

**TC
YILDIZ TEKNİK ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
SİYASET BİLİMİ VE ULUSLARARASI İLİŞKİLER
ANABİLİM DALI
SİYASET BİLİMİ VE ULUSLARARASI İLİŞKİLER
YÜKSEK LİSANS PROGRAMI
YÜKSEK LİSANS TEZİ**

**MODERN DÖNEMDE SİYASETİN DEMOKRASİ
VE HUKUK İLE İLİŞKİSİ**

**ENGİN ABAT
11716015**

**TEZ DANIŞMANI
DOÇ. DR. OZAN ERÖZDEN**

**İSTANBUL
2014**

TC
YILDIZ TEKNİK ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
SİYASET BİLİMİ VE ULUSLARARASI İLİŞKİLER ANABİLİM
DALI
SİYASET BİLİMİ VE ULUSLARARASI İLİŞKİLER YÜKSEK
LİSANS PROGRAMI
YÜKSEK LİSANS TEZİ

MODERN DÖNEMDE SİYASETİN DEMOKRASİ
VE HUKUK İLE İLİŞKİSİ

ENGİN ABAT
11716015

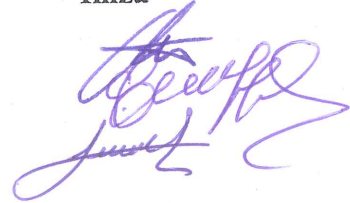
Tezin enstitüye verildiği tarih: 11 Ağustos 2014
Tezin savunulduğu tarih: 09 Eylül 2014

Tez Oy birliği / ~~Oy çokluğu~~ ile başarılı bulunmuştur.

Unvan Ad Soyad

İmza

Tez Danışmanı : Doç. Dr. Ozan Erözden
Jüri Üyeleri : Prof. Dr. Cemal Bali Akal
Yrd. Doç. Dr. İsmet Akça



İSTANBUL
2014

ÖZ

MODERN DÖNEMDE SİYASETİN DEMOKRASİ VE HUKUK İLE İLİŞKİSİ ENGİN ABAT AĞUSTOS, 2014

Bu tezin amacı, modern dönemde siyasal alanın oluşumunda rol oynayan egemenlik kavramını ve bu bağlamda gelişen siyasal düşünceleri incelemektir. Modern anlamıyla siyaset ahlaki ve dinsel yargılardan ayrılma eğilimi göstermiştir. Bu durum ise siyasal olanı somut, içkin (immanence), güç ilişkileri temelinde ele almayı gerektirmiştir.

Çalışmamızda egemenlik kavramının modern siyasal alanın oluşumunda etkin bir biçimde varolduğu gösterilirken, tarihsel gelişmenin maddi koşullarına da değinilmeye gayret edilmiştir. Zira egemenlik kavramı hem kavramsal gelişimi hem de bu gelişime denk düşen tarihsel olgular yoluyla modern siyasal alanın betimlediği kadar siyasal birliği ve toplumsal düzeni de belirlemektedir. Bu noktada, elinizdeki çalışma, egemenlik kavramının seyrini izlerken parlamenter demokrasi modelini ve modern hukuk düşüncesini tartışmaktadır.

Bodin, Hobbes, Locke, Rousseau gibi düşünürlerce geliştirilen egemenlik teorileri modern demokrasi ve hukuk anlayışlarını derinden etkilemiştir. Bu nedenle çalışmamızda, özellikle hukuksal düşünme biçimiyle ilişkisi içinde hukuk anlayışlarına odaklanılmıştır. Zira hukuk, modern toplumlarda dinsel ve ahlaki yargıların zayıflamasıyla birlikte baskın bir alan olmuştur. Hukukun üstünlüğü, insan hakları gibi sorgusuzca kabul edilen kavram ve düşüncelerin temeline inilmeye çalışılmıştır. Bu bağlamda sürekli egemenlik kavramı ile parlamenter demokrasi ve modern hukuk anlayışının çakışma noktaları takip edilmiştir.

Fransız Devrimi'yle kurucu iktidar, anayasalcılık, temsili demokrasi, hukuk gibi yeni gelişmeler egemenlik kavramının bir kere daha merkezi bir konuma yerleşmesine yol açmıştır. Özellikle egemenlik ile halk iradesinin özdeşleşmesi ve Locke'tan beri tartışılan hukuk ile egemenlik ilişkileri kamu hukuku alanındaki incelemelerle yeni bir ivme yakalamıştır. Çalışmamız, bu noktada, modern siyasal alanın anayasal düşüncelerle ve parlamenter rejimler yoluyla daraldığını iddia etmektedir. İncelememiz, yaşadığımız sürecin bu tarihsellik içinden geliştiğini iddia etmekte ve egemenlik, hukuksal düşünme biçimi gibi bu sürecin belirleyici kavramlarına eleştirel bir şekilde yaklaşmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Egemenlik, Hukuk, Parlamenterizm, Siyasal Alan, Modernizm, Liberalizm, Hans Kelsen, Carl Schmitt, Kurucu İktidar, Anayasa, Baruch Spinoza, Karl Marx, Hukuki Pozitivizm, Doğal Hukuk Geleneği.

ABSTRACT

RELATION OF POLITICS WITH DEMOCRACY AND LAW IN THE MODERN AGE ENGİN ABAT AUGUST, 2014

Aim of this study is examining concept of sovereignty playing a role in the formation of the modern political sphere and political thoughts developing in this context. In its modern sense, politics shows a tendency to separate off from moral and religious judgments. Therefore, the political one required to be dealt based upon concrete and immanent power relations.

In this study, while displaying active role of concept of sovereignty in the formation of the modern political sphere, substantial conditions of historical development is also dealt. Likewise sovereignty determines political unity and social order as much as modern political sphere by means of both its conceptual development and historical facts corresponding this development. At this point, this study discusses model of parliamentary democracy and modern thought of law on the track of course of sovereignty.

Sovereignty theories developed by the philosophers like Bodin, Hobbes, Locke, Rousseau influenced conceptions of modern democracy and law deeply. Hence, in this study, most particularly juridical conceptions focused in its relation to way of juridical thinking. Likewise, law has been a dominant area in the modern societies in conjunction with decline of religious and moral judgments. Acquiesced ideas like superiority of law, human rights strived at getting to the bottom. In this context, intersection points of concept of sovereignty with parliamentary democracy and modern juridical conception are tracked consistently.

As from French Revolution, new developments like constituent power, constitutionalism, representative democracy, law led concept of sovereignty to settle in a more central position one more. Especially the identification of sovereignty and popular will and debates of relation between law and sovereignty continuing since Locke gained speed as a result of studies on publiclaw. Ourstudy, herein asserts that modern political sphere have narrowed due to constitutional ideas and parliamentary regimes. Our probe asserts that the period today we lived through grew up in this historicity and approaches dioristic concepts of this period like sovereignty and juridical thinking, in a critical way.

Keywords: Sovereignty, Law, Parliamentarism, Political Sphere, Modernism, Liberalism, Hans Kelsen, Carl Schmitt, ConstituentPower, Constitution, Baruch Spinoza, Karl Marx, JuridicalPositivism, Tradition of Natural Law.

ÖNSÖZ

Böyle bir çalışmanın manevi olarak en zor kısımlarından birisi, sanırım, önsözü kaleme almaktır. Zira çalışmanın kapsamı ve çeşitliliği her ne olursa olsun ortaya çıkan emek ürünü kolektif bir karakterdedir. Bir sohbette konuşulanlar bile böylesi çalışmalarda katkı sunarlar. Bu nedenle tabir-i caizse uçan kuşa dahi borçlu sayılabiliriz.

Öte yandan özgül ağırlıkları bakımından düşünüldüğünde ve zamansal ve mekânsal yakınlıklar kadar düşünsel yakınlıklar kurduğumuz kişileri de anmamız gerekir. Bu minvalde en yakından başlayabiliriz. Öncelikle tez önerime son derece değerli bir cevapla olumlu yanıt vermiş ve uzun bir sessizlik döneminden sonra çalışmanın ilk bölüm okumasını da aynı olumlulukla karşılamış olan, sıcak yaz döneminde ve tatildayken zamanını bana ayıran danışmanım Doç. Dr. Ozan Erözden'e teşekkürü bir borç bilirim. Ayrıca bu fırsatı bulmuşken, yüksek lisansta kendisinden aldığım Kamu Hukuku dersinin bu çalışmamda hatırı sayılır bir katkı sağladığını da belirtmek isterim. Son olarak başka çalışmalarda birlikte yer alma arzumu da ifade etmeliyim.

Yukarıda değindiğim gibi bu çalışmada dolaylı ya da dolaysız katkıları olan çevremdeki kişileri de anmak isterim. En başta en yakında olanları, yani yüksek lisans dönemince ve devamında hem ders konularını hem de memleket meseleleri biçiminden yoğun teorik tartışmalara değin siyasal düşünceleri paylaştığım arkadaşlarım Erdem Bulduruç, Hüseyin Etil, Macithan Terzioğlu, Ahmet Gire, Özgün Emre Koç ve Fırat Korkmaz'a teşekkür ederim. Şimdiye kadar gerek atölye çalışmalarını gerekse de kitap derlemelerinde birlikte olduğum bu arkadaşlarımla, umarım, daimi ilişkiler içinde yer alabiliriz. Ayrıca yine aynı ilişkiler içinde karşılaştığımız ve bana yakın ilgisini sunan Ali Yalçın Göymen'e, hukuk çalışmalarının bir bölümünü yollayan Kasım Akbaş'a teşekkürü bir borç bilirim. Öte yandan İzmir'de felsefe öğrenimim esnasında tanıştığım ve sosyal bilim meselelerine kafa yormamda katkısını yadsıyamayacağım Vefa Saygın Öğütle'ye teşekkür ederim. Yine Vefa Hoca'yla birlikte olduğumuz dönemlerde ve onun vesilesiyle tanıştığımız,

muhtelif biçimlerde hem kendi yazılarından yararlandığım hem de benim çalışmalarına katkıları olmuş olan Emrah Göker ve Güney Çeğin'e de teşekkür ederim. Ve bu çalışmanın bir bölümünü kendisine eleştirmesi için ulaştırdığım, ne zaman eleştirel bir göze ihtiyaç duysam hep kapısını çaldığım ve o kapıyı sürekli açık tutan Abdurrahman Aydın'a teşekkür ederim. Yine yazılarımı değerlendirmekle kalmayıp bir dönem fiilen ve şimdi de destekleriyle beni onure eden Hocam Solmaz Zelyüt'ü de anmak isterim.

Tez yazım sürecinde benimle hepsi benimle birlikte olmasalar da her fırsatta çalışmanın seyrini merak eden, en uzun soluklu yürüyüşü gerçekleştirdiğimiz dostlarım Sezer Karagöz, Aysun Çapçı, Uğur Binici, Kemal Baş, Rugül Serbest, Egemen Şahin ve Arzu Sucu'ya da teşekkür ederim.

Aynı evi paylaşmakla kalmayarak dertlerimizi de paylaştığımız yine uzun soluklu dostlarımdan İbrahim Deniz ve Özenç Eren Yelçi'ye özellikle teşekkür ederim. Zira onlar dertlerimi çekmesini bilecek kadar olgun davranmışlardır. Şu anda bile bu çalışma için yoğun bir tempoyla çalışan ve her ses ettiğimde sesimi asla karşılıksız bırakmayan, ancak mekânsal anlamda hasretini çektiğim sevgili Kenan Mutluer'e sonsuz teşekkür ederim.

Yaşamın ilişkiselliği içinde en beklemeyen bir anda çıkagelen ve birden bire kişinin hayatının merkezine oturan ilişkilerinin olması, hele de modern kentlerde, kaçınılmaz görülür. Ancak bu karşılaşmalar, bir sabun köpüğü misali olduğu hızla kaybolabileceği gibi kişinin geleceğinin son anına kadar uzanabilir. Sanki bu son ana doğru bir yolculuğa çıkmış hissini yaratan ve ilk andan itibaren benimle kaygılanarak benimle sevinen Sevgili Nefise Barak'a, sadece evinin kapısını açtığı için değil fakat aynı zamanda pek çok kapılardan da geçmemi sağladığı için defalarca teşekkür ederim. Bu fırsattan istifade ederek bana çalışma ortamı yaratan Aycan Ayaz ve Zeynep Erdener'e teşekkür ederim. Ayrıca bu 'çalışma evi'nde birlikte zaman geçirdiğimiz Sefa Melih'e de teşekkür ederim.

Son zamanlarda pek moda olan şu 'olmasaydın olmazdık' kalıbının kullanımında en somut, en yakın ve en gerçek ifadesini bulan değerli aileme sadece burada değil bir ömür boyunca teşekkür etmek isterim. En başta babam Sabri Abat ve annem Şadiye Abat'a, yıllardır benimle birlikte yürüdükleri, bana inandıkları ve kelimenin tüm anlamıyla bütün imkânlarını seferber ettikleri için şükranlarımı sunuyorum. Onlara verilecek en iyi hediyenin daha iyi eserler sunmak olduğunun bilinciyle yaşadığımı bilmelerini isterim. Aynı duygularla ve dostluğu, neşesi,

iyimserliği içinde sürekli arkamda olduğunu hissettiren ağabeyim Mehmet Ersen Abat'a ve Serpil Ünal'a teşekkür ederim. Sevgili 'minik lokum Efe Abat' büyüdüğüde, amcanın sen top veya satranç oynamak isterken bu işlerle uğraştığını anlayacak yaşa geldiğinde, bu çalışmayı nasıl bulacağını merak etmek gerçekten heyecan verici. Ancak sen büyüdüğüde hemen hemen her şeyin aynı kalacak olma ihtimalinin fazlalığı bir o kadar üzüntü verici.

İstanbul'a yerleştiğim dönemden bu zamana kadar sadece başım sıkıştığında değil ferah dönemlerimde de hep yanımda olan teyzelerim Hülya Ceylan, Fatma Sarıkelle, Şaybe Ceylan ve dayım Soner Ceylan ile eniştem Ahmet Sarıkelle'ye teşekkür ederim. Ayrıca kuzenlerim, başta, Kadriye Sarıkelle, Emrah Dikmen, Sevinç Polat ve Emre Sarıkelle'ye geçirdiğimiz hoş zamanlar için şükranlarımı sunarım.

Sona gelirken ve yukarıda da ifade ettiğim gibi, annemi ve babamı aynı cümlelerle bir daha anmak isterim. Eğer bu çalışma birilerine ithaf edilecekse mutlaka onlara ithaf edilecektir. Ancak onlarla birlikte anmak istediğim bir diğer ve son isim Sevgili Mehmet Özgür Abat'tır. Çok bilip, çok haberdar olup da hiç bilmez, hiç duymaz olmasını bir erdem gibi taşıyabilen, en duygusal ve ağır konuları bile birden hafifletebilen, şeytanca sorularıyla zihnimi açan ve uzun eğitim hayatımda ilgisini ilk günkü gibi sıcak tutan Mehmet Özgür Abat'a da sonsuz teşekkürler. Dediğim gibi, bu çalışma, eğer bir ithafa gerek duyuyorsa bu kişi Mehmet Özgür Abat'tan başkası olamaz.

Sınırlı ve sonlu bir varlık olarak burada saydığım bütün kişiler ve sayamadığım (ki beni affetsinler) kişiler belli düzeylerde saygıyı hak eden insanlardır. Hepsine teşekkür ederim.

Umarım bu çalışma daha yüce birlikteliklerin hazırlayıcısı olur.

İstanbul; Ağustos, 2014

Engin ABAT

İÇİNDEKİLER

	Sayfa No
ÖZ	iii
ABSTRACT	iv
ÖNSÖZ	v
İÇİNDEKİLER	viii
1. GİRİŞ	1
2. MODERN SİYASAL ALANIN OLUŞUMU	5
2.1. Modern Egemenlik Anlayışının Hazırlanması: Machiavelli.....	5
2.2. Modern Siyasal Özne: Egemen.....	12
2.2.1. Egemenlik Kuramı.....	12
2.2.2. Jean Bodin.....	14
2.2.3. Thomas Hobbes.....	16
2.2.4. Egemenliğin Sınırlandırma Çabaları.....	23
2.3. Egemenliğin Yeni Öznesi ve Egemenliğin Kurumsallaşması.....	26
2.3.1. Egemenliğin Yeni Öznesi: Halk.....	27
2.3.2. Kurucu İktidar ya da Devrim Sorunu.....	32
2.3.3. Modern Egemenlik Anlayışının Genel Bir Değerlendirilmesi.....	39
3. MODERN SİYASAL ALANIN SINIRI: HUKUK	42
3.1. Egemenlik Kavramının Hukukla İlişkisi.....	42
3.2. Doğal Hukuk - Pozitif Hukuk Ayrımı.....	45
3.3. Hukuki Pozitivizmin Temel İlkeleri ve Egemenlik Kavramıyla İlişkisi: Hans Kelsen.....	58
4. MODERN SİYASAL ALANI ZORLAMAK	74
4.1. Egemenlik Kavramının Geri Dönüşü.....	74
4.2. Egemenlik, Demokrasi ve Kurucu İktidar Bağlamında Siyasal Kavramını Yeniden Düşünmek.....	87
4.3. Siyasal Kavramını Düşünmek.....	93
5. SONUÇ	107

KAYNAKÇA	112
ÖZGEÇMİŞ	121

1. GİRİŞ

Egemenlik kavramı ve egemen özne; modern dönemde siyaset anlayışının en temel ve en tartışmalı konularının başında gelmektedir. Özellikle toplumsal sözleşme kuramlarıyla birlikte, egemenlik, modern siyasal alanın kurucu ögesi olarak kodlandığı kadar modern toplumsal düzenin de merkezinde yer almaktadır. Fakat tam da bu merkezi konumu nedeniyle ve tarihsel gelişim süreci içinde yeniden tanımlanmak durumunda kalmıştır. Öte yandan kavrama ve kavramın işaret ettiği öznellik biçimine bahşedilen sıfatlar, modern siyasal alanın oluşumunda geçmiş dönemlerin izlerini bu kavramda kristalize edildiğini göstermektedir. Kavramın tartışmalı bir başka noktası ise, önceki cümleye tezat oluşturacak bir yorumla, tarihsel bir kopuşa işaret ettiği şeklinde düşünülmesinden kaynaklanmaktadır. Ancak egemenlik kavramı üzerine ve bu kavram üzerinden yürütülen tartışmalar bu kadarla sınırlı değildir. Örneğin, modern dönemi bir kopuş olarak niteleyenler için, söz konusu kavram, bir sıfır noktası görevi görmektedir. Bu tartışmalı pozisyonlardan öte, egemenlik, özel olarak, kurucu iktidar, hukuk, anayasa, olağanüstü hal gibi diğer durum ve kavramlarla düşünüldüğünde modern siyasal alanın bağlantı noktası olarak algılanmaktadır. Hobbes'un egemenlik kavramını devlet kavramıyla birleştirmesi ve Fransız Devrimi'yle halk, kurucu iktidar gibi fikirlerle ilişkilendirilmesi; kavramı sadece siyasal olarak değil aynı zamanda hukuksal ve yönetim paradigması olarak da düşünmeyi gerektirmiştir. Böylece egemenlik anlayışları, modern toplumsal düzenle ilişkilenererek yayılım alanını arttırmıştır.

Yukarıda örneklendirmeye çalıştığımız anlamların dışında da tanımlanan egemenlik kavramı, bizim çalışmamız açısından stratejik bir değere sahiptir. Zira egemenliği siyasal iktidar bağlamında da düşünebileceğimiz gibi, parlamenter rejimlerde temsil ve seçim mekanizmalarının halk kavramıyla doğrudan bağlantısı sayesinde egemenlik halk özdeşliği de kurulabilmektedir. Diğer taraftan anayasal ve hukuki açıdan egemenlik, kimileyin sınırlandırmaların kimileyin ise bütün sınırların belirleyicisi olarak karşımıza çıkmaktadır. Böylece egemenlik kavramının bu

stratejik kullanımı dolayısıyla, biz bu çalışmada, modern toplumun tartışılan üç kavramını inceleyebilme imkânına kavuşuyoruz ki, bunlar: siyasal alan ile siyasal kavramı, hukuk ve demokrasi. Bu noktada, çalışmanın bir diğer temel ilgisinin hukuksal düşünce biçimi bağlamında egemenin üstün gücünü sınırlamakla birlikte modern siyasal alanı daraltma riskini de taşıdığını vurgulamalıyız.

Bu minvalde çalışmamız, üç ana bölümden oluşmaktadır. Birinci bölüm, öncelikle egemenlik kavramının henüz belirleyici olmadığı veya modern siyasal alanının oluşumu açısından merkezileşmediği bir ara dönem olarak Rönesans'la ve bu dönemin yetkin düşünürlerinde Machiavelli'yle başlamaktadır. Machiavelli, siyasal kavramını ve siyasal düşünceyi kendinden önce görülmemiş bir tarzda bambaşka mecralara taşımıştır. Söz konusu mecra da siyasalın, tekinsiz ve risk dolu kavranışı egemenlik kavramının oluşması için uygun bir yataklıktır. Zira bu bölüm, egemen kavramının Bodin'le doğuşunu, Hobbes'la zirve noktasını ve Locke birlikte sınırlandırılmak suretiyle geri çekilir gibi görünmesini anlatmaktadır. Ancak Fransız Devrimi, tabir-i caizse modern siyasal alana düşen bir bomba etkisi yaratmış ve hukuksal düşünme biçimiyle zapt edilmeye çalışılan egemenlik fikri kurucu iktidar ve halk egemen özdeşliğiyle tekrar sahneye çıkmıştır.

Egemenliğin hakla özdeşleştirilmesi ve parlamenter, anayasal yönetim biçiminin yaygınlaşmasıyla birlikte sadece egemenlik sorunu veya fikri değil modern siyasal alanın kendisi de yoğun bir biçimde hukuksal düşüncenin konusu olmuştur. İkinci bölümde, zikrettiğimiz bu süreci anlatmaya çalıştık. Bu bölüm, tezin temel önermesi olan belli bir biçimiyle demokrasinin ve modern hukuksal düşünce biçiminin siyasal alanla ilişkisini açıklamaya çalışmaktadır. Egemenlik kavramının sınırlandırılması düşüncesi aynı zamanda hukuksal etkinliğin kurumsal düzeyde artması kadar temsili demokrasinin oluşma sürecini de belirlemiştir. Böylece güç yoğunlaşmasının (egemende toplanmış olan), dağıtılması ve gücün kontrol altına alınma çabası hukukun kendisini bir güç olarak kodlamayı da beraberinde getirmiştir. Bu nedenle hukuksal düşüncenin gelişimini izlemek bir zorunluluk olmuştur. Hukukun tarihsel seyri aynı zamanda doğal hukuk, pozitif hukuk gibi ayrımları ve bu ayrımların modern siyasal alana etkilerini açık kılmanıza yardımcı olmuştur. Siyasalın dinsel ve ahlaki düşüncelerinde ayrılması gibi hukukta benzer bir yol izlemiş ve Hans Kelsen'de en net ifadesi bulan pozitivist hukuk anlayışı ortaya çıkmıştır. Hans Kelsen'in görüşleri bir hukukçu olarak, hukukun siyasal alan ve egemenlikle ilişkisini tersinden göstermemizi sağlamıştır. Kısaca, hukuk hem

egemenlik kavramının reddi hem de saf bir biçimsellik içinde mevcut liberal demokratik egemenlik fikrini örtmekte hem de egemenlik kavramıyla arasına koyduğu mesafe sayesinde kurucu iktidar, devrim, savaş gibi en yoğun siyasal meseleleri bir hukuksal norm sorununa indirgemektedir. Ayrıca bu bölümde, doğal hukuk geleneğinin insan hakları temel kavramından hareketle gelişen siyasallık ve toplumsallık biçimlerine eleştirel olarak değinilmiştir.

Çalışmamızın üçüncü ve son bölümünde, Carl Schmitt'in egemenlik kavramını yeniden ele almasından yola çıkarak egemenlik ile hukuk ilişkisinin başka bir boyutunu göstermeye çalıştık. Schmitt'in Kelsenci hukuk anlayışının eleştirisi siyasal alanla hukuk arasındaki bağlantıyı bir daha düşünmemiz açısından oldukça önemlidir. Ayrıca yine Schmitt'in parlamenter demokrasi biçimine ve liberal demokratik egemenlik kavrayışına karşı geliştirdiği keskin yorumlar, çalışmamızın modern siyasal, hukuk ve demokrasi düşüncelerini betimlemesinde kayda değer bir bağlam yaratmıştır. Ancak bu eleştirilerin veya Schmittçi siyasal kavramının Marxist düşünceyle etkileşimi özellikle vurgulanmıştır. Zira bu bölümün temel odağı siyasal alanın daralmasına çözümler sunmaktan çok, bu daralmanın kaynaklarını göstermektir. Böylece sanki Fransız Devrimi'ne benzer bir biçimde kurucu iktidar kavramı (egemenlik düşüncesi ve olağanüstü hal tespitiyle) tekrar gündeme gelmiştir. Fakat bu sefer, egemenlik kavrayışının mutlak belirleyiciliğin, başka bir ifadeyle Schmittçi kararcılık, siyasal kavramını dost-düşman biçiminde tasarlamaya ittiğini göstermeye çalıştık. Öte yandan yine bu bölümde, ya egemenlik fikrinin mutlaklığı ya da parlamenter rejimin kurumsal yapısı arasında tercihe zorlanan bir siyasallık fikrini tespit ettik.

Son olarak, siyasal alanın rasyonelleştirilmesine ve böylece kurumsal bir yapıya bürünerek donuklaşmasına karşı ne gibi düşünceler üretilebileceğini düşünmeye çalıştık. Bu bağlamda ne egemenlik teorilerinin ne de egemenlik fikrini veri olarak kabul eden ancak bu güç yoğunlaşmasını kurumsallık yoluyla dağıtmaya çalışan sınırlandırıcı önlemlere itibar ederek sorunun kaynağına gittik. Başka bir deyişle, modern siyasal alanın oluşumunda belirleyici bir rol oynayan kurucu dönemin sessiz bir figürünün, Spinoza'nın, neler söylediğine baktık.

Böylelikle sadece egemenlik kavramının değil aynı zamanda siyasal olanı saf bir rasyonalizm biçiminde ele almayan bir duygularla birlikte düşünme çağrısına kulak verdik. Spinoza düşüncesinin yeniden ve belki tarihte hiç olmadığı kadar

yoğun olarak dillendirildiği günümüzde, bu düşüncenin modern siyasal alanı nereden hareketle tasarlayabileceğini göstermeye çalıştık.

Çalışmamız, bugün, neo-liberal dönem olarak adlandırılan koşullar içerisinde, aslında sürekli benzer nağmeleri terennüm etmekte olduğunu ve bu sesin hâkim kılınması için diğer seslerin kesildiğini gösterir nitelikteki Spinozacı düşünceyi betimlemektedir.

2. MODERN SİYASAL ALANIN OLUŞUMU

2.1. Modern Egemenlik Anlayışının Hazırlanması: Machiavelli

Çalışmamızda Machiavelli öncesi temel siyasal düşünürleri inceleme kapsamı dışında tutmak zorundayız. Bunun iki nedeni var: İlkin, çalışmanın bu bölümü, bir siyasal düşünceler tarihi çalışması parçası değildir. Modern anlamıyla siyasal alanın temel kavramı olan egemenlik, çalışmanın öncelikli ilgisini oluşturur. Dolayısıyla, egemenlik kavramının oluşmasına imkân sağlayan tarihsel-düşünsel atmosfere odaklanılacaktır. İkinci neden ise daha çetrefilli bir durumu açığa çıkartmaktadır. İsmi en fazla anılmayı hak eden Aristoteles başta olmak üzere, bütün Antik siyasal düşüncelerle hesaplaşmayı gerektirir. Özellikle tarihsel, maddi koşullardan dinsel, kozmolojik anlayışlara değin bütünlüklü bir tablo sunmaksızın anlaşılamayacağını düşündüğümüz ve bizden (modernlerden) bir hayli uzak olan bu Antik Dönem, kendi başına ele alınmayı gerektirecek kadar çok yönlü ve karmaşıktır. Hristiyan Orta Çağ düşüncesi ise başta Aquinalı Thomas olmak üzere belli bir Aristoteles yorumunda bulunmakta öte yandan Hristiyan dininin gelişimi içinde bu dinin terminolojisini kullanmaktadır. Dolayısıyla, Orta Çağ da konumuz dışında kalmaktadır.¹ O halde bizim dünyamızın siyasal düşünce sınırlarını belirlemesi açısından Machiavelli ile başlamak en uygun yoldur. Ayrıca Machiavelli'nin siyasal anlayışını aktarmak amacıyla yeterli düzeyde karşılaştırmalar yapacak olmamız, önceki siyasal anlayışları konu bağlamında anlamamızı sağlayacaktır. Bunlara dayanarak, Machiavelli'de ilgilendiğimiz temel düşünceleri ve kavramları ise şöyle sıralayabiliriz; ahlak-siyasal ayrımı ve modern siyasal ilişkilerin zemini olan güç kavramı.

