

**T.C.  
İNÖNÜ ÜNİVERSİTESİ  
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ**



**CARL SCHMITT'İN SİYASAL DÜŞÜNCESİNİN  
TARİHSEL VE FELSEFİ DAYANAKLARI ÜZERİNE  
BİR İNCELEME**

**YÜKSEK LİSANS TEZİ**

**Danışman  
Prof. Dr. EMİN ÇELEBİ**

**Hazırlayan  
Aslıhan PATNOS**

**MALATYA-2022**

**T.C.  
İNÖNÜ ÜNİVERSİTESİ  
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ  
FELSEFE ANABİLİM DALI**

**CARL SCHMITT'İN SİYASAL DÜŞÜNCESİNİN TARİHSEL VE FELSEFİ  
DAYANAKLARI ÜZERİNE BİR İNCELEME**

**YÜKSEK LİSANS TEZİ**

**Aslıhan PATNOS**

**Danışman  
Prof. Dr. EMİN ÇELEBİ**

**MALATYA-2022**

## ONUR SÖZÜ

Yüksek lisans tezi olarak **Carl Schmitt'in Siyasal Düşüncesinin Tarihsel ve Felsefi Dayanakları Üzerine Bir İnceleme** başlıklı bu çalışmanın bilimsel ahlak ve geleneklere aykırı düşecek bir yardıma başvurmaksızın tarafımdan yazıldığını ve yararlandığım bütün eserlerin hem dipnotta hem de kaynakçada yöntemine uygun biçimde gösterilenlerden oluştuğunu belirtir, bunu onurumla doğrularım.

Aslıhan PATNOS



## TEŞEKKÜR

Bu yüksek lisans tezini sunarken, konunun belirleniŐi, hazırlık, araştırma ve yazım aŐamaları boyunca, hiçbir desteğini esirgemeyen danıŐmanım Prof. Dr. Emin Çelebi Hocam'a, tez izleme komitesi üyeleri Dr. Öğr. Üyesi Abdurrazak Gültekin ve Dr. Öğr. Üyesi Yasin Parlar hocalarıma teşekkürü borç bilirim. Çalışma sürecim boyunca öncelikli motivasyon ve desteğini hiç esirgemeyen Dicle Üniversitesi ArŐ. Gör. Ahmet Vedat Koçal 'a, Malatya'ya her geldiğimde karşılaŐtığım tüm sorunlarda yanımda olan Meryem Kılınçer'e, hayatımın her anında beni cesaretlendiren babam Ramazan Patnos'a ve annem Altun Patnos'a, tez sürecim boyunca beni ümitlendiren ve güzel bir çalışma ortamında çalışmam için elinden geleni yapan kardeşlerim PelŐin Patnos'a ve Gülsüm Handan Kaya'ya, stres anımda beni rahatlatan yeğenlerim Lorin ve Aram'a ve son olarak zor zamanlarımda yanımda olan Ruken'e, Dara'ya, Ülkü'ye, Sevgi'ye, Yurdagül'e, Fatime'ye ve diğer arkadaşlarıma çok teşekkür ederim.

Aslıhan PATNOS

## ÖZET

Carl Schmitt, çoğunlukla siyasi düşünceleri bağlamında çalışılan bir düşünürdür. Bu çalışmada Schmitt'in, siyasal düşüncesi tarihsel ve felsefi dayanakları bağlamında incelenecektir. Bu doğrultuda öncelikle, Almanya'nın siyasi-tarihi konjonktürde meydana gelen değişimlerin Schmitt'in hem yaşamında hem de eserleri üzerindeki etkileri ele alınacaktır. Daha sonra, Schmitt'in oluşturduğu felsefesi itibariyle ilişkilendirilebileceği önemli birkaç düşünür tartışılacaktır. Bunlardan biri Augustinus'tur ve o, "Tanrı devleti" aracılığıyla işlenecektir. Bir diğeri Machiavelli'dir ve o, savaşla ilgili düşünceleri aracılığıyla ele alınacaktır. Bodin "kriz anı", Hobbes "karar" ve Rousseau da "türdeşlik" kavramları bağlamında işlenecektir. Bu düşünürlerin yanı sıra, Schmitt'in düşüncesi en çok da varoluşsal boyutuyla Kierkegaard'la ilişkilendirilmeye çalışılacaktır. Son olarak da Schmitt'in siyasal düşüncesinin tarihsel ve felsefi dayanakları irdelenirken onun "dost-düşman ayrımı", "ben" ve "öteki" kavramlarını Kierkegaard'ın varoluşçu düşüncelerine bağlamayı amaçlamaktadır. Bunun sonucunda da Schmitt'in siyasal düşüncesinin, Kierkegaardcı düşünce aracılığıyla özgürlük, karar, seçim, kaygı ve sorumluluk ve yöneten-yönetilen ilişkisi gibi kavramlarla bağlantısını ele almaktır.

**Anahtar Sözcüler:** Carl Schmitt, Kierkegaard, Schmittyen Düşünce, Siyasal olan, Siyasal birlik, Karar, Dost-düşman ayrımı, Savaş, İstisna Durum.

## **ABSTRACT**

Carl Schmitt is a thinker mostly studied in the context of his political thoughts. In this study, Schmitt's political thought will be examined in the context of its historical and philosophical foundations. In this respect, primarily, the effects of the changes in Germany's political-historical conjuncture both on Schmitt's life and on his works will be covered. Then, some of the most important thinkers that Schmitt can be associated with in terms of his philosophy will be discussed. One of them is Augustine and he will be treated through his notion of "the city of God". Another thinker is Machiavelli and he will be covered through his thoughts on war. Bodin will be treated in terms of his views on "moment of crisis", Hobbes on "decision" and Rousseau on "homogeneity". In addition to these thinkers Schmitt's thought will try to be associated mostly with Kierkegaard in its existential dimension. Lastly, this study, while scrutinizing historical and philosophical foundations of Schmitt's political thought, it also aims to connect his notions like "friend-enemy distinction", "self" and "other" to the existential thoughts of Kierkegaard. As a result of that, it aims to cover the connection between Schmitt's political thought and notions like freedom, decision, choice, anxiety, responsibility and ruler-ruled relation through Kierkegaardian thought.

**Keywords:** Carl Schmitt, Schmittian theory, The Political, Political unity, Friend-enemy distinction, War, State of Exception.

## İÇİNDEKİLER

ONUR SÖZÜ.....	iv
TEŞEKKÜR.....	v
ÖZET.....	vi
ABSTRACT.....	vii
İÇİNDEKİLER.....	viii
GİRİŞ.....	1

### BİRİNCİ BÖLÜM

#### CARL SCHMITT VE SCHMITTYEN DÜŞÜNCENİN TARİHSEL TEMELLERİ

1.1. Carl Schmitt'in Hayatı, Felsefî Kişiliği ve Eserleri.....	7
1.1.2. Eserleri.....	9
1.2. Schmittyen Düşüncenin Tarihsel Temelleri: Modern Avrupa ve Alman Siyasal Tarihi.....	14
1.2.1. I. Reich: Kutsal Roma-Germen İmparatorluğu'ndan Prusya Krallığı'na .....	15
1.2.2. II. Reich: Prusya Krallığı'ndan Weimar Cumhuriyeti'ne .....	16
1.2.3. III. Reich: Nazi Dönemi .....	21

### İKİNCİ BÖLÜM

#### SCHMITTYEN DÜŞÜNCENİN FELSEFÎ KAYNAKLARI

2.1. St. Augustinus: Tanrı Merkezli Devlet Anlayışı.....	23
2.2. Machiavelli: Devletin Mutlaklaştırılması .....	26
2.3. Jean Bodin: Egemenin Hukuksal Temeli ve Olağan-Dışılık Durumu .....	30
2.4. Hobbes: Doğa Durumundan Leviathan'a.....	35
2.5. Rousseau: Yöneten- Yönetilen Özdeşliği .....	43

### ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

#### CARL SCHMITT'İN SİYASAL DÜŞÜNCESİNDE VAROLUŞSAL TEMALAR

3.1. Schmittyen Düşüncede Temel Bir Kavram Olarak “Devlet” ve “Siyasal Olan” .....	52
---	----

3.1.1. “Siyasal Olan”ın Tanımlanması Sorunsalı .....	54
3.1.2. “Siyasal Olan’ın Devlet”i Belirleme Durumu .....	56
3.2. “Egemen” ve “Egemenlik” Kavramları.....	59
3.2.1. Devletin Toplum İle Birlik Olma Durumu: Siyasi Birlik .....	63
3.2.2. Egemenin Toplumunu Yönetme Aygıtı Olarak “Karar” .....	65
3.2.3. Mucize’den İstisna Durumun’a Doğru.....	66
3.2.4. Schmitt’te Evrensellik Karşıtlığı.....	69
3.3. Schmittyen Düşüncede Kurucu Bir Kavram Olarak “Dost- Düşman” Ayrımı.....	70
3.3.1. Schmitt’in Düşüncesinde “Dost” ve “Düşman” Olma Durumu.....	71
3.3.1.2. Mücadele Ruhu: Homojenliği “Azınlığa” Karşı Savunma .....	75
3.3.1.3. Schmitt’te “Savaş”: Devletin Rüşünü İspat Mücadelesi.....	77
3.3.1.4. Savaşı Kazanma Durumu: Var Oluş .....	78
3.3.1.5. Savaşı Kaybetme Durumu: Yok Oluş.....	79
3.3.1.6. Savaşta Tarafsızlık Durumu .....	80
SONUÇ .....	83
KAYNAKÇA.....	88

## GİRİŞ

Bu çalışmada, Carl Schmitt'in (1888-1985) düşüncesinde siyasal olanın nasıl anlaşıldığı meselesi irdelenmektedir. Bu kapsamda Schmitt, siyasal olan ile devlet kavramının birbirinden kesin bir şekilde ayrılması gerektiğini vurgular. Schmitt, siyasal olanın özüne dost-düşman ayrımını yerleştirerek özgül bir kategorik yapı inşa eder. İnşa ettiği bu kategoriyi, çağın ihtiyaçlarına uygun olarak revize eder. Schmitt'in bu ayrımı çağın ihtiyaçlarına uygun bir şekilde revize ederken de bu ayrımın varoluşsal bir boyutunun da olduğu sonucuna ulaştığı söylenebilir. Bu bakımdan onun sisteminde dost-düşman ayrımı, hem somut hem de varoluşsal bir mahiyete sahiptir. Ayrıca Schmitt, liberal düşünce geleneğinin, siyasal alanda krizlere neden olduğunu ve egemenin karar verme becerisini sekteye uğrattığını söyleyerek liberal düşüncüyü eleştirir.

Schmitt'in siyasal düşüncesinde, her daim burada ve şimdi olana atıfta bulunması onun varoluşsal yönünü tebarüz ettirir. Schmitt, normatif hukuk anlayışının olağan durumu açıklamada yeterli görürken olağandışı ya da kriz ânını çözümlenmede yetersiz kaldığını ifade etmektedir. Bu nedenle Schmitt, normatif hukuk kurallarının istisna durum karşısında işlevsiz kaldığını bu bakımdan aslolan şeyin normatif olmayan durumlarda verilen karar olduğunu söylemektedir. Schmitt'in burada ve şimdiki anda gerçekleşene atfettiği değer "istisna durumuna" özgün bir siyasal kavramsallaştırma girişimidir. Bu girişimle, istisna durumunun meydana gelmesiyle karar süreci, dost-düşman, barış-savaş, olağan-olağandışı gibi ayrımlar siyasal olanın özünde mündemiçtir. Schmitt, bu ayrımlar üzerinden, siyasal olana ile varoluşsal olan arasında mahiyet bakımından ortak bir zeminin varlığını ima eder. Bu çalışmanın da ana iddiasını oluşturan bu yargıdan hareketle Schmitt'in, siyasal olanın özerkliğine ve önceliğine atıfta bulunarak siyasal kavramının ağırlık noktasını, epistemolojiden ontolojiye doğru kaydırması söylenebilir.

Bu tezin yazıldığı tarihte, Türkiye'de, Carl Schmitt'in siyasal felsefesiyle ilgili, üçü yüksek lisans ve beşi doktora tezi olmak üzere, toplam sekiz tezin yazılmış olduğunu tespit etik.

Demir (2013), *Demokrasi Düşüncesinin Gelişimi Bağlamında Demokrasi ve Demokrasi Karşıtı Görüşler: Giovanni Sartori ve Carl Schmitt* başlıklı yüksek lisans tezinde, demokrasi kavramını politik-ekonomi açısından ele almaktadır. Bu bağlamda, tezde, liberal düşünce ile demokrasi arasında dolaysız bir bağ olduğunu söyleyen ve liberal olmayan bir demokrasinin mümkün olmadığını savunan Sartori'ye karşı, Schmitt'in, liberal düşünce ile demokrasi arasında bir ilişki olmadığına, hatta liberal düşünceyi modern devletlerin zayıflama ve çöküş sürecini hızlandıran nedenler arasında sayan yaklaşımı üstünde durulmaktadır.

Güran'ın (2019) *Kriz Anlarında Philip Pettit'in Cumhuriyetçiliği* başlıklı yüksek lisans tezinde, Schmitt'in liberalizme dair düşüncelerine, Pettit'in Cumhuriyetçilik yorumlaması bağlamında değinilmiştir.

Kargılı'nın (2021) *Siyasi İktidarın Hukuki Meşruiyeti Bağlamında Louis Althusser'in Dia Kavramı ve Carl Schmitt'in Egemenlik Tasviri* başlıklı yüksek lisans tezinde ise Schmitt'in siyasi iktidar, egemenlik ve liberal hukuk doktrini gibi konulara ilişkin görüşleri, Althusser'in aynı konulara dair düşünceleri ile karşılaştırılarak ele alınırken, iki düşünür arasındaki kuramsal ilişki, özellikle adalet, hukuk, özgürlük ve siyasi iktidar ilişkileri açısından yorumlanmaktadır.

Kaya'nın (2009) *Carl Schmitt ve Leo Strauss'ta 'Politik Olan' Kavramı* başlıklı doktora tezinde, Schmitt'in politik olana dair görüşleri, Strauss'un görüşleriyle birlikte mukayeseli olarak ele alınmıştır.

Esgün'ün (2010) *Carl Schmitt'in İnsan Anlayışı Çerçevesinde Siyasal Kuramların Antropolojik Temelleri Üzerine Bir İnceleme* başlıklı doktora tezinde, Carl Schmitt'in her siyasi teoriyi kötümser bir antropolojiye dayandırma zorunluluğu görüşü tartışılmış ve Schmitt'in insana dair kavrayışı ortaya konulmaya çalışılmıştır.

Kardeş'in (2012) *Carl Schmitt'in Politik Felsefesi Üzerine Bir İnceleme* başlıklı doktora tezinde, Schmitt'in politik kavramsallaştırması, "özgürlükçü bir politik realizm mümkün müdür?" sorusu bağlamında tartışılmıştır.

Şakar'ın (2017) *Carl Schmitt'te Yasallık ve Meşruluk Üzerine Bir İnceleme* başlıklı doktora tezinde ise, Schmitt'in yasallık ve meşruluk kavramları üzerinden

liberalizme ve hukuksal pozitivizme yönelttiği eleştirileri irdelenmiş, bu kapsamda, devletin meşruluğunun, yasallık aracılığıyla değil, siyasal birliği temsil eden egemen ve egemenle kurulan tözsel homojenlikle sağlandığına dair yaklaşımı tartışılmıştır.

Ünlü'nün (2018) *Thomas Hobbes ve Carl Schmitt: Egemen ve Yasa Arasındaki Gerilim Üzerine* başlıklı doktora tezinde, Schmitt'in siyaset, hukuk ve devlet temaları etrafında egemenliğe ilişkin yaklaşımı, siyasi kararın egemen ve yasa arasında var olan gerilimdeki rolü üzerinden, Hobbes'un Anayasa'ya dair görüşleriyle kıyaslanarak çalışılmıştır.

Bu tezde, Schmitt'in düşüncesinde, siyasal olanın doğası ile dost-düşman algıları arasında bir ilişki olduğu varsayımı, egemenin, dolayısıyla devletin varlığı ve yokluğu seçeneklerinin bir başka belirleyici etkeni olarak ele alınmaktadır. Bu çerçevede devlet, siyasal olan, egemen ve dost-düşman kavramlarının mahiyeti irdelenir. Ayrıca Schmitt'in, dost-düşman ayrımı üzerine inşa ettiği siyasal kavramı, varoluşçu felsefenin temel argümanlarından olan “ben” ve “öteki” bağlamında ele alınmıştır. Öte yandan Schmittyen düşünce, burada ve şimdi üzerinde atıfta bulunması “istisna durumunun” kavramsallaştırılmasında önemli bir adımdır. Bu çerçevede çalışmamızı özgün kılan nitelik ise Schmitt'in sözü edilen kavramlarının, Kierkegaardcı düşünce bağlamında özgürlük, karar, seçim, kaygı ve sorumluluk kavramları yöneten-yönetilen özdeşliği bağlamında tartışılmasıdır. Kuşkusuz Kierkegaardcı düşüncede değer atfedilen “birey” iken Schmittyen düşüncede topluluk(kamusal)”tur. Bu noktada topluluğun birey gibi düşünüldüğünü veya topluluğa varoluşsal birey muamelesi yapıldığını söyleyebiliriz. Schmittyen düşüncede, siyasal olanın varoluşsal bir durum olarak gerçekleşmesi için bir toplumun başka bir topluma ya da bir devletin başka bir devlete karşı mücadele etmesi gerekir. Fakat buradaki toplumun, tözsel bir homojenlik içermesi gerekir. Çünkü tözsel bir homojenlik, halkın iradesi olan siyasal birliğin özünü oluşturmaktadır. Buna göre, siyasal birliğin asıl unsuru olan “halkın mücadelesi” kendini var etme ve koruması için “öteki”yi düşmanlaştırması gerekir.

Çalışmamız Giriş hariç üç bölümden oluşmaktadır. Tezin birinci bölümünde, Schmitt'in yaşadığı tarihsel dönemin temel karakteristiği, düşüncelerini hazırlayan ve de belirleyen koşullar ana hatlarıyla incelenmiştir. Bu kapsamda, Schmitt, tarihsel argümanlarını, Alman devletinin Kutsal Roma-Germen İmparatorluğu'ndan Nazi

dönemine kadar geçen süreçteki tarihsel deneyimlerine ve kendisinin de yaşadığı döneme, özellikle Weimar Cumhuriyeti'ne dair gözlemlerine dayandırdığından, incelemeye düşünürün biyografisi ile başlanmıştır. Buna göre, Schmitt'in siyasal birliğe yönelik vurgusu, politik bölünmelerin Weimar Cumhuriyeti'nin yıkılışına varan sonuçları ile Kutsal Roma-Germen İmparatorluğu ve Bismarck Prusya'sının gücü arasındaki kıyaslama üzerine oturtulmuştur.

İkinci bölümde, Schmitt'i etkileyen ve bu bakımdan Schmittyen düşünceyi biçimlendiren felsefi kaynaklar ele alınmıştır. Schmitt'in öncelikle *Siyasal İlahiyat* (2016) ve sonra *Roma Katolikliği ve Politik Form* (2021b) adlı eserlerinde siyasal "dünyevileştirilmiş ilahiyat" olarak değerlendirilişi merkeze alınmıştır. St. Augustinus, "Tanrı Devleti" kavramı çerçevesinde, devleti mutlaklaştırma ve egemenliği ahlâkî değerlerden arındırma eğilimine dair benzerlikleri bakımından Machiavelli, egemen ve egemenlik arasındaki farkı kavramsallaştırması ve olağandışı durumlarda egemenin karar sürecini ya/ya da formülasyonuna indirgemesi ile benzer bir çağrışım yapan Bodin, egemene ve yurttaşla dair düşünceleri ile reelpolitik kavramının ve yaklaşımının temellerini atarak siyasal olanın ilâhî-ideal olandan ayrılmasına öncülük ederek devleti bir egemenlik aracı olarak kavramsallaştıran Hobbes ve son olarak, yöneten-yönetilen diyalektiğinin genel irade çatısı altında birleştirildiği bir siyasal birlik tesisini önermesi ile Rousseau, Schmittyen düşüncenin teşekkülünün ana umdeleri olarak incelenmiştir.

Üçüncü bölümde, Schmitt'in siyasal düşünüşünün temel unsurlarından biri olan egemen ve dost-düşman kavramsallaştırmalarına geçilmiş, bu kavramların Schmitt'in düşünce evreninde siyasal olanın var oluşunda ve tanımlanmasındaki belirleyici işlevi konu edilmiştir. Bu bağlamda, konuyu özellikle *Siyasal İlâhiyat* adlı eserinde ele alan Schmitt'e göre, egemenin kim olduğu sorunsalı, "karar"ı kimin verdiği ile bağlantılıdır. Egemenin verdiği karar, devletin ve dolayısıyla siyasal olanın da kaderini tayin etmektedir. Bu nedenle, egemenin, yani karar vericinin kim olduğunun kesin biçimde belirlenmemesi, kararı, yani, devletin ve siyasal olanın varlık kazanmasını sekteye uğratmaktadır. Bir devletin karar verici ve tayin edici niteliklerinin sekteye uğraması, toplumun siyasal birliğinin çözülüşünü beraberinde getirmektedir. Öte yandan Schmitt'in, siyasal düşüncesinin içerisinde Kierkegaard'ın özgürlük, kaygı, karar, sorumluluk, Tanrı huzurunda olma kavramlarına görünürlük kazandırılmaya

alışılmıştır. Schmitt, varoluşu bir felsefeci olmamasına rağmen siyasal alana kazandırdığı formun, onu siyasal bir varoluşu olarak nitelenmesine yol açtığı vurgulanmıştır.

Sonuçta, genel bir değerlendirme yapılarak çalışma nihayete erdirilmiştir.



## BİRİNCİ BÖLÜM

### CARL SCHMITT VE SCHMITTYEN DÜŞÜNCENİN TARİHSEL TEMELLERİ

Tüm düşünür ve düşünce akımlarının, ortaya çıktıkları çağların ürünü olduğu bir ilke olarak kabul edilebilir. Yaşadıkları döneme ve coğrafyaya özgü ekonomik, toplumsal, kültürel, siyasal düşünsel vb. koşullar, düşünürleri ve onların düşüncelerini doğrudan ve dolaylı yollarla etkilemekte ve biçimlendirmektedir. Örneğin, Antik Yunan düşüncesi, İmparatorluk çağı toplumunun, Ortaçağ düşüncesi de, özellikle teolojik temellerinin, İmparatorluklar çağı toplumunun, modern ideolojiler de modern toplumun ya da endüstri devrimi çağı toplumunun çıktılarınıdır. Bu bağlamda, yaşam evresi Avrupa ve özelde Alman toplumunun, 19. yüzyıldan 20. yüzyıla geçiş sürecine rastlayan Carl Schmitt'in düşünceleri de, içinde bulunduğu konjonktürün yansıması durumundadır. Gültekin Yıldız, Schmitt'in *Kara ve Deniz: Bir Dünya Tarihi İncelemesi*'nin Türkçe basımının önsözünde konuyla ilgili olarak şu yorumu yapar: Schmitt de, diğer düşünürler gibi, kendi zamanının çocuğu, eski deyimle, "İbnü'l vakt" diye anılmaktadır (Schmitt, 2018c: 13).

Almanya'nın, Kutsal Roma-Germen İmparatorluğu'ndan Prusya Krallığı'na, Prusya Krallığı'ndan Weimar Cumhuriyeti'ne ve Weimar Cumhuriyeti'nden Nazizm'e varan tarihsel süreçteki siyasal evrimi, Schmitt'in düşüncelerinde yansımalarını göstermektedir. Bu kapsamda, Kutsal Roma-Germen İmparatorluğu'nun görkemli geçmişi, Prusya Krallığı'nın Alman ulusunu merkezileştirici gücü ve otoritesi, Weimar Cumhuriyeti'nin, I. Dünya Savaşı ve özellikle Versay Antlaşması sonrası koşullarındaki siyasal istikrarsızlığı ve iç çatışmaları, Nazizm'in yükselişi, Schmitt'in düşünce evreninde, siyasal ve hukuksal düşüncesinin biçimlenişinde, özellikle devletin konumlandırılışında birinci düzeyde etkili olmuştur. Nitekim Schmitt'in, totalitarizm savunusunun altında yatan öncelikli sebeplerden biri, Weimar Cumhuriyeti'nde Alman siyasal birliğinin bir türlü tesis edilemeyişinin olumsuz deneyimleri ve hatıralarıdır.

Bu itibarla Carl Schmitt'in hayat öyküsü ve eserleri ile etkilendiği felsefi birikim unsurlarına değinmek önem arz etmektedir. Ancak şunu vurgulamak gerekir ki bir modern siyasal felsefe yaklaşımı olarak Schmittyen düşünce, Carl Schmitt'in biyografisine sığdırılamaz. Bu bağlamda, Schmittyen düşünceye dair bir inceleme, felsefi düşüncenin doğasına uygun olarak, kendisinden önceki hazırlayıcı koşulları ve

sonraki sonuçları itibarıyla, biyografik, tarihsel ve kuramsal kategoriler içerisinde ele alınmalıdır. Bu yöntemsel kurala bağlı olarak, bu tezde, Schmittyen düşünce, ekolün odağında yer alan Carl Schmitt'in düşünce dünyasını belirleyen biyografik etkenlerle birlikte, tarihsel koşullar ve felsefî kaynaklar etrafında bir sınıflandırma ile ele alınacaktır.

### **1.1. Carl Schmitt'in Hayatı, Felsefî Kişiliği ve Eserleri**

Carl Schmitt, 1888 yılında, Almanya'da toplumsal karmaşanın ve ağır siyasal koşulların hâkim olduğu bir dönemde Westfalya'nın Protestan bölgesinde yaşayan Katolik bir ailenin çocuğu olarak dünyaya gelmiştir (Sherratt, 2014: 121). Ailesi, çok dindar olduğundan, Schmitt'in de üç amcası gibi papaz olmasını istemiş ve bu nedenle Schmitt, bir Katolik okulunda ilköğretim eğitimini tamamlamıştır. Daha sonra annesinin ısrarı ile seküler nitelikte ders veren Humanistisches Gymnasium'a kaydolmuştur. Schmitt, burada din eğitimi, matematik ve doğa bilimlerinin yanında Latince, Grekçe, İtalyanca ve İspanyolca dil öğrenimi de görmüştür. Schmitt, Humanistisches Gymnasium'daki eğitimini tamamladıktan sonra, 1907'de Berlin'de Friedrich-Wilhelm Üniversitesi'ne gitmeye karar vermiştir. Burada filoloji öğrenimi görmek isteyen Schmitt, amcasının önerisiyle kararını hukuk eğitimi yönünde değiştirmiştir. Söz konusu dönemde Alman toplumunda küçümsenen sınıfsal kökenden kurtulma hedefine ulaşmanın en önemli yollarından birinin, üniversite eğitimi görerek bir meslekî alanda başarı elde etmek oluşu, Schmitt'i kariyerini bir an önce elde etme konusunda hırslı bir genç olmaya itmiştir (Günsoy, 2017: 45-48). Schmitt, bu dönemdeki deneyimlerini, "basitliğin ve yoksulluğun iki koruyucu melek gibi kendisini karanlıkta bıraktığı" koşullar biçiminde tarif etmiştir (Günsoy, 2017: 50). Schmitt'in, Berlin'den ayrılarak eğitimini önce Münih'te ve ardından Strazburg'da sürdürmesinde, bu koşullardan kaynaklanan toplumsal yabancılaşma duygusunun etkili olduğu düşünülebilir. Strassburg Üniversitesi'nden 1910'da mezun olan Schmitt, 1916'da Strassburg Üniversitesi'nde akademisyen olarak çalışmaya başlamıştır.

Schmitt'in politikaya olan ilgisi, Almanya'da Weimar Cumhuriyeti döneminin iç kargaşa koşullarında başlamış ve bu durum onun politikaya ve hukuka dair anlayışını belirlemiştir. Schmitt, Weimar Cumhuriyeti'nde yurttaş olmanın ötesinde, bir hukuk öğrencisi ve ardından bilgini olarak da şahsen deneyimlediği politik kargaşanın,

Weimar Anayasa'sının 48. maddesinin koyduğu olağanüstü hâl yönetimi kapsamında Devlet Başkanı ile parlamento arasında yetki bölüşümü kuralından kaynaklandığını savunmuştur. Schmitt, olağandışı durumun devlet başkanı tarafından ilan edilebilmesine rağmen, parlamento tarafından askıya alınabilmesinin, böylece aslında parlamentonun denetimi altında olmasının, bu konudaki yetkiyi bölünmeye uğratmış olmasının, liberal hukuk anlayışına uygun olsa da, uygulamada siyasal ve hukuksal istikrarsızlığa neden olduğunu ileri sürmüştür (Schmitt, 2016: 18; 2018b: 83-86). Buna göre, siyasal kaosun düzene ve istikrâra kavuşturulabilirliği geçicidir ve kaos her an yeniden patlak verebilir. Bu gözlemi ve öngörüsü doğrultusunda Schmitt, sürdürülebilir istikrârın sağlanması için politik iktidarın nasıl tek elde toplanabileceğine ve iktidarın sürekliliği için de dayanması gereken ilkelere ve değerlere odaklanmıştır. Schmitt, bu konudaki görüş ve önerilerini, *Legalitaet und Legitimitaet/ Yasallık ve Meşruiyet* (1932) adlı eserinde sunmuştur (Schmitt, 2021b: 59). Buna göre, Weimar Cumhuriyeti, ulusun ortak değerlerine yaslanmayan, bazı partilerin saltanatına ve giderek bir “parti-devleti”ne dönüşmüş ve yozlaşmıştır. Nitekim Nazi rejimi, Hitler'in kişiliğinde temsil olunan biçimde, iktidarın partiler elinde parçalanmadığı, dolayısıyla politik tartışma ve kargaşanın değil, tek otoritenin ve ona dayalı mutlak istikrarın geçerli oluşu vaadi üzerinden iktidara yürümüştür. Böylece, Hitler, Schmitt'in Weimar Cumhuriyeti'ndeki politik sorunların kaynağı olarak gördüğü ve eleştirdiği çok parçalı/bölünmüş karar mekanizması sorununu çözmüş olmaktadır.

Nazilerin iktidara gelmesiyle birlikte, politik özgürlüklerinin ortadan kalktığını fark eden Schmitt'in de içinde olduğu çok sayıda akademisyen, Nasyonal Sosyalist İşçi Partisi'ne (NSADP) üye olmuşlardır (Sherratt, 2014: 126-127). Bazı yorumcular, Schmitt'in Nazi Partisi üyeliğini, erken dönemde, partiye üye olmayan akademisyenlerin gördüğü tepkiler ve akıbetle karşılaşmamak amacına dönük bir formalite olarak değerlendirmekte iseler de, Parti çalışmalarına etkin katılımı, bu önermeyi kuşkululu hale getirmektedir. Nitekim Schmitt, Nazilerin Prusya'ya temsilci atamalarına karşı sosyal demokratların Anayasa Mahkemesi'ne açtıkları davada, Nazilerin savunmasını üstlenmiş, etkili konuşmaları ile Nazi liderlerinin dikkatini çekmiş ve kısa süre içerisinde “Baş Hukukçu” olarak anılır hale geleceği Parti'nin hukuk danışmanı olarak atanmıştır (Lilla, 2004: 54). 1934'de de, “Uzun Bıçaklar Gecesi” olarak anılan ve aralarında arkadaşlarının da bulunduğu bir grup Parti içi

muhalfin idam edildiği operasyonda, “Der Führer schützt das Recht (Führer Hukuku Korur)” başlıklı bir makale kaleme alarak, katliama hukuksal bir meşrûiyet kazandırmaya çalışmıştır. Ne var ki Schmitt, Parti’nin iktidarı ele geçirişinden önce Nazilere yönelik karşıt söylemleri gerekçe gösterilerek, samimiyetsizlikle ve fırsatçılıkla suçlanmıştır (Çelebi, 2008a: 66; Kaya, 2010: 17). Nihayet, Berlin Üniversitesi’nde ders vermeye başladığı 1937’de Parti’yle ilişiği kesilmiştir.

Schmitt, II. Dünya Savaşı’nın sonunda, Berlin’i ele geçiren müttefik güçlerin yargılanmak üzere tutukladıkları Nazi yöneticileri içerisinde yer almıştır. 18 ay tutuklu kalan Schmitt, Nuremberg yargılanma sürecinde, kendisini “Nazi mikrobunu yuttuğu fakat ondan etkilenmediği” şeklinde savunmuştur (Lilla, 2004: 56). Schmitt’in bu ifadesi, “Nazizm zehrine karşı bir panzehir” (Kaya, 2010: 17), veya “ezenlerden çok ezilenlere yönelim” (Schmitt, 2018c: 14) şeklinde yorumlanmıştır. Schmitt, tutukluluğunun ardından Plettenberg’e yerleşmiş ve ömrü boyunca yasaklandığı için bir daha ders verememiştir. Schmitt 1985’te 97 yaşında ölmüştür.

### 1.1.2. Eserleri

Strassburg Üniversitesi’nden 1910’da mezun olan Schmitt, kısa bir süre sonra eserler vermeye başlar. 1913’te, yakın dostu Fritz Eisler ile birlikte, müstear isim altında, *Schattenrisse* [Siluetler] adlı bir kitap çıkarır. Kitapta Alman Bildung idealini mizahi bir dille alaya alırlar. Bu süre zarfında *Über Schuld und Schuldarten* (Suç ve Suç Düzeyleri Üstüne) başlıklı doktora tezini tamamlar. Ayrıca dönemin önemli hukukçularının övgülerine mazhar olan iki kitap ve dört makale daha yazar. Bunlardan 1914’de yayınladığı *Der Wert des Staates und die Bedeutung des Einzelnen* [Devletin Değeri ve Bireyin Amacı] adlı eserde devletin görevini “daha yüksek yasa”yı pozitif hukuk formuna dönüştürmek olarak tanımlar (Günsoy, 2017: 52; Schmitt, 2021b: 53). 1916’da Strassburg Üniversitesi’nde akademisyen olarak çalışmaya başlayan Schmitt, 1919’da *Politische Romantik* (Politik Romantizm) ve 1921’de de *Die Diktatur* (Diktatörlük) adlı eserlerini yayımlamıştır. Schmitt’in düşüncesinin en önemli kaynaklarından biri niteliğinde ve bu tezin konusunu oluşturan dost-düşman ayrımını odağına alan *Siyasal Kavramı* başlıklı eseri, 1932’de yayınlanmıştır. Schmitt’in *Siyasal İlâhiyat*, *Partizan Teori*, *Parlamentar Demokrasi Krizi*, *Siyasal Kavramı*, *Kanunilik ve*

*Meşruiyet, Kara ve Deniz, Hukuki Düşüncenin Üç Türü, Roma Katolikliği ve Politik Form* adlı eserlerinin Türkçe çevirileri yayınlanmıştır.

Schmitt, *Siyasal İlahiyat* (2016) adlı eserinde, modern çağda devlete ilişkin ortaya konulan teorilerde kullanılan kavramların çoğunun “dünyevileştirilmiş ilahiyat” kavramlarından esinlendiğini söylemektedir. Schmitt, siyasal yapının sistematığının sosyolojik olarak incelenmesi sonucunda, Tanrı’nın yerini egemenin almasını ya da mucizenin yerini istisna kavramının almasını teolojik kökenli kavramların dünyevileştirilmesi olarak görmektedir. Bu argümanı dile getirdiği eserinde Schmitt, bazı düşünürlerin-Bonald, De Maistre, Donoso Cortes- devlet öğretilerini temellendirirken metafizik/teolojik terminoloji kullandıklarını ifade etmektedir. Schmitt, Bonald’ın “gelenek”, De Maistre’nin “yanılmazlık” ve Donoso Cortes’in ise “teslis öğretisi” üzerine inşa ettikleri siyasal kavrayışlarının bir sonucu olan karar kavramına atfettikleri önemi anlatmaktadır.

Schmitt *Partizan Teorisi* (2017a) adlı eserinde, partizan teorisinin gelişim sürecinin dört evresinden bahsetmektedir. İlk evre, Napolyon’un düzenli ordusuna karşı savaşıyan İspanyol halkının direnişidir. İkinci evre, Clausewitz’ten Lenin’e doğru bir adımdır. İlk evrede Clausewitz’in partizan anlayışı benimsenirken ikinci evrede, Lenin’in devrimci savaşçı anlayışı benimsenmiştir. Partizanlık teorisinin üçüncü evresi, Mao’dur. Schmitt’e göre bu evre, düşmanın yeniden gerçek düşman formülasyonuna kavuşmasıdır. Son olarak dördüncü evre, Mao’dan Raoul Salan’a geçiştir. Bu evre, modern partizan savaş olarak görülebilir. Bunun dışında Schmitt’e göre partizan kavramı temellendirilirken dört ölçüt bulunmaktadır. İlki düzensizlik, ikincisi yoğun siyasi angajman, üçüncüsü aktif savaşın arttırılmış hareketliliği ve dördüncüsü toprağa bağlılıktır. Schmitt toprağa bağlılık üzerine inşa ettiği partizan kavramının, modern dünya politikaları ile değişime uğradığını dile getirir. Schmitt “*Partizan Teorisi*” adlı eseri, değişen politik yapının sonucunda “gerçek savaş mutlak savaş”a, “gerçek düşman mutlak düşman”a dönüşme sürecinde toplumsal yapıda kırılmalar yaşandığını ve geleneksel savaş mekânlarında değişmeler meydana gelerek yeni savaş mekânlarının/alanlarının ortaya çıktığını söyler.

