M. ERTAN KARDEŞ

Schmitt'le Birlikte Schmitt'e Karşı

Politik Felsefe Açısından Carl Schmitt ve Düşüncesi

iletişim



M. ERTAN KARDEŞ Schmitt'le Birlikte Schmitt'e Karşı

M. ERTAN KARDEŞ

Schmitt'le Birlikte Schmitt'e Karşı

M. ERTAN KARDEŞ 1981 yılında İstanbul'da doğdu. 2000 yılında Saint-Benoît Lisesi'ni bitirdi. Felsefe lisansını 2005 yılında bir yılı Paris I Üniversitesi'nde olmak üzere Galatasaray Üniversitesi'nde tamamladı. Aynı üniversitede, 2007 yılında felsefe yüksek-lisans derecesini Cornelius Castoriadis üzerine yazdığı "Politik Modernliği 'Otonomi' ve 'Tahayyül' Kavramlarıyla Anlamak: Cornelius Castoriadis'in Politik Felsefesi Üzerine Bir İnceleme" başlıklı çalışmasıyla aldı. Doktora tezi süresince, Paris I Panthéon-Sorbonne Üniversitesi NoSoPhi Kürsüsü'nde Carl Schmitt üzerine araştırmalar yaptı. 2012 yılında İstanbul Üniversitesi'nde "Carl Schmitt'in Politik Felsefesi üzerine bir İnceleme" adlı tezi ile doktora derecesini aldı. Walter Benjamin, Carl Schmitt ve çağdaş politik felsefe konularında yayımlanmış makaleleri ve kongre tebliğleri bulunmaktadır. İstanbul Üniversitesi Felsefe Bölümü'nde öğretim üyesi olarak görev yapmaktadır.

İletişim Yayınları 2137 • Politika Dizisi 129
ISBN-13: 978-975-05-1739-6
© 2015 İletişim Yayıncılık A. Ş.
1. BASKI 2015, İstanbul

EDİTÖR Ahmet İnsel - Kerem Ünüvar
YAYINA HAZIRLAYAN Merve Öztürk
DİZİ KAPAK TASARIMI Utku Lomlu
KAPAK Suat Aysu
UYGULAMA Hüsnü Abbas
DÜZELTİ Siyami Kuzu
DİZİN Birhan Koçak
BASKI ve CİLT Sena Ofset · SERTİFİKA NO. 12064
Litros Yolu 2. Matbaacılar Sitesi B Blok 6. Kat No. 4NB 7-9-11
Topkapı 34010 İstanbul Tel: 212.613 38 46

İletişim Yayınları · SERTİFİKA NO. 10721
Binbirdirek Meydanı Sokak, İletişim Han 3, Fatih 34122 İstanbul
Tel: 212.516 22 60-61-62 • Faks: 212.516 12 58
e-mail: iletisim@iletisim.com.tr • web: www.iletisim.com.tr

M. ERTAN KARDEŞ

Schmitt'le Birlikte Schmitt'e Karşı

Politik Felsefe Açısından Carl Schmitt ve Düşüncesi

iletişim



(KAI NOMON EGNO)

İÇİNDEKİLER

SUNUŞ *11*

ÖNSÖZ *15*

GİRİŞ

TEORİK BİR SKANDAL OLARAK CARL SCHMITT ALIMLAMASI *23*

BİRİNCİ BÖLÜM

CARL SCHMITT DÜŞÜNCESİNDE TEOLOJİ-POLİTİK MESELESİ *33*

A. *33*

1. Giriş *33*

2. Teoloji-politik bahsinin dönemselleştirilmesi *35*

3. İktidar sorunu *39*

4. Schmitt'in realist düşüncesinin ana hatları *42*

B. *43*

1. ..... *43*

a. Meydan okuma olarak Politik-olan Kavramı *43*

b. Devletsel-olan ve politik-olan ayrımı *44*

c. Dost-düşman ayrımı *46*

d. Savaş kavramı *47*

e. Çoğulculuk ve devlet alanı *49*

f. Karar verme praksisi olarak politika *52*

g. Universum-Pluriversum 55
h. Politikanın antropolojik temeli 57
ı. Dünyanın depolitizasyonu 59
2. Schmitt'in realist politik kavrayışının felsefe tarihi içerisinde konumlandırılması 61
a. Machiavelli ve Schmitt: Politik rasyonalizmin eleştirisi 62
b. Hobbes ve Schmitt: Egemenlik ve mit 67
c. Clausewitz ve Schmitt: Savaş ve politik varoluş 78
d. Marx ve Schmitt: Somut ve maddi yaşamın çatışmacı karakteri 82
e. Sorel ve Schmitt: Rasyonalist ve pozitivist düşünce karşısında politik irrasyonalite 90
3. Realist politika teorisinin bir olay okuması: Partizan Teorisi 94
C. Realist politik hattı bağlamında teoloji-politik sorunu 101
Giriş 101
1. Temel metinlerin çözümlenmesi 103
a. Teoloji-Politik I 103
b. Olağandışı 106
c. Temsil Fikri 126
d. TP II'nin Schmitt düşüncesindeki yeri 132
2. Löwith ve Blumenberg'in Schmitt ile polemikleri 135
Sonuç 142

İKİNCİ BÖLÜM

NOMOS VE BAĞLAMLARI 145
A. Cari Schmitt'in devlet ve hukuk ilişkisini sistematik hale getirmesi: Anayasa Öğretisi 145
Giriş 145
a. Temel tanımlar 147
b. Anayasanın liberal bileşeni 155
i. Liberal bileşen 155
c. Politik bileşen 163
i. Politik bir biçim olarak demokrasi 163
ii. Monarşi 168
iii. Aristokrasi 169
iv. Parlamentarizm ya da belirsizliğin politikası 170
d. Federal yapı politik birlik midir? 172
e. Felsefi bir sorun olarak anayapı / anayasa 173

B. Dünya'nın Nomos'unu anlamak: Kavram ve süreç *175*
Giriş *175*
1. Hukuk ve düzen *176*
a. Düzen (ordnung) ve lokalizasyon (ortung) olarak hukuk *177*
b. Preglobal devletlerarası hukuk *178*
c. Hıristiyan çağda devletlerarası hukuk *179*
d. Nomos'un anlamı *181*
2. Yeni Dünya ve toprakların bölüşümü *185*
a. İlk küresel dostluk hatları *185*
b. Schmitt'in Vitoria okuması *188*
c. Keşif ve işgal: Hukuk ve felsefi temellendirme *190*
3. *Jus publicum Europaeum:* Savaş ve devlet aygıtı *192*
a. Köken *192*
b. Suçlu ve dışlanan düşman yerine haklı düşmanlık kavrayışı *193*
c. Kapalı kara ve açık deniz *197*
4. Mevcut dünyanın Nomos'u ve Avrupa Kamu Hukuku'nun çözülmesi *199*
a. İşaret noktaları *199*
b. Avrupa kamu hukukunun çözülmesi *200*
c. Mekânsal düzenin yeniden oluşması *202*
d. Savaşın yeniden tanımlanması *203*
e. Avrupa mekânının merkeziliğini yitirmesi *206*
Sonuç olarak: Dünyanın Nomos'u ve politik bağlam dolayımı *207*

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

POLİTİK KAVRAM YOKSUNLUĞU OLARAK POLİTİKA ELEŞTİRİSİ FELSEFELERİNİN ELEŞTİRİSİ *209*
Giriş: Karşı hattın ele alınması *209*
A. Schmitt'in Kantçı gelenekle kavgası *210*
1. Hukuk, norm ve otorite figürü *210*
2. Üç Hukuk düşüncesi *214*
3. Total Devlet kavramı *218*
B. Saf hukuk teorisinin eleştirisi *225*
1. Saf hukuk teorisi *226*
2. Kelsen'de demokrasi bahsi *232*
3. Anayasanın koruyucusu meselesi ve demokratik düzen tartışması *238*
C. Parlamentarizmin eleştirisi ve yasallık sorunu *248*
1. Liberal metafiziğin eleştirisi *248*
2. Yasallık-meşruluk karşıtlığı *255*

D. Değerlerin tiranlığı ve kazanan liberal dünya *261*
E. Politik kavramlarının idealleştirilmesi olarak romantizm ve onun eleştirisi *266*
F. Schmitt'in liberalizm eleştirisinin kaynakları: Cortés, de Maistre ve de Bonald *281*
Sonuç *293*

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

ELEŞTİREL BİR POLİTİKA KAVRAMI İÇİN DÜŞÜNSEL ÖĞELER *295*
Giriş *295*
A. Carl Schmitt'e getirilen açık eleştiriler *298*
1. Karl Löwith'in okazyonalizm eleştirisi *298*
2. Schmitt'in çoğulculuk ve demokrasi fikri açısından değerlendirilmesi *302*
3. Liberal cephe ile realist hattın uyuşmazlığı: Schmitt ve Habermas karşılaşması *304*
B. Carl Schmitt'in güncel bağlamlarına yerleştirilmesi *312*
1. "Haklı" savaş, terörizm ve dünyanın Nomos'u: Schmitt 11 Eylül'ü nasıl temaşa etmektedir? *312*
2. Marxçı Schmittyenler ve Schmitt bağlamında kurucu iktidarın yeniden tanımlanması *318*
3. Schmitt ile Schmitt'e karşı: Egemenliğin imkânsızlığı fikri ve politik praksis *324*

SONUÇ

REALİST BİR ÖZGÜRLÜK FİKRİNİN ARAŞTIRILMASI *337*

KAYNAKÇA *343*
DİZİN *363*

SUNUŞ

Bu kitap Gezi Direnişi sonrasında ele alınarak yayına hazırlandı. Gezi'nin heyecanı Schmitt üzerine bir doktora çalışmasının içine yeniden nüfuz etti. Bu kırılma, çalışmanın ana güdüsü olan "Schmitt'le birlikte Schmitt'e karşı" fikrine yeniden ilham verdi. Felsefe öğrenimimin başından beri yola çıkış noktamı oluşturan praksis alanının kuruculuğu fikri, somut kaynaklarına ulaştı.

Schmitt çalışması bir kriz dönemini değerlendirme çabası olarak gerçekleştirildi. Bu kriz politik olduğu kadar teorik bir krize işaret ediyordu: Politik kriz karşısında teorinin içinde bulunduğu durgunluk krizi. Mevcut felsefe doktoram kendi sınırları içerisinde bu kavramsal krize işaret etmeye çalıştı. Felsefenin özellikle de politik felsefenin kendi ürettiği yanılsamaları ifşa etmeye koyuldu. Schmittyen kavramsallaştırmanm derinliğinden ise tam olarak bu hususlarda faydalandı.

Mevcut çalışma Walter Benjamin'de tarih kavramı ve politik praksis, Cornelius Castoriadis'te otonomi ve tahayyül sorunu üzerine tarafımızdan yapılmış iki incelemenin devamı olarak kaleme alınmıştı. Benzer soru ve problematiklerle politikanın neliği, imkânları ve bağlamları Carl Schmitt nezdinde yeniden tartışmaya açıldı. Dolayısıyla mevcut çalışma hem yeni

perspektifleri değerlendirmekte hem de incelenen önceki kavramsallaştırmalara dair sonuçları dikkate almaya özen gösterdi.

Bu çalışmanın temel motivasyonunu felsefe alanında sıklıkla iddia edilen "tarihin sonu", "felsefenin sonu" ve "politikanın sonu" gibi tezlere karşı duruş oluşturmuştu. Bu motivasyon sürmektedir. Schmitt mevcut durumun olduğunu farz ettiğini ya da sunduğu "normallik" çerçevesinin dışına çıkmayı önermektedir. Bir durum ancak ve ancak kriz anında anlaşılabilmektedir. Buradan hareketle, çalışma, modernliği bir kriz olarak ele almaktadır. Aynı zamanda, insanın eylem alanında, politik momentin aşılabilir olmadığı düşüncesini irdelemektedir.

Kitabın yayına hazırlandığı konjonktür ise kriz hallerini praksis bağlamında yeniden oluşturabilme ve kurabilme momentinin belirmesine işaret ediyordu. Bu bağlamda politik felsefe her zaman için Olay'ını düşünebildiği ve kavramlarını içinde bulunduğu doğruluk dizininden üretebildiği ölçüde görevini yerine getirmiş sayılabilmektedir. Ancak mevcut Schmitt araştırması bu tarz bir teorik müdahaleyi gerçekleştirebilmek açısından ciddi kavramsal ve problematik imkânlar sunmaktadır.

Son olarak, kitabın yayınlama süreci ile ilgili olarak anmak istediğim isimler var. Her şeyden önce Schmitt üzerine bir araştırmayı mümkün kılan danışmanlarıma özel teşekkürü borç bilirim. 2007 yılında tanışma fırsatı bulduğum değerli Hocam ve tez danışmanım Prof. Dr. Cengiz Çakmak'a hem felsefeci kimliği ve eleştirel perspektifi ile araştırmaya kattıklarından dolayı hem de kişisel gelişimimdeki etkilerinden dolayı şükranlarımı sunarım. Yüksek lisans çalışmalarımı sürdürdüğüm zamandan beri Schmitt hakkındaki çalışmamı yüreklendiren, yazdıklarımı düzelten, beni eleştiren ve Paris araştırmalarımı gerçekleştirmemi sağlayan değerli hocam Prof. Dr. Jean-François Kervégan'a gönülden teşekkür ederim. On yılı aşkın bir süredir politik teori ve toplumsal felsefe konularında yorulmak bilmeyen tartışma enerjisiyle benimle diyalogu sürdüren Paris 8 Üniversitesi'nden değerli hocam Doç. Dr. Mustafa Poyraz'a ayrıca te-

şekkür etmek isterim. Benden uzun süredir kitap yayını bekleyen Galatasaray Üniversitesi Suna Kıraç Kütüphanesi'nin kadim çalışanlarına da hatırlamam gerektiğinin farkındayım. Gerek kaynakların taşınmasında gerekse de tartışmalarıyla destek olan arkadaşlarıma ve tabii son olarak en iyi okurum-eleştirmenim Fatma Girgin-Kardeş'e her zaman yanımda olduğu için teşekkürü bir borç bilirim.

İstanbul, 2014

ÖNSÖZ

Carl Schmitt (1888-1985) gibi 20. yüzyılın en aykırı entelektüel figürlerinden birinin neden bir politik felsefe çalışmasının konusu olduğunu açıklamak gerekmektedir. Mevcut çalışma hangi problematiklerden ve bakış açılarından hareketle bu düşünürü irdelemektedir? Schmitt gibi hukuktan teolojiye, politikadan estetiğe kadar birçok alanda yürütülen araştırmalara kaynaklık eden bir figürün, özel olarak felsefeye katkısı nasıl irdelenebilmektedir?

Her şeyden önce Schmitt yaşadığı dönem boyunca her zaman başta felsefeciler olmak üzere akademik ve entelektüel dünya içerisinde önemli tartışmaların parçası ve konusu olmuştur. Plettenbergli hukukçu, uzun yıllar süresince, yazdığı alanlarda kendisi ile hesaplaşılan, kendisinden hareketle düşüncelerin üretildiği bir çıkış noktası olmuştur. Tüm bunların dışında, ölümü sonrasında, 90'lı yıllardan itibaren gerek Kıta Avrupa'sı üniversitelerinde gerekse de Amerikan üniversitelerinde felsefe, düşünce tarihi ve politika bölümlerinde incelenmeye başlanmıştır. Bu çalışmaların bir kısmı, Schmitt'in tarihsel bir figür olarak otantik imgesini edinmeye çalışırken bir kısmı da onu eleştirel bir felsefe etkinliğinin içerisinde ele almaktadır. Bu çalışma da eleştirel bir Schmitt okuması safında yer almaktadır.

Tarihsel ve otantik bir Schmitt imgesi arayışının çoğu kez onu ve problematiklerini sebep-sonuç ilişkisi içerisinde açıklayıp, bunları tüketmek gibi bir yaklaşımı olabilmektedir. Ancak mevcut çalışma, yapılmış bir felsefi argümantasyonun ya da daha geniş ifadeyle bir metnin tüketilemezliği fikrinden yola çıkmaktadır. Tek ve tarihsel bir Schmitt imgesinde felsefenin üstlenebileceği çok nokta yoktur. Oysa argümantatif bir metin üretmiş Schmitt felsefenin alanıdır. Schmittyen problematikler bu sebepten ötürü akli ve tartışmacı bir söylemin içerisinde değerlendirilmelidir.

Mevcut çalışma Schmitt'in eleştirel bir okuması ile onu çağdaş politik felsefe sorunları içerisinde düşünmeye çabalamaktadır. Çağdaş politik felsefenin niçin bu tarz bir eleştirel Schmitt okumasına ihtiyacı vardır? Bunun sebepleri üzerinde durmak gerekmektedir. Bu tarz bir okumanın yaslandığı temel sebep felsefenin politika kavramının ya da bizzat politik felsefenin içsel gerilimleridir. Her şeyden önce politik felsefenin özellikle 20. yüzyılın ikinci yarısında üretilen politik felsefenin sınırları, mevcut Schmitt çalışmasının yapılmasını olanaklı kılmaktadır.

Felsefedeki politika kavramının ya da politik felsefenin üç kavrayışına yönelik itirazdan bahsetmek mümkündür. Birincisi politik felsefenin liberal karakteridir. Çağdaş politik felsefe liberal olduğunu kabul etsin ya da etmesin kendisini "demokrasi", "kişisel haklar" ve "devletin ceberutluğu" nosyonlarına esir etmektedir. Özellikle "demokrasi" üzerine üretilen söylemler politik felsefeyi, dünyayı temaşa eden ve bu temaşadan hareketle kavram üreten bir söylem olmaktan çıkarmıştır. "Demokrasi" ve bunun etrafında üretilen sahte-kavramlar yığını, politik felsefeyi temaşa eden değil varolanı görmeden mistifiye eden bir konuma sokmaktadır. Politik felsefenin liberal yaklaşımı *petitio principii* hatasının genelleştirilmiş halidir. Kanıtlanmamış öncüllerle akıl yürütmede bulunup kanıtlanmamış öncülü doğruluk olarak sunmaktadır.

İkincisi bu birinci sorunun derinleşmesi olarak düşünülebilecek bir başka sorundur: Politik felsefenin soyut karakteri. Po-

litik felsefe öylesine soyut kavramlarla ve öncüllerle uğraşmaktadır ki –bu öncüllerin *petitio principii* olduğunun da altı çizildi– sanki politik felsefe, Antik Yunan'daki ayrımla söylenecek olunursa pratik felsefenin alanı içerisinde değilmiş gibi algılanmaktadır. Öylesine ki liberal politik felsefenin birçok metni, teorik felsefeden çok daha fazla metafizik karakter kazanabilmektedir. Temaşadan kopan liberal yaklaşımın ürettiği söylem kendi içerisinde metafizik bir pratik alan tasarlamaktadır. Ancak bu pratik alanın esas pratik alanla ilgisini ortaya koyan bir temaşa yoktur. Kısacası bilinç felsefesinin politik felsefedeki bir uzantısı olarak da kabul edilebilecek bu yaklaşım, politik felsefeyi praksis alanından koparak bir praksis tasarısı sunmaktadır. Bir yandan liberal politik felsefeden diğer yandan da bilinç felsefesi temelinden gelen düşüncelerde bunun izlerini bulmak mümkündür.

İlk bakışta bilinç felsefesinin politika kavramı ile liberallerin politika kavramı arasında taban tabana bir zıtlık var gibi görünse de ortak özellikleri, politik felsefeye çıkış noktası olarak politika praksisinin dışındaki noktaları seçmiş olmalarıdır. Her ne kadar spekülasyon felsefe söylemin aslî eylem tarzlarından biri olsa da bu spekülasyonun hem praksisten hem de bu alana ilişkin özel bir theoria'dan uzaklaşılarak yapılması oldukça sorunludur.

Bu ikisinden hareketle üçüncü hususa geçilebilir: Yaygın politik felsefenin gerçek anlamda bir politika kavramına sahip olmaması, kullandığı politik-olan kavramlarınm başka kavramlardan türetilmiş olması. Yaygın politik felsefe içerisinde ontolojinin üstünlüğüne "inanan" ve tüm politik üzerine olan söylemleri teorinin praksis karşısındaki üstünlüğü tezi etrafında üreten bir eğilimden söz etmek mümkündür. Buna göre her tür pratik felsefe söylemi praksisten kopuk ontolojik-epistemolojik çıkıştan türetilmelidir. Bu eğilimin zihniyetine göre ontik kategorilerin praksis alanına içkin olduğu ya da ontolojik çözümlemenin praksisten ayrılmadan yapılabileceği gibi bir yaklaşım yoktur. Tüm sorunlar pratik felsefe alanı ikincilleştirilerek halledilmelidir.

Yine üçüncü husus konusunda liberal yaklaşım da benzer bir politika kavramı eksikliğini ortaya dökmektedir. Politik-olan, bu yaklaşım tarafından ekonomik-olan, hukuki-olan ya da tarihsel-olan tarafından ikame edilmektedir. Politik-olanın özgül boyutu inkâr edilmektedir. Bakıldığında politik kerte, bu yaklaşımca başka kertelerin dile getirilmesidir. Sosyolojik bir boyut, politik praksis yerine kullanılabilmektedir.

Mevcut çalışmada sık sık eleştirilecek ve kaynaklarıyla ele alınacak olan bu politik felsefe yaklaşımlarının karşısında, Carl Schmitt yapıtı ciddi bir kavramsal imkân sunmaktadır. Schmitt her şeyden önce yukarıda değinilen ve karşı çıkılan yaygın politika felsefelerinin karşısında özgül bir politik-olan kavramı geliştirmektedir. Dolayısıyla Schmitt politik-olanın özgül karakterinin ortaya konulmasına yönelik ciddi bir bakış sağlamaktadır. Ekonomik-olanı ve tarihsel-olanı ya da ontolojik-epistemolojik postulatları politik-olanın yerine ikame etmeden nasıl bir düşünüm geliştirilebileceğine dair bir theoria'yı Plettenbergli düşünürde bulmak mümkün görünmektedir.

Schmitt'in politik-olan belirlenimlerini saptamaya yönelik düşüncesi tarafımızdan politik realizm olarak nitelendirilmektedir. Buradaki realizm kavramı felsefe tarihindeki "realizm" ya da uluslararası ilişkiler literatüründeki "realist yaklaşım" terimlerine gönderme yapmamaktadır. Burada aksine Schmitt'teki realizm özel bir tanım çerçevesinde ele alınmaktadır. Schmittyen politik realizm, ontik düzeyde, çatışmanın [polemos], insanın praksis alanında kuruculuğu fikrine dayanmaktadır. Çatışmanın yok edilmesi fikri bu yaklaşıma göre apolitiktir. Tekil ve tekrarlanamaz olanın kavramsal düzeydeki okuması realizmin asli gayretlerinden bir tanesidir. Schmittyen anlamda bir felsefe etkinliğinden söz edilebilecekse, şurası çok açıktır, bu etkinlik spekülasyondan yola çıkmamaktadır. Bunun dolayımsız sonucu ise –her ne kadar Hegel ile düşünsel akrabalıklar taşısa da– Hegel anlamında bir felsefenin Schmitt'te aranamayacağı ancak farklı bir tür felsefe etkinliğinin ipuçlarının Schmitt'te bulunabileceğidir.

O halde Schmittyen realizm, şeyler düzenini metafizik çerçe-

veden farklı olarak kurgulamaktadır. İdelerin düzeni ile şeylerin düzeni arasındaki upuygun-olmama [non-adéquation] ilişkisi fark edilmektedir. Bir yandan bilinç felsefesine diğer yandan da liberal politik felsefenin *credo*suna karşın en büyük karşı duruş imkânı burada yatmaktadır. Şeyler alanının maddiliğini düşünebilmek, ideler alanının idealitesine bu görevi yüklemekten daha ciddi ve zor bir gayrettir. Schmitt'in politik praksis okuması bu zorluğu aşmaya yönelik açılımları beraberinde getirmektedir.

Meslekten anayasa hukukçusu bir Katolik olarak Carl Schmitt'in politik praksisin önceliğini tanıması ve bu alanın maddiliğini gözetebilen bir theoria'yı üretmiş olması politik felsefe tarafında kayda alınmalıdır. Ancak bu kayıt belirli koşullarda gerçekleşmelidir. Schmitt her ne kadar burada realizmi ve şeyler alanının maddiliğini temaşa eden bir düşünür olarak ele alınsa da, kendi düşüncesi birçok olumsuzluğu bünyesinde barındırmaktadır. Onun zaman zaman aşırı muhafazakârlaşan düşünceleri, zaman zaman ise Platon'un Siracusa'da[1] ve Machiavel'in San Casciano'da[2] yaşadıklarına benzer "kötü" politik deneyimleri Schmitt düşüncesinin okumasını yaparken aynı zamanda ona karşı mesafe almayı da gerektirmektedir. Bu sebepten ötürü tarafımızdan üretilen ve kendisi tarafından kullanılmayan realizm ifadesi bir yandan onun düşüncesindeki imkânları dikkate alan diğer yandan da onu eleştirerek değerlendiren bir metodolojinin ürünü olarak anlaşılabilir. Kesinlikle Schmitt ile birlikte düşünülmelidir ancak aynı zamanda ona karşı da düşünülmelidir.

Peki, bu durumda Schmitt'i eleştirmek ve bu eleştirinin sonucunda bir senteze ulaşabilmek için hangi metodolojiden faydalanılacaktır? Öncelikli olarak Schmitt politik felsefe tarihi içerisinde belirli bir konuma oturtulacaktır. Buna göre Schmitt'in düşünsel akrabalık ilişkileri değerlendirilecektir. Özel-

1 Platon'un Siracusa tiranının daveti üzerine giriştiği ancak başarısızlıkla ve hayal kırıklığı ile sonuçlanan politik deneyimi.

2 Machiavelli'nin hükümete yönelik komplo iddiasıyla iktidardaki görevinden alındıktan sonra herkesten uzak bir yaşam sürdüğü San Casciano'daki çiftlik evi yaşamı.

likle Machiavelli'den Sorel'e Schmittyen realist çizgi saptanmaya çalışılacaktır. İkinci olarak ise eleştirel bir modern felsefe geleneğinden faydalanılacaktır. Hegel-Marx çıkışlı bir problematik alanından, hem Schmitt'in eleştirisinde hem de bu eleştirinin sentetik bir politik felsefe düşüncesine ulaşılmasında faydalanacaktır. Mevcut çalışma en çok Benjamin'in eleştirel felsefesini gündemine taşımaktadır. Onun Schmitt ile olan birçok ortak meselesi hem bu karşılaştırmayı olanaklı kılmaktadır hem de Benjamin'in benzer meseleler karşısındaki Schmitt'e karşı duruşu eleştirel tavrı beslemektedir.

Tekrar vurgulanacak olunursa mevcut çalışma Schmitt'in genel kabul görmüş kavramlar karşısında duran yeni kavramlar ve bakış açıları üreten tavrını ciddiye almaktadır. Düşünce alanında özellikle de hukuk, politika ve tarih alanlarındaki entelektüel ve filozofların sahip olduğu *sensus communis*'e karşı çıkan Schmitt, doğruluk fikrinin mekânlarından biri olarak *polis* ve *ethos*'a işaret etmektedir. *Polis*'e özgü olanlar ve bu alanın belirlenimleri felsefi anlamda doğruluğun araştırılmasında aslidir. Ne var ki, spekülatif felsefe bu alanı ikincilleştirmiştir. Schmitt bu tavrın felsefenin en çok kurtulmaya çalıştığı *doxa* ve *sensus communis* gibi antiteler arasında olduğunu göstermektedir. Sadece epistemik doğrunun ciddiye alındığı bir felsefi gelenek *polis* ve *ethos*'a ilişkin olanın da bu epistemenin dışında bırakılamayacağının farkında olmak zorundadır. Bu yüzden Schmittyen realizm, çağdaş politik felsefelerin, politik-olmayan karakterinin altını çizdiği gibi felsefi-olmayan noktalarına da işaret etmektedir. Felsefe bir *polis* etkinliğidir, *polis* ise insani eylem alanının en temel yaratımlarından biridir.

Ancak *polis* aynı zamanda bir özgürlük mekânı değil midir? Schmittyen realizm, politik-olan kavramında özgürlük praksisine ne kadar yer açmaktadır? Bu sorular tam olarak mevcut çalışmanın hipotezini ortaya koymaktadır. Bir yandan yaygın politik felsefelerin praksisten uzak kavramsal dağarcıklarının politik-olanı düşünemediği ama Schmittyen realizmin bunu yapabildiği iddiasından yola çıkılmaktadır, diğer yandan da bu realizmin tam da *polise* özgü olan insan ve özgürlüğü me-

selesine kurucu bir önem atfetmediği ifade edilmektedir. Açık bir şekilde Schmitt'te özgürlük meselesi kurucu değildir. Mademki Schmitt'te özgürlük kurucu değildir ve mademki politik felsefenin çıkış noktası özgürlük fikridir o halde bu ikisini nasıl düşünmek gerekmektedir? Bu durum şu hipotezi çalışmanın yönetici sorusu yapmaktadır: Özgürlükçü bir politik realizm mümkün müdür? Bu soru aynı zamanda Schmitt'e yönelik eleştirel bakışın hangi zeminlere yaslanacağını da ortaya koymaktadır. Schmitt'le birlikte Schmitt'e karşı olarak nitelendirilebilecek bu yöntem, tezin şu hipotezini araştırmaktadır: Özgürlükçü bir politik realizm mümkün müdür? Çalışma, daha özelde, Schmitt realizminin politik felsefenin özgürlük problematiği ile hangi ölçülerde bütünleşebileceğini dert edinmektedir. Sınır-durum düşünürü olarak Schmitt hem politik özgürlüğün belirlenimlerinin ve imkânlarının sorgulanmasına izin vermektedir hem de özgürlük praksisinin niçin Schmittyen bir realizme sırt çeviremeyeceğini göstermektedir.

TEORİK BİR SKANDAL OLARAK CARL SCHMITT ALIMLAMASI

Schmitt'in dünyada gördüğü ilgi ve alımlaması (*Rezeption*) genellikle teorik bir "skandal"a işaret etmiştir. Skandal kelimesi, Bailly sözlüğüne göre Antik Yunanca "skándalon"dan [σκάνδαλον] gelmektedir: *Skandalon* yolda birini engellemek, ona çelme takmak için kurulan tuzaktır. Tuzak ise kurmak ve düşmek eylemlerine gönderme yapmaktadır. Schmitt metinlerinin okunması ve tartışılması, bu anlamlarıyla bir *skandalon* olarak ortaya çıkmaktadır. Skandal, inancın ya da aklın alışık olduğu düzene atılan bir çelmedir; bilinci bulandırmakta ve onun rahatını bozmaktadır. Schmitt'in yüzlerce farklı alımlaması farklı disiplinlerden, farklı politik konumlardan ve de farklı zaman aralıklarında yaşayan insanların yaşadığı teorik skandalı göstermektedir. Skandal güncel anlamıyla, asla olmaması gerekene de gönderme yapmaktadır. Schmitt alımlamaları belki de bu yüzden skandal kelimesinin tüm anlamlarını barındırmaktadır. Kabul edilemez olanın gün yüzüne çıkması onun alımlamasındaki genel hissiyattır. Benjamin'in Schmitt'e yazdığı ve doçentlik tezinin oluşumunda onun katkısını belirttiği mektubun, Adorno ve Scholem tarafından Benjamin külliyatına dahil edilmemesi de bu genel hissiyatı ortaya koymaktadır. Bu haliyle Carl Schmitt 20. yüzyıl düşünce tarihinin güçlü ve istisnai bir figürü olarak anlaşılabilmektedir.

Nasıl ki Schmitt yapıtının alımlanması teorik bir skandal olarak değerlendirilebiliyorsa özgeçmişi de bir o kadar istisnai duruma tanıklık etmektedir. Protestan Almanya'da Katolik bir işçi ailesinin çocuğu olarak (Karl Schmitt adıyla) 1888 yılında Plettenberg'de dünyaya geldi. Doğduğu çağ II. Wilhelm'in tahtta olduğu zamana denk gelmektedir. 1985 yılında öldüğünde ise Sovyetlerin son yıllarına tanıklık etmekteydi. Yaşadığı süre içerisinde etkin olarak 1910 yılından 1978 yılına[1] kadar metin yazdı. Bu uzun süre zarfında 20. yüzyıl zihninin temel dönüşümlerini gözlemledi.

Makale derlemeleri ve mektupları ile birlikte 50'ye yakın kitap yazmış olan Schmitt entelektüel ve akademik camiada her zaman için bir çekim ve ilgi kaynağı olmuştur. Bu ilgiye ilişkin genel resmi görmek açısından Alain de Benoist'nın 2010 yılında[2] yayımladığı *Carl Schmitt, Birincil ve İkincil Literatürün Uluslararası Kaynakçası* [*Carl Schmitt, Internationale Bibliographie der Primär und Sekundärliteratur*] kitabı oldukça yetkin bir kaynaktır.[3] Kitapta Schmitt'e yönelik referanslar yıllara göre bölümlenmiştir. Schmitt üzerine kitap, makale ve akademik çalışma farkları gözetilmiştir. Kitabın her sayfasında bu farklar gözetilerek ortalama 20-25 kadar atfa yer verilmiştir. Buna göre 1920'li yıllar 6 sayfa tutarken, 1930'lu yıllar 24, 1940'lı yıllar 12, 1950'li yıllar 15, 1960'lı yıllar 20, 1970'li yıllar 21, 1980'li yıllar 52, 1990'lı yıllar 78, 2000'li yıllar ise (2009'a kadar) 115 sayfa tutmaktadır.

Schmitt'in gençlik yazılarında gördüğü ilgi oldukça açıktır; yazdıkları, döneminin entelektüelleri tarafından takip edilmiştir. Özellikle 1924 yılında Hugo Ball gibi önemli bir ismin onun *Teoloji-Politik*'i için yazdığı makale Alman düşünürün entelektüel dünyadaki yerini perçinlemiştir. Ancak İkinci Dünya Savaşı sonrasında metinleri (önceden yazmış olduklarıyla birlikte)

1 Bu yıldan sonra ürettikleri kısa yazışmalar ve kısa metinler olarak çeşitli derlemelerin içerisinde yer aldı.

2 Benoist bu kitabı 2010 yılında yayımlamasına karşın güncel olarak tüm dünyadaki Schmitt yayınlarını toplamayı sürdürmektedir.

3 Alain de Benoist, *Carl Schmitt: Internationale Bibliographie der Primär und Sekundärliteratur*, Ares Verlag, Graz, 2010.

tüm dünyada daha fazla ilgi toplamıştır. Özellikle 80'li yıllardan itibaren Schmitt alımlaması büyük bir patlama yaşamıştır.

Sadece 1920'li yıllarda yazdığı kitaplar bile onun düşünce tarihi açısından önemini ortaya koymaktadır. *Politik Romantizm*, *Teoloji-Politik I*, *Diktatörlük*, *Parlamenter Demokrasinin Krizi*, *Roma Katolikliği* ve başyapıtı *Anayasa Teorisi* bu yılların ürünüdür. Schmitt 1910'lu yıllarda, doktora tezinde[4] ve ondan hareketle hukukun politik boyutunu ve karar-almanın varoluşsallığını keşfettiği çalışmalar ortaya koymuştu. *Anayasa Teorisi* metni tüm bu süreçleri bünyesinde topladığı ve de aynı zamanda sistematik bir kavramsallaştırma getirdiği yapıtıdır. Bu başyapıtı Schmitt düşüncesinin yapıtaşı olarak nitelemek mümkündür.

Carl Schmitt gerek hukuk fikri konusunda gerekse de politik teori konusunda yaygın hissiyatları paylaşmaya yatkın bir düşünür değildi. Belirli bir seri ikilik ve kavrayıştan kopuş gerçekleştirmeye yönelmesi, Schmitt'in 1920'li yıllardaki metinlerinin özgün tarafıdır. Hukuk eğitimi onu, birçoklarında olduğu gibi, hukuk alanına karşı tapınmacı hale getirmemişti. Schmitt için hukuk hiçbir zaman salt hukukun konusu değildir. "Hukuk" kesinlikle bünyesinde hukuku aşan bir boyutu barındırmaktadır. Bu boyut da kendisini politik eylemde göstermektedir. Hukuk saptamalara yer veren alan iken temelinde saptanamaz ve öngörülemez olanı barındırmaktadır. Hukuku aşan politik olay hukukun kurulma süreçlerine göndermede bulunmaktadır. Schmitt'in istisna ya da olağandışılık teorisi hukuku aşan ama aynı zamanda onu içeren belirleyici bir momente gönderme yapmaktadır. Yürürlükte olan normun yaslandığı, hukuku aşan politik bir moment olduğu gibi, yürürlükte olanı askıya alabilen politik bir karar-alma da mevcuttur. Olağandışı, bu haliyle yasa-dışı olarak anlaşılabilse de hukukidir. O halde Schmitt, hukuk ve politika arasındaki radikal ayrılık fikrine itiraz ederken, bazı başka yaygın hissiyatları da eleştirmiştir: Yasa ile hukukun özdeş tutulmasını kabul etmemektedir. Karar-

4 Carl Schmitt, *Über Schuld und Schuldarten*, doktora tezi, 24 Haziran 1910, Buchhandlung (Franck & Weigert), Schletter, Breslau, 1910.

alma da hukuki bir anı içermektedir. Yasal-olmayan, hukukî-olmayan değildir. Hukuk, yasa ve karar-alma süreçlerini barındırmaktadır. İstisna bu haliyle kural karşısında belirleyicidir.

Schmitt'in sonraki yıllardaki alımlamalarında onun olağandışılığı ve istisnayı hukuk düşüncesinin merkezine yerleştirmesi büyük rol oynamıştır. Alman düşünürün hukuk ile politika dolayısıyla yasallık ile yasadışılık, yasa ile şiddet arasındaki geçişliliğe işaret etmesi modernliğe dair krizleri anlamak isteyen entelektüeller açısından ilham kaynağı olmuştur. Sadece olağan zamanlarda, durumlar norma bağlı iken geçerli olabilecek düşünce tarzları ve uygulamalar, niçin bilindik ve belirlenmiş hallerin dışındaki durumlara geçilmeye başlandığında anlamlarını yitirmektedir? Schmitt, düzenin mantığını anlamaya yönelen bir kavramsallaştırma geliştirmeye yönelmiştir. Bu haliyle yaygın kanılar ve hissiyatlar değişen düzenin esas mantığını değil, o mantığın sonucunda üretilmiş kısmî tarihsel bir anını mutlaklaştırarak anlama hatasına düşmektedirler. Schmitt'in politik ve hukukî düşünceye katkısı safçı ve yalıtılmış teorilerin iflasını ilan etmiş olmasıdır.[5]

Hukuk ve üniversite çevrelerinde olduğu kadar edebiyat çevrelerinde de bulunan Schmitt için 1930'lu yıllar farklı bir konumda bulunmaktadır. 1920'li yıllardaki yapıtlar güçlü teorisyen ve entelektüel imgesi sunarken 1930'lu yıllardakiler teorisyenin daha fazla somut politik konumlar aldığı ve yazdıklarının Almanya'nın ve Avrupa'nın güncel bağlamları içerisine daha fazla yerleştiği bir görünüm ortaya koymaktadır. 1927-1933 yılları arasında değiştirerek yazdığı *Politik-olan Kavramı* (1932), *Anayasanın Koruyucusu* (1931) ve *Yasallık ve Meşruluk* (1932) yapıtları kavramsal olarak güçlü altyapıya sahip ve sonrasındaki alımlamalarda en fazla alıntılanmış çalışmalardır.

Ancak Schmitt'in, dönemin Almanya'sı içerisinde, Weimar

5 Schmitt'in istisna teorisinin alımlaması hiç şüphesiz onun öngörebileceği sınırları aşmıştır. Schmitt'le birlikte Schmitt'e karşı düşünme, ilk yetkin örneklerinden birini W. Benjamin'in "Tarih Kavramı Üzerine" metninde 8.tezde bulmak mümkündür. Schmitt'in diktatörlük teorisi bağlamında ele aldığı olağandışı hal kavramı, Benjamin'de "ezilenlerin geleneği" açısından yorumlanmıştır.

Cumhuriyeti'ni korumak ve onun yanlışlarını düzeltmek uğruna aldığı politik konumlar kendisi ve ülkesi açısından "felaket" olarak nitelendirilebilecek bir politik bağlanmaya dönüştü: 1933 yılında yükselen Nazi Partisi sürecine destek olarak *Kronjurist* statüsünde bir hukukçu oldu. Schmitt'in Nazi yükselişi öncesinde onlara karşı takındığı tutum, yükseliş sonrası politik meseleleri içeriden düzeltebileceğine dair bir inançla yer değiştirdi. Schmitt açık olarak Weimar'ın yanlışlarını düzeltmek için bir imkân aramaktaydı. Düzeni kurtarmaya yönelik aldığı farklı politik konumlar en sonunda politik felakete doğru giden bir sürecin içinde kendisini bulmasıyla sonuçlandı. Schmitt'in etkin olarak 1933-1934 yıllarındaki bu desteği hiç şüphesiz Nazi yasaları olarak bilinen yasaları kapsamamaktadır. Schmitt'in bu felaketle ilişkisini *Devlet, Hareket, Halk* adlı kitabı ve bu minvaldeki birkaç yazısı göstermektedir.

Sonrasında ise Schmitt bu felaketle ilgili olarak Melville'in *Benito Cereno* anlatısını politik alegori olarak kullanmıştır. Anlatı bir İspanyol gemisindeki kölelerin isyan edip kaptanı esir almasını konu edinmektedir. Gemi aslında dünyayı imleyen bir mikrokozmostur. Ön tarafında "liderinizi [Führer] takip edin" yazmaktadır. Schmitt, bu anlatıya ilişkin Julien Freund'a şunları yazar: "Ben Avrupa Kamu Hukuku'nu [Jus Publicum Europaeum] savunan son kişiyim, onu son kez öğretenim ve onun tıpkı Benito Cereno'nun korsan gemisindeki macerasında tanıklık ettiği gibi yıkılışına tanıklık ediyorum". 1938 tarihli *Thomas Hobbes'un devlet doktrininde Leviathan, politik bir simgenin anlamı ve başarısızlığı* isimli kitap yine bir yandan modern paradigmanın sorgulamasını içerirken diğer yandan da Nazi dönemine örtük bir eleştiri getirmektedir. Schmitt'in bu tarihte yazdığı mektupları Benito Cereno şeklinde imzalaması bu çerçevede tesadüf değildir.

1940'lı yıllar Schmitt açısından zor geçmiştir. Zira bir yandan üniversiteden ve politikadan uzaklaştırılmış diğer yandan da herhangi bir Nazi yasası yapımında ve uygulanmasında katkısı bulunmadığı halde Amerikan güçleri tarafından simge isim olarak yargılanmıştır. Hapiste kaldığı süre ve hayatındaki radi-

kal değişiklik göz önünde bulundurulduğunda bu yıllar derin bir iç refleksiyonla geçtiği gibi teorik çalışmalarını da uluslararası hukuk ve politik ilişkisine kaydırmıştır. *Kara ve Deniz* bu dönemin ürünüdür. Yine deneyimlerini varoluşsal bir boyutta kaleme aldığı *Ex Captivitate Salus* [Kölelikten Kurtuluş] (ve de çok sonrasında yayımlanan *Glossarium* [Sözlük]) bu yıllarda yazılmıştır.

1950 yılında yayımladığı *Dünyanın Nomos'u*, *Anayasa Teorisi*nin yanında diğer başyapıtı olarak kabul edilmektedir. 1956 yılında *Hamlet ya da Hekuba* çalışmasında Schmitt, Benjamin'in *Alman Barok Dramının / Yasoyununun Kökeni* çalışmasında kendisine yaptığı referansa da yanıt verdiği bir estetik politika çalışması kaleme almıştır. 1950'li yıllarda her ne kadar Schmitt üniversitelerden uzaklaştırılmış olsa da üniversitenin Schmitt'ten uzak durmadığım görmek mümkündür. Bu yıllarda Schmitt üzerine çalışmalar İspanyol, Alman ve Amerikan üniversitelerinde yapılmaya başlanmıştır. Schmitt'in Almanca bilen entelektüeller için bir çekim kaynağı olduğu tartışılmazdır. Schmitt'in almış olduğu politik konumlara uzak entelektüeller arasında sıklıkla tartışıldığı bilinmektedir (Habermas, Koselleck gibi Frankfurt Okulu'nun genç isimleri de bu topluluğa dahildir). Schmitt'in sonraki yıllardaki skandalımsı alımlamasında hiç şüphesiz en büyük etkilerden biri de onun başta G. D. Schwab olmak üzere ABD'ye göç eden birçok akademisyen tarafından İngilizceye taşınmış olmasıdır. Her ne kadar Schmitt'in başlangıçtaki Amerika alımlaması eleştiri üzerine kurulmuş olsa da Schmitt kendisini ağır bir dille eleştirenlerin kendisinden çokça etkilendiği bir düşünürdü. Schmitt'in bir yandan Alman dünyasındaki itibarı çok önemli isimler tarafından kendisine sunulan armağan,[6] kitap ve tezler ile tekrar yükselirken diğer yandan da Amerikan üniversitelerinde eleştirel temelde kurulan ciddi bir Schmitt altyapısı gelişmekteydi.

1960'lı yıllara Schmitt açısından damgasını vuran iki çalış-

6 Yay. haz., Hans Barion, Ernst Forsthoff, Weber Werner *Festschrift für Carl Schmitt zum 70. Geburtstag dargebracht von Freunden und Schülern*, Duncker & Humblot, Berlin, 1959.

ması mevcuttur: *Değerlerin Tiranlığı* ve *Partizan Teorisi*. Birinci kitap burjuva değer algısını ve bu algının tiranik bir zihniyete dönüşmesini ele alırken diğer kitap ise Schmitt'in politik-olana dair can alıcı sorularını yeni figürler üzerinden araştırmaya başladığına dair bir bakış açısı sunmaktadır. Çok açık bir şekilde Schmitt'in soldaki insanlarla yeniden karşılaşmasına olanak tanıyan bu kitabı, onun metinlerine yönelik ilgiyi canlı tutmuştur.

Teoloji-Politik II'yi yazan Schmitt ilerleyen yaşına karşın düşünsel polemikler üretme gücünü hâlâ ortaya koyabilmekteydi. Bu kitap teoloji-politiğin bütünüyle ortaya kalktığı iddiasını kendisine tartışma konusu yaparak yine sağlam bir literatürün ortaya çıkmasına yol açmıştır. Schmitt, eğer ufak çaplı bir iki yazısı sayılmazsa, 90 yaşında son ciddi metnini kaleme alır: "Dünya hukuk devrimi. Yasallık üzerindeki öncelik olarak politik artı-değer ve hukuki yasallık-üstülük" (1978)" ["Carl *Schmitt*, Die legale *Weltrevolution*. Politischer Mehrwert als Prämie auf juristische Legalität und Superlegalität"]. Bu metninde Avrupa Kamu Hukuku'nun tamamen çöktüğü bir çağda hukukun yasallığa indirgenmesini ele almaktadır. Politik-olanın baskılanmasının felaketimsi bir dünya imgesine dönüşmesini resmetmektedir.

Schmitt bu yıllardan itibaren gerek Fransa'da Julien Freund üzerinden, gerekse de İtalya'da Tronti, Negri, Hardt çizgisi üzerinden tartışılır hale gelmişti. Almanya ve İspanya'daki varolan ünü de hesaba katıldığında bütün Avrupa'ya yayılan bir alımlama alanından söz etmek mümkün hale gelmiştir. Ancak ABD'ye göç eden ve Amerikalı akademisyenlerin başlattığı tartışmalar Schwab, Bendersky, Ulmen, Piccone (daha da özelinde *Telos Journal*) örneklerinde kristalize olmuştur. 1980'li yılların sonunda her ülkede ciddi sayıda Schmitt uzmanı araştırmacılar yayın ortaya koymuştu. Schmitt'i eleştirmekle onunla birlikte düşünmek birçok yorumcunun eşzamanlı olarak yaptığı bir etkinlik halini aldı.

Jean-François Kervégan'ın 1990 yılında Lyon III Üniversitesi'nde ünlü Hegel uzmanı Bernard Bourgeois danışmanlığında

tamamladığı Hegel ve Schmitt ilişkisini diyalektik ve pozitiflik [positivité] üzerinden ele aldığı doktora tezi[7] Schmitt'i felsefe tarihi içerisinde tartışılmayacak bir konuma taşımıştır. Fransa'da tüm Schmitt okumalarını Nazi deneyimine indirgeyerek okumaya çalışan bir çevre içinde Kervégan, Schmitt'i siyaset bilimi bölümleri ve hukuk fakültelerinin ötesine taşıyarak felsefe bölümlerine kabul ettirmiştir. Bugüne kadar Fransa'da yapılan sayısız felsefe ve disiplinlerarası tartışmanın sürdürebilir olmasında Kervégan'ın ciddi bir emeği söz konusudur.

1990'lı yıllar özellikle sunulan liberal paradigmanın politikolana dair bir şey açıklayamadığı ve anlatamadığı bir teorik krize de işaret etmektedir. Schmitt'e artan ilgi onun sürekli olarak eleştirdiği muktedir düzenin bilindik kavramlarının sonunun gelmesinden kaynaklanmaktadır. Schmitt kendi düşüncesini hep bu krize gönderme yaparak kurmuştur. 1990'lı yıllarda tüm insan bilimleri disiplinlerindeki ve felsefedeki Schmitt üzerine ikincil literatür patlaması yeni politik gerçekliği ele almak ve de daha genelde modernliği kriziyle birlikte düşünme çabasını gütmektedir. Bu dönemin Schmitt alımlamasının temel perspektifi bu yöndedir.

Ancak zaten tartışılması bile "skandal" olarak hissedilen Schmitt hakkında Chantal Mouffe'un derlemesi en büyük etkiyi yaratmıştır.[8] Mouffe derlemesinde Žižek, Hirst, Kervégan, Dyzenhaus, Dotti ve Colliot-Thélène gibi önemli isimlerin makalelerine yer vererek bir yandan Schmitt hakkında ciddi bir entelektüel uzlaşma sağlamış diğer yandan da Schmitt'le birlikte Schmitt'e karşı meydan okuma yolunu seçmiştir. 1999 tarihli bu kitapta yazarlar kendi perspektifleriyle Schmitt'le birlikte Schmitt'e karşı düşünce üretmişlerdir. "Bugün niçin Schmitt'i okumalıyız?" sorusuyla açılan çalışma Schmitt'in 20. yüzyıl düşüncesindeki yerini "sakıncalı" olmaktan çıkarıp onu düşünce alanının yadsınamaz bir parçası yapmıştır. Skandal etkisiyle sakıncalı olmaktan çıkma hali birlikte yol almıştır.

---

7 Bkz. Jean-François Kervégan, *Dialectique et Positivité. Hegel, Carl Schmitt et l'effectivité du politique*, Université Lyon III, Lyon, 1990.

8 Bkz. (ed.), Chantal Mouffe, *The Challenge of Carl Schmitt*, Verso, 1999.

"Niçin Schmitt okunmalıdır" ya da "Schmitt niçin bu kadar çok okunmaktadır" türünden soruların yanıtları hiç şüphesiz Schmitt'in, temel sorgulama zeminleri yaratan kavramsallaştırmalarında yatmaktadır. Schmitt kavramsallaştırmaları liberalizmin, modern dünyanın, uluslararası hukukun, devletin ve daha da önemlisi politikanın neliğinin sorgulanmasına dair radikal imkânlar barındırmaktadır. Schmitt'e yönelik tüm karşı çıkışlara rağmen onun tutku ile okunmasında, düşüncesinin 20. yüzyıl zihniyetinin hazır algısına takılmış bir çelme olması yatmaktadır.

20. yüzyılda kullanılan hazır kavramlar, artık pek çok şey anlatmayan suni ikilikler, çatışmanın ortadan kaldırılabilirliğini iddia eden tahakkümcü uzlaşmalar...Tüm süreçleri, politikayı ve politik-olana özgü antagonizma üzerine düşünebilmek için Schmitt okumasına ihtiyaç duyulmuştur. Bu yüzden de üzerine yazılanlar artarak sürmektedir. Muzaffer liberalizmin tehlikelerine en fazla ikaz eden düşünür olarak Schmitt, kendisine karşı kendisiyle birlikte düşünüldüğü kadar okuyucunun bizzat kendisine ve kendisindeki politik dogmalara karşı da Schmitt'le düşünmesine yol açmaktadır.

CARL SCHMITT DÜŞÜNCESİNDE TEOLOJİ-POLİTİK MESELESİ

A.

1. Giriş

Schmitt'te teoloji-politik sorunu *potestas* ve *auctoritas*'ın bir aradalığı olarak anlaşılmaktadır. O halde bu sorun, temelinde birlik arayışı içerisindeki çatışmayı konu edinmektedir. Bu sebepten ötürü bu teoloji-politik, ne teolojinin politikaya önceliği ne de politikanın kutsallaştırılması olarak anlaşılabilir. Hugo Ball, Schmitt'in teoloji-politik, bahsi ile alakasını modernliğin krizine özellikle de otorite krizine bağlamak için bir metafordan faydalanmaktadır. Ball'ın, G. C. Chesterton'dan aldığı metafor şu şekildedir: "Roma yanarken keman çalmak oldukça yersizdir ama Roma yanıyorken hidrolik teorisi çalışmanın tam sırasıdır."[1] Ball'a göre Schmitt'in yaptığı hidrolik teorisi çalışmaktır. Buna göre Schmitt'in gözünde sekülerleşme süreci otorite boşluğu doğuran ve bunu nötralize eden bir yangındır. Schmitt'e göre sekülerleşme süreci bir depolitizasyon süreci olarak anlaşılmalıdır. Yangın politikanın alanındadır.

1 (Akt.) Gilbert Keith Chesterton, Hugo Ball, "La théologie politique de Carl Schmitt", *Les Études Philosophiques*, C.N.R.S ve C.N.L işbirliğiyle üç ayda bir yayımlanan dergi, Ocak 2004, "Carl Schmitt", s. 65.

O halde Schmitt'in teoloji-politik meselesini ele alırken ondan bir teologun tavrını beklemek doğru olmayacaktır. Jean-François Kervégan Schmitt'teki teoloji-politik meselesini araştırırken Schmitt'in konumunun bir teologun, bir hukukçunun mu yoksa bir politika düşünürününki mi olduğunu soruşturmaktadır. Bir başka deyişle Kervégan imanlı bir Katoliğin yazdıklarını onun öznel Katolikliğinin ötesinde algılamanın imkânını araştırmaktadır. Şurası çok açıktır, Schmitt'te Katoliklik biyografik bir ayrıntı değildir.[2] Ancak Schmitt kendi tavrını bir hukukçu olarak teologun tavrından açık bir şekilde ayırt etmektedir: "Teologların, düşmanı bütünüyle yok edilmesi gereken bir şey gibi tanımlama eğilimleri vardır. Ama ben hukukçuyum, teolog değil." O halde Schmitt dinî kabullerine karşın kendi tavrını dindar bir tavır düşüncesine taşımamaktadır. Teoloji Schmitt'te yerini hukuka bırakmıştır. Peki, Schmitt'in kendisini hukukçu olarak tanımlaması, onun düşüncesi dikkate alındığında ne kadar yeterlidir? Bu niteleme onun bütün gayretini tanımlamakta mıdır?

Kervégan ısrarla Schmitt'in teoloji-politik bahsinde, teolojik referansın ya da dinî referansın "kurucu" olmadığının altını çizmektedir. Zira Schmitt'te teolojik dogma değil bir meseleye ilişkin kavramlar tartışılmaktadır. Ortadaki kavramsal tartışma boyutu üzerinden Schmitt felsefenin konusu haline gelmiştir. Bu sebepten ötürü Kervégan, ortadaki teolojik bahsin "dini iman"mış gibi okunmasına karşı çıkmaktadır: Teoloji ve din aynı şeyler değillerdir. Schmitt'in ilgisini tarihsel bir olgu olarak Hıristiyanlık çekmektedir.

Schmitt, *Politik-olan Kavramı* çalışmasındaki "Nötralizasyon çağı ve depolitizasyon" metninde, teknik nötralitenin sonunun geldiğini artık çağın politik yalıtmaları kaldıramayacak bir ortama doğru ilerlediğini duyurmuştu.[3] Sekülerleşme süre-

2 Jean-François Kervégan, "Carl Schmitt, un théologien du droit?", *Archives de Philosophie du Droit*, 38 (1993), s. 122.

3 Bkz. Carl Schmitt, *Der Begriff des Politischen, Text von 1932 mit einem Vorwort und drei Corollarien*, Berlin, Duncker & Humblot, 2002, s. 79-95; Carl Schmitt, *La Notion de Politique, Théorie du Partisan*'ın devamı, çev. Marie-Louise Steinhauser, Flammarion, Paris, 1992, s. 150.

cinin son halkası olarak teknik nötralite politik sorunları çözmekten oldukça uzaktır. Teknik, bu anlamda politikayı bitiremez. Teoloji-politiğin nötralize edilmesi karşısında Schmitt'in ulaştığı sonuç budur.

O halde Schmitt'in teoloji-politik okumasından edinilebilecek ders bu sürecin sorunlarının yeni politik eylem alanları ile aşılabileceğidir. Kesinlikle Schmitt teolojik bir sorundan bahsetmektedir ancak onun bu soruna çözüm olarak gösterdiği alan politikadır. Teoloji-politik meselesinin heryerdeliğine (ubiquité) karşın durumdan çıkış imkânlarını yaratacak eylem türü politik eylemdir. Bu anlamda, Schmitt'in teoloji-politik meselesi etrafındaki modernlik eleştirisi hem bu "yangına" karşı çözümünü kendi içinde barındırmaktadır hem de modernliğin kendi politik imkânlarını araştırmaktadır. Bu anlamda Schmitt'in eleştirisi kendi eleştirisini de içinde barındırmaktadır. O halde yanıtlanması gereken soru Schmitt'in ne kadar dindar olduğu değil; Schmitt'te politikanın ne olduğudur. Schmitt'te politika nasıl anlaşılmaktadır? Bu bağlamda Schmitt'in teoloji-politik meselesinin politik-olan kavrayışı ile birlikte ele alınması önerilmektedir.

2. Teoloji-politik bahsinin dönemselleştirilmesi

Schmitt yapıtlarında bir meseleyi ele almanın en büyük zorluğu, Schmitt'in meselelerini farklı konjonktürlerde farklı biçimlerde kurmuş olmasıdır. Schmitt'in bir metni içerisinde tutarlı olarak değerlendirilebilecek bir kavramsallaştırması, diğer metnindekilerle yan yana geldiğinde ciddi anlam değişikliği içine girebilmektedir. Teoloji-politik ile ilgili olarak Schmitt 1920'li yıllarda *Teoloji-Politik I*, *Temsil Fikri* ve *Roma Katolikliği* metinlerini kaleme almıştır. Ancak daha sonrasında 1930'lu yıllarda E.Lunn'a yazdığı mektupta "katekhon" teorisini gündeme almaktadır. *Teolojik-politik II* ile birlikte ise genel bir modernlik tartışması içine girmiştir. Buradaki en önemli sorun "katekhon" bahsi ile bir tarih felsefesi güden Schmitt'in *TP I*'inde bu tarz felsefeye dayanıp dayanmadığıdır. Yine aynı şekilde *Dün-*

yanın Nomos'u metninde nomos tesisi meselesine yoğunlaşan Schmitt'in 1920'li yıllardaki metinlerinde nomos sorununu ne kadar dikkate aldığı kavramsal takip yoluyla mümkün değildir. Bu konuda sadece hipotezlerden ve sezgilerden hareket edilebilmektedir.

Bununla birlikte Schmitt'in birçok metnine dair genel hissiyatı verdiği için "nötralizasyon" problematiği ile yola koyulmak mantıklı görülmektedir. Schmitt teolojinin egemen olduğu 16. yüzyıldan günümüze kadar süregelen aşamaları "nötralizasyon" süreci olarak yorumlamaktadır. Ona göre her çağ bir önceki çağın yapısının içini boşaltarak yani nötralize ederek yola devam etmektedir. Bu süreçte en çok nötralize olan teolojidir, dolayısıyla modernlik teoloji ile birlikte bir tür "tarafsızlık" ideolojisi çerçevesinde politik imkânları da tüketmeye yönelmiştir.

Schmitt'e göre her çağın merkez alanları vardır.[4] Bu merkez alanları Schmitt'ten hareketle şu şekilde göstermek mümkündür:

Yüzyıllar	*Merkez alanlar*
16. yüzyıl	Teoloji
17. yüzyıl	Metafizik
18. yüzyıl	İnsancıl-ahlâkilik
19. yüzyıl	Ekonomi
20. yüzyıl	Teknik

Schmitt bu hâkim sektörleri o yüzyıllardaki başka sektörlerin yokluğu olarak algılamamaktadır: Teolojinin hâkim olduğu çağda ekonominin ve tekniğin önemi az değildir; sadece çağın düşünme ve eylem yapısını ortaya koyan ve şekillendiren teolojidir. Schmitt'in altını çizdiği bir başka husus ise bu hâkim sektörlerin "öncü elitleri" olduğudur. Teolojinin hâkim olduğu çağda öncü elit, ruhban sınıfıdır. Ya da 19. yüzyılın ruhbanı ekonomistlerdir. Schmitt'in gözünde örneğin Marx, en âlâsından 19. yüzyıl ruhbanıdır. Buna göre teknik çağın eliti de mühendisler olacaktır.

4 Bkz. Carl Schmitt, *La Notion de Politique*, s. 133.

Schmitt, her çağın kendi kategorilerini ve kendi değer sistemlerini yarattığını vurgulamaktadır. Aydınlanma çağının ideali ile 16. yüzyılınki farklıdır. Her çağ kendi sorununu kendi hâkim sektörünün tahayyülüne göre çözmeyi hedeflemektedir. 19. yüzyıl açısından, ekonomik çözüm her sorunu çözebilecek kapasitedir: 18. yüzyılın meselelerinin çaresi ekonomidir. Diğer alanlar bu noktada geri plana atılmış görünmektedir.

"Cujus regio ejus religio" sözü bu merkez alanlara göre mahiyet değiştirmektedir. 17. yüzyılda "kim yönetiyorsa onun dini" yerini daha sonra "kim yönetiyorsa onun ekonomisi" ya da "kim yönetiyorsa onun ulusu" gibi mottolara bırakmaktadır. Dinin merkez alan olmadığı durumda "cujus regio ejus religio" mottosunun da geçerliliği azalmaktadır.

Schmitt'in dikkat çektiği nokta bir merkez alandan ötekine geçilirken, yenisinin eskisini nötralize etmesidir.[5] 18. yüzyılda Tanrı "aşkın" bir konumdan bireysel imanın meselesine indirgenmiştir: Tanrı nötr, içi boşaltılmış, tarafsız bir figüre dönüşmüştür. Schmitt bu nötralizasyon sürecinin ekonomik ve teknik ideoloji ayaklarında adeta bir tür "tarafsız" iktidar arayışı içinde bulunulduğunu ortaya koymaktadır. Bu anlamda teknik sanki (als ob) tarafsızmış gibi görünmektedir. Oysa teknik tıpkı 16. yüzyılda olduğu gibi çağın dini olarak belirmektedir. Teknik dinine olan inanç nötr olma iddiasını çürütmektedir. Bu anlamda teknik dinine inananların düşündüğü teknik, bir barışçıl alan değildir; aksine çatışma potansiyellerini tüketen alandır. Başka bir deyişle politik çoğulluğu kaldırmaya yönelik bir süreçtir.

O halde modernite politik olarak bir imkân mıdır yoksa politika imkânını mı tehdit etmektedir? Marcel Gauchet, iki önemli çalışmasında, *Dünyanın Büyüsünün Bozulması*[6] ve *Büyüsü Bozulmuş Dünya mı?*'da,[7] dinin politik tarihini ele almaktadır. Bu okuma bir yandan Schmitt'inkiyle paralellikler barındırırken

5 Bkz. Carl Schmitt, *a.g.e.*, s. 142-143.

6 Marcel Gauchet, *Le désenchantement du monde, une histoire politique de la religion*, Éditions Gallimard, Paris, 1996.

7 Marcel Gauchet, *Un monde désenchanté?*, Les Éditions Ouvrières, Paris, 2004.

diğer yandan da Schmitt'in meseleye nasıl baktığını anlamak açısından yardımcı mahiyettedir. Marcel Gauchet,[8] bu iki metninde sosyolojik bir tespitten hareketle din ve politika ilişkisini

8 Gauchet'nin hareket noktası şudur: Bir yandan dinin görünürlüğü artarken diğer yandan kilisenin etkisi azalmaktadır. Bu durum nasıl anlaşılabilir? Gauchet her şeyden önce bu durumu bir "Avrupai istisna" olarak nitelemektedir. Zira ortada çelişkili bir durum vardır. Gauchet "dinden çıkış" (sortie de la religion) olgusundan bahsederken aynı zamanda "dinî söylemin meşruluğu"na bir dönüş olduğu olgusundan da söz etmektedir. Gauchet, Avrupa'ya özgü olarak gördüğü bu durumun kaynağını tarihsel bir süreçte aramaktadır.

Bu tarihsel sürecin çatışma alanı Kilise ve Devlet arasındaki gerilimdir. Bu gerilim bütün modernlik tarihi boyunca durgunlaştırılamayan bir boyutta seyretmektedir. Devlet politik-olanı Kilise'nin elinden almak için mücadele ederken aynı zamanda Kilise'nin *potestas*'ını benzer bir yapısallıkta üstelenmeye girişmektedir. Gauchet'nin bu anlatısı Schmitt'inkiyle paralellik içerisindedir.

Ancak Gauchet mevcut durum itibariyle dinden çıkış olgusunun Katolik Avrupa coğrafyasında sürdüğünden bahsetmektedir. Peki, o halde dinsel söylemlerin geri dönüşü nasıl açıklanacaktır? Gauchet bu noktada önemli bir hususun altını çizmektedir: Din artık eski dönemde olduğu gibi meşruiyet sisteminin merkezinde oturmamaktadır.

Kilise politika ile kutsal arasında dolayımı sağlayan bir temsil kurumudur. Gauchet Kilise'yi bir yandan aşkmlık yani göksel bir yandan da dünyevi içkinliği barındıran bir kurum olarak tanımlamaktadır. Bu nokta da Schmitt'in kiliseyi dolayım düşüncesi bağlamında ele almasıyla uygundur. Söz konusu beş yüz yıllık çatışma Devletin Kilise'den bu dünyevi iktidarı talep etmesiyle sürmüştür. Kısaca sekülerleşme sürecini Devletin, Kilise'nin politik gücüne el koyması süreci olarak tanımlamak mümkündür.

Gauchet, Kilise'nin oluşturduğu yapıyı heteronom bir toplum düzeni olarak düşünmektedir. Toplumsal tasarımların hepsi belirli bir merkez eliyle oluşturulmaktadır. Gauchet'nin Kilise ve Devlet çatışmasında önemli bulduğu durum ise dinden çıkış sürecinin heteronomiden otonomiye doğru geçişin önünü açmasıdır. Bu anlamda Fransız filozof, sekülerleşme sürecini politikanın yapılmasının imkânı olarak tanımlamaktadır. Zira bu otonomlaşma süreci bir dinden çıkış süreci olarak da işlerken aynı zamanda politikayı toplumsal bağlamlarında özgürleştirmektedir.

Gauchet'nin Kilise'nin öneminin altını çizmek istemesinin sebebi öncelikle gelenekle olan ilişkisinin fark edilmesidir. Kilise'nin aşkınlık-içkinlik dolayımı bağlamında oluşturduğu yapı sayesinde bu tarz bir otonomlaşma sürecinden söz edilebilmektedir. Örneğin Yahudilik'te ve İslâm'da bu tarz bir dolayım düşüncesinden söz etmek mümkün değildir. Bu dinlerde dinî bileşen ile politik bileşen birbirlerine özdeştir. Yahudilik'te profan - kutsal ayrımından söz etmek çok mümkün görünmemektedir. Gauchet'ye göre Hıristiyanlık Kilise'nin dolayım ve temsil özellikleri sayesinde dinden çıkışı mümkün kılmaktadır. Onun için ancak Katolik bir tasarım çerçevesinde profan alanın özgürleşmesinden söz edilebilir. Kısaca dinden çıkış olgusu Roma Kilise'si ile olan ilişkilerin bütünü ile mümkün olmaktadır.

araştırmaktadır. Daha açık söylenilirse Gauchet'nin çıkış noktasını toplumsal-olan oluşturduğu için Schmitt'in kurumsal-politik hareket noktasından farklıdır.

Gauchet, modernlikte Kilise'nin boşalttığı yerden ötürü bir "boşluk" oluştuğunun farkındadır. Bu boşluk doldurulamamaktadır zira kolektif bir kamusallık, yerini bireysel özgürleşmeye bırakmıştır. Kolektif ve kamusal eylem alanındaki boşluk kendisini dinsel söylemlerin yükselişi ile doldursa da bu söylemsel yükseliş Kilise'nin dünyevi kutsal dolayımını temsil ettiği dönemden özünde farklıdır. Hatta Gauchet'nin gözünde tüm dinî-olana dönüş hareketleri temelde laik hamlelerdir. Mesele bireysel dinsellikleri otonom bir kamusallık bağlamında kamusal alana taşıma gayreti olduğundan eski tarzda "dünyanın büyüsü"nden söz edilemez. Aksine tüm bu dinsele dönüş hareketleri en âlâsından dinden çıkış sürecinin tamamlayıcılarıdır.

Gauchet, Schmitt'in politikanın "nötralizasyonu" ya da "depolitizasyon" olarak ele aldığı durumu bizzat politikanın imkânı olarak değerlendirmektedir. Ancak ortak düşündükleri husus "dünyanın büyüsü"nün bozulmuş olmasıdır. Gauchet dünyanın büyüsünün bozulmuş olmasını modern bir deneyim olarak algılarken Schmitt bunu bir kriz hali olarak değerlendirmektedir. Yine de Schmitt, teolojik anlamda bir geri dönüşün olmadığının da farkındadır. Modernlik bizzat bu krizin kendisidir. Schmitt, sekülerleşme sürecini derin bir kriz hali olarak ele almaktadır. Schmitt'i bu anlamda "muhafazakâr" bir Katolik yorumundan ayıran husus da budur. Schmitt bir kriz hali olarak sekülerleşme süreci içerisinde politikayı mümkün kılacak figürlerin açığa çıkmasına gayret etmektedir.

3. İktidar sorunu

Schmitt, "İktidar ve iktidarın elde tutulması üzerine görüşme" [Gespräch über die Macht und den Zugang zum Machthaber][9] metninde[1954] iktidar kavrayışına dair paradigmatik bir çer-

9 Carl Schmitt, *Gespräche über die Macht und den Zugang zum Machthaber / Gespräch über den Neuen Raum*, Akademie Verlag, Berlin, 1994

çeve çizmektedir. Bu metin *BP* metninin politik-olan kavrayışı ile birlikte ele alındığında düşünürün politika tasavvurunun daha açık bir şekilde kavranmasına yardımcı olacaktır. Plettenbergli hukukçunun "teoloji-politik" bahsini bir kriz momenti olarak kavraması iktidarın kendi yapısı içerisinde de benzer bir krize işaret etmesiyle birlikte düşünülebilmektedir.

Metinde kendisi ile genç bir öğrenci arasında hayalî bir diyalog tasarlamaktadır. Buna göre öğrenci, Schmitt'ten iktidarın ne olduğunu öğrenmeye çalışır. Platonik diyalogları anımsatan bu metinde Schmitt, gence iktidarla ilgili sorulabilecek temel soruları sordurtmaktadır. Schmitt'in iktidarla ilgili temel tezi şudur: İnsan insanın ne kurdudur ne de Tanrısıdır, insan insanın insanıdır. Homo homini homo.[10] İnsan, doğası gereği zayıf bir varlık olduğundan tüm iktidar "uygulaması"nı kendi gücünün bir genişlemesi olarak ele almaktadır. Bu genişleme "imhacı" tekniğin ilerlemesi ile daha da artmıştır. Schmitt'e göre iktidarın kaynağını açıklamak için korku, rıza, güvenlik gibi kanıtlar kullanılabilir fakat tüm bu kanıtlar iktidarın neliğine dair temel bir noktayı gözden kaçırmamalıdır: İktidar nesnel ve otonom işleyişi olan bir uygulamadır. İktidarın tam olarak elde tutulduğu şeffaf bir hal de yoktur. Her iktidar yapısının mutlaka bir bekleme odası, koridoru ya da buna benzer bir art alanı vardır.[11]

İktidarı elinde tutanın sonsuz "rıza" oluşturma imkânları olsa da iktidarın elde tutulamayacak bağımsız bir yanı vardır. Bu haliyle birey olarak insan, insan doğasının sınırlı zayıflığı içerisindedir. Buradan çıkan sonuç insan zayıflığı ile insandır ve iktidar hâlâ insan insanın insanıdır tezi etrafında şekillenmektedir. Bir başka deyişle iktidar insan eylemin bir sonucu olsa da

10 Carl Schmitt, *Gespräche über die Macht und den Zugang zum Machthaber*, "Der Mensch ist dem Menschen ein Mensch", s. 14

11 Eric Wilson da Schmitt'in bu iktidar kavrayışından hareketle "derin devlet" ve "derin Schmitt", kavramsallaştırması sunmaktadır. Bu çalışma Schmitt'ten hareketle bu tarz bir kavramsallaştırmanın mümkün olabileceğini fakat Schmitt'in bu yanma karşı çıkılması gerektiğini savunmaktadır. Wilson kitabında Schmitt'teki bu arka alanı o kadar deşmektedir ki sonunda söz konusu olanın bir politik-olan kavramı değil "parapolitika" (sahte politika) kavramı olduğunu savlamaktadır. Bkz. (ed.), Eric Wilson *The Dual State, Parapolitics, Carl Schmitt and National Security Complex*, ASHGATE, Surrey, 2012, s. 1-28.

ondan bağımsız bir karakter taşımaktadır. Bu süreç diyalektik olarak işlemektedir. Schmitt, "iktidarın nesnel otonomisi"nden bunu anlamaktadır.

Schmitt şunu sormaktadır: "İktidar iyi midir, kötü müdür?" Buna iktidar adil midir değil midir, sorusu da eklenebilir. Schmitt'in buna yanıtı kendinde iyi ya da kendinde kötü bir iktidarın olmadığıdır. İktidar nesnel otonomisi ile nötrdür. Kötü olan o iktidarın kullanılma iradesidir (volonté de puissance). Schmitt, "iktidarın kötülüğü" savının 19. yüzyılın bir ürünü olduğunu düşünmektedir. Buna göre liberal bir arka plan taşıyan bu fikir apolitiktir. Bu tavra karşın Schmitt bize politik belirlenimin ne olduğunu göstermektedir: Kesinlikle insan insan için tehlikelidir, imhacı tekniğin imkânlarıyla oluşan bir iktidar yapısı da aynı tehlikeyi barındırmaktadır. Ancak iktidar alanına ilişkin paradoks da burada yatmaktadır: İktidara sahip olamayanların "iyi insanlar" olduğuna dair bir güvence yoktur. O halde, iktidar alanında insan insanın insanı olmayı sürdürmektedir. Yapılması gereken, iktidar alanı içerisinde "insan kalmaya karar vermek ya da vermemektedir". Bu haliyle günlük insanın "genişletilmiş özel alan" sorunları dışında iktidar bağımsız nesnelliği sorunu belirmektedir. Schmitt liberal teorinin fenomenolojisini yapamadığı bu alanı ele almanın zorunluluğunu göstermektedir.

Schmitt birçok yüzeysel okumada iddia edildiğinin aksine fenomenleri kavramsal olarak betimlemesiyle öne çıkmaktadır. Yani Schmitt'in betimlediği haller bu haller üzerine savunduğu fikirler değildir. Örneğin Schmitt "mutlak düşman"dan bahsederken "mutlak düşman" fikrini savunmamaktadır. Burada devlet aklına dair bir çıkarımda bulunmaktadır. Schmitt'le birlikte Schmitt'e karşı sorulabilecek temel politik felsefe sorusu şudur: Mistifikasyon yapmayan bir politik praksis nasıl geliştirilebilir? Güç istenci iyi ya da kötünün dışında bir özgürlük praksisi nasıl uygulanabilir?

İktidar sorunu kendi başına liberal paradigmanın terimleriyle sorunsallaştırıldığında "politik-olan"a dair kavramsallaştırmamız tanımlanamaz hal almaktadır. Bu haliyle Schmitt'in ik-

tidara dair bakış açısı bir realizm olarak tanımlanacaktır. Bu realizm çerçevesinde özgürlük praksisinin imkânları tartışmaya açılacaktır.

4. Schmitt'in realist düşüncesinin ana hatları

Schmitt'in realist kavrayışı hem kendi metinleriyle desteklenecektir hem de Machiavelli, Hobbes, Clausewitz, Marx, Sorel, Schmitt ve çağdaşları arasındaki süreklilik ile realizminin hatlarını açığa çıkarılacaktır. Schmitt'in realist politik düşüncesinin birkaç temel karakteristiğini şu şekilde betimlemek mümkündür:

a) Realist politika düşüncesi açısından çatışma ve savaş, politikanın ve insani eylem alanının en temel özelliğidir. Çatışmanın ve savaşın yok edilmesi fikri ise idealist ya da rasyonalist düşüncelere özgüdür. Realist düşünce açısından bu düşünceler ise apolitik statüsündedir.

b) Schmitt, modern politik düşüncedeki savaş fenomenini partizan teorisine bağlayarak politik düşüncenin gerçeklikle ilişkisini bir kez daha ortaya koymaktadır. Realist politika kavramı açısından Olay düşüncenin temel referansıdır. Olay, tekildir ve tekrarlanamazdır. Olay, politik deneyim ve düşünce arasındaki dolayımın sağlanması realist hattın karakteristiklerinden bir tanesidir.

c) Realist hattın Olay ile bir başka ilişkisi ise tekil olay ve olaylara karşı angajmandır. Angajman bir oportünizm değildir. Olay karşısında realist politika kavramı saf bir bilgelik olarak üretilmez; aksine teorisyen Olay'lar içinde kendisine taraf belirlemektedir. Machiavelli'den Sorel'e düşünce üretimi kesinlikle spekülasyondan doğmamaktadır. Bu haliyle realizm tüm rasyonalist-idealist-pozitivist eğilimleri bünyesinden bertaraf etmek gayretindedir.

d) Politik realizm şeylerin düzeni ile idelerin düzeni arasındaki gerilimin farkındadır. Şeyler şeyler ile ideler ideler ile dönüştürülebilir. Barışın kendisi ile barışçıllık aynı şey değildir. Şiddeti ortadan kaldırmak ile şiddet karşıtlığı farklı durumlardır. Politik realizm, Kantçı gelenekte olduğu gibi idelerin şeyler

alanını düzenlemesi fikrini gerçekçi bulmamaktır. Politik ilişkiler ağı fikirlerle düzenlenemez.

e) Politik realizm için mekân arızi bir gerçeklik değildir. Politik düzenin kuruluşu mekân bağlamını gerektirmektedir. Bu anlamda mekânın düzeni, liberal politik eleştirisinde olduğunun aksine fikirlerin düzenini öncelemektedir.

f) Politik realizm açısından bir politik teori insan doğasının "iyi" olmasına kendisini yaslayamaz. Liberalizmin ve liberal teorilerin açmazı bu noktada kilitlenmektedir.

Schmitt'in realizmine dair saptanılan öncüller öncelikle kendi metinlerinden hareketle temellendirilecektir. Sonrasında ise felsefe tarihi içerisinde konumlandırılacaktır.

B.

1.

a. Meydan okuma olarak Politik-olan Kavramı

Carl Schmitt *Politik-olan Kavramı* yapıtını her şeyden önce bir meydan okuma olarak yazdığını belirtmektedir.[12] O, hukuk ve siyaset bilimi tarafından "karmakarışık" kullanılan bu kavramların esaslı bir şekilde yeniden ele alınmaya ihtiyacı olduğunu belirtmektedir. Buna göre kendisinin yapmaya çalışacağı iş de bu olacaktır. Schmitt, kullanılmakta olan politika ve hukuk terimlerinin aslında kavramsallaştırılması konusundaki sıkıntının altını çizmektedir. Bu terimler kavramsal temellerinden koparılmıştır ve niçin kullanıldıkları bilinmemektedir. Sanki bu terimler üzerlerinde bir consensus varmış gibi kullanılmaktadır ancak bu *consensus*'ün ne olduğu ise muammadır. Bu sebepten ötürü sarih bir kavramsallaştırmaya gitmek Schmitt'in bu metindeki ana projesi olacaktır.

Schmitt 1963 yılında yazdığı bu yapıtının önsözünde artık, devletsel-olan ile politik-olan arasındaki ayrımın daha da be-

12 Carl Schmitt, *La Notion de Politique*, s. 41.

lirginleştiğini belirtmektedir. Buna göre 16. ve 17. yüzyıllarda yani klasik Avrupa döneminde, devlet aygıtı bir imkânsızı başarmıştır. Zira bu devlet bir yandan içte barışı sağlamıştır, diğer yandan da "düşman"ı hukuki bir terim olmaktan çıkarmıştır. Böylelikle klasik devlet, karar almanın tekeli olmuştur.[13] Bu devleti klasik yapan tam da onun kurduğu düzenin, açık ve kesin ayrımlar yapabilme imkânıdır: Barış, savaş, düşman, taraf ve tarafsızlık gibi politik tutumların hepsinde açık eyleyebilme durumu. Klasik devlet, kendi politik eylemi ile usulleri belirleyerek hukukun kurulmasına yol açmaktadır.

Schmitt'e göre, 20. yüzyılda hukukçuların en büyük hatası hukuk alanının politik eylem tarafından kuruluyor olmasının inkârıdır. Schmitt, bu inkâr üzerinden hukukun nasıl araçsallaştırıldığının altını çizmektedir. Ona göre esas meydan okuma (Herausforderung) hukuk ve politika kavramlarını anlamaya yönelik esaslı sorular sormaktır. Schmitt bu esaslı soruların hem bir "challenge" hem de bir "provokation" niteliği taşıdığını belirtmektedir. Schmitt'in 1963 yılında yani kitabın yayımlanmasından 35 yıl sonra yazdığı bu önsözü aynı zamanda 1928 metninin savunmasına yönelik bir meydan okumadır.

Schmitt en temelde şunu belirtmektedir: Artık klasik devletler zamanında olduğu gibi sistemler kuramayız. Artık devletler politikanın tekeli değildirler. Ona göre "devlet çağı sona ermektedir".[14] 20. yüzyılın ikinci yarısında yeni tip siyasallık düzeni kurulmaktadır. Bu düzen yeni savaş ve düşman kavramları getirmektedir. O halde yapılması gereken, devletin politikayı tekelinde tuttuğu tarihselliği anlayarak bugünün kavramlarını yakalamaktır.

b. Devletsel-olan ve politik-olan ayrımı

Politikanın tanımı nasıl yapılabilir? Devlet, düzeni nasıl tesis etmektedir? Devletin sınırı nedir? Bu sorulardan hareketle Schmitt'in kavramsallaştırmaları ortaya konulmaya çalışıla-

13 Bkz. Carl Schmitt, *a.g.e.*, s. 43.

14 Bkz. Carl Schmitt, *a.g.e.*, s. 42.

caktır. Schmitt yöntem olarak polemik bir tarz izlemektedir. Bu tarz, sürekli olarak tanım ve kavramsallaştırmalarını karşı çıktığı fikirler ile birlikte yapmayı sağlamaktadır. Dolayısıyla Schmitt açısından devlet nedir, politika nedir diye sorulduğunda aynı zamanda bu alanlara ilişkin belirlemelerinin olumsuzlamalarını da dile getirmek gerekmektedir. Bir başka deyişle devlet ne değildir, politika ne olamaz gibi soruları yanıtlandırmak zorunludur.

Schmitt öncelikle "politika nedir?" sorusuna yanıt aradığı için "devlet nedir?" sorusunu bir kenara bırakmayı önermektedir. Zira devlet tanımı üzerinden politikayı anlama girişimi onun için çok yetersiz kalmaya yazgılı bir girişimdir. Schmitt'e göre "politika kavramı devlet kavramından önce gelmektedir".[15] Dolayısıyla devletin doğası meselesi üzerinden politikanın neliğini araştırmak anlamsız olacaktır. Devletin varoluşu ancak politik niteliklerini yerine getirmesi koşuluyla gerçekleşebilir. O halde bu niteliklerin ne olduğu araştırılmalıdır.

Oysa politik-olan genelde anlaşılmak yerine bir şeylerin karşıtı olarak kullanılır. Schmitt politika ve ekonomi, politika ve ahlâk ve de politika ve din gibi karşıtlıkları örnek olarak vermektedir. Politik-olan kültürel, hukuki, bilimsel, ekonomik ve dinsel olanların karşıtlığı üzerinden ne kadar anlaşılabilir? Schmitt ısrarla politik-olana ilişkin bir tanım ve kavramsallaştırma yapılmaması gerekliliğinin altını çizmektedir. Varolan terimler politik-olanı ya bir karşıtlığı üzerinden irdeler ya da onu devletin tasarrufuna indirgemektedirler. Peki, mevcut hukuk ve politika literatürleri politik-olanın bir tanımına yanaşmadan nasıl üzerine konuşabilmektedirler? Sadece polemik ifadeler hakiki bir tanımın yerine geçebilecek midir? Açıklanması gereken bir kavramın açıklanmadan diğer kavram ve durumları aydınlatması ne derece mümkündür? Bu tarz bir *petitio principii*'nin Schmitt'in gözünde oldukça yetersiz olduğu aşikârdır.

Demek ki yapılması gereken politik-olan kavramının genel bir tanımına yönelmektir. Bu tanımlama yapılmadan devlet ile

15 Bkz. Carl Schmitt, *a.g.e.*, s. 57.

politika arasındaki ilişkisellik tesis edilemeyecektir. Zira politik-olana özgü ve onun ayırt edici özellik ve niteliklerinden bahsetmeksizin devletsel-olanın, politik-olanla özdeşliğinden söz etmek betimsel olmaktan uzak duracaktır. Schmitt politik-olanın kendisine özgü bir alanı olduğunu ve bu alanının anlaşılması gerektiğini savunmaktadır.

c. Dost-düşman ayrımı

Schmitt açısından politik-olanın tanımının yapılması ancak ona özgü olan kategorilerin ortaya konulmasıyla mümkündür.[16] Nasıl ki, din, ekonomi, ahlâk, estetik alanlarına özgü kategoriler varsa politika alanına ilişkin kategorilerden de söz edilebilir. Biraz daha açılırsa, Schmitt'e göre her alanın kendine özgü, temel kategorileri vardır. Örneğin ahlâki düzen (ordre moral) açısından bu iyi-kötü ayrımıdır; estetikte bu güzel-çirkin; iktisatta yararlı-zararlı ayrımıdır. Peki politikaya özgü olan nedir?[17]

Schmitt'e göre bu dost-düşman (Freund und Feind) ayrımı politik-olana özgü ayrımdır. Schmitt burada "kavramsal bir ölçüt" sunmaktadır. Bir başka deyişle bir öz tanım sunmaz. O, sadece her tür ilişki momentinde bir birleşme ve ayrışmanın en "uç yoğunluk derecesini" ifade etmektedir.[18]

Dost-düşman ayrımının anlamını sezebilmek için öncelikle Schmitt'in neyi kastettiğinden, neyi kastetmediğinden bahsedilmelidir. Schmitt her şeyden önce bu ayrımm kamu (public) alanına ait olduğunu belirtmektedir. Örnek olarak ise Almancanın bu kamusal karakteri vurgulayamadığım belirtip Yunancayı ve Latinceyi göstermektedir: *Ennemi*, düşman *hostis* manasındadır, *inimicus* manasında değil. *Hostis*'in Yunancası *polemioç*'tur, *εχθροç* değil. Matta 5-44'e bakıldığında "düşmanlarınızı sevin" denmektedir, oradaki düşman *inimicus*'tur: "dili-

16 Bkz. Carl Schmitt, *a.g.e.*, s. 63.

17 Şunu da belirtmekte fayda vardır: Schmitt kesinlikle bu sayılan özgül kategorilerin politik alana simetrik yansımalarını aramamaktadır. Tamamen politik alana has olanı araştırmaktadır.

18 Bkz. Carl Schmitt, *a.g.e.*, s. 64.

gite [amare değil] inimicos vestros" ya da "agapate [philein değil] *εχθρους υμων*". Yani burada "hostes" kavramı dile getirilmemektedir. Bunun anlamı ise, politik düşmanın başka, bireysel düşmanın başka olduğudur. O halde, politik düşman özel alanın sınırları ile tarif edilemez. Bu kavram psikolojik bir nesne ya da özneyi anlatmamaktadır. Politik düşman sevmek/ sevmemek ilişkisiyle anlaşılmaz ve oluşmaz. Schmitt'e göre *polis* olsun, *imperium* olsun ya da *État* olsun, bu yönetimler tarihseldir, değişime açıktırlar ancak, bu değişimin kaynağı politikolanın kuvvetidir.

d. Savaş kavramı

Schmitt'e göre politik düşman, ekonomide olduğu gibi rekabet edilen kişi, rakip değildir. Ekonomik zihniyet –ki bunu liberalizm temsil etmektedir– çoğunlukla düşmanı "rekabetçi" figürü ile ikame etmeye çalışmaktadır. Ahlâki zihniyet bu ayrımı yadsımaya çalışmaktadır. Halbuki, Schmitt açısından, dost-düşman ayrımı "*somut* (Konkret) ve *varoluşsal* (existentiell)"[19] bir ayrımdır. Schmitt somut ve varoluşsalın karşıtı olarak bu ayrımın bir metafor, bir sembol olmadığını hatta normatif ve de saf düşünülür bir ayrım olmadığını söylemektedir.

Schmitt'e göre düşman kavramı öylesine somuttur ki, o ancak gerçek bir olgusallık (Eventualität) içerisinde belirebilir.[20] Dost ve düşman kavramları, spekülatif anlamda kullanılmaya uygun değildirler. Zira bu kavramların hakiki anlamları ancak fiziksel anlamda öldürmek olgusunun çıkması ile mümkündür. Bir başka deyişle, düşman diğerinin varoluşunun radikal anlamda sorgulandığı durumdur. Bir varoluş ile diğer varoluş arasındaki var olma ve yok etme ilişkisinin diyalektiğidir.

O halde düşmanlık durumu savaşın gerçek kaynağıdır. Schmitt'in gözünde, gerçek bir devlet, savaş haline karar vermesi ile devlettir. Dolayısıyla düşmanlık ve dostluk kavramlarından yoksun bir devletin politik anlamda varoluşundan söz etmek

19 Bkz. Carl Schmitt, *a.g.e.*, s. 66.

20 Bkz. Carl Schmitt, *a.g.e.*, s. 67.

mümkün değildir. Schmitt savaş konusunda Clausewitz'e referans vermektedir. Onun "politikanın başka araçlarla sürdürülmesi" olarak açıkladığı savaş tanımının yanlış anlaşıldığını ileri sürer.[21] Zira savaşı sürdürecek teknik donanım ve müdahalelerle politikanın aynı şey olmadığı açıktır. Schmitt'e göre bu önerme şu şekilde yorumlanmalıdır: Ortada düşmanın kim olduğuna ilişkin politik bir karar vardır. Savaş durumunun kendisinden bu karar çıkmaz, aksine savaş durumunu bu karar tayin etmektedir. Savaş ya da askerî durumlar politikayı belirleyemez. Buna karşın politikanın kararı içerikleri belirlemektedir.

Schmitt politik-olanın çıkış noktasının şu olduğunu söyleyecektir: Herkes kendi modunu korur. Bir kollektivitenin aktivitesi, başkası ile karşılaştığı anda ve bu karşılaşmada kendisini potansiyel dost-düşman olarak temsil ettiği anda politiktir. Yabancının başkalığı çatışmayı temsil etmektedir. Schmitt'te insani eylem çatışmacı olarak anlatılmıştır. Politik olarak düşman, başka bir kollektivitenin varoluşunu sorgulayan bir kollektivitedir. Buradan şu sonuçlar çıkabilir: Dost-düşman ayrımı bir doğa tanımı değildir; politik ilişki tözsel düzeyde saptanamazdır/ belirlenemezdir.

Dost, düşman-olmayan değildir. O belirli bir amaç doğrultusunda ve belirli bir zaman zarfı içinde ya da sürekli olarak seçilmiş partnerdir. Belirli amaç da ancak düşman ile olan alakasında açığa çıkmaktadır. Politika oldukça, düşman da olacaktır. Politik-olanın kavramına sahip olmayan bir politika, nesnesiz bir kavram, maddesiz bir biçim olacaktır.[22]

Politika da bu çatışmacı eylemin yani politik-olanın sonucudur. Politik-olan kendini her tür maddeden yaratabilir. İnsani fiiliyatın (Agir humaine) tamamı çatışmacıdır. İnsan doğası politiktir. Schmitt'in politik-olan kıstasının bir tasvir (description) olmadığına dikkat çekmek gerekir, aksine bu kıstas antropo-filozofiktir.[23]

---

21 Bkz. Carl Schmitt, *a.g.e.*, s. 72.

22 Bkz. Julien Freund, *a.g.e.*, s. 480.

23 Bkz. Jean-François Kervégan, *Hegel, Carl Schmitt, Le politique entre spéculation et positivité*, Presses Universitaire de France, Paris, 2005, s. 75.

Schmitt'e göre, dost-düşman ilişkisinin görünür (visible) olmaması, politikada karar alma'nın önünde engeldir. Karar alma, tüm politik yaratmaların nedenidir. Hem yasayı hem de yasanın uygulanmasını karar alma oluşturmaktadır. O halde politik-olanın ve onun eyleminin şahikası karar almadır.

Karar almaktan kaçman bir kollektivitenin politik akıbetinden söz etmek mümkün değildir. Kendisine düşman tayin etmemesi düşmansız kalacağını göstermez. Aksine politik varoluştan yoksun kalacağını göstermektedir. Barışçıl bir varoluş sürdürme talebi, barışın koşulu değildir. "Politik karar yerine dinî, ahlâki, estetik ve de ekonomik motiflerin ikame edilmeye çalışılması politik-olanın gerektirdiği, karar alma'nın yerini tutamaz."[24] Üstüne üstlük bu tarz bir barışçıl ortamın talep edilmesinin insan alanı açısından ne kadar yaratıcı olduğu da şüphelidir. Zira insan alanının en temel itici gücü olan çatışmacı kuvvetin, barışçıl idealler uğruna başka alanlara kaydırılması ya da yok sayılması ciddi anlamda bir yaratım yoksunluğu ortaya koyacaktır. Ayrıca politik karar almayan kollektiviteler yerine politik kararı alan bir kollektivite de kesinlikle var olacaktır. Bu durumda diğerlerinin barışçıl tavrı aslında savaş yapabilme kapasitesine haiz bir politik karara yaslanacaktır, yani tek bir politik odağın tahakkümü diğerlerinin varoluşunu tayin eder hale gelecektir. Kısaca savaş kararı en hakiki politik varoluş biçimidir.

e. Çoğulculuk ve devlet alanı

Bir ilişki biçimi hangi andan itibaren politiktir? Ne tarz ilişkilerden politik ilişki türeyebilir? Schmitt bu sorulara şu şekilde karşılık vermektedir: "Herhangi bir dinsel, ahlâki, ekonomik, etnik ya da başka bir karşıtlık, insanları dost ve düşman olmak üzere etkili biçimde ayırmayı başaracak denli güçlü ise, politik bir karşıtlığa dönüşür."[25] Demek ki her tür çatış-

24 Bkz. Carl Schmitt, *a.g.e.*, s. 74.

25 Carl Schmitt, *a.g.e.*, s. 75-76, [*Siyasal Kavramı*, çev. E. Göztepe, İstanbul, Metis Yayınları, 2006, s. 57].

ma kuvveti politik ilişkiye yol açma olgusallığına sahiptir. Schmitt'e göre, politik-olanın alanı her tür insan alanı olabilmektedir yeter ki bu alan dost-düşman ayrımını olgunlaştırsın. Bir ilişkinin ekonomik alanda sürdürülüyor olması onu ekonomik ilişki kılmaz ama o ilişkinin dost-düşman ayrımını görünür kılıp kılmaması politik ilişki ya da ekonomik ilişki olduğunu belirlemektedir.

Schmitt Marksist sınıf çatışması örneğini vermektedir.[26] Ona göre ekonomik sebeplerle gelişen sınıf çatışması, karşıt sınıfı "düşman" olarak gördüğü andan itibaren politiktir. Çatışma sebeplerinin ekonomik olması başkadır, bu ilişkinin politik-olanın kurallarına göre gelişmesi başkadır. Dinsel çatışmalar için de aynı durum geçerlidir. Bir ilişki modalitesi dost-düşman ilişkisi üzerinden şekillendiği andan itibaren o ilişkinin seyrini belirleyen şey politik-olanın doğasıdır.

O halde politik-olanın alanı kendisine özgü bir alan değildir. O her insan alanında kendisini var edebilmektedir. Her tür dinî, ekonomik, kültürel vb. alanda var olabilmektedir. Schmitt'te politik-olan terimi: "[K]endine özgü bir alanı olmayan, sadece değişik zamanlarda insanlar arasındaki dinsel, ulusal, ekonomik ya da diğer alanlardaki birleşme ya da ayrılıklardaki yoğunluk derecesine işaret etmektedir."[27] Schmitt'te politik-olan terimi bir alanı değil, bir yoğunluk derecesini göstermektedir. Bu derece, hareketli, plastik ve değişkendir.[28] Derece terimi ile Schmitt insani eylemi hiyerarşize eder: Bu hiyerarşi, politik-olana yakınlık ya da uzaklıkla oluşmaktadır. Dolayısıyla, Schmitt'in hiyerarşisi merkezi ortada bulunan ve her noktaya eşit uzaklıktaki çembersel bir hiyerarşidir. Alt-üst şeklinde sıralanmaz.

Politik-olan bir kriz örgütlenmesidir. Karar ancak kriz anında ve – önceden kestirilemez bir biçimde ele alınabilmektedir. Politik-olanın cevheri bu önceden kestirilemezlik içindedir. Bir

26 Bkz. Carl Schmitt, *a.g.e.*, s. 76.

27 Carl Schmitt, *Siyasal Kavramı*, s. 58.

28 Bkz. Jean-François Kervégan, *Hegel, Carl Schmitt, Le politique entre spéculation et positivité*, Presses Universitaire de France, Paris, 2005.

başka deyişle, insanın alanlarındaki antagonizmalar dost-düşman ilanını gerektirecek bir keskinliğe ulaştığı zaman politik-olan cevherinden söz edilebilir.[29] Zira ancak bu durumda bir politik karar ortaya çıkmaktadır.

Politik birliğin oluşmasının koşulu ise kriz anında alman kararıdır. Ya dost-düşman tayin edilmektedir ya da politik varoluş sonlanmaktadır. Schmitt şunu belirtmektedir: "Politik düşünce ile politik içgüdü, teoride ve pratikte dost ve düşmanı ayırt edebilme yeteneğinde kendisini göstermektedir. Bütün politikanın doruk noktasını düşmanın açık ve net bir biçimde düşman olarak müşahede edildiği anlar oluşturmaktadır."[30] Dostun ve düşmanın ne ya da kim olduğunun kararının alınması varoluşsaldır. Karar alma ya da almama veya alamama, olmak ya da olmamak ile aynı anlamdadır. Kararın alınması ise güce bağlıdır. Fiilî olgusallık içinde bu güçten yoksun olunması politik varoluşun sonudur.

Buradan hareketle Schmitt "çoğulculuk" adını verdiği apolitik bir tutumun eleştirisini yapmaktadır. Schmitt'in çoğulcu teori dediği apolitik politik tutumun başlıca temsilcileri Fransız hukukçu Duguit, İngiliz geleneğinden Cole, Laski, Figgis ve en temelde liberal akımlardır.[31] Bu tutumun en temel yaklaşımı, politik birlik kavramının reddedilmesidir. Bunun yerine toplumsal yaşam ağları ve ilişkileri ve ekonomik bağlar gibi çoğulculuk alanlarını önermektedirler. İnsanların politik bir birlik yerine sadece din, aile, cemiyet, sendika ve benzeri toplumsal gruplara aitmiş gibi gösterildiği bu tutuma göre bu toplumsal grupların hiçbiri tek başına politik anlamda ağırlık noktası olmayı başaramazlar. Bir çeşit denge unsuru gözetilerek bir çoğulluklar yönetimi oluşturmaktadırlar.

Schmitt ekonomik taleplere göre düzenlendiğini düşündüğü bu çoğulcu teorinin devleti etkisizleştiren bir yaklaşım içerdiğini düşünmektedir. Buna göre "toplum", "insanlık" ya da "yönetim" gibi kavramlar "politik-olan"m yerine ikame edilmeye

29 Bkz. Carl Schmitt, *La Notion de Politique*, s. 79.

30 Carl Schmitt, *a.g.e.*, s. 88.

31 Bkz. Carl Schmitt, *a.g.e.*, s. 81-82.

çalışılmaktadır.[32] Schmitt devletin, politik bir birlik olduğunu belirtmektedir. O halde devlet yadsınıyorsa, çoğulcu teori nasıl bir politika tanımı yapmaktadır? Schmitt çoğulcu teoride böyle bir tanımın olmadığının altını çizmektedir.

Schmitt'e göre çoğulcu teori din, ekonomi, liberalizm ve sosyalizm gibi kaynaklardan beslenmektedir. Zira bu kaynakların hepsinde politik birlik yerine politika dışı çoğulculuklar geçirilmeye çalışılmaktadır. Böylelikle çoğulcu teori merkezi olmayan apolitik öğeleri bir araya getirerek politik birlik dışında bir imkân olduğunu varsaymaktadır. Oysa Schmitt'e göre bir topluluğu topluluk yapan en temel eylem biçimi politik birliğin eylemidir. Bir şekilde politik birlik tanınmadan topluluktan söz etmek mümkün değildir. Her topluluk bir politik birliğe, o da bir karara dayanmaktadır. Çoğulcu teori politik momenti yadsıdığı sürece politik varoluşun nasıl gerçekleştiğini açıklayamamaktadır.

f. Karar verme praksisi olarak politika

Schmitt'e göre bir politik birliğin özü, "jus belli"ye sahip olmasıdır.[33] Schmitt bunu şu şekilde tanımlamaktadır: "[V]erili bir durumda düşmanını kendi belirleme hakkının varlığı ve gerçek bir olasılık olarak onunla mücadele etmek (...)."[34] Schmitt açısından politik momentin doruğu en temelde kendini böylesine radikal bir kararda gösterebilir. Bu kararın alınma koşulu, tasarrufu ve kudreti politik birliğin varoluş kapasitesi olarak kendisini açığa çıkartmaktadır.

Bu bağlamda devlet bu kararını halk adına almaktadır. Devlet, bünyesindeki halkın bedeni üzerinde tam yetkiye sahiptir. Bu yetkisi oldukça kuvvetlidir. Devlet halkından bedenlerini talep edebilendir. Onları hem ölüme gönderebilme hem de öldürmeyi isteme yetkisine sahiptir. Devlet "normal" koşullarda barışı ve huzuru sağlamak zorundadır. Ancak kriz anında bu barış uğruna halkından bedenlerini isteme yetkisine sahiptir.

32 Bkz. Carl Schmitt, *a.g.e.*, s. 83.

33 Bkz. Carl Schmitt, *a.e.*

34 Carl Schmitt, *a.e.*

Bahsedilen kriz Schmitt'te düşman ilanı olarak adlandırılmaktadır. Schmitt şunu özellikle vurgulamaktadır: Devletin yani politik birliğin düşman ilan etme yetkisini devretmesi mümkün değildir.[35] "Jus vitae ac necis" yani bir insanın yaşamı ve ölümü üzerinde tasarrufta bulunabilme hakkı politik birlik dışında da oluşabilecek bir haktır. En azından bir ortaklık olabilmektedir. Ancak politik iktidarın ayırt edici özelliği diğer tüm ailevi ya da dinî toplulukların üzerinde de "jus vitae ac necis"e sahip olmasıdır. Yani onların varoluşları konusunda tayin edicidir. Politik birliğin sonuçlarına katlanmayan insan yapılarının akıbeti politik bir varoluşa sahip olmamak olarak belirecektir.

Schmitt için, "[S]avaşın, savaşan insanların ölümü göze almalarının, düşman saflarındaki insanların öldürülmesinin *normatif* değil, sadece *varoluşsal*[36] anlamı vardır".[37] Hiçbir önceden belirlenmiş norm, plan, program ve amaç insan yaşamı üzerinde yetkide bulunamaz. Schmitt'e göre insanların birbirlerini öldürmelerini meşrulaştıracak herhangi bir meşruluk ya da yasallık söz konusu değildir. Bu bağlamda da hukuk, ahlâk ya da başka bir motivasyon, savaşı gerekçelendiremez zira savaşa katılmak varoluşsaldır; bunun da kaynağı politik birliktir.

Politik Dasein'm (varoluşun) özü tam olarak bu iradede yatmaktadır. Schmitt şunu yazmaktadır: "Eğer halk dost-düşman ayrımını yapamıyorsa ya da yapmak istemiyorsa, o anda politik açıdan varlığı sona erer."[38] Demek ki bu kararı verme gücünden ve iradesinden yoksun bir topluluğun politik varoluşu yoktur. Halk kendi dostunu-düşmanını tayin edebildiği ölçüde politizedir. Özgür bir politik topluluk özgürlüğünü kendi kararından doğan praksisten almaktadır. Savaş ise bu bağlamda fiili bir düşman figürü karşısında somut ve varoluşsal bir praksistir. Kesinlik, normlar alanı üzerinden anlaşılamaz. Schmitt'in gözünde düşmanını belirlemekten kaçmak düşmansız olunduğu-

35 Bkz. Carl Schmitt, *a.g.e.*, s. 88.

36 Bu kavramlar tarafımızdan italik yapılmıştır.

37 Carl Schmitt, *Siyasal Kavramı*, s. 69.

38 Carl Schmitt, *Siyasal Kavramı*, s. 70.

nun bir kanıtı değildir, aksine *Dasein*'ın olmadığının yani politik olunmadığının bir göstergesidir.

Dolayısıyla "savaş ilanının kınanması" dost-düşman ayrımını kaldırmamaktadır;[39] aksine yeni düşmanlık figürlerinin doğmasına yol açmaktadır. Schmitt'e göre savaş, politik-olanın özünün bir sınır durumudur. O halde politika bu mevcut çatışma olasılıklarını zapt edebilme ve yönetebilme sanatıdır. Bir sınır durumu olarak savaş sorunsalları etrafında izlenen politika ne savaşçıdır ne barışçıdır, ne emperyalisttir ne de militaristtir. Barış da bu anlamda savaşın bir biçimidir. Barışçıl olmak barış tesis etmek değildir; barışın tesisi hakiki anlamda politik-olanın özünü içermektedir: Bu da dost-düşman ayrımıdır.

Alman düşünüre göre, dost-düşman ayrımının ortadan kalkması çok açık bir şekilde politik yaşamın ortadan kalkmasıdır.[40] Düşmanlık kesinlikle kamusal bir kavramdır. Bir halkın kamusal alandaki varoluşu ancak politik birliğini tesis etmesiyle mümkündür. Bu sebepten ötürü dost ve düşman kararı onun politik varoluşunu sürdürmektedir. Bu kararın alınmaması ise o halkı politikasız bırakır, dünyayı değil.[41] Bir başka deyişle düşman tayin etmeyen aksine barışçıl tavır gösteren halk dünyayı silahsızlandıramaz. Tam tersine kendisini silahsızlandırabilir. Eğer bir halk kendi kararını alamıyorsa bu kararı onun yerine alacak başka bir politik birlik mutlaka belirmektedir.

Politik-olan özgül ve otonomdur. Schmitt bu noktada esas mottosunu yazmaktadır: "Protego ergo obligo"[42] der. "Bu devletin Cogito Ergo Sum'udur." Bunu şöyle yorumlamak mümkündür: İkinci motto Descartes'ın ve kendi başına modern felsefenin başlangıcını ve temel direnç noktasını temsil etmektedir. Aynı şekilde modern bir icat olarak devletin ne olduğunu bu söz göstermektedir.

Şunu yazmaktadır Schmitt: "Savunmasız bir halkın sadece

---

39 Bkz. Carl Schmitt, *La Notion de Politique*, s. 92.

40 Bkz. Carl Schmitt, *a.g.e.*, s. 92-93.

41 Bkz. Carl Schmitt, *a.g.e.*, s. 93.

42 Bkz. Carl Schmitt, *a.g.e.*, s. 94. Bkz. Himaye ile itaat arasındaki karşılıklı ilişki (Hobbes).

dostları olduğunu düşünmesi safdillik [aptallık] olacağı gibi, düşmanın, bir halkın direnmemesinden olumlu anlamda etkileneceğini ummak da aptalca [ahmakça] bir hesap olurdu."[43] Schmitt bu cümleleri ile dost-düşman ayrımının bir kez daha ne kadar varoluşsal bir ayrım olduğunu göstermektedir. Böylece teorik bağlamlarda ya da içsel hukuki, ahlâki ve dinî motivasyonlarla bu ayrımın reddedilmesinin hiçbir şekilde ayrımın zorunlu karakterini ortadan kaldırmadığını ortaya koymaktadır. Politik varoluştan vazgeçen bir halkın ise varoluşunu politik olmayan biçimde sürdürmesi imkânsızdır. Yani o halk başka bir politik kararın güdümüne girecektir. Böylelikle aslen kendisi ortadan kalkacağı için kendi varoluşunun din, ahlâk ve diğer alanlarında da kendisi olmaktan uzaklaşacaktır.

g. Universum-Pluriversum

Alman hukukçu bu yapıtında ikinci bir "çoğulculuk" kavramı kullanmaktadır. Bu kavramın olumsuz anlam içeren birincisi ile ilgisi yoktur. İkinci çoğulculuk kavramı ile ilgili temel önermesi şudur: "Politik-olanın kendine özgü karakteri devletler arasında bir çoğulculuk meydana getirir."[44] Mademki politik-olanın özü dost-düşman ayrımını gerektirmektedir, o halde politika mekânında başkası'nın varlığı zorunludur. Ancak bir başka politik birlik politikayı mümkün kılmaktadır. Bu anlamda politik dünya bir "pluriversum"[45]dur. Bir başka deyişle politikanın olduğu yerde tek bir dünya devleti olamaz. Politik dünya "universum" olamaz.

Tek bir dünya devleti olduğu varsayılsın. Bu durumda zorunlu olarak dost-düşman ayrımı ortadan kalkacaktır. Dolayısıyla da politik bir cevherden söz edilemeyecektir. Politikadan söz edilemeyen yerde politik birlik nasıl söz konusu olabilmektedir? Çatışmanın olmadığı politika dışı bir durum ne kadar tasavvur edilebilir?

---

43 Carl Schmitt, *Siyasal Kavramı*, s. 73.

44 Carl Schmitt, *a.g.e.*, s. 95.

45 Carl Schmitt, *a.e.*

Schmitt, dünyayı kucaklayacak evrensel bir devlet (Weltbürgerlichkeit) anlayışının karşısındadır. Bütün halkların, dinlerin, sınıfların, insan gruplarının bütün farklılıkları ile birleşip, mücadelenin dolayısıyla politikanın olmayacağı bir dünya oluşturacağının varsayılması hem imkânsızdır hem de apolitik bir fikirdir. Bu fikir "insanlık" kavramını politik birlikler oluşturmuş toplumlara karşı kullanmayı içermektedir.

Schmitt, Proudhon'dan alıntılar: "Kim insanlıktan söz etmek istiyorsa o aldatıyordur."[46] Schmitt, insanlık kavramının savaş yürütemeyeceğini belirtmektedir zira insanlığın düşmanı yoktur. Nerede bir savaş insanlık adına yürütülüyorsa orada tekil bir politik birliğin çıkarı maskeleniyordur. Schmitt bu kavramın emperyal faaliyetlerin kullanımına ne kadar müsait olduğunu yazmaktadır.

İnsanlık kavramı kullanıldığında Schmitt'e göre düşmanın insan niteliği sorgulanır hale gelmektedir. Buna göre düşman insanlığından çıkmaktadır. Düşman, "hors-la-loi" [kanun dışı] ve "hors l'humanité"[47] [insanlık dışı] ilan edilmektedir. Yasanın ve insan alanının dışına atılan düşman kavramı ile birlikte, aslında savaş insanlık-dışı bir noktaya sürüklenmiş olmaktadır. Oysa Schmitt açısından, savaş en insani eylem olan politikanın bir uç noktasıdır. Savaşın insani özelliklerini yitirmesi insanın alanlarından birini kaybetmesi anlamına gelmektedir. Schmitt ısrarla vurgulamaktadır: "İnsanlık politik bir kavram değildir, üstüne üstlük buna uygun hiçbir politik birlik ve topluluk da yoktur."[48] Bu yüzdendir ki liberal ve doğal-hakçı teorisyenler insanlık kavramını dünyadaki bütün insanları kapsayan bir kavram olarak kurgulamakta haksızdır.

İnsanlık kavramına dayalı tek dünya devleti örneklerini çoğaltmak mümkündür. Örneğin "Milletler Cemiyeti". Bu tarz yapılanmalar tehlikeli bir kurgu şeklinde apolitik ve pasifist bir evren tahayyül etmektedirler. Ne var ki, bu tahayyül tüm barışçıl görüntüsüne rağmen sadece en güçlü olanın amacına hiz-

46 Proudhon, (akt.) Schmitt, Carl Schmitt, *a.g.e.*, s. 96.

47 Carl Schmitt, *a.e.*

48 Carl Schmitt, *a.e.*

met etmektedir. Universum görüşü gerçekleşirse politikanın mekânı kalmamış olmaktadır. Alman düşünüre göre bu tarz oluşumlar *jus belli*'yi ortadan kaldırmamakta aksine *jus belli*'yi kendilerine devretmektedirler.

Kısaca, tek bir dünya devleti mümkün değildir. Politik-olan çoğulluğu gerektirmektedir. İnsanlığın hepsini karşılayacak bir devlet fikri gerçekleşemez bir fikirdir. Bu fikri özünde antagonizmanm son bulması durumunu içermektedir. Bu ise arzulanabilir olmaktan oldukça uzaktır. Schmitt dünyanın gitgide ekonomik ve teknik gelişmelerle birlikte tekleşmesinin sorunlu bir hal olduğunu düşünmektedir. Bu gücü kim kullanacaktır?[49] Liberal amentüye göre işler kendiliğinden ayarlanacaktır ama Schmitt bu aygıtın mutlaka bir odağın yönetimi altına gireceğini belirtmektedir. O halde tek dünya devleti, dünyada insanlığın hâkim olması değil aksine bir insan topluluğunun diğerlerine – hatta diğerlerini yasanın dışına atarak, hâkim olmasıdır.

h. Politikanın antropolojik temeli

Schmitt'e göre politik yaklaşım özünde her zaman antropolojik bir inanç içermektedir. İyimser veya kötümser olarak nitelenebilecek politik konumların aslında bir şekilde antropolojik inançlara yaslandığını düşünmektedir. Bütün devlet teorileri ve politik düşünceler, ona göre, insanı "doğası gereği iyi" ya da "doğası gereği kötü"[50] olarak varsaymaktadırlar.[51] İnsanın potansiyel tehlike olarak görünmesi ya da potansiyel barışçıl sanılması Schmitt açısından politik tavrı doğrudan etkilemektedir.