¹ Bu konu için siyasal düşünceler tarihi ve erken modern dönem çalışmalarıyla bilinen J. G. A. Pocock'ın eserinin ilk bölümü hem Aristotelesçi anlayışı hem de Hristiyan Tanrı ve din anlayışı açısından kavramsal bir ön hazırlık sunuyor. Özellikle Aristotelesçi teleoloji, politika kavrayışının Hristiyan düşüncesindeki izlerini ve Agustinuscu anlayışı Machiavelli'nin kullandığı temel kavramlarla (virtue, fortuna gibi) ilişkili olarak ele aldığını vurgulayabiliriz. (Pocock, 2003: 3-83).

Machiavelli, özellikle siyasal-felsefi düşünce tarihi açısından bir ara figür veya bir çıkış ve hazırlık düşünür olarak incelenir. Bu durumu Cemal Bali Akal şöyle anlatır: “ Moderniteyle premodernite arasındaki sıfır noktasında, her şeyin mümkün olduğu bir siyasetin adamı Machiavelli” (Akal, 2004: 59)’dir. Eseri bizlere yüzyıllar boyu sürecek bir serüvenin başlangıç noktası sunmaktadır. Machiavelli, bilimsel bakış açısının giderek geliştiği bu çağda, tamamen bireyden ve onun çıkarları peşinde koşan bir varlık olmasından hareket ederek kendisinden öncekilerden farklı bir yöntemi, tarihsel yöntemi kullanarak, hem Rönesans dönemi politika düşüncesinin en büyük kuramcısı, hem de modern politika felsefesinin başlatıcısı olmuştur².Machiavelli, kendisini bir kâşif olarak sunar, yeni bir moral kıtanın kâşifi. Strauss da Hobbes’un önceli olarak Machiavelli’yi “Colomb’tan daha büyük bir kâşif” olarak görür (Strauss, 2011: 208).³Bu politik düşüncenin bir din ve moralite eleştirisi üzerine oturması ve politikanın moralden bağımsız, otonom bir alan haline gelmesi anlamına gelir.

“Geleneksel yaklaşım ahlakın tözsel bir şey olduğu varsayımına dayanıyordu; ahlakın, özellikle devletlerin ve krallıkların işlerinde pek bir etkisi olmamakla birlikte, insan ruhundaki bir kuvvet olduğu varsayılıyordu. Machiavelli, işte bu varsayım aleyhine şunları ileri sürer: erdem, sadece toplum içinde uygulanabilir; insan, erdeme yasalar, adetler vb. ile alıştırılmak durumundadır. İnsanlar, erdeme insani varlıklar tarafından eğitilmek durumundadır.” (Strauss, 2000: 77).

Strauss’un “geleneksel yaklaşım”, “ahlakın tözselliği”, “doğası gereği telos’u, yönelimi belirlenmiş varlık olarak insan” gibi imaları açıkça Antik Yunan düşüncesine yöneliktir. Antik Yunan dünyasında politik olan, ahlaki olandan, iyi

²Böyle bir atmosfer aslında Rönesans düşüncesinin bütün bir ufkunu kapsar. Öyle ki, bütün bir dönem yenilik duygusuyla tanımlanabilir. Tülin Bumin hem söz konusu yeniliği hem de bilimsel gelişim zeminini şöyle aktarır; “Buluşlar, doğanın sırrına giriş, çalışma, vb. Ortaçağ’ın yasakladığı ya da küçümsediği bütün bu etkinlikler, Rönesans’ın gündemini boydan boya doldurur. Büyük ve her şeyi saran bir yenilik duygusu, sanattan tekniğe, ticaretten felsefeye, kuramsal olsun pratik olsun bütün alanlarda yoğun bir biçimde yaşanır (...)Yeni doğa ve yeni birey birlikte doğmakta, doğa kendini bakışa açmaktadır” (Bumin, 2005: 10).

³Machiavelli’nin modernliğin, modern politik düşüncenin neresinde durduğu konusunda tam bir uzlaşımın olduğu söylenemez. Nitekim Foucault için o bir bitiş figürüdür: “[A]ncak Machiavelli’nin politik düşüncenin modernlik alanını açtığını düşünmek şöyle dursun, tersine, onun bir çağın sonunun habercisi olduğunu... söyleyebilirim” (Foucault, 2013: 59). Aynı biçimde, yukarıda zikrettiğimiz Pocock da *virtue* ve *fortune* kavramları bağlamında Foucault’yla benzer konumdadır ve onu önceki politika felsefesi konusunda keskin bir biçimde ayırmamaktadır (Pocock, 1975: 31-49). Bu konu hakkında modern siyasal düşünce derlemesi olan bir eser, ilk figür olarak Machiavelli’den başlamakta ve derlemede Machiavelli bölümünün yazarı olan Maureen Ramsay, Machiavelli’yi “politikanın Galileo’su, ilk politik bilimci, bir anti-metafizik deneyci, pozitivist, realist, pragmatist, kinik” olarak değerlendirmektedir (Ramsay, 2002: 23).

insan, iyi yurttaşan, erdemli toplum, adil toplumdan ayrı değildir. Oysa burada, “erdem’in toplum içinde uygulanabilir” olmasına yapılan vurgu ve insanın buna alıştırılması gerektiği tespiti; alışılmışlığı ötesinde oldukça radikal bir farkı, yeniliği ifade eder. Zira Antik Yunan düşüncesinde insan, doğası gereği ahlaki ve toplumsal bir varlık olarak, bu hususlardaki eğitimini, ancak, ereğini (*telos*) gerçekleştirmek yönünde elde edebilir. Erdem (*Virtu* ve Yunancası *arete*) ile halen yakından ilişkilidir; her ikisi de Aristoteles-Machiavelli arasındaki bir diyaloga imkân verebilir. Ancak kavram, Orta Çağ dolayımıyla etkinlikten, eylemden, aktif olmaktan daha çok pasif, çileci bir anlama bürünmüştür. Erdem konusunda Machiavelli, Homerik döneme kadar izlenebilen ve daha çok Pagan bir düşüncenin takipçisi olarak görülebilir, fakat Hristiyan olmadığı açıktır. Öte yandan erdem anlayışlarındaki bu yakınlığa rağmen Antik Yunan ile farkı kavramlardan çok kavramları ele alma biçiminde yatmaktadır. Sözüünü etmeye çalıştığımız bu erdem anlayışları arasındaki makas, ahlak konusunda ciddi bir ayrımı açığa çıkarır. Zira eğer insanlar birbirlerini eğitecek iseler, onları da birilerinin eğitmesi gerekir⁴, ancak bu dizi sonsuza kadar geri götürülemez ve bu durumda açıkça şunu kabul etmek gerekir: Erdem eğitimi (ahlak) bir noktada erdemle eğitilmemiş olanlardan başlamak zorundadır. Strauss’un ifadeleriyle; “[A]hlak, ahlak tarafından yaratılamayan bir bağlamda mümkündür, çünkü ahlak kendi kendisini yaratamaz. Ahlakın mümkün olduğu bağlam, ahlaksızlık tarafından yaratılır” (Strauss, 2000: 77).

Bu ifadeler apaçık erdem sorununu bir doğa sorunu olmaktan çıkartarak yapay (politik-tarihsel) bir alana havale eder. *Arete* (Yunanca erdem), *virtu* (Machiavelli’nin kullanıldığı erdem kavramı) ile sadece yer değiştirmez, aynı zamanda anlam da değiştirir. Böylece “toplumun iyisi, yani ortak iyi erdem uyarınca tanımlanamaz, ama erdem ortak iyi uyarınca tanımlanmak durumundadır” (Strauss, 77). Buradaki tersine çevirme insan anlayışının tersine çevrilmesidir ki, ilkinde insan doğası gereği erdeme sahip bir varlıktır, insan için söz konusu erdem toplumsal-politik olmaktır ve hem kendi iyisini hem de ortak iyiyi bu erdemi sayesinde sağlamaktadır. İkinci kısımdaki vurgu ise şunu söyler: insan doğası gereği erdemli değildir ve doğası gereği topluma yönelmiş de değildir.

⁴Bu düşünce yüzyıllar sonra Marx tarafından, başka bir Machiavellicinin sözleriyle şöyle dile gelir: “Koşulların değiştirilmesine ve eğitime ilişkin materyalist öğretisi, koşulların insanlar tarafından değiştirildiğini ve eğiticinin kendisinin de eğitilmesi gerektiğini unuttur...Koşulların değiş[mesi] ile insan faaliyetinin kendisinin değişmesinin örtüşmesi, ancak devrimci pratik biçiminde kavranırsa ussal olarak anlaşılabilir” (Marx, 1992: 22).

Machiavelli “Prens”’in ünlü XV. bölümünde sanki yöntemini açıklamakta, sorunu nasıl ele aldığını göstermektedir. “Hayalden çok, gerçeğin ardına düşmek bana daha uygun geliyor” ifadesi anlatmaya çalıştığımız farkı net bir biçimde sunmaktadır (Machiavelli, 1994: 77). Althusser kopuşlara odaklanan düşüncesinde, bu ifadelere özellikle dikkat çeker. Ona göre Machiavelli’nin yeniliği buradadır. Althusser, yukarıda Machiavelli’den alıntıladığımız cümleyi önce İtalyanca aslından verdikten sonra çevirisini ve yorumunu şöyle yapmaktadır:

“‘Şeyin imgelemi yerine fiili hakikatine yönelmek daha doğru göründü bana’. Bu formül, fiili hakikat ile, yani şeyin nesnel bilgisi ile öznel, imgesel temsili karşı karşıya koyar. Ele aldığı ‘şeyin’, politikanın, yani politika pratiğinin nesnel bilgisi (...) Machiavelli’nin kendini, benzeri görülmedik bir teorinin kurucusu saydığı, politika ve tarihe ilişkin egemen imgesel temsiller ile ‘şeyin fiili hakikatine’ ilişkin bilgisi arasında bir uçurum olduğu, araya mesafe konulmuş olmasından kaynaklanan bir boşluk olduğu bunun da bizleri şaşırtıp avucuna aldığı açıktır” (Althusser, 2010: 18-19).

Machiavelli’nin ‘şeyin imgelemi’, Althusser’in ‘öznel, egemen imgesel temsiller’ dediği yanlış düşünce nesnesi (nesnel bilgi olmayan, politik pratiğin nesnesi olmayan), birbirinden farklı olsalarda, Antik ve Hıristiyan insan ve toplum anlayışlarıdır. Antik Yunan politik düşüncesinde ve Hıristiyan dininde reddedilen tutum nedir? Spinoza’dan Marx’a, Montesquieu’den Hegel’e, Strauss’tan Gramsci’ye övgüler düzülmesini sağlayan bu ret nasıl bir yeniden yerine koymayı ikame etmiş, nasıl bir başlangıcı mümkün kılmıştır? Bu soruların tek bir cevabı vardır: Politikaya ve tarihe dair ‘iyi bir yaşam’ ve ‘adil bir toplum’ arayışından vazgeçmek.

Leo Strauss, bu sınırlandırmayı doğal hak bağlamında açıklar. Buna göre, “Machiavelli doğal hakkı inkâr eder çünkü adaletin taleplerinin kesin anlamda en yüksek yasa olduğu kesin koşullardan değil adaletin icaplarının ihtiyacın gereklerine indirgendiği olağanüstü durumlardan kerteriz alır” (Strauss, 2011: 189). Siyaset felsefesi açısından ise durum bir realizm sorunu olarak ele alınır. Strauss’un ‘Klasik Siyaset Felsefe’ diye tanımladığı Modern öncesi siyaset felsefesi, “ ‘insan nasıl yaşamalıdır?’ sorusundan hareket ediyordu”, Machiavelli’yle birlikte bu soru sorunsallaştırılır ve siyaset bambaşka bir *alan*’a, yeni bir kıtaya yerleşir. O halde yeni alan-kıta nedir? Bu sorunun cevabı siyasete sorulan yeni soruda içerilmiştir. Strauss’un ifadeleriyle yeni soru ve yeni alan-kıta şudur:

“oysa doğru toplumsal düzen sorunu cevaplamının uygun yolu, ‘insanlar gerçekten nasıl yaşıyorlar?’ sorusundan hareket etmekten geçer. Machiavelli’nin geleneğe karşı ‘gerçekçi’ başkaldırısı onu, insanın yetkinliğinin ya da daha belirgin bir biçimde ifade etmek gerekirse ahlaki erdemlerin ve tefekkür hayatının yerine yurtseverliği ya da sadece siyasi erdemleri koymaya sürüklemektedir (...) Machiavelli de iyi toplumun ve iyi hayatın özgün anlamını bir kenara bırakacaktır. Bu eğilimleri göz ardı eder. Sonuç almak için ufku sınırlamıştır.” (Strauss, 2011: 209).

Bu anlamıyla başlangıç, aynı zamanda bir kopuşu ima etmektedir; söz konusu kopuş siyaseti düşünme biçiminin radikal bir tarzda değişmesi anlamına gelir ki; kısaca, siyasetin ahlaki kavram ve düşüncelerden ayrılması, tamamıyla insani bir etkinlik halini almasıdır. Herhangi bir dışsal-aşkın güce değil, bizatihi Prens’in tebaasına yöneldiği bir ilişki-biçimi analizi söz konusudur. Yine Machiavelli *Prens*’in XV. bölümünde Prens (Hükümdar) için daha önceden verili, doğasında taşınması gereken meziyetleri veya sakınması gereken kusurları göreceleştirir ve neyin ne zaman işe yarayacağını bilmenin zorluğundan dem vurur (Machiavelli, 1994: 78). Burada iki temel nokta vardır: Siyasal eylemin talihle (*fortuna*) ilişkisi (şansın fethedilme teması) ve kişinin (Prens) gücüne dayalı bir yönetme düşüncesi.

Foucault 16. yy’dan 18. yy’ın sonuna kadar devasa bir yönetim literatürü geliştiğini ve politik yönetim (devlet yönetimi) biçiminin merkezi bir tema olduğunu vurguladıktan sonra, Machiavelli’yi bu literatürün ortasına koyar. Machiavelli kendi eserlerini kaleme aldığı dönemde, yani yaşarken, onurlandırılmış; fakat bunu takip eden iki yüzyılı aşan bir zaman dilimi boyunca Machiavelli karşıtı bir literatür oluşmuştur. Söz konusu literatürde Machiavelli’nin Prens’i üç biçimde tanımlanır: ilk olarak Prens ile prensliği arasındaki bağ; tekildir, dışsaldır, yapaydır ve aşkındır. Bu ilişkide her konum için temel, öze dair, doğal ve hukuki bir bağ yoktur. İlişkinin dışsallığı, ikinci özellik olarak, ilişkiyi kırılgan yapar. Prens hem içeriden hem de dışarıdan sürekli tehdit altındadır. Böylelikle ve üçüncü olarak iktidarın işleminin amacı prensliği sürdürmek ve güçlendirmektir. Foucault, bu üç ilkedan iki sonuç çıkarır: Tehlikeleri saptama çabası ve prensliği korumak adına güç ilişkilerini yönetme sanatı (Foucault, 2013: 82).

Bu bağlamda ve yukarıda Strauss’un zikrettiği ‘şansı fethetme’ hamlesi açısından paralel bir tavrın Descartes’ta da olduğunu vurgulamak yerinde olacaktır. Machiavelli’de görülen hedefi sınırlandırarak şansı yakalama refleksi, tekinsiz bir dünyada ve sonsuzluğun karşısında kesin bir nokta arayışının sonucu olarak bulunan

cogito'yu andırmaktadır. Bilindiği gibi Descartes nihai noktasını “düşünüyorum, öyleyse varım” (*cogito, ergo sum*) ile bulacağı yöntemsel-hiperbolik kuşku yolculuğunda nesnesini ve dünyayla uyumunu kaybetmiş bir öznenen başka bir dayanak bulamamıştı. Ancak bulduğu bu özne, en kesin ve en şüphesiz bir hakikati ifade ediyor, bu hakikatin üzerine veya bu modern özne üzerine yeniden bütün bir evreni tasarımıyabiliyordu. Metafizik ve kozmolojik kesinlik arayışı ile Machiavellici ‘şansı fethetme’ hedefi, sürekli tehdit altındaki Prensle tekinsiz bir evrendeki öznenin çakışma noktasıdır. Öznenin evrenle (dış dünya ya da nesneler dünyası), prensin tebaasıyla kurduğu ilişki, yine benzer biçimde, dışsal ve aşkındır; ancak bu dışsallık ve aşkınlık Tanrısal bir inayeti gerektirecek kadar başkalık içermez. Yine de her iki ilişki de (Prens-tebaa, Özne-nesne) kırılmalıdır, Descartes mutlak kesinlik arayışı içinde bu kırılmalıdır bir şekilde Tanrı’yı yeniden devreye sokarak giderir. Ve son olarak Prens nasıl iktidarını sürdürmek ve güçlendirmek isterse, Descartescı özne de benzer biçimde kesin bilginin peşinde, doğayı insan bilgisinin tahakkümüne sunmak ister.

Özetle, modern ontoloji kendisini, öznenin kendi üzerine düşünmesi ile kurmuştur. Bu ontolojiye uygun olarak modern politika ise toplumun imkânını, yine toplumun kendisinde aramıştır. Başka bir şekilde ifade edersek, ne sabit-tözsel bir doğaya ne Tanrısal bir yasaya gönderimde bulunmayan modern politika, kendisini tıpkı Descartesçı özne gibi kendine gönderimle kurmaya çalışmaktadır.

Foucault’nun tespitlerine geri dönecek olursak, bizim için önemli olan nokta; yapaylık, dışsallık-aşkınlık, doğal ve özsel olmayan bir ilişki biçimi ve güç ilişkileri temelindeki yönetme sanatıdır. Foucault için Machiavelli’de bulunan kendi yazdıkları, yani eserleri değildir. Fakat yine de Machiavelli tartışılmaya devam eder. Çünkü “[M]erkezde olmasının sebebi bütün bunları onun söylemesi değildir bunların onun üzerinden söylenmesidir” (Foucault, 2013: 215). Tam da bu nedenle *Prens* ve *Söylevler* hemen herkesin üzerinden konuştuğu metinler olarak halen ortadadır. Zira ondan, devlet aklı (*raison d’etat*, hikmet-i hükümet) karşıtlığı da çıkartılır (çünkü Prens tekildir, *fortuna*’ya bağlıdır, kaprislidir, yönetme sanatı varsa bile yönetme toprak ve tebaa ilişkilerine gömülüdür, Tanrı gibi sağlam bir dayanak yoksa-yasa yoksa- hükümranın ilkelerinin ne olacağı ve tebaanın nasıl itaat edeceği sorun olur gibi) devlet aklını savunusu da (yönetenlerle yönetilenleri arası ilişkilerin içsel-içkin zorunlulukları, doğa-Antik Yunan gibi-ve teolojik dayanakların dışında düşünmenin yolları gibi).

Sonuç olarak Machiavelli’nin önemi şu satırlarda yatmaktadır:

”Daha açıkçası, Machiavelli, siyaseti, hem aşkın ya da göksel bir güce ve ondan kaynaklanan dinsel dogmalara, hem de geleneksel ahlaki değeri yargılarına bağımlı olmaktan kurtarır. Böylece, siyaseti Orta Çağ’da Hristiyanlık ile, Antik Çağ’da da ahlak ile yoğuran anlayışlar, bir kalemde silinip atılır” (Ağaoğulları, 2013: 325).

Bu satırlar modern siyasal alanın oluşumunda zemin hazırlığı olarak okunabilir. Bir çalışma, düşünme, inceleme alanı olarak ilk defa diğeri hiçbir disipline (ahlak, ilahiyat gibi) başvurmaksızın ve kendi kavramlarını oluşturmak için net bir biçimde ayrılmıştır. Fakat bu durumda siyasetin ne olduğu, nasıl yapılacağı kadar hangi ilkeler üzerinde düşünülmesi gerektiği, nasıl bir insan tanımına dayandığı belirlenmelidir. Machiavelli’nin bir diğeri önemli tespiti de şudur: İnsan doğası gereği kötüdür ve bu kötülük dünyevidir. Tanrısal günah veya ilk günah gibi bir anlayıştan tamamen uzak duran bu görüş ileride Hobbes’un felsefi bir bütünlük içinde ele alacağı bir temanın ilk izlerini taşır. Ancak burada vurgulanması gereken husus, böyle bir insan tanımından hareketle nasıl bir siyasal ilişkiler kurulacağıdır. “Bu durumda ‘gerçekçi’ olmayı savunan Machiavelli, insanın elde edemeyeceği ya da elde etmeye gücünün yetmeyeceği şeylerin peşinde koşmasını olumsuz bir özellik olarak değerlendirmektedir” (Ağaoğulları, 2013: 327).

Yukarıdaki tespitlerde, güç kavramının temel ölçüt olarak düşünüldüğü görülmektedir. Bu vurgu, modern siyasal alanın ve siyasal iktidarın bir güç ilişkileri düzleminden başka türlü düşünölemeyeceği anlamına gelir. Daha önce siyasal iktidar veya iktidar kavramlarında “güç”e hiçbir vurgu yoktur demek istemiyoruz. Söylemeye çalıştığımız; bu kavramın (güç) biricik kerteriz noktasını oluşturduğudur. Eğer bundan sonra sadece gücün nasıl elde edileceğini değil aynı zamanda nasıl sınırlandırılacağını düşünmek zorunda kalınacaksa, güç kavramı siyasal ve toplumsal ilişkilerin temel kavramı olmuştur, diyebiliriz.

Machiavelli, yukarıda serimlemeye çalıştığımız noktaların dışında da anılmayı hak edecek görüşler ileri sunmuştur (Hikmet-i hükümet, tarih incelemelerinin önemi, savaşı düşünmek gibi). Ancak kendi çalışmamız açısından aktardığımız iki nokta, yeterlidir. Bunlar; siyaseti kendi başına düşünmek, yani somut, reel ilişkiler bağlamında ele almak ve bu ilişkilerin temeline güç kavramını yerleştirmek.

Çalışmamızın devam eden bölümünde, egemenlik kavramını incelerken, bu güce dayalı insani (siyasal) ilişkiler temasını inceleyeceğiz.

2.2. Modern Siyasal Özne: Egemen

2.2.1. Egemenlik Kavramı

Çalışmamızın bu kısmında egemenlik kavramının tarihsel gelişimini, tanımlanmasını, modern siyasal alanın oluşumdaki etkisini inceleyeceğiz. Bu kısım üç bölümden oluşuyor; ilk bölümde modern egemenlik kavramının farklı tanımlarına değindikten sonra, kavramın isim babası, kavramın ilk ve yetkin (tam) kullanımını sunan Jean Bodin'in görüşleri betimlenecektir. İkinci bölüm de, etkileri bugünde yoğun olarak görülen ve egemenlik kavramının nihai sınırlarını göstererek kavramı bütünlüklü bir biçimde tanımlayan Thomas Hobbes incelenecektir. Bu bölüm çalışmamızın ilerleyen aşamaları için temel bir öneme haizdir. Üçüncü ve son bölümde ise, izah etmeye çalıştığımız bu egemenlik kavramına getirilen eleştirileri ve egemenlik anlayışının sınırlandırılma müdahalelerine değineceğiz.

Egemenlik ve siyasal bir güç olarak egemen kavramı; tarihi bir gelişmenin ürünüdür. Bunu en açık biçimde; Yunan ve Roma dünyasında ifade edilmemiş olmasıyla anlarız. Çünkü bu dönemlerde siyasal otoritenin yanı başında onunla boy ölçüşebilecek başka bir iktidar biçimi yoktur. Kavram ilk defa, “orta çağın sonlarına doğru, devletin varlığını tehdit eden bir takım kuvvetlerin görülmesi ile Fransa’da ortaya çıkmıştır” (Özman, 1964: 56). Avrupa’daki siyasal gelişmeler bağlamında ortaya çıkan egemenlik kavramı bir geçiş, sınır kavramıdır (Sabine, 1920: 301-318). Ancak egemenlik kavramı üzerinde tartışmalar devam etmekte, kavramın hukuksal, felsefi, siyasal anlamları kavramı ele alan kişilerce yeniden tanımlanmaktadır. Kavramı fazla soyut, yetersiz, mantıksal ve empirik düzeyde zayıf bulanlar olduğu gibi (Duguit, 2000: 379-400, Popper, 1994) farklı disiplinler incelemelerde farklı egemenlik tanımları ve dönemleştirmeleri görülmektedir (Krasner, 1999: 2-4). Ayrıca kavramın modernlikle ilişkisi de incelenmekte; yeni bir kavramı yoksa tarihsel gelişim içinde yeni anlamlara bürünmüş ve eski kullanımını saklamış mı olduğu da tartışılmaktadır (Jouvenel, 2012: 167-215, Bruns, 1992: 17)⁵. Bir diğer

⁵Bruns’un çalışmalarına ek olarak Maiolo’nun aktardığına göre, *dominum* kavramı sadece özel şeyler üzerindeki iktidarı (gücü) değil aynı zamanda politik-kamusal şeyler üzerindeki iktidarı da

tartışma egemenin gerçekten kutsallıktan arındırılmış, seküler-dünyevi bir yapıya kavuşmuş olup olmadığı üzerinedir (Agamben, 2001: 134).

Bu tartışmalı tanımlardan hareketle, kendi çalışmamız bağlamında egemenlik kavramının nasıl inceleneceğine odaklanmak gerekir. Buna göre, egemenlik belirli bir zamanda, belirli bir mekânda ve belirli bir ilişkiler ağı içerisinde oluşmuştur, diyebiliriz. Açarak ilerlersek, zamandan kastımız 16. yy'dan itibaren günümüze değin uzanan bir hattı; mekân olarak başlangıcından beri Avrupa (İspanya, İtalya, Fransa, İngiltere)⁶ merkezinden kolonyal çevrelere doğru genişleyen bir coğrafyayı, ilişkiler ağı ise feodal üretim biçimi ve onun ifadesi olan kurumların çözülüp kapitalist üretim biçimi ve onun ifadesi olacak olan kurumları oluşturacak bir dönüşümü anlatmaktadır. Yine egemenlik kavramıyla, modern devlet biçiminin ve modern hukuk biçiminin en temel nosyonuna işaret edilmektedir. Bu genişlemeyle birlikte; siyaset bilimi ve felsefesinin, hukukun, uluslar arası ilişkilerin, devlet ve iktidar teorilerinin, sosyolojinin konularından birisi olmayı hak eder. En yaygın kanıya göre Bodin ile başlayan egemenlik kavramı ve incelemesi, sayısız ciddi sosyal bilimcinin hesaplaşmak, yüzleşmek zorunda kaldığı bir çalışma alanı oluşturmuştur. Ancak bizim kanaatimiz, kavramın cezbedici ve değerli düşünürler tarafından yeniden ve yoğun bir biçimde tartışılmaya devam etmesiyle birlikte günümüz siyasal alanına dair gelişmelerin ortasında yer alması, egemenlik tartışmalarının, güncelliğini ve önemini bir kere daha göstermektedir. Söz konusu radikal düşünürlerin başında Schmitt, Benjamin, Foucault, Agamben, Derrida, Negri gibi isimler sıkça telaffuz edilmektedir⁷. Özellikle Amerika Birleşik Devletleri'nin iç ve dış siyasetteki politikaları tartışmaları yeniden alevlendirmiştir. Kavramı

kapsar. Bu bağlamda İmparator (*Emperor*)'un babadan kalıcı şeylerin (*lord of the world in the patrimonial sense*) mi yoksa geçici şeylerin (*lord of the temporal things*) mi efendisi olduğu tartışmasını *dominium* kavramı açısından yapmaktadır. Bunun önemi şeylerin yönetiminin kimin elinde olduğu üzerinden Papalık ile Krallık arasındaki ilişkinin mahiyetini yeniden sorgular. Böylece *dominium* kavramı, özel hukuk bağlamı içinde mülke dair bir anlamdan yavaş yavaş genişleyerek ve bu genişleme esnasında mevcut iktidar yapılarıyla çatışarak kamusal şeylere doğru kayar (Maiolo, 2007: 156-157).

⁶İspanya için Suarez, İtalya için Machiavelli, Fransa için Bodin, İngiltere için ise Hobbes merkezli bir sınıflandırma yapmaktayız. Kişiler (düşünürler) üzerinden yapılan bu tasnif bir tarih yazımı biçimine taraf olmaktan çok, tarihsel gelişimin en uygun ifadesini bulduğu, kristalize olduğu düşüncelerin izini sürme çabasıdır. Başka bir deyişle, söz konusu kişilerin uzamsız-zamansız (geometrik) olmayacağı, bulundukları koşulların problemlerini ele alacakları ve bu problemlere çözümler getireceği yargısı nedeniyle kişi (düşünce) temelli bir yöntem izlenmektedir. Kaldı ki, çalışmamızın ilerleyen bölümlerinde ve uygun görüldükçe maddi koşullardaki değişimlere odaklanılacaktır.