Schmitt’in diğer bir eseri, *Parlamentar Demokrasinin Krizi* (2017b)’dir. Bu eserde modernitenin gelişim süreciyle beraber parlamenter demokraside krizler ortaya

çıkmaya başladığını anlatmış ve bu eser “tartışma” ve “kamusallık” kavramları üzerinde formüle edilmiştir. Fakat bu kavramlar, parti iktidarlığının rekabet ettiği arenada siyasal olmanın ötesinde bencil ve çıkarıcı arzuların tekelinde tahrif edilmiştir. Bu doğrultuda, parlamenter demokrasinin siyasal edim pragmatik yanına vurgu yaptığını ve parlamentoyu sosyal-teknik bir araca dönüştürdüğünü söyleyebiliriz. Parlamento’nun, teknik bir araca dönüşmesi de haklılaştırma gayesine hizmet etmektedir. Bu bakımdan, parlamenter sistem, mutlak egemenliğin hâkimiyetini kırmak amacıyla kamusal müzakere, aleniyet, güçler ayrılığı (dengesi), yasa, parlamentonun yasama işleviyle sınırlandırılma ve müzakereye duyulan inanç prensipleri bağlamında kullanılmaktadır. Ancak parlamentarizmin kullandığı her teknik-araç, modernitenin gelişmesiyle beraber itibar kaybına uğrar. Schmitt, Marksist düşüncede burjuva-proletarya arasındaki gerilimini, proletaryanın, burjuvanın mutlak anlamda olumsuzlanması olarak görür. Marksist düşüncenin, Hegel’in tarih vurgusundan yararlanarak inşa etmiş olduğu sınıf anlayışı, karşıtlıklar ve çelişkiler içermesi bakımından diyalektik bir kavrayışa sahiptir. Schmitt, sınıf mücadelesi sonucunda galip olan proletaryanın kuracağı diktatörlüğün, rasyonalist diktatörlüğe dönüşeceğini söylemektedir. O, Modern doktrinlerde kullanılan “şiddet” kavramının, irrasyonalist temellere dayandığını bu nedenle toplumda kabul edilebilir normların, mistik ya da efsanevi değerler, siyasal ve sosyal gücün kontrol altında tutulması gerektiğini ifade eder (Schmitt, 2017b: 106-107).

*Siyasal Kavramı*(2018a) adlı eser, siyasal birliğin temsil yoluyla kurulup kurulamayacağını göstermek amacıyla yazılır. Eserinde Schmitt, devlete ilişkin kavramları değerlendirme sürecinde siyasal çözümleme yaparak dost, düşman ve savaş olgularını yeniden ele alır. Bu değerlendirme sonucunda Schmitt, devlet kavramı ve siyasal kavramlarının objektif bir biçimde ayrıldığını ileri sürmektedir. Siyasal olanın ölçütünü, dost-düşman ayrımı üzerinde şekillendiren Schmitt, düşmanı “varoluşsal bir durum” haline getirirken egemeni ise, düşmanı “kolektif bir unsur” haline getiren kişi olarak görmektedir. Buna göre devlet ve siyasal alan bir yandan ayrılırken diğer yandan ise devlet, siyasal olanı temellendirmektedir. Buna ek olarak, *Siyasal Kavramı* adlı eserinde devletle ilgili olan kavramlar, siyasal olanın belirlenmesi, savaşın neliği, dost-düşman ayrımının kavramlaştırılması üzerinde durmaktadır. Ana hatlarıyla ifade edecek olursak *Siyasal Kavramı* neyin siyasal neyin siyasal olmadığını ortaya koyan bir eser olarak görülebilir.

Schmitt'in *Kanunilik ve Meşruiyet* (2018b) adlı eseri, teorik ve dogmatik unsurları içeren hukuksal bir inceleme metnidir. Schmitt, bu eserde, “kanunilik”, “temel hak”, “dokunulmazlık”, “diktatörlüğe dayanıklı” ve “diktatörlüğe dayanıksız” kavramlarını irdeler. Bu kapsamda, Schmitt, hukukî normları araştırma sürecinin sonucunda, Orta Çağ zihniyetinden kalma bir hukuk anlayışının hâkim olduğunu fark eder. Bu durum Schmitt'in perspektifinde, kanun kavramının, tarihsel bir eğilim içerisinde incelenmesi ve irdelenmesi gerekliliğini vurgular. Çünkü Schmitt'e göre, hukuk, siyasal iktidarın eylemlerini normlaştırmaya yarayan bir araçtır. Bu bakımdan, kanun veya hukuk kavramları, egemeninin iradesinin başka bir şekilde ifade edilme şekli olarak görülmektedir. Schmitt, bu ifade şeklini, “siyasal kanun” kavramı ile formüle etmektedir. Buna ek olarak Schmitt, on dokuzuncu yüzyılda egemenin gücünün, parlamentonun çoğunluğu karşısında deformasyona uğradığını ifade eder. Schmitt, parlamentonun kararlarının “hukuk=kanun” şeklinde formüle edilmesine karşı çıkar. Çünkü ona göre yasama organının aldığı kararlar, “kanun” niteliği taşır ve hukuksal açıdan bir anlam ifade etmez. Schmitt, çoğunluğun iradesinin temsili olan yasama devletini, kanuniliği ve kanundışıılığı belirlemekte bir kıstas olarak görmektedir. Bu bakımdan, yasama devleti, “pür bir aritmetik çoğunluk/azınlık matematiği” olarak görülebilir. Yasama devletinin bu özelliği, eylem ve edimleri işlevselci- biçimsel bir form içerisinde yorumlanarak, her şeyin hukuka ya da kanuniliğe doğru evrildiği bir nitelik kazanır.

Schmitt, *Kara ve Deniz* (2018c) adlı eserinde, tarihsel bağlam içerisinde, insanın varoluşunu, kara ve denizle ilişkisini çözümlenmeye çalışmaktadır. Schmitt perspektifinden dünya tarihi, kara güçleri ve deniz güçleri arasındaki mücadeleyi anlatmaktadır. Kara üzerine inşa edilen hâkimiyet anlayışının, denize doğru kayması “mekân” algısının değişmesine neden olur. Schmitt'e göre, karadan denize doğru kayan hâkimiyette asıl aktör İngilizlerdir. Mekânın yapısal değişimi, siyasi tarih bağlamında farklı siyasal düzenlerin ortaya çıkmasını neden olmuştur. Diğer bir ifadeyle, mekânsal tasavvurun politika, ekonomi ve sosyo-kültür üzerindeki etkisi siyasal yapıyı, niteliksel ve niceliksel bakımdan etkilemektedir. Schmitt'e göre düşman olgusuna yeni bir soluk kazandıran İngilizler, deniz üzerindeki hâkimiyetleri aracılığıyla “düşman” kavrayışının farklı siyasi konjonktürlerde ortaya çıkmasına neden olmuşlardır. Ancak endüstri devrimi sonucunda makineleşmenin hız kazanması ve özellikle buhar enerjisinin deniz

taşıtlarına uygulanması, kara ve deniz arasındaki ilişkinin farklı ve yeni bir safhaya dönüşmesine olanak sağlar. Bu perspektiften bakıldığında, sosyal, ekonomik ve siyasi konjonktürlerde meydana gelen her değişim, yeni bir mekân ve düzeni imlemektedir.

Schmitt, *Hukuki Düşüncenin Üç Türü* (2021a) adlı eserinde, devlet ve hukuka ilişkin bir tarihsel arka plan sunmakta ve kararcılık kavramından, somut düzen kavramına geçiş sürecini anlatmaktadır. Burada Schmitt, siyasal kavramına dair tanımlamalarında soyut bir epistemolojiden değil, tarihsel ve fiziki dayanaklara sahip olan toplumsal süreç içerisinde meydana gelen somut olaylardan yararlanır. Bu çerçevede Schmitt, hukuki düşünceyi normativist, desizyonist<sup>1</sup> ve kurumsal olarak üçe ayırmaktadır. Normativist düşünce, kişilik dışı kurallar içerir. Desizyonist düşünce, siyasal yapı içerisinde meydana gelen olaylara göre şekillenen şahsi kararlardır. Kurumsal düşünce ise adından da anlaşılacağı üzere, kurumlardan ve örgütlerden gücünü almaktadır. Schmitt, bu eserinde, hukuk kavramını tanımlama sürecinde hukukun ya bir kural ya bir karar ya da somut bir düzen şeklinde ele alındığını söyler. Hukuki düşüncenin ilk kategorisi olan kuralcı ya da normativist düşünce bağlamında hukuk, kendisini hem nesnel hem kişisel olmayan olarak nitelendirmektedir. Bundan ötürü normativist düşünce, insanı değerlerden bağımsız bir yasa tasavvur etmeye götürmektedir. Bu bakımdan normativist düşünce, yasa yönetimi ya da yasa hâkimiyeti olarak tanımlanabilir. Normun ve normun geçerliliğinin dayandığı temel somut bir düzene tekabül edebilmesi için hükümdarın ya da kralın kendini *Nomos* aracılığıyla cisimleştirmesi gerekmektedir. Hukuki düşüncenin ikinci kategorisi olan karar düşüncesi bağlamında değerlendirildiğinde hukuk, geçerli bir teorik zemine oturtulmasına aracılık eden iradenin bir karardan meydana gelmesidir. Bu anlamda karar, hukuku yaratan bir kaynak olarak izah edilebilir. Çünkü karar, hem normu hem de somut düzeni belirleyen bir formülasyona sahiptir. Hukuki düşüncenin üçüncü kategorisi, kararcı ve yasacı düşüncenin birleşimi olarak 19. yüzyıl hukuki pozitivistizmdir. Pozitivist hukukçular, pozitif olgular üzerine inşa edilen norm ve kararın, “kesinlik” ve “sarsılmazlık” bağlamında nasıl kavranacağına yönelik soruları cevaplamaya çalışırlar.

---

<sup>1</sup> Desizyonist kavramı, kararcılık anlamına gelmektedir ve Schmitt’in Hobbes’tan etkilenerek oluşturduğu önemli kavramlarından biridir (bkz. Schmitt, 2016: 72).

Schmitt, *Roma Katolikliği ve Politik Form* (2021b) adlı eserinde, Roma Katolik Kilisesinin, Roma İmparatorluğu'nun yıkılışıyla beraber Avrupa tarihinde siyasal alan üzerindeki etkilerini incelemektedir. Schmitt 1920'li yıllarda yazdığı eserinde, Birinci Dünya Savaşı'nın bitimiyle, Almanya ve Avrupa'da kurulmak istenen hegemonyaya karşı Roma Katolik inancından esinlenerek siyasal anlayışını inşa etmeye çalışmaktadır. Schmittyen düşünce, "hukukî-siyasî olanın aşkınlığı" olarak izah edilebilir. Kapitalist dünya ekonomisinin, bireysel mülkiyeti, girişimi ve çalışmayı öne çıkarmasıyla her meselenin bireye indirgenmesi, siyasal formun toplumsal niteliğinin etkisizleşmesine neden olmaktadır. Schmitt'e göre, kapitalist ve liberal fikirlerin temelini temsil edicilik prensibine dayandırılmasına karşın Kilise inancında, yöneten ve yönetilen ilişkisinde temsil ediciliğe dair bir düzenleme bulunmamaktadır. Çünkü Kilise'nin teorik yapısında, parlamenter sisteme benzeyen bir meclis yoktur; Kilise inancının özünde halkın iradesine müracaat etmeksizin 'yukarıdan' gelen bir buyruk vardır.

Kuşkusuz Schmittyen düşünce, Carl Schmitt'in düşüncelerinden ibaret olmayıp, Schmitt'ten sonra, bir modern siyasal düşünce ekolü hâline gelmiştir. Schmitt'in biyografisinin, Schmittyen düşünceyi etkileyen ve biçimlendiren tarihsel koşulları anlamak için yeterli olmayacağını söyleyerek başlamak gerekir. Bu genel ilkedен hareket ederek, Schmitt'in doğduğu ve yaşadığı dönemde, yazarın kişisel yaşam öyküsünün olduğu kadar, dönemin Avrupa'sının, Almanya'sının ve giderek tüm dünyanın içinde bulunduğu koşullar, Schmittyen düşüncenin üzerinde doğduğu ve geliştiği tarihsel koşulların genel çerçevesini oluşturduğu sonucuna varılır. Bu tarihsel ilişkiselliğin Schmittyen düşünce üzerindeki etkilerini incelemenin yolu, dönemin Avrupa'sının, özelde ise Almanya'nın tarihsel ve siyasal pozisyonunu incelemeyi gerekli kılmaktadır.

## **1.2. Schmittyen Düşüncenin Tarihsel Temelleri: Modern Avrupa ve Alman Siyasal Tarihi**

Yaşadığı dönemde, Avrupa siyasal coğrafyasının imparatorluklardan ulus devlete geçiş aşamasında oluşundan kaynaklanan kaotik dönüşüm süreci, Schmitt'in felsefî kişiliğinin oluşumunda etkili olmuştur. Bu bağlamda, Schmitt'in düşünce dünyasının oluşumunda belirleyici etkileri olduğu anlaşılan tarihsel olayların ortak özelliği, ulus ve devlet eksenli oluşlarıdır. Nitekim Schmitt'in kuşağı, istisnaî bir

özellikle, Alman siyasi tarihinin üç aşamasını oluşturan ve özetle ilki Kutsal Roma Germen İmparatorluğu'nu, ikincisi Prusya krallığı ve Weimar Cumhuriyeti deneyimlerini ve nihayet üçüncüsü Nazi rejimini ifade eden, I. Reich, II. Reich ve III. Reich evreleri arasındaki geçiş sürecinin tümüne doğrudan tanıklık etmiştir. Şimdi bu evrelere göz atalım.

### **1.2.1. I. Reich: Kutsal Roma-Germen İmparatorluğu'ndan Prusya Krallığı'na**

Alman tarihi, karmaşık ve dağınık bir geçmişe sahiptir. Bu alanda çalışmalar yapan Tacitus'un yazdığı ve kaybolan eseri 1455 yılında bulunabilmiş ve basılmıştır. Eserin basılmasıyla birlikte, Avrupa toplumlarının ortaya çıkışında Alman tarihinin ne kadar önemli bir rol oynadığı açığa çıkmıştır (Belge, 2012: 178).

Kutsal Roma İmparatorluğu'nun kurulmasında ve Alman tarihi oluşumunda etkin rol oynayan kişi Carlus Magnus'tur. Carlus, Almanya'da siyasi birliğin kurulması için diğer Avrupa ülkelerinden tanınmış bilginleri Almanya'ya getirmekle Almanya'da kültürel bir havanın oluşmasına olanak sağlamıştır. Öyle ki 15. yüzyıldan sonra kurulan devletin Almanya destekli olduğu anlaşılmasıyla birlikte bu devlete Roma-Germen İmparatorluğu denilmeye başlanmıştır (Belge, 2012: 179).

Avrupa tarihinde vuku bulan önemli hadiselerden biri Otuz Yıl Savaşlarıdır. Otuz Yıl Savaşları, Orta Avrupa'da meydana gelmesine rağmen kısa bir süre içerisinde, diğer devletleri de içerisine alarak topyekûn bir savaşa dönüşmüştür. Savaşın başat aktörleri olan Almanya ve Fransa, savaşı Katolik-Protestan ekseninde göstermeye çalışsa da asıl neden, Avrupalı ülkelerin birbirlerine karşı üstünlük kurma mücadelesidir. Otuz Yıl Savaşı sonucunda 1648 yılında imzalanan Westfalya Antlaşması kaotik durumu sonlandırır. Bu bakımdan Westfalya Anlaşması, Avrupa devletlerinde dini otoritenin artık zayıfladığını ve yerine laik bir düzenin geldiğinin mesajını vermektedir (Özdemir ve Karaca, 2018: 303). Almanya bu anlaşmadan sonra yaklaşık 300 yıl boyunca siyasi birliğini kuramayıp kendi içerisinde parçalanmış, bölünmüş bunun akabinde gerileme dönemine girmiştir. Westfalya Anlaşması ile Almanya, anlaşmaya taraf olan diğer ülkelerin izni olmadıkça asker bulundurma, vergi toplama, kanun çıkarma ve savaş ilan etme gibi haklardan yoksun bırakılmıştır (Sander,

2016: 100). Bu durumda, Almanya'nın, gerek siyasal gerekse toplumsal yapı itibarıyla istikrarı sağlama bakımından, siyasal bağımsızlığını yitirdiği söylenebilir.

Tüm Avrupa'yı etkisi altına alan bir diğer olay ise Fransız Devrimi'dir. Fransız Devrimi, genel anlamıyla, süregelen monarşik yönetimin bir an evvel yerini cumhuriyete bırakması ve akabinde Katolik inancın reformasyona uğraması gerektiği yönünde 1789 yılında meydana gelen ve 1799'a kadar devam eden bir süreci kapsamaktadır. Fransız Devrimi, gerekçeleri ve meydana geliş nedenleri yerel olmasına rağmen, modern dünyanın biçimlenmesinde belirleyici evrensel sonuçlar üretmiştir. Örneğin, krallığın yıkılışı ve parlamentonun kuruluşu ile burjuvazinin politik gücünün artışı, liberalizmin ortaya çıkışının temel etkenlerinden biri olmuştur. Buna paralel olarak, milliyetçiliğin yayılması ile de imparatorluk(lar), yerlerini ulus-devlet(ler)e bırakmıştır. Bununla beraber, tüm ülkeleri etkisine altına alan milliyetçi ve liberal düşünce, Avrupa ülkelerinde ekonomik, toplumsal, siyasi çalkantılar oluşmasına neden olur. Bu çalkantılar sonucunda, hâlihazırda Avrupa'da oluşmuş olan ve en üstün güce sahip devletlerin oluşturduğu bir güç dengesi kurulmaya başlanmıştır. Güç dengesinin kurulmasıyla tarih sahnesine çıkan Napolyon'un amaçladığı, halkların özgürleşmesi, feodal yapının artakalan parçalarının yok edilmesi, geleneksel dini otoriteye karşı merkezi otoritenin güçlendirmesi ve hukuksal alanda yapılan yenilikler, dünyanın iktisadî, sosyal, siyasal ve kültürel kırılmalara neden olmuştur (Belge, 2012: 132-134). Napolyon, üç yüz yıl boyunca kendi başlarına birleşemeyen Alman prensliklerini tasfiye ederek yeni bir Alman devletinin oluşmasına önayak olmuştur. Dolayısıyla onun, Alman halkına bir ulus-devlet olma şansını tanımakla beraber dağınık halde bulunan prenslikleri birleştirerek Alman halkına bir tarih bağışladığı söylenebilir. Ne var ki ileride de değineceğimiz üzere Schmitt'e göre Fransız İhtilalı'nın yaydığı milliyetçilik ve liberalizm akımına karşılık birleşen Alman prensliklerinin başarısız olmasının nedeni, Alman siyasal birliğin tam anlamıyla tesis edilememesidir.

### **1.2.2. II. Reich: Prusya Krallığı'ndan Weimar Cumhuriyeti'ne**

Otuz Yıl Savaşları ile parçalanan Almanya'nın siyasal yapısının yeniden inşasında etkin rol oynayan Napolyon savaşları, tüm dünyaya milliyetçilik hareketlerini yaymıştır. Alman halkının uzun yıllar sessiz kalmasının nedeni, Fransızlarla yaptıkları Westfalya Anlaşması'nın şartlarıydı ve bu makûs talihin değişmesiyle birlikte

Almanya'da Prusya Krallığı kurulmuştur. Bu krallığın kurulmasıyla beraber psikolojik, ekonomik, toplumsal, dini, siyasi açıdan deforme olan Alman halkı, talihin, feleğin, her neyse, kendilerine iyi davranmadığı (Belge, 2012: 180) düşüncesinden yavaş yavaş sıyrılmaya başlamıştır.

Napolyon korkusuyla birleşen Alman Prenslükleri sonucunda oluşan Prusya Krallığı, İngiltere, Fransa, Amerika ve Yunanistan gibi siyasal birliğini tamamlayıp ulus-devlet olma yolunda adımlar atmaya başlamıştır. Fakat Avrupa'da siyasal çalkantılar beraberinde 1830- 1848 Devrimleri'ni meydana getirmiş ve bu devrimler henüz siyasal birliğini yavaş yavaş kurmaya çalışan Alman halkına ulti-matom niteliğindedir. Çünkü 1830 Devrimleri, Viyana Kongresi'nde oluşan güç dengesinin ve mevcut durumu korumak için verilen kararın yani "Metternich sistemi"nin elverişli olmadığını göstermekteydi (Belge, 2012: 203). Schmitt (2017b: 38), bu devrimi 1830'lardan itibaren, Avrupa'da demokratikleşme yolunda atılan evrensel bir adım olarak görmektedir. 1848 Devrimleri'nde işçi sınıfına yeni hakların verilmesi, liberal düşüncenin güçlenmesi, seçim hakkının verilmesi, komünist ve sosyalist akımların rağbet görmesi, meşruti monarşinin yaygınlaşması gibi sonuçları itibariyle Metternich sisteminin tamamen işlevini yitirmesine neden olmuştur. Schmitt'e göre, 1848 Devrimleri'yle birlikte kamu hukukuna dair tüm teoriler pozitivist (olgasal) bir hal almıştır. Ayrıca Schmitt (2016: 57), 1848 Devrimleri'nin sonucunda monarşik yapının yerini demokratik yapının aldığını söylemektedir. Demokratik yapının hâkim olmasıyla beraber geleneksel meşruluk kaynaklarının ortadan kalkması "kralcılık" düşüncesinin ilga edilmesine neden olmuştur.

1789 Fransız Devrimi'nin yaydığı liberal ve militarist düşünce, 1830 Devrimleri ve 1848 Devrimleri üzerinde küresel çapta etkili olmuştur. Alman siyasal düşüncesinin şekillenmesini etkileyen bu olaylar, siyasal yapının revize edilmesine neden olmuştur. Çünkü 1830 Devrimleri ve 1848 Devrimleri sosyo-ekonomik süreçler bakımından incelendiğinde, 1830 Devrimleri liberal düşüncüyü öne çıkarırken 1848 Devrimleri'nin ise militarist ve sosyalist düşüncüyü öne çıkardığını söyleyebiliriz (Öz-dal ve Karaca, 2018: 449-451). Bu bakımdan Schmitt (2018b: xvii), 19. yüzyılın ikinci yarısıyla beraber ivme kazanan liberal düşüncenin etkisiyle hukuksal alanın siyasallaştığını ileri sürer. Bunun yanı sıra Schmitt, 19. yüzyılda ortaya çıkan ve yeni bir akım olan

sosyalizmin, demokrasi safında yer aldığını belirtir. Bu durumla beraber Almanya'daki, örgütlenmeler, sosyalist ve demokratik hareketler bağlamında şekillenmeye başlamıştır. Fakat Schmitt (2017b: 38-39), demokrasinin karşı kutbunda yer alan monarşinin, ortadan kalkmasıyla demokrasinin içeriksel bir anlamı olmayacağını ve salt bir örgütlenme olarak kalacağını savlar.

Prusya ve Avusturya aralarında anlaşarak Almanya birliğinin kurulması ve de Alman ulus devletinin inşası için ilk adımı atmışlardır (Belge, 2012: 196). Siyasi birliğini kuran Almanya'nın başına Prusya Kralı, Otto von Bismarck'ı şansölye olarak görevlendirilmiş, her ne kadar parçalı prenslikler varlıklarını sürdürmekte ise de devletin siyasi rejimi imparatorluk olarak tanımlanmıştır. Bu döneme II. Reich-Bismarck Dönemi- adı verilir ve bu dönemin Kutsal Roma-Germen İmparatorluğu'na kıyasla daha fazla ulusal karakter taşıdığı söylenebilir. İngiliz ve özellikle Fransız uluslaşması kadar köklü bir geçmişe sahip olmayan Alman uluslaşma sürecinin, ilk adımları, Bismarck döneminde atılmıştır. Özdemir ve Bakan'a göre (2016: 20), Alman ulus-devlet olma mücadelesi sürecinde Alman devleti içerisinde, etnisitelerin belirli bir sınırının olmaması, devlet içerisinde bütünlük ve egemenliğin tesisini zorlaştırmaktadır. Bu nedenle, Almanya'da, ulus devlet ve uluslaşma süreci, ancak 1871 yılında başlamıştır (Schmitt, 2018b: xvii).

Siyasal ve sosyal alanda değişimler yapmak isteyen Bismarck, Alman birliğinin tam anlamıyla sağlanabilmesi ve siyasal yapının sağlam bir zemine oturtulması için hedefler belirlemiştir. Bismarck'ın, *Kulturkampf* (kültür mücadelesi) adını verdiği Katolik inancına aykırı olan yaptırımlar içerisinde büyüyen Schmitt (2021b: 8-9), Katolik bir azınlığın savunuculuğunu yapmadığını ifade eder.

Almanya Uzakdoğu'ya erişmesine ve sömürge bölgelerinde söz sahibi olmasına rağmen Bismarck, dokunulmamış ve saf halde bulunan madenlerin bulunduğu yeni sömürge yerleri bularak, zengin bir emperyalist imparatorluğu kurmayı hedeflemekteydi. İmparator I. Wilhelm ile anlaşamayıp görevinden istifa ettikten sonra da ülkenin rasyonel ve uyumcu politikasına karşın emperyalist bir düşünceyi benimseyerek Avrupa'nın tek ülke tarafından yönetilmesi gerektiği politikasını desteklemiştir (Belge, 2012: 229 ). Bu durumda, Almanya'nın I. Dünya Savaşı'na giden yolda İtilaf Devletleri'nin de tepkisini üzerine çekerek yeni düşmanlar

kazanmasına neden olmuştur (Schmitt, 2018b: xix). Nitekim savaş bitimiyle beraber ağır ve ciddi yaptırım maddelerini içeren Versay Barış Antlaşması'nın imzalanmasıyla sonuçlanmıştır. Bu anlaşma ile Almanya savaş suçlusunu olarak görülerek elindeki sömürgelerin tamamını kaybetmiştir.

I. Dünya Savaşı'nın ardından I. Wilhelm'in ve diğer prenslerin yönetimden çekilmesiyle, 1919 yılında Weimar kentinde imzalanan anlaşmayla Weimar Cumhuriyeti kurulmuş, Almanya'da, dış baskıların da etkileriyle, temsili parlamenter sisteme geçilmiştir (Schmitt, 2018b: xx). Weimar Cumhuriyeti Anayasası sosyal, siyasal ve ekonomik konularda getirdiği yeniliklere rağmen monarşik düzeni benimseyen Almanya'da, siyasal ve sosyal yapıda herhangi bir değişikliğe gidilmemesinden ötürü Parlamenter demokrasi, kâğıt üzerinde kalmıştır (Pirinççi, 2005: 5-6). Öte yandan, Weimar Cumhuriyeti'nin anayasal sistemi oluşturulurken partiler arasındaki düşünce çatışmaları ve ülkenin içerisinde bulunduğu iktisadi koşullara uygun sistemin uygulanamaması siyasal yapının çöküşüne doğru giden süreci hızlandırmıştır (Schmitt,2018b: xxi). Schmitt, *Partizan Teorisi* adlı eserinin sunuş kısmında bu durumu değerlendirir. Ona göre I. Dünya Savaşı'nın neticesinde imzalanan Versay Barış Antlaşması sonucunda oluşan yeni devletlerle birlikte, önceki sistemlerin çöküşü, düşman ve savaş algısının değişmesine neden olmuştur. Aynı zamanda I. Dünya Savaşı'ı Schmitt'e göre, *Jus Publicum Europaeum* (Avrupa Kamu Hukuku) savaşa, devletlerarası hukuka, siyasal düzene dair teamülleri olumsuz yönde etkilemiştir. Çünkü I. Dünya Savaşı'nın suçlusunu ilan edilen ve pejoratif söylemlere karşı karşıya kalan Almanya, kriminal bir suçlu olarak addedilir. Buradan hareketle Schmitt, siyasal olan kavramını kuramsallaştırırken düşmanı, etik-moral bir siyasal kültürün dışına çıkarmayı düşünür (Schmitt, 2018b: xxi; Schmitt, 2017: 13,16-17). Çünkü ona göre, düşman belirlenimiyle başlayan savaş, kriminalize bir suç değildir aksine varoluş mücadelesini içermektedir.

Almanya'nın içerisinde bulunduğu iktisadi sorunlar, bazı krizlerin oluşmasına zemin hazırlamıştır. Bu krizlerin ilki savaştan hemen sonra oluşan işsizlik, ikincisi savaş tazminatını ödemek maksadıyla karşılıksız basılan paradan ötürü enflasyonun artması ve son olarak da savaşın bitiminden sonra 1929 Dünya Ekonomik Kriz ile endüstriyel alanda gelişmiş olan ülkelerin etki alanları genişlerken Almanya'da ise işsizlik oranının

git gide artması ve Alman hükümetinin devleti kararnamelerle yönetmeye başlamasıdır (Özdemir ve Bakan, 2016: 27; Schmitt, 2018b: xxv). İşsizliğin artmasını fırsat bilen *Nasyonal Sosyalistler*, Alman halkın haklarını savunacaklarını belirterek Almanya'nın kök salan siyasi partilerden olan *Sosyal Demokratlar*, *Katolik Merkez* ve *Muhafazakârlar* partilerini saf dışı bırakarak iktidara gelmişlerdir (Yılmaz, 2013: 83-84).

Weimar Cumhuriyeti döneminde genç bir hukukçu olan Schmitt, Almanya'nın içerisinde bulunduğu iktisadi, siyasi ve sosyal sorunlarla beraber iç savaş ortamından etkilenir. İç savaş ortamında yaşanan siyasal kriz Schmitt'in düşüncesinde, "acil bir karar" mekanizmasını geliştirmesine neden olur. Buna göre egemen, ya olup bitene karşı apolitik bir tutum sergileyecek ya da siyasal kuvvetlerle çatışarak otoriter bir devlet inşa edecektir. Bu bakımdan Schmitt'in yaşadığı kaotik dönemin- Wilhelm Almanyası- sosyo-politik şartları, Schmittyen düşüncesinin doğmasında etkili olduğunu söyleyebiliriz (Kaya, 2017: 53, 57). Weimar Dönemi'nin sosyo-politik koşullarına uygun olarak 1919 yılında yazdığı *Politische Romantik* (Politik Romantizm), 1921 yılında yazdığı *Die Diktatur* (Diktatör), 1922 yılında *Politische Theologie* (Politik Teoloji), 1923 yılında *Römischer Katholizismus und Politische Form* (Roma Katolisizmi ve Politik Form), 1923 yılında *Die geistesgeschichtliche Lage des heutigen Parlamentarismus* (Parlamenter Demokrasinin Krizi) ve 1932 yılında yazdığı *Legalität und Legitimität* (Yasallık ve Meşruiyet) külliyyatında siyasal romantizme, diktatörlüğe, egemenliğe, hukuki- siyasal aşkınlığına, istisna durumuna, liberal düşünceye, demokrasiye ve siyasal otoritenin doğasını etkileyen her unsura değinerek siyasal kuramını kavramsallaştırır.

Görüldüğü üzere, Hitler'in iktidara gelmesini sağlayan başlıca nedenler: işsiz kitleyi arkasına alması, Weimar Cumhuriyeti'ne geçildikten sonra Roma İmparatorluğunun eski gücünü kaybetmesi, Weimar Cumhuriyeti'nin yayılmacı ve saldırgan milliyetçilik anlayışına engel olunamaması, Alman halkının biyolojik ırkını saflaştırma (öjeni) söylemi, Yahudi karşıtı oluşu ve Alman yöneticilerinin siyasi, sosyo-kültürel, iktisadi alandaki eksikliklerini gidereceğine dair vaatler vermesidir. Nazilerin iktidara gelmesiyle birlikte, politik özgürlüklerinin ortadan kalktığını fark eden Schmitt'in de içlerinde olduğu çok sayıda akademisyen, Nasyonal Sosyalist İşçi

Partisi'ne (NSADP) üye olmuş ve kısa süre içerisinde Schmitt "Baş Hukukçu" olarak atanır (Sherratt, 2014: 126-127).

### **1.2.3. III. Reich: Nazi Dönemi**

Hitler, iktidara geldikten sonra zihninde olan emperyalist düşünceyi bir kenara bırakarak ırksal bir ideolojiyle ilgilenmeye başlar. Çünkü ona göre tarih, ırklar arasındaki üstünlük mücadelesinin bir ürünüdür (Çam, 2000: 283). Hitler'in siyasi düşüncesinin ana hatları, egemenin tüm gücü elinde tutması ve tüm kurumların –siyasi, iktisadi, sosyo-kültürel, bilgi ve din- devletin hükümlerine için bir araç oluşu olarak belirlenebilir. Bu çerçevede Hitler, devleti, hedefini gerçekleştirmek amacıyla kullanacağı militarist bir araç olarak görür. Hitler, bu düşüncelerini "Nasyonal Sosyalizm" diye adlandırdığı ideolojik bir kalıba sokarak Alman halkına sunar.

Hitler'in, ırkçı ideolojiyi desteklemesinin öncelikli ve en önemli nedenlerden biri, Alman ulusunun veya ulusalcılığın geri kalmasına sebep olan şeyin, sadece güçlü bir liderin yoksunluğu olmadığını, Alman ırkının kendinden düşük nitelikli olan Yahudi ırkıyla birleşmesinden kaynaklandığını düşünmesidir (Özdemir ve Bakan, 2016: 28). Bunun dışında Hitler, Versay Anlaşması'nda Alman halkının hakir görülmesine neden olan Yahudilerin, ne pahasına olursa olsun, imha edilmesi gerektiğini düşünür ve bu düşüncesini de "İrkçılık ve Ari ırk" namı kuramıyla gerçekleştirmeye çalışır. Bu kuramı vasıtasıyla Alman ırkının üstün ırk olacağını düşünen Hitler, daha aşağı olan Yahudi ırkından tasfiyenin bu şekilde mümkün olacağını düşünür (Mora, 2011: 26-28). Hitler'in bu söylemi, Alman-Yahudi ırkı arasında meydana gelen "biz" ve "öteki" düşüncesinin sistemleştirilmiş hali olarak görülebilir. Bu alanda attığı ilk adım ise Yahudileri, kamusal ve sosyal alandan uzaklaştırması ve Yahudilerle evlenmeyi yasaklamasıdır (Özdemir ve Bakan, 2016: 29).

Hindenburg'un karizmatik varlığı, Hitler'in önündeki en etkili engellerden biri olduğundan, Hitler, Aryan devletini kurma düşüncesini, ancak Hindenburg'un ölümü ile uygulamaya geçirebilmiştir. Hindenburg öldükten hemen sonra düzenlenen seçimde devlet ve hükümet başkanı olarak atanan Hitler, kurumların çoğunu kapatıp kalanları da kendine bağlayarak, tek karar verici mercii olma niteliğine ulaşmıştır. Yetkinin tek

sahibi olduktan sonra basına da sansür uygulayarak, “Führer” olma yönündeki basamakları tek tek çıkmaya başlar (Armaoğlu, 1995: 240-249).

Bütün bu politik ve sosyo-kültürel süreçler, kuşkusuz Carl Schmitt’in hukuk formasyonunun teorik ve pratik teşekkülünde etkili olmuştur. Hatta öyle ki Hitler’in siyasal düşüncelerini hukuksal alana nakşeden kişinin Carl Schmitt olduğunu iddia edenler bile olmuştur. Şimdi Carl Schmitt’in düşünce dünyasına yakından bakmaya çalışalım.



## İKİNCİ BÖLÜM

### SCHMITTYEN DÜŞÜNCENİN FELSEFİ KAYNAKLARI

Felsefî düşüncenin bütününe kapsayan kural, Schmittyen düşünce açısından da geçerlidir. Kuşkusuz sosyo-politik düzlem düşüncelerin teşekkülü için önemlidir ancak teşekkül eden düşüncelerin yaslanacağı bir zemin de olmalıdır. Bu bağlamda, Schmittyen teoriyi meydana getiren felsefî birikimin de irdelenmesi gerekir. Bu bölümde düşünürün düşüncelerinin oluşumunda ana hatlarıyla etkin olan düşünürler olarak belirlediğimiz St. Augustinus, N. Machiavelli, J. Bodin, T. Hobbes ve J.J. Rousseau'nun siyasal düşüncelerine değinilecektir.

