doktrinindeki [*Kathegorienlehre*] form kavramı da henüz özneldir. Kelsen, bir yandan böylesine eleştirel bir tutumla kazanılmış öznel bir şekil kavramını çıkış noktası alır ve hukuk düzeninin birliğini hukuki bilginin bağımsız bir eylemi olarak düşünürken, öte yandan, bir dünya görüşüne bağlanmak söz konusu olduğunda, tarafsızlık talep etmek ve Hegelci kollektivizmi devlet sübjektivizminin eleştirisi haline getirmekle kendi kendisiyle çelişir. Kendisi için talep ettiği tarafsızlık, kişisel olan her şeyden kaçınmakla ve hukuk düzenini objektif bir normun objektif geçerliliğine indirgemekle ortadan kalkmaktadır.

Egemenlik kavramı hakkındaki apayrı teorilerin savunucuları –Krabbe, Preuss ve Kelsen– bu tür bir tarafsızlık talep ederlerken kişisel olan her şeyin devlet kavramından uzaklaşması gerektiği konusunda hemfikirdirler. Onlar açısından, kişilik ve emir açıkça birbirine bağlıdır. Kelsen'e göre, kişisel emir yetkisi tasavvuru, devlet egemenliği doktrininin asıl yanılgısıdır; emrin öznelliği

objektif olarak geçerli olan normun yerine geçtiği için, Kelsen, devletin hukuk düzeninin önceliğine ilişkin kuramı "öznel" ve hukuk idesinin inkârı olarak niteler. Krabbe'de şahsi-gayrı şahsi zıtlığı, somut ile soyut ve bireysel ile genel arasındaki zıtlıkla birleşmektedir ve bunu, hükümet ile hukuk kuralı, otorite ile nitelik ve Krabbe'nin genel felsefi formülasyonuyla, kişi ile fikir arasındaki zıtlığa kadar uzatmak mümkündür. Bu yolla, kişisel emri soyut bir normun objektif geçerliliği karşısına koymak hukuk devleti geleneğine uygundur. XIX. yüzyıl hukuk felsefesi doktrininde, örneğin Ahrens, bunu son derece açık ve ilginç bir biçimde izah etti. Preuss ve Krabbe'ye göre, tüm kişilik tasavvurları, mutlak monarşinin tarihsel artçı etkileridir. Tüm bu itirazlar, kişilik tasavvuru ve resmi otorite ile bağlantısının, spesifik bir hukuki menfaatten, yani hukuki kararın özünü oluşturan berrak bir bilinçten doğmuş olduğunu es geçmektedir.

Böyle bir karar, en geniş anlamıyla, her hukuki sezgide bulunur. Çünkü her hukuki düşünce, saf haliyle asla var olamayan hukuk idesini farklı bir hale [*Aggregatzustand*] dönüştürür ve buna, ne hukuk idesinden, ne de uygulanması gereken herhangi bir genel pozitif hukuk normunun içeriğinden çıkartılabilen bir unsur ekler. Her somut hukuki karar, içerik açısından bir kayıtsızlık unsuru içerir, çünkü hukuki sonuç en ince ayrıntısına kadar kendi öncüllerinden türetilemez ve karar vermenin zaruri olması olgusu, bağımsız ve belirleyici bir unsur olarak kalır. Gerçi bu tür soyut bir karar da önemlidir, ancak burada söz konusu olan, somut bir kararın nedensel ve psikolojik oluşumu değil, hukuki değerin belirlenmesidir. Sosyolojik açıdan kararın kesinliğine duyulan ilgi, yoğun bir ticari aktiviteye sahne olan bir çağda özellikle göze çarpar, çünkü birçok durumda ticaret, ayrıntılı bir içeriğe hesaplanabilir bir kesinlikten daha az ilgi duyar. (Kendimi ayarlayabilmem bakımından, hareket cetvelinin münferit bir durumda kalkış ve varış saatlerini nasıl tespit ettiği, güvenilir bir şekilde

işlemesinden daha az ilgimi çeker.) Hukukta, kambiyo hukukunun "şekli katılığı" denen şey, böyle bir ilgiye örnek olarak gösterilebilir. Karara duyulan hukuki ilgi, bu tür bir hesaplanabilirlikle karıştırılmamalıdır. Bu hukuki ilgi, normatif olanın özgünlüğünde temellenir ve yargılama ölçütü olarak yalnızca evrensel bir hukuki ilke verilmesine rağmen, somut bir olgu hakkında somut bir şekilde hüküm verilmesinin zorunlu olmasından doğar. Böylece, her seferinde bir transformasyon gerçekleşecektir. Hukuk idesinin kendi kendini kuvveden fiile çıkaramayacağı, kendisini kimin uygulaması gerektiğine ilişkin hiçbir şey söylememesinden dahi anlaşılır. Her transformasyonda bir *auctoritatis interpositio* bulunur. Münferit olarak kimin veya hangi merciin böyle bir otoriteyi kendisi için talep edebileceği konusundaki ayırt edici belirleme, bir hükmün salt hukuki niteliğinden çıkarsanamaz. Krabbe'nin sürekli görmezden geldiği güçlük budur.

Kararın yetkili makam tarafından verilmiş olması, kararı, içeriğinin doğruluğundan bağımsız olarak göreli, bazı durumlarda ise mutlak hale getirir ve halen şüphe duyulup duyulamayacağı hakkında uzayıp giden tartışmaya bir son verir. Karar, bir anda, tanıtlayıcı gerekçelemeden [argumentierende Begründung] bağımsız hale gelir ve otonom bir değer kazanır. Bu, devletin kusurlu eylemine ilişkin öğretide, kendini bütün teorik ve pratik anlamıyla gösterir. Yanlış ve kusurlu bir karara hukuki bir geçerlilik kazandırılmaktadır. Yanlış karar, tam da yanlışlığından ötürü, kurucu bir unsur içerir. Zaten mutlak anlamda açıklayıcı olan bir kararın asla var olamayacağı, karar düşüncesinin tabiatında vardır. Temel teşkil eden normun içeriği açısından bakıldığında, kararın bu kurucu ve spesifik unsuru yeni ve yabancı bir şeydir. Normatif açıdan bakıldığında, karar, bir Hiç'ten doğmuştur. Kararın hukuki gücü, gerekçeleme eyleminin vardığı sonuçtan farklı bir şeydir. Bir norm yardımıyla atıf yapılmaz, tam tersine, neyin bir norm ve normatif doğruluk olduğu bir atıf noktasından yola çıkarak

belirlenir. Atıf noktası normdan hareket ederek anlaşılamaz, anlaşılabilecek olan yalnızca normun içeriğinin niteliğidir. Spesifik-hukuksal anlamda "şekli olan", bu içeriksel nitelik ile tezat halindedir, nedensel bağıntının niceliksel içeriği ile değil. Bu son tezatın hukuk bilimi tarafından dikkate alınmayacağı aslında açıktır.

Hukuki şeklin spesifik karakteri, kendi saf hukuki doğası içinde düşünülmelidir. Burada, bir kararın hukuki gücünün felsefi anlamı veya Merkl'ın sözünü ettiği (*Arch. d. öffentl. Rechts*, 1917, s.19) hukukun sabit ve zamanla mekândan bağımsız "sonsuzluğu" üzerine spekülasyonlara girişilmemelidir. Merkl, "Hukuki şeklin gelişimi olanaksızdır, çünkü özdeşliği ortadan kaldırmaktadır," derken, temelde kaba ve niceliksel bir şekil tasavvurunun etkisinde kaldığını belli etmektedir. Doğrusu, bu tür bir formdan yola çıkarak da kişisel bir unsurun hukuk ve devlet kavramına nasıl sızdığını açıklamak olanaksızdır. Bu, yalnızca genel bir kanun hükmünün [*Rechtssatz*] yetkili olabileceğini daima çıkış noktası olarak almış olan kadim hukuk devleti geleneğine uygun bir tasarımdır. Locke, *the law gives authority* [yetkiyi veren kanundur] der ve kanun sözcüğünü, bilinçli olarak, *commission*un, yani monarkın kişisel emrinin karşıtı olarak kullanır. Ama kanunun yetkiyi *kime* verdiğini belirtmediğini görmez. Elbette ki herkes herhangi bir kanun hükmünü uygulayıp gereğini yerine getiremez. Bir karar normu olarak kanun hükmü, yalnızca nasıl karar verilmesi gerektiğini belirtir, kimin karar vermesi gerektiğini değil. Nihai bir merci olmasaydı, herkes içeriksel doğruluğun ne olduğunu ileri sürebilirdi. Ama nihai merci, karar normundan anlaşılamaz. Buna göre, sorun, yetkiye ilişkindir; bir hükmün hukuki niteliğinin içeriğinden kaynaklanmak şöyle dursun, bununla yanıtlanması bile zor olan bir sorun... Yetki sorununu maddi olana gönderme yaparak çözümlemek, biriyle alay etmekle eşanlamlıdır.

Bilimsel bilincin ne dereceye kadar hukuksal kararın normatif karakterinden oluştuğuna göre saptanabilen, belki de iki tip hukuk bilimi anlayışı vardır. (Şu sözcüğü icat etmeye hakkım varsa) desizyonist[14] tipin klasik temsilcisi Hobbes'tur. Bu tipin özgün doğası, niçin antitezin klasik formülasyonunu diğer tipin değil de onun icat ettiğini açıklar: *Autoritas, non veritas facit legem* (*Leviathan*, Böl. 26) [Yasayı yapan otoritedir, hakikat değil]. *Autoritas* ve *veritas* arasındaki tezat, Stahl'inkinden daha radikal ve kesindir: otorite, çoğunluk değil. Hobbes, bu desizyonizm ile personalizm arasındaki bağıntıyı içeren ve somut devlet egemenliği yerine, soyut olarak geçerli bir düzeni geçirmeyi amaçlayan tüm girişimleri reddeden kesin bir argüman da geliştirmişti. O, manevi güç daha üstün bir düzen oluşturduğu için, devlet gücünün manevi güce tabi olmak zorunda olduğu iddiasını tartışır. Böyle bir gerekçeye Hobbes şu yanıtı verir: Eğer bir güç diğerine tabi olacaksa, bu, yalnızca, güçlerden birini elinde bulunduranın, diğer gücün sahibine tabi olacağı anlamına gelir: *He which hath the one Power is subject to him that hath the other* (Bir gücü elinde bulunduran, diğerine sahip olana tabidir). Bir yandan hakim ve tabi düzenden bahsederken öte yandan soyut kalmaya çalışmak onun için anlaşılmaz bir şeydir (*we cannot understand*). "*For subjection, Command, Right and Power are accidents, not of Powers but of Persons*" (Böl. 42) [Tabiyet bakımından emir, hak ve güç, iktidarların değil, kişilerin belirtileridir]. Bunu, derin sağduyusunun sarsılmaz sağlamlığıyla son derece vurucu bir biçimde kullanmayı bildiği benzetmelerinden biriyle resmetmektedir: Güç veya düzen, saracın sanatının süvarininkine tabi olması gibi, bir başkasına tabi olabilir, ama önemli olan, düzenlerin bu soyut basamaklarına rağmen, kimsenin münferit bir saracı, her bir süvariye ayrı ayrı tabi ve ona itaat etmeye mecbur kılmayı düşünmemesidir.