⁷Özellikle Agamben'in egemenlik eleştirisinin bir geneolojisini çıkarmaya çalışan Jennings'in makalesi sözünü ettiğimiz bağlantılar açısından oldukça verimlidir (Jennings, 2011: 23-61).

kaynağından başlayarak izlemek, bu seyir içinde kavramın biçimsel dönüşümünün maddi koşullarını takip etmek gerekir.

2.2.2. Jean Bodin

Bodin ünlü *Six Books of The Commonwealth*'in birinci kitabının ilk 7 bölümünde aileyi (karı-kocanın ve babanın iktidarını), efendinin bir köle üzerindeki iktidarını ve yurttaşı, şehri, yabancıları tartışır. Ancak 8. bölümde Egemen'i (*souverain, sovereign*) tanımlamaya girişir. Kendi tanımının radikal yeniliğinin farkında olarak şunları söyler: “Şimdiye kadar, egemen'i, ne hukukçular ne de politika filozofları tanımladılar” (Bodin, 1903: 84). Oysaki bunlar, tam da devletin (*Republique-Commonwealth*) doğasını anlamak açısından öncelikli ve en ihtiyaç sahibi olanlardır. Buna göre egemen, “bir devletteki (*Republique-Commonwealth*) yurttaş ve öznelerin üzerindeki en yüksek, mutlak (*absolute*) ve sürekli (*perpetuall*) güç (*power*)”tür (Bodin, 1903: 84).

Çalışmamızın Machiavelli bölümünde zikrettiğimiz güç teması, burada bütün çıplaklığıyla karşımızdadır. Zira egemenlik kavramının isim babası olan Bodin, onu, bir “güç” olarak tanımlamaktadır. Egemen, güçtür. Güç olması yeterli değildir, kaldı ki kitabının önceki kısımlarında farklı güç (iktidar, power) biçimlerini tanımlamıştır (Bodin, 1903: 1-84). O en yüksek, mutlak bir gücün peşindedir. Bodin kendi teorisini yenilik olarak görmektedir, ancak Kalyvas Bodin'in egemen tanımını bir aktarım olarak görenlerdendir:

“Roma emperyal ordusunun savaş alanlarında doğan en üstün buyurucu, başkomutan olarak (*as supreme command*) egemen fikri Bodin'in mirası yoluyla moderniteye aktarılmıştır. Roma İmparatorluğunun çöküşüyle, buyurucu anlamında egemen güç kavramı Kutsal Roma İmparatorluğu'nda *plenitude postestis* denilerek korundu. En yüksek buyurucu teması Bodin'in mutlak egemenlik teorisinde yeniden görülür, ancak bu sefer, imparator ünvanından yoksun bırakılmıştır” (Kalyvas, 2005: 255).

Aynı yorumu Alain de Benoist de yapar: “Bodin egemenlik [kavramını] icat etmemiştir, fakat sistematik bir formülleştirme önermiş ve onun kavramsal analizini ilk o oluşturmuştur” (Benoist, 1999: 101). Stephane Beaulac Bodin'in egemenlik kavramını hermeneutik bir yöntemle inceleyerek, onun kavramı kullanma yönteminin tümdengelimsel (*deductive*) olduğunu vurgular. Fransızca metinden

yaptığı karşılaştırma yoluyla mutlak (*absolute-absolue*) ve sürekli (*perpetual-perpétuelle*) terimlerinin karakteristik olduğunu ifade eder. Bodin'in defalarca ve çok güçlü bir biçimde egemenin diğer özellikleri için sınırsız iktidar (*unlimited power*), en büyük, bütünsel (*total*) kelimelerini kullandığına dikkat çeker. Böylece merkezsiz bir iktidar olma durumuna karşı en üst derecede birleşmiş bir güçle ilgilendiğini ve sorunun otorite pramidine dönüştüğünü tespit eder (Beaulac, 2003: 11).

Egemenin ilk özelliği iktidarının-gücünün (*power*) sürekliliğidir. Egemenliğin ilkesi, egemen konumunu kaybetmeksizin bir şeyle (*subject*) kendi iktidarını paylaşamaz (Beaulac, 2003: 12). Bunun ardından mutlaklık özelliği gelir. Doğa ve Tanrı yasaları dışında egemeni sınırlandıracak başka hiçbir güç olamayacak derecede mutlak bir güçle donanmıştır. Egemenin dokuz özelliğinden ilk ikisi yasa koyuculuk ile savaş ve barış yapmaktır. Diğer görevleri para bastırmak, ölçü birimlerini düzenlemek gibi konulardır (Beaulac, 2003: 16). Böyle bir egemenlik anlayışı içerisinde toplumun örgütlenmiş yapısı hiyerarşik olmak zorundadır. Buna göre, egemen en üst noktadadır ve diğer tüm toplumsal öğelerle temas halindedir, ancak diğer öğeler birbirleriyle egemen aracılığıyla ilişkilendirilir.

16. yy'dan beri egemenlik sorununun politik teorinin merkezinde olduğunu ileri süren DeCaroli, Bodin'den Hobbes ve Rousseau'ya bu birincil politik sorunun giderek artan seküler anayasal iktidar biçiminin hem teorik formülizasyonunda hem de hukuksal pratiklerinde evrim geçirdiğini iddia eder. Bodin tam da bu bağlamda çok önemli bir noktada durmaktadır. Bodin sadece egemene dayalı yeni bir politik anlayışı duyurmakla kalmaz, aynı zamanda kökleri geçmişe uzanan egemen siyasal otoriteyi ilk defa bir kavram, bir sorun olarak sunar. Öyleyse Bodin, görüldüğü üzere, hem egemenlik kavramının sürekli değişen maddi koşullarda yeniden tanımlanması bakımından hem de gericileştiği düşünülen 21. yy siyasal ortamında seküler tandanslı eğilimler açısından başvuru noktası olma özelliğini korumaktadır (DeCaroli, 2007: 43).

Bodin'de egemen kavramının özelliklerini şöyle sıralayabiliriz: Biricik (tek), sınırlandırılmaz, en yüksek ve mutlak güç, bölünemez, yasa koyucudur, dünyevidir, süreklidir. Bu temel sıfatlandırmalar ışığında Bodin ile Machiavelli arasındaki fark(lar)ı da ifade etmek gerekir. Öncelikle egemen gücün somut, kişisel, kısaca insani bir bedene⁸ (Prens) dayanmadığını vurgulamalıyız. Bu özellik egemen güce

⁸Bu noktada, Kral'ın bedeni konusunda meşhur bir çalışmayı, Kantorowicz'in *King's Two Bodies*'sini zikretmek yerinde olacaktır. Bilindiği gibi Kantorowicz'in tezi, kralın bedeninin doğal ve

süreklilik kazandırır ki, Bodin bu hususu defalarca tekrarlar. Söz konusu süreklilikle birlikte egemen güç soyut bir karakter de kazanmaya başlamıştır. Zira bir kralın bedenine değil de bir kralın egemen güç olma fikrine dayanmaktadır. Diğer bir ayrım noktası, Machiavelli sanki siyasal düşünme biçiminin üzerine eğilmekte ve böylece siyasal ilişkileri diğer ilişki biçimlerinden arındırarak düşünmekte gibidir. Bodin ise daha çok kimin ve hangi vasıflarla yöneteceğini, yani egemen gücün meşruluk zeminini inşa etmekle meşguldür. Bu fark Machiavelli'nin meşruluk aramayan siyasal iktidar anlayışında kendini iyice belirginleştirir. Bu durum, Bodin'i hukuksal düşünme biçimine daha çok yaklaştırırken Machiavelli'yi ise siyasal eylemin düşünülmesine yaklaştırmaktadır. Başka bir ifadeyle, Machiavelli (siyasal) güç ilişkilerini meşrulaştırma gereği duymaz (Akal, 1998: 16). Hukuk-meşruluk ve siyasal eylem-siyasal düşünme biçimi farkını çalışmamızın ilerleyen bölümlerinde yeniden tartışacağız.

2.2.3. Thomas Hobbes

Hobbes modern dönemin siyaset düşüncesinin kilit figürü olarak özel bir ilgiyi hak etmektedir. O modern siyaset felsefesinin egemenlik, toplumsal sözleşme, devlet, birey, yasa, hukuk gibi temel kavramlarını felsefi bir bütünlük içerisinde ele alan ilk düşünürdür. Denilebilir ki, en önemli felsefi ve siyasal kavramlar Hobbes etrafında toplanmıştır. Günümüz açısından Hobbes çalışmaları özellikle Devlet, Güvenlik, Liberalizm gibi çalışma alanlarında Schmitt, Strauss gibi düşünürlerin eserlerinde tartışılmaya devam etmektedir. Özellikle uluslar arası ilişkiler bağlamında, devletler arası hukukun belirlenmesinde bu, ilk ve modern devlet anlayışının sıklıkla incelendiği görülmektedir. Ayrıca neo-liberalizm araştırmaları bağlamında da bu modern tanıma ve Hobbes'un düşüncesine dönüldüğünü

politik olmak üzere ikili yapısını vurgulamaktadır. Böylece kralın politik bedeninde, doğal beden bozulması, zayıflığı, ahmaklığı gibi "insani" nitelikler yoktur. Buna karşılık siyasi/politik beden ölümsüz bir temsili gerçekleştirir. (Kantorowicz, 1957: 7). Ölümsüzlük teması aslında, zamanın mefhumuyla girilen bir mücadelenin izdüşümüdür. Zaman-dışı, zamanı yaratan bir varlık olarak Tanrı'nın ve tanrısal iktidarın süreklilik arz eden düzeninin insan dünyasında da aranması basit bir öykünmeden öte düzenin sağlanması sorunudur. Özellikle sekülerleşen bir dünya söz konusu ise bu ihtiyaç kendini daha fazla gösterir. (Pocock, 1975: 75). İşte Machiavelli'nin Prens'i modern egemenlik kavramının karşılığı bu ihtiyaca cevap vermemektedir. Neocleous'a göre; "Machiavelli ile Hobbes arasındaki ayrım işte budur. Machiavelli'ye göre prensin mülkü olarak devlet halen esas itibarıyla kişisel bir güç iken, Hobbes [için] Devlet, herhangi bir kişi ya da insan grubunun *mülkü olmamak* anlamında *kişiler üstüdür* (Neocleous, 2014: 129). Bodin tam da Machiavelli ile Hobbes arasındaki bu geçiş-sınır kavramının (Prens'ten Egemen dolayısıyla Devlet'e) mimarı olarak okunabilir.

görüyoruz. Zeynep Gambetti, neoliberalizm analizi açısından liberalizm tanımına döner ve orada Hobbes ile karşılaşır: “Siyaset biliminin ekseri olarak kurumlar, hukuk sistemi, siyasal temsil sorunu ve seçimler üzerinde odaklanması bu düşünsel sürecin sonucudur... Kamusal ile özeli birbirinden ayırıştırılabileceği düşüncesi sonucunda liberalizm, siyaseti devlet yönetimine (administration) ve hükümet etmeye (government) indirger“ (Gambetti: 2009: 150). Devamla Gambetti, Hobbes’un Leviathan metaforunun ciddiye alınmadan neo-liberalizm ile şiddetin ilişkilendirilmesinin görülemeyeceğini ileri sürer. Görüldüğü gibi, Hobbes düşüncesi tarihin tozlu sayfalarında unutulmuş, değerini yitirmiş değildir. Aksine günün sorunları bağlamında sürekli yeniden işletilmektedir.

Kendi çalışmamız açısından Hobbes’un egemenlik anlayışı merkezidir. O, öncekilerden farklı olarak bu kavramı bir felsefe sistemi içerisinde incelemiştir. Başyapıtı olan *Leviathan* sadece egemenliğin, devletin, siyaset felsefesinin bir eseri değil, aynı zamanda dönemin bilim, insan, toplum anlayışlarının da aktarıldığı bütünlüklü bir çalışmadır. Ancak biz Hobbes’un düşüncelerini betimlerken konumuz açısından felsefi sistemini daraltarak siyasal teorisine odaklanacağız.

Collingwood’ın Aristoteles nezdinde kadim dünya ile modern dönemin başlangıcı olan, dehalar yüzyılı, 17. yy. arasındaki bir karşılaştırması kalın çizgilerle de olsa temel aksı vermektedir. Buna göre; “Aristoteles için doğa dünyası, İonialılar ve Platon için olduğu gibi, kendi kendine devinen şeyler dünyasıdır. Canlı dünyadır. Onyedinci yüzyıl madde dünyası gibi eylemsizlikle değil, kendiliğinden devinimle ırılanan bir dünya. Bu anlamda doğa, süreçtir, gelişmedir, değişmedir” (Collingwood, 1999: 97).

Hıristiyanlıkla birlikte Antik Yunan doğa anlayışı önemli dönüşümlere uğramıştır. Yaratıcı bir Tanrı anlayışının ortaya çıkmasıyla zaman algısı değişmiş, başkalık kavramı doğmuştur. Çünkü nesnelerin doğal eğilimleriyle açıklandığında zaman, doğal bir tarzda, döngüsel olarak düşünülmektedir; fakat nesnenin bir yaratımın neticesi olarak ele alınmasında ise zaman, başı ve sonu olan, çizgisel bir şekilde anlaşılmaktadır. Öte yandan doğanın yaratılmadığı anlayışında, doğal süreçler kendilerinden hareketle incelenmektedir; oysaki nesnelerin veya doğanın yaratılması demek nesnesi ile yaratıcısı arasında bir başkalık ilişkisinin kurulması demektir. Bu ilişkiye dayanarak doğa küçümsenen bir alan haline gelmektedir. Bilme etkinliğini bir yanını oluşturan nesnenin (doğa) bu köklü dönüşümü ve bunun sonucunda doğanın arka plana itilmesi, sahneyi yaratıcı, eyleyen bir özne olarak

Tanrı'ya bırakmaktadır. Eyleyen ve bu eylemiyle de doğa düzenini, nesneler düzenini değiştirip dönüştürme kudretini elinde bulunduran bir öznenin (Tanrı) ve zaman kavramının temel ölçüsü olan hareketi başlatan veya durduran bir gücün (Tanrı) mutlak iktidarında insanın nesne ile ilişkisi de dolayım lanmaktadır. Hristiyan Ortaçağ'ın bu genel karakteristiği Rönesans döneminde, özellikle doğa alanında, büyük bir dönüşüme uğramaktadır. Tülin Bumin, bu dönemin ana hatlarını şu ifadelerle betimlemektedir.

“Buluşlar, doğanın sırrına giriş, çalışma, vb. Ortaçağ'ın yasakladığı ya da küçümselediği bütün bu etkinlikler, Rönesans'ın gündemini boydan boya doldurur. Büyük ve her şeyi saran bir yenilik duygusu, sanattan tekniğe, ticaretten felsefeye, kuramsal olsun pratik olsun bütün alanlarda yoğun bir biçimde yaşanır (...)Yeni doğa ve yeni birey birlikte doğmakta, doğa kendini bakışa açmaktadır.” (Bumin, 2005: 10).

Doğa'nın, bu dönemdeki kavranılışının sadece bir yönünü vermektedir bu satırlar. Çünkü öte yandan, doğanın kendini tekrar bakışa sunması büyücülük, falcılık, simya, astroloji gibi etkinlikler altında incelenmektedir. Yıkılan şeyin büyüklüğüyle orantılı olarak, sanki etrafa dağılan parçaların bütünlüklü bir toplamı da güçleşmiş görünmektedir. Bu güçlüğün nedenini A. Koyre, bu yıkılışın dolaysız bir sonucu olarak gördüğünü belirtmektedir. Ona göre bunun nedeni “Gerçekten, Aristoteles fiziğini, metafiziğini, ontolojisini yıktıktan sonra, Yenidendoğuş kendini fiziksiz, ontolojisiz, yani, bir şeyin olanaklı olup olmadığına önceden karar verme olanağından yoksun buldu” (Koyre, 2002: 53)⁹. Genel olarak Ortaçağ ile Modernizm arasındaki bir dönem olarak ele alınan Rönesans, yine genel bir biçimde, *logossuz* bir çağ diye tanımlanmaktadır. Bu dönemdeki buluşlar, çalışmalar Kopernicus, Kepler, T. Brahe ve G. Galileo gibi isimlerle bir bütünlük içinde ele alınmaya başlamaktadır. Collingwood, Kepler örneğinden hareketle gelişen yeni bilimsel tavrı şöyle vurgulamaktadır: “Kepler çekim olgularına bir ipucuyla bakıp o büyük adımı attı ve fiziği incelerken *anima* sözcüğünün yerine *vis* sözcüğünün, başka deyişle

⁹ Strauss, Hobbes'un Aristoteles ve Aristotelesçilik hakkında görüşlerine onun politika felsefesini incelediği eserinde bir bölüm ayırır (Strauss, 1972: 30-44, 33). Hobbes Aristotelesle ilişkisini tamamen keser ve bu matematiksel-bilimsel çalışmalarını içerdiği kadar (ve belki daha fazla) insan ve toplum anlayışı için de geçerlidir (Strauss, 1972: 33). Bunun önemi şudur: daha önceki egemenlik anlayışlarında da belli bir tarzda Aristoteles veya Aristotelesçilikle hesaplaşmıştır. Ancak ilk defa tamamen ve hemen her konuda bir karşıtık söz konusudur. Hobbes için durum açıkça şudur: “İnanıyorum ki, doğa felsefesi alanında *Aristoteles'in Metafiziği* denilen şeyden daha saçma bir şey söylenmiş olsun; veya onun *Politika* adlı eserinde söylediği şeylerin çoğunluğu kadar yönetime zararlı bir şey olsun; veya onun *Ethika* adlı eseri kadar cahilce bir şey” (Hobbes, 2001: 462).

niteliksel değişmelere yol açan canlı enerji anlayışı yerine kendisi nicelik olan ve niceliksel değişmelere yol açan mekanik enerji anlayışının gerektiğini ileri sürdü” (Collingwood, 1999: 121-122). Koyre ise Galileo’dan sonra durumun tamamen değiştiğini ileri sürer: dünya ve bu dünyanın dili konuşulacaktır. Koyre, bu durumu şu şekilde özetlemektedir: “Galileo ile ve Galileo’dan sonra, duyulara verilen bir dünya ile gerçek dünya, bilimin dünyası arasında bir kopukluk görüyoruz. Bu gerçek dünya, cisimleşmiş geometrinin, gerçekleşmiş geometrinin dünyasıdır” (Koyre, 2002: 66).

Doğanın matematiksel-fizik bir yöntemle ele alınmasına ve dilinin öğrenilmesine yönelik bu çaba, hem Aristotelesçi doğa anlayışını hem de 16. yüzyıl Rönesans’ının büyü karakterli doğa algısını parçalamaktadır. Makine-doğa tasarımının belirginleşmeye başladığı bu ara dönemin geçiş figürü ise Francis Bacon’dır. Bacon doğaya egemen olunabileceğinin, çünkü insanın doğanın efendisi olduğunu iddia etmektedir. Solmaz Zelyüt’e göre, Bacon ile yakından tanışan Hobbes, onun bu düşüncelerinden etkilenmişe benziyor. Ancak izah etmeye çalıştığımız bu bilimsel gelişmelerden politikaya dair sonuçlar üretmekten kaçınıyor. “Hobbes, vaktiyle sekreterliğini yaptığı Bacon’ın “bilmek egemen olmaktır” düsturunu canı yürekten benimsemiştir. Devletlerin kaderini belirleyen nedenleri bilebilirsek, onların kaderine hükmedebiliriz” (Zelyüt, 2003: 6). Hobbes bu gelişmeleri izlemekle yetinmez, bütün bu bilimsel düşünceleri doğa, insan, bilgi, politika perspektifleriyle ilişkilendirir ve bütünlüklü bir felsefi sistem sunar. Zelyüt, ana hatlarıyla ve politika bağlamında durumu özetlemektedir:

“Çağının bilimsel gelişmelerini sıkı bir şekilde takip eden ve onları yürekten benimseyen Hobbes, Galileo’nun geometri ve mekanik konusundaki düşüncelerinden son derece etkilenmiştir. Fizik dünyanın mekanik bir sistem olduğu anlayışını, yani bu dünyada olup biten her şeyin, cisimlerin birbirleriyle yer değiştirmesi, cisimlerin hareketi ilkesi uyarınca geometrik bir kesinlikle açıklanabileceği anlayışını, kendi sisteminin merkezine yerleştirir. Hobbes’a göre her şeyin kökeninde hareket vardır. Evren mekanik doğa yasalarına göre hareket eden cisimlerin toplamından ibarettir. “Her olay, cisimlerin en basit hareketleriyle başlar ve hareket olduğu ilk bakışta anlaşılamayacak kadar karmaşık olan durumlara geçer” diyen Hobbes’a göre, insan da bir mekanik cisimdir ve böyle olduğu için hareket halindedir... Neden-sonuç ilişkisi içindeki insan hareketlerinin ulaştığı nihai nokta olan devlet, en karmaşık yapay

cisimdir. Politik-toplumsal olaylar ise cisimlerin en karmaşık hareketleridir. O halde Hobbes’a göre her şey, sonuç olarak madde ve hareketle açıklanacaktır” (Zelyüt, 2003: 7)¹⁰.

Görüldüğü üzere cisim, yapaylık, hareket, parça-bütün ilişkisi, mekanizm, (doğa) yasa, birey gibi geniş bir kavramsal set iş başındadır. Böylelikle Hobbes, Ağaoğulları’nın deyişiyle “... dine ve dünya dışı değerlere hiçbir şekilde başvurmayan kendi içine kapalı mekanik materyalist (maddeci) bir sistem” geliştirmiştir (Ağaoğulları, Köker, Akal, 1994: 161). Kendisi de *Leviathan*’da bunu ifade eder: “*Evren* bütün maddelerin toplamı olduğuna göre, onun, aynı zamanda *madde* olmayan hiçbir gerçek parçası yoktur” (Hobbes, 2001: 276). Buna göre Hobbes’un felsefesi üç ana başlıkta incelenebilir ve tüm yapı cisim kavramı temelinde düşünülür: “Cisimle ilgili geometri ve mekanik fizik; insan psikolojisi ve fizyolojisi; en karmaşık yapay cisim olan devletin bilimi” (Ağaoğulları, Köker, Akal, 1994: 163). O halde “karmaşık yapay bir cisim olan devlet” incelemesine ve böylece egemenlik anlayışına geçebiliriz.

Hobbes yukarıda zikrettiğimiz düşünme modelini (analitik-sentetik yöntemi) yani ayırma-birleştirme yöntemini kullanarak döneminin siyasal sorunlarını çözmeye girişir. Bu uyarılama Solmaz Zelyüt’ün ifadeleriyle şöyle gerçekleştirilir: “Devleti anlamak için onu oluşturan parçaları birbirinden ayırmak ve o parçaların işlevini/doğasını anladıktan sonra tekrar birleştirmek suretiyle. Başka deyişle, işe, sanki politik toplum dağılmış gibi bakarak başlamak gerekir. O halde parçalardan, yani tek tek insanlardan başlamak gerekir” (Zelyüt, 2003: 29). Hobbes kendi insan anlayışını, *Leviathan*’ın ilk kısmını olan İnsan Üzerine’de inceler. İkinci kısım olan Devlet Üzerine’de, aynı yöntemi kullanarak, toplumu (devleti) ele alır. O halde, bu yöntem uyarınca devletin veya toplumun parçası (cismi) olarak bireyi buluruz. Strauss’a göre bu birey anlayışı Hobbes’un politika felsefesinin temel özelliğidir. Buna göre birey, doğa durumu düşünüldüğünde asosyaldır, fakat aynı zamanda doğa durumu öncesinde belirlediği için de devlete önceldir (Strauss, 1972: 2-3). Mekanik birey-mekanik beden anlayışı söz konusu insan olunca hem doğal (biyolojik) hem de yapay (toplumsal) biçimde görülür. Strauss’un vurguladığı aslında, doğa durumundaki birey-beden olarak insandır. Bir beden olarak makinedir veya hayvandır. Descartes’ta da görülen makine olarak insan anlayışı Hobbes ile birlikte

¹⁰Hobbes’un Galileocu mekanik ve geometri anlayışını temel almasına ve bilimini bu modele göre inşa etmesine karşılık, Machiavelli’de tarih bilgisi daha önemlidir. Hobbes’a göre, geometri kesinliğin, zorunluluğun bilimi iken, tarih bir anlatılar dizisidir. Ayrıca, bkz: (Strauss, 1972: 1).

siyasi beden olarak ve sözleşme yoluyla kurulan yapay bir birey olarak devlette varlık bulur. Bireysel, makineleşmiş, yapay bir siyasi beden olarak Leviathan fikri¹¹, böylelikle sadece kurgusal bir durum değildir, aynı zamanda metodolojik bir incelemenin ürünüdür. Çünkü evrendeki her şey gibi, devlette bir makinenin parçalarının sökülüp takılmasına benzer bir biçimde düşünülür. Öte yandan George Sabine'nin işaret ettiği gibi, söz konusu birey nosyonu ve bireyci anlayış daha önceki toplumsal yapının bağlılık, saygı, duygusallık gibi değerlerini parçalamak gibi bir işleve de sahiptir (Sabine, 1969: 147).

Doğa durumundaki birey-insan; asosyal, amoral (iyi-kötü gibi ahlaki kategoriler kadar yasal-hukuki bir düzenin de olmadığı), alabildiğince özgür, fakat özgürlüğü içerisinde tekinsiz, güvenliksiz ve sürekli çatışma altında bir varlıktır. Böyle bir durumda herkes eşittir, ancak böyle bir eşitlik herkesin herkese ve gücü yettiği oranda çatışacağı anlamına gelir. Bu güvenliksiz ortamda savaş bir istisna değil, daimidir. Öyleyse ölüm korkusu, tehlikesi ve tehdidi de daimidir (Hobbes, 2001: 92-94). Doğa durumunu böyle tasvir eden Hobbes, buradan doğal hak (lex naturalis) kavramına geçer. Buna göre doğal hak; “her insanın kendi doğasını, yani kendi hayatını korumak için kendi gücünü dilediği gibi kullanmak ve kendi muhakemesi ve aklı ile bu amaca ulaşmaya yönelik en uygun yöntem olarak kabul ettiği her şeyi yapmak özgürlüğüdür” (Hobbes, 2001: 96). Doğal hak ve insanlık durumu yoluyla insanlar kendilerini korumanın en güvenli, en akılcı biçimine zorlanırlar. Hobbes bu süreci şöyle izah eder:

“İnsanlık durumu herkese karşı savaşı durumu olduğu için ve bu durumda herkes kendi aklıyla hareket ettiği ve kendi yaşamını düşmana karşı korumak için ona yardımcı olabilecek her şeyi kullanabileceği için; böyle bir durumda, herkesin her şeye hakkı vardır; hatta bir başkasının bedenine bile. Bu yüzden, herkesin her şey üstünde bu doğal hakkı devam ettiği sürece; ne kadar güçlü veya akıllı olursa olsun hiç kimse doğanın normalde insanların yaşamalarına izin verdiği sürenin sonuna kadar hayatta kalma güvencesine sahip olamaz. Dolayısıyla herkesin onu elde etme umudu olduğu ölçüde, barışı sağlamak için çalışması gerektiği; onu sağlayamıyorsa, savaşın bütün yardım ve yararlarını araması ve kullanması gerektiği ilkesine veya aklın bu genel kuralına varılır” (Hobbes, 2001: 97).

¹¹Yaşadığı dönemin, 20. yy'ın Hobbes'u olarak nitelendirilen Carl Schmitt, mekanikleştirilmiş devletle siyasal, dinsel, metafiziksel ve hukuksal koşullardan bağımsız kesin bir biçimde çalışan bir makineyi kasteder. Schmitt için bu tasavvur, Kartezyen (Descartesçi) insan fikrinin Hobbes tarafından Büyük İnsan (*the Great man*) biçiminde mekanik bir devlet olarak cisimleştirilmesi ve Leviathan'da egemenin hem kişi hem de makine biçiminde görülmesi anlamına gelir (Schmitt, 1996: 32-34). Fakat Schmitt, Leviathan gibi bir sembolü politik olarak başarısız bulmaktadır.