Buna göre Schmitt bütün politik düşünceleri sınıflar. İki uç akım bunları temsil etmektedir: Anarşizm ve otoritarizm. İnsanın iyi olduğuna dair varsayımlar "liberal"dir.[52] İnsanın doğa-

49 Bkz. Carl Schmitt, *a.g.e.*, s. 100.

50 Bkz. Friedrich Balka, "Zur politischen Antropologie Carl Schmitts", Hans-Georg Flickinger, *Die Autonomie des Politischen, Carl Schmitts Kampf um einen beschädigten Begriff*, VCH Acta Humaniora, Weinheim, 1990.

51 Bkz. Carl Schmitt, *a.g.e.*, s. 101.

52 Bkz. Carl Schmitt, *a.g.e.*, s. 103-104.

sına ilişkin sonsuz bir güven vardır. Toplumun gelişmesi esastır. Devlet müdahalesine de bu anlamda karşıdırlar. Liberallere göre devlet, toplumun hizmetine girmelidir; bu da insanın iyiliğinedir. Schmitt açısından, burjuva liberalizmi doğası gereği devleti ve de temelde politik-olanı reddetmektedir. Liberalizm politik-olanın inkârına dayalı politik-olmayan bir sistemdir. Güçler ayrılığı ilkesi politik-olanın imkânının daraltılmasına yöneliktir.

Schmitt'e göre bütün gerçek politik teoriler, insanı zorunlu olarak "kötü" ve "tehlikeli" varsaymaktadırlar.[53] Maistre, Donoso Cortés, Taine, Hobbes ve Machiavelli gibi isimleri Schmitt bu kategori altında sıralar. Schmitt'in buna mukabil her iki kategoriden pay aldıklarını düşündükleri de vardır. Marksizmin doğası gereği hem ekonomik olanı hem de politik olanı öne çıkarması buna örnek olarak gösterilebilir.

Schmitt'e göre politik-olanın antropolojik bir "iyimserlik"ten yola çıkmamasının nedeni, alanının potansiyel olarak düşman olasılığı tarafından kurulmuş olmasıdır. "Kötümserlik" daha baştan dost-düşman ayrımına ilişkin "gerçek" bir durumu varsaymaktadır. Savaş, düşman, çatışma gibi reel momentler bir politika düşünürünün teorisine içkindir. Hümanist tavrı dışında Fichte, Machiavelli ve Hobbes bu realist tavrın en âlâsından örnekleridir.

Schmitt "iyimser" tavrı çelişkili bulmaktadır. Zira insanların iyi olduğunu düşünen teori, kötüler üzerinde kendilerinin doğal bir müdahale hakkı olduğunu düşünmektedir.[54] Böylelikle "kötümser"lerin tezine gelinmiş olunur. "İyimser", Schmitt tarafından aynı zamanda mistifiye edici olarak da tanımlanmaktadır. Zira hukuk ve barış kavramları kendi politik amaçları doğrultusunda kullanılır. Buradaki sorun ise şudur: Eğer "iyimser"likten yola çıkılıyor ve politik amaç gizlice gözetiliyorsa "kötümser" tavrın bakış açısına gelinmiş olunuyor. Belli ki hukuk statükoyu meşrulaştırmaktadır. Hukuk söylemi ile "insanlık", "barış" korunmaya çalışılmaktadır ama Schmitt'e

53 Bkz. Carl Schmitt, *a.g.e.*, s. 105.

54 Bkz. Carl Schmitt, *a.g.e.*, s. 107.

göre politik açıdan "insanlık" yoktur, belirli insan toplulukları vardır. Demek ki soyut bir kavram adına politik-olan maskeleniyorsa, "kötümser" tavır haklıdır. Schmitt somut ve realist açıdan bakıp "iyimser" görüşün tutarsızlığını açığa serer. Politik-olan kesinlikle kendisini reel ve somut öğeler içinde dost-düşman ilişkiselliklerini yakalamaya başladığı yerde ortaya koymaktadır.

1. Dünyanın depolitizasyonu

Schmitt'e göre bireyci liberalizm özgül bir politik fikir üretememiştir.[55] Devletin reddi ile birlikte politik-olan da mesele alanının dışına itilmiştir. Schmitt şunu düşünmektedir: "Liberal bir politikadan ziyade politikanın liberal eleştirisinden söz edilebilir."[56] O halde Schmitt liberalizmi, politik vizyonundan ötürü değil, politik vizyonu olmamasından ötürü eleştirmektedir.

Liberalizm devlet ile birlikte politikayı devre dışı bırakıp yerine ahlâk ve ekonomi eksenli alanları ikame etmeye çalışmaktadır. Zira hiçbir güç bireyin yaşamı üzerinde tasarrufta bulunmamalıdır. Bu bağlamda devlet de sınırlandırılmalıdır. Esas çıkış noktası her zaman için birey olmalıdır. Schmitt bu tasavvuru depolitize edilmiş kavramlar silsilesi olarak görmektedir.

Schmitt depolitizasyonu şu şekilde tasvir etmektedir:

> "Siyasal [politik] nitelik taşıyan kavga kavramı, liberal düşüncenin ekonomi tarafında *rekabete*, liberalizmin "manevi" tarafında ise *tartışmaya* [müzakere] dönüşür; "savaş" ve "barış" gibi iki değişik statü arasındaki net ayrım yerini sonsuz rekabetin ve sonsuz tartışmanın dinamiğine bırakır. *Devlet* toplum dönüşür (...) Siyaseten birleşmiş *halk* ise, bir yanda kültüre meraklı bir *kamuoyu*, öte yanda ise *işletmenin personeli*, kısmen de bir *tüketici kitlesi* oluverir."[57]

---

55 Carl Schmitt, *a.g.e.*, s. 114.

56 Carl Schmitt, *a.g.e.*, s. 115.

57 Carl Schmitt, *Siyasal Kavramı*, s. 92.

Böylelikle Schmitt'in gözünde, liberalizm insan hayatının tüm alanlarını ayrık ilan etmektedir ve onları uzmanlık alanlarına dönüştürmektedir. Schmitt açısından kabul edilemez olan, bu alanlar arasında politikanın olmayışıdır. Politik bir tasavvur olmadan nasıl insan toplulukları insani kalabilir? Hukuk eğer politik-olanı sınırlamaya, belirlemeye ve ikame etmeye aday ise nasıl olur da doğası gereği somut ve varoluşsal olan politik-olan normatif bir çerçeveye sığdırılabilir? Schmitt altım çizerek tüm bu alanların yapısal kuruluşunun politik etkinlik olduğunu vurgulamaktadır.

Schmitt'e göre 19. yüzyıl politik-olana ciddi bir saldırı gerçekleştirmiştir. Buna göre devlet ve politika "şiddet" ile özdeşleştirilir.[58] Liberal düşüncede, Comte'ta, Hegel'de ve Constant'da bunun örnekleri aranabilir. Schmitt tüm bu düşünürleri apolitik yönleri itibariyle eleştirmektedir. Schmitt bir tablo yapmaktadır:

"Özgürlük, ilerleme ve akıl	karşıtı olarak	feodalizm, gericilik ve şiddet
Ekonomi, sanayi ve teknik	karşıtı olarak	devlet, savaş, politika
Parlamentarizm	karşıtı olarak	diktatörlük"[59]

Bu tabloya göre ekonomi, özgürlük, teknik, etik ve parlamentarizm arasında tuhaf koalisyonlar oluşması olağan karşılanabilir. Zira politika karşıtlığı üzerinden kesişim alanları oluşmuştur. İşte 19. yüzyılda oluşmuş bu karşıtlık bugünün dünyasındaki depolitizasyonun temelini teşkil etmektedir.

Schmitt şunun farkındadır: Politika kavramsal oyunlarla devre dışı bırakılmak istenmektedir diye dünya tamamen depolitize olmaz. Dünyanın tamamen depolitizasyonu mümkün değildir. Zira ona göre "politika günümüzde kaderimiz olarak durmaktadır".[60] Her şeyi ekonomi ve ahlâk arasındaki bir ilişki türü olarak görmek isteyen mevcut düzen, farkında olma-

58 Bkz. Carl Schmitt, *La Notion de Politique*, s. 119.

59 Carl Schmitt, *a.g.e.*, s. 119.

60 Carl Schmitt, *a.g.e.*, s. 125.

dan en çok istemediği şeye hizmet etmektedir: Bir tür politikayı bertaraf ederken yerine yeni dost-düşman ilişkilerinin oluşmasını tetiklemektedir. Schmitt, düşmanın "hors-la-loi" ilan edilmesinin yani düşmanın normatif anlamda oyunun dışına itilmesinin varoluşsal anlamda onu oyun dışında bırakmadığının bilincindedir. Schmitt bize liberal düzenin de eninde sonunda politik-olanın doğasına uygun olarak işleyeceğini ve işlemek zorunda olduğunu duyurmaktadır.

2. Schmitt'in realist politik kavrayışının felsefe tarihi içerisinde konumlandırılması

Bu kısmın temel amacı Carl Schmitt'in politik realizm hattını diğer filozoflarla ilişkisi üzerinden saptamaktır. Kısım bu amacını iki ayakta gerçekleştirmeye çalışmaktadır: Birinci ayakta Schmitt'in kendi metinlerini bizzat isimleriyle ele alarak incelediği filozoflar, ikinci ayakta ise Schmitt'ten hareketle spekülatif bir yöntemle onunla ilişki bağlamı tartışılan filozoflar. Çoğunlukla Schmitt'in politik realizmi ile ilgi kurulan filozoflar bu iki tarzda da ele alınacaktır. Örneğin Machiavelli hem Schmitt'in Machiavelli okumasıyla hem de bu tezde tarafımızdan yapılan Machiavelli-Schmitt okumasıyla incelenecektir. Bu yöntemle Schmitt'in politika kavramını oluşturduğu realist geleneğe dair bir arkeoloji çıkarılacaktır. Bu kısımda aynı yöntemle Schmittyen politika kavramının ardılları da onun düşüncesini güncel bir bağlama oturtabilmek açısından irdelenecektir. Öncüller arasında realist ve de materyalist bir hat oluşturulacaktır: Başta Machiavelli olmak üzere, Hobbes, Marx, Sorel, Clausewitz ile Schmitt düşüncesi arasındaki paralellikler kurulacaktır. Bu filozoflarla Alman düşünür arasındaki akrabalık noktaları açığa çıkarılacaktır. Ardıllar arasında ise Schmitt'in bizzat üzerine yazdığı Lenin, Mao ve Sorel gibi aktif politika düşünürlerinin yanı sıra tezin dördüncü ve son bölümünde çağdaş filozofların Schmitt okumasına da değinilecektir. Öncüllere dair yapılacak arkeoloji çalışmasında ise yöntemsel sınırlama getirilme ihtiyacı belirmiştir. Schmittyen düşüncenin belkemikleri ara-

sında sayılabilecek muhafazakâr düşüncenin önemli filozofları de Maistre, Cortès ve de Bonald'a bu kısımda yer ayrılmamıştır zira Schmittyen politika kavramında realist ve materyalist tavır ile bu muhafazakârlık arasında bir gerilim olduğu düşüncesi yine sonraki bölümde ele alınacaktır. Dolayısıyla öncelikle Schmitt'teki realist bağlam irdelenecektir.

a. Machiavelli ve Schmitt: Politik rasyonalizmin eleştirisi

Schmitt ve Machiavelli hattına ilişkin bir çerçevenin çizilmesi temelinde Machiavelli'ye dair oluşmuş yaygın algının da bir kenara bırakılmasını gerektirmektedir. Özellikle Schmitt'in fikir tarihini okuma tarzı göz önünde bulundurulduğunda ilk başvurulması gereken yöntemsel çaba filozofun düşünce dinamiğinin kendi bağlamlarında yakalanmaya çalışılması olacaktır. Bu anlamda kendi Machiavelli okumamız ile Schmitt'in realist politik kavrayışının ilişme noktaları belirlenmeye çalışılacaktır.

Öncelikle Schmitt'in Machiavelli'yi doğrudan modernliğin ilk büyük politik düşünürü olarak niteleyen okumalara itirazı olduğunu belirtmek gerekmektedir. Floransalı düşünürü dolayımsızca hümaniter bir tarih algısının başlangıcına yerleştirmek ona yapılmış ciddi bir haksızlık olacaktır. Ayrıca Anglo-sakson politik felsefe algısına göre oluşturulmuş ders kitaplarında Machiavelli'nin sadece cumhuriyetçiliğine ağırlık veren bir okuma da ondaki güç ilişkilerinin nasıl ele alındığı meselesini geri planda bırakmaktadır. Dolayısıyla Machiavelli'deki "güç", "zorunluluk", "rastlantı" ve "zamansallık" meseleleri Schmitt ile kurulacak olası bir paralellik açısından önemlidir.

Temel varsayımımız şudur: Machiavelli'de politik felsefe, insanın rasyonel değil bir arzu varlığı olduğunu göstermektedir. Schmittyen realizm ile paralellik bu nokta üzerinden geliştirilecektir. Schmitt de Machiavelli de insan ve insan topluluklarının eylem tarzına ilişkin bir felsefi antropoloji fikrinden hareket etmektedirler. Buna göre insan ve onun eylem alanı ahlâki ya da aklî çıkarımlar temelinde kavranamaz.

Machiavelli bir meşruiyet kaynağından başka bir meşruiyet kaynağına geçişin temsilcisidir. Eski meşruiyet kaynağı dinsellik veya teolojik olan iken Machiavelli'in tanımladığı güç ilişkilerinin hiçbir yerinde eski değerler sistemine başvurulmaz. Machiavelli politik iktidarı somut bir güç ilişkisi çerçevesinde düşünen ilk tarihçidir. O, iktidarı feodal bağlarından koparıp düşünmüştür. Ne feodalitenin ne de kendisinden sonraki bağlamın sahiplenebildiği bir tarzda iktidarı ele almaktadır.

Bir tarihçi olarak Machiavelli'nin malzemesi seküler güç ilişkileridir. Onun düşüncesinde Tanrı-kul ilişkisi yerini hükümdar-yönetilen ilişkisine bırakmaktadır. Schmitt ile Machiavelli'nin en temel ayrışma noktası da buradan kaynaklanmaktadır. Schmitt koyu bir Katolik olarak ne iktidarın yapısını ne de insanın doğasını Hıristiyan kavrayışından farklı olarak ele almaya girişmektedir. Oysa Machiavelli'de Hıristiyanlık praksis alanını kavramada merkez bir referans sistemi teşkil etmemektedir.[61]

Prens kitabı her şeyden önce bu yeni tip iktidar ilişkisinin kurulmasına yardımcı olacak nasihatlarla doludur.[62] Machiavelli yeni söylemin kurulmasının koşulunu oluşturan kişidir. Tanrı-eksenli söylemin karşısına yeni bir söylem ile değil ama karşı-söylemle çıkmaktadır. Bu da yenisinin oluşturulmasına olanak tanmaktadır.[63] Cemal Bâli Akal'ın vurguladığı gibi, yeni bir meşruiyet ilişkisinin zeminini kurmaktadır. Machiavelli'nin karşı-söylemi yeni söylem oluşturmasına yetmeyecektir.

Machiavelli'nin ilk modern politika filozofu olarak adlandırılmasına itirazımızın kaynağı onun Schmittyen anlamda bir politik kavramına sahip olmamasıdır: Machiavelli'de politika kavramı ve bu kavramın yaslanacağı bir meşruiyet düzeni yoktur. Bu yüzden o bir politika filozofu değildir. O olup biteni fark etmektedir / tespit etmektedir. Ad vermeye çalışmaktadır. Bunun için ardıllarını beklemek gerekecektir. Machiavelli modern politika alanını kavramsal olarak değil sezgisel olarak dü-

---

61 Schmitt realizminin yumuşak karnı olarak Hıristiyanlık çerçevesi, sonuç bölümünde ele alınacaktır.

62 Machiavel, *Œuvres Complètes*, Gallimard, Bibliotheque de la Pléiade, Paris, 1952.

63 Bkz. Cemal Bâli Akal, *İktidarın Üç Yüzü*, Dost Kitabevi Yayınları, 2003.

şünmektedir. Ondaki boşluğu doldurmak için Bodin ve Hobbes gibi düşünürleri beklemek gerekmektedir.[64]

G. Mairet, Machiavelli'de çifte bir kopuş olduğunu düşünmektedir: Birincisi felsefi bir geçmişi ortadan kaldırmaktadır. Politikanın kendisini bir kopuş olarak ele almaktadır. İkincisi ise politika şeylerin düzeninin kurucusudur. Politika sadece insani etkinliktir. Dolayısıyla politika ilahi bir etkinlik olarak belirmemektedir. Machiavelli'de bir başka husus ise politika sezgisinin ahlâki ya da teolojik bir vesayetten kurtulup otonom bir statüsü kazanmasıdır. Praksis alanı otonom bir alan olarak ele alınmaktadır. Ahlâki buyruk praksis karşısında ikincildir. Daha önce de belirtildiği gibi Schmitt insanın praksis alanını sadece insan eksenli görmeyi reddetmektedir aksine ona göre iktidarın ilahi bir kaynağı da vardır. Ancak Schmitt'in teoloji-politik okumasının paranteze alınması durumunda Machiavel'in praksis sezgisi Schmitt realizmi ile uyuşmaktadır.

Machiavelli'ye göre hakikat, tarihsel şeyin kendisidir.[65] Bu da Machiavelli dilinde "zorunluluk" olarak açıklanmaktadır. Zorunluluk, egemenliğin biçim aldığı şekildir. İşte bu zorunluluk kavrayışı Machiavelli eserinin nirengi noktasıdır. Zorunluluk içinde eylemin vuku bulduğu tarihsel maddenin kurucusu olan tüm maddiyattır. Zorunluluk, örneğin, devletlerin kurulup yıkılmasıdır.

Kendisinden önceki politik felsefenin en temel dayanaklarından biri olan "erdem" artık Machiavelli'de kurucu özelliğini yitirmiştir. Politika alanında ahlâk kurucu değildir. Politika olması gereken alanı değil olan alanıdır. Filozof dünyevi düzende olup bitenin rehberi değildir, dünya fikirlerle yönetilmez. Tarihsel politikanın dünyası, gücün (force) dünyasıdır. *Puissance* (kudret) bilgelerin, rahiplerin elinde değildir artık, dünyayı fetheden modernlerdir.

Bir başka açı ise, politik eylemin adaletin eylemi olmamasıdır. Politikada doğruluk kendisinden kaynaklanmamakta eyle-

64 Bkz. Marcel Gauchet, "Les tâches de la philosophie politique", *Revue du MAUSS*, sayı 19, 2002.

65 Bkz. Claude Lefort, *Le Travail de l'œuvre machiavel*, Gallimard, Paris, 1986.

min başarısından gelmektedir. Doğruluğun ya da ahlâkın kaynağı eylemdir, tersi değil. Bu sebepten ötürü Machiavelli'de "virtù" devletin başı olan prensin başat niteliğidir. Politik eylem ne ahlâk, erdem tarafından yönlendirilir ne de onun üzerine kuruludur. Tam tersine o prensin "virtù"su üzerine kuruludur. "Virtù", zorunluluğu taktik ve zihinsel düzlemde kendine mal etme kapasitesidir. Kısaca politika, eylem alanıdır, temaşa (comtemplation) değildir.

Pocock, *Makyaveliyen Moment* kitabında Machiavelli çağının bir devrim olarak ele alınması gerektiğini belirtmektedir.[66] Moment şudur: Değişim- nesne- ticaret. Modernler bunu yapmaktadırlar. Modernlerin tüm ilgisi bu şekilde kurulmaktadır. Modern politikada erdem yoktur ama artık dürüstlük vardır. Örneğin 100 gramlık değişim nesnesine 100 gramlık değişim fiyatı değiş tokuş edilmektedir. Bütün insanlar aynı değeri taşımaktadırlar. Modern dünya değişim dünyasıdır. Modernler kamusal alanda değişim yapıyorlar yani modern dünyanın Antik Yunan ile temel farkı kamusal alanda ticaretin olmasıdır. Modernin özü budur. Modern dünyada Antik Yunan'da olmayan "toplumsallık" gelişmiştir. Bu yüzden modern kamusallığı antik temelleri üzerinden değil bu tarz bir toplumsallık üzerinden anlamak gerekmektedir. Kısaca modernlik saf kamusal ve saf özel alanların ayırt edildiği bir yaşam dünyası sunmamaktadır; modernlik kamusal ve özel alanların kesiştiği toplumsallığın dünyasıdır. Machiavelli sezgisel olarak bunu betimlemektedir.

Modernin mekânı ve gelecek imkânı, rastlantıdır. Bunda Tanrısal öngörü arama ya da onu önceden belirleme imkânımız yoktur. İnsani etkinlikte esas olan kaos ve talihtir. Artık Makyaveliyen momentin dünyası kapalı evren değildir.

Machiavelli modern politikanın anahtarını kavramıştır: İnsanları değiştiremezsiniz. Ahlâki değerlerle sabit biçimler değiştirilemez. Bu politikanın konusu değildir. Politikanın konusu iktidarın ele geçirilmesidir. Politika insanı, düzensizlik ve

66 Bkz. J. G. A. Pocock, *Le moment machiavélien. La pensée politique florentine et la tradition républicaine atlantique*, çev. Luc Borot, Presses Universitaires de France, Léviathan, Paris, 1997.

ayrışma ile karşılaşmaktadır. Prensin özelliği ise kudreti (disposition) olması ve başarmasıdır. *Fortuna*'yı ele geçirmeyi istemek, insanın temel tutkusudur. Dolayısıyla Machiavelli doğal bir politik düzen olmadığını ve de doğal bir ahlâksallık olmadığını ortaya koymaktadır. Machiavelli'de politika, zamanı alt etme denemesidir. Zamansallık, öngörülemeyeni, *fortuna*'yı, düzensizliği ve tutkuyu içermektedir. Zaman, keyfi olan gücü meşrulaştırmaktadır.

Prens'te Machiavelli insanın özü kavrayışının olmadığını ortaya koymaktadır. Bu yüzden insan, doğası gereği iyi ya da doğası gereği kötü de olamaz. Schmitt ise tüm politika düşünürlerinin insanın doğasını kötü olarak varsaydığını savunmaktadır. Bu yüzden Schmitt kendi algısına göre Machiavelli'nin insan doğasım kötü olarak kabul ettiğini düşünmektedir.[67] Oysa Machiavelli Hıristiyan referans sistemi kullanmayan bir tarihçi olarak iyilik-kötülük üzerinden insanın praksis alanını anlamaya çalışmamaktadır. Ancak son kertede Schmitt de Machiavelli de farklı antropolojik algılara sahip olsalar da benzer bir gerçeklik kavrayışına sahiptirler.

Machiavelli felsefenin aşmaya çalıştığı tutkuyu kullanmaya çalışmaktadır. Devlet adamı insanların tutkuları olduğunu bilir. İnsan tutkularını gerçekleştirme arzusu ile yaşar ve ölür. Oysa Ortaçağ Hıristiyanlığında şeyler alanı Tanrısal Kayra'ya bağlanmıştır ve birey Tanrı'nın kulu olarak ele alınmaktadır. Machiavelli buna karşı çıkmaktadır. Ona göre insan arzu varlığıdır. Politika herkesin mutluluğunu gözetmenin aksine, politika insan arzusunun gerçekleşme mekânıdır.

Schmitt'in gözünde Machiavelli bu tarz bir politik algı geliştirmesi nedeniyle "realist" kampta yer almaktadır.[68] Schmitt, İtalyan tarihçide, ne Aristoteles'in sistematik bilgi düzeninin ne de Platon diyaloglarının asaletinin olduğunun altını çizerek

67 Bkz. Carl Schmitt, *Staat, Großraum, Nomos, Arbeiten aus den Jahren 1916-1969*, yay. haz., önsöz ve dipnotlarla gözden geçiren Günter Maschke, Berlin, Duncker & Humblot, 1995, s. 104; Bkz. Carl Schmitt, *Machiavel, Clausewitz, Droit et politique face aux défis de l'histoire*, Paris, Krisis, 2007, s. 40.

68 Bkz. Carl Schmitt, *Machiavel, Clausewitz, Droit et politique face aux défis de l'histoire*, Paris, Krisis, 2007, s. 37.

aslında onun idealist bir politika kavrayışından ziyade realist bir kavrayışa yöneldiğini ortaya koymak istemektedir. Schmitt Machiavelyen "virtu"nün herhangi bir ahlâki *pathos* taşımamasına da oldukça önem vermektedir. Buna göre Schmitt, Machiavelli'deki politik alanın kendi iç dinamikleri ile sezgisel olarak anlaşılmaya çalışılmasını "realist" tutumun başlıca dayanakları arasında varsaymaktadır. Schmitt' göre o "idealist zorunlulukları" politik tartışmalara uyarlayıp buradan "politik planda" bir şeyler çıkarsamak[69] yerine şeyler alanının kendi zamansallığını dikkate almaktadır.

Sonuç olarak Schmitt'in realist düşüncesinin öncüllerinden biri olarak Machiavelli tözsel olmayan daha başka şeyler alanındaki ilişkiselliği berraklaştırmaya çalışan bir düşünme modeli geliştirmiştir. Benzer bir tarzı Schmitt'in realizminde de görmek mümkündür. Machiavelli ile Schmitt'in en temel ayrışma noktası ise "ilk günah" kaynaklı algı farklılıklarıdır. Bütün bunlara karşı ilk günah meselesi paranteze alındığında Schmitt'in realist hattının ilk öncülü Machiavelli olarak durmaktadır.

b. Hobbes ve Schmitt: Egemenlik ve mit

Hobbes gibi üzerine çok geniş bir literatür olan bir ismi ele alırken konumuzu sınırlamak yerinde olacaktır. Konu sınırlamasına Hobbes okumamızın problematiklerini de eklemek gerekecektir. Öncelikle şunu belirtmek gerekir ki Hobbes'u ve onun mutlakiyetçiliğinin bazı boyutlarını Schmitt'in politik düşüncesinin öncülleri olarak ele almak mevcut çalışmanın varsayımları arasındadır. Hobbes ve Schmitt arasındaki ilişkinin saptanması için Hobbes'un klasik anlamda rasyonalizm ile kurduğu alaka tartışılacaktır. Hobbes hangi ölçüde rasyonalizmden bir kopuşu simgelemektedir? Hobbes'un devlet teorisinin geometrik düşüncesi ile bağlantısı nedir? Bu sorular aracılığıyla Schmitt'in realist düşüncesi ile süreklilik noktaları belirlenmeye çalışılacaktır.

69 Bkz. Carl Schmitt, *a.e.*

Egemenlik ilkesini en temelde insanların iradi olarak dünyayı kurması olarak anlamak gerekmektedir. Machiavelli'nin düşüncesi politikanın kendisinin en temel insani etkinlik olarak kavranmasını sağlamıştır. Hobbes'taki egemenlik düşüncesi ise bu açılımın daha ileri bir boyutunu sunmaktadır: İnsanlar kendi tarihlerinin ve düşüncelerinin yapıcısıdırlar. Lev. Ch. 20'de Hobbes, "bütün cumhuriyetlerde egemen iktidar mutlak olmalıdır" ifadesini kullanmaktadır. Bu önerme Hobbes'un nasıl okunursa okunsa "mutlakiyetçi" bir politik teoriye sahip olduğunun göstergesidir. Ancak Angoulvent'a göre Hobbes'un mutlakiyetçiliğini farklı ele alan en az beş yorum saymak mümkündür:[70]

1) Hobbes, en katı anlamda despotik bir mutlakiyetçiliğe sahiptir. Leo Strauss, G. Lacour-Gayet, H. Laski, J. Vialatoux bu okuldan sayılabilir.
2) Hobbes, despotizmin savunucusudur ancak bu despotizm 18. yüzyıldaki gibi "aydınlatılmış bir despotizm"dir. Hobbes, aklın ışığında genel ilgi ve çıkarı korumayı önermektedir. F. Meinecke (*Modern Zamanların Tarihinde Devlet Fikri*) bu okulun temsilcisidir.
3) Hobbes'un teorisi dönemin İngiltere'sinin sosyolojik ve ekonomik bir yansımasıdır. Filozof, yükselen tüccar sınıfının ve gelecekteki liberalizmin temsilciliğini yapmaktadır. Crawford Brough Macpherson'a göre (*Sahiplenici Bireyciliğin politik teorisi*), Hobbes, "pazarın yükselen smıfı"nm çıkarını korumaktadır. Macpherson, Hobbes'un liberal olmadığını ama onun mülkiyet ilişkilerini ele alış tarzı bakımından Pazar toplumunu ve liberal teoriyi desteklediğini iddia etmektedir.
4) Hobbes, preliberal bir mutlakiyetçidir. Bu okula göre, Hobbes modern liberal devletin doğuşunu hazırlamıştır. John Neville Figgis'in *The Divine Right of Kings* metni bu okulun görüşlerini yetkin bir şekilde ortaya koymaktadır.

70 Bkz. Anne-Laure Angoulvent, *Hobbes ou la crise de l'État baroque*, Presses Universitaire de France, Paris, 1992, s. 13-21.

Hobbes, buna göre Locke ve Sidney'in öncülüdür. Devletin yapay karakterini ortaya koyması bunun da kanıtıdır. Alexandre Passerin d'Entrèves ise *La Notion de l'État* adlı çalışmasında Hobbes'un bireylere yurttaşlık babında özgürlük tanımasının önemli olduğunu vurgulamaktadır.

5) Genel görüşün aksine Locke'a atfedilen liberal değerler Hobbes tarafından oluşturulmuştur. Hobbes liberal bir demokrattır. Otoritenin sınırları, insanlar arasındaki eşitliğin sözleşme ile sağlanması, yadsınamaz hakların tanınması Hobbes'taki liberalizmin kanıtlarıdır. Bu görüş Amerikan devriminden esinlenen Frank Coleman tarafından dile getirilmiştir.

Argümante edildiği sürece bu yorumları benimsemek mümkündür. Ancak Hobbes'u tek boyutlu okumak yerine bu farklı eğilimlerin hepsini bir arada tutan Barok çağ düşünürü olarak görmek bize daha uygun görünmektedir. İlla ki Hobbes'u liberalizm ya da totalitarizme bağlamak gibi bir yönelimin olması gerekmemektedir. Hobbes'u kendi dinamizmi içinde ele almak onun kavramsal yapısını bu dinamizm içinde değerlendirmek Hobbes metnini anlamak açısından tercih edilecek yöntem olacaktır. Ancak şunun altının çizilmesi gerekmektedir: *Leviathan*'ın yazarı, özgürlük fikrine, devletin kuruluşu açısından hiçbir pozitif anlam atfetmemektedir. Özgürlük yasalarda ve egemenin kararındadır. Hobbes'ta özgürlüğün ve yasanın konumunu kendi özgüllüğü içinde anlamak yerine 19. ve 20. yüzyılın liberalizm ve totalitarizm terimleri ile bu eseri anlamaya yönelmek burada takınılacak tavır olmayacaktır.

Hobbes egemenlik konusunda Bodin'in hukuki olarak gerçekleştirdiği işlemi felsefi düzleme çekmektedir. Hobbes'ta egemenlik hukuk felsefesinden türemez, aksine o egemeni insani şeylerin yapısından çıkarmaktadır. Hobbes'ta tarihsel madde bütün politik felsefesinin maddesidir. Hobbes, Galileo'nun fizikte yaptığı devrimi politika alanında gerçekleştirmektedir.

Schmitt, Barok çağ olarak 17. yüzyılı politik modernliğin tüm nüvelerinin belirdiği çağ olarak görmektedir. Bu bağlamda

Hobbes'un düşüncesi de modernliğin tüm çelişki ve imkânlarının belirdiği bir mekândır. Schmitt'e göre, 17. yüzyıl en âlâsından, bir "kuruluş krizi" çağıdır. Hobbes ise bu kuruluş krizine çözüm arayan ve yapıtında bu krizin dilini, kavramsal yapısını kristalize eden bir düşünce ortaya koymuştur.

Hobbes'a göre yasa insanın varoluşuna içkin bir biçimdir. Hem ahlâki hem de pragmatik bir işlev üstlenmektedir. Yasa devletin özünü özetlemektedir: Aynı *corpus* altında bireylerin birliği ve aynı norma tabiiyetleri... Bu tarz yasa kavrayışının ise "profan" alana tekabül ettiği çok açıktır. Devlet, profan düzlemde yasanın egemen kudretidir.

Hobbes'ta adalet de bir egemenlik meselesidir. Yasa, egemenin istediğidir ve adil / doğru olan aynı zamanda yasanın dediğidir. Özellikle Hobbes, *De Cive*'de, Machiavelli ve Bodin'in sağladığı kopuştan faydalanmaktadır: Antik ve Ortaçağ siyasi-ilahiyatlarıyla bağlantıyı koparmalarından... Bundan böyle politik-olanın mekânı tarihsel profan dünyadır. Hobbes ise adil-olanın normunu tek bir kaynağa götürmek ister; bu da egemendir. O halde egemen neyin adil neyin adil olmadığını ayırt etme kapasitesine sahip olandır. Neyin doğru olup olmadığı konusundaki karar süreci kamuoyuna bırakılırsa birbirinden farklı düşünceler çıkacaktır. Devletin varoluşunu tehlikeye atacak bu tehdit ortamı yerine, adil olan bir tek egemen yeğdir.

Egemen, tanımların efendisidir. Artık tanımları ilahiyatçılar belirlemezler: "iyi", "kötü", "adil", "haksız" gibi kavramlar egemenin tasarrufu altındadır. Egemen, sivil barışı sağlayacak tanımların peşindedir [VI.9]. Mademki tanımları egemen yapıyor o halde Tanrı da bu kuruluşun ve sözleşmelerin efendisi değildir. Egemenlik, profan düzende kendiliğinden kurulmaktadır. Öteden gelmez. Aynı zamanda bu kendiliğinden-kuruluş, yasayı vazedenin sorgulanamaması mitini de yaratır. Egemen kamusal alanda yalnızdır. Egemenin kamusal otoritesi sorgulanamayacak bir otoritedir.

Peki bu egemenliğin meşruiyeti nereden kaynaklanmaktadır? Bunun cevabı halktır. Hobbes, halkı, devletin kökensel kaynağı olarak icat eden filozoftur. Machiavelli ve Bodin'in aç-

tığı yol bu şekilde nihayetine varır. Yasayı vazeden irade halkın iradesidir. Halk, yasanın kurucu öznesi olarak belirmektedir. Yasa halk adına yapılmaktadır ve profan düzlemde yapılan yasanın meşruiyetini sağlamaktadır. Hobbes'un egemenlik mitinde, halk egemenin kuruluşunu sağlamaktadır.

Düzen ve hukuk ilişkisinin ele alınmasına modern dönem üzerinden devam edilecek olunursa T. Hobbes'un felsefesinin "hukuk" bağlamında ciddi bir dönüşümün ifadesi olduğu söylenebilir. Hobbes'un bütün eserinin kilit kavramsallaştırmalarına olanak veren *Leviathan*[71] çalışmasında yaptığı, hak, hukuk, yasa ve bunların doğal kökenine ilişkin ayrımlardır. Mesele bu bakımdan irdelendiğinde, onun "doğa yasası" ve "doğal hak" arasında yaptığı eklemlenmeler felsefe tarihinde bu bağlamda sürdürülen tartışmalar açısından ciddi bir dayanak sağlamaktadır.

Leviathan'ın I. Bölümü'nün XIV. başlığı olan "Of the First and Second Natural, Laws and Contracts"ta[72] [Birinci ve İkinci Doğa Yasaları ve Sözleşmeler Üzerine] bu konuya ilişkin tanımlar yer almaktadır. Hobbes, bu başlığa gelene kadar olan kısımda, insanı Leviathan'ın "malzemesi ve zanaatkârı" olarak tanımlamıştır. İnsanın ruhu ile onun oluşturduğu "yapay insan"ın yani "egemen"in ruhu özdeştir. Cumhuriyetin nihai amacı ise insandır. Ancak insan tek tek amaç olarak gözetilemeyeceğine göre nihai erek tümel olarak insandır. Hobbes tümel insanın politik sahada zuhur etmesine Leviathan der. Leviathan bize Tanrı hakkında bir şey söylemez: Tanrı'nın iradesinin ve onun insanlık hakkındaki tasavvurunun ne olduğunu belirtmez. Aslında Leviathan bize Tanrı'nın "varolduğu" dışında onun hakkında bir şey dememektedir. Üstüne üstlük Leviathan dünyevi düzenin nihai amacının, kendisiyle birlikte son bulacak tanrısal bir düzen olduğunu da anlatmaz, yani Leviathan figürü insani düzenin üstünde insan-üstü bir iradenin doğrudan müdahale imkânının olduğunu da kabul etmemektedir.

---

71 Thomas Hobbes, *Leviathan, with selected variants from the Latin edition of 1668*, (der.) E. Curley, Hackett Publishing Company, Indianapolis, 1994.

72 Thomas Hobbes, *a.g.e.*, s. 79-88.

Bu bağlamda Leviathan kendi amacını kendisi koyan, kendi belirlenimlerini kendisi taşıyan bir varolma tarzını anlatmaktadır. Tam da bu tarz bir politik düzen anlayışının kökeninde Hobbes'un "doğa yasası" kavramı bulunmaktadır.

Hobbes XV. Bölüm'de en genel yasa tanımını yapmaktadır: "Yasa ise tam anlamıyla, başkaları üzerinde buyurma yetkisine meşru olarak sahip olan kişinin sözüdür."[73] Ancak bu genel tanım onun yaptığı ayrımları yeterince açığa kavuşturamamaktadır. Daha özel tanımlarına bakmak gerekmektedir. Yine XV. Bölüm'de "doğal yasa" ile ilgili şu ifade geçmektedir: "Her şeyin üzerinde buyurma yetkisine sahip olan Tanrı'nın sözü."[74] XXVI. Bölüm'de ise genel yasa tanımının üstüne pek bir şey katmayan "sivil yasa" tanımları geçmektedir: "Her uyruk için, sözle, yazıyla veya iradenin bir başka yeterli işaretiyle, doğru ve yanlışın ayırt edilmesi için, yani neyin kurala aykırı olup neyin olmadığının ayırt edilmesi için kullanılmak üzere, devletin uyruklarına emrettiği kurallardır."[75]

Bu bağlamda, Hobbes için yasa iki tane belirlenmeyi içermektedir. Birincisi, yasakoyucunun buyurma / emretme "hakkını", ikincisi ise yürürlükte olan yasanın işaretle gösterilmesi gerektiğini. Birincisi yasanın temel buyurma yetkisini tanımladığı kadar onun sınırını da belirlemektedir. Yasa bu anlamıyla kişiler arasındaki yükümlülük ilişkisini geliştirmektedir. Yasa geleneksel anlayışından farklı olarak bir kişinin bir başkasına boyun eğme "irade"sini anlatmaktadır. Hobbes'un yasadan anladığı, ahlâkın "bunu yap" ya da "şunu yapma" tarzı bir öğüt modu değil aksine kişiler arasındaki ilişkiyi düzenleyen bir "mecburiyet" modudur. Yasa kendisini yapan yasakoyucuyu da gizlemektedir: İnsani ya da tanrısal yasakoyucu yasayı vazetmektedir ve onu aşar. İkincisi için ise Hobbes şunu düşünmektedir: Yasalar yeterli işaretlerle gösterilirler yani herke-

73 Thomas Hobbes, *a.g.e.*, s. 117: *[...] law, properly, is the word of him that by right hath command over others.*

74 Thomas Hobbes, *a.g.e:* "*the word of God, that by right commandeth all things*".

75 Thomas Hobbes, *a.g.e.*, s. 189: "*[...]the name of the person commanding, which* is persona civitatis, *the person of the Common-wealth*".

sin göreceği / anlayacağı bunun da sonucunda itaat edeceği şekilde ortaya konmaktadırlar.[76] Bu işaretler yürürlükte olan yasanın ne dediğinin açıkça herkes tarafından anlaşılmasını sağlamaktadır. Böylelikle yürürlükte olanın bir anlamı olmuş olacaktır. O halde bir yasa en basit anlamıyla dilsel bir söylemdir.

Bu iki belirlenmenin üzerine bir üçüncüsünü iliştirmek de mümkün olabilmektedir: Yasayı vazeden yasakoyucunun düzen içinde farklılaşmasını. Bir başka deyişle yasakoyucu doğal yasa ile sivil yasa arasında bir dolayımı sağladığından hem "civitas" alanının içindedir hem de onun üzerindedir. Bir tarafta Tanrı'nın ebedi gücüyle kurulmuş değişmez ve evrensel doğa yasaları vardır diğer tarafta da egemenin yapay iradesiyle oluşturulmuş geçici ve değişken yasalar vardır. Bu anlamıyla doğal yasa ve sivil yasa arasındaki fark ebedi Tanrı'mn iradesi ile ölümlü Tanrı'mn iradesi arasındaki farktır.

Tam da bu noktada esas meseleye geri dönülebilir. Hobbes'a göre "doğal hak" şu şekilde tanımlanmaktadır: "Yazarların genellikle *jus natural* dedikleri DOĞAL HAK, kendi doğasını, yani kendi hayatını korumak için kendi gücünü dilediği gibi kullanmak ve kendi muhakemesi ve aklı ile, bu amaca ulaşmaya yönelik en uygun yöntem olarak kabul ettiği her şeyi yapmak özgürlüğüdür."[77] Buna karşılık "doğa yasası" ise Hobbes tarafından şu şekilde tanımlanmaktadır: "DOĞA YASASI, *lex naturalis*, akılla bulunan ve insanın kendi hayatı için zararlı ve hayatını koruma yollarını azaltıcı olan şeyleri yapmasını yasaklayan veya insanın hayatını en iyi şekilde koruyabileceğini düşündüğü bir ilke veya genel kuraldır."[78] Hobbes'un bu iki ta-

---

76 Thomas Hobbes, *a.e.* İşaret teorisi hususunda Zarka'nın Hobbes çalışması oldukça yetkin bir araştırmayı gözler önüne sermektedir: Yves Charles Zarka, *Hobbes et la pensée politique moderne*, Presses Universitaire de France, Paris, 2001, s. 63-81.

77 Thomas Hobbes, *a.g.e.*, s. 97. "*The RIGHT OF NATURE which writers commonly call* jus natural, *is the liberty each man hath to use his own power, as he will himself, for the preservation of his own nature, that is to say, of his own life, and consequently of doing anything which, in his own judgment and reason, he shall conceive to be aptest means thereunto*".

78 Thomas Hobbes, *a.g.e.*, "*A LAW OF NATURE (lex naturalis) is a precept or general rule, found out by reason, by which a man is forbidden to do that which is*

nımı yapmak istemesinin esas nedeni, sıkça karıştırıldığını düşündüğü "jus" ve "lex" kavramlarını birbirlerinden ayrıştırmaktır. Ona göre "jus" ya da hak, bir şeyi yapma ya da yapmama özgürlüğüdür. Özgürlük ise Hobbes'a göre, basit anlamıyla engellerin olmamasıdır. Oysa "lex" ya da yasa ise neyin yapılıp neyin yapılmayacağını belirlemektedir (determineth). Yani yasa özgürlüğün sınırlarını çizmektedir. Hak özgürlük ise yasa da yükümlülüktür.[79]

Hobbes'un "fundamental law of nature" olarak tabir ettiği "temel doğa yasa"sma içkin, evvelki insanlık durumunda kimsenin önünde herhangi bir engel olmadığı için herkes istediğini yapmakta özgürdür. Bu özgürlük durumunda, başkasının bedeni bile haktır. Bu duruma devam edildiği sürece kimsenin hayatta kalması mümkün olmaz. Bu sebepten ötürü, temel doğa yasası, "barışı aramak ve onu izlemektir".[80] "Doğal hak" ise "bütün yolları kullanarak kendimizi savunmaktır".[81]

Hobbes bu birinci doğa yasasından ikincisini türetmektedir. Şunu yazmaktadır: "Bir insan, barışı ve kendini korumayı istiyorsa, her şey üzerindeki bu hakkını bırakmalı ve başkalarına karşı, ancak kendisine karşı onlara tanıyacağı kadar özgürlükle yetinmelidir."[82] Bu sebepten ötürü de insanlar haklarından feragat edip savaş durumunun önüne geçmelidirler. Hobbes, haktan feragat etme durumunun sözleşmenin temelini oluşturduğunu düşünmektedir. Buna göre, sözleşme yurttaşların haklarından karşılıklı olarak feragat etmesidir.

Özetle Hobbes'a göre, "doğa yasası" ile "doğal hak" ve sivil olan "yasa" ve "hak" arasında bir ayrım vardır. Ona göre doğa yasasının en temel özelliği, "akıl"dan türetilmiş olmasıdır. Bu

---

destructive of his life or taketh away the means of preserving the same, and to omit that by which he thinketh it may be best preserved".

79 Bkz. Thomas Hobbes, *a.g.e.*, 79-80.

80 Bkz. Thomas Hobbes, *a.g.e.*, s. 80.

81 Bkz. Thomas Hobbes, *a.g.e.*

82 Thomas Hobbes, *a.g.e.*, s. 97: "*[...] that a man be willing, when others are so too, as far-forth as for peace and defence of himself he shall think it necessary, to lay down this right to all things, and be contented with so much liberty against other men, as he would allow other men against himself.*"

bağlamda doğa yasaları, ilkece doğru ve geçerli akıl yürütmelerinin sonucudur. Böylelikle Hobbes'ta doğa yasası akıl bağlamında temellendirilmiş olurken, Tanrısal düzen de akli alanın dışında ele alınmamış olmaktadır.

Hobbes –aslında ilk ifadesini Suarez'de bulan– "egemenlik" anlayışını "sözleşme" üzerine kurmaktadır. Kral figürü egemen olarak politik düzenin en üst düzey iktidar sahibidir. Bu anlamıyla Kral, Tanrısal kutsallığın yeni mercii olarak belirmektedir. Bir başka deyişle Hobbesçu Devlet, Kutsal Tanrı yerine Kutsal Devlet'i geçirmiştir. Bu açılım da ileride devletin de kutsallık bağlamı dışında değerlendirilebilmesinin önünü açmıştır. Hobbes'un Tanrısal yasayı doğa yasası ile eş tutması, bir anlamda Tanrısal buyruk yerine yasal yükümlülüğün geçmesini sağlamıştır. Hobbes'ta bu yasal yükümlülük ve yasakoyucunun buyurucu niteliklere haiz olması kutsallık taşısa da o bu niteliklerin "faydacı" amaçları olduğunun da altını çizmiştir. Hobbes'un Leviathan'ının, felsefe tarihindeki önemi, kutsallığın Tanrı'dan Doğa'ya, oradan da Devlet'e aktarılmasını ifade etmesinden gelmektedir. Egemen, egemenlik meşruiyetini Yasa'dan almaktadır. Yasa ise doğa yasası söz konusu olsa bile vazedildiği sürece yürürlüktedir. Bir başka deyişle Yasa'nın yasa olmasını mümkün kılan şey onun Kutsal bir varlığa dayanması değil vazedilmiş olmasıdır. Bu da kutsal-olanın kaynağını da dünyevi-olan yapmaktadır. Hobbes'ta doğa yasası vazedilmiş yasa ile çatışmadığı yahut da çatışamadığı için, politik düzenin meşruiyeti tamamıyla bu dünya itibariyle sağlanmaktadır.

Schmitt, Hobbes üzerine kaleme aldığı 1938 tarihli *Thomas Hobbes'un devlet doktrininde Leviathan, politik bir simgenin anlamı ve başarısızlığı*[83] kitabında Hobbesçu politik teorinin tıkandığı noktaları ele almaktadır. Schmitt'in 1938 tarihi itibariyle kendi ülkesinde politik duruma da gönderme yaptığı bu çalışmada esas ilgi çekici olan Alman hukukçunun Leviathan fi-

83 Carl Schmitt, *Der Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes, Sinn und Fehlschlag eines politischen Symbols*, Stuttgart, Klett-Cotta, 2003; Carl Schmitt, *Le Léviathan dans la doctrine de l'État de Thomas Hobbes, Sens et échec d'un symbole politique*, çev. Denis Trierweiler, Éd. du Seuil, Paris, 2002.

gürünü başarısızlığa yazgılı bir modern politika deneyimi olarak okumasıdır. Schmitt'in buradaki problematiği Hobbes'ta iki düzeyin saptanmasına yöneliktir: Hobbes bir yandan realist düşünme tarzına uygun olarak bir yasa ve egemenlik alanı belirlemektedir ancak diğer yandan koptuğu geleneksel rasyonalizme paralel olarak mekanist özellikler taşıyan yeni bir rasyonalizm de geliştirmektedir. Schmitt, Hobbes'taki mekanist ve rasyonalist düşüncenin Leviathan figürünün başarısızlığında etkili olduğunu düşünmektedir.

Schmitt'in Hobbes okumasının Hobbes'taki realist öğelere karşı rasyonalist öğelerin saptanmasına yönelik olduğunu söylemek mümkündür. Schmitt'in en temel Hobbes eleştirisi onun politik felsefesinin mekanik bir devlet anlayışı geliştirmesi ile birlikte devletin nötralizasyonuna hizmet eden bir tarzın yaygınlaştırılmış olmasıdır. Hobbes'un deniz canavarı Leviathan karada başarısızdır. Onun bireyciliği ve nötralizasyona yol açan mekanikliği bu başarısızlığın kökenindedir.

Schmitt'in Hobbes'ta başarısızlık alanlarını saptayarak ondaki politik felsefe dinamiklerini kurtarmaya çalıştığı belirtilebilir. Her şeyden önce Schmitt'in gözünde Hobbes insan doğasının kötü olduğunu sayan düşünürler kategorisindedir. Dolayısıyla Hobbes gerçek anlamıyla politik bir düşünürdür.

Schmitt'e göre Leviathan figürünün imgelediği dört durum vardır: Tanrı, İnsan, Hayvan ve Makine.[84] Schmitt Leviathan'ın başarısızlığını Makros Antropos yani Büyük İnsan olarak, Leviathan ile Büyük Makine olarak Leviathan'daki dönüşümler üzerinden tartışmaktadır. Büyük insan olarak Leviathan'ın ölümü Alınan düşünürün gözünde, devletin nötr teknik bir alete dönüşmesi ile mümkün olmuştur. Kökensel olarak Leviathan birey-yurttaşların kendi iradelerinin bir aradalığından oluşan bir büyük insan olarak tasvir edilmektedir. Ancak onun tarihsel dönüşümü ile büyük insan boyutu ölmüştür.

İkinci olarak ise Schmitt büyük makine olarak Leviathan'm ölümünü ilan etmektedir. Bütünsel devlet aygıtı politik partilerin ortaya çıkışı ile parçalanmıştır. Politik irade çoğulculuk ta-

84 Bkz. Carl Schmitt, *a.g.e.*, s. 94.

rafından bölünmüştür. Schmitt'e göre büyük makine "bireysel özgürlük" ile "devlet" arasında yenilmiştir.[85] Bu anlamda modern dünyada onun tanrısallığı da ikinci kez ölmüştür.

Schmitt'in, Leviathan'da saptadığı başarısızlıkları şu şekilde özetlemek mümkün görünmektedir:

i. Hobbes'un mekanizmi pozitivist çağın *ethos*'u ile uygun düşmektedir.
ii. Devlet alanında bu mekanizmin es geçtiği nokta sadece rasyonel olarak işleyen bir yapının tek başına "bütünlük" oluşturamayacağıdır.
iii. Bunlara paralel olarak teknik ve bürokratik işleyiş politik birliği sağlayamamaktadır.
iv. "Bireysellik" fikri politik birliğin yerine ikame edilebilecek türde değildir.

Dolayısıyla Schmitt, Leviathan'm başarısızlığından akıl yoluyla politik birlik kurulamayacağını, dolayısıyla herhangi bir politik teorinin akılla temellendirilemeyeceğini çıkarmaktadır. Kesinlikle Schmitt, Hobbes'un doğa bilimleriyle ve kendisinden önceki rasyonalizmle kopuşunu fark etmektedir ancak bu kopuşa rağmen rasyonalist öğelerin politik gerçeklikte tutunmanın önüne geçtiğini düşünmektedir. Bu sebepten ötürü Schmitt rasyonalist sapmalardan çıkış için politikada birleştirici öğelerin kullanılmasına göndermede bulunmaktadır. Buna göre Hobbes'un Leviathan'ındaki akıbet politikada, mitlerin gerekliliğinin zorunlu olduğunu ortaya koymaktadır. Politik praksis alanında akıldan zorunlu olarak akli bir sonuç çıkmamaktadır. Bu sebepten ötürü mit politikada esas zorunlu öğedir.

Böylelikle Schmitt Hobbes'taki egemenlik teorisini mitin zorunluluğu fikri ile kurtarmaya çalışmaktadır. Hobbes'taki pozitivist ve rasyonalist öğelerin eleştirisi ile Hobbesçu egemen teorisi Schmittyen düşünme tarzında bir temele oturmaktadır. Schmitt, Hobbes'taki Weberci devlet anlayışını –yani teknik

85 Bkz. Carl Schmitt, *a.g.e.*, s. 135.

olarak düzenlenmiş ve öngörülmüş bürokrasi ve devlet anlayışını– düzelterek onun politik birlik teorisini düzlüğe çıkarmayı öngörmektedir. Schmitt terimleri ile durumu berraklaştırmak gerekirse Schmitt, Hobbes'u politik birliğe olanak tanımayan deniz alanından çekip kara alanına oturtarak teorisini yeniden yorumlamaktadır.

Schmitt'in Hobbes eleştirileri ise büyük bir ölçüde Hobbes'un yasa konusunda geliştirdiği operasyona yaslanmaktadır. Hobbes görünür düzlemde aşkınlığa yer açmış olmasına karşın fiilen aşkınlığa ve tanrısallığa referans vermeyen bir düzen kurmaktadır. Yasa figürünün bu kadar sekülerleşmesi ile Schmitt'in mekanikleşmiş devlet aygıtı eleştirisi paralellik içerisinde durmaktadır. Hobbes herhangi bir teoloji-politik'i gereksiz kılmıştır. Bununla birlikte Schmitt bu yoksunluğu Leviathan figürünün başarısızlığı ile özdeşleştirmiştir. Kısaca Schmitt'in gözünde Leviathan'ın ölümünü hazırlayan süreç tanrısallığın sistem dışında bırakılması ile olanaklı hale gelmiştir.[86] Schmitt'in Hobbes düzeltmesi düzendeki teoloji-politik nüvenin ortaya çıkarılması gerektiğine de gönderme yapmaktadır.

c. Clausewitz ve Schmitt: Savaş ve politik varoluş

Clausewitz ile Schmitt arasındaki düşünce ortaklığının temel ortak paydası "savaş fenomeni"dir. İki düşünür de savaş fenomenini en temel insani etkinliklerden biri olarak değerlendirmektedir. Dolayısıyla onların gözünde, insani etkinlik olarak savaş, rasyonalist ya da idealist varsayımların ötesinde, kendi başına ele alınması gereken bir meseledir. Machiavel, Bodin, Schmitt tarafından düzeltilmiş haliyle Hobbes ve Rousseau'dan

86 Schmitt, Hobbes'taki mekanik devlet algısına karşın Günter Maschke'ye göre ikili bir çözüm bulmaktadır. Maschke, Schmitt'in (bu çalışmada realist hat içerisinde ele alınan) Hobbes ile (bu realizmi Katolik dünya algısıyla kısmen dikey olarak kesen) Cortés'i yakınlaştırdığım düşünmektedir. Buna göre Hobbes biraz Hıristiyanlaştırılarak yorumlanır, muhafazakâr çizginin düşünürleri de Hobbeslaştırılarak. Günter Maschke, (yay. haz.), Rüdiger Voight, *Der Hobbes-Kristall, Carl Schmitts Hobbes-Interpretation in der Diskussion*, Franz Steiner Verlag, Stuttgart, 2009, s. 185-200.

sonra Clausewitz, Schmitt'in realist düşüncesinin en sağlam öncüllerinden biri olarak belirmektedir.

Clausewitz 19. yüzyılın başında kaleme aldığı *Savaş Üzerine*[87] metninde savaşın özü (Wesen) üzerine düşünmeye yönelmektedir. Onun bu çabası Engels, Lenin ve Mao gibi birçok politikacıyı etkilediği gibi bütün savaş teorilerinin temel referansları arasına girmesini de sağlamaktadır. Onun sıkça alıntılanan "savaş politikanın başka araçlarla devamıdır" (Kitap 8 Bölüm 6) sözünün ötesinde savaş ve politika bağlamını araştırmak Schmitt ile alakasını kurmak açısından yerinde olacaktır.

Her şeyden önce Clausewitz'e göre savaş doğal bir eylem türü değildir. Aynı şekilde savaş herhangi bir çatışma türü de değildir. Aksine savaş insana özgü insani bir eylem tarzıdır. Clausewitz bu insani çatışmanın özünü düşünmeye yönelmektedir. Alman düşünür, *Savaş Üzerine* Kitap I Bölüm 1 § 2'de savaşı şu şekilde tanımlamaktadır: "Savaş, düşmanı irademizi yerine getirmeye zorlayan bir şiddet hareketidir."

O halde Clausewitz'de savaş ve politikanın eklemlenmesini politikanın savaş karşısında ikincil konuma düşmesi olarak algılamamak gerekmektedir. Savaş politik bir eylemdir. Üstüne üstlük savaşın kendi başına bir amacı da yoktur. Savaş politik eylemin kapsamındadır. Savaş bu tanım gereği iki iradenin birbirlerine karşı çıkmasıdır. Bu karşı çıkış zorunlu olarak şiddet kullanımı ile birlikte gerçekleşmektedir. Ancak burada önemli olan Clausewitz'in savaş ve savaşan taraflardan ne anladığıdır.

Clausewitz tam da Schmitt'in bahsettiği anlamda *Jus Publicum Europaeum* tarzı bir savaş anlayışına sahiptir. Başka bir deyişle Clausewitz'e göre savaşan taraflar eşittir ve kazanan tarafın amacı diğerini bütünüyle imha etmek değildir. Yine aynı şekilde Clausewitz'te barışın ya da savaşın zorunluluğuna dayanan bir ideolojik yaklaşım yoktur. Savaş, politik durumlar içinde şekillenip ortaya çıkan bir eylem türüdür. Bu yüzden Clausewitz, Schmitt'in dost ve düşman tanımına benzer bir düş-

87 Carl von Clausewitz, *Savaş Üzerine*, çev. H. F. Çeliker, İstanbul, Özne Yayınları, 1999; Carl von Clausewitz, *De la guerre*, çev. S. Naville, Les Éditions de Minuit, Paris, 1955.

manlık algısına yaslanmaktadır: Düşman düşmanca bir duygu ile imha edilmesi gereken bir taraf değildir. Düşman tamamıyla kamusal niteliktedir.

Bu noktada onun "mutlak savaş" ile "gerçek savaş" arasında yaptığı ayrımdan söz etmek gerekmektedir. Clausewitz Kitap 8 Bölüm 2'de mutlak savaşı, savaşın kendi amaçları ile uygun bir şekilde seyretmesi olarak betimlemektedir. Buna göre mutlak savaş, savaşın ideal tanımına uygun olarak düşmanın silahsızlandırılmasını hedeflemektedir. Mutlak savaş karşı tarafın dengesini tamamen bozmaya yöneliktir. Aşırılıkların geliştirilerek saf şiddet potansiyelinin açığa çıkarılmasını amaçlamaktadır. Buna karşın gerçek savaş, politikanın engeline takılan savaştır. Daha açık ifade etmek gerekirse gerçek savaş, karşı tarafı tamamıyla silahsızlandırma fikrinden politik konjonktür nedeniyle vazgeçmektedir. Politik taleplerin belirleyiciliği savaşın kendi dengesinden üstün hale gelmektedir. Mutlak savaşta, savaş ve politika arasında dengeli bir dolayım varken gerçek savaşta bu dolayım politika lehine asimetrik hale gelmiştir.

Clausewitz'in bu savaş teorisi öncelikli olarak idealist ve de rasyonalist savaş ve barış fikrine kökünden karşı çıkmaktadır. Onun düşüncesinin en temel dinamiği şeyler alanını çatışmalı özü itibariyle anlamaya çalışmaktadır, zira onun gözünde çatışma insani eylemin bir türüdür. Dolayısıyla Clausewitz şeyler alanı itibariyle düşünmesi ve idealist-rasyonalist tarza karşı çıkması ile Schmitt'le paralellik içerisindedir.

Schmitt, Clausewitz için kaleme aldığı "Politik düşünür olarak Clausewitz" adlı makalesinde onun politik düşüncesinin niteliğini, bu tezdeki kavramsallaştırma ile onun realizmini anlamaya çalışmaktadır.[88] Bu anlama çabasını Kantçı gelenekten gelen Fichte ile Clausewitz arasında radikal bir karşıtlık kurarak derinleştirmektedir. Bu karşıtlık kaynağını Fichte'nin düşmanlık kavramının kaynağını tamamen idealiteye dayandırma-

88 Bkz. Carl Schmitt, *Frieden oder Pazifismus, Arbeiten zum Völkerrecht und zur internationalen Politik 1924-1978*, yay. haz., önsöz ve dipnotlarla gözden geçiren Günter Maschke, Duncker & Humblot, Berlin, 2005, s. 887-918. Bkz. Carl Schmitt, *Machiavel, Clausewitz, Droit et politique face aux défis de l'histoire*, s. 43-85.

sından almaktadır. Oysa Schmitt'e göre Clausewitz'te, politik kategoriler ideolojik ve ütopik düzeylerden kurtulmuş bir şekilde saf haliyle ele alınmaktadırlar.

Schmitt politik bağlamlar içerisinde oluşmuş düşmanlık fenomeninin tanınmasını en âlâsından apolitik bir düşünce olarak adlandıracaktır. Üstüne üstlük savaş fenomeninin tanınması yerine ideolojik boyutlara çekilmiş "ulus", "ulusçuluk" ve "devlet" gibi kavramların da o düşünceyi politik yapmayacağı kanaatindedir. Schmitt, Fichte'deki "Ich" (ben) eksenli ahlâki-idealist kavramsallaştırmaya dayalı "yurtseverlik" düşüncesinin Clausewitz'teki reel dinamiklerin yerine ikame edilebilir olmadığını ortaya koymaya çalışacaktır. Fichte "ulusal egemenlik" kavramının aşırı bir kullanımını sunmaktadır.[89] Onun gözünde, "millet" kavramı "Almanlık" gibi etnik bir kimliği de barındırmaktadır. Fichte, millet kavramına etnik unsuru da ekleyerek, milli bir yurtseverlik anlayışı geliştirmektedir. Fichte'ye göre yurtseverlik, bir bireyin, kendi birey olma durumunu, kimliğini ve bir millette olma kimliğini tamamlayan "duygu"dur. Böylelikle Fichte, Rousseaucu "kolektif ahlâki ben"i radikalleştirerek, milleti "ahlâki aşkın varoluşu" olarak ortaya koymaktadır. Burada dikkat çekilmesi gereken nokta bir yanda Fichteci ego'nun kaynağını duygusal bir varoluş halinde alması öbür taraftan ise politik felsefe temellendirmesinin bütünüyle idealizme yaslanmasıdır. Özetle Fichte'nin duygu ve idealizme yaslanan apolitik politik düşüncesi Clausewitz'teki düşmanlık fenomeninin politikliğinin yerine geçemeyecek düzeyde kalmaktadır.

Önemli hususlardan bir tanesi de Clausewitz'in politik düşüncesinin belirli bir spekülasyon temelden değil bizzat içinde bulunduğu politik-coğrafi konjonktürden kaynaklanmasıdır. Schmitt'e göre Clausewitz'in özel ve otonom bir düşünür olmasının altında onun kendi politik teorisini belirli bir angajman içerisinde gerçekleştirmiş olması vardır.[90] Oysa Schmitt, Fich-

89 Bkz. Johann Gottlieb Fichte, *Discours à la nation Allemande*, çev. S. Jankélévitch, Éditions Aubier Montaigne, Paris, 1981, s. 260-276.

90 Bkz. Carl Schmitt, *Machiavel, Clausewitz, Droit et politique face aux défis de l'histoire*, s. 69-72.

te'de bu tarz bir tarihsellik ve mekânsallığa rastlamamaktadır. Clausewitz "Napoléon'un düşmanı bir Prusyalı" olarak politik düşüncesini kurarken Fichte bu tarz bir temelden yoksundur.

Böylelikle Schmitt'in realist öncülerinin belirli ortak özelliklerini saptamak mümkün hale gelmektedir. Machiavelli'den Clausewitz'e esas politik düşünürler kendilerini ülke sorunlarına angaje ederek düşünürler. Bu tarz bir angajmana sahip olmayan düşünür, Schmitt'in gözünde politik düşünürler kategorisine girmediği gibi kendi düşüncesini de etkilememiştir. Bir başka ortaklık düşünceyi kuran unsur spekülatif bir idealite değildir, aksine olayların (Ereignis) belirli bir angajmanla takip edilmesi sonucunda teorilerin formülasyonu ve reformülasyonu gerçekleşmektedir. Machiavelli'den başlayarak bu tarz bir düşünme tarzı izlemek Schmitt'in realist düşüncesini anlamaya yardımcı olmaktadır. Dolayısıyla Schmitt'in öncüleri varoluşsal düşünürlerdir. Bu varoluşsallık kaynağını kavramdan değil bizzat politik bağlamın kendisinden almaktadır.

Varoluşsal anlamda karanın politik düşünürü olan Clausewitz, deniz ve hava mekânlarının merkezi hale geldiği bir olgusallıktan bihaberdi. Dolayısıyla Schmitt, Almanya'nın Clausewitz tarzı bir deniz düşünürü çıkaramamasının altını çizmektedir. Schmitt zihniyetine göre politik düşünce kendisini olgusallık ve bu olgusallığa angajman içerisinde ortaya koyabilir.[91] Savaş fenomeni bu angajmanın en uç (extreme) noktasını teşkil etmektedir.

d. Marx ve Schmitt: Somut ve maddi yaşamın çatışmacı karakteri

Schmitt'in filozof Marx ile ilişkisini ideolojilerden bağımsız olarak ele almaya gayret etmek gerekir zira düşünce ortaklığı-

91 Clausewitz ile Schmitt arasındaki akrabalıkta sorunsuz bir noktayı da belirginleştirmek gerekmektedir. Machiavelli'den Hobbes'a kadarki süreçte Schmitt ile bu filozoflar arasındaki en büyük ayrışma noktasının teoloji-politik meselesi olduğundan bahsedilmişti. Clausewitz'te bu konu ile ilgili açık bir tartışma yer almadığından Schmitt ile kendisi arasında bu tarz bir polemikten söz edilememektedir.

nm kökenlerini ancak metinlerdeki kavramlar üzerinden bulmak mümkündür. Ancak Schmitt'in Marx'a yönelik ilgisinin bu denli derinlikli bir metin incelemesine yaslanmadığını da belirtmek gerekmektedir. Schmitt, Marx hakkında bir değerlendirmede bulunurken onun hakkında yaptığı okumanın sonucunu paylaşmaktadır. Schmitt ile Marx arasında düşünce ortaklığının araştırılması özellikle İtalyan Marksistlerinde de karşılaşılan bir durumdur. Galli, Tronti ve Negri gibi önemli filozof ve teorisyenlerin kendi politik konumlarını bu düşünsel akrabalık üzerinden konumlandırmış olmaları oldukça ilgi çekicidir.[92]

Öncelikli olarak şu üç yaygın Marx okumasının kabul edilir olmadığını ortaya koymak uygun olacaktır. Bunlardan birinci SSCB'nin resmî ideoloji olarak benimsediği Marx okumasıdır. Bu okumanın her şeyden önce teorik kaynaklarından yoksun olduğu vurgulanabilir. Zira Marx hakkındaki resmî söylem oluştuğunda onun en temel metinlerinden *1844 Elyazmaları*, *Alman İdeoloji* ve *Grundrisse*'nin bütün defterleri henüz tanınmıyordu. Dolayısıyla bu metinler olmaksızın yapılacak bir Marx okuması felsefi temellerine yaslanamayacaktır. Birinci okuma Marx'ı özellikle Engelsci şablonlara bağlı olarak "bilimsel sosyalizm" nosyonuna indirgemektedir. Ekonomi ise Marx'ın düşüncesinin beyni olarak anlaşılır. Kısacası birinci okuma dogmatik bir bilimselcilik ve ekonomizmi öne çıkarmaktadır. Tabii bu okuma *1844 Elyazmaları*, *Alman İdeoloji* ve *Grundrisse*'nin ele alınması ile şüphesiz kavramsal anlamda başarısızlığa uğramaktadır.

İkinci yaygın okuma başını Popper'ın çektiği okuma biçimidir. Buna göre Popper, Marx'ın yapıtını tarihsel olgular karşısında ikincilleştirerek okumayı denemektedir.[93] Oysa felsefi

92 Bkz. Carlo Galli, *Genealogia della politica. Carl Schmitt e la crisi del pensiero politico moderno*, Bologna, Società editrice il Mulino, 1996; Bkz. Mario Tronti, *La politique au crépuscule*, çev. Michel Valensi, Paris, Les éditions de l'éclat, 2000; Bkz. Antonio Negri & diğerleri, *İtalya'da Radikal Düşünce ve Kurucu Politika*, çev. S. Özer, S. Göbelez, İstanbul, Otonom Yayıncılık, 2005; Antonio Negri, *Le pouvoir constituant, Essai sur les alternatives de la modernité*, çev. É. Balibar, F. Matheron, Presses Universitaires de France, Paris, 1997.

93 Bkz. Karl Popper, *Açık Toplum ve Düşmanları, Cilt 2 Hegel, Marx ve sonrası*, çev. H. Rızatepe, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1994.

metin tarihsel bağlama indirgenebilir değildir. Popper, Marx'ta "devrim" fikrinin yanlışlanabilirliği üzerinde durmaktadır. Ancak bir kavramın olgu tarafından ne yanlışlanması ne de doğrulanması mümkündür. Yine buna bağlı olarak Popper, Marx'm bilimsel olmadığını kanıtlamaya çalışmaktadır. Zira yanlışlanabilir-olmayan bir teori bilimsel değildir. Bu yüzden Popper, Marx'ı "geçerli" önermeler üretmediği için bilimsellikten uzak bir "peygamber" olarak sunmaktadır. Popper'ın bir felsefeyi olgu ile çürütme çabası ne kadar kabul edilemezse, Popper'ın "bilimsel sosyalizm" söylemini çürütme gayretinin de Marx'ın metinleri ile doğrudan alakalı olması o kadar kabul edilemezdir. Çok açıktır ki Popper güncel politik gündemin etkisinde kalarak Marx'ı değersizleştirme eyleminde bulunmaktadır. Popper'da kayda değer bir metin incelemesi yer almamaktadır.

Üçüncü yaygın Marx okuması ise özelikle Althusser ve çevresinde gelişen "idealist Marx" ile "materyalist Marx" arasındaki ayrımdan kaynaklanmaktadır. Buna göre Althusser, Marx yapıtını 1845 tarihli *Alman İdeoloji*'den itibaren dikotomik bir biçimde bölmektedir: Bu metin öncesi Genç Marx burjuva kavramsallaştırmasına sahip ideolojik bir sapma olarak nitelenirken, 1845 sonrası Marx'ın bu sapmayı "diyalektik materyalist bir bilim"le aştığı iddia edilmektedir.[94] Birinci dönemde Marx'ın insanı tarihin ve politikanın öznesi olarak nitelendirdiği savunulurken ikinci döneminde Marx'ın insan iradesi yerine ekonominin katı determinizmini getirdiği belirtilir. Althusser buna "epistemolojik kopuş" adım vermektedir. Bu doğrultuda Althusser Marx yapıtının ne denli idealist ya da ne kadar materyalist olduğunu ayırt etmeye yönelmektedir. Bu ayrımda ilginç olan Althusser'in "Genç Marx" tarafından geliştirilen "yabancılaşma" teorisini bütünüyle Marx yapıtının dışına atmış olmasıdır. Böylelikle Althusser resmî söylemle ortaklık kurmaktadır. Althusser de Popper gibi güncel politikayı Marx metni karşısında birincil kılmaktadır. Althusser bu çabasını ise "teorisizmin reddi" olarak adlandırmaktadır. Marx metnini ikincil

94 Bkz. Louis Althusser, *Pour Marx*, Éditions la Découverte, Paris, 1986 [*Marx İçin*, çev. Işık Ergüden, İthaki Yayınları, İstanbul, 2002].

bir araç-gerece indirgemesinden ötürü referans olarak kullanılması kabul edilemez konumdadır.

Bu çalışma, Marx'm yapıtları arasında süreklilik olduğu fikrinden hareket etmektedir: 1844 *Elyazmaları*, *Alman İdeoloji* ve *Grundrisse* ile *Hegel'in Hukuk Felsefesinin Eleştirisi*, *Komünist Manifesto*, *Felsefenin Sefaleti* ve *Kapital* arasında kavramsal süreklilik vardır. Kavramsal süreklilik ile birlikte meseleleri ele alma tarzında farklılaşmalar mevcuttur. Buna göre Marx ilk metinlerinde politik irade üzerinde dururken politik iradenin uygulanması fikrinden vazgeçmeden bu iradenin üzerine yaslanacağı belirlenimlerin de sistematik olarak saptanmasına yönelmektedir. Marx açısından insanın "yabancılaşma"yı aşması kadar bu aşmanın "koşulları"nı ve "imkânlarını" araştırması da önemlidir. *1844 Elyazmaları* yabancılaşma temasını ele alırken[95] *Kapital* yabancılaşma yerine "şeyleşme" kavramını kullanarak bunun somut ve varoluşsal temellerini açığa çıkartmaya çalışmaktadır. Kısaca Marx'ın yapıtı özgürlük ile zorunluluk arasındaki bir gerilime sahne olmaktadır.

Marx her şeyden önce yaşam, insan ve doğa arasındaki somut ve maddi ilişki ağının ortaya çıkarılmasını hedeflemektedir. Marx'ın en temel gayreti burjuva dünyasının defetişize edilmesidir. Ancak Marx'ta defetişizasyonun en önemli noktalarından biri bu işlemin entelektüel ya da rasyonel bir düşünme aktıyla yapılamayacağıdır. Kısaca Marx burjuva dünyasının nesnelleştirdiği "mülkiyet" "yabancılaşma" gibi koşulların praksis yoluyla aşılmasını öngörmektedir. Bu praksisin mekânı ise somut, tekil ve tarihsel ilişkiler ağıdır. Marx bu ilişkiler ağının bütünlüklü bilgisini edinmeye yönelmektedir.

Marx'ın, *Alman İdeoloji*'deki ana savı, bireylerin yaşayan insani varlıklar olarak kendi maddi varoluş koşullarını kendilerinin oluşturduğudur.[96] Marx'a göre bireyin yaşamı Alman idealizminin iddia ettiğinin aksine ideal koşullara değil maddi ko-

95 Bkz. Karl Marx, *Philosophie*, (der.), M. Rubel, Gallimard, Paris, 2003, s. 180-193.

96 Karl Marx ve Friedrich Engels, *Idéologie Allemande*, çev. R. Cartelle, G. Badia, Éditions Sociales, Paris, 1966, s. 20-30 [*Alman İdeolojisi*, çev. Olcay Geridönmez, Tonguç Ok, Evrensel Yayınları, İstanbul, 2013].

şullara yaslanmaktadır. Bütün insani üretim maddi etkinlikten ve gerçek yaşamdan kaynaklanmaktadır. Ancak rasyonalizm insanın maddi gerçeklikte ürettiği fikrini yadsır, bunun yerine o idenin maddi yaşamı ürettiğini savlar. Marx kendi felsefi yönelimini bu idealist-rasyonalist tasavvurun eleştirisi olarak algılamaktadır. Ona göre bilinç, somut ve maddi toplumsal yaşamın bir ürünüdür. Yaşam bilincin bir ürünü değildir. Ancak Marx'ın yabancılaşmanın aşılmasını hedefleyen politik praksisi ile burjuva düzeninin bizzat kendisi arasındaki gerilim bu metninde de sürmektedir. Eylem alanını belirleyen yasaların tespit edilmesi ile radikal politik irade arasındaki gerilim bu metinde de çözümlenememiştir.

Bir çok Marx okumasının gözden kaçırdığı nokta Marx'ın *Kapital*'da ele aldığı "meta fetişizmi"nin ve de dolayısıyla özel mülkiyetin burjuva düzeninin başlangıcı değil sonucu olduğudur. Burjuva düzeni kendisini yeniden ürettiği ilişki ağlarının sonucunda "yabancılaşmış çalışma" ve "fetişleşmiş meta"yı yaratmaktadır. Dolayısıyla çalışma da mülkiyet de maddi ve somut toplumsallığın bir sonucudur. Marx'ın toplum tahayyülü açısından özel mülkiyetin kaldırılması ile sorun çözülemez. Ancak ve ancak varoluşsal koşulların dönüştürülmesi ile sonuçlar değişebilir. Dolayısıyla Lukács'ın *Tarih ve Sınıf Bilinci* metnine de gönderme yaparak *Kapital*'in ekonomik-olana ayrıcalık tanıyan bir ekonomi yapıtı olmadığı söylenebilir.[97] Aksine Marx ekonomik yasalardan, bu yasalarda gizli kalmış insani ve toplumsal ilişki ağını ortaya çıkarmak açısından bahsetmektedir. Ekonomi Marx jargonunda sadece "meta"yı inceleyen bilim değildir bunun üstüne toplumsal ilişki ve çatışma ağlarını yakalayan bir araştırmadır. Bu yüzden Lukács *Kapital*'de bir "praksis teorisi"nden söz etmektedir.

Aynı şekilde Negri de *Grundrisse*'den hareketle Marx'ın *Kapital*'deki gayretinin ekonomiyi yüceltmek olmadığını bu metnin aynı zamanda varolana içkin kriz ile devrimci potansiyellerin sentetize edilmeye çalışıldığı politik bir metin olduğunu belirt-

97 Bkz. Georg Lukacs, *Histoire et Conscience de Classe*, çev. K. Axelos ve J. Bois, Éd. de Minuit, Paris, 1984, s. 31.

mektedir.[98] Onun gözünde *Grundrisse* defterleri düzenin kendisi ile buna karşı güçler arasındaki dinamik ilginin ele alındığı metindir. Dolayısıyla Negri de Marx'ta özgürlük ve zorunluluk arasındaki gerilimi aşma çabasının olduğunu düşünmektedir.

Marx, *Grundrisse*'nin Giriş'inde ilgisini "toplumsal olarak belirlenmiş bireylerin üretimine"[99] odaklamaktadır. Böylelikle Marx bütün üretimi –kültürel, sanatsal, ekonomik vb.– tarihsel ve toplumsal kategorilerde algılamaktadır. Buna göre birey de toplumsal bir antite olarak üretilmiştir. Birey de toplumsal üretimdir. Ancak Marx'ın eleştirisi idealist-rasyonalistlerin birey ve toplum gibi nosyonların tarihselliğini unutarak hatta onları sonsuzlaştırarak ele almasınadır. Marx da Schmitt gibi liberal teorisyenlerin "birey toplumu kurar" düşüncesinin içinin boş olduğunu düşünmektedir. Marx açısından "yalıtılmış birey" ve "doğal üretim" yoktur. Özetle *Grundrisse*, bütün üretimin ontolojik düzlemde tarihselliği ve toplumsallığı üzerine ele alınmış bir çalışmadır.

Marx'ta ekonomiyi ayrıcalıklı bir konuma getiren bir kavram bulunmamaktadır. Marx Batı rasyonalizminin özne ve yüklem (prédicat) ilişkisini tersyüz etmeye çabalamaktadır. Marx'ın kendi tabiriyle bu çabası, fiili yaşamın neliğini sorgulayan "radikal" bir çabadır zira ona göre "radikal olmak şeyleri kökünden kavramaktır.[100] Marx'ın köküne inmekten anladığı ise yaşamla kavramsal ilişkinin somut, maddi ve varoluşsal düzlemde kurulmasıdır. Ancak böyle bir ilişki politik praksisin önünü açabilir.

Marx'ın bu yöntemi yani şeyleri somut ve varoluşsal ilişkiler ağı olarak ele almak Machiavelli'nin politika kavrayışı ile paralellik içerisindedir. Sadece Marx'ın, *Hegel'in Hukuk Felsefesinin Eleştirisi*'ndeki (1843 Elyazmaları)[101] Hegel tümelciliğinin

98 Bkz. Antonio Negri, *Marx Au-delà de Marx, Cahiers de Travail sur les "Grundrisse"*, çev. R. Silberman, L'Harmattan, 1996, Paris, s. 27.

99 Bkz. Karl Marx, *Philosophie*, s. 446, [*Marx Ötesi Marx*, çev. Münevver Çelik, Otonom Yayınları, İstanbul, 2006].

100 Karl Marx, *a.g.e.*, s. 99.

101 Bkz. Karl Marx, *Hegel'in Hukuk Felsefesinin Eleştirisi*, çev. K. Somer, Sol Yayınları, 1997; (çevrimiçi) http://www.marxists.org/archive/marx/works/1843/critique-hpr/index.htm (5 Kasım 2005).

tikeli tanımadığı eleştirisi bile onun politik alanda realist tarafa yerleştirilmesi için yeterli görünmektedir. Marx, Schmitt'in tüm realist öncülerinde olduğu gibi idealist yaklaşımları doğrudan karşısına almaktadır. Üstüne üstlük Marx'm tüm insan ilişki ağlarının, özü gereği çatışmacı olmasını varsayması da realist gelenekle uygunluk içerisindedir.

Schmitt'in ise Marx'a karşı ikircikli bir tutumu bulunmaktadır. Schmitt, Marx'taki bazı teorik tavırları önemserken bazılarını ise Marx'm içinden kurtulamadığı idealist-rasyonalist düşünme alışkanlıkları arasında saymaktadır. Schmitt ile Marx arasındaki aşılamaz büyük ayrım ise yine teoloji-politik meselesinde yaşanmaktadır. Marx, insanın kendi alanını maddi koşullarında kendisinin kurduğunu savunurken Schmitt bu tutumu liberal bir yaklaşım olarak nitelendirmektedir.

Schmitt ile Marx'ın en temel ortaklığı insan topluluklarının çatışmacı olması noktasındadır. Marx *Komünist Manifesto*'da insanlık tarihini sınıf çatışmalarının tarihi olarak belirtmektedir. Mevcut çatışma ise burjuva sınıfı ile proleter sınıf arasındadır. Bu kavrayış Schmitt'in *Politik-olan Kavramı* çalışmasındaki gerçek politik eylemin dost-düşman tayinine ilişkin karar alma ile mümkün olmasıyla paralellik içerisindedir. Schmitt *Parlamenter Demokrasinin Krizi*, Bölüm 3'te Marx'ın burjuvazi ile proleterya arasındaki mücadeleyi konu edinmesini vurgulamaktadır.[102] Schmitt Marx'taki bu öğeyi politik öğe olarak düşünmektedir. Politik mücadelenin de politikanın kendi dinamiklerine göre işlemesi fikrini Marx'ta bulmaktadır. Schmitt, Marx'ın Aydınlanma mekanizmini aşmış olmasının altını çizmektedir. Ancak Marx'taki burjuva-proleterya karşıtlığının Hegelyen rasyonalizm etkisi altından henüz çıkamadığını savlamaktadır. Schmitt'e göre Sovyet deneyimi sayesinde bu karşıtlık somut ve maddi bir temele yaslanmaktadır.

Ancak Schmitt, Marx'taki ekonomik öğenin fazla ön planda olduğunu düşünmektedir. Schmitt, tezimizdeki Marx okuma-

102 Carl Schmitt, *Die geistesgeschichtliche Lage des heutigen Parlamentarismus*, Duncker & Humblot, Berlin, 1996, s. 65-66. Bkz. Carl Schmitt, *Parlementarisme et démocratie*, çev. Jean-Louis Schlegel, Éd. du Seuil, Paris, 1988, s. 73-74.

sından biraz farklı olarak Marx'ta politik irade ile determinizm arasındaki gerilimi ekonomik yasalardan yana olmak üzere asimetrik bulmaktadır. Schmitt'e göre ekonomik bir ilişki dost-düşman ilişkisi ürettiği andan itibaren politiktir. Dolayısıyla artık ekonomik yasadan ziyade politika kendi dinamikleriyle işlemeye başlamaktadır. Schmitt, Marx'taki ekonomi fikrinin politik düşmanlığa yol açmasını olumlarken onun belirleyiciliğinin ön planda olmasını olumsuzlamaktadır.

Çalışmamızdaki Marx okumasında Marx rasyonalizmi ve Alman İdealizmi hesaplaşma içerisindedir. Ancak Schmitt bu hesaplaşmanın nihayetine ermediğini düşünmektedir. Hiç şüphesiz Schmitt, Marx'ın rasyonalizmden kopuş denemesinin başarılı olduğu noktaları takdir etmektedir ancak Alman hukukçu, Marx'ın bütünüyle metafizik düşünceden kopmuş olduğu kanısında değildir.[103]

Schmitt'in politik bir mit olarak devrim fikri kayda değer durmaktadır. Politik mit olarak Devrim politik eylemin harekete geçiricisi konumuna yükselmektedir. Ancak bu noktada Marx'm devrimin politik bir mit olarak algılanmasına itirazı olabileceğini kabul etmek gerekmektedir. Marx'ın defetişizan bir teorisyen olarak kurucu mit düşüncesine sıcak bakması beklenemez. Oysa Schmitt, Marx teorisinin sonuçlarından biri olarak mit oluşturmuş olmasına değer atfetmektedir.

Schmitt ile Marx liberalizm eleştirisi konusunda uzlaşabilir görünmektedir. Ancak Schmitt, Marx'ın liberalizm karşıtlığını yeterince radikal bulmamaktadır. Zira Schmitt devlet ve toplum ayrılığını liberalizme özgü olarak nitelendirmektedir. Schmitt'in gözünde "kendi kendine yeten" toplum düşüncesi liberal bir damardan beslenmektedir. Bu konuya paralel olarak Marx hedeflenen yabancılaşmadan kurtulmuş özgür toplumda, politik momentin gerekliliği konusunda çekimserdir. Buna göre Marx politik açısından somut ve varoluşsal teori üretmiş olmasına karşın onun Hegelyen damarı politik momentin aşılabilir olmasını öngörmektedir. Schmitt ise somut ve varoluşsal anlamda konuyu irdelediğinde politik momentin kaldırılabilir

103 Bkz. Carl Schmitt, *a.g.e.*, s. 72-80.

olmadığını aksine insan topluluklarının politikaya yazgılı olduğunu düşünmektedir.

Kısaca Schmitt, Marx'taki düşmanlık, çatışma, liberalizm karşıtlığı ve varolan ilişkiler ağı incelemesini önemsemektedir. Ancak Marx ile onun rasyonalist kökenleri açısından ayrışmaktadır. En temelde de varolan düzenin teolojik-politik temelleri konusunda tam olarak zıt noktalarda durmaktadırlar. Peki o halde Marx bu kadar ayrışmaya karşın niçin Schmitt'in düşünce akrabalıkları arasında değerlendirildi? Bu değerlendirme hiç şüphesiz Marxçı politika düşüncesinin radikal anlamda çelişki ve çatışma fikrini benimsemiş olmasından kaynaklanmaktadır. Kesinlikle Marx çatışmanın olmadığı hallere ilişkin hipotetik bir girişimde bulunmuştur ama varolan reel düzlem itibariyle Marx hiçbir zaman çatışmanın başka bir şeye indirgenebilir ya da dönüştürülebilir olduğundan söz etmemiştir. Politik düzlemdeki çatışma müzakere edilebilir değildir. Karl Marx ile Carl Schmitt'in farklı düşünsel kökenleri (yani birincisinin Alman idealizminin öğrencisi olması diğerininse imanlı Katolik bir hukukçu olması) politik-olan varlığa ilişkin ontolojik kavrayışlarını ayrıştırmış gibi durmamaktadır. 20. yüzyıldaki birçok Schmitt okumasına ise bu akrabalık kaynaklık etmektedir.

e. Sorel ve Schmitt: Rasyonalist ve pozitivist düşünce karşısında politik irrasyonalite

Sorel'in *Şiddet Üzerine Düşünceler* adlı kitabındaki meseleler Schmitt'in dört metninde *Parlamenter Demokrasinin Krizi*, *Diktatörlük*, *Roma Katolikliği*, *Politik Biçim* ve "Mitlerin Politik Teorisi" metinlerinde ele alınmaktadır. Schmitt, Hobbes eleştirisine paralel olarak Sorel'de mitlerin kullanımını önemsemektedir. Yine aynı Schmitt, Machiavelli okumasına uygun olarak Sorel'de güç ilişkilerinin ve politik alanın ele alınma tarzını ciddiye almaktadır. Schmitt, Sorel'de rasyonalist kafa yapısına ve burjuva düzeninin pozitivist işleyişine karşın ciddi bir eleştiri potansiyeli bulmaktadır. Ayrıca niçin bir mit düşünürünün realist hatta dahil edildiği de bu bağlamda anlaşılabilmektedir.

Sorel burjuva yasalcılığına ve genel olarak politik düşüncedeki biçimciliğe karşı gelen bir düşünür olarak belirmektedir. Sorel'in sendikalizm konusundaki görüşleri bilindik Marksist görüşlerle tam olarak uyuşmamaktadır. Sorel açısından ekonomik hak kazanma mücadelesinin, düzeni bozma anlamında politik bir karakteri yoktur. Onun açısından proleter mücadelenin burjuva yasallığı çerçevesinde sürdürülmesi düzen-dışı bir eylem tarzı değildir. Bu sebepten ötürü Sorel iki farklı grev türü ayırt etmektedir: Birincisi siyasi grev, ikinci ise genel proleter grev. Siyasi grev, burjuva hukuk sisteminin bir parçasıdır. Şiddet tekelinin gücünü meşrulaştırmasına katkıda bulunmaktadır. İkinci tür grev ise, birincisinin tam zıttıdır. Güç tekelinin hukuki iradesini yıkmaya yöneliktir.

Schmitt, Sorel'in rasyonel bir temele yaslanmayan aksine politik eylem alanında irrasyonaliteyi öne çıkaran düşüncesine *Parlamenter Demokrasinin Krizi* kitabının 4. bölümünü ayırmaktadır.[104] Sorel genel grev ile politik mücadeleyi harekete geçirecek bir mit yaratmayı öngörmektedir.[105] Sorel politik eylemde mitin kurucu işlevinin altını çizmektedir. Böylelikle Schmitt'in parlamentarizme duyduğu tepki ile Sorel'in burjuva yasallığma duyduğu tepki hem bir ortaklık kazanır hem de buna karşı yapılacak eylemin irrasyonel bir kaynaktan beslenmesi konusunda uzlaşırlar.

Sorel mit ile ütopyayı kesin bir şekilde ayırmaktadır.[106] Ütopyada söz konusu olan entelektüel bir üretimdir oysa mit herhangi bir entelektüel kriterden kaynaklanmaz. Mit ona göre doğru ya da yanlış olamaz. Mit ile ütopya ilişkisini inceleyen Sorel'e göre mitin özellikleri arasında şeyler alanını betimlemek ve bilimsel olmak yoktur. Buna karşın mitler eylem iradesini uyandırmaktadırlar. Aynı zamanda kitleleri harekete geçiren duygu da vermektedirler. Sorel'in politik düşüncesinde

104 Carl Schmitt, *Parlementarisme et démocratie*, s. 82.

105 Georges Sorel, *Réflexions sur la violence*, Georges Sorel, *Réflexions sur la violence* kitabından hareketle hazırlanmış elektronik versiyonu. 1. baskı metni, 1908. Paris: Marcel Rivière et Cie, birinci baskının yeniden basımı, 1972, s. 394, Collection: Études sur le devenir social., s. 20.

106 Bkz. Georges Sorel, *a.g.e.*, s. 25.

sadece mitler kitlelere eylemde süreklilik kazandırabilir. Schmitt de Sorel'in ütopyayı rasyonalist bir düşünme tarzı olarak ele almasını vurgulayarak Sorel'in politik düşüncesinin kaynağını sezgisel olarak varolan yaşamdan aldığını vurgulamak istemektedir.

Mit ile şiddet ilişkisine gelince öncelikle Sorel'in şiddetten alışıldık (conventionnel) bir kavrayış çıkarmadığını belirtmek gerekmektedir. Onun gözünde şiddet (violence), güçten (force) farklı olarak varolan düzenin radikal anlamda sorgulanmasını içermektedir.[107] Şiddet burjuva düzeninin hukukla örgütlenmiş gücüne karşı çıkmaktadır.

Bu haliyle Sorelyen şiddet kavramı Schmitt'in kozmopolitizm eleştirisine benzer bir biçimde "insancıl" ve "barışçıl" ideolojiye karşıdır. Napoléon'un "kazanan hep barışçıldır" sözü ile aynı doğrultuda insancıl ideoloji devrimci güçlerin baskılanmasına yaramaktadır. O halde devrimci şiddet bir mite bağlandığı takdirde varolan düzeni olumsuzlar. Sorel kitleleri harekete geçirmek açısından "kahramanlık" ve "fedakârlık" (sacrifice) temalarını öne çıkarmaktadır.[108] Varolan düzenin olumsuzlaması ancak ve ancak belirli bir mit etrafında harekete geçmiş iradenin işi olabilmektedir. Mitler, şiddete yön tayin etmektedirler. Bu anlamda "Devrim" ve "Millet" gibi büyük idealler mitlerin beslendiği zeminlerdir. Sorel'in gözünde varolan düzenin olumsuzlanması kitlelerin kurtuluşunu hazırlayabilecek yegâne yoldur.

Sorel'in uygulanan devrimci şiddetin burjuva şiddet algısına iki tane itirazı vardır. Birincisi yine Schmitt'in uluslararası hukuk eleştirisinde olduğu gibi insancıl ideolojinin şiddeti yok saymaya çalışması ve onu kötülemesi şiddeti ortadan kaldırmamaktadır. Bir başka deyişle şiddet sadece istenmediği için ortadan kalkmamakta aksine gizli biçimlerde –örneğin hukuk alanında yasa aracılıyla– varlığını sürdürmektedir. İkincisi ise varolan konvansiyel ahlâk yerine mite bağlı yeni bir ahlâksallık oluşmasının imkânı olmaktadır.

107 Bkz. Georges Sorel, *a.g.e.*, s. 116.

108 Bkz. Georges Sorel, *a.g.e.*, s. 140-160.

Schmitt Sorel'deki mit ve şiddet eleştirisinden oldukça etkilenmiştir ancak Müller'in vurguladığı üzere bu Schmittçi tasavvurun Sorel'inkiyle birebir paralellik içerisinde olduğu anlamına gelmez. Müller ayrışma noktası için teoloji-politik alanına işaret etmektedir. Öncelikli olarak Müller'e göre Schmitt, Sorel'deki mit kavrayışını önemsemesine karşın herhangi bir miti olumlamamaktadır.[109] Schmitt, Sorel'in Katolikliğe aykırı bir konumda olduğunun farkındadır. Schmitt açısından mitin ne olduğunun önemi vardır. Sorel'in aşırı-volontarizmi insanın kendi alanını kendi başına oluşturduğu fikrine dayanmaktadır. Oysa önceki bölümde gösterildiği gibi Schmitt'e göre bu alan tanrısal bir kökene yaslanmaktadır. Schmitt *Roma Katolikliği* kitabında Sorel'le ayrıştığı bu noktayı sezdirmektedir.[110] Schmitt'e göre aşkınlık fikrinin yadsınması kabul edilebilir bir politik teori değildir. Başka bir deyişle Alman düşünür, gerçek mitler ile sahte mitler arasında ayrıma gitmektedir. Schmitt Sorel'in teknik dünyanın mitlerini ifşa etmesini olumlarken yerine geçirdiği devrimci mitin seküler karakterini sorgulamaktadır.

Müller'in belirttiği ikinci ayrışma da bununla ilgilidir: Schmitt şiddeti kendi başına değerli bulmamaktadır.[111] Zira Schmitt açısından şiddeti anlamlı kılabilecek süreç onun politik birlik oluşturmasıdır. Schmitt, Sorel[112] düşüncesindeki dev-

---

109 Bkz. Jan-Werner Müller, "Myth, law and order: Schmitt and Benjamin read reflections on violence", *History of European Ideas*, 2003, sayı 29, s. 464.

110 Carl Schmitt, *Roman Catholicism and political form*, çev. G. L. Ulmen, Greenwood Press, Londra, 1996, s. 13-15 [*Roma Katolikliği ve Politik Form*, çev. Gültekin Yıldız, Paradigma Yayınları, İstanbul, 2009].

111 Bkz. Jan-Werner Müller, *a.g.e.*, s. 466.

112 Antonio Gramsci de Sorel'in mit teorisinden etkilenen politik teorisyenlerdendir. Gramsci'de tıpkı Schmitt'te olduğu gibi Machiavelli ile Sorel arasında bir akrabalık fikrine rastlamak mümkündür. Buna göre Gramsci modern prensin, Makyavelyen prensten farklı olarak kolektif bir kimliğe sahip olması gerektiğini belirtmektedir. Modern prens kolektif bir iradenin politikaya etkisidir. Gramsci'ye göre devrimci politik parti bu işlevi üstlenmelidir. Ancak bu kolektif iradenin gerçekleşmesi modern prensin aynı zamanda mit olarak da belirlenmesini zorunlu kılmaktadır. Dolayısıyla modern prens Gramsci'de mit-prens olarak da düşünülmektedir. Bkz. Antonio Gramsci, *Gramsci dans le texte*, Francois Ricci'nin yönetimi altında, Jean Bramant ile işbiliği so-

rimci sürekliliğin farkındadır. Sorel'in iktidar algısı kurucu iktidarın sürekliliğini talep etmektedir. Oysa Schmitt kurucu iktidarın işlevini yerine getirdikten sonra onun kurulmuş iktidara yani statik bir devlet yapısına dönüşmesini öngörmektedir.

Sonuç olarak Schmitt düşüncesinin kaynaklarından biri olarak Sorel, modern dünyanın sahte mitlerinin eleştirilmesine olanak tanıdığı gibi bunların yıkımının da irrasyonel yöntemlerini ortaya koymaktadır. Sorel'in burjuva yasallığına karşı oluşturduğu radikal tepki Schmitt'in hukuk teorisinde karşılığını bulmaktadır. Mit düşünürünün realist hat bağlamında anlaşılmasının sebebi de varolanı sekteye uğratacak imkânları araştırmış olmasından gelmektedir. Ancak Schmitt'in diğer öncülleri ile olduğu gibi Sorel ile de ayrışma noktasını teoloji-politik meselesi oluşturmaktadır. Schmitt'in gözünde Sorelyen anarşizm "baba" figürünü bütünüyle reddederek düzenin aşkın kökenlerini de teorisinin dışına itmektedir. Bu durumda da Schmitt ile Sorel düşüncelerinin arasında aşılamayacak düzeyde iki farklı düzleme işaret etmektedir.

3. Realist politika teorisinin bir olay okuması: Partizan Teorisi

Schmitt'in 1963 yılında yayımladığı *Partizan Teorisi*[113] [TdP] metni Schmitt realizminin Machiavel'den Sorel'e kadar çekilen düşünce hattı ile çağdaşı politik figürler arasında süreklilik kurulmasını sağlamaktadır. Partizan teorisinde üç soru bağlamına yanıt aramak mümkündür. Öncelikle bu teori güncel koşullarında politik-olan ve savaş figürünün tartışılmasına olanak ta-

---

nucu yayımlanan derleme, yayın 27 Ekim 2001'de tamamlanmıştır, İkinci Kısım: İkinci Bölüm "Notes sur Machiavel, sur la politique et sur le prince moderne". Tarafımızdan Schmitt, Machiavelli ve Sorel arasında kurulan düşünce bağlantısının farklı bir politik temelden gelen düşünürde de kurulmuş olması bu bağlantıdaki düşünce ortaklığını güçlendiren bir durumdur.

113 Carl Schmitt, *Theorie des Partisanen. Zwischenbemerkung zum Begriff des Politischen*, Duncker & Humblot, Berlin, 2006; Carl Schmitt, *La Notion de Politique*.

nımaktadır. İkinci olarak dünya yeni nomos'unun ne olduğuna dair bir sorgulamayı içermektedir. Bunlara paralel olarak üçüncü sırada ise realist hatta özgü mesele değerlendirme yolunu izlemek mümkün olmaktadır. *TdP*'de konu olarak ise yeni savaş modeli ve yeni savaşçının nasıl tanımlanacağı irdelenmektedir. Bu yenilik ele alınırken savaşa ilişkin tarihsel arka plan da tekrar mercek altına alınmaktadır.

Clausewitz, Lenin, Mao ve Che Guevera gibi isimlerin tartışıldığı kitap en temelde, çöken Jus Publicum Europaeum sonrası oluşan Amerikan eksenli hegemonyanın dışında yeni politika imkânlarının varlığını araştırmaya yönelmektedir. Schmitt, *Politik-olan Kavramı* çalışmasına yine 1963 tarihinde eklediği önsözde "devletler çağının artık çökmekte" olduğunu yazmaktadır. Schmitt'e göre artık "sistemler çağı sona ermiştir".[114] O halde yeni politik mekân nedir, yeni politik özneler kimlerdir? *TdP*, sistemin çöküşü sonrası dünyada Amerikan paradigması dışında yeni alanları düşünmeye yönelmektedir.

Hatırlatmak gerekirse Avrupa kamu hukuku devlet ve devletlerarası hukuka yaslanmaktadır. Savaş ise egemen devletlerin kendi aralarında geçmektedir. İkinci Dünya Savaşı sonrasında şekillenen hukuk ve politik düzen bu tarz bir politik düzenin geride bırakıldığına işaret etmektedir. Dolayısıyla Schmitt'in *TdP* çalışması yeni ortamda dost-düşman ayrımına dair potansiyelleri ele almaktadır.

Schmitt'in Birinci Dünya Savaşı sonrası metinlerinde dikkat çektiği nokta yeni yapının politik-olanı nötralize etmeye yönelik bir girişim olduğudur. Bu sebepten ötürü yeni durum, dost-düşman ayrımının her özne tarafından yapılması fikrini dışlamaktadır. Ancak bunun fikren dışlanması fiilen ortadan kalktığını göstermemektedir. Kazanan tarafın barışçıllığı her zaman bir savaş potansiyeli olarak durmaktadır. Devletlerin depolitize edildiği yeni durumda yeni politik imkânların neler olduğu politik felsefe açısından en ciddi sorun olarak belirmektedir. Schmitt'in gözünde partizan figürü bu politik imkânı barındırmaktadır.

114 Carl Schmitt, *a.g.e.*, s. 51.

Devletlerin ve kamu hukuku sisteminin krizi çağında partizan "düzensiz" olma karakteriyle öne çıkmaktadır.[115] Nötralize edici uluslararası hukukun düzenleyiciliği ve "yasallığı" karşısında Schmitt, partizanı "düzensiz" ve "meşru" bir figür olarak tanımlamaktadır. Partizan bu yasallık düzenine karşı politik bir eylem imkânını taşımaktadır. Savaş ve barış durumları arasında bir hal tanımayan yeni uluslararası hukukun tasavvurlarının dikey olarak kesildiği durumlar politik teorinin konusudur.

Kriz halinde egemen devletler sisteminin düzenli orduları ve devletlerarası savaşı yerine partizanın düzensiz ordusu politik bir anlam kazanmıştır. Buna göre savaş, kolonyal ve iç savaş olarak belirmektedir.[116] Merkez Batı dışında kolonyal topraklarda ve Güney Afrika'dan Uzakdoğu'ya partizan politikanın gündemine de oturmaktadır. Rusya'da Mujiklerin örgütlenmesi, Çin'de Mao'nun partizanları, Latin Amerika'da partizanların politik iktidarı değiştirmeleri onların politik gündemin öznesi olduğuna dair örneklerdir. Schmitt, Partizan'ı düzenli ordu karşısında dağınık ve düzensiz olarak mücadele eden bir güç olarak betimlemektedir.

Partizan düşmanına karşı "taraf" tutarken yasal bir dayanaktan yoksundur; kaynağını meşruluğundan almaktadır. Dolayısıyla Schmitt'e göre partizanın antinomisi düzenli-düzensiz ile yasal-yasadışı arasındadır. Böylelikle "devrimci savaş" klasik savaş terminolojisinin kıyısına yerleşmektedir. Savaş terminolojisinin yakalayamadığı bir alan yaratmaktadır. Partizan kendisine has şu dört karakteristiğe sahiptir: Düzensizdir, yüksek derecede hareketliliğe sahiptir, yüksek yoğunlukta politik angajman içerisindedir ve Schmitt açısından en önemlisi toprağa bağlıdır (Tellurique).[117]

Schmitt'e göre denizdeki korsan (Pirate) ve yasal yetkiye sahip korsanın (Corsaire) farkı yasal korsanın kolonyal hedeflere karşı belirli bir toprağa sahip çıkarak mücadele etmesidir. Par-

115 Bkz. Carl Schmitt, *a.g.e.*, s. 223.

116 Bkz. Carl Schmitt, *a.g.e.*, s. 212.

117 Bkz. Carl Schmitt, *a.g.e.*, s. 223.

tizanın toprağa bağlılığı onun mücadele unsurudur. Aynı zamanda onun bu karakteristiği teknik olarak kuşatılmış dünya karşısında da bir direnme unsurudur. Schmitt teknik "ilerleme" ve teknolojik tahakküm çağında partizanın kötümserliğini ciddi bir muhalefet noktası olarak değerlendirmektedir.[118] Bu yüzden Schmitt, motorize hale gelmiş partizan fikrinin yani toprakla ilişkisi kesilmiş partizanın temel özelliğini yitirdiğini düşünmektedir.

Schmitt'e göre, partizanı uluslararası hukuk tarafından basit bir suçluya dönüştürülerek savaşçı haklarından yoksun bırakılmıştır:[119] Uluslararası hukukun değil ceza hukukunun bir unsuru olarak algılanmaktadır. Ancak buna göre kolonyal güçlerin işgaline karşı yerli halk güvence altına alınmamaktadır. Aksine işgal hukuk eliyle yasal bir statü kazanmaktadır. Partizan ise yasadışı özelliği nedeniyle hukukun belirlediği "risk" alanının ve onun güvencesinin dışında kalmaktadır.

Schmitt, denizdeki yasadışılık ile karadakinin daha farklı olduğunu, karadakinin daha büyük riskler taşıdığını ortaya koymaktadır. Korsan ticari bir mücadelenin konusuyken partizan politik bir mücadelenin konusudur. Schmitt, partizan hakkında şunu yazmaktadır:

> "Partizanın bir düşmanı vardır ve o bir bölgeye saldıranın ya da savaş kaçakçılığı yapanın riske ettiğinden daha farklı bir şeyi riske etmektedir. O düzenli ordu muharibi gibi sadece yaşamını tehlikeye atmaz. Onun bildiği düşmanın onu hukuk, yasa ve şeref kategorilerinin dışına atacağıdır ve o bu riski [göze alarak] mücadele etmektedir."[120]

Dolayısıyla partizan hukuk-dışı ilan edilme riskine karşın dost-düşman ayrımı yaparak mücadele edebilmektedir. Uluslararası hukukun tanımadığı bu marjinal güç, politik bir ayrıma yol açabilmektedir. Partizan, La Haye mahkemesi gibi dost-düşman ayrımını tanımayan devletleri büyük devletler ve nötr

118 Bkz. Carl Schmitt, *a.g.e.*, s. 284-289.

119 Bkz. Carl Schmitt, *a.g.e.*, s. 228.

120 Carl Schmitt, *a.g.e.*, s. 234.

devletler olarak tanımlayan bir hukuk düzeninin sorgulanmasına imkân tanımaktadır.

Partizanın mücadelesi kaynağını meşruluğundan almaktadır. Schmitt meşruluk üzerinden devletlerarası sınırları belirsizleşen savaş kavramı yerine bu figürü önemsemektedir. Onun "Clausewitz'ten Lenin'e" başlığı ile ele aldığı bölümde, partizan düşmanlık nosyonuna sahip olması ile öne çıkmaktadır. Schmitt, Lenin düşüncesindeki Clausewitz etkisinden hareketle onun "mutlak düşmanlık" kavrayışına sahip olduğunu belirtmektedir. Lenin, Schmitt gibi realist politika düşünme tarzına sahip bir lider olarak savaş fenomeni ile savaşın dışında uzlaşımsal oyunları ayırt etmektedir.[121] Onun gözünde sadece devrimci savaş, politik bir savaştır.

Bolsinger, Lenin ile Schmitt düşüncesini realizmleri açısından kıyasladığı kitabında iki düşünürün agonistik politik tarzlarına vurgu yapmaktadır.[122] Bolsinger, Schmitt'in Lenin'de "devrimci Realpolitik"e[123] ve politik eylem teorisinin "esneklik ilkesine"[124] sahip olmasını olumladığının altını çizmektedir. Bolsinger'e göre, Schmitt de Lenin de politikanın ortadan kaldırılamayacağı fikrinden hareket etmektedirler. Yine yazar için bu tarz bir düşünme "makyavelyen" öğeler taşımaktadır.[125] Bolsinger bu politik realizmi tahakküm, şiddet ve çatışma ilişkilerini norm ve ahlâksal düşüncenin önüne geçiren bir güç ve bunların dağılımı ile ilgili bir teori olarak düşünmektedir.

Bu realizm algısına göre Machiavel, Hobbes, Rousseau, Clausewitz, Marx, Sorel, Schmitt ve Lenin aynı çizgide yer almaktadırlar. Savaş ve çatışma fenomeni politik düşüncenin merkezinde ikamet etmektedir. Bu sebepten ötürü partizan, kurulu kapitalist düzenin olumsuzlaması olarak en temel politik eylemi icra etmektedir.

---

121 Bkz. Carl Schmitt, *a.g.e.*, s. 257.

122 Bkz. Eckard Bolsinger, *The Autonomy of the Political, Carl Schmitt's and Lenin's Political Realism*, Greenwood Press, 2001, s. 20-30.

123 Bkz. Eckard Bolsinger, *a.g.e.*, s. 77.

124 Bkz. Eckard Bolsinger, *a.g.e.*, s. 82.

125 Bkz. Eckard Bolsinger, *a.g.e.*, s. 163.

Schmitt, Lenin'den *Diktatörlük* çalışmasında da söz etmektedir. Hatırlatmak gerekirse Schmitt egemen diktatörlük ile komiseryal diktatörlük arasında bir ayrım yapmaktadır.[126] Birincisi yeni hukuki-politik düzen kurulmasını öngörürken diğeri varolan politik düzen içerisinde kalmaktadır. Schmitt'e göre Lenin'in "proleterya diktatörlüğü" düşüncesi bir egemen diktatörlük örneğidir. Ancak Lenin açısından bu diktatörlük burjuva düzeninin aşılmasına yönelik bir teknik araçtır. O halde Lenin'de politik momentin aşılacağına dair bir düşüncenin varlığından söz etmek mümkündür. Bu nokta ise Schmitt ile ayrışmasına yol açmaktadır.

Yine de Herrera, Schmitt'in Marksizm içerisinde politik öğeyi oldukça benimsediğinden söz açmaktadır. Ona göre "Schmitt, Leninizmde onun Roma Kilisesi'nde gördüğü ile aynı politik kudreti bulmaktadır".[127] Herrera, Schmitt'in Leninizm'de bir çeşit "complexio oppositorum" yakaladığını savlar. Dolayısıyla Schmitt'in Lenin'e yönelik ilgisi Lenin'in realizminden kaynaklandığı kadar onun teoloji-politik alanına da hitap düzleminde bir politik praksis geliştirmiş olmasından da kaynaklanmaktadır.

Schmitt "Lenin'den Mao'ya" başlığında Mao hareketinin topraksal karakterinin daha belirgin olmasından yola çıkarak Rus ve Çin deneyimlerinin farkım anlamayı önermektedir.[128] Mao hareketinin bu karakteri onun soyut bir düşmanlık kavramı yerine daha somut ve gerçek düşmanlık kavrayışı geliştirmesine kaynaklık etmektedir. Schmitt, Çin deneyiminin Amerikan *One World* düşüncesinin antitezi olduğunu belirtmektedir. Mao, düzensiz mücadelenin düzenli ordudan çok daha önemli olduğunu düşünmektedir. Mücadeleye kaynaklık eden, düzensiz muharibin gücüdür.[129] Kısaca Schmitt Mao'da Lenin'in en-

126 Bkz. Carl Schmitt, *La dictature*, çev. Mira Köller ve Dominique Séglard, Éd. du Seuil, 2000, s. 24.

127 Carlos Miguel Herrera, "Lénine, Carl Schmitt, Sorel", *Droit, politique et littérature, Mélanges en l'honneur du Professeur Yves Guchet*, (der.) Pascal Morvan, Brüksel, Bruylant, 2008, s. 482.

128 Bkz. Carl Schmitt, *La Notion de Politique*, s. 264-265.

129 Bkz. Carl Schmitt, *a.g.e.*, s. 267.

telektüalizminin toprağa bastığını düşünmektedir. Lenin'deki Hegelyen soyut düşünce Mao'da topraksal, somut ve varoluşsal bir karakter kazanmaktadır. Düzensiz partizanın gücü politik oyunu kurmada Mao tarafından belirginleştirilmiştir.

Tekrarlamak gerekirse Schmitt'e göre düşman, kamusal düzlemde kişisel ve bize özgü bir figürdür dolayısıyla düşman ile kendilik aynı ve eş konumdadır. Düşman ortadan kaldırılması gereken bir unsur değil aksine bir politik birliğin kendisini anlama ve tanımlama imkânıdır. Bu yüzden düşman tanınmaya (Anerkennung) ilişkin temel eylemi içermektedir. Schmitt uluslararası hukukun düşman figürünü ortadan kaldırma eğilimine karşın Clausewitz'ten Lenin'e, gerilla'dan partizan'a gerçek düşmanlık figürlerini bulmaktadır. Düşman, partizan tarafından suçlulaştırılmaz aksine gerçek düşmanın somut olarak tanınması dostluk figürlerinin tanınmasına yol açmaktadır.

Schmitt partizanın önemini şu şekilde duyurmaktadır: "Partizanın gerçek bir düşmanı vardır ama mutlak bir düşmanı yoktur."[130] Ancak Schmitt, Lenin'in partizandaki bu özelliği ileriye götürerek "mutlak düşmanlık" kavrayışına sahip olduğunun altını çizmektedir. Schmitt düşmanlığın mutlaklaştırılması fikrinin düşmanın tarihselliği ve tekilliği düşüncesini zedelediğini ima etmektedir. Ancak öteki politik kampın savaşı "imha etme teknikleri"ne indirgemesi çok daha vahim bir durumdur: Bu savaş, insani bir eylem olmaktan çıkarıp temel etkinliklerinden uzaklaştırmaktadır.

Özetle Schmitt'e göre "teorisyen sadece kavramları gözetebilir ve şeyleri adıyla çağırabilir. Partizan teorisi politik-olan kavramı, gerçek düşman ve dünyanın yeni bir nomos'u üzerine yaslanmaktadır".[131] Schmitt teorisyenin şeyleri sadece adıyla çağırabileceğini hatırlatarak her tür idealist-rasyonalist düşünceyi de politik teorinin dışına atmaktadır. Politik düşünce olay'ı ele alırken kavramlarını kullanabilir. Olaylar, kavramların doğrulaması ya da sağlaması olamazlar.