XVII. yüzyılın soyut pozitivizminin [*Naturwissenschaftlichkeit*] en tutarlı temsilcilerinden birinin bu kadar personalist olması

dikkat çekicidir. Ama bu, onun hukukçu bir düşünür olarak toplumsal yaşamın etkin gerçekliği kadar, bir filozof ve pozitivist bir düşünür olarak doğanın gerçekliğini kavramak istemesiyle açıklanabilir. Hobbes, pozitivist [*naturwissenschaftlich*] gerçekliğe bürünmeye ihtiyaç duymayan hukuki bir gerçeklik ve canlılığın var olduğunu keşfedememişti. Matematiksel rölativizm ve nominalizm de bunda etkindir. Hobbes, gelişigüzel seçilmiş herhangi bir noktadan yola çıkarak devletin birliğini kurabilirmiş gibi görünür. Ama o zamanlar hukuki düşünce, pozitivist düşünce tarafından, Hobbes'un bilimsel faaliyetlerinin yoğunluğu yüzünden hukuk yaşamının hukuki şekilde içkin olan özgün gerçeğini farkında olmadan ıskalayabileceği kadar işgal edilmemişti. Onun aradığı şekil, somut ve belirli bir merciden kaynaklanan bir kararda yatmaktadır. Kararın bağımsız anlamı, kararın içeriğinin olduğu kadar karar öznesinin bağımsız anlamını da içerir. Hukuki yaşamın gerçeği bakımından önemli olan, *kimin* karar vereceğidir. İçeriksel doğruluk sorununun yanı başında yetki sorunu bulunur. Hukuki şekil sorunu, kararın öznesi ve içeriği arasındaki tezatta ve öznenin kendine özgü anlamında yatmaktadır. Aşkın [*transzendental*] şeklin *a priori* boşluğu onda yoktur, çünkü hukuki şekil, doğrudan doğruya hukuken somut olandan doğar. O, teknik kesinliğin şekli de değildir, çünkü bu, esas itibarıyla, objektif ve gayrı şahsi bir amaca-yönelik ilgi [*Zweckinteresse*] taşır. Nihayet, hukuki şekil, kararı tanımayan bir estetik üretim şekli de değildir.

III.
Siyasi İlahiyat

Modern devlet kuramının bütün önemli kavramları, dünyevileştirilmiş ilahiyat kavramlarıdır. Sadece tarihsel gelişimleri dolayısıyla değil, –çünkü bu kavramlar ilahiyattan devlet kuramına aktarılmışlardır, örneğin her şeye kadir Tanrı, her şeye kadir kanun koyucuya dönüşmüştür– bu kavramların sosyolojik yönden incelenmesi için anlaşılması gereken sistematik yapıları dolayısıyla da dünyevileştirilmişlerdir. Olağanüstü halin hukuk için taşıdığı anlam, mucizenin ilahiyat için taşıdığı anlama benzer. Yalnızca bu benzerlik akılda tutularak devlet felsefesine ilişkin fikirlerin son yüzyıllarda kaydettiği gelişim anlaşılabilir. Modern hukuk devleti düşüncesi, deizm [yaradancılık] ve mucizeyi dünyadan kovan ilahiyat ve metafizikle beraber galebe çalmıştır. Bu ilahiyat ve metafizik, hem doğa kanunlarının 'doğrudan bir müdahale sonucu meydana gelen bir istisna' tarafından ihlalini –ki bu, mu-

cize kavramının doğasında vardır– hem de egemenin yürürlükte olan hukuk düzenine doğrudan müdahalesini reddeder. Aydınlanma rasyonalizmi, olağanüstü halin her şeklini reddetti. Böylelikle, karşı-devrimin tutucu yazarlarının tek tanrıcı inancı, monarkın kişisel egemenliğini, tek tanrıcı ilahiyattan devraldığı kıyaslarla ideolojik olarak desteklemeye çalışabildi.

Uzun süredir bu tür kıyasların sistematik ve metodik temel anlamına işaret etmekteyim (*Der Wert des Staates*, 1914; *Politische Romantik*, 1919; *Die Diktatur*, 1921). Mucize kavramının bu bağlamda taşıdığı anlamın ayrıntılı açıklamasını başka bir yerde yapmak üzere saklı tutuyorum. Burada, yalnızca, bu bağıntının hukuki kavramların sosyolojisi için ne dereceye kadar dikkate değer olduğu ile ilgilenilmektedir. Bu tür kıyasların en ilginç siyasi kullanımına, karşı-devrimin katolik devlet felsefecileri olan Bonald, de Maistre ve Donoso Cortes'de rastlanır. Üçünde ilk olarak göze çarpan, diğer her şey için olduğu gibi devlet ve toplum için de rengârenk resim ve semboller bulan mistik, doğa felsefesine dair ve hatta romantik gelişigüzel fikir oyunlarından değil, kavramsal olarak berrak, sistematik kıyaslardan söz etmeleridir. Ancak bu kıyas hakkındaki en açık felsefi ifade, Leibniz'in *Nova Methodus*'unda (§§ 4,5) yer alır. O, hukukun tıp ve matematikle karşılaştırılmasını, ilahiyatla olan sistematik yakınlığı vurgulayabilmek için reddeder: "*Merito partitionis nostrae exemplum a Theologia ad Jurisprudentiam transtulimus, quia mira est utriusque Facultatis similitudo.*" [Biz, bu iki disiplin birbirlerine şaşırtıcı derecede çok benzedikleri için bölünme modelimizi haklı olarak ilahiyattan hukuka devrettik.] Her ikisi de bir *duplex principium*'a [prensip çifti] sahiptir: *ratio* (bundan dolayı bir doğal ilahiyat ve bir doğal hukuk vardır) ve *scriptura*, yani mutlak vahiy ve emirleri içeren bir kitap.

Adolf Menzel, *Naturrecht und Soziologie* (Viyana, 1912) isimli makalesinde, XVII. ve XVIII. yüzyıllarda doğal hukukun yerine getirdiği işlevleri, yani adalet talebi ve tarih felsefesine ilişkin yapı

ve idealleri dile getirme işlevlerini bugün sosyolojinin devraldığını ifade etmiştir. O, sosyolojinin, bu yolla pozitif hale gelmiş olduğu varsayılan hukuka göre daha aşağıda yer aldığına inanıyor görünmekte ve şimdiye kadarki tüm sosyolojik sistemlerin "siyasi eğilimleri bilimsellik kisvesine" büründürmekle son bulduklarını göstermeye çalışmaktadır. Ancak pozitif hukuka ilişkin kamu hukuku literatürünün en temel kavram ve tartışmalarını inceleme zahmetine katlananlar, devletin her yere müdahale ettiğini görürler. Bazen pozitif kanun yapmayı hedeflemiş bir *deus ex machina* [makine-Tanrı] gibi hukuki bilginin bağımsız eyleminin akla yakın bir çözüme ulaştıramadığı bir tartışmayı karara bağlayarak, bazen de mağfiret ve af yoluyla kendi kanunlarına üstünlüğünü kanıtlayan lütufkâr ve şefkatli hükümdar olarak; daima aynı açıklanamaz kimlikle, kanun koyucu, yürütme gücü, polis, af ve sosyal yardım mercii olarak karşımıza çıkar. Öyle ki, çağdaş hukukun bütünsel bir resmine belli bir mesafeden bakmaya çabalayan bir gözlemci, devletin değişik kılıklarla ancak aynı görünmez kişi olarak rol aldığı bir drama [Degen und Mantelstück] görür. Modern kanun koyucunun her kamu hukuku ders kitabında bahsi geçen "*Omnipotenz*"i [her şeye kadir oluşu], ilahiyattan yalnızca dilbilimsel olarak devralınmamıştır. İlahiyat kalıntılarına tartışmanın [*Argumentation*] ayrıntılarında da rastlanır.

Bunların çoğu elbette polemik maksatlıdır. Pozitivist çağda bilimsel rakibine, ilahiyat veya metafizik ile meşgul oluyor diye serzenişte bulunmak sık baş vurulan bir yoldur. Bu serzeniş salt sövgüden öte bir şey olacaksa, en azından böyle ilahi ve metafizik sapmalara duyulan eğilimin aslında nereden kaynaklandığı sorusu sorulabilirdi; bunun, tarihsel olarak, tek-Tanrı'yı kralla özdeşleştiren monarşist devlet kuramının artçı etkisi olarak açıklanıp açıklanamayacağı ya da sistematik veya metodik gerekliliklere dayanıp dayanmadığı araştırılmalıydı. Tanrı adının belli bazı metafizikçiler tarafından benzer amaçlarla kötüye kullanılma-

sında olduğu gibi, çelişen argüman veya itirazların düşünsel olarak üstesinden gelme konusundaki yetersizlikleri sonucu devleti düşünsel bir kısa devre olarak gören hukukçuların var olduğunu seve seve kabul ediyorum. Ancak asıl soru böylece yanıtlanmış olmuyor. Şimdiye kadar genel olarak yalnızca tali derecede önem taşıyan imalarla yetinildi. Hänel, şekli ve maddi anlamda kanun üzerine olan yazısında (s. 150),[15] devletin iradesine dahil olan her şeyin birlik ve planlılık çerçevesinde olması zorunluluğundan dolayı (o halde, Hänel, bu zorunlu birlik ve planlılığı asla inkâr etmez) tüm devlet fonksiyonlarının tek bir organda toplanmasını talep etmenin "metafizik" olacağına ilişkin eski itirazı ileri sürmüştür. Preuss da (*Festgabe für Laband* 1908, II, s. 236) kendi kooperatif devlet kavramını, muhaliflerini ilahiyata ve metafiziğe sıkıştırarak savunmaya çalışır; Laband ve Jellinek'in devlet kuramında yer alan egemenlik kavramı ve "devletin münhasır hakim otoritesi" teorisi, devleti, "mistik üretim" yoluyla ortaya çıkan iktidar tekeline sahip soyut bir *Quasi-Individuum*'a [birey benzerine], bir "*unicum sui generis*"e [kendine özgü bir birliğe] dönüştürür. Preuss'a göre, bu, Tanrı'nın inayetinin hukuki kılıfı ve Maurenbrecher öğretilerinin, dini olanın yerine hukuki kurgunun geçmesi yoluyla değiştirilerek tekrarıdır. Organik devlet kuramının böylesi bir temsilcisi muhalifine ilahiyat yaptığı gerekçesiyle itiraz ederken, Bernatzik, 'hukuksal kişi' kavramı hakkındaki eleştirel çalışmasında (*Arch. d. öffentl. Rechts, V.*, 1890, s. 210, 225, 244)[16] organik devlet kuramına karşı tam tersi itirazı ileri sürmekte ve şu alaycı sözlerle Stein, Schulze ve Preuss'un fikirlerini çürütmeye çalışmaktadır: Eğer kollektif kişiliğin organları yine kişiler olacaksa, her idari makam, her mahkeme vb. bir hukuksal kişi ve bir bütün olarak devlet de yine tek bir hukuksal kişi olurdu. "Teslis dogmasını anlamaya çalışmak, bununla karşılaştırıldığında çocuk oyuncağıdır." Stobbes'in, kollektif kişiliğin bir hukuksal kişi olduğu görüşünü de, "teslis dogmasını anımsatan bu gibi dö-

nüşümleri" anlamadığı ifadesiyle reddeder. Şu var ki, kendisi de, "Hukuki ehliyet kavramı dahi, kaynağı olan devletin hukuk düzeninin kendisini, her türlü hakkın öznesinin, yani bir hukuksal kişinin yerine koymak zorunda oluşunu içerir," demektedir. Bu 'kendini-yerine-koyuş' yöntemi, anlaşılan, ona öyle basit ve akla yakın gelir ki, bundan sapan bir görüşten 'yalnızca bir tuhaflık' olarak söz eder. Bununla beraber, hukuki ehliyetin kaynağı olan hukuksal düzenin, yani devletin hukuk düzeninin, kendisini bir ürün olarak sunmasının, Stahl'in, bir kişinin temelinin daima sadece başka bir kişi olabileceği iddiasına göre mantıken niçin daha gerekli olduğunu sorgulamaz.