#### 2.1. St. Augustinus: Tanrı Merkezli Devlet Anlayışı

Yaşadığı orta çağa özgü siyasal egemenliğin ve düşüncenin dine dayalı karakteristiği ve kendisinin de Hristiyan bir din adamı oluşu itibarıyla, Augustinus'un siyasal anlayışı genellikle aşkın bir karaktere sahiptir (Macit, vd., 2021: 35). Bu öğretiye göre, siyasal otoritenin var olurken kullandığı yasalar, Tanrı'nın buyruklarının yeryüzüne yansımaları olarak görülmüş, böylece yasaların, mekân ve zaman üstü olan Tanrısal iradeye uygunluğu ile meşruluk kazandığı kabul edilir. Nitekim Augustinus, kiliseyi, "Tanrı Devletinin yeryüzündeki temsilcisi" olarak niteler (Cevizci, 2010: 81).

Patristik felsefenin en büyük düşünürlerinden biri olan Augustinus, Tanrı'nın insan doğasını özgür ve eşit yarattığını, fakat insanın cennetten kovularak yeryüzüne atıldığını ifade eder (Tannenbaum ve Schultz, 2015: 106-108). Augustinus, yaratılış gereği insanın bedensel ve ruhsal olmak üzere iki yanından söz etmektedir (Ağaoğulları ve Köker, 1991: 140). Bedensel yanını kullanan insanların tutku ve arzularına tutsak olacağını, ruhsal yanlarını kullanan insanların ise Tanrı sevgisine ulaşarak eksik ve sonlu varlığına karşın en yüksek doyuma ve mutluluğa erişip imanlı bir hayatları olacağını belirtir (Cevizci, 1999: 86, 527).

Augustinus'a göre, aklını kullanan bir varlık olması nedeniyle insanın, duyuşal haz ve isteklerden uzak durup Tanrısal olana ulaşması gerekmektedir. Kötülük sorunsalı, rasyonel bir varlık olan insanın, aklın rotasından çıkıp bedensel hazların peşinden koşması sonucunda kendi doğal düzenini bozmasıdır (Cevizci, 2010: 72). Bu

nedenle, Augustinus'a göre, bedensel hazlardan olan tutku, istek, merak, cinsel arzunun akli tahakküm altına almasından ötürü kötülükler meydana gelir. Kötülüğün kaynağı insanın ta kendisidir. Çünkü Tanrı değişmez, ezeli-ebedi, salt olan varlıktır. Augustinus'a göre, Tanrı insana adil davranmış olmakla beraber özgür bir irade verir. Fakat insan, kendinden en aşağıda bulunan şeylerin rehabetine kapılarak sonsuz olan Tanrı'dan uzaklaşır. Bu nedenle, kötülük, yaratılmış iradenin bir sonucu olarak ortaya çıkmaktadır (Gökberk, 1993: 156-157).

Hristiyan öğretisini felsefi temellere dayandıran Augustinus'a göre, siyasal birliğin alâmetifarıkası olan devlet, amaç olarak, adaleti gerçekleştirmek için var olurken köken itibarıyla pejoratif ve kötü tutumlarla karşı karşıya kalır. Öyle ki Augustinus ilk günahın ve düşüşün ürünü olan devleti, istek ve iradeden bağımsız olarak “zorunlu bir kötülük” olarak görür (Aster, 2005: 374). Diğer bir ifadeyle, Augustinus, devleti, yaratılmış iradeyi dizginlemek için gerekli görmektedir (Ağaoğulları, 2015: 219).

Augustinus'a göre içerisinde Tanrı sevgisi barındıran insan, değere dayalı varlık hiyerarşisinde aşağıda bulunan mülkiyet, kölelik, günah gibi olguların etkisinde kalarak kötülüğün meydana getirdiği düzensiz ve adaletsiz bir düzen ile meşgul olmaktadır (Macit, vd., 2021: 38). Öte yandan, Augustinus, kilise ve Tanrı devletini özdeş mahiyet ve nitelikte görmemektedir. Çünkü Augustinus'a göre, Kilise'nin aracılığıyla kişiler, manevi ve dinsel sorunlarına yönelik çözümler bulup Tanrı Devleti'ne yakınlaşırlar (Çotuksöken, 2017: 88).

İnsanın Yeryüzü Devleti'ne bedeniyle, Tanrı Devleti'ne ise ruhuyla bağlı olduğunu ifade eden Augustinus'a göre, Yeryüzü Devleti, pagan din anlayışı ile yoğrulduğundan şeytan krallığına benzemektedir. Buna karşın Tanrı Devleti ise, Hristiyanlık inancını bünyesinde barındırdığından İsa'nın krallığının temsil etmektedir (Cevizci, 1999: 820). Hristiyan öğretilerini metodolojik açıdan sistemleştiren Augustinus, *Tanrı Devleti* adlı eserinde bütün yurttaşların katkılarıyla kurulacak olan Tanrı Devleti'nden (*Civitas Dei*) söz etmektedir. Bu duruma karşı olan insanların ise Şeytan'a uyararak Yeryüzü Devleti (*Civitas terrana*) kuracaklarını ifade etmektedir. Augustinus, Yeryüzü Devleti ile Tanrı Devleti'nin zaman içerisinde birbirinden ayrılacağını ve Tanrı'nın sözü olarak görülen Kilise'nin Hristiyan öğretisini

temellendireceğini dile getirir (Macit, vd., 2021: 37). Augustinus, tarihsel süreç içerisinde Tanrı Devleti'nin gelişerek, Yeryüzü Devleti'ni tarihin tozlu raflarına göndereceğini ve Tanrı Devleti'nin *kosmos*'a hâkim olacağını ifade eder. Hristiyan birliğine ulaşan insan, tinsel olana kavuşarak Tanrı Devleti'ne erişecektir (Şenel, 1995: 242). Sonuçta, Augustinus, Tanrı'nın buyruklarını simgeleyen kilisenin, düzensiz ve adaletsiz olan siyasal sistemlerdeki düzeni yeniden tesis açısından devletten üstün olduğu düşüncesindedir (Von Aster, 2005: 375),

Teolojik olanla politik olan arasında bağıntı gözeten Augustinusçu yaklaşımın, Schmitt'in *Siyasal İlahiyat* (2016) adlı eserinde kilise ile devlet arasındaki ilişkiye yönelik ortaya koyduğu yaklaşımla benzerliğinden söz edilebilir. Örneğin, Schmitt'in (2021b: 30), “[k]ilise hakikî şahsiyetin hakikî, şahsî temsilcisidir” ifadesinin, Augustinus'un Kilise'yi, “Tanrı Devleti'nin yeryüzündeki temsilcisi” olarak tarifini çağrıştırdığı söylenebilir. Schmitt'e göre (2021b: 42), siyasal iktidara dair kendine özgü ilke ve kurallara sahip olan Kilise, Tanrı adına yeryüzünü idare eden, hükmeden otorite olarak, İsa adına devletin yönetiminde söz sahibi olmak istemektedir. Böylelikle, Kilise'nin, kendisini mukaddes bir ulvi sıfat altında muhafaza ettiği, otoritesinin gücünü sağlamlaştırmaktadır. Bu çerçevede, muhafazakâr Katolik geleneğinden gelen Schmitt'in, Augustinuscu düşüncede her şeye kadir olan Tanrısal buyruğun yerine egemeni ya da kanun koyucuyu yerleştirdiği söylenebilir. Nitekim Schmitt, modern devlet hakkında kullanılan kavramların, teolojik kavramların dünyevileştirilmiş hali olduğundan, teolojik kavramlar üzerine inşa edilen siyasal düşüncenin araştırılabilmesi için sistematik olarak dünyevileştirilmesi gerektiğini ifade etmektedir (Schmitt, 2016, 41, 43,44). Bu çerçevede, Schmitt (2021b: 26), modern devleti kapitalist ekonomik rasyonalizmin “öteki dünya”ya dair olumsuzlaması ve otoritenin dünyeviliği olarak eleştirirken, kendi önermesi içerisinde Katolik geleneğe uygun bir siyasal otorite ve devlet modeli önerdiği ileri sürülebilir.

Sonuç olarak, Schmitt, somut düzeni, siyasal yapıyı teoloji ile temellendirerek tesis etmeye çalışır. Bu çerçevede, Schmittien ve Augustinuscu düşünce arasındaki en belirgin fark, Augustinuscu düşüncede teolojik yapının siyasal yapıyı ve egemenin kararını belirleme gücüne sahip olmasına rağmen, Schmitt'te, siyasal yapının, teolojik yapıya meşruiyet kazandırma ve müdahalede bulunabilmesidir.

## 2.2. Machiavelli: Devletin Mutlaklaştırılması

Machiavelli, siyasal birliğin bir türlü tesis edilemediği İtalya'nın Floransa kentinde 1469 yılında dünyaya gelmiştir. Siyasal birliğin kurulamamasına bağlı olarak meydana gelen siyasal zayıflık, Machiavelli'nin egemen motifini geliştirip biçimlendirmesi açısından önemlidir. Floransalı düşünür, yaşadığı dönem İtalya'sında tek bir egemenin olmamasından dolayı kent devletleri ve feodal yapının çok parçalı oluşunu güçlü analiz edip o dönemde siyasi birliği sağlanması için hükümdara tavsiye niteliğinde *Hükümdar* (2018) adlı eseri kaleme almıştır. Bu eserinde Machiavelli'nin hükümdara biçtiği karakteristik özellikler, sert, nankör, yalancı, hileci, aldatıcı, kurnaz gibi, dinsel ya da romantik erdemlerden arındırılmış, salt gerçekçi nitelikler içermektedir.

Machiavelli, devletin kalıcılığının daim olması, siyasal birlik ve bütünlüğün sürdürülmesini sağlamak için mücadele eden bir düşünür olarak görülebilir. Leo Strauss'un da işaret ettiği gibi Machiavelli, din ve ahlak eleştirileri sonucunda “bütün olarak yeni” bir kıta keşfederek radikal bir siyasal yapı inşa etmiştir (Strauss, 2017: 88). Ayrıca despotizmin destekleyicisi olarak görülen Machiavelli, siyasal alanın, değer yargılarından arındırılıp ele alınması gerektiğini ifade ederek siyasal alanı, laik ve bilimsel bir zemine yaslaması bakımından modern siyasetin kuramcısı olarak görülmektedir (Kızılcılık, 2020: 164). Machiavelli, *Hükümdar* adlı eserinde, siyasal yapıyı “olması gereken”den ayırarak “olan”la ilişkilendirmesi itibarıyla toplumsal gerçekliği öne çıkararak bilimsel bir zemine oturtur. Böylece siyasal olan, idealist bir formdan ayrıştırılarak realist bir forma kavuşur ve bunun sonucunda somut bir düzen algısı oluşur. Bu noktai nazardan Schmittyen realist kavrayışın Hobbescu çizgiden ziyade Makyavellist düşünceye daha yakın olduğu söylenebilir. Çünkü Makyavellist düşünce ve Schmittyen düşüncenin, “egemen” kavramına yükledikleri anlam ile Hobbescu düşüncenin, yurttaşlar üzerine kurguladığı egemen anlayışı ileride değineceğimiz üzere birbirinden farklıdır.

Machiavelli'e göre (2018a: 64), insan doğası, “nankör, değişken, içten pazarlıklı, riyakâr, korkak ve çıkarıcı” bir yapıya sahiptir. Hükümdar'a düşen görev ise bu durumu idare etmesinin yanı sıra iktidarını istikrarlı bir biçimde sürdürebilmesini sağlamaktır. Bu uğurda gerekeni yapmalı yani istikrarı sağlamak adına her türlü edim ve eylemde

bulunabilmelidir. Bunu yaparken de hükümdar, hükümlanlığını sürdürmek amacıyla yurttaşlar üzerinde “merhametli, sadık, insancıl, dürüst ve dindar” intiba bırakmalı ve öyle de görünmelidir (Machiavelli, 2018a: 68). Machiavelli’e göre bu niteliklerden en gereklisi de dindarlıktır. Bu noktada Machiavelli, egemenin karakteristik kişiliğini biçimlendirirken Aristoteles’in *Politika* adlı eserinde “Tiran, herkesten daha fazla dindar görünmelidir” (2017: 194) sözünü rehber edinmiş görünmektedir. Bu bakımdan Machiavelli ve Aristoteles’e göre, hükümdarın niteliklerinden biri de olmadığı kişi gibi görünmektir. Hükümdar, gerçek kimliğini yurttaşlardan saklayarak görünüşü ve - modern tabiriyle- algıyı olguya incelemektedir. Başka bir deyişle algı temelli bir olguyu esas almaktadır. Çünkü halkın hükümdarı değerlendirme kıstası doğal olarak salt görünüştür, bunun farkında olan hükümdar ise dini değerlere sahipmiş gibi görünür.

Siyasal alanı özerkleştiren Machiavelli, dini, siyasetin boyunduruğu altına almaktadır. Durum böyle olunca, siyasal alanın teolojik anlamını göz ardı eden Machiavelli, dini, tamamen siyasal-toplumsal bir araç olarak görmektedir. Başka bir deyişle dini, araçsallaştırmaktadır. Bu minvalde yurttaşlar, siyasal bilinci, ahlaki değerlerden ayrıksı bir biçimde görmeyeceklerdir. Görüldüğü üzere Machiavelli, hükümdarın ya da prensin, herhangi bir ahlakî kritere, değer yargısına bağlı olmadığını, içinde bulunduğu koşullar gereği ne icap ediyorsa o şekilde davranması konusunda tereddütte kapılmaması gerektiğini siyaset anlayışının merkezine koyar. Buna ek olarak, koşullar gereği yapılan eylemler iktidarın kazanılması ve korunmasında yararlı ise yapılmaya devam edilmelidir; şayet tam tersi söz konusuysa hükümdar verdiği kararlardan caymalıdır. Machiavelli’nin bu konuda görüşleri, Schmitt’in öğretilerinde, olağanüstü durumlar karşısında egemenin, karar verici mekanizma olması, siyasal alanı- ahlakî alandan özerkleştirmesi ile örtüşmektedir. Şayet siyasal yapı içerisinde egemen, iktidarını koruyamayacak bir duruma düşerse, devlet çözülür ve siyasal alan zayıflar ve bunun sonucunda siyasal varoluş süreci sekteye uğrar.

Machiavelli, egemen erkine ya da hükümdarlığa ulaşma konusunda *virtu* ve *fortuna*’dan bahseder. Bu niteliklerden birincisi, kişinin becerisinden gelmektedir. Yani bireyin doğuştan sahip olduğu nitelikleri kapsamaktadır. İkincisi ise, bireyin kalıtsal yollardan babadan oğula-saltanat yönetimi- geçen bir sistemdir. Buna göre insanî iradeden bağımsız olarak var olan *fortuna*, olumlu ve olumsuz koşullarda egemenin,

hazırlıklı olması gerektiğini ve kötü sonuçlarda pesimist tavır sergilemesi, iktidarın korunması açısından önemlidir (Skinner, 2014:190-194). Schmittyen düşünce perspektifi esas alındığında ise olağandışı bir durum meydana geldiğinde, egemenin, egemenlik *virtu*'suna uygun bir tutum sergilemesi gerekir.

Ülkeler arasındaki güç ilişkilerinden beslenen savaş olgusu Machiavelli'nin düşüncesinde, kaçınılmaz bir realite olması nedeniyle hükümdara farklı görevler yüklemektedir. Siyasal olanın özünde olmasından ötürü, siyaset ve savaş olguları zorunlu olarak bir biçimde birbirlerine bağlıdırlar. Machiavelli'e göre (2018a: 56), egemen, savaşla ilgili yöntemler ve düzenlemeler yapabilmenin yanında, savaşa komuta etme yeteneğine de sahip olmalıdır. Egemen, savaş durumu ile karşılaşmadan ordusunu eğitmeye, düzenlemeye, geliştirmeye yönelik faaliyette bulunmalıdır. Buna paralel olarak, hükümdar, savaş düşüncesini zihninden kat'i sûrette çıkarmamalıdır. Çünkü iktidar kazanmanın koşulu olan savaş, devletin geleceğini belirlemektedir. Bu nedenle, Machiavelli, savaşı, siyasal zorunluluğun bir sınır-durumu olarak görür. Bu sınır-duruma göre savaş, toplumu zinde tutar; barış ise, toplumu miskinleştirir/tembelleştirir (Kardeş, 2017: 340). Bu düşünceye paralel olarak Schmitt de siyasal olanı, özündeki bu mücadelenin doğası gereği dost-düşman ayrımı üzerinde kavramsallaştırır. Bu bakımdan, dost-düşman ayrımı, içerisinde bir sınır-durum barındırmaktadır. Düşman kavramı ile beraber ortaya çıkan savaş kavramı, siyasal varoluşun "ben" ve "öteki" kavrayışını oluşturmakla beraber kaçılmaz bir gerçekliğe sahiptir. Öte yandan, savaş kavramı, siyasal birliğin tesisinde de etkilidir. Öyle ki bir devlet savaşma kabiliyetinden yoksun olduğundan barışı tercih ediyorsa o devlet, siyasal birliğini yitirmiş demektir. Bu anlayış, Schmittyen düşüncenin neden Makyavellist düşünceye Hobbes'a nazaran daha yakın olduğunu açığa çıkarmaktadır. Çünkü Hobbes, siyasal varoluşu kuramsallaştırırken "güvenliği" merkeze alarak savaş kavramından kaçınır. Fakat Schmitt, devletin varoluşunu savaş kavramı üzerine inşa eder. Bu bakımdan, Schmittyen düşünce, Makyavellist düşüncenin, yirminci yüzyılda, normatifleştirilmiş bir hali olarak görülebilir.

Siyasal yapının özüne zorunluluk kavramını koyan Machiavelli, siyasal birliğin kurulmasında monarşik düzenin uygun olacağını söylerken, korunması ya da sürdürülmesinde ise cumhuriyetçi düzeni uygun görmektedir. Demek ki, hem monarşik

düzen hem de cumhuriyetçi düzen devletin siyasal yapılanmasının sağlam bir zemine oturtulması bakımından önemli aşamalardandır (Ağaoğulları, 2015:341). Bu anlayış Schmitt'in, Makyavellist düşünceden ayrıldığı nokta olarak görülebilir. Çünkü Schmittyen düşüncede iktidarın kazanılma ve korunmasının sürekli bir monarşik/despotik yönetimin gerekliliği anlayışı hâkimdir.

Bazı siyasal kuramcılara göre, tarihsel süreç içerisinde kök salmak isteyen bir devletin *özgürlük* kavramına dair telakkileri belirleyicidir. Machiavelli'e göre özgürlük, bireyle ilişkilendirmeksizin devletin iç ve dış işlerinde bağımsızlığını ifade etmesi bakımdan totaliter bir nitelik taşımaktadır. Bu anlamda, devletin özgürlüğünün korunması için askerî, siyasi ve hukukî tedbirler alınmalıdır. Askeri alanda alınan tedbirler, geleneksel savaş metotlarının -güncel koşullar içerisinde- artık kullanılamayacağını ve askerî güçlerin sivil ve siyasal bir güçle yoğrulması gerektiğini ifade etmektedir (Kardeş, 2017: 343). Siyasî tedbirler ise, yönetimde çift başlılığın sonlandırılmasını sağlar. Hukukî tedbirlere gelince, insan doğasının kötü oluşundan ötürü, birey ve devlet ilişkisi yasalara göre belirlenir. Yasa eliyle terbiye edilmeye çalışılan insan doğası, “ortak iyi”ye ve yurtseverlik olgularına ancak bu sayede ulaşabilir (Boyras, 2020: 96). Schmittyen düşünce bağlamında bakıldığında, siyasal yapı içerisinde yetki bölünüşünün önüne geçilebilmesi amacıyla egemen, karar sürecini hukuksal bir boyutta ele alarak meşru gücünü pekiştirmeyi hedeflemektedir. Bu noktadan bakıldığında, gerek askerî gerek siyasî gerekse hukukî tedbirlerin noksanlığı siyasal özerkliğin kaybedilmesine neden olur (Gülenç, 2017: 152). Bu nedenle alınan tedbirler, devleti korunabilir ve geliştirilebilir kılmaktadır.

Yeni hükümdarların hükümlerlerini sürdürürken saygınlık elde etmesinin önemini vurgulayan Machiavelli, bunun olabilmesi için hükümdarın kendisine bir düşman imgesi yaratmasının gereğini vurgulamaktadır (Şenses, 2019: 70-71). Çünkü Machiavelli'e göre, düşmanın varoluşu hükümdara toplum karşısında sadece saygınlık kazandırmaz, aynı zamanda, düşmanla mücadele edebilecek eylemler sergilemesi onu toplumun huzurunda başarılı kılar. Bu anlayış ile de, Schmittyen düşünce, Makyavellist düşünceye yakınlaşmaktadır. Çünkü Schmittyen düşüncedeki, düşman olgusu, siyasal olanın özünü oluşturmaktadır. Aynı zamanda düşman kavramı, devletin siyasal varoluş sürecini canlı tutmaktadır.

Bilindiği üzere, karar kavramı, egemen erkinin veya hükümdarın yönetimde vazgeçilmez siyasal varoluş kaynağıdır. Hükümdarın, boyunduruğu altındaki ülkeyi yönetirken akıllıca kararlar vermesi, devletin de akıbetini belirlemektedir. Machiavelli, dost ve düşman kavramlarını, savaş etrafında kurgulamıştır. Çünkü ona göre, hükümdarın savaş durumlarında tarafsız kalması kendine gelebilecek tehlikeye göz yumması demektir. Bu nedenle, hükümdarın savaş durumunda ya dost dediği tarafın yanında ya da düşman dediği tarafın yanında olması gerekir. Dostunun yanında olursa, savaş kazanıldığında aralarındaki bağ güçlenecektir. Nitekim düşmanın yanında savaşa katılırsa, şüphesiz, bu durumda dostluktan söz edilemez. Şayet her iki devlete aynı mesafede duran hükümdar, karar verecekse bunun bütün sorumluluğunu üzerine almalıdır. Schmittyen düşünce, Makyavellist düşüncenin benimsediği “karar”, “savaş” ve “tarafsız” hakkındaki görüşleri ile aynı çizgide birleşmektedir (Schmitt,2012:127-132). Bu konudaki görüşler, aşağıda detaylı biçimde ele alınacağından, ana vurgularla yetiniyoruz.

### **2.3. Jean Bodin: Egemenin Hukuksal Temeli ve Olağan-Dışılık Durumu**

Modern siyasal düşünceye *egemenlik* kavramını armağan eden Jean Bodin (1530-1596), Fransa’daki iktidar boşluğundan doğan çatışmalar ve bilhassa dinsel gerilimler sonucunda feodal yapılanmada yaşanan kaotik durumların çözümü için yani siyasal düzenin bir daha tesis edilebilmesi için 1576 yılında *Les six livres de la Republique* (Devletin Altı Kitabı) adlı yapıtını kaleme alır (Akal, 2000: 246; Akat, 1974: 564). Bodin eserinde, kralın mutlak otoritesini ve egemenlik hakkındaki görüşlerini dile getirir. Bu bakımdan, burjuvazi ile krallar arasındaki çatışma Bodinci düşüncenin geliştirilmesinde başlangıç noktasını oluşturmaktadır (Pank, 2016: 246). Bodin’e göre Machiavelli, devletin temelinden dini ve adaleti soyutlayarak siyasal alanı ahlaksızlaştırmıştır. Bu bakımdan Bodin, siyasal alanı, Makyavellist düşüncenin aksine, ahlakileştirerek yeni bir düzen üzerine inşa etmeye çalışır (Ağaoğulları, 1994: 6).

Siyasal alanda meydana gelen karışıklıkların önlenmesi için Bodin, siyasal düşünceyi, hiyerarşik bir yapıya uygun olarak, yurttaşların egemenlerine boyun eğdiği, egemene sadakat ile bağlı olduğu, egemenin aşkın olana uygun bir düzen kurduğu ve siyasal alanın ahlak ile yoğrulduğu bir devlet anlayışını tasvir eder. Bu düşünceleri ile evrende egemen olan düzeni siyasal alana enjekte eden Bodin’in, bu bakımdan,

Antikçağ düşünürlerine yakınlaştığı söylenebilir. Bodin, devleti şu şekilde tanımlar: “Devlet, birçok ailenin ve bu ailelere ortak olan şeylerin egemen erk tarafından doğrulukla yönetilmesidir” (Ağaoğulları, 2015: 404-405). Bu tanımlama üç unsuru barındırmaktadır. Bunlardan ilki doğruluk, ikincisi aileler ve son olarak ortak şeylerdir. Nasıl ki Hobbes devlet teorisini birey endeksli sözleşme ile temellenmekte ise Bodin de devlet teorisini doğal bir birliğin ürünü olan aile üzerinden temellendirmektedir. Bodin, ilk olarak, doğruluk kavramını “güç ve şiddet” bağlamında ele alır. Yani gayri meşru yönetimlerden ayırıştırmak amacıyla güç ve şiddeti kullanan iktidarı, kökeni aşkın olandan geldiğine inanılan orta çağ düşüncesini terk edip kiliseden bağımsız bir egemen anlayış üzerine inşa etmeye çalışır. Diğer ifadeyle, Bodin, siyasal alanı Augustinuscu devlet anlayışından ayırıştırarak salt seküler alana indirgemektedir. Öte yandan, iktidarın, güç ve şiddet kullanırken adalet kıstaslarına bağlı kalmasının gerektiğini vurgulayan Bodin, aksi takdirde bu yönetim anlayışının eşkıya çetelerinin illegal bir biçimde kendilerine meşruluk kazandırdıkları bir yönetim tarzına dönüşeceğini söylemektedir (Ekiz, 2020 : 648).

Bodin’in “iyi bir yurttaşın iyi düzenlenmiş” bir devlette mutlu olacağı anlayışı ile Aristocu gelenekten etkilendiği söylenebilir (Aristoteles, 2017: 18; İşçi, 2011: 227). Bu bağlamda, devlet ve yurttaşın mutluluk derecelerinin birbiriyle ilişkili olduğunu gören Bodin, siyasal-ahlakî alanın birlikteliği ile yurttaşların doğa yasasına (Aşkın olana) uygun yaşamaları halinde bu gayeye ulaşabileceklerini ifade eder. İlâveten, devletin kuruluşu esnasında teolojik olana yer verilmemesine rağmen, devletin işleyiş süreci söz konusu olduğunda, meşruluk kaygısının bertaraf edilmesi için Aşkın olan/Tanrı’ya doğru eğilim, salt bir araç olarak kullanılmaktadır. Bodin’in anlayışında, temelinin adalet ile örüldüğü devletin ikinci önemli kavramı ailedir. Aile, toplumun minimal bir görüntüsü olarak betimlenir. Bodin’e göre, baba, aile yönetiminde nasıl bir görev üstleniyorsa egemen de devlet yönetiminde o görevi üstlenmektedir. Aile reisinin, aile hakkında kararlar verme hakkı varsa egemenin de yurttaşlar üzerinde karar verme yetkisi vardır. Bu bakımdan Bodin, aile reisi ve devlet yöneticisinin benzer olduğunu söyleyerek siyasal alana paternalist bir görünüm kazandırır (Ağaoğulları, 1994: 12; Çetin, 2002: 3). Öyle ki egemen ile yurttaş arasındaki ilişkinin boyutu ontolojik olduğundan varoluşları birbirine karşı angaje bir eğilim içindedir. Bodin’e göre, egemenin yurttaşlara karşı sorumluluğu adaleti sağlama, boyunduruğu altındaki

yurttaşları koruma ve ihtiyaçlarının yerine getirilmesinde onlara yardımcı olmaktadır. Yurttaşın egemene karşı sorumluluğu ise, egemenliği altında bulunduğu egemenin, egemenliğini tanınması ve ona itaat etmesidir (Ekiz, 2020: 654). Bodin, üçüncü olarak, egemen ve yurttaşlar arasında köprü görevi gören ortak şeylerin- kamusal olduğunu, ortak şeylerin olmaması halinde devletin de olmayacağını söylemektedir. Egemen ve halkı birleştiren kamusal alan devletin bekasını etkilememekle beraber egemenlik dışında olan ortak ve kamusal alanı kapsamaması bakımından özel ile kamusal alanlara farklı anlamlar yüklemektedir (Ağaoğulları, 1997: 16-17).

Bodin'e göre, siyasal alanın temel kavramlarından olan egemen erk ve egemen ayrımlarının, tam anlamıyla, doğru bir şekilde yapılmamasından ötürü kavramlar komplike ve anlaşılmasız bir hal aldığı söyler. Bu bakımdan egemen erk, siyasal yapının tek bir çatıda birleştiren, holistik bir yapıdadır. Egemen erk, devletin var olmasını sağlayan başlıca bir prensiptir. Bu minvalde, Bodin'e göre, egemenlik erki, "yurttaşlar üzerindeki en yüksek, en mutlak ve en sürekli güç" olarak tanımlanmaktadır. Bodin egemenlik erkini mutlak, sürekli, bölünmez ve bağımsız olarak sistematik bir perspektifte ele almaktadır (Şahin, 2011: 321; Ekiz, 2020: 684). Bu görüşe göre egemen, buyurma ve yönetme esnasında herhangi bir otorite tarafından sınırlandırılmaz. Dolayısıyla egemen, ne kendinden önceki ne de kendi yaptığı yasalara bağlıdır. Bu durum Schmittyen düşüncede, istisna durumun ortaya çıkmasında egemenin yasa koyarken tek muhatabın kendisi olma durumudur. Bu doğrultuda egemen, yasayı, normatif kurallardan ayırarak bağımsızlaştıran kişi konumundadır. Görüldüğü üzere, egemenin özgür istenci, adalet düşüncesinden daha üstün olabilmektedir.

Egemenlik ve egemen kavramlarının ayrımının kompleks bir hal almasından ötürü Bodin, bu durumu sürenin kısıtlı oluşu ya da olmayışı ile açıklamaktadır. Bu durum da egemen erkin süreklilik olgusundan kaynaklanmaktadır. Bodin'e göre egemenlik, özünde "*auctoritas* ile *potestas*"ı taşımaktadır. Egemenlik erkinin süreklilik oluşu, *auctoritas* özelliğinden gelir ve bu özelliğe bağlı olarak egemenlik ve egemen kavramları birbirinden ayrılmaktadır. Bu konteskte egemenlik, egemen kavramına indirgenmeden onu aşan bir realiteye sahip olmaktadır. Bu bakımdan egemenlik, egemenin yaşamıyla sınırlı olmamakla beraber ontolojik yapısını devletin ömründen almaktadır (Ağaoğulları, 1994: 23).

Egemenliği total bir yapıdan ziyade otoriter bir yapı olarak gören Bodin, egemen erkini, bölünmez ve devredilmez olarak tanımlar. Bu bakımdan Bodin, egemenlik gücünün tek elde toplanması gerektiğini söylemektedir. Aksi takdirde iki ya da daha fazla egemen arasında paylaştırılan yetki, devletin mutlak ve sürekli niteliklerine ters düşmektedir. Schmitt, *Parlamentar Demokrasi Krizi* adlı eserinde, yetkinin tek elde toplanmasını engelleyen unsurun liberal düşünce olduğunu söyleyerek eleştirmiştir. Öyle ki Schmitt'e göre (2016: 15-16; 2017b: 66), Bodin'in egemenlik anlayışını kuramsallaştırdığı zemin somut düzeni bozan istisnalardır. Çünkü ona göre, Bodin, istisnanın neliği ve karar arasında ilişkiyi kurmaktadır.

Bodin, devletin 'bir, bölünmez ve devredilmez' niteliklerinin ancak monarşi ile mümkün olduğunu tersi durum söz konusu olursa devletin yıkımla sonuçlanacağını ifade eder (Kapani, 2011: 60-61). Bodin'in bu düşüncesi Schmitt'in *Siyasal İlahiyat* adlı eserinde dile getirilen anlayışın klasik hali olarak okunabilir.

Monarşik yönetim anlayışının betimlediği bir, bölünmez ve devredilmez olan egemenlik anlayışı, siyasal yapıyı kişisizleştirir. Buna göre siyasal yapının kişisizleştirilmesi, yöneten- yönetilen özdeşliğinin tek yönlü olduğunu göstergesi olarak değerlendirilebilir. Egemenlik özünde, 'auctoritas ile potestas'ı barındırır. Egemen ise potestas'ı kullanarak kendi varlığını somutlaştırır. Bu bağlamda, Bodin'in perspektifinde egemen, potestas'ın gücüyle özel alandan kamusal alana geçmektedir.

Bodin, egemenlik düşüncesini kurgularken, ahlakî-değer yargılarını siyasetten ayırmamasından dolayı Makyavelist çizginin dışına çıkmak için egemenliğin gücünü sınırlandırmaktadır. Bodin, egemenin yasa koyucu pozisyonunda iken verdiği kararların 'tanrısal ve doğal yasa'larla uyum içinde olması gerektiğini söylemektedir. Bu bakımdan, egemenliğin ilk sınırı, tanrısal ve doğal yasalarla ilintilidir (Akat, 1974: 567-568). Ayrıca yeryüzündeki bütün kralların, tanrısal ve doğal yasalara itaat ettiğini söyleyen Bodin, egemenlerin ya da kralların bu yasalar üzerinde söz haklarının olmadığını ve bu yasalara uymaları gerektiğini, aksi durumda tanrısal yasalarla savaşımlı olduğunu belirtmektedir. Kısacası, Bodin, özgürlük, adalet vb. gibi olağan durumlarda, egemenin normatif kurallara uyması ve kuralların özünün tanrısal ve doğal yasalara uygun olması gerektiğini ileri sürer (Ekiz, 2020: 685; Ağaoğulları, 1994: 29). Schmittyen düşünceye göre, Bodin'nin egemenliğe dair tasavvurları göz önünde

bulundurulduğunda egemenliğin, mutlak ve sürekli oluşuna odaklanması gerekmektedir. Bodinci düşüncede egemenin verdiği sözler bağlayıcıdır ve olağanüstü bir durumda egemenin verdiği sözleri tutma yükümlülüğü yoktur. Schmitt'in söz konusu olan bu egemen anlayıştan etkilenmiş olduğu söylenebilir. Schmitt, olağandışılık durumuna ilişkin yaptığı analizde Bodin'in söz konusu durumu "ya/ya da" formülasyonuna indirgediğini söylemektedir. Schmitt'e göre (2016: 16), bu formülasyon, Bodinci düşüncenin en dikkat çekici ve çarpıcı yönüne vurgu yapmaktadır. Ayrıca Schmitt'e göre, Bodin'in bu düşüncesi bilimsel bir verimlilik ve büyük bir başarı olarak görülebilir. O, Bodin'in bu başarısının kaynağını da 'karar' kavramının egemenlik kavramı içerisinde yerleştirmesinde görür (Schmitt, 2016: 16). Schmitt, Bodin'in egemenliğe dair görüşlerinin kemikleştiğini ve kendinden sonraki siyaset teorisyenleri de etkilediğini belirtmektedir. Fakat Schmitt, Bodin'in egemenin verdiği sözün bağlayıcılığı ile ilgilenmektedir (Karaca, 2013: 72-73). Bodin, egemenin sözünde durmaması durumunu, çağın ve ihtiyaçların niteliklerine göre açıklamaktadır. Şayet egemen, olağanüstü durumun meydana geldiği zaman bir senato ya da halkına danışmaya kalkarsa egemenliğin ilkeleriyle çelişmesine neden olmaktadır. Bodin'e göre egemenin, bu çelişkinin gidermesi için yasayı askıya alması gerekir. Buna ek olarak, egemenliğin diğer emareleri ya da alametleri savaş ve barışa karar verme, af yetkisi, yasa yapma, görevli atama gibi yetkileri egemenlik kavramına mündemiçtir (Schmitt, 2016: 15-17).

Bu minvalde meşruluk olgusu göz önünde bulundurulduğunda, Bodin'in, devletin oluşum sürecini aşkın olana dayandırmadığı, sadece egemenliğin kullanımı esnasında meşruluğa yer verdiği görülmektedir. Bunun yanı sıra yurttaşlar, devletin tanrısal bir aygıtmış gibi algılanmasından dolayı egemene, Tanrı'ya itaat eder gibi davranırlar (Saygılı, 2014: 193). Bu bakımdan Bodin, dini hem siyaset bir araç olarak hem de devletin bir gereksinimi olarak egemene armağan etmektedir. Bu anlayıştan hareketle Bodinci düşünce, egemenin teolojik düşünceyi, devleti yönetirken 'yönetme-hükmetme aracı' olarak kullanılmasını salık verir. Bu düşüncenin, Schmittyen düşüncede yöneten- yönetilen ilişkisinde, meşruluk kaygısının giderilmesi noktasında yansımalarının olduğu söylenebilir. Çünkü devletteki tanrısallık anlayışı, toplumsal ve siyaset yapının işleyişinde, siyaset birliğin sağlanmasında önemli bir adımdır.