130 Carl Schmitt, *a.g.e.*, s. 302.

131 Carl Schmitt, *a.g.e.*, s. 305.

C. Realist politik hattı bağlamında teoloji-politik sorunu

"Nemo contra Deum nisi Deus ipse"

Giriş

Realizmin bu karakteristiklerine Schmitt'in teoloji-politik dikey kesmekte midir? Onun muhafazakâr temeli realizmiyle ne kadar uyumludur? Hiç şüphesiz onun realist çizgi ile birlikte teoloji-politik düşüncesinin beslendiği ayrı bir hat da mevcuttur: Muhafazakâr düşünürler hattı. Burada de Maistre, de Bonald ve Donoso Cortès'in ismi anılabilmektedir. Schmitt bir yandan Machiavelli, Hobbes, Clausewitz, Marx, Sorel, Gramsci ve Lenin gibi realist hatla bir diğer yandan da teoloji-politik düşüncesini besleyen muhafazakârlarla düşünce akrabalığı içerisindedir. Schmitt'in, anti-liberalizminin kökenlerinde realist kavrayışının olduğu kadar bu muhafazakâr damarının da etkisi büyüktür. Schmitt'in felsefe geleneğinde nerede olduğunun ortaya konulması açısından bu realist hatla ilişkisinin – süreklilik ve farklılaşmalar düzeyinde– gösterilmesi zorunludur. Ancak bu ilişkinin ortaya konulması ile Schmitt'te teoloji-politik meselesinin yan yana nasıl konumlandığı ciddi bir meseledir. Ayrıca Schmitt'in Alman idealizmindeki "dolayım" ve "spekülasyon" düşünceleri ile olan bağlantısı da bu nokta üzerinden aydınlatılamamaktadır. Kesinlikle Schmittyen akıl yürütmelerin içinde olduğu bir politik felsefe etkinliğinde Schmitt'in en baskın tarafı realizmi olacaktır ama Schmitt'in bu realizmi teoloji-politik kavrayışından bağımsız geliştirdiğini düşünmek de mümkün değildir. Bunun yanında, teoloji-politiğin nötralize olduğu çağda, realistler arası yakınlığın kurulması daha kolay hale de gelmektedir. Yine de Schmittyen realizmin teoloji-politik ve idealist kökenlerinin de açığa çıkarılması zorunludur. Ancak bu tarz bir çalışma ile Schmittyen politika teorisi 21. yüzyıl olay'larını berraklaştırmaya (élucider) katkıda bulunabilir.

Bu bölümün amacı Carl Schmitt düşüncesinde teoloji-politik meselesinin önemini ve temel tezlerini irdelemektir. İrdeleme bu meseleyi hem Schmitt'in tüm dönemlerinde yazmış olduğu metinlere yaslandıracaktır hem de onun çağdaşları ile olan diyalogları veyahut –örtük ya da açık– polemiklerini kapsayacaktır. Bölümün stratejisi öncelikle *Teoloji-politik I*[132] (1922) yapıtını ele almak olacaktır. Buradan hareketle ilk dönem çalışmalarla *TP I* arasındaki ilişki kurulacaktır. Akabinde geç dönem çalışmaların tezlerini ele almak için *Teoloji-politik II* (1969) metni incelenecektir. Son olarak Schmitt'in çağdaşları olan Karl Löwith ve Hans Blumenberg ile olan düşünsel ayrılıklarından hareketle bu meseleye ilişkin çıkarımlara varılacaktır.

Carl Schmitt'in *TP I* ve *TP II* metinlerinin "teoloji-politik" kavrayışı aslında bu kavram adına özgün bir kullanımı içermektedir. *TP II*'de "teolojik-politik"in ne olduğunu tanımlamaya girişirken, teoloji-politik'in fazlaca çok biçimli (polymorphe) bir alan olduğunu ve bu alanın birbirinden oldukça "ayrık" bir iki yüzü olduğunu belirtmektedir: Bu iki yüzün birisi teolojik ötekisi ise politiktir. Schmitt'e göre bu iki yüz de kendine ait özel kavramlarla iş görmektedir. Onun teoloji-politik ile olan en temel ilgisinin nedeni ise modern dünyada "düzen"in "nomos"un nasıl kurulabileceğine dair meseleyi tartışmak istemesindendir.

Schmitt politik-olanın doğasının bir yorumunu sunduğu bu çalışmasında, *TP* I-3 kısmının girişinde, şunu yazmaktadır: "Modern devlet kuramının bütün önemli kavramları, dünyevileştirilmiş teolojik kavramlardır."[133] Schmitt'in politika alanı ile kutsallık arasında kurduğu ilginin, yasalılık durumu açısından bir nokta ilerisini "her şeye kâdir (tout-puissant) Tanrı'mn" bu dünyada "kadiri mutlak (omnipotent) yasa koyucuya" dönüşmesi oluşturacaktır. Schmitt, "istisna hali" diye adlandıracağı "sınır-durum"un da aslında teolojideki

132 Bkz. Carl Schmitt, *Politische Theologie*, Duncker & Humblot, Berlin, 2004; Carl Schmitt, *Théologie Politique*, çev. Jean-Louis Schlegel, Gallimard, 1988; Carl Schmitt, *Siyasi İlahiyat*, çev. E. Zeybekoğlu, Ankara, Dost Yayınları, 2002.

133 Carl Schmitt, *Théologie Politique*, s. 46.

"mucize"nin dünyevi alana nakli olduğunu savunacaktır. Böylesine "sekülerleşme"/"dünyevileşme" sürecinin içindeki bir dünyanın politik anlamda nomos'unu araştıran bir düşünürün, nomos'a ilişkin alan olarak "teolojik-olanı" işaret etmesi onu felsefe tarihi içinde süregiden bir tartışmanın tarafı yapmaktadır.

1. Temel metinlerin çözümlenmesi

a. Teoloji-Politik I

Schmitt, Teoloji-Politik I'i [TP I-1] şu tanım ile açmaktadır: "Egemen, olağanüstü hale [durum] karar verendir."[134] Bu önermenin ne demek olduğunu kavrayabilmek için Schmitt'in "egemen", "egemenlik", "olağandışı durum", "istisna hali", "karar" ve "karar vermek" kavramlarını anlamak gerekmektedir.

Schmitt açısından, bu tanım her şeyden önce egemenliği bir "sınır-kavram"[135] olarak düşünmektir. Schmitt, "Grenzbegriff" deyimini, amiyane kullanımını içermeyen bir şekilde ele aldığını belirtmektedir. Kant'ın "ideal hakikatin sınır kavramı" olarak kullandığı bu kavramın, Kant sonrası literatürde özellikle de liberal-pragmatik bir terim olarak ele alınmasından rahatsızlık duyan Schmitt, sınır-kavramı terimini, "en dıştaki etki alanına ait bir kavram" olarak kullanmaktadır. Schmitt egemenliği bir sınır-kavram olarak düşünmek istemektedir zira egemenliğin bizzat kendisi bir "smır-durum"[136] olarak anlaşılmalıdır. Egemenlik, işler yolunda iken ya da her şey "normal" iken anlaşılabilecek bir durum değildir. Egemenlik ancak ve ancak olağan olanın dışında bir durum oluştuğunda ya da oluşturulduğunda, olup olmadığı anlaşılabilecek bir kavramdır. Schmitt bunu "olağandışı durum" olarak nitelemektedir. Bu sebepten

134 Carl Schmitt, *Siyasi İlahiyat*, s. 13; Bkz. Carl Schmitt, *Politische Theologie*, s. 13: "Souverän ist, wer über den Ausnahmezustand". / "Est souvrain celui qui décide de la situation exceptionelle".

135 Bkz. Carl Schmitt, *Théologie Politique*, s. 15.

136 Bkz. Carl Schmitt, *a.g.e.*, s. 16.

ötürü de onun olağandışı durumu, kamu hukukunda yer alan "olağanüstü hal" ya da "sıkıyönetim" gibi bir salt hukuki terim değildir. Aksine Schmitt burada politik bir kavramsallaştırmaya gitmektedir. Bu politik kavramsallaştırma ile hukuk alanına dair bir egemenlik tanımı sunmaktadır.

Egemen,

i. olağandışı durumlarda varolabilen,
ii. olağandışı durumu yaratan,
iii. olağandışı durumun ne olduğuna karar verendir.

Schmitt, bu bağlamda yasanın (Gesetz) yürürlükte olmasını önceleyen konum olarak egemenin "varoluşu"nu göstermektedir. Schmitt'e göre varoluşu sağlayan ise "karar vermek"tir (Entscheidung). Olağandışı duruma ya da olağandışı durumda karar vermek egemenin özelliğidir. Schmitt'in burada "beschlissen" yerine "Entscheidung" fiilini kullanması dikkat çekicidir. Zira Schmitt'in kullanmayı seçtiği fiil, içinde kesip atmak, bölmek, sınır çekmek gibi anlamlar barındırmaktadır. Schmitt'in "karar alma"sı bir dilemmayı içermektedir. Bu dilemma "hem o... hem o..." tarzı bir seçimi değil "ya ... ya da..." (entweder ... oder) tarzı bir durumu barındırmaktadır.[137] Bu dilemmaya göre ya biri ya diğeri seçilir. Karar alındıktan sonra diğer durum ile yollar tamamen ayrılmıştır. Bu dilemmayı çözüme ulaştıracak olan ise pozitivist-normativist hukuk okullarının iddia ettiğinin aksine hiçbir zaman genel bir "norm" olamaz. Schmitt, genel normda "kural"m işletilmesi ile karar alma durumunun ortaya çıkamayacağını ancak olağanüstü durumdaki "istisna"nın kabul edilmesi ile ve de istisnanın önceden kestirilemezliğinin anlaşılması ile karar alma mekanizmasının anlaşılabileceğini düşünmektedir. O halde Schmitt'in karar alma dediği şey egemenin varoluşunun göstergesidir. Schmitt'in *Po-*

137 Schmitt'in "ya...ya da..." düşüncesi ile ilişkisi için onun TP I-1'in en sonunda alıntıladığı Kierkegaard ile ilişkisinin kurulması gerekmektedir: Bkz. Søren Kierkegaard, *Ou bien... Ou bien*, çev. P-H. Tisseau, Les Éditions Robert Laffront, Paris, Séries: Bouquins, 1993.

litik-olan Kavramı adlı çalışmasında belirttiği gibi, karar alma, tüm politik yaratmaların nedenidir. Hem yasayı hem de yasanın uygulanmasını karar alma oluşturmaktadır.[138]

Mademki egemenin varolmasının kaynağı onun karar alma fiilidir o halde Schmitt'te yönetmek, karar almak ve var olmak birbirleriyle yakın anlamda kullanılmaktadır. Bir yasanın yürürlükte olmasının dayanağı liberal teoride iddia edildiği gibi genel bir norm değildir. Genel bir norm istisnanın ne olduğunu, ne zaman ve nerede ortaya çıkacağını, nasıl oluşacağını öngöremediği içindir ki yasa, bize karar alma ile ilgili olarak az şey söylemektedir. Oysa yasayı vazeden güç, belirli bir sınır-durumda, karar alarak egemen olduğunu gösteren varoluştur. Demek ki egemenin varolmaya karar vermesi normun da kaynağıdır.

Schmitt egemenlik ile ilgili açtığı tartışmada egemenliğin hukuki soyut bir kavram olmadığını belirtmektedir. O egemenliği bir "uygulama" olarak düşünmektedir; bu sebepten ötürü onun ilgi alanını "somut" olarak egemenlik oluşturmaktadır. Schmitt, *Hukuki Düşüncenin Üç Tipi* çalışmasında pozitivist, normativist ve desizyonist olmak üzere üç hukuk anlayışından bahsetmektedir.[139] Schmitt aslında pozitivizm ile normativizmin aynı kökene sahip olduğunu, dolayısıyla da aslında iki tarz hukuki düşünce olduğunu söylemektedir. Buna göre her şeyin norma yaslandığı pozitivist-normativist anlayışla, karar alma'nın esas olduğunu düşünen desizyonist anlayış birbirlerine karşıdırlar. Schmittçi desizyonist anlayışa göre bir normun istisna hali ile ilişkisi kısmi ve sınırlı olabilmektedir. Norm, istisnaya işaret edebilir ama onu betimleyemez. Onun genel bir çerçevesini sunabilir ancak içeriğini tanımlayamaz. Örneğin, "kamusal selamet"in nasıl belirlenebileceğine dair bir imkân ontik olarak yoktur.[140]

---

138 Bkz. Carl Schmitt, *La Notion de Politique*, s. 60-70. Bkz. Carl Schmitt, *Der Begriff des Politischen, Text von 1932 mit einem Vorwort und drei Corollarien*, Duncker & Humblot, Berlin, 2002.

139 Carl Schmitt, *Les trois types de pensée juridique*, çev. Mira Köller ve Dominique Séglard, Presses Universitaire de France, Paris, 1995, s. 38-49.

140 Bkz. Carl Schmitt, *TP I*, *a.e.*

Oysa liberal / pozitivist-normativist anlayışa göre anayasa (Verfassung) her şeyi tanımlayabilir olmalıdır. Kriz durumlarında kimin müdahale edeceği önceden belirlenmiş olmalıdır. Kurumların yetkilerini kötüye kullanmalarını engellemek için, kurumların birbirlerini karşılıklı olarak kontrol edebileceği bir sistem geliştirilmelidir. Schmitt bu tarz bir arayışın ve de genel olarak yeni anayasal teorilerin, egemeni ortadan kaldırma niyetinde olduğunu belirtmektedir. Ancak Schmitt istisnanın ortadan kaldırılmasının "hukuki" bir sorun olmadığını ancak bunun kaldırılabileceğini düşünmenin kişinin kendi metafizik ve tarih felsefesine dayalı "ikna olmuşluklarına" dayandığını belirtmektedir. Kısaca Schmitt anayasal teoriler düzleminde egemen meselesini yok saymanın; egemeni ve egemen olma koşulları olan "olağandışı durum", "istisna hali" ve "karar alma" gibi varoluşsal durumları ortadan kaldır(a)madığım düşünmektedir. Bu yüzden de istisnayı bertaraf etmeye dayalı bir sistem yaratma düşüncesinin kendisi hatalıdır.

b. Olağandışı

Schmitt egemenlik meselesinin neliğini iyi kavramak gerektiğini vurgulamaktadır. *Diktatörlük* adlı yapıtında ayrıntılı bir biçimde ele aldığı Jean Bodin'den yine TP I-1'de de bahsetmektedir. Bodin, Schmitt'in gözünde ilk politika ve egemenlik düşünürlerinden biridir. Bodin, egemenliği hukuki bağlamının ötesinde bir sınır durum ve politika unsuru olarak ele almaktadır. Bu haliyle de Schmitt'e göre Bodin,[141] "karar alma"yı egemenlik meselesinin kalbine yerleştirmektedir. Schmitt için Bodin'in anlamı ondan sıklıkla alıntılanan "egemenlik bir cumhuriyetin mutlak ve sürekli gücüdür" ["la souveraineté est la puissance absolue et perpétuelle d'une République"] ifadesinden çok şu soruyu gündemde tutmasından gelmektedir: "Egemen, kanunlarla ne derece bağlıdır ve tebâsına karşı nereye kadar sorumludur?" ["*Wieweit ist der Souverän an die Gesetze gebunden*

141 Bkz. Jean Bodin, *Six Livres de la République de Bodin*, 1579 versiyonunun çevrimiçi basımı (PDF formatında).

und den Ständen gegenüber verpflichtet?"]. Bodin bu soruya basit olarak şu şekilde yanıt vermektedir: Prensin bu bağlılığı olağan durumlarla sınırlıdır, eğer gerekirse ("si la nécessité est urgente") yani olağandışı bir durum oluşursa ve yahut oluşması istenirse bu sorumluluk sona erer. Schmitt açısından Bodin'in önemi egemenlik meselesini olağandışı hale göre tanımlamasıdır. Schmitt'e göre, alışılageldik Bodin okumaları onun teorisinin esas vurucu noktalarını gözden kaçırmaktadır. Bodin, egemenliği yürürlükte olanı yürürlükten kaldırma gücü ile tanımladığı için diğer kavramsallaştırmalarını buradan hareketle yapmaktadır. Oysa genellikle yapılan onun diğer kavramsallaştırmalarının (örneğin savaş ilanı, kamu kurumlarının işleyişi vb.) öne çıkarılmasıdır. Ancak tüm bu diğer olağan durumlar olağandışı bir durumdan kaynağını almaktadırlar.

Schmitt, Bodin'in egemenliğin bölünmez bir bütün olduğunu kavradığını düşünmektedir. Egemenlik kurumlar arası karşılıklı kontrol ile bölüştürülüp paylaştırılabilecek ve dağıtılabilecek bir şey değildir. Schmitt'in Kierkegaard'dan ödünç aldığı "ya ... ya da..." mantığının, egemenlik alanındaki karşılığını Bodin'in kavradığına işaret etmektedir: Zira Bodin acil (urgent) bir duruma gönderme yaparak egemenlik sahasını karar alma noktasına yakınlık ya da uzaklık şeklinde kurmaktadır. Peki, egemen acil gereksinime / zorunluluğa nasıl karar verecektir?

Bodin'e göre prensin kendisini tebâsına karşı azletmesi gerekmez zira tebâ ya da halk kanunların efendisi değildir. Böylesine bir "karşılıklılık" egemenlik ilişkisinde aranamaz. Egemen yürürlükteki yasayı "hesap vermeksizin" ilga edebiliyorsa egemendir. Eğer şartlar "gerektiriyorsa" (exiger) ya da durumların, zamanın ya da kişilerin gereksinimlerine göre egemen yürürlükte olanı kızağa çekmektedir.

Schmitt'e göre Bodin'den sonra da bütün 17. yüzyıl, egemenlik meselesini bir olağandışı durum sorunu olarak düşünmüştür. Schmitt *Diktatörlük* çalışmasında, 17. yüzyıla ilişkin yapılan genel okumanın güncel pozitivist-normativist eğilimleri yansıttığını ancak bu çağın istisna ve karar alma sorununun farkında olduğunu vurgulamaktadır. Buna göre politika, huku-

ki düzeni tesis etmektedir. Düzen ise karar almaya yaslanmaktadır.[142] O halde hukuki düzenin tesisinde karar alma, normu öncelemektedir.

Schmitt bu meseleyi biraz daha açık hale getirmek için diğer çalışmalarında da tartıştığı Weimar Anayasa'sının 48. maddesi ile Fransız Şartı'nın 14. maddesini örnek göstermektedir. Schmitt, Roma Hukuku'ndaki tabiriyle "extremus necessitatis casus"un tartışmanın öngörülmeyen bir durumda kimin yetkili olacağı etrafında döndüğünü belirtmektedir. Schmitt'e göre ekstrem ve zorunlu bir durum çıktığında egemenin mevcut hukuki düzeni askıya alma koşulu oluşmuştur. Bu zorunlu durumun belirlenmesi de egemenin tasarrufundadır. 1919 Weimar Anayasası, devlet başkanma, gerektiğinde tüm anayasal düzeni askıya alma yetkisini vermiştir. Yine Fransız Şartı'nın 14. Maddesi de tüm yetkiyi işletme işini krala bırakmaktadır. Çünkü kral düzenin egemeni olarak belirmektedir. Demek ki egemen için düzen bir ayağının içeride bir ayağının dışarıda olabileceği bir yapıdır. Buna göre bir ayağı dışarıda olan egemen tehlikeye giren düzeni askıya alarak, düzeni kendi ilkelerine göre işlemesi için düzenleme yetkisine sahiptir. Bir düzen demokratik olsa da demokratik düzeni tehdit eden unsur düzenin "bütünlüğü" için bir tehdittir. Bu bağlamda düzenin sürdürülmesi "uğruna" ve onun "için" sıradan ve olağan durumlarda uygulanmayan bazı uygulamaları gerçekleştirmek egemenin karakteristik özelliklerindendir. Olağandışı durumdaki askıya alma, devletin kendini koruma refleksidir.

Tüm bunlardan hareketle Schmitt egemenliğin tanımlamazlığına dikkat çekmektedir. Ancak onun tanımlanamazlığı onun yok sayılmasına ya da bilenemezliğine dair bir işaret sayılamaz. Egemenlik alanı öngörülemezdir ama üzerine düşünülemez değildir. Pozitivist-normativist ve liberal anlayış, hukuk alanını sadece tanımlanabilir şeylerle kurmak istemektedir.[143] Onlara göre sadece olağan durum, normallik, norm ve kurallar hukukun alanını oluşturmaktadır. Olağandışı'ya benzer bir duru-

142 Bkz. Carl Schmitt, *a.g.e.*, s. 20.

143 Bkz. Carl Schmitt, *a.g.e.*, s. 22.

mu saptadıklarında onu kategorize edip sınıflamak istemektedirler. Olağanüstü hal ise üzerine konuşulamayacak hatta susulacak bir alandır.

Schmitt'e göre hukuki düzenin iki ayağı vardır: Biri norm diğeri ise karar almadır. Karar alma norma üstünlük taşır. Schmitt açısından olağanüstü hal vardır ve kurucudur. O, sınıflandırılamaz.[144] Belirdiği anda mutlaktır. Oysa pozitivist-normativist anlayışın her şeyin üstünde tuttuğu norm, homojenlik talep etmektedir. Norm olağandışı durumda uygulanabilir yapıda değildir. Oysa devlet egemenliğinin esası onun karar alma tekeli olmasından gelmektedir. Devlet, karar aldığı için devlettir. Bu sebepten ötürü de iktidarın hukuk düzeni kurmasının "esas" kaynağı karar almasıdır.

Schmitt'in metin boyunca karşı çıktığı pozitivist-normativist-liberal geleneğin temsilcilerinin argümanlarının zayıflığı "asli" olan bu durumu kavramamalarından, onu yok saymalarından ya da var olduklarını kavradıkları andan itibaren istisnanın alanını daraltarak onu ortadan kaldırmak istemelerinden kaynaklanmaktadır. Gerçek bir akılsalcı yaklaşım, Schmitt'e göre, istisnayı kendi bilimsel ilgisinin dışına atmak yerine onu düşünmeye yönelmelidir. Her ne kadar akılsalcı şema istisna tarafından bozuluyorsa da istisnayı kavramaya çalışmak daha akılcı görünmektedir. Schmitt'in rahatsızlığının doruk noktası ise istisna karşısındaki "susmanın", "kamu hukuku" alanının sonunu hazırlamasıdır.[145] Schmitt meslekten biri olarak kendi hukuki alanının daraltılmasını değil fiilî olarak politika alanında kamusallığın gerilemesini kastetmektedir.

Schmitt için "somut yaşam felsefesi" istisnadan ve ekstrem durumlardan bihaber olmamalıdır zira "istisnalar kaideyi bozar". Kuralı var eden istisnadır. İstisna somut yaşamı tekil anlar toplamı olarak görür ve de bunlar yaşamı yaşam yapan olağandışı durumlarda beliren öğelerdir. Burada Schmitt'in çok etkilendiği Kierkegaard'm sözlerine yer vermek yerinde olacaktır: "İstisna hem kendini hem de tümel durumu açıklar. Eğer

144 Bkz. Carl Schmitt, *a.g.e.*, s. 23.

145 Bkz. Carl Schmitt, *a.g.e.*, s. 25.

gerçekten tümel durum düzgün bir şekilde incelenmek istenirse, gerçek bir istisna aramak yeterli olacaktır [...]İstisnalar vardır. Bunlar olmasaydı tümel olan nasıl açıklanırdı? [...] İstisna tümeli tutkunun yoğunluğu ile düşünür."[146]

Schmitt *TPI* metninin ikinci bölümünde egemenliğin iki tür ele alınışı olduğunu saptamaktadır: Buna göre egemenlik ya biçimsel olarak ya da karar sorunu olarak ele alınabilmektedir.[147] Schmitt bu karşıtlığı Hans Kelsen'in "saf hukuk teorisi" ile kendi "ya...ya da" önermesine dayanan kararcılığı arasında kurmaktadır. Schmitt buradaki tanımın biçimsel çıkarımlardan mı yoksa somut durumlardan mı çıkarsanması gerektiğini tartışmaktadır.

Schmitt'in gözünde, Kelsen normun kaynağını yine norm ile açıklar. Buna göre, devletin kaynağı normdur.[148] Ancak Schmitt buradaki sıkıntının kaynağını salt normun devlet alanını açıklayamaması olarak saptamaktadır. Biçimsel öğeler dışında devlet alanına has diğer öğeler vardır. Oysa Kelsen, egemenlik kavramını kökten dışlayarak, devlet alanını herhangi bir egemenlik tanımı içermeksizin tanımlamaktadır. Peki gerçekten saf bir hukuk teorisi kurmak mümkün müdür? Schmitt'e göre bunu yapmak ancak egemenlik teorisini reddederek mümkündür. Kelsen de bunu yapmaktadır.[149]

Kelsenci liberal amentüye göre, devlet sadece hukuk üretmeli ve bunun içeriğine karışmamalıdır. Buna göre, devlet değil hukuk egemen olmalıdır. Schmitt, bu tarz hukuk teorisyenlerini sınıflama eğilimi göstermektedir. H. Krabbe devlet ile hukuku özdeş tutma gayreti içerisindedir. Devletin tek görevi hukuku oluşturmaktır. Burada liberal amentü, devleti otoriterlikle özdeşleştirdiğinden devletin otorite yetkisini azaltmaya yönelmektedir. Devlet basit temsil aracına dönüşmelidir. Dolayısıyla biçimsel olmak araçsal olmak anlamına gelmektedir.

Buna karşın, Schmitt kendi konumunu; biçimselliğin so-

146 Søren Kierkegaard, (akt.) Carl Schmitt, *a.g.e.*, s. 25-26.

147 Bkz. Carl Schmitt, *a.g.e.*, s. 30.

148 Bkz. Carl Schmitt, *a.g.e.*, s. 26.

149 Bkz. Carl Schmitt, *a.e.*

mut kurucu bir içerik ve eylem içerdiği yönünde belirtmektedir. Ona göre "biçim" kavramı etrafında ciddi bir karışıklık söz konusudur. Alman düşünür bu noktada, hocası Max Weber'e gönderme yapmaktadır. Weber'e göre biçimin üç kullanımı söz konusudur. Birinci anlamı hukuki bilginin aşkın "koşulu"dur. Weber'e göre ikinci anlamı tekrarlanmış bir uygulama üzerindeki sabit düzenliliktir. Üçüncü anlamı ise rasyonalist bir kullanımı içermektedir: Tüm olan biten her şeyi öngörebilme kapasitesine işaret etmektedir. Bu tanımlardan hareketle hukuki biçimselliğin özünü neyin teşkil ettiği sorulabilir. Mademki hukuk fikri tek başına yürürlüğe girememektedir o halde ona özgü biçimlerin dolayımına niçin ihtiyaç duymamaktadır? Schmitt'e göre, modern hukuk sistemi kendisine teknik bir araç ve biçimsellik aramaktadır.[150] Liberal teorisyenler bu operasyonu gerçekleştirmektedir. O halde Schmitt'e göre buradaki biçimin öngörme anlamı ön plandadır.

Schmitt, Kelsen ve Lask gibi düşünürlerin bu tarz hukuk kavrayışı içerisinde, biçimi öznelden nesnel alana aktarmak gibi bir gayret içerisinde olduğunu tespit etmektedir. Nesnel biçimsellik hukukun temel belirmesini oluşturmaktadır: Tarafsızlık, hukuku hukuk yapan özellik olarak belirmektedir. Bunun sonucu olarak, hukuk devletin önünde olmalıdır. Aksi durumda nesnel biçimsellik ya da tarafsızlık yerine öznellik hâkim olmuş olacaktır. Dolayısıyla bu durum hukuk idesinin inkârını teşkil edecektir.[151] Schmitt'in karşı çıktığı tam da bu hukuk algısıdır. Zira "karar alma" bu tarz bir algıda tamamen unutulmuştur.

Schmitt'e göre karar alma Hiç'ten (ex nihilo) doğmuştur.[152] Hiç'ten doğan karar hem kurucudur hem de normatif alanın biçimselliğinin dışına taşmaktadır. Hukuki biçimsellik, karar almayı önceden belirleyemez. Liberal teori bunu gözden kaçırmaktadır. Karar alma'yı norm belirlemez aksine karar normu belirlemektedir. Dolayısıyla Schmitt açısından hukuki olanın

150 Bkz. Carl Schmitt, *a.g.e.*, s. 39.

151 Bkz. Carl Schmitt, *a.g.e.*, s. 41- 42.

152 Bkz. Carl Schmitt, *a.g.e.*, s. 42.

özü karar alma nosyonunu içermek zorundadır; yoksa liberal teorisyenlerin yaptığı gibi otorite mercii meselesi biçimsel düzenlemelere bağlanarak anlaşılamaz ve de çözümlenemez.

Schmitt buradan hareketle iki tip hukuk bilimi ayırt edilebileceğini yazmaktadır.[153] "Dezisyonist" hukuk bilimi bu pozitif paradigmanın hukuk biliminden daha farklı boyutları barındırmaktadır. Bunun klasik temsilcisi "Autoritas non veritas facit legem" anlayışı ile T. Hobbes'tur. Schmitt, Hobbes'un bizzat kendi düşüncesinde pozitivizme karşın dezisyonist bir bakış açısı geliştirmesinin altını çizmektedir. Onun eleştirdiği nokta ise dezisyonist anlayışının pozitivist olmayan bir hukuki gerçeklik için yeterli olduğunu fark edememesidir. Schmitt buradan yola çıkarak şu çıkarımı yapmaktadır: Karar alma'yı tanımayan bir hukuki biçim estetik üretim biçimine dönüşecektir. Oysa hukuki biçim ne teknik biçimdir ne estetik biçimdir ne de aşkın biçimdir; aksine karar almayı yani *ex nihilo* bir kurucu momenti içeren biçimdir.

Schmitt bu saptamasından sonra esas meselesini ortaya koymaktadır: "Modern devlet teorisinin bütün önemli kavramları, sekülarize olmuş ilahi kavramlardır."[154] Schmitt'in bu önermesi ile ortaya koymaya çalıştığı stratejisi nedir? Bu stratejinin katmanları nasıl anlaşılabilir? Bu sorular yanıtlanırken öncelikle Schmitt'in *TP I*'in üçüncü bölümündeki temel önermeleri ele alınacak; akabinde *Diktatörlük* metnindeki tarihsel bağlam üzerinden *TP I*'in formülleri serimlenmeye çalışılacaktır.

Schmitt'in algısına göre, modernleşme sürecinde yaşanan bir "aktarım" (transfert) sürecidir: Teolojik yapı aynen muhafaza edilerek sistematik olarak modern dünyaya aktarılmaktadır. Burada teoloji geri planda kalmış görünürken aslında onun yapısal oluşumları kendini modern biçimlerde yeniden üretmektedir. Schmitt şunu yazmaktadır: "Olağandışı durumun hukuk için taşıdığı anlam, mucizenin teoloji için taşıdığı anlamla aynıdır."[155] Onun gözünde teolojik yapı ile modern devlet biçi-

153 Bkz. Carl Schmitt, *a.g.e.*, s. 43- 44.

154 Bkz. Carl Schmitt, *a.g.e.*, s. 46.

155 Carl Schmitt, *a.e.*

mi arasında analojik bir durum vardır. Bu sebepten ötürü Aydınlanma düşüncesinin ve sonraki pozitivist eğilimlerin, mucizeyi, dolayısıyla metafizikle birlikte teolojiyi dünyanın dışına atma çabası, kendi Saikleri açısından sorunludur. Zira ortada söz konusu olan Freudçu bir jargonla "bastırılmışın geri dönüşü"dür. İçerik olarak dışarıya atılan teolojik terminoloji yapısal olarak kendini yeniden üretmektedir.

Schmitt hukuk teorisinde pozitivist anlayıştan farklı olarak bu teolojik kalıntıların izlerini araştırmaktadır. Leibniz'den aktardığı üzere hukuk analog modeli ne tıptır ne de matematik; aksine teolojidir.[156] Yine Schmitt'in en önemli bulduğu muhafazakâr düşünür ve yazarlardan Bonald, de Maistre ve Donoso Cortés de bu tarz bir "aktarım" anlayışını sistematik olarak anlamaya yönelmişlerdir.

Pozitif hukuk bizzat teolojik kalıntıları bünyesinde barındırmaktadır. Doğal hukuk ile olan ilişkisine bakılmalıdır. Schmitt'e göre doğal hukuktaki Tanrı kavramının yerini Devlet almaktadır. Onun kadiri mutlaklık özelliği, her yerdeliği bizzat aktarılmış özelliklerdir. Pozitivist hukuk teorisi, karşı hukuk anlayışını tam da teolojik sıfatını atfederek yapmaktadır.

Schmitt, Kelsen'in hukuk teorisinin takdir edilmesi gereken özelliğinin teoloji ve hukuk arasındaki bağı keşfetmiş olmasından geldiğini belirtmektedir. Ancak Kelsen'in devlet ve hukuk düzeni arasında kurduğu özdeşlik de doğal meşruiyet ile normatif meşruiyeti birbirlerine özdeşleştiren bir metafiziğe dayanmaktadır. Schmitt böylelikle pozitivist paradigmanın içindeki metafizik örüntüyü açığa çıkarmaktadır. Schmitt, Kelsen'deki demokrasi kavrayışını bir nevi mucizeden kurtarılmış bilimselciliğin ürünü olarak okumaktadır.[157] Bu da özünde bir tür tarafsızlık metafiziğidir.

Schmitt şunu vurgulamaktadır: Yapmak istediği egemenlik kavramının sosyolojisini ortaya koymak değildir aksine o egemenlik kavrayışının yaslandığı yapıyı ortaya koymaya çalışmaktadır. 17. yüzyılda, prens bir şekilde Kartezyen bir tan-

156 Carl Schmitt, *a.g.e.*, s. 47.

157 Bkz. Carl Schmitt, *a.g.e.*, s. 51-52.

rı olarak düşünülüyordu. 18. yüzyılın ideali "Imiter les décrets immuables de la divinité"dir. (Tanrısal değişmez hükümleri taklit etmek).[158] Hukuki yaşamın bütün modern gelişimi tanrısal biçimlere özenmektedir. 19. yüzyıl, kendi temelindeki aşkmlık ve tanrısallık yapısını yadsıyarak hatta düşünülmesini yasaklayarak yeni bir meşruiyet arayışını sürdürmektedir.

Alman düşünürün gözünde, eski meşruiyet düzeni yerine yenisinin araştırılması, otorite krizini doğurmaktadır. Bu otorite krizine karşı Schmitt, karşı-devrimci devlet felsefesi olarak adlandırdığı bir tutumu aşkınlık reddiyecisi düşünme tarzının karşısına çıkarmaktadır. De Maistre, Bonald, Donoso Cortés gibi isimleri dezisyonist ve karşı-devrimci gelenek çerçevesinde değerlendirmektedir. Mesele şudur: Mademki monarşik fikir yerine demokratik meşruiyet konulmaya çalışılıyor ortadaki otorite sorunu nasıl ele alınacaktır? Demokratik meşruiyet tarzı, düzen'i tesis etmeyi başarabilmekte midir?

Burjuvaziyi "ebedi sohbet"i arzulayan "müzakereci" bir sınıf olarak ele almak mümkündür.[159] Liberal amentünün tahayyülünde her şeyin müzakere edilerek "kendiliğinden" halledileceğine dair iman tamdır. Oysa Schmitt'in karşı-devrimci olarak adlandırdığı düşünürler burjuvazinin çelişkili ve fiilen işlemeyen noktalarını açığa çıkarmaya yönelik bir girişimde bulunmaktadırlar.

Cortés, krallık çağının bitmesinin arkasından, burjuvazinin demokrasi talebine karşı diktatörlüğü savunmaktadır.[160] "Hem o...hem bu..." veyahut "ne o...ne bu..." tarzı bir mantık formülasyonu ile hareket eden liberal zihniyete karşı "ya / ya da"cı bir desizyonizmi geliştirmektedir. Schmitt'in Cortésci tezlere sarılmasının sebebi de karar alma meselesine verdiği önemdir. Cortés'in ortaya koyduğu liberalizmin açıklarını Schmitt'e göre Marksist düşünce görememiştir. Buna göre: Liberal burjuva Tanrı ister ama bu faal olmayan bir Tanrıdır, bir monark ister ama bu monark iktidara sahip olmamalıdır ve de talep ettiği öz-

158 Bkz. Carl Schmitt, *a.g.e.*, s. 57.

159 Bkz. Carl Schmitt, *a.g.e.*, s. 62.

160 Bkz. Carl Schmitt, *a.g.e.*, s. 60.

gürlük ve eşitlik her şeyden önce onun mülkiyeti ile olan ilişkisini muhafaza etmeye yöneliktir.

O halde burjuvazi metafizik meseleyi tartışma ile aşarak halletmek istemektedir. Oysa diktatörlük bunun tam karşıtıdır. Karar almaktan kaçmaz. Schmitt açısından, en önemli karşıdevrimci düşünürler, politika yerine ekonomiyi, tekniği ve de tarafsızlığı önermezler. Burjuvazi karar alma nosyonunu dışarıda bırakarak politikaya karşı mücadelesini pekiştirmektedir. Weber'in de vurguladığı gibi modern devlet "büyük bir şirket" olarak tasavvur edilmektedir. Schmitt şunu yazmaktadır:

> "Bugün hiçbir şey, politik-olana karşı mücadele kadar modern değildir. Amerikalı finansörler, endüstri teknisyenleri, Marksist sosyalistler ve anarko-sendikalist devrimciler bütün güçlerini kelimenin tam anlamıyla politikanın ekonomik yaşamın nesnelliği üzerindeki nesnel olmayan tahakkümünü ortadan kaldırmak doğrultusunda birleştirirler."[161]

Görüldüğü üzere Schmitt, politik eğilimleri sağ ya da sol şeklinde değil politika nosyonuna sahip olanlar ya da olmayanlar şeklinde tasnif etmektedir. Böylelikle Marksizmin politikayı ekonomik saiklerle ikame etme düşüncesi de –kendi iddiasından oldukça farklı bir biçimde– liberallerle aynı safta yer almaktadır. Benzer bir tespiti ünlü Fransız düşünür Marcel Gauchet de yapmaktadır.[162] Gauchet'ye göre, Marksizm de liberalizme özgü olan toplumun kendi kendini yönetmesi fikrini radikalleştirerek yeniden üretmektedir. Schmitt'in savunduğu tez tam olarak, Marksizmin politikayı örgütleyici bir güç olarak bir kenara bıraktığı; tıpkı liberal anlayışta olduğu gibi politika yerine başka bir gücü ikame etmeye girişmekte olduğudur.

---

161 Carl Schmitt, *a.g.e.*, s. 73.

162 Marcel Gauchet, "Les tâches de la philosophie politique", *Revue du MAUSS*, sayı 19, ikinci dönem 2002: "C'est chez les libéraux d'abord que le pouvoir est expressément déchu de son ancien statut de cause pour être assigné au rang d'effet, que le politique cesse d'être conçu comme organisateur pour n'être plus considéré que comme un produit second de la société. Marx ne fait que radicaliser ce renversement libéral en le transportant à l'intérieur de l'histoire et de son développement dialectique tel que Hegel en a promu l'idée."

Ancak Schmitt'in politika kavrayışı ve de özellikle önerdiği karşı-devrimcilerin politikası muhafazakâr bir politikadır. Onlar politikanın ilerici bir görünümünü düşünmek yerine politikanın tek biçimi olarak muhafazakâr bir karar alma eylemini önermektedir. Schmitt düşüncesinde tartışmaya açılması gereken noktalardan biri budur.

Schmitt'in muhafazakâr düşünürlerinin burjuvazi eleştirisinin en üst noktasını anarşizme yöneltilen eleştiriler oluşturmaktadır. Zira anarşizm, Tanrı ile Şeytan arasındaki rollerin değişimini öngörerek tüm metafizik değerin toptan bir reddiyesini içermektedir. Buna göre tüm kötülüğün kaynağını bu metafizik meseleler teşkil etmektedir. Politika yerine bir ahlâk önerisinde bulunmaktadır. Oysa Schmitt'e göre, anarşizmin ıskaladığı şey, kararsızlığın da bir karar alma olduğudur. Buna göre anarşizm de Maistre'in, Cortés'in iktidar tasavvurunu yerinden etmemektedir sadece bu tasavvuru olumsuzlayarak onun yapısını muhafaza etmektedir. Anarşiste göre tıpkı karşı-devrimcilerde olduğu gibi "iktidar mutlaktır" ancak o bu iktidarın kötü olduğu fikrinde mutabıktır: Karar almak kötüdür, düsturundan hareket etmektedir. Anarşistin çelişkisi kendi diktatörlük karşıtlığının altında da radikal bir kararla diktatörlük-karşıtlığının diktatörü olmasıdır.[163] Kısaca Schmitt'in gözünde karar almaktan kaçmak karar almamak değildir. Bu anlamda liberal amentü kendisi ile çelişmektedir.

Schmitt'in *TP I*'deki bu düşüncelerine, ondan bir yıl önce yayımlanan *Diktatörlük* (1921) çalışmasının penceresinden de bakmak gerekmektedir. Zira *TP I*'in formüllerle açıkladığı meseleleri bu çalışma tarihsel dinamikleriyle ele almaktadır. Bu bağlamda *TP I*'in *Diktatörlük* olmaksızın yapılacak bir okuması oldukça eksik kalacaktır.

Schmitt, *Diktatörlük*'ün önsözünün tartışma eksenini norm ve istisna arasındaki ilişkiye dayandırmaktadır.[164] Buradan hareketle demokrasi, politik düzen, devlet ve hukuk meselesini yeniden ele almayı önermektedir. Böylelikle Schmitt farklı bir

163 Bkz. Carl Schmitt, *a.g.e.*, s. 75.

164 Bkz. Carl Schmitt, *La dictature*, s. 8-22.

diktatörlük okuması gerçekleştirmektedir. 20. yüzyılın politik jargonu açısından diktatörlük olumsuz anlamının dışında bir düşünme sahası sunmazken Schmitt bu kavramı tarihsel bağlamlarında ele alarak politik meselesini dinamik bir şekilde irdeler. Bu şekilde *TP I*'in Cortés alıntılarından istisnaya kadarki birçok tartışmasının zemini anlaşılmış olmaktadır.

Diktatörlük her şeyden önce Romalı bir icattır.[165] Peki niye Romalılar diktatörlüğü icat etmişlerdir? Romalılar, politik anlamda kötü bir gidişata son vermek için bu kurumu yaratmışlardır. Senato, kötü durumu düzeltmek üzere belirli kurallar çerçevesinde "diktatör" görevlendirmektedir. Bu anlamda diktatörlük politik bir araçtır. Görev süresi altı ay olarak sınırlandırılmıştır. Görev yetkisi tamamen düzenlenmiştir. Ancak diktatörlük konusundaki esas ayrım "komiseryal diktatörlük" ile "egemen diktatörlük" arasındadır.[166] Komiseryal diktatörlük burada bahsedildiği anlamıyla belirli kurallara ve belirli bir süreye tabi diktatörlüktür ancak egemen diktatörlük kendisini senatonun üzerine çıkararak var etmektedir.

Schmitt'in vurguladığı gibi diktatörlük ne tiranlıktır ne de mutlak bir iktidardır: Diktatörlük "*özgürlüğü cumhuriyetçi Anayasa çerçevesinde korumanın özel bir tarzıdır*".[167] Diktatörlük her ne kadar bir adamın iktidarı başka bir merciye danışmadan elinde tutabilmesi ve kararlarını tek başına uygulayabilmesi olarak tanımlanabiliyorsa da burada gözden kaçan husus Aristotelesçi "deliberatio" ile "executio" arasındaki ayrımdır. Diktatör, "deliberatio" kapasitesine sahiptir, "executio" değil. Daha açık bir şekilde dile getirilirse, diktatör yasa yapamaz. Üstüne üstlük yürürlükte olan yasayı ve de anayasayı yürürlükten kaldıramaz. Bu sebepten ötürü diktatörlük cumhuriyetçi bir kurumdur. Romalılara göre mutlak prens diktatör değildir.

Schmitt meseleyi Machiavelli'nin *Il Principe* ve *Discorsi* metinleri üzerinden anlatmaktadır. Schmitt, Machiavelli'den hareketle şu tespitte bulunmaktadır: "Diktatör kesinlikle olağan-

165 Bkz. Carl Schmitt, *a.g.e.*, s. 23.

166 Bkz. Carl Schmitt, *a.g.e.*, s. 24

167 Carl Schmitt, *a.g.e.*, s. 26

dışı ama aynı zamanda anayasal bir cumhuriyetçi organdır."[168] Buna karşın Machiavelli'nin *Prens* yapıtında prens mutlak egemen olarak ele alınmaktadır. O halde diktatörlük ile herhangi bir mutlakiyetçi yönetim tarzı arasındaki temel fark birincisinin anayasal bir düzene tabi olmasından gelmektedir. Diktatörlük nesnel olarak belirlenmiş bir durumda her şeyi yapma hakkıdır yoksa keyfi durumlarda istediğini yapma hali değildir.

Modern devletin kuruluşunda diktatörlük için gerekli şu üç öğe bir araya gelmektedir: rasyonalizm, tekniklik ve yürütme gücü.[169] Modern devletin kuruluşunda ona dair hâkim olan kavram "arcanum"dur. Schmitt'e göre "arcanum", modern devletin düzenli olarak ürettiği sırlardır. Burada "arcanum"u ikiye ayırmak mümkündür: *Arcana imperii* ve *arcana dominationis*. Birincisi devletin varolan kudretine gönderme yapmaktadır. Normal zamanlar için geçerlidir.[170] İkincisi ise olağandışı durumlar için geçerlidir. Bizzat iktidarın bütününün korunmasına yöneliktir. Diktatörlük özellikle aristokrasiye özgü bir *arcanum dominationis*'tir. Ancak her durumda da *arcana*'lar hukuk alanına aittir. Politik birliğin devamlılığını tesis etmeye yöneliktir. *Arcana* düzleminin ortaya koyduğu gibi istisnai durumlar hukuk düzeninin dışında değildirler, onun parçasıdırlar.

Bu anlamda istisnai durumu, Clapmar "meşru tiranlık" olarak nitelemektedir.[171] İstisna durumu, tam olarak bir *plenitudo potestatis* [tam iktidar] içermektedir. *Plenitudo potestatis* kurulmuş düzenli iktidarların üzerinde bir kudrettir [Macht]. Kim istisnai duruma hâkim olursa o aynı zamanda devletin de hâkimi olmaktadır zira bu hâkimiyet tüm durum ve koşulların yeniden oluşturulmasına olanak vermektedir.

TP I'in birinci bölümünde gösterildiği gibi Schmitt, Bodin'in egemenlik teorisine ayrı bir önem atfetmektedir. Ancak Schmitt, Bodin'in egemenlik teorisinin komiseryal bir diktatörlük kavrayışına erişemediğini düşünmektedir. Buna karşın Gro-

168 Carl Schmitt, *a.g.e.*, s. 27.

169 Bkz. Carl Schmitt, *a.g.e.*, s. 31.

170 Bkz. Carl Schmitt, *a.g.e.*, s. 33.

171 Clapmar, (akt.) Carl Schmitt, *a.g.e.*, s. 35.

tius, Schmitt'e göre Batı kamu hukukunun temel meselesini dile getirmektedir: Diktatör görev süresi boyunca keyfi (discrétion) davranma hakkına sahip midir? Grotius bu soruya hayır yanıtını vermektedir.[172] Bodin, diktatörü kendi mutlaklığı içerisinde değerlendirirken Grotius onun yetkisinin sınırlarına vurgu yapmaktadır. Yine Hobbes da, *Leviathan*'da diktatörü zamana tabi bir monark olarak ele almaktadır. Grotius ile benzer bir düşünme geleneği içinden gelen Pufendorf da Bodin'in aksine diktatörü egemen bir monark olmaktan ziyade yüksek devlet görevlisi olarak algılamaktadır. Özetle diktatörlüğün ele alınışı hususunda iki tür eğilim ortaya çıkmaktadır. Bu eğilime göre bir yandan yasalara bağlı sıradan yüksek devlet görevlileri diğer yandan ise olağandışı koşullarda iş gören komiserler vardır. Bodin'in başarısı ise bu ayrımı ortaya sistematik olarak koyabilmiş olmasından kaynaklanmaktadır.

Schmitt 17. yüzyıldaki *commissio* kavramı etrafındaki bu hareketlilikten yola çıkarak modern devletin dönüşümünü anlamaya girişmektedir. Papa'nın *plenitudo potestas*'ı nasıl reformasyon sürecine dönüştü? Kilisenin ilahi kudreti nasıl seküler bir form aldı?

Alman düşünür, papalık kurumundaki "plenitudo potestatis" özelliğinin reform sürecinin temelini oluşturduğu fikrini benimsemektedir.[173] Papa bu yetkiyi İsa Mesih'in vekili olarak devralmaktadır. Buna göre papalık kurumu zaten "komisyener" bir kurumdur:[174] Papa, kurumun yetkilerini Tanrı'nın oğlu İsa adına üstlenmektedir. Dolayısıyla otoritenin hükümranlığı esas egemen olan Tanrı adına bir hükümranlıktır; yetkisi kendisinden kaynaklanmaz aksine yetkisi bir *commissio* tarzı görevlendirmedir.

Papalığın *plenitudo potestatis*'ini bu çerçevede düşünmek gerekmektedir. Schmitt, papalığın bu tarz bir tamlık içinde nasıl komiseryal yapılar oluşturduğunu göstermektedir. Alman hukukçu papalığın komiseryal görevlendirmelerinin özelliği-

172 Bkz. Carl Schmitt, *a.g.e.*, s. 45.

173 Bkz. Carl Schmitt, *a.g.e.*, s. 57.

174 Bkz. Carl Schmitt, *a.g.e.*, s. 62.

ni önemli örneklendirmeler üzerinden ele almaktadır.[175] Komiseryal görevlendirmelerin esas amacı eski durumun yeniden tesisidir. *Statu quo*'nun yeniden kazanılmasına yönelik süreçte komisere itaat bizzat Papa'ya itaat ile eştir. Bu da göstermektedir ki komiser yetki alanı içerisinde mutlak hâkimdir. Schmitt'e göre "aktarım" sürecinin sonunda komiseryal kurumlar bürokrasinin içine entegre olmaktadırlar. Reform sonrası komiseryal yetkiler kendilerini idari ve askerî anlamda güçlü bir örgütlenme ile yenilerler.

Öbür taraftan Schmitt, Wallenstein örneği üzerinden "diktatör" meselesini ele almaktadır. Diktatöre ilişkin tüm kavramsal yapıyı bu örnek üzerinden şekillendirmektedir. 30 yıl savaşları sürecinde Kral Ferdinand tarafından görevlendirilen Wallenstein, elinde savaş etme yetkisi bulunan bir "diktatör" olarak tanımlanmaktadır. Elinin altında tuttuğu mutlak gücü savaşma kapasitesi yüksek bir ordu kurmak için kullanmaktadır. Bilindiği gibi Wallenstein, imparator karşısındaki itaatkâr olmayan eğiliminden ötürü öldürülür. Peki o zaman Wallenstein'm diktatoryasmın sınırları nedir? Evet, Wallenstein, Schmitt'in altını çizdiği gibi, "extremo necessitatis casu" yani zorunlu olarak olağandışı hali tayin etme hakkına sahiptir ama bunu kendi adına ilan etme hakkı yoktur. İmparator mutlak otoritenin kaynağı olarak iktidarın esas sahibidir. Diktatör Wallenstein'ın olağandışı yetkilerle donatılmış eylem alanı, bu yetkinin kaynağım tanımadığı anda onu "Hain Wallenstein" yapmıştır.[176]

---

175 Bkz. Carl Schmitt, *a.g.e.*, s. 64: Schmitt, 1397 yılında Johann Holand'ın ve 1398'de senatör Malatesta'na verilen vekâletlerden ayrıntılı bir şekilde söz eder. Buna göre bu vekâletler bizzat papalığın *plenitudo potestatis*'inin yetkilerini icra etme izni vermektedir.

176 Bkz. Friedrich von Schiller, *Wallenstein'm Ölümü*, çev. Seniha Bedri Göknil, İstanbul, MEB, 1952. Bu noktada F. Schiller'in Wallenstein üzerine kaleme aldığı üçlemenin son cildi olan *Wallenstein'ın Ölümü* oyunu Wallenstein'ın diktatör iken "hain" ilan edilmesini trajik bir tonlama ile çok yetkin bir şekilde dile getirmektedir. Schmitt'in bahsettiği gibi diktatörün hangi ölçülerde egemen olduğunu göstermesi açısından Schiller'in kalemi farklı bir bakış açısı sunmaktadır. Wallenstein'm kendi gücünü ve eylem alanının sınırlarını sorgulaması I. Perde 4. Sahne'de şu şekilde dile gelmektedir: "Artık istediğim gibi hareket edemeyecek miyim? Dilediğim gibi geri dönemeyecek miyim? (...) Hürriyet ve iktidar beni cezbediyordu. (...) Birdenbire nerelere sürüklendiği-

Schmitt "diktatör" örneği üzerinden *plenitudo potestatis*'in dönüşümünü göstermek istemektedir. Burada bahsedilen "egemen diktatör" kavramı nasıl 18. yüzyılın devlet teorisine geçmiştir? Bu yüzyıldaki mutlakiyetçi teoriler ile *TP I*'in birinci bölümünde eleştirilen Anglo-sakson denge teorileri nasıl şekillenmiştir?

Schmitt açısından Montesquieu "terazi" imgesi denge teorisinin temel tutumunu dile getirmeyi başarmaktadır. Montesquieu, "plenitudo potestatis"in parçalanarak dağıtılması fikrini savunmaktadır. Onun *Yasaların Ruhu*'nda ele aldığı şekli ile iktidarın paylaştırılması gerekmektedir. Buna göre yasama, yürütme ve yargı güçlerinin hepsi iktidardan aynı derecede sorumludur. İktidarın yönetilmesi bu güçlerin aralarında kurduğu karşılıklı denge ve kontrol mekanizmalarına bağlıdır. Bu güçlerin hepsinin kendi içinde belirli bir kompetansa göre hareket ettiği düşünülmektedir. Bu anlamda bu güçler ne kadar farklılaşırsa o kadar çok denge kurulabilir, bunun aksi, yani güçlerin tek bir elde toplanması dengenin bozulması anlamına gelecektir.

Schmitt, Monstesquieu'nün denge teorisinin karşısında Rousseau'nun iktidar anlayışının bulunduğunu belirtmektedir.[177] Schmitt Rousseau'yu eleştirel bir mesafe koyarak kendi

mi görüyorum. Arkamda yol yok; kendi eserim olarak göklere kadar yükselen bir duvar, yolu kapıyor." (s. 9. İmparator ile olan yol ayrılığını trajik bir içsel deneyim olarak yaşayan Wallenstein'ın çözümlemesinin yetersiz olduğunu hissettiren Kontes ise I. Perde 7. Sahne'de ona meseleyi daha nesnel bir boyuta taşıyarak sunmaktadır: "Fakat kendisine faydalı olan şey, tabii Kayser'in pek hoşuna gidiyordu ve bütün bu kötülüklere sessizce imparatorluk mührünü bastı. O zaman kendi lehine olduğu için doğru görülen, bugün aleyhine dönünce alçaklık mı olur?" (s. 25). Kontes ekler: "O halde kabul et ki, onunla senin aranızda vazife ve hak değil, sadece kuvvet ve fırsat bahis mevzuu olabilir" (s. 26.) Oyun metninde Wallenstein gücünün varoluşunu muhafaza için bile olsa Kayser'in gücünün dışında hareket etmeye –taktik hamleler dışında– yanaşmaz. Örneğin kendisine bağlı askerlerin Kayser amblemlerini sökmesine oldukça sinirlenmektedir (III. Perde 16. Sahne). Bu siniri bile aslında kendi askerî gücünün nihai dayanağının İmparatorun politik gücü olduğunu göstermektedir: Wallenstein'ın tahayyülüne göre meşruiyet sisteminin merkezinde Kayser vardır ve ortadaki bir yanlış anlaşılmadır. Yanlış anlaşılmayı düzeltmek ister. Diktatörün trajedisi de buradan kaynaklanmaktadır. Hakkındaki karar verilmiştir: Düzenin bir öznesi olmayacaktır. Schmitt'in 30 Yıl Savaşları'ndan bir figürü seçmesi bu anlamda dikkate değerdir.

177 Bkz. Carl Schmitt, *a.g.e.*, s. 112.

egemenlik teorisine yakın bir konuma yerleştirmektedir. Schmitt esas yorumunu Rousseau'nun genel iradesine yaslanarak yapmaktadır.

Rousseau en temelde, Hobbes, Locke ve Montesquieu tarafından gerçekleştirilen hukuki doktrinleri bir tabula rasa'ya çekmeyi başarmıştır. Bu doktrinlerin hukuksal operasyonları belirli düzeylerde politik kurumların mistifikasyonunu sağlamıştır. Politik kurumlar etrafında belirli mitos'lar oluşmuştur. Hobbes'ta, "halk" hem egemenliğin kaynağı olarak ele alınmaktadır hem de halkın iradesi monarkın iradesi tarafından dolayımsız bir şekilde yadsınmaktadır. Rousseau'ya göre, *De Cive*'nin yazarının bu iktidar mitos'u, onun "temsiliyet" (représentation) teorisine yaslanmaktadır. Hobbes'un en büyük hilesi budur. Monark halkı temsil etmektedir. Halkın iradesi yadsınır. Hobbes'ta temsiliyet teorisi, halkın egemenliğinin sömürülmesi olarak anlaşılmaktadır.

Rousseau ise *Toplumsal Sözleşme*[178] L III-Ch 15'te tamamıyla "temsiliyet" teorisini reddetmektedir. Rousseau temsiliyet üzerine kurulu her tür politik düzenin "zorbalık" (usurpation) içerdiğini düşünmektedir. Zira onun gözünde temsiliyet, egemenlik fikrinin bozulmasıdır. Rousseau'nun bu kökten çıkışı, onu her tür "feragat etme" teorisi ile karşı karşıya getirmektedir. Rousseau egemenlik teorisinin olumsuzlanması olarak gördüğü her tür anlayışa karşı çıkarak, mutlakiyetçi ya da liberal olsun fark etmemektedir, her tür temsiliyet teorisinin zeminini çürütmektedir.

Rousseau'nun bu karşı çıkışının en temelinde ise yine "özgürlük" meselesi vardır.[179] Ona göre özgürlük her şeyden önce bir koşuldur dolayısıyla özgürlük ampirik bir veri olarak ele alınamaz. Özgürlük fikrinin fiilî olarak nasıl gerçekleşeceği, tartışmanın ana eksenindeki konudur. Rousseau, "dilin kötü kullanımı" (abus) olarak temsiliyet teorisi içindeki yadsıyıcı ve smırla-

178 Jean-Jacques Rousseau [citoyen de Genève], *Du Contrat Social ou Principes du droit politique*, GF- Flammarion, Paris, 1989 [Ocak 1762], s. 41-44 [*Toplumsal Sözleşme veya Siyasal Hukukun Prensipleri*, çev. Cenap Karakaya, İletişim Yayınları, İstanbul, 2014].

179 Bkz. Jean-Jacques Rousseau, *a.g.e.*, s. 88-90.

yıcı noktalara karşı çıkmaktadır. Ona göre özel çıkar, kamusal çıkarı dilsel bir oyun içinde perdelemektedir. Temsilciler, temsil edilenler "adına" görevler üstlenirken, kamusal çıkar, özel ve tekil çıkarların ardından üçüncü sıraya düşmektedir.

Rousseau'nun *Toplumsal Sözleşme* kitabı politik özgürlüğün esas ilkelerini soruşturmaktadır. O bunun yanıtının kesinlikle Hobbes mutlakiyetçiliği ya da Montesquieu'nün anayasal monarşisi olamayacağını düşünmektedir. Ona göre, "genel irade"nin egemenlik ilkesi içindeki yeniden tanımlanması bunun yanıtını teşkil edecektir. Onun "temsiliyet" fikrini reddetmesi "genel irade" tanımının özünü oluşturmaktadır.

Rousseau'nun bu genel iradeyi tanımladığı zemin aynı zamanda "jusnaturalizmin" de eleştirisine denk gelmektedir. Rousseau, jusnaturalistlerin patriarkal otorite anlayışlarına da karşı çıkmaktadır. Ona göre, otoritenin esas temeli halkın özgür iradesindedir. CS L IV Ch. II'de dediği gibi sivil bir araya gelme dünyadaki eylemlerin en iradi olanıdır.[180] Böylelikle Rousseau, doğal ya da ilahi olanı otoritenin referansı olmaktan çıkarmaktadır. Mademki insanlar arasındaki ilgiler en iradi olan eylemler o halde "meşru otorite" insanlar arasındaki uzlaşmalardır (L I Ch IV).

"Halk" terimi, Rousseau'da otoritenin kaynağı olarak yeniden oluşturulur. Halk egemenliği bireyin özgürlüğü olarak düşünülmektedir. Artık modern politikada bireyselci mantık hâkim olmaya başlamıştır. Halk egemenliği, bireyin özgürlüğü bağlamında meşruluğu sağlamaktadır. Egemenlik genel iradenin uygulanmasıdır. L II Ch 1 ve Ch 2'de Rousseau, egemenliğin iki özelliğini belirtmektedir: Yadsınamazlığı ve bölünemezliği.[181] Bireyler üzerinden temellenen halkın egemenliğinin yadsmamazlığı, "jusnaturalizmin" sonunu getirmektedir.

İnsan doğuştan özgürdür ve onun özgürlüğünün transfer edilmesi hem gayri meşrudur hem de anlamsızdır. L I Ch 4'te belirtiği gibi bu durumda insan kendi niteliklerinden kaybetmektedir. Politik otorite halkın egemenliğine dayandığı süre-

180 Bkz. Jean-Jacques Rousseau, *a.g.e.*, s. 145-146.

181 Bkz. Jean-Jacques Rousseau, *a.g.e.*, s. 63- 64.

ce meşrudur ve halk özgür bireyselliğe dayalı bir bütünsellik olarak düşünülmektedir. O halde Rousseau, halkı ya da politik *corpus*'u özgür öznellik olarak ele almaktadır.

Toplumsal Sözleşme'nin meşhur L II Ch 3'ünde Rousseau, genel irade [volonté générale] ile herkesin iradesi [volonté de tous] arasında bir ayrım yapmaktadır.[182] İkisi arasındaki temel fark, birincisinin ortak çıkara ikincisinin ise özel çıkara gönderme yapmasıdır. Buna göre, herkesin iradesi genel iradenin yok edilmesi sürecini de barındırmaktadır. Rousseau'ya göre genel irade, kanaatlerin ortaklığının ya da kimliklerin toplamı değildir aksine uyumlu bir entegrasyon, farklı bakış açılarının uzlaşmasıdır. Tekil bireylerin genel iradeye katılmasıdır. Bireylerin kendi benzerleri ile ortaklaşmasıdır.

Burada da Rousseau, yöntem olarak infinitezimal matematik hesabını kullanmaktadır. Rousseau'nun Leibniz tarafından ortaya atılan bu hesabı, genel iradenin ne olduğunu belirlemesi yine Rousseau felsefesinde rasyonalist temeller olarak düşünülebilir. Onun bu hesabı "küçük farklılıkları" mümkün olduğu kadar entegre etmesine yardımcı olmuştur. Böylelikle halk, genel iradeye tikel iradeleri bağlayan "nexus" görevi görmektedir. Halk Rousseau'ya göre, kolektif ahlâki ben'dir [L III Ch 6]. Halk ahlâki birliktir. Yasanın kaynağı buradan gelmektedir. Rousseau bize iktidarın aktarılabilir olduğunu söylemektedir, iradenin değil [LII Ch2].[183] Rousseau'nun iktidar ve irade arasında yaptığı ayrım oldukça belirleyicidir.

Schmitt, Rousseau'nun genel iradesinin herhangi bir istisna uygulanmadan imkânsız olacağını belirtmektedir.[184] Schmitt, buradan hareketle Rousseau'da diktatörlüğün arızi bir kurum olarak değil tam aksine kurucu bir fikir olarak var olduğunu ortaya koymaktadır. Halkın tüm vekil ve temsilcileri sadece komiseryal bir konumda varolabilmektedirler. Ancak Rousseau'ya göre yasakoyucular komiser değildirler. Onlar dışarıdan yasayı vazetmektedirler. Diktatörün de yasakoyucu gibi

182 Bkz. Jean-Jacques Rousseau, *a.g.e.*, s. 88-90.

183 Bkz. Jean-Jacques Rousseau, *a.g.e.*, s. 64.

184 Bkz. Carl Schmitt, *a.g.e.*, s. 129.

bir ayağı düzenin dışarısmdadır. Yasakoyucunun etkinliği iktidarı olmayan bir hukuk iken diktatörün eylemi yasası olmayan bir tam iktidardır. Schmitt'in gözünde Rousseau kendi teorisindeki bu durumun farkında değildir. Ama Rousseau'nun teorisi ona göre, kurulmuş iktidar ile kurucu iktidar arasındaki gerilimi ortaya koymuştur. Rousseau, CS IV. kitapta, diktatörlüğün egemenlik sorunu değil bir yönetim sorunu olduğunu belirtmektedir. Schmitt bu bağlamda Rousseau'yu komiseryal diktatörlük anlayışına daha yakın bulmaktadır.[185]

Schmitt, Cromwell'in egemen bir diktatör olup olmadığını sorgulamaktadır.[186] Eğer diktatörlük sadece güçler ayrılığı ilkesinin kaldırılmasıysa o zaman Cromwell egemen bir diktatördür. Ama Schmitt şunun altını çizmektedir: Bu durum mutlakiyetçi devlette de vardır.[187] Peki her mutlakiyetçilik diktatörlük müdür? Diktatör, herhangi bir kurumsal dolayım olmaksızın iktidarı uygulayan kişidir. O halde Cromwell'i diktatör ilan ederken onun egemen bir diktatör mü yoksa komiseryal bir diktatör mü olduğunu sorgulamak gerekmektedir. Ayrıca askerî bir diktatörlüğün de söz konusu olabileceğini unutmamak gerekiyor. Schmitt Cromwell'de diktatörlüğü tartışırken bu hususlara dikkat etmektedir.

O halde diktatörlük ne ölçüde bir eylem (action) türüdür ne ölçüde bir karşı-tepkidir (re-action)? Diktatörde söz konusu olan tüm hukuki bağlamların kendisi tarafından belirlenebilir oluşudur. Komiseryal diktatör anayasanın korunmasını onu askıya alarak gerçekleştirebilmektedir. Schmitt'in "somut istisna" olarak adlandırdığı durum bu noktada geçerli olmaktadır: "*Anayasa yürürlükte iken askıya alınabilir, zira askıya alma sadece* somut bir istisnadır."[188] İstisna diktatörlüğün özüne dahildir. Egemen diktatör ise anayasayı muhafaza etmemektedir; aksine mevcut öğelerden hareketle yeni bir anayasa yapmaya girişmektedir. Bu anlamda diktatörlük kurucu iktidar biçimi

185 Bkz. Carl Schmitt, *a.g.e.*, s. 135.

186 Bkz. Carl Schmitt, *a.g.e.*, s. 138.

187 Bkz. Carl Schmitt, *a.g.e.*, s. 139.

188 Carl Schmitt, *a.g.e.*, s. 142.

olarak belirmektedir. Egemen diktatörlük aynı zamanda yürürlükte olanı yürürlükten kaldırabilen iktidardır.

Sonuç olarak Carl Schmitt'in daha sonraki bölümlerde tanrısallık ile ilişkisini kuracağı egemen ve istisna kavrayışı mevcut dünyayı anlayabilmek için bir olanak sunmaktadır. Bu açılımı Benjamin'in "Tarih Kavramı Üzerine" 8. tezdeki bir önermesini soru haline getirerek düşünmek daha verimli olacağa benzemektedir: Egemen olağandışı duruma karar verendir ancak bütün durumlar olağandışı durum olmuşsa yani olağan durum kalmamışsa ne olacaktır? Schmitt'in egemenlik paradigmasının bıçak sırtı yeri de burasıdır.

48. maddeyi Hitler'e karşı uygulayacak cesur bir anayasa yargıcı bulunamadığı için bu madde Hitler'in iktidarının simgesi haline gelmiştir. Aksine hukuk düzenini askıya alma yetkisini NSDAP adına Führer bizzat kendisi kullanmıştır. Olağandışı durumun ne olduğuna karar veren kişi hukuk düzenini tekrar sağlamak üzere değil tüm hukuk ve politika düzenini kendi iktidarı yapmak için üzerine geçirmiştir. Peki, bu duruma nazaran karşılıklı baskı ve dengeye dayalı liberal demokrasiler daha tercih edilir değiller midir? Schmitt'in bu soruya vereceği yanıt, liberal demokrasilerin olağandışı durumlardaki seyrine bakmak yeterlidir şeklinde olurdu. 11 Eylül sonrasının dünyasında liberal demokrasinin tüm değerleri bir anda askıya alınmıştır. ABD ve İngiltere'de anayasal düzenin temel ilkeleriyle çelişen birçok "güvenlik" yasası çıkarılmıştır. Demek Schmitt'in pozitivist-normativist anlayışa yönelik eleştirisini, batının terör sorunu karşısındaki tavrı doğrulamaktadır. Burada o halde esas ortaya çıkan sorun, bölünebilir, parçalanabilir ve paylaştırılabilir olarak tanımlanmış egemenliğin, 21. yüzyılda nasıl ele alınabileceğidir. Egemenlik sonrası çağın düzeni nasıl işlemektedir?

c. Temsil Fikri

Schmitt'in *Temsil Fikri* ve *Roma Katolikliği* metinleri onun *TP I*'deki konumunu güçlendiren ve daha açık hale getiren çalışmalarıdır. Bu iki metnin birbirlerine paralellik gösteren nok-

taları hem Alman filozofun teoloji hususundaki tavrını belirgin kılarken onun teoloji-politik kavramını nasıl bir algı çerçevesinde kullandığını oldukça berrak hale getirmektedir. Bu sebepten ötürü bu iki kısa çalışma Schmitt'in teoloji-politik kavramını anlamak için çok önemlidir.

Temsil Fikri metni Roma Kilisesi'nin iki özelliğini ortaya koymak gayretindedir: Temsil fikri ve karşıtların bir aradalığı. Peki, Schmitt niçin Roma Kilisesi'nin politik konumu ile ilgilenmektedir? Schmitt'in gözünde Roma Kilisesi çok açık bir şekilde "düzen"in ve "istikrar"ın en temel modelidir. Schmitt tüm istikrar ve düzen kuruluş biçimlerinin kaynağı olarak bu modeli görmektedir.

Temsil fikri, Schmitt için, bir değerler hiyerarşisi içermektedir. Temsil eden ve temsil edilen ilişkisini Schmitt bir manda ilişkisi olarak düşünmemektedir. Daha açık ifade edilirse, temsil Schmitt nazarında araçsal değildir. Temsil edilenin temsili, temsil etme kapasitesini haiz kişi ve kurumlar arasında daimi olarak yapılan bir seçimden doğmaz. Temsil öncesinden kurulmuş ve içerilmiş bir ilişki türüdür.

Schmitt bu temsil ilişkisini anlattığı iki metne de aynı cümle ile başlamaktadır: "Bir anti-Roma hissiyatı vardır."[189] Schmitt bütün çalışmalarında olduğu gibi Roma Kilisesi meselesini belirli bir polemik çerçevede ele almaktadır. Schmitt'in karşı çıktığı, her şeyden önce Roma Kilisesi'nin liberal-hümanist çerçeveye uygun bir "evrenselcilik" perspektifi içerisinde ele alınmasıdır. Bu evrenselcilik herkesin ağırlandığı bir yapıya tekabül etmektedir.

Oysa Schmitt Roma'yı anlamak için başka bir kavramsallaştırma önermektedir: *Complexio oppositorum*.[190] Bu kavram karşıtların yan yanalığı, karşıt öğelerin bir araya gelmesi anlamına gelmektedir. Schmitt bu kavramla kesinlikle karşıtlığı be-

189 Carl Schmitt, *Römischer Katholizismus und politische Form*, Klett-Cotta, Stuttgart, 2002, s. 5; Carl Schmitt, *The Idea of Representation*, çev. M.Codd, Washington, Lutarch Press, 1988, s. 25; Carl Schmitt, *Roman Catholicism and political form*, s. 3.

190 Bkz. Carl Schmitt, *The Idea of Representation*, s. 31; Bkz. Carl Schmitt, *Roman Catholicism and political form*, s. 8.

lirli bir antite altında kaynaşmasını kast etmemektedir. Aksine karşıtlar karşıt olmayı sürdürürken bir arada olmayı sağlamışlardır. İşte Schmitt'e göre bunu yapmak Kilise'nin özelliğidir.

Kilise, karşıtların bir aradalığı, "hem o hem de bu" koşuludur.[191] Schmitt, Sinoplu Marcion'un "ya o ya bu" tezine, kilisenin bu şekilde yanıt verdiğini düşünmektedir.[192] Eski Ahit ile Yeni Ahit'in bir arada geçerli olması, Papa'nın erkek figürü, Kilise'nin ise kadın figürü olması bu kavramın açıklanmasına yardımcı olan öğelerdir.

Roma Katolikliğinin bu ilkesinin temeli insan yaşamının maddi veçhesindeki aşkın biçime dayanmaktadır. Schmitt'e göre bu da 20. yüzyılın ekonomik-teknolojik zihniyeti ile taban tabana zıttır ama şu koşulla: Bu zıtlığı romantiklere özgü öznel Katoliklik sentezleri ile karıştırmamak kaydıyla. Buna göre Katoliklik özünden ayrı tutulup "o da mümkün bu da" şeklindeki bir rölativizmin mekânı haline gelmektedir. Oysa Schmitt'in *complexio oppositorum*'u bu tarz bir rölativizmi dışlamaktadır. Katoliklik, nötr bir alan değildir: Roma Kilisesi bu tarz bir "en yüksek üçüncü"yü temsil etmemektedir.[193]

Bu bağlamda, Alman düşünür, bir yandan kiliseyi en yüksek üçüncü olarak gören eğilimleri diğer yandan da onu bilimselci-teknolojik ideoloji içine yerleştirmeye çalışan eğilimleri eleştirmektedir. Her şeyden önce ekonomik zihniyete karşı Roma Katolikliği politiktir. Bu politikliğin uygulanması Katolikliğin özüdür. Modern tahayyülün makine, bilimselcilik ve teknik tahakküm gibi hususlardaki eğilimleri tamamen Katolikliğin bu politik özü ile çatışma halindedir. Ancak Schmitt şunun altını çizmektedir: Katolikliğin kendisine has bir rasyonalizmi vardır. Bu rasyonalite modern hesaplamacı-indirgemeci rasyonalizmden farklıdır. Ekonomik zihniyetin nesnelci rasyonalizmi bundan oldukça farklıdır.

---

191 Bkz. Carl Schmitt, *The Idea of Representation*, s. 31; Bkz. Carl Schmitt, *Roman Catholicism and political form*, s. 9.

192 Bkz. Tristan Storm, *Carl Schmitt et le marcionisme, L'impossibilité théologico-politique d'un œcuménisme judéo-chrétien?*, Les Éditions du Cerf, Paris, 2008.

193 Bkz. Carl Schmitt, *The Idea of Representation*, s. 35.

Kilise'nin rasyonalizmi bütünüyle onun kurumsal ve hukuki özünde yatmaktadır. O tamamen kendisine has bir örgütlenme tarzıdır. Kilisenin temsil gücü şu mottoya yaslanmaktadır: "Papa peygamber değildir ama İsa'nın vekilidir."[194] Kilise'nin hükmü Papa'nın karizmasında cisimleşen bu tarz bir *complexio oppositorium* ile sürmektedir. Bu anlamda Kilise'nin otoritesi ekonomik temellere değil bu tarz bir temsiliyete yaslanmaktadır.

Schmitt, *Roma Katolikliği*'nde, kilisenin politik fikrini üç noktaya dayandırmaktadır: Birincisi estetik biçim, ikincisi hukuki biçim ve üçüncüsü iktidar biçimi.[195] Görüldüğü gibi burada ekonomiye özgü bir biçimden söz edilmemektedir. Schmitt, Kilise'nin bu üç biçim bağlamında modern rasyonalist sistem altında krizine işaret etse de şu hususu ısrarla belirtmektedir: Politik Kilise'nin herhangi bir kapitalist düzenle ikamesi mümkün değildir. Bu tarz bir ittifak mümkün değildir. Zira Kilise ekonomik olarak değil temsilî olarak örgütlenmiştir. Bu temsiliyet ne kadar seküler dünyanın biçimleri ile zaman zaman benzerlik gösterse de aslında o bu dünyaya İsa'nın şahsının imgesini sunmaktadır. Temsiliyet bu anlamda, kurumlar aracılığıyla vuku bulan bir temsiliyet değildir aksine o yukarıdan inen bir temsiliyettir.[196] O halde burada söz konusu olan komiseryal ya da mandater bir temsil değildir.

"Kilise her şeyden önce hukuki bir şahsiyettir."[197] Bu yüzden o bir şirket değildir. Kilise, *civitas humana*'yı temsil etmektedir: Bunu İsa'nın bizzat şahsı ile temsil ederek yapmaktadır. Schmitt'in gözünde bu temsil sayesinde o teknik-ekonomik zihniyetten daha üst bir düzeyde durmaktadır. Schmitt ekonomik zihniyetin "anonimliği"ni vurgulamaktadır. Ekonomik düzen işadamını da bilim adamını da aynı ortak paydada buluşturmaktadır: Anonimlik. Bu anonimlik yüzündendir ki kapitalist düzende her birey birbirinin yerine geçebilirdir. Burada söz ko-

194 Carl Schmitt, *a.g.e.* s. 38.

195 Carl Schmitt, *a.g.e.*, s. 21.

196 Bkz. Carl Schmitt, *a.g.e.*, s. 26.

197 Carl Schmitt, *a.g.e.*, 43.

nusu olan onların bireysellikleri ile icracı özellikleridir. Bir başka deyişle temsile değillerdir.

Burjuvazinin ideali, kendi kendine yeten bir toplumdur. Burada bireysellikleri öne çıkan özneler, dini de kendi bireysel alanlarının dahilinde yaşamak istemektedirler.[198] Schmitt bu tarz bir yaşama biçiminin Katoliklik ile uyuşmadığını belirtmektedir. Zira Katoliklik her şeyden önce kamusal alanda süren bir dindir. Din, birey nezdinde rölativize olarak özelleşmiş bulunmaktadır. Dolayısıyla burada politik ve kamusal yaşamdan söz etmenin imkânı kalmamaktadır. Oysa burjuvazinin keskin özel yaşam ve kamusal yaşam ayrımları, Kilise'nin temsil düzeninde tam bir karşılık bulmamaktadır.

Kısaca, Kilise politik bir düzenin modelidir. Onun temsilî karakteri ve görünürlüğü kapitalist ekonominin yaratmaya çalıştığı politik-olmayan toplum tahayyülü ile çelişmektedir. Bu anlamda Kilise'nin "καθολικός"u [Katholikos] yani evrenselliği Mazzini, Bakunin ve diğer hümanistlerin insanlık idealinden oldukça farklıdır.[199] Schmitt kamusallık ve politiklik üzerinden bu ayrımı icra etmektedir. Liberalizm herhangi bir teoloji-politik imkânını reddederken, *complexio oppositorum*'u zıtların birliği olarak algılamaktadır. Böylelikle gerçek bir politik algı yerine sahte bir kamusallığın esiri olmaktadır.

Schmitt, Roma Kilisesi konusunu bir iman konusu olarak değil bir hukuki güç olarak ele almaktadır.[200] Onun varoluşu-

198 Bkz. Carl Schmitt, *a.g.e.*, s. 28-29.

199 Bkz. Carl Schmitt, *a.g.e.*, s. 62.

200 Bu noktada bir ara başlık açılması uygun olabilir. Zira Schmitt'in teoloji-politik yorumunu Eric Voegelin'in (Vögelin) dinsellik düşüncesine benzer bir okuma ile karıştırma eğilimi söz konusudur. Bu anlamda Voegelin'in dinsellik ve politika arasında kurduğu ilişkiden bahsetmek yerinde olacaktır. Schmitt'in teoloji-politik okuması tam da Voegelin'in yapmaya çalıştığı şeyden farklıdır.

Voegelin, 1938'de yazdığı *Politik Dinler* çalışmasında insan varoluşu ile politik düzen arasındaki ilişkiyi araştırırken bu ilişkideki dinî ve metafizik nüveyi ortaya koymaya çalışmaktadır (Eric Voegelin, *Les religions politiques*, çev. J. Schmutz, Paris, Les Éditions du Cerf, 1994). Voegelin, hocası Hans Kelsen'in pozitivist hukuk biliminden kopuşunu, devlet ve politika alanını din ve metafizikle ilişkilendirerek yapmaktadır. 1958 yılında kaleme aldığı *Bilim, Politika ve Gnosis* metninde de tıpkı *Politik Dinler*'de olduğu gibi *episteme politike*'yi

nun politik ekseninden söz etmektedir. Böylelikle Schmitt naif bir kilise algısı yerine her şeyden önce politik temsiliyeti olan

bu dinsel kaynağa indirgeyerek açıklama yöntemini benimsemektedir (Eric Voegelin, *Science, Politique et Gnose*, çev. M de Launay, Paris, Bayard, 2004).

Voegelin'in bu iki çalışmasında ortaya koymaya çalıştığı şey modernlikteki krizlerin ve sapmaların kökeninde aslında modernliğin kendi gnostik kökleri ile olan yabancılığının yattığıdır. Bu yüzden modernlikteki politik incelemesine önerdiği çözüm, bilmenin kökensel kaynaklarına inilmesidir. Voegelin iki tane kökensel sembolik kaynağa işaret etmektedir: Yunan kaynağı ve de Katolik kaynak. Ona göre bunlar din olmaktan ziyade insanlığın yeniden üretimini sağlayan temel sembollerdir.

Bu bağlamda Voegelin kolektivist politiği önemsemek yerine onlardaki dinî bileşenleri açığa çıkartmayı daha önemli bulmaktadır (Bkz. Eric Voegelin, *Les religions politiques*, s. 24). "Sekülerleşmiş zihinler için tabu olarak dinî meseleyi" açığa çıkartmak onun temel meselesini oluşturmaktadır (Eric Voegelin, *a.g.e.*, s. 26).

Dolayısıyla Voegelin için her şeyden önce din, kilisenin kurumsallaşması demek değildir (Bkz. Eric Voegelin, *a.g.e.*, s. 30). Kilise ile dini yani Hıristiyanlığı açık bir şekilde ayırt etmektedir. Bunun dışında devlet ile politikayı da farklı bağlamlarda düşünmektedir.

Sonuç olarak Voegelin insanların politik topluluktaki yaşamlarını profan alanla sınırlamanın doğru olmadığını düşünmektedir. Tüm hukuki ve iktidar yapılarının arka planında dinî düzene bağlı bir yapı olduğunu düşünür (Bkz. Eric Voegelin, *a.g.e.*, s. 107.). Bunu yadsıyan politik incelemeler ise yetersizdir. Bir başka deyişle her cismani yaşamın arkasında ruhani bir yaşam da vardır.

Voegelin'in bu okuması Schmitt'inkinden temel ayrımlar içermektedir. Bu noktalar şu şekilde özetlenebilir:

a) Schmitt teoloji-politik birlikteliğinden söz ederken Voegelin hem bunları ayırmaktadır hem de dinî olanı –yani teolojik-olanı değil– politikayı önceleyen kurucu bir sembolik alan olduğunu düşünmektedir.

b) Schmitt, politikliğe önem verirken Voegelin politika yerine insanlığın kurucu nüvelerinden söz edip nispeten apolitik bir konum almaktadır.

c) Schmitt açısından Hıristiyanlık Kilise'den ayrılamaz bir husus iken Voegelin için Kilise Hıristiyanlık karşısında arızidir.

d) Voegelin'in pozitivizmden kurtulma çabası tarihdışı bir tarihsellikle sonuçlanırken –yani Yunan ve Hıristiyan iki nüvenin varlığının kurucu olmasıyla– Schmitt'te tarihsellik ve modernlik tekil süreçler olarak ele alınmaktadır.

e) Voegelin insani eylem alanını bir "anlam" yaratımı alanına indirgerken Schmitt burada radikal bir praksis imkânı görmektedir. Schmitt'in politik eylem alanının daralmasından söz ettiği noktalarda Voegelin anlam ve semboller sorununa odaklanmaktadır.

Schmitt'in günlük yaşamındaki sofu Katolikliği onun Voegelin tarzı bir teolojik alan tasarımında bulunduğu yanılsamasına yol açabilmektedir. Voegelin tam da Schmitt'in nasıl bir tasarıma sahip olmadığını göstermek açısından işaret noktasıdır. Schmitt'in, TP II'deki Peterson eleştirisinde olduğu gibi, onun Voegelin'in Kilise'yi arızileştiren söyleminden ziyade teolojinin ortadan kalkması tezine yakın bulunabileceği söylenebilir.

Kilise anlayışını getirmektedir. *Complexio oppositorum* ise hukuki düzenin ve teolojik dogmaların geçerliliğini sağlayan bir özellik olarak öne çıkmaktadır.

d. TP II'nin Schmitt düşüncesindeki yeri

Schmitt'in 1969 yılında kaleme aldığı *TP II* teoloji-politiğin bütünüyle ortaya kalktığı iddiasını bir efsane olarak değerlendirmektedir. Schmitt bu metnini aktarım –ortadan kalkma meselesi– etrafında kurmaktadır. Alman düşünür özellikle iddialara yanıt verme ve de potansiyel polemikleri gün yüzünü çıkarma gayretindedir. Burada başta Erik Peterson olmak üzere kendisinin teoloji-politik anlayışından farklı diğer teoloji-politik yaklaşımlarına yanıtlarını temellendirmektedir.

TP I'in temel tezleri etrafında *TP II* şu soruyu sormaktadır: Teoloji-politiğin ortadan kalkması söz konusu mudur? Schmitt metnin giriş kısmında şunu yazmaktadır: "Ateistler, anarşistler ve pozitivist bilimselciler için bütün teoloji-politik –hatta bütün politik metafizik– bilimsel bir gözle bakıldığında, bir hiçe indirgenmiştir."[201] Zira bunların hepsi bilim karşısında erimiş gitmiştir. "Selbst" [Kendi] ifadesinin sıkça kullanımının altını çizmektedir Schmitt: Tanrısızlaştırılmış dünyada her şey insanın kendi kendini doğrulamasına, kendi kendisini ifade etmesi gibi kendilik ve kendine yeterlik kavramları çerçevesinde dönmektedir. Schmitt, ortadan kalkma (liquidation) temasını bu perspektifte ele almamaktadır. Aksine onun gündeminde teoloji-politik bağlamının politik ya da teolojik ayaklarının imkânsızlığı tezlerini irdeleyen filozof ve düşünürler vardır.

Schmitt, temelinde Protestanlık sürecinin olduğunu düşündüğü Kilise ve Devlet ayrımının yani sekülerleşmenin çağın ekonomi ideolojisi ile uyuştuğunu savlamaktadır. Nasıl ki, ruhani-olan ile zamansal-olan ayrımı ya da birey ve toplum karşıtlığı Protestanlık tarafından üretilmişse aynı şekilde çağın apolitik yapısı da bu ayrımları derinleştirip yeniden üretmiş-

201 Carl Schmitt, *Théologie Politique*, çev. Jean-Louis Schlegel, Gallimard, Paris, 1988, s. 83.

tir.[202] Toplumsal, teolojik ve politik alanları tahakküm altına almaktadır: Toplumsalın hâkimiyeti diğer alanları şekillendiren bir konuma yükselmiştir.

Schmitt, Peterson'un Hıristiyanlık ile teoloji-politiği bir arada düşünmenin imkânsız olduğu iddiasına karşı çıkmaktadır. Peterson bu görüşünü Hıristiyanlığı dogmalar üzerinden okuyarak yapmaktadır:[203] Ona göre bu inanç her tür politik kurumsallaşmaya karşıdır. Ona göre Kilise'nin görevi, Teslis dogmasına uygun inancı yaygınlaştırmaktır. Böylelikle Peterson, Kilise'nin yeni bir tanımını sunmaktadır: O St. Paulcü kuruluş düşüncesi yerine On İki Havarileri öne çıkarmaktadır. Peterson 1935'te kaleme aldığı *Tektanrıcılık: Politik bir sorun* adlı çalışmasında, teoloji-politik yaklaşımlarını Nazi iktidarının yükselmesine bağlamaktadır.

Peterson ile Schmitt arasındaki en temel fark, birincisi teoloji meselesini aşkınlık perspektifinde ele alırken ikincisi bunun zamansal ve mekânsal varoluş koşullarını da dikkate almaktadır. O halde Peterson meseleyi metafizik bir boyutta tartışarak Kilise'nin politik eylem alanını Hıristiyanlığa ait olmayan bir alan olarak okumaktadır. Kaldı ki Kilise'nin özünün bu tarz bir politik eylemde görülmesi –Schmitt'in yaptığı gibi– onun için kabul edilemez bir düşünce tarzıdır. Zira Kilise'nin görünürlüğünün tüm meşruiyeti yani Kilise ile teoloji arasındaki akrabalığın esas kaynağı dogmanın varlığıdır. Bir başka deyişle dogma olmaksızın ve de teoloji belirli bir logos'a dayanmaksızın Kilise'nin politik kimliğinden söz etmek olanaksızdır.

Peterson, yapıtında tektanrıcılığın gelişim sürecindeki politik düşünceleri ve politik yapıları inanç düzleminden farklılaştırarak ele almaktadır. Peterson bu ele alışı şu şekilde sonuçlandırmaktadır: "Bir 'teoloji-politik' sadece paganizmin ve Yahudiliğin sahasında gelişebilir. Ama Hıristiyanlığın teslis anlayışı açısından ele alınan Tanrı'mn mesajı, paganizmin ve Yahudili-

202 Bu noktada Schmitt'i destekler mahiyette Kantorowicz *Kralın İki Bedeni* çalışmasına gidilebilir. Ernst Kantorowicz, *Les deux corps du roi, Essai sur la théologie politique au moyen Âge*, çev. J.-S. Genet ve N. Genet, Gallimard, Paris, 1996.

203 Bkz. Erik Peterson, *Le monothéisme: un problème politique*, çev. A.-S. Astrup, G. Dorival, Paris, Bayard, 2007, s. 45.

ğin ötesindedir zira teslisin gizemi sadece Tanrı'nın kendisinde var olmaktadır, onun yaratısında değil."[204] Onun, Schmitt ile ayrıldığı nokta Schmitt'in eylem alanından hareketle bir teoloji-politik anlayışı geliştirmesidir.

Peterson şunu sormaktadır: Teoloji nedir? Teoloji ona göre sadece Hıristiyanlıkta vardır. Yahudiler ve paganlarda teoloji yoktur.[205] Teoloji sadece İsa'nın ve peygamberlerin otoritesinin mümkün kıldığı koşulla yapılabilir. Bu anlamda görünür iktidar sadece İsa'nın yani vücuda girmiş Tanrı'nın otoritesinin bir türevidir. Teoloji bir doktrin değildir aksine o vahiyle inen logos'un dogmada cisimleşmesidir.

Schmitt'ten farklı bir teoloji-politik anlayışı geliştiren isimlerden biri de Hans Barion'dur. Hans Barion teoloji ile politikayı birbirinden ayırt ederek bunları iki farklı krallık olarak düşünür.[206] Ancak Barion, Peterson'un aksine zamansal, maddi ve mekânsal bağlantıları yadsımaz. Buna karşın Schmitt, Peterson ile Barion'u aynı sınıfta toplamaktadır: Bu iki isim Augustinus geleneğinden geldikleri için iki ayrı krallık tezini savunmaktadırlar. Bu tarz bir ayrım modern dönem doğrudan Protestanlığın, Aydınlanma'nın ve pozitivizmin iki dünyalı yani ruhani-olan ile zihinsel olanın ayırt edildiği tezlerine tekabül etmektedir.

Schmitt kendi teoloji-politiğine karşı çıkan isimleri tasnif edip onların tezlerine yanıt vermeyi Hans Maier, Ernst Feil ve Ernst Topitsch ile sürdürmektedir. Maier Peterson çizgisine sadık kalarak, Schmitt'in teoloji-politiğini J. B. Metz teoloji-politiğinin sekülarize olmuş bir hali olarak düşünür. Feil ise yine Peterson tezlerine yakın olmakla birlikte çağın teoloji-politik yaklaşımlarını eski pagan teoloji-politiklerinin yeniden-canlandırılması girişimi olarak okumaktadır. Topitsch ise teolojinin ortadan kalkması tezini evrensel bir kozmolojideki tüm teolojik yansımaları reddetmek için kullanmaktadır.[207] Bir başka deyişle o kozmosta teolojinin etkisinin azaldığını iddia et-

204 Erik Peterson, *a.g.e.*, s. 125.

205 Bkz. Erik Peterson, *a.g.e.*, s. 142.

206 Bkz. Carl Schmitt, *Théologie Politique*, s. 97.

207 Bkz. Carl Schmitt, *a.g.e.*, s. 106-107.

mek için bu teze başvurmaktadır. Schmitt'in bu üç farklı düşünme tarzına sahip isimleri alıntılamasının esas sebebi ise Peterson'un temel tezinin ne kadar farklı yönlerdeki düşünceler tarafından savunulabildiğini göstermektir.

Schmitt'in gözünde Peterson'un uzun teolojik anlatıları teoloji ve politika arasındaki soyut ayrımı aşmadan yapılmıştır.[208] Peterson'un bütün okumaları bu ayrımın varlığı varsayılarak yapılmıştır. Bu sebepten ötürü Peterson'a göre ilahi alan politik bir mahiyet ile düşünülmemelidir. Schmitt Peterson'un tezini şu şekilde çürütmeyi denemektedir:

> "Eğer dinî-olan artık Kilise'den hareketle tek anlamlı bir şekilde tanımlanamaz ise, eğer politik-olan da devletten ya da imparatorluktan hareketle tanımlanamaz ise, bu iki alan arasındaki ayrımlar ve onların nesnel içerikleri üzerine kurulu iki krallık [fikri] yetersiz kalacaktır. (...) Teolojik-olanın saflığının mutlaklığı iddiasına da gelince, bu da artık iman'dan yoksun kalmıştır. Peterson'un hükmü [bu anlamda] geçersizdir."[209]

Dahası, mademki teoloji ile politika tamamen ayrıdır o halde teolojinin ortadan kalkması tezi sadece teolojiyi ilgilendirir, politikayı değil. Schmitt, Peterson'un akıl yürütmesinde bir yandan bu iki alanın ayrı diğer yandan da birleşik gösterildiğini tespit etmektedir. Bu anlamda Schmitt'in gözünde Peterson mantıki anlamda da düşüncesini yanlış bir zemin üzerinde temellendirmeye çalışmaktadır. Politik alandan farklı bir teoloji alanı iddiası aslında çelişiğini kendi içinde barındıran bir düşüncedir. Peterson'un ufku tektanrılı düşünceyi sadece Helenistik dönemin politik anlayışı ile sınırlı tutarak onu basit bir metafizik meseleye ya da din felsefesine indirgemiştir.

2. Löwith ve Blumenberg'in Schmitt ile polemikleri

Schmitt'in, TP II'nin sadece "Sonsöz"ünde yer verdiği ama Peterson ile olan tartışmasından daha verimli felsefi sorunsalları

208 Bkz. Carl Schmitt, *a.g.e.*, s. 147.

209 Carl Schmitt, *a.g.e.*, s. 148.

barındıran Hans Blumenberg'in *Modern Zamanların Meşruluğu* adlı yapıtı ile olan polemik başlı başına ele alınmayı hak etmektedir. Meseleye Schmitt'in gözünden ve Blumenberg'in kendi perspektifi açısından bakılacaktır.

Schmitt'e göre Blumenberg, her tür teoloji-politiğin imkânsız olduğu tezini savunmaktadır: Ancak Schmitt'in Blumenberg'in bu tezinde ilk olarak eleştirdiği nokta kendi iddialarını sıradan dinî, eskatolojik fikirlerle aynı kefeye koymuş olmasıdır. Oysa Blumenberg en temelde "sekülerleşme teoremi" olarak adlandırdığı teze karşı gelmektedir.[210] Blumenberg bunun yerine modernlik sürecini hakkaniyetli bir şekilde anlamaya yarayacak bir tasvirin peşindedir. Ona göre modernliğin geri planında içkin olarak kalmış teolojik yapılar yoktur. Aksine modernlik bu mutlakiyetçi kavramsallaştırmanm uzağında düşünülmelidir. Onun açısından modernlik aşkmlık ya da içkinlik alanlarının uzağında birçok "meşruiyet" kaynağına sahiptir. Blumenberg, Schmitt'i oldukça bilinçli olarak sekülerleşme teoremini savunanların yanında düşünmektedir: Onun "yeniden-teolojikleştirici" bir tavrı olduğu iddiasındadır.

Blumenberg açısından modernlik, eski düzenin yani eski dinî düzeni kendisi, taleplere uygun olarak kendisinin kılmaktadır. Bir başka deyişle, dinî düzen kendi meşruiyet düzenine uygun olarak değil aksine gayri meşru olarak modernliğin malı olmaktadır. Bu anlamda Blumenberg değişmez bir cevher anlayışının olduğu fikrine karşı çıkmaktadır. Aksine modernlik kendisini bir yeniden-kurma süreci olarak var etmektedir. Schmitt'in iddiasından farklı olarak Blumenberg modern-olanda teolojik yapıları aramak yerine teolojik yapılar ve biçimlerin nasıl da modern tahayyül tarafından içeriksizleştirdiğini göstermeye çalışmaktadır.

Burada Revault d'Allons'un da belirttiği gibi Blumenberg modernliğe ait bir ex nihilo yaratımdan söz etmemektedir.[211] O sa-

210 Bkz. Hans Blumenberg, *La légitimité des Temps modernes*, çev. M. Sagnol, J-L. Schlegel ve D. Trierweiler M. Dautrey ile birlikte, Éditions Gallimard, Paris, 1999, s. 11-34.

211 Bkz. Myriam Revault d'Allonnes, "Sommes-nous vraiment "déthéologisés"?. Carl Schmitt, Hans Blumenberg et la sécularisation des temps modernes", *Les*

dece bilgi'nin akıl temelinde kendisini kuran bir süreci olduğunu anlatmaktadır. Blumenberg tam da bu tarz kendi kendini kurma (auto-fondation), kendi kendini olgunlaştırma (auto-halibilitation) ve kendi kendini ortaya koyma (auto-proclamation) süreçlerinin bütününü modernlik olarak adlandırmaktadır. O halde modernlik ya tüm bunlarla vardır ya da bu etkinlik dışında cevheri olan bir modernlik yoktur. Modernlik tüm bu yapıp etmelerin (praxis) toplamıdır.

Böylelikle Blumenberg modernliğin kendisini belirlenebilir olmamak ile tanımlamaktadır. Bu sebepten ötürü kullanımını gayri meşru bulduğu "sekülerleşme" (sécularisation) yerine "sekülerlik" (sécularité) kavramını öne çıkarmaktadır. Sekülerlik her şeyden önce sekülerleşme gibi varsayılan bir özden farklılaşmayı kabul eden bir süreç değildir. Sekülerleşme varsayılan öz karşısında yol alan bir süreç gibi ele alınmaktadır. Ancak sekülerlik böyle bir öz varsaymadığı için etkinlik alanını kendi içinde bir radikallik olarak kuşatmaktadır. Sekülerlik modernliğin dünyada-olmaklığına dair bir kavramdır; onun otonom hareketini anlatmaktadır. Bu haliyle de cevherin yapısını koruyarak biçim değiştirmesini değil o yapıdan fiilî anlamda kopuşu anlatmaktadır. Sadece böyle bir kopuşun radikalliği çerçevesinde modernlikteki dinî içerikler anlaşılabilir.

Schmitt ise Blumenberg'in bu teolojiden arındırma çabasını aynı zamanda bir depolitikleştirme olarak okumaktadır.[212] Nasıl ki savaşların yasaklanması ile düşmanlık ortadan kalkmıyorsa, kutsalın ortadan kalktığının söylenmesi kutsallık etrafında yapılaşmış biçimleri yerinden edememektedir. Schmitt modernlik sürecinin son kertede kendi kendini kurucu özelliğinin temel yapıları dağıtamadığım düşünmektedir.

Schmitt teoloji hususundaki ortadan kalkma iddialarında belirli bir düzeyde "saldırganlık"[213] (agressivité) tespit etmektedir. Modern insanın sonsuz ilerleme düşüncesi ve onun en

---

Études Philosophiques, Ocak 2004, C.N.R.S ve C.N.L işbirliği ile üç ayda bir yayımlanan dergi, "Carl Schmitt", s. 31.

212 Bkz. Carl Schmitt, *a.g.e.*, s. 175.

213 Bkz. Carl Schmitt, *a.g.e.*, s. 182.

üst değer olarak özgürlük –tabii ki bireysel özgürlük– kavramı Schmitt nazarında onun saldırganlık alanlarını oluşturmaktadır.[214] Schmitt'in yanıtlamak istediği soru, içine saldırganlık işlemiş üç özgürlük alanından hangisinin daha fazla saldırgan olduğudur: Değerler karşısında bilimsel özgürlük mü, teknik ve endüstriyel üretimin özgürlüğü mü yoksa insanın serbest tüketim özgürlüğü mü?[215]

Schmitt'in ortadan kalkma tezine ilişkin eleştirisi nihai noktada modernlikteki otorite krizine gelip dayanmaktadır. Schmitt modernliğin teoloji-politik alanını özgürlükler adına ortadan kaldırmak arzusunun tıkandığı nokta olarak otorite boşluğunun yarattığı saldırganlığa işaret etmektedir. Bu otorite boşluğu meselesi üzerinden Schmitt modern çağdaki depolitizasyon sürecini okumaktadır.

Revault d'Allonnes[216] Schmitt ve Blumenberg arasındaki kavganın zemini olarak meşruiyet nosyonunu görmektedir. Ona göre Blumenberg kendisini Schmitt'in suçlamasına karşı "modern zamanlar"ın "meşruiyetinden" değil "yasallığımdan söz ederek savunmaktadır. Blumenberg'in yasallıktan anladığı basitçe norma uygunluktur. Buna karşı Schmitt zamanın derinliğinden yani arkasındaki teoloji-politik yapıdan kaynaklanan bir meşruiyet düzleminden söz etmektedir. Blumenberg'e göre modern zamanların meşruiyetinin kendisi tarihsel bir kategoriye tekabül etmektedir. Revault d'Allonnes'un belirttiği gibi Blumenberg'in gözünde bir çağın meşruiyeti önceki çağ ile olan kopuşundan kaynaklanmaktadır.

Hiç şüphesiz Schmitt açısından sorun modernliğin kendi kaynaklarını inkârıdır. Schmitt mevcut otorite krizine işaret ederken aynı zamanda varolan kurucu bir otorite figürüne de gönderme yapmaktadır. Bu figür teolojik ve politik olarak yapılaşmıştır. Buna karşın Blumenberg modernliğe ait bir deneyim alanına işaret etmektedir: Modernlik kendisini bir kriz imkânı olarak var etmektedir. Schmitt krizi kendi kaynaklarıyla

214 Bkz. Carl Schmitt, *a.g.e.*, s. 180-181.

215 Bkz. Carl Schmitt, *a.g.e.*, s. 182.

216 Myriam Revault d'Allonnes, *a.g.e.*, s. 36.

ele alırken Blumenberg krizin yepyeni (inédit) olduğu fikrinden hareket etmektedir. Bu sebepten ötürü Blumenberg, Schmitt'in düşüncesini modernliğin alanında görmektedir: Teoloji-politik bahsini yeniden tesis etme çabası bundan ötürüdür.

Blumenberg ve Schmitt kavgasının tam olarak hangi noktada durduğunu belirlemek açısından Karl Löwith'in teoloji-politik tartışmasına göz atılabilir. Temel metin olarak onun *Tarih ve Selamet, tarih felsefesinin teolojik varsayımları* çalışmasından faydalanılacaktır. Schmitt'in teoloji-politik yorumu bir tür tarih felsefesi olarak nitelenebilir. Bu anlamda Löwith'in tarih okuması önem kazanmaktadır.

Jean-François Kervégan, Löwith'in tarih okumasının temelde Schmitt'inkinden ayrılmadığını düşünmektedir.[217] Zaten Blumenberg de Löwith'i karşı cephenin yani "sekülerleşme teoremi" cephesinin düşünürü olarak görmektedir.[218] O halde söz konusu olan Schmitt'in iddialarını güçlendiren ve Blumenberg'in de bu yönde eleştirdiği bir Löwith okumasıdır. Peki, Löwith'in düşüncesi bu iki kutup arasında tüketilebilir midir?

Bu soruya yanıt vermek için Löwith'in ana tezlerinden bahsetmek gerekmektedir. Löwith, modern insanın teolojik ilkeleri, tamamlanma yönünde bir ilerleme düşüncesi doğrultusunda sekülarize ederek bir tarih felsefesi hayal ettiğini düşünmektedir.[219] Bir yandan Antik Yunan kökenli döngüsel tarih düşüncesi diğer yandan da eskatolojik bir ilerleme anlayışı bu sekülarize olmuş tarih felsefesi anlayışının temellerini oluşturmaktadır. Löwith'e göre modernliğe ait tüm tarih kavrayışları bu iki ilkenin türevlerinden başka bir şey değildir.[220]

Löwith özellikle modern düşüncedeki teolojik temellerin inkârını eleştirmektedir. İlerleme fikri adına "eskhaton"

---

217 Bkz. Jean-François Kervégan, "Présentation", Karl Löwith, *Histoire et Salut, Les présupposés théologiques de la philosophie de l'histoire*, çev. M.-C. Challiol-Gillet, S. Hurstel ve Jean-François Kervégan, Éditions Gallimard, Paris, 2002, s. 10.

218 Bkz. Hans Blumenberg, *La légitimité des Temps modernes*, s. 35.

219 Karl Löwith, *Histoire et Salut, Les présupposés théologiques de la philosophie de l'histoire*, s. 41.

220 Bkz. Karl Löwith, *a.g.e.*, s. 42.

[εσκατον] düşüncesinin görülmezden gelinmesi ciddi bir sorundur. Löwith şunun farkındadır: İnsanın doğayı kendi suretinde tahakkümü altına alma düşüncesi ne Antik çağda vardı ne de başka yerde. Ancak Löwith'e göre bu insan-merkezli dünya algısı aslında köken olarak Tanrı'nın insanları kendi suretinde yaratmasının dönüştürülmüş bir halidir.

Löwith eskatolojik temellerin inkâr edilmesine karşı çıkarken aynı zamanda bu temellerin güncelin esas konusu olduğu fikrini paylaşmadığı yönünde bir iddiada bulunabilmektedir. Löwith mevcut dünyanın hem Hıristiyan hem de Hıristiyan-olmayan bir dünya olduğunu düşünmektedir: Hıristiyan "sæculum" modern dünyada "asrilik" haline gelmektedir. Modern dünya kökenleri itibariyle Hıristiyanlığı barındırsa da sonuçlarından dolayı da Hıristiyanlık karşıtı bir konumda durmaktadır.

Ayrıca, Löwith ısrarla altını çizmektedir: "Tarih yazımı düzleminde tarih felsefesinin Selamet düşüncesinin eskatolojisine dayandığını göstermeye girişmek bizim tarihsel düşüncemizin sorununu çözmemektedir."[221] Bu bağlamda Löwith modern düşünceyi kararsız olarak nitelendirmektedir. Zira güncel sorunları ele alışında "akıl" ve "iman" arasında bölünmüşlüğü vardır. Dahası sınırsız ilerleme fikrinin altında eskatolojik bir Hüküm günü inancı yatmaktadır. Modern dünya Janus gibi iki tarafa bakmaktadır: Bir gözü Yunan bir Hıristiyan'dır.[222]

Kervégan da Löwith'in Schmitt ve Blumenberg çizgisinden farkının onun modern ve öncesi ile olan sürekliliği olduğunu gösterirken aynı zamanda bunların arasındaki farkı belirginleştirdiğini düşünmektedir.[223] Başka bir deyişle Kervégan Löwith'in süreklilik içindeki ayrışmayı ve birbirlerine indirgenemezliği yakaladığı kanısındadır.[224] Evet, Löwith Marx'ın *Ko-*

221 Karl Löwith, *a.g.e.*, s. 251.

222 Bkz. Karl Löwith, *a.g.e.*, s. 255: Burada Löwith'in hocası Heidegger'in çizdiği tarih şemasına sadık kaldığı gözlemlenmektedir.

223 Bkz. Jean-François Kervégan, "Présentation", Karl Löwith, *a.g.e.*, s. 11.

224 Bkz. Jean-François Kervégan, "Les ambigüités d'un théorème, la sécularisation, de Schmitt à Löwith et retour", Michaël, Kervégan Jean-François ve Revault d'Allonnes Myriam yönetiminde, *Modernité et sécularisation, Hans Blu-*

münist Manifesto'sunun eskatolojik bir temeli olduğunu göstermektedir ama aynı zamanda eskatolojinin getirdiği sorunlar dışında kendisine has sorunlar taşıdığını da ayırt etmektedir.

Löwith bize hem Schmitt'in tezlerinin hangi konumda yer aldığının gösterilmesine yardımcı olmaktadır hem de Blumenberg'in sekülerleşme teoremi eleştirisine başvurmaksızın teoloji-politiğin eleştirisini mümkün kılmaktadır. Kervégan Blumenberg'in Löwith ve Schmitt metinlerinin hakkını veremediğini düşünmektedir. Bunun birçok nedeni vardır. Her şeyden önce teoloji-politik meselesi Schmitt'e ait değildir aksine ondan önce Hegel'de ve Weber'de vardır. Bir ikinci nokta Kervégan açısından teoloji-politik meselesi, teologun ilgilenmesi gereken bir alan değildir. Kısacası bu mesele dinî bir mesele değildir. Üçüncü nokta ise sekülerleşme teoremi eleştirisi şunu kaçırmaktadır: Teoloji-politik, herhangi bir tarih felsefesinin imkânsızlığını göstermektedir.[225] Buna göre Schmitt'te bir tarih felsefesi denemesi olarak ortaya çıkan teoloji-politik meselesi Löwith'te hem onaylanmıştır hem de bu bir tarz tarih felsefesinin imkânsızlığı vurgulanmıştır. Böylelikle Löwith okuması Blumenberg'in toptan reddiyeci tavrına karşın teoloji-politiğin içeriden bir okumasını sunmaktadır. Bu içeriden okuma teoloji-politiğin kendi olumsuzlamasını kendi içinde barındırdığım ortaya koymaktadır.

Blumenberg ise teoloji-politik meselesi ile uzaktan yüzleşme yöntemini benimsemektedir. Quesne'e göre, o, tarih felsefesi yerine tarihin tarihselliğini bulmaya yönelmektedir.[226] Böylelikle Blumenberg'de teoloji-politik aşkın bir mesele olarak görünmektedir. Blumenberg'in yapmaya çalıştığı şey, çağa özgü tekil deneyimi yakalamaktır. Bu sebepten ötürü o, yaradılış ve Hüküm paradigmasının dışında gnostik mitin tamamen dev-

---

menberg, Karl Löwith, Carl Schmitt, Leo Strauss, CNRS Éditions, Paris, 2007, s. 112.

225 Bkz. Jean-François Kervégan, *a.g.e.*, s. 117.

226 Philippe Quesne, "Réinvestissement: une nouvelle histoire?", Fœssel Michaël, Kervégan Jean-François ve Revault d'Allonnes Myriam yönetiminde, *Modernité et sécularisation, Hans Blumenberg, Karl Löwith, Carl Schmitt, Leo Strauss*, CNRS Éditions, Paris, 2007, s. 95.

re dışı bırakıldığı bir kavramsallaştırmaya yönelmektedir. Schmitt'e gelince, o, Blumenberg'in ortadan kalkma tezinin bu tarz bir deneyim alanını yakalayamayacağını öngörür, zira Blumenberg esas çatışma alanlarını ve modernliğin kendi özdeş-olamayış hallerindeki dinamikleri gözden kaçırmaktadır.

Sonuç

Schmitt'e göre sekülerleşme süreci bir depolitizasyon süreci olarak anlaşılmalıdır. Fakat bu süreci Schmitt dinî bir sorun olarak değil bizzat iktidar alanına ilişkin politik bir sorun olarak algılamaktadır. Yangın politikanın alanındadır. Schmitt kendi tavrını açık bir şekilde "teolojik" tavırdan ayırt etmektedir. Schmitt'in bu iktidar krizini hukukçu tavrıyla ele alması, bu metnin Schmitt düşüncesini realist olarak tanımlama gayretini güçlendirmektedir. Her ne kadar teoloji-politik Schmitt'in realist tavrıyla çelişkili olabilecek boyutları açığa çıkarsa da son kertede onun Hıristiyanlığı bir dogma olarak ama tarihsel-normatif bir yapı olarak irdelemesi buradaki realizm algısıyla örtüşmektedir.

Schmitt bir yandan nötralizasyonun altını çizerken diğer yandan da bu nötralizasyonun tamamen politik-olanı ortadan kaldıramayacağını ve politik-olanın tüm yalıtmalara karşın geri döneceğini savunmaktadır. Nötralizasyonun en önemli ayağı olan teknik, bu anlamda politikayı ortadan kaldıramaz. Teknik, politik sorunları da çözemez. Teoloji-politik nötralizasyonunun sınırı yeni politik figürlerin belirmesidir. Teoloji-politiğin nötralize edilmesi karşısında Schmitt'in ulaştığı sonuç, politik-olanın kendisini yaratma imkânıdır.

Bu anlamda, Schmitt'in teoloji-politik meselesi etrafındaki modernlik eleştirisi hem bu "yangına" karşı çözümünü kendi içinde barındırmaktadır hem de modernliğin kendi politik imkânlarını araştırmaktadır. Bakunin örneğinde Schmitt'in eleştirdiği anti-teoloji aslında çağın kendi dinamikleri içerisinde başka bir "teoloji" inancı geliştirme çabasıdır. Schmitt çağın

kendi "inanç" modellerini geliştirirken nasıl bir iktidar yapısı kurulduğunu sorgulamaktadır. Schmitt'in Bakunin'e itirazı "vahiy" meselesine tabi olmayan bir inanca sahip olması değil –şüphesiz birey olarak Schmitt bunu da önemsemektedir– sahip olduğu otorite ve iktidar bağıntısıdır. Schmitt realizmi, bize otorite figürünü askıya almanın sınırlarını göstermektedir. Schmitt için esas konusu bayağı bir teolojiden ziyade politikaya ilişkin nomos'u ve imkânlarını ele alabilmektir.

Schmitt'in, Theodor Dâubler'in *Nordlich* şiiri yorumunda nötralizasyon çağını "gıcırdayan makina"ya [eine knirschende Maschine] benzetmesi[227] oldukça belirleyicidir. "Gıcırdayan makina" kendisini tüm sorunların çözümü olarak sunmaktadır. Teknik ilerleme ve buna bağlı oluşan toplumsal yaşam, tekniği çağın devası olarak algılamaktadır. Ancak Schmitt açısından bu çağ felaketi içerisinde yaşamaktadır. Bilim, teknik ve ekonomiye yönelik iman Schmitt açısından bir yandan bir nihilizme yol açmaktadır diğer yandan da "Tanrı'nın ölümü" insanın tanrısallaştırılmasıyla son bulmaktadır. Schmitt'in bahsettiği açmaz da tam burada yatmaktadır. Bu süreç dinî bir bakış açısıyla yorumlanabilir fakat Schmittyen kavramsallaştırma bize bu süreci dinî bir bakış açısından ziyade bir "potestas" ve "auctoritas" sorunu olarak ele almayı öğretmektedir. Nötralizasyon zorunlu olarak kendi açmazlarında tıkanmaktadır.