Kelsen, ilahiyat ile hukuk arasındaki metodik yakınlığa kendine has vurgusuyla 1920'den itibaren işaret etmiş olma liyakatine sahiptir. Sosyolojik ve hukuki devlet kavramı hakkındaki son yazısında[17] çok sayıda ayrıntılı benzetmeler kullansa da, bunlar onun epistemolojik çıkış noktasını ve ideolojik ve demokratik vargılarının içsel heterojenliğini, daha derin bir düşünce tarihi anlayışına ulaşmak için anlaşılır hale getirir. Çünkü onun devlet ve hukuk düzeni özdeşliği, doğal meşruluk ile normatif meşruluğu özdeşleştiren bir metafiziğe dayanır. Bu özdeşlik, salt pozitivist bir düşünceden doğmuştur, her türlü "keyfiliğin" reddine dayanır ve her türlü istisnayı insan zihninden defetmeye çabalar. İlahiyat ve hukukun birbirine paralel olan tarihinde böylesi bir inanç, en iyi ifadesini J. St. Mill'de bulur. O da, tarafsızlık adına ve keyfilikten duyduğu korku dolayısıyla her türlü kanunun istisnasız geçerliliğini vurgulamıştı ama –Kelsen gibi– hukuki bilginin bağımsız eyleminin herhangi bir pozitif yasa yığınından kendi sisteminin kozmosunu inşa edebileceğini varsaymamıştı; çünkü, böylece, tarafsızlık yine ortadan kalkmış olacaktır. Koşulsuz pozitivizmin kendisine sunulan yasaya doğrudan bağlanıp bağlanmayacağı ya da öncelikle bir sistem oluşturmak için çaba gösterip göstermeyeceği, ansızın tarafsızlık patosuna düşen bir metafizik

açısından önemsiz olmalıdır. Kelsen'in, metodolojik eleştirisinden bir adım öteye geçer geçmez tamamen pozitivist bir sebep kavramıyla hareket etmesi, kendini en güzel, skolastik düşüncenin töz kavramının [*Substanzbegriff*] matematiksel-pozitivist düşüncedekinden tamamen farklı olduğunu görmeksizin, Hume ve Kant'ın töz kavramı eleştirisinin devlet kuramına aktarılabileceğine inanmasında gösterir (*Staatsbegriff*, s. 208). Egemenlik kavramının dogmatik tarihinde esaslı bir anlamı olan, bir hakkın özü ve kullanımının ayırt edilmesi konusu (diktatörlük üzerine olan kitabımın 44, 105 ve 194. sayfalarında buna işaret etmiştim), pozitif bilimlerin kavramlarıyla katiyen anlaşılamaz ama yine de hukuki tartışmanın temel bir unsurudur. Kelsen'in demokrasiye niçin inanç duyduğu hakkında gösterdiği gerekçede zihniyetinin matematiksel-pozitivist niteliği açıkça belli olur (*Arch. f. Soz.-W.* 1920, s. 84):[18] Demokrasi, siyasi göreceliğin, mucize ve dogmalardan arın(dırıl)mış, insan aklı ve eleştirinin şüpheciliği üzerine kurulmuş bilimselliğin ifadesidir.

Egemenlik kavramının sosyolojisini kavramak için hukuksal kavramların sosyolojisini iyice anlamak gereklidir. Teolojik ve hukuksal kavramların evvelce zikredilen sistematik benzerliği, burada, hukuksal kavramların sosyolojisi tutarlı ve radikal bir ideolojiyi şart koştuğu için vurgulanmıştır. Bunun altında materyalist bir tarih felsefesine zıt spiritüalist bir tarih felsefesinin yattığına inanmak vahim bir hata olurdu. Restorasyon çağının siyasi ilahiyatı, Max Weber'in Stammlerci hukuk felsefesini eleştirdiği yazısında açıkladığı, radikal materyalist bir tarih felsefesinin karşısına aynı derecede radikal spiritüalist bir tarih felsefesi konulabilir yolundaki hükmün mükemmel bir resmini sunar. Çünkü karşıdevrimci yazarlar siyasi değişimleri dünya görüşünün değişmesiyle açıkladılar ve Fransız Devrimi'ni Aydınlanma felsefesine dayandırdılar. Radikal devrimciler, tersine, düşüncedeki değişimi, siyasi ve sosyal şartların değişimine bağladıklarında bu yalnızca net bir

antitez idi. Henüz XIX. yüzyılın 20'li yıllarında bile Batı Avrupa'da, özellikle Fransa'da, dini, felsefi, sanatsal ve edebi değişikliklerin siyasi ve sosyal koşullarla yakından bağlantılı olduğu inancı, yaygın bir dogma idi. Marksist tarih felsefesinde bu bağıntı ekonomik alanda radikalleştirilmiş ve siyasi ve sosyal değişiklikler için aranan atıf noktası da ekonomik alanda bulunarak sistematik bir temele kavuşturulmuştur. Bu materyalist açıklama, her yerde yalnızca ekonomik ilişkilerin "reflekslerini", "yansımalarını" ve "kılıflarını" gördüğü ve tutarlı bir şekilde psikolojik açıklamalar, imalar ve en azından bunların kaba hali olarak nitelenebilecek ithamlarla faaliyet gösterdiği için, ideolojik mantığın yalıtık bir gözlemini imkânsız kılmaktadır. Bu açıklama, her tür düşünceyi hayati süreçlerin ortaya çıkışı ve işlevi olarak algıladığı için, tam da katı rasyonalizmi yüzünden, kolayca irrasyonalist bir tarih tasarımına dönüşebilir. George Sorel'in anarko-sendikalist sosyalizmi, bu suretle, Bergson'un yaşam felsefesini Marx'ın ekonomik temelli tarih tasarımına bağlamayı bilmiştir.

Hem maddi süreçlerin spiritüalist açıklaması, hem de tinsel görüngülerin maddi açıklaması nedensel bağıntılar kurmaya çalışır. Bu açıklamalar önce iki alan arasında bir zıtlık oluşturur, ardından birini diğerine indirgeyerek bu zıtlığı yeniden bir Hiç haline getirir ki bu, metodik gereklilik sonucu karikatüre dönüşmeye mahkûm bir yöntemdir. Engels, Kalvinci Alınyazısı Dogması'nı, kapitalist rekabet mücadelesinin anlamsızlığı ve hesapsızlığının bir yansıması olarak görüyorsa, modern görecelik kuramı ve bunun başarısı da pekâlâ günümüz dünya piyasasının parasal ilişkilerine indirgenebilir ve böylece ekonomik altyapısı da bulunmuş olur. Bunu bir kavramın veya kuramın sosyolojisi olarak niteleyenler de vardır. Bu görüş burada dikkate alınmayacaktır. Belirli fikirler ve entelektüel yapılar için, sosyolojik konumlarından hareketle belirli ideolojik sonuçlara varan bir insan topluluğunu arayan sosyolojik metodun durumu farklıdır. Bu bağlamda, Max We-

ber'in tarafsız hukuk alanlarının birbirinden ayrılmasını uzman hukukçuların, yargı organı mensuplarının veya hukukun önde gelenlerinin eğitilmesine bağlaması hukuki kavramların sosyolojisidir (*Rechtssoziologie*, II, § I). "Hukuku şekillendirmeyle profesyonel olarak ilgilenen topluluğun sosyolojik özgünlüğü", hukuki muhakemenin belli bazı metotlarını ve açıklığını gereksinir. Ancak bu bile henüz hukuki bir kavramın sosyolojisi değildir. Kavramsal bir sonucu sosyolojik bir taşıyıcıya bağlamak psikolojidir ve insan eyleminin ardındaki belirli bir güdünün saptanması ile ilgilidir. Bu, şüphesiz sosyolojik bir sorundur ama kavramın sosyolojisiyle ilgili olan sorun değildir. Bu metot, zihinsel eserlere uygulandığında, bizi çevreden kaynaklanan açıklamalara ve hatta bürokrat, avukat ve devlet tarafından istihdam edilen profesör gibi belirli bir tipin sosyolojisi olarak bilinen zeka dolu "psikolojiye" götürür. Örneğin, Hegelci sistem bu metot uyarınca incelendiğinde, ekonomik ve sosyal konumu sayesinde düşünsel bir üstünlükle mutlak bilincin ayırdına varmasına olanak tanınan profesyonel bir eğitmenin felsefesi olarak nitelenebilir ki bu da, bir felsefe öğretmeni olarak mesleğini icra etmesi anlamına gelir; veya Kelsenci hukuk bilimini, değişken siyasi şartlarda, çok çeşitli hakimiyet şekilleri altında, mevcut siyasi otoriteye görece bir üstünlükle kendisine verilen mutlak emir ve talimatları sistematik olarak düzenlemeye çalışan hukuk bürokratının ideolojisi olarak görmek mümkündür. Tutarlı üslubuyla, iyisi mi edebiyata havale edilmesi gereken türde bir sosyolojidir bu; parlak-edebi eleştiriden, örneğin bir Sainte-Beuve'den metodik farklılığı olmayan sosyopsikolojik bir "portre"dir.

Burada önerilen ve egemenlik gibi bir kavramın karşısında tek başına bilimsel bir sonuca ulaşma şansı olan kavramların sosyolojisi ise tamamen farklı bir şeydir. Hukuksal yaşamın acil pratik menfaatlerine yönelik hukuksal kavramsallaştırmayı aşar ve nihai, radikal biçimde sistematik olan yapıyı bulmayı ve bu kavramsal

yapıyı belirli bir devrin sosyal yapısının kavramsal temsiliyle karşılaştırmayı amaçlar. Radikal kavramsallaştırma idealinin burada sosyolojik gerçekliğin refleksi olup olmadığı veya sosyal gerçekliğin, belirli bir tarzda düşünmenin ve buna bağlı olarak hareket etmenin bir sonucu olarak algılanıp algılanmadığı, bunun için göz önüne alınmaz. Kavramların sosyolojisi, bilakis, hem tinsel hem tözel iki kimliğin ispatıyla ilgilidir. Dolayısıyla, örneğin XVII. yüzyıl monarşisi Kartezyen Tanrı kavramında "yansıyan" gerçek monarşi olarak tanımlandığında, bu, egemenlik kavramının sosyolojisi değildir. Buna karşılık, bu dönemin egemenlik kavramının sosyolojisi, monarşinin tarihi-siyasi varlığının, o zamanki Batı Avrupa insanının genel bilinç düzeyine uygun olduğu ve tarihi-siyasi gerçekliğin hukuksal yapısının, yapısı metafizik kavramlarınki ile örtüşen bir kavram bulabildiğini de göstermelidir. Nasıl sonraki bir devrin bilincinde demokrasi netlik kazandıysa, monarşi de o zamanın bilincinde bu yolla netlik kazandı. Böylece, hukuki kavramların bu tür bir sosyolojisinin ön koşulu radikal bir kavramsallaştırma, yani metafizik ve teolojiye itilen bir mantıktır. Belirli bir devrin dünya hakkında çizdiği metafizik resim, siyasi organizasyonunun şekli için uygun bulduğuyla aynı yapıdadır. Böyle bir özdeşliğin tespiti, egemenlik kavramının sosyolojisidir. Bu, gerçekten de, Edward Caird'in Auguste Comte hakkındaki kitabında söylemiş olduğu gibi, metafiziğin bir çağın en güçlü ve en açık ifadesi olduğunu ispatlar.