Nitekim modern siyaset ve devlet kuramcılarının en önemlilerinden biri olan Bodin, kendisinden sonra ortaya çıkan görüşleri etkilemiş, egemenliğe dair “ en yüksek, mutlak ve en sürekli güç” şeklindeki açıklaması, farklı siyasi formların oluşmasında ilham kaynağı olmuştur (Arslanel ve Eryücel, 2012: 6). Bodin’in siyaset felsefesinin temel kavramı olan egemen, dini ve siyasi formlarla yoğrulur. Siyasi formlar içerisinde devlet yönetiminde monarşiyi benimseyerek çağın ruhuna uygun davranır ve siyasi düşüncesini içinde bulunduğu konjonktür biçimlenir. Bodin, egemenliği, egemenin devleti yönetirken tanrısal ve doğal yasalarla yönetmesi ile keyfiligi engellemeye çalışır, böylelikle adaletin tesis edileceğini, özgürlüklerin ve mülkiyetlerin teminat altına alınabileceğini düşünür. Aksi durumda, toplum için istenen *ortak iyilik* ortadan kalkacaktır. Bodin’in ifadesiyle, “Devletin temel ilkesi olan egemenlik hakkı, monarşinin dışında ne var olabilir, ne de varlığını sürdürebilir; çünkü bir devlette tek kişiden başkası egemen olamaz.” (Ağaoğulları, 1994: 42). Bütün bu fikirleri ile Schmitt üzerinde etkili olduğunu düşündüğümüz Bodin’in özellikle egemenlik kavramının Avrupa’nın 16. yüzyılda ulus devletlere bölünmesine paralel olarak meydana gelen çatışmaların önlenmesi için “merkezleştirilmiş otoritesinin güçlendirilmesi” amacına hizmet ettiği ve bu olgunun kavramsallaşmasına katkıda bulunduğu söylenebilir (Schmitt, 2016: 26; Pank, 2016: 251).

#### **2.4. Hobbes: Doğa Durumundan Leviathan’a**

İngiltere’de tarihsel süreç içerisinde ve özellikle 1642 yılında parlamento ve kral arasından meydana gelen iç savaş, ülkede kargaşa ortamının yaşanmasına neden olmuştur (Kulak, 2017: 219). Hobbescu düşünce, ülkenin içine düştüğü buhrandan kurtuluşu ancak temel gücün ve yetkilerin tek bir kişide toplayan, yani monarşik düzende görmektedir (Macit vd, 2021: 56). Çünkü Hobbes’a göre, İngiltere’deki iç savaşın nedeni, “egemenlik” erkinin parçalanmasıdır. Bu bağlamda Hobbescu düşünce, sözleşme unsurunu paranteze alırsak, Makyavelist ve Bodinci düşünceyle benzerlik gösterir. İlave olarak, Hobbes’un siyasi düşüncesini kuramsal bir zemine oturttuk hukuki ve felsefi bakımından daha tutarlı bir yol izlediğini söyleyebiliriz (Pank, 2016: 252).

Machiavelli, egemende bulunması gereken meziyetleri tarihsel bağlamda kuramsallaştırırken Hobbes, hipotetik düşünce üzerine kuramsallaştırdığı doğa durumu,

yani kendi varlığını korumak ve sürdürmek süreci üzerine inşa etmektedir. Buna göre Hobbes, insan doğasını ne tarihsel bir sürecin sonucu ne de toplumsal- bir sürecin ürünü olarak görmektedir (Kulak, 2017: 210). Hobbes'un, insan davranışlarını tek tek incelemesi sonucunda antropolojik anlayışı benimseyerek düşünsel teorisini bu doğrultuda inşa ettiği söylenir (Zelyüt, 2017: 33). Hobbes'a göre Bodin, egemenlik kavramını bilimsel bir zemine oturtmasına rağmen egemenliğin teolojik düşünceyle olan bağlantısını tam anlamıyla koparamamıştır. Dolayısıyla Hobbes, adeta Bodinci düşüncenin tanrısallık ile bağıını koparan ve egemenlik kavramını yurttaşlara dayandırmak suretiyle laik bir devlet tasavvurunu geliştiren bir düşünür konumundadır (Pank, 2016: 251). Bu konumuna rağmen Hobbes, devletin kuruluş sürecinde “ gerçek bir din”in olması gerektiğini söyler ve bu dinin egemenin düşüncesinden bağımsız bir gerçekliği olmadığını ifade eder (Tunçel ve Gülenç, 2017: 214). Buna ek olarak Hobbes, Machiavelli, Rousseau, Bodin gibi devleti siyasal varoluş üzerinde inşa eden düşünürlerle egemenliğin bölünmezliği ve devredilmezliği konusunda hemfikirdir. Çünkü egemenlik, o dönemin kaotik ortamından kurtulmak için yegâne araçtır. Egemenlik devredildiği takdirde, devletin hem içinde hem de dışında birtakım sorunlar-savaş, kargaşa gibi- beraberinde getirir.

Hobbes'un *Leviathan* adlı eseri, Westfalya Antlaşması'ndan üç yıl sonra, 1651'de basılır. Bu eserde, Hobbes, monarşi/krallık ile yönetilen yerlerde, Kral'ın sahip olduğu hakların Tanrı'dan geldiği savını reddetmekte ve siyasal yapının meşruluk kaynağının, sözleşmeden kaynaklandığını söylemektedir. Hobbes, siyasal alanı inşa ettiği terminolojiyi, çok açık bir biçimde *Leviathan* adlı eserinde serimlemektedir. Öyle ki Hobbes, *Leviathan* kitabını dört bölüme ayırmakla beraber her bölümde, kavram kargaşasının yaşanmaması için her kavramı tek tek açıklamaktadır. Bu konudaki hassas tutumu Hobbes'ı, Bodin ve Machiavelli'den sistematik bakımdan daha anlaşılır kılmaktadır. Hobbes'un bir diğer ayırıcı niteliği ise siyasal yapıyı Tanrısıl/Aşkınısal bir terminoloji yerine yurttaşlar üzerine kurgulamasıdır. Öte yandan, Hobbes, kökenleri Babil mitolojilerine dayanan *Leviathan* ve *Behemoth* kavramlarını, egemenin devlet içerisindeki konumuna göre belirlemektedir. *Leviathan* bir su canavarına karşılık gelir iken *Behemoth*,-İngiliz parlamentosu-ise bir kara canavarını temsil etmektedir (Ağaoğulları, 2015: 429). Buna ek olarak *Leviathan* adlı kitabın ilk basımında kullanılan kapak resminde, egemenin sağ elindeki kılıç, teolojik alandan özerkleştirilmiş

siyasal otoriteyi; sol elindeki tuttuğu piskopos asası ile siyasal alandan özerkleştirilmiş kilise otoritesine gönderme yapmaktadır (Aktan, 2018: 90). Bu şekilde resmedilen egemen, bünyesinde hem siyasal alanı hem de teolojik alanı barındırmaktadır. Öyle ki Hobbescu düşünce, *auctoritas* ile *potestas* ayrımını ortadan kaldırmaktadır.

Hobbes'a göre toplum içerisinde yaşayan insan davranışlarının temelinde yaşamı sürdürmek amacı bulunmakla beraber “bencillik” ve “güvenlik isteği” de yatmaktadır (Zelyüt, 2017: 33-34). Bundan ötürü bireyler çıkarlarını gerçekleştirmek için toplumu bir araç olarak görmektedirler. Güvenlik isteğinin insanın doğasından kaynaklandığını söyleyen Hobbes, bu isteğin toplumsal alanda karşılığı ise “iktidar isteği”ne dönüştüğünü söyler (Şenel, 1995: 322-323). Çünkü doğa durumu, herkesin herkese savaşının olduğu bir durumdur: Bu durumu Hobbes şöyle ifade etmektedir: “Buradan şu açıkça görülür ki insanlar, herkesi birden korku altında tutacak genel bir güç olmaksızın yaşadıkları dönemde, savaş denilen o durumun içindedirler ve bu savaş herkesin herkese karşı savaştır” (Hobbes, 2019: 112). Bu temel savlamadan hareketle, Hobbes'un devlet kavramına yüklediği anlam, sadece ve sadece “bir insanın, kişiliğinin, can güvenliğini ve hayatını koruma yollarının güvenliği”dir (Hobbes, 2019: 118).

Hobbes'a göre (2019: 113), siyasal düşüncenin özünü oluşturan insan, “yalnız, yoksul, kötü, vahşi ve kısa” olduğundan, her birey, ötekiler için tehlike arz etmektedir. Bu nedenle, inşa edilen her siyasal düşünce insan içerimli olmakla beraber “herkesin herkesle savaşını” önlemek amacına da hizmet etmelidir (Hobbes, 2019: 112). Bu kontekste Hobbes'un siyasal düşüncesinin başlangıç noktası, insan davranışlarının nedenlerini bulmak ve bulduğu nedenlerden hareketle uyum ve birliğin hâkim olduğu toplumun nasıl kurulabileceğini anlamaya çalışmaktadır (Şenel, 1995: 321). İnsan üzerinde araştırma yapan Hobbes, insanın, yaşamını sürdürürken acıdan kaçındığını, ona haz ve yarar sağlayan şeylere ise doğasında bulunan bencillikten ötürü yakınlaştığını söylemektedir. Öte yandan, Hobbes'a göre insanı, hayvanlardan üstün kılan özelliği ise konuşma ve öngörebilme yetisidir (Ağaoğulları, 2015: 433). Hobbes'a göre (2018: 28), uygar yönetimden önce, insanlar, iyi ve kötü hakkında değerlendirmede bulduklarında, bunu kendi yaşam koşullarına göre yararlı ve zararlı olarak tanımlamaktaydılar. Devletin ortaya çıkmasıyla beraber iyi ve kötü hakkında kuralları belirleyen kişi egemendir. Aksi takdirde doğa durumunda, insanların her şeyi

yapma konusunda özgür oluşu Hobbes'un perspektifinde rekabete, güvensizliğe ve şerefe dayalı kavgaların oluşumunu hızlandırmaktadır (Hobbes, 2019: 112). Bu durumda, düşmanlık kavramının sürekli-hiç ara vermeksizin- yeniden üretilmesine neden olmaktadır (Kulak, 2017: 210).

Hobbes, doğa durumunu, iktidarın yokluğu şeklinde tanımlasa bile doğa durumuyla ilgili değerlendirmelerinde tarihsel bulgular yerine akıl yürütmeye dayanan doğa tasavvurlarında bulunarak varsayımsal (hipotetik) bir doğa durumu kurgular (Şenel, 1995: 323). Bu doğrultuda Hobbes, varsayım üzerine inşa ettiği doğa durumunda, insan davranışlarının nedenlerini ve sonuçlarını anlayamaya çalışarak devletin kaynağını ve varoluşunu açıklamak ister. Bunun sonucunda Hobbes, doğa durumunu "*homo homini lupus*" (insan insanın kurdudur) şeklinde formüleştirdiği bir savaş durumu üzerinden betimlemektedir (Zelyüt, 2017: 36).

Doğa durumuna hâkim olan güvensizlik duygusu, insanların birbirini öldürme bakımından eşitlik içermektedir (Hobbes, 2019: 110-111). Bu perspektiften bakıldığında herhangi biri, ötekini düşmanı olarak görerek, onu öldürme hakkını kendinde görebilmektedir (Hobbes, 2018: 26). Hobbes, bu durumun önüne geçilebilmesi için, egemenlikten başka çare olmadığını ifade etmektedir. Hobbes bu durumu şöyle ifade etmektedir:

Böyle bir ortamda, çalışmaya yer yoktur; çünkü çalışmanın meyvesi belirsizdir, dolayısıyla toprağın işlenmesine de yer yoktur; ne denizcilik; ne deniz yoluyla ithal edilebilecek malların kullanılması, ne konforlu binalar ne fazla güç gerektiren şeyleri kaldırmak ve taşımak için gereken araçlar, ne yeryüzü hakkında bilgi ne zaman hesabı, ne sanat ne yazı, ne de toplum vardır. Hepsinden kötüsü, sürekli korku ve şiddetli ölüm tehlikesi vardır (Hobbes, 2019: 113).

Doğa durumu kronolojik bir çizelgede ele alındığında, ilk önce insanların arasında eşitlik, sonra eşitlikten kaynaklanan güvensizlik duygusu ve daha sonrasında güvensizliğin neden olduğu savaş durumu meydana gelmektedir (Hobbes, 2019: 113). Bu nedenle, Hobbes, insanların, doğa durumunda hissettikleri ölüm korkusundan kurtularak rahat bir yaşam kurabilmek üzere, üstünde anlaşabilecekleri "akıl" odaklı bir doğa yasası kurma arzusundan doğan devletin var olabilmesinin, ancak ve ancak bir sözleşme ile mümkün olacağını söylemektedir (Hobbes, 2018: 61). Bu sözleşme, insanların kendi aralarında yaptıkları ve bütün haklarını sözleşmeye taraf olmayan bir

egemene, tamamen devretmeleriyle kurulur. Böylece insanlar, doğa durumundan uygar topluma geçmiş olurlar. Hobbes, bu durumu şöyle özetlemektedir:

Bütün güç ve yetkilerini tek bir kişiye veya hepsinin iradesini oy çokluğu ile tek bir iradeye indirgeyecek bir heyete devretmeleridir; yani kendi kişiliklerini taşıyacak tek bir kişi veya bir heyet tayin etmeleri ve herkesin, bu kişi veya heyetin ortak barışı ve güvenliği ilgilendiren işlerde yapacağı veya yaptıracağı şeylerden sorumlu olmayı kabul etmesi ve kendi iradesini o kişi veya heyetin iradesine ve muhakemesine de onun muhakemesine teslim etmesidir (Hobbes, 2019: 155).

Laik burjuva kültürünün içerisine doğan Hobbes, devleti, Orta Çağ'dan kalma teolojik temellere dayandırmamakla beraber devleti sözleşme ile temellendirmektedir. Bu temellendirmenin hizmet ettiği düşünce, monarşi yönetiminin, demokratik bir düşüncenin uzantısı olan sözleşme ile yurttaşların egemene itaat ve boyun eğmesini sağlamaktır (Şenel, 1995: 325). Bu bakımdan Hobbes'un, toplum sözleşmesinin ontolojik temellerinden ilki, can ve mal güvenliğini sağlamaktır. Aksi durum söz konusu olursa, yani egemen yurttaşların güvenliğini sağlayamazsa yurttaşlar, egemene ne boyun eğler ne de itaat ederler. Bu açıdan bakıldığında, yurttaşların egemene bağlı kalmalarının amacı korunmadır. Öte yandan egemen, yasalara uygun olarak yurttaşları cezalandırma gücünü kullanırken yurttaşlara karşı ne öldürme ne de yaralama hakkı vardır. Hobbes'un toplum sözleşmesinin ontolojik temellerinden ikincisi, sözleşmedir. Egemenin sözleşmeye taraf olmaması dolayısıyla yurttaşlara karşı herhangi bir sorumluluğu bulunmamaktadır. Yurttaşlar, egemene kendilerini yönetme hakkı verdiklerinden egemenin zorlayıcı ve baskılayıcı emrine uymak zorundadırlar. Ayrıca Hobbes, yurttaşların direnme, başkaldırma gibi eylem ve haklarını elinden alarak iç savaşı önlemeye çalışmaktadır. Egemen, yasama, yürütme, yargı, cezalandırma yetkisi, özgür düşünceye sansür koyma, savaş ve barışa karar verici olmasından ötürü yetkileri elinde toplamaktadır (Hobbes, 2019: 163). Hobbes sözleşmede, yönetme hakkı verilen egemenin bir kişi olması gerektiğini söylemektedir (Hobbes, 2018: 141). Bu bakımdan, monarşik yönetimin amacı iktidarın bölünmüşlüğü engellemektir. Çünkü meclis yönetimi, toplum içerisinde farklı görüş ve düşüncelerin ortaya çıkması toplumsal bölünmeye neden olduğu gibi anarşik bir yönetime de yol açabilir (Hobbes, 2019: 42).

Bilindiği üzere Carl Schmitt, modern Hobbes olarak isimlendirilir. Bu niteleme, Carl Schmitt'in ne denli Hobbes'tan etkilendiğini ifade etmektedir. Schmitt'in, Hobbes'tan etkilendiği temel kavramlardan biri kuşkusuz egemenliktir. Schmitt'in

liberal düşünceyi eleştirmesinin altında yatan temel nedenlerden biri, egemenlik erkinin bölünmesidir. Bu konudaki düşüncelerini, bilhassa *Parlamenter Demokrasinin Krizi ve Kanunilik ve Meşruiyet* adlı eserinde ortaya koymaktadır. Nitekim Schmitt, liberal düşünceyi eleştirmesi bakımından Hobbes'tan, ayrılır.

Egemenin mutlak oluşu, otoritesinin üzerinde herhangi bir gücün olmamasıyla bağlantılıdır. Bu bakımdan egemen yaptığı yasalara tabi olmamakla beraber yasaları değiştirme ve kaldırma yetkisine sahiptir. Egemen, doğa durumundaki insanlar gibi özgür ve hiçbir güç ile sınırlandırılmayan kişidir. Schmitt'in *Siyasal İlahiyat* adlı eserinde, egemeni tasavvur etme biçimi, Hobbes'un egemen anlayışıyla oldukça uyuşur. Egemenliğin özündeki devredilmez ve bölünemez yapı, egemen ve yurttaş arasındaki ilişkinin mahiyetini belirlemektedir. Bu doğrultuda, egemen ve yurttaşlar arasındaki ilişkide yurttaşlar, haklarından feragat ederek egemeni yetkilendirdikten sonra egemenin kararlarına itaat ve boyun eğmek zorundadırlar. Bu bakımdan yurttaşlar, egemene karşı ne direnç gösterebilir ne itiraz edebilir ne de egemenin koyduğu yasaların değişimini talep edebilirler (Kulak, 2017: 220).

Egemen ve yurttaş arasındaki ilişki göz önünde bulundurulduğunda, yurttaşların yetkilerini tek irade altında konsolide etmesi egemenin bütün eylemlerinin sorumluluğunu, yurttaşlara yüklemektedir. Bu durum diğer bir deyişle, egemenin iradesi, yurttaşların iradesinin bir yansıması olarak görülebilir. Schmitt'in, yöneten-yönetilen özdeşliğinin bir sonucu olarak siyasal birliğin güçlenmesi savında da, Hobbes'un siyasal düşüncesinin etkisi olduğu söylenebilir: Bir monarkın zenginliği, kudreti ve şerefi, yalnızca tebaasının zenginliği, gücü ve itibarından gelir" sözünü bu düşünceyi desteklemektedir (Hobbes, 2019: 168).

Doğa durumundaki insanın özgürlüğünün sınırlandırılmamış olmasından ötürü yaşantısında ya da isteklerinde hiçbir engelleme ile karşılaşmadan doyurabildiği bir durumdur (Hobbes, 2019: 115). Bu durum Hobbescu düşüncede, çatışma ve savaş durumunun kaçınılmaz bir biçimde oluşmasına neden olmaktadır. Bu nedenle Hobbes, yasa ve kurallar üzerine inşa ettiği devlet ile hak ve özgürlüklere belirli kısıtlamalar getirmektedir. Daha önce belirttiğimiz gibi, insanlar kendi aralarında yaptıkları anlaşmaları barış arzusu ve özgürlüklerinden feragat etme üzerine kurgulamışlardır. Aksi takdirde bu durum, kaçınılması mümkün olmayan bir savaş ve çatışma durumunu

öngörmektedir. Doğal haklarından feragat eden insan, artık devlete itaat eden bir yurttaş konumundadır. Varoluşçu perspektifte, nasıl ki birey özgürce karar verip bunun sonucunda meydana gelen her türlü sorumluluğu kabul ediyorsa sözleşmenin kurallarına uyarak devlete itaat etmek zorundadır. Çünkü sözleşme, bireylerin devlete itaatini mecbur kılmaktadır. Bireylerin rızasını da temsil eden sözleşme, yurttaşlara siyasal yükümlülükler yüklemektedir. Bireyler ya da yurttaşların özgürlük sınırı, egemenin iradesi tarafından belirlenir. Kısacası, egemen ve yurttaş arasındaki gerilimde belirleyici olan egemenin kararıdır. Bireyin doğa durumunda özgürlüğü, egemenlik çatısı altında egemene verilir. Öyle ki egemen, doğa durumundaki insan gibi özgür, sorumsuz ve mutlak güce sahiptir. Bu bakımdan egemen, sınırsız yetkilerle donatıldığından ötürü özgürlüğün sınırının ne olup olmadığını bizatihi kendisi belirlemektedir. Ayrıca Hobbes'ta egemenin amacı, düşman ve savaş durumunu önlemektir. Bu bakımdan Schmitt ile Hobbes'un düşüncelerinin farklı olduğunu görürüz. Schmitt, Hobbes'un aksine egemenin, düşman ve savaş durumunu üretip sürdürmesi gerektiğini düşünür. Egemenin belirleyici statüsü, Schmittyen düşünce bağlamında değerlendirildiğinde, egemenin kararı doğrultusunda siyasal olanın neliğinin belirlenmesi, egemenin iradesini yurttaşlar üzerine şamil kılmaktadır. Ayrıca Schmitt'in, Hobbes'u takip etmesi sonucunda, siyasal olanın, devletten önce geldiği düşüncesi temellendirir. Çünkü Hobbes da, siyasal birliğin özünü devlet içerisinde görmemektetir (Schmitt, 2017a: 18; 2018a: 49). Dahası Schmitt, Hobbes'un desizyonist kavramından da etkilenir. Ona göre Hobbes, "Auctoritas, non veritas facit legem" (yasayı yapan otoritedir, hakikat değil) ifadesiyle egemeninin, karar kavramı üzerindeki yetkisini gözler önüne sermektedir (Schmitt, 2017b: 67). Schmitt, Hobbes'un, soyut düzen üzerine inşa edilen egemenlik anlayışlarını reddederek somut düzeni savunduğunu söyler. Bu bakımdan Hobbescu düşüncede egemen, bütün norm ve kanunların neliğine karar veren kişi statüsündedir. Bu noktada, Schmittyen düşüncenin önemli önermelerinden biri olan "Egemen, olağanüstü hale karar verendir" ifadesiyle Hobbescu düşünceye oldukça yakın düşmektedir (Schmitt, 2016:1 3). Kısacası Schmittyen düşüncenin kilit kavramı olarak görülen kararcılık kavramı, Hobbescu düşüncede desizyonizma karşılık gelmektedir (Schmitt, 2016: 40,74-75). Bu bağlamda değerlendirildiğinde, egemenin seçiş özgürlüğü sonucunda ortaya çıkan karar kavramı, yöneten-yönetilen ilişkisinde

belirleyici bir noktadır. Fakat daha önce de belirtildiği üzere, egemenin seçiş özgürlüğü, yönetenden ziyade yönetilen kesime sorumluluk yüklemektedir.

Hobbes'a göre, devlet içerisinde yurttaşların özgürlük sınırını belirleyen egemen iken uluslararası alanda bu durum farklıdır. Çünkü uluslararası alanda her devletin egemeni, kendi belirlediği kurallara tabi değildir. Schmittyen düşünce bağlamında sıklıkla eleştirilen *Jus Publicum Europeaum* hukuku anlayışı, güçlü devletlerin hâkimiyeti altında şekillendiğinden dolayı somut düzeni açıklamakta yetersiz olarak görülmektedir.

Siyaset felsefesinin temel sorularından biri olan “Devletin doğasının neliği?” sorusu bağlamında yöneten-yönetilen ilişkisinin çözümlenmesi gerekmektedir. Bazı siyasal teorisyenlere göre, yönetim biçimi ne olursa olsun devletin en temel görevi, can ve mal güvenliği sağlamaktır. Nitekim egemen güç, meşruluk dayanağını buradan almaktadır. Egemen toplumsal, siyasal, ekonomik alanlarda belirlediği parametrelerle yurttaşların yapıp etmeleri üzerinde belirleyici bir etkiye sahiptir. Bu bakımdan egemen, yurttaşlarının eylemlerini iyi ve kötü ile haklı ve haksız olduğunu koyduğu ölçütlere göre belirlemektedir. Egemen, yurttaşların dinsel inançlarını veya siyasal yönelimlerini göz önünde bulundurmadan eşit bir biçimde davranmalıdır. Eşit oldukları gibi devlet huzurunda eşit haklara ve yaptırımlara sahip olmalılardır. Burada bilhassa kastedilen eşitlik, normatif bir eşitliktir. Bu kontekste egemenin görevleri sıralanırsa; egemen, güvenliği sağlamakla, adaleti eşit bir biçimde sürdürmekle, kamusal alanda esenliği ve refahı tesis etmekle, halkta eğitim bilinci oluşturmakla ve egemenliğini korumak gibi görevleri bulunmaktadır. Öte yandan, Hobbes, düşünsel alanını insan psikolojisi üzerine inşa ederek ve bunu toplum sözleşmesi ile devlete zerk etmek suretiyle siyasal alanı ruhani boyuttan koparıp dünyevi boyutta birleştirmektedir.

Hobbes'un Schmitt üzerindeki etkisi oldukça barizdir. Bize göre ilginç olan nokta egemen, karar, siyasal olanın önceliği gibi Hobbesçu düşünceleri Schmitt'in varoluşsal bir felsefi bakış açısı ile uzlaştırmaya çalışmasıdır. Bu konuyu sonraki bölümde ayrıntılı olarak değerlendirmeye çalışacağız.

Şimdi son olarak Schmitt'in düşünceleriyle konu edindiği diğer bir düşünür olan J. J. Rousseau'ya geçelim.

## 2.5. Rousseau: Yöneten- Yönetilen Özdeşliği

Cenevre asıllı Jean Jacques Rousseau *Toplum Sözleşmesi* adlı eserinde, insan doğasını ve yasaların doğasını inceleyerek insana en uygun siyasal düzeni inşa etmeyi amaçlar. Schmitt, Rousseau'yu, *Toplum Sözleşmesi* adlı eserinde ortaya koyduğu devlet tasavvurunda, liberal düşüncedeki “genellik” ilkesi ve demokratik düşüncedeki “eşitlik” ilkesini tam anlamıyla ayırt etmediği iddiasıyla eleştirir. Bu nedenle, Rousseau'nun *Toplum Sözleşmesi* eseri, Schmitt'e göre liberal bir anlayışı serimlemektedir (Schmitt, 2017b: 30-31).

İnsan doğası üzerine tahlil yapan Rousseau, insanın yaradılışından gelen *özgürlük* kavramı üzerinde durmaktadır. Bu nedenle, Rousseau, ilkel toplumlardaki insan doğasını “insanların birbirini sömürmediği, eşitsizliğin ve ahlaksızlığın olmadığı bir özgür toplum” olarak görür (Işık, 2017: 85). İnsan doğasını özgürlükle ilişkilendirerek değerlendiren Rousseau, özgürlüğünden vazgeçen bireyin ahlâkî düşüncelerinden de vazgeçtiğini ifade etmekte, böylece, mutlak bir gücün karşısında koşulsuz/sınırsız bir itaati, tutarsız ve gereksiz bir sözleşme olarak addetmektedir (Rousseau, 2020a: 9).

Rousseau, “İnsanın yapısı doğanın eseridir; devletinkiyse insanın ürünü” şeklindeki ifadesiyle devletin yapısıyla insan yapısını ilişkilendirmeye çalışmaktadır (Rousseau, 2020b: 74). İnsanlar gibi devletlerinde bir ömrü olduğunu söyleyen Rousseau, iyi bir yönetim anlayışı ile devletlerinde ömrünün uzayabileceğini söylemektedir. Rousseau bu durumu şöyle izah etmektedir:

“Politik yaşamın ilkesi egemen güçtedir. Yasama gücü devletin yüreği, uygulama ise beynidir; bütün parçalara canlılık sağlar. Beyin felce uğrasa bile insan yine yaşayabilir. İnsan aptal kalır ama yine de yaşar. Ama yürek görevini göremez olunca, canlı varlık da ölür” (Rousseau, 2020a: 85).

Rousseau'ya göre doğa durumu, normatif kurallar içermemesinden ötürü “iyi-kötü, adaletli-adaletsiz” vb. kavramlar genel bir çerçeveye oturtulmamasına bağlı olarak kimsenin kimseye karşı ne görevi ne de sorumluluğu bulunmaktadır. Dahası, doğa durumunda insanlar davranışlarında “eşit” ve “özgür”dürler. Şayet eşitsizlik içeren bir durum varsa nedeni, doğal eşitsizliktir. Bu bakımdan Rousseau'ya göre doğa durumunda insan, Hobbescu ve Makyavelist düşüncenin aksine, özünde iyi bir doğa ile

donatıldığını söyler (Strauss, 2017: 81). Schmittyen ve Hobbescu düşüncedeki insan algısı, savaş durumunda yaşarken Rousseau da ise barış içinde yaşamaktadır. Bu nedenle Rousseau'ya göre savaş durumu, kişisel istek ve arzulardan değil; mülkiyet ilişkilerinden kaynaklanmaktadır. Hobbes, “herkesin herkese savaşı” olarak ifade ettiği doğa durumunda savaşın insanlar arasında olduğunu söylerken Rousseau ise (2020a: 9-10), savaş durumunun insanlar arasında değil de aksine devletlerarasında olduğunu söyler. Rousseau'nun bu yaklaşımı, Schmittyen düşüncesindeki devletlerarası varolma mücadelesine benzediğinden söz edilebilir.

Rousseau, toplum sözleşmesi ile insanın, burjuva toplumundaki kul-köle bağlamından çıkararak özgür ve eşitliğin hüküm sürdüğü bir topluma ulaşacağını ifade etmektedir (Macit vd., 2021: 84). Rousseau (2020a: 4), “insan özgür doğar, oysa her yerde zincire vurulmuştur” sözüyle uygar toplumun bireyi özgürleştirmektense köleleştirdiğini ifade etmektedir. Schmitt'e göre (2017b: 31), Rousseau, köleyi, yani “halktan olmayan, eşit olmayan, in abstracto (soyut olarak) insan olmaktan hiçbir yarar görmeyen yabancıyı (Nicht-Citoyen), genel türdeşliğe dâhil olmayan ve bu yüzden haklı olarak dışlanan, heterojen” olarak tasavvur etmektedir. Schmitt'in, Rousseaucu düşünceye göre tanımladığı köle kavramı, yöneten-yönetilen özdeşliğinde yani, homojen gruba dâhil edilmeyen düşman yani, “öteki” olarak görülebiliriz.

Rousseau'ya göre, toplum sözleşmesi, yurttaşların, uygar insana özgü niteliklerden arındırarak eşitliğin ve özgürlüğün yeniden tesisini sağlayan bir anlaşma olarak görülmektedir (Ağaoğulları, 2015: 580). Bununla beraber birey, doğa durumundaki kişisel dürtülerine göre hareket eden kölelik niteliğinden kurtulup rasyonel ve yasal kararlara uygun eylemde bulunarak özgürlüğe kavuşur (Rousseau, 2020a: 19). Genel anlamıyla, toplum sözleşmesinde amaçlanan şey, her bireyin “kendini, tüm haklarıyla birlikte toplumun tümüne bağlaması” durumu olarak görülebilir (Cevizci, 2011: 786). Birey-toplum bağlamında şekillenen sözleşme, insanların ahlakî ve kolektif bir biçimde yaşamalarını sağlamaktır. Bu bağlamda bireylerin, kolektif ve bir bütün gibi yaşayabilmesi için “ortak benliğe” itaat etmesi gerekmektedir. Ortak benlik ile kastedilen şey, “çoğunluğa tabi kılınmakla varılan bir hürriyet anlayışı” olarak görülebilir (Küçük, 2016: 338). Bu nedenle, siyasal mekanizmanın kuruluşu ve işleyişi için kuramsallaştırılan toplum sözleşmesi, kamusal

alan ve tek tek bireylerin iradesini içermektedir. Bu bakımdan toplum sözleşmesi ile bireyler, egemen güce varoluşsal bir alan kazandırmaktadır. Yani, devlet ve bireyin var oluşları birbirini tamamlar niteliktedir.

Rousseau, bireylerin sözleşmeye uygun bir biçimde yaşamaları gerektiğini söylemektedir. Bu nedenle toplumsal güvenlik tehlikede olmadığı sürece toplumsal normların, kutsallık içerdiğini ifade etmektedir. Şayet yurdun güvenliği tehlikeye düşerse, yönetimi birine ya da zümreye verilerek tehlikenin ortadan kaldırılması hedeflenmektedir. Bu minvaldeki yönetim ile yasaların kutsallığına dokunulmaz sadece praksiste değişikliğe yol verilir. Rousseau'nun bu düşüncesi, Schmitt'in düşüncesinin egemen tasavvuruna aykırıdır. Çünkü Schmitt'in, egemeni, olağan durumların aksine olağan-dışı durumlarda verdiği kararlar ile kendini kabul ettirir. Fakat Rousseau'nun temel isteği, devletin yok olmamasıdır. Bu anlayışla, devletin siyasal ömrü uzatılmaya çalışılmaktadır. Fakat devletin ömrünün uzatılması için kullanılan diktatörlüğü kısa tutmak gerekir. Aksi takdirde, yönetim, zorbalığa dönüşür (Rousseau, 2020a: 122). Örneğin parlamenter demokrasi ile yönetilen devletlerde, olağan dışı durumlar meydana geldiğinde egemen salt kendi iradesiyle karar verme yetkisine sahip değildir. Schmitt, bu durumu, *Kanunilik ve Meşruiyet* (2018b) adlı eserinde detaylı bir şekilde irdeler. O, üç olağandışı kanun koyucu- *ratione materiae*, *ratione suprematatis* ve *ratione necessitatis* karşısında olağan kanun koyucunun saldırılara karşı kanunilik ilkesinin kendisini muhafaza edememesinden ötürü parlamenter yasama devletinin teorik zemininde sapmalar meydana geldiğini söyler. Bu minvalde Rousseau'nun olağan dışı durumlarda zorba yönetimler kısa tutulmalıdır sözüne istinaden Schmitt, olağanüstü durumun meydana gelmesi halinde kanun koyucunun *ratione necessitatis* sıfatıyla yasayı askıya alınmasını ve bunun sonucunda egemenin, bir diktatör gibi devlet yönetimini tamamen ele geçirebilme imkânını eleştirmektedir.

Toplum sözleşmesinin temellerini atan Rousseau, yurttaşların genel irade doğrultusunda birleşmesinin toplumun oluşum süreci açısından önemini vurgulamaktadır. Rousseau'ya göre (2020a: 100), genel irade, "...hiçbir zaman değişmez, bozulmaz; tertemizdir." Genel irade, bütün insanların hem öteki insanlarla ilişkilerini hem de kendi iradelerini yansıtmaları bakımından eşit ve özgür

kalabilmelerini sağlamaktadır. Hobbescu düşüncede insanlar, tüm haklarını egemen erke devrediyor iken Rousseau'da ise, bütün haklar genel iradeye devredilmektedir.

Bodin, Machiavelli, Hobbes, Schmitt gibi siyasal düşünürler için söz konusu olan egemenliğin mutlak, bölünmez, temsil edilmez ve devredilmez oluşu Rousseau içinde geçerlidir. Rousseau'ya göre, kişi nasıl kendi özgürlüğünü bir başkasına devretmiyorsa egemen de egemenliğini bir başkasına devredemez. Devrettiği takdirde, genel irade ortadan kalkar ve devlet yok olmaya yüz tutar. Bu bakımdan Rousseau, erkler ayırımına karşı çıkmaktadır (Küçük, 2016: 339-340). Zira erklerin, farklı kişilere ya da kurumlara paylaştırılması egemenliğin bölünmezlik ilkesiyle çelişmektedir. Rousseau'ya göre (2020a: 87), egemen gücün, basit ve tek oluşundan dolayı bölünmesi durumu egemenliğin özüne aykırıdır. Bu nedenle, devlet yönetiminde, siyasal varoluşun tecelligâhı olan siyasal birlik ve bütünlük, kendisini özgürlük ve itaat konsensüsü ile gerçekleştirir.