Bu durumda Schmitt açısından tekniğin iyi ya da kötü olmasından bahsedilemez. Schmitt'in vurguladığı nokta "potestas" "auctoritas" bir aradalığının yırtıldığı çağın, krizi teknik ikame araçlarla aşılamazlığıdır. Schmitt'in gözünde bu politik bir sorundur. Politik-olana ve bağlamlarına dair tüm tasarruflar bu noktada devreye girmektedir. Bu en temelde de felaketin dünyasında nomos sorununu tartışmayı gerektirmektedir.

227 Carl Schmitt, *Theodor Däublers ‚Nordlicht': Drei Studien über die Elemente, den Geist und die Aktualität des Werkes*, Dunker & Humblot, Berlin, 1991, s. 59.

NOMOS VE BAĞLAMLARI

A. Carl Schmitt'in devlet ve hukuk ilişkisini sistematik hale getirmesi: Anayasa Öğretisi

> "*Verfassungslehre*'nin parlamenter demokrasi eleştirisi, Marx'ın *Kapital*'inin burjuva ekonomisinin eleştirisi tarzında bir eleştiridir."[1]

Giriş

Temel, basit ama belirleyici bir önerme ile başlamak Schmitt'in tavrına uygun düşecektir: Anayasacılık anayasanın kendisi değildir. Buna paralel ikinci bir önerme eklemek yerinde olacaktır: Anayasanın pozitivist tanımını anayasa olarak ele almak kavramsal düzlemde sorunlu bir yaklaşımdır. Dolayısıyla yola çıkış noktasını anayasanın genel kabul görmüş kapalı tanım ve tanımları yerine anayasayı politik ve hukuki alanda dinamik bir işleyiş olarak ele alan perspektifin benimsenmesi söz konusudur. Uzlaşımsal anayasa kavrayışına karşı anayasanın kav-

1 André Doremus, (akt.) Carlos Miguel Herrera, "Lénine, Carl Schmitt, Sorel", *Droit, politique et littérature, Mélanges en l'honneur du Professeur Yves Guchet*, Pascal Morvan, Bruylant, Brüksel, 2008, s. 476.

ramsallaştırılabilir yanına vurgu yapan bir çerçeveyi önerme yerinde olacaktır. Bu tarz bir kavrayışı Carl Schmitt yapıtında bulmak mümkündür. Carl Schmitt yapıtından anayasaya dair saptanabilecek bahislerden hareketle, mevcut konuşmadan şu hipotezi sorgulamak yerinde olacaktır: Carl Schmitt'in *Verfassungslehre*'de yaptığı burjuva politik düzeninin ve algısının eleştirisinde Marx'ın *Kapital*'indeki burjuva ekonomisinin eleştirisine benzer tarzda bir eleştiri bulmak mümkün müdür? Schmitt anayasayı sadece hukuk alanının içine hapsetmeyen dinamik bir kavramsallaştırma sunmaktadır. Bu haliyle, burjuva tasarımının hem "politika" hem de "hukuk" algısına derin bir itiraz sunmaktadır. O halde esas soru felsefenin Antik Yunan'dan beri tartıştığı "politeia" meselesini Schmitt çerçevesinden hareketle yeniden bir politik felsefe sorunu olarak tartışmaktır.

Schmitt'in 1928 tarihli *Anayasa Öğretisi* (Verfassunglehre - VL) çalışmasının iddiaları ve üzerinde konuştuğu bahisleri nelerdir? Bu bahisler, Schmitt'te politika düşüncesinin hangi tarzda kavramsallaştırılmasına olanak vermektedir? Bu sorulardan hareketle *VL* metninin temel noktaları diğer metinlerle mesafesi de belirginleştirilerek ortaya konulmaya çalışılacaktır.

VL her şeyden önce hukuki pozitivizmin hukuk alanına ilişkin kavramsallaştırmasına ve algısına darbe vurmayı amaçlamaktadır. Schmitt'in gözünde pozitivist hukuk algısını hukukun kendisiymiş gibi sunmak ciddi bir sorundur. *VL*'nin bir ikinci bahsi, hukuk üzerine sistematik bir yapıt oluşturmaktır. Yani *VL*'nin amacı hukuk üzerine bir yorum ya da monografi yazmak değildir. Aksine hukukun sistematik olarak kavramsallaştırılmasına yönelmektedir. *VL*'nin bir üçüncü bahsi Weimar döneminin politik eleştirisini sunmaktadır: Schmitt özellikle bu döneme has liberal-pozitivist eğilimlerin soykütüğünü çıkarmaya yönelmektedir. Buradan hareketle Schmitt, politik bir düzenin temel dinamiklerini yaptığı sistematikleştirme ile ortaya koymaya çalışmaktadır.

Schmitt'teki teoloji-politik meselesi, Schmitt'in ilahi hukuku yani üstten-vazedilmiş (supra-positif) hukuku, klasik vazi hukukun kaynağında gördüğünü ortaya koymuştur. Dolayısıyla

devlet bu iki hukuk türü arasındaki dolayımı sağlayan yapı olarak görülür. Schmitt'in devlet alanına ilişkin sistematik çözümlemesi, devletin dolayım imkânlarını açığa çıkarma isteği olarak anlaşılabilir. Ancak, Schmitt, bunun dışında devletin 20. yüzyılda nasıl dolayım olmaktan ziyade depolitikleştirildiğini göstermeyi de planlamaktadır.

a. Temel tanımlar

VL'nin ilk başlığı tam olarak "Anayasa nedir?" sorusuna yanıt aramaktadır.[2] Anayasa yani "constitution" ya da "Verfassung" kapalı bir şey midir? İdeal mutlak bir birlik midir? Yoksa bir bütünlük müdür? "Constitution" ile "constitution" özdeş midir? Schmitt Birinci Bölüm'de bu soruları yanıtlamaya çalışmaktadır.

Her şeyden önce Schmitt'te "Verfassung" ifadesi hem anayasaya hem de anayasal duruma işaret etmektedir. Schmitt anayasaya ilişkin yapılmış tanımların tasnifini yaparak kendi anayasa kavrayışını dile getirmeye çalışmaktadır. Bu tasnife göre, anayasanın en temel tanımı "varolan politik bir birliğin bütünüyle kendi varoluşunun somut bir varoluş modu"dur.[3] Bundan hareketle birinci tanıma göre anayasa bir devletin bireysel ve somut varoluşunun "ruhu"dur. Schmitt'in tasnifinde anayasanın ikinci anlamı onun toplumsal ve politik düzene ait belirli bir biçimle özdeşliğidir. Buna göre anayasa, "biçimlerin biçimidir". Bir üçüncü anlamı, onun politik birliğin "dinamik oluş"unun ilkesi olduğudur.[4] Schmitt bu üç tanımı bir başlık altında toplamaktadır.

Schmitt tasnifinin ikinci başlığı ise anayasayı "düzenleyici temel yasa"[5] olarak ele alan tanımlardır: Anayasa kapalı bir normlar sistemidir. Bu başlıktaki birinci tanım, anayasanın di-

2 Bkz. Carl Schmitt, *Verfassungslehre*, Duncker & Humblot, Berlin, 1957; Bkz. Carl Schmitt, *La Théorie de la constitution*, çev. Lilyane Deroche-Gurcel, Presses Universitaire de France, Paris, 1993, s. 131.

3 Carl Schmitt, a.g.e., s. 132.

4 Bkz. Carl Schmitt, *a.g.e.*, s. 134.

5 Carl Schmitt, *a.g.e.*, s. 135.

namik bir oluş olmasından ziyade onun normatif karakterine gönderme yapmaktadır. Anayasa saf bir olması-gereken'dir. Bu kavrayış anayasayı kapalı devre işleyen bir sistem olarak tahayyül etmektedir. Oluş fikri dışarıda bırakılır. Bu başlığın ikinci tanımına göre, bir anayasa ancak kurucu bir iktidar tarafından yapılmışsa geçerlidir. İkinci tanım, kurucu iktidarı konusu yapmasına karşın anayasanın normatif tarafıyla ilgilenmektedir. Üçüncü tanım ise bütün anayasal tasarımların mutlak bir normatif birlik olarak ele alınmasıdır.[6] Anayasa kapalı bir kodlama sistemi olarak düşünülmektedir. Böylelikle anayasa, tekil bir anayasal yasa ile göreceleştirilmiş olmaktadır.

Schmitt'in tasnifinde bu iki başlık anayasayı bir birlik olarak ele alan kavrayışlar kategorisindedir. Buna karşın anayasayı "tekil yasaların çoğulluğu"[7] olarak ele alan kavrayışlar vardır. Buna göre anayasa ile anayasal yasaların toplamı arasında bir fark yoktur. Anayasanın biçimsel olması ya da maddi olması da farkın konusu olmaktan uzaktır: Maddi bir anayasa kavrayışından ziyade, anayasa biçimsel olarak kabul edilmektedir. Bir üçüncü durum ise anayasanın tamamıyla yazılı bir metin olarak algılanmasıdır. Özetle bu anayasa kavrayışı anayasa ile yasa arasında fark gözetmemektedir.

Schmitt'in bu kavrayışta dikkat çektiği bir başka husus ise biçimsel anayasaya ilişkin "gözden geçirme"nin "katılığı"dır.[8] Bu katılık her şeyden önce anayasanın biçimselliğine göndermede bulunmaktadır. Biçimsellik ise yasanın zorlayıcı gücünü artıran bir unsur olarak belirmektedir. Schmitt gözden geçirmenin katılığını şu şekilde eleştirmektedir: Bu katılık anayasanın maddi içeriğini yani bizzat kendisini tanımlamakta zorluk çekmektedir. Anayasanın ne olduğundan ziyade anayasanın maddelerini korumaya yönlenmektedir. Dolayısıyla Schmitt bu anayasa kavrayışının anayasa tanımı sunamadığını belirterek başka türlü bir tanıma ihtiyaç olduğunu savunmaktadır.[9]

---

6 Bkz. Carl Schmitt, *a.g.e.*, s. 139.

7 Bkz. Carl Schmitt, *a.g.e.*, s. 141.

8 Bkz. Carl Schmitt, *a.g.e.*, s. 145.

9 Bkz. Carl Schmitt, *a.g.e.*, s. 150.

Schmitt yeni bir bölümde (3. Bölüm) pozitif anayasa nosyonunu ele almaktadır.[10] Bu anayasa tanımına göre gerçek bir anayasa kavrayışı ancak anayasa (Verfassung) ile anayasal yasanın (Verfassungsgesetz) ayırt edilmesi ile mümkün olabilmektedir. Pozitif yani vazi anayasa, politik birliğin içeriğinin ve türünün seçilmesine yönelik bir anlayışı dile getirmektedir.

Schmitt'e göre anayasanın en temel özelliği "kurucu iktidar" tarafından vaz edilmesidir.[11] Bu kurucu eylem politik birliğin biçimini ve türünü belirleyen eylemdir. Politik birliğin varoluşununun özel olarak ne olduğunu bu iktidar tipi saptamaktadır. Böylelikle anayasa, kurucu iktidarın dolayımı ile meydana gelmektedir. Schmitt'e göre bir anayasa ancak ona varoluş imkânı tanıyan varolan politik iradenin o anayasayı yapması ile geçerlidir. Aksi durumda yani kurucu iktidarın anayasayı vaz etmediği durumlarda anayasa geçersizdir.

Bu bağlamda anayasal yasaların geçerliliğinin temelinde ise bu tarz bir anayasanın varolması yatmaktadır.[12] Başka bir deyişle anayasal yasalar kaynağını politik "karar"dan almaktadır. Schmitt açısından bütün hukuki normlar temelinde politik bir varoluşu varsaymaktadırlar. Hukuki bir norm başka bir norma yaslanmaz aksine ondan bağımsız politik bir varoluşun somut gerçekliğine yaslanmaktadır.

Dolayısıyla anayasa her şeyden önce politik karar'dır.[13] Kurucu iktidarın aldığı temel politik karar her tür normun, özelde de anayasanın yegâne temelidir. Schmitt'e göre demokrasilerde halk, monarşide ise monark kurucu iktidar olarak karar almaktadır. Bu yüzdendir ki politik kararın oluşturduğu anayasa ile o anayasanın yasaları (gözden geçirilmesi) arasında hayati bir ayrım vardır. Anayasal yasaların üzerinde oynamalar yapılabilir ancak anayasanın değiştirilmesi politik anayapının da değiştirilmesine işaret etmektedir.[14]

---

10 Bkz. Carl Schmitt, *a.g.e.*, s. 151.

11 Bkz. Carl Schmitt, *a.g.e.*, s. 152.

12 Bkz. Carl Schmitt, *a.g.e.*, s. 153.

13 Bkz. Carl Schmitt, *a.g.e.*, s. 154.

14 Bkz. Carl Schmitt, *a.g.e.*, s. 156.

Schmitt anayasanın çiğnenemez olduğunun ama maddelerinin bir süre için istisnai hallerde kaldırılabileceğinin altını çizmektedir.[15] Weimar Anayasası'nın olağandışı durumu tarif eden 48. maddesi bu tarz bir yaklaşımı doğrular niteliktedir. Anayasanın yasaları ile anayasa özdeş değildir. Anayasanın kendisi ile maddelerini ayırt etmek anayasa üzerine gidilebilecek bir kavramsallaştırma için zemin oluşturmaktadır.

Schmitt kavramsallaştırmasına Weimar Anayasası örneği üzerinden devam etmektedir. Ona göre, "Weimar Anayasası bir anayasadır zira o Alman halkının politik varoluşunun somut biçimi üzerine yaslanan, ekte (II 1) sıralanmış, temel politik kararları barındırmaktadır".[16] Ancak temel politik kararların fiilen ortadan kaldırılması ile bu anayasa yürürlükten kalkabilir. Bunu bütün anayasalar için önermek mümkündür.

Alman düşünürün gözünde, "Weimar Anayasası anayasadır ve de anayasal yasalar koleksiyonu değildir".[17] Schmitt bir çoklarının Weimar Anayasası'na bireysel hakları garanti altına alan birtakım haklar ve yasalar katalogu imiş gibi bakma eğilimi olduğundan söz etmektedir. Özellikle burjuva politika algısının bunda etkili olduğunu belirtmektedir ancak Schmitt nazarında esas sorun varolan politik kararları görmeksizin anayasanın anlaşılamayacak olmasıdır.

Açık bir şekilde görüldüğü üzere Schmitt anayasa bünyesinde iki düzeyi ayırt etmektedir: Temel, maddi, somut anayasa ile bu anayasaya bağlı ikincil yasalar. İkincil düzeyin temel düzey gibi anlaşılması burjuva anayasa nosyonunun en sık yaptığı hatadır. Birincil düzey ile ikincil düzey arasında muhtemel anlaşmamaların olması ya da daha geniş bir perspektifle birincil düzey ile ikincil düzeyin büsbütün uyumsuz ve çatışma içinde olması anayasanın politik bir karara yaslandığı fiiliyatını ortadan kaldırmamaktadır.

Schmitt anayasa kavramsallaştırmasına "İdeal Anayasa" nosyonu ile devam etmektedir (Bölüm 4). Schmitt, genellikle

15 Bkz. Carl Schmitt, *a.g.e.*, s. 157.

16 Carl Schmitt, a.g.e., s. 159.

17 Carl Schmitt, *a.g.e.*, s. 160.

gerçek ya da hakiki bir anayasa için ideal anayasa ismini verme eğilimi olduğu tespitinde bulunmaktadır.[18] Onun bu tespitine göre burjuvazinin anayasa kavramına biçtiği değer, burjuva özgürlüklerini monarşi karşısında koruma görevidir.[19] Böylelikle anayasanın ideal tarafı burjuvaziyi istenmeyen durumlar karşısında koruma gücüdür. Bu yüzdendir ki bu tasavvur "anayasa" (Verfassung) ile "devletin anayasal anayasa"sı (konstitutionnelle Staatsverfassung) arasında bir ayrım yapabilmektedir.

Schmitt açısından oldukça tuhaf görünen bu ayrım en somut ifadesini G. Jellinek'in *Devlet Öğretisi* (Staatlehre) kitabında bulmaktadır. Schmitt'in bahsettiği anlamda Verfassung anayasa / anayapı politik bir karara yaslanmaktadır. Oysa Konstitution burjuvazinin bireysel haklarını garanti altına alan korumacı yasalar bütünüdür. Burjuva anayasa jargonunda, bir anayasa (Konstitution) özgürlükleri koruyabildiği kadar idealine yakındır. Schmitt şunu yazmaktadır: "Burjuva liberalizminin dilinde, bir anayasa sadece özel mülkiyeti ve bireysel özgürlükleri garanti altında tuttuğu sürece vardır; bunun dışında gerisi 'anayasa' değildir, ama despotizm, diktatörlük, tiranlık, kölelik ve bunun gibi diğer şeylerdir."[20]

Peki bu liberal jargon açısından, bireysel özgürlükleri ve özel mülkiyeti koruyan bir anayasanın içeriği nasıldır? Her şeyden önce temel hakların bireysel anlamda tanınmasını içermektedir.[21] İkinci olarak, güçler ayrılığı anayasanın temel niteliğidir. Üçüncü olarak ise yazılı olması burjuva anayasa idealinin temel özelliklerindendir.

Fark edildiği üzere Schmitt'te pozitif anayasa nosyonu ile liberal ideal anayasa nosyonu politik anlamda farklı düzlemlere işaret etmektedir. Birincisi politik varoluş bağlamlarına göndermede bulunurken diğeri politik dışında özel ve özel alan uzantısı bir kamusallık tahayyül etmektedir. Bu sebepten ötürü ikincisi poli-

18 Bkz. Carl Schmitt, *a.g.e.*, s. 167.

19 Bkz. Carl Schmitt, *a.e.*

20 Carl Schmitt, *a.g.e.*, s. 168.

21 Bkz. Carl Schmitt, *a.g.e.*, s. 169.

tik-olanı "bastırma" eğilimi göstermektedir.[22] Burjuva algısı politik-olan yerine devlet alanını uzmanlıklarla sınırlayarak bölme çabası taşımaktadır. Schmitt'e göre burjuva anayasa kavrayışının ikiliği de buradan kaynaklanmaktadır: Bir taraftan devlete karşı bireysel özgürlükleri korumayı öngörür diğer taraftan ise politik bir türde belirmek zorunluluğunu korur. Özetle burjuva anayasasının çelişkisi, politik olmamayı öngörürken politik bir biçim yaratmak zorunda olmasıdır. Schmitt açısından tüm burjuva anayasalarının gerilimi buradan kaynaklanmaktadır.

Alman düşünür bu yaklaşımını anayasanın tarihselliğine bakarak da temellendirmektedir (Bölüm 6). Schmitt'e göre tarihte anayasa ya kurucu iktidarı elinde tutanların politik kararı ile ya da kurucu iktidarı elinde tutanların karşılıklı uzlaşması ile ortaya çıkmıştır.[23] Özellikle "Devlet" kelimesi (Staat veyahut État) politik birliğin tekilliğine göndermede bulunmaktadır. Devlet tekil bir tarihsel momente tekabül etmektedir. Anayasa ilk olarak devletin egemenliğine ve bölünemezliğine işaret etmektedir. Fransız Devrimi'nde bunlara "kurucu iktidar" meselesi de eklenmektedir. Kurucu iktidar tanımı gereği halkı varolan politik bir güç olarak varsaymaktadır.[24] Kurucu iktidar kendisini halkın politik iradesinin vücuda gelmesi olarak kabul etmektedir. Buna göre Fransız Devrimi'nin öznesi Fransız halkıdır. Halkın varoluşu (Sein) kurucu eylemden kaynaklanmaktadır. Schmitt'e göre "Verfassung" ile "Konstituierung" eylemleri arasındaki fark buradan bir kez daha açığa çıkmaktadır: Kurucu eylemde beliren politik yapı "Verfassung"a göndermede bulunurken, halkın bu yapı çerçevesinde kendini inşası "Konstituierung"tur. Bu bağlamda ulus, halkın politik varoluşudur. Weimar Anayasası örneğine de dönülürse vaz edilen anayasanın hukuki kaynağının Alman Ulusu olduğu çok açıktır. Dolayısıyla Schmitt için anayasa (Verfassung) meselesi –"Konstitution"a ve bunun etrafındaki sorunlara indirgenemeyecektir– bu her zaman için kurucu iktidar sorunudur.

22 Bkz. Carl Schmitt, *a.g.e.*, s. 172.

23 Bkz. Carl Schmitt, *a.g.e.*, s. 177.

24 Bkz. Carl Schmitt, *a.g.e.*, s. 182.

Schmitt "kurucu iktidar" meselesine ayırdığı 8. Bölüm'de bu konu ile ilgili yaklaşımını tekrarlayarak sistematize etmiştir. Bu sistematizasyonda dikkat çeken husus, kurucu iktidarın tanımı gereği (tekil bir tarihsel momente işaret etmesinden dolayı) farklı biçimlerde ortaya çıkmasıdır. Dolayısıyla her dönemin kendi kurucu iktidar yapısından söz etmek mümkündür.

Schmitt "acclamation"u (alkışla kabul oyu) kurucu iktidar olarak halkın doğrudan politik alanda irade gösterme yöntemi olarak kabul etmektedir.[25] Alkışla kabul oyu oldukça açık ve net bir kararı tebliğ etmektedir: Evet ya da Hayır. Kalabalığın kralı alkışlarla onaylaması yerini daha yeni zamanlarda referandum ve de kamuoyu gibi kavramlara bırakmaktadır. Schmitt bu noktada kurucu iktidarın doğrudan politik eyleme katılma yollarına işaret etmektedir. Kurucu iktidar bu doğrudan iradeye sahip olabildiği ölçüde kurucudur.

Bu noktada anayasanın tahrip edilmesi, yürürlükten kalkması (Abrogation), gözden geçirilmesi, ilgası (Dérogation) ve askıya alınması meselesine gelinebilir. Kurucu iktidar, anayasanın sürekliliğinin de kaynağıdır. Bu durumlar arasındaki düzeyleri ayırt etmek gerekirse:

a) Anayasanın tahrip edilmesi (Verfassungsvernichtung), anayasa ile birlikte kurucu iktidarın da ortadan kaldırılması anlamına gelmektedir;
b) Anayasanın yürürlükten kaldırılması, anayasanın yürürlükten kaldırılıp kurucu iktidarın muhafaza edilmesi anlamındadır;
c) Anayasanın gözden geçirilmesi, anayasal yasalar üzerinde birtakım değişmeler yapılmasıdır. Buna göre anayasa da kurucu iktidar da muhafaza edilmektedir.
d) Anayasanın bozulması / delinmesi / ilgası (Durchbrechung), bazı maddelerin yürürlükten kalkmaksızın ve silinmeksizin kısıtlanmasıdır. Bu ilga ya anayasaya aykırı olarak yapılmaktadır ya da anayasaya uygun olarak yapılmaktadır.

25 Bkz. Carl Schmitt, *a.g.e.*, s. 219.

e) Anayasanın askıya alınması, anayasanın kısmen yürürlükten kaldırılmasıdır. Bu yürürlükten kaldırılma ya anayasaya aykırıdır –ki bu durumda kurucu iktidarın yerinden edilmesi söz konusudur, ya da anayasaya uygundur– bu da olağandışı duruma gönderme yapmaktadır.[26]

Kurucu iktidar ve anayasa ilişkisi radikal anlamda politik bir gerilim alanıdır.

Bu durumda fiilen politik iktidarın sahibi kurucu iktidar kendi iradesini nasıl sürdürmektedir? Kurucu iktidarın sürekli devrim ve anayasa yapması mümkün olmadığına göre kurucu iktidarın kurduğu yapının sürekliliğini sağlayacak "kurulmuş iktidarın" (tali iktidar) da varlığı zorunlu görünmektedir.[27] Kurucu iktidar halkın doğrudan iradesini sunarken kurulmuş iktidar kurucu iktidarın vaz ettiği anayasanın yasalarına bağlı etkinlikte bulunmaktadır. Kurulmuş iktidar ve kurucu iktidar arasındaki diyalektik gerilim iktidarın sürekliliğinin anahtarıdır.

Sonuç olarak Schmitt'in tüm bu anayasanın tanımına ve içeriğine ilişkin tartışması temel bir felsefe tartışmasına bağlanmaktadır: Normativite meselesi. Normlar alanı sadece normlar arasında mı ele alınmalıdır ya da norm düzenleyici bir fikir olarak mı düşünülmelidir yoksa normativite alanı kendisini kuran politik eylem alanından itibaren mi tartışılmalıdır? Schmitt böylelikle politik felsefe ile hukuk felsefesinin sorunlarını birleştirerek politik varoluş kategorisini öncelikli sıraya yerleştirmektedir. Schmitt'e göre hukuk felsefesindeki formalist eğilim politik varoluşun norm ve normativite karşısındaki üstünlüğünü fark etmemektedir.[28] Schmitt'in yaklaşımı oldukça açıktır: Anayasa meselesi teknik anlamda yasaların biçimi sorunu üzerinden anlaşılamaz. Tıpkı Montesquieu gibi Schmitt de yasaların ruhunu (l'esprit des lois) anlamaya yönelmektedir. Bu yöneliminin hedefinde ise liberal politika ve hukuk kavrayışı bulunmaktadır.

---

26 Bkz. Carl Schmitt, *a.g.e.*, s. 237.

27 Bkz. Carl Schmitt, *a.g.e.*, s. 235.

28 Bkz. Carl Schmitt, *a.g.e.*, s. 260.

b. Anayasanın liberal bileşeni

Carl Schmitt *Anayasa Teorisi* kitabının ikinci ve üçüncü bölümlerini anayasanın liberal bileşeni ile anayasanın politik bileşenine ayırmaktadır. Liberal bileşen ile politik bileşen arasındaki çatışma modern politik bağlamın en esaslı gerilimi olarak durmaktadır. Schmitt liberalizmin dünya algısına ilişkin gramerini çözümleyerek politik eylem alanının dinamiklerini irdelemeyi seçmiştir.

i. Liberal bileşen

Schmitt anayasanın liberal bileşeninin ana hatlarını her şeyden önce "kişisel özgürlük", "özel mülkiyet", "sözleşmeci özgürlük" ve "ticaret özgürlüğü" gibi terimlere dayandırmaktadır.[29] Schmitt'in gözünde liberal tahayyül bu terimler olmaksızın herhangi bir anayasa tahayyülünde bulunamaz. Bu bağlamda liberalizm, devleti herhangi bir kurucu iktidarın politik yapısı olarak görmek yerine bu liberal özgürlüklerin yerine getirilmesi için de bir "hizmetçi" olarak görmektedir: Devlet toplumun hizmetkârıdır. Dolayısıyla buradaki ilk düzey devlet-toplum ayrışmasıdır.

Schmitt devlet-toplum ayrışmasında iki sıkıntılı nokta saptamaktadır. Buna göre söz konusu olan birinci şey, kamu hukukunun depolitizasyonudur. İkincisi ise devletsizleştirmedir. Oysa politik-olan ile devlet alanı ilişki içerisindedir. Schmitt modern anayasaların açmazlarını bu nokta üzerinden değerlendirmektedir.

Alman düşünür burjuva özgürlük düşüncesinin iki ilkeye yaslandığını vurgulamaktadır: Bölüşme ilkesi (Verteilungsprinzip) yani sınırsızlık ilkesi olarak bireysel özgürlük ve de bu bölüşmeyi sağlayacak yönetim ilkesi.[30] Devlet bu bölüşmeyi ve sınırsız özgürlüğü sağlamak amacıyla sınırlandırılmalıdır. Devlet alanı sınırlı ve bölünmüş bir alan olurken bireysel özgürlük

29 Bkz. Carl Schmitt, *La Théorie de la constitution*, çev. Lilyane Deroche-Gurcel, Presses Universitaire de France, 2008, Paris, s. 263.

30 Bkz. Carl Schmitt, *a.g.e.*, s. 264-265.

alanları genişletilip sınırsız olmalıdır. Devletin asli aygıtlarının arasındaki kısıtlama burjuva özgürlük düşüncesinin bu beklentisine yanıt vermektedir.

Bu sebepten ötürü güçler ayrılığı ya da güçler paylaşımı ilkesi burjuva hukuk devletinin temelinde durmaktadır. Yasama, yürütme ve yargının karşılıklı olarak birbirlerinin gücünü kısıtlayabilme ve kontrol edebilme potansiyeli burjuvazinin sınırlı devlet ideali ile uyuşmaktadır. Karşılıklı kontrol ve denge unsuru "hukuk devleti" ilkesinin temeli olarak varsayılmaktadır.

Schmitt açısından ise esas sorun "hukuk devleti" kavramında yatmaktadır.[31] Her devlet belirli bir norm düzeni kurar, dolayısıyla her devlet hukuk devletidir. Zaten hukuk vazetmiş olan devleti, "hukuk devleti" şeklinde ayırt etmek de burjuva liberal tahayyülüne has bir durum olarak belirmektedir. Yargı bağımsızlığı burjuva hukuk devletinin en üst idealidir.

Schmitt'e göre hukuk devleti kavramının belirsizliği aslında, devletin politik anlamda çözülmesine işaret etmektedir.[32] Liberalizm, yurttaşın özgürlüğü ile devletin bekası arasında temel bir karşıtlık varsaymaktadır. Yurttaşın özgürlüğü esas olarak düşünüldüğünden, devletin alanı bir takım sınırlandırılmalara tabi tutulmaktadır. Schmitt açısından mevcut burjuva hukuk devletinin Arşimet noktası da yurttaşın bu tarz eylemidir. Politika ile kamu hukukunun bireysel özgürlük lehine ayrışması liberal tavrın nihai ifadesidir.

Bu durumda liberal yasa nosyonunu nasıl anlamak gerekir (Bölüm 13)? Schmitt burjuva hukuk devletinin kendisinin "yasanın tahakkümü" üzerine yaslandığından bahsetmektedir.[33] Ona göre eğer bu önermenin antitezi bulunamazsa önermenin içi boştur. Zira bir devlet yapısında yasanın hâkim olmaması durumu nasıl açıklanabilir? Örneğin krallık rejiminde yasa kralın iradesi değil midir? Bu durumda burjuva hukukunun "yasanın tahakkümü" iddası bütün politik yapılar için geçerli-

31 Bkz. Carl Schmitt, *a.g.e.*, s. 269.

32 Bkz. Carl Schmitt, *a.g.e.*, s. 268.

33 Bkz. Carl Schmitt, *a.g.e.*, s. 277.

dir. Dolayısıyla burada yasanın hâkim olmasından kasıt, aslında "genel" bir normun varlığıdır.

Genel norm meselesi ise burjuva devlet yapısının hukuk merkezli biçimselliğine kaynak oluşturmaktadır. Hukuk –yasadan çok– belirli iktidar alanı haline gelmektedir. Söz konusu olan, yasama yetkisinin aşırı anlamlar barındırmasıdır. Bu durumda yasa kavramı sorunlu hale gelmektedir. Zira Schmitt burada "maddi yasa" ile "formel yasa"nın ayırt edilerek formelliğin ön plana çıkarıldığı tespitinde bulunmaktadır.[34]

Formel yasadan, belirli yasama süreçleri içerisinde üretilmiş prosedürler ve yetkilerle sınırlandırılmış bir yasa kavrayışı anlaşılır.[35] Burada formellik tamamıyla bürokratik ve politik-olmayan süreçlere tekabül etmektedir. Belirli prosedürlerin uygulanması ile sınırlıdır. Oysa Schmitt bunun dışında liberal formel yasa nosyonu dışında, yasanın politik nosyonundan da söz açmaktadır. Ona göre burjuva yasa kavrayışının formel yasadan bahsedebilme imkânı, zaten yasanın politik ve maddi bir boyutunun olması anlamına gelmektedir. Yoksa yasanın bu belirsiz anlamından bahsetmek mümkün olmayacaktı. Schmitt açısından hukuk devleti kavramının bütün çatışması yasanın politik ve liberal anlamları arasındaki gerilimden kaynaklanmaktadır.

Schmitt'in gözünde yasanın "maddi" boyutu çok önemli bir konumdadır.[36] Maddi yasanın politik boyutu onun formel boyutunu aşan bir noktada durmaktadır. Yasanın maddi boyutu onun sınırlayıcılığı ve belirleyiciliğinden kaynaklanmaktadır. Yasa emretmektedir, sınırlar ve güç uygulamaktadır. Maddi yasanın görevi bireysel özgürlük alanını korumak gibi pasif bir konum değildir aksine yasa etkin bir zorlayıcıdır. Bu da burjuva hukukunun yasa kavrayışı ile çelişmektedir.

Schmitt yasanın maddiliği yerine formelliğinin öne çıkarılmasının sorunlu tarafını şu şekilde ortaya koymaktadır: Yasama süreçlerinin yasaya hâkim olarak bir tür yasama mutlaki-

34 Bkz. Carl Schmitt, *a.g.e.*, s. 281.

35 Bkz. Carl Schmitt, *a.e.*

36 Bkz. Carl Schmitt, *a.g.e.*, s. 286.

yetçiliğine evrilmesi.[37] Oysa yasa ile yasama süreçlerinin özdeş olması yasama, yönetim ve adalet gibi mekanizmaları birbirlerinden ayırt edilemez hale getirmektedir. Yasayı yasa yapan özellik, onun biçimsel mekanizmalar tarafından mutlaklaştırılması değil onun devlet alanı ile normasyon düzeylerini bağlayıcı olmasıdır. Yasa bu durumda bir şeylerin aracı –yani koruyucusu– olamaz. Aksine yasa şeylerin düzeni için koşuldur. Yasanın bürokratik mekanizmalar içinde araçsallaştırılması tamamıyla burjuva hukuk devletine has bir tasavvurdur. Bu durumda yasa ile düzenlemeler arasında somut bir ayrım öngörmek yasanın maddi ve de dolayısıyla politik yanının ortaya çıkması için zorunludur.

Burjuva tasavvurunun eşitlik fikri de bu formel yasanın öne çıkarılması durumundan nasibini almaktadır. Kesinlikle herkes yasa önünde eşittir ama bu eşitlik yasanın tekbiçimli olarak her duruma aynı şekilde uygulanmasından ibarettir. O halde eşitlik ilkesinin uygulanma tarzı durumlara kadar inemediğinden formel yasanın sıkıntılarını yaşamaktadır.

Schmitt burjuva hukukunun temel dayanaklarından bir tanesi olan "temel haklar" meselesini 14. Bölüm'de ele almaktadır. Schmitt'in yaptığı şu tablo bireysel haklar alanına ilişkin kuşatıcı bir görünüm sunmaktadır:[38]

Yalıtılmış bireyin özgürlük hakları	Başka bireylerle ilişki içerisindeki bireyin özgürlük hakları	Devlet bünyesinde yurttaş olarak bireyin hakları	Devlete vergi veren bireyin hakları
Vicdan özgürlüğü, kişisel özgürlük, özel mülkiyet, özel hayatın ve aile hayatının gizliliği	İfade, basın, fikir, din özgürlüğü, toplantı ve dernek kurma özgürlüğü	Yasa önünde eşitlik, Dilekçe verme hakkı, seçme ve seçilme hakkı, kamu işlerine eşit olarak başvurabilme hakkı	Çalışma hakkı, hukuki destek ve yardım hakkı, eğitim hakkı,

37 Bkz. Carl Schmitt, *a.g.e.*, s. 289.

38 Bkz. Carl Schmitt, *a.g.e.*, s. 307.

Bireysel özgürlük alanının, rekabet özgürlüğünün ve tartışma özgürlüğünün liberal bireyci garantileri	Birey olarak yurttaşın demokratik politik hakları	Sosyalist (inceltilmiş haliyle sosyal) hak ve talepler

Schmitt bu tablo ile liberal hukukun, devlete koruma görevi biçtiği haklar kataloğunu tasnif etmektedir. Onun gözünde bu katalog liberal hukuk teorisinin özel mülkiyet ve birey eksenli "mutlak" haklar talebini ortaya koymaktadır.

Oysa Alman düşünüre göre esas yapılması gereken ayrım her şeyden önce temel haklar ile kurumsal garantiler arasındadır.[39] Kurumsal garantiler sınırlandırılmıştır ve devlet bünyesinde geçerlidir. Buna karşın bireysel haklar sınırsızdır ve devlet alanının dışında kalma eğilimi göstermektedir. Schmitt açısından gerçek bir temel hak, kendisini önceleyecek devletsel alan varsaymalıdır. Bu ise "ödev" kavramı ile gösterilebilir. Schmitt temel haklardan ziyade devlet ve yurttaş arasında "ödev" dolayımı ilişkisi kurmayı düşünmektedir.

Temel haklardan sonra liberal hukuk teorisinin ikinci temel ilkesi güçler ayrılığı ilkesidir (Bölüm 15). Daha önce de belirtildiği gibi karşılıklı kontrol ve denge bu sistemin özünü teşkil etmektedir. Schmitt burada güçlerin birbirinden ayırt edilmesi ile güçler ayrılığının farklı kavramlar olduğunun altını çizmektedir. Onun liberal teori bağlamına yaklaştırdığı güçler ayrılığı ilkesidir. Her güç alanının kendi bağımsız alanında hareket etmesini öngören Anglo-Sakson teorinin eleştirisini yapan Schmitt, bu işleyişin eylemsizliğinin altını çizmektedir.[40] Ona göre

39 Bkz. Carl Schmitt, *a.g.e.*, s. 308.

40 Şu başlıklandırmalar bu denge sisteminin niçin eylemsiz kalacağının altını çizmektedir. Bkz. Carl Schmitt, *a.g.e.*, s. 325-333.

1) Yürütmenin yasama üzerinde hiçbir etkisinin olmaması.

a- Hükümetin meclis toplama yetkisinin olmaması.

b- Hükümetin yasa yapmaması.

c- Yasaların ortak bir şekilde karara bağlanmaması.

2) Yasamanın yürütme üzerinde etkisinin olmaması.

a- Yasamanın üzerinde, yürütmenin eylemlerine karışmamasına dair genel yasak.

b- Devlet başkanının yasama tarafından seçilememesi.

c- Yürütme ile ilgili yasamaya katılamaması.

bu karşılıklı işleyiş ve dengede temel bir nosyon eksik görünmektedir. Bu düzenin politik ilkesi nedir? Düzenin hareket ettirici ilkesi nedir? Schmitt burada cumhurbaşkanı ve "halk" gibi karar alıcı ve kurucu iktidar mekanizmalarının eksikliğine dikkati çekmektedir.

Bu sebepten ötürü Schmitt'e göre burjuva hukuk devletinin politik biçimi, devlet gücünün görecelileştirilmesine yaslanmaktadır (Bölüm 16).[41] Burjuva tasavvuru, Schmitt'in gözünde kontrol edilmesi gereken bir devlet varsayarken herhangi bir politik biçimin nasıl olması gerektiğine dair pek de bir şey söylememektedir. Schmitt, Mazzini'den alıntı ile "özgürlüğün [tek başına] hiçbir şey kurmadığını" söylemektedir.[42] Esas soru da bu noktadadır: Politik biçim bireysel özgürlükle mi kurulacaktır? Karşılıklı denge ve kontrol düzeni, yasanın mutlak hâkimiyeti nasıl bir politik yapı öngörmektedir?

Schmitt'te söz konusu olan karma bir yapıdır: "Burjuva hukuk devletinin anayasası karma bir anayasadır, öncelikle bu sebeptendir ki onun kapalı ve otonom olan liberal bileşeni politik biçimin öğeleri ile harmanlanmaktadır."[43] Bu yüzden liberal anayasa, monarşi, aristokrasi ya da demokrasi biçimlerini alabilmektedir. Liberal anayasa politik biçim tanımadığı için tüm bu biçimleri alabilmektedir.

Liberal tahayyül, Schmitt'e göre, ısrarla herhangi bir politik hükümet biçimi tanımlamaya yanaşmamaktadır. Onun tahayyülünde "kurucu iktidar" gibi bir nosyona yer yoktur. Dolayısıyla herhangi bir politik yapı ya da devlet biçimi tanımlamayan liberalizm politik bir eylem tarzı değildir.

Schmitt'in politik düşüncesinin en önemli ayaklarından bi-

---

d- Hükümetin meclise karışamaması.
e- Yasamanın devlet başkanı lehine halk oylaması hazırlayamaması.
f- Yasamanın devlet başkanma karşı tahkikatları onaylayamaması.
3) Yürütmenin yargı üzerinde etkisinin olmaması.
4) Yargının yürütme üzerinde etkisinin olmaması.
5) Yasamanın yargı üzerinde etkisinin olmaması: Hakimlerin bağımsızlığı.
6) Yargının yasama üzerinde etkisinin olmaması.

41 Bkz. Carl Schmitt, *a.g.e.*, s. 337.

42 Carl Schmitt, *a.e.*

43 Carl Schmitt, *a.g.e.*, s. 339.

ri olan "temsiliyet" (Repräsentation) ve "özdeşlik" meselesine bu noktada giriş yapılabilir. Schmitt'in gözünde bu iki ilke politik biçime aittir[44] ve politik biçimin tayin edilmesinde etkilidir. Schmitt, akıl yürütmesine devletin tanımını hatırlatarak başlamaktadır. Ona göre devlet, "bir halkın ve aynı zamanda bir politik birliğin belirli bir status'udur".[45] Devlet her şeyden önce bir hal / durumdur (Zustand). Halkın halidir. Ancak halk politik biçimini iki ilke ile muhafaza edebilir. Birincisi kendi politik varoluşunu kendi gücüne "özdeş" olarak ve dolayımsızca kurmasıdır. Bir başka deyişle halkın kendisi olarak (an sich) varoluşu özdeşlik ilkesine tekabül etmektedir. Bununla birlikle ikinci ilke ise özdeşlik ilkesine aykırı olarak halkın kendisini bir seviyenin dolayımı ile "temsil etmesi"dir. Politik biçim açısından en radikal karşıtlık bu iki ilkenin tesis edilmesi üzerinedir.

İki ilke karşıttır ama politik birliğin kuruluşunda birbirlerini dışlamamaktadır: Halk hem egemendir hem de egemenlik halk adına temsil edilmektedir. Örneğin millet, milletvekilleri tarafından temsil edilmektedir (Repräsentation - Vertretung), ama millet kendisi olarak kendisini sunmuş olmaktadır. Schmitt şunu vurgulamaktadır: "Temsiliyetsiz devlet yoktur zira devlet biçimi (Staatform) olmayan bir devlet (Staat) yoktur ve de biçim doğası gereği politik birliğin sunulmasını (Darstellung) içermektedir."[46]

Temsil kamusal alana ait bir ilkedir.[47] Halkın özel alanda temsil edilmesi söz konusu değildir. Vekâlet (Mandat / Stellvertretung) ile temsiliyet arasındaki fark da buradan gelmektedir. Temsil tamamıyla kamusal mahiyettedir. Schmitt temsilin bir başka özelliğinin altını şu şekilde çizmektedir: "Temsiliyet normatif bir süreç değildir, ancak varoluşsal bir şeydir."[48] Temsil etmek görünmez bir varlığı kamusal anlamda görünür

44 Bkz. Carl Schmitt, *a.g.e.*, s. 342.

45 Carl Schmitt, *a.e.*

46 Carl Schmitt, *a.g.e.*, s. 344.

47 Bkz. Carl Schmitt, *a.g.e.*, s. 345-346.

48 Carl Schmitt, *a.g.e.*, s. 347.

kılmaktır. Temsil etmek halkın varoluşunu (Dasein) en üst düzeyde bir politik birlikte var etmektir.

Schmitt politik birliğin bir "bütün" olarak temsil edildiğini düşünmektedir.[49] Her hakiki hükümet halkın politik birliğini kamusal anlamda görünür kılmaktadır yani temsil etmektedir. Bunun aksi geçerli değildir: Hükümet halkın doğal varoluşunu (Vorhandensein) temsil etmemektedir.[50] Herhangi bir örgütlü güç ya da korsanlık gücü ile devlet arasındaki fark da buradan gelmektedir.

Schmitt temsiliyetin özelliklerinden biri olarak temsil eden kişinin memur, görevli ya da bir komiser olmadığım vurgulamaktadır. Buna göre temsil eden "bağımsız"dır. Güçler ayrılığı ilkesine göre düzenlenmiş sınırlı alandan sorumlu bir görevli olmaktan ziyade politik yapının bütününde halkı görünür kılan bir temsilcidir.

Schmitt bu meseleyi şu şekilde özetlemektedir: "Sonuç olarak diyebiliriz ki politik birlik olarak devlet bu iki karşıt ilkenin harmanlanması üzerine kuruludur; özdeşlik (...) ve temsiliyet (...)."[51] Halkın politik varoluşunun temsil olunması ya da hiç olmaması o halkın politik anlamda diğer bir politik birliğe tabi olduğunun göstergesidir. Halkın kültürel ya da ekonomik varoluşunun tek başına bir anlamı yoktur. Politika-altı bir düzeyde yaşayan bir halk köleleşmiştir. Schmitt perspektifine göre bunun aksi de geçerlidir. Politik birliğin öznesi olarak halkı temsil etmeyen devlet, içeriğinden yoksun kalmıştır.

Hatırlatılacak olunursa Schmitt bu bahsi liberal anayasacılığın özel bir politik biçim belirtmediğine dair kanıt olarak açmıştı. Schmitt'in tespitine göre modern anayasa burjuva liberal apolitik ilkeler ile politik biçime ait ilkelerin bir harmanlaması olarak tanımlanmıştı. Schmitt bu yüzden burjuva anayasasının her tür politik biçimi almaya meyilli olduğunu ortaya koymuştu. Buna göre Schmitt burjuva anayasasının temsiliyet ve özdeşlik ilkeleri arasında gelgitler yaşadığını iddia etmektedir.

49 Bkz. Carl Schmitt, *a.g.e.*, s. 349.

50 Bkz. Carl Schmitt, *a.g.e.*, s. 350.

51 Carl Schmitt, *a.g.e.*, s. 352.

Mevcut politik yapı içerisinde, burjuva politikası olarak parlamentarizm de bu gelgitlerin mekânı olarak belirlenmektedir: Bu yapı demokrasi, monarşi ve aristokrasiden öğeleri bünyesinde barındırmaktadır. Schmitt'e göre burjuva hukuk devletinin anayasa teorisini yapabilmek için bu öğelerin liberal tasavvurlardan ayrıştırılarak anlaşılması gerekmektedir.[52]

c. Politik bileşen

i. Politik bir biçim olarak demokrasi

Demokrasi ve cumhuriyet arasındaki ilişkiyi nasıl ele almak gerekmektedir? Schmitt demokrasiyi bir özdeşlik sorunu olarak tanımlamaktadır. Buna göre demokrasi bir devlet biçimidir (Staatform). Burjuva jargonunda cumhuriyet ile özdeş kullanılma eğilimi olan demokrasi, genellikle çoğunluğun tahakküm kurması şeklinde anlaşılır. Oysa Schmitt'e göre bireysel oy odaklı bir sistem algısı bireyi özel insan statüsüne indirgemektedir.[53] Bu da gerçek anlamda kamusal ve politik bir karar değildir. "Çoğunluk karar vermektedir" önermesi Schmitt'in gözünde anayasal bir sorun olmaktan ziyade modern politikanın yarattığı mistifikasyonlardan bir tanesidir. Burjuva-liberal anlayışı, demokrasideki eşitlik ile özgürlüğü yan yana alma eğilimine sahiptir. Schmitt'in eleştirdiği bir başka nokta ise bu kavrayışın demokrasiyi ideal bir nosyon olarak tesis etmiş olmasıdır. Schmitt bu kavrayışa karşı çıkmaktadır. Demokrasiyi politik biçimin özdeşlik ilkesi bağlamında almayı önermektedir.

Schmitt'e göre bir yönetim şekli olarak gerçek demokrasi ancak demokrasinin "tözsel ve özel" nosyonu üzerine kurulabilir.[54] Demokratik özdeşlik ilkesi politik bir nosyondur ve de dolayısıyla bir "ayrım" (distinction) imkânını içermektedir. Schmitt'in gözünde demokratik eşitlik (Gleichheit) belirli bir

52 Bkz. Carl Schmitt, *a.g.e.*, s. 357.

53 Bkz. Carl Schmitt, *a.g.e.*, s. 423.

54 Bkz. Carl Schmitt, *a.g.e.*, s. 364.

türdeşlik (Gleichartigkeit) barındırmaktadır. Bu anlamda eşitlik, demokratik yapının bünyesinde söz konusudur. Demokratik yapının yani devletin dışında eşitliğin koşulu yoktur. Bu sebepten ötürü demokratik ilke ayrım üzerine kuruludur. Demokrasinin önsel koşulu budur.

Schmitt "demokratik eşitliğin tözsel bir eşitlik"[55] olduğunu düşünmektedir. Bütün yurttaşlar bu tözsellikten pay alırlar ve bu yüzden aralarında eşittirler, aynı haklara sahiptirler. Buna paralel olarak demokratik eşitlik demokratik anlamda türdeşliktir.[56] Bu yüzden demokrasi ilkesi, liberalizmin bireysel özgürlük eksenli eşitlik algısı ile çelişmektedir.

Bu bağlamda Schmitt'e göre demokratik türdeşlik bütün bir insanlığı kapsamaz, aksine ilgili politik birliğin halkını kapsamaktadır. Demokrasinin tanımı açık olarak şudur: "Yönetim ya da yasama biçimi olmaktan çok bir devlet biçimi olarak demokrasi tahakküm eden ile tahakküm edilen, yöneten ile yönetilen ve emredenle emredilen arasındaki özdeşliktir."[57] Bu demokrasinin temel koşuludur. İnsanlık herhangi bir politik biçime sahip olmadığından ötürü demokrasinin konusu değildir. Demokrasi halkın eşitliği ve türdeşliği ilkesi ile mümkündür.

Schmitt için "bütün demokratik düşünce gerekliliği çok açık olan içkinlik fikirleri içinde devinir."[58] Başka bir deyişle tesis edilmiş tözsel bir türdeşlik olmaksızın demokrasinin imkânından söz etmek, içi boş bir söylem olacaktır. Demokrasi kamusal bir mekânın iç koşullarına göndermede bulunmaktadır. Aksi durumda, yani insanlık için ya da başkaları için demokrasi talebinden bahsetmek gerçekçi bir tutum olmayacağı gibi politik anlamda demokrasinin başka hedeflere hizmet etmesi anlamına gelebilecektir.

Açıkça görüldüğü gibi Schmitt'in türdeşlik esasına göre örgütlenmiş halk kavrayışı, kurucu iktidar nosyonuna atıfta bulunmaktadır (Bölüm 18). "Demokraside, halk kurucu iktidarın

55 Bkz. Carl Schmitt, *a.g.e.*, s. 366.

56 Bkz. Carl Schmitt, *a.g.e.*, s. 371.

57 Carl Schmitt, *a.g.e.*, s. 372.

58 Carl Schmitt, *a.g.e.*, s. 375.

öznesidir."[59] Bu yüzden halk, anayasal-kanunlara bağlı bütün normların dışındadır. Politik bir varoluş olarak halk normativite alanı ile tanımlanmaz.

Kamusal bir varoluş olarak halk fiziksel anlamda bir araya geldiğinde alkışla kabul ya da red oyunu (acclamation) sunmaktadır.[60] Halkın eveti ya da hayırı radikal evet ya da radikal hayırdır. Bu basit ve açık kararın politik varoluşu, politik iradeye olanak tanımaktadır. Bu yüzden Schmitt kendi halk tanımlamasını –normatif halk tanımından farklı olarak– "negatif" bir tanım olarak nitelemektedir. Bu negatif tanım halkın onay verme ya da vermeme saiki üzerinden onu ele almaktadır.

Daha önce de belirtildiği gibi kamuoyu terimi modern alkışla kabul oyudur. Schmitt'e göre kamuoyu tıpkı geleneksel alkışla onay gibi bir kamu görevi ile tanımlanamaz. Onun özelliği gayet gelişigüzel bir şekilde ortaya çıkması (besteht) ve onay verip vermemesidir. Bütün demokrasiler de kamuoyunun varoluşuna gereksinim duyarlar. Bütün çabalar kamuoyunu kazanmak yönündedir. Ancak Schmitt parlamenter sistemin ve partilerin demokrasiye ait en temel özelliği parçalamak yönünde bir eğilim içinde olduğunu görmektedir.[61] Buna göre demokrasi özdeşlik ve türdeşlik üzerine inşa edilebiliyorken, partiler özdeşlik üzerine yaslanıp temsiliyet ilkesine zarar vermektedirler. Partilerin üstlendiği vekâlet temsiliyet olarak işlememektedir. Bu sebepten ötürü Schmitt, liberal kurum ve işleyişin devlet biçimi olarak demokrasi ile çeliştiğini düşünmektedir.

Schmittyen demokrasi kavrayışının sonuçları nasıl ele alınabilir (Bölüm 19)? Demokraside yurttaş (Staatbürger) politik alana aittir. Bu önermenin kaplamı şudur: Yurttaş, politik bir ifade olarak kamusal varoluşa sahiptir. Dolayısıyla yurttaş *polis*'in öznesidir. Yurttaş özel birey değildir: Tüccar olarak birey özel alandadır. Burjuva bireyi demokrasinin öğesi değildir. O halde burjuva, hukukun demokrasi kavrayışı kökensel bir sorunu barındırmaktadır.

---

59 Carl Schmitt, *a.e.*

60 Bkz. Carl Schmitt, *a.g.e.*, s. 382.

61 Bkz. Carl Schmitt, *a.g.e.*, s. 386.

Burjuva liberal kavrayış, yurttaş alanını eşitlik ilkesi üzerine kurmak isterken bunu ekonomik eşitlik ilkesini gözetmeyerek yapmaktadır. Aksine eşitlik ilkesinin tesisi burjuva bireyinin politik varoluşunu güçlendirmek değildir, ekonomik varoluşunu ve mülkiyet özgürlüğünü desteklemek ve muhafaza etmek gayesi taşır. Schmitt demokrasinin kamusal ve burjuva-olmayan karakterini ortaya koyarak bu kavrayışın eleştirisini sunmaktadır.

O halde demokrasi liberal bir nosyon değildir (Bölüm 20). Tam tersine demokrasi politik bir ilke olarak halkın *potestas*'ından türer.[62] Halkın iradesi demokratik işleyişte esastır. Liberal anayasa teorisi halktan kaynaklanan demokrasi yerine anayasaya (daha doğrusu anayasal yasalara) dayalı bir demokrasi kavrayışı geliştirmektedir. Bu, Schmittyen kavrayışla çelişmektedir: Schmitt'e göre, "mutlak demokraside halkın iradesi egemendir."[63] Bu yüzden Schmitt yasama süreçlerinde bu egemenliği esas almaktadır. Başka bir deyişle anayasanın tanımladığı bir halk iradesi yerine halk iradesinden kaynaklanan bir halk iradesini öngörmektedir. Schmitt yasama ve yönetme tiplerinin demokrasi ile ilişkisinin tasnifinde[64] bu temel referans noktasını izler.

Burjuva algısındaki "hukukun bağımsızlığı" ilkesi de Schmitt'in hedefindedir; zira onun gözünde hukukun bağımsızlığı politikanın ortadan kaldırılmasına hizmet etme eğilimindedir.[65] Yargıcın bağımsızlığı eğer yargıcın yasalara bağımlılığı haline dönüşmekte ise burada burjuva algısının politik nötralite tasarısı yürürlüğe girmektedir. Yasa karşısında bağımlılık yargının bağımsızlığı olarak algılanıyorsa burada hukukun mistifiye edici yönünün maskesini indirmek gerekmektedir. Schmitt'in yapmaya çalıştığı bu tarz bir maskesizleştirmedir.

Görüldüğü üzere Schmitt'in yargı konusundaki karşıtlığı yasanın tahakkümü ve halkın temsil edilmesi arasında kurulmak-

62 Bkz. Carl Schmitt, *a.g.e.*, s. 399.

63 Carl Schmitt, *a.e.*

64 Bkz. Carl Schmitt, *a.g.e.*, s. 400-414.

65 Bkz. Carl Schmitt, *a.g.e.*, s. 415.

tadır. Yasa bir normativite alanı olarak politik bir varoluş olarak vazedilmiştir. Dolayısıyla yargı da halkın iradesini temsil etmektedir, yani politiktir. Yargının politik temsil yerine yasaya tabi olmaya zorlanması politikanın devre dışı bırakılma çabasıdır. Yargı politik yapıya ait kurucu değerleri savunmak ve yeniden üretmek zorunluluğundadır: Yargıya basit bir noter görevi biçmeye kalkmak demokrasinin tahrip edilmesi olacaktır.

Sonuç olarak Schmitt'te demokrasilerde

> "halk her zaman politik birliğin halkının birliğidir, bir kantonun ya da bir komünün oy kullanan *corpus*'u değildir. Politik birlikle, kapalı ve homojen bir birlik olarak, politik birlik bünyesindeki başka toplulukların ve örgütlenmelerin arasındaki ayrım politik demokrasinin özsel koşuludur."[66]

Schmitt bu metninde demokrasiyi ve devleti kapalı devre işleyen bir mekanizma olarak değerlendirmektedir. Halkın sadece referandum ve seçimlerde oy kullanması belli-belirsiz yığın olarak değerlendirilmesi Schmittyen demokrasi tahayyülüne karşı durmaktadır. O, demokrasinin dış ilişkiler için geçerli olması bir yana dış ilişkilerin demokrasiyi zayıflatacak bir unsur olduğunu öngörmektedir. Nasıl ki demokrasinin özsel koşulu onun türdeşliğinin ve özdeşliğinin sağlaması ise, devletin de egemenliği, kaynağını bu tarz bir demokratik yapının *potestas*'ından almaktadır. Demokrasinin sınırını çizen gerilim de bu noktadan kaynaklanmaktadır.

Schmitt demokrasi fikrinin imkânsızlığını da yine bu noktada tespit etmektedir (Bölüm 21). Ona göre demokrasinin sınırını çizecek olan çatışma özdeşlik ve temsiliyet ilkeleri arasındaki gerginlikten kaynaklanmaktadır. Demokrasinin ilkesi özdeşliktir oysa devlet temsil ilkesi üzerine inşa edilmiştir. Hem tam olarak özdeş olup hem de hakiki bir temsil gerçekleştirmek imkânsız bir durumdur. Devlet yönetimi bu özdeşliği kesen bir unsur olarak belirmektedir. Bu durumda ise özdeşlik ilkesinin görünür olması kısıtlı durumlara bağlanmaktadır: Evet ya da hayır diyebilme hallerine... O halde Schmitt burjuva demokra-

66 Carl Schmitt, *a.g.e.*, s. 414.

si kavrayışını eleştirmesine karşın pratik düzlemde, demokrasinin kendi özsel kavramı ile uyumsuz bir gelişme sürecine işaret etmektedir. Schmitt'in devletçi politik algısı demokrasi ve devlet arasındaki gerilimde devletin temsil gücüne ağırlık vermektedir. Zira aksi durumda temsiliyetsiz bir politik yapı öngörülemediğinden tek başına özdeşlik içi boş bir birliktelikten öteye gidemeyecektir. Bu da demokrasinin doğal sınırıdır.[67]

ii. Monarşi

Schmitt politik biçim olarak demokrasiden sonra sırasıyla monarşi, aristokrasi ve parlamentarizm tanımlarını ele almaktadır. Schmitt'in gözünde demokrasi ile monarşi arasındaki temel karşıtlık temsiliyet ve özdeşlik ilkelerinin uygulanması arasındadır.[68] Monarşinin politik ilkesi politik birliğin temsilinde yatmaktadır. Monarşinin kendi meşrulaştırma ve meşruiyet yöntemleri oldukça çeşitlidir.

Monarşi kendisini dinî temelde meşrulaştırmaktadır. Monark kendisini Tanrı'nın sureti olarak görünür kılmaktadır. Tanrı'nın temsilidir. Bir başka meşruiyet alanı ise dinî Baba-Tanrı figüründen türetilmiş Baba-Monark figürüdür. Ailedeki *patria potestas* devlet alanına aktarılmaktadır. Özel bir monarşik meşruiyet olmamakla birlikte mülkiyet sahipliği de monarşinin meşru temellerindendir.[69]

Schmitt meşruti monarşinin, monarşinin bir türü olmadığını ama bir meşruiyet tarzı olduğunu düşünmektedir.[70] Schmitt monarşinin rasyonalist ve aydınlanmacı söylemlerle geçirdiği evrime temsiliyet ve *potestas* ilişkisi üzerinden bakmayı önermektedir. Monarşinin *potestas*'ı liberal parlamentarizm ve demokrasi süreçleri ile bölünme durumuna girer. Devletin gücü partiler arasında bölüştürülür. Böylelikle kral, nötr bir iktidar sahibi ve de görünmeyen bir arabulucu / başkan kimliğine bürünmektedir.

---

67 Bkz. Carl Schmitt, *a.g.e.*, s. 419.

68 Bkz. Carl Schmitt, *a.g.e.*, s. 427.

69 Bkz. Carl Schmitt, *a.g.e.*, s. 428-429.

70 Bkz. Carl Schmitt, *a.g.e.*, s. 430.

Artık kral için bu deyimi kullanmak mümkündür: "*Le roi règne, mais il ne gouverne pas*"[71] (Kral hüküm sürüyor ama yönetmiyor). Monarşi, güçler ayrılığı ilkesinin monarkı pasifize etmesiyle gerileme sürecine girmiştir. Buna göre parlamentonun vekâleten temsili (Volksvertretung) kralın temsilini ikincil konuma düşürmüştür. Kısaca monarkın bütünlüklü temsili onu liberal anayasal rejimlerde sembolik olarak yürütmenin başı düzeyine geriletmiştir. Burada ilgi çekici olan liberal düzenin monarşinin *potestas*'ma öykünmesi hatta bu *potestas*'ı parçalayarak da olsa kendi kurumsal işleyişine aktarmasıdır. Sonuç olarak politik bileşenlerden bir tanesi de monarşik öğedir.

iii. Aristokrasi

Schmitt modern demokraside aristokratik öğelerin de olduğunu kanıtlamaya yönelmektedir. Aristokrasi de temsiliyet fikrine yaslanmaktadır.[72] Monarşiden farklı olarak temsiliyet, bir kişi tarafından değil kişiler çokluğu tarafından sağlanmaktadır. Schmitt'e göre burjuva liberal anayasası aristokrasiden iki şekilde faydalanmaktadır. Kapalı bir sistem olarak parlamento, kendi içinde aristokratik ve oligarşik bir sistemdir. İkincisi ise liberal işleyiş, aristokratik öğelerden özellikle güçler arasındaki denge ve karşılıklı kontrolü sağlamada faydalanmaktadır. Bunu demokratik ve monarşik öğeler yeterince yerine getiremez. Monarşik öğe yürütme süreçlerinin içine entegre edilirken yasama süreçlerine de aristokratik öğe eklemlenmektedir. Şöyle ki yasama süreci de kendi içinde ikiye bölünür: Bir yanda aristokratik üst meclis (Lordlar Kamarası) diğer yanda ise demokratik seçimle gelen alt meclis (Avam Kamarası).

İngiliz sisteminden ödünç alınarak Avrupa genelinde de uygulanan bu çift kamaralı sistem açık bir şekilde demokratik özdeşlik ilkesi ile çelişmektedir. Genel irade dışında bir iradenin de politik anlamda tanınması liberal demokrasinin kendi ilkeleri ile çelişirken fiilen Schmitt'in liberal demokrasi eleştirisini destekler görünmektedir. Yasama süreci bünyesindeki bu iki-

71 Carl Schmitt, *a.g.e.*, s. 435.

72 Bkz. Carl Schmitt, *a.g.e.*, s. 439.

likten bir denge unsuru olarak faydalanılıyor olsa da demokratik açıdan uyumsuzluk göze çarpmaktadır.

iv. Parlamentarizm ya da belirsizliğin politikası

Schmitt, parlamentarizm bünyesinde belirsizliği onun hem demokratik hem monarşik hem de aristokratik öğeleri barındırmasını ortaya koyarak göstermektedir. Ona göre parlamentarizm ortaya çıkışından beri belli oranda bir belirsizliği dışa vurmaktadır. Parlamentarizm her şeyden önce kendisini monarşik yönetimin karşıtlığı olarak ifade etmektedir.[73] Kendisini demokratik bir zorunluluk olarak sunmaktadır.[74] Oysa Schmitt'in gösterdiği gibi yürütmede monarşiden, yasamada aristokrasiden, demokrasiden, karar alma süreçlerinde temsil-edilmeyen ama vekâlet edilen halkın oyu ile faydalanmaktadır. Dolayısıyla bu sistem her tür politik biçimden öğe ödünç alan karma bir sistemdir.

Karma sistem belirsizliğin de kaynağı durumundadır. Bunu demokrasi ve liberalizm arasında olduğu söylenen karşıtlıkta fark etmek mümkündür. Monarşi ve aristokrasiye karşı, burjuvazi eşitlik ve özgürlükten söz ederken, proleter demokrasiye karşı da özel mülkiyetten ve liberal yasa kavrayışından söz etmektedir. Karma sistem farklı çıkar momentlerine yönelik farklı öğeleri öne çıkarmaktadır. Schmitt'e göre burjuvazi kendi çıkarına uygun olarak çok farklı politik tutumları desteklemiştir: Bonapartizm, anayasal monarşi, demokratik cumhuriyet, vb.[75] Burjuvazi için yeter koşul özel mülkiyetin tehdit altında olmamasıdır.

Burjuvazi iki nosyon üzerine odaklanmıştır: Eğitim (Bildung) ve mülkiyet. Eğitim ulus olma meselesi ile ilintilidir. Ulusun her bireyi benzer özelliklerle donatılmalıdır. Zaten temsilî parlamento sisteminin de gerektirdiği bu tarz bir eğitimdir. Kısacası eğitim temsiliyet –ama Schmittyen dilde vekâleten-temsiliyet (Mandater temsil)– ile alakalıdır. Bunun dı-

73 Bkz. Carl Schmitt, *a.g.e.*, s. 451.

74 Bkz. Carl Schmitt, *a.g.e.*, s. 452.

75 Bkz. Carl Schmitt, *a.g.e.*, s. 458.

şında özel mülkiyet ise temsil edilebilecek bir unsur değildir. Demek ki burjuva tasavvuru açısından eğitim hem temsilî sistemin devamlılığını sağlamaya hem de ve daha önemlisi özel mülkiyet düzeninin içinde ona gerekli bir kamu ve tartışma alanı (Öffentlichkeit) oluşturmaya yöneliktir. Dolayısıyla Schmitt'in gözünde bu temsil sistemi ancak vekâlet yetkisi ile eş tutulabilir, gerçek bir temsille değil. Tabii bu vekâletin temsil olmaması bir yana, halk karşısında vekili bağlayan bir unsur da yoktur.

Alman düşünüre göre mevcut parlamenter sistemin bel kemiği parlamentonun feshedilebilme hakkıdır.[76] Tam da bu nokta mevcut politik düzende politikanın ne kadar merkezi olduğunu ya da ne kadar çevrede kaldığının göstergesi olacaktır. Feshetme hakkı doğrudan cumhurbaşkanının yetkisindedir. Liberal tahayyül cumhurbaşkanını "tarafsız, nötr bir güç"[77] ve nesnel insan olarak görme eğilimdedir. Peki cumhurbaşkanı nötr bir arabulucu / başkan mıdır?

Weimar Anayasası –tıpkı 1982 Anayasası ve önceki anayasalarda olduğu gibi– cumhurbaşkanına parlamentoyu feshetme hakkını vererek ona politik bir görev yüklemiştir. 1932 yılında Cumhurbaşkanı Hildenburg, seçimden galibiyetle çıkan Hitler'i başbakanlığa atayarak nötr bir güç olma tavrını göstermiştir. Oysa elindeki yetki politik düzenin yeni kuruluşunu belirleyecek kadar güçlüdür. Hildenburg deneyimi demokratik düzene ilişkin radikal bir sorunsalın ortaya konmasına olanak tanır: Demokratik düzenin işleyişi demokratik düzenin tehdit edilmesi noktasına geldiğinde, nötralize edilmiş olması uygun görünen politik odaklar nasıl davranmalıdır? Hukukun üstünlüğü eğer yasanın diktesine boyun eğmekse politik yapının özdeşliğini yitirip başka bir politik yapıya dönüşmesi hangi hukukun yetkisindedir – değiştirilmiş politik düzendeki hukukun üstünlüğü sadece değiştirilmiş düzenin hukuku değil midir?

---

76 Bkz. Carl Schmitt, *a.g.e.*, s. 501.

77 Bkz. Carl Schmitt, *a.g.e.*, s. 498.

d. Federal yapı politik birlik midir?

Schmitt klasik Avrupa kamu hukukunun dışında kalan bir yapılanma olarak federasyon üzerine fikirlerini de sistematik anayasa teorisi çalışmasının içinde değerlendirmektedir. Schmitt'in bildiği anlamda kapalı devlet örgütlenmesinden oldukça farklı süreçleri taşıyan federasyonun her şeyden önce özel bir anayasası yoktur.[78] Schmitt'e göre birçok politik birliğin bir aradalığını korumaya yönelik bir takım kurallar bütününden bahsetmek daha yerinde olacaktır.

Schmitt açısından savaş hakkı bir politik birliğin politikliğine dair en temel göstergedir. Federasyonda eyaletlerin savaş hakkı gizli olmakla birlikte bu hak çoğu kez diğerlerine bağlıdır. Schmitt'e göre ise federasyonu federasyon yapacak şey her federasyonun kendi başına savaş yapabilecek durumda olmasıdır: Federatif bir savaş (Bundeskrieg) söz konusu olabileceği kadar federasyondan bahsedilebilir.[79]

Federatif savaşın gerçekleşme koşullarını düşünen Schmitt federasyon ile ilgili üç tane antinomi belirlemektedir:

Birinci antinomi: Federasyon bir yandan kendisini –yani üyelerini– korumaya çalışır diğer yandan da bir federasyona üye olmak otonom bir politik varoluşun kısıtlanması demektir. Buna kendini koruma hakkı (Selbsterhaltungsrecht) antinomisi adı verilir. İkinci antinomi: Her federasyon üyesi bir yandan kendi politik birliğinin bağımsızlığını sağlamaya yönelmektedir diğer yandan da her federasyon üyelerinin kendi başına hareket etmesine sınır getirmektedir. Bu antinomiye Schmitt kendisini belirleme hakkı (Selbstbestimmungsgerecht) antinomisi adını vermektedir.[80] Üçüncü antinomi: Her federasyon üyesi bağımsız bir politik varoluştur, hem de federasyonun kendisi bağımsız bir politik varoluş olma gayesindedir. Eğer her üye tekil bir varoluş ise tekilliklerin toplamı nasıl tek bir tümel varoluş olacaktır? Ya da tam tersine federasyon tekil bir varo-

78 Bkz. Carl Schmitt, *a.g.e.*, s. 509.

79 Bkz. Carl Schmitt, *a.g.e.*, s. 517.

80 Bkz. Carl Schmitt, *a.g.e.*, s. 517-518.

luş ise üyelerinin varoluşunun tekilliğinden nasıl söz edilebilir? Buna birlik-çokluk antinomisi adını vermek mümkün görünmektedir.

O halde bu üç antinomi toplandığında federasyona ilişkin esas sorunun egemenlik sorusu olduğu ortaya çıkmaktadır. Egemenlik ve karar alma nosyonlarından bahsetmeden politik bir birliği tanımlamak ne kadar mümkün olabilmektedir? Federasyon, çatışmanın politik varoluştan dışlanması ile mümkün olabilecek bir birlik olarak görünmektedir. Üyeler arasındaki türdeşliğin bozulmaması için ve de bu üç antinominin yaratabileceği muhtemel gerilimlerin görünür olmaması için çatışma fikrinin federasyon bünyesinde olmaması gerekmektedir. Schmitt açısından "federasyonun varoluşu bütünüyle aralarında herhangi bir çatışma olasılığının dışlanmasına yaslanmaktadır."[81]

Aynı sebepten ötürü federasyona ait en temel politik sorun da onun kurucu bir iktidara sahip olmamasıdır. Federasyonun savaş hakkı vardır ama kurucu iktidarı yoktur. Bütün federatif yapıların antinomilerinin kaynağı da aslında buradadır. Politik varoluş üzerine radikal kararı hangi politik özne almaktadır? Schmittyen eleştiri, politik biçimlerin politik olarak ele alınmasını öngörmektedir - ekonomik ya da ahlâki biçimler olarak değil.

e. Felsefi bir sorun olarak anayapı / anayasa

Schmitt'in ele aldığı tarzda anayapı / anayasa sorunu her şeyden kavramsallaştırılabilir ve sistemleştirilebilir bir alana işaret etmektedir. Schmitt, anayasa kavramına bu noktada kavuşmaktadır. Onun perspektifi açısından anayasa sorunu kavramsallaştırılabilir olduğu kadar yasal biçimsellikten de uzaklaştırılarak düşünülebilir. Dolayısıyla Schmitt bilindik anayasa teorisinin çok uzağında bir alana işaret etmektedir. Anayasa pozitivist anlamıyla bir hukuk meselesi değildir. Kavramsal düzlemde hukukun sorunudur. İkinci olarak anayasa kavram

81 Bkz. Carl Schmitt, *a.g.e.*, s. 525.

olarak hukukun meselesi haline geldiği andan itibaren politikanın da konusu olmaktadır zira Schmittyen bakış açısına göre hukuku sadece yasalardan ibaret bir alan olarak görmek imkânsızdır.

Bu anlayışa göre anayasa hem kavramı olması hem de hukuk-politika bağlamını sistematize etmesi açısından politik felsefenin konusudur. Schmitt'in *VL* yapıtı politik praksis alanının ve bu alanın kurduğu politik birliklerin sistemli bir şekilde ele alınabileceğine dair bir girişim sunmaktadır. O halde *VL*'nin soyutlamaları fiili anayasal süreçlerin anlaşılır olmasını hedeflediği kadar bu somut ve varoluşsal süreçlerin ele alınmasını da politik kavramı açısından zorunlu hale getirmektedir.

Politik praksisin somut ve varoluşsal yapılanmaları politik fikirlerin de kaynağıdır. Fikirlerin bağlamlarından yoksun olarak ele alınması Schmitt'in en çok eleştireceği durumdur. Schmitt, *VL* ile modern politik felsefenin üzerine yaslandığı anayapısal süreçleri dönüşen dinamikleri ile düşünülür hale getirmektedir. Yine aynı şekilde "tarihsel ve tekil bir oluşum olarak devlet" nosyonunu da tarihsel bağlamlarına yerleştirmektedir. Sonuç olarak Schmittyen okuma devlet ve politik birliği bir yandan kavramsal düzlemde sistematikleştirirken diğer yandan da onun tekilliğini ve bağlamsallığım ortaya koymaktadır.

Devletin politikanın tekeli olmaktan çıktığı çağda, politik praksisin diğer bağlamlarım kurmak ve bu praksis üzerinden anayasa teorisini tartışmak asli sorunlardan biri olarak durmaktadır. Bu anlamda anayasa "olmak" ile "sahip olmak" arasındaki bir denklemin açığa çıkmasıdır. Buna "sahip olunacak olan" (bir nevi haklar alanı) ile "olması gereken" kipliklerini de eklemek mümkündür. Bu çerçevede anayasanın tüm bu kiplikleri çerçevesinde ruhunu / zihnini sorgulamak bu tarz bir praksisin temel çıkış noktasıdır. Bu anlamda *politeia* sorunu hakiki bir politik varoluşun imkânı ve işleyişi olarak belirecektir.

B. Dünya'nın Nomos'unu anlamak: Kavram ve süreç

"Jede Grundordnung ist eine Raumordnung"[82]

Giriş

Carl Schmitt'in *Anayasa Teorisi* yapıtı ile birlikte başyapıtları arasında sayılabilecek *Avrupa Kamu hukukunun devletlerarası hukukunda Dünyanın Nomos'u*[83] (*Der Nomos der Erde im Völkerrecht des Jus Publicum Europaeum*) (1950) Schmitt düşüncesinin önemli bir olgunlaşma momentine denk gelmektedir. Bu metinde Schmitt kendisini *Jus Publicum Europaeum*'un yani Avrupa kamu hukukunun son temsilcisi olarak sunmaktadır. Dolayısıyla bu yapıtta Schmitt bir yandan Avrupa kamu hukukunun düşüncesini felsefi temelleriyle alarak bağlamlarını ortaya koyar bir diğer yandan güncel dünyada bu kamusallığın nasıl dönüşüme uğradığını sergiler.

Schmitt *Anayasa Teorisi*'nde (1928) [VL] kapalı devre bir sistem olarak devlet ve politik yapı meselesini kavramsallaştırmaya gitmişti; *Dünyanın Nomos*'unda [NE] ise devletlerarasılık ve uluslararasılık nosyonunu ele almaktadır. Anayasa hukukundan ziyade uluslararası hukuk alanlarını irdelemeye yönelmektedir. Böylelikle devletler arasındaki ilişki de Avrupa kamu hukukunun bir parçası olarak tanımlanmaktadır.

Alman Hukukçu 1925-1938 yılları arasında kaleme aldığı birçok uluslararası hukuk metninde,[84] mevcut uluslararası

82 Carl Schmitt, *Land und Meer, Eine weltgeschichtliche Betrachtung*, Stuttgart, Klett-Cotta, 2008, s. 71: "Her temel düzen bir mekân düzenidir."

83 Carl Schmitt, *Der Nomos der Erde im Völkerrecht des Jus Publicum Europaeum*, Duncker & Humblot, Berlin, 1997; Carl Schmitt, *Le Nomos de la terre dans le droit des gens du jus publicum europaeum*, çev. Lilyane Deroche-Gurcel, Presses Universitaire de France, Paris, 2001; Carl Schmitt, *Le Nomos de la terre dans le droit des gens du jus publicum europaeum*, çev. Lilyane Deroche-Gurcel, Presses Universitaire de France, Paris, 2008.

84 Örnek olarak şu metinler sayılabilir: "Die Rheinlande als Objekt internationaler Politik" (1925), "Die Kernfrage des Völkerbundes" (1926), "Der Völkerbund und das politische Problem der Friedenssicherung" (1930), "Die Wendung zum diskriminierenden Kriegsbegriff" (1938).

hukuku hâkim odakların payandası olarak değerlendirmiştir. Schmitt yapılmış barış antlaşmalarının nasıl yeni savaşların zeminini oluşturduğunu, Milletler Cemiyeti yapılanmasının savaşı hukuk-dışı ilan ederek nasıl muktedirlerin barışına hizmet ettiğini bu metinlerde ayrıntılı incelemelerle ortaya koymaktadır. Uluslararası hukuka dair hayal kırıklığı olarak nitelendirebilecek Birinci Dünya Savaşı sonrası süreci konu edinen bu metinlerde Schmitt daha çok karşı çıktığı uluslararası hukuku anlatmaktadır.

İkinci Dünya Savaşı sonrası ise Alman düşünür kendi uluslararası hukuk teorisini kavramsallaştırmaktadır. Bu kavramsallaştırmada değişen dünyanın nomos'unun ne olduğunun anlaşılması çabası vardır. Schmitt Avrupa kamu hukukunun artık bu yeni dünyada miyadım doldurduğu kanısındadır. Bu sebepten ötürü bütün kavramsal çabasını Avrupa kamu hukukunun imkânlarını açığa çıkartmaya ve de buradan hareketle varolan düzenin politik düzeylerini –dolayısıyla normativite alanlarım– belirlemeye harcamaktadır.

Politika, mekân ve nomos ilişkisi *NE*'nin en temel düzlemini teşkil etmektedir. Politik mekânların değişmesinin doğal sonucu olarak normatif alanlar da değişmektedir. Deniz, hava ve uzay gibi yeni politik mekânlar yeni normativite ve hegemonya durumları oluşturmaktadır. O halde hegemonik ilişkilerin anlaşılması ve de yeni politik praksis biçimlerinin kavramsal arayışları *NE*'nin başyapıt statüsünde olmasının nedenleri arasındadır.

1. Hukuk ve düzen

Schmitt, kitabının en temel çabasını içinde oturduğumuz dünyanın (Erde) anlamını aramak olarak değerlendirmektedir.[85] Kitabının ana bahsi dünyanın, yani denizden farklı olarak üzerinde oturduğumuz, ikamet ettiğimiz ve yaşadığımız bu toprak parçasının anlamını ortaya koymaktır. Schmitt'in mekân dü-

85 Carl Schmitt, *Le Nomos de la terre dans le droit des gens du jus publicum europaeum*, s. 46.

şüncesinde ilk ayrım noktası ise toprak ve deniz arasında vuku bulmaktadır. Schmitt işe ilk olarak oturulan mekân olarak dünya ve onun hukuki düzenini aramakla başlamaktadır.

a. Düzen (ordnung) ve lokalizasyon (ortung) olarak hukuk

Schmitt'in gözünde kara / dünya (Erde) hukukun mitik bir dilde annesidir.[86] Bu da hukuk ve adalet arasında üç kökenli bir ilişkinin oluşmasını içermektedir: İlk olarak kara (Erde) içsel bir ölçüyü içermektedir. Toprağın verimliliği onu ekenin çalışmasıyla neticesini vermektedir. Adaletle karanın ilk kökeni buradadır: "Bütün çiftçiler bu adaletin iç ölçüsünü bilir."[87] İkinci olarak köken, toprağın doğal bir takım "bölünme"[88] alanları içermesidir. Toprakta her zaman sınırlar vardır. Bunun doğal sonucu toprağı ekenin, ölçüleri ve kuralları tanıyor olmasıdır. Üçüncü köken ise toprak insan eliyle yani insan topluluklarının iradesiyle sınır, çit, duvar, bina gibi etmenlerle sınırlandırılır. Bu lokalizasyonlar mülkiyetin, dolayısıyla da iktidarın ve tahakkümün biçimlerini ister istemez ortaya çıkarmaktadır. Sonuç olarak Schmitt'e göre karanın hukukla ilişkisi onun çalışma alanlarının bölüşümünü, dağıtımını ve sınırlarını ortaya çıkarması ile mümkün olmaktadır. Kara hukukunun bağlamını bu şekilde kurmak mümkündür.

Karaya karşı Schmitt denizi koymaktadır. Schmitt için deniz; kara gibi, mekân ile hukuk ve düzen ile lokalizasyon arasında bu denli açık bir birlik tanımaz.[89] Denizde karadaki gibi içsel bir ölçü yoktur. Deniz sınırın değil serbestliğin mekânıdır. Çiftçi figürüne karşı burada balıkçı figürü belirmektedir: Balıkçının çiftçiden en temel farklılığı onun sınırlarla ve lokalizasyonlarla karşılaşmamış olmasıdır. Bu özgürlük çift yönlü işler.

86 Carl Schmitt, *Le Nomos de la terre dans le droit des gens du jus publicum europaeum*, s. 47; Carl Schmitt, *Der Nomos der Erde im Völkerrecht des Jus Publicum Europaeum*, 1997, s. 13.

87 Carl Schmitt, *a.e.*

88 Bkz. Carl Schmitt, *a.e.*

89 Bkz. Carl Schmitt, *a.g.e.*, s. 48; Bkz. Carl Schmitt, *Der Nomos der Erde im Völkerrecht des Jus Publicum Europaeum*, 1997, s. 13.

Nasıl ki balıkçı avlamakta serbesttir, korsanlık ve yağma da o kadar serbesttir, zira "denizde yasa yoktur".[90]

Kara ve deniz karşılaştırıldığında Schmitt açısından sadece karanın hukuk açısından önceliği olduğu açıktır. Ona göre, "hukukun büyük kurucu eylemleri [*Ur-Akte*] karaya bağlı lokalizasyonlar olarak kalmaktadır".[91] Devletlerarası hukuk (jus gentium), toprak almalar ve işgaller gibi belirli bir lokalizasyonun etrafında gelişmiştir. Toprağın bölüşümü ve dağıtımı bu sebepten ötürü hukukun kurucu eylemidir. Buradan da anlaşılacağı gibi mülkiyet ve mülkiyet eksenli paylaşma talepleri hukuk için asli bir konumdadır. Serbest bir mekân olarak deniz, elbette hukuki bir sorun arz edebilir ancak bu onun kurucu konumda olduğu anlamına gelmez. Asli kurucu karadaki sınır, dağıtım ve bölüşümden kaynaklanmaktadır.

Schmitt kara ve deniz ilişkisinin dünyanın nomos'u ile bağlantılı olduğunu düşünmektedir. Denizlerin alınmasının karaların bölüşümü ile nasıl bir ilişkisi vardır? Kapalı kara ile açık deniz arasındaki ilgi dünyanın nomos'unu belirleyen düzlemdir. Ancak yeni dönemde bu iki mekânın yanına hava mekânını da katılmıştır. O halde hava mekânının ele geçirilmesi hem kara ve deniz ilişkisine bağlı oluşmuş modern çağa ait nomos'u dönüştürmektedir hem de yeni nomos'un mekânı havaya doğru yer değiştirmektedir. Hava mekânının ele geçirilebilme olasılığı mevcut modern ilişki tarzının dönüşmesine yol açmaktadır. Hava, deniz mekânını soğurarak gezegenin politik yapısını da değiştirmektedir. Hava mekânı yeni dostluk hatlarının oluşmasına yol açmaktadır.

b. Preglobal devletlerarası hukuk

Schmitt dünyanın bir bütün küre olarak algılanması fikrinin bin yıllardır sürdüğünün farkındadır. Schmitt küresellik dü-

90 Bkz. Carl Schmitt, *a.g.e.*, s. 49; Carl Schmitt, *Der Nomos der Erde im Völkerrecht des Jus Publicum Europaeum*, s. 15.

91 Carl Schmitt, *a.e*; Carl Schmitt, *NE* (*Der Nomos der Erde im Völkerrecht des Jus Publicum Europaeum*), s. 15.

şüncesini Hellenistik *kozmopolis*'in mekânsızlığına karşın belirli bir *topos*'a bağlayarak düşünmeyi önermektedir. Tekrarlamak gerekirse Schmitt açısından düzenin oluşması zorunlu olarak *topos*'un varlığını gerektirmektedir.

Özellikle imparatorluklar çağında devletlerarası hukuk bir yandan savaş-barış hallerini düzenlemeye yönelirken bir diğer yandan da ticaret ilişkilerini belirli esaslara oturtmaya çalışmaktadır. Ancak Schmitt'in bu devletlerarası ilişkiye global değil de preglobal demesinin sebebi, bu geliştirilmeye çalışılan çabanın bütünlüklü bir küresel imge sunmamasıdır.

Schmitt'e göre "imparatorlukların gerçek anlamda bir aradalığı fikri, yani ortak bir mekânda [*Raume*] bağımsız büyük alanların [*Großräume*] (*varolması*) fikri, bütünüyle düzenleyici bir güçten yoksundu, zira bu (*fikir*) karayı bütünüyle kuşatan ortak ve mekânsal düzen kavrayışından yoksundu."[92] Buna göre Schmitt, ilk döneme ait devletlerarası hukukun küresel bir çaba taşıdığını ancak bunu sağlayacak tasavvurdan yoksun olduğunu düşünmektedir.

c. Hıristiyan çağda devletlerarası hukuk

Schmitt açısından bilindik modern Avrupa devletlerarası hukuku, Ortaçağ'daki Papalık ve İmparatorluk kurumlarının çözülmesi ile mümkün olmuştur.[93] Din savaşları bünyesinde gelişen *Respublica Christiana* ya da *Populus Christianus* özellikle Hıristiyan olmayan devletleri konu edinmektedir. Dolayısıyla Hıristiyan bir imparatorluk olarak Roma İmparatorluğu –ve de tartışmalı uzantısı Bizans İmparatorluğu– Hıristiyan imanın merkezî noktasını teşkil etmektedir.

Merkezî nokta olarak Roma İmparatorluğu, Schmitt'in gözünde, sonsuz bir imparatorluk olmak iddiasında değildir ama kendi sonuna dair temel bir kavramı bünyesinde barındırmaktadır: *Kat-ekhon*.[94] Schmitt'e göre, Roma'mn politik işlevi onun

92 Carl Schmitt, *a.g.e.*, s. 60, Carl Schmitt, *NE*, s. 25.

93 Bkz. Carl Schmitt, *a.g.e.*, s. 60, bkz. Carl Schmitt, *NE*, s. 25.

94 Bkz. Carl Schmitt, *a.g.e.*, s. 64, bkz. Carl Schmitt, *NE*, s. 29.

katekhon'una yani elinde tarihsel süreci tutabilmesine / koruyabilmesine bağlıdır. *Katekhon*'dan anlaşılan Roma'nm dışarıdan gelecek tehlikeli bir sürece karşı koyabilmesi, onu durdurabilmesi ve de onu engelleyebilmesidir.

Schmitt, St. Paul'ün "Selaniklilere İkinci Mektubu"na göndermede bulunmaktadır.[95] Bu mektupta St. Paul, Deccal'in gelişinin ertelenmesine yol açan bir güçten söz etmektedir. Bir karşı-koyucu / durdurucu / engelleyici güç yani *katekhon* bu gelişe karşı çıkmaktadır. Schmitt açısından Hıristiyan dünyada politikadan söz açılabilmesini mümkün kılan da *katekhon*'dur; zira İsa Mesih dünyaya geri dönemediğinden, dünya politik praksis mekânı haline gelebilmiştir.

Alman düşünür şunu yazmaktadır: "Kökensel Hıristiyan imanı için *katekhon*'unki dışında başka bir tarih tasarımına inanmıyorum."[96] Açıklamak gerekirse Schmitt seküler tarih yazımının Kilise ve İmparator arasındaki ilişkiyi ele alma tarzını eleştirmektedir. Buna göre Kilise'nin İmparator'a atfettiği politik bir işlev vardır: Hıristiyan topluluğuna karşı yönelebilecek tehditleri durdurabilme. Bu politik praksis sayesinde tarihin de imkânı aralanmıştır.

"Potestas" ve "auctoritas" ayrımı Kilise ve İmparator arasındaki ilişkiyi ortaya koymaktadır.[97] "Potestas" ve "auctoritas", Schmitt'e göre, aynı politik düzen içindeki iki hiyerarşi düzeyine işaret etmektedir. İmparator "auctoritas" sahibi iken Papa "potestas"ın sahibidir. Dolayısıyla Schmitt Papalık ve İmparatorluk ilişkisini çatışma ilişkisi olarak değil birbirlerini tamamlayan bir ilişki olarak değerlendirmektedir. Bunun zıddı bir tarih tasarımını Schmitt kökten reddetmektedir. Devlet-din karşıtlığı düşüncesi ona göre yanlış bir metafordur. Schmitt 18. yüzyılda imparator bünyesinde Aristotelesçi doktrine göre bir takım yenilenmeler olduğunu kabul etmektedir. Fakat yenilenmelerin *katekhon* teorisi dışında bir noktaya çıkmadığı görüşündedir.

---

95 Bkz. Carl Schmitt, *a.e.*

96 Carl Schmitt, *a.e.*

97 Bkz. Carl Schmitt, *a.g.e.*, s. 65; bkz. Carl Schmitt, *NE*, s. 31.

Schmitt Hıristiyan çağın devletlerarası hukukunun geçerliliğini yitirmesini politik mekânın ve *topos*'un değişmesine bağlamaktadır.[98] Yeni politik *topos*, Ortaçağ'da olduğu gibi kapalı ve sınırlı kesin olarak belirli olmaktan ziyade denge kurulması gereken açık bir *topos*'tur. Kralın gücü artık barışın koruyucusu, uzlaşmacı ve tiranların düşmanı olmaktan uzaktır. Kral bu görevini ancak 14. yüzyıla kadar sürdürebilmiştir. Hıristiyan topluluğunun topraklarındaki bölünme ve ucu belirsiz genişlemenin doğal sonucu ise kurulan bu hukukun değişmesi olarak belirmektedir.

d. Nomos'un anlamı

Schmitt nomos kelimesinin anlamı ve kökenleri üzerinden yaptığı araştırmada nomos'un sadece yasa anlamında kullanılmadığını ama diğer kullanımlarının bu bilindik anlamını güçlendirdiğini hatta bu anlamının bu diğer kullanımlarından türediğini ortaya koymaktadır. Schmitt nomos'u ilk olarak elde edilen toprakların bölüşümü ve paylaşımı anlamında kullandığını vurgulamaktadır.[99] Dolayısıyla Schmitt nomos'un ilk olarak belirli bir mekânla olan ilişkisinin altını çizmektedir. Kara ve deniz arasında kurduğu ayrım da nomos'un bu tarz bir kökenine atıfta bulunmaktadır.

Nomos[100] kelimesi Grekçede ilk olarak, bir mekânın paylaşımı, bölüşümü ve dağıtılması ile ilgili durumları anlatmak için kullanılmaktadır. Bu kelimeye ilk anlamını veren mekânsallık, onun daha sonra alacağı kuruculuk ve düzen gibi anlamlara kaynaklık etmektedir. Zaman içerisinde bu ilk anlamını yitiren nomos, daha sonra bir takım "kural"ları, "ölçü"leri, ve "kanunsal beyanname"leri belirtmek için kullanılır. Peki bu iki anlamıyla nomos birbirinden tamamen farklı mıdır? Ya da no-

98 Bkz. Carl Schmitt, *a.g.e.*, s. 70; Carl Schmitt, *NE*, s. 36.

99 Bkz. Carl Schmitt, *a.g.e.*, s. 70; bkz. Carl Schmitt, *NE*, s. 36.

100 Bkz. M. A. Bailly, *Abrégé du Dictionnaire Grec-Français*, Paris, Librairie Hachette, tarihi belirtilmemiş, s. 593; Carl Schmitt, *Le Nomos de la terre dans le droit des gens du jus publicum europaeum*, çev. Lilyane Deroche-Gurcel, Paris, Presses Universitaire de France, 2001, s. 70-71.

mos'un bu iki anlamı birbirini dışlar mı? Yahut nomos'u bu iki anlamıyla birlikte mi düşünmek gerekir yoksa ikisini tamamen ayırmak mı gerekir? Bu sorulara yanıt arayabilme imkânını sınamak için Antik Grek düşünürlerinin nomos'u nasıl kullandığını görmek faydalı olacaktır.

Platon, *Politikos*, 294b'de *nomos*'u "schedon" yani basit bir kural anlamında kullanmaktadır. Schmitt açısından, Aristoteles, *Politika*'sında iki şeyi ayırt etmektedir: Somut düzen olarak *Politeia* ile bireysel ve çok olan *Nomoi*'leri (Nomos'ları). Böylelikle Aristoteles, olumsal yasalardan (nomoi) politik düzeni (politeia) ayırt ederek Platon'un *Nomoi*'sindeki kavrayışa yaklaşmış olmaktadır. Carl Schmitt'e göre Aristoteles'in bu yaklaşımı nomos kelimesinin "yersel" konumu ile "düzen"e ilişkin konumunu birlikte düşünmektedir.[101] Nomos, her zaman için belirli bir mekânın parçasıdır ve o mekânın ölçüsü içerisinde zuhur etmektedir.

Aristoteles'te nomos'un bir "egemen" olarak ele alınması bazı yanlış anlaşılmalara yol açmaktadır. Aristoteles, nomos'tan, bir (halkoyu ile onaylanan ya da meclisçe onaylanan) "kararnameyi" (psèphisma / ψηφισμα) anlamamaktadır. Aksine onun için nomos, kararnamenin tam zıddıdır. *Politika*'da (IV, 4, 1290a- 1292b) bu tartışma ayrıntılı bir şekilde ele alınabilir. Ancak özetle şu söylenebilir ki, Aristoteles'in "yasanın egemenliğinden" anladığı ile modernlerin yine bu kavramdan anladığı arasında ciddi bir fark mevcuttur. Yine bu pasajda, o, nomos'u toprağın kökensel bölüşümü anlamında kullanmaktadır.

Platon ise *Gorgias*'ta, "nomos basileus" / "kral olarak nomos"'tan söz etmektedir. Buna göre yasa, güçlü olanın keyfî olarak oluşturduğu hukuktur. Nomos, olayların içindeki güç dengesinin bir sonucu olarak tezahür etmektedir.[102]

Nomos kelimesinin bu ilksel anlamının ortadan kalkmaya başlaması tam olarak, nomos ve *physis* arasında yapılan fark-

101 Carl Schmitt, *a.g.e.*, s. 76.

102 Platon ayrıca *Yasalar* kitabının 714a ve 957c yerlerinde, nomos kelimesinin etimolojik kökü olarak *Cratylos* diyaloğunda tartıştığı şekliyle "nous"u göstermektedir. Ancak burada meselemizle ilişkisi babında, nomos'un nous ile olan bağlantısı ele alınmayacaktır.

lılaşma ve zıtlaştırmalarla başlamaktadır. Bu ayrım nomos'u bir yapılması-gerekene dönüştürür. Böylelikle nomos basit bir *thesmos*'tan, *psèphisma*'dan ya da *rhèma*'dan ayrılmamış olmaktadır. Bu da nomos'un belirli bir mekânsallığın dışında düşünülmesine yol açmaktadır. Schmitt ise nomos'un mekânsallık ve politik düzen ile olan ilgisinin altını çizerek yasa ve politika ekseninde bu kavramı anahtar olarak kullanmaktadır.

Schmitt bu anlamlar arasındaki yakınlığı pekiştirmek amacıyla nomos'un kökeninde bulunan "nemein" kelimesini incelemektedir.[103] "Nemein" bölüşmek (Teilen) anlamına geldiği kadar karnını doyurmak (Weiden) anlamına da gelmektedir. Schmitt 1953 tarihli "Almak, Bölüşmek, Üretmek, Nomos'tan hareketle toplumsal ve ekonomik düzen meselesi" metninde nomos'un "Gesetz"ten –yani vazedilmiş olan yasa– anlamından farklı olarak üç anlamı üzerinde durmaktadır.[104] Birincisi fiil olarak "nemein"in "nehmen" eylemine işaret etmesidir. Bu nomos, bir süreç olarak "almak" fiiline göndermede bulunmaktadır. İkincisi "bölüşmek" anlamındadır. Üçüncüsü ise burada bahsedilen mülkiyete bağlı olarak çalışma sonucunda ortaya çıkan "karnını doyurma"dır. Karnını doyurma ifadesi burada sürecin bütünü karşısında oldukça yetersiz kalmaktadır: Weiden aynı anda üretmek, düzenlemek, kullanmak, (toprağı) işlemek anlamına gelmektedir. Özetle Schmitt burada "nemein" için üç anlamı birbirlerinden koparmadan kullanmaya özen göstermektedir:

a) Almak
b) Bölüşmek
c) Üretmek

Schmitt'e göre bu üç eylem insanın hukuki ve toplumsal düzeninin kökenini oluşturmaktadır. Bu da Schmitt'in ısrarla vurguladığı "tellurique" imgeye yani "topraksal" imgeye göndermede bulunmaktadır: Kara, arazi ve toprak, bütün normativite

103 Bkz. Carl Schmitt, *a.g.e.*, s. 74.

104 Bkz. Carl Schmitt, *La guerre civile mondiale, Essais (1943-1978)*, çev. C. Jouin, Éditions ère, Paris, 2007, s. 52-53.

düzeninin başlangıcında durmaktadır. Ancak karanın "alınması" ile "bölüşme" ve "üretme" süreçleri başlamış olmaktadır ve de hukukun yaslandığı ilksel praksis budur.[105]

Schmitt bu sebepten ötürü *Gesetz* / yasa kelimelerinin nomos'u karşılamadığını düşünmektedir. Pozitivist *nomomachia* (yasa tahakkümü) nomos'un bu arka plamnına bihaber kalmayı tercih etmektedir. Pozitivist anlamda yasa belirli süreçlere gönderme yapmaktansa kendisini tarihsel-toplumsal ve mekânsal momentlerden soyutlamış bir hâkimiyet aracı haline gelmiştir. Nomos yasa'dan daha fazlasıdır. Schmitt'in "Thesis" ile "Nomos"u ayırt etmesine dikkat çekmek gerekmektedir.[106] "Thesis" yasa vazetme sürecine göndermede bulunmaktadır oysa nomos her şeyden önce mekânsal imgesi ile öne çıkmaktadır.

Schmitt, *Odysseia*'da yer alan tartışmalı "και νοον εγνω" (Kai noon egno) pasajını da kendi nomos kavrayışına göre yorumlamaktadır. Her şeyden önce Schmitt bu pasajın R. Hirzel'den hareketle "και νομον εγνω" (Kai nomon egno) şeklinde olması gerektiği kanısındadır. Schmitt genellikle burasının "noos" şeklinde yorumlanarak zihnî ve de zekâ ile ilgili bir işleyişe göndermede bulunulduğundan söz etmektedir. Akıl bütün insanlarda ortak olduğuna göre buranın "noos" şeklinde okunması evrensel bir sürece göndermede bulunmaktadır. Oysa Schmitt "nomos" okuması ile özel olarak belirli bir toprağa bağlılığı işaret etmektedir.[107] Sonuç olarak bu pasaj şu şekilde çevrilebilir: "Yasayı da bildi." Ama bu yasa belirli bir mekânda kurulmuş düzenin yasasıdır. Bu pasajın bilindik çevirisi ise "ne çok yerler gördü, ne çok insan tanıdı" şeklindedir. Lombardo çevirisi de

---

105 Schmitt'in liberalizm eleştirisinin ayaklarından biri de alma, bölüşme ve üretme süreçlerini birbirlerinden koparmasıdır. Liberalizm "alma" eylemini insanlık-dışı statüsüne indirgeyip "üretme" süreçlerini fetiş haline getirmiştir. Onun toplumsal düzenindeki ve değer alanlarındaki sorunların radikalleşmesinin kökeninde bu üçlü sürecin bütünselliğini kavrayamamış olması vardır. Bkz. Carl Schmitt, *a.g.e.*, s. 60-61.

106 Bkz. Carl Schmitt, *Le Nomos de la terre dans le droit des gens du jus publicum europaeum*, s. 80.

107 Bkz. Carl Schmitt, *a.g.e.*, s. 81.

buna yakındır: "Of all the cities he saw, the minds he grasped." Schmitt şehirlerin her yerdeliğine karşın belirli bir mekânda oluşmuş nomos'u öne çıkarmaktadır.

Schmitt'in temel düşüncesi her tür nomos'un toprak alınmasını gerektirdiği ama her toprak işgalinin nomos oluşturmadığı yönündedir. Bu yüzden toprak parçası (Landlahme) kavramının yeni dünyanın düzeninin kuruluşunda esas olduğunu düşünmektedir. Schmitt kara ile deniz arasındaki dolayımının tüm modern devletlerarası hukuk için kurucu bir konumda olduğunu düşünmektedir. Bu yüzden açık denizlerin kullanıldığı bir dünyada, toprak alınması yeni politik ilişkilerin kurucusudur.

2. Yeni Dünya ve toprakların bölüşümü

a. İlk küresel dostluk hatları

Alman düşünür, dünya ile ilgili ilk küresel tasarımın yeni çağda oluştuğunu düşünmektedir.[108] Yeni Dünya tasarımı küresel anlamda yeni bir mekân sunmaktadır. Bu da Schmitt'e göre devletlerarası hukuk alanında 17. yüzyıldan 20. yüzyıla kadarki süreçte hâkim olacak hukuk tarzının oluşmasına denk gelmektedir.

Schmitt'in çokça üzerinde durduğu üzere, Yeni Dünya düzeni, denizlerin ve de yeni karaların elde edilmesine yönelik mücadele nedeniyle kurulmuştur. Bu da mekânın değişmesine ve şekillenmesine yol açmaktadır. Schmitt devletlerarasmdaki "hat"ların oluşumunu mekânın küreselleşmesine bağlamaktadır. Onun gözünde mekân basit yüzeysel geometrik bir şekil olmaktan çok, tözsel anlamda dolu bir mekândır.[109] Bu sebepten ötürü yeni mekânlar yeni tarihsel-toplumsallıkları vücuda getirmektedirler.

Yeni kara parçalarının bulunması merkez konumundaki Avrupa için "serbest mekân"m (freier Raum) bulunmasıdır. Bu

108 Bkz. Carl Schmitt, *a.g.e.*, s. 87.

109 Bkz. Carl Schmitt, *a.g.e.*, s. 88; bkz. Carl Schmitt, *NE*, s. 54.

serbest mekân ucu açık bir ilişki ağının oluşmasına yol açmaktadır. Schmitt serbest mekân tabirini Asya'dan gelebilecek politik tehditlere karşıt olarak kullanmaktadır. Örneğin Hıristiyan Batı açısından İslâm bir tehdittir, durdurulması gerekir (*kat-echon*) ancak Amerika düşman olarak belirmez. Bu sebepten ötürü yeni kıta, Avrupa uzantısı meselelerin ve yeni politik hedeflerin çatışmalı mekânı olarak kurulmaktadır.

Schmitt ilk dostluk hatlarını İspanyol-Portekiz "raya"sı ile İngiliz-Fransız "amity lines" olarak göstermektedir.[110] 4 Mayıs 1494'te Papa'nın onayı ile iki ülke pagan topraklarının elde edilmesi konusunda anlaşırlar. Buna göre dünya Hıristiyan-olan ve olmayan olarak ikiye bölünmektedir. Papa'nın biçtiği görevle bu Katolik ülke Hıristiyan-olmayan toprakların ele geçirilmesini kendisine hak olarak görmektedir. Ancak Schmitt Hıristiyan-olmayan topraklar tabirinin genel bir ayrıma gitmediğini belirtmektedir, buna karşın bu ayrım toprakları ele geçiren iki ülkenin "iç" sınırlamasıdır. "Raya" o halde, deniz ve toprak ayrımı yapmaksızın alınan topraklarla ilgili bir devletlerarası hukuktur. İlk küresel hat oluşturma çabası olarak anlaşılabilir.

Dostluk hatları ise Yeni Dünya'da denizlerin ve karaların alınmasına ilişkindir. Fransız Kantonu olan Cateau-Cambrésis'te imzalanan anlaşma uyarınca (1559) –ve akabindeki diğer anlaşmalar gereğince– eski dünyanın yeni dünyayı paylaşma biçimi belirlenmiştir. Avrupa'nın sınırları ve hattı çizilmiş, yeni Dünya'da eylem planı oluşmuştur. Schmitt bu dostluk hatlarının "raya"dan en temel farkının içinde mücadele edilecek mekânın kesin olarak tarif edilmiş olması olduğunu düşünmektedir.[111] "Özgürlük" hattın öte tarafında başlamaktadır.

Pascal'in "*bir meridyen hakikate karar verir*"[112] sözünün en geçerli olduğu zaman bu hatların oluşturulduğu zamandır. "Özgür deniz" ve "özgür kara" alanlarının oluşturulması Avrupa içinde başka bir kamu hukuku düzeninin ve Avrupa dışında daha serbest / özgür bir alanın varlığına işaret etmektedir: Be-

110 Bkz. Carl Schmitt, *a.g.e.*, s. 92.

111 Bkz. Carl Schmitt, *a.g.e.*, s. 94.

112 Pascal, (akt.), Carl Schmitt, *a.g.e.*, s. 96.

lirsiz bir mekânda geçerli hukuk ile o hukukun askıya alındığı olağandışı durumların oluştuğu bir düzen.

Schmitt üçüncü dostluk hattının Monroe doktrini çerçevesinde oluşturulan "Batı Yarımküre" anlayışı olduğunu belirtmektedir:[113] Avrupa ülkelerini ve Birleşik Devletler'i kapsayan bu alan kendisini merkez dışarısını çevre olarak tasavvur etmektedir. Özellikle pan-Amerikan politikanın aracı olan bu hat, çevre ülkelerin politik varoluşunu tayin etme güdüsünü hayata geçirmektedir. Batı Yarımküre kendisini geometrik uzamlarla dile getirmektedir. "Raya"dan ve "amity lines"tan en temel farkı toprakların ele geçirilmesi nosyonunun olmamasıdır. Bunun yerine Amerikan hegemonyası gelmiştir. Bu da Schmitt'in gözünde, "amity lines"daki çatışmacı Avrupa'dan kendi içine hapsedilmiş yalıtılmış bir Avrupa tasarımına geçiştir:[114] "Raya" bölüşmecidir, "amity lines" çatışmacıdır ama Batı Yarımküre Avrupa'yı kendi içine kapatır.

Batı Yarımküre anlayışı Birleşik Devletler'in merkez Batı içinde kendisini üste çıkarma projesidir. Amerika merkez içinde merkez ülke olarak öne çıkarak hem dünya hegemonyasını sürdürmüş olacaktır hem de en büyük rakibi Avrupa'yı da kendisine bağımlı kılarak pasifize edecektir. Amerikan emperyalizmi bütün oyun mekânını kendisine dönüştürmektedir. Amerikan nomos'u politik çoğulculuğun (Schmitt'in pejoratif anlamda kullandığı çoğulculuktan değil olumlu anlamda kullandığı politik birliklerin bir aradalığından söz eden çoğulculuk) kendi hegemonyasına indirgenmiş olduğu bir dünya tasarımı peşindedir. Bu sebepten ötürü Schmitt politik mekânların çoğulluğunu savunan bir politik anlayıştan yanadır.

Sonuç olarak Schmitt modern Avrupa devletlerarası hukukunun kurulduğu mekân olarak bu üç hattın etkili olduğunu düşünmektedir. Tüm politik ve normatif düzen dönüşümlerinin bu mekânlardaki dengelerle ilintili olduğu kanısındadır. Schmitt, politik öznelerin eylem ve tasarımlarını karasal mekâ-

113 Bkz. Carl Schmitt, *a.g.e.*, s. 100; bkz. Carl Schmitt, *a.g.e.*, s. 278-286.

114 Bkz. Carl Schmitt, "Changement de structure du droit", *La guerre civile mondiale, Essais (1943-1978)*, çev. C. Jouin, Éditions ère, Paris, 2007, s. 37.

nm bu paylaşım ve bölüşümü üzerinden anlamak gerektiğini savunmaktadır.

b. Schmitt'in Vitoria okuması

İspanyol Katolik Aydınlanması'nın en önemli filozoflarından olarak bilinen Dominiken (Aristotelesçi) Francisco de Vitoria'nın ele aldığı "fetih", "doğal hukuk", Hıristiyan olanlar ile olmayanlar arasındaki ilişki, "cumhuriyet" ve "yerliler" gibi konular oldukça farklı okumaların kaynağı olmuştur. Schmitt'in Vitoria okumasında öne çıkan problematik ise alınan toprakların yani fethin gerekçelendirilmesidir. Toprak alınması konusunun hukuki bir perspektife kavuşturulması Vitoria'nın kamu hukukuna yaptığı en önemli katkılardan biri olarak belirmektedir.

Büyük Fetih'ten sonra en çok tartışılan konulardan bir tanesi yerlilerin konumunun ne olduğu hakkındadır: Yerliler vicdana sahip midir? İnsan statüsünde midirler? İşgalcilerle eş statüde midirler? Vitoria *De Indis ve De Iure Belli Relectiones* metninde her şeyden önce Amerika yerlilerinin hayvan değil insan olduğu belirtilir.[115] Hıristiyan olmayan bir topluluğun hakkı olabileceği tezi Vitoria'nm en temel doğal hukuk düşüncelerinden bir tanesidir.[116] Ancak Schmitt burada başka bir noktanın altını çizmektedir: Evet yerliler insandır ve hakları vardır ama Hıristiyanlarla savaş ile Hıristiyan-olmayan arasındaki savaş farklıdır. Düşman olmak ile insan olmak arasında fark vardır.

Schmitt'in Vitoria okuması tamamıyla evrenselci liberal iddiaların karşısındadır.[117] Vitoria "Conquista"mn gayri meşru ol-

115 Francisco de Vitoria, O. E, *Relection on homicide & Commentary on Summa theologiae Q 64 (Thomas Aquinas)*, bir sunuş ve notlarla Latinceden çeviren Johll E. Dayle Marqueite, University Press, Milwaukee, 1997, s. 57-79.

116 Bkz. Carl Schmitt, *a.g.e.*, s. 105.

117 Cemal Bâli Akal'ın Vitoria'yı liberalizmi ve insan haklarım önceleyen bir düşünür olarak okuması Schmitt'in karşı çıktığı okuma türüne örnek olarak gösterilebilir: Bkz. Cemal Bâli Akal, *Modern Düşüncenin Doğuşu*, Ankara, Dost Kitabevi Yayınları, 2003, s. 25-80. Ancak yine de Akal'ın okumasındaki ince ayrımlar sayesinde Schmitt'in akıl yürütmesini destekleyecek argümanlara ulaşmak mümkün görünmektedir. Akal'ın Vitoria'yı evrenselci olarak nitelendirmesine

duğunu söylememektedir. Aksine Schmitt'e göre Vitoria Büyük Fetih'i meşrulaştıran filozoftur.[118] Onun açısından bütün modern hukuk tahayyülünün üzerinde yaslandığı "yanlış anlama" tam olarak Vitoria'dan edinilen yanlış imgeden kaynaklanmaktadır. Vitoria'nın haklı savaş teorisi ve fetih için meşru-olan ve meşru-olmayan ayrımlarına karşın Vitoria felsefesi *ex post facto* bir konumdadır: Fetih gerçekleşmiştir ve bu fetih geri döndürülemez bir konumdadır. Schmitt'e göre son kertede kesinlikle fetihten vazgeçilmesi önerilmemektedir.

Schmitt'in dikkat çektiği bir başka husus da köken olarak teolog olan Vitoria'nın bu meseleyi o çağdaki birçok teolog gibi tarihsel bir bağlam üzerinden argümanlara dayalı olarak değerlendirmesidir. Dolayısıyla Vitoria'da olgusallık geri planda durmaktadır. Toprakların ele geçirilmesi konusu teolojinin bir sorunu olarak ele alınmaktadır. Kesinlikle görünürde evrenselci bir tavır vardır ama bu tavır tarihsel-toplumsal içeriklerinden yoksundur. Bu sebepten ötürü Schmitt, Vitoria'nm evrenselci okumalarına karşı çıkmaktadır. Praksis bağlamında Vitoria da işgalin düşünürüdür.

Vitoria teolog ve ahlâkçı tavrı ile savaş hakkı meselesini tartışmaktadır. Bu yüzden modern Avrupa kamu hukukundan ziyade Hıristiyan hukuku (Respublica Christiana) geçerlidir. Bağlamı oluşturan hâlâ Hıristiyan devletlerarası hukukudur. Dolayısıyla Vitoria'nın temellendirilmiş "Conquista" teorisi evrenselcilerin iddiasının aksine Ortaçağ Hıristiyan hukukunun uluslararası mekânını anlatmaktadır.[119]

Peki Schmitt, Vitoria'nın işgali "haksız" bulmasını nasıl açıklamaktadır? Evrenselci iddiaların üzerine en çok yaslandığı tez nasıl Schmitt açısından bir "yanlış anlaşılma" olarak de-

---

karşın yine de onun Stoacı anlamda kozmopolis düşüncesine sahip olmadığını belirtmesi, Vitoria'nm belirli bir politik birliğin meşrulaştırılmasına çalıştığına dair bir kanıt olabilmektedir: Cemal Bâli Akal, *Modern Düşüncenin Doğuşu*, Dost Kitabevi Yayınları, 2003, s. 59. Özetle Akal'ın okuması Schmitt'te vurgulanan noktaların üzerinden geçmiş olmasına karşın Vitoria'nın bunları aşan evrenselci ve liberal bir hukuk anlayışı geliştirdiğini savunmaktadır.