Doğa durumu paradoksal bir yapıdadır: Hem toplum (devlet) öncesi bir duruma işaret eder hem de bu durumdan çıkışın olanaklılığını. Böylelikle Hobbescu doğa durumu; yaşadığı koşulların bir ürünü müdür yoksa başarısız bir geçiş aşaması kurgusu mudur ya da metodunun sağladığı bir varsayım mıdır, tartışmalıdır. Ancak en önemli çıktısını yapaylığından ve doğal hukuk anlayışını terk etmesinden almaktadır (Akal, 1998: 322-326). Bir diğer önemli çıktı da doğa durumundan sözleşme aracılığıyla toplumsal yaşama geçmenin biçimi olarak egemenliktir. İnsanlar doğal haklarını ya feragat ederek ya da devrederek bir başkasına verirler. “Bir insan topluluğu, kendi arasında ahit yaparak, hepsinin birden kişiliğini temsil etmek, yani onların temsilcisi olmak hakkının hangi kişiye veya heyete verileceği konusunda çoğunlukla anlaştığı vakit, bir devlet kurulmuştur denir” (Hobbes, 2001: 131). Böylelikle egemen, Bodin’den sonra hem devletin hem toplumun hem de siyasal bedenin kurucu ögesi olarak kodlanır. Hobbes bu eşzamanlılığı şöyle vurgular:

“Herkes herkese, senin de hakkını ona bırakman ve onu bütün eylemlerinde aynı şekilde yetkili kılman şartıyla, kendini yönetme hakkını bu kişiye veya bu heyete bırakıyorum demişçesine, herkesin herkesle yaptığı bir ahit yoluyla, hepsinin bir ve aynı kişilikte gerçekten birleşmeleridir. Bu yapıldığında tek bir kişilik halinde birleşmiş olan topluluk, bir devlet, Latince civitas olarak adlandırılır. İşte o ejderhanın veya daha saygılı konuşmak gerekirse, ölümsüz tanrının altında barış ve savunmamızı borçlu olduğumuz, o ölümlü Tanrının doğuşu böyle olur” (Hobbes, 129-130).

Dikkat edilirse, bireyler kendi aralarında yaptıkları sözleşme sonucu haklarını “egemen” diye belirledikleri bir bedene devrederler ve buradan egemenin sözleşmenin bir tarafı olmadığı sonucu çıkar. Egemen bir irade beyanıyla kurulmuştur ve bu iradi nitelik egemene meşruluk ve hukukilik niteliği kazandırır. Zira doğa durumundaki doğal yasalar bu kuruluşun yasalarıyla sınırlanmazsa, güvenlik hali (barış) bozulur. Bu durum egemenin neye dayandığını (meşruluğunu) ve yasa koyucu karakterini (hukukiliğini) ortaya koyar. Devlet, pozitif hukukun veya hukuk düzeninin oluşturulmasıyla varlık kazanır. Egemen olarak devlet, Bodin’de olduğu gibi; bölünemez, mutlak, süreklidir. Burada da egemenin üzerinde bir gücün olmadığını görüyoruz. Egemen güç olarak devlet ile halk (yurttaşları) arasındaki ilişki güçlü bir temsil ilişkisini içerir (Ağaoğulları, 2012: 443, Skinner, 2007: 157-

181). Kişilerden oluşan bir kişi olarak veya yapay bir kişi olarak modern egemenlik, modern devletin ilk biçimi ve bunların hukukla ilişkisi tastamam kurulmuş oldu.

2.2.4. Egemenliğin Sınırlandırılma Çabaları

Egemenlik dönemsel¹², politik, felsefi ve hukuksal biçimlerde sınırlandırılabilir. Hobbes'tan sonra egemenliği devlet biçiminde anlarsak, devlete dair sınırlandırmalar da egemenliğin sınırlarını oluşturur. Bu bölümde temel olarak, John Locke'un görüşleri aktarılacaktır. Hobbes'un mutlakiyetçi egemen anlayışının bir eleştirisini sunan Locke aynı zamanda mülkiyet ve birey kavramı ile burjuvazinin ve liberalizmin ilk temsilcisidir. Ancak çalışmamızın planı uyarınca bu düşünürü egemenlik anlayışları çerçevesinde ele alacağız.

Hobbes'un "Bodin'in geliştirdiği egemenlik kavramıyla, Suarez'in geliştirdiği sosyal sözleşme kavramlarını bütüncül bir çerçevede yeniden yorumlayarak, Bir olarak kavranan Devlet'in kuramını oluştur"duğundan söz etmiştik (Erözden, 1997: 53)¹³ Bir olarak egemen, monarktır ve bu egemenlik biçiminin yönetim şekli de mutlak monarşidir. Hobbes, bu konuda taviz vermeyecek kadar nettir: "Her kim ki egemen gücün aşırı büyük olduğunu düşünerek onu azaltmayı isterse, kendini, onu sınırlayabilecek başka bir güce; yani, daha büyük bir güce tabi kılmak zorundadır" (Hobbes, 2001: 154). Üzerinde çokça konuşulan egemenlik sembolü olarak Leviathan ve Hobbes'un kitabının kapağına çizdiği resim, bölünmez, bütün, bir, mutlak, soyut bir biçimde kişileştirilmiş (beden), yasa koyucu ve hukuk-üstü bir egemenlik anlayışını tasvir eder. Bu hâkim egemen imgenin mutlakiyetçi yapısı ilk olarak Locke tarafından eleştirilmiş ve sınırlandırılmaya çalışılmıştır.

John Locke, tıpkı Thomas Hobbes gibi bütünlüklü bir felsefi sistem geliştirmiştir. Bilgi kuramından (epistemoloji) dil felsefesine, ahlaktan siyasete pek çok konuda fikirler ileri sürmüştür. Siyaset felsefesi üzerine en önemli eseri *Two Treatises of Government* (Yönetim Üzerine İki İnceleme)'tır. Bu "İki İnceleme"den "Birinci İnceleme" çağdaşı Sir Robert Filmer'in *Patriarcha* eserine karşı saldırı

¹² Stephen Krasner, *Sovereignty: Organized Hypocrisy* isimli eserinde egemenliği dört kategoride inceler. Buna göre, karşılıklılık temelli egemenlik, Westphalian (Vestfalyacı) egemenlik, uluslar arası hukuki egemenlik ve iç egemenlik türlerinden söz edilebilir (Krasner, 1999: 2-3). Westphalian egemenlik anlayışı ve buradan türeyen devletler arası ilişkiler de egemenlik fikri etrafında anlaşıldığı için devletler-egemenler üstü bir egemenlik anlayışına henüz çok uzağız.

¹³ Egemenlik kavramı odaklı çalışmamızda adını çok fazla zikredemediğimiz iki önemli düşünür olana Vitoria ve Suarez için bkz: (Akal, 1997). Özellikle Rousseau'da etraflıca düşünülecek olan toplumsal sözleşme teorilerinin ilk yorumunu Suarez'de görüyoruz (Akal, 2004: 260-302).

biçiminde kaleme alınmış, “İkinci İnceleme” ise siyasal iktidar sorununa eğilmiştir. İşte bu “İkinci İnceleme”, Locke’un, Hobbes’la “aynı dil dağarcığını” kullandığı, doğa durumundan siyasal topluma geçildiği ve egemen hakkında görüşlerini aktardığı eseridir (Ağaoğulları, 2012: 485). Macpherson, Locke’un iki katkısından ilkini şöyle tasvir eder:

“Locke, Hobbes’un güvenilir temellere dayandırdığı bir binayı tamamladı. Locke bir diğer katkısını, geleneksel doğal hukukun bir cephesini bu binaya dâhil ederek önemsiz bir karşılaştırma yoluyla yaptı. Bu bina çağdaşlarının zevkini daha da cezbedecek bir hale geldi. Fakat zevkler değiştiğinde doğal hukukun bu cephesi kaldırılmalıydı, ki bu da aynı zeminde, Hume ve Bentham aracılığıyla gücüne zarar vermeksizin ve daha iyi inşa edilmiş utiliteryan bina olarak 18. yy’da yapıldı. Böylece Hobbes, Locke’un kadir-i mutlak egemenlik anlayışı hakkındaki görüşleri düzeltmesi sayesinde İngiliz liberal teorinin temelini hazırlamış oldu” (Macpherson, 1962: 270).

Macpherson’ın yorumundan da anlaşılacağı üzere, Locke’un kadir-i mutlak egemen anlayışına müdahalesi doğal hukuk geleneğini devreye sokmasıyla sağlamıştır. Her ne kadar doğa durumu tasviri ya da tasarımı varsa da bu durum, Hobbes’unkinden farklıdır. Lockecu doğa durumunda insanlar, doğal yasanın sınırları içinde mülklerini-kişiliklerini istedikleri gibi kullanma konusunda mutlak özgürdür (Locke, 1980: 187). Bu noktada mülkiyet konusu dikkat çekicidir; ancak bir o kadar önemli diğer husus, doğa durumunda bir doğa yasasından söz edilmesidir ki, bu yasa her şeyden önce bireylerin can ve mal güvenliğinin teminatı olarak tanrısal kökenli bir yasadır. Doğa yasası, bu yasaklayıcı tanrısal iradenin bir buyruğu olduğu kadar rasyoneldir de (Locke, 1999: 19). Ağaoğulları bu durumu şöyle yorumlar: “Locke’un siyaset felsefesi doğal hukuk kuramına bağlanır. Bilindiği gibi, doğal hukuku deneyci bir bilgi kuramı üzerinde temellendirmek mümkün değildir. Çünkü doğal hukukun omurgasını oluşturan doğa yasaları tarih dışıdır, evrenseldir ve kuşkusuz tanrısal bir kaynağa sahiptir” (Ağaoğulları, Zabcı, Ergün, 2005: 161). Macpherson ise Lockecu doğa durumu varsayımını mülk teması altında inceler ve Lockecu bireyin “özel mülkiyete sahip ve bu mülkiyeti arttırmayı hedefleyen, akılcı burjuva birey” olduğunu iddia eder. Zira kişisel mülkiyete ve bireye ait haklar dokunulmazdır, zaten toplum, bu hakların olası bir savaş durumunda ya da anlaşmazlık durumunda korunması için vardır. Dolayısıyla mülk sahibi olmayanların (emekçi sınıfı), sözleşme yoluyla nelerini koruyacakları belirsizdir. Macpherson’a

göre, sözleşmenin bu biçimi, emekçilerin tam olarak sözleşmeye katılmadığı ve böylece toplumun da tam bir üyesi, yurttaşı olmadığı anlamına gelir (Ağaoğulları, 2005: 493, Macpherson, 1962)¹⁴. Bu tartışmayı derinleştirmeyi ileri bölümlere erteleyip Locke'un sözleşme yoluyla kurduğu toplumda egemenin konumunu incelemeye devam edelim.

Bireysel haklar, yani doğa yasası tarafından da güvence altına alınmış olan mülkiyet hakları, temelinde gelişen bu anlayışta egemen, en baştan sınırlandırılmıştır. Zira bireysel hakların varlığı, Hobbes'taki gibi yasasız, her şeyin meşru olduğu, amoral bir duruma izin vermez. Kaldı ki, doğa durumunda bireyler hem haklara sahiptir hem de aklın ilkelerine göre yaşayabilirler. Başka bir ifadeyle, bireyler ellerindeki bu doğa yasası dolayısıyla bir haklara sahiptir; ancak insan doğası bencilliğinden dolayı bu yasayı ihlal edebilir, işte bu ihlal durumunu cezalandıracak bir güç olarak egemen gereklidir. Başka bir deyişle, herkes özgür ve eşit olduğu sürece ortaya çıkabilecek bir anlaşmazlık (ihlal) durumunda bunu çözecek yargı mercii yoktur. Böylesi bir ihlal durumunda egemen mülkiyeti korumak veya düzenlemek için ölüm cezası dâhil tüm cezaları içeren bir yasa yapma ve bu yasayı uygulama konumunda olmalıdır (Locke, 1980: 8). Öyleyse egemenin görevi yasamadır; ancak doğa yasası uyarınca belirlenmiş hakların korunması ve gelişimi için yasa yapmalıdır ki, bu durumda egemen sınırlandırılmış olur. Locke, egemene yasa yapma yoluyla bir iktidar tanır. Devlet, bir yasama organı gibi düşünülür. Ancak bu şartlı bir iktidardır, eğer uygun amaçlara yönelmiyorsa egemenin bu iktidarı insanlar tarafından elinden alınır (Locke, 1980: 77). Bu açıkça, insanların ayaklanma hakkının olduğu anlamına gelir. Böylece Hobbescu anlamda egemen, devlet, toplum ilişkisi değişmiş ve sivil toplum mutlak egemen fikrini sınırlandıran bir konuma yerleşmiştir. Hobbescu egemenlik Locke'un ileri sürdüğü sivil toplumla anlaşamaz bir yapıdadır (Locke, 1980: 90)¹⁵. Egemenin gücü yasamadan gelir, egemen yasamayı temsil edemediği durumda meşruluğu yiter ve eğer bu egemen bir kişi ise tüzel varlığı ortadan kalkar, sıradan bir kişi olur. Bu durumda ise ona itaat etmenin hiçbir gerekçesi yoktur (Locke, 1980: 79). Görüldüğü gibi Locke'ta egemen, mutlaklık özelliğini paylaşmak, denetime açmak zorundadır, keyfi bir biçimde

¹⁴Macpherson'un bu yorumunun tartışıldığı iki makale için bkz: (Balibar, 2002: 299-317, Kenndy, 2012: 228-251).

¹⁵Locke'ta görülen bu sivil toplum kavramını ilerleyen bölümlerde inceleyeceğiz. Ancak şu kadarını belirtmekle yetinelim ki, Locke için sivil toplum ile siyasal iktidar (egemen) ilişkisi tam da egemenin sınırlandırılma düşüncesiyle beraber birbirine geçen, karmaşık bir ilişkidir (Savran, 1987: 24).

davrandığı veya sözleşmeye uymadığı an egemen güç olma vasfını yitirir. Başka bir deyişle, toplumsal bütün bir güç devlete veya egemene bırakılmaz ve bu yoğunlaşmış gücün dağılması veya denetlenmesi gerekir. Bu düşünce güçler ayrılığı ilkesini oluşturacaktır. Ancak Hobbes için de, egemen, düzeni sağlamak, uyrukların can ve mal güvenliğini tesis etmekle varlık kazanır. Dolayısıyla egemen bu amaca uygun olarak hareket etmekle sınırlandırılmıştır. Locke ise, egemenin sınırlandırılmasından daha kurumsal bir düzenek anlamakta ve bu kurumların oluşumunu istemektedir.

Böylece Locke'ta, egemen ya da yasa yapan güç; hiçbir durumda ilga edemeyeceği bazı haklar yoluyla sınırlandırılır ve yasaya (hukuka) tabi kılınır. Bu haklar en temelde mülkiyet haklarıdır. Keyfilik imkânı veya olasılığı hukuk-yasa yapma aracılığıyla engellendiği gibi, bu engelleme ya da sınır, egemenin meşruluk kriterini de oluşturur. Başka bir ifadeyle, egemen keyfî bir biçimde hareket edebilecek tüm olası durumlara karşı sınırlandırılmıştır. O halde ve dolaylı bir yoldan bu sınırlandırma egemene meşruluk da sağlamaktadır. Egemen, Locke'a göre, bu hukuksal sınırlar içinde kalmayı kabul ettiğinde egemen olabilmektedir. Egemenin sınırlandırılması aynı zamanda siyasal iktidarın aktarılması, paylaşılması anlamına gelir. Böylesi bir aktarım ya da paylaşmanın da kurumsal-hukuki dayanaklarının oluşturulması icap eder. Söz konusu kurumsallaşma egemen olarak devletin kişiliğinden iyice arındırılması ve daha soyut bir kavramla düşünülmesini gerektirir ki, bu Ulus-Devlettir. Çalışmamız ulus-devlet olarak egemenlik incelemesiyle devam edecek.

2.3. Egemenliğin Yeni Öznesi ve Egemenliğin Kurumsallaşması

Siyasal iktidarın yeniden tanımlandığı, bu tanımlanma çabaları içinde yeni bir siyasal alanın kurulduğunu ve egemenin de bu siyasal alanın temel aktörü olduğunu görüyoruz. Hobbes'tan Locke'a geçilirken, egemenin Leviathanvari soyut fakat temsili (simgesel) bedeni kaybolmakla kalmaz egemen yasalara tabi kılınarak sınırlandırılır. Böylece egemenlik iyice soyut bir kavrama dönüşürken, hukuksal düşünme biçiminin önemi (yasa kavramı dolayısıyla) artmıştır. Öte yandan egemenliğin sınırlandırılması, daha önce egemende toplanan görevlerin veya yetkilerin kurumsallaşması anlamına gelir ki, bu kurumların başında parlamentoyu anmak gerekir. Başka bir ifadeyle, egemenlik veya bir güç yoğunlaşması olarak

devlet ya da yasa yapıcı eylemlerini denetleyecek diğer kurumlarla birlikte düşünülür. Güçler ayrılığı ilkesi, artık bir ilke olduğu kadar bir uygulamadır. Bir ilkenin uygulanabilir olması için pratik olanaklarının da eyleme geçirilmesi ve teorik açıdan yeni bir çerçevenin inşa edilmesi gerekir. İşte bu teorik çerçeve genel irade adı altında halk egemenliğidir ve pratik gerçekleştirmesini parlamento kurumunda bulur. Biz de bağlamda iki temel kavram üzerinden ve bu kavramları iki önemli düşünüre bağlayarak, egemenlik düşüncesinin seyrini izlemeye devam edeceğiz. Öncelikle, kavramlarımız ‘anayasa’ ve ‘halk’tır. Bu kavramları bağlayacağımız düşünürler ise Sieyès ve Rousseau’dur.

2.3.1. Egemenliğin Yeni Öznesi: Halk

Doğa ve kültür ayrımı doğa durumundan topluma geçişin açıklamasını yaptığı için en net Rousseau’da görülür. O, sözleşme teorilerinde, doğa durumundan topluma geçişin bir aracı olarak sözleşmeyi incelemekle yetinmez. Bu incelemesinden ilk modernite eleştirisini de geliştirir. Eleştirinin imkânı, doğa durumu toplum, doğallık yapaylık, devletsizlik devletlilik ayrımında birinci diziyi olumlamasından doğar. Toplum ya da kültürel yapıntı bir bozulmanın işareti olarak okunursa, sözleşme terimi sadece bir geçiş aşamasını imlemez; aynı zamanda toplumsal eğitimi ya da eğitimi gündeme getirir. Bu nedenle Rousseau bir eğitim felsefecisidir de. Bir ütopya eseri olarak da görülen *Emile*’de bu eğitim sürecini izah eder. Derrida bu eseri ve Rousseau’nun doğa durumuna atfettiği ‘kusursuzluk’ halini şöyle okur:

“Çocuğa hakiki cömertliği öğretmek demek, çocuğun sadece o durumu taklit etmekle yetinmeyeceğinden emin olmayı gerektirir. Peki cömertliği taklit etmek ne demektir? Şeylerin yerine göstergeleri, duyguların yerine sözcükleri, hakiki malların yerine parayı geçirmek demektir” (Derrida’dan aktaran Boyne, 2009: 145).

Burada şeylerin, duyguların, hakiki malların yerine onların taklitlerinin, yani doğal olanların yerine yapay olanların geçtiğini görüyoruz. İnsani etkinliği bu biçimde okumak bile modern toplumun krizini vurgulamaktan öte bir sonuç doğurmaz. Aynılıkları içinde toplumsal sözleşme geleneğinde Rousseau’yu farklı

kılan, doğa durumunu tahayyül etme biçimidir.¹⁶ Bu biçim, kurulacak olan toplumun ve buna bağlı olarak yeni egemen öznenin niteliğini belirleyecektir.

Rousseau, doğa durumu anlayışında diğerlerinden ayrıldığına farkındadır. Öncellerinin doğa durumunu yanlış bir biçimde soyutladığını savunur. Onlar doğa durumundan bahsettiklerinde birbirleriyle anlaşılamadıkları gibi doğa durumundan çıktıktan sonra edinilebilecek fikirleri doğa durumu içinde düşünürler (Rousseau, 1995: 82-84). Örneğin savaş, Hobbes'un anladığı anlamda bir doğa durumu değildir. Savaş, bir neden değil; sonuçtur. Savaşa neden olan toplumsal ilişki ise mülkiyettir (Savran, 1987: 45). Öyleyse savaşın da mülkiyetin de ortaya çıkacağı bir doğa durumunda insanın temel niteliği nedir? "Ormanlarda avare dolaşan, hiçbir hüneri olmayan, konuşmayı bilmeyen, evi barkı, savaşları, bağlantıları olmayan, hemcinslerine ya da onlara zarar vermeye hiç gereksinmesi olmayan, hatta belki onlardan hiçbirini tanımayan, az sayıda tutkusu olan, kendi kendine yeten vahşi insan sadece bu duruma uygun duygulara ve bilgilere sahip" bir varlıktır (Rousseau, 1995: 128). Böyle bir insan varlığının temel özelliği, az sayıdaki tutkularından birisi 'kendini sevme'dir ve buna bağlı olarak da doğa durumundaki insan, kendi ihtiyaçları ve tek başlılığı içinde yaşar (Ağaoğulları, 2010: 39). Rousseau'nun, doğa durumundaki insanın sınırlı ve az sayıdaki ihtiyaçlara sahip olduğunu belirtmesi önemli bir farka neden olur ki, bu ayrım, Hobbesvari bir savaş durumunu yok ettiği gibi üretim faaliyetinin de toplumsal ilişki olarak anlaşılmasını sağlar (Rousseau, 1995: 108, Ağaoğulları, 2006: 42, Savran: 1987: 47). Demek ki Rousseau'da doğa durumu, sanki vahşi bir durum olarak tanımlanır. Hayvansal değil de vahşi demesi ilginçtir¹⁷. Rousseau hayvansal özellikleri, insanın doğa durumundan toplumsal yaşama geçiş aşamasında bir karşılaştırma ögesi olarak kullanır. Ona göre hayvanlar tamamen doğa yasalarına boyun eğerken insan özgür seçime ve olgunlaşma eğilimine sahiptir (Rousseau, 1995: 103). Böylelikle klasik bir tarzda ahlaki, hukuksal bir biçimde kavranılamayacak toplum öncesi doğa durumu söz konusudur. Söz konusu eğilimler ya da potansiyeller pek çok "dışsal nedenin, çeşitli rastlantılar

¹⁶ Cassirer, aynılıkları veya toplumsal sözleşme geleneğindeki doğa durumu varsayımını alışılmış tarihsel yorumların ötesinde şöyle anlamaktadır: " Onların sorunu tarihsel olmayıp, analitik bir sorundur. 'Köken' terimini kronolojik değil, mantıksal bir anlamda anlarlar. Aradıkları şey, bir başlangıç olmayıp, devletin ilkesi, yani varlık nedenidir" (Cassirer, 1984: 174).

¹⁷ Rousseau'nun yaşadığı dönemde Batı Avrupa'nın vahşi, ilkel, kabilesel topluluklar hakkında hatırı sayılır bir külliyat oluşturduğunu belirtelim. Ağaoğulları, bu külliyattan bir tanesini örnek verir. Bu eser Baron de Lahontan'ın 1703'te yayımladığı bir eserdir. Ağaoğulları, Rousseau'nun bu kitaptan etkilendiğini söyler (Ağaoğulları, 2012: 572).

yoluyla” insan türü bozulurken, insan aklı yetkinleşir (Rousseau, 1995: 131).¹⁸ Böylece doğa durumundan toplumsal aşamaya; “Bir toprak parçasının etrafını çitle çevirip ‘*Bu, bana aittir!*’ diyebilen, buna inanacak kadar saf insanlar bulabilen ilk insan, uygar toplumun gerçek kurucusu oldu” ifadesiyle geçilir (Rousseau, 1995: 135).

Rousseau doğa durumundan ilk çıkışı ve bunun sonuçlarını, yani mülkiyet rejiminin getirdiği eşitsizliklerle birlikte akılsal gelişmeleri ve bunların ‘olumsuz’ sonuçlarını uzun uzadıya anlatır. Bu geçişi kendi içinde dörde ayırır ve buna da’ ikinci doğa’ durumu der. ‘İkinci doğa durumu’nun üçüncü evresinde özel mülkiyet ortaya çıkar ve dördüncü evrede mülk sahipleri ve köleler biçimindeki toplumsallaşmayı ‘yalancı sözleşme’ olarak niteler. Herkesin tutkularının kölesi olduğu bu toplum, ikinci ve gerçek bir sözleşmeye gereksinim duyar; zira artık geri dönüş yoktur. Böylece Rousseau toplum sözleşmesinin ve egemenlik fikrinin inşa edileceği yer burasıdır (Ağaoğulları, 2012: 577-580). Bu bölümün başında Rousseau’nun aynı zamanda bir eğitim felsefecisi olduğunu ve modernitenin ilk eleştirisini sunduğunu söylemiştik. Şimdi bu vasıflarının yanına Devrim’in filozofu sıfatını ekleyebiliriz. Zira ilk, eşitsiz sözleşmenin yerine ikinci siyasal-toplumsal bir sözleşmeyi buyururken hem bir eğitmen hem de bir devrimci gibi konuşarak şunları söyler:

“Ama, insanlar yeni güçler yaratamadıklarına, eldeki güçleri birleştirip kullanmaktan başka bir şey yapmadıklarına göre, kendilerini korumak için yapacakları tek şey, birleşerek direktme gücünü alt edebilecek bir güç birliği kurmak, bu güçleri bir tek dürtücü güçle yönetmek ve elbirliğiyle harekete getirmektir” (Rousseau, 1999: 25).

Aktardığımız pasaj açıkça, ilk sözleşmenin yarattığı eşitsizlik durumunu ve bunun korunmasını sağlayan sahte devlet ve hukuk biçiminin oluşturduğu direncin kırılmasını sağlayacak bir güç toplaşmasını vaaz eder. Bu noktada ilginç bir benzeşmeyi görmemiz gerekir. Rousseau dağınık güçlerin toplanmasından ve bunları tek, hareket ettirici ve birbiriyle uyumlu bir güç haline gelmesinden bahsederken, sanki Hobbes’un Leviathan imgesine başvurur. Ancak bu yanıltıcıdır. Zira Hobbes’ta

¹⁸Kant’ın Rousseau’dan ne kadar çok etkilendiği ve bu iki düşünürün de Aydınlanma ve Fransız Devrimi döneminin insanları olduğu bilinmektedir. Rousseau’nun ‘olgunlaşma eğilimi, aklın yetkinleşmesi’ gibi ifadeleri daha sonra Kant tarafından Aydınlanmanın düsturları biçiminde okunacaktır. Sözünü ettiğimiz etkilenme hakkında bkz: (Cassirer, 1970: 18).

egemen oluşturma aşaması, Locke için de geçerlidir, çift yönlü değildir. Egemen sözleşmeye katılmaz. Ancak Rousseau'da durum tamamen farklıdır. Önceki sözleşmelerde birey kavramını (individual) ayrımsız bir biçimde izlerken, Rousseau'da birey değil yurttaş egemen otoriteye katılır ve uyruk adını alır¹⁹. Bu çift yönlü hareket ve onun yarattığı karışıklığın kaynağı Rousseau'nun kendisinin sorduğu şu soruya en uygun cevap arayışında yatar: “"Üyelerin her birinin canını, malını bütün ortak güçle savunup koruyan öyle bir toplum biçimi bulunmalı ki orada her insan hem herkesle birleştiği halde yine kendi buyruğunda kalsın, hem de eskisi kadar özgür olsun” (Rousseau, 1999: 25).

Rousseau şöyle akıl yürütmektedir; bir toplum oluşturmak istiyorsak herkesin tüm haklarını topluma verirse ve herkes aynı durumda olursa, bu birinci işlemin sonunda, tek tek her birey herhangi bir şeye bağlanmış olmaz, böylece ve eşit bir biçimde ortaya konulan haklar geri alınmış olur; çünkü bu ikinci işlemin sonunda verilen haklar konulduğu gibi alınmış olmaz eşzamanlı olarak herkesin haklarını koruyan bir kolektivite, bir bütün ortaya çıkar. “Yaratılan bu bütün, kendine özgü bir yaşamı, bir ortak benliği (moi commun) ve bir iradesi olan ve cumhuriyet ya da siyasal beden olarak adlandırılan kamusal kişidir” (Ağaoğulları, 2012: 581). Rousseau'nun kendi ifadeleriyle;

“Toplumsal sözleşmeden, özüyle ilgili olmayan şeyleri ayıkarsak geriye kalanı şöyle özetleyebiliriz: "Her birimiz, kendimizi ve tüm erkimizi, hep birlikte genel istencin yüce yönetimine veriyor ve oyrun (gövde) olarak her örgeni **bütünün** bölünmez bir parçası kabul ediyoruz." (...)Tüm öteki kişilerin birleşmesiyle oluşan bu tüzel kişiye, eskiden *site* denirdi, şimdi ise *cumhuriyet* ya da *siyasal oyru* ya da *siyasal bütün* (corps politique) deniyor ve bu bütünün üyeleri ona, edilgin olduğu zaman *devlet*, etkin olduğu zaman *egemen varlık* (souverain), benzeri devletlerle kıyaslarken de *egemen güç* (puissance) diyorlar. Üyelere gelince, hep birlikte *halk*; egemen yetkeye katılanlar olarak teker teker, *yurttaş* ve devletin yasalarına boyun eğen kişiler olarak da *uyruk* adını alırlar. Bu formül de gösteriyor ki, ortaklık bağıtı, kamu ile kişiler arasında karşılıklı yükümlülük içeriyor ve her birey, sanki kendi kendisiyle sözleşme yaparak, iki bakımdan kendisini bağlıyor: Birincisi, egemen varlığın ya da oyrunun üyesi olarak kişilere karşı; ikincisi, devletin üyesi olarak egemen varlığa karşı” (Rousseau, 1999: 26-27).