Devletini ahlakla yoğuran Rousseau, asıl amacı halk-devlet ya da ulus-devlet kurgusunu gerçekleştirmektir. Bu devlet kurgusunun, Schmittyen düşüncenin yöneten-yönetilen özdeşliği üzerinde etkili olduğu söylenebilir. Çünkü Schmittyen düşüncenin siyasal kavrayışı, yöneten-yönetilen özdeşliği bağlamında “homojen türdeşlik” içermesinden ötürü dost-düşman ayırımında belirleyici bir ilke konumundadır. Diğer bir ifadeyle Schmitt'e göre, Rousseau'nun genel irade kavramı, türdeşliği ifade etmektedir. Bu bakımdan toplum sözleşmesi, devletin üzerinde mutabakata vardığı bir sözleşmenin aksine türdeşliğe dayalı bir devlet anlayışının kurgusudur. Yöneten ve yönetilen arasında özdeşlik, türdeşlik kavramından gelmektedir. Schmitt'in, Rousseau'nun türdeşlik üzerine inşa ettiği devlet öğretisini, *Siyasal İlahiyat* (2016) adlı kitabında egemenliğe ve parlamenter demokrasiye dair incelemesinde kullandığı söylenebilir. Schmitt, yöneten-yönetilen özdeşliğinin, modern kitle demokrasisinde meydana gelecek olası krizleri -olağan dışı-çözme konusunda herhangi bir anayasal düzenlemeye gerek duyulmaksızın halledebileceğini söylemektedir. Çünkü hiçbir anayasal düzenleme halkın iradesinin üstünde değildir (Schmitt, 2017b: 33). Bu düşünceden hareketle ifade edebiliriz ki yöneten-yönetilen özdeşliği, siyasal birliğin yozlaşmasının önüne geçebilir. Ayrıca Schmitt'e göre, siyasal olanın depolitizasyona uğramasında yöneten-yönetilen özdeşliği, liberal ve demokratik ideolojilerin söylem ve

pratiğinden kaynaklanmaktadır. Schmitt de tıpkı Rousseau gibi genel iradeye uygun olarak yönetilen bir devletin, sınırlandırılmaz bir niteliği olacağını söylemektedir. Çünkü egemeni sınırlandırmak, kendini sınırlamakla eşdeğerdir (Uslu, 2020: 20).

Schmitt'in ifade ettiği gibi, Rousseau'ya göre demokraside yurttaşların, kendi istek ve iradelerine uygun olmayan yasaya karşı direnme hakları olmayıp bilakis söz konusu yasalara rıza göstermeleri gerekir. Çünkü yasalar, "genel irade" üzerine teşkil edildiğinden özgür bireyin iradesine karşılık gelmektedir. Yurttaşların, genel iradeye karşı rıza göstermeleri altında yatan neden, genel iradenin neliğine dair bir kavrayıştır. Genel irade, oylama sonucunda ortaya çıkmaktadır. Oylama sonucunda azınlığın oluşması, genel iradenin içeriğinin tam anlamıyla anlaşılmasından kaynaklanır. Bu noktada, genel irade, oy birliğine dayanmaktadır fakat oylama sonucunda çoğunluk ve azınlığın ortaya çıkması durumu genel iradeye aykırıdır. Çünkü bu durum, çoğunluğun hâkimiyeti veya azınlığın hâkimiyetine dayanmaktadır. Ayrıca Schmitt, demokrasi argümanını hukuksal, siyasal, sosyal konjonktürde gerçek bir eşitliğe değil, özdeşliğe dayandırmaktadır. Bu bakımdan demokratik düşüncede devletle halk arasındaki ilişki özdeşliğe dayandırılır. Devletle halk arasındaki bu ilişki her an, doğrudan ve mutlak bir biçimde gerçekleşmeyip varsayımsal olarak görülmektedir (Schmitt, 2017b: 42-43).

Yönetenlerle yönetilenlerin, hükmedenlerle hükmedilenlerin özdeşliği, devlet otoritesinin öznesi ile nesnesi arasındaki özdeşlik, halkın parlamentodaki temsili ile özdeşliği, devlet ile oy veren halk arasındaki özdeşlik, devlet-yasa özdeşliği ve nihayet nicel (çoğunluk veya oybirliği durumu) ile nitel (yasanın adil olması) arasındaki özdeşlik bu dizidir (Schmitt, 2017b: 42).

Yukarıda işaret edildiği üzere Schmitt, Rousseau'nun genel iradesi ile egemenin iradesini özdeşleştirmektedir. Fakat genel itibariyle, halkın egemen haline gelmesine de işaret etmektedir. Schmitt (2016: 54), bu tanımlama ile Hobbescu düşüncenin, egemen tasvirinde bulunan desizyonist ve personalist unsurların ortadan kalktığını söylemektedir. Çünkü Schmitt'e göre, egemen ile bütünleşen desizyonist, halk ile paylaşıldığında anlamını yitirebilir. Ayrıca Schmitt, Rousseau'nun genel irade kavramıyla ifade ettiği eşitlik algısının, oy birliğine dayanan bir türdeşlik olduğunu belirtmektedir. Çünkü Rousseau'ya göre, oy birliğinin fazla olması, yasaların, münakaşa edilmeksizin kabul edilmesine zemin hazırlamaktadır. Schmitt ise (2017b: 30-31), particilik, özel menfaatler, dinsel ayrışmalar, kısaca, insanları birbirinden ayıran her türlü faaliyeti, devletin dışında tutmaktadır.

Nitekim Machiavelli, Bodin, Hobbes ve Rousseau'nun "mutlak monarşi" yi laik kuram üzerine inşa etmeye çalıştıkları söylenebilir. Bu doğrultuda, Machiavelli, siyasal düşünceyi laikleştirme ve bilimselleştirme çabası içerisindedir. Bodin, egemen erki hukuksal bir temele oturtmaya çalışmaktadır. Hobbes, yurttaş temelli sözleşme ile mutlak monarşiyi temellendirmektedir (Şenel, 1995: 302). Rousseau ise, genel irade ile egemeni özdeşleştirerek siyasal birliği tesis etmeye çalışmaktadır. Yukarıda ismi zikredilen dört düşünür de, siyasal bunalım ve gerilimlerin ayyuka çıktığı dönemlerde siyasal düşüncelerini aşkın ve mutlak bir Tanrı inancına dayandırmaksızın teorik bir zeminde inşa etmişlerdir. Machiavelli İtalya'nın siyasal birliğinin kurulmasını, Bodin Fransa 'da meydana gelen dinsel çatışmayı, Hobbes ise İngiltere'de parlamento ile kral arasında meydana gelen iç savaşın bir daha oluşmaması için mutlak monarşiyi çıkar yol olarak görmüşlerdir (Şenel, 1995: 302-303). Benzer biçimde Schmitt de Weimar Cumhuriyeti'nin içerisinde tesis edilemeyen siyasal birliği ve iç savaşı önlemek amacıyla kendi kuramsallaştırdığı egemen anlayışının totaliter bir karaktere sahip olduğunu düşünür.

Siyasal- teoloji bağlamında Schmitt, Rousseau'nun dogmatik ve egemenliğe dair kavramları siyasallaştırdığını söylemektedir. Açıkçası, Schmitt (2016: 52), Rousseau'nun gözündeki egemen algısının, Tanrı'ya atfedilen niteliklere benzediğini ifade etmektedir. Son olarak, Schmittyen düşünceye sirayet eden genel irade kavramının tecellisi olarak görülen yöneten-yönetilen özdeşliği egemenliğe farklı bir boyut kazandırdığını söyleyebiliriz.

## ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

### CARL SCHMITT'İN SİYASAL DÜŞÜNCESİNDE VAROLUŞSAL TEMALAR

Schmitt'in siyasal düşüncesinde, “dost-düşman ayrımı”, “egemen”, “hiçlik”, “istisna durumu”, “karar”, “özgürlük” ve “sorumluluk” gibi kavramları kullanması bakımından varoluşçu felsefeyle bağlantılı olduğu söylenebilir. Bu kavramlar pek çok varoluşçu düşünürün felsefelerinde bulunur ancak bu bölümde onun bu kavramlarını Kierkegaard'ın varoluşçu düşünceleri bağlamıyla sınırlandıracağız. Bu bağlamı da Kierkegaard'ın “ben ve öteki”, “birey”, “hiçlik”, “kaygılı bir an”, “karar”, “sorumluluk” ve “ben olma ödevi” gibi kavram ve düşünceleri üzerinden kurarak onun bu kavramlarını da Schmitt'in “yöneten-yönetilen ilişkisi” üzerine yorumlarına bağlayacağız. Kierkegaard'ın bu kavramlarının Schmitt'in düşüncesiyle olan bağına anlatmadan önce, Schmitt'in bu kavramları hangi koşullar altında oluşturduğuna ve nasıl ele aldığına göz atalım.

Schmitt, Avrupa tarihinin gelişim sürecinde son dört yüzyılın etkili olduğunu söylemektedir. Bu yüzyılların, “teolojiden metafiziğe, insancıl-ahlakilikten ekonomiye” doğru bir geçiş olduğunu ifade etmektedir (Schmitt, 2018a: 111). Bu bakımdan Avrupa kültürünün devinim yaşadığı bu yüzyılların, insanlığın varoluşsal sürecinde farklı etkinlik merkezlerinin hâkim olduğu yorumu yapılabilir. Bu etkinlik merkezleri, gerek sosyal gerek kültürel gerekse siyasal yapının şekillendirilmesinde aktif rol oynar.

Avrupa tarihinin son dört yüzyıldaki etkinlik gösteren merkezlerde sosyal ve ekonomik koşullarda yaşanan değişim ve dönüşüm sosyal, siyasal, ahlakî ve ekonomik alanlara da nüfuz etmeye başlar. Öyle ki her yüzyılın kendine özgü merkez alanı varsa o merkez alanının da kendine özgü terminolojisi bulunur. Bu terminolojide kullanılan özgül kavramlar ve sözcükler, dönemin hâkim karakteristik yapısına ve ait oldukları yüzyılın merkezi alanına uygun olarak oluşturulur. Dahası, merkez alanların aracılığıyla, teoloji, metafizik, insancıl-ahlakilik ve ekonomiye dair sorunlar o yüzyılın merkezi alanına mutabık olarak çözüme kavuşturulur. Buna bağlı olarak Schmitt, tinsel alana ait kavramları- Tanrı, özgürlük, insan doğası, rasyonelite, gibi- somut gerçeklik kazandırabilme yolunu o yüzyılın merkezi alan terminolojisine göre yorumlar. Hatta

siyasal birliğin temsilcisi olarak görülen devlet, siyasal gücünü, hâkim olan merkez alandan almaktadır. Aynı zamanda Schmitt, siyasal olanın özünü oluşturan dost-düşman ayrımını, o yüzyılda hâkim olan merkez alanına göre belirlemektedir. Bu bağlamda Schmitt'e göre, teolojinin merkez alan olarak hâkim olduğu bir dönemde, "kim yönetiyorsa, onun dini", "ekonominin hâkim olduğu bir dönemde "kim yönetiyorsa, onun ekonomisi" gibi göndermeleri siyasal bir anlam içermektedir, fakat merkez alanın başka bir alana kayması yani nötrleştirilmesi, "kim yönetiyorsa, onun dini" ya da "kim yönetiyorsa, onun ekonomisi" gibi siyasal göndermelerin mahiyetlerini yitirir (Kardeş, 2015: 36-37).

Siyasal düşünürler, devlete dair düşüncelerini inşa ederken "insan doğası"nı temel alırlar. Bu bakımdan, siyasal teorisyenlerin bazıları insan doğasını iyi görürken bazıları ise insan doğasını kötü görerek siyasal yapılarını bu düşünce ekseninde inşa etmeye başlarlar. Fakat Schmitt, insan doğasından ziyade istisna, karar, egemen kavramları üzerinde yoğunlaşır. Bu yoğunlaşma sonucunda oluşan Schmittyen düşünce, siyasal alana ilişkin kavramsallaştırmasıyla siyasal yapıya yeni bir söylem ve pratik kazandırır. Schmittyen düşünce, siyasal varoluşu somut düzen üzerine inşa eder. Siyasal varoluşta tasvir edilen egemen, insanları ve örgütleri yöneten kişi, yani gerçek kişidir. Bu açıdan, siyasal kavrayış, ahlak, hukuk, ekonomi ve benzeri kurumlara somut bir siyasal gerçeklik kazandırır (Schmitt, 2018a: 59, 103). Schmitt, Hobbes'un desizyonist tasavvurundan esinlenmesinden dolayı egemenin vereceği kararların, somut gerçekliğe tekabül etmesinden ötürü egemenin söylediği her söz, hukuki normun aksine varoluşsal bir karar niteliğinde olduğunu söyleyebiliriz.

Schmitt'in düşüncesini etkileyen önemli felsefî kaynaklardan biri de, varoluş felsefesinin öncüsü olarak nitelendirilen Soren Kierkegaard (1813-1855) olmuştur. Kierkegaard'ın insana ve somut yaşama yönelimi, onun varoluşçu yönünü serimlemektedir. Varoluşçu felsefenin ortak özellikleri; (i) "insanın merkeziliği", (ii) "insanın tikel, somut bir varlık, bir birey olarak alınması", (iii) "varoluşun öze önceliği", (iv) "hakikatin özneliği" ve (v) "felsefenin aktörün bakış açısından yapılması" olmak üzere beş önerme altında toplanır (Gündoğdu, 2007: 95).

Varoluş kavramı, Kierkegaardcı düşüncede, "insanın yaşamının somut, öznel ve uyanık olması" bakımdan, önceden tayin edilmiş, determinist ve olup bitmiş bir duruma

karşılık gelmemektedir (Çelebi, 2008b: 4; Taşdelen, 2017: 25). Bu temel kabulden hareketle Kierkegaard, “varoluşun dizgesi olamaz” ifadesiyle Hegel’in sistem üzerine kurduğu felsefesini eleştirir (Mounier, 2019: 59, 66). Çünkü Sartre ile varoluşsal düşüncenin parolası haline gelen “varoluş, özden önce gelir” cümlesi öz ve oluş arasındaki ayrımı ortaya koymaya çalışır. Schmitt’te, “siyasal kavramı, devlet kavramından önce gelir” cümlesi ile siyasal ve devlet kavramı arasında ayırım yapar. Bu minvalde bakıldığında varoluşçu düşünürlerinden biri olan Kierkegaard, varoluş kavramını Schmitt’in ise, siyasal kavramını öncelemesi düşünürleri varoluşsal bağlamda yakınlaştırmaktadır (Schmitt, 2018a: 49; Gündoğdu, 2007: 105). Görüldüğü üzere Kierkegaard’ın, oluş süreci ile oluşan bir öz inşa etmesi, varlığın önceden belirlenmiş algısını kırarak tayin edilmişliğin önüne geçer. Schmitt’in ise siyasal kavramı öncelemesi, siyasal yapıya uygun bir devlet modeli inşa etmesine olanak/imkân sağlar. Bu kapsamda, Schmittyen düşüncedeki oluş ve varoluş kavrayışı, siyasal olanın özünde bulunan dost-düşman ayırımına göre şekillenir. Bu durum da siyasal olanın ve devletsel olanın arasındaki ilişkiyi formüle etmektedir (Schmitt, 2017a:13).

Kierkegaardcı düşünceye göre birey, “ruhun ve beden, sonlu ve sonsuz, özgürlüğün ve zorunluluğun birlikteliği” olarak tanımlanmıştır (Taşdelen, 2017b: 98). Kierkegaard’ın bu tanımlamasıyla, farklı ve karşıt öğelerin birlikteliğinden yola çıkarak insana ve varoluşa dair çıkarımlarda bulunur. Öte yandan Kierkegaard’ın bu düşüncesindeki karşıtlık anlayışı, Schmittyen düşüncede teolojik bağlamda *complexio oppositorum* kavramı ile açıklanabilir (Schmitt, 2021b: 19). *Complexio oppositorum* kavramı, modern devlet teorisinde kullanılan kavramlardan biri olması bakımından teolojik olandan siyasal olana aktarılmıştır. Bu kavram, içerisinde tüm karşıtları barındırmakla beraber olağandışı durum ile somut gerçeklik kazanır. Bunun yanı sıra ileride görüleceği üzere, istisna kavramının teolojik kökeni mucizedir. Benzer bir biçimde *complexio oppositorum* kavramı da mucize kavramına karşılık gelmektedir. *Complexio oppositorum*, içerisinde barındığı diyalektik, bir antagonizma değildir, o dağınık halde bulunan kalıplara yeni söylem ve praksis kazandırır. Fakat atomize halde bulunan karşıt unsurlar, muhteva ve biçimle olan ilişkisinde bütünlüğü kapsamadığından ötürü tözselliğini ve canlılığını yitirir. Buradan hareketle Katolik inançtan miras alınan *complexio oppositorum* kavramı, siyasal olana yeni bir tözsellik kazandırır (Marder, 2008: 31-45; Türk, 2016: 172).

Kierkegaard, bireyin, karar ya da seçim yaparak, varoluş alanlarından birine dâhil olduğunu söyler. Bu bakımdan Kierkegaard, varoluş alanlarını üçe ayırmaktadır: Estetik, etik ve dinsel. Bu alanlar, insana, varoluşu için olanaklar ve olasılıklar tanımaktadır. Olanaklar ve olasılıklar içerisinde yaşayan birey, karşılaştığı durumlar karşısında tercih veya seçimde bulunur. Bu seçimler de bireylerin hangi varoluşsal alanda olduğunu göstermektedir. Buradaki asıl şey, bireyin kim olduğuna ya da ne olacağına dair verdiği kritik karar “an”ıdır (Mounier, 2019: 116). Şöyle ki birey, estetik alanda ise ‘haz’ kavramına, etik alanda ise “ödev” kavramına, dinsel alanda ise ‘inanç’ kavramlarına yönelerek kim olacağına karar verir. Kim olacağına karar veren birey, varoluş alanları arasında birinden diğerine doğru sıçrar. Fakat bu sıçramada birey, aynı anda farklı alanlarda bulunamaz. Örneğin, birey, hem estetik hem dinsel hem de etik alanda bulunamaz. Varoluşsal perspektifte, bu durum, varoluşsal alanları ya/ya da sorununa indirgenir (Taşdelen, 2017: 172-174).

Bu açıklamaları yaptıktan sonra, artık Kierkegaard’ın bireye attığı özgürlük, sorumluluk, karar, kaygı ve Tanrı huzurunda olma davranışı gibi yorum ve düşüncelerini, Schmitt’in ele aldığı egemen kavramına bağlayabiliriz. Bu bağlamı kurarken de Kierkegaard’ın, Kaygı (2013), Tekerrür (2018) ve Korku ve Titreme (2021) adlı eserlerinden yararlanılacaktır. Egemenin kolektif iradenin bir temsilcisi olması bakımından, özgür bir istence sahip olması gerekir. Özgür bir istenç ise egemene “karar” verme ya da “seçim” yapma hakkı verir. Bu hak ise, egemenin kararına siyasal bir nitelik kazandırır. Bu bakımdan karar sürecinde yaşanacak -her türlü- aksaklık siyasal olanın özüne zarar verir. Öyle ki siyasal alanda yaşanan her engel siyasal olanı nötralize etmektedir. Bu nedenle, egemen açısından karar verme süreci “kaygılı bir an”dır. Egemenin, bu kaygılı süreci iyi yönetmesi, hem siyasal birliğin işleyişini hem de devletin devamlılığını sağlama bakımından önemlidir. Akabinde yurttaşlar, egemenin verdiği kararlara uymakla yükümlü ve adeta egemenin huzurundaymış gibi davranmalıdırlar. Buradan hareketle Schmitt’in siyaset felsefesi, “varoluşa dayalı bir kararçılık” içermektedir (Wolin, 1990: 398).

### **3.1. Schmittyen Düşüncede Temel Bir Kavram Olarak “Devlet” ve “Siyasal Olan”**

Schmittyen düşünce, siyasal ve devlet kavramlarını birbirlerinden ayırarak, siyasal kavramının anlaşılmasına yeni bir boyut kazandırır. Schmitt, devlet tanımının

tam anlamıyla anlaşılabilmesi için siyasal kavramının temel niteliklerinin ortaya konması gerektiğini ifade etmektedir. Çünkü devletle ilişkili olan “halk ve statü” kavramlarının ne olduklarının doğru bir biçimde kavranması, ancak ve ancak siyasal kavramının anlaşılması ile mümkündür (Schmitt, 2018a: 49).

Schmitt, devletin, “hukuki düzen, nihai bir atıf noktasına ve nihai bir temel norma atıf yapan bir atıf sistemi” olarak tanımlandığını ifade eder. Bu tanıma göre devlet, varlığını, hiyerarşik bir düzen içerisinde sadece ve sadece hukuki normlarına uygun olarak sürdürür. Schmitt, “devlet, atfın sona erdiği noktadır; devlet, hukuki düşüncenin özünü oluşturan atıfların ‘noktalanabileceği’ nokta” şeklinde devleti yeniden tanımlar (Schmitt, 2016: 28). Bu tanımlamasıyla Schmitt, hukuksal-normatif düşüncenin kriz ânında siyasal tıkanıklığı gidermekte elverişli olmadığını söyler. Bu temel kabulden hareketle Schmitt’e göre kriz ânı, toplum nezdinde kabul edilmiş rasyonel şemaların birliğini ve düzenini bozar fakat kriz ânında verilen kararın üstün karakteri, tekrar eden zinciri kırarak daha yüksek bir varoluşsal mahiyet içerir (Wolin, 1990: 397). Bu nedenle, siyasal olanın özünün ve temelinin kavranmasında devlet araçsallaştırılmıştır.

Schmitt, siyasal olanı dost-düşman ayrımı üzerinden şekillendirir. Bu ayrım ile dost ve düşman arasındaki ilişkiyi formüle eden Schmitt, bilhassa düşman kavramı üzerinde durur. Çünkü Schmitt düşman kavramını, siyasal varoluşun temel bir ön koşulu olarak görür. Şöyle ki Schmitt, dost kavramını, düşman-olmayan bağlamında izah etmeye çalışır. Ona göre, dost, düşman ve savaş kavramları, somut ve varoluşsal anlamlarıyla kavranmalıdır. Çünkü bu kavramlar, gerçek anlamlarını, özellikle fiziksel bir yok oluşun gerçek olasılığında bulurlar. Düşman, başka bir varlığın varoluşsal anlamda olumsuzlanması durumudur. Bu kavramın, savaş kavramına, varoluşsal bir sınır-durum olma niteliği kazandırır. Sınır-durum ise, bir ulusun siyasi bir öze sahip olup olmadığını gösterir.

Varoluşsal perspektifte öteki olarak adlandırılan kişi, Schmitt’in düşüncesinde düşman olarak karşımıza çıkmaktadır. Fakat buradaki düşman, kişisel duygu ya da kendisine antipatik hissiyatlar beslediğimiz kişi değildir. Buradaki düşman, siyasal bir karar sonucunda belirlenir (Schmitt, 2018a: 59). Bu kararla beraber düşman, kamusal bir niteliğe dönüşür. Kamusal bir niteliğe dönüşen düşman tipolojik olarak devlete,

topluma, egemenliğe ait kavramların anlaşılmasına ve kavranmasına olanak sağlamaktadır. Bu nedenle dost-düşman ayrımı üzerine inşa edilen siyasal olan kavramı, egemene ve karara dair algıyı teorik bir zemine oturtur.

Siyasal kararın sonucunda, düşmanın kim olduğuna ilişkin saptama siyasal davranış ve tutumun belirlenmesini sağlar. Bu davranış ve tutum, bir mücadeleyi içermektedir. Schmitt'in mücadele kavramına atfettiği değer ise, devletin varoluş savaşını meşrulaştırmaktır. Buna göre, siyasal kararın sonucunda ortaya çıkan mücadelenin ortadan kalkması, dost-düşman ayrımının sekteye uğramasına, böylece toplumun pasifleşmesine ve bu yüzden de siyasal yapının işlerliğini yitirilmesine yol açar (Türk, 2013: 119; Schmitt, 2018a: 64-65). Bu bakımdan, siyasal olanın tanımlanması, Schmitt'in devlete ve egemene dair düşüncelerinin kavranması açısından elzemdir.

### **3.1.1. “Siyasal Olan”ın Tanımlanması Sorunsalı**

Siyasal olana ilişkin çözümlenmeleriyle Schmitt, siyasal kavramının tanımlanması sürecinde ahlak, ekonomi ve estetik gibi alanlardan ayrışması için siyasal olanın kendine özgü ölçütlerinin bulunması gerektiğini söylemektedir. Bu bakımdan Schmitt, ahlaktaki ölçütün iyi-kötü, ekonomideki ölçütün kâr-zarar, estetikteki ölçütün ise güzel-çirkin olduğunu ifade eder. Siyasal alanın da kendine özgü ayırım içermesi gerektiğini söyleyen Schmitt, ölçütü dost-düşman ayrımı üzerine inşa etmiştir (Kardeş, 2015: 46). Bu ayırım da, siyasal olanın tanımını vermektedir. Siyasal ilişkilerin kurulmasında dost- düşman ayrımı, karşılıklı ilişkilerin ya birleşmesi ya da ayrışmasındaki yoğunluğunu belirlemektedir (Schmitt, 2018a: 56-57). Öte yandan Schmitt, siyasal düşmanı ahlakî, dini ve estetik ölçütlere göre değerlendirmemektedir. Ona göre, siyasal düşmanın öteki ya da yabancı olması yeterli bir unsurdur. Schmitt'in bu yorumu, varoluşçu düşüncede de geçen “başka bir varlık/öteki” kavramı ile ilişkilendirilebilir. Şöyle ki varoluşsal bağlamda düşünüldüğünde, “ben”in olabilmesi için ‘başka bir varlık’ yani ötekinin olması gerekmektedir. Bu bakımdan başka bir varlık, hem varoluşun hem de kendini bilmek için gereklidir (Sartre, 2019: 59).

Schmittyen düşüncede din, ahlak, ekonomi, etnisite gibi kavramların, dost ve düşman ayrımı tarafından belirlenmesi, bu kavramlara siyasal bir muhteva kazandırır.

Bu bakımdan bir devletin, başka bir devleti ya da bir zümrenin başka bir zümreyi gerçek bir düşman olarak görüp onunla mücadele etmesi siyasal bir karar sonucudur. Örneğin, bir dinin, başka bir dinle mücadelesi ya da bir ekonominin, başka bir ekonomiyle mücadelesi siyasal olarak görülmektedir. Dolayısıyla, bir şey -din, ekonomi, ahlak-mücadele nesnesi olduğu andan itibaren salt bir kategori olma niteliğinden çıkarak siyasal bir karaktere dönüşmeye başlar. Bu bakımdan siyasal yapı salt ekonomik, salt dinsel, salt hukuksal, salt ahlakî unsurlar taşımamaktadır. Çünkü siyasal yapı; devleti, toplumu, insanı ilgilendiren tüm eylem ve edimleri siyasallaştırabilir. Konuyla ilgili olarak başka bir örnek de Schmitt'in metafizik ile ilgili görüşleri üzerinden verilebilir. Schmitt, metafiziği "bir çağın en yoğun ve en sarıh ifadesi" ve "siyasi ve sosyolojik tasavvurlar arasında süregiden süregelen çizgi" olarak tanımlarken, teolojik düşüncüyü, siyasal alana aktarmış olmaktadır (Yedigün, 2013: 23-24). Bu anlamda Schmitt, çağın şartlarına göre yoğrulan metafizik düşünce ile çağın içerisinde bulunduğu siyasal yapının birbirine uygun olması gerektiğini söylemektedir.

Schmitt'te, siyasal olan gücünü, dinî, ekonomik, ahlakî alanın siyasal nitelik taşıyıp taşıyamamasından da alabilir. Bu bakımdan siyasal olan, kriz ânına odaklanır (Kardeş, 2015: 50; Türk, 2013: 118). Çünkü kriz ânı, hem karar verici hem de tayin edici olmayı gerektirir. Eğer bir egemen, kriz ânında, toplumun çıkar ve kurallarını koruyacak kadar güçlü değilse o devletin oturmuş bir siyasal anlayışı bulunmamaktadır. Buna göre, olası bir kriz ânında, dost-düşman ayrımının kararının verilememesi durumu, hem siyasal yapıyı hem de siyasal birliği etkileyen bir meseledir (Schmitt, 2018a: 68-69). Öte yandan, Schmitt'te siyasal olanın tanımlanma ve belirlenme süreci sonucunda hüviyet kazanan devlet, Kierkegaard'ta ise, varolma tutkusu ve kaygısıyla ben olma ödevini ya da benlik kazanmaya çalışan birey, arasındaki ilişki varoluşsal bir kararın sonucu olmakla beraber somut bir gerçeklik algısına sahiptirler. Schmitt'in siyasal olan kavramı, belirlenmiş, sistematikleştirilmiş ve tayin edilmemiş olması bakımından somut bir anda belirivermektedir. Benzer biçimde, Kierkegaard'ın varoluş felsefesinde de benlik kavramı, olmuş bitmiş ve önceden belirlenmiş bir oluşa sahip değildir. Hatta benlik, varoluşsal alanlar içerisinde kendini gerçekleştirme imkânı bulur. Sürekli bir değişim sürecinden geçen benlik, bu sayede en yüksek ve en yüce anlama erişir. Schmitt'in siyasal olan tanımlaması bağlamında mücadelenin kurumsal bir niteliğe dönüşmesi, siyasal olan ve devletin arasındaki ilişkinin kavranması açısından

önemlidir. “ ‘Siyasal Olan’ın Devlet’i Belirleme Durumu” başlığı altında bu konuya değinilecektir.

### 3.1.2. “Siyasal Olan’ın Devlet”i Belirleme Durumu

Schmitt, siyasal olanın ve devletin birbirinden çok farklı olduğunu söylemektedir. Ona göre, siyasal kavramı, devletten önce ve devletin olmadığı koşullarda da varlığını sürdürecektir. Dahası, siyasal olan, devletin ontolojik gerçekliği ortadan kalkarsa bile varlığını sürdürmeye devam edecektir. Çünkü Schmitt’e göre devlet, bireylerin bir topluluk olarak yaşamalarını sağlayan bir kurumdan öte bir şey değildir. Bu anlamda önemli olan şey, siyasal olanın ontolojik gerçekliğini sürdürmesidir. Fakat Schmitt, siyasal olanı ve devleti birbirinden ayırmasına rağmen dost-düşman ayrımı söz konusu olduğunda düşman kavramını, kolektif/kamusal bir unsur haline getirerek mücadeleyi kurumsallaştırır.

Schmitt, bir devletin, başka devletlerle ilişki kurmasının hem tanınması hem de devlet niteliğinin kazanması açısından önemli olduğunu dile getirir. Devletin bir kişiliği olması gerektiğini savunan Schmitt, dost-düşman karşıtlığının elzem olduğunu ifade etmektedir. Bu bakımdan, siyasal kavramını kategorik olarak belirleyen ölçüt, dost-düşman ilişkisinde bulunan yoğunluk mertebesidir (Schmitt, 2018a: 14). Yoğunluk kavramıyla kastedilen şey ise devletlerarasında tartışılan bir meselenin, siyasal nitelikte olup olmadığı problemidir. Siyasal kavramı aynı zamanda, insanların kim olduğunu, kim olmak istediklerini, ne yapmak istediklerini, ne olup ne olmadıklarını göstermektedir. Diğer bir ifadeyle, siyasal kavramı, insanların kendilerini tanımladıkları bir mekânın oluşmasını sağlamaktadır. Bu bakımdan mekân, siyasal kavrayışı temellendirirken kurucu unsur olarak karşımıza çıkmaktadır. Çünkü mekân, siyasal faaliyetlerin yürütülmesinde gerekli olan düzenin kurulmasına olanak sağlamaktadır (Schmitt, 2017c: 19). Mekân, siyasal birliğin konumlandırılmış hali olmakla beraber siyasal yapının fiziki ve psikolojik olarak üretildiği yer olarak görülebilir. Schmitt, *Kara ve Deniz* (2018c) adlı eserinde, uluslararası hukuk literatüründe, dost-düşman ayrımı ilk önceleri “toprak hâkimiyeti” üzerinden gerçekleşmekte iken, daha sonra İngilizlerin ve diğer Avrupa devletlerin etkisiyle “deniz hâkimiyeti” üzerinden gerçekleşmeye başladığı iddiasını sunar. Bu durumda, her iki mekân anlayışının da, kendine özgü düşman ve savaş terminolojisi inşa ettiğini söyleyebiliriz (Akal, 2000:251). Schmitt’in

bu konudaki görüşleri, Kierkegaard'ın felsefesinde benlik, soyut, metafizik ve aşkın bir karaktere sahip değildir, aksine somut ve yaşayan bir gerçeklik üzerinden varoluşunu tezahür etmektedir (Taşdelen, 2017: 92-93). Bu bakımdan Kierkegaard ve Schmitt'in düşüncesinde, varoluş kavramı, hem zamansal hem de mekânsal olması itibariyle birbirleri yakınlaşır. Kierkegaard'ta varoluşun, "mekânı 'bura', zamanı ise 'şimdi'" olması kararı "an" üzerinden temellendirmektedir (Taşdelen, 2017: 140). Schmitt'te ise, burada ve şimdi olmaya odaklanarak "an" içerisinde olağandışılığı bertaraf etmeye çalışır. Schmitt, siyasal olanın özünü temellendirirken devlet fenomenini kullanır. Kierkegaard ise benliği temellendirirken varoluş alanlarında hareket eder. Çünkü Kierkegaard'ta, varoluş alanlarının-estetik, etik ve dinsel- gayesi, benliğin kendini gerçekleştirmesine imkân sağlamaktır.

Kierkegaard'ın varoluş felsefesinde estetik alan, haz kavramıyla ilintilidir. Haz, bu alanın "temel değeri" olarak görülmektedir. Birey, doğal isteklerinin güdümüne girdiği anda artık karar ya da seçim yapan kendisi olmaktan çıkmaktadır. Yani birey, cinsellik, açlık gibi fizyolojik ihtiyaçlarının doyurulmasından çok daha fazlasını arzulamaktadır. Bu bakımdan haz, bireyin hem zihninde hem de ruhunda temaşa eder. Bireyin, bu alandaki asıl amacı, yaşamdan zevk almak ve hazzın peşinden koşmaktır. Bundan dolayıdır ki, estetik alanında yaşayan birey, sürekli an'da yaşamaktadır (Oruç, 2022: 63-64). An'da yaşadığından ötürü geleceği ve geçmişi düşünmeden yaşamaktadır. Kierkegaard, estetik alandaki bireyin acı ve haz diyalektiği içerisinde olduğunu ifade etmektedir. Haz ve acı diyalektiğini yaşayan birey, belli bir süreden sonra umutsuzluk hissetmeye başlar. Bu durumdan kaçışı ise ya etik alanda bulur ya da dinsel alanda bulur. Kierkegaard'a göre, bireyin, toplumsal değer ve normlarını "hiç"e sayıp hazza yönelmesi, toplumsal ilişkilerini olumsuz yönde etkilemektedir. Bu durumdan mütevellit, estetik alandaki bireyin farkındalığı en düşük düzeydedir. Çünkü bireyin istek ve arzularına uygun yaşaması yani perspektifini dışa doğru konumlandırmasından dolayı kendine yönelemez. Kendine yönelmeyen birey de sorgulamaya ihtiyaç duymamaktadır (Çelebi, 2008b: 8-11).

Kierkegaard'ın varoluş felsefesinde etik alan, ödev duygusuyla ilintili bir alandır. Burada öne çıkan konular; evlilik, toplum, özgürlük, evrensellik vb. ilgilidir. Estetik alandaki sorumluluktan kaçan bireyin, ödev duygusu ile hareket ettiği alandır.

Bu alanın temel edimi, kendini bilmektir. Cevizci'nin ifadesiyle, "ahlaki standartlardan, norm ve değerlerden yoksun olup, yalnızca alacağı tadı düşünen estetik insanın tersine, ahlaki insan ahlak kurallarını kabul eder ve bunları hayata geçirir" (Cevizci,1999: 891). Burada en önemli hususlardan biri de bireyin kim ve ne olmak istediği sorunsalını çözerek ideal bir benlik inşa etmesidir. Etik alandaki bireyin, kendini bilmesi, toplumsal ödevlerini yerine getirmesiyle eş değerdir. Çünkü bu alandaki birey, kendine uygun edim ve eylemlerde bulunması bakımından özgürdür. Özgür olması hasebiyle, seçim yapma bilincine de sahiptir. Seçim yapan birey de yapacağı eylemin sorumluluğuna ve görevine uygun davranacaktır.

Etik varoluşsal alanda yerine getirilmesi gereken ödev ve sorumlulukların toplumsal yönü de bulunmaktadır. Bu bakımdan, birey, toplumsal bir benliğe sahiptir. Birey, seçim sürecinde topluma ve devlete karşı sorumludur. Bireyin sorumlulukları yerine getirmesi ile kendi benliğinin oluşum süreci birbiriyle bağlantı içerisinde. Diğer bir ifadeyle, ben olma ya da kendini seçme süreci, toplumsal yükümlülükleri yerine getirmek ile gerçekleşmektedir. Bu minvalde bakıldığında, ben olma süreci, sosyal ve toplumsal sorumluluk alanı içerisinde oluşmaktadır. Bu nedendir ki etik varoluşsal alanda olan birey, sosyal bir ahlak anlayışı benimsediğinden dolayı eylemlerinin diğer insanları etkileyeceğinin farkındadır. Böylece kendi benliğini oluşturan birey, salt kendini değil, ötekini de belirlemektedir. Bu kapsamda, etik varoluşsal alandaki birey, ailesine, topluma ve devlete karşı sorumludur (Taşdelen, 2017: 215-220). Etik varoluşsal alana siyasal perspektifte bakıldığında, yöneten ve yönetilen ilişkisindeki ortak yarar kavramı ile ilişkili olduğu söylenebilir. Çünkü bireylerin eylemleri, hem kendilerini hem de diğer yurttaşları etkilemektedir. Burada sorulması gereken asıl soru: Ahlakî kurallar ve toplumsal normlar kim tarafından konulur? Bu mercii devlet ise, siyasal anlayışın kişisizleştirildiği söylenebilir. Fakat bu mercii dinsel doktrinler tarafından belirleniyorsa, siyasal teoloji ön plana çıkmaktadır.