118 Bkz. Carl Schmitt, *a.g.e.*, s. 108-109; Carl Schmitt, *NE*, s. 77.

119 Bkz. Carl Schmitt, *a.g.e.*, s. 113.

gerlendirilmektedir? Her şeyden önce Schmitt'in gözünde Vitoria son kertede fethi meşrulaştırmaktadır. Bundan kurtulmak gibi bir çabası yoktur. İkincisi Vitoria hâlâ Hıristiyan hukukuna uygun olarak Hıristiyan ve olmayan şeklinde düşünmeye devam etmektedir. Bunu da aşma gibi bir yaklaşımı bulunmamaktadır. Aksine hem bu imanı güçlendirmektedir hem de bu imanın *respublica*'sını, topraklarını genişletme fiilini desteklemektedir. Üçüncüsü Vitoria, Schmitt'in deyimiyle bir Erasmusçu olmasına karşın 18. ve de 19. yüzyıl tarzı bir hümanizme sahip değildir.[120] Bunun daha da ötesinde Vitoria'daki özgürlük kavramı liberal özgürlüğü kast etmemektedir: Söz konusu özgürlük Kilise'nin özgürlüğüdür yani Kilise'nin hukukudur. Vitoria Hıristiyanlık konusunda herhangi bir nötraliteye sahip değildir.

Schmitt liberal teorisyenlerin oluşturduğu Vitoria imgesinin tamamıyla ana noktalar gözden kaçırılarak yapıldığı kanısındadır. Schmitt'e göre Hıristiyan hukukunun düşman, mekân ve hukuk kavramları ile yapılan bir temellendirme yeni dünya mekânının liberal teorileri açısından kaynak olamaz. Sonuç olarak Schmitt'in Vitoria'yı evrenselci uluslararası hukukun kurucusu olarak görmemesi onun değerini azaltmamakta aksine anlaşılmasını sağlamaktadır.

c. Keşif ve işgal: Hukuk ve felsefi temellendirme

Schmitt Avrupa kamu hukukunun bu Hıristiyan hukuk anlayışı temeli ile yeni mekânsallığın bir karışımı olduğunu düşünmektedir. Modern anlamıyla devletin kurulması ise bu döneme rastlar: Egemen, kendi sınırları tanımlanmış ve diğer devletler ile ilişkisi çerçeve altına alınmış merkezî bir yapılanma olarak devlet. Schmitt açısından 16. yüzyıl bu geçişin yaşandığı çağdır.[121]

Temel hukuki geçiş bağlamı *inter gentes Europaea*stan *jus gentium*'a geçiştir. Avrupa devletlerinin birbirleri ile ilişkisinin

120 Bkz. Carl Schmitt, *a.g.e.*, s. 114; Carl Schmitt, *NE*, s. 83.

121 Bkz. Carl Schmitt, *a.g.e.*, s. 127.

düzenlenmesi Hıristiyan hukukunda varolan bir unsurdur. Vitoria'yı Schmitt'in modern hukukçu olarak kabul etmemesinin sebebi onun *inter gentes Europaeas* bağlamında düşünüyor olmasıdır. O halde *jus inter gentes* biçimlerini değiştirecek praksise ihtiyaç vardır.

Respublica Christiana bağlamını yetersiz kılan unsur çok açıktır ki deniz aşırı topraklar ve işgal sorunudur. Her ülke kendi hegemonyasını klasik Roma hukuku çerçevesinde çözümlemeye çalışırken eldeki bağlam kavramlarla uyuşmaz haldedir. Bu sebepten ötürü çağın düşünürlerinin hukuk ve yasa meselesini yeniden düşünmeleri gerekmektedir.

Schmitt bu geçiş noktasında iki tür hukuk eğilimi oluşturduğunu bildirmektedir.[122] Bir taraftan tamamen spekülatif temel üzerine kurulu bütünüyle devlet ve politika nosyonlarını dışarıda bırakan, insancıl nötr bir hukuk anlayışı gelişmiştir. Bu eğilim içinde Schmitt, Pufendorf, Thomasius, Wolff ve Kant'ı sayar. Bir diğer yandan da hukuku ve hukukçuyu devlet alanında yardımcı ve ikincil bir konumda kabul eden pozitivist, pratik bir hukuk anlayışı belirmektedir. Rachel, Textor, Moser ve Klüber bu eğilimde anılır.

Hugo Grotius ve Samuel Pufendorf bu ortamda ürün vermişlerdir. Grotius yeni hukuk sisteminin yaratıcısı konumundadır. Grotius ile birlikte mülkiyet önemli bir hukuk sorunu olarak algılanmaktadır. Toprakların alınması ve bölünmesi sorunu *jus gentium*'da olduğu kadar *jus civile* olarak da değerlendirilir. Pufendorf da toprak edinilmesi ve mülkiyet sorununu bu iki ayakta düşünmektedir. Oysa Vitoria'da mesele merkezî bir sorun olarak ele alınmaktadır. Schmitt'e göre *Jus publicum Europaeum* bu zaman aralığında şeklini almaya başlamıştır.[123]

122 Bkz. Carl Schmitt, *a.g.e.*, s. 135; bkz. Carl Schmitt, *NE*, s. 105.

123 Bkz. Carl Schmitt, *a.g.e.*, s. 139.

3. *Jus publicum Europaeum:* Savaş ve devlet aygıtı

a. Köken

Schmitt'e göre Avrupa kamu hukukunun en temel göstergelerinden bir tanesi modern anlamında "devlet"i devletlerarası ilişkinin ve politik mekânın merkezine koymasıdır.[124] Bir devletin belirli bir toprak parçası üzerinde kendi içine kapalı egemenliğinin diğer kapalı egemen birimlerle ilişkisi kamu hukukunun ortasında durmaktadır. Böylelikle açık deniz ve yeni karalarla olan alaka belirli bir statüye kavuşmaktadır. Artık referans *Respublica Christiana* değildir.

Avrupa kamu hukukunun düzenleyici referans sistemi haline gelmesi her şeyden önce Hıristiyan hukukunun çözemediği din savaşları ve iç savaş hallerini yoluna koymaktadır. Deteolojize olan savaş artık daha "rasyonel" ve "insanileştirilmiş" bir hale bürünmektedir. Üstüne üstlük iç savaş bu yöntemle halledildiği gibi dış savaş da belirli kurallara bağlanmaktadır. Savaş artık biçimsel olarak belirlenmiş ve oluşturulmuş bir durumun hukukça tanınması ve tanımlanmasıdır.

"Justus hostis" kavramı bir yandan savaşan tarafları devlet terminolojisi ile tanımlarken diğer yandan üçüncü şahıslar yani devletler için de "tarafsızlık" imkânı tanımaktadır.[125] Schmitt dolayısıyla Avrupa kamu hukukunun oluşmasını aynı zamanda Avrupa'nın "theatrum belli" (savaş sahnesi) olarak inşa edilmesi olarak da algılamaktadır. Şunu yazmaktadır: "Sonuç olarak Avrupa toprağında düzenli ordularca ve Avrupa devletlerarası hukukunca tanınmış devletler tarafından yapılmış bütün devletlerarası savaşlar, devletlerarasılık çağında, Avrupa devletlerarası hukuku bağlamında haklıdır."[126] Avrupa kamu hukuku böylelikle Avrupa'yı bir savaş sahnesi olarak kurgularken savaşın haklı koşullarını ve haklı savaş nedenlerini de

124 Bkz. Carl Schmitt, *a.g.e.*, s. 141.

125 Bkz. Carl Schmitt, *a.g.e.*, s. 143.

126 Carl Schmitt, *a.g.e.*, s. 144; bkz. Carl Schmitt, *NE*, s. 115.

tanımlamış olmaktadır. Kısaca Avrupa iç savaş sürecinden savaş nosyonunu devlet ve devletlerarasılık kavramlarına göre tanımlayarak çıkmıştır.

Schmitt'in bu süreçte dikkat çektiği husus, savaş konusunda devletlerin egemen kişiler olarak ele alınmasıdır.[127] Devletler sanki "magni homines" (büyük insanlar) olarak değerlendirilmektedir. Büyük insan olarak devlet ve devletler içlerinde türdeş, kendi aralarında ise eşit olarak hukuken tanınmaktadırlar. Bu kişilik doğal olarak kamusal bir kişiliktir.

Schmitt açısından can alıcı soru eşit egemenlerin aralarında savaşın nasıl sınırlandığı ve devletlerarası hukukun nasıl mümkün olabildiğidir.[128] Bu sorunun arka planında devletlerin kendi aralarındaki mücadelenin sanki bir doğal durum sahnesinde gerçekleştiği algısıdır. Devletlerin aralarında eşitler olarak mücadelesi sadece kendi çıkarının peşinde iki aygıtın çekişmesi olan olarak anlaşılabiliyorsa hukuk nereden kaynaklanmaktadır? Denge unsuru nasıl sağlanmaktadır? Schmitt bu noktada iki denge unsuru sezmektedir: Denge unsuru yine toprak ile ilgilidir. Her şeyden önce Avrupa devletinin kendi toprağı kesin sınırlarla çizilmiş, ona ait bir topraktır. Bu bir sınır çizgisidir. Diğer taraftan Avrupalı olmayan bir kralın toprağı ise serbest topraktır, alınması müsaittir. Bunun yanında üçüncü bir durum olarak denizlerin açıklığından söz edilebilir.

b. Suçlu ve dışlanan düşman yerine haklı düşmanlık kavrayışı

Schmitt, enternasyonalist hukuk teorisyenlerinin yeni savaş biçiminin ve egemen alanının tanımlanmasında belirleyici olduğunu düşünmektedir.[129] Onun gözünde Avrupa'nın devletlerarası bir mekânsal düzen olarak tanımlanmasında Balthasar Ayala, Alberico Gentili, Grotius, Richard Zouch, Pufendorf, Bynkershoek, Vattel ve Kant gibi filozofların katkısı büyüktür. Avrupa kamu hukukuna ilişkin mekânsal düzen algı-

127 Bkz. Carl Schmitt, *a.g.e.*, s. 145.

128 Bkz. Carl Schmitt, *a.g.e.*, s. 149.

129 Bkz. Carl Schmitt, *a.g.e.*, s. 153.

sının bağlayıcı olmasında bu düşünürlere atfedilebilecek fikirler etkili olmuştur.

Schmitt'e göre Ayala'nın en önemli katkısı Vitoria ve benzeri Ortaçağ hukuku düşüncesinden kopuşu sağlamış olmasıdır. Ayala, *Du jure et officiis bellicis et disciplina militari* (1582) yapıtında savaş kavramını iç savaştan egemen devletler arasındaki savaşa doğru kaydırmaktadır. Böylelikle savaş *justus hostis* terimine dayandırılır. Ona göre haklı savaş hak düşmanlar arasında yapılmaktadır. Schmitt bu kavrayışın egemenlerin eşit kabul edilmesine yaslandığını belirtmektedir. Kısaca Ayala, eşit egemenlerin haklı ve sebeplere dayalı savaşını hukuki bir ilke olarak geliştirmektedir.

Schmitt eşit ve hak devletler arasındaki haklı savaşın Avrupa kamu hukukunun Hıristiyan hukukundan kopuşunun en temel göstergesi olarak sunmaktadır. Devlet artık bir iç düşman nosyonundan değil kendi dışındaki kendisi ile eşit egemen düşman nosyonundan hareket etmektedir. Düşman ayrımcılık yapılan ve dışlanan tanımsız bir antite olmaktan çok kendisine denk bir unsur olarak anlaşılmaktadır. Kamu hukuku düşmanın haklarını tanıyan ve tanımlayan bir hukuk düzeni olarak belirmektedir. Düşman kamusal anlamda hakları korunan bir politik odaktır.

Gentili de Schmitt'in bağlamına *Commentio de jure belli* (1588) metni yerleşmektedir.[130] Gentili'de, tıpkı Ayala'da olduğu gibi "haklı sebep", "eşitlik" ve "hak düşman" kavramları öndedir; ancak onun farkı bütün bu nosyonları hukuki anlamda kavramsallaştırmaya gitmiş olmasıdır.[131] Schmitt, Gentili'nin özel savaşı, savaş statüsünden çıkardığını vurgulamaktadır. Bunu yorumlamak gerekirse savaşın kamusal alan dışında bir tanımının olmadığı söylenebilir. Savaş sadece egemen ve aralarında eşit devletler arasında olabilmektedir. Dolayısıyla Schmitt açısından Gentili'nin önemi toplumun hukuki düzenine ilişkin basit düzeyde de olsa bir bilince erişmiş olmasıdır.

Grotius da *De jure belli ac pacis* (1625) kitabında haklı sa-

130 Bkz. Carl Schmitt, *a.g.e.*, s. 159.

131 Bkz. Carl Schmitt, *a.e.*

vaş kavramına ilişkin derinlikli bir sorunsallaştırmaya gitmektedir. Schmitt Grotius'un kafasının Gentili kadar berrak olmadığının altını çizmektedir zira Grotius için hâlâ özel savaş bir savaş türüdür. Ancak Grotius'un tereddütlü olduğu noktalar onun bu meseleyi daha fazla argümante etmesine yol açmaktadır. Alman düşünür bu argümantasyonun tıpkı Vitoria'da olduğu gibi yanlış anlaşılmaların mekânı olduğunu düşünmektedir: Grotius birçok kitapta modern devletlerarası hukukun kurucusu olarak sunulur oysa Schmitt, Grotius'taki tereddütlü öğeleri ortaya koyarak yanlış anlaşılmaları düzeltmeye çabalamaktadır.

Her şeyden önce Grotius ve benzeri düşünürler haksız savaş ve haklı savaş kavrayışlarını "serbest toprak" ve "serbest olmayan toprak" ayrımı üzerinden edinmektedirler.[132] Bunun da açık anlamı haklı savaşın Avrupa devletleri arasındaki savaş olarak anlaşılmasıdır. Dolayısıyla onun savaş kavramı hak bir tarafla haksız bir tarafın mücadelesi olarak tanımlanamaz. Savaş her zaman için biçimsel olarak eşit taraflar arasındadır. Schmitt'in Grotius'a ilişkin yanlış anlaşılmalara bir itirazı da Grotius'un haklı savaş teorisinin adalet içermediğidir: "Ama o aynı zamanda savaş kavramının tanımında adaletin içerilmediğini belitir:" "Justitiam in definitione (belli) non includo."[133]

Schmitt'e göre Richard Zouch, *Juris et Judicii fecialis, sive Juris inter Gentes et Quaestionum de eodem* (1650) metninde devletlerarası hukuku daha sistematik hale getirerek ona yeni bir boyut kazandırmaktadır.[134] Düşmanlık tiplerini, ayırt ettiği üç iktidar etme tarzına göre tasnif etmektedir. Bu üç iktidar tarzı *dominatio* (tahakküm), *præpotentia* (tüm güçlülük) ve *beneficium*'dur (yarar). Bunlara bağlı olarak egemen ve eşit devletler arasında şu üç düşmanlık tipi tanımlanmaktadır: a) *Inimici*: Aralarında dostluk olmayan devletlerin antagonizmasıdır. Mülkiyetin ganimet olarak ele geçirilmesi serbesttir. b) *Adversarii*: Bir politik topluluk içerisindeki rakiplerin mücadelesidir. İç sa-

132 Bkz. Carl Schmitt, *a.g.e.*, s. 161.

133 Carl Schmitt, *a.g.e.*, s. 162

134 Bkz. Carl Schmitt, *a.g.e.*, s. 163.

vaş olarak anlaşılabilir. c) *Hostes*: Bilindik anlamıyla düşmanlıktır. Öldürme ve yok etme eylemlerini içermektedir. Ancak Schmitt, olanın haklı savaş mı yoksa savaş hukuku kapsamında mı ele alındığını ayırt etmek gerektiğini belirtmektedir. Dolayısıyla Zouch'un çalışmasının özü savaş kavramını düşmanlık düzeylerinden hareketle çıkarsamış olmasıdır. Özellikle *hostes* savaş kavramının berraklaştırılmasına yol açmıştır.

Pufendorf da Schmitt'e göre, haklı savaşta "ganimet"in paylaşılması üzerine odaklanmaktadır.[135] Pufendorf'un bu savaş teorisine göre egemen devletin tabi olduğu sınırlamalar belirlenmektedir. Evet egemen devlet ganimet elde edecektir ama bunu diğer egemen devletin hakları ve kendisine tanınan haklar çerçevesinde yapmalıdır.

Bynkershoek ise bir Hollandalı düşünür olarak açık denizlerdeki düzen ile ilgili hukuki teori geliştirmiştir. Schmitt onun *De Rebus bellicis* (1737) kitabında özellikle devletlerarası "tarafsızlık" nosyonunu irdelediğini belirtmektedir. Ayrımcı olmayan savaş kavramının aşılmasından sonra barışa dair teorilerin de kendi kavramlarını yaratmaya başladığı fark edilebilir. Haklı savaş nedeni kadar tarafsız dostluk kavrayışı da önemli bir odak haline gelmiştir. Dolayısıyla Bynkershoek Aydınlanma çağının nötralite ve şeffaflık anlayışını önceleyen bir düşünür olarak kabul edilebilir.

Schmitt açısından Vattel önemli bir dönüşüme işaret etmektedir. Schmitt onun hakkında bunu belirtmektedir: "Bütün mesele açıkça ve net olarak maddi ve normatif adalet sorunundan, basitçe 'biçim' sorununa yani savaşın saf olarak devletsel karakterine doğru yer değiştirdi."[136] Aydınlanma düşünürü hukukun maddi karakteri ile biçimselliği arasında bir kopuşu gerçekleştirmiş oldu. 17. yüzyılın haklı savaş ve egemen eşit devlet kavramları ile ilgili tüm argümantasyonu maddi içeriğinden soyularak biçimsel bir hukuk teorisine dönüştürülmüş oldu. Pek tabiidir ki Vattel önceki hukuk felsefecilerinin birçok kavramı-

135 Bkz. Carl Schmitt, *a.g.e.*, s. 164-165.

136 Carl Schmitt, *a.g.e.*, s. 165; bkz. Carl Schmitt, *NE*, s. 137; Carl Schmitt, *NE*, s. 115

nı muhafaza etti ama Schmitt bu kavramların *topos*'unun boşaldığını vurgulayarak belirtmektedir.

Schmitt Kant'ta ise tüm bu Avrupa kamu hukuku düşüncesinin genel bir toplamını bulmaktadır:[137] Devletler doğa halinde birbirleriyle hukuki anlamda eşit ahlâki kişiler olarak mücadele etmektedirler. Hepsinin savaş hakkı vardır. Savaş bu yüzden bir imha savaşı değildir. Esas olan devletlerarası dengenin sağlanmasıdır. Schmitt Kant'ın bir başka yönünün olduğunu da belirtmektedir. Buna göre Kant "haksız düşman" kavramını geliştirmektedir. Haksız düşman, haklı düşmandan farklı olarak devletlerarası bir doğa durumuna gönderme yapmamaktadır. Aksine Kant onu evrensel bir buyruğa aykırı davranan özne olarak kabul etmektedir.[138] Schmitt bunu tayin etmenin imkânsızlığını savunarak Kant teorisinin son kertede fazla somut ve ahlâki olduğunu savunmaktadır. Kant'ın hukuk konusundaki fikirleri en temelde kimin karar verdiğini ve bu kararın eylem zeminini yok saymaktadır.

Kısaca tüm adı geçen filozoflar Avrupa mekânının savaş kavramının yeniden oluşturulmasına kavramsal katkı sunmuşlardır. İç savaştaki yok edilmesi gereken düşman yerine egemen ve eşit düşman kavramı fiilen uygulanmıştır. Bunun dışında savaş da egemen devletin egemenlik alametlerinden biri olarak tayin edilmektedir.

c. Kapalı kara ve açık deniz

Kara-deniz karşıtlığı Schmitt'in modern hukuk okumasının en önemli ayaklarından biridir. Schmitt Avrupa kamu hukukunun kurulmasını da çözülme sürecine girmesini de bu karşıtlıktan kaynaklı ilişki modalitelerine bağlamaktadır. Özgürlük ve hak tanımaları bu ilişkiler ağının içerisinde şekillenmektedir.

Bu durumda bir ada devleti olan İngiltere özel bir örnek arz etmektedir. Avrupa kamu hukuku kendisini belirli bir toprak alanına bağlılıkla kurarken İngiltere kara parçasının önünde

137 Bkz. Carl Schmitt, *a.g.e.*, s. 168.

138 Bkz. Carl Schmitt, *a.g.e.*, s. 169.

bir deniz devleti olarak varlığını sürdürmektedir. Schmitt İngiltere'nin konumunu Avrupa kamu hukukunun "bekçi"si olarak tanımlamaktadır:[139] Kara ile deniz mekânları arasında bir denge unsuru...

Schmitt denge unsuru olarak İngiltere'nin devletsel-olmayan yani karaya bağlı olmayan yanının kendisi için bir özgürlük olarak belirdiğini vurgulamaktadır. İngiltere iki tür özgürlük kavramına sahiptir: Deniz özgürlüğü ve ticaret özgürlüğü. Dolayısıyla İngiltere'nin varoluşunda devletsel-olmayan iki öğe mevcuttur. Kara Avrupa'sı devlet ve egemenlik ekseninde örgütlenirken İngiltere bunlara referans vermeyen bir düzenin gelişmesini sağlamaktadır. O halde esas dünyanın nomos'unda denizlerin özgürlüğü meselesi vardır: Denizler herkesin malı (res omnium) mıdır yoksa kimsenin (res nullius) midir?

Deniz, Schmitt tanımlamasına göre ne hukukun ne de mülkiyetin olmadığı bir mekân olduğuna göre onun hukuki statüsü ciddi bir önem arz etmektedir. Kara Avrupa'sının temsilcisi olarak Fransa denizlerin kimsenin malı olmaması durumunu İngiltere ise herkesin olması durumunu tercih etmektedir. Denizlerin herkesin olması durumunda güçlü olan egemenlik, denizleri kendi savaşlarının uzantısı olarak kullanabilmektedir. Dolayısıyla denizi, herkese açık bir kamu malı olarak kullanmak da sorunlar barındırmaktadır. İngiltere bu bağlamda kendisini bir deniz gücü olarak inşa etmektedir. Kara Avrupa'sı gibi belirli bir *topos*'a bağlı politik düzen yerine *a-topos* bir güç olmayı tercih etmektedir. Schmitt Thomas More'un *Ütopya*'sım da bu topos'suzluk arzusu bağlamında okumayı önermektedir.[140]

Ticaret özgürlüğü ile deniz özgürlüğünün muhtemel çelişki noktası savaş sorunudur. Denizlerdeki savaş durumunda özgürlük meselesi nasıl ele alınabilir? Avrupa kamu hukukunun bu sorununun çözümü için Utrecht Barışı (1782) hazırlanmaktadır. Bu barış denizlerle ilgili de bir kamu hukuku girişimi sunmaktadır. Böylelikle denizler başlangıçta kısmen de olsa "düzenlenmiş" bir alan olarak belirlenmiş olmaktadır. Böylelikle Avrupa

139 Bkz. Carl Schmitt, *a.g.e.*, s. 173.

140 Bkz. Carl Schmitt, *a.g.e.*, s. 178.

kamu hukuku son şeklini kapalı ve belirlenmiş kara; bunun karşısında özgür, açık ama belirlenmiş deniz olarak almaktadır:[141]



142

Sonuç olarak Schmitt 1713-1914 arası politik düzenin mekânını bu şekilde özetlemektedir. Bu tablo moderniteye ilişkin bir politik felsefe yaklaşımını bu tarz bir mekân algısı olmadan yapmanın imkânsızlığını ortaya koymaktadır. Kara ve denizlere ilişkin bu tabloda ortaya konulan bölümlemeler Avrupa mekânının nasıl dönüştüğünü gösterdiği kadar bu dönemin sonrasında şekillenen politik düzenin kavramlarının niye daha farklı bağlamlara yaslandığını da açık kılmaktadır.

4. Mevcut dünyanın Nomos'u ve Avrupa Kamu Hukuku'nun çözülmesi

a. İşaret noktaları

Schmitt Avrupa kamu hukukunun çözülmesi momentini basit olarak Avrupa'nın dünyanın merkezi olmaktan çıkmasına

141 Carl Schmitt, *a.g.e.*, s. 183.

142 Carl Schmitt, *NE*, s. 156. Açıklaması: Freies Meer (Özgür, açık deniz), 1 (Devlet toprağı), 2 (Koloniler), 3 (Hamilik altında tutulan ülkeler), 4 (Avrupa'nın egzotik ülkelerdeki toprakları), 5 (İşgal etmeye müsait topraklar).

bağlamaktadır. Özellikle 19. yüzyıl, Avrupa'nın toprak anlamında azami genişlediği bir dönemdir. Bu genişleme, düzenin kendi imkânlarının da sonuna işaret etmektedir. Avrupa artık bir bütün olarak son kez bu dönemde toprak almıştır. Bunun da anlamı mekânsal sınırların yeniden tanımlanmasına ihtiyaç olduğudur.

Schmitt Berlin'deki Kongo Konferansı'nın (1884-1885) ve 1919'da Cenevre'de kurulan Milletler Cemiyeti'nin Avrupa'nın merkez olmaktan çıkmasında iki temel etken olduğunu savunmaktadır[143]. Kongo Konferansı'nda deniz ve ticaret özgürlüğünün bir sonucu olarak genişleyen Avrupa'nın Afrika koloni topraklarındaki bölüşüm ve paylaşımını konu edinmektedir. Avrupa, Afrika'yı nasıl işgal edeceğini tartışmıştır.

Yukarıdaki tabloda ele alındığı gibi Avrupa bir yandan kendi egemen devlet topraklarında belirli bir hukuki düzeni hâkim kılarken diğer yandan da koloni toprakları için başka bir hukuk düzlemi getirmektedir. Avrupa ile kolonisinin hukuki statüsü farklıdır. Avrupa kolonisini Schmitt'in tabiriyle "nötralize" ederek ticaret özgürlüğünü ve de Avrupalıların birbirleriyle savaş yapmamasını garanti altına almaya çalışmaktadır. Afrika'da barış, galip Batı'nın hâkimiyetidir. Kâğıt üzerinde egemen Afrika devletleri ise aslında Avrupa'nın taleplerine göre nötralize edilmiş alanlardır. Ancak Schmitt, Kongo Konferansı zaferinin uzun sürmediğinin altını çizmektedir.[144] Birinci Dünya Savaşı sonrasında kurulan Milletler Cemiyeti tamamıyla Avrupa merkezli dünya ve bu dünyanın nomos'una son vermektedir.

b. Avrupa kamu hukukunun çözülmesi

Schmitt Avrupa'nın merkez olmaktan çıkması ile kamu hukukunun çözülmesini paralel süreçler olarak düşünmektedir. Ancak onun endişesi daha çok Avrupa'nın merkez özelliğini yitirmesi ile birlikte yeni bir nomos'un tesis edilmesinin önündeki sorunlardır. Schmitt ortadaki sorunun düzen ve maddi içe-

143 Bkz. Carl Schmitt, *a.g.e.*, s. 215-224.

144 Bkz. Carl Schmitt, *a.g.e.*, s. 225.

rikleri yerine içi boş bir normativite sorununa dönüştürüldüğü kanısındadır:

> "*Jus publicum Europaeum*un çöküşünü, evrensel olandan ayrı düşünülemeyecek bir dünya hukukunda durdurmak imkânsız hale gelmişti. Tümel-evrenselin çözülmesi aynı zamanda dünyanın küresel varolan düzeninin de parçalanmasıydı. Bunun yerine birkaç on yıl sonra sözde evrensel olarak tanınmış / kabul edilmiş kurallardan yapılmış, [...] içi boş bir normativizm ikame edildi."[145]

Alman düşünür somut ve maddi düzen yerine içi boş normativite ile uğraşıldığından yeni bir nomos'un tesis edilmiş olmadığını düşünmektedir. Bunlar yerine "İnsanlık", "Uygarlık", "İlerleme" gibi terimlerin uluslararası ilişkilerin hâkim jargonuna dönüşmüştür. Evrenselcilik bu tarz bir ikame "icat"tır.[146] Bu da tek bir uluslararası hukukun hâkimiyetine dayalı bir düzeni getirmektedir.

Bu hâkimiyet kimin hâkimiyetidir? Çok açıktır ki Amerika Birleşik Devletleri çift taraflı bir hegemonik alan geliştirmektedir: Birincisi Avrupa'nın kolonyal mirasını Avrupa'yı nötralize ederek üstlenmektedir. İkincisi ise yerkürenin tamamında kendi taleplerine uygun olarak bir güç uygular. Avrupa ve kamu hukukunun egemen, eşit ve hak düşman kavramları da yeni evrenselcilik kavrayışı ile birlikte devre dışı kalmaktadır. Uluslararası hukuki jargon, devletleri tanır ama devletler aynı zamanda egemenlik olarak tanınmazlar. Biçimsel anlamıyla bütün yerküredeki devletler eşit ve türdeş varsayılırlar ancak bu eşitlik fiilen tek bir politik birliğin hâkimiyetini pekiştirmektedir. Dolayısıyla artık, Avrupa'nın kendi içinde eşit ve egemenler arasında işleyen kamu hukuku ve de kendi dışında paylaşma-bölüşme kuralları saptayan devletlerarası hukuku yerine, bütün dünya düzleminin türdeş hale getirildiği biçimsel bir hukuktan bahsetmek mümkündür.

---

145 Carl Schmitt, *a.g.e.*, s. 225; Carl Schmitt, *NE*, s. 200.

146 Bkz. Carl Schmitt, *a.g.e.*, s. 226.

c. Mekânsal düzenin yeniden oluşması

Tekrarlamak gerekirse Schmitt, Milletler Cemiyeti'nin kurulmasıyla dünyada yeni bir mekânsal düzenin kurulmaya başladığını düşünmektedir. Buna göre Avrupa'nın özgür deniz, kapalı kara ikilemine dayalı kamu hukuku ve devletlerarası hukuk sistemi yerini karma yapılı bir düzene bırakmaktadır. Buna göre Avrupa'nın hiyerarşik ve çok katmanlı hukuk algısından ziyade tek düzlemli ve kağıt üzerinde herkesin denk sayıldığı bir anlayışa bırakmaktadır.

Schmitt'in birinci itirazı *Respublica Christiana* ve *Jus Publicum Europaeum* belirli bir mekânsal düzen içerirken, Milletler Cemiyeti'nin 1919-1939 arası hiç mekân ve toprağa bağlı bir düzen içermemesi, aksine mekânı nötralize etmesidir.[147] Schmitt'e göre Milletler Cemiyeti'nin çelişkisi hem Avrupa hem de küresel ve evrensel bir dünya düzeni talep etmiş olmasındandır.[148] Oysa Schmitt mekân ve düzen ilişkisinin arızî değil zorunlu bir ilişki olduğunu savunmaktadır. Evrenselcilik dogması ile mekânsal düzen kurma fikri yan yana durduğunda çelişik olmaktadır.

Schmitt'in ikinci itirazını Milletler Cemiyeti'nde *statu quo* tanımlanmamış olmasına yapmaktadır.[149] Hem Amerikan anlayışına uygun olarak evrenselcilik iddiası vardır hem de Amerika ve SSCB bu oluşumda yoktur. Evet Milletler Cemiyeti alt yapı olarak bu hegemonik güçlerin etkisine açıktır ancak oluşum fiilî karar alıcı olmaksızın yaptırım gücünden yoksun olacaktır.

Schmitt açısından en önemli sorun ise karar alma derecesinin bu oluşumda yok sayılıp aksine kararsızlık düzeyinin hâkim olmasıdır. Ona göre görevi imha savaşlarını ve yeni savaşları engellemek olan bu oluşum temelinde Paris Konferansı'na yaslandığından, yeni savaşların fiilen hazırlayıcısı durumundadır. Kendisi savaş nedeni olan bir oluşum, politik özneleri nötralize etmektedir. Mekânsız ve karar almasız bir oluşum

147 Bkz. Carl Schmitt, *a.g.e.*, s. 240-241.

148 Bkz. Carl Schmitt, *a.g.e.*, s. 241.

149 Bkz. Carl Schmitt, *a.g.e.*, s. 242.

Schmitt'in gözünde politik olmadığı gibi başka bir politik birliğin aracı konumundadır.

O halde cemiyet ve Amerika ilişkilerini çözümlemek Schmitt'in itirazını açık haliyle kavranır hale getirecektir. Kesinlikle Amerika, Cemiyet'e üye değildir ama Cemiyet konularının halledilmesinde her an mevcuttur. Sorunların çözülme yöntemi konusunda geliştirilen yenilikler Avrupa kamu hukukuna bütünüyle yabancıdır. Amerikan ihtiyacına uygun olarak "uluslararası müdahale anlaşmaları"[150] ortaya çıkmıştır. Bu anlayış bir düzen ve lokalizasyon tanımını ortadan kaldırarak müdahale imkânlarını ve alanlarını artırmaktadır. Dolayısıyla Avrupa kamu hukukunun hak ve hukuk düzeyleri yerine, hegemonik devletin ihtiyacı öne çıkmıştır.

Schmitt karar alma olmaksızın bir yönetimin politik güç olamayacağı düşüncesindedir. Amerika ve Cemiyet ilişkileri bu karar alma düzeyinin noksanlığını hangi çerçeve içerisine yerleştirdiğini ortaya koymaktadır. Avrupa, Monroe doktrinine uygun olarak Batı Yarımküre ideolojisinin içerisine yerleşmiştir. Schmitt politik karar kertelerinin tanınmaması ile bu doktrinin dünya ticareti üzerinden bir normativite geliştirmesini koşutluk içerisinde düşünmektedir. Pek tabiidir ki kimin ekonomisi ise o yönetiyordur (cujus regio ejus economia ya da tam aksi cujus economia ejus regio).[151] Bu sebepten ötürü son kertede hem Milletler Cemiyeti Amerikan hâkimiyetinin göstergesidir hem de Avrupa kamu hukukunun fiilen sonudur.

d. Savaşın yeniden tanımlanması

Milletler Cemiyeti savaş hukukunu tayin eden Avrupa kamu hukukuna fiilen son verdiği gibi onun bu en temel nosyonuna karşı çıkmaktadır. Cenevre oluşumu, savaş fikrine bütünüyle karşıdır.[152] Avrupa kamu hukukuna göre başlayan Birinci Dünya Savaşı, bu savaş sonrasında bu hukukun tüm dayanakların-

150 Bkz. Carl Schmitt, *a.g.e.*, s. 250.

151 Bkz. Carl Schmitt, *a.g.e.*, s. 256.

152 Bkz. Carl Schmitt, *a.e.*

dan arındırılmak istenmiştir. Kazananların galibiyetleri bütün seferler için muhafaza edilmeye çalışılmıştır: Kazanan hep kazanmış, kaybedenler ise hep kaybetmiş sayılacaktır. Dolayısıyla Avrupa kamu hukukunun çözülmesi her şeyden önce savaşan tarafların savaş haklarını ve gerekçelerini yok saymaktadır. Bu sebepten ötürü de Milletler Cemiyeti'nin sürekli barış arzusu, bir savaş gerekçesi olarak belirmektedir.

Vurgulamak gerekirse Avrupa kamu hukukuna göre savaş ne bir saldırıdır ne de yok etmedir; aksine savaşan tarafların haklarını ve gerekçelerini tanıyan bir hukuk düzenidir. Oysa Cenevre oluşumu savaş kavramının bütünüyle kendisini bir saldırı olarak algılamaktadır. La Haye oluşumu da Avrupa kamu hukukuna aykırı olarak savaşta tarafsız kalmanın imkânsızlığını ortaya koyan bir karar almaktadır. Böylelikle savaş taraflarını düzenleyen eski düzenin hukuku tamamen rafa kaldırılmış olmaktadır.

Versailles Antlaşması –tıpkı Sèvres Antlaşması gibi– içinde savaş nedeni olan bir antlaşmadır. Bu anlaşmada "savaş suçu" kavramı geçer.[153] *Jus Publicum* çerçevesinde *jus belli* ve *justus hostis*'e uygun bir şekilde başlayan, savaş sonrasında kaybeden taraflar için (kazananlar tarafından) "suç" ilan edilmiştir. Aynı şekilde Sèvres Antlaşması'nda da Osmanlı Devleti savaş sırasında işlediği suçlardan dolayı mahkûm edilmiştir. Eğer ortada bir suç varsa çok açıktır ki sadece Almanya ve Osmanlı devletleri bunu işlememiştir. İşin vahim olan tarafı kaybeden taraflar kendilerine tanınan haklardan yoksun olduğu gibi "suçlu" durumuna da düşmektedir. Haklı savaş ve hak düşman kavramlarından bütünüyle vazgeçilmiştir.[154]

Savaşın yeniden tanımlanması göründüğü kadar "insancıl" bir eylem değildir zira savaşın kamu hukukundan ceza hukukuna itilmesi aynı zamanda onun diskriminatif ve imha edici olmasının da önünü açmıştır.[155] Savaşın devletlerarası hukukta yeri yoktur anlayışı savaşı ve varolan savaş imkânlarını orta-

153 Bkz. Carl Schmitt, *a.g.e.*, s. 258.

154 Bkz. Carl Schmitt, *a.g.e.*, s. 263.

155 Bkz. Carl Schmitt, *a.g.e.*, s. 266-267.

dan kaldırmamakta aksine onları "hak" nosyonundan yoksun bırakmaktadır. Nasıl ki Osmanlı Devleti'nin silahsızlandırılması Osmanlı topraklarındaki "haklı savaş"ın önüne geçemediyse Almanya'nın da yeni bir savaş hazırlamasını engelleyemedi. Sadece yeni hukuk anlayışına göre, kaybeden taraf suçlu ilan edilebilmektedir. Kazananın barışı kaybedenin savaş gerekçesi olduğu sürece savaş devletler için zorunludur.

Savaşın ceza hukukunun bir parçası gibi algılanmasının arkasında da liberal tahayyülü bulmak mümkündür. Hukuk ile politikayı ve de ekonomi ile politikayı ayırt ederek savaşın suçlulaştırılmasının düşünsel zemini oluşturulur.[156] Avrupa hukuku açısından anlaşılması zor bir düzey olan savaşın *cezai müeyyidelere* tabi olması durumu açıktır ki savaşı devletin politik varoluş alanı olarak kabul etmemektedir.

Uluslararası Hukukta saldırı suçu ve "Nullum Crimen, nulla poena sine lege"nin temeli (kanunsuz suç ve ceza olmaz) kitabında Schmitt, fiilen uluslararası hukukun nasıl uygulandığını ve bu uygulamanın sanıldığı kadar şiddet azaltıcı olmadığını ortaya koymaktadır.[157] Schmitt'e göre bu durumda esas mesele isnat edilen suçu kimin kime hangi araçlarla itham ettiğidir. Her benzer içerikli eylem fiilen suç sayılmakta mıdır? Yoksa muktedirlerin hukuku hangi eylemin suç sayıldığına hükmetmekte midir?

Kamu hukukunun ceza hukukuna dönüştürülmesine üç terim kaynaklık etmektedir: Güvenlik, silahsızlanma ve "peaceful change" (barışçıl değişim).[158] Savaşın ortadan kaldırılma gerekçesi olarak bu üç terim ideal hedef olarak sunulmaktadır. Ancak bu hedefin nasıl uygulanacağı pozitivist hukukun olmasını hiç arzu etmediği karanlık bir noktadır. Kim kimi hangi kritere göre silahsızlandıracaktır? Kazananın kaybedeni silahsızlandırması savaşın suçlulaştırdığı "medeni" ve "insancıl" ye-

156 Bkz. Carl Schmitt, *a.g.e.*, s. 268.

157 Carl Schmitt, *Das internationalrechtliche Verbrechen des Angriffskrieges und der Grundsatz "Nullum crimen, nulla poena sine lege"*, yay. haz., notlar ve sonsözle tekrar gözden geçiren Helmut Quaritz, Duncker & Humblot, Berlin, 1994, s. 15.

158 Bkz. Carl Schmitt, *a.g.e.*, s. 273.

ni liberal hukuk algısına mı göndermede bulunmaktadır yoksa Hobbesvari bir "doğa durumu"na mı?

Sonuç olarak Briand-Kellogg paktı ile birlikte Avrupa devletlerarası hukukunun sonu gelmiştir. Avrupa kamu hukukunun kazanımları bir kenara bırakılarak herhangi bir düzene yaslanmayan nomos'una belirsiz bir hukuk algısı hâkim olmuştur. Bunun en somut göstergesi ise kamu hukukunun ceza hukukuna indirgenmiş olmasıdır.

e. Avrupa mekânının merkeziliğini yitirmesi

Politikanın yokluğu ve ekonominin mevcudiyeti, yıkılan Avrupa düzeninin en somut göstergeleri olarak sunulabilir. Bütünüyle barışçıl bir dünya –daha açık ifade edilirse bütünüyle depolitize olmuş bir dünya– kapitalist ekonominin sahipleri tarafından en çok talep edilen dünya tasavvurudur. Batı yarımküre'nin hâkimiyeti ile Avrupa'nın nötralizasyonu birbirlerine paralel aktlardır.

Deniz ve kara karşıtlığı hem nötralize olmuştur hem de yanma üçüncü bir öğe eklenmektedir. Uçağın ortaya çıkması ile hava mekânı, mekânsal temsiller arasındaki yerini almaktadır. Schmitt, *Kara ve Deniz, Bir Dünya Tarihi İncelemesi* metninde şunu yazmaktadır: "Dünya mekânda değildir, ama mekân dünyadadır."[159] Denizlerin üstü kadar denizlerin altının da kullanılır olması, bu donanma tipine hava gücünün eklenmesi ve bunlara paralel oluşturulan yeni mekânsal tasarımlar klasik kamu hukukunun sonunu getiren fiilî durumlar arasındadır.[160] Yeni mekânlarda savaşlar da yeni kavramları ve algıları oluşturmaktadırlar. Hava savaşını kara ve deniz savaşı terimleri ile anlamak mümkün değildir. Aynı zamanda kara ve deniz savaşını da hiç hava mekânı oluşmamış gibi eski terminoloji ile anlaşılır kılmak gerçekçi olmaktan uzaktır. Schmitt açısından pozitivizt

159 Carl Schmitt, *Land und Meer, Eine weltgeschichtliche Betrachtung*, Klett-Cotta, Stuttgart, 2008, s. 106.

160 Bkz. Carl Schmitt, *Le Nomos de la terre dans le droit des gens du jus publicum europaeum*, çev. Lilyane Deroche-Gurcel, Presses Universitaire de France, Paris, 2008, s. 312-313.

hukukun en önemli sorunlarından biri de budur: Eski kavramları yeni mekâna aktarmak...

Kısaca Schmitt hava mekânının açıldığı dünyada yeni bir politik düzenin temelleri ile uğraşılmasının gerekliliğinin altını çizmektedir. Ona göre bu gerekliliğin önündeki en önemli engel savaşın suçlulaştırılmış olmasıdır.[161] İmha edici savaş fiilinin önünü açan saldırı savaşı fikri yerine savaş fiilini tanımlayan bir savaş kavramının yeniden oluşturulması hayati önem taşımaktadır. Schmitt yeni dostluk hatlarının oluşmasına ihtiyaç olduğunu savunmaktadır. Daha büyük zorunluluk ise bu hatların yeni bir kamusallık işleyişine göre oluşturulmasıdır yoksa ceza hukukuna göre tayin edilmiş dostluklar dünyayı nomos'undan yoksun bırakacaktır. Dünya düzeninin yeni nomos'u ise mekânların tekkutuplulaştırıldığı nötralize edilmiş mekânlardan ziyade çokluk ekseninde kurulan politik praksisleri gerektirmektedir.

Sonuç olarak: Dünyanın Nomos'u ve politik bağlam dolayımı

Schmitt'in mekân ve düzen dolayımını herhangi bir normativite bağlamının, bunun doğal sonucu olarak politik praksisin merkezine yerleştirmiş olması politik felsefeye gösterdiği en temel işarettir. Schmitt, Antik mirası da göz önünde bulundurarak dünya tarihindeki tüm nomos düşüncesinin mekânla ilişkisi içerisinde geliştiğini göstererek liberal politik algının en zayıf noktasını yakalamaktadır. Buna göre fikirlerin evrenselliği fikri dogma olmak dışında bir gerçeklik bulamayacaktır.

İnsan bir kara varlığıdır: İnsan bir toprakta ve belirli bir lokalizasyonda yaşar. İnsan topluluklarının tarih yapma iradesini bu gerçeklikten bihaber bir tarzda ele alan politik felsefe eğilimleri her şeyden önce politik olma sıfatlarını bir kenara bırakmak durumundadır. Zira insan ve topluluğu karada yaşayan bir tarihsel-toplumsal varlıktır. Politik fikirlerin tarih dı-

161 Bkz. Carl Schmitt, *a.g.e.*, s. 320.

şı ve mekân-dışı gezintisine örnek olarak gösterilebilecek liberal amentünün "özgürlük", "demokrasi" ve "insan hakları" gibi söylemleri politik bir düzen kurmaktan çok kurulmuş düzenin bir şekilde (onu düzelterek ya da düzeltmeyerek) devamına hizmet etmektedir.

Politik bağlam mekân gerektirmektedir. *NE*'nin bize kanıtladığı gerçeklik tam olarak budur. Mekân ise özü gereği liberal düşüncenin bazı saikleri ile çelişmektedir. Mekân yaratır ama sınırlar; mekân özgürlüktür aynı zamanda da belirlemedir. Mekânın sımrlayıcılığı ve belirleyiciliği apolitik politika teorilerinin en çok uzak durmayı tercih ettiği yönleridir. Fiilen özgürlük varsa bile eğer bu özgürlük belirli bir mekânda ve lokasyonda ise, özgürlüktür. Özgürlüğün evrensel bir ideal olarak sunulmasının özel bir anlamı olmayacaktır. Politik düzen belirli düzey ve bağlamlarda kurulmaktadır. Politik praksis insan iradesini görünür kılarken bu iradenin sımrlarından da payını zorunlu –arızî olarak değil– olarak almaktadır.

POLİTİK KAVRAM YOKSUNLUĞU OLARAK POLİTİKA ELEŞTİRİSİ FELSEFELERİNİN ELEŞTİRİSİ

Giriş: Karşı hattın ele alınması

Schmitt'in gözünde düşmanlık figürü kendilikle doğrudan ilgilidir. Kendiliğin ötekisi olarak düşman aynı zamanda kendilikle ilgili meselelerin nasıl ele alındığına dair en somut göstergedir. Buna göre Schmitt'in ötekisini bilmek en az kendisini bilmek kadar önemli görünmektedir.

Schmitt'in realist ve muhafazakâr düşünce hattının karşısında oldukça geniş bir spektrumda felsefi ve estetik düşünce tarzı bulunmaktadır. Schmitt'in başarısı bu kadar farklı düşünme tarzını ortak paydada toplayarak onları sistematik bir şekilde eleştirebilmiş olmasından gelmektedir. Ortak payda bu düşüncelerin "politik kavram yoksunluğu" olarak gösterilebilir.

Peki Schmitt'in ötekisini teşkil eden felsefi yönelimleri nelerdir? Schmitt her şeyden önce politik alanın belirli bir tür idealizm içerisinde düşünülmesine karşı çıkmaktadır. Bu anlamda Kant ve Kantçı geleneğin hukuk ve politik kavram yoksunu politika düşünceleri Schmitt'in başlıca karşıt hattını oluşturmaktadır. Kant ve Kantçılığın yanı sıra biçimselciliğinden ötürü pozitivizm de Schmitt'in ötekisidir. Bu ikisine paralel olarak hem Kantçılığından hem de pozitivizmden ötürü Hans Kelsen'in

"saf hukuk teorisi" Schmittyen varoluşsal realist politik kavramının tam karşıtıdır. Kelsen'in özelliği Schmitt'le aynı konuları aynı düzlemde ele alırken tam olarak Schmitt'in karşı çıktığı konumu yeniden üretmesidir. Kelsen ile birlikte Weimar hukukçuları arasında bu eğilimleri taşıyanlarla Schmitt arasındaki polemik değerli olsa da Kelsen-Schmitt karşıtlığı oldukça amblematik görünmektedir.

Bir diğer yandan çağın yaygın politik fikri liberalizm ve parlamentarizm, Schmittyen varoluşsal realizmin ötekisi olarak belirmektedir. Schmitt'e göre bu fikirler politika kavramına değil politikanın olumsuzlanması fikrine sahiptirler. Bunlara uygun olarak 19. yüzyılın yaygın fikirleri arasında politik romantizm de Schmitt'in karşı hattının en belirgin figürleri arasındadır. Schmittyen politika kavramının anlaşılması onun belirlenimleri kadar olumsuzlamaları üzerinden de anlaşılır olmalıdır.

Schmitt'in realist hattına karşın bu apolitik politika eleştirisi hattını sentezleyen başka bir düşünce geleneği de Alman düşünürü oldukça beslemektedir. De Maistre, Donoso Cortès ve de Bonald hem Schmittyen tavrın karşı çıktığı noktaların hem de onun realist varoluşsal hatla olan ayrışmasının daha iyi anlaşılmasını sağlamaktadır. Özünde bu ayrışma sayesinde Schmittyen düşüncenin özgül dinamikleri belirmektedir.

A. Schmitt'in Kantçı gelenekle kavgası

1. Hukuk, norm ve otorite figürü

"Önce norm sonra insanlar"[1]

Carl Schmitt *Devletin Değeri ve Bireyin Anlamı* (1914) çalışmasında devlet ve birey ilişkisini hukuk problematiği bağlamında ele almayı denemektedir. Schmitt'in burjuva-liberal algısına karşı olan tepkisinin ilk nüvelerini barındıran bu çalışma onun daha

1 T. Däubler, (akt.) Carl Schmitt, *La valeur de l'État et La signification de l'individu*, çev. Sandrine Baume, Droz, Paris, 2003, s. 61.

sonraki çalışmalarında geliştirdiği kavramların da zeminini oluşturmaktadır. İkinci bölümde ele alman politika kavrayışından sonra Alman hukukçunun hukuk ve normativiteden ne anladığının altını bir kez daha çizme zorunluluğu belirmektedir. Zira Schmitt hukuki normativitenin politik eylemle kurulduğunu belirtirken aynı zamanda hukukun kendi tasarruflarını da ciddiye almaktadır. Kısacası Schmitt açısından sorun politikanın kuruculuğunun yanı sıra hukukun da gerekliliğinin kavranmasıdır.

Schmitt açısından hukuki mesele ne "bireysel özgürlüklerin" ne de "bunların devletin gücüne karşı" korunması olabilmektedir. Esas mesele şudur: Devlet, hukukun gerçekleşmesidir.[2] Hukuk ise normlara yaslanmaktadır, dolayısıyla devleti devlet yapan özellikler onun olgusallıktan beslenmesinden değil belirli bir otoriteye bağlı olarak vazedilmiş normundan gelmektedirler. Oysa modern hukuk kendisini birey ve onun özgürlük alanı üzerinden tesis etmek gayretindedir. Birey eksenli anlayış ise otorite karşıtı olarak konumlanmaktadır. O halde modern liberal hukukun açmazı otorite ve norm ilişkisine ilişkin yetersiz bir kavrayış geliştirmiş olmasıdır.

Öncelikli olarak Schmitt'e göre, ne hukuk ne de devlet bireyde gerçekleşmektedir.[3] Birey tek başına hukukun referans noktası olarak işaret edilemez. Yine aynı şekilde olgusal bir temel de hukuka atfedilebilecek bir özellik değildir. Eğer hukuk olgusal temelde düşünülürse, o halde hukuk "büyük balığın küçük balığı" yediği bir düzendir. Bu ise Schmitt açısından iktidar ve onun meşruiyeti ilkesini açıklamamaktadır. Buna göre Schmitt, hukukun olgudan türemesi fikrini kökünden reddetmektedir. Hukuk eşittir iktidar fikri bu yüzden savunulamaz. Bu fikir aynı zamanda hukukun bir norm olarak tanımlanmasına da olanak tanımamaktadır.

Schmitt'in gözünde hukukun norm ile açıklanmadığı durumlarda adil ve adil-olmayan ayrımı yapmanın da imkânı yok-

2 Carl Schmitt, *Der Wert des Staates und die Bedeutung des Einzelnen* Duncker & Humblot, Berlin, 2004, s. 10. Bkz. Carl Schmitt, *La valeur de l'État et La signification de l'individu*, s. 62.

3 Bkz. Carl Schmitt, *a.g.e.*, s. 68.

tur: "Eğer hukuk olgulardan türeyebiliyorsa, o zaman hukuk yoktur."[4] Hukuk kavramının iktidar kullanımı ile araçsallaştırılması hukuk olmadığı gibi devletin de normativite dışında bir alanı yoktur. Dolayısıyla her devlet bu yüzden hukuk devletidir.

Schmitt açısından ahlâki eylemin kurucusu olan irade de hukukun konusu olamaz. Hukuk dışsal bir normdur. Dolayısıyla Schmitt ahlâk ve hukuk yakınlığını kurarken ikisi arasındaki sınırı da çekmektedir. Peki, o halde etik ve hukuk arasındaki bağlantı nasıl tesis edilmektedir? İşte Schmitt bu ikisinin bağlantısının kurulduğu nokta olarak Devlet'i işaret etmektedir.

Devlet ve hukuk, Schmitt'e göre, iki olgu arasındaki nedensel ilişkinin varlığı ile açıklanamaz. Devlet sorunu ampirik, somut ve de tikel bir olay olarak ele alınamaz. Devlet aynı zamanda tek tek iradelerin toplamı da değildir. Devlet bütün bu olgusallığı aşmaktadır. Onun bunu aşmasına imkân tanıyan ise hukukun normudur. Her devlet norm üzerine inşa edilmektedir. Devlet hukuki norm ile ampirik gerçek dünya arasında bir dolayımdır.[5] Bu sebepten ötürü hukukun öznesi birey değil devlettir.

Buradan hareketle Schmitt açısından, devlet ne "emirler veren bir aygıttır", ne "sadece güç etrafında örgütlenir" ne de "rasyoneldir".[6] Schmitt'in erken devlet tanımı, devleti hukukun gerçekleşmesi olarak ele almaktadır. Devlet hukukta buyruklar getiren oluşumdur; bu devletin tanrısal tarafını teşkil etmektedir. Bu sebeplerden ötürü devletin tanımı zorun kullanılması olarak anlaşılamaz, zorun kullanımı devletin norma yaslanması ile değil onun aldığı tedbirlerle açıklanabilmektedir.

Schmitt, Kantçılardaki (örneğin Stammler'deki)[7] hukuk ve etik ayrımını da eleştirmektedir. Buna göre Schmitt, Kant'ın hukuki ödeve ilişkin ayırt edici özelliğin onun otoritesinden kaynaklanmadığını aksine psikolojik bir saike indirgendiğini

4 Carl Schmitt, *a.e.* .

5 Bkz. Carl Schmitt, *a.g.e.*, s. 100.

6 Bkz. Carl Schmitt, *a.g.e.*, s. 101.

7 Bu hususta Weber'in Stammler eleştirisine gidilebilir. Bkz. Max Weber, *Rudolf Stammler et le matérialisme historique: aux origines de la sociologie wébérienne*, çev. M. Coutu et D. Leydet, Éditions du Cerf, Paris, 2001.

düşünmektedir.[8] Bu yüzden Katolik düşünür, Königsbergli filozofun bu ayrımının yeterince temellendirilmediği kanısındadır. Ona göre Kant'm hukuk teorisi otorite ve zor konuları ile uğraşmamaktadır. Daha açık ifade edilirse Kant hukuk alanında ampirik içeriği, hukuki normu karakterize etmek için kullanmaktadır.

Schmitt Kant'm içsel etik / ahlâk, dışsal hukuk dikotomisini kökünden eleştirmektedir zira bu ayrım iktidar nosyonunu sadece "zalim ve kötü insanlar için varolduğu" fikrine dayandırmaktadır.[9] Schmitt'in Kant'a ve Kantçı geleneğe eleştirisi, bu geleneğin iktidar ve norm karşıtlığının hukuk ve ahlâk alanında olduğunu varsaymalarıdır. Bu sebepten ötürü Schmitt'in gözünde Kantçı okulun yöntemsel hatası şudur: "Hiçbir yasa kendi kendine yürürlüğe giremez."[10] Yasaları insanlar korur. Kendi kendine yürürlüğe giren saf bir norm yoktur. Saf norm ile onun yürürlüğe girmesi arasında yaratılan boşluk Kantçıların en büyük hatasıdır.

Bu noktayı berraklaştıran Schmitt, birey sorununu liberal hukuk teorisinin eleştirisi olarak ele almaktadır. Schmitt, devlet ve bireyin hukuk karşısında aynı olup olamayacağını sorgulamaktadır. Bunu yaparken Kantçı okulun eleştirisine karşılık Hegel'in hukuk felsefesinden destek almaktadır. Hegel'e göre vazi yasanın varlığı ampirik bireye değil devletin supra-ampirik karakterine göndermede bulunmaktadır.

Schmitt'e göre Kantçı hukuk kavrayışı amaçları gözetirken onun araçlarını tamamen gözden kaçırmaktadır. Oysa Hegel'de hukuki normun vazedilmesine ilişkin temel bir nosyonu yakalamak mümkün görünmektedir: Devlet bireysel bir alan itibariyle oluşmaz, aksine devletin yasallığı bireyler-üstü bir alana aittir. Sonuç olarak "tekil birey devlette kurulmaktadır".[11]

Hukuk, tekillik gözetmemektedir. Bu sebepten ötürü devlet bireylerin içselliğine dışarıdan taşınan bir dışsallık olarak da

8 Bkz. Carl Schmitt, *a.g.e.*, s. 104.

9 Bkz. Carl Schmitt, *a.g.e.*, s. 110.

10 Bkz. Carl Schmitt, *a.g.e.*, s. 122.

11 Carl Schmitt, *a.g.e.*, s. 134.

anlaşılamaz. Schmitt, devletin "deus ex machina" olarak anlaşılmasını reddetmektedir. Hukukta, bireysel özgürlüklerin tartışılması bir mesele olarak beliremez. Bireyin haklar kataloğunun tesisi de politik eylemin hedefi olamamaktadır.

Kant'ın tasavvur ettiğinin aksine normlar bireyin değerini kurmaktadırlar. Sözleşmeci teorilerin iddia ettiği gibi ampirik bireylerin sözleşme tarafıymış gibi gösterilmeleri teorik bir hatadır. Schmitt'in teorisi ise farklı bir bağlama işaret etmektedir: Birey anlamını ancak devletin ona tesis ettiği norma uygun ödevi gerçekleştirerek bulabilmektedir. Schmitt özgürlükçü olmak ile bireyin özgür olmadığını söylemek istemektedir. Bireyin anlamı ve haysiyeti ancak normun ve otoritenin varlığı ile mümkün olabilmektedir.

Otorite figürü ile otoritarizmi kesinlikle karıştırmamak gerekmektedir. Otorite hukuk ve politik alanında yadsınabilir ya da ortadan kaldırılabilir bir figür kesinlikle değildir. Otorite ele alınmadan politik felsefe incelenemez. Kantçı okul otorite figürünü es geçerek hukuk ve norm ilişkisini ele almayı denemektedir. Oysa normun gerçekleşmesi birey ve onun alanının kurulması açısından zorunludur. Nasıl ki bireysel özgürlük iddiası bireysel özgürlüğün gerçekleşmesi değilse, her otorite de otoritarizm olarak tecelli etmek durumunda değildir. Herhangi bir otorite tesisi olmadan birey anlam alanından uzak kalacaktır. Tam da bu noktada Schmitt'in gözünde Roma Kilisesi ideal devlet olarak belirmektedir.[12] Kilise hem yurttaşlar alanına taşıdığı normlarla hem de ampirik-olmayan özü nedeniyle ideal tasarımı bünyesinde barındırmaktadır. Bu haliyle modern devlet kendi imgesini Kilise ve Tanrı ilişkisinden edinmektedir.

2. Üç Hukuk düşüncesi

Bir hukukçu olarak Schmitt'in politika kavramını geliştirmesinin altında Alman düşünce dünyasının çok dinamik tartışma ortamı yatmaktadır. Alman felsefeci ve hukukçuların konularında oldukça fazla sayıda ve derinlikte çalışmalar vermiş olma-

12 Bkz. Carl Schmitt, *a.g.e.*, s. 95.

sı Schmitt'in hukuk ve politika bağlamını geliştirmesine olanak tanımıştır. Alman entelektüel ortamı Schmittyen antipozitivizminin artmasına yol açmıştır hem de onun bu karşıtlıkla yetinmeyip üretken bir şekilde kendi düşüncesini kurmasına olanak tanımıştır. 1934 tarihli *Hukuki Düşüncenin Üç Tipi*[13] metninde Schmitt bir yandan varolan hukuk kavramlarına ilişkin bir tasnife giderken diğer yandan da politik ve entelektüel konjonktür içerisinde kendi konumunu belirleme çabası içerisindedir. Bu metinde öncelikli olarak ilgiyi çeken unsur onun açık ve kesin bir kategorizasyon ile hukuk düşüncelerinin imkân ve sınırlarını belirtmiş olmasıdır.

Schmitt öncelikli olarak bu metindeki yönteminin kesinlikle alışıldık hukuk düşüncesi tasniflerinden farklı olduğunu savunmaktadır zira bilindik tasnifler dışarıdan bir gözle konuyu ele alırken Schmitt konuyu "içeriden" ve "somut gözlem" yoluyla irdelediğini belirtmektedir.[14] Alman hukukçu, hukuk alanında genellikle fikirlerin ele almışının kendi düşüncelerinin kendi kendine onaylanması şeklinde geçtiğini bunun da biçimsel bir akıl yürütmeye dayandığını gözlemler. Oysa yapılması gereken "somut düzen" açısından konunun ele alınmasıdır.

Schmitt tasnifine göre "somut düzen" ile olan ilişkinin kurallarla düzenlenebileceğini düşünen hukuk düşüncesi "normativizm"dir. Schmitt normativist tasavvura göre hukukun soyut bir yasa ya da kuralla özdeş olduğunu belirtmektedir. Böylelikle düzen, kural ya da yasa açıklanabilir hale gelecektir. Ancak Schmitt'in buna itirazı şudur: Düzeni yasa kurmaz aksine düzen yasayı vazetmektedir.

Bir başka husus ise normativizmin kendisini "kişilerüstü" hatta bütünüyle "nesnel" olarak karakterize etmesidir. Buna göre normativizm "kişisel karar alma" ve iradelerin çoğullunu aşabilmek için kendisini tarafsızmış gibi sunma iddiasına sahiptir. Bu yüzden nomos da basit bir kural olarak anlaşılır.

---

13 Carl Schmitt, *Über die drei Arten des rechtswissenschaftlichen Denkens*, Duncker & Humblot, Berlin, 1993.

14 Bkz. Carl Schmitt, *Les trois types de pensée juridique*, çev. Mira Köller ve Dominique Séglard, Presses Universitaire de France, Paris, 1995, s. 69.

Devlet ise yasa ile yönetilen bir "hukuk devleti" olarak düşünülmektedir. Devletin politik bir eylem sonucu kurulduğu ve varoluşunun da politik bir eylem olduğu fikri normativizmin kesin olarak aşmayı öngördüğü durumdur: Politik konumlar, örneğin cumhurbaşkanlığı gibi, sınırları yasalarla belirlenmiş basit bir memuriyet olarak icra edilmelidir. Kısaca normativizm açısından *lex*, *rex*'ten üstündür.[15]

O halde normativizm kendisini norm ile gerçeklik arasında kurduğu ayrım ile var edebilmektedir. Olması-gereken (Sollen) ile olan (Sein) arasındaki ayrım gereği kurallarla olgular, ödevlerle gerçeklik arasında radikal bir karşıtlık tasarlanmaktadır: Normlar geçerli olduğu sürece yürürlüktedir. Düzen yerine normun geçerliliği meselesi ikame edilmektedir. Örneğin suç bir düzen sorunu olarak ele alınmamaktadır aksine basit bir kural ihlali gibi düşünülmektedir. Suçun olup olmaması onların gözünde normun geçerliliğini tehdit eden bir unsur değildir.

Schmitt'e göre bu düşünme biçimi, yani normativizmin saf nesnelliği, "hukuki bir saçmalık" olarak belirmektedir.[16] Düzen kendi kendisini üretecek imkânları nomos'tan farklı olarak basitçe vaz edilmiş yasadan alamaz. Düzeni ve onun nomos'unu ortaya koyabilmek için halk, devlet, önder gibi politik figürlere ihtiyaç vardır.

Schmitt, "Sollen" ve "Sein" ayrımıyla Kantçı okulun normativist hukuk düşüncesi ürettiğini bildirmektedir. Buna göre bu tarzın en önemli temsilcisi ise Hans Kelsen'dir. Schmitt'in Kelsen ile yapmış olduğu polemikler normun kaynağı konusundaki felsefi argümantasyona da ciddi bir yön sunmaktadır.

İkinci hukuk düşüncesi tipi ise normativizme tamamen karşıdır: Desizyonizm. Schmitt esas karşıtlığın, normativizmde olduğu gibi "düzen" ile "norm" arasında değil "karar alma" ile "norm" arasında olduğunu düşünmektedir.[17] Desizyonizm açısından hukukun kaynağını teşkil eden unsur, buyruk olarak

15 Bkz. Carl Schmitt, *a.g.e.*, s. 74.

16 Bkz. Carl Schmitt, *a.g.e.*, s. 76.

17 Bkz. Carl Schmitt, *a.g.e.*, s. 80-81.

buyruk değil buyrukla ifade edilmiş egemen bir karar almadır.[18] Zira düzensizlikten düzene geçişi ancak bu tarz bir karar alma tesis edebilmektedir.

Desizyonist tavır normun bu düzeni sağlamak konusundaki yetersizliğini ortaya koymaktadır. Norm sadece kurulu normal düzende işleyebilir; ancak o ne düzensizlikten düzene geçişi sağlayabilir ne de olağandışı durumlarda yürürlükte olabilmektedir. O halde normativizm politik eylem alanını ve buna bağlı olarak kriz durumlarını yok sayarak kendi teorisini inşa etmektedir.

Schmitt'e göre, desizyonizm en somut ifadesini Hobbes'ta bulmaktadır: *Auctoritas, non veritas, facit legem.*[19] Schmitt burada düzenin kuruluşu için gerekli iradeye işaret ettiği kadar kurulan "auctoritas"ın basit bir "potestas" olmadığını da ortaya koymaktadır. "Auctoritas" kurucu bir öğe iken "potestas" kurulmuş bir düzen içerisindeki işleyiştir. Schmitt'in Hobbes okumasına göre, Hobbes otoriteyi egemen otorite kılarak "potestas"ı mutlak bir "potestas" düzeyine çekmek gayretindedir.

Ancak İkinci Bölüm'deki Hobbes ve Schmitt karşılaştırmasında ortaya konulduğu gibi Hobbes desizyonizm dışında pozitivist bir damarı da beslemektedir. Schmitt bunu üçüncü tip hukuk düşüncesi olarak ele almaktadır. Schmitt'e göre pozitivizm, normativizm ile desizyonizmin vasat bir sentezidir.[20] 19. yüzyılda gelişen bu akım bir yandan belirli bir karar alma ile kurulmuş düzene yaslanırken diğer yandan kurulu düzen içerisinde herhangi bir yasa-üstü momenti tanımayı reddetmektedir. O halde pozitivizmi karakterize eden unsur onun her tür yasa-üstü oluşumu reddetmesidir.

Pozitivizm aşırı-yasalcılığı ile meşruluğu vaz edilen yasa ile özdeşleştirme eğilimindedir. Onun bakış açısına göre, hukuk sadece yasa ve onun üstünlüğü ile ilgilenmelidir. Schmitt, pozitivizmin norma ait içerikle ilgilendiğini düşünmektedir. Nor-

18 Bkz. Carl Schmitt, *a.g.e.*, s. 81.

19 Bkz. Carl Schmitt, *a.g.e.*, s. 83.

20 Bkz. Carl Schmitt, *a.g.e.*, s. 91.

mun amaçları ve bağlamları sorusu tamamen devre dışı bırakılmaktadır. Bu haliyle o kendisini "saf hukuki" bir yöntem olarak sunmaktadır.

Schmitt'e göre bu haliyle pozitivizm özgün bir hukuk kavramı okuması yapamamaktadır. Bir yandan karar alma ile kurulu düzeni kendisine temel olarak alırken diğer yandan yasanın üstünlüğü fikri ile normativizme yaslanmaktadır. Ancak pozitivizmin teorik çıkmazı Schmitt açısından, onun somut düzen tanımı yapamamasından gelmektedir. Somut düzen tanımının noksanlığı "hukuk ile hukuk-olmayan, nesnellik ile öznel keyfilik arasında ayrım yapılmasına"[21] olanak tanımamaktadır.

Kısaca Schmitt bu üçlü tasnifi ile hukukun normatif geçerliliğini mümkün kılan momentin somut olarak belirli bir düzenin kurulması olduğunu ortaya koymaktadır. Schmitt düzenin kurulması meselesini yadsıyan bir hukuk kavramının işlerlik kazanamayacağını da göstermektedir. Schmitt burjuva-liberal dünya tasavvurunu yansıtan normativist-pozitivist eğilimlerin teorik eleştirisini sunduğu kadar politik düzlemde de bu eğilimlere karşıt bir politik etkinlik gerektiğinin altını çizmektedir. Schmitt ancak bu tarz bir etkinlikle "yeni bir hukuk düşüncesi tipinin ve yeni toplulukların oluşabileceğini düşünmektedir. Bir başka deyişle Schmitt sadece entelektüel bir faaliyetle düşüncesinin kurulabileceği kanısında değildir. Ancak Alman düşünürün dönemin politik konjonktürünün etkisiyle "Führer"in (Başkan) bu etkinliğin öncüsü olacağını belirtmesi onun fikirlerinin konumlanışı açısından ciddi bir talihsizlik olmuştur. Schmitt'in liberalizm karşıtlığı onu bu denli değişik arayışlara yöneltmiştir.

3. Total Devlet kavramı

Schmitt'in 1932-1934 yıllarındaki politik eğilimleri nedeniyle oldukça yanlış anlaşılmış "total devlet" kavramını kendi bağlamında ele almak hem Schmitt'in liberal devlet eleştirisini beraklaştırmak, hem de onun politik konjonktür dışında kendi

21 Carl Schmitt, *a.g.e.*, s. 92.

politik eylem önerisini anlamak açısından ciddi bir önem arz etmektedir. "Total devlete doğru dönemeç" ("Die Wendung zum totalen Staat") ve "Devlet etiği ve Çoğulcu Devlet" ("Staatsethik und Pluralistscher Staat") makalelerinde, ayrıca *Anayasanın Koruyucusu* (*Der Hüter der Verfassung*) ve *Yasallık ve Meşruluk* (*Legalität und Legitimität*) çalışmalarında Schmitt bu ikili yaklaşımını açık bir şekilde ortaya koymaktadır.

Schmitt'te total devlet fenomeni, devlet ve toplum arasındaki ilişkilere ve bunlardaki modern dönüşümlere işaret etmektedir. Bu kavramın Schmitt metinlerinde çok belirsiz ve çift anlamlı kullanımları söz konusudur. Ancak belirtmek gerekir ki bu kavram "totaliter devlet" kavramına göndermede bulunmamaktadır. Schmitt'e atfedilen bu durum hem indirgemeci bir yaklaşımdan hem de Schmitt'in bu konudaki çok anlamlı kullanımlarından kaynaklanmaktadır.

19. yüzyıldan itibaren bir yandan devlet, toplum işlerini düzenlemeye yönelmiştir diğer yandan da toplum, devleti kendi taleplerine göre şekillendirme yoluna gitmiştir. Schmitt'in total devlet kavramı, devlet ve toplumun karşılıklı olarak iç içe geçmesi durumlarını konu edinmektedir. Schmitt iç içe geçme hallerine olumlu ve olumsuz iki anlam atfetmektedir. Birincisine "niteliksel total devlet", ikincisine ise "niceliksel total devlet" adlarını vermektedir.[22]

Niceliksel total devlet, sorunlar karşısında liberal devletin tutumunu benimseyen yapıdır. Devletin politik otoritesi nötralize olmuştur. Devletin yasa vazeden özelliği yerine düzenleyen idareci özelliği öne çıkmıştır. "Total devlete doğru dönemeç" yazısında Schmitt, total devlet ile Weimar devletinin liberal yapısını kastetmektedir ve bunu eleştirmektedir.[23] Liberal total devlette, devlet ve toplum ayrılığı derinleştirilerek benimsenir: Devlet toplumun kendi kendisini düzenlemesi fikrine göre ekonomiyi yoluna sokmaktadır.

22 Bkz. Carl Schmitt, *Verfassungsrechtliche Aufsätze aus den Jahren 1924-1954, Materialen zu einer Verfassungslehre*, Duncker & Humblot, Berlin, 2003, s. 359-365.

23 Bkz. Carl Schmitt, *Parlementarisme et démocratie*, çev. Jean-Louis Schlegel, Éd. du Seuil, Paris, 1988, s. 151-170.

Niceliksel total devlette parlamento tam da devlet-toplum bölünmüşlüğünü simgelemektedir. Schmitt parlamentoyu, farklı çıkar ve toplumsal grupların "tiyatrosu" olarak nitelendirmektedir.[24] Bu durumda devlet, toplumun bir aracı olarak belirmektedir. Devlet karar alan politik bir birlikten ziyade toplumsal ve ekonomik çıkarların bir yansıması olarak belirmektedir.

Parlamentonun politik sorunları çözme kapasitesi yoktur. Schmitt'e göre parlamento sadece çıkar gruplarının çıkarlarını yansıtabilmektedir. Bu sebepten ötürü Schmitt'in olumsuz anlamda kullandığı total devlet, zayıf devlet anlamına gelmektedir. Zayıf devlet, devletin devlet olma tasarruflarını taşıyamayan devlettir. Schmitt'e göre devlet ve toplumun bu şekilde iç içe geçmesi ciddi bir sorun ve tehdit teşkil etmektedir. Bu tehdit bir halkın politik birliğinden yoksun kalması tehdididir. Schmitt'in bu tehdit karşısındaki çözümü ise gerçek anlamda güçlü devletin tesis edilmesidir. Buna ise Schmitt "niteliksel total devlet" adını vermektedir.

Schmitt'in gözünde her gerçek devlet niteliksel total devlettir. Niceliksel total devletin yol açtığı anayasal sorundan, ancak ve ancak niteliksel total devletin devlet ve toplum hiyerarşisini doğru bir şekilde tesis etmesi yoluyla kurtulunabilir. Bu yüzden niteliksel total devlet, güçlü bir devlettir ya da Schmitt jargonuyla belirtilirse niteliksel total devlet, devlet olan devlettir.

Kesinlikle total devlet ya da devlet; toplumu, ekonomiyi ve teknolojiyi düzenlemelidir ancak onun niceliksel total devletten farkı bu düzenlemeyi yaparken devletin üstünlüğü ilkesine hareket ediyor olmasıdır.[25] Schmitt'e göre güçlü bir devlet toplumun alanlarından çekilemez, bu alanları kontrol altında tutmalıdır. Total devlet, gücünün niteliği itibariyle güçlü devlettir.

O. Beaud'ya göre Schmitt'in total devleti ne Hitler'in ne Mussolini'nin devlet örgütlemelerini kastetmektedir.[26] Zira Sch-

24 Bkz. Carl Schmitt, *a.g.e.*, s. 168.

25 Bkz. Carl Schmitt, *Staat, Großraum, Nomos, Arbeiten aus den Jahren 1916-1969*, yay. haz., önsöz ve notlarla gözden geçiren Günter Maschke, Duncker & Humblot, Berlin, 1995, s. 80-81.

26 Bkz. Olivier Beaud, *Les derniers jours de Weimar, Carl Schmitt face à l'avènement du nazisme* Descartes & Cie, Paris, 1997, s. 68.

mitt'in savunduğu özel bir faşist ya da Nazi devleti yapılanması değildir aksine o güçlü bir devlet yapısını kastetmektedir. Ayrıca yine Beaud'nun vurguladığı gibi güçlü devletin kendinde bir amacı yoktur.[27] Güçlü devlet kendi halkının politik varoluşunu sağlayan devlettir. Onun politik partilerden farkı partilerin çıkarları temsil etmesi, kendisinin ise politik bir hali vücuda getirmesidir. Kısacası Schmittyen total devlet, Weimar Cumhuriyeti'nin politik krizine çözüm aramak için üretilmiş bir kavramdır. Herhangi bir özel angajmanı temsil etmemektedir.

Jean-François Kervégan, Schmitt'in total devlet kavramındaki Weberyen noktanın altını çizmektedir.[28] Devlet ve toplum ilişkisinin bürokrasi, öngörülebilirlik ve tekniklik aracılığıyla yeniden şekillenmesi Schmitt'in Weberci çizgide bir total devlet kavramı geliştirdiğini ortaya koymaktadır. Weber olumsuz anlamdaki total devletin teorisini sunarken Schmitt aynı yapıyı tersine çevirerek olumlu total devletin savunuculuğunu yapmaktadır. Ancak ortak nokta Antik Yunan'dan beri kullanılan özel-kamusal ayrımının ortadan kalktığı yepyeni modern fenomenin politik alanda belirmesidir.

Sandrine Baume ise Schmitt'teki total devletin Nazi politikalarına gönderme yapıp yapmadığı sorusuna iki düzlemde yanıt vermektedir. Buna göre Baume total devlet kavramının Nazi devletiyle uyumsuz olduğunu düşünmektedir.[29] Ancak Baume, Schmitt'in *Devlet, Hareket, Halk* (1933) (*Staat, Bewegung, Volk. Die Dreigliederung der politischen Einheit*) kitabından bizzat kendisinin total devlet kavramıyla ayrıştığı kanısındadır. Devlet ve toplum ikiliği yerini bu kitapta devlet, halk ve parti üçlemesine bırakmaktadır.[30] Parti bir dolayım olarak belirmektedir. Oysa Baume'un vurguladığı Schmitt'in genel olarak düşün-

---

27 Bkz. Olivier Beaud, *a.g.e.*, s. 72.

28 Bkz. Jean-François Kervégan, *Hegel, Carl Schmitt, Le politique entre spéculation et positivité*, Presses Universitaire de France, Paris, 2005, s. 97-102.

29 Bkz. Sandrine Baume, *Carl Schmitt, penseur de l'État, Genèse d'une doctrine* Presses de la Fondation Nationale des Sciences Politiques, Paris, 2008, s. 87.

30 Carl Schmitt, *Staat, Bewegung, Volk. Die Dreigliederung der politischen Einheit*, Hanseatische Verlagsanstalt, 1933, s. 11. Bkz. Carl Schmitt, *État, mouvement, peuple*, çev. Agnès Pilleul, Kimé, Paris, 1997, s. 24.

cesinde devlet hiçbir zaman parti gibi oluşum karşısında araçsallaştırılmamıştır. Schmitt açısından devlet her zaman için politikanın tekelidir. Dolayısıyla total devlet kavramı Schmitt'in 1933'teki bu önerisi ile çelişmektedir.

1932 yılında Schmitt Nazi partisinin yasaklanmasını Cumhurbaşkanı'na salık verirken 1933 yılında kendi düşüncesine "parti" dolayımını eklemlemiştir. Bunu nasıl anlamak gerekmektedir? Bu durum Schmitt üzerine en çok literatür üretilmiş Nazizmle ilişkisinin ne olduğuna dair karmaşık bir tartışmayı açmayı gerektirmektedir. Ancak bu tartışmanın kavramsal sınırını total devlet kavramı yeterince koymaktadır. Zira Schmitt bu kavramla liberal zayıf bir devlet yapısı yerine güçlü egemen bir devlet yapısını önermektedir. Bu güçlü devlet yolunda partilerin yasaklanması bile önerilebilir durumdadır. Schmitt'in 1933 yılındaki tavrını da güçlü devleti arayışı ile ilişkilendirerek tartışmaya açmak en doğru tartışma tarzı olarak belirmektedir. Yine aynı şekilde güçlü ve egemen devlet arayışı bağlamında Schmitt'in liberalizm, kozmopolitizm ve burjuva tasavvurları eleştirisini anlamlandırmak gerekmektedir.

Carl Schmitt açısından temel soru hukukun devletler alanını nasıl sınırlayacağıdır; daha doğrusu sözde "vahşeti" sınırlayacak olan hukuku kim vazedecektir? Hukukun vazedilmesi hukuktan önce politikanın alanına girer. Schmittt politikaya özgü konuların ahlâk ve hukuk alanlarına özgü içerik ve biçimlerle çözülemeyeceğini düşünmektedir.

Kısaca, *BP* tekrar edilecek olunursa, tek bir dünya devleti mümkün değildir. Politik-olan çoğulluğu gerektirmektedir. İnsanlığın hepsini karşılayacak bir devlet fikri gerçekleşemez bir fikirdir. Özünde antagonizmanın son bulması durumunu içermektedir. Bu ise arzulanabilir olmaktan oldukça uzaktır. Schmitt dünyanın gitgide ekonomik ve teknik gelişmelerle birlikte tekleşmesini sorunlu bir hal olarak düşünmektedir. Bu gücü kim kullanacaktır?[31] Liberal amentüye göre işler kendiliğinden ayarlanacaktır ama Schmitt bu aygıtın mutlaka bir odağın yönetimi altına gireceğini belirtmektedir. O halde tek dünya dev-

31 Bkz. Carl Schmitt, *BP*, *a.g.e.*, s. 100.

leti dünyada insanlığın hâkim olması değil aksine bir insan topluluğunun diğerlerine –hatta diğerlerini yasanın dışına atarak– hâkim olmasıdır.

Dolayısıyla Schmitt kozmopolitizmin çatışmasının sınırlandırılması görüşünü aslında bir takım politik birlik ya da birliklerin başkalarınınkini sınırlaması olarak algılamaktadır. Ona göre gerçek çoğulluk çatışma imkânının her politik birliğe özgü olmasına dayanmaktadır. Aksi bu devletler konfederasyonu bile olsa, hâkim bir politik birliğin tahakkümü olarak vuku bulmaktadır.

Uluslararası Hukukta saldırı suçu ve "Nullum Crimen, nulla poena sine lege"nin temeli (kanunsuz suç ve ceza olmaz) kitabında Schmitt, fiilen uluslararası hukukun nasıl uygulandığını ve bu uygulamanın sanıldığı kadar şiddet azaltıcı olmadığını ortaya koymaktadır.[32] Schmitt'e göre bu durumda esas mesele isnat edilen suçu kimin kime hangi araçlarla itham ettiğidir. Her benzer içerikli eylem fiilen suç sayılmakta mıdır? Yoksa muktedirlerin hukuku hangi eylemin suç sayıldığına hükmetmekte midir?

Schmitt 1914 deneyiminden ve yine İkinci Dünya Savaşı sonrası deneyiminden yola çıkarak "savaş suçu" kavramının kesinlikle bu kelimeleri kullananın gücünü yansıttığı sonucuna varır. Sözde "saldırganlık"ların azaltılması hedeflenirken, aslında bir takım politik birliklerin politik güçlerinin sınırlandırılması hedeflenmektedir.[33] Dolayısıyla hukuka dayalı bir barış her zaman için muktedirin barışı olacaktır. Bu barış diğer politik odakların etkisinin azaltılması ile mümkündür. Kozmopolitizmin idealindeki çerçeve, hukukun ya da ahlâkın gücüne yaslanmayı hedeflediğinden bu barışın kimin ya da kimlerin barışı olduğunu göz ardı etmektedir. Galiplerin mağluplaların gücünü sınırlama arzusuna sürekli barış demlemeyeceğine göre, barış ideali politik eylemin sınırlandırılması talebini bün-

32 Carl Schmitt, *Das internationalrechtliche Verbrechen des Angriffskrieges und der Grundsatz "Nullum crimen, nulla poena sine lege"*, yay. haz., notlarla ve sonsözle gözden geçiren Helmut Quaritz, Duncker & Humblot, Berlin, 1994, s. 15.

33 Bkz. Carl Schmitt, *a.g.e.*, s. 16-17.

yesinde barındırmaktadır. Politik eylem kaynağını çatışmadan almaktadır: Çatışmanın yatıştırılması talebi ise önceki çatışmayı kazananın diğeri ya da diğerleri üzerindeki tahakkümü dışında bir anlam taşımayacaktır. Schmitt 1919-1939 arasındaki süreyi izlemeyi önermektedir: Saldırı savaşının cezalandırılması adına söz konusu olan kaybedenlerin politik anlamda nötralizasyonudur [Briand-Kellogg Paktı].[34]

Söz konusu olan, uluslararası hukukun, kendi onaylamadığı her tür savaş eylemini korsanlık olarak nitelemesidir. Dolayısıyla eski savaş hukuku bir kenara bırakılmıştır. Eski Avrupa kamu hukukuna göre savaş yapan taraflar arasında bir denklik mevcuttur. Üstüne üstlük savaşan tarafların hakları saklıdır. Fakat yeni dünya düzeninde uluslararası hukuk, savaşan tarafı *hors-la-loi* yapmaktadır. Savaşan bir ülke, kriminel bir vaka olarak değerlendirilmektedir. Savaşma hakkı ise muktedirlere saklı kalmaktadır. Muktedirlerin hukukunun özü ayrımcılığa dayanmaktadır.

Schmitt'in *Dünya'nın Nomos*'u kitabında eleştirerek dikkat çektiği bir başka husus ise Kant'ın kozmopolitik dünya hedefini işaret etmektedir: Nasıl ki Kant ticaretin yapılmasını konukseverlik düşüncesinin en temel ayaklarından biri olarak düşündüyse, Schmitt de tüm bu politik nötralizasyon sürecinin arkasında politika yerine ekonominin öne çıkarılması arzusunun olduğunu düşünmektedir.[35]

Uluslararası hukuk eliyle yaratılmış barışçıl dünya her şeyden önce hukuki değil politik bir eylem alanıdır. Kant'ın öngördüğü şekliyle düzenleyici olmaktan çok ikincil bir konumdadır. İkincisi diğer politik birliklerin politik güçlerine kastetmektedir. Bu haliyle uluslararası hukuku kuran politik birlik ya da birlikler, diğer politik odaklara karşı üstünlüklerini bu yolla pekiştirmektedirler. Onların barışı aynı zamanda onların tahakkümü olarak zuhur etmektedir. Üçüncüsü ise hukukun ekonominin önünü açan, ona zemin hazırlayan konumunda olmasıdır. Dolayısıyla fiilen hukuk barışçıl bir politik

34 Bkz. Carl Schmitt, *a.g.e.*, s. 80-81.

35 Bkz. Carl Schmitt, *a.g.e.*, s. 70-78.

zeminin oluşmasına yol açmamaktadır ama "özgür" dünya ticaretinin koşulu olmaktadır. Serbest dolaşım ve konukseverlik düşüncesi ise hakim politik birliklerin taleplerine göre düzenlenmiş tek taraflı bir süreç olarak işlemektedir. Bunun ahlâki veyahut hukuki yolla düzenlenmesi mümkün görünmediği gibi teorik anlamda da sıkıntılı bir kavramsallaştırmaya işaret etmektedir. Politika alanının normativitenin kurucusu olduğu fikri yok sayılmaktadır. Ayrıca Kant da fark etmişti: Hiçbir barış anlaşması içinde savaş gerekçesi barmdırmamalıdır. Schmitt bundan bir adım öne gitmeyi önerecektir: Mevcut dünyanın hukuku ve barışı, yeni savaşların gerekçesi olmasının ötesinde potansiyel olarak birçok yadsınan düşmanlığın da kaynağıdır. Kozmopolitizm bir ideal ufuk olarak sunulmaktadır ancak bu idealin bastırmış olduğu gerçeklikleri fark etmek, kozmopolitistlerin kendilerine görev edinmesi gereken bir husustur. Yoksa Habermas'tan Zarka'ya geniş bir filozof topluluğunun yaptığı gibi Schmitt'in realist tavrına yüklenmek, uluslararası hukuk alanının fiilen nasıl muktedirler lehine bir depolitizasyon süreci olarak işlediğini açığa çıkarmamaktadır. Kant nasıl ki insanın doğası gereği toplumsallaştırılamayan toplumsallık [*ungesellige Geselligkeit der Menschen*] gibi bir antagonizma durumunda yaşadığını düşünüyor ise devletlerin de barıştırılamaz barış durumunda eylemde bulunduğunun farkındadır. Meselenin esas düğümü şudur: Barış fikrini, imkânsız barışın alanına yani devletlerin alanına düzenleyici hukuk olarak mı vazetmek gerekir yoksa bu düzenleyici hukukun da tahakküm edici bir boyuta eriştiğini göstermek mi? Kozmopolitist gelenek ile Schmitt'in kavgası tam da bu noktadan kaynaklanmaktadır.

B. Saf hukuk teorisinin eleştirisi

Hans Kelsen bir hukuk filozofu olarak Carl Schmitt'in en hakiki karşıtıdır. Bu karşıtlık sadece Schmitt ve Kelsen tarafından dile getirildiği için hakiki değildir; aynı zamanda ikisi aynı du-

rumları benzer düzlemlerde[36] karşıt olarak ele aldıkları için hakikidir. Kelsen'in tüm teorik çalışması Schmitt'in tam olarak hangi konu üzerine konuştuğunu ortaya koymak ve hangi fikirlere tam olarak karşıt olduğunu göstermek açısından birebirdir. Aynı şekilde aksi de geçerli olabilmektedir. Hiç şüphesiz Rawls'un ya da Habermas'm fikirleri de Schmitt'inkine tam olarak karşıttır ancak bu karşıtlık Kelsen'de olduğu kadar birbirlerine upuygun değildir. Upuygun değildir zira Kelsen ve Schmitt tüm kavramsal ayrışmalarına rağmen aynı konuda benzer konjonktürlerdedirler; sadece farklı konumlarda üretim yapmaktadırlar. Oysa Rawls'ta düzlemler ve konular oldukça farklılaşmıştır. Kısacası Kelsen-Schmitt karşıtlığı Schmittyen kavramsallaştırmanm berraklaştırılmasına olanak tanıyan bir karşıtlıktır.

1. Saf hukuk teorisi

Kelsen 1934 yılında yayımlanan *Saf Hukuk Teorisi* metninde kendi hukuk kavramının en açık ifadesini sunmaktadır. Burada Viyanalı hukukçu içinde yetiştiği çevrenin de etkisiyle pozitivist bir hukuk teorisi arayışı geliştirmeye yönelmektedir. Kelsen bu arayışını başta Stammler olmak üzere Vaihinger ve Cassirer gibi neo-Kantçılara yönelik sorgulama ile temellendirme yolunu seçer: Ona göre Kant hukuk felsefesinin temel kavramlarını ortaya koymuştur. Bu temeller pozitivizmin zeminini hazırlamaktadır. Dolayısıyla Kelsen için iki çıkış noktası belirlemek mümkün görünmektedir: Neo-Kantçı bir çevrede şekillenmiş Kant algısı ve Viyana ortamında gelişmiş bir pozitivizm. O halde Kelsen'in bu iki kaynağı nasıl harmanladığını görmekte fayda vardır.

---

36 Jean-François Kervégan açısından bu benzer düzlem en azından "ya...ya da" mantığına sahip olmalarıdır. Bkz. Jean-François Kervégan, "La critique schmittienne du normativisme kelsénien", *Cahiers de Philosophie politique et juridique*, sayı 27, 1995, s. 68. Ayrıca John S. McCormick de Habermas'ın Kelsen ve Schmitt için yaptığı "aynı köşede zıt taraflarda" nitelendirmesini hatırlatmaktadır: Bkz. John McCormick, *Carl Schmitt's Critique of Liberalism, Against Politics as Technology*, Cambridge University Press, 1997, s. 218.

Kelsen bu çalışmasının 1934 yılındaki önsözünde saf hukuk teorisinin her şeyden önce bütün politik ideolojilerden bağımsız olduğunu yazmaktadır.[37] Kelsen hukukun sadece politik ideolojilerden değil aynı zamanda bizzat politikanın kendisinden de uzak durmasını salık vermektedir.[38] Hukukun politikadan uzak tutulması Kelsen'in gözünde iki hedefi gerçekleştirmeye yönelik bir tutumdur: Birincisi hukuk ve devlet birlikteliğini sağlamak, ikincisi ise bunlara paralel olarak demokrasiyi gerçekleştirmek. Kısacası Kelsen, Schmitt'in anlamakta zorlanacağı şu öneriyi formüle etmektedir:

Hukuk = Devlet[39] → Demokrasi

Hukuk ≠ Politika

Kelsen saf hukuku şu şekilde tanımlamaktadır: "Saf hukuk teorisi pozitif hukuk teorisidir. (...) O belirlenmiş hukuki bir düzenin teorisi değildir. Onun konusu şu ya da bu hukuki, ulusal ya da uluslararası normun yorumu da değildir. O hukukun genel teorisidir."[40] Başka türlü ifade edilirse, saf hukuk, hukuk-dışı tüm öğelerden arındırılarak kurulmalıdır. Özellikle politika, hukuka en yabancı öğedir.

Saf hukukun konusu normlardır. Bu sebepten ötürü hukukun sosyolojik ya da diğer etmenlerle açıklanması girişimi saf hukukun yöntemi ile çelişmektedir. Kelsen, Kantçı usulde "Sein" ve "Sollen" ayrımından hareketle norm konusunu ele almaktadır. Hukukun konusu "olan" değil "olması gereken"dir. Norm olması gerekeni tayin etmektedir. Kelsen jargonunda ön-

37 Bkz. Hans Kelsen, *Théorie pure du droit*, çev. C. Eisenmann, Paris, Dalloz, 1962, s. xvii.

38 Bkz. Hans Kelsen, *a.g.e.*, s. x.

39 Bkz. Hans Kelsen, *a.g.e.*, s. 378. Ayrıca Troper, Kelsen'de, her devletin hukuk düzeni içerdiğini ama her hukuk düzeninin devlet olarak ele alınmadığının da altını çizmektedir: Michel Troper, *Pour une théorie juridique de l'État*, Presses Universitaires de France, Paris, 1994, s. 156.

40 Hans Kelsen, *a.g.e.*, s. 1.

celik sırası "Sollen" (olması gereken - ödev), "Dürfen" (bir şey yapmaya hakkı olmak) ve "Können" (-ebilmek) şeklinde sıralanmaktadır. Dolayısıyla bir eyleme izin ve imkân tanıyan, öncelikli olarak normdur. Hukuk bu norma yaslanmaktadır. O halde norm bir ödev iken iradenin eyleminin anlamı olandır.

Olan ve olması-gereken ayrımı Kelsen'in saf hukuk teorisinin en temel karşıtlığıdır. Hukuk fiiliyatla değil ancak ve ancak normla düzenlenebilir. Fiilî bir tutumun yaygınlaşması Kelsen'in gözünde hukuk olarak anlaşılamaz. Normatif bir bilim olarak hukuk –yani bir doğa bilimi olmayan hukuk– fiilî alanın yasalarını bulmaya çalışmaz, aksine onun normlarını konu edinmektedir. Kısacası "x koşulunda y gerçekleşir" önermesi hukukun değil doğa bilimlerinin alanındadır; hukuk ise "x varsa y olmalıdır"[41] önermesini kurmaktadır.

Schmitt de Kelsen gibi hukukun nedensellikten türetilemeyeceğini düşünmektedir. Bu durum ikisinin yaslandığı ortak zeminlerden biridir. Ancak Kelsen'in normativizmi başka yöne sapmaktadır: Hukuk bilimi normları anlamaya ve bilmeye yönelmektedir ancak onların üretimi hukukun konusu değildir. Kelsen'e göre nesnel anlamlandırma hukuki normlardır. Esas olan da budur. İkinci sırada ahlâki ve politik yargılar gelmektedir. Bu yargılar her ne kadar "Sollen" oluşturabilecek durumda olsalar da hukuki norm kadar nesnel değildirler. Bunların karşısında ise olgular ve olanlar alanı vardır.

Kelsen'in ilk yaptığı hukuk tanımına geri dönülecek olunursa –yani hukuk teorisinin pozitif hukuk teorisi olduğu tanımma– hukuk, kelimenin tam anlamıyla pozitiftir. Hukuk, vaz edilmiştir, yapılmıştır, "poser" / "setzen" edilmiştir. Bu yüzden yasa (Gesetz) "setzen" fiilinden türeme bir nominatiftir. Dolayısıyla Kelsen'de hukukun rölatif bir değeri vardır. Hukuk vaz edilmiş bir üretim olarak mutlak değer sunamaz. Bu yüzden Kelsen doğal hukuk teorilerine karşı çıkmaktadır: "İnsanın doğuştan gelen bir doğal hakkı yoktur."[42]

Ancak Kelsen'in saf hukuk bilimi vaz edilmiş olmayı bir

41 Bkz. Hans Kelsen, *a.g.e.*, s. 106.

42 Hans Kelsen, *a.g.e.*, s. 59.

moment olarak tanımlarken bir şey vaz etmeyi (positivité) de önermemektedir. Ona göre hukuk bilimi, hukuktan farklı olarak temelleri ele almalıdır. Temelleri ele alırken neyin vaz edileceği onun konusu değildir.

Peki, normlar nasıl ele alınmaktadır? Bir normun diğer normla ilişkisi nedir? Normlar birbirleriyle yan yana sıralanmakta mıdır yoksa normların birbirleriyle ilişkileri hiyerarşik midir? Kelsen bu soruları "Grundnorm" (temel norm) kavramıyla çözmeye yönelmektedir.[43] Temel norm bütün diğer normların geçerliliğini sağlayan normdur. Burada normlar hiyerarşisinden ve piramidinden (Stufenbaulehre)[44] söz etmek mümkündür. András Jakab'ın yaptığı tasniften hareketle şu tablo çizilebilir:[45]

1) HİPOTETİK TEMEL NORM
2) Anayasa
3) Yasalar
4) Kararlar
5) Mahkeme kararları, sözleşmeler
6) Yürütme Tedbirleri

Temel norm, hukuk içerisinde geçerliliğin temelini sunmaktadır. Bu geçerlilik sayesinde anayasanın temeli haline gelmektedir. Bu temel hem etkililiğini hem de zor tedbirlerini içermektedir. Temel norm geçerliliğin kaynağıdır. Bütün diğer normların ortak olarak yaslandığı normdur.

Kelsen bu normun Kantçı bir ifade ile "transandantal-mantıki hipotez" olduğunu düşünmektedir.[46] Dolayısıyla bu normun diğer normlardan farkı özgür irade ile yapılmış ampirik bir temele yaslanmamış olmasıdır. Sillojizm yoluyla mantıki bir sonuç olarak çıkarsanabilir.

Pozitif hukukun temel normunun doğal hukukun temel nor-

43 Bkz. Hans Kelsen, *a.g.e.*, s. 12.

44 Bkz. Hans Kelsen, *a.g.e.*, s. 299-314.

45 András Jakab, "Problèmes de la Stufenbaulehre. L'échec de l'idée d'inférence et les perspectives de la théorie pure du droit", *Droit et Société*, 2007/2, sayı 66, s. 415-416.

46 Bkz. Hans Kelsen, *a.g.e.*, s. 266.

mundan en temel farkı birincisinin kendi geçerliliğini meşrulaştırmak için herhangi bir "etik-politik" temele kendini dayandırmamasıdır. Oysa ikincisi belirli bir davranış tarzını "doğru" ilan etmek üzerine kendi normunu benimsemektedir. Kelsen doğal hukuk fikrinin, özünde imkânsız olduğunu düşünmektedir zira ona göre doğal hukuk da vazi / pozitif bir hukuktur. Pozitif vaz etmiş olduğunu vaz ettiğini belirtirken, doğal hukuksa vaz ettiğini insan-dışı bir kaynağa dayandırmaktadır. Bu sebepten ötürü pozitivist Kelsen, doğal hukuku bir mistifikasyon olarak değerlendirmektedir.

Bu haliyle hukuk normatif bir alan sunmaktadır: Bu norm, insan davranışlarına yönelik "zor" tedbirlerini içeren bir normdur.[47] Dolayısıyla Kelsen'e göre ütopistlerin zor içermeyen norm algısı hayalîdir. Yaptırım ve zor içermeyen bir normatif algı imkânsızdır. Dolayısıyla Kelsen nesnel normları öznel hakların önüne hiyerarşik bir biçimde koymaktadır. Nesnel norm, buyurması ve yaptırım içermesi bakımından öznel haklardan üstündür.

Bu noktada Kelsen'in Kant'ın son dönemindeki hukuku otonomlaştırma düşüncesini ileriye götürdüğü tespitinde bulunmak mümkün görünmektedir. Kelsen yaptığı hukuk bilimi tanımıyla –"hukuk bilimi insan tutumunu sadece hukuki normların malzemesi olarak kavrar"–[48] hukuk ve ahlâk ayrışmasını kesin olarak derinleştirmiştir. Kelsen'e göre norm iyi-kötüyü tayin etmemektedir, kendisine uygun olup olmadığını değerlendirmektedir. Buna göre hukukun oluşturduğu değer, nesnel olarak geçerlidir. Bu yüzden o öznel olarak oluşmuş "gerçeklik yargılarından" farklı ve üstündür.[49]

Kelsen'e göre "hukuk, ahlâktan ayrılamaz" demek ona adil olma postulası yüklemek demektir.[50] Oysa hukuk ile adalet ayırt edilmelidir. Hukuk, ahlâk ile temellendirilemez. Kelsen Kantçı hukuku otonomlaştırma operasyonunu bu şekilde ni-

47 Bkz. Hans Kelsen, *a.g.e.*, s. 34-35.

48 Hans Kelsen, *a.g.e.*, s. 96.

49 Bkz. Hans Kelsen, *a.g.e.*, s. 30.

50 Bkz. Hans Kelsen, *a.g.e.*, s. 90.

hayetine kavuşturmaktadır. Hukuk normatif ve biçimsel bir düzendir bu yüzden adaleti sunma fikri hukukun türetici idesi olamaz. Adaleti tesis etme düşüncesi, hukuki fiile nedensellik alanı açma sürecini içerdiği gibi, hukuka politikanın aracı konumunu da yüklemektedir. Bu yüzden hukuk adalet fikrinden hareketle kurulamaz. Hukuk geçerli normlardan hareketle oluşmalıdır. Hukuk biliminin konusu da bu normların "önermeler" (Rechtssätze) şeklinde sunulmasıdır.

Hans Kelsen'e göre yasa iki tür düzenleme içerebilir: Pozitif ve negatif. Yasa buyurur, yetkilendirir, izin verir ve de yürürlükten kaldırmaktadır.[51] Hukuk yasanın bu özelliklerinden ötürü basit bir normlar silsilesi değildir; hukuk düzen oluşturan normlar sistematiğidir. Bir normun geçerliliği ancak bu sistematik ve hiyerarşi içerisinde yer almasıyla mümkün olabilmektedir.

Kelsen açısından hukuk ve hukuk bilimi ayrımı sayesinde hukuk alanındaki normların karakterini daha açık bir şekilde anlamak mümkündür. Normlar Kantçı anlamıyla "yargılar" değillerdir. Normlar ödev içeren buyruklardır (prescription). Hukuk bilimi ise bu buyruklar alanını (prescriptions) tasvir etmektedir (description). Hukuk biliminin görevi norm vazetmek değildir.[52] Hukuk biliminin nedensellik arayan bilimlerle farkı da budur: Normatif bir bilim nedenselliğin olgular alanında araştırma yapmaz. Hukuk bilimi, olması-gereken'in önermelerini saptamaktadır.

Hiç şüphesiz Kelsen düzenin politik iktidar olmaksızın kurulduğunu düşünmemektedir ancak hukukun politika karşısında ikincil konumda olamayacağını düşünmektedir. Bu sebepten ötürü Kelsen'de "etkililik" ile "geçerlilik" farklı kavramlardır.[53] Bir yasanın etkili olması başkadır, geçerli olması başkadır. Eğer geçerli olmayan bir yasa etkili ise orada yasadan söz etmek mümkün değildir. Kelsen'in tüm çabası hukuk bilimine "iyimser" bir şekilde normatif bir alan tesis etme ve bu bilimi

51 Bkz. Hans Kelsen, *a.g.e.*, s. 20-22.

52 Bkz. Hans Kelsen, *a.g.e.*, s. 100.

53 Bkz. Hans Kelsen, *a.g.e.*, s. 288.

anlama çabasıdır. Bu çabasına da hukuku, politikadan ayırma düşüncesi eşlik etmektedir.

Schmitt'in *Anayasa Teorisi* kitabında ele alman "maddi anayasa" kavramı Kelsen'de farklı bir bağlam ve tanımla kullanılır. Kelsen "maddi hukuk" ve "biçimsel hukuk" kavramlarını; birincisine ampirik, ikincisine ise normatif karakter atfederek kullanmaktadır.[54] Ona göre yukarıdaki şemanın alt basamakları maddi hukuk boyutunu oluşturmaktadır. Ancak bir anayasa, kaynağını maddi yasalardan almamaktadır. Anayasanın kaynağında onu türeten biçimsel bir hukuk olmalıdır. Kelsen'in temel normu bu işi görmektedir. Oysa Schmitt maddi anayasa ile Kelsen'in biçimsel olarak adlandırdığı hukuku vaz eden politik etkinlik alanını kastetmektedir.

2. Kelsen'de demokrasi bahsi

Hiç şüphesiz Weimar deneyimi politika kavramlarının üretilmesi ve yeniden gözden geçirilmesi açısından insanlık tarihinin en önemli deneyimleri arasındadır. Schmitt'in de Kelsen'in de fikirlerinin ve savundukları konumların temelinde Weimar'ın krizi yatmaktadır. Bu sebepten ötürü Kelsen ve Schmitt'e dair yapılan bir okuma, paralel düzlemde bu konjonktürü zorunlu olarak hesaba katmalıdır. Kelsen'in demokrasi savunuculuğunun arkasında da bu tarz bir deneyimin muhasebesi vardır.

Weimar dönemi hukuk felsefecisi Carlos-Miguel Herrera, Kelsen'in liberalizmine yöneltilen apolitik, realist-olmayan, hatta Kantçı anlamda ahlâkçı eleştirileri oldukça yüzeysel bulmaktadır.[55] Ayrıca Herrera, Kelsen'in bilindik anlamıyla liberalizmi de kabul etmediğini ortaya koymaktadır. Herrera'nın tu-

54 Bkz. Hans Kelsen, *a.g.e.*, s. 309.

55 Bkz. Carlos-Miguel Herrera, "Kelsen et le libéralisme", Carlos-Miguel Herrera yönetiminde, *Le Droit, Le Politique autour de Max Weber, Hans Kelsen, Carl Schmitt*, 1934 CNSR, URA tarafından organize edilmiş kolokyum, Université de Paris X "Philosophie politique, économique et sociale" Hukuki ve Politik Felsefe ve Teori için Fransız Topluluğu himayesiyle, (S.F.P. J.), L'Harmattan, Paris, 1995, s. 37.

tumunu şu şekilde değerlendirmek mümkündür: Kelsen'e yöneltilen eleştiriler Kelsen'in düşüncesinin derinlikleri ve bağlamlarını gözden kaçırmaktadır.

Ancak mevcut tezde her şeyden önce Kelsen'in Kantçı bir ahlâkçı olduğu tezi hiç savunulmamıştır. Aksine tarafımızdan, Kelsen'in hukuk düşüncesinin bağımsızlığını tesis etmeye çalıştığı fikrine yaslanılmıştır. Ayrıca Kelsen, Kantçıdır ama bu Kant, neo-Kantçıların Kant okuması süzgecinden geçmiş ve eleştirilmiş bir Kanttır. Bu anlamda Herrera'mn yaptığı Kelsen okuması eleştirilerinden "Kantçı ahlâkçılık" meselesi mevcut çalışmaya yönelmemektedir.

Herrera Kelsen'in apolitik olmadığını iddia etmektedir. Bu fikrini de birinci olarak Kelsen'in hep politikadan söz açtığına, 19. yüzyıl tarzı bir liberalizme karşı çıkmasına, sosyal-demokrat olduğuna ve demokratik bir sosyalizm anlayışından yana olmasına dayandırmaktadır. Ancak birincisi Kelsen'in günlük hayattaki sosyal-demokrat politik angajmanı düşüncesinin politikayı dışarıda bırakarak bir hukuk bilimi kurma çabasını gizlememektedir. Apolitik eleştirisi politik alan üzerinden değil düşünce alanı üzerinden gelmektedir. İkincisi ise aşağıda temellendirileceği gibi Kelsen'in demokrasi bahsi tamamen liberal tasavvura uygun bir şekilde totaliter deneyimlerin zıttı olarak kavranmaktadır. Viyana çevresinin başta Otto Neurath[56] olmak üzere geliştirmeye çalıştığı demokrasi anlayışı bir yandan bu anti-totaliter tavra karşıtlıktan beslenirken diğer yandan da politik alana özgü "doxa"yı dışarıda bırakarak "epistemik" bir politik doğru anlayışını savunmaktadırlar. Politika alanı ise, Schmittyen kavramla konuşulursa "doxa" alanıdır episteme değildir. Politikanın epistemesi olmaz. Kelsen'in demokrasi anlayı-

56 Herrera, Neurath'ın Kelsen'e ilk başlarda sıcak bakmadığını ancak geç dönemde onun Viyana çevresine dahil edilebileceğini kabul ettiğini vurgulamaktadır: Bkz. Carlos Miguel Herrera, *La philosophie du droit de Hans Kelsen, Une introduction*, Les Presses de l'Université Laval, Québec, 2004, s. 30-31. Bununla birlikte Kelsen'in Viyana çevresi ampirizmden koparan "Sollen" kavramının da altını çizmek gerekmektedir. Kelsen transandantal bir boyutu da referans vermektedir. Kısaca, Kelsen Viyana çevresinden beslenmektedir ancak Kelsen'in saf hukuk teorisinin Viyana bağlamı dışında Kantçı normativist kökenleri de mevcuttur.

şı politik bir doğru fikrine yaslanmaktadır. Herrera araştırmacıların Kelsen'e doğrudan apolitik demesine bir temdit koymaktadır. Buna uygun olarak Kelsen'in bizzat düşüncesinin apolitik unsurlar içermesi yani ortaya herhangi bir politika kavramı sunmaksızm belirli bir politika yönelimi belirlemeye çalışması dolayımlı bir şekilde ortaya konulacaktır. Schmitt bağlamında ya da başka bir politik düşünür bağlamında Kelsen herhangi bir politika kavramı sunmamaktadır.

Herrera'nm epistemoloji ile ontolojiyi karıştırmak olarak adlandırdığı durum[57] bizzat Kelsen tarafından gerçekleştirilmektedir. Herrera'ya göre, Kelsen'in epistemolojik düzlemden politikayı arındırarak politik alanı düşünmesi bir yandan politikanın sadece saf ampirik bir alan ikincilleştirilmesine –dolayısıyla da araçsallaştırılmasına–, diğer yandan politika kavramından arındırılmış epistemolojik düzlemden taşınan epistemik doğrularla politik alanının düzenlemesi çabasına yol açmaktadır. Kelsen'de politik alan o kadar kavramından yoksundur ki ancak epistemik alan ona yol gösterilebilir hale gelmiştir. Herrera Kelsen'in hukuk ile hukuk bilimini ayırarak birincisine buyurucu ikincisine ise tasvir edici görev biçmesini epistemoloji ile ontolojiyi karıştırmamasına örnek olarak göstermektedir. Oysa sorun tam da bu noktada yatmaktadır. Politik praksis "buyurucu" bir praksis değildir. Ayrıca öyle bile olsa bu "buyurucu" praksisi "tasvir edecek" bir politika bilimine de Kelsen'de rastlanmamaktadır. Politika kavramsız bir şekilde kendi halinde ele alınmaktadır. Kelsen, politika kavramı yoksunluğunu hukuk biliminin epistemeleri ile ikame etmektedir.

Bir başka husus ise Herrera'nın Kelsen'deki politik alana dair bir kavram geliştirmemiş olmasını "realizm" olarak tanımlamış olmasıdır.[58] Politika o kadar kavramsız bir şekilde dolayımsız olarak ele alınmaktadır ki bu realizm olarak adlandırılabilmektedir. Kanımızca Herrera Kelsen hakkındaki "kaba yanlış anlaşılmalar"ın eleştirisi uğruna, mevcut çalışmada realist düşünürler olarak değerlendirilen politika düşünürlerinin her-

57 Bkz. Carlos-Miguel Herrera, *a.g.e.*, s. 65.

58 Bkz. Carlos-Miguel Herrera, *a.g.e.*, s. 66-67.

hangi birinin Kelsen'de saptayabileceği politika kavramı noksanlığını geri plana itmektedir.

Evet Kelsen bir politika kavramı sunmamaktadır ama hukuk devletinin belirli bir politik yönelimi olması gerektiğini savunmaktadır: Demokrasi. Herrera Kelsen'in sunduğu bu politik yönelimin altını çizerek belirginleştirmeye çalışmaktadır. Herrera, Kelsen'in biliminde değil ama yazılarında politik fikirlerin varlığına rastlandığını ortaya koymaktadır.

Kelsen *Demokrasi Mahiyeti ve Kıymeti* (1929) kitabında bu konudaki görüşlerini temellendirmektedir. Kelsen açısından özgürlük fikri politikada kurucu öneme sahiptir.[59] Hatta özgürlük ona göre toplumsallığın ve de devletin temeli haline gelmiştir. Tam olarak Kelsen ile Schmitt'in birinci ayrışma noktası budur. Schmitt'te özgürlük tek başına kurucu bir fikir olamaz. Ancak Kelsen düşüncesinin derinlikli tarafı hukukta ve de politik alanda tahakkümü ve çatışmayı yok saymamasıdır. Kelsen'in doğal hukuk fikrini reddetmesi çatışmayı ve tahakkümü yok saymamasına kanıt olarak sunulabilir, zira doğal hukuk tek bir otoritenin egemenliği adına politik çoğulluğu görmezden gelmektedir. Yine de son kertede özgürlük kurucu bir fikir olarak kabul edilmektedir.

Bununla birlikte özgürlük fikri Kelsen'de –Herrera'nın altını çizdiği gibi– klasik liberalizmden çok farklı ele alınmaktadır. Kelsen birey eksenli bir özgürlük yapılanması yerine bireyin özgürlüğüne imkân tanıyan ancak ondan türemeyen daha nesnel ve kamusal özgürlük kavramına sahiptir. Özgürlük, bireyin kurduğu devlet ile birey arasındaki ilişkilerde görünür olmaktadır.[60]

Kelsen, "Özgürlük" başlıklı bu bölümde ortaya koyduğu üzere, demokraside aşkın ve dokunulmaz değerlerin varlığını kabul etmemektedir. Tıpkı hukuk ile ahlâki ayrışması gibi demokrasi ile Platonvari fikirleri ayırt etmektedir. Demokra-

---

59 Bkz. Hans Kelsen, *Demokrasi, Mahiyeti, Kıymeti*, çev. E. Menemencioğlu, İstanbul Üniversitesi Ana İlim Kitapları Tercümeleri Serisi, İstanbul, 1938, s. 6-7.

60 Bkz. Hans Kelsen, *a.g.e.*, s. 16.

si mutlak değil rölatif bir düzendir. Kelsen'de tekrarlamak gerekirse politikanın ne epistemesi ne de kavramı vardır. Bu yüzden politika rölativize edilmiş bir alandır. Tamamen ampirik düzeyleri itibariyle değerlendirilmektedir.

Schmitt'in demokrasi kavrayışının aksine Kelsen'de demokrasinin maddi içeriğine dair bir tasavvura rastlamak mümkün değildir; aksine demokrasi mümkün olduğu kadar biçimsel olmalıdır. Bu biçimselliği üzerinden de onun hukuk bilimi ile demokrasi kavrayışı kurmak mümkün görünmektedir. Demokrasinin sağlayıcısı her şeyden önce üzerinde uzlaşılmış biçimsel kurallara, öznelere sunulması gerekmektedir.

Peki politik partiler bu demokrasi düzeninin neresinde durmaktadırlar? Her şeyden önce Schmitt'in demokrasi kavrayışından farklı olarak, demokrasi ve politik parti ayrışamaz.[61] Kelsen liberalizmi kurumlara ve de kamusal oluşumlara demokrasi kavrayışında öncelikli sırayı vermektedir. Amerikan liberalizminden farklı olarak birey eksenli değildir, ancak birey önemlidir. Birey kendisini politik partiler aracılıyla ifade etmektedir.