¹⁹Hobbes ve Rousseau'daki sözleşmelerin bu önemli farkı için bkz: (Bertram, 2004: 76-80, 101, 111).

Bu karışık ve çift yönlü tanımlamalar zincirini Ağaoğulları şöyle sadeleştirmektedir:

“Birey, kuramsal düzeyde, yurttaş ve uyruk olarak ikiye bölünmüştür. Egemen otoriteye (dolayısıyla genel iradeye) katılan yurttaş, gerçekte, canlı kanlı bir varlık değildir; salt bilinç ve salt vicdan olup kendi içinde aklın öğrettiklerini dinleyen soyut bir insandır. Buna karşılık, Rousseau’nun zaman zaman ‘insan, özel insan ya da özel kişi’ olarak adlandırdığı uyruk, kendine özgü iradesi, dolayısıyla kişisel çıkarı olan somut insandır” (Ağaoğulları, 2012: 581).

Bir *artifact* (yapıntı) olarak genel irade, sözleşmeye katılan bireylerin (katıldıklarından sonraki adıyla yurttaşların) toplamından fazla bir şeydir. Yani kamusal bütünün bir kişiliğinin olması nedeniyle bir iradeden söz edebiliriz ki buna; genel irade denir. İşte bu nedenle Rousseau’da halk da çift karakterlidir. İlki yurttaşların, soyut varlıkların, oluşturduğu egemen olarak halk’tır ve soyuttur. İkincisi uyrukların oluşturduğu halktır, bir yığın gibi düşünülür ve somuttur. Bütün bunların egemenlikle ilişkisi nasıl betimlenebilir, diye sorulursa durum şudur: Egemenlik, genel iradeyle yani yasamayla ilgili bir kavramdır. Rousseau buradan kalkarak, egemenliği koşulsuz şartsız halka vermekle, bir bütün olarak yasama erkinin halka ait olduğunu söylemiş olur. Egemenliğin devredilemez oluşu tam da özünde iradi olmasından kaynaklanır. Öte yandan yasama, halkın bütünü üzerindeki bir edim olduğu için, nesnesi de öznesi kadar geneldir. Böylelikle ortaya çıkan ilişki, hiçbir bölünme olmaksızın, toplumun tümünün belli bir açıdan bakıldığında görülen biçimiyle aynı bütünün başka bir açıdan bakıldığında görülen biçimi arasındadır. Böylece egemenliğin yeni öznesi olarak halk kavramıyla karşılaşıyoruz. Pekâlâ, bu egemenlik nasıl bir niteliğe sahiptir?

Rousseau’da egemen, diğer öncülleri gibi devredilemez, bölünemez ve mutlaklıdır. Genel irade veya halk olarak egemenlik, diğer egemenlik türleri gibi yasa koyucudur. Yukarıda Leviathanla farklarını tespit ettiğimiz Rousseaucu egemenlik anlayışı Ağaoğulları’na göre, iktidarın ilkesi (auctoritas) ile kullanımını (potestas) bünyesinde birleştiren egemen-halk’tır. “Dolayısıyla karşımızda, doruk noktasına Hobbes’ta ulaşmış olan ‘kral-devlet’ değil, fakat halkın iradesini (genel irade adı altında) devletin iradesi haline getiren ‘halk-devlet’ (ya da ‘ulus-devlet’)

bulunmaktadır... Rousseau'nun devleti, yine bir Leviathan'dır; ancak bu kez, halkla özdeşleşmiş olan bir Leviathan" (Ağaoğulları, 2012: 595)²⁰.

Rousseau'yla birlikte görülür olan halk egemenliği fikri, Devrim'den sonra egemenlik ifadesinin yaygın kullanımı olarak anlaşılabacaktır. Bu egemenliğin tabana doğru yayılması anlamına gelirken, öte yandan gittikçe soyutlaşması demektir de. Rousseau'da genel irade olarak, yani en üstün irade olarak egemen; halkın veya yurttaşların egemenliği ifadeleri egemen(lik)in sınırlandırılması ile nasıl ilişkilendirilir? Öncelikle egemen bölünmezlik niteliğiyle maluldür. Ancak yine de Rousseau, egemenliğin sınırlandırılmasını kabul eder. Rousseau, özellikle Montesquieu'nün Lockecu güçler ayrılığı ilkesinden hareketle yasama, yürütme ve yargı biçiminde üçe ayrılmasını bir yanlış anlama olarak görür. Ancak bu onun da bu ilkeyi kullanmadığı anlamına gelmez. Egemenlik yasa koyucu olma sıfatıyla tek üstün güçtür, hükümet ise bu soyut, egemen ve genel irade olarak halk ile somut ve uyruk olan halk arasındaki ilişkiyi kurar. Başka bir ifadeyle, iktidar iki parçadan oluşur: "Biri edimi belirleyen irade, diğeri edimi gerçekleştiren güçtür... İrade iktidarın ilkesi anlamına gelen *auctoritas*, güç ise iktidarın kullanımı olan *potestas* ifade eder. [Ancak] Her iki erk de egemen olan halka aittir" (Ağaoğulları, 2012: 592). Egemenlik devredilemediği gibi temsil de edilemez. Fakat bu durumda modern egemenlik teorisindeki *auctoritas*-*potestas* birliği olarak egemen anlayışını nasıl yorumlamak gerekecektir? İktidar iki parçalı ise egemen nasıl olur da bölünmez olarak kalır? Aslında buradaki ayrımın muğlâklığı kavramsal bir müdahale ile açılabilir: Kurucu iktidar ve Anayasa fikri.

2.3.2. Kurucu İktidar ya da Devrim Sorunu

Rousseau'da ortaya çıkan ikilik şudur: Egemenlik devredilemediğine ve temsil edilemediğine göre halk yönetimi bir egemen olarak doğrudan gerçekleştirecektir, bu yorum Rousseau'yu demokrasi yanlısı yapmakla kalmaz anasayanın bile üzerinde

²⁰Mark Neocleous için de Rousseau ve Hobbescu egemenlik anlayışı arasında bir süreklilik vardır: "Hobbes'un kendi tarihsel döneminde onun egemenlik teorisi, monarşik mutlakiyetçiliğin gelişimi açısından işlevseldi, fakat teorisinin genel şeması en soyut anlamında devlete uygundur. Egemenlik teorisi teorik olarak iktidar makinelerinin -devletlerin- Avrupa modernliğinin tamamlayıcı politik merkezi olarak ortaya çıktığı tarihsel dinamiği ifade eder. Dolayısıyla bütün farklılıklarına karşın Rousseau'nun 'demokratik cumhuriyetçiliği'nin Hobbes'un modeline benzemesi şaşırtıcı değildir. Rousseau'ya göre de 'insan oluşumu doğanın ürünüdür; Devletin oluşumu ise sanat ürünüdür'; ve onun 'mutlak cumhuriyetçiliği' olan 'koruyucu Tanrı'nın Hobbes'un 'Ölümlü Tanrı'sı ya da 'Dünyadaki Tanrı'sından hemen hemen hiç ayırt edilemez" (Neocleous, 2014: 39).

olan halk egemenliği mutlaklaştırılır (Hakyemez 2003: 81)²¹. Böyle bir görüş mümkünse ve Rousseau’da temellerini bulabiliyorsa, egemenliğin sınırlandırılması projesi suya düşer. Ancak bunun karşıtı pozisyon ise, kabaca ifade edecek olursak, bu durumu doğrudan demokrasinin modern biçimi şeklinde okumaktadır. Öte yandan genel irade veya halk egemenliği olarak egemenin temel niteliklerinden birisi yasa yapma veya yasa koyuculuk ise, bu yetki devredilemezdir. Kemal Gözler’e göre Rousseau bu bağlamda egemeni sınırlandıracak bir anlayışa izin vermez.

“Gerçekten, Rousseau’nun kuramında, kuruculuk fonksiyonu ile yasama fonksiyonu arasında bir ayrımın olabileceği hiç düşünülmemiştir. Rousseau’ya göre, bir yasa kuralı ile bir anayasa kuralı, genel iradenin birer görünümü olmaları itibariyle aynı değere sahiptir. Sosyal sözleşmede açıklanan anlayışa göre, egemenlik yasama gücünün içindedir; ve esasen, halkın emredici bir şekilde açıkladığı genel iradede ibarettir. Önemli olan, halkın iradesinin açıklanmasıdır” (Gözler, 1998: 19).

Ancak bu durumda da yasama organı olarak egemen gücün sınırlandırılması düşünülemez. Egemen gücün sınırlandırılması tartışmasının farkında olan Rousseau, bu düşünce sahiplerini eleştirerek, aslında onların egemenlik fikri hakkında bulanık fikirlere sahip olduğunu iddia etmektedir: “Ama bizim politika yazarlarımız egemenliği, ilkesinden parçalara ayırmadıkları için, konusunda ayrılıyorlar. Onu güç ve istem, yasama gücü ve yürütme gücü... iç yönetim ve dış ilişkilere girişme yetkisi diye bölüyorlar” (Rousseau, 1999: 37).

Tartışmayı Rousseau’nun çerçevesine sıkı sıkıya sadık kalarak çözüm üretmiyor gibiyiz. Bu durumda yapılacak hamle tartışmayı ulusal egemenlik anlayışı içinde kalarak çözmeye çalışmaktır ki, Gözler bunu ulusal egemenlik ilkesinin mantıksal sonuçlarını çıkararak yapar. Buna göre:

“Ulusal egemenlik sisteminde kurucu organ kurduğu iktidarlari kendi yanında taşıyamaz. Sadece kurucu iktidari elinde tutabilir. Zira, bu anlayışa göre *kurucu iktidar, yetkileri ve organları yaratmaktan ibaret olan devlet gücünün dar ve özel bir kısmından ibarettir*. Şüphesiz, kurucu iktidar sözcüğün ön anlamıyla, düzenlediği güçlerin sınırlarını ve kapsamını belirleme yetkisine sahip devletin en üstün organı olarak ortaya çıkar. Ama, yine de denilebilir ki, *aslında kurucu iktidar, hiç bir iktidara sahip değildir*. Zira o, ne yasama, ne yürütme ne de

²¹ Bu bağlamda tartışılan mesele, yönetim biçimleri diliyle konuşulduğunda azınlığın mı çoğunluğun mu merkeze alınacağından çoğunluğun tiranlığı tespitine birey haklarının göz ardı edilmesinden totalitarizme değin pek çok konumlanmanı zeminini oluşturur.

yargılama gücünü kullanabilir. O, bu çeşit iktidarlara etkin ve efektif olarak kullanacak olan organları kurmakla yetinmek zorundadır; bu nedenle de, kuruculuk misyonunu tamamladıktan sonra, onlara yerini bırakmak ve ortadan kaybolmak zorundadır. Tüm bunlar ulusal egemenlik ilkesinden çıkan rasyonel sonuçlardır” (Gözler, 1998: 17).

Meseleyi böyle ele almakla hem kökensel, bütün yasaların kaynağı olan, en üstün gücü elinde bulunduran egemen anlayışı korunmuş olmakta hem de egemen gücünden ve kuruculuğundan (ilkselliğinden) hiçbir şey yitirmeksizin sınırlandırılmaktadır. Locke’dan farklı olarak Montesquieu’de gördüğümüzü söyleyebiliriz. Ancak bu sefer de egemenin kurucu, önsel varlığını sağlamlaştırmadan güçleri ayırır. “Gerçekten de Montesquieu, bu ayrılmış üç iktidar ile ne devletin bütünlüğü, ne de devletin bir gücü arasında bağlantı kurar. O sadece, devlet gücünü *ab initio* üç iktidara böler. Fakat diğer yandan, iktidarın üçe bölünmesi ve bunların üç ayrı organa verilmesi temelde kurucu iktidarın özel bir teorisini gerektirir” (Gözler, 1998: 21).

Şimdi de egemenin yitirildiğini ya da yitme bile gücünün işlerliği açısından diğer organlarla ilişkisinde konumunun bulanıklaştığı görülür. Bu sorunu Rousseau’cu çerçeve içinde çözecek olan kavramsal icadın mucidinin Emmanuel Sieyès olması bir rastlantı değildir. Çünkü o, Devrimin teorisyeni olarak ve aynı zamanda devrim pratiğinin tüm aşamalarında yer alarak kurucu iktidar kavramını geliştirebilmiştir. Önerdiği çözüm, kabaca, şudur: Kurucu iktidar olarak halk (genel irade, egemen) yasa koyucudur, önseldir, bölünemez vs. Öte yandan kurucu iktidar yaptığı yasayla (anayasa), yani kendi soyutluğu içinde kalmaya devam eder. Başka bir ifadeyle, kurucu iktidar olarak egemen toplumsal düzeni kurduktan sonra veya toplumsal sözleşmeyi (Rousseau’cu anlamda) gerçekleştirdikten sonra geri çekilir. Soyutluğu içinde modern siyasal alanın sınırlarını çizdiği kadar kendi varlığının da sınırlarını çizer. Şimdi, bu açıklamaları Sieyès’in eserinden takip edelim.

Sieyès, dönemin ruhunu uygun olarak pek çok kitapçık yayınladı. Bunlar arasında “Qu’est-ce que le Tiers-État?” (Üçüncü Tabaka Nedir?) başlıklı eser hem yoğun bir ilgi gördü hem de yazarına büyük bir ün getirdi. Kitap şöyle açılır:

“Bu çalışmanın planı gayet basittir. Kendimize yönelmemiz gereken üç soru var.

1-) Tiers-État nedir? Her şey.

2-) Siyasal düzendeki varlığı şu ana kadar nedir? Hiçbir şey (Hiçlik).

3-) Ne olmayı istiyor? Bir şey” (Sieyès, 2003: 94).

Sorunun ortaya konuluşundaki netlik hem toplumsal-sınıfsal karşıtlığın belirginleşmesinden hem de burjuvazinin modern siyasal alanı ele geçirme iradesinden kaynaklanır. Yukarıdaki soru-cevap biçimine dikkatle bakıldığında sadece üretim ilişkilerinde yaşanan bir dönüşümün bildirisini değil aynı zamanda bütün bir hayatı isteyen bir sınıfın “Varlık” bildiriminde bulunduğunu hissedebiliriz. Ancak ikinci soru ve soruya verilen cevap, arzu nesnesini veya siyasal hedefi ortaya koymaktadır ki; her şey olan bir sınıfın siyasal düzlemde bir hiç olarak görülmesinin öfkesini taşır. Üçüncü sorunun cevabı ise basitliği içinde (bir şey olmak) son derecede devrimci bir yanıttır. Zira onyıllar sonra Marx’ın Komünist Manifesto’da dile getireceği şu gerçekliği ifade eder: “Burjuvazi kendi suretinde bir dünya yaratıyor” (Marx ve Engels, 2010: 25). Buradaki varlık bildirimi veya dünya yaratma edimi, siyasal anlamda ve özellikle Fransa’da hatırı sayılır bir sınıf bilinci eşliğinde soylu sınıfının yok olmasıyla doğrudan bağlantılandırılır. Sieyès’in retoriğinin temel yönelimi, soylu sınıfının asalak varlığını hedefler. Ona göre hiçbir toplumsal süreçte yer almayan (üretmeyen) bu sınıf, siyasal alandan da sökülüp atılmalıdır. Burjuvazinin aristokrasiye karşı bu savaşı, Sieyès’in dilinde bir kine dönüşür. Soylu sınıfı hemen yargıladıktan sonra ana ilgisine eğilir ve üçüncü sınıfın ne olduğunu açıklar: her şey ve bütün bir ulustur. “Dahası Üçüncü Sınıf nedir? Her şeydir, fakat zincire vurulmuş ve baskılanmış olan bir her şeydir. Ayrıcalıkların düzeni olmaksızın ne olabilir? Her şey; fakat özgür ve gelişmiş bir her şey” (Sieyès, 2003: 96).

Bu her şey olan ulus ya da halk zaten toplumsal yaşamda (üretim ilişkilerinde) yer almayan soylu sınıfın dışlanması sonucu “[B]ir ulus yaşayakalması ve refah düzeyini yükseltmesi için neye ihtiyaç duyar? Bu ihtiyaçlar *özel* işler ve *kamusal* hizmetler (görevler)dir (Sieyès, 2003: 94). Öyleyse bütün kamusal görevler de ulusa, yani halka veya üçüncü sınıfa (*tiersêtat*) verilmedir. Bu da temsil yoluyla olur. Başka bir deyişle, *États Généraux* (Genel Meclis) içinde yer alan *tiersêtat*’ın gerçek temsilcilerinin bulunması ve diğer sınıflarla eşit bir ilişki kurması istenir. Böylece toplumsal-sınıflar konumlandırmalar ve talepler dile getirildikten sonra Sieyès, ulusal egemenlik anlayışını, başka bir ifadeyle siyasal düzen için gerekli gördüğü ilkeleri açıklar.

Siyasal ilkelerin belirlenmesi için, tıpkı Hobbes gibi, Sieyès de makine-beden biçiminde toplumu parçalarına ayırır ve böylece ayrıştırıcı-birleştirici (analitik-sentetik) yöntemle toplumsal birlik, siyasal bütünlük, kısaca egemenlik kurulacaktır. Bunun için üç aşamalı bir anlatı kurgulanır. İlk aşamada bireysel iradelerin

birleşimiyle siyasal toplum, ulus ya da halk adıyla kurulur. “Demek ki birinci evre, bütünün yaratılmasıdır” (Ağaoğulları, 2006: 195-196). Ağaoğulları’nın da belirttiği gibi, burada dikkat çekici olan nokta, bireysel iradelerin birleşmesiyle ulusun da oluşmasının eşzamanlılığıdır. İkinci aşamada ise genel irade açığa çıkar. Genel irade, bir toplam olmaktan çok bireysel iradelerin toplamından daha fazla olan bir bütündür, ulustur. Demek ki, kendi iradesi olan bir ulus ya da genel irade, bir kişidir. Böylece Bodin’den başlayan ve Sieyès’te ulusal egemenlik adıyla karşımıza çıkan egemenlik biçimi (bütün, bir, bölünemez, en üstün iktidar kaynağıdır). Ağaoğulları, Sieyès’ten şu vurguyu aktararak, onun yasallık kavramına meşruluk anlamını da yüklediğini iddia eder: “Ulusal iradenin her zaman yasal olması için gerçek olmaktan [var olmaktan] başka bir şeye gereksinimi yoktur; ulusal irade, her türlü yasallığın kaynağıdır” (Sieyès’ten aktaran Ağaoğulları, 2006: 197). Modern siyasal alanın oluşmasında egemen kavramının merkezi konumu her aşamada yeni kavramsal-olgusal eklemelerle iyice pekişir. Burada da meşruluk kavramının yasallık kazanarak ve ulusa atfedilerek egemenin konumu bir kez daha güçlendirilir. Öte yandan birey, Rousseau’ya benzer bir biçimde, bu ulusal egemenlik içinde yurttaşa dönüşür, somut birey soyut yurttaş olarak ortak çıkarın veya kamusal alanın belirlemede kilit rolü oynayan bir ögedir.

“Her birey, ulusal iradede kaynaklanan pozitif yasalar önünde bir yurttaş olarak diğerleriyle aynı güvenliğe, aynı özgürlüğe ve aynı haklara kavuşur. Böylece yurttaşların birbirlerinin benzeri olması sonucunda, türdeş bir kamusal alan ortaya çıkar” (Ağaoğulları, 2006: 198)²².

Daha sonraları uzun uzadıya tartışılacak olan sivil toplum-devlet veya özel alan-kamusal alan tartışmalarının kuramsal temellerini görmekteyiz. Diğer yandan ortak çıkarlar mefhumu ulusal iradenin kendisini ifade ettiği için, bireysel çıkarlara dayalı her türlü davranış bu türdeş kamusal alanda eritilecektir. Buradaki bir başka vurgu, pozitif yasalar önündeki eşitliktir. Zaten hem türdeş kamusal alan hem de soyut yurttaş bu eşitliğin kavramsal-kuramsal dayanakları olmakla kalmaz hukuki bir nitelik veya yasal bir güvence de oluştururlar. Kanlı canlı bireyden soyutlanmış hukuki bir özne olarak yurttaş ve bu yurttaşın yaşam alanı böylece inşa edilmiş olur.

²²Habermas’ın ünlü eseri “Kamusal Alanın Yapısal Dönüşümü” modern kamusal alan sürecini anlatır. Özellikle “Edebi Kamunun Siyasal Kamuyla İlişkisi” başlıklı bölüm, yasa/yasallık kavramının somutluk içindeki soyutluğunu (özel alanda birey olanın, kamusal alanda yurttaş olana dönüşmesi olarak da anlayabiliriz) izah eder (Habermas, 1997: 127-133)

Sürecin bu yönünün çalışmamız açısından oldukça önemli olduğunu not ederek Sieyès'in bir diğer özgünlüğünü yakalayacağımız ulusal temsil kavramına geçelim.

Sieyès üçüncü aşamasında kurduğu siyasal makine-bedenin nasıl çalışacağını izah eder. Buna göre bir egemen/lik olarak ulus, Sieyès'in çalışmasının başlangıcında varmak istediği yere dönerek, mecliste kendisini ulusal temsilcileri yoluyla gerçekleştirir. Burada bir irade devrinden çok kullanım devri söz konusudur. “Devrettiği şey, yalnızca iradesinin bir bölümünün kullanımıdır. Dolayısıyla *auctoritas*'ın değil, sadece *potestas*'ın ellerine bırakıldığı temsilciler”den söz edilmektedir (Ağaoğulları, 2006: 201). Pekâlâ, bu temsil mekanizmasının özellikleri nelerdir? Öncelikle temsil ulusun kuruluşundaki eşitlik temelinde düşünüldüğünde, temsilci bu soyut bütünün, ulusun, temsilcisidir; yoksa seçim bölgesinin veya onu seçen grubun değil. İkincisi, yine bireysel çıkarın doğuracağı bölünme riski göz önünde tutularak temsil bir vekâlet ilişkisinden çıkartılır. Ve son olarak, temsil bir ara kurum ya da bir danışma kurulu olarak değil egemenliğin somutlaşması olarak işler. Genel iradede temsilcilerin oluşturduğu meclise evrilen bu süreç, soyutluk-somutluk ilişkisi biçiminde de anlaşılabilir. Buna göre;

“Halk-ulus soyut bir bütün oluşturamayacağına göre, onun adına konuşacak, irade ortaya koyacak somut bireylere gereksinim vardır. İşte temsilciler ulusal iradeyi dile getirirler; onlardan oluşan meclis de ulusta soyut olarak bulunan egemenliği somutlaştırır, yani soyut egemenin temsilcisi sıfatıyla somut egemen konumuna yükselir” (Ağaoğulları, 2006: 203).

Ulusal iradenin veya egemenin soyutluğu temsilcilerde somutluk kazanıyor ise temsilciler bütün bir ulusu (egemeni, buradaki adıyla ortak yasaları oluşturan ortak çıkarı) temsil ederler ve bu durumda bir ulusal irade içinde yer almak suretiyle yurttaş olan herkes de bu yolla temsil edilmiş olur. Böylelikle Sieyès, ayrıcalıkların siyasal düzenini kuramsal olarak yıkmıştır. Ne var ki, gelişmeler sadece kuramsal bir inşa düzeyinde kalmayacak ve gerçekten de États Généraux (Genel Meclis) bir ulusal meclise dönüşür. Böyle bir pratik durum karşısında ne yapmak gerekir?

Sieyès, çok net bir bilinçle ne yapılması gerektiğini söyler: “*Tiers état*'nın, daha iyi olamıyorsa, hiç olmazsa olduğu gibi kalması istenemez. Koşullar böylesine alçak bir hesaba uygun değildir. Ya ileriye gidilecektir ya da geriye” (Sieyès'ten aktaran Ağaoğulları, 2006: 205). Bunu ileri sürmek, États Généraux adındaki meclisin Tiers état olarak değişmesi, yani genel meclisin ulusal meclis olmasını

istemek demektir. Ayrıcalıklar ancak ortak çıkarın, ulusal iradenin, ortak yasanın kısaca bir egemen olarak ulusal egemenliğin yurttaşı olurlar ya da olmazlar. Ayrıcalıklar bunu kabul etmezlerse yapacak bir şey yoktur; zira artık tiers état'nın siyasal bir varlık olarak istediği bu “bir şey olmak” aslında her şey olmak, demektir ve bu kaçınılmaz bir durumdur. O halde ve halen soylular direniyorsa büyük bir yanılgı içinde devrime, kaçınılmaz olan ilerlemeye karşı geliyorlardır. Sieyès için durum, her zaman olduğu gibi, nettir:

“Ayrıcalıkların, zaman ile nesnelerin gücünün gerçekleştirdiği devrime gözlerini yummaları boşunadır; böyle yapıyorlar diye devrim daha az gerçek olmaz. Eskiden tiers serfti, soylu tabaka her şeydi. Şimdi ise tiers her şeydir, soyluluk bir sözden ibarettir” (Sieyès'ten aktaran Ağaoğulları, 2006: 205).

Ulusal meclisin kurulması için gerekli olan ve zaten “ölü” durumundaki soyluları ve onların siyasal düzenlerin temsil eden États Généraux ulusal meclise dönüşürken, bu yasa yapma gücünü elinde bulunduran halk ya da ulus egemenliği bir devrimle oluşturduğu yeni durum içinde bir anayasa yapma durumundadır. Başka bir ifadeyle, États Généraux'nun yapısı kendisini bir ulusal meclise dönüştürmeye gücü yoktur ve tiers état'nın da beklemeye sabrı yoktur, ancak Sieyès'in belirttiği gibi beklemesine de gerek yoktur. Bu devrim çağrısında ya da ihtiyacında “tiers état meclisi, ülkeye yeni bir anayasa kazandırmak yönünde yetkilerini kullanıp bir kurucu meclisin oluşturulmasına önyak olacaktır” (Ağaoğulları, 2006: 206). Demek ki, anayasayı oluşturacak olan tiers état, bunu bir kurucu meclisle veya olağanüstü bir meclisle yapar. “Böylelikle Sieyès, tier état'nın ya da daha doğrusu burjuvazinin ‘devrim’ programının ilk aşamalarını büyük bir öngörüyle ortaya koyar” (Ağaoğulları, 2006: 206).

Son olarak bu kurucu meclis ya da olağanüstü meclis neye dayanır? Daha önce de belirttiğimiz gibi, halkın ya da ulusun iradesine. Her şeyden önce varolan ulus anayasanın da kaynağı ise kurucu iktidarın da sahibi odur. Bu durumda egemenlik kurucu iktidar edimiyle anayasada kendisini gösterir; fakat sınırsızca mı? Başka bir ifadeyle, ulus ya da halk istediği herhangi bir anayasa yapıcısı olabilir mi? Kemal Gözler, bunun da bir sınırı olduğunu Sieyès'e dayanarak belirtir:

“Kurucu iktidarın insan hakları ile sınırlı olduğu görüşü, bu kavramın isimbabası olan E. Sieyès tarafından da savunulmuştur. Sieyès, 1789 Temmuz'unda Anayasa Komitesi önünde şöyle

diyordu: ‘Tüm sosyal birliğin ve öyleyse tüm siyasal anayasaların(teşkilatın) insan haklarını sağlamak ve göstermekten başka bir amacı olamaz’” (Gözler, 1998: 55-56).

Ancak Siey s’in bu temellendirmesi hem ulus iradesini sorgulatır görünmekte hem de ne kadar açıklayıcı olduğu tartişılmaktadır. Zira insan hakları denilen haklar ne denli belirgin ve sınır oluşturucudur, evrenselliği kabul edilebilir mi gibi sorular bir tarafa başarılı bir devrim ya da darbeyle mevcut hukuku askıya alan kurucu iktidar gerçekten sınırlanabilir mi, kurucu iktidar salt hukuksal bir terim midir, hukuk alanı ile siyasal alan arasındaki ilişkiler nasıl ele alınacaktır ve en sonu tarihsel dönemin konjonktürel yapısı dikkate alınacaksa (ki bu durumda evrensellik kategorisi tartişmaya açılmış olmaz mı) siyasal talepler mi hukuku belirleyecektir? Bu sorular hem çalışmamızın bu bölümünün sınırını gösterirler hem de diğer bölümün temel sorunsallarını oluştururlar. Öyleyse bu soruları cevaplamayı diğer bölüme bırakırken, izlediğimiz uzun tarihsel sürecin can alıcı noktalarını hatırlayarak bu bölümü kapatabiliriz.