Kierkegaard'ın varoluş felsefesinde teolojik(dinsel) alan, temel olarak, Tanrı ve birey arasında ilişkinin boyutu açıklamaya çalışmaktadır. Bu alan, akılla kavranamadığından dolayı us-dışı/akıl-dışı olmakla beraber salt imanla açıklanabilmektedir. Birey, etik alanda topluma karşı sorumlu iken teolojik alanda yalnızca Tanrı'ya karşı sorumludur. Öyle ki birey rasyonel bir eylemde(ya da edimde)

bulduğunda, bu eylemin Tanrı'nın buyruğu olup olmadığına bakar. Teolojik alanda, imanın öncelenmesinden ötürü edimlerin mantıksal gerekçelerini ortadan kaldırmaktadır. Burada, evrensel bir etiğin yerini Tanrı'nın buyruğu almıştır. Teolojik alandaki bireye, toplumsal bir yaptırım uygulanmaz. Bu bakımdan, teolojik alandaki birey, Tanrı'ya yakınlaştığı oranda benlik kazanır. Bu yakınlaşmada, yalnızca imanla kurulabilmektedir. Öte yandan, bireyin özgürce vereceği karar, onun Tanrı ile olan ilişkisini kurar. Aksi durumda, Tanrı ile ilişkisi kesilir, bu durumda bireyin sıkıntıya ve umutsuzluğa düşmesine neden olur (Manav ve Gürdal, 2013: 92-94; Taşdelen, 2017: 255-266).

Kierkegaard ve Schmitt düşüncesinde zamansallığın ve mekânsallığın önemi, an'ın cisimleşmesi için gereklidir. Schmitt, konumlandırılmış ya da yerleşikleşmiş olarak gördüğü devleti, normatif-hukuksal kurallar karşısında üstün olduğunu belirtir. Bu anlamda, Schmitt'in düşüncesinde, hiçbir düzen boşlukta kurulamaz. Buna göre, Schmitt, siyaseti, bir düzen kurma faaliyeti olarak görmektedir. O, kurucu unsur olarak gördüğü mekânı “ her siyasal faaliyet düzeni (Ordnung), mutlak bir mekân (Ortung)üzerinde düzenleme” olarak ifade etmiştir (Schmitt, 2017a: 19). Siyasal düşüncenin yersizleşmesi/topraksızlaşması sonucunda “gerilla”, “terörist” ve “partizan” gibi figürler ortaya çıktığını söylemektedir. Nitekim Schmitt (2021a:17), dost-düşman ayrımı yapma yetkinliğinde bulunmayan bir devletin, siyasal bir yapısı olamayacağını söylemektedir. Çünkü bu ayrım, siyasal yapının kavramlaştırılma sürecinde devletin tekelinde değildir; siyasal olanın yetkisindedir. Kierkegaard'ın varoluş felsefesindeki an kavramı da benliğin oluşum sürecinin mekân ve zaman içerisinde gerçekleşmesi anlamıyla kullanıldığından, onun bu kavramı, Schmitt'in görüşüyle karşılaştırıldığında hem varoluşsal hem de cisimsel bir suret kazanmaktadır. Çünkü Kierkegaard'ta, benlik, varoluş alanlarında gerçekleşmekle beraber somut yaşamın içerisinde ortaya çıkar.

### **3.2. “Egemen” ve “Egemenlik” Kavramları**

Schmittyen düşüncenin siyasal olanı, devlet kavramına nazaran öncelemesi, siyasal olanın, total bir yapıya bürünmesine neden olur. Schmitt'in (2016: 13), “egemen, olağanüstü hale karar verendir” ifadesiyle olası bir kriz ânında, egemenin vereceği kararların ehemmiyeti vurgulanır. Kimlerin düşman kimlerin dost olduğuna dair yapılan inceleme sonucunda, halkın ontolojik bütünlüğünün tehdit altında olduğu

anlaşıldığı ânda, “hiçlik”ten doğan karar sadece egemene aittir (Schmitt, 2021a: 17). Öte yandan, Schmitt’in egemene dair tanımı, bir sınır-durumu da içermektedir. Buradaki sınır-durum kavramı, egemenliğin hukukî tanımlamasına uygun düşen “karar” kavramının özünde saklıdır. Karar kavramı, istisna durumunun varlığında anlam kazanır. Egemenlik ve karar kavramı arasındaki ilişkiye detaylı olarak sonraki başlıklarda değinilecektir.

Schmitt’e göre, egemenlik kavramının, soyut bir kavrayışa sahip olması onun kabul görmesine engel bir durumdur. Çünkü Schmitt’e göre, egemenlik anlayışında aslanan şey, somut bir düzen içerisinde kurulan sistem olmasıdır. Somut düzen, mevcut durumların dışında meydana gelen olaylarda, ‘kimin karar vereceğini’ göstermektedir. Bu bakımdan kimin karar vereceği sorunsalı, Schmittyen düşüncenin, egemen ve egemenlik kavramlarına dair düşüncesini ve tutumunu belirlemektedir. Buna paralel olarak, devletin varlığının tehlikede bulunması halinde, egemenliğin öznesi konumunda olan egemenin vereceği karar egemenlik ve egemen arasındaki ayrımı net bir biçimde ortaya koymaktadır (Ercins ve Buldur, 2020: 113). Buna göre egemenin; (i) “olağandışı durumlarda varolabilen”, (ii) “olağandışı durumu yaratan”, (iii) “olağandışı durumun ne olduğuna karar verendir” önermeleriyle olağandışı durumlar üzerinden tanımı yapılır (Kardeş, 2015:104). Bu tanımlamaya göre, hukukun askıya alınması, acil durumun bertaraf edilmesi, çatışan çıkar grupların mücadelesi ve benzeri durumların sonlanması kararı sadece egemenin yetkisi dâhilindedir. Çünkü kriz ânında, normatif-hukuksal alanla bağdaşan yetkiler bulunmamaktadır. Bu doğrultuda bakıldığında Schmitt’in (2016: 14-15) liberal düşünceye eleştirisinin altında yatan sebeplerden biri de, yetki bölüşümünde kimin yöneteceği kararının verilmesinde yaşanan sorundur. Örneğin Schmitt’e göre (2016: 48), demokratik yönetim, siyasi rölativizmin, mucize ve dogmatik inançtan ayrıştırılmış ve bireyci rasyonalite üzerine kurulmuş bir sistemdir. Demokratik düşüncenin aksine Schmitt, hukuksal-teoloji anlayışı üzerine inşa ettiği egemen tahayyülünü benimser ve ona göre monarşi, kolektif iradenin bir kişide toplandığı yönetim biçimidir (Ercins ve Buldur, 2020: 116-117).

Olağan durum için geçerli olan genel normların, istisna durumlarda geçersiz olmasının nedeni, anayasada böyle bir yetkinin olmayışındandır. Bu nedenle kriz ânının yönetimi, egemenin yetkisi altındadır. Schmitt, egemenliğin, soyut bir kavrayışa sahip

olduğundan ötürü siyasal kavramsallaştırma içerisinde bir anlam ifade etmediğini söylemektedir. Bu bakımdan her düzenin, bir karara yaslandığını söyleyen Schmitt, XVII. yüzyılda da yetkinin kime ait olduğu sorusunun her çağda cevaplanmaya çalışıldığını söylemiştir. Schmitt'in (2016: 19) bu soruya cevabı ise, istisna halinde elde edilen sınırsız gücün, herhangi bir denetim ile kontrol altına alınması durumunun, egemenliğin yitirilmesi anlamına geleceği biçimindedir. Bu nedenle egemen, istisna durumunda, mevcut yasaların tümünü askıya alarak sınırsız yetkiye kavuşur.

İstisna durumunun ortaya çıkmasıyla beraber siyasal alanda yaşanan kaotik ortam, ancak bir karar ile gerçek anlamda mutlaklık kazanır. Schmittyen düşüncede siyasal istikrarın ve düzenin sürdürülmesi için gerekli olan karar, “durum içinde hukuk” olarak görülebilir. Çünkü egemen, istisna durumun ortaya çıktığı hallerde, karar merciidir. Egemenliğin özünden kaynaklanan bu yetki, devletin ontolojik gerçekliğini ortaya koymaktadır. Bu bakımdan norm kavramı, hukuksallığı ve haklılaştırmayı gerektirirken karar kavramı, herhangi bir haklılaştırmaya gereksinim duymaz; bu durum da norm ve karar arasındaki ayrımı ortaya koymaktadır (Ercins ve Buldur, 2020: 112-113). Schmitt'in norm ve karar ayrımını eleştiren rasyonalist düşünürler, Schmitt'in aksine istisna durumun, hiçbir şeyi kanıtlamamakla beraber anti-bilimsel olduğunu söylerler. Rasyonalistlerin bu ifadesine karşın Schmitt ise istisna durumunun sonucunda ortaya çıkan kararların, rasyonalist düşüncenin argümanlarını çürüttüğünü söylemektedir. Bu nedenle Schmitt, somut düzen üzerine inşa ettiği istisna kavramının, siyasal yapının şekillenmesi bakımından önemli olduğunu belirtir. Çünkü Schmitt'in düşüncesinde, istisna kavramı, kurala ya da norma göre daha çok şey açıklamaktadır. Schmitt'in bu konudaki görüşleri, Kierkegaard'ın, “ istisna evrenseli ve kendisini açıklar ve eğer bir kimse gerçekten evrenseli incelemek istiyorsa meşru bir istisna bulması yeterlidir; istisna her şeyi evrenselin kendisinden daha açık bir biçimde ifşa eder” şeklindeki ifadesiyle benzerlik göstermektedir (Kierkegaard, 2018: 122).

Egemenlik sorunu hukuki norm ve karar bağlamında ele alındığında, Schmitt'in görüşü şu şekilde yorumlanabilir; siyasi-sosyal koşullarda yaşanan değişimlere paralel olarak geliştirilen siyasal teoriler, aktüel çıkarlara göre şekillenmektedir. Bu bakımdan egemenlik kavramının gelişim safhaları göz önünde bulundurulduğunda, siyasal iktidarlar arasında yaşanan mücadelenin sonucuna göre devletin kaderi tayin edilir.

Schmitt, egemenlik kavramının en üstün, en büyük, en güçlü ve daha nice enlerle ifade edilmesine karşı çıkar. Çünkü Schmitt'e göre (2016: 26, 36), egemenlik kavramı, totolojik hükümlere göre değil; hukuksal normlara göre tanımlanmalıdır. Fakat hukuksal normların uygulanırken sürekli bir şekillendirmeye gereksinim duyar. Bu gereksinim, hukuki bir form olmasından kaynaklanır. Schmitt, egemenin verdiği kararların Kellogg Anlaşması ve Milletler Cemiyeti ile hukuki bir form kazandırılmasını eleştirir. Ona göre, verilen kararın, hukuksal bir form şeklinde aktarılması, hukukî kararın içerisindeki “kayıtsızlık” unsurunu pekiştirmektedir. Bu durumda istisna durumunda verilen kararın mahiyetinin ve değerinin sorgulanmasına neden olur. Fakat kimin karar vereceğinin belirlenmesi durumunda karar kavramı, açıklayıcı gerekçelere dayandırılmaksızın müstakil ve özerk bir değer kazanır (Schmitt, 2018a: 140; 2016: 38-39).

Schmitt egemenlik kavramının, bir hakkın özünü ve o hakkın kullanımının ayırt edilmesi sorunsalının pozitivist bir anlayışla açıklanmayacağını söylemiştir. Bu bakımdan egemenlik kavramının, toplumsal düzlemde anlaşılabilir hale gelmesi için hukukî kavramların sosyolojik yönünün incelenmesi gerekir. Schmitt'e göre (2016: 48), teolojik ve hukuksal alanda kullanılan kavramlar arasındaki mantıksal bir benzerlik bulunmaktadır. Hatta Schmitt, kavramların sosyolojik olarak hem tinsel hem de tözsel niteliklere sahip olduğunu söylemektedir. Çünkü ona göre, egemenlik kavramına sosyolojik perspektiften bakıldığında, dönemin hâkim siyasi-tarihi koşulları ve dönemin bilinci ile şekillenen hukuki yapısının mistik temellerle örtüşmesi gerekir. Diğer bir ifadeyle içerisinde yaşanan dönemin siyasi, sosyal, iktisadi koşulları sonucunda alınan hukuki kararların teolojik/metafizik düşünceye uygun olması gerekir. Bu bağlamda Schmitt'e göre (2016: 51-52), egemenlik kavramı, sosyolojik bir içerime sahiptir.

Sonuç olarak, Schmitt'in egemenlik tanımının en çarpıcı özelliklerinden biri, sınır-durum kavramı ile egemen arasında varoluşsal ilişki kurmasıdır. Bu nedenle egemenlik, alışlagelmiş bir durum değildir, sınır-durumda verilen kararlar ilintilidir. Kierkegaard ve Schmitt arasında köprü kuran karar kavramı, kaygılı bir an'da ortaya çıkmaktadır. Bu nedenle kimin karar vereceği sorusu Kierkegaard'ta birey iken Schmitt'te egemendir. Kierkegaard'taki birey, karar sürecinde özgür olmakla beraber verdiği kararın sorumluluğunu yüklenen kişidir. Fakat Schmitt'teki egemen ise, karar

sürecinde mutlak bir biçimde özgür olmakla beraber verdiği kararın sorumluluğu yönettiği halkı ilgilendirmektedir. Bu anlamda karar, kendisini tüm normatif bağlardan kurtararak gerçek anlamda mutlaklaştırır (Wolin, 1990:398; Tuğrul, 2013: 171-172) Kararın mutlaklaşma sürecinde, devlet ve toplum arasında bir bütünlüğün olması gerekmektedir. Çünkü varoluş mücadelesi, kollektif bir birliğin ürünüdür. Fakat Kierkegaard'ın felsefesinde, varoluşsal mücadele, tekil bir iradenin serüvenidir. Bu bakımdan Schmitt'in yöneten- yönetilen ilişkisinin anlaşılması siyasal birliğin tayin edici ve belirleyici misyonu, siyasal olanın tanımlanması açısından gereklidir.

### **3.2.1. Devletin Toplum İle Birlik Olma Durumu: Siyasi Birlik**

Siyasal birlik, “en üstün güç” olması nedeniyle tayin edici bir niteliğe sahiptir. Siyasal birlik, hem tayin edici hem de belirleyici bir birliği ifade etmektedir. Schmitt'e göre (2016: 11), siyasal birliğin üç unsuru bulunmaktadır. İlki devlet, ikincisi halk ve üçüncüsü harekettir. Bu bakımdan olası bir kriz ânında, devletin birlik içerisinde olması, mevcut siyasal yapıdan kaynaklanmaktadır. Schmitt'e göre (2018a: 72-74), çoğulcu devlet teorileri, siyasal yapıyı din, kültür ve ekonomi gibi alanları örgütleyeceğinden ötürü siyasal birliğin anlamı ve neliği sorunsalını açıklamakta yetersiz kalır. Bu bakımdan siyasal birliğin tayin edici bir konuma ulaşabilmesi için dost-düşman ayrımının bir olasılık olarak bulunması gerekmektedir. Bunun dışında siyasal birlik olarak devlet, savaş hakkına (jus belli) sahip olmalıdır. Savaş hakkına sahip bir devlet ise düşmanını kendi belirler ve düşmanıya kendi mücadele eder.

Schmitt'e göre siyasal birliği temsil eden devletin, “iç düşmanı” da tespit etmesi gerekir (Türk, 2013: 128-129). Zira devletin içerisinde bulunan iç düşman, örgütlenmiş olan siyasal birliğin kaderini tayin eder. Bu bakımdan, iç düşman ile mücadele etmek, hukuksal olmayan eylemlerin kullanılmasını gerektirir. Öyle ki Schmitt, siyasal birliğin oluşmasıyla beraber ötekinin varoluşsal olumsuzlanmasını yani, hem düşman ilan etme hem de savaş ilan etme hakkını tekelinde tutan merciinin devlet olduğunu söyler. Bu nedenle devlet, kaderini tayin etme görevini başka bir kurum veya kuruluşa devretmemelidir (Schmitt, 2018a: 77). Çünkü bu durum, devletin ontolojik gerçekliğinin bir reddiyesidir. Schmitt'e göre, siyasal birlik “ortak bir iradenin eseri” olması bakımından homojenliği/özdeşliği yönünden toplumun yapısıyla

özdeşleşmektedir (Çelebi, 2008a: 131). Yani yöneten-yönetilen özdeşliğinde, mutlak öteki olarak görülenin imhası egemenliğin imkânı dâhilindedir.

Siyasal birliği temsil eden halk, varlığı ve bağımsızlığı için mücadele etmeye hazır olmalıdır. Halk, özgürlüğünün ve bağımsızlığının ne olduğuna karar veren mercii olması bakımından, tayin edici niteliğini devlete bırakır (Schmitt,2018b: 118). Bu nedenle devlet, savaşıma olasılığını ve savaş sonucunda insan yaşamı üzerindeki ölüm-kalım yetkisini elinde bulundurur. Savaş hakkını kullanan bir devlet ise yurttaşlarının yaşamlarından tasarrufta bulunmasını ister. Bu durum sonucunda yurttaşlar, hem öldüren hem de ölen kişi olmayı kabul etmiş olurlar. Öte yandan düşmanı öldürme yetkisi, siyasal birliğin tesisi için gerekli bir koşul halini almış olur (Schmitt, 2018a: 75). Bu anlamda yöneten-yönetilen özdeşliğinde, halkın, edim ve eylemlerinde özgür olmadığı söylenebilir. Yöneten, normatif kurallar aracılığıyla halk üzerinde baskı kurarak, onları kontrol altında tutmaya çalışır. Bu nedenle halk, eylemlerinde “egemenin huzurunda”ymış gibi davranır tıpkı, Kierkegaard’ta bireyin “Tanrı’nın huzurunda” olması gibi. Bu davranma biçimi Kierkegaard’ın, bireyi “Tanrı’nın huzurundaymış gibi davranmaya yöneltmesi”ne benzetilebilir.

Schmitt’e göre siyasal birliği temsil eden hareketlilik, egemenin kararı ile belirlenen düşman ile mücadele, kolektif bir birlik içinde yapılmalıdır. Bu bakımdan, hareketlilik, düşmanın varlığının tespitiyle girişilen mücadeledir.

Nitekim Schmitt, devlet içerisinde siyasal birliğin tek ve biricik olması gerektiğini ve siyasal yapıyı örgüt olarak gören çoğulcu anlayışı eleştirmektedir. O, devletlerin kendisine özgü, siyasal kavram anlayışları olması nedeniyle uluslararası arenada farklı siyasal yapıların ortaya çıkmasının önemini vurgular. Farklı siyasal yapılar, çoğulculuk anlayışını beslemektedir. Bu perspektiften bakıldığında siyasal birlik, varolma sürecinde ontolojik gerçekliğini ancak başka bir siyasal birlik ile gerçekleştirir. Schmitt’in bu düşüncesi, Kierkegaard’ın varoluş felsefesinde, ben- ben olmayan ya da ben-öteki ayrımı, ben olma imkânı sağlamaktadır. Nasıl ki Schmittyen düşüncede, siyasal olanın özü düşman tespiti ile tezahür ediyorsa, Kierkegaardcı düşüncede de ötekinin tespiti, hem ben olanı tanımlar hem de ben’i öteki olandan ayırır. Bu bakımdan Schmittyen düşüncede, siyasal birliğin tezahürü için öteki bir siyasal birliğin olması gerekmektedir. Schmitt, tüm devletlerin birleşerek “dünya devleti”

kurma isteğinin bir tahayyülden ibaret olacağını söyler. Çünkü ona göre, dünya devleti, ben ve öteki ayrımını ortadan kaldırarak “ben”i yok eder. Öte yandan, Schmitt’in evrenselliğe karşı tutum sergilemesinin nedeni, topyekûn bir depolitikleşme ve kendi içerisinde tutarsız bir devlet modelinin inşasından gelmektedir. Bu çerçevede Schmittyen düşünce, dost ve düşman ayrımının olmadığı bir dünyanın varoluşsal anlamda bir anlam ifade etmeyeceğini söylemektedir. Bu varoluşsal ayrım, siyasal olanın kavramsallaştırılması için çoğul bir evreni gerektirmektedir. (Kardeş, 2015: 55-56; Schmitt, 2018a: 84-86). Dolayısıyla, siyasal yapının, karar ve tayin edici özelliğini tekelinde tutan egemen, çoğul bir evren karşısında, karar verici niteliğini başka bir egemene vermemelidir. Çoğul bir evrende, farklı siyasal yapıların olması, devletlere siyasal bir kimlik kazandırmaktadır. Farklı siyasal yapılar, devletlerin karakteristik varlıklarını sürdürmeleri açısından “ben” ve “öteki” arasındaki ayrım için gereklidir.

### **3.2.2. Egemenin Toplum Yönetme Aygıtı Olarak “Karar”**

Egemenin toplumu yönetme aygıtı olan karar kavramı, gerek siyasal olanı gerekse siyasal birliği oluşturan halkın tutum ve davranışlarını belirlemektedir. Bu bakımdan Schmitt’e göre, bir devletin siyasal açıdan varlığını sürdürebilmesi için, iç ve dış düşmanın kim olduğunun tespit edilmesi ve karar verilmesi gereklidir. Bu karar verme sürecinin başat öznesi olan egemen, hem düşmanın kim olduğuna hem de kiminle savaşacağını belirler. Şayet düşmanın kim olduğunu ve kiminle savaşılacağını yabancı biri-başka bir devletin egemeni- belirliyorsa, bu durum siyasal yapının çözüldüğünün göstergesidir. Öte yandan, siyasal varlığın özünü oluşturan, dost-düşman ayrımı ortadan kalktığı anda siyasal yaşam da ortadan kalkar. Schmitt’e göre, eğer bir halk siyasal varoluşunu gerçekleştirme yolunda çaba ve riskleri göze alamıyorsa, onun yerine bu yükü taşıyacak bir yabancından yardım alması siyasal egemenliğini kaybetmesine neden olmaktadır. Bu durum sonucunda, siyasal birliği tayin eden yabancı, halkı koruması altına alarak düşmanın kim olacağına karar veren merci olur (Schmitt, 2018a: 81-82). Ayrıca karar kavramı, birinin varlığının diğerinin yok olma potansiyelini belirlemesi itibarıyla bir değersel statüye haizdir.

Schmittyen düşünce, karar kavramını, tüm normatif-hukuksal bağlardan kopararak mutlaklaştırır. Çünkü Schmitt’e göre (2016: 39), karar kavramı, normatif bakımdan, bir “Hiç”ten gelmiştir. Bu bakımdan karar, hukukî bir norm ile açıklanmaz.

Bir norm, ancak referans olarak gösterilen başka bir norm tarafından açıklanır. Schmitt'in bu konudaki görüşünü çağrıştıran yaklaşımı ile Kierkegaard da (2013: 35), varoluşun kaygılı bir hal olduğunu söyler. Buna göre, kaygıyı doğurabilecek tek şey olan hiçliktir. Varoluşsal perspektifte, Hiç'in varlığın kaynağı olmasından mülhem olsa gerek, Schmitt de egemenin kararının kaynağını herhangi bir muayyen öze geri götürmez. Benzer biçimde, Schmittiyen düşüncedeki istisna durumun ortaya çıkışı ânı ile kaygı durumu birbirine benzemektedir. Kierkegaardcı bağlamda hissedilen kaygı, geleceğe yön vermek amacıyla "an"da yaşanır (Taşdelen, 2017a: 78). Schmittiyen bağlamda kaygı hali, istisna durumun ortaya çıkmasıyla "an"da tezahür eder.

Sonuç olarak, Schmitt ve Kierkegaard arasındaki varoluşsal çizgi, "hiçlik" kavramının ontolojik temeli ve mantığına uygun olarak yeniden revize edilmiştir. Schmitt'in istisna kavramı ile Kierkegaard'ın kaygı kavramını birleştiren kurucu unsur "karar"dır. Bu bakımdan verilen karar içeriği, burada ve şimdi olana mündemiç olduğundan varoluşsal bir nitelik taşır. Karar, sürekli bir oluş içerisinde. Bu oluş ise, siyasal varlığın devamlılığı için seçenekler(dost-düşman) sunar. Schmitt, egemene sunulan dost-düşman seçeneklerini Kierkegaard'ın ya/ ya da formülüne indirger. Çünkü egemenin ya/ ya da karşısında takındığı tavır, vereceği kararları etkilemektedir. Buna bağlı olarak, siyasal yapının özünü oluşturan dost, düşman ve savaş kavramları, somut düzen ve varoluşsal bağlamda ele alınmalıdır. Neticede bu kavramlar, bir kararın ürünü olmakla beraber dayanağını ne bir ideoloji ne de bir normdan almaktadır; dayanağını gerçek bir düşmana karşı mücadeleden almaktadır (Schmitt, 2018a: 80). Bu anlamda karar, kendisini tüm normatif-hukuksal bağdan kopararak rutin içerisinde tekrar eden - hareketsiz- mekanizmanın kabuğunu kırarak toplumsal dinamizmi canlı tutar. Bu doğrultuda, karar vermede "tekrar" eden normlar olağandışı bir durumla karşılaştığında bir istisna durumu vuku bulacaktır ki bu durum teolojik düşüncedeki mucize kavramına karşılık gelecektir.

### **3.2.3. Mucize'den İstisna Durumun'a Doğru**

Schmitt, *Siyasal İlahiyat* (2016) adlı eserinde, modern siyasal geleneğe dair tüm kavramların teolojiden siyasal alana aktarıldığını ileri sürmektedir. İstisna, mevcudiyetini, sınır ve aşkınlık üzerinde ortaya koymaktadır. Bu anlamda istisna durumu, olağan zamanlarda uygulanan yasaların uygulanmaması halidir. İstisnalar,

olağan düzenin değişmesi, başka bir hale dönüşmesi ya da öteki ile karşılaşma ânlarında ortaya çıkmaktadırlar. Bu hususta egemenin yapacağı şey, “istisnaî bir durum” olup olmadığına karar vermektir (Vergin, 2014: 106-107).

Schmitt’in bu görüşü, Kierkegaard’ın (2021: 29) felsefesinde, “[v]e Tanrı İbrahim’i tatlı sözlerle kandırdı, ona dedi ki, İshak’ı, çok sevdiğin biricik oğlunu al ve Moriya denen diyara git ve oradaki, sana göstereceği bir dağda onu yakarak kurban et” sözü, bir olağan-dışılık olarak betimlenir. Bu örnek, Schmittyen bağlama taşındığında, istisnai duruma tekabül ediyor görünmektedir. Bu durum karşısında İbrahim’in vereceği karar Schmittyen düşüncede egemenin vereceği karar kadar önemlidir. İbrahim’in verdiği karar, onu etik alandan teolojik alana taşır. Diğer bir ifadeyle İbrahim, dinsel ödev uğruna moral ilkelerine karşı çıkararak “iman şövalyesi” ismini alır (Kierkegaard, 2021: 104). Böylelikle İbrahim, Tanrı ve birey ilişkisinde koşulsuz imanını ortaya koyarak “Tanrı’nın huzurunda”dır. Varoluş perspektifinde Schmitt’e göre, egemenin verdiği karar ise siyasal bir nitelik olmakla beraber kriz ânına yeni bir norm kazandırır. Kriz ânında kazanılan norm ise istisna durumu ortaya çıkarır. İstisna durum ise, normatif- hukuksal kuralı askıya alır. Bu durum tıpkı İbrahim’in dinsel ödevi uğruna moral ilkeleri askıya almasına benzemektedir (Kierkegaard, 2021: 78; Barrett, 2016: 170). Schmitt de Kierkegaard’ı örnek alan biri olduğu için onun “istisna” düşüncesini oluştururken Kierkegaard’ın “karar” ve “askıya alma” kavramlarından esinlendiği söylenebilir (Karaca, 2013: 184-187).

Pre-modern çağda, normatif ve siyasal alanın meşruluk kaynağı teolojik düşünce tarafından açıklanır iken Schmitt’e göre modern çağda devlete dair tüm kavramlar teolojiden alınmıştır. Ona göre, mucize kavramı, hukuktaki istisna kavramına dönüşmüştür. Bu bakımdan Schmitt’in istisna durumu kavramı, beş önermeye indirgenerek özetlenebilir. (i) “İstisna, kuraldan daha önemli olabilir.” (ii) “İstisna, normdan daha ilginçtir.” (iii) “Normal olan, hiçbir şeyi kanıtlamaz; istisna her şeyi kanıtlar.” (iv) “Kural, yalnızca istisna sayesinde yaşar.” ve (v) “İstisna gerçek hayatın gücü, tekrarlanmaktan katılmış mekanizmanın kabuğunu kırar.” (Schmitt, 2016: 22). Bu bakımdan Schmitt’in yorumuyla, istisna durumun ontolojik gerçekliği, mevcut düzenin hâkim ilkelerini kırarak “yeni olanı” ortaya koymaktır. Çünkü norm niteliğine kavuşmuş kurallar, geçmişe yönelik iken istisna durumu, ileriye yönelik bir atılımdır.

Kierkegaard'ın (2018: 14) “ileriye doğru bir hatırlatma” olarak tanımladığı tekerrür kavramının, Kierkegaardcı ve Schmittyen düşünce arasında köprü işlevi gördüğü söylenebilir. Bu kabulden hareketle istisna, normu alaşağı eden bir durum değildir. Aksine istisna, olağandışı durumlarda öngörülemeyen olaylara yeni bir normatif form kazandırır (Ersan, 2017: 36).

Schmitt (2016: 22), Kierkegaard'ın “istisna hem tümeli, hem de kendisini açıklar; ve eğer tümel hakkında doğru dürüst bir inceleme yapılmak istenirse, ihtiyaç duyulan tek şey bir istisnayı bulmaya çalışmaktır” ifadesiyle istisna durumunun, bütün varlıkları ve şeyleri kapsaması bakımından tümel nitelikte olduğunu belirtmektedir. Buradan hareketle, Schmitt ve Kierkegaard'ın istisna kavramına ilişkin yorumları, tikel önermelerin, tümel önermelere nispeten daha fazla açıklayıcı olduğuna dikkat çeker. Öyle ki Kierkegaardcı düşüncedeki istisna kavramı, tekil bir varoluşa sahiptir (Frost,2020: 6-7). İstisna tümelin diyalektiği içerisinde ortaya çıksa bile realitede tekil olanın bir ifadesidir. Bu anlamda, Kierkegaard'a göre, tikel önermeler, mevcut düzenin ve sorunların anlaşılmasında bize yardımcı olmaktadır. Kierkegaard, tümel önermeler üzerinde konuşmanın bıkkınlık yaratacağını söylemektedir. Bu nedenle istisnalar, tümel önermeler gibi yüzeysellikten öte tümeli tutkuya dönüştürmektedir. Bu noktada Schmittyen düşünce ve Kierkegaardcı düşüncede istisna durumunun, tümel önermelerden ya da yinelenen sorunlardan daha çok şeyi açıkladığı söylenebilir (Schmitt, 2016: 22-23).

Schmitt'in, Kierkegaard'ın istisna kavramından ne anladığı, bu kavramı nasıl yorumladığı ve siyasal düşüncesini bunun üzerinde nasıl temellendirdiğine bakılmalıdır. Schmittyen düşünce için “istisna” kavramı ne ise Kierkegaardcı düşünce için de “tekrar” kavramı odur (Gould, 2013: 79). Mounier'in (2019: 154) deyişiyle, Kierkegaardcı tekrar, “içsellığın coşkunun bir taşkınlığı” şeklinde tanımlanır. Bu dikkate alındığında Schmitt istisna durumunu, “mevcut yasanın işleyişini yitirmesinde dolayı yasanın askıya alınması” şeklinde ifade eder. Kierkegaardcı düşünceye göre, tekerrür kavramı çekiciliğini aşkınsal olandan almaktadır. Öte yandan Schmitt, Katolik inanç üzerinden temellendirdiği istisna kavramını, “türeyen bir varoluş” ile “durumsal bir varoluş” olarak ele alır ve bu bakımdan istisna kavramı, gündelik rutini kıran varoluşsal bir sınır durum olarak görülebilir (Wolin, 1990: 399). Ancak Kierkegaard'ın istisnasının,

Schmitt'in istisnasına göre, metafiziksel içeriği daha kapsamlıdır. Dahası Kierkegaard, Schmitt'in aksine, istisna durumu ve norm arasındaki karşıtlığı canlı tutmaya çalışır. Bu minvalde Schmitt, istisna durumun, siyasi yapının bütünlüğünün korunmasında olumlamasına karşın Kierkegaard istisna kavramını bireyci düşünce üzerine inşa eder. Örneğin, Gould (2013: 79-81), Schmittyen düşüncede istisna durumu yöneten eksenli iken, Kierkegaardcı düşüncede ise, istisna kavramının yönetilen eksenli bir zemine oturduğunu ileri sürmektedir. Bu bakımdan, bize göre istisnanın varoluşsal gerçekliği ve tekilliği Schmittyen düşüncenin, siyasi ve teolojik yapısına önemli ölçüde yansımıştır.

### **3.2.4. Schmitt'te Evrensellik Karşıtlığı**

Schmittyen düşünceye göre, “dünya barışı” ve “dünya savaşı” durumu bir yanılmadan ibarettir. Çünkü insanlık, bir savaşın başat aktörü olmamakla beraber gerçek bir düşman olasılığını da içermemektedir. Bu bakımdan insanlık kavramı, bir taraftan düşman kavramını dışlarken öte taraftan insana savaş açması mantıken hatalı bir argümandır (Türk, 2013:130). Schmitt'e göre, bir devletin insanlık adına savaşması, hem savaşa evrensel bir nitelik kazandırır hem de düşman aleyhine yapılan eylemleri meşrulaştırmaktadır. Ancak Schmitt'e göre, bu durum ‘insanlık adının’ kötü kullanılmasından başka bir şey değildir. Schmittyen perspektifte, insanlık adına yapılan her savaş, siyasi kavramın özüne zarar vermektedir (Schmitt, 2018a: 84-85; Bezci, 2006: 126). Diğer yandan insanlık kavramı, polemiksel bir nitelik taşımaktadır. Çünkü insanlık adına yapılan savaş olduğu söylenen Birinci Dünya Savaşı'nın arkasına sığındığı ve anti-normatif süreç, Cenevre Milletler Anlaşması ile topyekûn bir hale gelen hukuksallaştırma süreci, siyasi olanın mahiyetinde değişimler meydana gelmesine neden olmuştur (Schmitt, 2018a: 138). Bu durumla beraber, dost- düşman ayrımı, kesin ve net çizgisinden ayrılarak ‘ara durum(lar)’ın ortaya çıkmasına neden olmuştur.

Schmittyen düşüncede evrensellik kavramı, tam anlamıyla bir depolitikleşme ve devletsizlik halinin kabulü olarak görülebilir. Çünkü yaşanan çağın koşulları değerlendirdiğinde savaşın; barış namına, özgürlük namına ve insanlık namına yapılması siyasi alanın nötrleştirme sürecini etkilemektedir (Schmitt, 2018a: 86, 124 ). Schmitt'e göre, insanlık adına yapılan savaş hem dost-düşman ayrımını muğlâklaştırır/silikleştirir hem de siyasi alanı depolitikleştirir.

Schmitt, Kierkegaard'dan her ne kadar etkilense de onun ve Kierkegaard'ın evrenselliğe karşı tutumları birbirinden farklıdır. Schmitt evrensellik algısını, dost-düşman ayrımını belirsizleştirdiği ve siyasal olanın özünü olumsuzladığı gerekçesiyle eleştirir. Kierkegaard ise, evrenselliği, varoluş felsefesinin hareket öznese olan bireyin ben olma ödevini gerçekleştirirken kategorikleşmesini, rasyonelleştirilmesini, yani “nesneleştirilmiş birey” algısını kırdığı iddiasıyla eleştirir. Çünkü Kierkegaardcı düşüncede birey, önceden belirlenmemiş, kendini seçen, kim olmak istediğine karar veren ve kendi benliğini oluşturan kişidir yani, öznel bir hakikatin temsilcisidir (Manav ve Gürdal, 2013 :25). Buna karşın, Schmitt'in evrenselliğe karşı çıkışı egemenle ilgili iken, Kierkegaard'ınki ise, öznel bir hakikatin temsilcisi olan bireyle ilgilidir.