Kelsen, Schmitt'in parlamento karşıtlığına rağmen ciddi bir parlamento savunucusudur. Zira ona göre bu kurum hâlâ müzakerenin imkânıdır. Weimar döneminin parlamento krizi birçok düşünürü farklı alternatifler üzerine yoğunlaştırırken Kelsen herhangi bir mutlak parlamento değerini savunmamasından ötürü bu kurumun biçimsel anlamda devamlılığına inanmaktadır.[62] Parlamento, Kelsen'e göre demokrasinin kendisi değildir sadece demokrasinin biçimini sunabilmektedir.

Kelsen demokrasiyi bir otonomi arayışı ve de otokrasiye karşı mücadele olarak adlandırmaktadır.[63] Parlamento bu bağlamda sorgulanamaz otoritelerle savaştığı sürece işlevini yerine getirmektedir. Parlamento haksız tahakkümlerle halkın özgürlüğü adına mücadele etme yeridir.

Kelsen, Weimar sürecinde parlamentarizmin krize girmesiy-

61 Bkz. Hans Kelsen, *a.g.e.*, s. 26-27.

62 Bkz. Hans Kelsen, *a.g.e.*, s. 38-40.

63 Bkz. Hans Kelsen, *a.g.e.*, s. 43-44.

le çıkış yollarını aramaya yönelmektedir. Kelsen açısından temel çıkış noktası demokratik ilkenin yeniden güçlendirilmesidir. Parlamentarizm ancak demokrasi ile kurtulabilir. Yoksa krizde kalmaya devam edecektir. Kelsen'in belirttiği ikinci nokta ise demokrasi hakkında metafizik düşüncelerden – örneğin halkın tam olarak temsil edilmesi fikri gibi– vazgeçilmelidir. İlke düzeyindeki önerilerin yanı sıra Kelsen "mesleki temsil" gibi, çoğunluk ilkesinin uygulanması gibi konulara da el atmaktadır. Ancak son kertede Kelsen açısından iki durum oluşabilir: Ya demokrasi ya da otokrasi.[64] Schmittyen karar alma eyleminin "ya o, ya bu"su yerine Kelsen'in demokrasi ya da otokrasi zıtlığı mevcuttur. Kelsen'deki bu temel aşılmaz zıtlık bile Kelsen'in özgürlük fikrine ne kadar kurucu önem atfettiğini göstermektedir.

Kelsen bu metnin birçok yerinde demokrasiyi zıddı ile birlikte anlatmaktadır. Demokrasiyi Kelsen'de her şeyden önce zıddı ile bilebilmekteyiz. Otokrasi, diktatörlük, tahakküm gibi terimler demokrasinin olmadığı şeyleri imlerler. Kelsen şunu yazmaktadır: "İşte demokrasi adını verdiğimiz ve mahza siyasi bir izafiyeciliğe ifade etmesi dolayısıyla siyasi mutlakiyete karşı dikilebilecek olan bu siyasi sistemin hakiki manası bundan ibarettir."[65] Böylelikle Kelsen demokrasiyi açık bir şekilde olmayan şey üzerinden tanımlamaktadır. Üstüne üstlük de demokrasiye rölatif anlam atfederek içinin belirli bir tanımla doldurulmasının da önüne geçmektedir.

Kelsen'de demokrasi için maddi tanım bulmak mümkün görünmemektedir. Ancak biçimsel bir tanımda bulunulabilir. Demokrasi eğer otonomiyi ve kendi kendini tayin etme ilkesini içeriyorsa ve de hukuk devletinin politikası demokrasi olarak anlaşılıyorsa o halde Kelsen'de demokrasi, devletin ve yurttaşların otonomi ilkesine göre hareket etmesine meşruiyet sağlayan normların varlığıdır. Kelsen'in rölativizmi ve de politik alanı kavramdan yoksun bir şekilde düşünmesi ancak ve ancak hukukun öngöreceği normlar sayesinde mümkün olabilmek-

64 Bkz. Hans Kelsen, *a.g.e.*, s. 70.

65 Hans Kelsen, *a.g.e.*, s. 129.

tedir. Kelsenci demokrasi, normları dolayısıyla zorunlu olarak hukuku gerektiren bir demokrasidir. Kantçı çerçeveye uygun olarak hukukun düzenleyiciliğine ve bağlayıcılığına gerek duymaktadır. Kelsen'in politik ufku hukuk biliminin göreve çağrılmasıyla sınırlarına ulaşmaktadır. Schmitt'in tam olarak karşısında durduğu konum bu politik rölativizm ve de hukuk momentinin ister istemez öncelikli konuma çekilmiş olmasıdır.

3. Anayasanın koruyucusu meselesi ve demokratik düzen tartışması

Anayasanın koruyucusu meselesi Kelsen'in Schmitt'le giriştiği polemiğin bir ürünüdür. Schmitt'in Kelsen'in genel devlet öğretisine karşı kaleme aldığı "Anayasanın Koruyucusu" (1931) –ki burada Kelsen'in adı dipnotlar dışında açıkça anılmamaktadır–[66] metni bu polemiği ortaya çıkarmıştır. Aynı yıl içerisinde Kelsen de "Anayasanın Koruyucusu Kim Olmalıdır?" metni ile Schmitt'e cevap vermiştir. Tabii Kelsen'in bu yanıtı vermek için oldukça yeterli zamanı olmuştur zira Schmitt bu metninden önce aynı perspektifte ve tezlerde şu metinleri kaleme almıştır: "Reich başkanı ve Weimar Anayasası" (1925) (Reichspräsident und Weimarer Verfassung)[67] ve "Anayasanın Koruyucusu Olarak Yüksek Mahkeme" (1929) (Das Reichgericht als Hüter der Verfassung).[68] Yine bunlara paralel olarak da Schmitt *TP1* ve *VL* kitaplarında Kelsen'in normativizmini eleştiren bir tavır ortaya koymuştur. Dolayısıyla anayasanın koruyucusu / bekçisi kim olacak tartışması iki düşünürün teorik çerçevelerinde zaten var olan bir tartışmanın dışa vurumu olarak gerçekleşmiştir.

---

66 Bkz. Carl Schmitt, *Der Hüter der Verfassung*, Berlin, Duncker & Humblot, 1996, s. 63: Schmitt buradaki dipnotta Kelsen'in *Genel Devlet Öğretisi ve Demokrasi* metinlerine göndermede bulunmaktadır.

67 Bkz. Carl Schmitt, *Staat, Großraum, Nomos, Arbeiten aus den Jahren 1916-1969*, Herausgegeben, mit einem Vorwort und mit Anmerkungen versehen von Günter Maschke, Duncker & Humblot, Berlin, 1995, s. 24-32.

68 Bkz. Carl Schmitt, *Verfassungsrechtliche Aufsätze aus den Jahren 1924-1954, Materialen zu einer Verfassungslehre*, Duncker & Humblot, Berlin, 2003, s. 63-109.

Mesele basit bir tablo ile ele alınırsa şu tarz bir Kelsen-Schmitt karşılaştırması tablosu çizilebilir:[69]

KELSEN	SCHMITT
Bilimsel çerçeve	Politik bağlam
Normal durum	Olağandışı durum
Biçimsellik (Schmittyen anlamda)	Maddilik
Yasallıktan kaynaklanan meşruiyet	Yasallıktan bağımsız bir meşruiyet alanı
Normlar	Kararlar
Yasallık	*Supra-legalite*
Soyut Evrensellik	Somut varoluşsallık
Kesinlik	Risk
İyimserlik	Kötümserlik

Bu tablo anayasal düzenin koruyucusu ve demokrasi bahislerinde temellendirilmeye çalışılacaktır. Temel hipotez: Schmitt fiilî duruma dair bir kavramsallaştırmaya giderken, Kelsen fiilî duruma ilişkin iyimser bir duruşla bilim tavrı geliştirmeye çalışmaktadır. Tartışma bu hipotez bağlamında değerlendirilecektir.

Schmitt de Kelsen de Weimar sürecinden hoşnutluk duymamaktadırlar. Birincisi açısından sorun Weimar Anayasası'nm liberal ve politik bileşenleri arasında çatışma iken, ikincisi ise bu anayasanın hukuk-dışı yani politik öğelerinden rahatsızlık duymaktadır. Alman hukukçu, depolitizasyon süreçlerinin yerini politik karar alma mekanizmalarının alması gerektiğini düşünmektedir. Buna mukabil Viyanalı hukukçu her şeyden önce normla açıklanabilir bir hukuk bağlamından söz açmaktadır.

İkili arasındaki zıtlık ifadesi ilk olarak Schmitt'in TP1'inde bulunmuştur. Schmitt'e göre Kelsenci normativizm sözde "egemenlik mit"ini eleştirmek uğruna norm eksenli bir metafizik yaratmaktadır. Kelsen'in tekçi metafiziği normu normla tü-

69 Her ne kadar Herrera, Schmitt ve Kelsen arasında bu denli bir karşıtlık kurulması fikrine karşı olsa Schmitt ile Kelsen arasındaki temel ayrışmanın gözden kaçmaması gerekmektedir. Kesinlikle Kelsen ve Schmitt aynı düzleme ait sorunları saptamada ortaklar – ki kanımızca Herrera bu ortaklığın vurgulanmasını zorunlu olarak addetmektedir, ancak bu ortaklıkta radikal ayrışmanın saptanması aynı derecede zorunludur.

retmeyi öngörmektedir.[70] Schmitt hukuk ile devlet özdeşliğinin egemenlik nosyonunu açıklayamadığını hatta bu sorunun varlığını yadsıdığını düşünmektedir. Schmitt'e göre Kelsen bir yandan devleti norm vazetmekle sınırlamakta diğer yandan da vaz edilen normun kapsamını da daraltmaktadır.

Buna göre Schmitt, Kelsen'in hukuk kavramından farklılığını şuna dayandırmaktadır: Kelsen'in saf hukuk teorisi açısından arızî olarak düşünülen tüm öğeler aslında hukukun kurucu ilkeleridir. Kelsen'in, hukuk biliminin dışına atarak yadsımaya çalıştığı politik mesele ve bu meselelere bağlı anlam öbekleri hukuk alanı açısından belirleyicidir. Kelsen bu belirleyiciliği tasvir etmek yerine belirleyiciliğin dikkate alınmadığı saf bir kavram elde etmeye yönelmektedir. Hiç şüphesiz Herrera'nın birçok metninde ortaya koyduğu gibi Kelsen politik meselelerden uzak bir düşünür değildir; ancak esas sorun Kelsen'in politik zekâsının olup olmamasında değil bizzat kendi yönteminin bu alanı dışlamasındadır. Schmitt, Kelsen'in tekçiliğinde sistem dışı bırakılmış kurucu öğelerin varlığının altını çizmektedir.

Schmitt'in Kelsen'e esas sorusu "Sollen"den "Sein"a geçişin nasıl sağlandığı yönündedir. Kelsen'in yöntemi normun zaten yürürlükte olduğunu varsaymaktadır oysa normun düzende nasıl kurucu olduğu açıklanmamaktadır. Kelsen normal durumlarda geçerli bir hukuk düzeninin teorisine yönelmektedir, oysa kriz ve kaos anlarında Kelsenci normativizm devre dışı kalmaktadır. Bu sebepten ötürü Schmitt Kelsen'deki norm ve temel norm meselesine yanıt olarak karar almanın somut, maddi ve varoluşsal karakterini öne çıkarmaktadır.

Kervégan, Schmitt'teki karar almanın Kelsen'deki temel normun bir karşılığı olduğunu düşünmektedir.[71] Kervégan'a göre bu iki düşünürde bu kavramlar benzer işlevi görmektedir. An-

---

70 Bkz. Carl Schmitt, *Théologie Politique*, çev. Jean-Louis Schlegel, Gallimard, Paris, 1988, s. 30-31.

71 Bkz. Jean-François Kervégan, "La critique schmittienne du normativisme kelsénien", Carlos-Miguel Herrera yönetiminde, *Le Droit, Le Politique autour de Max Weber, Hans Kelsen, Carl Schmitt*, 1934 CNSR, URA tarafından organize edilen kolokyum, Université de Paris X Hukuki ve Politik Felsefe ve Teori için Fransız Topluluğu (S.F.P.J.) himayesiyle, L'Harmattan, Paris, 1995, s. 237.

cak buradaki temel farkı da hatırlatmakta fayda vardır. Schmitt karar alma ile tüm tarihsel-toplumsal politik süreçlerin plastik özelliğine gönderme yaparken, Kelsen bunların hepsinden sıyrılmış bir temel norm algısına sahiptir. Kervégan'ın bu tespitini Herrera'nmki gibi Schmitt ile Kelsen arasında kurulmuş düzlem ortaklığını saptama amacı olarak okumak mümkün görünmektedir.

Tekrarlamak gerekirse Kelsen'de özgürlük, kurucu öneme sahiptir. Kolektif otonomiye bağlı olarak bireysel otonomi yine merkezî bir konumdadır. Politik alanda çoğulculuk, buna paralel olarak da parlamenter demokrasi zorunludur. Bunun politik zemini de hukuk biliminin saptadığı normlardır. O halde Schmitt *TP1*'de ve *VL*'de ortaya koyduğu şekliyle bu tarz bir düzene ait normun nasıl fiiliyata döküldüğünü ve olağandışı hallerde nasıl karşılık bulduğunu Kelsen'in yanıtlayamadığını düşünmektedir. Buradan hareketle Schmitt, Kelsen'in anayasanın nasıl korunması gerektiğini kavramada yetersiz olduğunu iddia etmektedir. Ayrıca Alman düşünürün gözünde Viyanalı düşünürün demokrasi kavrayışı savunulamaz durumdadır.

Schmitt, *Anayasanın Koruyucusu* metninde Kelsen'e doğrudan referans vermeden onun tümdengelim ve hükümsel altaltalamasını (subsomption) hedef almaktadır. Schmitt, anayasal güvence tarzlarını araştırdığı bu kitabında bir yandan güvence için önerilerini sunanları yöntem açısından eleştirirken diğer yandan da kendi anayasal güvence anlayışını belirginleştirme yoluna gitmektedir. Schmitt'in bu araştırmasında hedefteki yöntem normativizme aittir zira bu akım kendi arayışını hukuk içi tümdengelimsel bir yöntemle sınırlı tutmaktadır, oysa Schmittyen desizyonizme göre anayasal güvence sorunu her şeyden önce devlet ve onun devamlılığı sorunudur.

Schmitt'e göre anayasanın koruyucusu olma görevini devlet başkanı üstlenmelidir. Cumhurbaşkanı ya da devlet başkanı bu konudaki nihai karar alıcı mercii olmalıdır. Buna karşılık Kelsen ise "Anayasanın Koruyucusu Kim olmalıdır?" metninde yüksek mahkemeyi / anayasa mahkemesini, anayasanın koruyucusu olarak önermektedir. Schmitt bu önerisini kriz du-

rumlarına gönderme yaparak savunurken Kelsen hukuk düzeni içerisinde hukuki bir mercii arayışından ötürü bu yaklaşımı savunmaktadır.

Bu tartışmayı hipotetik bir örnekle ele almak mümkün görünüyor. Varsayılsın ki anayasal düzeni tehdit ettiği gerekçesiyle bir parti kapatmış emekli anayasa mahkemesi başkanı cumhurbaşkanı olsun. Kelsen'e göre anayasal bir tehdit karşısında yetkili mercii her zaman bu mahkeme olmalıdır. Yeni bir tehdit durumunda yine görevi yerine getirmesi gereken anayasa mahkemesidir. Anayasal düzene tehdit oluşturan kapatılmış x partisinin y partisi olarak yola devam etmesi karşısında Kelsen'e göre müdahale yetkisi yine anayasa mahkemesinde olmalıdır. Oysa Schmitt açısından durum bu kadar biçimsel işleyişe terk edilemez. Zira esas büyük tehdit x partisinin, y ya da z partisi olarak yola devam ederken, anayasal düzenden faydalanarak anayasal düzeni kendi hâkimiyetine geçirme tehdidi-dir. X partisi z partisi olarak sürdürdüğü anayasal düzen karşıtı faaliyetinde nihayete erdiği anda varolan düzenin normu fiilen yürürlükten kalkmış ya da onun hizmetine girmiş olmaktadır. Bu durumda anayasal düzen korunmamış olmaktadır. Schmitt'in önerisi, cumhurbaşkanının anayasal düzenin sorumluluğunu hukukun devamlılığı adına askıya alması yönündedir.

Peki hipotetik örnekte niçin cumhurbaşkanı aynı zamanda emekli anayasa mahkemesi başkanı olarak önerilmektedir? Sandrine Baume'un Schmitt'e yönelik, Alman düşünürün devlet başkanının diğer yasal kurumlar karşısındaki bağımsızlığını tesis edemediği eleştirisine yanıt verme gayesiyle bu örnek seçilmiştir.[72] Baume kesinlikle haklıdır: Schmitt devlet başkanının nasıl yürütme ve yargı karşısında daha üst bir konuma yükseleceğini Kelsen'in anlayabileceği jargonda açıklamamıştır. Ancak Schmitt anayasal düzenin korunması açısından varoluşsal bir zorunluluğun altını çizmektedir. Bu zorunluluk da hukuki düzenin sürekliliğinin korunmasının ancak hukuki düzeni aşan politik bir karar alma mekanizması ile mümkün ola-

72 Bkz. Sandrine Baume, *Carl Schmitt, penseur de l'État, Genèse d'une doctrine*, Presses de la Fondation Nationale des Sciences Politiques, Paris, 2008, s. 139.

bileceğidir. Kısacası Schmitt her şeyden önce bir ayağı hukuki düzen içerisinde, bir diğer ayağı da dışarıdan bu düzeni kontrol edebilecek bir mercinin varlığını zorunluluk olarak düşünmektedir. Kelsen bunu hukuk-dışı olarak adlandırabilir, bu Schmitt terminolojisinde *supra-legalite* olarak karşılık bulmaktadır.

Baume'un tespitinden hareketle devam edilecek olunursa, cumhurbaşkanının diğer kurumlar karşısındaki bağımsızlığı bir kenara, bizzat anayasa mahkemesi başkanının cumhurbaşkanı seçilmesi bile bu bağımsızlığa fiilen engel teşkil etmemektedir. Bağımsızlık sadece hukuki biçimsellik anlamında tesis edilememektedir ancak varoluşsal bir karar bu bağımsızlığı fiilen oluşturacaktır. Anayasa mahkemesinin sadık kalması gereken biçimsel içtihatlar, cumhurbaşkanı açısından bağlayıcı olmayacaktır. X partisinin farklı isimlerdeki yükselişini öngören cumhurbaşkanı parlamentoyu feshetme yetkisinden partiyi kapatma yetkisine kadar tüm azil yetkilerini kullanarak anayasal düzeni koruyabilir.

Kısacası Baume'un eleştirisi yasal düzen açısından haklıdır. Schmitt ise yasallığı aşan bir politik karar alma kertesinin zorunluluğunu ortaya koymaktadır. Verilen hipotetik örnekte olduğu gibi bizzat anayasa mahkemesi başkanı cumhurbaşkanı bile olsa bu işlev yerine getirilebilir. Aksi durumda anayasal düzen politik bir kararla korunmadığı sürece yeni cumhurbaşkanı, yani yeni anayasanın koruyucusunu adı değişen x partisi tayin edecektir. Schmitt açısından anayasal düzene aykırı x partisinin devlet başkamnı tayin etmesi anayasal anlamda büyük bir tehdit iken, Kelsen politik bir rölativizmle süreci sadece anayasa mahkemesine havale ederek bu tehdidin ciddiyetini hukuk biliminin sorunları arasından çıkarmaktadır.

O halde Schmitt yüksek mahkemenin anayasanın koruyucusu olarak önerilmesini gayri meşru bulmaktadır.[73] Schmitt, Kelsenvari "Stufenbaulehre" yöntemi ile anayasal düzenin koruyucusunun saptanamayacağı kanısındadır. Hukuki yargılar ve normlar ancak yasakoyucunun iradesiyle meydana gelebi-

73 Bkz. Carl Schmitt, *Der Hüter der Verfassung*, Duncker & Humblot, Berlin, 1996, s. 36-38.

lirler oysa Kelsen'deki tümdengelim bu hususu es geçmektedir. Schmitt'e göre bu tarz bir yargı, mekanik akıl yürütme ile edinilemez.

Schmitt'in gözünde hukuki biçimsellik bir kurgudur.[74] Norm ile biçimsel hukuk kavramı arasındaki geçiş Schmitt için bir anlam ifade etmemektedir. Schmitt aslında Kelsen'in politika alanını hukuk bilimi bağlamı olmaksızın düşünme pratiğini eleştirmektedir. Hiç şüphesiz Kelsen politik gelişmelerden bihaber değildir ama onun hukuk bilimi, bu politik öğelerden kendisini arındırmak istemektedir.

Bu durumda Schmitt sadece yasakoyucu devlet ve bu devletin biçimsel yasallığmdan söz açan bir teorisi karşısında nasıl bir akıl yürütme izlemektedir? Başka bir deyişle Schmitt devlet başkanının yukarıda bahsedildiği gibi anayasanın koruyucusu olmasını nasıl temellendirmektedir? Her şeyden önce Schmitt yasama, yürütme ve yargı güçleri dışında varolan düzenine dair güvence sunacak dördüncü bir güç arayışı içerisindedir. Şöyle ki gerek parlamentodaki partilerin çıkar savaşı gerekse de kurumsal bölünmeler devletin devamlılığı karşısında tehlike oluşturabilmektedir. Bu durumda devlet bünyesindeki tüm çatışma ve çıkar odaklarının üzerinde "tarafsız güç" (pouvoir güç) tesis edilmelidir. Bu da Schmitt'e göre Reich başkanı / devlet başkanı olabilmektedir.

Schmitt açısından liberal anayasalar anayasanın politik bağlamını gözden kaçırmaktadırlar. Bu sebepten ötürü bu yaklaşım, anayasanın korunması konusunu da anayasanın devamlılığı sorununu da yetersiz bir şekilde çözmeye yönelmektedir. Anayasal güvencenin mahkeme yoluyla aranması bu liberal anayasa kavramının en büyük açmazıdır. Kelsen'in hukuk bilimi bu açmazın radikalleştirilmesi çabasını taşımaktadır.

Schmitt, devlet başkanına üst düzey bir önem atfederek hem anayasal düzeni askıya alma yetkisi veren 48. maddeye hem de devlet başkanının diğer olağandışı durumları tayin etme yetkisine geçerlilik kazandırmayı öngörmektedir. Burada liberal bir

74 Bkz. Carl Schmitt, *Der Hüter der Verfassung*, Duncker & Humblot, Berlin, 1996, s. 38.

bakış açısıyla konu irdelendiğinde Schmitt'in kesinlikle antidemokratik bir tavır takındığı tespitinde bulunulacaktır. Oysa Schmitt *VL*'deki tarzıyla konuyu demokrasiye bağlamaktadır. Schmitt'e göre Reich başkamnın anayasanın koruyucusu olması demokrasinin de güvencesidir.

Plettenbergli hukukçuya göre devlet başkamnın koruyuculuğu, demokratik ilkenin ve anayasal düzenin geçerliliğini sağlamaktadır. Mevcut tezin ikinci ana bölümünde demokrasinin özdeşlik ilkesine dayanması ele alınmıştır. Bireysel oydan farklı olarak demokrasilerde halk alkışla kabul ya da red oyunu sunmaktadır. Gerçek demokrasi Schmitt'e göre politik partilerin sunduğu vekâletten bu yönüyle ayrılmaktadır. Schmitt, "Appell an das Volk"[75] [Halka çağrı] kavramıyla cumhurbaşkanının doğrudan halka başvurabilme gücünü demokrasi olarak değerlendirmektedir. Halkoyu, demokrasi açısından en dolayımsız ve de meşru yoldur. Cumhurbaşkanı meşruiyetini bu halkoyundan almaktadır. Anayasal düzenin koruyucusu meşruiyetini bu tarz bir onaydan almaktadır. Görüldüğü gibi Kelsenvari demokrasi ile Schmittyen demokrasi taban tabana zıttır. Schmitt, Kelsenci burjuva demokrasisi anlayışına ve biçimselliğine halkoyu ile tayin edilmiş bir devlet başkam figürünün maddiliği ile karşı çıkmaktadır.

Kelsen ise Schmitt'e verdiği yanıtta öncelikli olarak Schmitt teorisinin zayıf noktalarını eleştirme yolunu seçmiştir. Kelsen kendi argümantasyonunu bu eleştiri üzerine kurmaktadır. Viyanalı hukukçuya göre Schmitt'in kafasındaki anayasanın koruyucusu modeli oldukça arkaik bir modeldir. Kelsen, anayasanın doğal koruyucusunun monark olduğunu belirtmektedir.[76] Ancak anayasal demokrasilerde bu yaklaşım benimsenemez. Kelsen'e göre Schmitt "Konstantinyen" bir modeli 20. yüzyılda Alman Reich'ına önermektedir. Böylelikle Kelsen, Schmitt'in modern demokratik hukuk devletine modern-olmayan antidemokratik hukuk-dışı bir yapı önerdiğini iddia etmektedir.

---

75 Bkz. Carl Schmitt, *a.g.e.*, s. 159.

76 Hans Kelsen, (ed.) Michel Houdiard, *Qui doit être le gardien de la constitution?*, çev. S. Baume, Paris, 2006, s. 65.

Kelsen buna karşılık tam bir güvence anlayışının zaten varolamayacağım düşünmektedir. Üstüne üstlük Schmitt'in apolitik eleştirisine katılmamaktadır. Kelsen'e göre hukuki yargının politik bir boyutu vardır. Kelsen her hukuki kararın aslında iktidar uygulaması olduğunu belirtmektedir.

Kelsen argümantasyonunun büyük bir kısmını Schmitt'in kendi yöntemini doğru anlamaması üzerine yaslamaktadır. Kelsen'e göre Schmitt ne onun altaltalama yöntemini ne de onun biçimselliğini anlamaktadır.[77] Bu perspektifte Plettenbergli düşünür, "maddi olay" ile "norm" ilişkisini sınırlı bir şekilde tesis etmektedir. Viyanalı düşünür kendi modelinin olayların maddiliğini es geçmediği kanaatindedir. Onun gözünde Schmitt, kendi yöntemini fazlasıyla basitleştirerek ele almaktadır.

Kelsen, Schmitt ile arasındaki polemiği Platoncu bir jargonla dile getirmektedir: Hâkim-kral mı yoksa yasakoyucu-kral mı?[78] Kelsen'e göre bir anayasa, iktidarın hukuki sınırlarını tesis etmelidir oysa Schmitt'te anayasa politik birliği sağlamalıdır. Dolayısıyla iki düşünür arasında yöntem ve kavramsal anlaşmazlık olması oldukça doğal görünmektedir. Kelsen'in kendi argümantasyonunu Schmitt'in kendisini çok iyi anlamadığı üzerine kurması bu sebepten ötürü çok anlam ifade etmemektedir. Zira aynı yanıtı Schmitt de Kelsen'e rahatlıkla verebilirdi. İki düşünürün ne politika ne de hukuk kavramları birbirlerini karşılamaktadır. Schmitt anayasa sorununu bir politik hâkimiyet sorunu olarak okuyarak hem kendi teorisinin ontik sınırlarını hem de olası bir hukuk düşüncesinin çerçevesini çizmektedir; oysa Kelsen, devleti sadece modern bir oluşum olarak tanımlayan Schmitt'i arkaik bir devlet tasarımına sahipmiş gibi göstererek kendi tartışma alanını daraltmaktadır: Kelsen için tartışma kendisinin yanlış anlaşılması ve de politik hâkimiyet sorununun hukuku bağlamına indirgenmektedir.

Özetle Kelsen ile Schmitt kesinlikle aynı anayasa kavramına sahip değillerdir. Aynı şekilde demokrasi üzerinden yaptıkla-

77 Bkz. Hans Kelsen, *a.g.e.*, s. 72.

78 Bkz. Hans Kelsen, *a.g.e.*, s. 87.

rı tartışma da anlaşılmazlık duvarına çarpmaktadır. Bu sebepten ötürü Kelsen'in eleştirisi Schmitt'e ya da Schmitt'in eleştirisi Kelsen'e uygunluk ve yerindelikten uzak gelmektedir. Bu sebepten ötürü hipotetik örnek üzerinden tartışmayı sürdürmekte fayda vardır. Anayasal düzenin korunması anayasa mahkemesi ya da diğer hukuki yasal güçler tarafından sağlanamadığı durumlarda anayasal düzen meşru bir şekilde nasıl korunacaktır? Hipotetik örnekten çıkıp tarihsel örneğe gidilirse 1932 yılında Schmitt'in Nazi partisinin yasaklanmasını savunması dışında Kelsen'in Viyana'dan göç etmesini engelleyecek parlamenter ya da hukuki bir fren mevcut mudur? Bu sorunun yanıtı açıktır.

Araştırmacıların ve Kelsen'in Schmitt eleştirileri Schmitt'in hukuki içtihatlara uygun tanımlamalar yapmakta yetersiz olduğu yönündedir. Oysa bir politik düşünür olarak hukukçu Schmitt varolan, somut durumların kavramını edinmeye yönelmektedir. Schmitt'in işaret ettiği, durumların maddiliğidir. Bu maddiliğin hukuki biçimsellikle uyuşmazlığı Kelsen ile arasındaki en temel uyumsuzluktur. Bu uyumsuzluk ise sadece argümantatif polemikle aşılamaz. Durumların maddiliğinin değerlendirilmesi de en az akıl yürütmeler kadar değerlidir. Her ne kadar Kelsen, politik metafizikleri alt ettiği iddiasında olsa da demokratik rölativizm en az egemenlik iddiası kadar metafiziğe elverişli görünmektedir.

Sonuç olarak Kelsen tüm politik farkındalığına karşın bilimi yani hukuk bilimini praksis için referans noktası olarak düşünmektedir. Viyanalı hukukçu, bu çevreye özgü metafizikten arınma saikine uygun olarak politikanın mitolojilerinden arındırılması görevini hukuk bilimine devretmiştir. Schmitt'in itirazı da tam bu noktadadır: Politik-olana özgü olana Kelsenci kavramsallaştırmada yer verilmemektedir. Bu sebepten ötürü Kelsen, Schmitt'e göre anayasal düzenin devamlılığını mümkün kılan kriz durumları karşısında kırılgan bir teoriye sahiptir. Kelsen sağlam bir hukuk bilimi teorisi ile politik kırılganlığın bazı noktalarını düzenlemeye, bazılarını ise yadsımaya çalışırken, Schmitt "plastik" bir politik-olan kav-

ramı ile politik alanın kırılganlığını anlamaya yönelmektedir. Bu sebepten ötürü Kelsen için tartışma bir yöntem tartışması iken Schmitt'te esas eksen politik varoluş tartışması olarak belirmektedir. Schmitt'e yapılabilecek en hakiki eleştiri ne onun yöntembilimine ne de onun belirlenmemişlik içeren politik kavramına yönelik olabilmektedir: Esas eleştiri bu politik varoluşun nasıl bir istikamette evrildiğini ya da evrilebileceğini tartışmaktan geçecektir. Kurulu her düzen meşru mudur? Kurulu bir düzenin kurulmuş olması dışında meşru bir dayanak var mıdır?

C. Parlamentarizmin eleştirisi ve yasallık sorunu

Carl Schmitt'in, *VL*'de sunduğu parlamentarizm eleştirisine, mevcut çalışmanın ikinci bölümünde yer verilmiştir. Buradaki tezler hatırlatılırsa, Schmitt karma bir işleyiş olarak parlamentarizmi her şeyden önce devlet gücünün parçalanması olarak ele almaktadır. Bunun yanında parlamentarizm Schmitt'in gözünde temsil krizi yaratan bir sistemdir. Birincisi parlamentarizm, temsil adı altında bir vekâlet işleyişi sunduğu için bu kriz belirmektedir. İkinci ve daha temel olarak da parlamentarizm demokrasinin yaslandığı özdeşlik ilkesi ile temsiliyet ilkesini yan yana getirmeye çalışarak çelişik bir durum ortaya koymaktadır. Schmitt'in *VL*'deki bu tezleri bu kısımda belirli bir problematik etrafında genişletilecektir. Bu problematik de burjuva düzeninin yarattığı yasallık algısının merkeziliğinin bir yandan politik kavramlar arasındaki belirsizliği artırması –demokrasi, liberalizm ve parlamentarizmin aynı kavramlarmış gibi sunulması–, diğer yandan da bunun meşruiyet krizine yol açmasıdır.

1. Liberal metafiziğin eleştirisi

Schmitt *Parlamenter Demokrasinin Krizi* kitabının 1923 yılındaki önsözünde amacını parlamentarizmin özünü araştırmak

olarak açıklar.[79] Burada Schmitt bu özün içinin boş olduğunu düşünmektedir: Parlamentarizm içi boş bir aygıttır. Boş olmasından ötürü hâkim politik görüşler bu boşluğu doldurmak üzere parlamentarizmin üzerine iğreti bir şekilde iliştirilmiştir: Demokrasi, liberalizm, çoğulculuk, rasyonalizm gibi unsurlar bu işlevi yerine getirmektedirler. Dolayısıyla Schmitt parlamentarizm ile bu ikamelerin ayırt edilmesi gerektiğini düşünmektedir.

Schmitt, Weimar krizinin derinleştiği dönemde kaleme aldığı 1926 yılındaki önsözde ise, "müzakere çağının" sona erdiğini ilan etmektedir.[80] Schmitt parlamentarizme dair bahsedilen problematiğe müzakereye olan sarsılmaz inancı da eklemektedir. Schmitt tıpkı özgürlük bahsinde olduğu gibi müzakerenin de kurucu olamayacağı kanısındadır. Ona göre devletin yaslandığı ilke bu olamaz. Müzakere içi boş bir biçimselliktir. Bu sebepten ötürü Burke, Bentham, Guizot ve Mill gibi liberal düşünürlerin "müzakere ile yönetim" fikri artık savunulamazdır.[81]

Alman düşünürün gözünde parlamentarizme duyulan güven bir inançtır; bu inanç da liberalizmin anlam dünyasına aittir.[82] Schmitt parlamentarizme yönelik bir inancı liberal düşüncesinin ufkuna atfederek demokrasiyi hem liberal zihniyetten uzak bir noktaya götürmektedir hem de demokrasinin tek yolunun parlamentarizm olduğu kanısını değiştirmeye yönelmektedir. Liberal inancın demokrasi kavrayışı onun temel ilkesini gözden kaçırmaktadır: Özdeşlik ilkesini.

VL'de özdeşlik ilkesi, demokrasinin ancak eşitler arasında pratik edilebilecek bir politika olduğunu ortaya koymaktadır. Bunun aksi ise eşit-olmayanların demokratik düzen içerisinde eşit-olmayan muamelesi görecek olmasıdır. Liberal algı açısından bu önerme insanlık-dışı olarak okunacaktır ancak Schmitt

79 Bkz. Carl Schmitt, *Die geistesgeschichtliche Lage des heutigen Parlamentarismus*, Duncker & Humblot, Berlin, 1996; Bkz. Carl Schmitt, *The Crisis of Parliamentary Democracy*, çev. Ellen Kennedy, The MIT Press, Massachusetts, 2000, s. 20-21.

80 Bkz. Carl Schmitt, *The Crisis of Parliamentary Democracy*, s. 1.

81 Bkz. Carl Schmitt, *a.g.e.*, s. 7.

82 Bkz. Carl Schmitt, *a.g.e.*, s. 8.

açısından sorun bunun talep edilip edilmemesi değildir; aksine sorun demokratik bir politika eyleminin tarihsel deneyimlerin de ortaya koyduğu gibi bunu zorunlu olarak getirmesidir. Her demokrasinin temelinde özdeşlik alanının tespiti olduğu kadar özdeş-olmayan alanların da tespiti yatmaktadır.

Schmitt'in gözünde demokratik düzenin esaslarından biri olan dışlama, liberal söylem tarafından yok sayılmaktadır. Kapsamının herkes olduğu bir demokrasi yoktur, olmamıştır da. Demokrasi bağlamsız ve dolayımsız gerçekleşen bir fikir değildir. Demokrasinin mekânı ve de politik düzeyleri vardır. Bunlar da zorunlu olarak politik-olana özgü olan ayrımları gerektirmektedir. Demokrasinin mutlak bir görünümü mevcut değildir.[83] Demokrasi politiktir.

Demokrasi Schmittyen perspektifte tarihsellikten, toplumsallıktan, halktan bağımsız bir şekilde her insan için, evrensel bir biçimde, ahlâki bir ilke imiş gibi talep edilemez.[84] Liberalizmin yanılgısı budur. Demokrasi belirli bir politik birlikte uygulanabilir. Bu politik birlik için de müzakere kurucu değildir. Müzakere fikri öncelikli olarak "consensus"ü içermektedir. Kurulmuş düzen gerektiren bir ilke kurucu olamaz.

Liberal eşitlik kavramı demokratik özdeşlik ilkesine karşılık gelmemektedir. Schmitt liberalizm ile demokrasiyi ayırırken izlediği kavramsal güzergâhlardan bir tanesi budur. Liberal eşitlik demokratik özdeşliğin gerektirdiği politik-olana özgü ayrımlardan kavramsal düzlemde bihaber dursa da fiilen bu ayrımların sezgisel farkındalığı içerisinde gereken politik eylemi sürdürmektedir. Aksi durumda zaten politik bir varoluşundan söz etmek mümkün olmayacaktır.

Schmitt benzer bir şekilde anti-liberal politikaların –Bolşevizm ve faşizm gibi– alt edilmesiyle demokrasinin zaferini ilan edeceği görüşünü de anlamsız bulmaktadır. Birincisi liberalizm ile demokrasi özdeş olmadıkları için bu anlamsızdır. İkincisi demokrasi ile parlamentarizm de özdeş değildir. Dolayısıyla demokrasinin krizi, devlet krizi ve parlamentarizmin krizi

83 Bkz. Carl Schmitt, *a.g.e.*, s. 12.

84 Bkz. Carl Schmitt, *a.g.e.*, s. 15-16.

farklı düzeylerde anlaşılmalıdır. Üçüncüsü ise liberal algının ve parlamentarizmin krizi kökensel olarak patolojiktir. Düşmanların yenilgiye uğratılması ile bu kriz aşılamaz. Kökensel patolojinin kaynağı bizzat liberalizmin kendisidir zira liberalizmin ekonomik bireyi ve özgürlükleri demokratik türdeşlikle çelişmektedir.

Schmitt bu anlamda 19. yüzyılı "demokrasinin zafer alayı" olarak nitelendirmektedir. Schmitt liberal düşünürlerin fikirsel sıralamasını yaptıktan sonra onların fikirlerine şu karşılığı vermektedir: "Demokrasi parlamentarizm olarak adlandırılan şey olmaksızın, parlamentarizm de demokrasi olmaksızın varolabilir, diktatörlük de demokrasinin antitezi olmadığı gibi demokrasi de diktatörlüğün antitezi değildir."[85]

Oysa Schmitt bunun aksine olan inancı liberal, tutarlı, kapsamlı bir metafizik olarak değerlendirmektedir. Metafizik ise kaynağını en temelde müzakere fikrinden almaktadır. Liberalizme göre parlamentonun işlevi iktidar alanını genişletmek değil, hükümeti eleştirmek ve onu sınırlamaktır. Müzakereye özgü argüman / karşı-argüman parlamenter olgunun özünü teşkil etmektedir.[86] Schmitt liberal algıda bu argümanda savaşın bütün sorunların çözümü olarak addedildiğini tespit etmektedir. Bu argümantatif söylemler sahasının varoluşu bu sebepten ötürü mutlak olarak düşünülmektedir.

Böylelikle parlamentarizm müzakere yoluyla hem hakikatin bulunabileceği iddiasında bulunmaktadır hem de devleti, güçlerini ve kamuoyunu buna zorunlu bırakmaktadır.[87] Oysa politikanın konusu hakikat değildir. Bunun yanında politika kararların alındığı bir alandır. Normatif yapı da ancak bu tarz bir karar alma ile kurulabilir. Müzakere fikri ise karar alma fikrini önemsememektedir.

Mademki tartışan taraflar hakikati aramaktadır o halde onların *ratio*'sunun üstün ya da en azından ortalama olduğunu kim belirlemektedir? Hakikat antik anlamıyla bilimin ya da felsefe-

85 Carl Schmitt, *a.g.e.*, s. 32.

86 Bkz. Carl Schmitt, *a.g.e.*, s. 34.

87 Bkz. Carl Schmitt, *a.g.e.*, s. 35.

nin konusu değil midir? Parlamenterler akıl sahibi varlıklarsa bunun sınanması nasıl gerçekleşecektir? Parlamentonun argümanların birbiri ardına sıralanması yoluyla doğru eylemi bulma iddiası tamamen liberal metafiziğin bir parçasıdır. Bunun en üst ifadesini Schmitt, Alman erken romantiklerinin "ebedi müzakere"[88] kavramında bulmaktadır.

Sürekli tartışma fikri, argümanları itibariyle rasyonel olarak belirmektedir ancak bu rasyonalite mutlaklık içermemektedir. Tartışma / müzakere hakikatini kendisi dışında bir noktadan almamaktadır. Tartışıldığı için hakikidir. Schmitt ise bu rölativizmin karşısında durmaktadır. Basın özgürlüğü, ifade özgürlüğü ve parlamenter dokunulmazlık gibi bireysel talepler bu hakikatsiz hakikatin beslendiği alanlardır. Kamusal tartışma böylelikle Schmitt'in gözünde aklın diktası olarak belirmektedir.

Avrupa kamusallığı [Öffentlichkeit] Schmitt'e göre politik bir özgürlük alanı oluşturmamaktadır. Aksine bu kamusallık, bireyi burjuva bireyi olarak kabul etmektedir. Burjuva bireyi kamusal alanda politik olarak değil ekonomik olarak belirmektedir. Aydmlanmacı akıldan beslenmektedir. Bu sebeple kendi aklını her akıldan üstün kabul etmektedir. Schmitt açısından temel sorun bu kamusallık anlayışının en az Aydınlanma aklının yarattığı kadar inanç türü ortaya koymuş olmasıdır: İnanç odur ki, bu kamusallık sayesinde iktidarın kötüye kullanılması ortadan kalkacaktır. Benzer bir şekilde kamusallığın olmasına atfedilen anlam ahlâki bir düzlem de yaratmaktadır; kamusallık politik kötülük[89] karşısında toplumsal bir iyilik gibi düşünülmektedir. İşte Schmitt'in liberal metafizik ve inanç diye adlandırdığı durum tam olarak budur.

Bireysel haklarla, parlamenter sınırlamalarla politik iktidarın kötüye kullanılması engellenebilir mi? Schmitt bu tarz bir soruya yanıt olarak öncelikle şu cevabı verebilirdi: Evet, par-

88 Bkz. Carl Schmitt, *a.g.e.*, s. 36.

89 Schmitt bu hususta liberal düşüncenin "das an sich Böse" (kendinde kötü) ve John Locke'un "the way of beasts" (hayvanca) terimlerini yakalamıştır. Bkz. Carl Schmitt, *a.g.e.*, s. 49.

lamentarizm ve burjuva kamusallığı bunu engellemek için yaratılmış araçlar idiler ancak liberal metafizik bunları amaç olarak kendi metafiziğinin bir parçası yapmaktadır. Bir başka deyişle soru parlamentarizmin ve de burjuva kamusallığının iktidarı sınırlamayı sağlaması değil bu sınırlamayı sağlayabilecek araçların nihai amaç olarak tasarlanmasıdır. Tabii Schmitt açısından ikinci bir sorun da iktidarın sınırlandırılması fikrinde yatmaktadır. İktidarın kötüye kullanılması ile iktidarın gücünü artırmasının özdeş olarak addedilmesi Schmitt'in gözünde başka bir sıkıntılı kavramsallaştırmadır.

Buna karşın liberal amentü güçler ayrılığı ve dengesi fikrini devletin sınırlanmasının en örgütlü biçimi olarak sunmaktadır.[90] Schmitt açısından güçler ayrılığı ilkesi zaten rölatize olmuş kamusallık rasyonalitesinin bir kez daha rölativizasyonuna yol açmaktadır. Parlamento bu durumda sadece yasama işini üstlenmektedir. Parlamento hem yürütme ve yargı gücüne karşı bir dengedir hem de kendi içerisinde dengedir. Parlamenter bölünme ve çoğulluk bu denge unsurunun tesis edilmesine imkân tanımaktadır. Schmitt özellikle İngiliz parlamento sisteminin kendisini bir metafizik olarak değerlendirmektedir.

Schmitt'in *VL*'deki konumunu hatırlatmak gerekirse parlamento, monarşinin zıddı olarak kendisini var etmektedir. Daha da önemlisi bu bir devlet biçimi değildir. Dolayısıyla da parlamentarizm, politik değil apolitik hatta anti-politik bir biçimdir. Schmitt açısından sınırsız bireysel haklar ve güçler ayrılığı politikaya yabancı kavramlardır.[91]

Parlamentonun yasama işleviyle sınırlandırılması ve bu sınırlandırılmanın diğer güçler karşısında üstünlüğünün ilan edilmesi Alman hukukçuya anayasal düzenin kontrol edilemezliğini getirmektedir. Schmitt'in, Kelsen eleştirisinden hatırlanabileceği gibi anayasal güvence düzenin olağan hallerine dayalı bir mekanizma ile gerçekleştirilemez. Bütün düzeni ya-

90 Bkz. Carl Schmitt, *a.g.e.*, s. 39.

91 Bkz. Carl Schmitt, "L'État de droit bourgeois", *Du Politique. "Légalité et légitimité" et autres essais*, metinleri seçen ve yay. haz. Alain de Benoist, Pardès, Paris, 1990, s. 33-34.

sanın hâkimiyetine indirgemek olağandışı hallerin de olasılık olarak bile devre dışı bırakılmaya çalışılmasıdır. Peki, bu durumda yani yasanın normatif bir tümel olarak vaz edildiği durumda, egemen kim olacaktır?

Çok açıktır ki burjuvazinin yasa hâkimiyetine verdiği önem kralın buyruk sunmasına karşı geliştirilmiştir. Ancak liberal algının şaşırdığı nokta yasanın soyut bir tümel olarak var olmasının yeni bir tahakküm ilişkisini yarattığını görmezden gelmesidir: Sanki yasa varsa tahakküm yoktur. Oysa normatif, tümel ve soyut yasaya duyulan şey inançtan öteye gitmemektedir. Kralın somut buyruğu karşısından yasanın da başka tür hâkimiyeti söz konusudur.[92]

Yasanın tarafsızlığına duyulan bu inanç burjuva algısının yasallık aracılığıyla meşruluk kurması düşüncesinin zeminini oluşturmaktadır. Liberal metafizik, meşruluğu yasallık ile sağlamaya yönelmektedir. O halde yasallık ile meşruluğun aynı anlamda olduğunu söylemek mümkündür. Bu ise açık bir şekilde mitik bir inanç türüdür.

Aleniyet, kamusallık ve parlamentarizmin tamamlayıcısı ise politik partilerdir. Politik kötülük, bu yasallık bağlamından, dengelenmiş bir müzakere süreciyle aşılacaktır. En azından liberal amentü bu yöndedir. Şiddet olarak nitelendirilen politika müzakere ile ikame edilmektedir. Schmitt ise bu işleyişin fiilen boş bir biçimselliğe dönüştüğünü savunmaktadır. Özgürlükle, müzakereyle, sözde adil yasalarla politik birlik sürdürülebilir mi?

Liberal amentü her anlamıyla içi boş bir biçimsellik sunmaktadır. Demokrasisi halktan yoksundur, parlamentosu karar almaya karşıdır. Schmitt şu soruları sormaktadır: "Burjuva devletinin gerçekliğinde ve anayasa metninde halk nerededir? Alkışla onaylamaya (...) ne kadar yer vardır? Halksız bir kamusallık yoktur, kamusallıksız halk da. Bugün (...) halk nerededir?"[93]

Politik birlik içi boş biçimsellikle sürdürülemez. Schmitt'ten

92 Bkz. Carl Schmitt, *The Crisis of Parliamentary Democracy*, s. 45-47.

93 Carl Schmitt, "L'État de droit bourgeois", *Du Politique. "Légalité et légitimité" et autres essais*, s. 36.

hareketle bir spekülasyon yapmak mümkün görünmektedir. O halde bu düzenlerde anayasa düzeni koruma görevini ya –gizli bir şekilde– belirlenmiş yasallığm çerçevesi dışında sürdürecek ya da bu görev açık bir şekilde meşru zeminde oluşturulacaktır. Somutlamak gerekirse liberal bir Avrupa devletinin politik varoluşu, parlamentosunun aldığı karara dayanmıyorsa ve ortada bir karar varsa bunu o devletin parlamento dışı bir mekanizması gerçekleştirmiştir. Bu durumda liberalizm kendi ilkeleri ile çelişmektedir. Bu durumda Schmittyen teori demistifikatör olmak dışında bir şey yapmamaktadır. Liberalizmin kendi ilkeleri ile tutarlı olduğu durumda ise karar alma mekanizmaları tanımlandığından krizde politik birlik dağılış içerisine girecektir.

Sonuç olarak karar alma mekanizmasının meşru çerçevesi ile olan bağı Schmitt tarafından öne çıkarılan meseledir. Schmitt'in gözünde parlamentarizm miadını doldurmuştur: Temsil etmemektir, vekâleten iş başındadır. Karar almak yerine tartışmaktadır. Schmitt açısından tartışılabilecek tek şey tartışmanın bizzat kendisidir. Plettenbergli düşünür açısından liberal metafiziğin açmazı politik konularla uğraşmak yerine arızî ve yardımcı öğelerin asli ve nihai amaç olarak gösterilmesidir.

2. Yasallık-meşruluk karşıtlığı

Schmitt'in 1932 tarihli *Yasallık ve Meşruluk* kitabı, liberal metafiziğin içerisinde bulunduğu krizin derinlikli bir incelemesini sunmaktadır. Onun bu dönemi ele alma tarzı mevcut tezde realizm olarak nitelendirilen tutumla birebir uygunluk içerisindedir. Weimar krizine ilişkin her metnini bir olay okuması olarak değerlendirmek gerekmektedir. Önceki bölümler ve kısımlarda ortaya konulduğu gibi Schmitt'in anayasal düzenin korunmasına yönelik tasarrufları bir burjuva devletinin kendi yasallığı içerisinde korunması değil, Alman devletinin güçlü bir devlet olarak belirlenmesidir. *Yasallık ve Meşruluk* [LL] metni Schmitt'in güçlü devlet talebinin karşısında liberal metafiziğin özellikle de onun yasallık kavrayışının patolojisini kendisine mesele edinmektedir.

Schmitt'in metni devlet türleri tasnifi ile başlamaktadır: Yasama devleti, yargı devleti, hükümet devleti ve yönetimsel devlet.[94] Modern parlamenter devlet bahsedildiği gibi yasama görevi sınırlandırılmış devlettir. Ancak bünyesinde diğer üç devlet yapısını da barındırmaktadır. Schmitt'e göre sorun diğer üç devlet yapısı belirli düzeyde bir hâkimiyeti öne çıkarırken yasama devletinde bu hâkimiyet çıkarılmamaya çalışılmaktadır. Yargı devletinde yargının özgürlüğü ve yargıcın bağımsızlığı esastır.[95] Hükümet devleti monarşik fikirlere yaslanmaktadır. Yönetimsel devlette ise bürokrasinin ve teknik rasyonalitenin hâkimiyeti vardır. Buna karşın yasama devletinde, "yasallık" ve *pathos*'u dışında temel bir referans yoktur.

Schmitt yasama devletinin karşılığını normativizmde görmektedir. Liberal yasa kavramı ve de herkesin iktidara eşit bir biçimde katılabilme ilkesi bu normativizmin temelini oluşturmaktadır. Schmitt'e göre bu, temelde ciddi sorunlara yol açmaktadır. Birincisi, yasanın sadece vazî / pozitif anlamda ele alınışı zorunlu olarak hükümetin hükümet edebilmesi için suprapozitif yasalara yönlenmesine yol açmaktadır. Normativist anlamıyla yasa tek başına iş görmemektedir. Bu yüzden "yasa hükmünde kararname" fikri öne çıkmaktadır. Bir diğer taraftan herkesin iktidara yürüyebilme imkânı devletin devamlılığı fikrini zedeleyici oluşumların önünü açmaktadır. Metnin yayımlanma tarihinin 1932 olduğu hatırlatılırsa, Schmitt Nazi partisinin iktidara yürüyüşünü kastetmektedir. Bu ilkenin kendi kendisini tahrip edici olduğu ortadadır.[96]

Schmitt bu durumun parlamentarizm ve kamusallık fikrine zarar verdiği tespitinde bulunmaktadır. Kamusallığın biçimsel anlamıyla tatbik edilmesi kamusallığın ortadan kaldırıldığı bir

---

94 Carl Schmitt, *Legalität und Legitimität* Duncker & Humblot, Berlin, 2005, s. 7-8. Bkz. Carl Schmitt, *Legality and Legitimacy*, çev. J. Seitzer, Duke University Press, Londra, 2004, s. 3-5.

95 Yargı devletini hukuk devleti ile karıştırmamak gerekmektedir. Schmitt'e göre bu kavram (Rechtsstaat) kullanılamaz zira her devlet hukuk devletidir. Dolayısıyla bu kavramı kullanmak yeterince ayrıştırıcı olmayacaktır. Carl Schmitt, *Legality and Legitimacy*, s. 14.

96 Bkz. Carl Schmitt, *a.g.e.*, s. 27.

sürece kadar gidebilmektedir. Yasallık fikrinin sadece biçimselliğe indirgenmesi hem yasal zeminleri ortadan kaldırabilen hem de daha da önemlisi meşruluk fikrini geri plana iten bir unsur olarak belirmektedir. Schmitt'e göre yasanın tarafsızlığı her şeyden önce hak ile adaletsizlik arasındaki ayrımı reddetmektir.[97]

Schmitt, yasallık kıskacının dışında anayasal düzen içerisinde üç tane olağandışı yasakoyucu olduğunu saptamaktadır. Schmitt yasallığm tayin ettiği olağan yasakoyucunun yani parlamentonun bu olağandışı yasakoyucularm işlevini göremediğini düşünmektedir:[98]

1) *Ratione materiæ* → Reichstag'ın üçte iki çoğunlukla anayasayı gözden geçirme yetkisi
2) *Ratione supremitatis* → Halkın referandum yetisi
3) *Ratione necessitatis* → Reich başkanımn olağandışı hal maddesi uygulaması yetkisi

Buna göre Schmitt, yasallığm olağan yasakoyucusunun aşamadığı krizler karşısında olağandışı yasakoyucularm anayasal düzeni sağladığını göstermektedir.

Schmitt'in buradan çıkardığı sonuç şudur: Yasallık düzeninin meşruluğunun sağlanması yasallığm kendisinden kaynaklanmamaktadır aksine meşru düzenin yasallığı meşru olabilmektedir. Bu durumda meşruluk sağlayan odaklar yasallığı öncelemektedir. Olağandışı yasakoyucular hem meşruluğu sağlamaktadır hem de yasallığm zeminini oluşturmaktadır. Olağan yasakoyucu ise varoluşunu olağandışı yasakoyucuya borçludur. Pozitivist ve normativist hukuk teorileri bu noktayı gözden kaçırmaktadır.

Schmitt'in çıkardığı ikinci sonuç ise fiilen sadece yasallığa yaslanan olağan yasakoyucu parlamentonun gayri meşru olduğudur. Yasallık, meşru zeminleri devre dışı bırakmaya çalışarak kendi meşruiyet zeminini de ortadan kaldırmaktadır. Schmitt açısından bu zeminin esas sahibi olağandışı odaklardır.

97 Bkz. Carl Schmitt, "Légalité et Légitimité", *Du Politique. "Légalité et légitimité" et autres essais*, s. 61.

98 Bkz. Carl Schmitt, *Legality and Legitimacy*, s. 37-38.

Ancak burada Schmitt'in Kelsen ile polemik bağlamında yazdığı "Anayasanın Koruyucusu" metnini hatırlamakta fayda vardır. Schmitt *LL*'de belirlediği üç meşru odaktan bu metninde sadece devlet başkanını öne çıkarmaktadır. Zira Schmitt'e göre halkoyu her zaman için anayasal düzenin korunmasında güvenilir değildir. Schmitt her üç odağı ayrı ayrı meşru kabul etmesine karşın[99] son kertede en belirleyici olma kertesini Reich başkanma atfetmektedir.

Schmitt, *LL*'de, üç olağandışı yasakoyucunun yasallığın üzerinde olmasını Hauriou'dan aldığı bir kavramla nitelemektedir: "Superlégalité"[100] (Yasallık-üstülük). Her anayasa, doğal olarak mevcut yasallığın üstünde meşru ve olağandışı bir odağı ister istemez tanımaktadır. Anayasanın biçimsel ilkelerinin yanında bu tarz maddi ve özsel ilkeleri de vardır.

Schmitt, Antik devlet tipolojisini reddederek yeni bir devlet yapısı tipolojisi sunmaktadır. Schmitt bu tipolojiden hareketle, bir politik birlik olarak devletin özsel ve maddi özelliklerinin liberal algının sayısal üstünlüğe dayalı demokrasi algısının ve yasallığa yaslanan anayasa kavrayışını eleştirmekte değerlendirmektedir. Buna göre Schmitt yasallık ve olağan durumlara yaslanan yasakoyucu devlet yerine otorite ve meşruluk figürlerini öne çıkaran yönetimsel devleti yasallığın biçimselliğini kırma kapasitesine sahip yapı olarak düşünmektedir. Her ne kadar her devlet yapısı karma yapı sunsa da yasakoyucu devlet ile yönetimsel devlet bu karma yapıların eksi ve artı kutuplarını teşkil etmelidir. Bu bağlamda bir devletin devlet olma özelliğini en çok ortaya koyan yönetimsel devlet tipidir. Olağandışı yasakoyucuların varlığı[101] üzerinden Schmitt diğer metinlerinde politikanın önceliği tezini pekiştirmektedir.

Schmitt'in 90 yaşında yazdığı son metni "Dünya hukuk devrimi"dir. Yasallık üzerindeki öncelik olarak politik artı-değer ve hukuki yasallık-üstülük" (1978) yazısında, *LL*'den yak-

99 Bkz. Carl Schmitt, *a.g.e.*, s. 47.

100 Bkz. Carl Schmitt, *a.g.e.*, s. 57.

101 Bkz. Carl Schmitt, *a.g.e.*, s. 86.

laşık 50 yıl sonra kendi öngörüsünün doğrulanmakta olduğu bir dünyanın imgesini sunmaktadır. Buna göre artık dünyada hukuk, yasallıkla eş anlamlı olarak düşünülmektedir. Yasallık referansı meşruluğun bizzat kaynağı olarak değerlendirilmektedir. Oysa meşruluk, "devletsel düzenin ideolojik ve ahlâki kimliğinin formülüne tekabül etmektedir".[102] Meşruluk, yazılı anayasaların statik tanımları ile ikame edilmeye çalışılmaktadır.[103]

Schmitt bu metninde *LL*'deki ile aynı tavrı korumaktadır. Ancak bu sefer farklı olan liberal batı kampının kazanmış olmasıdır. Artık liberal dünyanın değerleri meşruluğun zeminini teşkil etmektedir. Dünyadaki dönüşüm ilerlemeyi, ekonomiyi, insan haklarını, teknik gelişmeyi tüm sorunların aşılması açısından yegâne referans noktası olarak düşünmektedir. Ancak Schmitt açısından esas soru, tüm bu "ilerleme"lerin gerçekten politik bir ilerlemeye yol açıp açmadığıdır.

Daha önceki metinlerinde ve özellikle de *LL*'de geçen "politik üstünlük" (politischen Prâmie) kavramına bu metinde "po-

102 Carl Schmitt, "La plus-value politique comme prime sur la légalité et la superlégalité juridiques", *La guerre civile mondiale, Essais (1943-1978)*, çev. C. Jouin, Éditions ère, Paris, 2007, s. 139.

103 Bkz. Carl Schmitt, *a.e.* Schmitt meşruluk-yasallık ilişkisinin somut bir dönüşümünü sunmak açısından Türkiye Cumhuriyeti'nin 1961'deki anayasal tanımlarından faydalanmaktadır. Bu anayasada Türk devleti kendisini şu şekilde tanımlamaktadır: "Türkiye Cumhuriyeti, insan haklarına ve başlangıçta belirtilen temel ilkelere dayanan, millî, demokratik, lâik ve sosyal bir hukuk Devletidir." Schmitt'in gözünde ise bu tutum devletin asli niteliklerini kendi meşru zeminleri üzerinden sunan bir tanımlama değildir. Sadece uluslararası düzlemde yaygın anayasacılık tavrına uygundur. Başka bir deyişle Schmitt bu tanımı, kazanan liberal cephenin popüler meşruiyet kalıbı olarak eleştirmektedir. Onun gözünde bu tanım devleti devlet yapan özelliklere yaslanmamaktadır. Schmitt bu tanımda politik kuruculuğun gizlendiğini, bunun yerine yazılı sabit bir tanımın yasallığı ile meşruluğun tesis edildiğini saptamaktadır. Böylelikle Türkiye Cumhuriyeti de kazanan liberal batının değerlerini kendi meşruluğu açısından referans olarak kullanmaktadır. Oysa Schmitt referans vermemesine karşın 1921 Anayasası'na bakıldığında devlet kendisini kurucu politik bir güçle tanımlamaktadır: "Hâkimiyet bilâ kaydü şart milletindir. İdare usulü halkın mukadderatını bizzat ve bilfiil idare etmesi esasına müstenittir." Yine benzer bir şekilde 1924 Anayasası da 1921 Anayasası'nın ilkelerine sadık kalmaktadır. Oysa 1961 Anayasası, temel ilkeleri daha geri plana itmektedir. Schmitt, 1961 Anayasası'ndaki kazanan batı kampının değerlerinin asli konumda olmasına dikkat çekmektedir.

litik artı-değer" (Politischer Mehrwert)[104] kavramı da eşlik etmektedir. Bu kavramlar politikanın kuruculuğuna referans vermektedir. Kesinlikle hukuki düzenin kuruluşunda politika kurucudur ancak kazanan liberal batının dünyasında kazananlar, Schmittyen anlamda "düşmanlarını" öldürmüşlerdir. Artık dünyada politikaya yer yoktur. Şunu yazmaktadır Schmitt: "Dünya politikası [Weltpolitik] son bulmaktadır ve o dünya polisine / idaresine [Weltpolizei] dönüşmektedir."[105]

Aslında politik kisvesi olan ekonomi, kendisini tarafsızlık gibi sunmaktadır. Teknik tarafsızlık ise bu yeni dünya düzeninin temel referansı olarak belirmektedir. Politika da yerini basit idare ve güvenlik sorununa bırakmaktadır. Politika yerine teknik bürokratik aygıtların ve de sermaye gruplarının taleplerine göre düzenlenen ve müdahale edilen güvenlik sorunu ikame edilmektedir. Peki, bu durumu yasallıkla nasıl bağdaştırmak gerekmektedir? Yasallığın üstünlüğüne inanılması bu sürecin neresinde durmaktadır?

Schmitt açısından yasallık tüm süreçleri yok sayarak ele almaktadır. Politikanın önceliği ve de politik artı-değer olmaksızın dünyanın kurulmuş olduğunu ve dönüşmekte olduğu yanılsamasını yeniden üretmektedir. Schmitt ise ekonominin ve teknik dünyanın kendi iddiası kadar apolitik olduğunu düşünmemektedir. Aksine bunların hâkimiyeti sadece politik çoğulluğun –Schmitt'in olumlu anlamda kullandığı– önüne geçmeyi hedeflemektedir. Kazanan liberalizm, hukuki yasallık da içinde olmak üzere, değerleri bir yandan politik bağlamları yadsıyarak sorunları ele almaktadır diğer yandan da politika ve politik birlik kurma imkânlarının yerine güvenlik ve idareyi sunmaktadır. Düşman figürüne yönelik tanınma (reconnaissance) ve liyakat düzlemlerini ortadan kaldıran dolayısıyla düşmanını öldüren dünyanın en büyük sorunu kendi meşruiyet zeminle-

104 Schmitt bizzat Marx'ın artı-değer kavramına atıfta bulunmaktadır. Ancak Schmitt ekonomik artı-değeri politik artı-değer ile değiştirmeyi tercih etmektedir, zira ekonomik-olan her zaman için politik surette kendisini ortaya koymamaktadır. Mevcut tezin II. bölümündeki Marx kısmının ortaya koyduğu gibi, Marx'ın, Schmitt'in bu yorumuna itirazı olmayacaktır.

105 Carl Schmitt, *a.g.e.*, s. 145.

rinin de krizidir. 20. yüzyılı bu meşruiyet krizi olmaksızın ele almak mümkün değildir.

D. Değerlerin tiranlığı ve kazanan liberal dünya

Schmitt'in *Değerlerin Tiranlığı* (1967) kitabı en temelde kazanan dünya görüşünü yani liberalizmin kendi tasavvurunu konu edinmektedir. Nasıl tarihsel-toplumsal süreçler içerisinde ortaya çıkmış "değer"ler mutlak bir konumda savunulabilmektedir? Mutlak olduğu varsayılan değerlerin, hukukta belirleyici olma durumunu hangi ölçütlere göre anlamak gerekmektedir? İkinci Dünya Savaşı sonrasının dünyasında, "ahlâk", "etik" ve "değer" gibi birçok alanın belirleyicisi olarak sunulmuştur.

Metinde bu sürecin felsefi altyapısı neo-Kantçı öznelliğe bağlanmaktadır. Schmitt kazanan değerler skalasının bir ayağında yine Kant çıkışlı felsefeler olduğunu düşünmektedir. Schmitt'in özellikle *Etikte biçimselcilik ve değerlerin maddi etiği* (1913-1916) (*Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*) kitabı ile Max Scheler'in değer felsefesini hedefine almaktadır. Schmitt, değerlerin neyin ikamesi olduğunu araştırmaya yönelmektedir.

Schmitt, kitabının başında, problematiğini nasıl kurduğunu açıklamaktadır: Bir tartışmada ele alman mutlak monarkın, devlet teorisinde "erdem"in hâlâ yeri olmasına karşın, burjuva hukuk devletinde bu erdemin ikamesinin (Ersatz) "değer" kavramı ile gerçekleştiğine ilişkin tezin irdelenmesi problematiğini oluşturmaktadır.[106] Schmitt, bu işlemin en figüratif isminin Scheler olduğunu savunmaktadır. Ona göre bu felsefeden gelen kavramlar, Weimar Anayasası'nın liberal bileşenine kaynaklık etmiştir. Hatta değer felsefecileri anayasayı ve temel hakları de-

106 Bkz. Carl Schmitt, *The Tyranny of Values*, çev. S. Draghici, Washington, Plutarch Press, DC, 1996, s. 1; Carl Schmitt, (ed.) Koch Isabelle, Lenoir Norbert, *Démocratie et espace public: quel pouvoir pour le peuple?*, Schmitt Carl, *La Tyrannie des valeurs*'ün devamı, çev. C. Jouin ve S. Lang, Hildesheim, Georg Olms Verlag, 2008, s. 211.

ğerler sisteminin bir parçası olarak yorumlama girişiminde bulunmuşlardır. Özellikle İkinci Dünya Savaşı sonrasının hukuk anlayışında yine değer felsefesi çıkışlı eğilim hâkim olmuştur.

Schmitt bu bağlamda kendisinin önemli izleyicilerinden Forsthoff'un konuyu tam olarak şu cümlesi ile kavradığını düşünmektedir: "Değerin kendi mantığı vardır."[107] Kazanan liberal batının bir ürünü olarak Federal Almanya'nın temel Bonn Yasası değerler felsefesine olumsuz tavır takınmaksızm bir tür "judge made law" anlayışı geliştirmiştir.[108] Bu durumda ise değerlerin nasıl yorumlanacağı sorunu belirmektedir.

"İnsanlık onuru"nun en üst ve dokunulamaz değer olarak kabul edildiği bir hukuk anlayışındaki temel sorun, Schmitt'e göre, değerin ne olduğunun "tanımsız" kalmasıdır.[109] Schmitt, sistemin temel referansı olan değerin kendisini yine kendisine referans vererek kurduğunun altını çizmektedir. Değer (Wert), değerlenmesidir (Ver-Wertung). Oldukça totolijik olan bu aksiyom, kazanan liberal batının resmi söylemi haline gelmiştir. Bütün alanlar değerle ifade edilmektedir ama değer kendi kendisini yürürlüğe sokan (Ver-Wertung) temellendirilemeyen bir kavram olarak belirmektedir. Peki bu değeri ne veya kim meşrulaştırmaktadır? Schmitt bunun bağlamının belirsizliğine işaret etmektedir.

Schmitt Alman yaşam felsefe geleneğini de eleştirmektedir.[110] Schmitt yaşam ve değer ilişkisinin yüce bir konuma koyulması sayesinde sorunların aşılabileceği düşüncesinin temelsiz hatta safça olduğunu düşünmektedir. Değer ve değer-olmayan ayrımının varoluşsal anlamda bir yeri yoktur. Varoluşsal durumların çözümü için değer meselesi öne çıkarılamaz. Değerin ya da onun değerlendirilmesinin varoluşsal-olan karşısında bir önceliği yoktur.

İkinci Dünya Savaşı sonrasının dünyasında hukuk alanında, değer felsefesi anlayışına doğal hak teorisinin yeniden canlan-

---

107 Carl Schmitt, *a.e.*

108 Bkz. Carl Schmitt, *a.g.e.*, s. 2.

109 Bkz. Carl Schmitt, *a.g.e.*, s. 3.

110 Bkz. Carl Schmitt, *a.g.e.*, s. 6.

dırılması anlayışı da eşlik etmektedir.[111] İşin ilginç olan yanı saf pozitivist ve yasalcı bir konumu tek hukuk tavrı olarak gören liberal anlayışın meşruluk alanlarındaki eksikliği değer felsefesi dolayımı ile doğal haktan faydalanarak kapatma girişimidir. Pozitivizm hem bir yandan yasallık dışında bir hukuk anlayışı tanımamaktır ve meşrulukla yasallığı özdeş tutmaktadır hem de bu boşluğu doğal hak teorisi ile tamamlamaya girişmektedir. Böylelikle ortaya çıkan tabloda Scheler'in biçimci değerler felsefesi klasik doğal hak teorisinin bilimsel bir ikamesi işlevini görmektedir. Sonuç olarak yasallık kendisini bilimsel biçime sokulmuş bir doğal hak anlayışı ile meşrulaştırmaktadır. Kazanan liberal batının yeni tavrı bu çizginin pekiştirilmesidir.

Scheler'in, Kantçı tavra nazaran temel farkı, biçimsellik yerine maddi bir değer anlayışı geliştirmiş olmasıdır. Schmitt, Scheler'in biçimciliğe karşı savaşının ana motivasyonunun temel hakların yeniden değerlendirilmesi olduğunu düşünmektedir.[112] Özü gereği politik olması gereken anayasa, değerlerin uygulanması sorununa indirgenmektedir. Kendisi temellendirilmesi gereken bir unsur, temellendirmenin ve meşruiyetin kaynağı olamaz. Schmitt'e göre Scheler'in akıl yürütmesi buna yol açmaktadır. "Değerler ve değer teorileri bir meşruluk kurmak için yetersizdirler; onlar, açık olarak, değerin uygulanması (Ver-Wertung) dışında başka bir şey yapamazlar."[113]

Bu bağlamda Schmitt, değer felsefesinin hukukta bu kadar yer bulmasına anlam verememektedir. Zira ona göre bu felsefe, 19. yüzyıl nihilizmine bir tepki olarak belirmiştir. Dolayısıyla bu tepkinin referans kavramlar haline gelmesi Schmitt açısından anlaşılır bir durum değildir. Değer felsefesine (Rickert'e) göre, olumsuz bir varoluştan ziyade olumsuz anlamlar vardır. Schmitt hukuk alanında, Scheler'in maddi değer vaz etme anlayışının nasıl geçerli ve meşru değer haline geldiği meselesinin hukuki bir kaynağı olmadığını kanıtlamaya çalışmaktadır.[114]

---

111 Bkz. Carl Schmitt, *a.g.e.*, s. 9.

112 Bkz. Carl Schmitt, *a.g.e.*, s. 10.

113 Carl Schmitt, *a.e.*

114 Bkz. Carl Schmitt, *a.g.e.*, s. 12.

Değerin gerçekleştirilmesi nosyonu ile teorilerin biçimselciliği aşılamayacağı gibi, değerin doğru kabul edilmesiyle de doğru bir varoluş sürdürülememektedir.

Schmitt, değer-olmayanın ortaya çıkarılması ile adaletin tesis edilmesi arasındaki ilişkinin olumsuzlayıcı önermeye dayanmasını tespit etmektedir. Buna göre bu ilişki cılız bir karaktere sahiptir. Schmitt, Scheler'i alıntılayarak kökünün Brentano'ya yaslandığı aksiolojik olumsuzlamanın maddi değer felsefesinin ana etkinliği olduğunu göstermektedir.[115] Dolayısıyla Schmitt pozitif değerin Scheler'de, değer-olmayandan kaynaklandığını düşünmektedir. Bu durumda Scheler'in değer-olmayanı nasıl tanımladığı belirleyici olmaktadır. Ancak Schmitt, Scheler'de değer-olmayan'ın saptanmasına ilişkin de sağlam bir akıl yürütme olmadığını savlamaktadır. Bu durumda değerin ne olduğu sorusu açık bir sorun olarak belirmektedir.

Scheler ödev fikrinin değerden türediğini savunmaktadır. Schmitt, Scheler'in değeri tüm varoluşsal alanın üzerinde gördüğünün altını çizmektedir. Buna göre ödev bir değer-olmayan iken değer sayesinde ödev anlam kazanmaktadır. Değer, şeylerden bağımsız olmalıdır. Peki bu durumda, değer nasıl türemektedir? Değer nasıl değer haline gelmektedir? Şüphesiz Scheler buna kendi fenomenoloji meşrebi içersinde bir temellendirme sunmaktadır ancak söz konusu olan praksis alanı olduğundan fiilî olandan hareketle bir kavramsallaştırma kurulmaktadır. Schmitt'in eleştirisi bu tarz bir perspektiften gelmektedir. Ayrıca Schmitt, Heidegger'in değer felsefesini, metafizik yerine getirilmiş bir pozitivist ikamesi tezini hatırlatarak fenomenolojinin özellikle neo-Kantçı çizgisini eleştirmektedir.[116]

Özetle Schmitt, değerlerin aksiyolojik bir nötralite içinde vazedilmesini özellikle özgürlüğün en üst düzey değer konumlanmasını güncel devletin resmî söylemi olarak algılamaktadır. Değerin kendisine dayanan bir mantık anlayışına yaslanmaktadır. Değerin kendisi dışında bir referansı yoktur. Kim bu değerleri kurmaktadır? Schmitt açısından sorun değerlerin öznelliği

115 Bkz. Carl Schmitt, *a.e.*

116 Bkz. Carl Schmitt, *a.g.e.*, s. 19.

ya da nesnelliği sorunu değildir. Sorun vazedilen değerlerin dayatılan değerler olması sorunudur.

Schmitt bu noktada dayatılan değerin tiranik özelliğini vurgulamaktadır. Hiç şüphesiz sorun değerin kendi açısından ele alınamaz; sorun, değerin dayatılmasındadır. Hâkim değer karşısında değer-olmayanın bir hakkı yoktur. Bu anlamda Avrupa kamu hukukunun haklı düşmanlık, dost-düşman arasındaki dengeli tutumu yerini tamamen bir tarafın yıkıcı olarak nitelendirildiği ve haklarından yoksun bırakıldığı bir sürece bırakmıştır.

Schmitt bir fikrin ortaya çıkmasının kesinkes dolayım ile gerçekleşmesi gerektiğini düşünmektedir. Oysa değer felsefesinin değeri, fiilen, "çıplak bir dolayımsızlık" olarak belirmektedir.[117] Dayatılan değerin terörü de buradan gelmektedir. Dolayımsız olarak varolan ve kendi kendisini meşrulaştıran değer, tiranik bir hâkimiyet kurmaktadır.

Değerlerin kendiliğinden anayasal düzenin referansı haline getirilmesi Schmitt açısından hukukta dolayım sorununu gün yüzüne çıkarmaktadır. Ona göre, yasakoyucunun meşru yapma görevindeki başarısızlığı değer felsefesi gibi algılar ile doldurulmaya çalışılmaktadır. Ancak yasakoyucunun asli görevi, dolayımsız değer ile ikame edilemez. Burjuva algısının yasallık tavrı bir bağlamda daha meşruluk krizini yansıtmaktadır. Özellikle hâkim değerlerin kendini dayatma tarzındaki dolayımsızlığından kaynaklanan tiranlığı 21. yüzyılda "insan hakları" ve "demokrasi" üzerinden diplomatik-hukuki müdahalelerin de ilk biçimlerini teşkil etmektedir.

Schmitt meşru normun uygulanması ile hâkim değerin dayatılması arasındaki farkı açık bir biçimde vurgulamaktadır. Hâkim değerin kendisini tarihsel-toplumsal süreçlerin dışında mutlak ve doğal bir değer olarak dayatması, kazanan liberal batının metafiziğine oldukça uygun bir tavırdır. Herhangi bir normatif düzenin asli süreçlerinin yadsınması, ancak mutlak değerin "hayaletimsi" bir şekilde varolduğu, tüm alanların hâkim güç tarafından nötralize edilmeye çalışıldığı dünya haline Sch-

117 Bkz. Carl Schmitt, *a.g.e.*, s. 28.

mitt karşı çıkmaktadır. Üstüne üstlük bundan "düzen" olarak bahsedilemeyeceğine işaret etmektedir.

E. Politik kavramlarının idealleştirilmesi olarak romantizm ve onun eleştirisi

Novalis'in, Adam Müller'in, F. Schlegel'in düşüncelerini tanıyanlar yüzeysel bir bakış açısı ile Schmitt ve ilk Alman romantikleri arasında benzerlikler bulmaya yönelecektir. İlk romantiklerin devlet, din, kilise ve tarih konularındaki problematik seçimleri Schmitt'inki ile görünürde paralellikler taşımaktadır. Romantikler, liberallerin aksine değişmekte olan yeni dünya yapısına karşı olumlu düşünceler beslememektedirler. Yurt, ulus ve bayrak gibi konular romantiklerin zihninde ciddi yer tutmaktadır. Ancak tüm görünür benzerliklerin arasında Schmitt ile romantikler arasında kökensel bir zıtlık bulunmaktadır. Schmitt ile ilk romantiklerin politik-olanı ele alma tarzları kesinlikle ortaklık içermemektedir. Dolayısıyla bu kısımda yapılmak istenen Schmitt realizminin romantik bir çizgide ele alınamayacağını ortaya koymaktır. Daha da önemlisi Plettenbergli düşünür ile romantikler arasındaki aşılamaz ayrımın yaslandığı epistemolojik zemindir: İlk-romantikler (Frühromantiker) ya da Jena romantikleri felsefi çıkış noktası olarak Kantçılığı özellikle de Fichte'yi referans olarak almaktadırlar. Romantiklerle Schmitt arasındaki politika kavramındaki kökensel ayrım, romantiklerin özel bir tür Kantçı epistemolojilere de yaslanmaktadır. Schmitt'in romantizm ile ilişkisinin ortaya koymuş olduğu temel problematik şudur: *Polis* alanına ilişkin kavramsallaştırma, herhangi bir düşüncenin çevresinde mi durmaktadır yoksa bu kavramsallaştırma doğrudan ontolojik ve epistemolojik düşünümlerin altında ele alınamayacak kadar merkezî midir?

Schmitt'te teoloji-politik sorunundan ayrı olarak ele alınamayacak olan romantizm eleştirisi onun 1919 tarihli bir çalışmasına aittir. Birinci Dünya Savaşı sonrasında yayımladığı *Po-*

litik Romantizm çalışmasında Schmitt, romantik dünya tasarımının bir eleştirisini sunmaktadır. Bu eleştiri romantik tasarımın herhangi bir politik kavrama sahip olabilme ihtimalinin imkânsızlığını ortaya koymaktadır. Böylelikle Schmitt, romantizmi liberal teoriler sınıfında değerlendirmektedir. Böylelikle Schmitt hem kendi düşünsel kaynakları olan muhafazakârlara yapıştırılan romantik yaftasını onların üzerinden kurtarmaktadır hem de içinde politika ve devlet geçen her söylemin politika kavramına sahip olmadığını ortaya koymaktadır. Bu kısmın amacı bütünlüklü bir romantik teori incelemesi yapmak değildir. Schmitt'in romantizm eleştirisinin bağlamı açığa çıkarılmaya çalışılacaktır.

Her ne kadar Schmitt özel bir romantik literatür ayrıştırmasına gitmese de eleştirdiği romantikleri genel olarak yakın takip ettiği Alman romantiklerinden seçmiştir. Özel bir erken romantizm ya da geç romantizm ya da Alman, Fransız ve İngiliz romantizmi, düzeylerini belirtmemektedir. Schmitt, Jena romantiklerinin yanında Adam Müller'i, Arnim'i, Tieck'i çoğunlukla ele almaktadır. Ayrıca Fransız romantiklerinden Lamartine'in ve Hugo'nun adı bile anılmamaktadır. Fransızlardan sadece Chateaubriand'nm René'si sıklıkla değerlendirilmektedir. Bunun dışında Mme de Staël ve Constant gibi Fransızların ise sadece ismi geçmektedir. Yine ilginç olan noktalardan biri Baudelaire'in romantik bağlamda değerlendirilmesidir. Baudelaire her ne kadar romantizmle temas halinde olmuş olsa da klasik anlamda romantik denilmesi de oldukça zordur. İngiliz romantiklerinden Byron ve Keats ise ismen anılmaktadır. Schmittyen argümantasyonun çevresinde durmaktadırlar. Bu durumdan çıkarılabilecek sonuçlar şunlardır: Birincisi Schmitt özel olarak Alman düşünce dünyasındaki romantizm fikrinin eleştirisini sunmaktadır. İkincisi ise Schmitt genel olarak –herhangi bir özel literatür alanı tarif etmeden– romantik zihniyetin eleştirebilirliğini ortaya koymaktadır.

Schmitt'in özel ya da genel anlamda romantiklere yönelttiği temel eleştiri, romantiklerin her kültür alanını estetikleştirerek okumalarıdır. Her alanın estetikleştirilmesi Schmitt'in gözün-

de metafizik üreten bir tutumdur. Politika, estetik değildir. Ya da ekonomi, estetik değildir. Estetik güzel ve çirkin olana ilişkin yargıyı içerdiği gibi bir alanı ele alma tarzı bu kriterler üzerinden olmaktadır. Oysa insanın alanlarında her durum estetikleştirilerek ele alınamaz. Schmitt özellikle romantiklerin şiirleştirerek durumları ele alma tarzım ise politik alandaki çatışma fikrini görmezden gelen burjuva tutumu olarak değerlendirmektedir.

Alman düşünür, romantizmi Aydınlanma çağı ile belirli bir süreklilik içerisinde kavramaktadır. Her ne kadar romantizm çoğu kez kendisini rasyonalizm ve Aydınlanma süreci karşıtı gibi sunsa da Schmitt romantizmi Aydmlanma'mn bir sonucu olarak görmektedir. Romantiklerin Rousseau'nun doğa ve insan kavrayışından hareket eden bir temele de sahip olduğunu hatırlamakta fayda vardır. Schmitt'in "üç başlı canavar" nitelemesi yani reform, devrim ve romantizm bu sürekliliği ortaya koymaktadır.[118] Schmitt, Cortés'in romantizmin geleneksel biçimleri ve toplumsal koşulları parçalamaya yönelik anarşizan bir hareket olduğu iddiasına yer vermektedir.[119]

Ancak Schmitt, Cortés'ten bir adım öteye giderek politik romantizme dair kapsayıcı bir tespitte bulunmaktadır. Genellikle romantizmin ya muhafazakâr ya da devrimci olduğu söylenmektedir. Schmitt'in tespiti ise romantizmin her tür politik düşünceye sahip olduğu iddiasıdır. Romantizm devrimcidir, muhafazakârdır, liberaldir, mürtecidir; zira Schmitt'e göre romantizmin bir politik kavramı yoktur. Her biçime bu yüzden girebilmektedir. Evet, romantizm Aydınlanma mirasına yaslanmaktadır ancak onun bu mirası kullanma tarzı Aydınlanma'nm rasyonalizmi ile uyumlu değildir. Romantikler hem "şanlı geçmiş" fikrini hem de "devrim" fikrini savunabilmektedirler. Romantizmin gözünde politik rölativize edilmiş bir alandır. Estetik deneyim çerçevesinde politikaya has ayrımlar belirmemektedir.

---

118 Bkz. Carl Schmitt, *Politische Romantik*, Duncker & Humblot, Berlin, 1998, s. 10; Carl Schmitt, *Political Romanticism*, çev. G. Oakes, the MIT Press, Cambridge, 1986, s. 8.

119 Bkz. Carl Schmitt, *a.g.e.*, s. 9.

Romantizm yargı ve eleştirisi üzerine kurulu estetik bir deneyimdir. Bu sebepten ötürü tüm politik söylemleri çelişkilidir. Bu çelişki romantikler açısından rahatsız edici bile değildir. Romantik bağlam bunu sorun olarak atfetmemektedir. Schmitt romantizm açısından tek mutlak anlamın sanat olduğunu diğer tüm alanların ise bu mutlak alan tarafından rölatif olduğunu tespit etmektedir. Din, ahlâk, politika ve bilim bu mutlaklaştırılmış alanın hizmetindeki malzemelerdir. Bu alanları estetik dolayımı olmaksızın romantizmin çerçevesinde ele almak mümkün değildir.

Schmitt, romantik tutumu "öznelleşmiş okazyonalizm" [subjektivierter Occasionalismus] olarak nitelendirmektedir: "Romantizmde, romantik özne, kendi romantik üretimi için, dünyayı fırsat [Anlaß] ve vesile [Gelegenheit] olarak değerlendirmektedir."[120] Böylelikle Schmitt romantik özne açısından kendi mutlak üretiminin esas, dünyanın geri kalanının ise bu üretimin pasif malzemesi olduğunu düşünmektedir. Romantik ilgi bu yüzden dünyayı ve kültür alanlarını cevherinden yoksun bir şekilde değerlendirmektedir. Her şey onun ilgisi açısından ele alınmaktadır. Romantik, dünyanın cevheri ile değil kendi beninin onu alımlaması ile ilgilenmektedir.

Romantik özne açısından dünya fırsatlar mekânıdır. Tanrı, devlet ve ulus gibi figürler onun gözünde, estetikleştirilmiş algıya hizmet etmektedirler. Bu sebepten ötürü onun "eski" özlemi aslında sekülarize edilmiş bir takım metafizik biçimlerin yeniden üretilmesine yol açmaktadır. Romantizmin dünyası rölativize edilmiş bir dünyadır. Tıpkı liberalizmin "tartışma" kavrayışında olduğu gibi, romantik algı benzer bir cevher yoksunluğunu dışa vurmaktadır.

Schmitt, romantiklerde irrasyonel öğe ile bireyselciliğin harmanlandığı görüşündedir. Politik fikirlerin ise estetik deneyim dolayımsızlığında [immédiateté] belirmiş ikincil öğeler olduğunu savunmaktadır. Bu sebepten ötürü politik praksis bu tarz keyfî oluşturulmuş fikirlerin incelenmesi ile eş tutulamaz. Po-

120 Carl Schmitt, *a.g.e.*, s. 17; Carl Schmitt, *Politische Romantik*, Duncker & Humblot, Berlin, 1998, s. 18.

litik düzeyler bizzat fiilî, her tür farklılığı eş olarak atfeden romantik zihniyetin politik olduğunu sandığı tasarımı, politik olarak nitelendirilmesine izin vermemektedirler.

Bu durumda Schmitt'in birinci ayrışma önerisi romantiklerdeki, özellikle de Adam Müller'deki politik konuları kavrayışın romantik düşüncesinden ayrı konumlandırılmayacağı üzerinedir. Romantik özne için tüm konular kendi estetik deneyiminin bir parçasıdır. Bu sebepten ötürü buradaki tematik ile tematiğin önerme düzlemlerini ayırt etmek gerekmektedir.

Schmitt, Descartes sonrası modern felsefenin ikiliklerle uğraştığını belirtmektedir: Düşünce ve varlık, kavram ve gerçeklik, zihin ve doğa, özne ve nesne gibi.[121] Schmitt Kant'm da transandantal çözüm ile bu ikilikleri aşamadığını savunmaktadır. Ancak Fichte bu ikiliği aşmak için "mutlak ben" fikrini ortaya atmaktadır.[122]

Fichte *Bilim Doktrini* kitabında, üç düzey belirlemektedir. Birinci ilkesi özdeşlik ilkesidir. Ben (Ich) ben'e özdeştir. Özdeşlik ben'in özgür bir edimle kendisini ortaya koymasıdır.[123] İkinci ilke ise benin ben-olmayanı kurmasıdır. Üçüncü düzeyde ise ben ile ben-olmayanın birleştirilmesi gerçekleşmektedir. Fichte'de ben, kendi kendisini kuran tarih ve mekân dışı kökensel bir aktivite olarak ele alınmaktadır. Fichte'de özne hem kendisini hem de nesnesini kurmaktadır. Fichte'nin Kant'tan farkı, Kantçı nesnenin insanın nüfuz edemeyeceği bir tarafı olmasına karşın, Fichteci ben'in her şeyi kendi tasarrufu olarak üretmesidir.

Fichte, Schmitt'in oldukça eleştirmiş olduğu gibi, birey ve devlet arasındaki ilişkiyi bir organizma ve içiçelik ilişkisi olarak

---

121 Bkz. Carl Schmitt, *a.g.e.*, s. 52.

122 Schmitt'ten bağımsız olarak Fichte ve Alman idealizmi bağlamına değinmek temellendirici olacaktır. Fichte, Kant'taki ruh (Seele) ve doğa karşıtlığım aşmaya çalışmaktadır. Kant, ruhun kendisini, kendinde şey olarak tanımlamış olduğu için, insan sadece fakültelerle onu bilebilmektedir. Bu da yanılsama yaratan bir süreçtir (Schein). Fichte ise doğayı öznenin içine alarak Kant'm 1. kritikte kurmuş olduğu doğanın zorunlu nedenselliğini kırmaktadır.

123 Bkz. Johann Gottlieb Fichte, *The Science of Knowledge*, der. ve çev. S. Heath ve J. Lachs, Cambridge University Press, Cambridge, 1991, s. 94-100.

ele almaktadır. Fichte'nin devleti ego tasarımının bir yüceltmesidir. Fichte, *Alman Ulusuna Söylev*'de ulusu da "aşkın ahlâki varoluş" olarak tanımlamaktadır.[124] Üstüne üstlük bu varoluş kendisini bir duyguda / *pathos*'ta dışa vurmaktadır. Fichte, romantik tasarımı önceler bir biçimde organik Alman yurttaşı ve devlet ilişkisi tasarlamaktadır. İlginç olan nokta, bu tasarımın kökeni ben'e ait Fichte tarafından kurulan idealiteye yaslanmaktadır. Schmitt'in de Clausewitz metninde vurguladığı nokta Fichte'nin devlet ve ulus tasarımlarını tamamen idealite zemininden türemekte olduğudur. Fichteci felsefenin açmazı da bu noktadan kaynaklanmaktadır. Bir yandan Fichteci kendi kendisini özgürce kuran ego, özgürlük perspektifini güderken diğer yandan da bir tahakküm ve otorite mekanizması olarak devlet de özgürlük amacını taşımaktadır. Oysa Schmitt'e göre politik alanda, özgürlük kurucu olamaz. Fichteci özgür devlet kavrayışı, onun idealizminden kaynaklanan bir çelişkidir. Devlet özgürlük alanı değildir; bu sebepten ötürü Fichte'nin politik görüşü politik bir kavrama değil, idealiteden türetilmiş politik temalı ama apolitik bir kavrama yaslanmaktadır. Schmitt romantiklerin Fichteci açmazı aşılmaz hale getirdiğini ortaya koymaktadır.

Bu noktayı yine 1919 yılında Alman erken romantikleri üzerine doktora tezini sunan Walter Benjamin üzerinden açmak faydalı olacaktır. Daha sonraki yıllarda Benjamin-Schmitt diyaloğu da göz önünde bulundurulduğunda bu bağlantı daha yerinde olacaktır. Ancak Benjamin'in romantizm kavrayışından sınırlı bir şekilde bahsedilecektir.

Benjamin öncelikli olarak romantikler açısından hayati öneme sahip olan "eleştiri" (critique) kavramının, Kantçı bağlamı dışında estetik bir göndermesi olduğunu tespit etmektedir.[125] Dolayısıyla Benjamin, Kant ve özellikle de Fichte temelinin anlaşılmasının, romantik eleştiri kavramının bizzat ken-

---

124 Bkz. Johann Gottlieb Fichte, *Discours à la nation Allemande*, çev. S. Jankélévitch, Éditions Aubier Montaigne, Paris, 1981, s. 260-276.

125 Bkz. Walter Benjamin, *Le concept de Critique Esthétique dans le romantisme allemand*, çev. S. Lacoue-Labarthe ve A.-M. Lang, Flammarion, Paris, 2002, s. 40.

disini vermediğini ama onun anlaşılmasına yardım ettiğini savunmaktadır.

Benjamin, romantizmde düşüncenin hedefine dikkati çekmektedir: Öz-bilincin kendisi üzerine düşünümü (refleksiyonuna) romantizmin temel etkinliğidir.[126] Romantiklerde düşünce, özellikle de düşünüm (réflexion) öncelikli olarak kendi kendisini düşünme ve kurma olarak önemlidir. Romantik düşünce kendisini düşünmektedir. Düşünüm, ben'in kendisi üzerine dönüşlü bir şekilde etkinlikte bulunması sonucu, ben'in ben olma tarzını kazanmasıdır.

Benjamin Alman romantiklerinin Fichteci çizgiyi izleyip ondan ayrıldığını savunmaktadır. Romantikler, düşünümde, bilginin dolayımsızlığını yakalamak istemişlerdir. Fichte'nin dolayımsız bilgi tanımı buna uymaktadır: Düşünüm her şeyden önce bilinç biçiminin biçimini edinmelidir. Bilincin biçimi ile biçimin biçiminin ya da bilme ile bilmenin bilmesinin düşünülmesi, dolayımsız bilgi aktının kurucusudur. Benjamin, "mutlak özne"nin bu düşünümün merkezinde olduğunu ve özgürlük yolunun bu şekilde ele alındığını vurgulamaktadır. Benjamin, mutlak öznenin "dolayımsızca bilinebilir" olduğunu ama "nesnenin sezgi yoluyla bilinmesinin söz konusu olmadığını" belirtmektedir.[127] "Mutlak özne kendisi dışında bir şeyi temsil etmez."[128] Dolayımsız bilgi ile bilincin biçimleri arasındaki geçiş bilginin dolayımsızlığım sağlayan süreçtir.

Romantiklerin, Fichteci bu işleyişten farkını Benjamin şu şekilde ortaya koymaktadır: Fichte ben'in eyleminin sonsuzluğunu teorik felsefenin alanından çıkarıp pratik felsefenin alanına gönderirken, romantikler sonsuz arayışlarını teorik felsefenin temeli haline getirmişlerdir.[129] Romantikler pratik felsefe ile ilgilenmemektedirler. Romantikler, Fichte'nin sistemindeki "düşünüm" ve "vazetme" (position) kavramlarını Fichte'nin zıddı bir yönde kullanmaktadırlar. Fichte teorik siste-

126 Bkz. Walter Benjamin, *a.g.e.*, s. 47.

127 Walter Benjamin, *a.e.*

128 Walter Benjamin, *a.e.*

129 Bkz. Walter Benjamin, *a.g.e.*, s. 51-52.

mindeki öğeleri düzenlemeye çalışırken, romantikler bu düzenlemeye aykırı bir biçimde, teorik alanın içerisinde ben ve ben'in kendisi üzerine düşünümünü yerleştirmek istemektedirler. Fichte'nin birinci ilkesi ile ikinci ilkesi arasındaki geçişler sonsuz sayıda temsil içermektedirler. Romantikler kendi düşüncelerini, bu sonsuzluğun ve sınırsızlığın üzerine kurmaktadırlar.

Benjamin, Fichte felsefesinin "dolayımsızlık" ve "sonsuzluk" arasında tereddütler yaşadığını ortaya koymaktadır.[130] Benjamin, Fichte'nin bu ikisi arasında bir gerilim sezdiği ve bu gerilimi aşma çabası içerisinde olduğunu belirtmektedir. Ancak Fichte bu gerilimi aşmaya çalışırken romantikler tam da Fichte'nin azaltmaya çalıştığı gerilimi kendilerine kaynak yapmaktadırlar. Özetle Benjamin, Fichte ile romantikler arasındaki ortaklığı bilginin dolayımsızlığı olarak açıklamaktadır ancak ayrıldıkları nokta ise romantiklerin "sonsuzluk kültü"dür.[131] Benjamin romantiklerin özgünlüğünün bu noktadan kaynaklandığını savunmaktadır.

Walter Benjamin, tezinin diğer kısımlarında romantiklerin bu sonsuzluk kültünü sanatla ama özellikle de sanatın biçimi meselesi ile birleştirdiklerini saptamaktadır. Sanat yapıtı romantik tarzda düşünümü besleyen temel alandır. Romantiklerin dolayımsızlık ve sonsuzluk arayışları estetik alanda kendisini göstermektedir. İroni, eleştiri ve sanat yapıtı birlikteliği romantik tasarımın merkezinde durmaktadır. Kısacası Benjamin'in doktora tezinde ortaya koymuş olduğu gibi romantiklerde estetik eleştiri ve düşünümün mekânı olarak sanat yapıtı fikri ön plandadır. Tezin özgün tarafı ise romantiklerde öznellik fikrinden ziyade sanat yapıtının nesnel yapısının keşfi fikrinin ön planda tutulmuş olmasıdır. Benjamin en azından estetik alanın önceliğine işaret ederek Schmitt'i desteklemektedir ancak öznelleştirilmiş dünya fikri Benjamin'in romantizm okumasına yabancıdır. Yine Schmitt'in romantizm okumasının Benjamin'inkinden ayrıştığını düşünmemek gerekmektedir; zi-

130 Bkz. Walter Benjamin, *a.g.e.*, s. 55.

131 Bkz. Walter Benjamin, *a.g.e.*, s. 56.

ra Benjamin de Schmitt gibi bilginin dolayımsızlığını ben'in kurduğunu söylemektedir. Schmitt ile Benjamin arasındaki ayrışma, birincisinin romantizme yönelttiği eleştirinin politika kavramının yoksunluğu olması, ikincisinin ise bu soruyu yöneltmemiş olmasıdır.[132]

Benzer bir durum Ph. Lacoue-Labarthe ve J.-L. Nancy *Edebi mutlak. Alman romantizminin edebiyat teorisi* isimli çalışmaları için de iddia edilebilir. Onlar romantizmi estetik bağlam içerisinde değerlendirmektedirler. Edebiyat ve özellikle de şiir bu bağlamın kurucu öğeleridir. Lacoue-Labarthe ve Nancy şunu yazmaktadırlar: "[...] romantik düşüncede sadece edebiyatın mutlaklığını değil, ama edebiyatı bizzat mutlak-olan olarak tanımlamak gerekmektedir. Romantizm, edebi mutlağın aranma yolunun açılmasıdır (*inauguration*)."[133] O halde romantizm kendisini şiir odaklı bir düşünceden tanımlamaktadır. Onun, sanatı bilim, bilimi sanat, felsefeyi şiir olarak algılama projesi bu tarz bir estetik merkezilikle mümkündür: "Şiir böylelikle üst düzey bir liyakat kazanmaktadır, o sonunda en başında olmuş olduğu şey olmaktadır – insanlığın eğiticisi, zira artık felsefe yoktur, artık tarih yoktur, şiir sanatı bilimlerden ve sanatlardan arta kalanın yanında yaşamda kalmayı sürdürecektir."[134] Lacoue-Labarthe ve Nancy, romantizmi özne dönemine ait –Kartezyen modernite anlamında– bir kriz bilinci olarak tanımlamaktadırlar. Romantizm, modern krize müdahale etme çabasıdır. Ancak bu çaba edebiyatta aranmak-

132 Burada iki düşünürün ortaklığını bir noktada daha açmak yerinde olacaktır. Ne Benjamin'de ne de Schmitt'te romantizmi nostaljik bir unsur olarak ele alma fikri vardır. Romantizm şimdiki zamanın melankolisidir. Oysa politik romantizm üzerine kitap hazırlayan Jacques Droz, Schmitt'e karşı olarak romantiklerin "okazyonalist" olmadığını söylerken karşı-argüman olarak romantiklerin "şanlı bir geçmiş anısıyla" yaşayan ve toplumdaki geleneklerini ve "ayrıcalıklarını" yitirmek istemeyen yapıtlar verdiğini savunmaktadır. Bu tutum romantikler üzerine önemli çalışmalar yapan Benjamin tarafından kabul edilemeyeceği gibi Schmitt tarafından bu romantizm tasarımı kabul edilemez görünmektedir. Bkz. Jacques Droz, *Le Romantisme politique en Allemagne*, Armand Colin, Paris, 1963, s. 35-36.

133 Bkz. Philippe Lacoue-Labarthe ve Jean-Luc Nancy, *L'absolu littéraire. Théorie de la littérature du romantisme allemand*, Éditions du Seuil, Paris, 1978, s. 21.

134 Philippe Lacoue-Labarthe ve Jean-Luc Nancy, *a.g.e.*, s. 54.

tadır. Bu yüzden Lacoue-Labarthe ve Nancy romantizmi "*bizim* saflığımız" olarak nitelemektedir. Saflıktır ama hata değildir.[135] Bu krize verilen yanıttır.

Hegel ise *Estetik*'te romantik sanat hakkındaki eleştirisini doğanın tümüyle zihinselleştirilme çabası olarak anlamaktadır. Hegel'e göre ilk romantizm hem her tür nesnel hakikat zemini arayışını imkânsız kılmaktadır hem de beklentisi ile Antik Yunan mirasını bu tarz zeminsizlikle uyumlu hale getirmeyi öngörmektedir. İroni bu beklentisini üreten, pekiştiren ve ortaya koyan bir unsur olarak belirmektedir.[136] Özellikle Schlegel'e yaslanan Hegel eleştirisi, romantiklerin politik idealini de tiyatroda Aristophanes izleyen kamu ile özdeşleştirmektedir. Romantik politik ideal, kamunun estetik seyir duygusu üzerinedir. Hegel, Schlegel'deki politik vizyonun drama izleyen seyircinin bir aradalığı ve çeşitliliği üzerine odaklandığını ortaya koymaktadır.

Tekrar Schmitt'in argümantasyonuna dönülürse, Schmitt romantizmi modern dikatomileri aşma çabası olarak nitelendirmektedir. Schmitt, romantiklerin bu Kantçı-Fichteci kökenden faydalanarak modern bölünmenin aşıldığına dair bir yanılsamaya sahip olduklarını düşünmektedir. Schmitt'e göre romantizmde akıl, doğa ve zihin (Geist) arasında iki kutba sahiptir:[137] Felsefi gerçeklik bu mutlak kutuplar arasındaki nötr bir üçüncü terim olarak belirmektedir.

Schmitt açısından romantizm, Kartezyen rasyonalizme gösterilen ama onu aşamayan tepkidir. Romantizmin bu başarısızlığının nedenini Schmitt ontolojik ve epistemolojik sebeplere bağlamaktadır. Her şeyden önce romantik, modern bölünmeyi aştığını sanmaktadır ama aşamamaktadır. Üstüne üstlük bu bölünmeyi derinleştirmektedir. Mümkün ile gerçeklik, sonsuz ile sonlu arasındaki çatışmanın çözülmesi romantizmde Tanrı'nın "İnsanlık" ve "İnsanlık" fikirlerine ikamesi ile aşılmaya çalışıl-

---

135 Bkz. Philippe Lacoue-Labarthe ve Jean-Luc Nancy, *a.g.e.* s. 28.

136 Bkz. G. W. F. Hegel, *Esthétique*, çev. S. Jankélévitch, Flammarion, Paris, 1992, 1. cilt, s. 97-104.

137 Bkz. Carl Schmitt, *a.g.e.*, s. 53.

maktadır.[138] Tarih ve insanlık romantiğin gözünde kendi varoluşunun dışa vuruma olarak ortaya çıkmaktadır.

Ancak Schmitt açısından sorun gerçeklik fikrinin zihin ve doğa dolayımında –ki bu dolayımın merkezi kendisini dolayımsız olarak vaz eden egodur– gereksiz bir nötr üçüncü terim olarak belirmesidir. Gerçeklik içi boş bir kavram olarak ele alınmaktadır. Bunun karşısına romantik ego, kendisini *esse* ve *posse*'yi birleştiren bir çözüm olarak vazetmektedir.[139] Böylelikle gerçeklik, öznelliğin bir imkânı olarak ele alınmaktadır. Gerçeklik bütünüyle –yani burada gerçekliğin tasarımından söz edilmemektedir– egonun bir yaratısı olarak düşünülmektedir. Dolayısıyla romantiğin gözünde "tarih" de "insanlık" da kendi "bütünlük" kavramından türetilmiş, ego tarafından tahrip edilmiş kavramlardır.

Schmitt'e göre romantiğin gözünde gerçeklik, cevheri olmayan bir kavramdır.[140] Üstüne üstlük herhangi bir "kopula"sı olan önerme ya da tanım fikri romantik tasarımda yoktur. Cevhersiz düşünme romantik düşünmenin özüdür. Romantiğin dünya tasarımında cevherinden yoksun biçimler önemlidir. Tanrı, devlet, kilise, din, tarih ve insanlık gibi kavramlar romantik biçimler olarak tasarlandığında cevherlerinden eksik bırakılmaktadır. Bu yüzden Katolik bir dünya tasarımı yerine Katolik biçime büründürülmüş romantik bir tasarımdan söz edilebilir.

Schmitt romantik tasarımdaki kelimelerin ve fragmanların fazlalığını buna yormaktadır: "Kopula"sı olmayan tanımlar, cevhersiz kavramlar, yarım bırakılmış edebi türler, vb. Tüm bunlar Schmitt'in gözünde kelimelerin zoraki birlikteliği olarak belirmektedir.[141] Romantiklerin "ebedi konuşma"sı da benzer bir noktaya tekabül etmektedir. Rölativize edilmiş bir politik alan, ancak öznelleştirilmiş biçimlerin açığa çıkmasına hizmet edebilmektedir. Schmitt'in çıkarımı ise romantizme özgü bir ontolojik düşüncesinin olmadığıdır.

---

138 Bkz. Carl Schmitt, *a.g.e.*, s. 58-59.

139 Bkz. Carl Schmitt, *a.g.e.*, s. 67.

140 Bkz. Carl Schmitt, *a.g.e.*, s. 75.

141 Bkz. Carl Schmitt, *a.g.e.*, s. 78.

Romantiklerdeki okazyonalizm, Schmitt'in "occasio" ile "causa" arasında kurduğu zıtlıkta kendisini ortaya koymaktadır.[142] Okazyonalist için dünya kendi öznelliği ile hayal gücü arasındaki ilişkinin bir ürünüdür. Dolayısıyla onun için gerçeklik herhangi bir "causa"ya sahip değildir. Sebeplerin yoksunluğunda, sonuçlar sadece sonuçlar olarak vardır. Herhangi bir nedensellik ve belirlenim (déterminité) düşüncesi romantik okazyonalizmin tasarımında yoktur. Oysa gerçeklik hakkmdaki kavramsal çıkış noktası kaynağını belirlenim fikrinden alabilmektedir. Ontolojiyi belirlenim olmaksızın düşünmek olanaklı değildir. Ancak belirlenim fikri sayesinde belirlenimsizliğin (indeterminité) imkânlarını araştırmak mümkün olabilmektedir. Romantikler ise Schmitt'in gözünde ontolojik bir düzeyin varlığını yadsıyarak sorunu çözme yolunu seçmektedirler. Romantik "occasio" için fiilî dünyanın kendisi öznelliğe ve hayal gücüne sunulan etki-malzemelerden ibarettir.

Böylelikle "occasio" fikri sayesinde romantik, tasarım karşıtlıkları kendi zihinsel yapısı içerisinde kaldırmaya yönelmektedir.[143] Romantik en yüksek üçüncü (Höhere Dritte) ile bu kaldırmayı gerçekleştirdiğini düşünmektedir. Mademki her şey hayal gücü ve ego arasında gerçekleşmektedir o halde varolan fiilî antitezler sadece "occasio" olarak algılanabilir. Devlet ve toplum, kadın ve erkek karşıtlığı gibi antitezler üçüncü terimle aşılmaktadır. Dolayısıyla gerçek ve hakiki karşıtlıklar romantik tasarımda karşıtlık olarak düşünülemeyebilmektedir. Romantik için dost da düşman da bir olabilmektedir. Tüm olup bitenler karşısında romantik "kayıtsız" kalabilmektedir zira "occasio" kavrayışı sayesinde romantik özne kendisi dışında dünyayı nötralize ederek kavrayabilmektedir.

"Occasio" olarak kurulmuş romantik gerçeklik hiçbir zaman tekil değildir. "Occasio"ların çokluğu farklı gerçekliklerin kurulmasını hazırlamaktadır. Ancak ilginç olanı, kurulan her gerçeklik algısının diğer gerçeklik algıları ile olan çelişkisidir. Romantik gerçeklikler aralarında çelişmektedirler. Ancak roman-

142 Bkz. Carl Schmitt, *a.g.e.*, s. 82.

143 Bkz. Carl Schmitt, *a.g.e.*, s. 87-88.

tikler açısından epistemolojik anlamda çelişkiden söz etmek mümkün değildir. Novalis şunu bildirmektedir: "Çelişki ilkesini yok etmek, üstün mantığın belki de en önemli görevidir."[144] Çelişki yüksek üçüncü ile aşılmaktadır. Ancak bu aşma Kilise'nin *complexio oppositorum* tarzı aşması değildir; aksine bunların aşılmasının yanılsamasına sahip olmaktır.

Romantik öznenin dünyası kendisinin özne, diğer her şeyin kendi "occasio"su olduğu gibi bir dünyadır. Kendisi dışındaki her şey "elastik bir nokta"ya sahiptir:[145] Dışarıda mutlak ve somut bir şey yoktur. Bu elastik alımlamanın silahları olan "ironi" ve "entrika" (Intrige) ise korunaklı öznelliklere yaslanmaktadır. Yine sanat da bu yüksek üçüncünün en önemli sığınağıdır zira –dar anlamıyla– "causa"yı en az gerektiren bir alandır. Bunun dışındaki her tür alan, "occasio"nun "causa" karşısındaki üstünlüğü ile kurulmuştur. Kültürün alanları estetik deneyim alanına eklemlenmemektedir aksine bu alanlar öznel mutlaklığın bahanesi, "occasio"su olmaktadır.

Oysa Schmitt'in gözünde devlet kavramının estetikleştirilebilir hiçbir yanı yoktur. Bunun gibi ulus da öznel tasarımın bir ürünü değildir. Vatan, millet gibi konulardaki tutku ve duygusallıkların hiçbirinin aslen politik alt yapısı yoktur. Romantiklerin nazarında örneğin hükümet, partiler arasındaki karşıtlığı yoksayarak aşabilen bir yüksek üçüncüdür.[146]

Romantik aynı anda krala da devrime de parlamentoya da *sym-pathos* besleyebilir zira tüm politik özneler onun için "occasio" sunan nesnelerdir. Bu yüzden gerçekten politik bir kategori, romantizm açısından kategori-dışı kalmaktadır. Politik nesne seçimi sadece onların öznel üretkenliklerinin bir parçasıdır. Aksi bir durum söz konusu değildir. "Devlet", romantiğe göre estetik güzellik bildiren bir nesnedir.[147] Devletin Schmittyen ya da başka bir politik tanımının yeri bu düşüncede yoktur.

144 Novalis (akt.) Charles Le Blanc, Laurent Margantin, Olivier Schefer, *La Forme Poétique du monde, Anthologie du romantisme allemand*, Librairie José Corti, Paris, 2003, s. 77.

145 Bkz. Carl Schmitt, *a.g.e.*, s. 98.

146 Bkz. Carl Schmitt, *a.g.e.*, s. 120.

147 Bkz. Carl Schmitt, *a.g.e.*, s. 125.

Schmitt açık bir şekilde romantiklerin herhangi bir ontolojik temeli olmadığı fikrinden hareketle romantik düşüncedeki her tür karşıtlığın retorik karşıtlıklar olarak düşünüldüğünü savunmaktadır. Herhangi bir mantıki, ahlâki, politik, ekonomik kategori bu düşüncede yoktur. Bu temalardaki tüm referanslar tanımsız ve cevhersizdir:[148] Söylemsel bir düzeyin malzemesi olmak dışında bir işlevi yoktur. Romantiklerde bu yüzden ne ontolojik ne de epistemolojik alanda doğruluk fikrine rastlanır. Fr. Schlegel için "bütün hakikat görecelidir; bütün bilme semboliktir; felsefe sonsuzdur."[149] "Doğru" ya da "yanlış" arasında bir düzey farkı yoktur. Bu sebepten ötürü Schmitt şu iddiada bulunmaktadır: "Romantik fikir yoktur, fakat sadece romantikleştirilmiş fikirler vardır."[150]

Ontolojik ve epistemolojik düzeylerden bahsedilemeyen yerde fikirlerden de bahsetmek oldukça zor olurdu. Schmitt, romantiklerde Kantçı ve Fichteci mirasın bir tür dönüşümüne işaret etmektedir. Bütün meselelerin, nesneleri romantikleştirilerek ele aldığı bir düzeyden söz etmek mümkündür. Novalis'in "dünya romantikleştirilmelidir" sloganını bu tarz bir dönüşüm bağlamında okumak gerekmektedir.

Schmitt "politik romantizm" ile "romantik politikacı" arasında bir ayrım yapmaktadır.[151] Schmitt politik romantizmdeki sonucu bir occasio olarak değerlendirmektedir. Başka bir deyişle "occasio" olan "causa" değildir. Bu bağlamda "romantik politikacı", kendisini romantik fikirlerle motive etmiş ve tüm enerjisini bu tarz bir motivasyonla politik alanda değerlendiren kişidir. Schmitt buna örnek olarak sağ görüşlü yazar Kotzebue'yu öldüren öğrenci Karl Ludwig Sand'ı göstermektedir. Sand'ın Kotzebue'yu öldürme motivasyonu onun başka politik amaçların hizmetindeki bir "vatan haini", "bölücü" olduğudur. Sand gerçek dünyadan kopup kendi "occasional" hayal gücün-

148 Bkz. Carl Schmitt, *a.g.e.*, s. 143.

149 Friedrich Schlegel, (akt.) Charles Le Blanc, Laurent Margantin, Olivier Schefer, *La Forme Poétique du monde, Anthologie du romantisme allemand*, s. 203.

150 Carl Schmitt, *a.g.e.*, s. 144.

151 Bkz. Carl Schmitt, *a.g.e.*, s. 146.

deki Kotzebue'yu öldürmüştür. Ancak burada gerçek olan öldürme fiilidir. Bu durumda "causa" değil *effectus*'un kendisi bir "occasio"dur.