Imiter les décrets immuables de la Divinité [değişmez tanrısal hükümlerin taklidi], devletin hukuki yaşamının, XVIII. yüzyıl rasyonalizmi tarafından derhal akla yakın bulunan idealiydi. Bu ifadenin yer aldığı Rousseau'nun *Économie politique* başlıklı makalesinde, teolojik kavramların, özellikle egemenlik kavramı söz konusu olduğunda politize edilişi, siyasi yazılarının erbabının gözünden kaçmayacak kadar çarpıcıdır. Boutmy (*Annales des Sciences Politiques* 1902, s. 418):[19] "*Rousseau applique au souverain*

l'idée que les philosophes se font de Dieu: il peut tout ce qu'il veut; mais il ne peut vouloir le mal." ["Rousseau, egemene, filozofların Tanrı için uygun buldukları fikri yakıştırmıştır: O istediği her şeyi yapabilir; ama kötülük isteyemez"] vb. demektedir. Atger (*Essai sur l'histoire des doctrines du contrat social* 1906 s. 136), monarkın, XVII. yüzyıl devlet kuramında Tanrı'yla özdeşleştirildiğini ve devlet içinde, kartezyen sistemin tanrısının dünyadaki konumuna son derece benzer bir konuma sahip olduğunu fark etti: "*Le prince développe toutes les virtualités de l'État par une sorte de création continuelle. Le prince est le Dieu cartésien transposé dans le monde politique.*" ["Prens, devletin doğasında var olan bütün özellikleri bir tür sürekli yaratım yoluyla geliştirir. Prens, siyasi dünyaya aktarılan kartezyen Tanrı'dır"]. Onun için, *Discours de la Méthode*'un güzel anlatısı, metafizik, siyasi ve sosyolojik tasarımların öncelikle psikolojik açıdan (bir fenomenolog için görüngübilimsel açıdan da) kusursuz bir özdeşlik gösterdiğine ve egemenin bir kişisel birim ve nihai yaratıcı olarak kabulüne dair olağanüstü öğretici bir örnektir. *Discours de la Méthode*, her tür şüphede şaşmaz bir şekilde aklını kullanarak sükunet bulan yeni rasyonalist ruhun belgesidir: *J'étais assuré d'user en tout de ma raison.* [İçim rahat çünkü aklımı kullanıyorum]. Ama düşünmek için zihnimizi topladığımızda aklımıza ilk gelen nedir? Birçok usta tarafından yaratılan eserlerin, tek bir ustanın üzerinde çalıştığı eserler kadar mükemmel olmadığıdır. Bir evi ve bir şehri "*un seul architect*" [tek bir mimar] inşa etmelidir; en iyi anayasalar tek ve bilge bir kanun koyucunun eseridir, "*inventées par un seul*" [tek bir kişi tarafından yaratılmıştır] ve nihayet tek bir Tanrı dünyayı yönetir. Bir seferinde Descartes'in Mersenne'e yazdığı gibi: *c'est Dieu qui a établi ces lois en nature ainsi qu'un roi établit les lois en son royaume.* [Doğadaki bu yasaları yapan Tanrı'dır, tıpkı kralın kendi krallığındaki yasaları yaptığı gibi.] XVII. ve XVIII. yüzyıl, bu tasarımın [tek egemen düşüncesi,

ç.n.] hakimiyeti altındaydı; bu, Hobbes'un, desizyonist düşünce tarzı bir yana bırakılırsa, nominalizmine, pozitivizmine ve bireyi son atomuna kadar imha etmesine rağmen niçin gene de personalist olarak kaldığının ve nihai, somut ve kesin bir karar mercii önerdiğinin ve devletini de, Leviathan'ı da, muazzam bir kişi olarak adeta mitolojik bir varlık katına yükselttiğinin gerekçelerinden biridir. Bu yaklaşımı insanbiçimcilik [*Anthropomorphismus*][20] değildir –gerçekten de bundan uzaktı–, bilakis, hukuki düşünce tarzının metodik ve sistematik bir gerekliliğidir. Ancak mimarın ve yaratıcının [*Weltbaumeister*] resmi, nedensellik kavramının belirsizliğini de içerir. Dünyanın mimarı aynı zamanda yaratıcı ve kanun koyucudur, yani meşrulaştırıcı otoritedir. Fransız Devrimi'ne kadar tüm Aydınlanma Çağı boyunca böylesi bir dünya ve devlet mimarı, "législateur" [kanun koyucu] olarak adlandırılmıştır.

Salt pozitivist zihniyetin mantığı, o zamandan beri siyasi tasavvurlara da sızmakta ve Aydınlanma Çağı sırasında hâlâ hüküm süren ve özü itibarıyla hukuksal ve ahlaksal olan zihniyeti defetmektedir. Bir hukuk kuralının genelgeçerliliği, istisnasız olarak geçerli olan doğa kanununa uygunlukla [*Naturgesetzlichkeit*] özdeşleştirilmektedir. Deist dünya görüşünde, dünyanın dışında da olsa büyük çarkın [*die grosse Maschine*] makinisti olarak kalmış olan egemen bir kenara atılır. Çark şimdi kendiliğinden dönmektedir. Tanrı'nın özel değil, sadece genel irade beyanlarında bulunduğu yolundaki metafizik hüküm, Leibniz ve Malebranche'ın metafiziğine hakimdir. Rousseau'da *volonté générale* [genel irade], egemenin iradesiyle özdeş hale gelir; ama aynı zamanda genel kavramı kendi öznesi bağlamında niceliksel bir kesinlik kazanır ki bu, halkın egemen haline gelmesi anlamına gelir. Böylece, o zamana kadarki egemenlik kavramının desizyonist ve personalist unsuru kaybolur. Halkın iradesi her zaman iyidir, *le peuple est toujours vertueux* [halk her zaman erdem sahibidir].

"*De quelque manière qu'une nation veuille, il suffit qu'elle veuille; toutes les formes sont bonnes et sa volonté est toujours la loi suprême*" (Sieyès). [Bir ulusun isteme tarzı ne olursa olsun, istemesi yeterlidir; her şekil iyidir ve ulusun iradesi her zaman en üstün yasadır.] Ama halkın daima doğruyu istemesinin altında yatan gereklilik, kişisel egemenin emirlerinin kaynaklandığı doğruluktan farklıydı. Mutlak monarşi, çatışan menfaatler ve koalisyonlar savaşında kararı vermiş ve böylelikle devletin birliğini kurmuştu. Bir halkın oluşturduğu birlik, bu dezisyonist karaktere sahip değildir; bu, organik bir birliktir ve ulusal bilinçle beraber devleti organik bir bütün olarak kavrayan tasavvurlar ortaya çıkar. Bu suretle, teist Tanrı kavramı gibi deist Tanrı kavramı da siyasi metafizik için anlaşılmaz hale gelir. Gerçi Tanrı tasavvurunun artçı etkileri bir süre daha hissedilir. Amerika'da bu, halkın sesi Hakkın sesi şeklindeki mantıklı-pragmatik inanca dönüşür ve Jefferson'un 1801'deki zaferinin temelinde bu inanç yatar. Tocqueville, Amerikan demokrasisini tasvir ederken, her şeyin sebebi ve sonucu olan ve her şeyin kendisinden doğup tekrar ona döndüğü Tanrı dünya üzerinde nasıl salınıyorsa, halkın da demokratik düşüncede devlet yaşamı üzerinde öyle salındığını anlatır. Buna karşılık, bugün Kelsen gibi önemli bir devlet felsefecisi, demokrasiyi rölativist, objektif bilimciliğin ifadesi olarak kabul edebilmektedir. Bu, gerçekten de XIX. yüzyılın siyasi ilahiyatı ve metafiziğinde yaşanan gelişime uygundur.

Nasıl dönemin devlet felsefesine göre devlet karşısında aşkın bir egemen varsa, XVII. ve XVIII. yüzyıl Tanrı düşüncesine göre dünya karşısında da aşkın bir Tanrı vardır. XIX. yüzyılda her şey, giderek artan bir şekilde, içkinlik tasavvurlarının [*Immanenzvorstellungen*] hakimiyetine girecektir. XIX. yüzyıl siyaset ve kamu hukuku doktrininde yeniden ortaya çıkan tüm bu özdeşlikler, bu tür içkinlik tasavvurlarına dayanmaktadır: yönetenlerle yönetilenlerin özdeşliğine ilişkin demokratik tez, organik devlet kura-

mının devlet ve egemenlik arasında kurduğu özdeşlik, Krabbe'nin hukuk devleti kuramı ile egemenlik ve hukuk düzeni arasında kurduğu özdeşlik ve nihayet Kelsen'in devlet ve hukuk düzeninin özdeş olduğunu savunan kuramı. Restorasyon Çağı yazarları siyasi bir ilahiyat geliştirdikten sonradır ki, mevcut düzenin radikal karşıtlarının ideolojik mücadelesi, artan bir bilinçle, bir otoriteye ve birliğe duyulan inancın en temel ifadesiymişçesine Tanrı inancına yönelmiştir. Tanrı'ya karşı mücadeleyi, bariz bir şekilde Auguste Comte'un etkisi altında kalan Proudhon üstlendi. Bakunin bu mücadeleyi iskitçe[21] bir hışımla sürdürdü. Geleneksel dindarlığa karşı yürütülen mücadelenin elbette çok çeşitli siyasi ve sosyolojik güdüleri vardır: Kilise Hıristiyanlığı'nın tutucu tavrı, taç ile mihrabın ittifakı, birçok büyük yazarın "dışlanmaları" sonucu XIX. yüzyılda yeni bir sanat ve edebiyat akımının ortaya çıkması olgusu –ki bu akımın dâhi temsilcileri en azından yaşamlarının belirleyici çağlarında burjuva düzeni tarafından toplum dışına itilmişlerdir–, tüm bunların sosyolojik ayrıntıları hâlâ büyük oranda anlaşılmamış ve değerlendirilmemiştir. Gelişimin temel çizgisi, hiç şüphesiz, aydın kitle arasında tüm aşkınlık tasavvurlarının yok olmasına ve onların ya belirsiz bir içkin-panteizme yakınlık veya her türlü metafiziğe karşı pozitivist bir kayıtsızlık duymalarına doğru uzanır. En mükemmel sistematik mimarisini Hegel'in felsefesinde bulan içkinlik felsefesi [*Immanenz-Philosophie*],[22] Tanrı kavramını korur, Tanrı'yı dünyaya yayar ve hukuk ile devletin, objektif olanın içkinliğinden doğmasına izin verir. En uç radikaller arasında da kararlı bir ateizm hüküm sürmeye başlamıştı. Bu bağlantının en çok farkında olanlar Hegelci Alman solculardı. İnsanlığın Tanrı'nın yerine geçmek zorunda olduğunu, Proudhon'dan daha yumuşak bir şekilde dile getirmemişlerdir. Marx ve Engels, kendi bilincine varan insanlık idealinin anarşist bir özgürlükte sonlanmak zorunda olduğunu anlamamış değillerdi. Genç Engels'in 1842-1844 yıllarına ait bir

ifadesi (*Schriften aus der Frühzeit, herausgegeben von G. Mayer*, 1920, s. 281) burada özellikle sezgisel gençliğinden dolayı çok büyük bir önem taşır: "Din gibi devletin de özü, insanlığın kendi kendisinden duyduğu korkudur."