Schmitt, siyasal düşüncede farklı fikir telakkilerine karşı olmasına rağmen siyasal dünya içerisinde çoğulculuğu savunmaktadır. Çünkü ona göre, “tekli bir evren(universe) değil, çoğul bir evren(pluriverse)” olması siyasal kavramına varoluşsal bir zemin hazırlamaktadır (Mouffee, 2019: 73). Schmitt'in çoğul devlet teorileri, dost-düşman ya da biz-öteki ayrımı için gereklidir. Nasıl ki, ben kavramı, ben olmayan üzerinde açıklanıyorsa Schmittyen düşüncede de bir devletin ontolojik gerçekliği, başka bir devletin ontolojik varlığı üzerinden temellendirilir. Bu bakımdan, devletin kimliğini ya da benliğini tanımlarken, Sartre'nin “cehennem başkalarıdır” ifadesi yerine “birlikte var olmak” kavramsallaştırması “ben” ve “öteki” arasındaki ilişkinin varoluşsal boyutunu ortaya koymaktadır (Sartre, 1965: 50; Bayraktar, 2015b: 63-67). Bu kapsamda, ben ve öteki ayrımı, benliğin oluşturulmasına, algılanmasına, tanımlanmasına, anlamlandırılmasına ve benzeri durumlar için imkân sağlar.

### **3.3. Schmittyen Düşüncede Kurucu Bir Kavram Olarak “Dost- Düşman” Ayrımı**

Schmittyen düşüncede, dost ve düşman kavramlarının objektif bir biçimde kavranması gerekir. Çünkü düşman ve dost kavramları, kişisel duygu ve düşüncelerimizden münezzeh kişiler ve grupları kapsamaktadır. Diğer bir ifadeyle, dost ve düşman kavramları, siyasal olanın belirleyici ölçütü olmasından ötürü dini, ahlakî, iktisadi ve psikolojik eğilimlerle ele alınması, siyasal yapının zayıflamasına neden olmaktadır. Bu bakımdan Schmitt'in dost-düşman ayrımı üzerine inşa ettiği siyasal kavramı, toplumların bu ayrım üzerinden gruplandırılma olasılığını artırmaktadır. Bundan ötürü, Schmittyen perspektifte kullanılan siyasal kavramı, polemiklere oldukça

açıktır. Nitekim Schmitt'e göre düşman, rakibimiz ya da husumet içerisinde olduğumuz biri değildir. Düşman, kişisel duygu ve düşüncelerimizin muhatabı da değildir. Düşman, kitlesel olarak mücadele ettiğimiz grup ya da topluluktur. Bu bakımdan Schmitt, kitlesel olarak düşmanla mücadele edilmesine kamusal nitelikler yüklemektedir (Bezci, 2006: 43). Dost ve düşman ayrımının olması devletin, toplumun, egemenliğin, diktatörlüğün, tarafsızlığın vb. kavramların anlaşılmasını ve kavranmasını sağlamaktadır. Şayet dost ve düşman ayrımında tarafların kim olduğu bilinmezse, siyasal olanın içi boşaltılmış olur. Bu bakımdan dost ve düşman ayrımı, somut bir düzeni temsil ederken bu ayrımın olmaması durumu ise soyut düzeni temsil etmektedir. Schmitt'e göre, "siyasal, en yoğun ve en uç antagonizmadır ve her somut antagonizma en uç noktaya, yani dost-düşman kümelenmesine yaklaştığı derecede siyasal" (bir mesele) olabilmektedir (Güran, 2017: 24). Fakat burada kastedilen antagonizma kavramı, kişisel ihtiraslardan münezzeh ve kolektif etrafında şekillenen çelişkiler ve anlaşmazlıkları ifade etmektedir. Çelişkiler ve anlaşmazlıkların vuku bulduğu somut düzenin ise, dost-düşman ayrımının en uç noktası olması bakımdan somut bir karşıtlık üzerine kurgulandığını (Schmitt, 2018a:61) rahatlıkla söyleyebiliriz.

### **3.3.1. Schmitt'in Düşüncesinde "Dost" ve "Düşman" Olma Durumu**

Alman etimolojisine bakıldığında dost kavramı, 'soy yoldaşlığı' olarak adlandırılmaktadır. Dost(freund) kavramı köken itibariyle, kan veya başka kurumlar vasıtasıyla bireyler arasında oluşan hısımlığı ifade etmektedir (Schmitt, 2018a: 135). Bu etimolojik tanımdan farklı bir şekilde, Schmittyen düşüncedeki dost kavramı ise, savaşın olmadığı durumu yani barış olma hali olarak görülmektedir. Dahası Schmitt, düşmanın saptanmasının, dost kavramının neliği probleminin anlaşılması için gerekli olduğunu söylemektedir. Bu anlamda dost, düşman kavramının niteliklerinin olumsuzlanması/antitezi olarak görülebilir.

Schmittyen düşüncede, dostun ontolojik gerçekliği, siyasal yapının karakteristiğini tanımlama ve neliğini belirleme konusunda önemlidir. Çünkü dost kavramı, Schmittyen düşünce ile özdeşleşen dost-düşman ayrımı bakımından ya bir ayrılığın ya da bir birleşmenin kıstaslarını oluşturmaktadır. Siyasal olanın özünde yer edinen dost kavramı, siyasal gerçekliğin ontolojik yapısını karakterize eden kavramlardan biri olması sebebiyle siyasal kavrayışın anlaşılması açısından

madalyonun diğ er yüzü olarak görülebilir. Öyle ki dost olgusu ya da kavramının sınırını, düş man kavramı belirlemektedir. Bu bakımdan bir devletin baş ka bir devletle savaşma durumu düş manlığı nitelerken savaşmama durumu ise dostluğu nitelemektedir. Kierkegaardcı düş üncede, dost kavramı, “ben” ya da “biz” olarak kavramsallaştırılır. Buradaki ben, kendini seç en ve benliğini oluşturmayı gaye edinen kişidir. Her ne kadar Schmitt, Kierkegaard’ın düş üncesinden etkilenmiş olsa da Schmitt’in düş üncesindeki “ben”, egemen tarafından belirlenmiş bir halk topluluğudur. Kierkegaardcı düş üncede ise, “ben”, bireyin ta kendisidir.

Etimolojik açıdan düş man(feind) kavramı, kendisine karşı mücadele edilen kişi olarak tanımlanmaktadır. Bu tanımlama ile düş man kavramı ve mücadele kavramı ancak birbirleriyle anlam kazanır. Schmitt, mücadele kavramını, “yalnız ca ölü müne bir düş manlığa maruz bırakılmış birisinin durumu” olarak tarif etmiştir (Schmitt, 2018a:136). Bu perspektiften bakıldığında mücadele kavramı, hısımlık ilişkisinin hasımlık ilişkisine dönüşmesidir. Düş man, dostun olumsuzlanması yani, dost olmayan anlamında kullanılmaktadır. Schmitt’in düş man kavramıyla ilgili bu düş üncesi Kierkegaard’ın “öteki” kavramıyla benzerlik göstermektedir. Çünkü Kierkegaard’ın varoluş felsefesinde düş man kavramı, öteki olarak adlandırılır. Buradaki öteki, ben’i-ben olmayandan ayıran bir kişidir. Öteki’nin varlığı, ben’in sınırını belirlemektedir. Fakat Schmitt’teki düş man kavramı ve Kierkegaard’taki öteki kavramı arasında benzerlik bulunsa da, birbirlerinden farklıdır. Schmitt’teki düş man ya da öteki, mutlak surette mücadele edilen grup/topluluk iken Kierkegaard’taki öteki, mücadele edilen kişi olmaktan ziyade ben’in anlamlandırılmasına, kimlik kazanmasına, benliğini oluşturmasına imkân veren kişidir. Ancak, Schmitt ve Kierkegaard’ın öteki kavramına yükledikleri anlamlar, varoluşsal bir karakter taş ımaktadır. Öte yandan, Schmittyen ve Kierkegaardcı düş üncenin, evrenselliğe karşıt oluşunun en önemli nedenlerinden biri de evrenselliğin, düş man/öteki kavramının silikleşmesine neden olmasıdır.

Schmitt’in dost ve düş man kavramlarına yaklaşım mantığı, *üç üncü halin olanaksızlığı ilkesine* benzetilebilir. Bir kişi/grup ya düş mandır ya düş man değildir ya da bunun dışında üç üncü bir şey olmaz. Bu perspektifte bakıldığında, Schmitt’e göre (2018a: 137-138), karşıdaki, ya dosttur ya da düş mandır; ya savaş halindedir ya da barış halindedir. Fakat Schmitt, Modern Çağ’la beraber savaşın içeriğinin de değiştiğini

söylemektedir. Eskiden savaşın, ülkeler ve askerler arasında olduğunu, şimdilerde ise savaşın o ülkede yaşayan herkese karşı olduğunu ifade etmiştir. Dahası Modern Çağ'la beraber ortaya çıkan yeni siyasî teoriler, siyasal olanın artık estetik, ahlaki, ekonomik ve hatta nefret ettiğimiz herkesin “savaş nedeni” olduğu anlayışına kaymasına yol açmıştır. Bu anlayışla beraber Schmittyen düşüncenin özünü oluşturan siyasal kavramının, post-devlet siyasetinin etkisiyle yapısöküme uğrayıp kapsamının değiştiği söylenebilir. Bunun en önemli nedeni de Schmitt'e göre, Paris Anlaşması'nda, düşman kavramının anlam kaybına uğramasıyla dost-düşman ayrımının belirsiz bir hal almasıdır. Bu durumun sonucunda, savaş ve barış kavramlarının ontolojik temeli ve mantığı, paradoksal bir niteliğe bürünerek dost-düşman kavramlarının sınırlandırılmasına neden olur. Durum böyle iken Schmitt (2017a: 97-122; 2018a: 138-139), siyasal alanda yaşanan boşluğun giderilmesi için dost-düşman ayrımını vurgulayıp ara durumu(üçüncü halin olanaklılığını) ortadan kaldırmaya çalışır. Bu durumu Kierkegaard'ın varoluş felsefesinde de göze çarpmaktadır. Kierkegaard'ta birey, ya estetik ya etik ya da dinsel varoluş alanlarından birindedir. Bunun dışında birey, üçüncü bir olanağı içinde ontolojik gerçekliği gerçekleştirmez.

Schmitt, siyasal ayrışmanın temel aktörü olan düşmanı, mutlak öteki, ben-olmayan olarak görmektedir. Mutlak öteki, toplumun ya da bir topluluğunun varoluşunu engelleyen, uluslararası arenada rekabet edilen ve yabancı olarak tasvir edilmektedir (Kaya, 2010: 62). Schmitt'in yaşadığı dönem olan Weimar Cumhuriyet'i Döneminde, Schmitt'in siyasal anlayışı ve kavrayışındaki düşman, devletin dışında değildir; aksine devletin içerisindedir. Bu doğrultuda bakıldığında, siyasal alanda yaşanan zıtlama ve yoğunlaşma, siyasallaşmanın temelini iç savaş teorisine dönüştürmüştür. Schmitt, düşman olgusunun, dinsel, antropolojik ve tarihsel niteliklerden münezzeh bir yapıda ele alınması gerektiğini söylemektedir (Schmitt, 2018a: 25-26). Fakat siyasal olanın özü gereği dinsel, ekonomik, ahlaksal, bilimsel, kültürel gibi alanlar siyasallaşabilir (Kardeş, 2015: 50). Buna bağlı olarak düşman algısı, siyasal ayrışma ve zıtlama, iç ve dış siyasal yapı ve ilişkilerde sürekli bir düşman üretmesi, siyasal olanın varoluşsal bir durum olmasından kaynaklanmaktadır.

Düşman sadece, gerçek bir olasılık olarak, insanlardan oluşan bir bütün karşısında mücadele eden benzer bir bütündür. İnsanlardan oluşan bir bütünlük, hele ki tüm bir halka dayandırılan bütünlük, kendinde kamusal nitelik taşıdığından, düşman da sadece kamusal düşmandır. Düşman hostis'ir, geniş anlamda inimicus değil (Schmitt, 2018a: 59)

İfade edildiği üzere Schmitt düşmanın, gerçek bir mücadele olasılığını içermesi gerektiğini söyler. Bu mücadele ile düşman kavramı, varoluşsal bir boyut kazanır (Kardeş, 2015: 47). Düşman, ötekinin varoluşsal olumsuzlanması sonucunda fiziksel olarak mücadele edilen gruplar ya da topluluklardır. Düşmanlığın fiziksel hali olan savaş kavramı, düşmanlığın en uç noktası olarak görülmektedir. Buna göre, düşmanlık kavramı, gerçek bir olasılık olarak var olduğu sürece savaş da gerçek bir olasılık olarak varlığını sürdürecektir (Schmitt, 2018a: 63).

Yukarıda ayrı ayrı ifade edilen dost ve düşman kavramları, varoluşsal bir kararın sonucudur. Dost ve düşman kavramları, hem birbirleri üzerinden tanımlanır hem de birbirleri üzerinden ayrılır. Bu bakımdan siyasal olanın ontolojik gerçekliği, “Ayrım yapıyorum öyleyse varım” formülasyonudur (Schmitt, 2021a: 16). Çünkü bu formülasyon, siyasal bir kararın neticesi olmakla beraber sürekli bir oluş içerisinde. Bu oluş, şimdinin ve geleceğin belirsizliği içerisinde ân'larda hem kendini aşar hem de kendini keşfeder. Bu bakımdan, varoluş felsefesinde ön plana çıkan karar, istisna, özgürlük, sorumluluk gibi kavramların, Schmittyen düşüncede egemen ekseninde şekillenmesine rağmen, bunlara dair yorumlar yapılırken Kierkegaardcı düşüncenin etkileri yadsınmamalıdır. Nitekim siyasal kavramının varoluşsal objektifliği ve özerkliği, dost-düşman ayrımı üzerinden formüle edilmesi onu diğer karşıt unsurlardan farklılaştırır ve özerk bir alana taşır. Öte yandan Schmittyen düşüncenin, siyasal kavramı “teolojik ve hukuksal kavramların sistematik benzerliği” bağlamında vurgulaması siyasala kutsalımsı bir görünüş kazandırır (Türk, 2019: 3). Bu bakımdan siyasal kararın mistik yönü, düşmanlığın bir koşulu olan savaş kavramını estetize ederek ölüm-kalım mücadelesini meşrulaştırır.

Schmittyen düşüncede, dost-düşman ayrımı, dayanağını egemenden almaktadır. Bu bakımdan karar(desizyonizm), egemenin karar verirken normatif gerekçeleri göz önünde bulundurmadan eylemlerini meşrulaştırması olarak görülebilir. Bu anlamda, düşmanın tespiti, savaş durumunun başlangıcı olarak ifade edilmektedir (Kardeş, 2015: 48-49). Ayrıca Schmitt, tarafsızlık kavramını, savaş kavramının bir fonksiyonu olarak

görmektedir. Çünkü savaşı tarafların arasında, tarafsız bir tutum sergilemek “tarafsız bir dostluğu” simgelemektedir. Tarafsızlığın kapsamına ilişkin konu, aşağıda ayrıntılı olarak ele alınacaktır.

### **3.3.1.2. Mücadele Ruhu: Homojenliği “Azınlığa” Karşı Savunma**

Schmitt, yirminci yüzyılda siyasal varoluşun mevcudiyetini sürdürme mücadelesini, özdeşleştirme üzerine inşa eder. Bu doğrultuda Schmitt, demokrasi kavramını da özdeşleştirme üzerinden ele alır. Schmitt, demokrasi kavramı hakkında yapılacak akademik çalışmaların spesifik bir alandan yola çıkılarak yapılabileceğini söylemektedir (Schmitt,2017b:49). Demokratik anlamda kullanılan eşitlik kavramı, pür bir aritmetik-matematiksel bir anlama karşılık gelmemektedir. Buradaki eşitliğin, gerek ahlakî gerekse fiziki nitelikleri taşıması gerekmektedir. Fakat Schmitt’e göre eşitlik kavramı, homojenite üzerine kurulmalıdır. Aksi durumda, siyasal alan, özünü yitirerek değersizleşir ve anlamsızlaşır (Esgün, 2017: 484; Schmitt, 2017b: 25,29-30).

Her genel norm, üzerinde uygulama alanı bulabileceği ve normatif düzenlemesine tabi olacağı hayat şartlarının geliştirilmesini talep eder. Norm homojen bir ortama ihtiyaç duyar. Bu fiili normal durum, yalnızca hukukçunun göz ardı edebileceği “yüzeysel bir varsayım” değildir, daha çok kendi için geçerliliği ile ilgilidir. Hiçbir norm yoktur ki bir kaos durumunda uygulanabilsin. Hukuki düzenin anlamlı olabilmesi için bir düzenin oluşturulmuş olması zorunludur. Normal bir durum yaratılmalıdır ve egemen, bu durumun gerçekten hüküm sürüp sürmediğine kesin bir biçimde karar verendir (Taşçier, 2009: 53).

Demokrasinin sadece eşit haklara sahip kişilere eşit haklar vermek olarak anlaşılması gerekir. Aynı zamanda eşit olmayan insanların da eşitsiz bir şekilde davranılmasını varsayar (Schmitt, 2017b: 25). Bu bakımdan homojenlik; türdeşlik, heterojen olanın elenmesi ve imha edilmesi olarak görülebilir. Schmitt’e göre eşit haklar, salt bir türdeşliğin var olduğu yerde potansiyelini ihtiva eder. Bu ifadesiyle, eşitlik ve demokrasi arasındaki ilişkiyi değerlendirir. Öte yandan Schmitt insanı, insan olması hasebiyle diğer insanlarla siyasi açıdan eşit haklara sahip olması gerektiği fikrini liberal düşüncenin özü olarak gördüğü için eleştirir. Çünkü bu düşünce, tözsel eşitlik ve türdeşlik ilkesinin yerine insanlık ve demokrasiyi koymaktadır (Schmitt, 2017b: 27-28). Buradan hareketle Schmitt, liberalizm ve demokrasi arasındaki gerilimi ortaya koyar (Mouffe, 2009: 49).

Schmitt, eşitlik ilkesini, demokrasi kavramının özüne yerleştirmektedir. Buna göre, demokrasi, halkın genel iradesini temsil eden, bu nedenle de “halkın türdeşliği ve

homojenliği” olarak anlaşılması gereken siyasal birliktir (Bezci, 2006: 118). Fakat liberal düşünce ise eşitlik kavramını, “insan olma” ölçütüyle açıklamaktadır. Schmitt’e göre ise demokrasi kavramı, eşitlik ve eşitsizlik arasında varoluşa sahip bir rejimdir. Fakat ona göre, modern kitle demokrasisi ile liberal düşünce iç içe geçmiştir. Her ne kadar Rousseaucu düşünceden etkilense de, Schmitt (2017b: 31), *Toplum Sözleşmesi*’nin vitrininin liberal olduğunu söyler. Ancak toplum sözleşmesindeki genel irade, türdeş niteliklere sahip halkın eşit haklarından gelmektedir (Mouffe, 2019: 181). Bu bakımdan, *Toplum Sözleşmesi*’ne göre, oy birliğinin hüküm sürdüğü sürece devlet içerisinde partiler, özel çıkarlar ve dinsel ayrılıklar olmamalıdır. Çünkü her türlü ayrılık ya da farklılık toplumu ayrıştırır. Burada, halkın özdeş olmamasının yasaları anlamsız kılıp kılmayacağına dair sorgulama yapmak elzem hale gelmektedir. Schmitt’in bu sorgulama sonucunda vereceği yanıtı olumludur; yani, halk özdeş değil ise, yasalar anlamsız ve geçersiz hâle gelir.

Schmitt (2017b: 25), “demokrasinin siyasi gücü, yabancı ve eşitsiz olanı [das Ungleiche], türdeşliği tehdit edeni bertaraf etmeyi veya uzak tutmayı becermesiyle ortaya çıkar” ifadesiyle, siyasal yapının gövdesinin türdeşlik olduğu vurgusunu yapar. Bu yorumunun kaynağını Rousseaucu düşünceden alan Schmitt, yöneten-yönetilen özdeşliğini, türdeşlik bağlamında açıklamaya çalışır. Çünkü siyasal alanın özerkliğini, yöneten ve yönetilen özdeşliği üzerinden açıklaması, demokrasinin özünden doğmaktadır (Mouffe, 2017: 181). Bu bakımdan emreden ve itaat edenin aynı minvalde birleşmesi demokratik imgeleri kapsamaktadır. Nitekim Schmitt’e göre, yöneten-yönetilen özdeşliği arasındaki ilişki ulusal bir türdeşliğe hizmet etmesiyle de anlam kazanır. Açıkçası Schmitt, siyasal birliğin temsilcisi olan halk ile devlet arasındaki ilişkinin demokrasi ile tesis edileceği inancındadır. Bu nedenle, halkın ve egemenin iradelerini aynı potada eriterek “biz” ve “onlar” arasındaki ana hatları ortaya koymaya çalışır (Mouffe, 2009: 54). Schmitt’in “biz” ve “onlar” bağlamındaki düşünceleri Kierkegaard’ın ben ve öteki ayırımına benzemektedir. Kierkegaard, benlik kavramını “ben” ve “öteki” üzerine inşa eder. Ona göre, “biz”in varoluşunun imkânı ve dolayısıyla amacı, türdeşliğin dışında kalanı ifade eden “öteki” ile “ben” (Bayraktar, 2015a: 72-73) çelişmesini betimleyen dost-düşman ayrımı kapsamında, kaçınılmaz olarak düşmanla savaşmayı gerektirmektedir. Türdeşlik temeli ve mantığı gereği, halkı aynılaştırarak toplum içerisindeki ötekinin ayıklanmasını sağlamaktır. Toplum içindeki halkı “biz”

çatısı altında toplayan Schmitt, dışında kalanları “öteki” olarak adlandırarak varoluşsal mücadelenin karşı kutbunu oluşturur.

### **3.3.1.3. Schmitt’te “Savaş”: Devletin Rüştünü İspat Mücadelesi**

Schmitt’e göre, savaş ve düşman kavramları arasında ilişki irdelenirken düşman kavramı, savaş kavramından önce gelmektedir. Siyasal iktidarın düşman belirlemesiyle başlayan süreç sonucunda savaş hali ortaya çıkmaktadır. Schmitt, savaş kavramının iki şekline vurgu yapmaktadır. İlki, aksiyon olarak savaş ikincisi, durum olarak savaştır. Aksiyon olarak savaş, husumetimizin bulunduğu karşı tarafı ifade etmektedir. Buradaki düşman, doğrudan ve görebildiğimiz kişi(ler)dir. Durum olarak savaşta ise düşman husumetimizin bittiği fakat düşman olgusunun ortadan kalkmadığı durumdur. Yani, askeri operasyonlar ve çarpışmalar bitmiş olmasına rağmen düşman hâlâ mevcuttur. Durum olarak savaş koşulları göz önünde bulundurulduğunda, savaş hali olanaklı bir durumdur. Hatta Schmitt, savaşın, ya aksiyon olarak ya da durum olarak vukuu bulacağını söylemektedir. Meydana gelen bir savaş, sürekli bir biçimde, aksiyon ya da durum olarak gerçekleşmez. Savaşın gidişatına bağlı olarak, aksiyon olarak savaştan-durum olarak savaşa ya da durum olarak savaştan-aksiyon olarak savaşa geçebileceğini söylemektedir (Schmitt, 2018a: 133).

Savaş kavramının, siyasal bir temele oturtulma sürecinde düşman gerekli bir unsurdur. Bu bakımdan savaş, düşmanın ontolojik gerçekliğine bağlı olarak ortaya çıkar. Bir varolma sürecini kapsayan savaş, siyasal olanın potansiyel devamlılığı için gereklidir (Esgün, 2017: 482-483). Siyasal olanın, içerisinde barındırdığı düşmanlık kavramı, barış ve savaş durumlarında potansiyel olarak etkisini gösterdiği anda görünürlük kazanır (Schmitt, 2017a: 88-89). Buna bağlı olarak Schmitt, dünya savaşları ile değişen savaş anlayışları nedeniyle düşmanın, “insanlık suçlusu” olarak görülüp kriminalize edildiğini söyler (Türk, 2013: 185).

Shmitt’e göre, Dost-düşman ayrımı ve gerçekliğinde savaş, siyasal imkânın en aşırı ucudur. Bu nedenle savaş, ölüm-kalım sorunudur. Ölüm-kalım ihtimali ve potansiyeli, siyasal olanın özünden ve otoritesinden gelmektedir (Kaya, 2010: 70-71). Zira Schmitt’e göre, dost-düşman ayrımının olmayışı, ekonomi, kültür, hukuk, sanat, bilim, ahlak vb, gibi alanları ciddiyetsizleştirmektedir (Kaya, 2010: 335). Bu bakımdan

düşman ile girişilen savaş, bireysel bir düşmanlık savaşı değildir, aksine kamusal bir düşmanlık savaşıdır. Kamusal bir mücadelenin sonucunda kazanılan savaş, başka bir varlığın varoluşsal anlamda olumsuzlanması bakımından bir sınır-durum içerir. Bu sınır-durum da topluluk içinde gerçekleşir. Bu topluluğun da tözsel bir homojen birlik içerisinde olması gerekmektedir (Esgün, 2017: 484). Heidegger’in ifadesiyle, bu durum “bir için-varlık” değil “birlikte-varlık” durumuna tekabül eder (Mounier, 2019: 149). Son olarak düşmanı dışlayan bir kavram olan savaş, kendi varoluş potansiyelini gerçekleştirmek amacıyla verilen bir kararın yansımasıdır. Schmittyen perspektiften değerlendirildiğinde düşmanın saptanmasıyla başlayan savaş, devletin, bir başka devlete karşı varolma mücadelesini yani ben ve öteki arasındaki mücadeleye benzetmektedir. Bu bakımdan savaş, devletin varolma mücadelesinin haklılaştırılması için gereklidir.

#### **3.3.1.4. Savaşı Kazanma Durumu: Var Oluş**

Bir devletin kendi başına bir düşman belirlemesi, siyasal sürecin işlediğinin göstergesidir. Egemenin kararı ile görünürlük kazanan düşmanla “savaş durumu” kaçınılmaz bir gerçekliğe sahiptir. Bu anlamda düşman olarak dışa vurulan gruba ya da devlete karşı savaş ilan edilir. Savaş ilan edilen gruba ya da devletle mücadele edilerek devlet kendi sınırlarını güvence altına almaya çalışır. Bu bakımdan, Schmittyen düşünce bağlamında, gerçek düşmanın kim olduğuna karar verme süreci, savaş öğretisinin uygulanması açısından gerekli görülmektedir (Schmitt, 2017a: 113-117). Bu durumu Schmitt, *Partizan Teorisi* (2017a) adlı eserinde, partizan teorisi kapsamında, Lenin’in, düşman kavramını, mutlak bir forma yerleştirdiğini söylemektedir. Schmitt, savaşın anlamını ve karakteristik yapısını, mutlak düşman üzerinde kurgulamıştır. Varoluşçu bağlamda, düşman, mutlak öteki olarak görülmektedir. Fakat Schmitt, bu şekilde bir partizan tasavvurunun, evrensel değerlerle yoğrulması sonucunda topyekun bir savaş halini aldığını söylemektedir. Bu nedenle Schmitt, düşman tasavvurlarının mutlaklık değil de gerçeklik üzerine inşa edilmesini istemektedir (Esgün, 2017: 483). Böylelikle Schmitt (2017a: 120), “Gerçek düşman, mutlak düşmanı ve ayrıca insanlığın nihai düşmanını tanımlamaz” der. Bu anlamda, gerçek düşmana karşı girişilen mücadele sonucunda kazanılan galibiyet, siyasal alana varoluşsal bir gerçeklik kazandırır.

Kierkegaard’ın felsefesinde özgür birey, kaygılı bir sürecin ardından bir karar verir. Bu karar bireyin, ben olma ödevini yerine getirmesi açısından önemlidir. Birey,

ben olma ödevini yerine getirirken, verdiği kararın sorumluluklarına uygun edimlerde bulunmalıdır. Kierkegaard'ın bu görüşü Schmitt'in siyaset felsefesine uyarlandığında özgür egemen, olağandışı bir durumun meydana gelmesiyle bir karar verme sürecine girer. Verdiği karar, egemenliğin sürdürülmesi ve devamlılığı için gereklidir. Fakat verdiği kararın sorumluluğuna uygun edimde bulunmaması hem kendi egemenliği hem de buyruğu altında bulunan halkın mevcudiyetini tehdit etmektedir. Egemenin, düşmanı tespit etmesiyle başlayan savaş, ben-öteki arasındaki varolma mücadelesi göstermektedir. Bu bakımdan, ben ile öteki arasındaki savaşın sonucunda galip olan "ben", "biz" olmuştur. Aksi durumda, yok olma durumu ortaya çıkar.

### **3.3.1.5. Savaşı Kaybetme Durumu: Yok Oluş**

Schmitt'e göre, siyasal olanın, tehlike karşısında mevcudiyetini koruması gerekir. Bu durumun sağlanabilmesi için egemenin, dost-düşman ayrımını tayin edici gücü özünde barındırması gerekir. Schmitt'e göre (2018b: xxviii), egemenin, tayin edici gücünün kullanımını, başka bir halka ya da devlete bırakması, siyasal olanın çözüldüğüne işaret eder. Bu nedenle egemenin, karar verici olma niteliğini elinde tutması gerekir. Egemenin kararı sonucunda "düşman" ya da "öteki" belirlenir. Bu kabulden hareketle, siyasal birliğin bozulmaması için ötekinin olumsuzlanması/reddiyesi gerekmektedir. Bu reddiye ise savaş durumu ile gerçekleşmektedir. Savaş sonucunda mücadele edilen devlet kazanırsa egemenlik ve siyasal yapı bozulur. Bu durum sonucunda egemen, hem karar verici hem de tayin edici niteliğini kaybeder. Sonuç olarak devlet, ya başka bir devletin boyunduruğu altına girer ya da tamamıyla yok olup gider.

Schmitt'in, savaşın kaçınılmazlığına vurgu yapması, siyasal olanın sınır-durumundan kaynaklanmaktadır. Egemenin iradesi ve halkın iradesinin birleştiği siyasal birliktelik, egemenin vereceği her kararın sorumluluğu kolektiviteye yüklenir. Bu nedenle egemenin vereceği karar, devletin bekasını korumak ve sürdürmek yönünde olmalıdır. Aksi halde egemenin, karar verici ve tayin edici mekanizması başka bir devletin tekeline geçer ki bu durum devletin yok oluşuyla eşdeğer bir hadisedir. Kierkegaard'ın felsefesinde birey, ben olma ödevini gerçekleştirmek amacıyla ne olacağına kararını "an" içinde verir. Kierkegaard'ta an, bireyin benlik ödevini gerçekleştirme potansiyeline imkân sağlamaktadır. Kierkegaard'ın bu görüşü,

Schmitt'in siyaset felsefesi üzerinden ele alındığında an, egemenin olağandışı durumda verdiği kararın, siyasal alana varoluşsal bir ihtiva kazandırır. Bu kapsamda, Kierkegaard'ta bireyin vereceği karar ile Schmitt'te egemenin vereceği karar arasındaki ilişkisellik varoluşsal bir durumdur. Egemenin verdiği kararın sonucu olan savaş, siyasal olana varoluşsal imkân tanır. Egemenin verdiği rasyonel kararın ve savaşın kaçınılmaz gerçekliği arasındaki ilişki devletin devamlılığında ve sürdürülmesinde belirleyicidir. Sonuç olarak, savaş imkânı, ben ve öteki arasındaki mücadelenin sonucuna göre şekillenir. Bu bakımdan kaybedilen bir mücadele sonucunda devlet, yok olmaya yüz tutar.

### 3.3.1.6. Savaşta Tarafsızlık Durumu

Schmitt'e göre tarafsızlık kavramı, siyasal anlamda karakteristik nitelik taşımayan devletlere özgü bir kavramdır. Çünkü ona göre, siyasal sorunlar karşısında tarafsız bir tavır takınmak egemenlik talebinden vazgeçmeyi kabul etmektir. Bu bakımdan Schmittyen düşünce, tarafsızlık kavramını ele alırken negatif ve pozitif olmak üzere iki bakış açısı sunmuştur.

İlk olarak “tarafsızlık” kavramına karşı negatif bakış açısı, siyasal karardan uzaklaştırıcı anlamları içermektedir. Bu anlayış, tarafsızlık kavramını dört kategoriye ayırarak ele almıştır. İlk kategoride; *müdahale etmeme, ilgilenmeme ve pasif hoşgörü anlamında tarafsızlık* kavramı incelenmiştir. Bu kategoride, devlet, fikir ve düşüncenin özgür bir biçimde ifade edilmesi konusunda yurttaşlarına karşı eşit davranma konusunda tarafsızdır. Bunun yanında, yurttaşlar, devletin varlığını tehdit etmede bile “mutlak özgürlüğe” sahip olmalıdır. Diğer bir ifadeyle, yurttaşlara karşı devlet, koşulsuz bir şekilde saygı duymalıdır. Schmitt, bu kategorinin siyasal olabileceğini söyler. İkinci kategoride; *devleti, nesnel bir kestirilebilirlikle çalışan, onu kullanan herkese fırsat eşitliği tanınması gereken teknik bir araç olarak kavrayan, araçsal devlet tahayyülü anlamında tarafsızlık* kavramında ise, devlet, bir mekanizma olarak görülür. Burada mekanizmadan kastedilen anlam, devletin, bürokratik bir işletmede olduğu gibi gerekli kurallara uyan herkese, nesnel ve teknik bir yaklaşım sergilemesidir. Schmittyen düşünceye göre, bu kategori, depolitize edildiğinden ötürü dost-düşman ayrımını yapamadığından dolayı siyasal bir nitelik taşımamaktadır. Üçüncü kategoride, *devlet iradesinin oluşturulmasında fırsat eşitliği anlamında tarafsızlık* kavramıdır. Bu

kategorideki tarafsızlık kavramı, devlet iradesinin oluşu sürecinde partiler, tarafsız ve eşit koşullarda yarışmasını salık verir. Hukuksal prosedürlere uygun yarışıp gerekli çoğunluğu elde eden parti ya da grup, devletin yönetiminde söz sahibi olur. Dördüncü kategoride ise *denklik anlamında tarafsızlık: dikkate değer bütün grup ve eğilimlere eşit şartlarda eşit olanakların tanınması, ayrıcalıkların ya da diğer devlet desteklerinin bölüştürülmesinde eşit muamele*'dir. Bu kategoride denklik kavramı, hak sahibi olan taraflar arasında eşit olanakların tanınması durumu olarak görülebilir. Fakat hak sahipleri arasında yetki bölüşümünde, gruplar arasında yetkinin orantısız bir şekilde dağıtılması "taraflar arasında bölünme"ye neden olur. Bu durum, Schmittyen düşüncede değerlendirildiğinde, siyasal kararın özüne aykırıdır (Schmitt, 201a8: 127-131).

İkinci olarak "tarafsızlık" kavramına karşı pozitif bakış açısı, içerisinde siyasal kararı yönlendiren kavrayışlar barındırmaktadır. Bu bakış açısı da kendi içerisinde dört kategoriye ayrılmaktadır. İlk kategori, *tensip edilmiş bir norma dayanan nesnellik ve yansızlık anlamında tarafsızlık* anlayışıdır. Söz konusu kategori, genel anlamda, karar merciinde bulunan yargıcın, hukuksal prosedürlere paralel olarak sergilediği bir tarafsızlıktır. Fakat Schmittyen düşünce, bu tarafsızlık anlayışının siyasal bir karar olmadığını söylemektedir. Çünkü siyasal karar, olağan durumlarda yasaya bağlılığın aksine olağanüstü durumlarda verilen kararları kapsamaktadır. İkinci kategoride; *bencil nitelik taşımayan, uzmanlık temelinde tarafsızlık* anlayışıdır. Bu kategoride, danışman ve kurul üyesi olan kişinin, herhangi bir çıkar grubuyla gerek aidiyet gerekse fayda ilişkisi bulunmayan, değerlendirmelerinde bilimsel ölçütleri kıstas alan tarafsızlıktır. Üçüncü kategoride; *karşıt gruplaşmaları içine alan, bu nedenle de bütün karşıtlıkları görelî hale getiren birlik ve bütünlüğün ifadesi olarak tarafsızlık*'tır. Sözü edilen kategori, devletin, parti grupları içerisinde meydana gelen karşıtlıkları ve bölünmeleri engellemek amacıyla sergilediği tavidir. Bu bakımdan devletin aldığı kararlar, devletin birliğini ve bütünlüğünü koruyacak nitelikte olmalıdır. Dördüncü kategori; *dıştaki yabancıların tarafsızlığı: üçüncü kişi sıfatıyla gerektiğinde dışarıdan karar veren, dolayısıyla birliği kuran yabancı*'dir. Bu kategoriye göre, devletin dışında bulunan bir yabancıların, iç siyasette meydana gelen çatışmaları çözmede takındığı tavır, tarafsızlıktır. Sözü edilen kategori, Schmittyen perspektifte değerlendirildiğinde, bir devlet, siyasal alanda karar mercii olarak bir yabancıyı tayin ediyorsa o devlet karakteristik niteliğini

kaybetmiştir. Çünkü Schmitt, dost–düşman ayrımında bulunma iradesi göstermeyen bir devletin, siyasal anlamda son bulacağını söylemektedir (Schmitt, 2018a: 99, 131-132).