Schmitt bu ayrımı sayesinde fiilen ve somut olarak politik alanında söz konusu olan romantik etki ile romantizmdeki tasarımı ayrıştırmak istemektedir. Zira birincisi her ne kadar *effectus*'lar itibariyle politikanın konusu olsa da ikincisi politikanın konusu bile değildir. Birincisini Schmitt, okazyonalizmi dolayısıyla eleştirmektedir. İkincisinin ise romantikleştirilmiş fikirlerin temelsizliğini ortaya koymaktadır. "Politik romantizm, politik olaylara eşlik eden bir duygudur."[152] Ama bu duygunun politik bir düzeyi yoktur. Vatan sevgisi, politik bir hal değildir.

Romantik özne tüm alanları ve ayrımları yok sayarak her şeyi kendi öznel temaşasının (contemplatio) bir parçası olarak ele almaktadır. Bu yüzden romantizm politika kavramına sahip olmadığı gibi diğer alanları da kavramları da sorunludur. Romantikte, tutku (passion), duygu (pathos), sempati gibi edilginlik belirten fiiller ön plandadır. Romantik maruz kalandır. Romantik, eylemde bulunmamaktadır. Dünya onun nazarında kendi pasifliğine okasyonalist nesneler sunan bir yapıdır. Romantiğin çelişkisi ve çıkmazı da bu edilgin yapısını hem bir yandan kabul etmesidir hem de diğer yandan bu edilginliği yüceltecek bir romantik tasarım geliştirmiş olmasıdır.

Oysa politika praksis alanıdır. Politik düşünce bu praksisi düşünmektedir. Politik felsefe praksise dair meseleler öbeğini *ontik*, *epistemik* ve *ethos* bağlamlarında irdeler. Romantik ise kendisini sadece maruz kalan ve hayal eden bir eylemsiz eylem olarak var etmektedir. Mekanı ise öznenin mutlaklığıdır. Oysa politika kamusal bir alandır. Yüceltilmiş, öznelleştirilmiş ve romantikleştirilmiş şeylerin alanı politikanın konusu değildir. Bu şeyler politikaya ait temaları irdeliyor olsalar bile somut, fiilî, politik Olay ile alakaları yoktur. Politik alan, yüksek üçüncü ile fiilen nötralize edilemeyeceği gibi bu alanın şiirselleştirilmesi de sadece tasarımda çelişkileri ortadan kaldıracaktır, politik çelişkiler ise sürmeye devam edecektir. Sonuç olarak, Sch-

152 Carl Schmitt, *a.g.e.*, s. 158.

mitt'in kaba bir romantizm kavrayışından farklı olarak ince bir metinsel inceleme ile ele aldığı politik romantizm, politika kavramından yoksundur; romantik "imkân" ve "sonsuz" düşüncesi bu sebepten ötürü politik alanlardaki sorunların çıkışı olarak önerilemez. Politik ümitsizlik momentlerinde entelektüelin apolitik yöntemlerle, sorunla başa çıkma arayışı boşunadır. Kısacası, romantizm okumasını, Schmitt'in entelektüel ve politika ilişkisini kavrayışı olarak değerlendirmek gerekmektedir.

F. Schmitt'in liberalizm eleştirisinin kaynakları: Cortés, de Maistre ve de Bonald

Schmitt'in liberalizm eleştirisinin temelinde politik realizmi olduğu kadar bu realizmi tamamladığını düşündüğü muhafazakârlığı da yer almaktadır. Schmitt *Politik Romantizm* metninde ısrarla romantiklerle muhafazakârları ayırmaktadır. Bu tavrının arkasında çifte bir bahis yer almaktadır. Bir yandan Schmitt romantizm, liberalizm ve kozmopolitizm gibi konulardaki eleştirisini otorite konusunda eksikliklerine bağlarken diğer yandan da teoloji-politik okumasına paralel bir biçimde muhafazakârlarda otorite sorununun olması gerektiği gibi ele alındığına dair bir kavrayış gerçekleştirmiştir. Özellikle Cortés, de Maistre ve de Bonald'ın düşünceleri bu bağlamda Schmitt'in düşüncesini berraklaştırmak açısından kapsamlı bir imge sunmaktadırlar.

Mevcut tezin birinci bölümünde Schmitt'in bu düşünürleri liberal "ebedi müzakere" fikrinin karşısında "karar alma" nosyonuna sahip politik düşünürler olarak tasnif etmesi ele alınmıştır.[153] TP1 metninde Schmitt bu düşünürlere şu özellikleri atfetmektedir:

- Müzakere fikrine karşı karar alma fikri.
- İnsan doğasının iyi olduğu fikrine karşı insan doğasının kötülüğü.

153 Bkz. Carl Schmitt, *Théologie Politique*, s. 62-70.

- Otorite ve egemen figürlerinin tanınması.
- Liberalizm karşıtlığı.
- Burjuva demokrasisine karşı "diktatörlük" fikri.
- Karşı-devrimci olmaları.

Schmitt'in bu okuması klasik düşünce tarihi tasniflerinin bir kenara bırakıldığı farklı bir politik muhafazakârlık okuması sunmaktadır.

Bu bağlamda Schmitt'in TP1'de bahsettiği üç muhafazakârdan Cortés'in oldukça ayrı bir önemi bulunmaktadır. De Maistre ve de Bonald Schmitt'in gözünde Cortés çizgisinde düşünürler olarak değerlendirilmektedir. Ancak esas Schmitt'in ağırlıklı olarak Cortés'ten beslendiği açıktır. Yine de Maistre ve de Bonald'ın hem Cortés'i hem de Schmitt'i hangi noktalardan beslediklerinin belirtilmeye ihtiyacı vardır.

De Bonald 1796 yılında yayımladığı *Politik ve Dini İktidarın Teorisi* metninde iki tip politik kuruluş alanına işaret etmektedir: Dinî ve politik.[154] Bonald, insanın toplumun hizmetinde bir varlık olduğunu düşünmektedir. Buna paralel olarak da politik toplumun dinî toplum karşısında ikinci bir konumda olduğunu da savlamaktadır.[155] Bu bağlamda Bonald başlıca karşı çıktığı düşünce tarzının Rousseau tarzı bir sözleşme düşüncesi olduğunu belirtmektedir. Bonald, egemenlik fikrinin kaynağının birey ve toplum olmadığını aksine tanrısal bir kökeni olduğunu savunmaktadır.

Bu bağlamda insan bahsi ancak Tanrı bahsinin açıldığı noktada açılabilmektedir.[156] İnsan ve Tanrı ilişkisi koparılarak iktidar incelemesi sunulamaz. Bonald Aydınlanma felsefesinin bu toplumsal yapıyı aşındırmasını eleştirmektedir. Bunun da insanı yalıtılmış bir birey konumuna indirgediğini savlamaktadır. Bonald, tek iktidar yapısının parçalanması sonucu ortaya çıkan

154 Bkz. Louis de Bonald, *Théorie du pouvoir politique et religieux dans la société civile, démontrée par le raisonnement et par l'histoire*, Librairie d'Adrien Le Clere et cie, Paris, 1843, cilt 1 s. 1.

155 Bkz. Louis de Bonald, *a.g.e.*, s. 12.

156 Bkz. Louis de Bonald, *a.g.e.*, s. 22-23.

tekil-parçalı iktidar temsillerinin toplumsal anlamda çöküntüye yol açtığını savunmaktadır. Tek otorite figürü dönemi, ona göre, toplumu toplum yapan özelliktir: Tanrı, Devlet, Ulus ve Baba; hiyerarşik ve tek figürler toplumsal anlamın da kaynağıdırlar. Bunların parçalanması ve yerine bu anlamda iktidar figürlerinin oluşmaması Bonald açısından ciddi bir sorundur.

Bonald'ın bu metninin birçok yerinde en çok rahatsız olduğu durumun, Aydınlanma ile birlikte, doğru-olanın tartışmaya açılmış olması durumu olduğunu saptamak mümkündür. Bonald, kamusallık fikrinde, tartışılmayacak şeylerin tartışılmasının ilke haline gelmesinden rahatsız görünmektedir. Bonald, ikna ya da müzakere fikri ile iktidar ve otorite alanının düşünülemeyeceğini savunmaktadır. Bonald tüm bu durum karşısında başta bir sürü Gallikan Kilise taraftarlığı, sonrasında ise zorunlu olarak papalık etrafında bir politik önderlik taraftarı olmuştur. Bonald, ancak tek otorite figür döneminin tesis edilmesi anlayışı ile bireyin özgürlük alanının kurulabileceğini düşünmektedir.

Bonald'ın aksine de Maistre her zaman için Papalık taraftarı (Ultramontanisme - Dağötesicilik) olmuştur. Schmitt onun *Papalık Üzerine* kitabını Hobbes'un *Leviathan*'ı ile birlikte modernliğin en önemli iki kitabı olarak değerlendirmektedir. De Maistre, dağ-ötesini yani Papalığı 19. yüzyılın politik ufku açısından en temel politik karar alma merkezi olarak nitelendirmektedir.[157] "Yüce pontif Papa"nın toplumsal düzenin tek koruyucusu olabileceğini düşünmektedir.

Özellikle Bonaldvari Gallikan Kilise taraftarlarına karşı de Maistre Katolik medeniyetin tek bir çatı altında toplanması gerektiğini düşünmektedir. Ona göre Papalık Hıristiyanlığın Schmitt anlamıyla temsilidir. Vekâlet ve temsil onda bir aradadır. De Maistre'e göre yanlış fikir ve kanılardan vazgeçilip bu uğurda bir toparlanma gerçekleştirilmelidir. De Maistre'e, devrimin egemenlik düsturuna karşı, dağ-ötesinin (Papalık) "sarsılmaz"[158] egemenlik ve iktidarı tek çözüm olarak görünmektedir.

157 Bkz. Joseph de Maistre, *Du Pape*, J. B. Pélagaud et Cie, Lyon, 1849, s. xxx.

158 Bkz. Joseph de Maistre, *a.g.e.*, s. xxxv.

De Maistre özellikle Fransız Devrimi sonrasında oluşan yanılsamaların etkisine karşı oldukça eleştirel bir tavır geliştirmektedir. Buna karşı olarak tek hakiki zemini Papalığın politik önderliği olarak görmektedir. Ona göre Fransız devrimi özünde "şeytani"dir.[159] Devrimin yıkıcılığı karşısında mucizevi iktidara sahip dağ-ötesi tek çözümdür.

De Maistre'e göre, Papalığın egemenliği sarsılmazdır (infaillible),[160] ulusal devletlerinkinden üstündür ve bütünlüklüdür. Tüm diğer iktidar yapılanmalarının bu güce tabi olmaları gerekmektedir. De Maistre bu haliyle dağ-ötesinin mucizevi ve olağandışım yaratan özelliğine inanmaktadır. Olağan bir iktidar tasarısının tahayyülünün ötesine geçme fikri mevcuttur. Bu sebepten ötürü de Maistre ne doğuda ne de batıda herhangi bir Hıristiyan oluşumun dağ-ötesi ile kıyaslanamayacağını düşünmektedir.

De Maistre açısından dağ-ötesinin iktidarı meşru iktidardır. Bu meşruluk sayesinde diğer iktidar yapılanmaları meşruluğunu elde edebilmektedir.[161] Dağ-ötesi meşruluk kaynağı olan kendisini de Tanrısallıkla meşrulaştıran bir güçtür. Papalık diğer iktidar türlerini meşrulaştırdığı gibi bireylere de özgürlük alanı yaratmaktadır. Maistre, sonuç bölümünde, Avrupa'nın içinde bulunduğu "fırtma"dan çıkışın papalığın bu egemenlik özelliği sayesinde olabileceğini savunmaktadır.

De Maistre *Egemenlik Üzerine* metninde de milletin egemenliği fikrini eleştirmektedir:[162] Ona göre egemenlik Tanrı'dan gelmektedir. İnsanların onaması sayesinde milletin egemenliği mümkün olabilmektedir. Dolayısıyla de Maistre'in gözünde bu iki egemenlik birbirlerini dışlamamaktadır. Ancak bu birbirlerine bağlı iki egemenlikten birinin dışlanması devrim sürecinin temel hatasıdır. Rousseau bu sebepten ötürü de Maistre'in en çok karşı çıktığı isimdir.

159 Bkz. Joseph de Maistre, *a.g.e.*, s. 12.

160 Bkz. Joseph de Maistre, *a.g.e.*, s. 17-25.

161 Bkz. Joseph de Maistre, *a.g.e.*, s. 238.

162 Bkz. Joseph de Maistre, *Essai sur le principe générateur des constitutions politiques, suivi de: Étude sur la souveraineté*, Librairie Catholique Emmanuel Vitte, Lyon, 1924, s. 91.

De Maistre'e göre Rousseau iktidarın aynı kaynağını yok sayarak herhangi bir politik biçim önerisinde bulunma imkânını da ortadan kaldırmaktadır. De Maistre'e göre çağın filozofları ve başta Rousseau, kolayca otorite figürlerinden sıyrılmaya çalışmışlardır ancak bu çabaları meseleye ait temel noktaların yok sayılması yoluyla gerçekleştiğinden politik anlamda bir yetersizlik söz konusudur. Özgürlük otoritenin yok sayılması ile değil, kurucu otoritenin tesisi ile mümkündür. Çağın "kötülüğünün" kaynağı burada yatmaktadır.

Bu kaynaktan hareketle Cortés'e geçilebilir. Schmitt 1950 yılında, Cortés üzerine dört yazıdan oluşan *Donoso Cortés'in Tüm-Avrupalı Yorumu* isimli kitabında *TPI*'deki tezlerini özelleştirerek geliştirmektedir.[163] İkinci Dünya Savaşı sonrasında gelen bu çalışmada Cortés bağlamını güncelleştirmeyi denemektedir. Öncelikle Cortés'in kendi metinlerindeki ana iddialar ele alınacak akabinde ise Schmitt'in Cortés özgül konumlandırmasına değinilecektir. Temel problematik ise Schmitt'in realizminin muhafazakârlığı ile nasıl iç içe oluştuğunun ele alınmasıdır.

Juan Donoso Cortés'i Schmitt özellikle 1848-1918 arasındaki Avrupa bağlamını anlamak açısından önemli bulmaktadır.[164] Schmitt, Cortés'i, Avrupa'nın Fransız Devrimi sonrasındaki büyük toplumsal-politik dönüşümünü en iyi değerlendiren düşünür olarak algılamaktadır. Ona göre Cortés, Avrupa'daki otorite figürünün sarsılması karşısında "anarşi" ve "nihilizmi" felaket süreci olarak okumaktadır. Bu bağlamda Donoso Cortés, otorite figürlerini yerinden etmenin sanıldığı kadar kolay olmadığını, belirli bir politik otorite karşıtlığının politik düzen kuruluşunda otorite etmenini ortadan kaldırmadığını kanıtlamaya çalışmaktadır.

Donoso Cortés, *Katoliklik, liberalizm ve sosyalizm üzerine deneme* kitabında çağının politik fenomenlerini Schmitt'i öncele-

---

163 Bkz.Carl Schmitt, *Donoso Cortés in gesamteuropäischer Interpretation* Greven Verlag, Köln, 1950.

164 Bkz.Carl Schmitt, *Donoso Cortés in gesamteuropäischer Interpretation*, Greven Verlag, Köln, 1950, s. 7.

yen bir tarzda irdelemektedir. İspanyol düşünür, öncelikli olarak teolojik düzene karşı çıkan liberalizm ve sosyalizm gibi hareketlerin kendisinin de "yeni bir teoloji" yarattıklarını savunmaktadır.[165] Yeni politik hareketler karşı oldukları düzenin farklı içerikli bir benzerini üretmektedirler. Cortés bu anlamıyla teolojiden çıkışın imkânsız olduğunu düşünmektedir: Her dünya düzeni iktidar nosyonunun yapısı gereği Tanrı ve onun metafiziğine öykünen bir yapı vücuda getirecektir. Kısacası politika ve iktidar meselesi teolojik sorundan ayrılamaz.

O halde Cortés neyi eleştirmektedir? Mademki liberaller de sosyalistler de bir metafizik oluşturmaktadır, bu durumda bir Katoliğin alışık olduğu tarzda bir semiyotik yapıdan söz edilecektir. Cortés'in eleştirdiği esas nokta yeni teolojilerin hem teoloji oluşturduklarından bihaber olmaları hem de varsayımlarının temelsiz olmasıdır. Bu durumda Cortés'in teoloji-politik kavrayışı realist bir kavrayıştır. Schmitt'in bahsettiği tarzda özellikler taşıyan bu realizm kendisini teolojik-politik var etmektedir. Kısacası Cortés kendi Katolikliğini realist olarak kurarken, liberal dünyayı ise kendi gerçekliğini tanımlamaktan uzak bulmaktadır.

Cortés'e göre Katoliklik evrensel anlamda bütünlüklü bir medeniyet sistemidir.[166] Avrupa'nın kurucu fikri bu medeniyettir. Avrupa'daki tüm politik hareketler ister istemez bu otoritenin etkisinde kendilerini tanımlamışlardır. Katolik tasarım, realist ve kötümserdir: İnsanların "günahlı" olduğunu, fiilen de bunun "kurtuluş" olmadan da aşılamayacağını savunmaktadır. İnsan eylemini doğası gereği kötü olarak tanımlamaktadır.

Cortés Tanrı-Kilise-İnsan ilişkisinin otoritenin kaynağı ve uygulaması sorunu için dünya tarihindeki ideal doktrin olduğunu düşünmektedir. Bu sebepten ötürü Katoliklik medeniyet sistemi olarak savunulmaktadır. Ona göre bu sistem insana insan olma liyakatını sunmaktadır. Yine bu yüzden Katoliklik sadece "boş bir biçim değildir, o hiçbir kuruma biçim vermemiş-

165 Donoso Cortès, *Essai sur le catholicisme, le libéralisme et le socialisme*, Les Éditions Dominique Martin Morin, Bouère, 1986, s. 50.

166 Bkz. Donoso Cortès, *a.g.e.*, s. 51.

tir; aksine o [kurumların] en has hali ve özüdür (...). [...] Katoliklik sadece M. Guizot'nun savunduğu gibi, hayran olunası bu uygarlığın oluşumunda onu çevreleyen çeşitli öğelerden bir tanesi değildir, o daha çok (...) bu uygarlığın kendisidir."[167]

Bu haliyle, Cortés insan özgürlüğünün de bu medeniyet sayesinde gerçekleştiğini savunmaktadır.[168] Tanrı, insana irade özgürlüğünü sunmaktadır. Ancak modern dünyanın özgürlük fikrini ele almasını Cortés, tamamen yanlışlık olarak değerlendirmektedir. Üstüne üstlük bu yanlışlık, felaketlere yol açmaktadır. Her şeyden önce Katoliklik Tanrı ve insan arasında bir karşıtlık kurmamaktadır. Medeniyetin düzen kurma fikri de buna yaslanmaktadır.

Peki, bu durumda, liberaller ve sosyalistler bu konuları nasıl çözümlemektedir? Cortés'e göre liberal okul her şeyden önce teolojiyi kötüleyerek işe başlamaktadır. Ama "liberal meşruluk tanrısal yasadan türemektedir".[169] Liberal okul, kötülüğün kaynağını yönetim sorunu olarak görmektedir. Liberallere göre teolojinin reddiyesi ve de iktidarın liberal esaslara göre işlemesi kötülüğü yok edebilecektir. Liberalizm iyilik ve kötülük meselesini yönetim biçimlerine indirgemektedir.

Cortés sosyalizmi ise liberalizmden üstün görmektedir zira sosyalizm de bir teolojiye yaslanmaktadır ama bu teoloji "şeytani" bir teolojidir.[170] Yıkıcı bir teolojidir. Sosyalizmin özü, Katolikliğe ait dogmaların reddedilmesidir. Cortés'in sosyalizme en temel eleştirisi, sosyalist bir iktidarın insandaki kötülüğü yok edebileceğini düşünmesidir. İktidar, insanın çatışmacı karakterini kaldıramaz.

Cortés'in başarısız teolojiler olarak düşündüğü liberalizm ve sosyalizm –ki bunlar arasında sıklıkla Proudhon'a da yer vermektedir– Katolik dogmanın bir benzerini seküler olarak yaratmaktadırlar: "İnsanlık" fikri bu tarz bir aktarımdır. Cortés sıklıkla sosyalizmin liberalizmden ne kadar pay aldığını bu

167 Donoso Cortès, *a.g.e.*, s. 126-127.

168 Bkz. Donoso Cortès, *a.g.e.*, s. 129.

169 Donoso Cortès, *a.g.e.*, s. 220.

170 Bkz. Donoso Cortès, *a.g.e.*, s. 224.

bağlamda vurgulamaktadır. Rasyonalizm bu tarz aktarımların gerçekleşmesinde ana dayanak olarak belirmektedir. İnsanlık fikri sayesinde Katolik medeniyetin dogmaları rasyonalist meşruiyet düzenine uydurulabilmektedir. Cortés, sosyalizmin hakkaniyetli bir liberalizm eleştirisi gerçekleştirememiş olmasını öncüllerinin ortaklığına bağlamaktadır. Sosyalizm de liberalizm de türetilmiş insanlık dini fikrine sahiptir.

Cortés'e göre sosyalizmin bir başka başarısızlık düzlemi, aile, ulus ve din gibi bağları yok saymasıdır. Kurucu öğelerin, ekonomik düzey karşısında ikincilleştirilmesi onu etkisiz kılmaktadır. Cortés kurucu dayanışmaların yadsınmasını, nihilizme götüren bir ilk günah olumsuzlaması olarak algılamaktadır. Bu durumda Cortés'e göre 19. yüzyıl, ya Katolik dogmaları seküler biçimlere aktarmaktadır ya da bunları olumsuzlamaktadır. Birinci durumda Katolikten türeme bir oluşum gerçekleşirken en çok eleştirilen durum yeniden üretilmiş olmaktadır. İkinci durumda ise kurucu otorite figürleri yadsındığından düzensizlik hâkim olmaktadır.

Cortés açısından her durum 19. yüzyıl Katolikliğinin mükemmelliğinin sağlamasını yapmaktadır. Bu durumda Cortés bu dönüşümü "dekadans" olarak algılamaktadır. Bu durum bir dekadanstır zira "[d]ünya bu [tanrısal] yasaları boşu boşuna yadsıdı. Bunların [yasaların] boyunduruğundan kurtulmak isterken, onları sadece daha ağır yaptı."[171] Yasaların yadsınması ile otorite figürleri keyfî olarak dönüştürülemez.

Cortés çağının "yanlışlıklarını" karamsar ve gerçekçi bir bakış açısıyla düzeltmeyi öngörmektedir. *Kardinal Fornari'ye Mektup*ta Cortés bu yanlışlıkların sonsuz sayıda olduğunu yazmaktadır.[172] Yanlışlıkların kaynağı ise yine temel hakikatin yadsınmasıdır. Liberaller ve sosyalistlerin temel hatası otorite figürü sorununun temelini önemsememeleridir. Bu da toplumsal anlamda bir çöküntü yaratmaktadır.

*Heraldo'nun müdürüne mektuplar*da ise Cortés burjuva özgür-

171 Donoso Cortès, *a.g.e.*, s. 410.

172 Donoso Cortès, *Lettre au cardinal Fornari*, çev. André Coyné, Les Éditions l'Age de l'Homme, Lozan, 1989, s. 72.

lük anlayışım tamamen karşısına almaktadır. Birincisi, Cortés'e göre varolan özgürlük iddiasının kendisi özgürlük değildir. İkincisi ise burjuva yönetim biçimleri başta parlamentarizm olmak üzere herhangi bir hakiki yönetim biçimi değildir. Ona göre parlamentarizm tamamen yanlış bir tarzdır. Cortés'in burjuva "tartışma" yöntemine getirdiği eleştirisi ise sonraki mektuplarda belirginleştirerek açmaktadır: "Ben *belirli bir biçimdeki* tartışmanın düşmanıyım."[173] Bu durumda Cortés tartışmanın burjuva tarzına karşı gelmektedir. Cortés genel anlamda da politik alandaki büyük dönüşümün burjuva algısına karşı gelmektedir.

Cortés aslında özgürlük çağının sona erdiği ve diktatörlük çağının başladığı tezini savunmaktadır. "Diktatörlük üzerine Söylev" metninde Cortés açık bir şekilde ya kendi bahsettiği tarzda bir diktatörlüğün ya da yığınların diktatörlüğünün bu çağa hâkim olacağı fikrini savunmaktadır.[174] Bu durumda çağın karşıtlığı diktatörlük ile özgürlük arasında değildir. Artık karşıtlık hangi tür diktatörlüğün seçileceği ile ilgilidir.

İspanyol düşünür, çağın Katolik, devrim ve felsefi olmak üzere üç tür fikir üzerine yaslandığını belirtmektedir. Buna göre felsefi fikir rasyonalist boyutu, devrimci fikir yıkıcılığı ve nihilizmi ve Katolik fikir de otoriteyi temsil etmektedir. Ancak gerçek otoriteyi temsil eden fikir sayesinde özgürlüğü kurmak mümkün olabilmektedir. Bu durumda özgürlüğün kurucusu otorite figürüdür. Özgürlük kendi başına kurucu olamaz. Liberal ve sosyalist okulun yanılgısı buradan kaynaklanmaktadır.

Cortés'in karşı-devrimciliğinin arka planında bu fikirsel yapı bulunmaktadır. Fransız ve İngiliz olanın Katolik-olanı zayıflattığı düşüncesi Cortés'in 19. yüzyıl eleştirisinde arka motif olarak durmaktadır: Fransız ve İngiliz olanlar medeniyeti dekadan hale getirmektedirler. Cortés'in tepkisi modernliğin meşruiyet krizine ilişkin erken ve karamsar bir öngörü olarak belirmektedir. Cortés otorite sorununun ağırlığına dikkati çekmektedir.

173 Donoso Cortès, *a.g.e.*, s. 103.

174 Bkz. Donoso Cortès, *Readings in political theory*, çev. V. McNamara ve M. Schwartz, Ave Maria, Sapientia Press of Ave Maria University, 2007, s. 51-66; Bkz. Juan Donoso Cortès, *Selected Works of Juan Donoso Cortés*, çev. J. S. Johnson, Greenwood Press, Londra, 2000, s. 45-58.

Schmitt'in Cortés kitabının birinci makalesi olan "Karşı-devrimci devlet felsefesi üzerine" metni *TP1*'in ilgili bölümünün aynısıdır.[175] Schmitt'in ikinci makalesi "Donoso Cortés Berlin'de"[176] ise Cortés'in 1848 devrim süreci karşısındaki düşüncelerini onun politik adam olması açısından değerlendirilmektedir. Bu metin daha çok Cortés'in diplomat yönünü vurgulamaktadır. "Bilinmeyen Donoso Cortés" yazısında Schmitt, Cortés'in ana hatları ile yukarıda bahsedildiği tarzda fikirlerini irdelemektedir. Bu metninin sonuç bölümünde Schmitt, Cortés'i "diktatörlük felsefecisi" olarak nitelemektedir. Bu nitelemenin içeriğinin ise Cortés'in insan-sevmezliği ile alakası olmadığını aksine bu içeriğin bizzat fiilî politik durumdan ve politik malzemeden kaynaklandığını vurgulamaktadır. Burada Schmitt, Cortés'in bu tutumunda kendi realizmini destekleyen bir tavır bulmaktadır: Cortés'in politika kavramı herhangi bir idealitenin ürünü değildir aksine bu kavram Olay'dan kaynaklanmaktadır.

Schmitt'in Cortés üzerine en önemli metinlerinden bir tanesi kitaba ismini de veren "Donoso Cortés'in Tüm-Avrupalı Yorumu" metnidir.[177] Burada Schmitt, Cortés'i öncelikli olarak 19. yüzyıl düşünce tarihi içerisinde konumlandırmak istemektedir. Schmitt, Cortés olmadan herhangi bir 19. yüzyıl düşünce tarihinin oluşturulamayacağı kanısındadır. Özellikle liberal, sosyalist, anarşist teorisyenler ile birlikte Cortés'in de sağlam bir konuma oturtulması hem 19. yüzyılın hem de 20. yüzyılın anlaşılması açısından kilit bir konumdadır.

Bu perspektifte Schmitt Cortés'in basit bir liberalizm-karşıtı, Katolik bir politikacı olarak tasnif edilmesine karşı çıkmaktadır. Bu tarz bir tutum Cortés düşüncesinin özgüllüğünü kavrayamadığı gibi onu karşıtlarının dilinden anlatmaktadır. Schmitt'in önerisi ise Cortés'i dönemin düşünce tarihi bağlamına kendi argümanları ve karşı argümanlar şeklinde yerleştirilme-

175 Bkz.Carl Schmitt, *Donoso Cortés in gesamteuropäischer Interpretation*, Greven Verlag, Köln, 1950, s. 22-40 ve bkz. Carl Schmitt, *Théologie Politique*, s. 62-70.

176 Bkz. Carl Schmitt, *Donoso Cortés in gesamteuropäischer Interpretation*, s. 41-66.

177 Bkz. Carl Schmitt, *a.g.e.*, s. 80-114.

sidir. Tasnif edici 19. yüzyıl politik düşünceler tarihi el kitaplarının ise bunu başarmaktan oldukça uzak olduğu çok açıktır. Bu sebepten ötürü Schmitt, Cortés'in düşünce bağlamlarını işaret noktaları ile birlikte sunmaktadır.

Cortés'in düşündüğü birinci fenomen iç savaş süreciyle birlikte Avrupa'nın dünyanın merkezi olmaktan çıkmaya başlamasıdır. Cortés uluslararası hukuk alanında Avrupa dışındaki iki ulusun etkin güç olarak belirmesini saptamaktadır: ABD ve Rusya.[178] Avrupa'dan ise sadece İngiltere'nin bu tarz bir güce sahip olduğunu düşünmektedir. Cortés'in 1848 devrim süreçlerini küresel politik süreçlerle ilişkilendirmesi dikkate değer bir düşünmedir. Schmitt'e göre Cortés'in okuduğu ikinci bir Olay da teknik hâkimiyetin politik aygıtları dönüştürmesidir.[179] Teknik gelişme, bürokratik anlamda merkezileşme ile sonuçlanmaya başlayan bir süreçtir. Bu bağlamda tüm aracı politik yapıları ortadan kaldırmaktadır. Schmitt açısından Cortés'in başarısı 19. yüzyıl ideolojilerinin başarısızlığım kendi kavramsallaştırmaları ile kurduğu Avrupa resminin yorumu ile sunmasıdır.

1848 yılı Avrupa için bir dönüm noktasıdır: Yeni düşünürler kuşağı belirmiştir. Schmitt'in çokça ismini andığı gibi Bruno Bauer, Karl Marx, Renan, Kierkegaard ve Nietzsche'nin yanında Cortés'in de adını saymak gerekmektedir. Schmitt'e göre Cortés olmaksızın 1848'in ele alınacak her tür resmi parçalı, bütünlükten uzak, yarım ve hatta özünün kavranamaması nedeniyle yanlış olacaktır. Schmitt'e göre, demokrasi, merkezileşme, teknik ve devrim gibi süreçlerin incelenmesine, Hegelyen ve de post-Hegelyen filozoflara paralel olarak Cortés'i de bu bağlama yerleştirmek gerekmektedir. Ancak onu "muhafazakâr politikacı" olarak yaftalayarak bunun mümkün olmadığı da çok açıktır.

Schmitt tüm bu tasniflerin ötesinde Cortés'te derinlikli bir düşünür görmektedir. Cortés, ona göre, "insan doğasının uçurumunu" (Abgrund) konu edinmektedir.[180] O, "sahte cennet-

178 Bkz. Carl Schmitt, *a.g.e.*, s. 89.

179 Bkz. Carl Schmitt, *a.g.e.*, s. 90.

180 Bkz. Carl Schmitt, *a.g.e.*, s. 110.

lerin nasıl gerçek cehennemler" olduğunu ele almaktadır.[181] Liberal tasavvur, "insan" kavramı ile beşerin farklılıklarını nötralize etmektedir. "İnsan" kavramının genelleyiciliği, farklılıkları nötralize ederken, kendi tasavvurlarına uymayanı beşer "insandışı" olarak kategorize edilmektedir. İnsan ve insan-dışı ayrımını "üst-insan" ve "alt-insan" ayrımı da izlemektedir. Liberal tasavvur böylelikle beşer alanının farklılıklarını, yaratıcı çatışma potansiyellerini yıkıma uğratarak üst-insanı "nihilizme" sürükleyen bir yaşam alanı sunmaktadır. Üst-insan ve alt-insan karşıtlığı yerine beşer alanındaki düşmanlık fikrinden bahseden Cortés, Schmitt'in gözünde, hem bir medeniyet hem de politika düşünürü olarak belirirken, "insan" tasavvuru ise yıkıcı bir nihilizme götürmektedir.

Schmitt Cortés'te kendi düşüncesinin temellerini bulmaktadır: Cortés en âlâsından politik bir düşünür olarak belirmektedir. İnsan doğasının uçurumlu karakteri, politik düşmanlık, otorite gibi unsurlar Cortés'in 19. yüzyıl tarihi içerisindeki nitelikli konumunu korumasını sağlamaktadır. Ancak Schmitt, Cortés'in revaçta fikirlerin ve kazanan tarafın yanında olmaması sebebiyle geri plana itildiğini savunmaktadır. Liberalizm-karşıtlığı basit bir tepkicilik değildir aynı zamanda kendi kurucu argümantasyonu olan güçlü bir düşüncedir.

Sonuç olarak başta Cortés, de Maistre ve de Bonald, Schmitt'in politika kavramının oluşmasında oldukça belirleyiciliği olan düşünürlerdir. Üç düşünür, çağının "kötülük", "uçurum" ve "yanlışlarına" karşı otorite figürünün bir şekilde tesis edilmesinin zorunluluğunu ortaya koymaktadırlar. Schmitt'in olağandışı iktidar odağı fikrinin ilk halini bu filozoflarda görmek mümkündür. İktidarın mucizevi yapısı, parçalanmışlıklar çağının bütünlüğünü tesis edebilecek tek çare olarak belirmektedir. Şüphesiz bu inanç, özellikle Cortés ve Schmitt'te, modern krizin en somut ifadesidir. Kriz dışında bir modernlik tasavvurunun ne kadar mümkün olabileceği de Cortés'in politik felsefeye bırakabileceği en somut sorudur.

181 Carl Schmitt, *a.e.*

Sonuç

Sonuç olarak Schmittyen realizm kendisini bir tür muhafazakârlık, yani politik muhafazakârlıkla tamamlamaktadır. Schmittyen realizme kaynağını veren esas unsur otorite figürünün kurucu olduğudur. Schmitt, otorite unsurunun yok sayıldığı yaklaşımları ya da otorite alanının parçalı yapılarla ikame edilmesini apolitik bir tutum olarak algılamaktadır. Bu anlamda Schmitt'in karşı cephesi Kant ve Kantçı okullar olarak belirmektedir.

Schmitt; Kant'ta, Kantçılıkta, liberal gelenekte, anayasacılıkta politika kavramına rastlayamamaktadır. Ona göre tüm bu düşünme tarzları politika eleştiri kavramına sahiptirler. Ama politik-olana özgü olanın tanınması bu tarzların temel eksiğidir. Schmitt açısından Kantçı gelenekle uzlaşma mümkün değildir zira politika kavramı düzeyine sahip olmadığını düşündüğü bu gelenek ile Schmitt arasında temel tartışma düzlemi eksiktir.

Schmitt, muhafazakâr düşüncede tam olarak liberal ve Kantçı geleneğin de fark ettiği ama kavramsallaştırmaktan kaçındığı gerçekliğin dile getirilişini bulmaktadır. Schmitt'in politik düşüncesi, varolanın kavramsallaştırılmasını öngörmektedir. Ancak Schmitt'in karşı çıktığı gelenek, varolanın düşünce ile dönüştürülebileceği kanısındadır. Bu anlamda Schmitt'in realizmi bir tür maddecilik içermektedir: Fikirlerle fikirler, olaylarla da olaylar değiştirilir. Schmitt, Marx'ın *Alman İdeoloji*'de yaptığı tarzda bir eleştiriyi, Kantçı ve liberal geleneğe yapmaktadır: Bu gelenekler, gerçekliği kendi fikirleri ile kavramaktadır oysa Schmitt'in muhafazakâr realizmi, somut ve maddi alanı kendi imkânları açısından değerlendirmektedir. Schmittyen realist politika kavramı, "baş aşağı duran" liberal ve Kantçı politika eleştirisini "ayakları üzerine" oturtmaktadır. Bunu muhafazakârlıkla yapması ise Schmitt'in özgün yönlerinden bir tanesidir.

ELEŞTİREL BİR POLİTİKA KAVRAMI İÇİN DÜŞÜNSEL ÖĞELER

Giriş

Bu bölümün konusu Schmitt'in güncel politik felsefe tartışmaları içerisindeki yerini göstermek ve onun düşüncesini yeni problematiklerle ele almaktadır. Bu bir yandan eleştirel bir çabayı diğer yandan da sentezleyici bir müdahaleyi gerekmektedir. Şüphesiz Schmitt'in düşünce alanındaki varlığına oldukça mesafe ile bakan hatta onu itibarsızlaştırmaya çalışan odaklar mevcuttur.[1] Fakat tüm itibarsızlaştırma çabasına karşın Schmitt'in zaten felsefi argümantasyonların bir parçası yapılması, mevcut çabanın yersizliğini göstermektedir.

Le Débat dergisi bu tartışma bağlamında özel bir dosya yap-

1 Başım Y. C. Zarka ve Trierweiler'in çektiği, Auschwitz Vakfı ve birçok Amerika üniversitesine bağlı araştırmacının içinde bulunduğu geniş ve tekparçah olmayan bir çevre, uzunca bir süre Schmitt'i itibarsızlaştırma kampanyası yürütmüşlerdir. Bu kampanya dahilinde aynı tez ve argümantasyonlarla birbirlerinden farklı yazı ve kitaplar yayımlamışlardır. Tüm çaba Schmitt'in önemsiz "biri" olduğunun ortaya koyulmasıdır. Bu bağlamda bu tezi pekiştirebilecek birçok yayına da ön ayak olmuşlardır. Şu çalışmalar bu kapsam içerisinde gösterilebilirler: Bkz. Raphael Gross, *Carl Schmitt et les juifs*, çev. D. Trierweiler, Presses Universitaires de France, Paris, 2005; Yves-Charles Zarka, *Un détail nazi dans la pensée de Carl Schmitt*, Presses Universitaire de France, Paris, 2005; (der.) Yves-Charles Zarka, *Carl Schmitt ou le mythe du politique*, Presses Universitaires de France, Paris, 2009.

mıştır: "Carl Schmitt'in doğru bir kullanımı var mıdır?"[2] Bu sayıda C. Colliot-Thélène, P. Raynaud, G. Duso ve özellikle de J.F. Kervégan mevcut tartışmaya felsefeye özgü yöntemlerle yaklaşmışlardır. Bu özel dosyanın esas amacı ise "yanlış anlaşılmalar" üzerine kurulu bir Schmitt okumasının savunulamayacağını ortaya koymaktır.

Colliot-Thélène, Schmitt'te üç sorunu ayrıştırmak gerektiğini düşünmektedir: Antisemitizm, politik sorun ve hermenötik okuma.[3] Yazar özellikle bu üç alanın karıştırılmasının ciddi anlamda sorunlu olduğunu açığa çıkarmak istemektedir. Colliot-Thélène, bu ayrışma olmaksızın yapılacak Schmitt okumasının sağlam temellere yaslanamayacağını vurgulamaktadır.

Bu tespitten hareketle Colliot-Thélène şu basit soruyu sormaktadır: Carl Schmitt'in temel metinleri felsefi bir okumaya olanak tanımakta mıdırlar? Yazar bu soruya yanıt vermek için üzerine yazılmış yorumların ve metinlerin sayısına bakmanın bile yeterli olduğu kanısındadır. Ona göre Schmitt'in felsefi bağlamının yadsınması imkânsızdır. Dolayısıyla alanları ayrıştırmadan, ahlâki çerçevelerle Schmitt'e bakanlar bu noktayı gözden kaçırmaktadırlar.

Colliot-Thélène'e göre Schmitt ile felsefi diyalog kurmanın birçok yolu vardır. Sorunları ayrıştırmamak felsefi diyaloğun imkânını da ortadan kaldırmaktadır. 19. yüzyılın ve 20. yüzyılın birçok düşünürü bu imkânı çoktan sağlamaktadır. Kendi yolunu Weber üzerinden kurduğunu belirten Colliot-Thélène, Schmitt'i tehlikeli ilan etmenin "saçma" olacağını duyurmaktadır zira politikaya ilişkin tüm problematiklerin düşünülmesine olanak tanımaktadır. Felsefi söylemin içerisinde yerleşmiş bir düşünürün, düşünür kategorisinden çıkarılıp "cani" konumunda değerlendirilmesi –ki burada isim verilmese de açık olarak Zarka ve çevresi kastedilmektedir– saçmadır (absurde).

---

2 Bkz. "Y a-t-il un bon usage de Carl Schmitt", *Le Débat*, (Eylül-Ekim 2004), sayı 131, s. 120-167.

3 C.Colliot-Thélène, "Carl Schmitt à l'index", *Le Débat*, (Eylül-Ekim 2004), sayı 131, s. 128-129.

Aynı sayıda yazan İtalyan düşünür G. Duso ise Schmitt'in İtalya'da zaten tartışıldığını ve muhalif düşüncenin önemli referans kaynaklarından biri olduğunu ortaya koymaktadır.[4] Dolayısıyla Duso, zaten düşünce dünyasının bir parçası olan Schmitt'in niye düşünce dünyasının bir parçası olduğunu gerekçeleriyle ortaya koymamaktadır. Nasıl ki Hegel'in niye felsefenin konusu olduğu tartışılmıyorsa Schmitt'inki de tartışılmamalıdır. Duso bunun yerine Schmitt'in politik realizminin temellerini ve modern olanı eleştirisine yer vermektedir. Kısacası Duso, politik felsefenin bir parçası olan Schmitt'i ele alıp tartışmaktadır. Bu tarz metinler, Zarka ve çevresinin tutumunun yersizliğini de ortaya koymaktadır.

Schmitt'e getirilen eleştiriler genel anlamda ikiye ayrılabilir: Tüketici okumalar ve de açık okumalar. Gerçek bir eleştirel okumanın niçin tüketici bir okumadan kaynaklanması mümkün değildir? Açık okumalar kapsamında ilk olarak Schmitt'e getirilen eleştiriler ele alınacak akabinde ise güncel bir Schmitt imgesi çağdaş politik felsefe sorunları içerisine entegre edilecektir. Schmitt'in esaslı eleştirel okuması için fiilî anlamda "özgürlük" kavramının onun "kurucu iktidar" kavramına terkip edilmesinin zorunlu olduğu ortaya konulacaktır. Liberal gelenekten gelmeyen düşünürler, Negri, Hardt, Tronti, Agamben ve W. Benjamin'in "kurucu" politika fikirleri bu terkip açısından sorgulamaya tabi tutulacaktır. Bu bağlamda Schmitt'in eleştirisinin yapılmasının bir koşulu da Schmittyen kavramsallaştırmaların bünyesine bu eleştirileri dahil edebilmekle mümkün görünmektedir. Kurucu politika düşünürlerinin tek taraflı olarak Schmitt eleştirisinden bahsetmek, bu sebepten ötürü tek başına yeterli olmayacaktır. Schmitt'in radikal özgürlük kavramının sınırlarını ve imkânını dile getiren realist kavramsallaştırmaları da sentetik bir Schmitt okumasının diğer ayaklarından biridir.

---

4 Giuseppe Duso, "Pourquoi Schmitt?", *Le Débat*, (Eylül-Ekim 2004), sayı 131 s. 138.

1. Karl Löwith'in okazyonalizm eleştirisi

Carl Schmitt üzerine yapılmış en ciddi eleştirilerden biri Karl Löwith tarafından dile getirilmiştir. Löwith, ciddi bir Schmitt okumasına dayanan eleştirisinde, onun politik düşüncesini okazyonalist olarak nitelendirmektedir.[5] Schmitt'in romantikler için kullandığı bu sıfatı Löwith aynen Schmitt'in politik kavramı için kullanmaktadır. Löwith, fenomenoloji geleneğinin etkisiyle, Schmitt'in politika kavramının cevherinden yoksun olduğunu savlamaktadır.

Löwith'in birinci eleştirisi Schmitt'te politik-olanın özel bir alanının tarif edilmemiş olmasıdır. Löwith, Schmitt'in romantiklerden edindiği okasyonalist bir tavır ile desizyonizmi birleştirdiğini düşünmektedir. Schmitt'in "romantik-olmayan desizyonizmi" ile "okazyonalizmi" birlikte-cevherlidir (consubstantiel). Öyle ki bu kararın içeriği sadece durumun "occasio"sundan kaynaklanmaktadır. Dolayısıyla Löwith, Schmitt'te politik-olanın herhangi bir içerik ve yönelim belirtmediği iddiasındadır.

Buradan da anlaşılmaktadır ki Löwith, Schmitt'in politik realizmini açık olarak okazyonalizm olarak nitelemektedir. Löwith, politika kavramından, kısmen de olsa, "belirlenebilirlik" talep etmektedir. Oysa Schmitt, politik-olanın bu tarz bir belirlenime izin vermediğini düşünmektedir.

Löwith kendi akıl yürütmesini de Maistre'den bir alıntı ile desteklemektedir: "Kurulduktan sonra bütün yönetimler iyidir."[6] Böylelikle Löwith, Schmitt'te politik-olana ilişkin herhangi bir öz ve cevher olmadığını tespit etmektedir. Gerçekten de Schmitt'in politik-olan tanımı öz tanımı değildir. Ancak Löwith açıkça belirtmemesine karşın politika, bir öz tanımı aramaktadır. Löwith'in "occasio" olarak adlandırdığı Sch-

5 Bkz. Karl Löwith, "Le Décisionnisme (Occasionnel) de Carl Schmitt", *Les Temps Modernes*, Kasım 1991, sayı 544, s. 15.

6 Karl Löwith, *a.g.e.*, s. 23.

mitt jargonunda "somut, maddi ve varoluşsala" tekabül etmektedir. Bu durumda Löwith, Schmitt'in ontolojik anlayışını eleştirmektedir.

Löwith, Heidegger ile Schmitt arasında yakınlık olduğunu düşünmektedir. Buna göre Schmitt, Heidegger'in Dasein'ına benzer bir varlık tanımı kullanmaktadır. Bunu da politik-olanın belirlenemez oluşuna bağlamaktadır. Hatta Heidegger'deki otantik varlık arayışının, Löwith, Schmitt'te politik-olanda aranıldığım düşünmektedir.

Ancak bu durumda ciddi bir Heidegger eleştirisi yapmak gerekmektedir. Heidegger'de herhangi bir düzeyde "kamusallık" ya da "politika" tanımı var mıdır? Şüphesiz bu soru Heidegger'in güncel politika ile ilgilenip ilgilenmediğini hatta kitaplarının bir çoğunda anti-Marksist bir tavır takınıp takınmadığını sormamaktadır. Soru bizzat Heidegger'in Dasein analitiğinin kamusallık düzeyi içerip içermediğidir. Uzun bir tartışmaya girmeden bu sorunun Heidegger'daki *Varlık ve Zaman*'m 25-26-27 sayfalarındaki "Das Man" kavramı ile ilişkilendirildiğinde kestirme bir yanıtı olabilmektedir.[7] Heidegger'in Schmittyen anlamıyla bir kamusallık anlayışına sahip olmadığını bu kavramı ortaya koymaktadır. Dolayısıyla Löwith nasıl Schmitt'teki varlık anlayışının Heidegger'dekine benzediğini iddia edebilmektedir? Politik-olan kendi özgüllüğü içerisinde bu tarz bir otantiklik kavramından nasıl pay alabilir?[8]

Löwith bunu Schmitt'te politik anlamda bilginin imkânsızlığı fikrine dayandırmaktadır. Löwith, dostluk-düşmanlık fik-

7 Bkz. Martin Heidegger, *Être et Temps*, çev. F. Vézin, Gallimard, Paris, 1986, s. 25-26-27 [*Varlık ve Zaman*, çev. Kaan H. Ökten, Agora Kitaplığı, İstanbul, 2008].

8 Heidegger ile Schmitt arasındaki diyaloğa dair elde çok fazla kaynak yoktur. Heidegger'in 22 Ağustos 1933 tarihinde Schmitt'e yazdığı bir mektup söz konusudur. Herakleitos'un 53. fragmanı üzerine bir yorumu içeren bu mektup "Heil Hitler" selamıyla kapanmaktadır. Martin Heidegger, "Brief an Carl Schmitt", *Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges (1910-1976)*, Hermann Heidegger (Hg), Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 2000, s. 156. Herakleitos'un 53. fragmanı: "Savaş her şeyin babası, her şeyin kralıdır; kimine Tanrı der, kimine insan, kimini köle yapar, kimini özgür" ["**Πόλεμος** πάντων μὲν πατήρ ἐστι, πάντων δὲ **βασιλεύς**, καὶ τοὺς μὲν θεοὺς **ἔδειξε** τοὺς δὲ ἀνθρώπους, τοὺς μὲν δούλους **ἐποίησε** τοὺς δὲ ἐλευθέρους"].

rinin cevheriyle, ama bunun açığa çıkmasının tamamen okazyonel olarak ele alındığını düşünmektedir. Bunu da belirsiz bir politik düşünce olarak sunmaktadır. Tam da bu bağlamda Löwith'in Schmitt ile Heidegger arasındaki akrabalığı nasıl kurduğunu anlayabilmek mümkün olmaktadır. Löwith, Schmitt'te kamusallık düşüncesinin sorunlu olduğunu savlamaktadır.

Löwith'in gözünde Schmitt *polis* ve birey ilişkisinde bireyin önemini yok saymaktadır. Birey, devlet aygıtının bütünselliği tarafından yutulmaktadır. Bu bağlamda Löwith Schmitt'te insani şeyler alanının örgütlenmesi olarak *polis* anlayışının olmadığını savunmaktadır. Sadece olağandışı duruma göre hazır edilmiş birey kavrayışı vardır. Ama Yunan *polis*'i anlamında birey algısı yoktur. Bireyin insan-olmaklığının bir önemi yoktur.

Oysa Löwith bu savının havada olduğunun farkında olduğu için Schmitt'teki kamusal-özel alan ayrımına göndermeyi yaparken, Schmitt'in bu ayrımı aşamadığını iddia etmektedir. Schmitt'in bu ayrımı aşma çabasında olduğu savı bir yana Schmitt'in politikada sadece kamusal şeylerden konuştuğu çok açıktır. Löwith, Heidegger eleştirisine Schmitt'i eklemlemeye çalışmaktadır. Löwith'in bu eleştirisi belirgin bir şekilde Heidegger'e yönelik bir eleştiridir. Schmitt bu şemanın içerisine oturmamaktadır.

Öncelikli olarak Löwith'in cevheri olan politik bilgi kavrayışına ancak fenomenoloji çıkışlı ya da ontolojinin *prima philosophia* olarak konumlandırıldığı felsefe geleneklerinde rastlanılabilmektedir. Realist gelenek düşünürlerinde politika bir bilgi alanı değildir. Politika bir praksistir. Sadece praksisin kavramı edinilebilir. Praksis alanı ise bir takım belirlenimler ve de belirlenimsizlik içeren bir alandır. Politik praksisin belirlenim içermeyen yönleri Schmittyen politika kavramının bir hatası değildir. Belirlenimsizlik yönlerini sanki belirlenim içeriyormuş gibi kavramsallaştırmak ise idealist ve metafizik sözde politik felsefelerin en büyük zaafıdır. Kesinlikle Schmittyen kavramsallaştırma belirlenimsizliği, belirlenimsizlik olarak kavramaktadır. Bu onun realizminin bir parçasıdır.

İkinci olarak Löwith, Schmitt'te sıkıntılı bir noktaya işaret ederken kendi fenomenolojik varsayımlarının etkisinde kalınarak Schmitt eleştirisini imkânsız kılmaktadır. Evet Schmitt'te kamusal varoluş olarak bireyin konumunda bir sorun vardır ama bu sorun politik bir idealite varmış gibi yapılarak dile getirilemez. Löwith antik bir *polis* ve birey tanımı ile Schmitt'i eleştirmektedir. Schmitt'teki kurucu iktidar / kurulmuş iktidar ilişkisinden bile bahsetmeden bu *polis* eleştirisini sunmaktadır. Bu bağlamda Schmitt'in liberalizm eleştirisi kamusal bireyin yok edilmesine yönelik iken Löwith insanın insan-olmaklığının Schmitt'te önemi olmadığından söz etmektedir. Schmitt, özel bireyi konu edinmemektedir. Sadece kamusal bireyin yok olması sürecinin tespitini sunmaktadır. Löwith'in dile getirdiği insan-olmaklık eleştirisinin Heideggeryen temeli ise Schmitt ile Meßkirchli filozof arasındaki yakınlığın sanıldığı kadar sağlam olmadığının bir delili olarak sunulabilir.

Löwith içerikten yoksun olduğunu düşündüğü Schmittyen politika ve eleştirilerin "antisemit" kökeni olduğunu iddia etmektedir.[9] Oysa tam da Löwith'in Schmitt'te politik içerik olmadığı bu yüzden okazyonalist olduğu iddiası Schmitt'i, yöneltilecek Nazi suçlamasından kurtarmaktadır. Buna karşın Löwith argümantasyonunda bu zayıflığı önlemek açısından Schmitt'in antisemitik olduğu savını dile getirmektedir. Doğal olarak bu da Schmitt'in politik içerikten yoksun bir kavramı olduğu savını da çürütmektedir. Bunun sonucunda Löwith hem Schmitt'te "politik içerik yok" hem de "ama antisemitik bir politik içeriği var" demiş olmaktadır.

Son olarak Löwith, Schmitt'te esas karşıtlığın norm ile karar alma arasında değil karar alma ile örgütlenme arasında olduğunu belirtmektedir.[10] Löwith, Schmitt'te karar almanın cevhersel ama bunun sonucu olarak kurulmuş iktidarın okazyonel olduğu tezini böylelikle sonuçlandırmaktadır. Löwith, Schmitt'in politika kavramının her yöne savrulabilir yapısının fenomenolojik bir çözümleme ortaya koyduğu kanısındadır.

9 Bkz. Karl Löwith, *a.g.e.*, s. 34.

10 Bkz. Karl Löwith, *a.g.e.*, s. 39.

Özetle Löwith Schmitt'te şu noktaların sorunlu olduğunu düşünmektedir:

- Bütün alanların politizasyonu.
- Bireyin önemsizliği.
- Antisemitizmi.
- Politika kavramının okazyonel yapısı.

Sonuç olarak Löwith'in bu oldukça verimli okuması Schmitt'in politik kavramının aşırılıklarına işaret etmektedir. Aşırılıktan kasıt Hitler'in iktidara gelmesi gibi durumlarda bu kavramsallaştırmanın herhangi bir koruyucu önleminin olmamasıdır. Löwith'in Schmitt'te kamusal bireyin konumunu sorgulaması da dikkate değerdir. Ancak bu sorgulamanın sınırlarının genişletilmesi gerekmektedir. Son olarak okazyonalizm itirazı ise öncelikli olarak Löwith tarafından çürütülmektedir. Schmitt eleştiricilerinin en büyük argümantasyon sıkıntısının antisemitizm meselesinde yaşanması durumu Löwith'te de sürmektedir. Bunun dışında okazyonalizm eleştirisinin kaynağını Schmittyen kavram üzerinden irdelemek gerekmektedir. Bu irdeleme, Schmitt'in politik yaşantısını kavramlarına giydirmek yaklaşımını barındırmamalıdır. Bu bakış açısıyla okazyonalizm eleştirisi her tür politik realizmi bu sıfatla çağırmaya yatkın durmaktadır. Burada felsefe okulları çatışmasından söz edilebilir. Ancak politik yaşantı üzerinden bu eleştiri sunulmakta ise kavramla yanıt vermek konu dışı bir durum olacaktır.

2. Schmitt'in çoğulculuk ve demokrasi fikri açısından değerlendirilmesi

Chantal Mouffe, "muzaffer liberalizm" ile "politik liberalizm" arasında bir ayrım yaparak Carl Schmitt düşüncesini kendi "liberal", "sol" felsefesi içerisinde bir tartışma konusu yapmaktadır. Mouffe, Schmitt'in birçok yaklaşımının kilit önemini kavramaktadır. Ancak Schmitt'in muhafazakârlığı ve otoritenin önemini vurgulaması ise onun politik liberalizmi ile çelişmektedir. Dolayısıyla Mouffe, Schmitt'ten hareketle bir senteze git-

me yolunu seçmektedir: Schmitt bugünün dünyasını anlamak için önemli bir yol göstericidir, bu sebepten ötürü onun kavramsallaştırmaları dikkate alınarak bir demokrasi tahayyülü oluşturulmalıdır.

Mouffe'un Schmitt okumasında ana çıkış noktaları şunlardır: Muzaffer liberalizmin tehlikelerine dikkat çekmiş olması, insancıllık retoriğinin politik sonuçları, sağ ve sol söylemlerinin geçersizleşmesi karşısında üçüncü yolun kurulmasının zorunluluğu ve politikanın çatışmacı karakterinin vurgulanması.[11] Mouffe Schmittyen öncüllerden hareketle ama onun düşüncesinin muhafazakâr noktalarını da eleştiren bir teori arayışmdadır.

Mouffe her şeyden önce Schmittyen demokrasi algısını dönüştürerek onu kendi politik felsefesine entegre etmeye çalışmaktadır. Mouffe, Schmittyen demokrasi kavrayışını sorunlu olarak addetmektedir. Mouffe'a göre demokrasinin özdeşlik içermesi demokrasiye değil liberalizme ait bir durumudur.[12] Dolayısıyla Mouffe, Schmitt'in liberalizmin örtüsünü kaldırmasını olumlarken Schmittyen demokrasi kavramını olumsuzlamaktadır. Mouffe, Schmittyen eleştiriyi üstlenip ona yeni bir politik ufuk sunmak istemektedir.

Mouffe, Schmitt'in demokrasi ile liberalizmin birbirleri ile o kadar örtüşen yapılarda olmadığını ortaya koymasını önemsemektedir. Ancak onun demokratik meşruiyeti halkın birliği ve türdeşliği üzerine kurulu bir politik düzene yaslamasını eleştirmektedir. Bu girişim, yani demokrasi ile liberalizmi ayırma girişimi tehlikelidir. Mouffe'a göre Schmitt yanlış bir dilemma kurmaktadır. Schmitt'in politik çoğulculuğa karşı çıkışının arkasında devlet ve halk birlikteliğinin başka bir meşruiyet krizi doğurduğunu düşünmektedir.

Dilemma şudur: Schmitt bir yandan çoğulculuğu politik birliğin çözülmesi olarak görürken diğer yandan da politik birliğin kuruluş koşullarından bihaber olmaktadır.[13] Mouffe, po-

---

11 Bkz. (ed.) Chantal Mouffe, *The Challenge of Carl Schmitt*, Verso, 1999, s. 2-4.

12 Bkz. Chantal Mouffe, "Carl Schmitt and the paradox of liberal democracy", (ed.) Chantal Mouffe, *The Challenge of Carl Schmitt*, s. 40.

13 Bkz. Chantal Mouffe, *a.g.e.*, s. 50.

litik-olanın zorunlu olarak çoğulculuk içerdiğini bu sebepten ötürü her tür politik üretimin çoğulculuk üretimi olduğunu ortaya koymaktadır. Oysa Schmitt çoğulculuktan birliğe geçişin önemi üzerinde durmaktadır.

Bu anlamda Mouffe, Schmitt'in kendi demokrasi ve çoğulculuk kavrayışını inşa etmede, liberalizmin açmazlarına karşın onu bir panzehir olarak kullanmaktadır. Mouffe, böylelikle, Schmitt'e politik bir liberalizm olabileceğini göstermek çabasındadır. Birey yurttaş, çoğulculuk ve meşruiyet ilişkisini gözeten aynı zamanda muzaffer liberalizmin sapmalarına karşın kendisini Schmittyen bir perspektifle koruyan bir politik felsefenin imkânları araştırılmaktadır. Mouffe açısından Schmitt çoğulcu demokrasinin düşünülmesine olanak tanıyan düşünürlerden biridir. Schmitt'in politik çoğulculuğa karşı olmasının, saldırgan Schmitt eleştirtirmenlerinin aksine, Mouffe'ta argümantatif bir değeri vardır.

3. Liberal cephe ile realist hattın uyuşmazlığı: Schmitt ve Habermas karşılaşması

Jan-Werner Müller, önemli bir fikir tarihi çalışması olan *Carl Schmitt, Tehlikeli bir zihin* kitabında Schmitt'in dönemin genç entelektüelleri tarafından nasıl yalnız bırakıldığını da göstermektedir. İkinci Dünya Savaşı deneyimi olmaksızın, Schmitt hem üniversite hocası olarak hem de önemli bir entelektüel figür olarak genç entelektüelleri oldukça fazla meşgul etmektedir. Ancak Müller, bu meşguliyetin sadece Koselleck tarafından kabul edildiğini belirtmektedir.[14] Schmitt'e hakkını iade etmeyenlerden biri de Habermas'tır. Müller, Habermas'ın *Kamusallığın Yapısal Dönüşümü* isimli doktora çalışmasının Schmittyen çalışmalara yaslandığını duyurmaktadır. Habermas'ın Schmitt etkisini yadsımış olması bir yana Habermas güncel olarak felsefe söylemin düzeyi açısından en önemli Schmitt karşıtı olarak belirmektedir.

14 Bkz. Jan-Werner Müller, *Carl Schmitt, un esprit dangereux*, çev. S. Taussig, Armand Colin, Paris, 2007, s. 152.

Habermas, "Otonominin Dehşeti: Schmitt İngilizcede" isimli makalesinde Schmitt'i "milliyetçi" bir tutumun öznesi olarak değerlendirip eleştirmektedir.[15] Habermas'ın Schmitt eleştirisinin bağlamlarını insan hakları, çokkültürlü toplumlarda eşit haklar, milli kendi kaderini tayin hakkı, egemenliğin çokuluslu süreçlere devri ve insani müdahale hakkı gibi konular oluşturmaktadır. Habermas kendi usulünce Schmitt'in "dar" sosyolojik çerçevesini ortaya koymaya çalışmaktadır. Habermas, onda, devri tamamlanmış bir dönemin tek uluslu ve tek devletli bir yapının izlerini bulmaktadır. Habermas'ın metninde Schmittyen tutumun aşıldığına dair bir rahatlık vardır. Artık çokkültürlülük, insan hakları gibi konular varken politik-olanın belirlenimleri ve belirlenimsizlikleri Habermas tarafından ciddiye alınmıyor gibi durmaktadır. Kısacası Habermas'ın Schmitt okuması gelişkin batı "değerleri" sahibi filozofun bu değerlere itibar etmeyen başka bir filozofu eleştirmesi çerçevesinde gelişmektedir.

Habermas, Schmittyen demokrasi tanımını oldukça yetersiz bulmaktadır.[16] Habermas, türdeşliğe ve milli bütünlüğe dayalı bir demokrasi anlayışının savunulamaz olduğunu savlamaktadır. Zira ona göre bu tarz bir demokrasi "meşruiyet" sorununu yok saydığı gibi "bireylerarası" etkileşim nosyonundan da hiç pay almamaktadır. Dolayısıyla Habermas, Schmitt'te sosyolojik düzeyde yetersizlikler saptamaktadır. Bu yetersizlik ise en temelde yurttaşlar alanında hakların ve iletişimin uygulanması önünde engeller teşkil etmektedir. Sonuçta gerçek anlamda meşruiyeti önemsemeyen bir yapı belirmektedir.

Habermas, "halkın" araçsallaştırıldığı bir politik algının eleştirisini sunmaktadır. Öznelerarası etkileşim, diyalog ve müzakere gibi nosyonların hiçbiri Schmittyen demokraside yer almamaktadır. Oysa Habermas açısından "millet" özelliği göstermeyen azınlıkların da bu temel hakkının korunması gerekmektedir. Bu bağlamda Habermas, tartışma konusunu politik oto-

---

15 Bkz. Jürgen Habermas, *The New Conservatism, Cultural Criticism and the Historians' Debate*, der. ve çev. S.W. Nicholson, the MIT Press, Massachusetts, Cambridge, s. 134.

16 Bkz. Jürgen Habermas, *a.g.e.*, s. 37-38.

nominin imkânlarının tartışılmasından, birey yurttaşlar açısından meşruiyet sorununa kaydırmıştır.

Benzer bir şekilde Habermas *Olgular ve Normlar Arasında* isimli kitabında Schmitt'i ve onun muhafazakâr öncüllerini demokratik meşruiyet ilkesi açısından eleştirmektedir.[17] Habermas "karar alma" kavramının ön plana geçirilerek "müzakereye" dayalı meşruiyetin ciddiye alınmamasını tehlikeli bir politik düşünce olarak görmektedir. Habermas burjuva kazanımlarının küçümsenmemesi gerektiğini düşünmektedir.

Bu bağlamda Habermas, Schmitt'in "değerlerin tiranlığı" ve "normların" baskınlığı eleştirisini yanlış bir eleştiri olarak düşünmektedir. Habermas, değerlerin ve normların varlığının eleştirilmesini doğru bulmamaktadır. Ancak eleştiri bu değerlerin uygulanma tarzlarına yönelik olabilmektedir. Normatif alanın değersizleştirilmesi kabul edilemez bir tutumdur zira bunların, Habermas'm önemsediği anlamda meşruiyete olanak tanıma işlevi vardır. Dolayısıyla Habermas, Schmitt'in Hobbes'un temel haklar kavramını eleştiren okumasının bir eleştirisini sunmaktadır. Habermas, liberal Hobbes'u üstlenirken Hobbes'un mutlakiyetçi ve karar almacı yönünü bastırmaktadır. Schmitt ise liberal Hobbes'u bastırmadan liberal yönünü sergileyip eleştirmektedir.

Buradan hareketle Hobbes kavrayışları iki düşünür arasındaki farkları yeterince ele vermektedir. Schmitt, Hobbes'taki liberal ve politik öğeleri tanımlamaktadır ancak bu öğelerden birini öne çıkarmaktadır. Ancak Habermas, politik öğeyi liberal öğe içerisine hapsetmektedir. Bu anlamda politik öğe Habermas'ta ikincil bir konum almaktadır. Bireysel haklara dayalı meşruiyet Habermas'ta merkezî konuma yükselirken, bu bireysel hakların hangi politik yapıya sahip olduğu önemsizleşmektedir: Politik yapı yurttaşlarına bu hakları tanıdığı ölçüde gereklidir.

Peki, Habermas nasıl bir politik düzen öngörmektedir? Habermas, egemenlikçi-cumhuriyetçi paradigmanın tarihsel sürecin

17 Bkz. Jürgen Habermas, *Between Facts and Norms, Contributions to a Discourse Theory of Law and Democracy*, çev. William Rehg, The MIT Press, Cambridge, Massachusetts, 1996, s. 480.

bir parçası olduğunu düşünmekle beraber, liberal-cumhuriyetçi paradigmaya yakındır. Kendi anayasal yurtseverliği ise Fichteci milli yurtseverliğin bir olumsuzlamasıdır. Habermas, halk ya da millet temeline dayalı egemenlik ilkesinin artık kendini yeniden üretemediğini ve de politik ufkun bu ilkeye göre düzenlenemeyeceğini savunmaktadır. Onun gözünde Avrupa'nın yaşadığı "totaliter" deneyimler, liberal anlamda bir demokrasinin varlığını gerekli kılmaktadır. Aynı zamanda, bu deneyimlerin yeniden hortlamasına da olanak verilmemelidir. Habermas, devlet-ulus yapısının artık düzenleyici gücü kalmadığını düşünmektedir. Ekonomik alanın küresel ölçekte genişlemesi de egemenlik alanını derinden tehdit eden bir başka unsur olarak belirmektedir.[18]

Bu anlamda, Habermas, devlet-ulus figürüne ve onun egemenliğinin meşruiyetini veren "milli-cemaatçi" kimlik anlayışına tamamen karşı çıkar. Bunun yerine yurttaşlık haklarının bütünüyle "tanındığı" bir kamusal alan tasarlar. Habermas'ın yurttaşlık haklarının tanınmasından anladığı kesinlikle "cemaatlerin" dinî, etnik ya da başka kolektif kimliklerinin tanınması değildir. Aksine o, "birey-yurttaş"ın medeni, politik ve toplumsal haklarının tanınmasını kastetmektedir. Habermas, kimliklerin tanınmasında, esas olarak ağırlığı soyut bir çokkültürcülük yerine "ortak aidiyet" meselesine vermektedir.[19]

Habermas, Avrupa Birliği ölçeğinde, milli kimlik üretmeyen, post-nasyonal bir aidiyet alanı yaratma gayesindedir. Bu tarz bir alan ise ancak Habermas'ın "kamusal alan" tarifiyle anlaşılabilir. Habermas'a göre kamusal alan; birey-yurttaşların, politik iradeleriyle oluşturduğu ve fikirlerin karşılıklı dolaşımı ile bireylerin etkileşiinde bulunduğu alandır. Elde edilen çözümlerin meşruluğu, tartışma ilkesine ve "akıl yürütmenin kamusal kullanımı" esasına dayanmaktadır. Bu bağlamda, birey-yurttaşların karşılıklı edimleri, "tartışma etiği"nin kamusal yaygınlık kazanmasıyla mümkündür.

---

18 Bkz. Jürgen Habermas, *Après l'État-nation, Une nouvelle constellation politique*, çev. R. Rochlitz, Paris, Fayard, 2000, s. 125-149.

19 Bkz. Jürgen Habermas, *Sur l'Europe*, çev. C. Bouchindhomme ve A. Dupeyrix, Bayard, Paris, 2006, s. 15-55.

Bir başka deyişle, Habermas'ın kamusal alanı, onun "iletişimsel eylem" olarak adlandırdığı eylem türüne tekabül etmektedir. O hukuki-politik alanı aklın hâkim olduğu bir öznelerarası "tartışma" pratiği ile oluşturmayı önermektedir. Bunun gerçekleşeceği mekân olarak, yaşam dünyalarını (Lebenswelt) ve karşılıklı-anlama eylemlerinin oluşturduğu toplumsal yaşamı göstermektedir. Habermas tekbenciliğe hapsolmayan, entegre ve tekilliklerden müteşekkil bir toplumsallık tasavvur etmektedir. Bu tasavvur, Habermas'ın "Avrupa kamusallığını" nasıl oluşturmak istediğini ortaya koymaktadır. Kısaca, iletişimsel eylem, yurttaşların demokratik katılım ve iletişim haklarını uygulamasından doğan praksistir.

Habermas için anayasal yurtseverlik, temelinde hukuk devletinin ve bu tarz bir liberal demokrasinin olduğu; aynı zamanda tikel-milli özellikler taşıyan tüm kimlikler yerine evrenselci ilkelere yaslanıldığı, akıl eksenli kimlik anlayışı ile oluşturulan bir politik mekânın değerlerine sahip çıkıldığı ve de bu değerlerin pratik edildiği bir kamu alanı anlayışıdır. Hukuki anlamda, anayasal yurtseverlik iki boyutu belirlemektedir: Bir yandan kolektiviteyi oluşturan evrensel değerlerin ve referansların tanımlanmasıdır. Diğer yandan ise bu kolektivitenin değerlerini tehdit etme potansiyeli taşıyan oluşumların sınırlanmasıdır. O halde, anayasal yurtseverlik, özünde yeni bir yurttaşlık tanımıdır. Bu yurttaşlık tanımı, hem değerlerine sahip çıkmayı hem de bu değerlerin hukuki zeminini fiilî hale getirmeyi içermektedir. Başka türlü söylenecek olunursa, Habermas, egemenlikçi-cumhuriyetçi paradigmada zaten varolan soyut "hukuki yurttaşlık" tanımım, onu tikelci özelliklerinden arındırarak somutlaştırmayı hedeflemektedir. Bu sebepten ötürü Habermas devlet-ulusu yadsıyan değil onu Hegelci anlamıyla "kaldıran" bir politik yapı tasarlamaktadır.[20]

---

20 Habermas'ın kozmopolitizmi, avro-septiklerin ve neo-liberallerin görüşlerinden kuşkusuz oldukça farklıdır. Avro-septikler küreselleşmeye karşı sınırların kapatılmasını ve ulusal geleneklerin önemini vurgularken, neo-liberaller de Avrupa'daki politik yapıların gereksizliğini vurgulayıp, önemli olanın "Büyük Pazar"a en yüksek seviyede adaptasyon olduğunu savunmaktadırlar. Buna karşın Habermas hem sınırların açılması gerektiğini hem de po-

Peki, bu ulus-aşırı kimliklerin inşasına dayalı olarak oluşturulacak politik sistem nasıl kurulacaktır? Habermas, Avrupa kamu alanını federatif olarak tasarlamaktadır. Bu da Tocqueville'in tarif ettiği anlamıyla Amerikancı liberal çizgiye denk düşmektedir. Habermas, AB'yi, Avrupa tarihinin bu aşamasında çok dilli, çok kültürlü, çok dinli, demokratik bir politik birliktelik olarak tanımlamaktadır. Habermas'a göre Avrupa, tüm içinden çıkmayı başardığı savaş ve çatışmalar sonucunda "ortak bir nüve"yi vücuda getirebilmiştir. O halde, bu ortak nüveyi artık pre-politik kimliklerle ya da politikalarla bölmenin hiçbir anlamı yoktur. Yapılması gereken ortak nüve üzerinden Avrupa'yı oluşturmak ve Kantçı anlamıyla kozmopolitizmin[21] kurulmasını sağlamaktır.

Bu durumda Habermas'ın "anayasal yurttaşlık" ve "kamu alanı" anlayışları, otonom bir politikayı mı hedeflemektedir yoksa heteronom bir kurumsallaşmayı mı? Bir başka deyişle Habermas'ın yurttaşlık düşüncesi, toplumsal mekanizmaların radikal bir dönüşümünü yani eşitsizliği, adaletsizliği ve batı-eksenli tahakkümü karşısına alan bir dönüşümünü içermekte midir?

Habermas, yurttaşlar arasında ideal uzlaşma (consensus) durumunun oluşması halinde demokrasinin gerçekleşeceğini savunmaktadır. Anayasal yurtseverlik de Avrupa Birliği çapında, herhangi bir devlet-ulus sınırlaması olmaksızın bu tarz bir yurttaşlar uzlaşmasının hukuki temelde oluşturulmasını hedeflemektedir. Buna göre Habermas, özneler arasındaki etkileşimi demokrasi için yeterli görmektedir. Öznelerarasılık durumu, yani bireylerin tek tek katılımı kamusal alanın oluşması için yeterli midir? Gerçek bir kamusal alan, liberal paradigmada olduğu gibi birey-yurttaşların arasında gerçekleşen bir etkinlikle değil, bireylerin kolektif katılımıyla oluşabilir. Haber-

litik gücün entegre ekonominin bir diğer ayağını oluşturması gerektiğini düşünmektedir.

21 Habermas Schmitt'in kozmopolitizm eleştirisini şu şekilde karşılamaktadır: Kötü uygulanması sebebiyle uluslararası hukuk fikrinden vazgeçilemez. Bkz. Jürgen Habermas, *"Öteki" olmak, "öteki"yle yaşamak, Siyaset Kuramı Yazıları*, çev. İ. Aka, YKY, İstanbul, 2010, s. 106-107.

mas anayasal yurtseverlik anlayışında da, bütün kendisi dışındaki liberal teorilerin eleştirisini yapmasına karşın, yine liberal birey-töz düşüncesini yeniden üretmektedir.

Habermas'ın anayasal yurttaşlık teorisindeki önemli gediklerden bir tanesi de Schmitt'in işaret ettiği üzere "karar alma"dır. Habermas'ın, birbirleri arasında etkileşime giren bireyleri, nasıl bir politik mekanizma içerisinde nasıl karar alacaktır? AB için anayasal yurtseverliğin olmazsa olmazı olan anayasanın yokluğunda, nasıl bir iktidar kurulabilir? Schmitt açısından, karar alma, tüm politik yaratmaların nedenidir. Hem yasayı hem de yasanın uygulanmasını karar alma oluşturmaktadır. O halde politik-olanın ve onun eyleminin şahikası karar almadır. AB'nin karar alma süreçlerinde yurttaşların değil hukuk-bürokrasi eksenli bir örgütlenme olan Brüksel'in olduğu çok açıktır. AB'nin teorik düzlemde de örgütlenmesi yurttaşların karar alıcı mekanizmalara çok da yakın olmadığı bir şekilde oluşmaktadır. Üstüne üstlük Brüksel'in Schmittyen anlamıyla ne kadar politik karar aldığı da başka bir tartışma konusudur.[22] Ancak şu haliyle bile, Avrupa'nın yeni politik yapılanması, toplumsal açısından, heteronom kurumlar oluşturmaya ve bunları yeniden üretip etkin kılmaya çalışmaktadır. Habermas, bu oluşumdaki eksik yanlara ya da sorunlu noktalara vurgu yapar ancak bu kurumların heteronom karakterine ilişkin temel bir sorgulama yapmaz. Habermas, düzene sahip olabilmemiz için belirli bir derecede heteronomiyi[23] kabul etmek gerektiğini belirtmektedir.

Eğer yurttaşlar topluluğu işe heteronomiyi yani başkasının yasasını kabul ederek başlıyorsa nasıl demokrasi fiilî hale gelebilir? Demokrasi, bir kolektivitenin kendi yasasını vazetme ve de kurulan iktidarın kesintisiz sorgulanması sürecini içeriyorsa Habermas'ın demokrasi tanımı prosedüral olmaktan öteye

22 Bu konuda Alain de Benoist'nın, "Une Constitution sans pouvoir constituant" metnine bakılabilir: Bkz. Alain de Benoist, "Une Constitution sans pouvoir constituant", Kasım 2003, http://www.alaindebenoist.com/pdf/une_constitution_sans_pouvoir_constituant.pdf

23 Habermas, (akt.) Castoriadis Peter Osborne, *Eleştirel Bakış, Entellektüellerle Söyleşi*, çev. E. Gen, Dost Yayınları, Ankara, 1999, s. 50.

geçememektedir. Habermas, otonominin en temel koşulu olan karar alma'yı ikincilleştirerek bir başka deyişle "tartışma"yı esas kılarak, varolan düzendeki Başka'sının yasasını meşru kılmaktadır.[24] Bizce politika ya da fiilî özgürlük deneyimi kendi yasasını vazetme ve kendi praksis'inin bu yasa ile sınırlanması olduğu sürece geçerlidir.

Oysa Habermas, politikanın kuruculuğu yerine hukukun kuruculuğunu öne çıkarmaktadır. Toplumsal anlamda, yasa vazeden ve yürürlükteki yasayı sorgulayan kurucu bir politik iktidar yerine birey-yurttaş statüsü üzerinden iletişimsel eyleme dayalı bir uzlaşma momentini içeren bir anlayış, liberalizm ile demokrasinin özdeşliği düşüncesini barındırmaktadır. Ancak gerçek bir demokrasi, eyleme, varolan tahakkümün ve heteronominin temellerini sorgulayarak başlamalıdır. Liberalizm ile demokrasinin uyumlu olduğunu varsaymak, politika alanının nötralizasyonuna hizmet eden bir düşünme tarzıdır. Habermas'm politik hukuku, demokrasinin fiilî bir özgürlük imkânı olarak ele alınmasının önünü tıkamaktadır.

Sonuç olarak, Habermas'ın anayasal yurtseverlik düşüncesi, kendi varoluş meşruiyetini, belirli kimlik modellerinin karşıtı olan başka bir kimlik tarzı olarak sunmaktadır. Bu kavrayış ise politikanın tanımında olan praksis'i dışarıda bırakmaktadır. Politika bir kimlik / sahip olma modalitesi değil bir praksis sorunudur. Ne olunduğundan ziyade nasıl eylemde bulunulduğu politikanın esas sorusudur. Habermas politika alanını kendi ekseni dışından hareketle düşünmektedir. O, politik topluluğu kimlik üzerinden tanımlayarak politik yerine hukuku kurucu moment olarak öne sürmektedir. Bu durum ise zaten yeterince daralmış olan politika alanına bir alternatif sunmaz aksine mevcut heteronom düzenin bir şekilde devamını sağlamaktadır. Bugünkü dünyada, fiilî özgürlüğü tesis etmek için politik praksis ve onun alanının genişletilmesi dışında bir koşul bu-

24 Her tür karar alma, Habermas'm savunduğu gibi "değerler"i "araçlar"a mahkûm kılmaz; aksine başka tür "karar alma"lar da vardır. Sorun karar alma ile değerler arasında seçim yapmak değil karar'm demokratik alınması ile otoriter olarak alınması arasındadır. Bu yüzden Castoriadis'teki karar alma'yı Schmitt'inkine panzehir olarak öneriyoruz.

lunmamaktadır. Bu bağlamda ne ekonominin belirleyiciliği ne de buna karşı savunulan hukuk alanının uluslararasılaştırılması bir çözümdür. Bu sebepten ötürü anayasal yurtseverlik düşüncesi güncel meselelerin temelleriyle yüzleşmekten kaçman bir çabadır. Schmitt ve Habermas arasında süregelen polemikler alanı ise realist politik felsefe ile liberal düşünce arasındaki aşılamayacak karşıtlığı ortaya koymaktadır.

B. Carl Schmitt'in güncel bağlamlarına yerleştirilmesi

Hiç şüphesiz politik felsefenin en temel görevi hâkim olan kanıya karşı çıkmaktır. Yaygın kanının pekiştirilmesi ideologların, gazetecilerin, politikacıların görevi olabilmektedir ancak politik felsefenin eleştirel tutumu yaygın olanın olumlanması olamaz. Dahası sözde-eleştirel tutumların yaygınlaşması politik felsefenin kendisini en fazla sakınması gereken durumlardan biridir: Hâkim söylemin eleştirisi de hâkim söylemlerden biri haline kolaylıkla dönüşebilmektedir. Bu kısım ana hatlarıyla hem Schmitt etrafında yaygınlaşan ve de açık olarak yanlış olan fikirlerin bir düzeltmesini hedeflemektedir hem de onun kavramsal başarısını hâkim kanının eleştirisi için güncellemeyi öngörmektedir.

1. "Haklı" savaş, terörizm ve dünyanın Nomos'u: Schmitt 11 Eylül'ü nasıl temaşa etmektedir?

Schmitt'in yüzeysel okuma sahipleri tarafından sıklıkla işgalci politikaları meşrulaştıran bir düşünür olduğu söylenegelmiştir. Sanki Schmitt, Amerikan politikalarının altyapısını hazırlayan bir düşünürdür! Bu yaygın kanı Schmitt yapıtına yöneltilmiş sayısız ithamlardan biridir. Argümantatif anlamda savunulamayacak bu kanı en azından Schmitt'in fiilî dünya hali karşısındaki tavrının ne olduğunun ortaya konulmasına imkân tanıyabilmektedir. Schmitt'in savaş kavramı ile bugünkü "savaş"

aynı anlama mı gelmektedir? "Terörist" düşman mıdır? Düşmanlık bugünün dünyasında mevcut mudur? Savaşta "hak" nosyonundan söz edilebilir mi? Habermasvari "insani müdahale" mümkün müdür? Ortadoğu, "kötülük ekseni" midir? Tüm bu sorular güncel bağlamlarına yerleştirilmeksizin yapılacak her tür Schmitt okuması temelsiz olacaktır.

Alain de Benoist, Schmitt'i "Nazi" meselesinden sonra "Amerikan" politikalarının ideologu olarak gören zihniyete karşı yazılar kaleme almıştır. Bu yazılarda Benoist, Schmitt kavramlarını güncel bağlamlarında belirginleştirme yolunu seçmiştir. Benoist'nın ikinci yönelimi ise, Schmitt hakkında yanlış kullanımları düzeltmenin yanı sıra, Schmitt'in mevcut dünyayı anlamak açısından kilit öneme sahip olduğunun altını çizmektir.

Savaş nosyonu. Öncelikle şunu belirtmek gerekir ki Schmittyen savaş kavramının dönemi bitmiştir. Schmitt'in bahsettiği tarzda politikanın icrası olarak savaş kavramı güncel olarak yoktur. Alman düşünür dünyanın politik kriz noktalarından biri olarak politikaya özgü alanların politik içeriklerinden yoksunlaşması olduğunu tespit etmektedir. Alain de Benoist bu teze paralel olarak Avrupa kamu hukuku geleneğinden gelen bir düşünürün her şeyden önce savaşan tarafların tanınması üzerine kurulu bir teorisi olduğunu belirtmektedir.[25] Savaşan taraflar politik anlamda tanınmaktadırlar. Savaşanların ahlâki sıfatları yoktur. Savaşan bir taraf diğerini "kötülük" statüsüne yerleştirmemektedir. Schmittyen düşman, suçlu değildir.

Buna karşın Amerika hegemonyası altında uluslararası hukuk, apolitik bir kaynaktan yani İnsanlık'tan beslenir, kendisi dışındaki tüm politik antiteleri insanlık-dışı ilan etmektedir. Savaşlar, politik hâkimiyet savaşından politik ayrımcılık ve imha noktasına doğru dönüşmüştür. Alain de Benoist, Schmittyen bu bakış açısını, güncel savaşlarda ekonomik çıkarın öne çıkması tespitiyle birleştirmektedir:[26] Özel askerî şirketler fiilen yürütülen savaşların yapılmasında etkin durumdadırlar.

25 Alain de Benoist, *Carl Schmitt Actuel, Guerre "Juste", Terrorisme, état d'urgence, "Nomos de la Terre"*, Krisis, Paris, 2007, s. 38-39.

26 Bkz. Alain de Benoist, *a.g.e.*, s. 48.

Benoist, yüz milyar dolarlık bir ciroya ulaşan özel askerî endüstrinin nasıl insanlık adına yardımda bulunabildiğini sormaktadır.

Benoist, "Eğer düşman kötülük düzeyinde tarif ediliyorsa onunla barış yapılması da imkânsızdır" demektedir.[27] Kötülükle diyalog kurulmaz. Bu yüzden savaş hiçbir zaman bitmez. Her zaman için "insanlık adına yardım" götürülecek yerler vardır. Savaş halinin sürekliliği ise politik bir nomos'tan ziyade ekonomik çıkarlara yaslanmaktadır. Dolayısıyla Amerikan düşman tanımıyla Schmitt'inki arasında hiçbir ilgi yoktur: Birincisi ahlâki ve yok edilmesi gereken bir tanımı benimserken ikincisi politik ve tanınan (reconnue) bir tanımdan hareket etmektedir.

İyilik-kötülük kriterinin hâkim olduğu bir savaş kültürü nomos'undan yoksundur. Benoist şunları yazmaktadır: "29 Ocak 2002'de, Amerikan başkanı, akabinde defalarca kullanılacak olan (...) 'şeytan ekseni' deyimini kullanmıştı. [...] Bin Laden 'büyük Şeytan'a karşı 'cihada' çağırırken George Bush da 'Haçlı seferini' 'Şeytan eksenine' karşı çağırmaktadır. İkisi arasında paralellik ortadadır."[28] Buradaki düşmanlık anlayışının Schmitt'inki ile taban tabana zıt olduğu ortadadır.

"Haydut devlet" kavramı ise bu düşmanlık kavramının aşırı kullanımlarından bir tanesini dile getirmektedir. Benoist, Schmittyen düşmanlığın egemenler arasındaki düşmanlık olduğunun altını çizmektedir. Oysa bir egemenin diğerini "haydut" ilan ettiği düzlemdeki düşmanlık sadece işgalleri meşrulaştıran bir kavramdır. Haydut devlet kavramını ortaya atan taraf, kendisinin meşru müdafa hakkına gönderme yapmaktadır. Böylelikle meşru duruma dayalı haklı bir savaş sürdürdüğü tezini savunmaktadır.

Benoist'ya göre bu durum "en ilkel teoloji-politiğin" icra edilmesidir.[29] "Şeytan eksenine" karşı yürütülen "haçlı seferi" retoriği Avrupa kamu hukuku ve nomos'unun karşısında

27 Alain de Benoist, *a.g.e.*, s. 50.

28 Alain de Benoist, *a.g.e.*, s. 59.

29 Bkz. Alain de Benoist, *a.g.e.*, s. 67.

oldukça ilkel ve geri bir düzeye tekabül etmektedir. Bu haliyle nomos'undan yoksun dünyada, normlar da bu ilkel teolojipolitik tarafından yürürlükten kaldırılmaktadır. Benoist sonuç olarak Amerikan "önleyici" yönetim tarzını Schmittyen anlamdaki uluslararası hukukun parçalanması olarak değerlendirmektedir.

Schmitt'in partizan'ı "terörist" midir? Bu sorunun da şüphesiz yanıtlanması gerekmektedir. Alain de Benoist, bu soruya ilişkin tarihsel bağlamı aydınlattıktan sonra Schmitt'in partizan teorisinin niçin terörist figürü ile ilgisinin olmadığını ortaya koymaktadır. Benoist öncelikle Schmitt'te korsan (Pirate) ile yasal yetkiye sahip korsan (Corsaire) arasındaki farkı hatırlatmaktadır. Ona göre partizan "Corsaire" iken terörist "Pirate"tır.[30]

Benoist'ya göre, küresel terörizm, "sınırsızlık" karakteriyle öne çıkmaktadır.[31] İkinci karakteri ise topraksızlığıdır. Üçüncü olarak terörizm, barış zamanındaki savaş olarak belirmektedir. Bu yönleri onu partizandan ayırmaktadır. Bu durumda "terörist" figürü küresel alanda neyi simgelemektedir? Benoist'ya göre, terörist, "insan soyunun düşmanı" ve bütünüyle Başkası olarak düşünülmektedir. Halbuki Schmittyen partizan hiçbir zaman "mutlak suçlu" olarak tasvir edilmemiştir.

Alain de Benoist, terörist'i "suçlu" ilan eden zihniyet ile terörizmin zihniyeti arasında ortaklıklar saptamaktadır. Öncelikle "görünmeyen", "her şeyi yapabilen" ama kuvve olarak varolan "terörist" figürü bütün politik işaret noktalarını yerinden etmektedir. Terörist hem yerde hem de her şeye gücü yeten görünmez bir belirsizlik olarak tasvir edildiği için, "terörizme karşı savaş" asla bitmeyecek bir savaştır. Terörizm ve karşı tarafı aynı mantığı yeniden üretmektedirler, bu sebepten ötürü küresel terörizm var olmayı sürdürecektir. Benoist, terörizmin de onu sözde savaş açan tarafın da imhacı zihniyet olarak anlaşılmasını dile getirmektedir. Schmitt açısından ise açık olan taraf, savaş kavramının varolan terörizm söylemi içerisine yer-

30 Bkz. Alain de Benoist, *a.g.e.*, s. 81.

31 Bkz. Alain de Benoist, *a.g.e.*, s. 88.

leştirilemeyeceğidir: Kazananı ve kaybedeni olmayan ancak süregiden bir savaş sayesinde küresel terörizm var olmaya devam edecektir.

Terörizme karşı küresel savaş Schmittyen anlamda bir olağandışı durum mudur? Benoist, Schmittyen olağandışı durumun her şeyden önce koşullarını egemenin keyfî olarak belirlediği, yasayı tamamen devre dışı bıraktığı bir durum olarak ele almadığını vurgulamaktadır.[32] Olağandışı durum olağan durumu düzenleme hedefi taşıyan bir durumdur. Her tür normun kaldırılarak keyfî bir güç hâkimiyetinin uygulanması hali, olağandışı duruma uymamaktadır.

Amerikan hegemonyası altında "olağandışı durum", olağandışı olmaktan çıkmıştır zira sürekli olan bir durum artık olağandır. Kesinlikle olağan-olmayan uygulamalar ve yasalar söz konusudur ancak bu olağan-olmayan uygulamalar herhangi bir olağan durum öngörmemektedir. Güçlü-olanın tasarrufu nomos'un tanınmaması yönündedir.

Benoist açısından Guantánamo Kampı, "çağımızın Goulag'ıdır":[33] Söz konusu olan şey artık hukuk nosyonunun sıfır noktasında olduğumuzdur. Bu bağlamda olağanlaşmış aşırılıklar, sözde kozmopolitik uluslararası hukuku tanımamaktadır. Uluslararası hukuk hâkim gücün taleplerine göre şekillenmektedir. Cenevre Sözleşmesi, hâkim güç tarafından karşısındaki devletlere karşı diplomatik silah olarak kullanılırken, sözde hukuk vazedenler normatif düzeylerden muaf olabilmektedir. Bu haliyle ortada herhangi bir nomos olmadığı açıktır. Ancak hukukun diplomatik mücadelenin bir parçası olarak dayatılmasından söz edilebilmektedir.

Terörizme karşı savaş adı altında, terörizmin zihniyeti, Batı'nın her tür kurumsal zihniyetini esir almaktadır. "Güvenlik" adı altında uygulamalar ile Batı "değerleri" yan yana geldiğinde tuhaf ve bir o kadar da Avrupalı anlamıyla "kamusallıktan" yoksun bir yapı belirmektedir. Bu haliyle Benoist açısından, devamlı olağandışı durum, Schmittyen bir kavram değil-

32 Bkz. Alain de Benoist, *a.g.e.*, s. 113.

33 Alain de Benoist, *a.g.e.*, s. 120.

dir.[34] Kazanan liberal batı, kendi düşman kavrayışına göre kendisini dönüştürmektedir. Bu yüzden Schmitt'in "düşman bir biçim[35] olarak kendi meselemizdir" [*Der Feind ist unsere eigene Frage als Gestalt*] cümlesini bu bağlamda yeniden düşünmek gerekmektedir.

Düşman, kendilik nosyonunu tanımlayan en temel politik düzeydir. Kazanan liberal batı, düşmanı politik düzeylerinden arındırıp onu yok edilmesi gereken kötülük olarak tanımlayarak sadece düşmanına zarar vermemektedir. En temelde kendi nomos'unu da parçalamaktadır. Bu anlamda Benoist'ya hak vermek gerekmektedir. Liberal batı, Batı'nın medeniyet mirasını, "güvenlik" söylemi çerçevesinde tüketmektedir. Mutlak düşman tanımı sadece "Şeytan ekseni" açısından değil tüm kamu alanı açısından da yıkıcı olmaktadır. Schmittyen kavramların yanlış olarak da olsa güncellenmesi Schmitt'in gerçek anlamıyla dünya sorunları karşısında kavrayışının ortaya konulması açısından iyi bir imkân oluşturmaktadır: Schmittyen nomos okuması, 11 Eylül ile başlayan 21. yüzyılın krizini kavramak için en yetkin kavramlaştırma olarak durmaktadır.

Mekânsızlığı kendisine şiar edinmiş bir dünyada insan en temel özelliğinden yani politik olma imkânından da yoksun kalmaktadır. Avrupa'nın çözülüşünün yani temelde İngiliz, Fransız ve Alman kavgasının dünya açısından en temel sorunu, Amerikan hegemonyası altında politik yönelim tesis edemeyen bir düzensizliğe geçiştir. Düşmanını yok etmek isteyen bir tahakküm edici güç, kendilik figürünü de ortadan kaldırmaktadır. Bu bağlamda Schmittyen anlamda, Amerikan gücü, politika ve nomos tesis edememektedir. Strauss'un Schmitt'in politik-olan kavramının doğal durum öngördüğüne ilişkin savına en temel yanıt da Benoist'nm bu tespiti olmaktadır.

---

34 Alain de Benoist, *a.g.e.*, s. 129.

35 "Gestalt" kelimesinin Schmitt jargonunda özel bir anlamı vardır. "Gestalt", diğer Batı dillerine "figure" olarak çevrilebilmektedir ancak bu bile tam olarak onu karşılamamaktadır. "Gestalt"ın biçim verici biçim, biçimleyici biçim anlamı vardır. Başka bir deyişle eldeki malzemeyi dönüştüren, yöneten, şekil veren esas yönetici biçim anlamındadır.

2. Marxçı Schmittyenler ve Schmitt bağlamında kurucu iktidarın yeniden tanımlanması

Schmitt'in Marksistlere en temel eleştirisi politikanın önceliğini görmeksizin ekonomiye ağırlık vermiş olmalarıdır. Peki, "politik üstünlük" fikrinin esas alındığı bir Marx okuması mümkün değil midir? Politik mücadelenin radikal anlamda dost-düşman ayrımına yaslandığı ve ekonomik belirlenimcilik fikrinin daha geri planda durduğu bir Marxçı felsefeden söz edilebilir mi? Bunlara mümkün olarak bakan, bir grup İtalyan "Marxisti Schmittiani" Marx, Gramsci ve Schmitt'in birlikte okumasını gerçekleştirmişlerdir. Mario Tronti emblamatik bir isim olarak ele alınabilir. Antonio Negri, Michael Hardt ve Paolo Virno bu geleneğin içerisinde Schmittyen kavramları kendi Marx-Gramsci çizgilerine entegre etmişlerdir.

1960 ve 1970'li yıllarda sınıf mücadelesini Schmitt'in politik kavramlarına bağlama düşüncesi daha sonra hareketin içerisindekiler tarafından "Radikal Düşünce" olarak adlandırılmıştır. Klasik anlamda Gramscicilik uzaklaşma gayreti içerisindeki bu hareketin birçok düşünürü politik felsefe araştırması içerisindedir. Michael Hardt, asıl hedefin "devrimci politikaya dair çağdaş bir İtalyan tarzı düşünme biçimi sunmak"[36] olduğunu belirtmektedir. Dolayısıyla politika kavramı bu hareketin içerisinde ön planda durmaktadır. Otonomist bir politik praksisin nasıl geliştirilebileceği temel sorun olarak belirmektedir.

Radikal düşüncenin temel yönelimlerinden biri Schmittvari bir muhafazakâr ve de büyük politika temalı anlayışların karşısına çıkmaktır.[37] Ancak Virno, Schmitt'le Schmitt'e karşı gelme yolunu seçmiştir. Ona göre Schmitt'in düşmana verdiği anlam hakiki bir antagonizma ile değiştirilmelidir: Otonom politika hedefi güden bir düşmanlık kavrayışı geliştirilmelidir. Virno, Benjamin'in izini sürerek Schmittyen kavramları ters yön-

36 Michael Hardt, "İtalya Laboratuvarı", Antonio Negri ve diğerleri, *İtalya'da Radikal Düşünce ve Kurucu Politika*, çev. S. Özer, S. Göbelez, Otonom Yayıncılık, İstanbul, 2005, s. 19-20.

37 Paolo Virno, "Virtüözlük ve Devrim: Çıkışın Politik Teorisi", Antonio Negri ve diğerleri, *İtalya'da Radikal Düşünce ve Kurucu Politika*, s. 299.

de kullanma önerisinde bulunmaktadır. Bu haliyle Virno, "çıkış teorisini" egemenliğin otonomist bir politikaya dönüştüğü praksiste aramaktadır.

Mario Tronti, Schmitt ve Marx ilgisini ise modernliğe özgü olduğunu düşündüğü çift yönlülük üzerinden kurmaktadır: Realizm ve ütopya. Ona göre Machiavelli'nin *Prens*'i ile More'un *Ütopya*'sı modern politikanın iki özelliğidir.[38] Tronti'ye göre ütopya ile realizm karşıt değillerdir. İkisi de moderne özgüdür. "Politikada realizm Roma, ütopya ise Antik Yunan'dır."[39] Bu anlamda Tronti için, Carl Schmitt ile Karl Marx'ın birlikte ele alınışı Machiavelli ile More'un birlikte ele alınışından çok daha fazla modern politikaya dair bir arkeoloji sunmaktadır.

Politikanın üstünlüğünü ve otonomisini kavrayan, varoluşsal bir düşünür olarak Schmitt, Tronti'nin politik tahayyülünde eksen oluşturmaktadır. "Medenileştirilmiş" bir dost-düşman ve çatışma praksisinin yaratılması Tronti'nin temel olarak meselesi olarak okunabilir. Bu bağlamda Tronti, Marx'ın politik kavramına ilişkin gediklerini Schmittyen kavramsallaştırma ile yeniden oluşturma yolunu seçmiştir. İtalyan düşünür, Schmitt'in kapitalizmin politik yönünü somut olarak kavradığı kanısındadır. Bu sebepten ötürü Schmittyen realizm ve politikanın üstünlüğü muhalif bir düşünce açısından zorunlu olarak belirmektedir.

Tronti, Schmitt'ten öğrendiği realizm dersini Walter Benjamin çizgisindeki bir politik felsefe ile birleştirmektedir: Ezilenlerin politik praksisi. Tronti'ye göre politikanın amacı "akıntıya karşı" durabilmektedir. Schmittyen politika kavramı bu doğrultuda düşünme imkânını tanımaktadır. Otonomist bir politik praksis açısından söz konusu olan, çatışmanın ve dost-düşman ilişkisinin ortadan kaldırılması değil bu ilişkinin araçsal bir şiddete dönüşmeksizin insan alanının temel özelliği olarak tesis edilmesidir.

Benzer ama farklı bir eğilime, yine bu çevreye yakın bir filozof olan G. Agamben'de de rastlanmaktadır. Agamben, Sch-

38 Mario Tronti, *La politique au crépuscule*, çev. Michel Valensi, Les éditions de l'éclat, Paris, 2000, s. 172.

39 Mario Tronti, *a.g.e.*, s. 186.

mitt'in "olağandışı durum" kavramının özel bir okumasını yapmaktadır. Buna göre Agamben, kazanan liberal batıyı da "totaliter" ilan etmektedir: Ona göre bu modern totalitarizm, düşman figürünün tamamıyla ortadan kaldırılmasına hizmet eden kurallaşmış bir istisna hali yaratmaktadır.[40] Bu anlamda Agamben, 11 Eylül sonrası dünyada, savaş ve barışı ayırt etmenin imkânsız bir halde bulunduğunu bu yüzden de politikanın imkânının kalmadığını belirtmektedir.

Agamben de Schmittyen kavramın eleştirisini Benjamin üzerinden yapmaktadır. Ona göre politikanın imkânını yaratmak ancak, hukuk ve şiddet arasındaki ilişkinin kırılmasıyla mümkündür. Böylelikle Agamben, Hitler'in "kamp"ı ile Amerikan'ın "Guantanamo"su arasında bir süreklilik olduğunu iddia etmektedir. Buna göre demokrasi ile totalitarizm arasındaki liberal ayrım yanlıştır: Sözde demokratik rejimler en âlâsından totaliter deneyimi yeniden üretmektedirler. Schmitt'in politik imkân olarak gördüğü "olağandışı durumun" olağanlaştırılarak politik imkânsızlığa dönüştürülmesi bunun kanıtı olarak belirmektedir. Şiddetin hukuk olarak belirdiği bir çağda gerçek bir politik praksis, hukukun şiddeti meşrulaştıran "mistik" yanının örtüsünü kaldırmalıdır.

Negri de Schmitt'ten hareketle mümkün bir politik praksisi araştırmaktadır. Otonomist bir politika nasıl mümkün olabilmektedir? Negri'nin bu araştırmasında öne çıkan kavram ise "kurucu iktidar"dır. Negri her şeyden önce "demokrasinin" liberal yorumunu reddetmektedir. Onun demokrasi kavramı otonomist politikası ile uyumludur. O, Schmittyen, kurucu iktidar kavramını öncelikli olarak bu bağlama yerleştirmeye çalışmaktadır. Buna göre, kurucu iktidar biçimsel hukuk biliminin bir konusu olamaz.[41] Kurucu iktidar sorunu devrimci bir politikanın unsuru olarak değerlendirilmelidir.

---

40 Bkz. Giorgio Agamben, *État d'exception. Homo Sacer, II-1*, Çev. Joël Gayraud, Éd. du Seuil, Paris, 2003, s. 11-12 [*Olağanüstü Hal*, çev. Kemal Atalay, Varlık Yayınları, İstanbul, 2009].

41 Bkz. Antonio Negri, *Le pouvoir constituant, Essai sur les alternatives de la modernité*, çev. É. Balibar, F. Matheron, Presses Universitaires de France, Paris, 1997, s. 2.

Negri, Schmitt'in kurucu iktidar kavrayışının bu tarz bir tutumu mümkün kıldığını düşünmektedir. Negri, Schmitt'teki, kurucu iktidarın "maddi" tanımının altını çizmektedir. Schmitt, biçimsel tanımların uzağında kurucu iktidara maddi anlamda kurucu işlev tanımaktadır. Ancak klasik anayasacılık kurucu iktidarı sınırlayarak ele almaktadır: Buna göre bu kavram düzenlenebilir, sınırlanabilir ve temel işlevinden yoksun bırakılarak kurulmuş iktidarı meşrulaştırmak için kullanılabilir hale getirilebilmektedir.

Bu haliyle anayasal düzenler, kurucu iktidarsız bir iktidarı üstlenmektedirler. Oysa Negri açısından, kurucu iktidarın "yokluktan, boşluktan ve arzudan" var edici gücü demokratik bir politik esas itici güçtür.[42] Negri'nin kurucu iktidarı radikal anlamda kendi başlangıç koşullarını yaratan, özgürleştirici bir kurucu güçtür. Bu anlamda Negri, Arendt ve Schmitt arasında bir sentez yaratma girişimindedir. Negri, Arendt'i Schmitt'le, Schmitt'i de özgürlükçü bir perspektifle düzeltmeye çalışmaktadır. Arendt'in Heidegger'den edindiği sorunlu kavramsallaştırmaları Schmitt'in maddi tanımları ile aşmaya çalışmaktadır.

Bu durumda Negri, Schmitt'in otorite vurgusunu hangi özgürlükçü çerçeveyi kullanarak aşma gayretindedir? Bu Schmitt'in kurucu iktidar konusunda işaret ettiği ama Negri kadar üzerine eğilmediği Spinoza'nın *natura naturans* ve *natura naturata* kavramlarıdır. Spinoza, Schmitt'in gözünde liberal yani politikayı nötralize eden bir filozoftur. Ancak Negri, Spinozist "özgürlük" fikrini Schmittyen otoritenin panzehiri olarak önermektedir. Buna göre Spinoza'nın "natura naturans"ı Schmitt'teki "kurucu iktidar"a tekabül etmektedir. Zaten bu bağlantı Schmitt tarafından verilmiştir. Ancak Negri bu noktada Spinoza'nın özgürlük fikrini radikal anlamda belirleyici kılmaktadır.

O halde Negri, Schmitt'teki aşırı otorite sorununu mevcut tezde realist hat olarak olarak adlandırılan filozofların arasına (Schmitt'e göre) karşı cepheden bir filozofu dahil ederek çözme girişiminde bulunmaktadır: Machiavelli, Spinoza ve

42 Bkz. Antonio Negri, *a.g.e.*, s. 21.

Marx. Negri'nin özgürlükçü ve maddi kurucu iktidar okuması son kertede, Marx'taki tarihsel politik özne fikri ile buluşmaktadır.[43]

Sonuç olarak Negri, Machiavelli, Spinoza, Marx ve Schmitt'ten beslenerek politik ontolojinin temel sorununun "kurucu iktidar" kavramı olduğunu duyurmaktadır.[44] Bu bağlamda Negri, politik felsefenin esas görevinin kurucu iktidarın fiilen nasıl oluşturulabileceğini araştırmak olduğu kanısındadır. Onun gözünde, güncel olarak, ikincil kurulmuş iktidarın sınırlayıcılığının ve dar çerçeveli temsiliyetinin yıkılması ana sorun olarak belirmektedir.

Ancak İtalyan Marksistlerinin Schmitt okumasına yapılan itirazlarından da bahsetmek yerinde olacaktır. Gaetano Rametta, "Kurucu İktidarın Açmazları" isimli yazısında Negri'nin bu kavramına yönelik eleştirisini sunmaktadır. Rametta'ya göre kurucu iktidar kavramı, tamamıyla temsiliyet mantığının ve öznellik metafiziğinin bir ürünüdür. Bu sebepten ötürü modern politika düşüncesinin çerçevesi dışına çıkamamaktadır.[45] Bu durumda, yeni bir politik anlayış çerçevesi içerisindeki Negri, aşmaya çalıştığı modernlik kavramlarının içine hapsolmaktadır. Dolayısıyla modernlik kavramlarının güncelleştirilmesi bu yeni politik arayış açısından olumlu sonuçlanmayacaktır.

Ancak Negri ve Agamben'e yönelik daha esaslı eleştiriler de mevcuttur. Monod, Schmitt'in sağ ve sol eksenli okumalarının aşırı-yorum içerdiği kanısındadır.[46] Monod'ya göre Negri ve Agamben'in bu okumaları liberal demokrasiye duydukla-

---

43 Bkz. Antonio Negri, *a.g.e.*, s. 47.

44 Bkz. Antonio Negri, *a.g.e.*, s. 52.

45 Bkz. Gaetano Rametta, "Les Apories du pouvoir constituant", in Giuseppe Duso, Jean-François Kervégan (sous la direction de), *Crise de la démocratie et gouvernement de la vie*, Milano, Polimetrica-International Scientific Publisher, 2007, s. 85-86.

46 Bkz. Jean-Claude Monod, *Penser l'ennemi, affronter l'exception, Réflexions critiques sur l'actualité de Carl Schmitt*, Éditions la Découverte, 2006; Bkz. Jean-Claude Monod, "La radicalité constituante (Negri, Balibar, Agamben) ou peut-on lire Schmitt de droite à gauche?", *Mouvements*, Ocak-Şubat 2004, sayı 37, 2004, s. 80-88.

rı düşmanlıktan beslenmektedir.[47] Varolan düzenin çelişkilerinin açığa çıkarılması onların Schmitt'e başvurmalarının kaynağındadır. Düzenin örtüsünün kaldırılması açısından Schmitt temel referans olarak görünmektedir. Ancak Monod'nun itirazı öncelikli olarak bu düşünürlerin mevcut düzen içerisinde belirli hak ve özgürlükleri koruma altında olduğunu yadsımalarıdır. Bütün olumsuzluklarına rağmen Monod, liberal düzenin kazanımları olduğu kanısındadır. Bunların yadsınmasını eleştirmektedir. Monod'nun tuhaf karşıladığı bir durum ise Schmitt'in egemenlik tezinin nasıl egemenlik-karşıtı bir fikre dönüştüğü konusundadır.

Monod özellikle Agamben'deki hukuk-karşıtı tavrı eleştirmektedir.[48] Monod, Agamben'in Nazi deneyimini güncel durumları da içerisine alarak yaygınlaştırmasına karşı çıkmaktadır. Hukuk devleti ile totaliter devlet arasında ayrım olmaması Monod'nun saldırdığı durumlardan bir tanesidir. Monod, aralarındaki düzey farklılıklarının hakkını vererek de olsa Negri ve Agamben'deki liberal hukuk reddiyesini eleştirisinin merkezine almaktadır.

Ancak Monod, sadece Schmitt okumalarına değil Schmitt'in uluslararası hukuk tasarısına da karşı çıkmaktadır. Böylelikle bu karşı çıkışı, İtalyan düşünürlerin Schmitt'le kurduğu sürekliliği de başarılı kılmaktadır. Monod'ya göre Schmitt, uluslararası hukuk alanında oluşturulmuş bir takım kolektif normların varlığını ve de bunların geliştirilmesini reddetmiştir.[49] Bu durumda Monod'ya göre yapılması gereken mevcut düzenin hukuki kazanımlarının kabul edilmesidir. Oysa Schmitt'in sol okurları, onun beyan edilmiş liberalizm nefretine karşın, onu destekleyerek özgürlük aleyhine bir tutum izlemektedirler. Monod'nun önerisi ise Schmitt'i sadece düşüncesinin imkânsızlığını göstermek için okumaktır. Monod, sentetik Schmitt

---

47 Bkz. Jean-Claude Monod, "La radicalité constituante (Negri, Balibar, Agamben) ou peut-on lire Schmitt de droite à gauche?", s. 82.

48 Bkz. Jean-Claude Monod, *a.g.e.*, s. 87.

49 Bkz. Jean-Claude Monod, *Penser l'ennemi, affronter l'exception, Réflexions critiques sur l'actualité de Carl Schmitt*, s. 185.

okumalarına karşı liberal haklar lehine olumsuz bir tavır takınmaktadır. Bu durumda Monod, olağan durumların hakkını savunarak Irak gibi, kamp gibi olağanlaştırılmış olağandışı durumları dikkate almayan bir tavra sahip çıkmaktadır.

Sonuç olarak İtalyan düşünürler, Schmittyen kavramlaştırmaların yerindeliğini ortaya koymuşlardır. Schmitt'in bir ucu açık okunmasının mümkün olduğunu göstermişlerdir. Onun politik felsefeye ilişkin temel sorunlara temas ettiği yapıtlarında somut hale getirilmiştir. Yine bu düşünürler Schmitt'in otorite figürünün önemini tanımakla birlikle Schmitt'in eleştirel bir okumasının zorunlu olarak "özgürlük" praksisi hedefleyen bir politik felsefe ile sentezlenmesi gerekliliğini de ortaya koymuşlardır. Bu düşünürler Schmitt'in liberal uzlaşmanın ötesinde, nasıl eleştirel bir politik felsefenin asli öğesi olarak düşünülebileceğinin taslağını sunmaktadırlar.

3. Schmitt ile Schmitt'e karşı: Egemenliğin imkânsızlığı fikri ve politik praksis

Walter Benjamin'in Schmitt'e olan ilgisi belki de muhafazakâr bir politik felsefe yapmayanların onunla diyaloğunun temel nedenidir. Benjamin bir yandan Schmittyen kavramların kullanımını gerçekleştirmiştir diğer yandan da kendi politika kavramını bu kavramlardan hareketle kurmaya yönelmiştir. Mevcut tezin dördüncü bölümünde sıklıkla Schmitt'ten faydalanan araştırmacılara yer verilmiştir ancak Benjamin'in farkı Schmitt'in "egemenlik" kavramını bizzat kendi bağlamına yerleştirmiş olmasıdır. Bu anlamda Benjamin araçsal ve tüketici olmayan bir okuma sunmaktadır. Benjamin'in Schmitt'e olan ilgisini üç metinde ele almak gerekmektedir: *Alman Barok Dramının / Yasoyununun Kökeni* (1925), "Şiddetin Eleştirisi" (1921) ve "Tarih Kavramı Üzerine" (1940) 8. tez.

Walter Benjamin ile Carl Schmitt arasındaki "egemenlik" konulu kısmen örtük tartışma Schmittyen politik düşüncesinin bazı varsayımlarının çözülüşünü ortaya koymaktadır. Benjamin *Alman Barok Dramının / Yasoyununun Kökeni* çalışmasın-

da, Barok dönem incelemesinin bir bölümünü Schmitt'in "egemenlik", "istisna hali" ve "kural" gibi kavramlarına dayandırmaktadır, estetik alan üzerinden politik bir söylem kurmaktadır. O, estetik ve politika alanları arasında kurduğu yakınlık üzerinden mümkün bir politik praksisin ipuçlarını sunmaktadır. Ancak Schmitt, Benjamin'in Barok dönem okumasına *Hamlet ya da Hekuba* çalışmasından hareketle itirazlar geliştirmektedir. Schmitt ile Benjamin, estetik ve politika alanlarının bir aradalığı konusunda benzer bir bakış açısına sahip olsalar da, Schmitt özellikle *Hamlet* yapıtına yönelik okuması ile Benjamin'in ulaştığı politik sonuçların kavramsal meşruiyetini sorgulamaktadır. Akraba kavramlarla sürdürülen Benjamin ve Schmitt arasındaki "ezoterik tartışma",[50] estetik ve politika arasındaki ilginin araştırılması açısından ciddi açılımlar ortaya koymaktadır.