Bu tarz bir düşünce tarihi perspektifinden bakıldığında, XIX. yüzyıl devlet kuramının gelişimi iki karakteristik unsur sergiler: Tüm teist ve aşkın tasavvurların bertaraf edilmesi ve yeni bir meşruluk kavramının oluşturulması. Geleneksel meşruluk kavramının tüm açıklığını yitirdiği aşikârdır. Ne Restorasyon Dönemi'nin özel hukuka ilişkin ataerkil çerçevesi ne de duygusal ve hürmetkâr bağlılığın pekiştirilmesine dayanan çerçevesi, bu gelişmeye ayak direyebilir. 1848'den itibaren kamu hukuku kuramı pozitifleşir ve bu sözcüğün [pozitif sözcüğünün, ç.n.] ardına genellikle kendi ikilemini gizler veyahut da yaptığı çeşitli açıklamalarda tüm kudreti halkın *pouvoir constituant*'ına [kurucu iktidarına] bağlar, yani monarşist olanın yerine demokratik meşruluk düşüncesi geçer. Bu nedenle, desizyonist düşüncenin en önde gelen temsilcilerinden biri ve mükemmel bir radikalizmle her tür siyasetin metafizik çekirdeğinin farkında olan katolik bir devlet düşünürünün, Donoso Cortes'in, 1848 Devrimi'ne bakarak kralcılık çağının sona erdiği sonucuna varması, son derece önemli bir olaydır. Artık kralcılık yoktur çünkü artık krallar yoktur. Bu nedenle, geleneksel anlamda meşruluk da yoktur. O halde, Cortes'e göre, tek bir çözüm kalır: Diktatörlük. Bu, matematiksel bir görecelikle karışmış bir mantıkla da olsa, Hobbes'un da aynı desizyonist düşünceyle ulaştığı çözümdür: *Autoritas, non veritas facit legem* [Yasayı yapan otoritedir, hakikat değil].

Bu desizyonizmin aynntılı bir tasviri yoktur ve Donoso Cortes henüz gereğince onurlandırılmamıştır. Burada yalnızca İspanyol'un teolojik tarzının, hukuki bir yapıya sahip olan Ortaçağ düşüncesiyle aynı çizgide olduğuna işaret edilebilir. Tüm algıları,

tüm argümanları son atomuna dek öylesine hukukidir ki, nasıl pozitivizm desizyonizme ve kişisel bir kararla doruk noktasına varan hukuksal düşüncenin özgün mantığına anlayışsızca aykırı düşüyorsa, o da aynı anlayış yoksunluğuyla XIX. yüzyılın matematiksel pozitivizmine ters düşmektedir.

IV.
Karşı-Devrimin Devlet Felsefesi Üzerine
(De Maistre, Bonald, Donoso Cortes)

Alman romantiklerinin kendilerine has bir özelliği vardır: Ebedi sohbet. Novalis ve Adam Müller, ruhlarını anlamaya yarayacak asıl şey buymuş gibi sohbete dalarlar. Tutucu veya gerici oldukları ve Ortaçağ koşullarını idealize ettikleri için Almanya'da romantik olarak adlandırılan de Maistre, Bonald ve Donoso Cortes gibi katolik devlet düşünürlerine göre, ebedi sohbet, ancak korkunç bir komikliğin fantezi ürünü olabilirdi. Çünkü onların karşı-devrimci devlet felsefesine damgasını vuran, zamanın 'karar' verme zamanı olduğunun idrakıdır ve karar kavramı, 1789 ile 1848'deki iki devrim arasında en üst seviyeye ulaşan bir enerjiyle, düşüncelerinin merkezine oturur. XIX. yüzyılın katolik felsefesi, dile geldiği her yerde, hiçbir arabuluculuğa izin vermeyen büyük bir alternatifin kendisini zorla kabul ettirdiği düşüncesini, şu veya bu şekilde ifade etti. Newman, *no medium*

between catholicity and atheism [Katoliklik ile ateizm arasında bir orta yol yoktur] der. Herkes, katılığı ebedi bir sohbetten çok diktatörlüğü hatırlatan büyük bir 'ya/ya da'yı [entweder-oder] formüle etmektedir.

Restorasyon, gelenek ve alışkanlık gibi kavramların yardımı ve tarihsel gelişimin ağır olduğuna duyduğu inançla devrimin aktivist ruhuna karşı savaştı. Böyle düşünceler, insanları, doğal aklı tamamen yadsımaya ve faal olmaya temelde kötü gözle bakan mutlak bir ahlaki eylemsizliğe sevk edebilirdi. Teolojik olarak gelenekçilik, J. Lupus ve P. Chastel tarafından, bu ikincinin, bu tür yanılgıların kaynağı olduğu düşünülen "*sentimentalisme allemand*"a [Alman duyarlılığı] yaptığı göndermelerle çürütüldü. Aşırı gelenekçilik, son tahlilde, gerçekten de entelektüel açıdan bilinçli her kararın irrasyonel reddi anlamına geliyordu. Yine de, gelenekçiliğin kurucusu olan Bonald, sonsuz biçimde kendi kendinden doğuş fikrinden çok uzaktır. Zihinsel yapısı da, de Maistre ve hatta Donoso Cortes'inkinden farklıdır; çoğu kez gerçekten şaşırtıcı bir biçimde 'Alman' gibi gözükür. Ama geleneğe olan inancı, asla Schelling'in doğa felsefesi, Adam Müller'in tezatlar karışımı veya Hegel'in tarih inancı gibi bir şeye dönüşmez. Ona göre, gelenek, insanın metafizik inancının kabul edebileceği içeriği kazanmanın tek yoludur çünkü tekil bireyin aklı, gerçekliği kendiliğinden göremeyecek kadar güçsüz ve perişandır. İnsanlığın tarih boyunca geçtiği yolu tasvir eden korkunç resimde bu üç Almanın her biri için geçerli olan tezat ne tezattır ama: Yolunu değnek yordamıyla bulabilen bir körün rehberlik ettiği bir körler sürüsü! Bonald'a skolastik bir düşünürün adını kazandırmış olan çok sevdiği antitezler ve farklar da gerçekte ahlaki ayrımlar içerir; Schelling'in doğa felsefesinin "kayıtsızlık noktası"na sahip polaritelerini veya tarihsel sürecin yalın diyalektik reddini değil. "*Je me trouve constamment entre deux abîmes, je marche toujours entre l'être et le néant*" [Kendimi daima iki uçu-

rumun arasında buluyorum, dâima varoluşla hiçlik arasında yürüyorum]. Bunlar, hiçbir sentez ve "daha üstün bir üçüncü" tanımadan, aralarında ölüm kalım derecesinde bir ya/ya da ayrımı olan iyi ve kötü, Tanrı ve şeytan tezatlarıdır.

De Maistre, aslen karar anlamı verdiği egemenlik kavramından özel bir zevkle bahseder. Devletin değeri bir karar vermesinde, kilisenin değeri ise temyiz olunamayan nihai kararı oluşturmasında yatar. Yanılmazlık, ona göre, temyiz olunamayan kararın özüdür ve ruhani düzenin yanılmazlığı, devlet düzenindeki egemenlikle aynı karakterdedir; bu iki sözcük, yani yanılmazlık ve egemenlik, "*parfaitement synonymes*" dir [tamamen eşanlamlıdır] (*du Pape*, Böl. I).[23] Her hükümranlık yanılmazmışçasına hareket eder, her yönetim mutlaktır – bu, tamamen farklı bir niyetle de olsa, bir anarşistin kelimesi kelimesine söylemiş olabileceği bir cümledir. Siyasi düşünce tarihinde ortaya çıkan en net antitez, böyle bir cümlede yatar. Babeuf'ten Bakunin, Kropotkin ve Otto Gross'a kadar tüm anarşist öğretiler tek bir aksiyom etrafında döner: *le peuple est bon et le magistrat corruptible* [İnsanlar iyidir ama yüksek görevliler çürümeye eğilimlidir]. Buna karşın, de Maistre tam tersini iddia eder; böyle bir hükümetin iyi olması için var olması yeterlidir: *Tout gouvernement est bon lorsqu'il est établi* [Ne zaman ki kurulmuştur, her hükümet iyidir]. Bunun temelinde, hükümet otoritesinin salt varoluşunda bir kararın içkin olması yatar ve bu karar da, özellikle en önemli meselelerde, kararın verilmesi nasıl bir karar verildiğinden önemli olduğu için değerlidir. "*Notre intérêt n'est point, qu'une question soit decidée de telle ou telle manière, mais qu'elle le soit sans retard et sans appel.*" [Mesele, bir sorunun şu veya bu çözüme kavuşturulması değil, gecikmesiz ve temyizsiz çözüme kavuşturulmasıdır.] Hiçbir yanlışlığın boyunduruğu altında olmamak ve hiçbir yanlışlıktan ötürü suçlanamamak, pratikte, onun için birdir. Aslolan, daha yüksek bir merciin kararı tetkik etmemesidir.

Nasıl 1848'deki proleter devrimin radikalizmi, 1789'daki 3. Sınıf'ın devriminkinden çok daha derin ve tutarlıysa, karşı-devrimin devlet felsefesinde de kararın gücü öylesine artmıştı. De Maistre'den Donoso Cortes'e –meşruluktan diktatörlüğe– doğru gelişim ancak bu yolla anlaşılabilir. Bu radikal artış, kendini insan doğası hakkındaki aksiyomatik tezlerin artan öneminde belli eder. Her siyasi düşünce insan "doğa"sı karşısında bir şekilde tavır alır ve insanın ya "doğası gereği iyi" veya "doğası gereği kötü" olduğunu var sayar. Pedagojik veya ekonomik açıklamalarla bu sorundan yalnızca görünürde kaçınılabilir. Aydınlanma rasyonalizmine göre insan, doğası gereği, aptal ve kabaydı, ancak eğitilebilirdi. Böylece, onun "yasal despotizm" ideali, pedagojik sebeplerle kendini temize çıkarıyordu: Cahil insanlık (Rousseau'nun *Contrat Social*'ine göre insanın doğasını değiştirmeye muktedir olan) bir *législateur* [kanun koyucu] tarafından eğitilir veya dikkafalı doğası Fichte'nin "tiran"ı tarafından alt edilir ve devlet, Fichte'nin naif bir vahşilikle söylediği gibi, bir "eğitim fabrikası" haline gelir. Marksist sosyalizm, ekonomik ve sosyal koşullarla birlikte insanları da değiştireceğine inandığı için, insan doğasına ilişkin soruyu tali ve fuzuli bulur. Buna karşılık, bilinçli olarak ateizmi seçen anarşistlere göre, insan kesinlikle iyidir, her türlü kötülük ise otorite, devlet ve hükümetle ilgili tüm tasavvurları içeren teolojik düşünce ve türevlerinin sonucudur. De Maistre ve Bonald'ın bilhassa devlet kuramına ilişkin varsayımlarıyla meşgul oldukları *Contrat Social*'de insan henüz hiç de doğası gereği iyi değildir; Seillière'in mükemmel bir şekilde ispat etmiş olduğu gibi, meşhur "Rousseau'cu" iyi insan tezi, ancak Rousseau'nun geç romanlarında ortaya çıkar. Buna karşın, Donoso Cortes, Proudhon'a karşı çıkmıştı ve bu ikincinin anti-teolojik anarşizmi, mantıken bahsedilen aksiyomdan hareket etmesi gerekirken, katolik Hıristiyan ilk günah dogmasından yola çıkmıştı. İşin aslı, Donoso Cortes bunu tartışarak radikalleştirdi ve

insan doğasının mutlak günahkârlık ve ahlaksızlığını savunan bir kurama dönüştürdü. Çünkü ilk günaha ilişkin teslis dogması tam anlamıyla radikal değildir. Bu dogma, Lutherci anlayışın tersine, alçaklıktan bahsetmez, bilakis, yalnızca bir çarpıklık, bulanıklık ve yaralanmadan söz eder ve 'tabii iyi' olasılığına açık kapı bırakır. Donoso Cortes'i dogmatik bir bakış açısından eleştirmiş olan Abbé Gaduel, insanın tabii kötülük ve alçaklığının abartılışına karşı dogmatik kuşkularını dile getirdiği zaman haklıydı. Yine de, Donoso Cortes'in bir dogmanın ıslahıyla değil, kendisi için son derece güncel bir anlam taşıyan dini ve siyasi bir kararla ilgilendiğinin görmezden gelinmiş olması haksızlıktı. Cortes insanın tabii kötülüğünden bahsettiği zaman, polemik olarak ateist anarşizme ve onun iyi insan aksiyomuna karşı cephe almaktadır; kastettiği *αγωνιχως*'tur [agonikos], *δογματιχως* [dogmatikos] değil. Burada, Lutherci dogmayla mutabıkmış gibi gözükse de tavrı, her türlü hükümranlığa boyun eğen Luthercininkinden farklıdır; Cortes, burada da, büyük engizitörlerin manevi halefinin kendine güvenli ihtişamını korur.