Yukarıdaki açıklamalardan da görüleceği gibi, Schmittyen düşüncedeki tarafsızlık kavramı, "siyasal karardan uzaklaştırıcı olmak" ve "yönlendirici olmak" bağlamıyla iki başlık altında toplanabilir. Tarafsızlık kavramının bu iki bağlamı çerçevesinde hem Schmitt hem de Kierkegaard'ın birey ve egemen ilişkisini ele alma biçimlerine geçiş yapılabilir. Kierkegaardcı ve Schmittyen düşüncede, birey ve egemen "an" içerisinde verdikleri karara göre benliklerini kurarlar. Bireyin ve egemenin durumlar karşısında tarafsız bir tutum sergilemeleri, benlik oluşumunu sekteye uğratmaktadır. Kierkegaard'ta bireyin verdiği karara uygun olarak birey, varoluşsal alanlardan birine dâhil edilir. Schmitt'te ise dost ve düşman, egemenin verdiği karara göre belirlenir. Bu kapsamda, Kierkegaardcı düşüncede karar, bireyin ben ödevini gerçekleştirilmesiyle ilgili iken Schmittyen düşüncedeki karar kavramı, egemenin siyasal varoluş potansiyeliyle ilgilidir. Ben- öteki ayrımı, bireyin ve egemenin kim olacağına, ne olacağına, ne yapacaklarına ilişkin karar, hem Kierkegaard'ın hem de Schmitt'in düşüncesinde önemli bir yer teşkil etmektedir. Bu nedenle, tarafsız bir tutum sergilemek, Kierkegaard'ta benliğin gerçekleştirilmesinin, Schmitt'te ise siyasal varoluşun kazanılmasının önündeki engeldir. Çünkü Kierkegaard'taki birey, özgür, seçim yapabilen, seçimlerinin sonucuna katlanabilen bir varoluşa sahiptir. Ondaki birey, "an"da meydana gelen çelişkileri, vereceği kararlarla bertaraf edebilir. Benzer biçimde Schmitt'te egemende, olağan durumlarda yasalara uygun edimlerde bulunan, olağan dışı durumlarda-ki bu durumlar egemenin kendini yurttaşlarına kabul ettirdiği an- özgür seçimde bulunan, seçimlerin sonucunu yurttaşlarıyla beraber sırtlanabilen bir kişidir. Son olarak, Kierkegaard'ta karar verici olan birey, ben olma bilinci gerçekleştirmek amacıyla "an"da yaşar ve "an"da karar verir. An'da vereceği karar, geçmiş ve geleceğin dışında bir şimdidir. Bu bakımdan an, özgür bir istencin kendi olup olmayacağına dair sorgulamasıdır. Dolayısıyla Kierkegaard ve Schmitt'in karar kavramına atfettikleri değer, varoluşsal bir nitelikte beraber çelişkilerden kurtarıcıdır.

## SONUÇ

Siyaset felsefesi literatürü gözden geçirildiğinde, siyaset kuramcılarının doğaya ve insana dair düşüncelerinin, devlet ve egemen tasavvurlarında da geçerli olduğu görülmektedir. Antikçağ'da insan ve doğaya dair tanımlama "arkhe" ile açıklanırken, Ortaçağ'da ise "aşkın değer/olan"la açıklanmaya çalışılmıştır. Modern çağla beraber, siyaset kuramcıları, insanı doğadan bağımsız bir şekilde ele almaya başlamışlardır. Bu bağlamda insan doğası, siyasal düşüncenin şekillenmesinde ve sistemleştirilmesinde etkin rol oynamıştır. Ayrıca klasik siyasal anlayışta, siyaset-ahlak birlikteliği ön planda tutulurken, modern anlayışla beraber siyasal alan, ahlâkî alandan özerk şekilde ele alınmaya başlanmıştır.

Yirminci yüzyılın önde gelen düşünürlerinden biri olan Carl Schmitt, yaşadığı dönemin siyasi ve toplumsal çatışmalarının giderilmesi için siyasal kavramının mahiyeti üzerine yeniden kafa yorar. Schmitt'e göre, moderniteyle beraber ivme kazanan liberalizm, otoriterizm, totalitarizm gibi siyasal yönetim şekilleri, siyasal ve devlet kavramının içerisini boşaltmıştır. Schmitt, siyasal olanın özüne yerleştirdiği dost-düşman ayrımı ile kendisine özgü bir siyasal terminoloji ve metot ortaya koymaya çalışmıştır. Bu metot, Schmittyen düşüncüyü çatısı altında toplar. Schmittyen düşüncede, siyasal kavramı ve devlet kavramı arasındaki bağ, öncelik-sonralık ilişkisine dayanmaktadır. Bu kapsamda, varoluş felsefesinin "varoluş özden önce gelir" meşhur mottosunun siyasal bir tezahürü olarak tecessüm eder. Schmittyen düşüncede, siyasal olanın önceliği ve özerkliğinin vurgulanması, belirleyici ve tayin edici etkisinden kaynaklanmaktadır. Çünkü siyasal olan, dönemin hem sosyal hem kültürel hem de ekonomik yapısı ve işleyişi üzerinde etkilidir. Bu bakımdan siyasal olan, devrin konjonktürel ikliminden etkilenmeksizin ne sınırlandırılabilir ne de belirlenebilir.

Schmittyen düşünce, farklı düşünce sistemleri içermesi bakımından eklektik bir yapının modern bir veçhesini yansıtır. Schmitt'in, Roma Katolik kilisesi ve Augustinus'un kötülük probleminden kurtuluş için önerdiği Tanrı (gökyüzü) devletini, siyasal anlayışına eklememesi onu muhafazakâr bir siyasal teorisyen olarak tanınmasına yol açar. Schmitt, siyasal olanın ontolojik gerçekliğini şekillendirirken Machiavelli'nin siyasal alanı, ahlaki değerlerden arındırması ve devleti kutsallaştırma

sürecinde kullandığı savaş, karar, yasa ve egemen kavramlarına dair görüşlerinden etkilenir. Öte yandan Schmitt'in Bodin'e hayranlığı, Bodin'in egemen-egemenlik ayrımı ve "karar" kavramını egemenliğin özüne yerleştirmesi nedeniyledir. Schmitt, Hobbes'un egemene bahsettiği desizyonist kavramından yola çıkarak siyasal olanı, teolojik-hukuksal bağlamında revize eder. Son olarak Schmitt, Rousseau'nun yöneten-yönetilen özdeşliği ilişkisi bağlamında atfettiği "türdeşlik" kavramına vurgu yaparak homojenliği savunmuştur. Görüldüğü üzere, Schmittyen düşüncenin doğuş süreci salt bir sistem değildir, sistemler topluluğudur. Bu bakımdan Schmittyen düşünce, bireysel bir varoluş değil, bir toplumun varoluş formülünü içermektedir.

Schmitt'e göre, her toplumun kendine özgü varoluşsal bir yapısı bulunmaktadır. Bu bakımdan Schmitt'in ontolojik gerçeklik üzerine inşa ettiği düşüncesi, Descartes'in "Düşünüyorum öyleyse varım"ından "Ayrım yapıyorum öyleyse varım" formülasyonuna doğru evrilir. Bu formülasyon, siyasal olanın, potansiyelini gerçekleştirdiği alan olarak görülmektedir. Schmitt'in siyasal kavramı, dost-düşman ayrımı bağlamında kuramsallaştırılması, "ben" ve "öteki" arasındaki sınır-durum karar kavramı çerçevesinde biçimlendirilişidir. Buna paralel olarak Schmitt, sınır-durumu, bireysel bir eylem olarak değildir, kolektiviteyi kapsayan bir eylem olarak görmektedir. Öte yandan Schmitt, metafizik değerlerle efsunladığı siyasal kavramını, yer kaplayan-mekânsal- bir töz haline getirmektedir. Schmitt'in, siyasal teorisinin dost-düşman karşıtlığı üzerine kurgulaması, hem ayrıştırıcı hem de birleştirici niteliğinden ötürü paradoksal bir biçimde düalist-çoğulcu bir yapıyı zorunlu olarak ihtiva etmektedir.

Schmitt, siyasal olanın ölçütünü dost-düşman ayrımı üzerinden açıklamaktadır. Fakat burada cevaplanması gereken önemli sorulardan biri de kimin yöneteceği sorunsalıdır. Schmitt'e göre egemen, olağan durumlarda normatif kurallara uygun olarak devleti yöneten kişi değil, olağan dışı bir durum meydana geldiğinde karar veren kişidir. Bu bakımdan egemen, meydana gelen durumun acil olup olmadığına ve acil olarak gördüğü durumu bertaraf edebilen kişidir. Schmitt'in, egemenin özüne "karar" kavramını yerleştirmesi, sosyal, hukuki, ekonomik, dini, kültürel vb. alanları da etkilemektedir. Çünkü egemenin bu alanlarda verdiği her karar, siyasal bir nitelik taşımaktadır. Bu bakımdan egemen tarafından düşman ya da dost olarak addedilen kişiler/gruplar/devletler, siyasi bir karar sonucunda belirlenir.

Modernite ile kriminalize edilen düşman kavramı, Schmittyen düşüncede, haklı ve adil bir savaşın unsuru olarak görülür. Schmitt'e göre, siyasal olan potansiyel olarak varoluşsal bir kavrayışa sahiptir. Öte yandan Schmitt'in muhafazakârlık geleneğinden gelişi, anti-liberal bir siyasal telakkiyi inşa etmesinde etkili olmuştur. Schmitt'in hukuki ve siyasi olanın metafizik aşkınlığı, siyasal bir depolitizasyon ve nötralizasyon sürecini yeniden yorumlamasına yol açmıştır. Fakat siyasal düzenin dayandığı *Nomos*, mekânsal bir normativist anlayışı ortaya koymaktadır. Böylece, siyasal olan ve devletsel olan arasında ilişki kurumsallaşır. Öte yandan Schmitt'in, siyasal olan ve devletsel olan arasında ilişkiyi 'Katolik inanç', 'devlet' ve 'milliyetçilik' kavramları çerçevesinde ele alması, siyasal kavramına mistik bir boyut kazandırır.

Schmitt'in düşüncesi üzerinde etkili olan dönem ve düşünürler ele alındıktan sonra, Schmitt'in siyasal olanı tanımladığı, dost-düşman ayrımına değinilmiştir. Akabinde, Schmittyen düşüncede "dost ve düşman" kavramları, varoluşçu felsefesinin öncüsü olarak adlandırılan Kierkegaard'ın temel argümanlarından olan "ben ve öteki" kavramlarıyla ilişkilendirilmiştir. Kierkegaard düşüncesinin kuramsal ışığında özgürlük, karar, seçim, kaygı ve sorumluluk kavramları, Schmittyen düşüncede yöneten-yönetilen ilişkisi bağlamında irdelenmiştir.

Varoluş felsefesinin kurucu kavramlarından olan "ben" ve "öteki" kavramları, hem birbirleri üzerinden tanımlanır hem de birbirleri üzerinden ayrışır. "Ben" ve "öteki" kavramları, ontolojik bir ayrım gibi görünse de, birbirleri olmadan tam anlamıyla varoluşlarını ortaya koyamazlar. Bu çerçevede, "ben" ve "öteki", diyalektik bir varoluş içermektedir. "Ben" in varlığı, salt kendi varoluşu üzerinden açıklanamaz. Çünkü ben, ontolojik gerçekliğini ben-olmayan terminoloji üzerinden açıklamaktadır. Ben'in algılanışı, öteki'inin algılanışına göre anlam kazanır. Ben, öteki üzerinden kavranabilir, anlamlandırılabilir. Bu doğrultuda, Schmitt'in, dost ve düşman kavramlarını "ben" ve "öteki" kavramları gibi diyalektik bir varoluşa sahiptir.

Schmitt'in ve Kierkegaard'ın düşüncesinde, teolojinin, somut düzen üzerinde etkileri bariz bir şekilde ortadadır. Kierkegaard, varoluşsal alanlarından biri olan dinsel(teolojik benlik), Tanrı ve birey arasında köprü niteliğindedir. Birey, bu alanda, tanrısallığa ulaşarak benliğini tamamlamaya çalışır. Schmitt ise, teolojiden aldığı kavramlarla, yöneten-yönetilen arasındaki ilişkiyi yeniden yorumlayarak, somut düzeni

kurmaya çalışır. Somut düzenin kurulum aşamasında, “karar” kavramı normatif kurallardan sıyrılarak kendisine meşruluk alanı kazandırır. Karar kavramı, mahiyet itibarıyla, hem Kierkegaard’ın hem de Schmitt’in düşüncesinde “hiçlik”ten doğmuştur. Bu hiçliğin bireyde ya da egemende bıraktığı intiba, onu karar vermeye zorlayan kaygılı bir an’dır. Bu an, Kierkegaard ve Schmitt’te, ismiyle müsemma olan “istisna durumu”dur. İstisna durumda verilen karar, özgür bir istencin iradesidir. Bu özgür istenç, hem Schmitt’in hem de Kierkegaard’ın düşüncesinde, önemli bir yer kaplamaktadır. Schmitt, egemenliğin tanımını yaparken Bodin’in “mutlak, sürekli, bölünmez ve devredilmez” ifadelerine vurgu yapması, özgür istencin egemende toplanması gerekliliğini söylemektedir. Kierkegaard ise, bireyin, seçim yaparken özgür olması gerektiğini aksi takdirde, bireyin ben olma ödevini yerine getiremeyeceğini ifade etmektedir.

Öte yandan istisna durumunun ortaya çıkmasıyla verilen karar, kaideleri bozmaktadır. Kaideler(Kural), tümel önermeleri açıklamakta yeterli iken, istisna durumları yani tikel durumları açıklamakta yetersizdir. Schmitt ve Kierkegaard’ın düşüncesinde, istisna durumun, varoluşsal gerçekliği ve tikelliğinin temelini teolojiden almaktadır. Fakat Kierkegaard, Schmitt’e nazaran düşüncesinde teolojiye daha fazla yer vermektedir. Örneğin, Kierkegaard’a göre, İbrahim’in oğlu İshak’ı kurban etmesi durumu istisna durumdur. İbrahim’in vereceği karar, Tanrı ile ilişkisini belirleyecektir. Bu durumda İbrahim’in oğlunu Tanrı’ya kurban etmesi, etik alandan teolojik alana kaymasına neden olur. Yani, etik alanı askıya alarak teolojik alana sızar ve bu durum, onu Tanrısal olana yakınlaştırır. Schmitt’e ise istisna durumu, olağandışı durumlarda ortaya çıkar. Olağandışı durumlarda, normatif-hukuksal kurallar geçerliliğini yitirmektedir. Çünkü olağandışılıkta normatif kurallar, durumu açıklamaya uygun olmadığından ötürü askıya alınır. Bu nedenle, Schmitt’in düşüncesinde, istisna durum, kurallardan daha ilginç olması nedeniyle her şeyi açıklayıcı bir misyonu vardır. Tekrar edilen-hareketsiz- normlara karşın olaylara yeni bir normatif form kazandırır. Nihayetinde, istisna durum, Schmittyen düşüncede siyasal-hukuksal bir aşkınlığı dayanır iken Kierkegaardcı düşüncede salt teolojik kökenlere dayanmaktadır.

Kierkegaard felsefesinde “karar”, bireyin, varoluş alanlarından-estetik, etik, dinsel- hangisini seçtiği ile alakalıdır. Schmitt’te ise “karar”, egemenin, kriz anında

kimin dost kimin düşman olacağı ikileminden/ayırımından ortaya çıkmaktadır. Kısacası, Schmitt'in düşüncesinde, egemenin kararı, ontolojik-varoluşsal bakımdan, "olağandışı durumda düzene, düzenden olağandışı duruma geçiş" sirkülasyonu olarak görülmektedir.

Schmitt'teki egemen ve Kierkegaard'daki bireyin, özgür iradeyle ilişkili olması aracılığıyla "sorumluluk" kavramı irdelenmiştir. Kierkegaard'ta bireyin, seçim ve kararına bağlı olarak ortaya çıkan sorumluluğa uygun biçimde davranması gerekir. Çünkü, ben olma ödevini yerine getirmenin koşulu sorumluluktan geçmektedir. Schmitt'te ise sorumluluk, kolektif bir şekilde ele alınır. Bu durum kaynağını, siyasal birliğin özünden almaktadır. Siyasal birliğin temsilcisi olan halk, egemenin verdiği kararlara uymalı ve itaat etmelidir. Bu itaat ile yurttaşların, kendilerini bir Tanrı'nın-egemenin- huzurundaymış gibi hissetmelerine neden olur.

Buna ek olarak, varoluş felsefesinin babası olarak görülen Kierkegaard'ın, bireye attığı özgürlük, karar, sorumluluk, kaygı ve Tanrı huzurunda olma davranışı Schmittyen düşüncede, egemene yansır. Öyle ki, Kierkegaard'ın, "ben" ve "öteki" anlayışı, Schmittyen düşüncedeki siyasal olanın özünü oluşturan dost ve düşman kavramları üzerinden açıklanmıştır. Schmittyen düşüncedeki düşman, ötekinin olumsuzlanması ya da reddiyesidir. Ayrıca düşman kavramı, dost kavramının sınırını çizmektedir. Fakat burada önem arz eden husus, Schmittyen düşünce, düşman ile mücadele ederek onu ötekileştirir ve bu ötekileştirme üzerinden "ben" ya da "biz"i açıklamaya çalışır. Bu bakımdan Schmittyen düşünce, salt bir siyasal teori değildir, içerisinde oldukça yoğun varoluşsal felsefi yankılar da barındırmaktadır. Varoluşsal felsefi dayanağını ise Kierkegaard'ın karar ve istisnaya ilgili düşüncelerinden almaktadır. Zira istisna durumu meydana geldiğinde egemenin verdiği karar, siyasal bakımdan "durumsal bir hukuk" olarak görülebilir. Fakat varoluşçu söylem ve pratikte, an'dadır. Bu an, var olmak için bir seçıştır. Bu bakımdan Schmittyen düşüncenin, varoluş felsefesinin siyasal ayağını oluşturduğunu söylemek ilginç olsa gerektir.

## KAYNAKÇA

- Akal,C.B.,(2000), *Devlet Kuramı*,(1. Baskı), Dost Kitabevi, Ankara 2000.
- Arslanel, M. N., Eryücel, E., (2012), *Modern Devlet Anlayışının Felsefi Temelleri*, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi , C:15 (2):1-20 .
- Aktan, C. C.,(2018), “*İyiliksever Despot Ve Kötülük Çiçekleri: Açgözlü Ve Savurgan Leviathan’ın Sisifos’a Bitmeyen Eziyeti Ve Vergi Devleti’nde Sonsuz Çile*”,*Sosyal ve Beşeri Bilimleri Dergisi*, 10(1):86-107.
- Aste, E. V.,(2005), *İlkçağ Ve Ortaçağ Felsefe Tarihi*,Çev. Vural Okur,(3. Baskı), İm Yayın Tasarım Yayıncılık, İstanbul.
- Ağaoğulları, M. A.& Köker, L.,(1991), *İmparatorluktan Tanrı Devletine*(1. Baskı),İmge Kitabevi, Ankara.
- Ağaoğulları, M. A., Akal, C. B., Köker, L. (1994). *Kral Devlet Ya Da Ölümlü Tanrı*,(1. Baskı) İmge Kitapevi, Ankara.
- Ağaoğulları, M. A.,(2010), *Ulus-Devlet Ya Da Halkın Egemenliği*, (2.Baskı), İmge Kitabevi, Ankara.
- Ağaoğulları, M. A., Türk, D., Yalçınkaya, A., Yılmaz, Z., & Zabcı, F. (2015), *Sokrates’ten Jakobenlere Batı’da Siyasal Düşünceler*, (6. Baskı), İletişim Yayınları, İstanbul.
- Akat, M., (1974), *Machiavel-Bodin Ve Hobbes’da Monarşi Anlayışı*, İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Mecmuası , 40 (1-4), 553 - 587.
- Aristoteles,(2017), *Politika*, çev. Furkan Akderin,( 3.Baskı), Say Yayınları, İstanbul.
- Armaoğlu, F., (1997), *19. Yüzyıl Siyasi Tarihi (1789-1914)*, Tarih Kurumu Basımevi, Ankara.
- Barrett, W.,(2016), *İrrasyonel İnsan*, çev. Salih Özer, (2.Baskı), Hece Yayıncılık, Ankara.
- Bayraktar, L.,(2015a), Ben ve Öteki Düalizminden Etik Bir Medeniyet Tasavvuruna Doğru, Ahmet Kavlak ve Muhammet Enes Kala (Editörler), *Birlikte Yaşamak*(71-81), Hece Yayınları, Ankara

- Bayraktar, F.,(2015b), Birlikte Yaşamın Ontolojik ve Etik Temelleri Üzerine, Ahmet Kavlak ve Muhammet Enes Kala (Editörler), *Birlikte Yaşamak*(59-71), Hece Yayınları,Ankara
- Belge, M., (2012), *Militarist Modernleşme/Almanya, Japonya, Türkiye*,(2.Baskı), İletişim Yayınları,İstanbul.
- Bezci, B.,(2006), *Carl Schmitt'in Politik Felsefesi Modern Devletin Müdafası*, (1.Baskı) , Paradigma Yayıncılık, İstanbul.
- Boyraz, B.,(2020), *Machiavelli'nin İnsan Doğası Düşüncesinin Siyaset Kuramına Etkisi*,(1. Baskı), Anı Yayınları, Ankara
- Cevizci, A.,(1999),*Paradigma Felsefe Sözlüğü*,(3. Baskı),Paradigma Yayınları,İstanbul.
- Cevizci, A.,(2010) ,*Ortaçağ Felsefesi Tarihi*(4. Baskı), Asa Yayıncılık,Bursa.
- Çam, E., (2000), *Çağdaş Devlet Sistemleri*, Der Yayınları,İstanbul.
- Çetin, H., (2002), *Egemenlik Ve Hukuk İlişkisi Üzerine*, Cumhuriyet Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Dergisi , C:3 (2): 1-16.
- Çelebi, A.,(2008a), *Devlet Toprak, Egemenlik: Carl Schmitt'in Düşüncesinde Siyasal Kavram ve Kurucu İktidar Sorunu*,İmaj Yayınevi, Ankara.
- Çelebi, V., S., (2008b), *Kierkegaard ve J.P. Sartre'in Varoluşçuluk Anlayışlarının Karşılaştırılması*(Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Pamukkale Üniversitesi, Felsefe Anabilim Dalı, Denizli (Türkiye).
- Çotuksöken, B., (2017), Aurelius Augustinus, Ahu Tunçel ve Kurtuluş Gülenç (Editörler), *Siyaset Felsefesi Tarihi*, (77-92), Doğu Batı Yayınları, Ankara.
- Demir, H., (2013), *Demokrasi Düşüncesinin Gelişimi Bağlamında Demokrasi ve Demokrasi Karşıtı Görüşler: Giovanni Sartori ve Carl Schmitt*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Felsefe Anabilim Dalı, İstanbul(Türkiye).
- Ekiz, S.,(2020), *Jean Bodin'in Siyaset Felsefesinde Devlet ve Egemenlik* , Dokuz Eylül Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi , 22 (2) , 633-691.
- Ercins, G., Buldur, İ., (2020), *Teoloji-Politik Felsefe İlişkisi Kısacasında Egemenlik Kavramının Schmittyen Analiz*, Muhafazakar Düşünce Dergisi, 16(58), 107-128.

- Esgün, T. G., (2010), *Carl Schmitt'in İnsan Anlayışı Çerçevesinde Siyasal Kuramların Antropolojik Temelleri Üzerine Bir İnceleme*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Felsefe Anabilim Dalı, Ankara(Türkiye).
- Esgün, T. G. (2017), Carl Schmitt, Ahu Tunçel ve Kurtuluş Gülenç (Editörler), *Siyaset Felsefesi Tarihi*, (473-489), Doğu Batı Yayınları, Ankara.
- Frost, T., (2020), *Kierkegaard and the Figure of Form-of-Life*. Tom Frost, 'Kierkegaard and the Figure of Form-of-Life'in Marcos Norris and Colby Dickinson (Editörler), *Agamben and the Existentialists*, Edinburgh Üniversitesi Basımı, (2021), 1-21.
- Gould, R.,(2013), *Laws, Exceptions, Norms: Kierkegaard, Schmitt and Benjamin on the Exception*,(162):77-96.
- Gökberk, M.,(1993), *Felsefe Tarihi*,(2.Baskı),Remzi Kitabevi, Ankara.
- Gül, F., (2003), *Jean-Jacques Rousseau'nun Egemenlik Anlayışı*, Felsefe Dünyası, 0(37), 179-191.
- Gülenç, K. (2017), Niccolo Machiavelli, Ahu Tunçel ve Kurtuluş Gülenç (Editörler), *Siyaset Felsefesi Tarihi*, (128-158), Doğu Batı Yayınları, Ankara.
- Gündoğdu, H., (2007), *Varoluşçu Felsefelerdeki Bazı Özellikler*, Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi, C:7(4):95-132.
- Güran, E., (2017), *Carl Schmitt: Olağanüstü Halde Hukuk*, Felsefe Arkivi, (46), 21-40.
- Güran, E.,(2019), *Kriz Anlarında Philip Pettit'in Cumhuriyetçiliği*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Felsefe Anabilim Dalı, İstanbul(Türkiye).
- Hobbes, T.,(2018) , *De Cive* , çev. Cihan Deniz Zarakolu,(3. Baskı), Belge Yayınları, İstanbul.
- Hobbes, T., (2019),., *Leviathan*, çev.Hamiyet Ünal, (1.Baskı), Litera Yayıncılık,İstanbul.
- Işık, S., (2017), *J. J. Rousseau Ve Egemenlik Anlayışı Üzerine*, İnönü Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi, C:8 (2) :79-98 .
- Kapani, M., (2011), *Politika Bilimine Giriş*, (28. Baskı), Bilgi Yayınevi, İstanbul.

- Karaca, S.,(2013), *Machiavelli-Carl Schmitt Ve Siyasal İktidar*,(1.Baskı).Alter Yayınları,Ankara.
- Kardeş, M.E.,(2017), *Machiavelli: Barışı Sevmek ve Savaşmayı Bilmek*, Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi, C:0(24):337-352.
- Kardeş, M.E.,(2015), *Schmitt'le Birlikte Schmitt'e Karşı Politik Felsefe Açısından Carl Schmitt ve Düşüncesi*,(1.Baskı), İletişim Yayınları, İstanbul.
- Kargılı, M., (2021), *Siyasi İktidarın Hukuki Meşruiyeti Bağlamında Louis Althusser'in Dia Kavramı Ve Carl Schmitt'in Egemenlik Tasviri*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Felsefe Anabilim Dalı, İstanbul(Türkiye).
- Kaya,G. F., (2017), *Hiristiyan Epimetheus: Bir Carl Schmitt Biyografisi*, *Felsefe Arkivi*, (46), 41-70.
- Kaya G. F.,(2010), *Felsefe ile Teolojinin Kavşağında Schmitt ve Strauss'ta 'Politik Olan'*,(1.Baskı), Paradigma Yayıncılık,İstanbul.
- Kierkegaard, S., (2013), *Kaygı*, çev. Türker Armaner, (7. Baskı), Türkiye İş Bankası Yayınları, İstanbul.
- Kierkegaard, S., (2018), *Tekerrür*, çev. Zeynep Talay, (2. Baskı), Pinhan Yayıncılık, İstanbul.
- Kierkegaard, S., (2021), *Korku ve Titreme*, çev. Nur Beier, (5. Baskı), Pinhan Yayıncılık, İstanbul.
- Kızılcılık, S.,(2020), *Sosyoloji Tarihi 1: İbni Haldun, Machiavelli, Montesquieu Ve Rousseau'nun Sosyal Teorileri*,(5. Baskı), Anı Yayıncılık, Ankara.
- Kulak, Ö. (2017), Thomas Hobbes, Ahu Tunçel ve Kurtuluş Gülenç (Editörler), *Siyaset Felsefesi Tarihi*, (208-253), Doğu Batı Yayınları, Ankara.
- Küçük, A., (2016), *Egemenlik (Hâkimiyet), Halk Egemenliği ve Milli Egemenlik Tartışmaları ve Egemenlik Anlayışında Esaslı Dönüşüm*, *Uyuşmazlık Mahkemesi Dergisi*, C:0(6), 311-361.
- Lilla, M., (2004), *İlkesiz Deha*, çev. Ahmet Ergenç, (1.Baskı), Gelenek Yayıncılık,İstanbul.

- Machiavelli, N.,(2018), *Hükümdar*, çev. Necdet Adabağ,(2.Baskı), Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul.
- Macit, M.H., İplikçi, A.,&Bingöl, M.,(2021), *Siyaset Felsefesine Giriş*, (3. Baskı), Pegem Akademi Yayınları, Ankara.
- Marder, M., (2008), *Carl Schmit's "Cosmopolitan Restaurant": Culture, Multiculturalism and Complexio Oppositorum*, Telos Basın Yayıncılığı, S:142, 29-47.
- Mouffe, C., (2009), *Demokratik Paradoks*, çev. A. Cevdet Aşkın, (2.Baskı), Epos Yayınları, Ankara.
- Moufee, C., (2019), *Carl Schmitt'in Meydan Okuması*,çev.Hivren Demir Atay, & Hakan Atay, (1.Baskı ) İletişim Yayıncılık, İstanbul.
- Mounier, E.,(2019), *Varoluş Felsefelerine Giriş*, çev. Serdar Rifat Kırkoğlu, (1.Baskı), Ayrıntı Basımevi, Ankara.
- Oruç, Y.,(2022), *Soren Kierkegaard'ta Varoluş, Kendilik ve Hakikat*, Erzurum Teknik Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi, C:0(14): 59-80.
- Özdal, B., Ve Karaca, K.,(2018), *Diplomasi Tarihi I*, (3. Baskı)Dora Yayıncılık, Bursa.
- Özdemir, H., & Bakan, S.,(2016), *Ulus Devletin Oluşumu ve Sorunları Açısından Almanya İle Fransa'nın Karşılaştırılması*, Bitlis Eren Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi, C:5(3): 19-58.
- Pank, Ç, (2016),*Egemenlik Yetkisinin Sınırının Düşünürler Bağlamında Değerlendirilmesi*, Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi, C:9(46), ss. 245-256.
- Rousseau, J. J., (2020a), *Toplum Sözleşmesi*,çev.Vedat Günyol,(XXVI. Baskı), Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul.
- Rousseau, J. J.,(2020b), *Siyasal Gövde*,çev. Tülin Ural,(1. Baskı), Can Sanat Yayınları, İstanbul.
- Sander, O., (2012), *Siyasi Tarih(İlkçağlardan 1918'e)* ,(23.Baskı), İmge Kitabevi,Ankara.
- Sartre, J.P.,(2019), *Varoluşçuluk*, çev. Asım Bezirci,Say Yayıncılık,İstanbul.

- Sartre, J.P.,(1965), *Gizli Oturum*, çev. Bertan Onaran,(1. Baskı), De Yayınevi, İstanbul.
- Saygılı, A., (2014), *Jean Bodin'in Egemenlik Anlayışı Çerçevesinde Kralın İki Bedeni Kuramına Kısa Bir Bakış*, Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi, C:63(1):185-198.
- Schmitt, C.,(2016), *Siyasal İlahiyat*, çev.A. Emre Zeybekoğlu,(5. Baskı), Dost Kitabevi, Ankara.
- Schmitt, C.,(2017a), *Partizan Teorisi*, çev. Sibel Bekiroğlu,(1. Baskı), Nika Yayınevi, Ankara.
- Schmitt, C.,(2017b), *Parlamentar Demokrasi Krizi*, çev. A. Emre Zeybekoğlu,(4. Baskı), Dost Kitabevi, Ankara.
- Schmitt, C.,(2018a), *Siyasal Kavramı*, çev.Ece Göztepe,(4. Baskı), Metis Yayıncılık,İstanbul.
- Schmitt, C.,(2018b), *Kanunilik ve Meşruiyet*,çev. Mehmet Cemil Ozansu, (2.Baskı), İthaki Yayıncılık, İstanbul .
- Schmitt, C.,(2018c), *Kara ve Deniz*, çev: Gültekin Yıldız,(1. Baskı), Vakıfbank Kültür Yayınları, İstanbul.
- Schmitt, C.,(2021a), *Hukuki Düşüncenin Üç Türü*,çev. Toros Güneş Esgün ,(1. Baskı), Pinhan Yayıncılık, İstanbul.
- Schmitt, C.,(2021b), *Roma Katolikliği ve Politik Form*,çev. Gültekin Yıldız,(1. Baskı), Vakıfbank Kültür Yayınları, İstanbul.
- Sherratt, Y., (2014), *Hitler'in Filozofları*, çev.Özge Eldaş,( 1.Baskı), Say Yayınları, İstanbul.
- Skinner, Q.,(2014), *Modern Siyasal Düşüncenin Temelleri*, çev: Eren Buğlalılar & Barış Yıldırım,(1. Baskı), Phoenix Yayınevi, İstanbul.
- Solmaz Z.,(2017), *Dört Adalı*,(1.Baskı) Öteki Yayıncılık, İstanbul.
- Strauss, L.,(2017), *Politika Felsefesi Nedir?*, çev, Solmaz Zelyut,(1.Baskı), Öteki Yayınları, İstanbul.

- Şahin, A., (2011), *Siyasal Düşünceler Tarihinde “Sınırlı Devlet” Fikrinin Kadimliği Ya Da Genel Kamu Hukuku Bağlamında İnsan, Özgürlük Ve Devlet İktidarı Algısındaki Evrilme*, Gazi Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi, C:15(3),311-362.
- Şakar, M. C.,(2017), *Carl Schmitt'te Yasallık ve Meşruluk Üzerine Bir İnceleme*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Felsefe Anabilim Dalı, Ankara(Türkiye).
- Şenel, A.,(1995), *Siyasal Düşünceler Tarihi, (4.Baskı)*, Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara.
- Şenses, M., (2019), *Siyaset, Savaş ve Etik*, Muhafazakar Düşünce Dergisi, C:15(56), 67-81.
- Taşçier, F., (2009). *Hukukun (Si)Yasal Kaynağı Olarak Egemenliğin İki Yüzü*, Flsf Felsefe Ve Sosyal Bilimler Dergisi, C:(7), 47-57.
- Taşdelen, V.,(2017a), *Kaygıdan Umuda Varoluşun Renkleri*, (1.Baskı), Hece Yayınları, Ankara.
- Taşdelen, V.,(2017b), *Benlik ve Varoluş*, (2.Baskı), Hece Yayınları, Ankara.
- Tuğrul, S.,(2013), *Tek Tanrı'nın Aşkın Egemenliğinden Siyasinin İçkin Egemenliğine*, Amme İdaresi Dergisi, C:46(1), 153-175.
- Türk, H. B., (2016), *Radikal Demokraside Siyasal Temsil Sorununu Carl Schmitt Üzerinden Düşünmek*, Kaygı Bursa Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Dergisi, C:(27), 167-182.
- Türk, H. B.,(2019), *Kitle ve Lider İlişisini Politik Teoloji Üzerinden Yeniden Düşünmek*, Amme İdaresi Dergisi, C:52(2), 1-24.
- Türk, D.,(2013),*Öteki, Düşman, Olay*,(1.Baskı), Metis Yayınları, İstanbul.
- Ünlü, Ö.,(2018), *Thomas Hobbes ve Carl Schmitt: Egemen ve Yasa Arasındaki Gerilim Üzerine*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Felsefe Anabilim Dalı, Ankara(Türkiye).
- Vergin, N.,(2014), *Siyasetin Sosyolojisi*,(7.Baskı),Doğan Egmont Yayıncılık, İstanbul.
- Wolin, R., (1990), Carl Schmitt, *Political Existentialism, and the Total State*, Theory and Society, 19 (4):389-416.

Yenigün, H. İ., (2013), *Siyaset Teorisinde Yeni Ontolojik ve Teolojik Tahayyüller ve Demokrasi*, Divan: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi, S:(34), 1-48.

Yılmaz, N., (2013), *Weimar Dönemi Ve Öncesinde Meydana Gelen Siyasi Çekişmeler Ve Ekonomik Krizlerin Alman Sosyal Demokrat Partisi Bağlamında Bir Değerlendirmesi*, Afyon Kocatepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi, C:15(1): 73-87.