2.3.3. Modern Egemenlik Anlayışının Genel Bir Değerlendirilmesi

Bütün bu süreci bir cümleyle özetlememiz istenirse diyebiliriz ki, burada anlatılan hik ye, modern siyasal alanın kurucu öznesi olan burjuvazinin doğuş ve gelişim hik yesidir. Sadece siyasal alanın değil; öncelikle üretim ilişkilerindeki dönüşümde kendisini hissettiren burjuvazi, sanatsal ve bilimsel gelişmelerle dünyanın başka türlü bir resmini sunmakta da mahirliğini göstermiştir. Böylelikle varoluşunu güçlendiren ve ekonomik üstünlüğü iyiden iyiye ele geçiren bu yeni modern sınıf, belki de gelişiminin son safhasında siyasal alana hücum etmeyi bir ölüm-kalım meselesi olarak g rm ştir. Kendi yaşantısının imkânını ve idamesini sağlamlaştıracak hamleyi ruhban ve soylu sınıfların sultasını yıkarak siyasal iktidarı ele geçirerek yapmıştır. Bu nedenle yukarıda anlatmaya çalıştığımız sürecin başlangıç noktasını mevcut dünya halinin bir reddi olarak okuyan bir düşünce ikliminin fiğ r yle, Machiavelli oluşturmaktadır. Onda değerli olan, ahlak-siyasal ayrımı kadar siyasal eylemi şansa bağlamadan siyasal hedefi daraltarak şansı fethetmeyi arzulamasında yatmaktadır. Zira bu siyasal anlayış ya da siyasal olanı böyle ele almak, doğrudan somut ilişkiler ağında bir kişi olarak hükümdarın ne yapabileceğini sorgulamaktır. Bedene ve bedenin g  lerine dayalı bir siyasal

anlayışın başlangıç noktasını bu düşünme biçimi oluşturur. Ulus Baker, Machiavelli'nin önemini şöyle açıklıyor:

“...Machiavelli basitçe ‘ulus-devlet’ öğretmeni değil, varlığını sürdürmesi garanti olmayan (Kilisenin dünyevi alanda girdiği genel bunalımın göstergeleri ortadaydı) bir siyasa dünyasının hangi ‘kişi’ tarafından ele alınacağı sorusunu soran ilk düşünür olarak karşımıza çıkıyor” (Baker, 2012: 59).

Bu pasaj, Machiavelli'nin sınırını da ortaya koyar. Egemenlik teriminin sürekliliğine sahip olamayan “Prens”, tam da bu nedenle bir sözleşmenin (toplumsal sözleşmenin) tarafı değildir. Sözleşme ve egemenlik kavramlarının yokluğu, siyasal olanın tekinsizliğini açığa çıkardığı kadar siyasal ile hukuksal arasındaki ilişkiyi de düşünmez; çünkü meşruluk sorununu düşünmez.

Bodin’le birlikte egemenlik kavramı belli bir soyutluğa, sürekliliğe mutlaklığa kavuşur; ancak çözülmesi gereken sorun halkın ayaklanmasını veya bir yönetimin değiştirilmesinin saiklerini, yani meşruluğu temellendirmektedir. Daha doğru bir ifadeyle, Bodin’in odaklandığı temanın egemenlik denilen şeyin sistematik bir tanımını vermek olduğunu söyleyebiliriz.

Ulus Baker, Hobbes çağının genel karakteristiğini vermek adına “Descartes’in 1640 yıllarında ‘ma fille Francine (Kızım Francine) adını taktığı bir otomat’ tan söz ediyor (Baker, 2012: 369). Bir artifact (yapıtı), bir otomat, bir inşa olarak toplum anlayışının temel motivasyonu sürekli bir korkunun hâkimiyetidir. Bu korku durumu (Hobbes’ta doğa durumundaki insanın, bireyin, otomatın en küçük parçasının) toplumsal örgütlenmenin güvenlik teması üzerine inşa edileceği anlamına gelir. Güvenlik arayışı sonucu özgürlüklerin terk edilmesi çıktısı çok yaygın ve liberal kaygıları taşımakla birlikte, bizce, daha önemli olan birkaç noktanın üstünü örtmektedir. Her şeyden önce bir zorunluluk teması insanı toplumsal sözleşmeye zorlar. Modern toplumun politik, yapay kurumu bir kopuşun (Antik Yunan’ın doğa anlayışı ile Ortaçağ’ın Tanrı anlayışının kazandırdığı meşruluk problemini dışlayan ve insanın kendi başına kalmasını önleyen anlayıştan kopuş) meşruluğunu vermeye çalıştığı kadar kuruluşun zeminini de hazırlar. Ancak siyasal iktidarın meşruluş arayışından çok varlığın yeniden nasıl kurulduğunun bir meşruiyeti, gerekçelendirilmesi söz konusudur. Başka bir ifadeyle, bir ontoloji kuruluşundan söz edilmektedir. Öte yandan siyasal iktidar açısından, meşruluk problemi, siyasal

iktidara içkin bir öge olarak, bu zikrettiğimiz bütün dönemler için geçerlidir. Kısacası siyasal olanı düşünmek, artık meşruluk sorunu yoluyla hukuksal olanı düşünmekten başka bir şey değildir. Bu durumda özgürlük zorunlu olarak ilksel bir zorunluluğun varsayımı üzerine inşa edilir. Öyleyse egemenlik ve egemen her an siyasal eylemin “özgürlüğüne” müdahale etme yetkisine sahiptir. Baker’in Hobbes’tan aktararak ifade ettiği gibi; “insanların ne istediklerine inanmaları için egemenle aynı hareket içinde” dudaklarını ‘kıpırdatmaları’nın yeterli”dir (Baker, 2012: 49-50).

Hobbesçu egemenlik anlayışına getirilen itirazlar, bizce, modern siyasal alanın tekinsizliğini gidermek şöyle dursun bu tekinsiz durumu yok edemeyecek olmanın kabulüne dayanırlar. Locke, tam olarak bu tekin olmama halini ifade edercesine, egemeni sınırlandırmayı ister ve zaten meşruluk sorunu nedeniyle hukuksal alana yaslanmak zorunda kalan siyasal eylemi iyice daraltır. Egemenliği sınırlandırmak düşüncesi, sanki siyasal eylemi sürekli hukukun önüne savunmaya sürmek zorunda bırakır. İşte tam da Rousseau ve Sieyès’le birlikte Fransız Devriminin gün doğumunda ve halk adına bu egemene saldırı başlar. Ancak meşrulaştırma edimi, özellikle bir devrimle siyasal alana müdahale edildiği düşünülürse, yeni egemenin daha soyut, daha kapsayıcı ve daha hukuki bir biçimde belirlemesini hazırlar. Tam da bu noktada bir siyasal eylem, kurucu iktidar kavramıyla anayasal bir tartışmanın odağına oturmuş olur. Kısaca siyasal eylem, kurucu iktidar nosyonuyla hem güç ilişkilerinin tezahürü olur hem de hukukun asli meselesine dönüşür. Burada vurgulamak istediğimiz, siyasal eylemin, örneğin proteostonun veya ‘terör’ün, her şeyden önce ve daha çok hukukun konusu haline gelmesidir. Her siyasal eylemin hemen bir hukuk sorununa dönüşmesinin yolları örülmüştür.

3. MODERN SİYASAL ALANIN SINIRI: HUKUK

3.1. Egemenlik Kavramının Hukukla İlişkisi

Çalışmamızın bu bölümünü oluşturan temel ilgi alanımız; egemenlik kavramının hukuk kavramıyla girdiği yoğun etkileşimin siyasal düşünceye sirayetidir. Bir önceki bölümde göstermeye çalıştığımız gibi, birey kavramına dayalı doğal hukuk-doğal hak anlayışları (Locke ve izleyicilerinde takip edilebilir) egemenliğin sınırlandırılmasını hukuksal alana tahvil etmektedir. Başka bir ifadeyle, modern siyasal alanın oluşumu kadar modern toplumun bütününe nüfuz eden bir birey anlayışı, hukuksal alanı da etkisi altına almıştır. Toplumsal sözleşme temelli bir egemenlik anlayışı, birey kavramına dayanmakla birlikte farklı iktidar-egemenlik biçimleri sunar ki; Hobbes, Locke, Rousseau gibi düşünürlerin egemenlik anlayışları bunun kanıtıdır. Öte yandan liberal devlet ve hukuk fikri, bireyi merkezileştirerek egemeni sınırlandırır. Eleştirel Hukuk Çalışmaları ekolünden Duncan Kennedy bu ilişkiyi şöyle tasvir eder:

“...siyasal kültürümüzde, en azından Hobbes’tan beri, liberal kuram bireyciliğin çok önemli bir unsuru olagelmıştır. Klasik bireycilik girişiminin tüm çabası, bireyci ahlak ve pratikten olduğu gibi, liberal önermelerden belli bir hukuksal rejime ulaşılabilceğini göstermektir” (Kennedy’den aktaran Akbaş: 2006: 55).

Yukarıda Kennedy’in ifadeleri liberal teoriyi tanımlayacak özsel niteliği vurgulasa da Fransız Devrimi ile birlikte birey düşüncesi yurttaşlık kavramı altında iyice soyutlanmış, yasa önünde (hukuki) eşitlik biçimine bürünmüştür. Özellikle Devrim’in insan hakları anlayışı, hukukun olduğu kadar egemenliğin de ölçütü olarak anlaşılmıştır. Siyasal bir bildirgenin eşzamanlı olarak hukuksal bir metin ya da hukuksal metinlerin referans aldığı bir metin olması, birey kavramının sözleşmenin temelinde yer alması gibi insan hakları kavramının da hukukun temeline

oturtulmasıyla mümkündür²³. Ayrıca bu soyut birey veya insan tanımı, iktisattan psikolojiye değin yaygın kabul görmekle kalmamış bu bilimlerin temel aksiyomu haline getirilerek düşünmenin ve bilimin zeminine yerleştirilmiştir. Ancak bu düşünce, Rousseau’cu özel mülkiyet-bireysel çıkar kavramlarının incelenmesinin de gösterdiği gibi, yoğun bir eleştiriye tabi tutulmuştur. Rousseau’dan sonra, Hegel için bireysel çıkarların bütünü tehdidi olarak algılanan bir anlayıştan söz edebilirken, Marx için daha derin bir analizin ürünü olan bir eleştiri söz konusudur. Konumuz açısından egemenlik kavramının hukukla ilişkisi, temel aksta bireysel haklar veya insan hakları bağlamında tartışılmaktadır. Burada, tanımlanmış ve hakları ile birlikte varolduğu kabul edilen bir birey anlayışı ortak bir kavrayış olarak karşımıza çıkmaktadır. Orhan Gazi Ertekin süreci şöyle betimlemektedir:

“Yasa, her şeyden önce, bir nominal değer sağlar ve Romalıların ius (hak) kavramı üzerindeki reel ilişki ve durumların modernlikle beraber genel bir haklar (rights) teorisinin içinde soyutlandığı uzun bir etimolojik sürecin sonucunda asıl yerini bulabilmiştir. Başka deyişle, “hak” soyut bireyini bularak, kendini geniş bir düzlem içinde yeniden kavramsallaştırmaya başlamış bulunmaktadır. Böylece Roma’daki “karar”ın yerini “norm” almaktadır” (Ertekin, 2006: 39).

Buradaki kavramsal dönüşümler toplumsal formasyondaki dönüşümlerin izdüşümleri olarak da okunabilir. Daha önceki bölümde de belirttiğimiz burjuvazinin doğum ve gelişim süreçleri, bu kavramsal dönüşümleri zorlamakta ve kendi pazar ilişkilerini, ticari kavrayışı siyasal bir dile ve siyasal iktidar mücadelesini de hukuksal bir garantör arayışına tevیل etmektedir (Eroğlu, 1996: 20; Akal, 1998: 67-69). Bu genel anlamda söz ağırlıklı bir yasadan yazı ağırlıklı bir yasa anlayışına geçilmesi demek olduğu kadar egemen olarak devlet anlayışının ya da genel olarak modern egemenlik anlayışının da alamet-i farikasıdır. Ünlü hukukçu Léon Duguit’nin pozitivist hukuk anlayışına göre özetlediği durum şudur:

²³ Bunoktada Muhlis Ögütçü’nün tafsilatlı incelemesinde şu tanım yer almaktadır: “İnsan hakları alanı; hakkın öznesi olan insanlara, hukuken daha doğru bir ifadeyle gerçek kişi olan insanlar ile hakkın niteliğine ve kullanım biçimine uygun düştüğü ölçüde dolaylı ve sınırlı olarak tüzel kişilere, ayrıca kolektif ve toplu hak ya da özgürlükler bakımından insan topluluklarına tanınması gereken, giderek belli bir dönemde, farklı siyasi toplumlarda değişik ölçüde tanınan, korunan ve geliştirilen hak ve/veya özgürlüklerden oluşan alandır” (Ögütçü, 2005: 556).

“Fransız ihtilâli daha ileri gitmiştir. Devletin yetkilerini sınırlayan bir kural belirtilmiştir. Devletin yapamayacağı şeyler vardır. Şüphesiz ki devlet ferdî faaliyete tahditler koyabilir; ama bu tahditler ancak kanunla konabilir; bu kanun maddî bakımdan kanun olmalı yani önceden belirtilmiş genel hükümler olmalı; şekli bakımdan da kanun olmalı, yani millet topluluğu veya millet temsilcileri tarafından kabul edilmiş hükümler olmalıdır. İşte bu, devlet yetkilerini sınırlayan prensibe eklenen meşruiyet prensibi idi” (Duguit, 1954: 142).

Bu açıklama egemenlik sorunundan çok devlet²⁴ biçiminin sınırlarıyla ilgilidir. Başka bir ifadeyle, egemenlik sorunu devlet biçimi içinde devam etmektedir. Ayrıca bu pasaj, egemenliğin sınırlandırılması hususunda hukukun konumu vurgulanmaktadır. Ancak değindiğimiz gibi bu sınırlandırmanın tarihsel olduğu, yani modern bir sorun olduğunu ifade edenler kadar tarih boyunca siyasal iktidarların sürekli sınırlandırılmaya çalışıldığı iddiası da savunulmaktadır. Bu görüşe göre, modern egemenlik kavramını oluşturan öğeler sıfırdan üretilmemiş özellikle Roma hukuku temelinde türetilmişlerdir (Duguit, 1954: 56). Özetle modern egemenlik kanun yapma ve değiştirme gücü, yasa ile uygulamanın siyasal iktidarla ilişkisinin kurulması olarak aldığımızda ve bu ilişkiyi de ulusal egemenlik olarak ulus devletle anladığımızda modern bir yaklaşım içindeyizdir (Akal, 1998: 327).

Bu minvalde hukuk ise açıktır ki, yazılı bir metne dayanması, yasa yapma ve değiştirme gücü, siyasal iktidarı elinde bulundurması bakımından modern egemenlik anlayışıyla yakından ilişkilidir. Ancak hukuk söz konusu olunca biraz daha düşünmekte fayda vardır. Zira hukuk bir kurallar dizgesi biçiminde ele alınırsa, devletli veya devletsiz her toplum sosyal ve siyasal bir düzenlilik, kurallı bir yapı sergiliyorsa hukuku daha geniş düşünmek gerekir. Başka bir deyişle, siyasal iktidar ve sosyal yaşam zorunlu olarak devleti gerektirmediği gibi hukuksuz da düşünülemez (Akal, 1998: 160, 325). Bu durumda sınırlama-kural oluşturma zorunlu olarak devlet biçiminde örgütlenmenin ögesi değildir. Siyasal iktidarın varlığı, hukukun da varlığıdır. Bu vurguların temel derdi, modern dönemde siyasal iktidar kendisini devlet veya egemenlik biçiminde gösterdiği için hukuk da kendisini bu bağlamda göstermektedir. Adil Şahin’in özetleyici ifadesiyle:

“Devlet iktidarını elinde bulunduran, “egemen” olarak anılmaktadır. Aslında, hukuken (de jure) ya da fiilen (de facto), yasa ve uygulama yetkisini elinde bulunduran “egemen” olandır.

²⁴Duguit’ye göre devlet ise; “Kısaca belirtildiğinde, toplum, siyasal olarak örgütlenince devlet adını almaktadır” (Duguit, 1954: 132).

Değişik bir ifade ile egemen, siyasal iktidarın öznesidir. Egemenliğin temel göstergesi, “yasa yapma ve bu yasaları değiştirebilme” gücüdür. İşte, yasa ve uygulama ilişkisine önceden siyasal iktidar ilişkisi denilirken; yasa ve uygulama ilişkisinin modern karşılığı “egemenlik” olmuştur. Yani, siyasal iktidar ilişkisi, 1576 ve sonrasında modern bir kavram olan egemenlik ile ifade edilmeye başlanmıştır” (Şahin, 2011: 352).

Böylece yasa ve uygulama ilişkisi bir yazılı metne dayandırılarak teminat altına alınmıştır. Yine Şahin’in ifadesiyle:

“Anılan bu yazılı kurallar ile devlet iktidarı önceden belirgin hale getirildiğinde, bireylerin hakları ve özgürlükleri daha etkin olarak güvenceye kavuşturulmuş olacaktır. Sözü edilen durum da, burjuvazi tarafından, ‘anayasacılık’ olarak ifade edilmektedir. Tarihsel bir bakış açısı, yani ‘sınırlı devlet’ kavrayışı, burjuvazi tarafından farklı bir kavram ile kodlanmaya başlanmıştır : ‘Anayasacılık’” (Şahin, 2011: 350).

Böylelikle birey hak ve özgürlükler ve egemenin sınırlandırılması meselesinde yeni ve bizi ilerletecek bir kavrama ulaşmış olduk: Anayasa. Bundan sonra egemenlik kavramı anayasaya, anayasa ise hukuki düşünme biçiminin en saf haline dönüşecektir. Diğer bir deyişle siyasal olan; önce egemenliğe bu egemenlik de sonsuz gücünün sınırlanması talebiyle yasa ve anayasaya, hukuka, bağlanacaktır. Burada sorulması gereken soru şudur: Siyasal olan ve siyasal eylem nerededir?

Çalışmamız öncelikle hukuk alanında egemenlik anlayışının nasıl alımlandığı ile devam edecektir ki; bu da bizleri doğal hukuk-pozitif hukuk ayrımına götürmektedir.

3.2. Doğal Hukuk - Pozitif Hukuk Ayrımı

Bu aşamaya kadar gelinen noktayı Karl Polanyi’nin eserine ismini veren bir tanımlamayla ifade edebiliriz; Büyük Dönüşüm (Polanyi, 2001)²⁵. Bu dönüşümün,

²⁵ Polanyi’nin söz konusu eseri, Marx’ın kapitalist üretim biçimi analiziyle ilişkili olarak düşünülebilir. Zira meta fetişizmi temelinde gerçekleştirilen bir analiz ortaklığı söz konusudur. Meta analizinin önemi eşdeğerlilik ölçütü bağlamında, değişim değerinin merkezileşmesi ve böylece insan emeğinin ya da (doğru bir ifadeyle) emek-gücünün *bile* nesneleşmesidir. Kısaca ve çalışmamız bağlamında, kanlı-canlı bir varlık olarak insanın soyut bir rakam veya tanıma indirgenmesidir. Marx’ın neredeyse bütün bir eserinin bu süreci analiz ettiğini düşünürsek, bu durumu en özlü biçimde şu kaynakta bulabiliriz: (Marx, 2011: 49-83). Zira Polanyi’nin eseri de insan varlığının bireye, bireyin de bir piyasa ilişkileri terimine dönüşme sürecini anlatır. Piyasa anlamıyla eşitlik (ölçülerin, paranın, zamanın, tarihlerin, mekânların eşitlenmesi gibi) olgusunun, üretim ilişkilerindeki mübadele

uygun adlandırmayla büyük öznesi olan burjuvazi ahlak-siyasal ayrımından egemenliğe, egemenlikten güçler ayrılığına, güçler ayrılığından anayasa veya hukuksal alana geçmiştir. Başka bir deyişle, önce yıkmış sonra kendi ihtiyaçları doğrultusunda yeniden inşa etmiştir. Bu durumun çatışmalı yapısı, gelişimin dönüşlülüğünü anlamak kadar kendini sağlama alma duygusunu da anlatmaktadır. Zira Sieyès'ten bildiğimiz gibi, Tiers état artık her şey olmak istemekle kendi varlığını güvence altına almayı kastetmektedir ki; bu güvence sadece soylu sınıfa duyulan karşı-devrim tehdidi olarak anlaşılamaz, bu durum, aynı zamanda daha devrimci bir arzunun belirme riskini de içerir. O halde yasa, egemen, anayasa, hukuk gibi terimler yeniden kavramsallaştırılmalı ve burjuvazi ticari egemenliğinin ardında siyasi ve hukuksal egemenliğini de tesis etmelidir. Adil Şahin'in kendi araştırmasında çıkarsadığı genel sonuç bizim de paylaştığımız bir noktanın altını çizmektedir. Buna göre:

“Yani, burjuvazi, sınıfsal çıkarını korumanın rasyonel ve makul yolunun, devletin iktidarını sınırlandırmanın en etkin aracı olan (normlar hiyerarşisinin en üstünde konumlandırılmış; kolay değiştirilebilir nitelik taşımayan) ve adına anayasa denilen bir hukuki belgeden/sözleşmeden geçtiğini tespit edebilmede, hiç de zorlanmamıştır” (Şahin, 2011: 351).²⁶

Yukarıdaki cümlede geçen ve “devlet (egemen olarak da anlayabiliriz) gücünü sınırlandırmanın aracı ve kolayca değişmezlikle birlikte, normlar hiyerarşisinin en üstün konumunda olmak” gibi ifadeler çalışmamızın bu bölümünün ana temelini oluşturmaktadır. Nasıl ki burjuvazi, ilk siyasi varlık bildiriminde veya ayaklanmasında mevcut toplumsal düzenin yasalarıyla karşılaştıysa şimdi de kendi yasa koyuculuğunda diğer grup ve sınıflara egemen bir tavır sergilemekte, temel sınırlar dışına çıkılmasına pek izin vermemektedir²⁷. Bu bağlamda en önem verilen

kategorisinin malları genel eşdeğerlilik biçimi altına sokmak zorunda olmasıdır. En azından hukuksal anlamda (yasa önünde) eşitlik fikrinin bir ayağı da budur. Eşitlik teriminin ve burjuva dünya tasarımının doğa bilimsel incelenmesi için bkz: (Hessen, 2009: 41-103). Bu konu hakkında bir diğer kayda değer kaynak için bkz: Alfred Sohn-Rethel (2011). Kısaca, insan derken, bir kavram veya ilişkiden, bir terim veya atomist tanıma evrilen bir süreçten söz ediyoruz.

²⁶ Mehmet Semih Gemalmaz bu süreçte ortaya çıkan anayasaları içerikli bir biçimde serimlemiştir (Gemalmaz, 2010: 139-190). Bu listeleme, gerçekten de bu dönemin bir anayasalcılık dönemi olarak adlandırılmasının haklılığını gözler önüne sermektedir.

²⁷ Böyle bir yorum, yasa-anayasa düzeyinin burjuva düşüncesinin ve/veya kapitalist üretim ilişkilerinin bir yansıması olarak algıladığımız izlenimini doğrurabilir. Ancak böyle bir yansıma düşüncesini kabul etmediğimizi, modern veya kapitalist dünyada iktisadi iktidarın aynı zamanda siyasi iktidarı da kontrol ettiği, elinde tuttuğu biçimindeki bir anlayışı tam olarak kabul etmiyoruz.

kavramlardan birisinin de insan hakları olduğunu ve bu hakların ise insan varlığının tanımından, onun “doğa”sından, kısaca birey anlayışından çıkarsandığını ifade etmiştik. İşte bu anlayışın hukuk alanına taşınmış haline doğal hukuk diyebiliriz.

Doğal hukuku, doğal hak anlayışı içinde düşünürsek, insanların doğuştan getirdikleri ve dokunulamaz, devredilemez ve vazgeçilemez haklarının olduğu iddiası bu geleneğin temelini oluşturur. Örneğin, Aristoteles nezdinde veya Tanrısal yasa kavramıyla belirlenmiş olan bütün bir Orta Çağ için de bir insan doğası tanımının varlığından ve bu tanım merkezli bir hukuk anlayışından söz edilebilir. Öyleyse doğal hukuk geleneğini verili, değişmez ve tarih-dışı bir doğa anlayışının kabulü, doğal hakların bu doğa tasavvurundan çıkarsanması ve bu hakları temel kaynak veya ölçüt olarak kabul eden bir hukuk kavrayışı; doğal hukuk denilen geleneğin alamet-i farikasıdır. Böyle bir yaklaşım, bütün tarihsel gelişmeleri ve bu gelişmeler ışığında yaşanan siyasal dönüşümleri bulanıklaştırmakta gibidir. Ancak daha yakından bakıldığında, Anıtk Çağ’dan bugüne değişimin “hak”, “doğal hak”, ve “doğal hukuk” fikrinin kendisinde gerçekleşmediğini (biçimsel bir aynılık söz konusudur), bu fikirlerin veya kavramların içeriklerinin değiştiğini söyleyebiliriz. Etik sorunların Aristoteles’ten beri ahlak filozoflarını kaygılandırıldığını vurgulayan Wacks, bu bağlamda, doğal hukuk teorisinin yeniden canlandığını ifade ettikten sonra; “önde gelen doğal hukukçular göre, ‘doğal hukukun en iyi tanımının hukuk ve ahlak arasındaki bir kesişme noktası için bir ad gereksinimini sağla’dığını iddia eder. (Wacks, 2006: 1). Ayrıca yazar Aqıunali Thomas’nın Summa Theologiae’sinden hareketle, “yozlaşmış hukuk” anlayışı temelinde hukuk ile ahlak ilişkisinin yanı sıra hukuk ile adalet iklisini de ekler. Buna göre, “[A]daletsiz bir hukuk, hukuk değildir” (*an unjust law is not law*) (Wacks, 2006: 3-4). Öte yandan Fransız ve Amerikan Devrimlerinin ardından yazılan bildirgeler, doğal hukukun ilkelerini bireyin dokunulmaz haklarının hukuku biçiminde devrimi haklı çıkarmak için kullandığı vurgulanmaktadır (Wacks, 2006: 5). Bu olgusal durum, yukarıda izah etmeye çalıştığımız düşünürlerin kaleminde felsefi-siyasal bir tutarlılıkla savunulmakta ve sözleşme teorileriyle beslenmektedir. Ancak ilerleyen bölümlerde tartışacağımız

Daha net bir ifadeyle, iktisadi gelişimin her aşamasına denk düşen bir siyasal iktidar ve bunun yasa/hukukla ilişkisi gibi bir yargıda “denklik” vurgusunun düşünülmesi gereken bir çıkarsama olduğunu söylemek istiyoruz. Özellikle Hitler faşizminin veya nasyonal sosyalizmin sermaye ilişkileri, kapitalist mantık içinde açıklanması bu büyük kıyımın tüm veçhelerini aydınlatamamaktadır. Böyle bir anlayış ile görelî özerklik diye nitelenen başka bir Marxist devlet ve hukuk anlayışı için bkz: (Miliband, Poulantzas, Laclau, 1990). Ayrıca Poulantzas’ın şu eserini de zikretmekte fayda var: (Poulantzas, 2006: 50-130).

hukuki pozitivizmin 19. yy'da yükselişi ile birlikte, doğal hukuk anlayışında bir gerileme gözlenmiştir. John Finnis gibi düşünürler ve İkinci Dünya Savaşı dönemi, doğal hukukun yeniden canlandığı bir dönemdir (Wacks, 2006: 14-17)²⁸. Bu yeniden canlanma son derece manidardır; zira faşizm kadar totaliter, mutlakçı yönetimlerin iç egemenlikteki hukuksal yapıyı istedikleri gibi yönlendirdikleri iddiası doğal haklara dayalı doğal hukuk anlayışının yeniden gündeme taşınmasında oldukça etkilidir. Evrensel insan hakları söylemi, sözünü ettiğimiz dönemde ve sonrasında totaliter rejimleri eleştirme kriteri olarak ön plana çıkmıştır.

Doğal hukukun ahlak, adalet, insan hakları gibi değerlerle veya çağın insan ve doğa tanımı bağlamında doğal hak olarak görülen değerler üzerinden tanımlandığını söylemiştik. Ancak bu tanım tarihsel ayrımlar bakımından bulanıktır. Zira çalışmamızın ilk bölümünde de yer alan sözleşme geleneğinin temsilcileri, insan doğası ve bu doğaya bağlı insan hakları anlayışları bakımından rahatça doğal hukukçu olarak nitelenebilir. Öte yandan ve yine sözleşme kavramı nedeniyle, toplumu, egemeni ve egemenle birlikte siyasal toplumu (devleti) bir yapay kurum, artifact (yapıntı) olarak düşündüklerinde; kısaca yasa ve hukuk tanımlarını insanlar arası ilişkiler temelinde ele aldıklarında halen doğal hukukçu mudurlar? Bu soruyu cevaplamanın en uygun yolu doğal hukuku, hukuki pozitivizmle karşılaştırmaktır²⁹. Öte yandan yine doğal hukuk geleneği içinde kalarak; modern doğal hukuk ve klasik doğal hukuk gibi bir ayrıma da gidilebilir ki; bu durum sözleşme öncesi toplum anlayışlarıyla sözleşme sonrası toplum anlayışları arasında bir mesafe koymaktadır. Özellikle yeni ve somut durumların ortaya çıkmasıyla insan doğası kavramı değişmiş, bununla birlikte neyin “hak” olarak tanımlanacağı da tartışılmaya başlanmıştır. Örneğin ötenazi bir hak olarak görülebilir mi veya kürtaj, savaş durumlarında hak kavramını nasıl tanımlayacağız, bu tanımlamalar ilke düzeyinde mi kalacak yoksa uygulanabilir ilkeler midir? Bu gibi soruların yanı sıra suç bilimi alanında yaşanan gelişmeler de bir dizi yeni sorunları ortaya çıkarmış, kavramların

²⁸Doğal hukuk teorisinin yeniden canlanması hakkında bkz: (Furtun, 1999: 41-49).