Cortes'in insanın tabii alçaklık ve bayağılığı hakkında söyledikleri, mutlakçı bir devlet felsefesinin, katı bir yönetimin gerekçesi olarak şimdiye dek ileri sürmüş olduğu her şeyden daha korkunçtur elbette. De Maistre de insanın kötülüğünden ürkebiliyordu ve onun insan doğası hakkındaki ifadeleri, hayal yoksunu ahlaktan ve münzevi psikolojik deneyimlerden kaynaklanan bir güce sahiptir. Bonald da, de Maistre gibi insanın temelden kötü olan içgüdüleri hakkında pek az aldanır ve kökü kazılamayan "güç tutkusu"nu herhangi bir modern psikolojik görüş kadar iyi tespit eder. Ancak bu, Donoso'nun feveranları arasında kaybolmaktadır. Onun insanları küçümsemesi sınır tanımaz; insanın kör aklı, zayıf iradesi, tensel arzularının gülünç canlılığı ona öylesine acınası görünür ki bütün dillerin tüm sözcükleri bir araya gelse bile bu yaratığın alçaklığını ifade etmeye yetmez. Tanrı insan

haline gelmeseydi ayağımla ezdiğim sürüngen, bir insandan daha az aşağılık olurdu; *el reptil que piso con mis pies, seria a mis ojos menos despreciable que el hombre*. Kitlelerin aptallığı, liderlerinin aptalca kendini beğenmişliği kadar şaşırtıcı gelir ona. Onun günah bilinci evrenseldir ve bir püriteninkinden daha korkunçtur. Hiçbir Rus anarşist onun "insan iyidir" iddiasını, katolik İspanyol'un şu cevabı kadar basit bir inançla ifade etmedi: Eğer Tanrı ona söylemediyse, iyi olduğunu nereden biliyor? *De donde sabe que es noble si Dios no se lo ha dicho?* Bu adamın ümitsizliği, bilhassa arkadaşı Kont Raczynski'ye yazdığı mektuplarda sıklıkla cinnete yaklaşır; onun tarih felsefesine göre, kötünün zaferi açık ve doğaldır ve yalnızca Tanrı'nın bir mucizesi bunu önleyebilir. Onun insanlık tarihi hakkındaki izleniminin nesnelleştiği resimler dehşet ve yılgınlık doludur; insanlık, giriş-çıkışı ve yapısını kimsenin bilmediği bir labirentte kör topal sendeler ve biz buna tarih deriz (Obras V, s. 192);[24] insanlık, denizin üzerinde amaçsızca oradan oraya sürüklenen, cebren donanmaya kaydedilmiş, nara atıp dans eden, kaba ve isyankâr bir mürettebatla yüklü bir gemidir, ta ki Tanrı'nın gazabı isyankâr ayak takımını, sessizliğin yeniden hüküm sürmesi için denize dökene kadar (IV, 102)...[25] Oysa, tipik olan başka bir resimdir: bugün katoliklikle ateist sosyalizm arasında patlak vermiş olan kanlı karar muharebesinin [*die blutige Entscheidungsschlacht*] resmi...

Donoso'ya göre, burjuva liberalizminin ayırt edici özelliği, bu savaşta karar vermek yerine bir müzakereye girişmeyi denemektir. Burjuvaziyi, tabir caizse, "tartışan bir sınıf" olarak tanımlar: *una clase discutidora*. Burjuvazi böylece mahkûm edilmiştir, çünkü bu tanımda onun karardan kaçınmak istediği anlamı yatar. Her tür siyasi faaliyeti, gerek basında gerek parlamentoda, konuşma düzlemine aktaran bir sınıf, sosyal çatışmalar çağıyla başa çıkamaz. Temmuz Krallığı'nın liberal burjuvazisinin güvensizlik duygusunu ve yarım kalmışlığını her yerde görmek mümkündür. Bu

sınıfın liberal anayasacılığı, kralı parlamento aracılığıyla felç ederken onun yine de tahtta kalmasına izin vermeye çalışır ki bu, deizmin, Tanrı'yı dünyadan tard ederken yine de onun varlığına sıkı sıkıya tutunarak içine düştüğü tutarsızlıkla aynıdır. (Burada, Donoso, Bonald'dan metafizik ve devlet kuramının son derece verimli paralelliğini devralır.) Yani liberal burjuvazi bir Tanrı ister ancak bu Tanrı faal olamamalıdır; bir monark ister ancak bu monark iktidarsız olmalıdır; özgürlük ve eşitlik talep eder, buna rağmen, eğitim ve mülkiyetin yasama üzerindeki etkisini garanti altına almak için, seçme hakkını mülk sahibi sınıflarla sınırlandırmak ister; sanki eğitim ve mülkiyet, fakir ve eğitimsiz insanları baskı altında tutma hakkı verebilirmiş gibi... Soy aristokrasisini ortadan kaldırır ama aristokrasinin en aptal ve bayağı şekli olan para aristokrasisinin küstah hakimiyetine izin verir; ne kralın egemenliğini arzu eder ne de halkınkini. O halde, liberal burjuvazi aslında ne ister?

Bu liberalizmin tuhaf çelişkileri yalnızca Donoso ile F. J. Stahl gibi gericilerin ve Marx ile Engels gibi devrimcilerin dikkatini çekmiş değildir. Bilakis, somut bir siyasi olay bağlamında Hegelci eğitime sahip burjuva bir Alman bilgininin İspanyol bir katolikle yüzleştirilmesi gibi nadiren rastlanan bir durum gerçekleşmiştir. Çünkü ikisi de –tabii karşılıklı etkileşim olmaksızın– aynı tutarsızlıkları tespit etmeleri ve bunları farklı değerlendirmeleri sonucu son derece tipik ve açık bir tezata düşerler. Lorenz von Stein, *Geschichte der sozialen Bewegung in Frankreich* adlı eserinde liberallerden ayrıntılı olarak bahseder: Onlar bir monark, yani kişisel bir devlet otoritesi, bağımsız bir irade ve bağımsız bir eylem ister, ancak kralı basit bir yürütme organına dönüştürür ve her eylemini kabinenin onayına bağımlı kılar, böylece, kişisel unsuru bir kez daha uzaklaştırmış olurlar; partilerin üzerinde olan, dolayısıyla parlamentonun da üzerinde olması gereken bir kral ister, aynı zamanda onun, parlamentonun iradesini icra etmekten başka

hiçbir şey yapamayacağını kararlaştırırlar; kralın şahsının dokunulmaz olduğunu ilan eder, bununla beraber ona anayasa üzerine ant içirirler ki böylece bir anayasa ihlali mümkün ancak kovuşturulamaz hale gelir. "İnsan zekası," der Stein, "bu tezatı kavramsal olarak çözmeye yetecek kadar keskin değildir." Özellikle rasyonalizmi ile övünen liberal parti gibi bir parti için, bu durum, iki kat tuhaf olmalıdır. Kendisi de *Über die gegenwaertigen Parteien in Staat und Kirche* başlıklı derslerinde anayasal liberalizmin çok sayıdaki çelişkisini inceleyen Prusyalı bir tutucu olan F. J. Stahl'in çok basit bir açıklaması vardır: Krallığa ve aristokrasiye karşı duyduğu nefret, liberal kentsoyluyu sola sürükler; radikal demokrasi ve sosyalizm tarafından tehdit edilen mülkiyeti için duyduğu korku onu yine sağa, ordusunun onu koruyabileceği azametli bir krallığa doğru sürükler; böylece, iki düşmanı arasında salınır ve ikisini de aldatmak ister. Stein'ın açıklaması tamamen farklıdır: O, "yaşam"a gönderme yapar ve tam da bu çelişkiler yumağında yaşamın bereketini görür. "Düşman unsurların birbiri içine bir daha çözünemeyecek şekilde karışımı", işte bu, "tüm canlıların gerçek karakteridir"; var olan her şey, kendi karşıtını içerir; "yaşam, birbirine karşıt kuvvetlerin daimi geçişimlerinden oluşur; ve bu güçler ancak yaşamdan kesilip çıkarıldıklarında gerçekten birbirine karşıt hale gelirler". Daha sonra tezatların karşılıklı geçişimlerini, organik doğanın ve kişisel yaşamın gelişmeleriyle karşılaştırır ve devletten bahsederken, onun da kişisel bir yaşamı olduğunu söyler. Kendi içinden yavaş yavaş hep yeni tezatlar ve armoniler doğurmak, yaşamın özünde vardır vb.

Donoso Cortes gibi de Maistre de böylesi "organik" bir düşünce tarzına yeteneksizdi. De Maistre, bunu, Schelling'in yaşam felsefesini hiç kavrayamayarak ispat etti; Donoso 1849 yılında Berlin'de Hegelcilik'le yüz yüze geldiğinde dehşete kapıldı. İkisi de engin deneyim ve pratiğe sahip birer diplomat ve politikacıydı

ve yeterli sayıda kritik uzlaşmaya varmayı başarmışlardı. Ama sistematik ve metafizik uzlaşma onlar için akıl almaz bir şeydi. En can alıcı noktada, kararlaştırılacak bir şey olduğunu inkâr ederek kararı ertelemek onlara tuhaf, panteist bir karışıklık gibi gözükmüş olmalıdır. Tutarsızlıkları ve uzlaşmazlıklarıyla bu liberalizm, Cortes'e göre, yalnızca "İsa mı Barrabas mı?" sorusunu, bir erteleme teklifi veya araştırma komisyonu atanmasıyla yanıtlamanın mümkün olduğu kısa bir zaman dilimi boyunca var olur. Böyle bir tavır tesadüfi değildir, bilakis, liberal metafiziğe dayanır. Burjuvazi, kendini ifade ve basın özgürlüğüne adayan bir sınıftır ve bu özgürlüklere gelişigüzel bir psikolojik ve ekonomik koşuldan, ticari bir zihniyetten vb. yola çıkarak varmamıştır. Liberal özgürlük hakları düşüncesinin Kuzey Amerika devletlerinden kaynaklandığı çoktandır biliniyordu. Son zamanlarda Georg Jellinek bu özgürlüklerin Kuzey Amerikalı kökenine işaret ettiğinde, bu, katolik devlet felsefecisini pek az (Yahudi sorunu hakkındaki makalenin yazarı olan Karl Marx'ı şaşırtacağı kadar az) şaşırtan bir tez olurdu. Ticaret ve sanayi özgürlüğüne ilişkin ekonomik postülalar da, kesin bir düşünce tarihi incelemesi için yalnızca metafizik bir çekirdeğin türevleridir. Donoso, radikal zihniyeti nedeniyle daima yalnızca rakibin ilahiyatını görür. O kesinlikle "ilahiyat yapmaz"; çokanlamlı mistik kombinasyonlar ve kıyaslar kullanmaz, Orpheusçu kehanetlerde bulunmaz; güncel siyasi sorunlar hakkındaki mektuplarında soğukkanlı ve çoğu zaman acımasız bir hayal yoksunluğu vardır ve asla Don Kişotça bir heves görülmez; sistematik düşünce zincirinde geleneksel dogmatik ilahiyatın özetine ulaşma çabası vardır. Bu nedenle, ruhsal konulardaki sezgisi sıklıkla göze çarpar. Burjuvazinin bir "clase discutidora" olarak tanımı ve dininin ifade ve basın özgürlüğünde yattığının anlaşılması, buna ilişkin örneklerdir. Bunun, Kıta Avrupası liberalizmi hakkındaki son olmasa da en şaşırtıcı görüş olduğunu düşünüyorum. Örneğin, tipik anlamını Wolzendorff'un, belki