Benjamin 1916 yılında, Birinci Dünya Savaşı ortasında, Alman Barok Dramı üzerine bir çalışma yapmaya koyulurken, o gün için, gizli kaldığını düşündüğü birçok biçimin kaynağı olarak Barok dönemi gösterme niyetindeydi. Benjamin nasıl 20. yüzyılın tarih-öncesini, düşlerini ve kâbuslarını *19. Yüzyılın Başkenti Paris* adlı çalışmasıyla araştırdıysa yine aynı şekilde onun 17. yüzyıl okuması da tarih içinde insanlığın doğayla, dünyayla ve kendisiyle olan ilişkisinin radikal bir dönüşüme girdiği çağın aydınlatılmasına yönelik bir tarih ve politika felsefesi çalışmasıdır.

Barok çağ, Benjamin'in gözünde, her şeyden önce, insanlığın tüm eskatolojik ümitlerinin tükendiği çağdır. Kilise'nin ruhani gücünü yitirmesi, ardından Lütherci bir sekülerleşme hareketi ve de dinî iktidarın "prens"in eline verilmesi;[51] selametin ya da kurtuluşun dinî bir yöntemle aranmasının önünü tamamen kapamıştır. Bu da dinî bir çerçevede profan bir kurtuluşu mümkün kılmaktaydı. Benjamin'e göre, Alman Barok Dramı, bu durumun bir temsilini sunmaktadır: Barok dramda bireyler eskatolojiden vazgeçmiş, insanlar kurtuluşunu Kilise'ye bağlamış

50 Bkz. Giorgio Agamben, *État d'exception, Homo Sacer, II-1*, s. 89-110.

51 *Cujus regio, ejus religio.*

ve de "boğucu bir ümitsizlik" içindedirler. Benjamin karanlık bir gök kubbe tasviri altında, çıkmaz içinde yaşayan Barok çağ insanının durumunun, en iyi Barok dramda temsil olunduğu görüşündedir. Benjamin'in Barok Dram ya da Yasoyunu olarak adlandırdığı yapıtları üreten yazarlar Almanya'da başta Gryphius, Lohenstein ve Hallmann, İspanya'da Calderón ve de İngiltere'de Shakespeare'dir.

Benjamin, *Alman Barok Dramının / Yasoyununun Kökeni* çalışmasında, Barok çağın sadece bir diktatörlüğün ya da mutlak iktidarın meşru kılınması olarak düşünülmesinin doğru olmayacağı fikrindedir. Barok çağ, yeni bir iktidar biçimidir ve politik modernliğin doğuşudur. Westphalia Barışı (1648) ile birlikte iktidar alanı "profan"laşmıştır. Benjaminci yöntem bu evreyi, sanat yapıtlarından yola çıkarak okunur kılmaya ve yorumlamaya çalışmaktadır. Benjamin, sanat yapıtının "hakikat içeriği" barındırdığını düşünmektedir. O halde, bu çalışması, edebiyat tarihi çalışması değildir, aksine edebiyat bilimini "gelecekteki felsefeye" dönüştüren bir çabadır. Benjamin'in amacı, modern dünyada sanatın konumuna ilişkin yeni bir düşünce ortaya koymaktır.

Benjamin, klasik filoloji okumalarındaki "trajedinin evrenselliği" tezini reddedetmektedir. Klasik anlayışa göre Alman Barok Dramı ya da Yasoyunu, Antik Yunan dünyasına öykünen Rönesans'ın vasat bir taklidini sunmaktadır. Benjamin bu görüşe tamamen karşı çıkmaktadır. O, Barok Dramın tekilliğini ve özgünlüğünü savunmaktadır. Onun açısından, trajedi kendisinden koptuğu mit üzerine, Barok Dram ise tarih üzerine kuruludur. Trajedi, tarih-öncesi bir kahramanlıktan yola çıkmaktadır. Benjamin, Barok Dramın "modern" bir biçim olduğunu düşünmektedir.[52] Ona göre, trajedinin insani bir içerik taşımadığı, evrensel bir yapı olmadığı söylenebilir.

Alman Barok Dramı da kaynağını mitik düzenin tarihselliğinden alır, ancak bu sefer söz konusu olan bir sekülerleşme sürecidir. Barok dram yapıtları, din savaşları, Reform ve Protestan-

52 Bkz. Walter Benjamin, *Origine du drame baroque allemand*, çev. S.Müller, Flammarion, Paris, 2000, s. 118-120.

lık gibi etkilerle evrensel düzlemde kaybolan birlik ve bütünlük sürecini kendi bünyesinde yeniden tesis etme çabasıdır. Benjamin, bu bütünlüğü yeniden kurma düşüncesinin başarısızlıkla sonuçlanmaya yazgılı olduğunu söylemektedir. Böylelikle, Alman Barok Dramı artık tek politik otorite haline gelen kralın ya da prensin egemenliğini tartışmalı hale getirmektedir.[53]

Konunun Carl Schmitt'e bağlandığı nokta da burasıdır. W. Benjamin ile C. Schmitt arasındaki örtük diyaloğu başlatan Benjamin'in ona yazdığı mektupta sözü geçen şu ifadelerdir:

> "Değerli Profesör Schmitt, şu sıralarda yayıncım tarafından size gönderilen *Alman Yas Oyunu* kitabımı almış olacaksınız. (...) Kitabımın 17. yüzyıldaki egemenlik doktrini hakkındaki sunumunun size ne kadar çok şey borçlu olduğunu hemen fark edeceksiniz. Ayrıca ifade etmek isterim ki, sizin geç dönem yapıtlarınızda, özellikle de *Diktatörlük*'teki devlet felsefesine ilişkin araştırma yöntemlerinizde, sanat felsefesine ilişkin kendi araştırma yöntemlerimin onaylandığını görüyorum. (...)."[54]

Jacob Taubes'in literatüre kazandırdığı bu gizli kalmış mektup, aslında Benjamin ve Schmitt arasındaki kavramsal ilginin basit olmadığını ortaya koymaktadır. Peki, o halde Schmitt'in genel hatlarıyla egemenlik kavrayışı nedir?

Schmitt'in *Teoloji-politik I* ve *Diktatörlük* kitaplarındaki egemenlik kavrayışına göre, egemenliği ve egemenin kim olduğunu ancak sınır durumlara[55] tekabül eden sınır kavramlarla ele almak mümkündür. Schmitt, smır-kavramı terimini, "en dıştaki etki alanına ait bir kavram" olarak kullanmaktadır. Egemenlik, işler yolunda iken ya da her şey "normal" iken anlaşılabilecek bir durum değildir. Egemenlik ancak ve ancak olağan olanın dışında bir durum oluştuğunda ya da oluşturulduğunda, olup olmadığı anlaşılabilecek bir kavramdır. Schmitt bunu "olağandışı durum" olarak nitelemektedir.

---

53 Bkz. Walter Benjamin, *a.g.e.*, s. 65-68.

54 Walter Benjamin, (akt.) Jacob Taubes, *En divergent accord, à propos de Carl Schmitt*, çev. Philippe Ivernel, les Rivages, Paris, 2003, s. 51-52.

55 Carl Schmitt, *Théologie Politique*, s. 16.

Schmitt'in egemenlik tanımı, büyüsünü yitirmiş dinsel otorite döneminden sonra, iktidarın kutsal ve profan olarak bölündüğü bir döneme yaslanmaktadır. Mutlak güç kendini bu iki temel üzerinde "prens"in bedeninde temsil etmektedir. Ayrıca Schmitt, bu ikili yarılmayı iki kavramın tamamıyla birbirilerinden koptuğu şeklinde yorumlamaz. Aksine ona göre, teolojik-olan sekülerleşerek varoluşunu sürdürmektedir.

Benjamin, *Alman Barok Dramının / Yasoyununun Kökeni* çalışmasının "Egemenlik teorisi" bölümünde Schmitt'in bu tezlerinden hareketle, ona karşı bir anlayış geliştirmektedir. Benjamin her şeyden önce Schmitt'in tezlerini "karşı-devrimci" bulmaktadır.[56] Zira bütün yaşamın durağanlaştırılması talebi, garanti ve süreklilik arayışlarıyla devam ettirilecektir. Benjamin artık kaybedilmiş olan bütünlüğün ve tamlığın yeniden tesis edilemeyecek olması dolayısıyla Schmitt'i eleştirmektedir.

Antik trajediden farklı olarak, Barok Dramında kahramanın merkezî bir konumu yoktur. Benjamin'e göre insanlar ve onların oluşturduğu kümelenmeler kahramanın yerini almaktadır. Barok Dramda, mekân saray avlusu olarak seçilmiştir. Genel konu, saray içi mevki, makam mücadeleleri, ayak oyunları, dirsek temasları, kumpaslar ve entrikalardır. Benjamin için trajedide görülen eski evrensel düzenin yadsınıp yenisinin talep edilmesi sürecidir. Barok dramda ise bu, yerini çok düzlemli, çok hiyerarşili ve parçalı bir düzenin ikame edilmesine bırakmaktadır. Her sarayın entrikası, o sarayın tekilliğini göstermektedir. Evrensellik iddiasında artık, bu parçalı tekillikler bulunabilmektedir.

"Entrikacı" (Intrigant) figürüyle Benjamin, oyunun gerçek egemeninin kral ya da prens olmadığını, tam aksine bu komik görünümlü entrikacının olduğunu söylemektedir.[57] Egemen, "doldurulmuş zaman"ı tamamen yok edebileceğini düşünerek tüm kararları kendisi almaya çalışmaktadır, ancak Benjamin'e göre modern dünyada bu kadar sağlam ve kırılganlığı azaltılmış bir iktidar düzlemi bulunmamaktadır. Oysa tüm varoluşu-

56 Bkz. Walter Benjamin, *Origine du drame baroque allemand*, s. 66.

57 Bkz. Walter Benjamin, *a.g.e.*, s. 97-101.

nu, varolan durumun kırılganlığından alan entrikacı, kuraldışınm kural haline geldiğinin farkındadır. Benjamin sanat yapıtı üzerinden okumaya çalıştığı modernlikte, şu hakikati saptamaktadır: Mutlak egemen yoktur...

Benjamin, Barok Dram üzerinden karar alınamazlık temasını ele almaktadır. Egemenin tamlık içeren kararını alabileceği politik bir uzam olmadığını göstermeyi hedeflemektedir. Benjamin, Barok Dramda yası tutulanın trajedinin ölümü olduğunu söylemektedir. Anlamsızlık, atalet (acedia) ve melankoli bu yasın tutulmasını pekiştirmektedirler. Ölüm, Benjamin'e göre, artık eskisi kadar büyük anlamlar barındırmamaktadır. Eskiden metafizik boyut taşıyan ölüm bundan böyle zaten akıp gitmekte olanın bir parçası haline gelmiştir.[58] Oysa tüm trajik mesele, kaynağını ölüm ve kendini kurban etme durumlarından alırdı. Modern yaşamın bir temsili olarak Barok Dram, içinde bulunduğumuz dünyanın yasını tutmaktadır. Benjamin, bu durumu Calderon'un ve Shakespeare'in oyunlarından yararlanarak göstermektedir.

Schmitt'in Benjaminci tezlere doğrudan bir yanıt verdiğini belirtmek zordur. Schmitt ancak 1956 yılında yazdığı *Hamlet ya da Hekuba* kitabında, Benjamin'e bir yanıt vermektedir. Schmitt bu kitabının hemen başında, onu bu çalışmayı yapmaya iten üç yapıttan birinin Benjamin'in mevcut çalışması olduğunu belirtmektedir.[59] Yine bu çalışmasının bir ekini tamamen Benjamin'in egemenlik incelemesinin eleştirisine ayırmıştır. Benjamin'in bu katkısını çok değerli bulmakla beraber eleştirmektedir.

Schmitt, Benjamin'in egemenlik konusunda getirdiği açılımı ele almak yerine onun Shakespeare okumasının dayandığı zemini eleştirmektedir. Bunun için Schmitt öncelikle Hamlet'in nasıl okunabileceğine dair bir yöntem incelemesi yapmaktadır. Schmitt'e göre,

---

58 Bkz. Walter Benjamin, *a.g.e.*, s. 149-163.

59 Bkz. Carl Schmitt, *Hamlet ou Hécube*, çev. Jean-Louis Besson ve Jean Jourdheuil, L'Arche, Paris, 1992, s. 9-10.

i. Hamlet'i anlamak için psikolojik ve psikanalitik yaklaşımlar yetersizdir.
ii. İkinci olarak ise psikolojik ve psikanalitik yaklaşımlara karşı geliştirilen tarihselci okuma da yapıtı ele almaktan uzaktır. Hamlet yapıtı, belirli tarihsel kişiliklerin yansıması olarak okunamaz. Sanat yapıtı her şeyden önce sanat yapıtıdır.
iii. Üçüncü olarak Schmitt açısından Hamlet'in önemi, çağının içindeki modern "trajik çekirdeği" keşfetmiş olmasından gelmektedir. Böylelikle Schmitt, vülger tarihselcilik ile kendi tarihsel problematik okumasını ayırmış olmaktadır.
iv. Dördüncü olarak ise Hamlet yapıtı tekil bir tarihselliği, yas oyunu ile trajediyi ayırt ederek ortaya koymaktadır ve bunu mit düzeyine çıkarmaktadır. Bu yönüyle de Schmitt'in gözünde Hamlet, Avrupa zihniyetinin üç sembolik figüründen bir tanesidir: Don Quichotte İspanyol ve Katolik, Faust Alman ve Prostestan bir figür olarak karşımıza çıkmaktadır. Hamlet ise bu ikisinin arasındadır: Ne Protestandır ne de Katolik. O, Avrupa'nın kaderini belirleyen yarılmayı anlatmaktadır.[60]

Schmitt'in yukarıda sayılan dört sonucundan ilk üçü ile Benjamin hemfikirdir. Schmitt Benjamin'de, Hamlet'in bu iki-arada-olma durumunu kapsayacak bir kavrayış geliştirilmediğini aksine Benjamin'in Hamlet'i sıradan bir Lutherci yaptığını belirtmektedir. Schmitt'e göre Hamlet, Roma ile Wittenberg arasındaki zıtlıkta var olmaktadır.[61] Schmitt açısından Benjamin, Shakespeare İngiltere'sinin devlet-öncesi yani pre-politik karakterini gözden kaçırmaktadır. Schmitt, Benjamin'in Hamlet üzerinden kendisine getirdiği egemenlik eleştirisini, yani "mutlak egemenin imkânsızlığı" tezini, Benjamin'in Hamlet'i oturttuğu tarihsel zemini altından çekerek çürütmeye çalışmıştır.

60 Bkz. Carl Schmitt, *a.g.e.*, s. 83-85
61 Bkz. Carl Schmitt, *a.g.e.*, s. 101.

Ancak Schmitt, egemenin durumu ile ilgili olarak Benjamin'e doğrudan bir yanıt vermemiştir. Benjamin en temelde egemen ile politika alanının özdeş tutulamayacağını zira ezilenlerin de politika sahnesinde faaliyette bulunabileceğini göstermeye çalışmıştır. Schmitt'in Benjamin'in itirazlarına tam olarak yanıt vermemesinin sebeplerinden biri de Benjamin'in, Schmittçi yöntem ve perspektiflerle, onun paradigmasının bütününü sorgulayacak bir düşünce geliştirmiş olması olabilmektedir. Benjamin'in bu okuması iki noktanın altını belirginleştirmektedir: Birincisi Schmitt'in anladığı anlamda egemen varoluş artık mümkün değildir. İkincisi ise olağandışı durumun olağan yerde egemenin egemenlik alametleri beliremez.

Benjamin'in 1921 tarihli "Şiddetin Eleştirisi" yazısı ise Schmitt'in etkilendiği Sorel üzerine bir polemiği içermektedir. Benjamin burada Schmitt'in de kullandığı modern hukuk paradigmasına yönelik yapısal bir eleştiri sunmaktadır. Benjamin'in buradaki temel tezi şudur: Hukuk, şiddetin (Gewalt) ve şiddet uygulayan iktidarın gücünü meşrulaştıran bir unsur olarak belirmektedir. Bu anlamda bu şiddeti politik olarak anlamak imkânsızdır. Hukukun bu yönünün açığa çıkarılması ancak politik praksis ile mümkün olabilmektedir. Dolayısıyla politik güç ile şiddeti ayırt etmek gerekmektedir. Bu ayrım sayesinde Benjamin devlet iktidarının politik-olanı nötralize edici yanından kaçmaya çalışmaktadır.

Benjamin Marksistlerin hukuk anlayışlarını da oldukça sorunlu bulmaktadır:

> "Varolan Marksist akımlar, somut gerçeklik karşısında, hukukun soyut yalancı karakterini vurgulayarak bir hukuk eleştirisini layıkıyla yaptığını düşünür. Buna göre eşitlik de, hak da burjuva bireyinin çıkarlarını örtbas etmektedir. O halde yapılması gereken devrimci özgürleşme yoluyla hukuki / cumhuriyetçi paradigmayı yıkmaktır. Klasik Marksist anlayışa göre, bu eski düzenin yıkılması için kullanılan güç ve şiddet, yeni bir adalet anlayışını tesis edecektir. Benjamin, bu anlayışta bir sorun olduğunu sezmektedir. Devrimci şiddetin liberal demok-

rasi hukukunun ne kadar alternatifi olabileceğini sorgular, zira ortada şöyle bir suç ortaklığı vardır: Bir yanda kendini kurmak için şiddete başvuran hukuk söz konusu, diğer yanda da yeni bir hukuk kurmak için eskisini yıkmaya çalışan şiddet... Bu çemberin dışına nasıl çıkılabileceği sorusu sorulmadan yola koyulmak bizi hep aynı çembere hapsedecektir."[62]

Bu anlamda Benjamin'e göre hukuk ve şiddet ilişkisi "hayaletimsi" bir kombinasyon içine girmektedir. Hukuk ve şiddet dolayımının içiçeliği nasıl bozulabilir? Sorel'in *Şiddet Üzerine Düşünceler* metnindeki grev hakkı meselesi Benjamin'in bu kavrayışını pekiştirmektedir. Sorel'e göre grev ya şiddeti meşrulaştıran hukuk sisteminin bir parçasıdır ya da bizzat bu hukuk sistemini yıkmaya yönelmektedir. Birincisi düzeni yeniden üretmektedir, ikincisi ise devrimcidir. Buradan Benjamin şu sonucu çıkarsamaktadır:

> "Bu iki tür grev karşılaştırmasından hareketle şu tespiti yapmak mümkün olabilir: Bir hak olarak grev, çalışanlardaki potansiyel yıkıcı şiddetin yaratabileceği istisna halini, fiilen kural haline getirir, zira kurala karar veren ile şiddetin nerede yasal / hukuki nerede yasa-dışı olduğuna "karar veren" aynı mekanizmadır. Şiddetin tekeli aynı zamanda tahakkümün ve de karar-almamn tekelidir."[63]

Benjamin, liberal eleştiriden farklı olarak, Schmitt'in karar alma kavramını şiddet tekeli ile özdeşleştirmektedir. Öyle ki Benjamin, liberaller gibi devletin gerek karşılıklı-kontrol sistemi ile gerek güçler ayrılığı ilkesi ile olsun gerekse de liberal anayasalarla olsun şiddet içermeyen bir uygulamada bulunmamasının imkânsız olduğunu düşünmektedir. Zira devleti, devlet yapan şey onun bu uygulamasıdır. Liberallerin devlet alanını görünürde sınırlama arzuları da sadece hukuk şiddetinin örtbas edilmesidir. Schmitt'e gelince, Schmitt'in Benjamin'in

62 Murat Ertan Kardeş, "Walter Benjamin'in Felsefi Labirentine Bir Bakış", *1900'den Günümüze Büyük Düşünürler*, der. Ç. Veysal, 2009, İstanbul, Etik Yayınları, s. 520.

63 Murat Ertan Kardeş, *a.g.e.*, s. 521.

gözünde imkânsız egemeni sadece şiddet tekeli olarak belirmektedir. Egemen, arzuladığı anlamda bütünlüklü bir egemenlik uygulayamamaktadır ama şiddeti örgütleyebilmektedir.

Benjamin'e göre liberalizm ve totalitarizm ayrımı kadar yapay ve uzak bir ayrım yoktur. Schmitt'in açık olarak talep ettiği karar alma nosyonu, aslında Schmitt'in düşündüğünün aksine liberal rejimlerde de mevcuttur. Liberaller bunu gizlemektedir. "Liberal rejimler"de de güçlü olan haklıdır ve de aksi geçerlidir. Ancak liberalizmin bu "hayaletimsi" gizliliği açık otorite figürlerinden daha tehlikelidir. Kardeş, Benjamin hakkında şu iddiada bulunmaktadır:

> "Bu sebepten ötürü, şöyle bir iddiada bulunulabilir: Benjamin, doğudaki baskıcı rejimleri, batılı liberal demokrasilere tercih etmektedir, zira Batı, bireye ve kolektiviteye uyguladığı şiddeti görünmez kılmayı başardığı için, onlara aynı zamanda özgür olduğu yanılsamasını verebilmektedir. Oysa bir tiranın, diktatoryal bir rejimin uyguladığı şiddet görünür olduğu için bu direnme ve onu alt etme mekanizmalarının ortaya çıkmasını kolaylaştıracaktır. Batılı liberal demokrasiler en muhalif direnişleri bile kendi bünyesine bir şekilde dahil ederken, aynı zamanda, kendi şiddetini ve hukukunu galip kılmaktadır. Söz konusu olan şiddetin estetize olmasıdır."[64]

Benjamin, Schmitt'in eleştirdiği liberal ve doğal hakçı kampın bir parçası olmadan hem Schmittyen politika kavramını hem de liberalizmi hedefine koymaktadır. Benjamin, Schmitt'ten hareketle liberal hukuk nosyonunun bir çözümlemesini yaparken Schmitt anlamında politikanın sınırlarını da belirlemektedir. Ona göre Schmittyen politika kavramı da liberal hukuk anlayışı da "şiddetin erdemine" inanmaktadır. Bu şiddet mitik bir konumdadır.[65]

Mitik şiddet nasıl aşılabilir? Schmittyen politika kavramı kendi hukuk ilişkisini açık bir şekilde belirtmiş olduğundan

---

64 Murat Ertan Kardeş, *a.g.e.*, s. 522.

65 Bkz. Walter Benjamin, *Œuvres I*, çev. Maurice de Gandillac, Rainer Rochlitz ve Pierre Rusch, Gallimard, Paris, 2000, s. 234.

Schmitt'inki mitik olmaktan çok, görünür durumdadır. Ama liberallerin mitik düzeni nasıl aşılabilir? Bu bağlamda Benjamin, mitik ilişki üretmeyen üçüncü bir tür şiddetin imkânını araştırmaktadır: Mesiyanik şiddet, "bir kurumdan ya da bir kurumun bir başka şeyden intikam alması değildir. Mesiyanik şiddet, yürürlükte olan yasayı yıkan ve ezilenleri kurtaran şiddettir. Bu şiddet aslında şiddet-dışıdır ama kullandığı araçlar da şiddetdışıdır. Niyetlerinde ve etkilerinde oldukça şiddetlidir. Mesiyanik şiddet ne bir yasa vazetmektedir, ne de yürürlükte olanı başka bir şeye karşı korur."[66]

Mesiyanik şiddet yani kurtarıcı şiddet Benjamin'in bizzat politik praksise bağlandığı noktadır. Benjamin, tarihsel anlamda "ezilenlerin" politik özne olarak praksiste bulunmasına politika demektedir. Bu anlamda Benjamin, Schmitt'ten 40 yıl önce devletin politik tekelini yitirdiğini duyurmaktadır. Benjamin, Schmitt'in İkinci Dünya Savaşı sonrasında aradığı yeni bir nomos için yeni politik figürleri 1920'li yıllarda aramaktadır. Benjamin'in politik öznesi "ezilenlerdir".

Benjamin'in, İkinci Dünya Savaşı sırasında yazdığı son metni olan "Tarih Kavramı Üzerine" (1940), politikanın sıfır noktasında konumlanmaktadır. Benjamin bu metninde "ezenlerin tarihine" karşı "ezilenlerin geleneğinin" politik praksisini önermektedir. Tarih ve hukuk, ceberutların alanında iken ezilenlerin tek seçeneği politikadır.

Benjamin 18. tezde bizzat Schmitt'in "olağandışı durum" kavramını kendi politika praksis anlayışına uyarlamaktadır.[67] Ezilenlerin geleneği (Der Tradition der Unterdrücken) açısından, içinde bulunulduğu söylenen "olağandışı durum" (Ausnahmezustand) aslında kuraldır (Regel). Benjaminyen tarih kavramı (Begriff der Geschichte) bu duruma kendisini uyarlamaktadır. Ezilenlerin geleneği mevcut durumun kurallaşmış istisnasına karşın kendi istisnasını yaratmak zorundadır. Ezilenlerin istisnası ya da olağandışı durumu şu şekilde tanımlanabilir:

---

66 Murat Ertan Kardeş, *a.g.e.*, s. 523-524.

67 Walter Benjamin, *Œuvres III*, çev. Maurice de Gandillac, Rainer Rochlitz ve Pierre Rusch, Gallimard, 2000, Paris.

"Hukukun dışladıklarının, hukuk sahnesine çıkmaları ve kendi politik varoluşlarını göstermeleri. Ancak Benjamin'in politika kavrayışına göre, gerçek bir istisna hali ve gerçek bir muhalif politika, bu istisna halini kendine yontup onu kural haline getirmeye çalışan değil ama hukuki alana kendi varoluşunu hatırlatan ve onu askıya alandır. Hâkim hukuk pratiği, bu istisnayı da kendi kurallarının içine hapsetmeye çalışır. Eğer sıra dışı bir durum olacaksa, onun sınırlarına da muktedirler karar vermek isterler. Benjamin bu oyunu bozmayı önerir."[68]

Benjamin'in Schmitt okuması iki konumun birlikte üstlenilebileceğini ortaya koymaktadır: Otoriter devletçi bir politik düşünce ile liberal metafiziğin öncüllerine aynı anda karşı çıkan bir politik felsefe mümkündür. İtalyan Marksistlerinin işaret ettiği gibi Schmitt'in eleştirel bir okuması "özgürlük" perspektifi ile yapılabilmektedir. Benjamin somut olarak "ezilenleri" bu özgürlük politikasının öznesi olarak tayin etmektedir. Olağandışı durumun somut ifadesinin düzen karşısındaki muhalif tavır tarafından tayin edilmesi gerektiğini düşünmektedir. Dolayısıyla Benjamin ve Schmitt arasındaki diyalog en temelde ikisinin de liberal olmayan, olağandışı durumun praksisini hedefleyen bir politik felsefeyi ortaya koyma perspektiflerinden beslenmektedir. Bu anlamda Schmitt, varolan yapının statik varolanlarını düşünmek açısından bakıldığında tüketilebilir bir düşünür olarak belirmektedir. Ancak Schmitt "kurucu" bir iktidar süreci bağlamında değerlendirildiğinde zengin kavramsallaştırmalara sahip bir düşünür olarak anlaşılabilmektedir.

68 Murat Ertan Kardeş, *a.g.e.*, s. 521-522.

Realist Bir Özgürlük Fikrinin Araştırılması

Bu çalışma en temelde Schmittyen politika kavramını özgürlük perspektifi ile sentezlemeye çalıştı. Bir yandan *polis* bir yaratım alanı olarak özgürlüğün mekânı iken diğer yandan da politikanın modern biçimleri bu alanı zorunluluk alanına dönüştürmeye çalışmaktadır. O halde politik felsefe hem varolanın dinamiklerini metafizik bir mistifikasyona girmeden kavrayabilmeli hem de özgürlük perspektifinin imkânlarını araştırabilmelidir. Schmitt bu anlamda politik praksisin tüm belirlenimlerini açığa çıkarabilen bir düşünür olarak durmaktadır. Ancak onun bu tavrı spekülasyonu, bir anlamda da geleneksel felsefeyi dışarıda bırakır gibi durmaktadır. Bu durumda Schmittyen politik kavrayışı, özgürlük aracını ve amacını güden ve metafizik olmayan bir felsefi söylem içerisine yerleştirmek zorunludur.

Benjamin ile karşılaştırma bu tarz bir amacı öngörmektedir. Benjamin ve Schmitt'in birlikte okunması şunu ortaya koymaktadır: Gerçek anlamda eleştirel ve sentetik bir Schmitt araştırması "kurucu iktidar" sorununa eğilmelidir. Kurucu iktidar meselesi üzerinden Schmitt düşüncesi politik felsefe alanına dahil edilmelidir. Schmitt, kurucu iktidar meselesini önemserken, özgürlüğün asla politik anlamda kurucu olamayacağını savunmaktadır. Bu bağlamda Benjamin'in kurtuluşun zorlu-

ğuna dikkati çekmesi, özgürlük fikrinin kurucu olmasının sanıldığı kadar da kolay olmadığını göstermektedir. Bu durumda Schmittyen realizm, özgürlük fikrinin belirlenimlerini çizmektedir.

Politika olağandışı durumların yaratılmasında kesinlikle kurucu süreçtir. Ancak kurucu süreçler çoğu kez kurucu kolektivitenin hem kendi içerisinde hem de dışarısına karşı sayısız çatışmanın da mekânı olmaktadırlar. Schmitt'in insan doğasına ilişkin kötümserliği kurucu süreçlerin anlaşılmasında vazgeçilmez olmaktadır. Kurucu süreçlerin kapanması son kertede demokratik olmayan bir unsur olarak belirse de, kurumsallaşmanın yani kapanmanın gerçekleşmemesi de kurucu süreci riske etmektedir.

Bu anlamda politik realizm ile özgürlük kavramını birleştirmek hem zorunlu görünmektedir hem de birtakım zorluklar taşımaktadır. Politik realizmin, meşruiyet sorununu basit onamaya indirgemesi kabul edilemez. Bu sebepten ötürü kurucu toplumsalın yaratılması gereklidir. Ancak kurucu özgürlük praksisinin yapısal sınırları vardır. Özgürlükten her zaman özgürlük çıkmamaktadır. Aynı şekilde özgürlük, özgürlükle kurulan bir süreç olarak anlaşıldığında özgürlüğün çatışmacı karakteri de azımsanmış olmaktadır. "Özgürlük zordur." Ama bu özgürlük kavrayışı bile Schmittyen olağandışı tanımına geri götürmektedir. Benjamin "şiddet" ve Negri "kurucu iktidar" tanımıyla zorunlu olarak (Schmitt'in bahsettiği anlamda) olağandışı duruma referans vermektedir ancak bu olağandışı durum otonom ve kurucu bir toplumsallığın yarattığı momente yaslanmaktadır. Schmitt'in politik birlik olarak devlet vurgusu, bu filozoflarda kurucu topluma dönüşmektedir. Özgürlüğün özgürlükle kurulduğu tarihsel-toplumsal bir moment ise ancak "olağandışı" olarak meydana gelebilir.

Liberal-olmayan bir özgürlük kavramını Schmitt düşüncesine entegre etmek ancak Schmitt'in özgürlük kavramı eleştirisi ile birleştirildiğinde anlamlı olmaktadır. Schmitt'in devletçi ve otoriter yanının eleştirilmesi onun realizminin ortaya koymuş olduğu sonuçları haksız kılmaktadır. Schmitt realiz-

mi özgürlük eksenli bir politik felsefenin belirlenim [détermimité] ve belirlenimsizlik [indéterminité] alanlarını göstermektedir. Ancak bu realizmin öncülleri açısından olmasa bile tespit ettiği belirlenim noktaları dikkate alındığında, kurucu bir politika sürecinin değerlendirilmesi anlamlı olmaktadır. Kurucu olmak, şeyleri kökünden irdelemektedir. Schmittyen politika kavramsallaştırmaları en âlâsından bu irdelemeyi sunmaktadır. Özgürlük praksisinin bu irdelemeden yoksun bırakılması sadece kurucu süreçleri bünyesinden dışlayan iktidar yapılarının güçlü olmasına yol açacaktır.

Bu anlamda eleştirel politik felsefe geleneğinde yetişen filozoflar Schmitt'in eleştirel bir okuması için özgürlük alanının onun düşüncesinde yeniden oluşturulması gerekliliğini ortaya koymuşlardır. Schmitt'in kurucu iktidar kavramının kuruculuk etkinliğinin pekiştirilmesi yön göstericidir. Buna göre Schmitt'in kurulmuş iktidar lehine kuruculuğu sınırlama girişimi, eleştirel filozoflar tarafından iktidarı "mistifiye" edici bir taraf olarak gösterilmiştir.

Schmitt anlamında "egemen" artık mümkün değildir. Schmitt de bunun farkındadır. Egemen figürü üzerinden politikanın değerlendirilmesinden vazgeçilmelidir. Süreç tersine çevrilmelidir: Politik praksis egemen-olmayan politika figürlerinin saptanmasına dayandırılmalıdır. Fiilen hâkim güçler, politik-olanın nötralizasyonuna çalışmaktadırlar. Politik figürlerinin ortaya çıkarılması hâkim alanın tayin ettikleri üzerinden olamaz. Hâkim olanların tahakkümünün kural haline geldiği bir dünyada, politik ve bu anlamda olağandışılık hâkim olmayan figürlerin ele alınması ile mümkün olacaktır.

Benoist'nın güncelleştirdiği Schmittyen perspektif ortaya koymaktadır ki fiilen hâkim-olanların dünyası nomos'undan yoksundur. Dünyanın nomos'u yoktur. 21. yüzyıl bunun oluşturulmasını beklemektedir. Ancak muhalif filozoflar bu nomos'un tahakküm edici olmayan bir nomos olması gerektiği kamsmdadırlar.

Schmitt'in kurucu iktidar kavramı Westphalia süreci dağarcığından çıkarılıp yeni bir kurucu politika arayışının parçası

olarak araştırılmalıdır. Kurucu politika, özgürlüğü fiilî hale getiren bir praksistir. Bu anlamda Schmitt'in otorite figürü otonom bir düzeyin tayin ettiği otorite olarak anlaşıldığı takdirde Schmittyen kavramsallaştırma önem kazanmaktadır.

Ancak Schmitt'in kuruculuk ve özgürlük fikrine gösterdiği sınır noktaları mevcuttur. Nasıl ki eleştirel felsefe Schmitt'e egemen fikrinin imkânsızlığını ve iktidarın mistifiye edici yapısını gösterebiliyorsa, Schmittyen realizm de kurucu politikaya radikal çatışmanın, savaşmanın ve hatta düşmanlık fenomeninin kaldırılabileceği bir politik zemin olmadığını göstermektedir. Hatta Schmitt bunların ortadan kaldırıldığı bir dünyanın (yani mevcut dünyanın) insani eylem alanına özgü özelliklerden arınmış bir dünya olduğunu ortaya koymaktadır. Politik çatışma, insan alanının en temel özelliklerinden biridir. Kurucu politika fikirleri, radikal çatışma fikrinin somutluğunu ve maddiliğini yoksayamaz.

Schmitt'te özgürlük kurucu bir fikir değildir hatta ona göre özgürlük politikada hiçbir zaman kurucu olamaz ancak Schmitt'in buradaki eleştirisi temel olarak liberalizme karşıdır. Liberal-olmayan bir özgürlük kavramı mümkündür. Bu bağlamda politik realizmin işaret noktalarına sahip bir özgürlük tahayyülünün araştırılması Schmitt'in politik felsefeye bıraktığı miraslardan biridir.

Praksis olarak özgürlük en temel insan eylemidir. Ancak özgürlük otorite figürünü yok eden bir süreç değildir. Liberal felsefenin (ya da kendisini liberal olarak adlandırmasa bile otorite bağını tanımlamayan felsefelerin) yanıldığı nokta otorite figürünün tahakküm aracı olarak algılanmasıdır. Schmitt otoritenin zorunlu olduğunu ortaya koymaktadır. Politik praksis otoriteyi gerektirmektedir. Ancak Benjamin de otoritenin tahakküm edici, baskılayıcı tarafının aşılmasının zorunluluğunun altını çizmektedir.

Schmitt her ne kadar karar alma kavramını ve politik varoluşun belirleyiciliğini ön planda tutsa da aynı zamanda karar almanın kuruculuğunu tamamlayan süreç olarak kurumsallık alanına işaret etmektedir. Schmitt düşüncesi bünyesinde çeli-

şik bir gerilim mevcuttur. Kurucu süreçlere eşlik eden kurulmuş ve kapatılmış momentler vardır. Oysa Benjamin tam da bu kurumsallıkta politik praksis imkânının yok edildiğini ortaya koymaktadır. Buradan hareketle Schmitt'te iki otorite momentinden söz edilebilir. Otoritenin kurucu momenti ile otoritenin kurumsal momenti. Liberal düşünce her tür otorite fikrine bir şekilde karşı çıktığı için buradaki gerilimi düşünmemektedir. Oysa Benjamin'in otorite fikri ile hesaplaşması Schmitt'teki gerilimin anlaşılmasına yardımcı olmaktadır. Schmitt'in kurucu eylemdeki otoritesi politik praksis ile ilişkilidir. Ancak kurumsal otorite yani iktidar, şiddeti uygulamaktadır.

O halde Schmittyen realizmden eleştirel yönde faydalanabilmek açısından onun karar alma kavramına paralel giden ve onunla büyük ölçüde kurumsallık fikrini eleştirmek gerekmektedir. Bununla mesafe almak zorunludur. Zira kurumsallık fikri, Schmitt'i eleştirdiği hukuk gelenekleriyle yakınlaştırmaktadır. Oysa Schmittyen realizmin kurucu momentlerle ilgili kavramsallığı eleştirel bir politik felsefe açısından daha zengin bir altyapı taşımaktadır.

Mademki Schmittyen realizmin kurucu momenti öne çıkarıldı bu durumda bu kuruculuktaki egemenin mutlak olma iradesinin eleştirisi de merkezî olmalıdır. Zira egemenin durumları zapturapt altına alma çabası da kurumsallık ve kurulmuşluk momentine dönüş arzusunu taşımaktadır. Bu noktada da otoritenin tek taraflı tahakküm edici yönü öne çıkmaktadır.

Kesinlikle Schmitt'in otoritenin zorunluluğunu gösteren tezi merkezîdir ancak bu tezin özgürlük fikri ile buluşmaması ciddi bir sorundur. Schmitt metinlerindeki içsel çelişik argümanlar bir yana bırakılırsa, onun yapıtındaki en tutarlı yaklaşımlardan biri özgürlük fikrine kapalılığıdır. Bütün bu kapalılığına karşın özgürlüğü düşünebilmek açısından sunduğu kavramsal altyapı ise Schmitt ile Schmitt'e karşı düşünebilmenin imkânını sağlamaktadır.

Schmitt politik-olanın özgüllüğü fikrini derinleştirirken birçok felsefe geleneğine toplumsal-olanın, ekonomik-olanın ya da hukuki-olanın kesinlikle politik-olan yerine ikame edileme-

yeceğini göstermiştir. Yine aynı şekilde muhalif politik felsefeler de Schmitt'te politik-olanın kurumsal bir Tanrısallık olarak anlaşılamayacağını vurgulamaktadır. Meşruiyet sorunu toplumsalın basit bir onayı olarak anlaşılamaz. Aksine politik-olan kurumsallık bağlamının dışında da gelişebilir. Nitekim Schmitt'in kendi metinlerinde özellikle *Partizan Teorisi*'nde buna benzer bir yaklaşımın izlerini bulmak mümkündür.

Buradan hareketle sonuç olarak Schmittyen realizmin, kurumsallığa ve politik kapanma momentlerine yaptığı vurgunun paranteze alınması durumunda özgürlük fikrine yer açılabilmektedir. "Devletin ötesinde" düşünmek aynı zamanda Schmitt düşüncesinde radikal politik praksisin dolayısıyla otorite ve özgürlük ilişkisinin ele alınabilmesine olanak tanımaktadır. Kurucu momentin otoritesi kendi politik praksisinden kaynaklanmaktadır. Oysa Schmitt'in "devletin öncesinde" ve "devlet bünyesinde" varolan otorite figürlerine yaptığı vurgu onun özgürlükte kurucu bir moment görmesine engel olmaktadır. Hiç şüphe yok ki onun özgürlük fikrini liberal düşünce ile özdeşleştirmiş olması bunda bir etkendir. Ancak liberal-olmayan bir özgürlük ve otorite denkleminin fiili hale gelebilmesi de hiç şüphesiz Schmitt tarafından "yıkıcı" bir süreç olarak algılanacaktır. Zira Schmitt kurucu eylemi kurucu eylem ile değil kurduğu yapı üzerinden algılamaktadır. Oysa nomos'unu yitirmiş ve yeni bir nomos kuramamış bir çağda kurulmuş iktidar yapılarını yıkıcı bir sürece tabi tutabilmekten daha politik bir eylem tarzı var mıdır? Nomos'suz bir tahakkümün süregidiyor olmasından daha felaketimsi bir halden söz etmek Schmitt açısından da mümkün olmazdı. Dolayısıyla çağın süregiden felaketini kesintiye uğratan eylemi düşünebilmek hem Schmittyen realizmin kavramsal dağarcığıyla mümkündür hem de radikal bir özgürlük praksisidir. **Realist bir özgürlük kavramı ancak nomos'unu yitirmiş dünyadaki felaketin düşünülebilmesi ile mümkündür.**

A. SCHMITT'İN ÇALIŞMALARI

1. Almanca metinler

a. Schmitt'in kitapları

Schmitt, Carl, *Über Schuld und Schuldarten*, doktora tezi, 24 Haziran 1910, Buchhandlung (Franck & Weigert), Schletter, Breslau, 1910.

Schmitt, Carl, *Gesetz und Urteil, Eine Untersuchung zum Problem der Rechtpraxis*, Beck, 1969.

Schmitt, Carl, *Der Wert des Staates und die Bedeutung des Einzelnen*, Dunker & Humblot, Berlin, 2004.

Schmitt, Carl, *Theodor Däublers ‚Nordlicht': Drei Studien über die Elemente, den Geist und die Aktualität des Werkes*, Dunker & Humblot, Berlin, 1991.

Schmitt, Carl, *Politische Romantik*, Dunker & Humblot, Berlin, 1998.

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

Schmitt, Carl, *Politische Theologie*, Duncker & Humblot, Berlin, 2004.

Schmitt, Carl, *Die geistesgeschichtliche Lage des heutigen Parlamentarismus*, Dunker & Humblot, Berlin, 1996.

Schmitt, Carl, *Römischer Katholizismus und politische Form*, Klett-Cotta, Stuttgart, 2002.

Schmitt, Carl, *Verfassungslehre*, Dunker & Humblot, Berlin, 1957.

Schmitt, Carl, *Der Hüter der Verfassung*, Dunker & Humblot, Berlin, 1996.

Schmitt, Carl, *Der Begriff des Politischen, Text von 1932 mit einem Vorwort und drei Corollarien*, Dunker & Humblot, Berlin, 2002.

Schmitt, Carl, *Legalität und Legitimität*, Dunker & Humblot, Berlin, 2005.

Schmitt, Carl, *Staat, Bewegung, Volk. Die Dreigliederung der politischen Einheit*, Hanseatische Verlagsanstalt, 1933.

Schmitt, Carl, *Über die drei Arten des rechtswissenschaftlichen Denkens*, Dunker & Humblot, Berlin, 1993.

Schmitt, Carl, *Der Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes, Sinn und Fehlschlag eines politischen Symbols*, Klett-Cotta, Stuttgart, 2003.

Schmitt, Carl, *Die Wendung zum diskriminierenden Kriegsbegriff*, Dunker & Humblot, Berlin, 2003.

Schmitt, Carl, *Positionen und Begriffe im Kampf mit Weimar-Genf-Versailles*, Duncker & Humblot, 1988.

Schmitt, Carl, *Land und Meer, Eine weltgeschichtliche Betrachtung*, Klett-Cotta, Stuttgart, 2008.

Schmitt, Carl, *Ex Captivitate Salus. Erfahrungen der Zeit 1945/47*, Greven Verlag, Köln, 1950.

Schmitt, Carl, *Donoso Cortés in gesamteuropäischer Interpretation*, Greven Verlag, Köln, 1950.

Schmitt, Carl, *Der Nomos der Erde im Völkerrecht des Jus Publicum Europaeum*, Dunker & Humblot, Berlin, 1997.

Schmitt, Carl, *Hamlet oder Hekuba. Der Einbruch der Zeit in das Spiel*, Klett-Cotta, Stuttgart, 1999.

Schmitt, Carl, *Verfassungsrechtliche Aufsätze aus den Jahren 1924-1954, Materialen zu einer Verfassungslehre*, Dunker & Humblot, Berlin, 2003.

Schmitt, Carl, *Theorie des Partisanen. Zwischenbemerkung zum Begriff des Politischen*, Dunker & Humblot, Berlin, 2006.

Schmitt, Carl, *Politische Theologie II. Die Legende von der Erledigung jeder Politischen Theologie*, Dunker & Humblot, Berlin, 1996.

Schmitt, Carl, *Glossarium, Aufzeichnungen der Jahre 1947-1951*, yay haz. Eberhard Freiherr von Medem, Dunker & Humblot, Berlin, 1991.

Schmitt, Carl, *Das internationalrechtliche Verbrechen des Angriffskrieges und der Grundsatz "Nullum crimen, nulla poena sine lege"*, Herausgegeben, mit Anmerkungen und einem Nachwort versehen von Helmut Quaritz, Dunker & Humblot, Berlin, 1994.

Schmitt, Carl, *Staat, Großraum, Nomos, Arbeiten aus den Jahren 1916-1969*, yay. haz. önsöz ve dipnotlarla gözden geçiren Günter Maschke, Dunker & Humblot, Berlin, 1995.

Schmitt, Carl, *Tagebücher. Oktober 1912 bis Februar 1915*, yay. haz. E. Hüsmert und G. Giesler, Akademie Verlag, Berlin, 2003.

Schmitt, Carl, *Die Militärzeit 1915 bis 1919, Tagebuch Februar bis Dezember 1915, Aufsätze und Materialien*, yay. haz. E. Hüsmert und G. Giesler, Akademie Verlag, Berlin, 2005.

Schmitt, Carl, *Tagebücher 1930-34*, yay. haz. W. Schuller und G.Giesler, Akademie Verlag, Berlin, 2010.

Schmitt, Carl, *Antworten in Nürnberg*, yay. haz. Helmut Quaritsch Duncker& Humblot, Berlin, 2000.

b. Schmitt'in makale ve söyleşileri (derlemelerin dışında kalanlar).

Schmitt (Dorotiç), Carl, "Politische Theorie und Romantik", *Historische Zeitschrift*, CXXIII, sayı 3, 1921, s. 377-397.

Schmitt, Carl, "Staatethik und pluralistischer Staat", *Kantstudien*, XXXV, 1930, s. 28-42.

Schmitt, Carl, "Die Ordnung der Welt nach dem zweiten Weltkrieg. Vortrag von1962", yay. haz., Piet Tommissen, *Schmittiana II*, Eclectica, Brussel, 1990, s. 11-30.

Schmitt, Carl, "Die Ära der integralen Politik (1936)", yay. haz., Piet Tommissen, *Schmittiana III*, Eclectica, Brüksel, 1991, s. 11-16.

Schmitt, Carl, "Die planetarische Spannung zwischen Ost und West und der Gegensatz von Land und Meer" (1959), yay. haz., Piet Tommissen, *Schmittiana III*, Eclectica, Brüksel, 1991, s. 17-18.

Schmitt, Carl, "Prolog zu ‚Estudios Políticos" (Madrid, 1941), yay. haz., Piet Tommissen, *Schmittiana III*, Eclectica, Brüksel, 1991, s. 19-44.

Schmitt, Carl, *Gespräche über die Macht und den Zugang zum Machthaber / Gespräch über den Neuen Raum*, Akademie Verlag, Berlin, 1994.

Schmitt, Carl, "Zwei Breslauer Referate", yay. haz., Piet Tommissen, *Schmittiana IV. Beiträge zu Leben und Werk Carl Schmitts*, Dunker & Humblot, Berlin, 1994, s. 11-47.

Schmitt, Carl, "Hegel und Marx", yay. haz., Piet Tommissen, *Schmittiana IV. Beiträge zu Leben und Werk Carl Schmitts*, Dunker & Humblot, Berlin, 1994, s. 48-52.

Schmitt, Carl, "Was habe ich getan?", yay. haz., Piet Tommissen, *Schmittiana V. Beiträge zu Leben und Werk Carl Schmitts*, Dunker & Humblot, Berlin, 1996, s. 13-20.

Schmitt, Carl, "Eine Tischrede", yay. haz., Piet Tommissen, *Schmittiana V. Beiträge zu Leben und Werk Carl Schmitts*, Dunker & Humblot, Berlin, 1996, s. 9-12.

Schmitt, Carl, "Prolog zu "Diálogos", yay. haz., Piet Tommissen, *Schmittiana V. Beiträge zu Leben und Werk Carl Schmitts*, Dunker & Humblot, Berlin, 1996, s. 21-22.

c. Mektuplaşmalar

1

Schmitt, Carl, *Briefwechsel mit einem seiner Schüler*, yay. haz., Armin Mohler, Irmhard Huhn ve Piet Tommissen ile birlikte, Akademie Verlag, Berlin, 1995.

Schmitt, Carl, "Der Briefwechsel Kojève-Schmitt", yay. haz., Piet Tommissen, *Schmittiana VI. Beiträge zu Leben und Werk Carl Schmitts*, Dunker & Humblot, Berlin, 1999, s. 100-125.

Schmitt, Carl ve Ernst Jünger, *Briefe 1930-1983*, yay. haz., Nachwort von Helmuth Kiesel'in dipnotları, açıklamaları ve sonsözüyle, Klett-Cotta, Stuttgart, 1999.

Schmitt, Carl ve Gretha Jünger, *Briefwechsel 1934-1953*, Akademie Verlag, Berlin, 2007.

Schmitt, Carl ve Hans Blumenberg, *Briefwechsel 1971-1978: Und weitere Materialien*, Herausgeber Alexander Schmitz, Marcel Lepper, Suhrkamp Verlag, 2007.

Schmitt, Carl ve Hans-Dietrich Sander, *Werkstaatt-Discorsi:Briefwechsel 1967-1981*, yay haz., Erik Lehnert ve Günter Maschke, Édition Antaios, Schnellroda, 2009.

Schmitt, Carl ve Alvaro d'Ors, *Briefwechsel*, yay haz., Montserrat Herrero, Duncker& Humblot, Berlin, 2004.

Schmitt, Carl ve Ludwig Feuhtwanger, *Briefewechsel 1918-1935*, yay haz., Rolf Rieß, Duncker& Humblot, Berlin, 2007.

Schmitt, Carl, *"Solange das Imperium da ist": Carl Schmitt im Gespräch mit Klaus Figge und Dieter Groh 1971*, yay haz., Frank Hertweck, Dimitrios Kisoudis, Duncker&Humblot, Berlin, 2010.

Schmitt, Carl & Ernst Forsthoff, *Briefwechsel*, yay haz., Dorothee Mussgnug, Reinhard Mussgnug ve Angela Reinthal, Akademie Verlag, Berlin, 2007.

2

Aron, Raymond, "Lettre à Carl Schmitt", *Commentaire*, sayı 87, s. 506.

Ball, Hugo, *Briefe 1904-1927, Band II*, Gerhard Schaub und Ernst Teubner, Wallstein Verlag, Göttingen, 2003, s. 67-68., s. 77-78., s. 83-84., s. 88-89., s. 100-102., s. 109-110, s. 120-121 [7 Briefe].

Benjamin, Walter, in Taubes, Jacob, *La Théologie Politique de Paul, Schmitt, Benjamin, Nietzsche et Freud*, çev. Mira Köller ve Dominique Séglard, Éd. du Seuil, Paris,1999.

Freund, Julien, "Choix de quelques lettres de la correspondance de Carl Schmitt", yay haz., Piet Tommissen, *Schmittiana II*, Eclectica, Brüksel, 1990, s. 31-71.

Freund, Julien, "Choix de quelques lettres de la correspondance de Carl Schmitt II", yay haz., Piet Tommissen, *Schmittiana IV, Beiträge zu Leben und Werk Carl Schmitts*, Dunker & Humblot, Berlin, 1994, s. 53-91.

Heidegger, Martin, "Brief an Carl Schmitt", *Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges (1910-1976)*, yay haz., Hermann Heidegger, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 2000, s. 156.

Heidegger, Martin, "Letter to Carl Schmitt", *Telos*, New York, sayı 72 s. 132.

TAUBES Jacob, *En divergent accord, à propos de Carl Schmitt*, çev. Philippe Ivernel, les Rivages, Paris, 2003.

TOMMISSEN Piet, "Briefe an Carl Schmitt. Eine erste Auswahl", yay haz. Piet Tommissen, *Schmittiana III*, Eclectica, Brüksel, 1991, s. 117-171.

2. Fransızca Çeviri Kitapları

Schmitt, Carl, *La valeur de l'État et La signification de l'individu*, çev. Sandrine Baume, Droz, Paris, 2003.

Schmitt, Carl, *La dictature*, çev. Mira Köller ve Dominique Séglard, Éd. du Seuil, Paris, 2000.

Schmitt, Carl, *Théologie Politique*, çev. Jean-Louis Schlegel, Gallimard, Paris, 1988.

Schmitt, Carl, *Parlementarisme et démocratie*, çev. Jean-Louis Schlegel, Éd. du Seuil, 1988.

Schmitt, Carl, *La visibilité de l'Église; Catholicisme romain et forme politique; Donoso Cortés, quatre essais*, çev. André Doremus, Jean-François Kervégan (önsöz), Cerf, Paris, 2011.

Schmitt, Carl, *Machiavel, Clausewitz, Droit et politique face aux défis de l'histoire*, Krisis, Paris, 2007.

Schmitt, Carl, *La Théorie de la constitution*, çev. Lilyane Deroche-Gurcel, Presses Universitaire de France, Paris, 1993.

Schmitt, Carl, *La Théorie de la constitution*, çev. Lilyane Deroche-Gurcel, Presses Universitaire de France, Paris, 2008.

Schmitt, Carl, *La Notion de Politique, Théorie du Partisan*'ın devamı, çev. Marie-Louise Steinhauser, Flammarion, 1992.

Schmitt, Carl, *Du Politique. "Légalité et légitimité" et autres essais*, metinleri seçen ve yay. haz. Alain de Benoist, Pardès, Paris, 1990.

Schmitt, Carl, *État, mouvement, peuple*, çev. Agnès Pilleul, Kimé, 1997.

Schmitt, Carl, *Les trois types de pensée juridique*, çev. Mira Köller ve Dominique Séglard, Presses Universitaire de France, Paris, 1995.

Schmitt, Carl, *Le Léviathan dans la doctrine de l'État de Thomas Hobbes, Sens et échec d'un symbole politique*, çev. Denis Trierweiler, Éd. du Seuil, Paris, 2002.

Schmitt, Carl, *Guerre discriminatoire et logique des grands espaces*, çev. François Poncet, Krisis, Paris, 2011.

Schmitt, Carl, *Ex captivitate salus:expériences des années 1945- 1947*, çev. Denis Trierweiler, Éd. du Seuil, 2002.

Schmitt, Carl, *Hamlet ou Hécube*, çev. Jean-Louis Besson ve Jean Jourdheuil, L'Arche, Paris, 1992.

Schmitt, Carl, *Le Nomos de la terre dans le droit des gens du jus publicum europaeum*, çev. Lilyane Deroche-Gurcel, Presses Universitaire de France, 2001.

Schmitt, Carl, *Le Nomos de la terre dans le droit des gens du jus publicum europaeum*, çev. Lilyane Deroche-Gurcel, Presses Universitaire de France, Paris, 2008.

Schmitt, Carl, *La guerre civile mondiale, Essais (1943-1978)*, çev. C. Jouin, Éditions ère, Paris, 2007.

Schmitt, Carl, *La Tyrannie des valeurs*, çev. C. Jouin et P. Lang, Georg Olms Verlag, Hildesheim, 2008.

3. (Faydalanılan) İngilizce çeviri kitapları

Schmitt, Carl, "Statute and Judgment", in JACOBSON Arthur J. & SCHLINK Bernhard (ed.), *Weimar a Jurisprudence of Crisis*, çev. B. Cooper & P. Caldwell, S. Cloyd, D. Dyzenhaus, S. Hemetsberger, A. J. Jacobson, B. Schlink,University of California Press, Berkeley, Los Angeles Londra, 1992.

Schmitt, Carl, *Political Romanticism*, çev. G. Oakes, the MIT Press, Cambridge, 1986.

Schmitt, Carl, *Political Theology. Four Chapters on the Concept of Sovereignty*, çev. G. Schwab, MIT Press, Cambridge, 1985.

Schmitt, Carl, *The Crisis of Parliamentary Democracy*, çev. E. Kennedy, MIT Press, Cambridge, 1985.

Schmitt, Carl, *Roman Catholicism and political form*, çev. G. L. Ulmen, Greenwood Press, Londra, 1996.

Schmitt, Carl, *The Idea of Representation*, çev. M.Codd, Plutarch Press, Washington, 1988.

Schmitt, Carl, *The Concept of the political*, çev. G. Schwab, The University of Chicago Press, Chicago, 2007.

Schmitt, Carl, *Legality and Legitimacy*, çev. J. Seitzer, Duke University Press, Durham, 2004.

Schmitt, Carl, Nicholas Berdyaev, de la BEDOYÈRE Michael, *Vital Realites*, ed. Christopher Dawson, The Macmillan Company, New York, 1932.

Schmitt, Carl, *War/Non-War?, A Dilemma*, çev. S. Draghici, Plutarch Press, Corvallis, 2004.

Schmitt, Carl, *Four Articles, 1931-1938*, çev. S. Draghici, Plutarch Press, Corvallis, 2001.

Schmitt, Carl, *Land and Sea*, çev. S. Draghici, Plutarch Press, Corvallis, 1997.

Schmitt, Carl, "The Unknown Donoso Cortés", "Donoso Cortés in Berlin", "A Pan-European Interpretation of Donoso Cortés", *Telos*, 2003, sayı 125, s. 80-86., s. 87-99., s. 100-115.

Schmitt, Carl, *Writings on war*, çev. T. Nunan, Cambridge, 2011.

Schmitt, Carl, *The Tyranny of Values*, çev. S. Draghici, Plutarch Press, Washington DC, 1996.

B. SCHMITT ÜZERİNE VE SCHMITT ETRAFINDA YAPILMIŞ ÇALIŞMALAR

1. Carl Schmitt Üzerine Kitaplar

Agamben, Giorgio, *État d'exception. Homo Sacer, II-1*, çev. Joël Gayraud, Éd. du Seuil, 2003.

Althaus, Horst, *"Heiden", "Juden", "Christen": Positionen und Kontroversen von Hobbes bis Carl Schmitt*, Königshausen & Neumann, Würzburg, 2007.

Balibar, Étienne, *Violence et civilité, Wellek Library Lectures et autres essais de philosophie politique*, Galilée, Paris, 2010.

Balke, Friedrich, *Der Staat nach seinem Ende: die Versuchung Carl Schmitts*, W. Fink, Münih, 1996.

(yay. haz.) Barion, Hans; Forsthoff, Ernst; Werner, Weber, *Festschrift für Carl Schmitt zum 70. Geburtstag dargebracht von Freunden und Schülern*, Duncker & Humblot, Berlin, 1959.

(yay. haz.) Barion, Hans; Forsthoff, Ernst; Werner, Weber; Böckenförde, Ernst-Wolfgang, *Epirrhosis: Festgabe für Carl Schmitt zum 80. Geburtstag*, Duncker & Humblot, Berlin, 2002.

Baume, Sandrine, *Carl Schmitt, penseur de l'État, Genèse d'une doctrine*, Presses de la Fondation Nationale des Sciences Politiques, Paris, 2008.

Beaud, Olivier, *Les derniers jours de Weimar, Carl Schmitt face à l'avènement du nazisme*, Descartes & Cie, Paris, 1997.

Benoist, Alain de, *Carl Schmitt Actuel, Guerre "Juste", Terrorisme, état d'urgence, "Nomos de la Terre"*, Krisis, Paris, 2007.

Benoist, de Alain, *Carl Schmitt: Internationale Bibliographie der Primär und Sekundärliteratur*, Ares Verlag, Graz, 2010.

Berthold, Lutz, *Carl Schmitt und der Staatsnotstandplan am Ende der Weimarer Republik*, Dunker & Humblot, Berlin, 1999.

Bloch, Ernst, *Droit Naturel et Dignité Humaine*, çev. D. Authier ve J. Lacoste, Payot, Paris, 1976.

Blumenberg, Hans, *La légitimité des Temps modernes*, çev. M. Sagnol, J-L. Schlegel ve D. Trierweiler, M. Dautrey ile birlikte, Editions Gallimard, Paris, 1999.

Bolsinger, Eckard, *The Autonomy of the Political, Carl Schmitt's and Lenin's Political Realism*, Greenwood Press, 2001.

Bonald, Louis de, *Théorie du pouvoir politique et religieux dans la société civile, démontrée par le raisonnement et par l'histoire*, cilt 1, Librairie d'Adrien Le Clere et cie, Paris, 1843.

Bouretz, Pierre, *Les Promesses du monde. Philosophie de Max Weber*, Gallimard, 1996, s. 403-501.

Campagna, Norbert, *Le Droit, Le Politique et La guerre*, Les Presses de l'Université Laval, 2004.

Cumin, David, *Carl Schmitt, Biographie politique et intellectuel*, Le Cerf, 2005.

Cristi, Renato, *Le libéralisme conservateur, Trois essais sur Schmitt, Hayek et Hegel*, çev. Noëlle Burgi, Les éditions Kimé, 1993.

Cortès, Donoso, *Lettre au cardinal Fornari*, çev. André Coyné, Les Éditions l'Age de l'Homme, Lozan, 1989.

Cortès, Donoso, *Essai sur le catholicisme, le libéralisme et le socialisme*, Les Éditions Dominique Martin Morin, Bouëre, 1986.

Cortès, Donoso, *Readings in political theory*, çev. V. McNamara ve M. Schwartz, Sapientia Press of Ave Maria University, Ave Maria, 2007.

Cortès, Juan Donoso, *Selected Works of Juan Donoso Cortés*, çev. J. P. Johnson, Greenwood Press, Londra, 2000.

Courtine, Jean-François, "Problèmes théologico-politiques", *Nature et empire de la loi*, Descartes & Cie, Paris, 1997, s. 163-175.

Cristi, Renato, *Carl Schmitt and Authoritarian Liberalism, Strong State, Free Economy*, University of Wales Press, Cardiff, 1998.

Diner, Dan, (ed.), Stolles, Michael, *Hans Kelsen and Carl Schmitt, A justaposition*, Bleicher Verlag, Gerlingen, 1999.

Derrida, Jacques, *The politics of Friendship*, çev. G. Collins, Verso, Londra, 2005.

Dyzenhaus, David, (ed.), *Law as Politics, Carl Schmitt's Critique of Liberalism*, Duke University Press, 1998.

Faber, Richard, *Lateinischer Faschismus, Über Carl Schmitt den Römer und Katholiken*, Philo Verlagsgesellschaft, Berlin, 2001.

Ferreira, Bernardo, *O risco do politico, Critica ao liberaslismo e teoria política no pensamento de Carl Schmitt*, Edi-tora da UFMG/Iuperj, Belo Horizonte/Rio de Janeiro, 2004.

Flickinger, Hans-Georg, *Die Autonomie des Politischen, Carl Schmitts Kampf um einen beschädigten Begriff*, VCH Acta Humaniora, Weinheim, 1990.

Freund, Julien, *L'essence du politique*, Dalloz, 2004.

Fœssel, Michaël; Kervegan, Jean-François ve Revault, d'ALLONNES Myriam yönetiminde, *Modernité et sécularisation, Hans Blumenberg, Karl Löwith, Carl Schmitt, Leo Strauss*, CNRS Éditions, Paris, 2007.

Galli, Carlo, *Genealogia della politica. Carl Schmitt e la crisi del pensiero politico moderno*, il Mulino 1996.

Galli, Carlo, *Lo sguardo di Giano. Saggi su Carl Schmitt*, Il Mulino, 2008.

Gottfried, Paul Edward, *Carl Schmitt, Politics and Theory*, Greenwood Press, Westport, 1990.

Gross, Raphael, *Carl Schmitt et les juifs*, Presses Universitaires de France, Paris, 2005.

Heimes, Claus, *Politik und Transzendenz, Ordnungsdenken bei Carl Schmitt und Eric Voegelin*, Duncker& Humblot, Berlin, 2009.

Herrera, Carlos-Miguel yönetiminde, *Le Droit, Le Politique autour de Max Weber, Hans Kelsen, Carl Schmitt*, URA 1394 tarafından organize edilen kolokyum CNSR- Université de Paris X "Philosophie politique, économique et sociale" Hukuki ve Politik Felsefe ve Teori için Fransız Topluluğu himayesinde (S.F.P.J.), L'Harmattan, 1995.

Horkheimer, Max, *Les débuts de la philosophie bourgeoise de l'histoire*, çev. Denis Authier, Payot, Paris, 1974.

Hummel, Jacky, *Carl Schmitt, L'irréductible réalité du politique*, Michalon, 2005.

Jacobson, Arthur J. ve Schlink, Bernhard, (ed.), *Weimar A Jurisprudence of Crisis*, çev. B. Cooper ve P. Caldwell, S. Cloyd, D. Dyzenhaus, S. Hemetsberger, A. J. Jacobson, B. Schlink,University of California Press, Berkeley, Los Angeles, Londra, 1992.

Kahn, W. Paul, *Political Theology, Four New Chapters on the Concept of Sovereignty*, Columbia University Press, New York, 2011.

Kalyvas, Andreas, *Democracy and the Politics of the Extraordinary, Max Weber, Carl Schmitt and Hannah Arendt*, Cambridge University Press, New York, 2008.

Kaufmann, Matthias, *Recht ohne Regel? Die politischen Prinzipien in Carl Schmitts Staats-und Rechtslehre*, Verlag Karl Alber Freiburg, Münih, 1988.

Kelly, Duncan, *The State of the Political, Conceptions of Politics and the State in the Thought of Max Weber, Carl Schmitt and Franz Neumann*, Oxford University Press, 2003.

Kervégan, Jean-François, *Hegel, Carl Schmitt, Le politique entre spéculation et positivité*, Presses Universitaire de France, Paris, 2005.

— (der.) Kervégan, Jean-François, *Crise et pensée de la crise en droit*, ENS Éditions, Paris, 2002.

Kervégan, Jean-François, *Que faire de Schmitt*, Gallimard, Paris, 2011.

Kintzler, Catherine, *Qu'est-ce que la laïcité?*, Vrin, Paris, 2007.

Kirchheimer, Otto ve Neumann, Franz, *Social Democracy and the Rule of Law*, ed. K. Tribe, çev. L. Tanner ve K. Tribe, Allen&Unwin, Londra, 1987.

Klein, Claude, *Théorie et pratique du pouvoir constituant*, Presses Universitaire de France, 1996, s. 91-113 et s. 141-158.

(ed.) Koch, Isabelle; Lenoir, Norbert, *Démocratie et espace public: quel pouvoir pour le peuple?*, Carl Schmitt, *La Tyrannie des valeurs*'ün devamı, çev. C. Jouin ve P. Lang, Georg Olms Verlag, Hildesheim, 2008.

Kodalle, Klaus-Micheal, *Politik als Macht und Mythos, Carl Schmitts "Politische Theologie"*, Verlag W.Kohlhammer, Stuttgart, 1973.

Laak, Dirk van ve Villinger, Ingeborg, (der.), *Nachlass Carl Schmitt: Verzeichnis des Bestandes im Nordrhein-Westfälischen Hauptstaatsarchiv*, Respublica-Verlag, Siegburg, 1993.

Le Brazidec, Gwénaël, *René Capitant, Carl Schmitt: Crise et Réforme du parlementarisme*, L'Harmattan, Paris, 1998.

Löith, Karl, *Histoire et Salut, Les présupposés théologiques de la philosophie de l'histoire*, çev. M.-C. Challiol-Gillet, S. Hurstel ve Jean-François Kervégan, Éditions Gallimard, Paris, 2002.

Maistre, Joseph de, *Du Pape*, J. B. Pélagaud et Cie, Lyon, 1849.

Maistre, Joseph de, *Essai sur le principe générateur des constitutions politiques, suivi de: Étude sur la souveraineté*, Librairie Catholique Emmanuel Vitte, Lyon, 1924.

Mallet, Marie-Louise yönetiminde, *La démocratie à venir, Autour de Jacques Derrida*, Galilée, Paris, 2004.

Maraviglia, Massimo, *La penultima guerra: il katéchon nella dottrina dell'ordine politico di Carl Schmitt*, LED, Milano, 2006.

Marder, Michael, *Groundless Existence, The Political Ontology of Carl Schmitt*, Continuum, New York, 2010.

Maschke, Günter, *Der Tod des Carl Schmitt*, Karolinger, Wien, 1987.

McCormick, John, *Carl Schmitt's Critique of Liberalism, Against Politics as Technology*, Cambridge University Press, 1997.

(yay. haz.) Mehring, Reinhard, *Carl Schmitt Der Begriff des Politischen, Ein kooperativer Kommentar*, Akademie Verlag, Berlin, 2003.

Mehring, Reinhard, *Pathetisches Denken, Carl Schmitts Denkweg am Leitfaden Hegels: Katholische Grundstellung und antimarxistische Hegelstrategie*, Duncker & Humblot, Berlin, 1989.

Meier, Heinrich, *The Lesson of Carl Schmitt, Four Chapters on the distinction between Political Theology and Political Philosophy*, çev. M. Brainard, The University of Chicago Press, Chicago, 1998.

Meier, Heinrich, *Die Lehre Carl Schmitts, Vier Kapitel zur Unterscheidung Politischer Theologie und Politischer Philosophie*, Verlag J. B. Metzler, Stuttgart, 2004.

Minkov, Svetozar ve Nowak, Piotr, (ed.), *Man and his enemies: Essays on Carl Schmitt*, University of Bialystok, Bialystok, 2008.

Monod, Jean-Claude, *Penser l'ennemi, affronter l'exception, Réflexions critiques sur l'actualité de Carl Schmitt*, Éditions la Découverte, 2006.

Monod, Jean-Claude, *La querelle de la sécularisation de Hegel à Blumenberg*, Vrin, Paris, 2002.

(ed.), Mouffe, Chantal *The Challenge of Carl Schmitt*, Verso, 1999.

Müller, Jan-Werner, *Carl Schmitt, un esprit dangereux*, çev. S. Taussig, Armand Colin, Paris, 2007.

Negri, Antonio, *Le pouvoir constituant, Essai sur les alternatives de la modernité*, çev. É. Balibar, F. Matheron, Presses Universitaires de France, Paris, 1997.

Neumann, Franz, *Béhémoth, Structure et Pratique du National-socialisme 1933-1944*, çev. J-L. Boireau'un katılımıyla G. Dauvé, Payot, Paris, 1987.

(ed.) Odysseos, Louiza ve Petito, Fabio, *Carl Schmitt, Terror, liberal war and the crisis of global order*, Routledge, New York, 2007.

Ojakangas, Mika, *A Philosophy of Concrete Life, Carl Schmitt and the political Thought of late modernity*, SoPhi Academic Press, Jyväsklylâ, 2004.

Palaver, Wolfgang, *Die mythischen Quellen des Politischen, Carl Schmitts Freund-Feind-Theorie*, Kohlhammer, Stuttgart, 1998.

Paléologue, Théodore, *Sous L'œil du Grand Inquisiteur, Carl Schmitt et l'héritage de la théologie politique*, le Cerf, Paris, 2004.

Peterson, Erik, *Le monothéisme: un problème politique*, çev. A.-S. Astrup, G. Dorival, Bayard, Paris, 2007.

Preterossi, Geminello, *Carl Schmitt e la tradizione moderna*, Laterza, Bari, 1996.

Quaritsch, Helmut, *Positionen und Begriffe Carl Schmitts*, Duncker& Humblot, Berlin, 1989.

Robbins, Jeffrey W., *Radical democracy and political theology*, Columbia University Press, New York, 2011.

Seitzer, Jeffrey, *Comparative history and legal theory, Carl Schmitt in the first german democracy*, Greenwood Press, Westport, 2001.

Shapiro, Kam, *Carl Schmitt and the Intensification of Politics*, Rowman& Littlefield Publischers, Lanham, 2010.

Simard, Augustin, *La loi désarmée, Carl Schmitt et la controverse légalité/légitimité sous Weimar*, Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme, Les Presses de l'Université Laval, Mesnil-sur-l'Estrée, 2009.

Slomp, Gabriella, *Carl Schmitt and the Politics of Hostility, Violence and Terror*, Palgrave Macmillan, New York, 2009.

Smith, M. Graham, *Friendship and the Political, Kierkegaard, Nietzsche, Schmitt*, Imprint Academic, Exeter, 2011.

Sombart, Nicolaus, *Les mâles vertus des Allemand, Autour du syndrome Carl Schmitt*, çev. J-L. Evard, Les Éditions du Cerf, Paris, 1999.

Sorel, Georges, *Réflexions sur la violence*, Georges Sorel'in *Réflexions sur la violence* kitabından hareketle hazırlanan elektronik versiyonu, 1. basım metni, 1908. Paris: Marcel Rivière et Cie. 1. basımın tekrar basımı, 1972, 394 s. Collection: Études sur le devenir social.

Storme, Tristan, *Carl Schmitt et le marcionisme, L'impossibilité théologico-politique d'un œcuménisme judéo-chrétien?*, Les Éditions du Cerf, Paris, 2008.

Stirk, Peter, *Carl Schmitt, Crown jurist of the third Reich, On preemptive war, military occupation and world empire*, The Edwin Mellen Press, Lewiston, 2005.

Taubes, Jacob, *La Théologie Politique de Paul, Schmitt, Benjamin, Nietzsche et Freud*, çev. Mira Köller ve Dominique Séglard, Éd. du Seuil, Paris,1999.

Taubes, Jacob, *En divergent accord, à propos de Carl Schmitt*, çev. Philippe Ivernel, les Rivages, Paris, 2003.

Traverso, Enzo (metinleri seçen ve yay. haz.) *Le Totalitarisme, le XX^e siècle en débat*, Éditions du Seuil, Paris, 2001.

Tronti, Mario, *La politique au crépuscule*, çev. Michel Valensi, Les éditions de l'éclat, Paris, 2000.

Voigt, Rüdiger, yay haz., *Der Hobbes-Kristall, Carl Schmitts Hobbes-Interpretation in der Diskussion*, Franz Steiner Verlag, Stuttgart, 2009.

Voigt, Rüdiger, yay haz., *Der Staat des Dezisionismus, Carl Schmitt in der internationalen Debatte*, Nomos, Baden-Baden, 2007.

Voigt, Rüdiger, yay haz., *Mythos Staat, Carl Schmitts Staatverständnis*, Nomos, Baden-Baden, 2001.

Voigt, Rüdiger, yay haz., *Freund-Feind-Denken, Carl Schmitts Kategorie des Politischen*, Franz Steiner Verlag, Stuttgart, 2011.

Weyembergh, Maurice, "Carl Schmitt et le problème de la technique", Pascal Chabot ve Gilbert Hottois tarafından derlenen metinler, *Les philosophes et la technique*, Vrin, Paris, 2003, s. 141-162.

Zarka, Yves-Charles, *Un détail nazi dans la pensée de Carl Schmitt*, Presses Universitaire de France, Paris, 2005.

Zarka, Yves-Charles koordinasyonuyla, *Carl Schmitt ou le mythe du politique*, Presses Universitaire de France, Paris, 2009.

2. Carl Schmitt Üzerine Makaleler

Benoist, Alain de, "Une Constitution sans pouvoir constituant", Kasım 2003, http://www.alaindebenoist.com/pdf/une_constitution_sans_pouvoir_constituant.pdf.

Brimo, Albert, "Le doyen Maurice Hauriou et l'État", *Archives de Philosophie du droit*, 1976, sayı 21, s. 99-110.

Buck-Morss, Susan, "Sovereign Right and the global Left", *Rethinking Marxism*, Ekim 2007, cilt 19, sayı 4, s. 432-451.

Camy, Olivier, "Le chef d'État est-il souverian sous la Ve République?", *Revue Française de droit constitutionnel*, sayı 25, 1/1996, s. 3-20.

Camy, Olivier, "Le retour au décisionnisme: l'exemple de l'interprétation des pratiques constitutionnelles par la doctrine française", *Revue du droit public*, Temmuz-Ağustos 1996, s. 1019-1067.

Christin, Olivier, "Sortir des guerres de religion. L'autonomisation de la raison politique au milieu de XVIe siècle", *Actes de la recherche en sciences sociales*, sayı 18, 1994, s. 109-118.

Çelebi, Aykut, "Kuraldışı Durumlarda Karar Vermek, Carl Schmitt ve Walter Benjamin üzerine bir inceleme", *Defter*, sayı 42, Kış-2001, Istanbul.

Evard, Jean-Luc, "Les juifs de Carl Schmitt", *Les Temps Modernes*, Kasım-Aralık 1997, p.53-100.

Figuier, Richard, "Têtes de l'aigle et ailes des anges. Erik Peterson", *Critique*, Kasım 2008 sayı 738, cilt LXIV, s. 841-851.

Freund, Julien, "L'ennemi et le tiers dans l'État", *Archives de Philosophie du droit*, sayı 21, 1976, s. 24-38.

Freund, Julien, "Sur Carl Schmitt. Une existence et une pensée faites de contrastes", *Commentaire*, Kış 1985-1986, cilt 8, sayı 32, s. 1101-1109.

Freund, Julien, "Le partisan et le terroriste", *Revue européenne des sciences sociales*, 1990, cilt 28, sayı 28, s. 113-123.

Galli, Carlo, "The Critic of Liberalism: Carl Schmitt's Antiliberalism: Its Theoretical and Historical sources and its philosophical and political meaning", http://abdn.ac.uk/modernthought/archive/publications/galli2.pdf, 3 Ocak 2009.

Gauchet, Marcel, "Les tâches de la philosophie politique", *Revue du MAUSS*, sayı 19, 2002 ikinci dönem.

Gerstenberg, Oliver, "Démocratie Délibérative et Procéduralisation du Droit", in Philippe Coppens et Jacques Lenoble yönetiminde, *Démocratie et Procéduralisation du droit*, Hukuk Felsefesi Merkezi tarafından düzenlenen 16. Jean Dabin hukuki incelemeler günleri çalışmaları Bruylant, Brüksel, 2000, s. 83-96.

Grottanelli, Cristiano, "Mircea Eliade, Carl Schmitt, René Guénon, 1942", *Revue de l'histoire des religions*, Temmuz-Eylül 2002, s. 325-356.

Guineret, Hervé, "De la guerre absolue à la guerre totale, Que nous apprend Clausewitz", Géré, François ve Widemann, Thierry, *La Guerre Totale*, Economica, Paris, 2001, s. 71-87.

Habermas, Jürgen, "Pourquoi l'Europe a-t-elle besoin d'un cadre constitutionnel?", sayı 7, Débat: la nation, l'Europe, la démocratie - Haziran 2001, http://revel.unice.fr/urmis/personne.html?type=auteur&id=69 (5 Nisan 2006).

Herrera, Carlos Miguel, "Lénine, Carl Schmitt, Sorel", *Droit, politique et littérature, Mélanges en l'honneur du Professeur Yves Guchet*, (ed.), Pascal Morvan, Bruylant, Brüksel, 2008, s. 473-491.

Howse, Robert, "Europe and the New World Order: Lessons from Alexandre Kojève's Engagement with Schmitt's 'Nomos der Erde'", *Leiden Journal of International Law*, 2006, sayı 19, s. 93-103.

Huber, Ernst Rudolf, "Positionen und Begriffe", "Eine Auseinandersetzung mit Carl Schmitt", *Zeitschrift für die gesamte Staatswissenschaft*, 1941, sayı 101, s. 1-44.

Jakab, András, "Problèmes de la *Stugenbaulehre*. L'échec de l'idée d'inférence et les perspectives de la *théorie pure du droit*", *Droit et Société*, 2007, sayı 66, s. 411-450.

Jaume, Lucien, "Carl Schmitt, la politique de l'inimitié", *History of Political Thought*, Sonbahar 2004, sayı XXV, s. 536-549.

Kalyvas, Andreas, "Hegemonic sovereignty: Carl Schmitt, Antonio Gramsci and the constituent prince", *Journal of Political Ideologies*, 2000, cilt 5, sayı 3, s. 343-376.

Kalyvas, Andreas, "Who's afraid of Carl Schmitt", *Philosophy & Social Criticism*, 1999, cilt 25, sayı 5, s. 87-125.

Kalyvas, Andreas, "From the act to the decision, Hannah Arendt and the question of decisionism", *Political Theory*, cilt 32, sayı 3, Haziran 2004, s. 320-346.

Kardeş, Murat Ertan, "Walter Benjamin'in Felsefî Labirentine Bir Bakış", *1900'den Günümüze Büyük Düşünürler*, ed. Ç. Veysal, 2009, İstanbul, s. 485-532.

Kervégan, Jean-François, "La critique schmittienne du normativisme kelsénien", *Cahiers de Philosophie politique et juridique*, 1995, sayı 27, s. 57- 68.

Kervégan, Jean-François, "L'enjeu d'une "théologie politique": Carl Schmitt", *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1995, sayı 2, s. 201-220.

Kervégan, Jean-François, "Carl Schmitt, un théologien du droit?", *Archives de Philosophie du Droit*, 1993, sayı 38, s. 121-127.

Lenoble, Jacques, "La procéduralisation contextuelle du droit", Philippe Coppens et Jacques Lenoble yönetiminde, *Démocratie et Procéduralisation du droit*, Hukuk Felsefesi merkezi tarafından düzenlenen 16. Jean Dabin hukuki incelemeler günleri çalışmaları, Bruylant, Brüksel, 2000, s. 97-124.

Löwith, Karl, "Le Décisionnisme (Occasionnel) de Carl Schmitt", *Les Temps Modernes*, Kasım 1991, sayı 544, s. 15-50.

Mairet, Gérard, "L'Être Commun ou le Discours de souveraineté", *La Fable du monde, Enquête philosophique sur la liberté de notre temps*, Gallimard, Paris, s. 37-72.

Michelman, Frank, "Le Juge et la décision politique, Approche procédurale ou substantielle du politique", Philippe Coppens ve Jacques Lenoble yönetiminde, *Démocratie et Procéduralisation du droit*, Hukuk Felsefesi merkezi tarafından düzenlenen 16. Jean Dabin hukuki incelemeler günleri çalışmaları, Bruylant, Brüksel, 2000, s. 49-81.

Monod, Jean-Claude, "Le "problème théologico-politique" au XXe siècle", *Esprit*, Şubat 1999, s. 179-192.

Monod, Jean-Claude, "La critique schmittienne de l'impérialisme et ses présupposés", *Critique*, Kasım 2008, sayı 738, cilt LXIV, s. 835-840.

Monod, Jean-Claude, "La radicalité constituante (Negri, Balibar, Agamben) ou peut-on lire Schmitt de droite à gauche?", *Mouvements*, Ocak-Şubat 2004, sayı 37, s. 80-88.

Mouffe, Chantal (2005). "Penser la démocratie moderne avec, et contre, Carl Schmitt", http://www.persee.fr/showPage.do?luceneQuery=%28%2BauthorId%3 Aauteur_3113%29+AND+%28indexable_type%3Aarticlepage%3F%29&words= auteur_3113&words=articlepage&urn=rfsp_0035-2950_1992_num_42_1_404277 (17 Ağustos 2005).

Müller, Jan-Werner, "Myth, law and order: Schmitt and Benjamin read reflections on violence", *History of European Ideas*, 2003, sayı 29, s. 459-473.

Müller, Jan-Werner, "Carl Schmitt - An Occasional Nationalist?", *History of European Ideas*, 1997, cilt 23, sayı 1, s. 19-34.

Salter, Michael, "Neo-Fascist Legal Theory on trial: An Interpretation of Carl Schmitt's defence at Nuremberg from the Perspective of Franz Neumann's critical theory of law", *Res Publica*, 1999, sayı 5, s. 161-194.

Sapir, Jacques, "L'ordre démocratiques et les apories du libéralisme", *Les Temps Modernes*, Eylül-Ekim-Kasım 2000, s. 309-331.

Sartori, Giovanni, "The Essence of the Political in Carl Schmitt", *Journal of Theoretical Politics*, 1989, sayı 1:63, s. 63-75.

(ed.) Scott, Peter ve Cavanaugh, William T., *the Blackwell Companion to Political Theology*, Blackwell Publishing Ltd, Victoria, 2004, s. 107-123.

Slomp, Gabriella, "Carl Schmitt's Five Arguments against the Idea of Just War", *Cambridge Review of International Affairs*, Eylül 2006, cilt 19, sayı 3, s. 435-447.

Pankokoski, Timo, "Conflict, Context, Concreteness: Koselleck and Schmitt on Concepts", 2010, sayı 38:6, s. 749-779.

Perreau-Saussine, Émile, "Raymond Aron et Carl Schmitt lecteurs de Clausewitz", *Commentaire*, sayı 103, s. 617- 622.

Pichler, Hans-Karl, "The godfathers of 'truth': Max Weber and Carl Schmitt Morgenthau's theory of power politics", *Review of International Studies*, 1998, sayı 24, s. 185-200.

Tuchscherer, Emmanuel, "Le Léviathan dans la doctrine de l'État de Thomas Hobbes: sens et échec du décisionnisme politique", *Astérion*, Temmuz 2004, sayı 2, http://asterion.revues.org/document93.html (3 Eylül 2005).

Vatter, Miguel, "La politique comme guerre: formule pour une démocratie radicale?", http://multitudes.samizdat.net/article.php3?id_article=35 (30 Ağustos 2005).

Weber, Dominique, "Hobbes, les pirates et les corsaires. Le "Léviathan échoué" selon Carl Schmitt", *Astérion*, Temmuz 2004, sayı 2, http://asterion.revues.org/document94.html (3 Eylül 2005).

3. Carl Schmitt Üzerine Tezler

Balakrishnan, Gopal, *The Enemy: An Intellectual Portrait of Carl Schmitt*, doktora tezi, University of California, Los Angeles, 1998.

Bendersky, Joseph William, *The Politics of an intellectual: The Political activity and ideas of Carl Schmitt, 1910-1945*, doktora tezi, Michigan State University, Tarih Bölümü, 1975.

Çelebi, Aykut, *Devlet, Toprak, Egemenlik: Carl Schmitt'in Düşüncesinde Siyasal Kavramı ve Kurucu İktidar Sorunu*, doçentlik tezi, Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi, Ankara, 2001.

Dufour, Michèle, *Recherche de l'unité de l'État dans l'œuvre de Carl Schmitt comme réponse spécifique à la crise du libéralisme et de l'Etat national*, yüksek lisans tezi, Université Ottawa, 1985.

Grangé, Ninon, *La Cité en guerre: Crises, Transgressions, Limites, L'identité politique dans les tentatives philosophiques pour définir la guerre de Héraclite à Carl Schmitt*, doktora tezi, École Normale Supérieure-Lettres et Sciences Humaines, Felsefe Bölümü, Aralık 2003.

Hartman, Matthew T., *Commonplaces, towards a political topogeography of culture--[microform]:--Carl Schmitt, Kant, and topics in political philosophy*, doktora tezi, Johns Hopkins University, 1997.

Jouin, Céline, *Droit international, épistémologie et idéologie chez Carl Schmitt*, doktora tezi, Université de Rennes 1, École doctorale: Science de l'Homme, des Organisations et de la Société, 2009.

Koon, Scott Ross, *In defense of the state: Carl Schmitt's critique of liberalism as the ideology of civil society*, Thèse de doctorat, University of California, Davis, 2005.

Kroll, Joe Paul, *Hans Blumenberg, Karl Löwith and Carl Schmitt, On secularization and Modernity*, doktora tezi, University of Princeton, 2010.

McKoy, Christopher Allan, *The Politics of Extremity and the Limits of Anti-Liberal Formalism: An Analysis of Carl Schmitt's The Concept of the Political and Political Theology*, doktora tezi, University of California Santa Barbara, 2008.

O'Connor, James, *Exceptions, distinctions and processes of identification: The 'Concrete Thought' of Carl Schmitt and US Neoconservatism as seen through Readings of Kenneth Burke and Jacques Derrida*, University of Helsinki, Sosyal Bilimler Fakültesi, Siyaset Bilimi Bölümü, Şubat 2006.

Scheuerman, William Edward, *Radicalism of the rule of law: The Frankfurt School and the crisis of contemporary law*, doktora tezi, Harward University, 1993.

Storey, Jenna Silber, *Devil's Advocate: Politics and Morality in the Work of Carl Schmitt*, doktora tezi, Chicago Illinois University, 2010.

4. Dergilerin Özel Sayıları

Bulletin Trimestriel de la Fondation Auschwitz - Driemaandelijks Tijdschrift van de Auschwitz Stichting, Temmuz-Eylül 2005, Dossier: Autour de Carl Schmitt, sayı 88.

Cahiers Vilfredo Pareto, Revue européenne des sciences sociales, 1978, cilt XVI, sayı 44, Miroir de Carl Schmitt, Librairie Droz Genève.

Commentaire, cilt 8, sayı 32, Kış 1985-1986, Dossier: Carl Schmitt, s. 1099- 1120.

Les Études Philosophiques, Ocak 2004, C.N.R.S ve C.N.L işbirliği ile 3 ayda bir yayımlanan dergi, "Carl Schmitt".

Cités, 2004-1, Presses Universitaires de France, sayı 17, "Documents et analyse sur le blanchiment du nazi", s. 145-210.

Le Débat, Eylül-Ekim 2004, Dossier: Y a-t-il un bon usage de Carl Schmitt?, sayı 131.

Mouvements, Ocak-Şubat 2004, Décision, exception, constitution: autour de Carl Schmitt, sayı 37.

Telos, *Carl Schmitt: Enemy or Foe?* New York: Telos Press, Yaz 1987, sayı 72.

Telos, *Carl Schmitt Now*. New York: Telos Press, Sonbahar 1996, sayı 109.

Telos, *Carl Schmitt and Donoso Cortés*. New York: Telos Press, Sonbahar 2002, sayı 125.

Telos, *Special Edition on Carl Schmitt*. New York: Telos Press, Sonbahar 2005, sayı 132.

Telos, *Culture and Politics in Carl Schmitt* New York: Telos Press, Bahar 2008, sayı 142.

Telos, *Carl Schmitt and the Event*. New York: Telos Press, Yaz 2009, sayı 147.

Telos, *Special Issue on Carl Schmitt's* Hamlet or Hecuba. New York: Telos Press, Kış 2010, sayı 153.

Telos, *Special Issue on Plato, Schmitt, Agamben*. New York: Telos Press, Kış 2011, sayı 157.

C. GENEL

1. Klasikler

Abbé de Saint Pierre, *Projet pour rendre la paix perpétuelle en Europe*, Fayard, Paris, 1986.

Bodin, Jean, *Six Livres de la République de Bodin*, 1579 versiyonunun çevrimiçi basımı (PDF formatında).

Clausewitz, Carl von, *Savaş Üzerine*, çev. H. F. Çeliker, Özne Yayınları, İstanbul, 1999.

Clausewitz, Carl von, *De la guerre*, çev. P. Naville, Les Éditions de Minuit, Paris, 1955.

Fichte, Johann Gottlieb, *Discours à la nation Allemande*, çev. S. Jankélévitch, Éditions Aubier Montaigne, 1981, Paris.

Fichte, Johann Gottlieb, *The Science of Knowledge*, ed. ve çev. P. Heath ve J. Lachs, Cambridge University Press, Cambridge, 1991.

Hegel, G. W. F., *Écrits Politiques, La Constitution de l'Allemagne, Actes de l'assemblé des états du royaume de Wurtemberg en 1815 et 1816, A propos du "Reformbill" anglais*, çev. M. Jacob ve P. Quillet, Éditions Champ Libre, Paris, 1977.

Hegel, G. W. F., *Esthétique*, çev. S. Jankélévitch, Flammarion, Paris, 1992.

Hegel, G. W. F., *Fragments de la période de Berne*, çev. R Legros ve F. Verstraeten, Vrin, Paris, 1987.

Hegel, G. W. F, *La Raison dans l'histoire*, çev. Kostas Papaioannou, Éditions 10/18, 2004.

Hegel, G. W. F, *Principes de la philosophie du droit*, çev. J.-F. Kervégan, Presses Universitaire de France, Paris, 1998.

Hobbes, Thomas, *Léviathan ou Matière, forme et puissance de l'État chrétien et civil*, çev. Gérard Mairet, Gallimard, 2003.

Hobbes, Thomas, *Leviathan with selected variants from the Latin edition of 1668*, ed. Edwin Curley, Hackett, 1994.

Hobbes, Thomas, *Leviathan*, çev. Semih Lim, YKY, İstanbul, 2005.

Huizinga, Johan, *Homo Ludens, Oyunun toplumsal işlevi üzerine bir deneme*, çev. M. A. Kılıçbay, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 1995, s. 249-251.

Kautilya, *Arthasastra, Traité du politique*, çev. G. Chaliand ve F. Richard, Éditions du Félin, Paris, 1998.

Kant, Immanuel, *Métaphysique des mœurs II, Doctrine du droit, Doctrine de la Vertu*, çev. A. Renaut, GF Flammarion, Paris, 2006.

Kant, Immanuel, *Théorie et Pratique, D'un prétendu droit de mentir par humanité, La fin d toutes choses*, çev. F. Proust, GF Flammarion, Paris, 1994,.

Kant, Immanuel, *Vers la paix perpétuelle, Que signifie s'orienter dans la pensée? Qu'est-ce que les Lumières?: Et autres textes*, çev. F. Proust, J.-F. Poirier, GF Flammarion, Paris, 2006.

Kantorowicz, Ernst, *Les deux corps du roi, Essai sur la théologie politique au moyen Âge*, çev. J.-P. Genet ve N. Genet, Gallimard, Paris, 1996.

Marx, Karl, *Philosophie*, ed. M. Rubel, Gallimard, 2003.

Marx, Karl ve Engels, Friedrich, *Idéologie Allemande*, çev. R. Cartelle, G. Badia, Éditions Sociales, 1966.

Platon, *Les Lois*, 1. cilt: *Livres I à VI*, çev. L. Brisson ve J.-F. Pradeau, Flammarion, Paris, 2006.

Platon, *Les Lois*, vol. I: *Livres VII à XII*, çev. L. Brisson ve J.-F. Pradeau, Flammarion, Paris, 2006.

Rousseau, Jean-Jacques [citoyen de Genève], *Du Contrat Social ou Principes du droit politique*, GF- Flammarion, Paris, 1989 [1762, Ocak].

Saint-Beuve, *Les Grands écrivains français, XIX^e Siècle Philosophes et Essayistes I, Joseph de Maistre, Joubert, de Bonald, Paul-Louis Courier*, Librairie Garnier Frères, Paris, 1930.

Vitoria, de Francisco, *Leçon sur le pouvoir politique*, çev. M. Barbier, Vrin, Paris, 1980.

Vitoria, Francisco de, O. E, *Relection on homicide & Commentary on Summa theologiae Q 64 (Thomas Aquinas)*, bir sunuş ve notlarla Latinceden çeviren Johll E. Doyle Marqueite, University Press, Milwaukee, 1997.

Weber, Max, *Économie et société I, les Catégories de la sociologie*, çev. J. Freund, P. Kamnitzer, P. Bertrand, É. De Dampierre, J. Maillard ve J. Chavy, Librairie Plon, Paris, 2006.

Weber, Max, *Économie et société II, l'Organisation et les puissances de la société dans leur rapport avec l'économie*, çev. J. Freund, P. Kamnitzer, P. Bertrand, É. De Dampierre, J. Maillard ve J. Chavy, Librairie Plon, Paris, 2005.

Weber, Max, *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, çev. É. De Dampierre, Librairie Plon, Paris, 2006.

2. Çağdaşlar

Akal, Cemal Bâli, *İktidarın Üç Yüzü*, Dost Kitabevi Yayınları, 2003.

Akal, Cemal Bâli, *Modern Düşüncenin Doğuşu*, Dost Kitabevi Yayınları, 2003.

Akal, Cemal Bâli, (der.) *Devlet Kuramı*, Dost Kitabevi Yayınları, 2000.

Angoulvent, Anne- Laure, *Hobbes ou la crise de l'État baroque*, Presses Universitaire de France, Paris, 1992.

Aron, Raymond, *Penser la guerre, Clausewitz, L'âge planétaire, Tome II*, Éditions Gallimard, Paris, 1976.

Badiou, Alain, *Saint Paul, La fondation de l'universalisme*, Presses Universitaires de France, Paris, 1997.

Balibar, Étienne, *L'Europe, L'Amérique, la guerre, Réflexions sur la médiation européenne*, La Découverte, Paris, 2005.

Baume, Sandrine, *Kelsen, Plaider la démocratie*, Michalon, Paris, 2007.

Benjamin, Walter, *Œuvres I*, çev. Maurice de Gandillac, Rainer Rochlitz ve Pierre Rusch, Gallimard, Paris, 2000.

Benjamin, Walter, *Œuvres II*, çev. Maurice de Gandillac, Rainer Rochlitz ve Pierre Rusch, Gallimard, Paris, 2000.

Benjamin, Walter, *Œuvres III*, çev. Maurice de Gandillac, Rainer Rochlitz ve Pierre Rusch, Gallimard, Paris, 2000.

Benjamin, Walter, *Origine du drame baroque allemand*, çev. S. Muller, Paris, Flammarion, 2000.

Bensaid, Daniel, *Le pari mélancolique, Métamorphoses de la politique, politique des métamorphoses*, Fayard, Paris, 1997.

Bernardi, Bruno, *Qu'est-ce qu'une décision politique?*,Vrin, Paris, 2003.

Castoriadis, Cornelius, *L'institution imaginaire de la Société*, Éditions du Seuil, Paris, 1975.

Castoriadis, Cornelius, *Les Carrefours du labyrinthe I*, Éditions du Seuil, Paris, 1978.

Castoriadis, Cornelius, *Domaines de l'homme, Les Carrefours du labyrinthe II*, Éditions du Seuil, Paris, 1999.

Castoriadis, Cornelius, *Le Monde morcelé, Les Carrefours du labyrinthe III*, Éditions du Seuil, Paris, 2000.

Castoriadis, Cornelius, *La Montée de l'insignifiance, Les Carrefours du labyrinthe IV*, Éditions du Seuil, Paris, 1996.

Castoriadis, Cornelius, *Fait et à Faire, Les Carrefours du labyrinthe V*, Éditions du Seuil, Paris, 1997.

Castoriadis, Cornelius, *Figures du pensable, Les Carrefours du labyrinthe VI*, Éditions du Seuil, Paris, 1999.

Coleman, F. M., *Hobbes and America, Exploring the Constitutional Foundations*, Toronto, 1977.

Çelebi, Aykut, *Avrupa:Halkların Siyasal Birliği*, Metis Yayınları, İstanbul, 2002.

Droz, Jacques, *Le Romantisme politique en Allemagne*, Armand Colin, Paris, 1963.

Dufour, Alfred, *Droits de l'homme, droit naturel et histoire*, Presses Universitaires de France, Paris, 1991.

Duso, Giuseppe ve Kervégan, Jean-François yönetiminde, *Crise de la démocratie et gouvernement de la vie*, Polimetrica - International Scientific Publisher, Milano, 2007.

Foucault, Michel, *Toplumu Savunmak Gerekir, Collége de France'ta verilen dersler (1975-1976)*, çev. Şehsuvar Aktaş, YKY, Istanbul, 2001.

Gauchet, Marcel, *Le désenchantement du monde, une histoire politique de la religion*, Éditions Gallimard, Paris, 1996.

Gauchet, Marcel, *Un monde désenchanté?*, Les Éditions Ouvrières, Paris, 2004.

Girard, René, *La violence et le sacré*, Grasset, Paris, 1972.

Goyard-Fabre, Simone, *L'État, figure de la politique*, Armand Colin, 1999.

Goyard-Fabre, Simone, *Les principes philosophiques du droit politique moderne*, Presses Universitaire de France, Paris, 1997.

Goyard-Fabre, Simone, *La Construction de la paix ou le travail de Sisyphe*, Vrin, Paris, 2000.

Goyard-Fabre, Simone, çalışmaları der. *L'État Moderne, Regards sur la pensée politique de l'Europe Occidentale entre 1715-1848*, Vrin, Paris, 2000.

Gramsci, Antonio, *Gramsci dans le texte*, François Ricci'nin yönetimi altında, Jean Bramant ile işbirliği sonucu yayımlanan derleme, yayın 27 Ekim 2001'de tamamlanmıştır, http://classiques.uqac.ca/classiques/gramsci_antonio/dans_le_texte/dans_le_texte.html, Chicoutimi, Québec.

Habermas, Jürgen, *Après l'État-nation, Une nouvelle constellation politique*, çev. R. Rochlitz, Fayard, Paris, 2000.

Habermas, Jürgen, *Between Facts and Norms, Contributions to a Discourse Theory of Law and Democracy*, çev. William Rehg, The MIT Press, Cambridge, Massachusetts, 1996.

Habermas, Jürgen, *Sur l'Europe*, çev. C. Bouchindhomme ve A. Dupeyrix, Bayard, Paris, 2006.

Habermas, Jürgen, *The New Conservatism, Cultural Criticism and the Historians' Debate*, ed. ve çev. S.W. Nicholsen, The MIT Press, Cambridge, Massachusetts.

Habermas, Jürgen, *Théorie de l'agir communicationnel, Tome I: Rationalité de l'agir et rationalisation de la société*, çev. J. L. Schlegel, Fayard, Paris, 2002; HABERMAS

Jürgen, *Théorie de l'agir communicationnel, Tome II: Pour une critique de la raison fonctionnaliste*, çev. J. L. Schlegel, Fayard, Paris, 2002.

Habermas, Jürgen, *"Öteki" olmak, "öteki"yle yaşamak, Siyaset Kuramı Yazıları*, çev. İ. Aka, YKY, İstanbul, 2010.

Herrera, Carlos Miguel, *La philosophie du droit de Hans Kelsen, Une introduction*, Les Presses de l'Université Laval, Québec, 2004.

Kardeş, Murat Ertan, *Comprendre la modernité politique en termes d'autonomie et d'imaginaire: Une recherche sur la philosophie politique de Cornelius Castoriadis*, DEA tezi, Prof Dr. Tülin yönetiminde, Galatasaray Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe Bölümü, İstanbul, Nisan, 2006.

Kelsen, Hans, *Théorie Générale des Normes*, çev. O. Beaud ve F. Malkani, Presses Universitaires de France, Paris, 1996.

Kelsen, Hans, *Théorie pure du droit*, çev. C. Eisenmann, Dalloz, Paris, 1962.

Kelsen, Hans, *Qui doit être le gardien de la constitution?*, çev. S. Baume, (ed.) Michel Houdiard Paris, 2006.

Kelsen, Hans, *Demokrasi, Mahiyeti, Kıymeti*, çev. E. Menemencioğlu, İstanbul Üniversitesi Ana İlim Kitapları Tercümeleri Serisi, İstanbul, 1938.

Kervégan, Jean-François, *L'effectif et le rationnel, Hegel et l'Esprit Objectif*, Vrin, Paris, 2008.

Kervégan, Jean-François yönetiminde, *Raison pratique et normativité chez Kant*, ENS Éditions, Paris, 2010.

Lacoue-Labarthe, Philippe / NANCY Jean-Luc, *L'absolu littéraire. Théorie de la littérature du romantisme allemand*, Éditions du Seuil, Paris, 1978.

(ed.) Lang, Anthony F., *Political Theory and International Affairs, Hans J. Morgenthau on Aristotle's The Politics*, Praeger, Westport, 2004.

Le Blanc, Charles; Margantin, Laurent; Schefer, Olivier yönetiminde, *La Forme Poétique du monde, Anthologie du romantisme allemand*, Librairie José Corti, Paris, 2003.

Lessay, Franck, *Souveraineté et Légitimité chez Hobbes*, Presses Universitaire de France, Paris, 1988.

Lukacs, Georg, *Histoire et Conscience de Classe*, çev. K.Axelos ve J.Bois, Éd. de Minuit, 1984.

Mairet, Gérard, *Le principe de souveraineté, Histoire et fondements du pouvoir moderne*, Gallimard, Paris, 1996.

Macpherson, C. B., *The political theory of possessive Individualism, Hobbes to Locke*, Oxford, 1962.

Méchoulan, Henry yönetiminde, *L'État Baroque, Regard sur la pensée politique de la France du premier XVII^e Siècle*, Vrin, Paris, 1985.

(der.) Méchoulan, Henry ve Cornette, Joël, *L'État Classique, Regards sur la pensée politique de la France dans le second XVII^e siècle*, Vrin, Paris, 1996.

Negri, Antonio, *Marx Au-delà de Marx, Cahiers de Travail sur les "Grundrisse"*, çev. R. Silberman, L'Harmattan, 1996.

Negri, Antonio ve diğerleri, *Italya'da Radikal Düşünce ve Kurucu Politika*, çev. S. Özer, S. Göbelez, Otonom Yayıncılık, İstanbul, 2005.

Rawls, John, *Théorie de la justice*, çev. C. Audard, Éditions du Seuil, Paris, 1997.

Rosenfield, Denis, *Politique et Liberté Structure logique de la* Philosophie du droit *de Hegel*, Aubier, Paris, 1984.

Sawadogo, Karjougui, *De l'Universalité du droit et la particularité des Etats, Le Cosmopolitisme juridique kantien comme horizon de salut pour la philosophie politique et la philosophie du droit international*, ANRT, Lille, 1997 (2003).

Strauss, Leo, *La Philosophie politique de Hobbes*, çev. A. Enegrén, M. B. de Launay, Belin, Paris, 1991.

Taminiaux, Jacques, *Naissance de la philosophie hégélienne de l'État, Commentaire et traduction de la Realphilosophie d'Iéna*, Payot, Paris, 1984.

Tosel, André, *Kant révolutionnaire, Droit et politique*, Presses Universitaires de France, Paris, 1990.

Troper, Michel, *Pour une théorie juridique de l'État*, Presses Universitaires de France, Paris, 1994.

Voegelin, Eric, *Les religions politiques*, çev. J. Schmutz, Les Éditions du Cerf, Paris, 1994.

Voegelin, Eric, *Science, Politique et Gnose*, çev. M. de Launay, Bayard, Paris, 2004.

Wolin, Richard, *the Terms of Cultural Criticism, the Frankfurt School, Existentialism, Poststructuralism*, Columbia University Press, New York, 1992.

Zarka, Yves Charles, *Hobbes et la pensée politique moderne*, Presses Universitaire de France, 2001.

Zarka, Yves Charles ve Guibet, Lafaye Caroline yönetiminde, *Kant cosmopolitique*, Éditions de l'éclat, Paris, 2008.

Adorno, Theodor W. 23
Agamben, Giorgio 297, 319, 320, 322, 323, 325
Akal, Cemal Bâli 63, 188, 189
Althusser, Louis 84
Angoulvent, Anne-Laure 68
Arendt, Hannah 321
Aristophanes 275
Aristoteles 66, 117, 180, 182, 188
Arnim, L. Achim von 267
Ayala, Balthasar 193, 194

Bakunin, Mihail 130, 142, 143
Ball, Hugo 24, 33
Barion, Hans 28, 134
Baudelaire, Charles 267
Bauer, Bruno 291
Baume, Sandrine 221, 242, 243, 245
Beaud, Olivier 220, 221
Bendersky, Joseph W. 29
Benjamin, Walter 11, 20, 23, 26, 28, 93, 126, 271-274, 297, 318-320, 324-338, 340, 341
Benoist, Alain de 24, 253, 310, 313-317, 339
Bentham, Jeremy 249
Blumenberg, Hans 102, 135-142
Bodin, Jean 64, 69, 70, 78, 106, 107, 118, 119
Bolsinger, Eckard 98
Bonald, Louis de 62, 101, 113, 114, 210, 281-283, 292
Bourgeois, Bernard 29
Brentano, Franz 264
Burke, Kenneth 249
Bush, George 314
Bynkershoek, Cornelius van 193, 196

Castoriadis, Cornelius 11, 311
Cereno, Benito 27
Chateaubriand, François-René de 267
Chesterton, G. C. 33
Clausewitz, Carl von 42, 48, 61, 66, 78-82, 95, 93, 98, 100, 101, 271
Cole, G. D. H. 50
Coleman, Frank 69
Colliot-Thélène, C. 30, 296
Comte, Auguste 60
Constant, B. 60, 267
Cortés, Juan Donoso 58, 62, 78, 101, 113, 114, 116, 117, 210, 268, 281, 282, 285-292
Cromwell, Oliver 125

Çakmak, Cengiz 12

d'Allons, Revault 136
d'Entrèves, Alexandre Passerin 69
Dăubler, Theodor 143, 210
Descartes, René 54, 220, 270
Dotti, Jorge E. 30
Duguit, Léon 51
Duso, G. 296, 297
Dyzenhaus, David 30

Engels, F. 79, 83, 85

Feil, Ernst 134
Fichte, J. G. 58, 80-82, 266, 270-273, 275, 279, 307
Figgis, John Neville 51, 68
Forsthoff, Ernst 28, 262
Freud, Sigmund 113
Freund, Julien 27-29, 46, 48

Galilei, Galileo 69
Galli, Carlo 83
Gauchet, Marcel 37-39, 64, 115
Gentili, Alberico 193-195
Girgin-Kardeş, Fatma 13
Gramsci, Antonio 93, 101, 318
Grotius, Hugo 119, 191, 193-195
Gryphius, Andread 326
Guevara, Ernesto Che 95
Guizot, François 249

Habermas, Jürgen 28, 225, 226, 304-313
Hardt, Michael 29, 297, 318
Hegel, G. W. F. 18, 20, 29, 30, 48, 50, 60, 83, 85, 87-89, 100, 115, 141, 213, 221, 275, 291, 297, 308
Heidegger, Martin 140, 264, 299-301, 321
Herrera, Carlos Miguel 99, 145, 232-235, 239-241
Hindenburg, Paul von 171
Hirst, Damien 30
Hitler, Adolf 126, 171, 220, 299, 302, 320
Hobbes, Thomas 27, 42, 54, 58, 61, 64, 67-78, 82, 90, 98, 101, 112, 119, 122, 123, 206, 218, 283, 306

Jakab, András 229
Jellinek, G. 151

Kant, Immanuel 103, 191, 193, 197, 209, 212-214, 224-226, 230, 233, 261, 270, 271, 293
Keats, John 267
Kelsen, Hans 110, 111, 113, 130, 209, 210, 216, 225-248, 253, 258
Kervégan, Jean-François 12, 29, 30, 34, 48, 50, 139-141, 221, 226, 240, 241, 296, 322
Kierkegaard, Søren 104, 107, 109, 110, 291
Koselleck, Reinhart 28, 304
Krabbe, H. 110
Lacoue-Labarthe, Philippe 271, 274, 275

Lacour-Gayet, G. 68
Lamartine, Alphonso de 267
Lask, Emil 111
Laski, Harold 51, 68
Leibniz, Gottfried 113, 124
Lenin, V. I. 61, 79, 95, 98-101
Locke, John 69, 122, 252
Lohenstein, Daniel Casper von 326
Löwith, Karl 102, 135, 139-141, 298-302
Lukács, Georg 86

Machiavelli, N. 19, 20, 42, 58, 61-68, 70, 78, 80-82, 87, 90, 93, 94, 98, 101, 117, 118, 319, 321, 322
Macpherson, Crawford Brough 68
Maier, Hans 134
Mairet, G. 64
Maistre, Joseph de 58, 62, 101, 113, 114, 116, 210, 281-285, 292, 298
Marx, Karl 20, 36, 42, 61, 82-90, 98, 101, 115, 140, 145, 146, 260, 291, 293, 318, 319, 322
Maschke, Günter 66, 78, 80
Mazzini, Giuseppe 130, 160

McCormick, John S. 226
Meinecke, F. 68
Melville, Herman 27
Metz, J. B. 134
Mill, J. Stuart 249
Monod, Jean-Claude 322-324
Montesquieu 121-123, 154
More, Thomas 198, 319
Mouffe, Chantal 30, 302-304
Mussolini, Benito 220
Müller, Adam 266, 267, 270
Müller, Jan-Werner 92, 304

Nancy, J.-L. 274, 275
Napoléon 82, 92
Negri, Antonio 29, 83, 86, 87, 297, 318, 320-323, 338
Nietzsche, Friedrich 291
Novalis 266, 278, 279

Peterson, Erik 132-135
Piccone, Paul 29
Platon 19, 40, 66, 182, 235, 246
Popper, Karl 83, 84
Poyraz, Mustafa 12
Proudhon, Pierre-Joseph 56, 287
Pufendorf, Samuen von 119, 191, 193, 196

Quesne, Philippe 141

Rametta, Gaetano 322
Rawls, John 226
Raynaud, P. 296
Renan, Ernest 291
Rickert, Heinrich 263
Rousseau, Jean-Jacques 78, 81, 98, 121-125, 268, 282, 284, 285

Sand, Karl Ludwig 279
Scheler, Max 261, 263, 264
Schlegel, F. 266, 275, 279
Scholem, G. 23
Schwab, G. D. 28, 29
Sinoplu Marcion 128
Sorel, Georges 20, 42, 61, 90-94, 98, 99, 101, 331, 332
Spinoza, Baruch 321, 322
Staël, Mme de 267
Stammler, Rudolf 212, 226
Strauss, Leo 68, 317

Taubes, Jacob 327
Thomasius, Christian 191
Tieck, Ludwig 267
Tocqueville, Alexis de 309
Topitsch, Ernst 134
Trierweiler, Valérie 295
Tronti, Mario 29, 83, 297, 318, 319
Troper, Michel 227

Ulmen, Gary 29

Vaihinger, Hans 226
Vattel, Emer de 193, 196
Vialatoux, J. 68
Virno, Paolo 318, 319
Vitoria, Francisco de 188-191, 194, 195
Voegelin, Eric 130, 131

Wallenstein 120, 121
Weber, Max 28, 77, 111, 115, 141, 212, 221, 232, 240, 296
Wilhelm, II. 24
Wilson, Eric 40
Wolff, Christian 191

Zarka, Charles Yves 73, 225, 295-297
Zedong, Mao 61, 79, 95, 96, 99, 100
Žižek, Slavoj 30
Zouch, Richard 193, 195, 196

Bir anayasa hukukçusu olan Schmitt'in, hukuku yasal olanın ötesinde değerlendirmesi ve hukukun yalnızca hukuk olmadığı düşüncesi, onun bugüne kadar hukuk dışında da sayısız alana katkı sağlamasına sebep olmuştur. Politik kriz ve politik krizin karşısında teorinin durgunluğunun ürettiği krizi değerlendirme çabasıyla kaleme alınan bu çalışma, Schmitt'in bu kimliğini göz önüne alarak, ana eksenine çağdaş politik felsefenin eleştirel Schmitt okuması ihtiyacını koyuyor.

Özgürlükçü bir politik realizm mümkün müdür sorusuna cevap arayan Ertan Kardeş, yaygın politika felsefelerini eleştirirken, Schmitt'in eserlerinin sunduğu imkânlardan yararlanıyor. Schmitt'in; Machiavelli'den Hegel'e, Marx'tan Sorel'e kadar, önemli düşünürlerle ortak ve karşıt yanlarını ele alıyor. Devlet ve hukuk ilişkisi, iktidar sorunu, anayasa öğretisi, devlet düzeni, Avrupa kamu hukuku, liberalizm eleştirisi, yasallık-meşruluk karşıtlığı gibi geniş ölçekte birçok konuyu, Schmitt realizminin, politik felsefenin özgürlük problematiği ile hangi ölçülerde bütünleşebileceği bağlamında inceliyor. Schmitt'in sunduğu kavramsal altyapı ve yazarın yeniden ürettiği realizm ifadesi, Schmitt'le birlikte Schmitt'e karşı düşünmeyi olanaklı kılıyor.

iletişim

ISBN-13: 978-975-05-17396

9 789750 517396