²⁹Bu soruya cevap ararken şöyle bir sınıflandırma gözümüze çarptı. Buna göre yazar Michael Bertram Crowe, ünlü pozitif hukukçu Hans Kelsen'i şu ifadelerle takdim etmektedir: “Neo-Kantçı doğal hukukun en bilinen temsilcisi Hans Kelsen'dir (1881-1973) ki; Kantçı formalist hukuk/yargı kavramı Kelsen'de ‘normatif’ (daha sonra ‘saf’ denilecek) bir hukuk kavramına/kavrayışına neden olmuştur (Crowe: 1977: 248). Kelsen'in hukuk kavrayışı ve bunun Kant ile ilişkisini daha sonra detaylı bir biçimde inceleyeceğiz için, burada sadece şuna dikkat çekmek istiyoruz. Kelsen gibi pozitif hukuk anlayışının, daha doğru bir deyişle hukuki pozitivizmin öncüsü bir ismi doğal hukuk ekolünün bir üyesi olarak tanımak ve takdim etmek, her şeyden önce doğal hukuk-pozitif hukuk ayrımının güçlüğünü ortaya koymaktadır.

yeniden tanımlanmasını zorlamıştır. Zira “hak” kavramının ve haklarla donanmış birey kavramının bir diğer çıktısı veya destekleyicisi olan kavramlar da söz konusudur; özgür irade bu kavramlardan birisidir. Soruduğumuz sorular tam olarak bu kavram etrafında yeniden şekillenmekte ve kavramın kendisi sorgulanmaktadır. Öte yandan liberal teorinin de temel dayanaklarından birisi olan özgür irade kavramının eleştirisi, özellikle Marx’ın eserlerinde, sorgulanmıştır. Ne var ki, bu ilk eleştiri değildir. Spinoza’nın felsefesi tamamıyla böyle bir özgür irade anlayışının eleştirisini sunmaktadır. Spinoza ve Marx hakkında yazan Frédéric Lordon; tahakküm bağlamında şunları söyler:

“Şayet tahakkümün ilk anlamı, bir failin kendi arzu nesnesine ulaşmak için başka bir faili aracı olarak kullanma ihtiyacıysa, o zaman ücretli emek ilişkisinin bir tahakküm ilişkisi olduğu aşıkardır. Bir yandan, tahakkümün yoğunluğu, tahakküm edilenin arzusunun yoğunluğuyla doğru orantılıdır ve bu arzunun anahtarı da tahakküm edenin elindedir. Diğer yandan, para hiyerarşik olarak daha üstün olan çıkar-arzu nesnesi haline gelir; bu durum, ilkel birikim kökten maddi yaderkliğin yapısal koşullarını yarattığında ve kapitalizmin müteakip evrimi kapitalizmi daha da derinleştirdiğinde, -maddi olmayanlar da dahil- diğer bütün arzuların tatmini için önkoşul haline gelir” (Lordon, 2013: 32).

Bu anlamda bir tahakküm ilişkilerinin varlığı kabul edildiğinde geriye sadece şu soruyu sormak kalıyor: Hangi özgür irade? Ancak çalışmamız bir doğal hukuk incelemesi olmadığından, bu anlayışın tasvirini yapmakla ve temel hatlarını betimlemekle yetinmek durumundayız. Öyleyse, toparlayıcı birkaç noktaya değinerek bu bölümü bitirebiliriz. Doğal hukuk geleneğini; Antik Yunan, Hristiyan Orta Çağ ve Modern dönem olarak üçe ayırabiliriz. Kendi içindeki bu farklılığa rağmen, temel sav, toplumsal bir varlık olarak insanın toplumsal yaşamın öncesinde bir takım haklarının veya doğasının bulunduğu iddiasıdır. Başka bir ifadeyle, toplumsal ilişkilere aşkın bir referans noktası belirlemelerinde ortaklaşıyorlar; bu, Antik Çağ’da doğa kavrayışı, Hristiyan Orta Çağ’da Tanrı anlayışı ve Modern dönemde birey temeline dayalı insan haklarından devşirilen bir aşkınlıklar dizisi şeklinde karşımıza çıkıyor. Özellikle Tanrı kavramından hareketle bu aşkınlık durumunu Brain H. Bix, John Noohan’dan aktararak şöyle ifade eder:

“Doğal hukuka karşı [inançsızların] beslediği öfkenin ortaya çıkmasının nedeni, ‘doğa’dan bahsettiğinizde, ‘yaratılmışlıktan’ da bahsetmeniz ve yaratıkların da bir Yaratıcıyı

gerektirmesidir. Hukuk bir yasakoyucuyu gerektirir ve beşeri amaçları düzenleyen yasalardan bahsediyorsanız, devleti ve bireysel arzuları aşkın bir Yasakoyucudan bahsediyorsunuz demektir” (Bix, 2004: 300)³⁰.

Bu aşkınlık iddiasının modern doğal hukuk için ne denli geçerli olup olmadığı tartışması bir yana, ahlak ve adalet gibi soyut alan ve değerlerin hukuka dâhil edilmesi hukukun ne olduğu kadar kaynağını nereden aldığını, neye dayandığını tartışmaya açmaktadır. Modern egemenlik anlayışının modern siyasal iktidarın yaşamın her alanına derinden nüfuz eden karakterini düşündüğümüzde adalet ve ahlak temelli taleplerin aynı zamanda siyasal talepler olarak da okunması mümkündür. Yukarıda betimlemeye çalıştığımız gibi, insan hakları genel olarak kabul edilmiş bir düşünce olmasına karşın bu hakların kaynağı ve içeriğindeki muğlaklık tartışma konusu edilmektedir. Sonuç olarak toplumsal-ilişkisel bir açıdan yaklaşıldığında doğal hukuk geleneğinin hukuk kavrayışının siyasal iktidarı ve bunun modern biçimi olan egemenliği sınırlandırma çabasına dikkat çekmek gerekir. Bix makalesinde, Nazi iktidarının uygulamaları üzerinden ahlaki tavrın hukuksal düşünceye içkinliğini şöyle özetlemektedir:

“Dilsel kullanım, doğal hukuk kuramı açısından (zayıf da olsa) bir başka kanıt sunmaktadır: Nazilerin sahip olduğu şeye ‘hukuk’ demeyi reddetmemizin nedeni, terimin sadece betimleyici olmamasıdır -bu, şuradaki bir masadır, ama iyi yapılmamış, demek gibi değildir. ‘Hukuk’ terimi, ahlakla ya da en azından adaletle yakından bağlantılıdır ve toplumsal bir kuruma bu etiketi yapıştırmak kaçınılmaz olarak bir miktar ahlaki övgüde bulunmak demektir” (Bix, 2004: 312).

Hukuki pozitivizm, doğal hukuk geleneğini ahlaki ve aşkın olmakla, adalet, onur, ahlak gibi (soyut) değerler eşliğinde hukuku düşünmekle eleştirmektedir. Hukuki pozitivizm de doğal hukuk geleneği gibi bir bütünlük sergilemez. İradeci, formalist, normativist yorumları olduğu kadar ahlaki değerlerin önemini gözetken yaklaşımları da içinde barındırmaktadır. Bu nedenle şimdilik genel birkaç tanım vererek doğal hukukla ayrımını göstermemiz yeterlidir. Kaldı ki, bir diğer bölümde

³⁰Yazar söz konusu tafsiratlı makalesinde, doğal hukuk geleneğini içindeki pek çok tartışmaya dikkat çekmekte son derece mahirdir. Özellikle doğal hukuk-doğal hak ayrımı, doğal hukukun belli bir anlamda aşkınlık temasına karşı ister ahlaki kaygılarla isterse politik-iktisadi ilişkilerle tanımlansın, bir beşerilik veya pozitiflik unsuru taşıdığı iddia edilmekte ve hatta pozitif hukukun bu doğal hukuk anlayışı içinden geliştiği savlayan görüşlerin bulunduğuna dikkat çekmektedir (Bix, 2004: 291-343).

Hans Kelsen'in görüşlerini incelerken hukuki pozitivizm hakkında daha detaylı yorumları betimleyeceğiz. Buna göre, "hukuki pozitivizmi, hukuku insanlar tarafından konan bir kurallar sistemi olarak ele alan ve hukuk bilimine bu sistemi incelemek, hukuk uygulamacısına da yine bu sistemi uygulamak görevini veren bir anlayışı olarak niteleyebiliriz" (Keyman, 1978: 23). O halde bu insan ilişkileri, yani kanlı-canlı insanlar, tarafından ortaya konulan her kural, düzenleme hukuk olarak kabul edilebilir mi? Yine Keyman bu soruyu şöyle cevaplamaktadır: "Öyle ise, bir kuralın hukuk kuralı sayılabilmesi için, yasa koyucu siyasi iktidarın o kurala, hukuk kuralı değeri bahşetmiş olması gerekir" (Keyman, 1978: 23). Buradaki vurgunun hem insan ilişkilerin bir ürünü olarak hem de kural-özellikle siyasal iktidarcı belirlenmiş kural- olarak hukuk kavrayışına yöneldiğine dikkat çekmek isteriz. Ancak doğal hukuk da bir insan ilişkileri temelinde hareket ederek belli bir kurallar dizisi geliştirmeyi mi? Başka bir ifadeyle, doğal hukuk insani ilişkilerden ve kurallardan bağımsız mıdır? Bu durumda hukuki pozitivizmin daha özgün tanımlarına erişmemiz gerekir. Örneğin Keyman'ın belirttiği gibi, kuralın yasa koyucu olarak siyasal iktidar tarafından sunulması ölçütü en önemli ayırım noktalarından birisidir. Ancak bu ayırım bir neden değil, sonuçtur. Zira öncelikle Gülriz Uygur'un dikkat çektiği başka bir ayırım-farktan buraya varılır ki, bu da ahlak-hukuk ayırımıdır. Zaten bu hukuk anlayışına "pozitivist" denilmesinin nedeni, olgu-değer ayırımını hukuk alanında da işletmektir. Hukuki pozitivizm, "...pozitif hukuk, yani konulmuş olan, insanlar tarafından yaratılan hukuk üzerinde durmaktadır" (Uygur, 2003: 146). İnsan ilişkilerinin ürünü olması, siyasal iktidarcı belirlenmiş bir kurala dayalı olması ve olgusal veya pozitif olması özelliklerini bir arada veren tanımlamayı Keyman dile getirmiştir: "Öyle ise hukuk biliminin görevi, siyasî iktidarın sahibi olan yasa koyucu tarafından yaratılmış; bu nedenle de gözlemlenmeleri ve doğrulanmaları bilimsel olarak mümkün kılınmış müsbet kuralları açıklamak ve bunların tam bir bilgisine ulaşmaktır" (Keyman, 1978: 23). Görüldüğü bir ne ahlaki bir değere ne de aşkın bir referans noktasına gönderme yapmadan belirlenmiş bir sistem, disiplin veya bilim olarak hukuk tanımı verilmektedir.

Karşılaştırmalı olarak yapılan bir başka tanım ise şudur: "Doğal Hukuk Okulu, hukuku yalnız 'değer', 'adalet' bakımından ele almış; Tarihçi Okul halkruhuna (folkgeist), Dayanımcı ve Marxist Okul sosyal ve ekonomik olguya önem vermiştir; Hukuksal Pozitivizm ve Normatif Pozitivizm akımları hukukun yalnız

norm yanıyla ilgilenmiştir” (Öktem, 1979: 273). Diğer bir tanım ise hem hukuki pozitivizmi kendi içinde ayrıma tabi tutuyor hem de doğal hukukla farkını veriyor. Buna göre:

“Hukuk alanında pozitivizmin en temel göstergesi, monizm ‘tekçilik’tir. Hukuksal monizm, hukukun pozitivitesini ele alır. Bu pozitive de değişik biçimlerde karşımıza çıkar. Pozitive olarak normun ‘lojik ve biçimsel’ yanını kabul ettiğimizde karşımıza normativizm çıkar. İradenin sınırlandırılmış biçimi pozitive olarak ele alınırsa iradecilikle (volontarizm) karşı karşıya kalırız. Pozitiveden sosyal olgular anlaşılırsa, sosyolojik pozitivizmden söz edebiliriz...Ancak bu farklılıklar... onları doğal hukuk teorilerine karşı koymaktan engellememiştir. Yine bu teorilerin en temel karakteristiği, dualist hukuk kavramını dışlayarak hukuk alanında bir ‘olması gereken’e *sollen (ought to)* izin vermemeleridir. Başka bir deyişle pozitivist hukuk teorileri ‘olan’la *sein (is)* ilgilenirler. Olması gerekeni dışlayan bu teoriler, çoğu kez devlet iradesini yücelten otoriter inançlar biçiminde varlığını sürdürürler” (Aktaş, 2000: 258).

Bu tanımlardan açıkça görüleceği gibi, hukuki pozitivizmin alamet-i farikası; bir olgu olarak kuralı veya normu incelemesidir. Peki, neden böyle bir tanıma ihtiyaç duyulmuştur? Neden hukuk özerk bir alan, kendi nesnesi olan bir bilim biçiminde tanımlanmak istenmektedir? Öte yandan böyle bir girişim, yani hukukun kaynağına egemen iradenin varlığını veya yasa koyucu olarak siyasal iktidarı yerleştirmesi arzulanan özerkliğin en başında kaybı anlamına gelmez mi? Keyman durumu şu sözlerle ifade etmektedir:

“Bir kere herşeyden evvel, hukuk olgusu, zor kullanma yetkisine sahip bir gücün varlığına bağlıdır. Diğer bir deyişle müsbet hukuku yaratan, egemen bir güçtür; yani devlettir... Bu nedenle hukuki pozitivizm, hukukun kaynağı bakımından, devlet tekeli benimsen yani sadece devletin egemen gücü aracılığı ile koyduğu kuralları hukuk kuralı sayan görüş olmaktadır. Hukuki pozitivizmin, hukukun yaratılmasında devlet tekeli kabul etmesinin tarihi nedenleri vardır. 18 nci yüzyıl hukukçuları, tabii hukuktan uzaklaşıp müsbet hukukun incelenmesine ilgi gösterdikleri zaman, karşılarında müsbet hukuk olarak devlet gücünün koyduğu hukuku bulmuşlardır. Hukuki pozitivizmin, hukuku devletin yarattığı bir şey olarak kabul etmesinin bazı sonuçları vardır: bir kere hukuk, gereğinde devlet gücünün zora başvurusu yolu ile kendisine uyulması sağlanan kurallardır; bu nedenle kanun örf ve adetten ve hukukun diğer kaynaklarından üstündür; yani diğer kaynaklar görünüşte kaynaklardır” (Keyman, 2003: 26-27).

Bizce bu satırlar hukuki pozitivizmin hem karşılaştığı zorlukları hem de modern siyasal alanın oluşumundaki egemenlik kavramının merkezi rolünü açıklamak için gayet uygundur, dahası, neden kendisini egemen iradeye ve böylece siyasal iktidar olarak en güçlü organizasyon olan devlete bağladığını da anlamayı mecbur kılar. Öncelikle bu sorunun çözülmesi gerekir. Yukarıda belirtildiği gibi, hukuk, her şeyden önce değer yargılarından ve bu yargıları mümkün kılan felsefi-ideolojik alandan ayrılmalıdır. Aynı zamanda tanrısal emirlerden veya doğa anlayışından kaynaklanan aşkın bir ilkedен de bağımsızlaşmalı ve nedenlerini kendi özerk alanından almalı, kısaca otonom olmalıdır. Bu özelliklere eşlik edecek ve geçerliliğini, uygulama koşullarını sağlayacak bir bilim olarak kesinlik ifade etmelidir. Bu niteliklerce belirlenmiş bir hukuk anlayışının gelişmesi, bizce çağının ruhu ile yakından ilişkilidir. Zira siyasal iktidarın parlamenter yöntemlerle kullanılma biçimi veya yönetme organının siyasal, felsefi ve ideolojik karakteri ve bireysel keyfilikle ilintili olarak değerlerin sübjektif (öznel) özelliği düşünüldüğünde; hukuk, kesinlik ve bağımsızlık (otonomi) temelinde yapılanmalıdır. Bu kaygılar eşliğinde hukuktan beklenenleri Keyman şöyle sıralamakta ve bu beklentinin nedenini de açıklamaktadır. Buna göre;

“Hukukun bunun yanında, (i) bireysel beklentileri makul ölçüde güvence altına almak; (ii) sarsıntısız bir toplumsal değişimin kanallarını hazırlamak; (iii) toplumsal çıkar çatışmalarını, bu çatışmaların taraflarının uzun süre aynı toplumda birlikte yaşayacaklarını unutmadan, herkes için tahammül edilir bir uzlaşma içinde çözmek gibi amaçları da vardır... yargı organı, hukuk kuralının çeşitli anlamları arasında bir seçim yapmaktadır. Söz konusu seçim bir hukuk kuralına göre yapılmadığından, bilimsel değil de politik bir faaliyet karşındayız demektir. Bu nedenle gerçek yani yargısal yorum, bilimsel olmayan ve hukuk yaratma biçiminde beliren politik bir faaliyettir” (Keyman, 1978: 51-52).

Fakat bu tarafsızlık; egemen güç olarak devletin aynı zamanda yasa koyucu olması anlamına geliyorsa önümüzde tarafsız bir devlet ve içsel olarak çatışmalı bir bireyler topluluğu (toplum) söz konusudur. Diğer bir deyişle hukuk; birey-devlet ve birey-birey ilişkisini kurulu düzen gereğince sürekli yeniden tesis eder ve bu çifte ilişkiyi bütünsel tarihsel bağlamından soyutlayarak “hukuk bilimi” diye niteler. Hâlbuki birey nedir, devlet nedir sorularının net bir cevabı yoktur ya da hukuki pozitivizmin “bilimsel” diyebileceği bir cevabı yoktur. Öte yandan kendi tanımını yeterli görsek bile, bu birey-devlet ve birey-birey ilişkilerinde gözetilen, temelde,

bireyin devlete ve kendini diğer bireye karşı savunma ve ifade etme kaygısıyla dolu bir (birey tanımının) refleksini görürüz. İyi ama bu düpedüz modern liberal (burjuva) özne değil midir? Eğer durum buysa belli bir tarihsel-iktisadi gelişmenin ürünü olan bir siyasallık anlayışı ve bu anlayışla örtüşen bir birey tanımını, yani modern siyasal alanın oluşmasında belirleyici olan burjuvazinin “kendi suretinde yarattığı bir dünyanın” sınırları hukuk tarafından bir özerklik, otonomi biçiminde korunmaya çalışılmaktadır, diyebiliriz. Pekâlâ, bu durumda, hukuki pozitivizm gerçekten de ahlaki düşünme biçiminden uzaklaşmış veya olgu-değer ayrımını gerçekleştirmiş midir? Her şeyden önce belli bir “adalet” nosyonuna dayanmamakta mıdır? Bizce, yasa koyucunun bu biçimde kabul görmesi, aslında hukuk veya yasa önünde eşitlik anlayışının bir başka yolla savunulmasıdır. Bu eşitlik anlayışı ise siyasi, iktisadi, ahlaki ve ideolojik yönleriyle ve yüzyıllar boyu süren bir mücadelelerden sonra yetkinleşen burjuvazinin dünyayı görme biçimidir. Kısacası hukuki pozitivizm de aynı soruya cevap aramaktadır: Bireysel hak ve özgürlükleri (en başta da mülkiyet hakkını) nasıl koruyacağız? Ancak şu da sorulabilir; bireysel hak ve özgürlükler söylemi nasıl bir siyasal alan veya siyasal ilişkiler biçimi sunmaktadır?

Öte yandan hukuki pozitivizm dönemin pozitivist karakteri nedeniyle metafizik sorunların en önemlisi olan adalet kavramından belli bir ölçüde kaçarken, örtük olarak bir adalet tanımını içermektedir. Keyman’a göre bu adalet anlayışı şudur:

“Hukuki pozitivizmin adalet kavramına verdiği bu anlam, söz konusu sorunun subjektif değer yargıları alanından çıkartılıp, toplumsal düzene yani objektif bir temele dayandırılmasını ifade eder. Bu nedenle adalet kanuna uyma, kanuna itaat ve kanunun eksiksiz uygulanması demektir. Bir kuralın, içeriği itibari ile uygulanması gerekli her alanda tam ve eksiksiz uygulanması adil; bir olayda uygulanıp da başka olaylarda uygulanmaması gayrı adildir. Adaleti müsbet hukukun dışında ve ötesinde değil de bizzat müsbet hukukun kendisi olarak gören bu anlayış, eşitliği de her şeyin kanuni olması ve herkesin kanuna uyması anlamında kanun önünde eşitlik olarak kabul etmektedir” (Keyman, 1978: 33).

Devrim çağlarının bildirgelerinde yer alan bir ilkenin; herkesin yasa önünde eşitliği ilkesinin kabul edildiğini görmekteyiz. Ancak sadece bunu görmekle kalmıyoruz, şu da kendisini göstermektedir: modern siyasal iktidar olarak egemen, nasıl ve hangi yoldan olursa olsun, yasa koyucu tek güç olarak koyduğu yasanın dışına çıkılmasını tartışmayı dahi kendi yasa anlayışı içinde belirlemektedir. Başka bir ifadeyle, artık adil olana dair bir tartışma kanun tarafından yasaklanmaz belki,

hatta tam tersi bunu konuşmanın özgürce gerçekleştirilmesinin koşullarını bile hazırlayabilir; ancak sadece konuşma olarak kalması koşuluyla. Zira bir konuşmadan eyleme geçilmesi durumunda söz konusu düşünceler artık, yasa yoluyla hukuk alanına intikal etmektedir. Hukuk böylece modern anlamıyla özerk, otonom, bağımsız olma özellikleriyle tüm yaşamı belirleyecek bir noktaya çekilmiştir. Bu tablonun daha da ilginç bir yönü de felsefi bir görüşün bile her an tehlike olarak kodlanmasının ve buna müdahale etmenin hukuki zemini sağlanmıştır. Belirtmek gerekir ki, felsefe Antik Yunan'dan beri siyasal iktidarlara rahatsız etmiştir; ancak ilk defa modern dönemle birlikte düşüncenin bir hak ve özgürlük meselesi, yani hukuki bir sorun olması, olarak görülmesi son derece manidardır. Böylece hukuk düşüncesi de ele geçirmiştir veya düşünce bile hukuken sınırlandırılmıştır. Modern dünyanın sınır kavramı, hukuktur. Ancak kendisini, kanun önünde her düşüncenin eşit olarak ifade edileceği ve tam da bu nedenlerle bir düşüncenin başka bir düşüncesi ifade etmesinin engelleyemeyeceğini söyleyerek, düşüncenin de hakemi kılmakta gibidir. Keyman'ın şu tespitleri, durumu özetler niteliktedir:

“Kanunları belli bir felsefenin egemenliğinin altına sokmak, bireysel özgürlükler açısından sakıncalıdır. Kanuna bir felsefe sokmak, kanun adına bir felsefenin zorla kabul ettirilmesi anlamına gelir. Bu bir yandan düşünce özgürlüğü öte yandan da bizzat kanun bakımından zararlıdır. Hukuki pozitivizmin amacı, kanuna saygı ilkesi aracılığı ile, kurulu düzeni korumak değildir. Esas amacı bireysel özgürlük ve inançların korunması olan hukuki pozitivism, yasa koyucunun da felsefi açıdan tarafsız kalmasını gerekli görmekte ve bunu istemektedir” (Keyman, 1978: 29-30)³¹.

Bu noktayı nazardan, sorulması gereken soru şudur: Bireysel özgürlükler söylemi açısından, modern doğal hukuk ile hukuki pozitivism arasında ne gibi bir fark vardır? Bizce farkın kendisi bu içeriksel aynılıkta değil, biçimsel farklılıktır. Başka bir ifadeyle, hukukun kaynağı sorunu çerçevesindeki fark farklı yollardan

³¹ Hukuki pozitivism bağlamında, hukuk ile felsefe ve politika ilişkisini Öktem de tartışmaktadır. Buna göre; “Hukuksal pozitivismın savı, teknik hukuksal sorunların felsefi sorunlardan ayrı olduğu yönündedir. Pozitivistlere göre, bu ayırım kesin bir veto değil, sorunların parantez içine alınmasıdır. Bu akımın temsilcilerinden G. Jese hukukla politika arasında bir ayırım yapmakta ve hukuku «belli uzay-zaman koşullarında uygulamacılar ve mahkemeler tarafından etkili olarak uygulanan kuralların bütünü olarak» tanımlamaktadır. Bu kuralların yararlı veya yararsız, iyi veya kötü olarak değerlendirilmesi önem taşımaz. Önemli olan etkinliktir. Değerlendirme politikada yapılır. Ekonomik, politik, sosyal gereksinimlerden doğan, değişken değerlendirmeleri içeren, amaç ve ortama göre yorumlanan politika hukuktan farklıdır. İdeal bir hukuk düşüncesi anlamlarda yer alabilir, ancak bu politikadır. Politikada düşünceler çatışabilir, eleştirilebilir; politika gereğinde hukuka karşı da koyabilir, hatta başkaldırır. Bunların tümü hukuk dışıdır. Başardığı takdirde hukuku ilgilendiren bir durum ortaya çıkar ki o da hukukun değiştirilmesidir” (Öktem, 1979: 277-278)

modern birey kavramını ve bu kavramın oluşmasını sağlayan tarihsel-maddi gelişmelerin yarattığı kurumları merkeze alan düşünsel bir kaygı ve ortaklıktan söz edebiliriz. Öte yandan bu ortaklık, söz konusu korumanın en uygun hangi biçimde gerçekleşeceği hususunda farklılaşmaktadır.

Böylece tarafsızlık, kesinlik ve kanun önünde eşitlik ilkeleri hukuk alanının temel belirleyenleri olarak görülmektedir. Kanunun ve kanuna itaatin, tarihsel olarak ifade edecek olursak, öncelikle egemene ve sonra da devlete itaat biçimini alacağını tahmin etmek veya böyle bir tehlikenin varlığından söz etmek çok zor olmasa gerek. Bu durumun hukuki pozitivizmin alamet-i farikası olduğunu ve en çok eleştirildiği nokta olduğunu vurgulamıştık. Ancak bu alıntı bir diğer bahsi gözler önüne sermektedir: Kanun-Yasa önünde eşitlik. Bu durumu biraz açalım. Her şeyden önce hukuki pozitivizmin değerler alanını dışlayıcı tavrı eşitlik gibi bir kavramın muğlâklığıyla başa çıkabilir mi? Eşitlik adaletten neden daha somut-müspet bir kavram olsun ki veya neden bize öyle görünmektedir? Kanun-Yasa önünde eşitlik, adil olmanın bir ölçütü ise adaletin ne olduğuna dair bir yargımızda vardır, demektir. Kanunun biçimsel olarak herkese eşit bir konumda olması, onun aynı zamanda adil olduğunun da bir göstergesi ise adalet sorunu eşitlik kavramına doğru kaydırılmış olsa bile bir miktar çözülmüş sayılmaz mı? Öte yandan modern tüm hukuk anlayışları bu noktada birleşmiyor mu? Öyle ise, kanun-yasa önünde eşitlik sorunu ister bir değer olarak düşünölsün ister kesinlik ilkesi olarak düşünölsün bir kriter biçiminde kendisini sunmaktadır. Ama neden eşitlik? Tartışmamız açısından en önemli nokta; kesinlik ilkesi kadar eşitlik kavramının da tarihsel bir kuruluşa yaptığı göndermedir ki, bizce bu kuruluş modern özne anlayışının toplumsal temeli olan tarihsel ilişkiler ağıdır. Bu tarihsel bağlamı ve bunun siyasal-hukuki çıktısını, hukuki pozitivizmle ilişkilendiren Keyman, şunları kaydeder:

“Esasen hukuki pozitivizm, aksini savunmasına, keyfiliğe karşı en güçlü engel olduğunu iddia etmesine rağmen, aslında hep bir takım siyasi amaçları gerçekleştirmek istemiştir. Bu akımın 19’ncü yüzyıldaki temsilcileri, kurulma süreci tamamlamış bulunan burjuva iktidarının daha da güçlenmesine çalışmışlardır. Hukuki pozitivizm tarih boyunca değişik isim ve düşüncelerle sahneye çıkmıştır; fakat amaç her zaman aynı kalmıştır: kurulu düzeninin korunması ve devlet otoritesinin güçlendirilmesi. Günün birinde, ideolojilere bilimsel kimlik verebilme imkânı ortaya çıkınca, pozitivizm adı kabullenilmiştir. Böylece iradeci, devletçi hukuk anlayışı (bilimsellik) kavramı arkasına sığınmıştır” (Keyman, 1978: 35).