zihniyet benzerliği sayesinde kavrayıp mükemmel bir şekilde betimlediği Condorcet sisteminde, siyasi hayatın idealinin yalnızca kanun koyucu meclisin değil, tüm toplumun tartışması ve insanlığın dev bir kulübe dönüşmesi olduğuna ve gerçeğin bu şekilde oylama yoluyla kendiliğinden ortaya çıktığına inanmak zorunlu gibidir. Donoso, bunun sadece sorumluluğu üstlenmemeye ve ifade ve basın özgürlüğüne gereğinden fazla önem atfetmeye ve böylece nihai olarak karar vermek zorunda kalmamaya yarayan bir yöntem olduğunu düşünür. Liberalizm nasıl her siyasi ayrıntıyı tartışıp görüşüyorsa, metafizik gerçekliği de bir tartışmaya yaymak ister. Liberalizmin özü pazarlıktır, beklenti halinde bir 'yarım kalmışlık'tır. Ümidi, kesin hesaplaşmanın, kanlı karar muharebesinin, bir parlamento tartışmasına dönüştürülebilmesi ve sonsuza dek sürecek bu tartışma ile sonsuza dek ertelenebilmesidir.

Diktatörlük, tartışmanın zıddıdır. Daima ekstrem bir durumun gerçekleşeceğini var saymak, kıyameti beklemek, Cortes'in ruhsal yapısının desizyonist özelliği ile ilgilidir. Bundan dolayı, ateist-anarşist sosyalizme can düşmanı olarak saygı gösterip şeytani bir ulviyet bahşederken, liberalleri hor görür. Proudhon'da bir şeytan gördüğünü sanır. Proudhon ise buna gülmüş ve engizisyonu ima ederek yakılacağı odun yığınının üzerinde duruyormuşçasına Donoso'ya şöyle seslenmiştir: *Allume!* [Tutuştur!] (*Confessions d'un Révolutionnaire*'in sonraki baskılarında ilave edilmiştir.)[26]

Ama o dönemin satanizmi yine de sıradan bir paradoks değil, güçlü, entelektüel bir prensipti. Bu prensibin edebi ifadesi şöyledir: Bir burjuva olan Habil "*chauffant son ventre à son foyer patriarcal*" [baba ocağında yan gelip yatarken], "*Père adoptif de ceux qu'en sa noire colère, Du paradis terrestre a chassés Dieu le père*" [bir öfke nöbeti sırasında Tanrı Baba'nın yeryüzü cennetinden kovduklarını evlatlığa kabul eden baba] olan şeytan ve kardeş katili Kabil tahta çıkmaktadır.

Race de Caïn, au ciel monte
Et sur la terre jette Dieu! (Baudelaire.)

Kabil'in soyu yükseliyor cennete
Ve yeryüzüne fırlatıyor Tanrı'yı!

Ama bu durum savunulamazdı, çünkü her şeyden evvel yalnızca Tanrı'yla şeytanın rol değişimini içeriyordu. Hem Proudhon, daha sonraki anarşistlerle karşılaştırıldığında, ahlaki açıdan aile babasının otoritesine ve tekeşli aile prensibine takılıp kalmış olan bir küçük burjuvadır. İlk olarak Bakunin, ilahiyata karşı verilen mücadeleye mutlak bir natüralizmin tüm tutarlılığını kazandırır. Gerçi o da "şeytanı yaymak" ister ve bunun –her dini hor gören Karl Marx'ın aksine– yegâne gerçek devrim olduğunu düşünmektedir. Ama onun entelektüel açıdan önemi, tabii doğruluğu sayesinde doğru formları kendiliğinden, kendi içinden üreten bir yaşam tasavvuruna sahip olmasına dayanır. Bundan dolayı, ona göre, kendi hükmetme ve iktidar hırsına bahane oluşturması için insanlara suçlu damgası vuran Tanrı ve günaha ilişkin ilahi doktrinden daha olumsuz ve kötü bir şey yoktur. Tüm ahlaki değerlendirmeler, ilahiyata ve bir otoriteye götürür. Kaynağı sahip olma ve hükmetme hırsı olan bu otorite, kuvvet kullananlar kadar üzerinde kuvvet uygulananları da kapsayan genel bir çürümeye yol açar ve insan hayatının doğal ve içsel hakikat ve güzelliğine suni bir şekilde, yabancı ve dıştan gelen bir 'gereklilik' empoze eder. Bugün anarşistler, baba otoritesine ve tekeşliliğe dayanan ailede gerçek günah durumunu görürken ve sözde cennetmekân ilk yaşayış durumu olan anaerkilliğe dönüş için vaaz verirken bunda en derin bağıntıların Proudhon'un gülüşündekinden daha güçlü bir idrakı dile gelir. Donoso, baba otoritesine dayanan ailenin çözülüşü gibi nihai sonuçları daima göz önünde bulundurur, çünkü teolojik olanla ahlaki olanın, ahlaki olanla

siyasi düşüncenin yok olduğunu ve her ahlaki ve siyasi kararın, aracısız doğal yaşam ve sorunsuz "beden"selliğin cennetmekân dünyeviliğinde felç edildiğini görür.

Bugün hiçbir şey, siyasi olana karşı mücadele kadar modern değildir. Amerikalı finans adamları, endüstriyel teknikerler, marksist sosyalistler ve anarko sendikalist devrimciler, siyasetin, ticari hayatın tarafsızlığı üzerindeki tarafgir hükümranlığının bertaraf edilmek zorunda olduğu talebinde birleşirler. Artık siyasi sorunlar değil, yalnızca örgütsel-teknik ve ekonomik-sosyolojik ödevler var olmalıdır. Bugün hüküm süren ekonomik-teknik zihniyet artık siyasi bir düşünceyi kavrayamamaktadır. Modern devlet, gerçekten Max Weber'in onda gördüğü şeye dönüşmüş gibidir: Büyük bir fabrika. Bir siyasi fikir, genel olarak, ancak bu fikri kendi yararına kullanmak için makûl bir ekonomik ilgisi olan toplumsal grup saptandığında anlaşılabilir. Siyasi olan, bir yandan ekonomik veya teknik-örgütsel olanın içinde yok olurken, öte yandan, estetik nitelendirmelerle bir çağı klasik, romantik veya barok olarak ayıran kültür ve tarih felsefesine ilişkin sıradanlıkların ebedi sohbeti içinde eriyip gider. Her ikisinde de siyasi düşüncenin çekirdeği olan titiz ahlaki karardan sakınılır. Ancak bu karşı-devrimci devlet felsefecilerinin güncel önemi, kararlarını verişlerindeki tutarlılıkta yatar. Karar anını öylesine yüceltirler ki sonunda bu an, hareketlerinin başlangıç noktasını oluşturan meşruluk düşüncesini ortadan kaldırır. Donoso Cortes, artık krallar olmadığı ve kimse halkın iradesi dışında bir yolla kral olmaya cesaret edemeyeceği için monarşi çağının sona erdiğini fark eder etmez, desizyonizmini hedefine ulaştırdı, yani siyasi bir diktatörlük talep etti. Hatta de Maistre'nin zikredilen ifadelerinde bile, devletin bir karar unsuruna indirgenmesi yatıyordu; tutarlı bir şekilde saf, akla ve tartışmaya dayanmayan, kendini haklı çıkarmayan, yani hiçlikten yaratılmış mutlak bir karara...

Ancak bu aslen diktatörlüktür, meşruluk değil. Donoso nihai mücadele anının geldiğine inanmıştı; radikal kötülük karşısında yalnızca bir diktatörlük vardır ve meşru ardıllık düşüncesi böyle bir anda boş bir dogmatizm haline gelir. Böylece, otorite ile anarşi, mutlak bir kararlılıkla karşı karşıya gelerek yukarıda bahsedilen antitezi oluşturabildi: De Maistre, her hükümet zorunlu olarak mutlaktır derken, bir anarşist de kelimesi kelimesine aynısını söyler; yalnız o, iyi insan ve çürümüş hükümet aksiyomunun yardımıyla tamamen zıt yöndeki pratik sonuca, yani bütün hükümetler diktatörlük olduğu için her hükümetle mücadele edilmelidir sonucuna varır. Her karar iddiası, anarşist için kötü olmak zorundadır çünkü yaşamın içkinliği böyle iddialarla bozulmadıkça doğru olan kendiliğinden ortaya çıkar. Elbette bu radikal antitez, onu kesin bir biçimde 'karar'ın aleyhine karar vermeye zorlar ve XIX. yüzyılın en büyük anarşisti olan Bakunin'in teoride anti-teolojik olanın ilahiyatçısı, pratikte ise bir anti-diktatörlüğün diktatörü olmak zorunda kalmış olması gibi tuhaf bir paradoks ortaya çıkar.

Notlar

Kitabı İngilizce'ye çeviren George Schwab'ın eklediği dipnotlar ve çevirmenin notları.

1) Schmitt'in çalışması bağlamında olağanüstü hal, olağanüstü önlemlerin uygulanmasını gerektiren her türlü ciddi ekonomik veya siyasi karışıklığı içerir. Olağanüstü hal, düzeni ve istikrarı yeniden sağlamak için krizle nasıl başa çıkılması gerektiği konusundaki prensipleri belirleyen anayasal bir düzeni öngörürken, sıkıyönetim (*state of emergency*) *necessitas non habet legem* kuralı gereği, bir referans noktası olarak mevcut bir düzene ihtiyaç duymaz. Bkz. *Geoge Schwab, The Challenge of the Exception* (Berlin, 1970), s. 7, 42.

2) *Staatsrecht, Völkerrecht und Politik: Monographien, cilt 2 (Tübingen, 1862)*, s. 626.

3) Bkz. *Georg Meyer, Lehrbuch des Deutschen Staatsrechts*, 7. baskı, cilt 3, (yay. haz.) G. Anschütz (Münih ve Leipzig, 1919), s. 906.

4) Buradaki gönderme Søren Kierkegaard'ındır.

5) Alıntı, Kierkegaard'ın *Repetition*'ındandır.

6) İkinci baskısı 1928'de yapılmıştır.

7) İkinci baskısı 1928'de, üçüncüsü 1981'de Aalen'de yapılmıştır.

8) *Die Moderne Staatsidee*, 2. baskı, Lahey, 1919, s. 39.

9) "Die Grundbegriffe des Staatsrechts und die neuesten Staatsrechtstheorien" (Bölüm I) *Zeitschrift für die gesamte Staatswissenschaft* 30 (1974), s. 31. (Schmitt'in sayfa numaraları bununla uyuşmayan ayrı bir baskıyla çalışmış olması olasıdır. Alıntı, 1. Bölüm s. 179'dandır.)

10) *A.g.e.*, s. 183.

11) "Der reine Staat", *Zeitschrift für die gesamte Staatswissenschaft* 75 (1920), s. 199-229.

12) Staatstheoretische Formen für politische Ideen", *Archiv des öffentlichen Rechts* 34 (1915), s. 477.

13) İngilizce: *Max Weber on Law in Economy and Society*, (yay. haz.) Max Rheinstein (Cambridge, MA, 1966). Bu, esasen, Weber'in *Wirtschaft und Gesellschaft* adlı eserinin bir bölümü olan "*Rechtssoziologie*"nin çevirisidir.

14) *Desizyonizm*: Carl Schmitt'in ilk olarak bu kitabında kullandığı bir kavramdır. Schmitt'e göre, desizyonist düşüncenin en önemli temsilcisi Thomas Hobbes'tur. Hobbes'a göre, bütün normlar, kanunlar ve bunların yorumları, esas itibarıyla, Egemenin verdiği kararlardır. Hukuk, kanunla eşanlamlıdır ve kanun da hukuk çevresinde dönen tartışmayı çözüme bağlayan emirdir: *Autoritas, non veritas facit legem* (Yasayı yapan otoritedir, hakikat değil). Bir toplumda huzuru, güvenliği ve düzeni sağlayan kimse, egemen odur ve bütün otoriteyi de elinde bulundurur. Hobbes, tabiat halini savaşın (*bellum omnium contra omnes*), düzensizliğin ve güvensizliğin hakim olduğu anarşik bir hal olarak öngörür ve bu anarşik halden huzurun, güvenliğin ve düzenin hakim olduğu *societas civilis*'e, verdiği emir kanun niteliği taşıyan Egemen irade aracılığıyla geçilir. (Carl Schmitt, *Uber die drei Arten des Rechtswissenschaftlichen Denkens*, Hanseatische Verlaganstalt, Hamburg, 1934, s. 27-29.) Schmitt de "Egemen, olağanüstü hale karar verendir," dediğinde Hobbes'la aynı çizgidedir. O, insanları içgüdüleri ile hareket eden, dizginlenemeyen, tehlikeli ve dinamik varlıklar olarak görür. Dolayısıyla, toplumsal yaşam sürekli bir tehdit altındadır. Devlet, farklı toplumsal gruplar arasındaki fikir çatışmasına "egemen bir

kararla" son vererek toplumsal birliği sağlaması gereken güçtür; toplumsal birliğin amacı da insanın yıkıcı güçlerini dizginleyerek toplumsal barışın sağlanmasıdır. Böylece, karar kavramı, Schmitt düşüncesinde kilit bir konuma oturur. Schmitt "kararcılık" olarak çevrilebilecek "Desizyonizm" kavramını *Entscheidungsdenken* (karar düşüncesi) kavramı ile karşılar. Ben, "desizyonizm" kavramını "kararcılık" olarak çevirmek yerine olduğu gibi korumayı uygun buldum. (ç.n.)

15) *Das Gesetz im Formellen und Materiellen Sinne (Leipzig, 1888)*, s. 150, (2. baskı, Darmstadt, 1968).

16) "Kritische Studien über den Begriff der juristischen Person und über die juristische Persönlichkeit der Behörden insbesondere", *Archiv des öffentlichen Rechts* 5 (1890), s. 210, 225, 244.

17) *Der Soziologie und der juristische Staatsbegriff* (Tübingen, 1922).

18) "Vom Wesen und Wert der Demokratie", *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik* 47 (1920-21), s. 84.

19) "La Declaration des droits de l'homme et du citoyen et M. Jellinek", *Annales des sciences politiques* 4 (1902), s. 418.

20) İnsanbiçimcilik: İnsan dışındaki varlıklara, özellikle Tanrı'ya insani özellikler yakıştırmak. (ç.n.)

21) *İskitler:* İÖ VIII. ve VII. yüzyıllarda Orta Asya'dan Güney Rusya'ya göç ederek burada imparatorluk kuran bir bozkır kavmi. Yunanlılar bu kavme *İskit*, Persler *Saka* adını vermişlerdir. (ç.n.)

22) *İçkinlik felsefeleri:* Evrenin nedeninin, bu evrenin dışında veya üstünde var olmayıp içinde bulunduğunu ileri süren felsefelere verilen ad. Örneğin, bir panteist olan Spinoza, "Tanrı, evrenin geçici nedeni değil, içkin nedenidir" derken, Tanrı ile tabiat arasında bir özdeşlik olduğunu ileri sürer. (ç.n.)

23) Bu eserin orijinali 1820'de yayınlandı, Bkz. *Oeuvres Complètes de J. de Maistre*, cilt 2 (Lyon ve Paris, 1928), 1. Bölüm.

24) *Obras de Don Juan Donoso Cortés*, cilt 5 (Madrid, 1855), s. 192.

25) *Obras de Don Juan Donoso Cortés*, cilt 4 (Madrid, 1854), s. 102.

26) Birinci baskısı 1849'da, daha sonraki baskıları 1876 ve 1929'da yayınlanmıştır.

Dizin

Ahrens, Heinrich 35.
Alman Anayasası 18.
Amerika 52, 65, 68.
Anarşizm 60-61.
Anayasa 11, 14-15, 22, 26, 32, 50, 64.
Anschütz, Gerhard 21, 71.
Atger, Frédéric 50.
Aydınlanma 42, 46, 51-52, 60.

Babeuf, François Émile 59.
Bakunin, Mikhail Aleksandroviç 53, 59, 67, 69.
Baudelaire, Charles Pierre 67.
Bergson, Henri 47.
Bernatzik, Edmund 44.
Birlik kuramı 30-32.
Bismarck 11.
Bodin, Jean 15-17, 23-24.
Bonald, Viconte Louis Gabriel Ambroise de 42, 57-58, 60-61, 63.
Boutmy 49.
Bürokrasi 10, 17, 33.

Caird, Edward 49.
Chastel, P. 58.
Comte, Auguste 49, 53.
Condorcet, Marquis de 66.

Demokrasi 46, 49, 64.
Descartes, René 50.
Desizyonizm 10-11, 38, 51, 54-55, 66, 68, 72, 73.
Despotizm 60.
Devlet 9-10, 13, 15-21, 24, 26-38, 41-48, 50-54, 57, 59-61, 63, 65, 68.
Devlet (Bodin) 16, 20 26, 29, 57.

Diktatörlük 17, 46, 54, 66, 68-69.
Doğal hak 11.
Doğal hukuk 16, 17, 21, 24, 26, 42.
Donoso Cortés, Juan 73.
Dünyevileşme 10.
Egemen 17-20, 26, 28, 31, 50-52, 72-73.
Engels, Friedrich 47, 53, 63.
Engizisyon 66.

Fichte, Johann Gottlieb 60.
Form 20, 29, 32-34.
Forsthoff, Heinrich 10.
Fransız Devrimi 46, 51.
1815 [Fransız] Şartı 19.

Gaduel, Abbé 61.
Gelenekçilik 58.
Gierke, Otto von 30-31.
Gogarten, Friedrich 10.
Gross, Otto 59.

Hänel, Albert 44.
Hauriou Maurice 10.
Hefele, Hermann 32.
Hobbes, Thomas 10, 38, 39, 51, 54, 72.
Hukuk 9-10, 13-15, 18-22, 24-39, 41-42, 45-46, 48, 51, 53, 72.
Hukuki düşünce 10, 11, 26, 35, 39, 51.

İdeoloji 28, 34, 42, 45-48, 53.
İktidar 16, 18, 24, 29-30, 38, 44, 54, 67.
İlk günah dogması 60.

Jefferson, Thomas 52.
Jellinek, Georg 25, 44, 65, 73.

Kant, Imanuel 21, 28-29, 33-34, 46.
Karşı-devrim 42, 46, 57, 60, 68.
Karar 10, 11, 15-16, 19-20, 35-36, 57, 59, 73.
Katoliklik 58, 62.
Kelsen, Hans 15, 21, 25, 27-28, 34-35, 45-46, 48, 52-53.
Kierkegaard, Sören 71-72.
Kistiakowski, G. 25.
Krabbe, Hugo 15, 28-30, 32, 34-36, 53.
Kropotkin, Pëtr Alekseyeviç 59.
Laband, Paul 44.
Lask, Emil 34.
Leibniz, Gottfried Wilhelm von 42, 51.
Leviathan 51.
Liberalizm 10, 14, 62-66.
Locke, John 21, 37.
Lupus, J. 58.
Luther, Martin 61.

Maistre, Comte Joseph Marie de 42, 57-61, 64, 68-69, 73.
Malebranche, Nicolas 51.
Marx, Karl 47, 53, 63, 65, 67.
Maurenbrecher, Wilhelm 44.
Menzel, Adolf 42.
Mohl, Robert von 14.
Monarşi 49, 52, 68.
Müller, Adam 57-58.

Newman, Cardinal John Henry 57.
Normativizm 9, 11.
Novalis 57.

Pozitivizm 11, 38, 45, 51, 55.
Preuss, Hugo 30-31, 34-35, 44.
Protestan 10, 22.
Proudhon, Pierre Joseph 53, 60, 66-67.
Prusya 11, 64.
Pufendorf, Samuel von 17.

Raczýnski, Kont 62.
Repetition 72.
Restorasyon 46, 53-54, 58.
Rousseau 24, 49-51, 60.

Satanizm 66.
Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph von 58, 64.
Schulze 44.

Seillière, Ernest 60.
Seydel, Max 18.
Siyasi birlik 11.
Siyasi İlahiyat 9, 41.
Skolastik 46, 58.
Sorel, Georges 47.
Sosyalizm 47, 60, 62, 64, 66.
Sosyoloji 20, 23-26, 28-29, 32-33, 35, 41-43, 45-50, 53, 68.
Stahl, Friedrich Julius 38, 45, 63-64.
Stammler, Rudolf 46.
Stein, Lorenz von 44, 63-64.

Tocqueville, Alexis de 52.

Vattel, Emmerich von 24.

Weber, Max 32, 46-47, 68, 72.
Weimar Anayasası 11.
Wolzendorff, Kurt 31-32, 65.

SİYASİ İLAHİYAT

Carl Schmitt

Türkçesi: Emre Zeybekoğlu

Siyasi İlahiyat'ın konusu, alt başlığından da anlaşılacağı üzere, egemenlik kuramıdır. Yazarı, Almanya'nın XX. yüzyılda yetiştirdiği en önemli birkaç hukukçu-düşünürden biri olan, otoriter görüşleri ve III. Reich'la yaptığı işbirliği nedeniyle de ilginç bir konum sunan Carl Schmitt'tir. Kitaplarının özellikle İngilizce'ye çevrilmesiyle yoğun bir şekilde tartışılmaya başlayan ve karşıtlarından da büyük saygı gören parlak bir düşünür... "Egemen, olağanüstü hale karar verendir" cümlesiyle kitabına başlayan Schmitt, kanunu egemenin ağzından çıkan söze indirgeyen Hobbes'un XX. yüzyıldaki temsilcisidir. Schmitt, bu kitabında, egemenlik kavramını, kavramın yaratıcısı olan Bodin'den itibaren, yani XVI. yüzyıldan XX. yüzyıla kadar birçok düşünürü elekten geçirerek yepyeni bir bakış açısıyla tartışır ve nasyonal sosyalizme giden yolun taşlarını döşediğinin farkında olmaksızın bütün bir geleneğe cesurca meydan okur. Chantal Mouffe, Schmitt hakkında yazdığı esere "Carl Schmitt Meydan Okuyor" başlığını herhalde bu yüzden vermiştir. Siyasi İlahiyat, siyaset felsefesinin kilit kavramı üzerinde etraflıca düşünmek isteyenler için bir sine qua non'dur.

yasa/siyasa

siyaset kuramı, devlet kuramı

ISBN 975-298-024-4

9 789752 980242