Hukuki pozitivizmin bu kesinlik ve tarafsızlık vurgusunun sonuçlarından bir tanesi “devletçi” olmasını doğurmuşsa da, buradaki temel motivasyonun bilimsellik ihtiyacı olduğu söylenebilir³². Dolayısıyla hukuki pozitivizm anlayışının politik sonucu kanuna itaat bağlamından siyasal iktidara itaat olduğu yargısı yaygın eleştirel bir iddiadır. Böylece hukuki pozitivizm modern siyasal alanın oluşumu açısından son derece önemli olan egemenlik anlayışı perspektifini hukuksal alana taşımıştır, diyebiliriz. Ancak egemen=hukuk gibi bir denklemin bizatihi hukuki pozitivistlerce de eleştirildiği görülmektedir. Hukuki pozitivizmin temel mantığını anlamak açısından, önemli bir hukuki pozitivist olan H. L. A. Hart’ın sıraladığı beş maddeyi aktararak durumu özetleyelim. Buna göre,

“Oysa Hart, 1950’lerdeki Batılı hukuk felsefesi tartışmalarında ‘pozitivizmin ağızdan ağza dolaşan beş anlamı’ nı, bu sayının artırılabilceğini de belirterek, şu şekilde aktarır:

1. yasaların, insanların buyrukları olduğu iddiası.
2. hukuk ve ahlak ya da olan ve olması gereken hukuk arasında zorunlu bir bağlantının olmadığı iddiası.
3. hukuksal kavramların analizinin (anlamalarının incelenmesinin) (a) gerçekleştirilmeye değer olduğu ve (b) yasaların nedenlerini ve kökenlerini araştıran tarihsel çalışmalardan, hukukla ve diğer toplumsal olgularla ilgili toplumbilimsel araştırmalardan ve hukukun ahlak, toplumsal amaç, işlevler ya da bunun gibi konular bakımından eleştirilmesi ve değerlendirilmesinden ayrı tutulması gerektiği iddiası.
4. hukuk sisteminin, doğru hukuksal kararların, toplumsal amaçlara, politikalara, ahlaki ilkelere gönderme yapılmaksızın önceden belirlenmiş hukuksal kurallardan, mantıksal araçlarla çıkarsanabileceği anlamında ‘kapalı mantıksal bir sistem’ olduğu iddiası, ve
5. ahlaksal yargıların, olaylarda olduğu gibi, rasyonel tartışma, delil ve kanıtlarla saptanamayacağı ya da savunulamayacağı iddiası (etikteki ‘bilinemezlik’)(Hart’tan aktaran Uzun, 2006)³³

Hart’ın, hukuki pozitivizmin özelliklerini belirleyen bu tanımlamalarından sonra, bu hukuk anlayışının en önemli temsilcisi olan Hans Kelsen’in görüşlerini incelemeye geçebiliriz.

³²Öte yandan Öktem de bu gelişmeyi başka bir biçimde yorumlamaktadır. Buna göre, “Burjuva devrimleri tamamlanmış, burjuvazi siyasal ve ekonomik iktidarını sağlamlaştırmıştır. Bu yasaların tartışılması devlet açısından sakıncalıdır. Zaten burjuvazi doğal hukuk esaslarına göre devrim yapmıştır” (Öktem, 1979: 283).

³³Hart’ın pozitivizmin hukuk ve ahlak alanlarını ayırma girişimi hakkındaki makalesi için bkz: (Hart, 1958: 593-629).

3.3. Hukuki Pozitivizmin Temel İlkeleri ve Egemenlik Kavramıyla İlişkisi: Hans Kelsen

Bu bölümde hukuki pozitivizmi, bu anlayışın en önemli temsilcisi olan, Hans Kelsen'in düşünceleri üzerinden inceleyeceğiz. Böylece hukuku siyasal ve diğer alanlardan tamamıyla arındırma çabasını ve bunun sonuçlarını görmeye çalışacağız. Bu nedenle Kelsen'in hukuku bir bilim olarak kurmaya çalışmasını izlemek hukuksal düşünceyi anlamak açısından kayda değerdir. Ayrıca yukarıda aktarmaya çalıştığımız hukuki pozitivizm görüşünün, temel ilkeleri, çoğunlukla, Kelsen'in eserlerinde yer almaktadır³⁴. Ancak kendi çalışmamız ne bir Kelsen incelemesidir ne de hukukun kaynaklarına, yöntemine, tarihine ilişkin bir çalışmadır; biz, hukuk ile modern siyasal alanın önemli bir aktörü olan egemenlik arasında sıkıştığını düşündüğümüz siyasal olanla ilgilenmekteyiz. Zira buraya kadar, hem hukuku hem de egemenlik kavramını bu çerçevede ele almaya çabaladık. Bu nedenle Kelsen'in hukuk görüşlerini irdelerken, bir bilim olarak hukuk anlayışının nasıl mümkün olabileceğini, hukukun devlet ve egemenlikle ilişkisini ve sonuç olarak bu hukuk anlayışının siyasal olanla bağlarını görmeye çalışacağız.

Kelsen'in görüşlerine geçmeden önce hukuki pozitivizm akımı içinde Kelsen'in tam olarak nerede durduğuna dair kısa bir tasnif yapmanın gerekli olduğu kanaatindeyiz. Bu noktada Sururi Aktaş'ın ayrımları önemli görünmektedir. Öncelikle Aktaş, "Biçimsel hukuk teorileri olarak da anılan bu yaklaşımlar, Hans Kelsen, H.L.A. Hart ve John Austin tarafından ayrıntılı olarak işlenmiştir" ifadesiyle Kelsen'in diğer hukuki pozitivistlerle birlikte ele almaktadır. Öte yandan bu ortaklık, iradeci pozitivizm ile normatif pozitivizm biçiminde ayrılmaktadır. Buna göre, örneğin Hobbes'un teorisi egemenin iradesini merkeze alması ölçüsünde iradecilik olarak kodlanabilir: "Böyle bir devir işlemi, şüphesiz doğal hak kavramının niteliğini değiştirmiştir. Devir işleminden sonra doğal hak kavramından söz etmek aslında doğru değildir. Dolayısıyla, Hobbes'un sosyal sözleşmesi (social contract) doğal haklara dayanan liberalizm yerine, iradenin sınırlandırılmamış gücüne dayalı mutlak monarjiyi gündeme getirmiştir". Tam da bu bağlamda bir diğer hukuki pozitivist olan Austin'de bu sınıfa dahil olmaktadır. Aktaş'a göre İngiliz Emirci Hukuk Teorisi (The English Command Theory of Law)'nin bir temsilcisi olan Austin için de egemen

³⁴Marcel Waline'in felsefi, hukuki ve sosyolojik pozitivizm hakkında yazdığı bir makale için bkz:(Waline, 1951: 170-182).

sınırlandırılmamıştır, iradidir, yasa koyucudur. Yazara göre Kelsen'in pozitivizmi bu noktada ayrılmaktadır. “Normativizm, temel düşünce olarak Hans Kelsen'in “Saf Hukuk Teorisi”ne (Reine Rechtlehre=The Pure Theory of Law) dayanır. Viyana Okulu'nun kurucusu olan Kelsen Yeni-Kantçı (Neo-Kantian) hukuk filozoflarındandır” (Aktaş, 2000: 259-261). O halde Kelsen'i normatif, formalist, pozitivist hukuk anlayışının temsilcisi olarak zikredebiliriz. Gerçekten de egemenlik görüşü kadar bilim anlayışını ve özel olarak hukuku inceleme biçimini göreceğimiz Kelsen'in bu nitelendirmelere uygun olduğu ileri sürülebilir³⁵.

Kelsen büyük bir hukukçu olmasının yanında döneminin entelektüel ortamı gereği başta felsefe ve bilim gibi pek çok disiplinle de ilişki kurmuştur. Kelsen'in bulunduğu entelektüel ortamın çalışmalarında etkili olduğu görüşü vurgulanmaktadır, ancak Viyana Okulu olarak bilinen bu ortam, aynı zamanda pozitivist bir düşünce anlayışının da baskın olduğu, felsefi pozitivizm anlayışının savunulduğu bir ortam olarak da kayda değerdir³⁶. Ayrıca bu çevrede yoğun bir Neo-Kantçılık anlayışının da hâkim olduğunu söyleyebiliriz. Özellikle bu Kantçı atmosferin üzerinde durmak gerekir. Zira Kelsen için bir bilim anlayışının Kantçı kavramlarla düşünüldüğünü söyleyebiliriz. Ancak o, bu yolda yalnız değildir. Stammler, Carnop, Natrop gibi düşünürlerden oluşan Marburg ekolüyle de ilişkilidir. Denebilir ki, Kantçılar arasında Kant'ın biçimsel (formalist) bilgi anlayışını hukuk bilimini inşa etmek için en uç noktasına kadar götüren Kelsen'dir. Sururi Aktaş Kelsen'in bu pozisyonunu şöyle ifade etmektedir:

Yeni-Kantçı gelenek ampirist olmamasına karşın, pozitivisttir. Yeni-Kantçılar'ın temel amacı, hukukun değişmeyen yanını ortaya koymak ona bilimsel ve formal bir karakter kazandırmaktır. Rudolf Stammler bu yolda bazı bilimsel girişimlerde bulunduysa da, adalet kavramını hukuk alanı dışına taşıyarak pozitivist bir hukuk teorisi geliştiremediği için girişimi sonuçsuz kaldı. Kelsen daha radikal bir adım atarak, adalet idealini tamamen hukuk dışına atmayı başardı. Gerek Stammler, gerekse Del Vecchio Kant'taki biçim ve içerik birlikteliğini bir hukuk teorisinde adalet idesini göz önünde tutarak başarmaya çalıştılar. Kelsen ve onu izleyen

³⁵ Öktem de bu tasnife uyar görünmektedir: “H. Kelsen tarafından kurulan Normativist Pozitivizm Okulu, bir yerde sonuç olarak hukuksal pozitivizme dönüşmektedir” (Öktem, 1979: 273).

³⁶ Kelsen'in içinde düşüncelerinin de yeşerdiği bu çevre ile ilişkisini inceleyen bir makale için bkz: (Jablonek, 1998: 368-385).

düşünürler ise bu yaklaşımı idealist ve bilimsel olmamakla suçlayıp reddettiler (Aktaş, 2000: 264)³⁷.

Kantçı bilim anlayışının karakteristik tavrı metafiziği bilimsel alandan dışlama çabası olarak okunabilir. Fakat adalet kavramı da en az metafizik kadar üzerinde uzlaşılması güç konumlar sunar. Kantçı bir terim olarak *antinomiler*³⁸, yani birbiriyle uzlaşmadıkları gibi her birisinin doğruluğunu ya da yanlışlığını kabul etmenin mümkün olmadığı yargılar alanı olarak *antinomiler* aklın sınırlarındadır. Kant ilk eleştiri eseri olan *Arı Usun Eleştirisi*'nin Birinci Yayına Önsöz'de, artık zavallı bir kraliçeye dönmüş olan, metafiziğin dogmatiklerle kuşkucular (yani bu *antinomilere* taraf olan görüşler) arasında nasıl salındığını betimledikten sonra kendi konumunu şöyle ifade etmektedir:

“...usa tüm görevleri içinde en güç olanını, kendini-bilme görevini yeniden üstlenmesi ve bir mahkeme kurması için çağrıdır... Ve bu mahkeme *arı usun eleştirisi*nin kendisinden başka bir şey değildir. Gene de bununla kitapların ve dizgelerin bir eleştirisini değil, ama genel olarak us yetisinin *tüm deneyimden bağımsız olarak* kendileri için çabalayabildiği tüm bilgiler açısından bir eleştirisini anlıyorum; öyleyse bu eleştiri genel olarak bir metafiziğin olanağı ya da olanaksızlığı üzerine karar verecek ve her şey ilkelere uygun olmak üzere, kaynağını olduğu gibi alan ve sınırlarını da belirleyecektir” (Kant, 1993: 18).

Kant'ın kendi çalışması üzerine eserinin girişinde kaleme aldığı bu satırlardaki “hukuki” kavramlara dikkat çekmek isteriz. Zira Kant, insan aklının nesneyle (ya da evrenle) girdiği tüm ilişkileri bir mahkeme metaforuyla sorgulamaktadır. Dahası, Kelsen'de de göreceğimiz gibi, bir alan ve sınırlarla bilgi etkinliğini diğer etkinlik biçimlerinden ayırmaktadır. Böylelikle Kant, bilimin mümkünlük koşullarını araştırmış ve bu koşulların sınırlarını göstermiştir. Bu sınır numenal dünyayı

³⁷Benzer bir rabıtayı Muvaffak Akbay'da kurmaktadır. Özellikle Rudolph Stammler'in tarihsel materyalist hukuk anlayışına karşı, iktisadi ve sosyal belirlenimlerden bağımsız bir hukuk düşüncesi geliştirmeye çalıştığı vurgulanmaktadır (Akbay, 1947: 29-30).

³⁸Ernst Cassirer, Kant'ın felsefesini incelediği eserinde *antinomileri* tanımlamaktadır. Görüleceği üzere, bu *antinomileri* dışlamak aklın bilim yapma etkinliği içinde önemli bir tavidir. Bizce Kelsen de hukuk alanında benzer bir sorunla karşılaşmış görünmektedir. Cassirer'e göre antinomiler şöyle ifade edilmektedir: “Antinomilerde, ‘tez’ ve ‘antitezler’, ancak her ikisinin değişik dünyalara ilişkin oldukları kavranıldığında birleştirilebilir. Her iki dünya arasındaki ayrımı saptamak ve böylece ilk kez her birini kendi içlerinde doğru olarak temellendirmek ve kesinleştirmek. İşte metafiziğin bundan sonraki asli görevini bunlar oluşturur. Duyulur (*sensibl*) ve düşünülür (*intelligbl*) dünyalara ait bilgimizi kendilerinden türetebileceğimiz tek bir kaynaktan, tek bir düşünce yolundan söz etmek bizi antinomilere sürüklemektedir. Metafizik böyle bir kaynak ve düşünce yolu bulamaz (...) Artık felsefe, Kant için, daima ‘insan aklının sınırları üstüne bir bilim’dir”(Cassirer, 1988: 78).

bilgimizin konusu dışında tutmaktadır. Başka bir ifadeyle, duyulur dünya (*mundus sensibilis*) ile kavranılır dünya (*mundus intelligibilis*) arasındaki ayrım tanrı, evren, ruh gibi metafizik sorunları bilim etkinliği sınırları dışında, yani duyulur alanın dışında, tutmaktadır. Bu ayrım ya da sınırlandırmayla birlikte ve duyulur alanın insana kendisini gösterdiği biçimiyle insan aklının önünde ikili bir dünya oluşmaktadır: Fenomenal ve noumenal dünya. Tam da bu bağlamda, Andreas Kalyvas, Kelsen'in de metafizik unsurlardan arınmış bir hukuk bilimi arayışını şöyle tarif eder:

Kelsen'in incelikle işlediği saf bir hukuk teorisi projesi gerçek koşullardan, metafizik önermelerden, öznel değerlendirmelerden bağımsız bir yasal-hukuki düzenin nesnel geçerliliğinin kesin bir biçimde hazırlama çabası olarak tanımlanabilir. Diğer yandan Kelsen, olandan (is) olması gerekene (ought) ve gerçekten (factum) kurguya (jus) ayrımlarını tam anlamıyla işleten hukuki realizm terimlerini reddeder. Kelsen için hukuki bir norm, olması gerekenin (ought) bir biçimi olarak, sadece kısmi çıkarların ya da gerçek güç ilişkilerinin yankısı olan bir durumdan açık bir şekilde ayrılmasını gerektirir (Kalyvas, 2008: 101).

Daha önce vurguladığımız gibi hukuki pozitivizm, yukarıdaki alıntıda ifade edilen *sollen-sein* (*ought-is*) ayrımı yoluyla hukuksal alanda doğal hukuk başta olmak üzere diğer hukuk kavrayışlarını dışlar. Kelsen hukuki bir sistemin geçerliliğinin hukuksal kökeninden önce empirik ya da somut/gerçek koşula bağlı bir motivasyondan gelmemesi gerektiğini ileri sürmektedir (Kelsen, 1992: 58). Bu bakış açısına göre, geçerlilik, yararlılıkla özdeşleşmiş ya da oradan istihraç etmiş bir biçime indirgenmemelidir (Kelsen, 1992: 60-61). Kelsen gerçek koşullardan bağımsız hukuk sisteminin ve sosyal güçlerin etkilerini ve her türlü izlerini hukuki normla açıklamanın peşindedir. Diğer bir ifadeyle, geçerliliğin yararlılıktan kesin olarak dışlanması rağmen, klasik bir doğal hukuk teorisinin argümanları yeniden üretilmemektedir (Kelsen, 1945: 391-446). Bilakis, Kelsen hukuk incelemesini ahlaki koşullardan bağımsızlaştırmanın ve onların irrasyonel girişimlerinden, metafizik öğelerden, öznel, ahlaki değerlerinden temizlemenin arayışı içerisindedir (Kelsen, 1967: 68). Basit bir şekilde, hukuki normun geçerliliği bazı sosyolojik ya da düşünsel olarak hukuk-üstü kaynaklardan çok kendisinden önce ve daha üst bir diğer hukuki normu koyar (Kelsen, 1967: 19-209. “Hukukun en anlamlı farklılıklarından birisi, kendi yaratısını ve uygulamasını kendisinin düzenlemesidir” (Kelsen, 1967:

71; 1945: 124). Sonuç olarak, “bir ‘yapmalı’ her zaman diğer bir ‘yapmalı’dan çıkarılmalıdır; sadece bir ‘olan’ı asla takip etmemelidir (Kelsen, 1945: 399).

Bu durumda hukuk bilimi neyi inceleyecektir? Başka bir ifadeyle, bu dışlamaların sonunda hukukun elinde kalan nedir? Kelsen kendi hukuk teorisini hiyerarşik bir hukuk yapısı fikri ve tamamen prosedürel ilişkiler üzerine inşa eder. Buna göre, bir hukuki normun geçerliliği daha üstün bir normdan çıkarsanır, ve onun geçerliliği ise daha üstün olan bir başkasından ve bu böyle devam eder (Kalyvas, 2008: 103). Kelsen’in ifadeleriyle bu norm anlayışını özetleyebiliriz. Öncelikle, pozitif yasal/hukuki norm (ya da normlar grubu) yasal/hukuki düzenin diğer normlarının yaratımını düzenleyen bir norm olduğunu belirtelim. Devamında, en yüksek yasal/hukuki normun geçerliliği, anayasadaki, bir diğer normundan türetilemezse, Kelsen’in ilk dönem yazılarında *Ursprungsnorm*, “köken norm” dediği temel normdan, sadece pozitif ve yasal/hukuki olmayan bir normdan türetilir. Bu noktada anayasayı içeren/kapsayan türetilmiş tüm normların geçerliliğinin kaynağı olan en yüksek, nihai bir norm olmalıdır. Nihai bir normun yokluğunda, hukuk bilimi bir *regressus ad infinitum* sarmalına girer (Kelsen, 1959: 109; 1945: 111).

Öyleyse bu biçimiyle ele alınan bir temel/nihai/en yüksek norm; felsefi bir ifadeyle *causa sui*, kendi kendinin nedeni olan bir ilkedir. Bütün normların ondan türeyeceği en temel norm, normlar hiyerarşisinin en üstünde yer alacaktır. Dahası Kelsen bunun pozitif bir norm olmadığını söyleyecektir. Ancak böyle bir durum *causa sui* biçiminde değil de varsayımsal bir durumla açıklanmaktadır. “Hipotetik bir temel” olarak, normatif karakterini ve bütün hukuki sistemin birliğini açıklamak için hukuk âlimleri tarafından varsayılan bir geçerlilikten söz etmektedir (Kelsen, 1992: 58; 1945: 116; 1967: 202). Kelsen’in bu anlayışının temelinde, yukarıda değindiğimiz Kantçı bilim-bilgi kavrayışı yatmaktadır. Özellikle varsayımsallık vurgusu, bu durumda Kantçı terimlerle düşünülmelidir. Eğer bir bilim inşa edilecek veya temellenecekse, numenal alanda iş göremeyiz. Fenomenal alanda şeylerin bize kendilerini gösterdiği ve bizim (özne olarak bilim yapan insan) onları duyarlık aracılığıyla gördüğümüz kadar onlar hakkında bilgi sahibiyizdir. Bu durumda bir bilim etkinliğinde yapılması gereken, hiçbir durumda bir kökene ya da kaynağa ulaşamayacağımıza göre, şeyler dünyasına bütünlük kazandıracak bir noktadan hareket etmeliyiz. Burada dikkat edilmesi gereken nokta, Kantçı transandantal bir sorunun hukuk alanına uyarlanmasıdır. Bu Kant felsefesinde, aklın yapısını araştıran ve bilginin nasıl mümkün olduğunu göstermeye çalışan formel bir anlayıştır. Kelsen

de hukukun bilgisinin mümkünlük koşullarını araştırır. Kantçı hukuk anlayışını inceleyen bir alıma Kelsen-Kant ilişkisini özetler niteliktedir:

“*Saf Hukuk Teorisi*’ne referansla ... belirttiğimiz gibi, Kantçı transandantal, formel ilkenin kullanımına izin verir. Hukukun otonomisine yönelik bu süreç, aynı zamanda normların geçerlilik ölçütünü de verebilen tek ölçüte işaret eder. Zira normların kaynağı sadece olgular olursa, hukukun nesnesi kendisine dışsal olacaktır. Dolayısıyla saf, otonom bir hukuk teorisinde hukukun nesneleri sadece olgular değil, insan eylemlerinden çıkan “olması gereken” biçimindeki yasal normlar olmalıdır. Bu yarıyla Kelsen’in saf hukuk teorisi, hem kendi nesnesini “olması gereken” ifadesini taşıyan hukuksal normlar olarak belirleyerek kendine dışsal öğelerden ayrılan bir otonomiye, hem de bu normların geçerliliğinin kaynağı olarak, bu otonom normların birbirlerinin nesnelliklerini tesis etmelerine izin veren bir denetleme sürecine ihtiyaç duyar. Hukuksal realizm ve doğal hukuk geleneği gibi iki ana hukuk düşüncesinin karşısında Kelsen’in teorisi, olgular ve değerler olmadan sadece yasayı ve hukuku tesis edebilme öncülüne dayanır. Kelsen bunun, hukukun en önemli özelliği olduğunu belirtir. Aynı zamanda hukuk, ancak bu yolla kendi ölçütünü tesis edebilir ve onu pratikte uygulayabilir” (Satıcı, 2012: 346).

Kelsen’in bu yaklaşımı, yukarıda değindiğimiz kimi hukuki pozitivistle arasına ayırım koymasına da olanak sağlar. Bu ayırım konusu, her şeyden önce egemenlik ve devlet hakkındadır. Kalyvas’ın işaret ettiği gibi, hukuki bir sistemin geçerliliği egemenin buyurucu olan öznel ve empirik iradesinden değil Kantçı transandantal argümanına dayanarak, bir hukuk biliminin imknlarının nasıl olduğunun belirlenmesinde aranmalıdır ki, bu da transandantal önermeler yoluyla mümkündür (Kalyvas, 2008: 104). Her şeyden önce, bir bilimin imkânına, koşullarına dair bir soruşturma aynı zamanda bir otonomluk/özerklik talebini de beraberinde getirir. Hukuk bilimini diğer bilimlerden ayıran bir farkın var olması ya da bu farkın inşa edilmesi lazımdır. Bu bir *jurisprudence* (hukuk felsefesi ya da teorisi), *possibility of legal science* (hukuk biliminin imkânı) ile pratik olarak bir hukukçunun incelenmesinden ayrılmaktadır. Bir doğa bilimcinin kendi etkinliğini gerçekleştirmesi ile kendi etkinliğinin felsefi temellerini soruşturması bir ve aynı şey olmadığı gibi burada da durum aynıdır. Yukarıdaki ayrımı takiben u notu da eklemeliyiz; hukuk bilimeisinin bu konumu pratik hukuk alanına büsbütün bir kayıtsızlık olmadığı gibi bu alanın içinden çıkan sorunlarla da dolaysız bir ilgisi yoktur. Eleştirel Hukuk çalışmalarını ya da Amerikan Hukuk Realizmi Okulunu düşünerek ifade etmeye alıtığımızda, hukuk biliminin hukuk pratiklerinden

kaynaklanan sorunlarla ilgilendiğini görmekteyiz. Bu sorunlar (örneğin yargıcın karar alma sürecindeki tutumları ve bu tutumları belirleyen bir dolu koşulların etkisi gibi), yargı bağımsızlığı-hukukun üstünlüğü-insan hakları-yasa/anayasanın yorumlanması-adalet kavramı-egemenin belirlenmesi vs hukuk biliminin temel kavramlarına doğru bir sorgulamayı gerekli kılmaktadır. O halde hukuk bilimi, pratisyen bir hukukçunun etkinliğinden bağımsız da değildir. Yine de iddiamız uyarınca, bu gibi sorunlar sadece ve ancak hukuk biliminin kendi önermelerini-aksiyomlarını sorunlaştırdığı oranda hukuk bilimcisini ilgilendirir. Tabir-i caizse tüm bu tartışmalar hukuk bilimcisinin malzemelerini oluştururlar. Öyleyse, Kelsen’in hamlesini anlamaya yaklaştığımızı düşünebiliriz. Zira Kelsen de bir hukuk bilimcisi olarak, hatta bir hukuk bilimi inşacısı/yapıcısı olarak bu tarz sorunlarla boğuşmanın neticesini vermektedir.

Buna göre, Kelsen, tıpkı Kant’ın yaptığı gibi, hukuk bilimini transandantal bir düzeye taşımak istemektedir. Böylece ve bilinçli bir biçimde, hukukun otonomluğu ya da bir bilimin otonomluğu ilkesini uygulamaya sokmuş olur. İndirgemeci veya süreksiz (empirik ve öznel olan) bir noktadan çıkarsanmış bir temeli hukuk biliminin zeminine koymamaktadır. Kelsen’in konumu, ahlaki/metafizik önermelerden hareket etmemesi açısından hukuk felsefesinin dışındadır. Hukuku sosyal çatışmalardan hareketle ele almadığı için de hukuk sosyolojisinin dışındadır.

Buraya kadar geldiğimiz noktayı özetleyecek olursak Kelsen’in hukuk teorisinde veya Saf Hukuk Teorisi’nde dört temel nokta tespit edebiliriz. Buna göre, a) ahlak ve doğal hukuk gibi siyasal ve iktisadi dış ögelere başvurunun reddedilmesi, b) olgusal unsurlardan arındırılmış bir hukuki düzenin inşası, c) hukuki düzenin temel bir norma dayandırılarak mantıksal açıdan kapalı bir sistem olarak düşünülmesi ve en sonu devlet ile hukukun özdeşleştirilmesi (Rigaux, 2007: 385). Burada ortaya konanlarla birlikte Kelsen’in hukuk anlayışının, hukuku bir yaratı (*artifact*) olarak gördüğünü de eklemeliyiz³⁹. Böylece hukuk normatif bir bilim olarak, hem diğer anlayışlardan ayrılmıştır hem de kendi kendisine yeten bir sistem olmuştur. Şimdi ise son özelliğe değinmeliyiz, yani devlet ile hukukun özdeşliği iddiasına.

³⁹ Norberto Bobbio, yaratı olarak hukuk anlayışı pozitivist hukukun temel ayrımı olarak görmektedir: “pozitivizmi, tarihi boyunca, diğerlerinden ayıran olgu, hukukun, hep ‘yaratılmış’ bir şey, insani, tarihi, uzlaşımsal ve hatta yapay bir yaratının nesnesi ve sonucu biçiminde, norm ya da normlar bütünü olarak ele alınmasıdır... Pozitivistle pozitivist olmayanın hukuk karşısındaki tavırları arasındaki farkı kısaca açıklamam gerekirse, bunu, hukuku ‘yaratı’ ve ‘veri’ olarak algılamak arasındaki fark diye açıklayabilirim” (Bobbio, 2005: 460).

“Hukuku tabîi hukuk olarak mutlaklaştırmayan pozitivist bir bakış açısından devlet, el attığı her şeyi hukuka dönüştüren bir Kral Midas’tır. Bu nedenle, hukuksal pozitivizmin bakış açısında, her devlet, bir hukuk devletidir; şu anlamda ki, devletin bütün işlemleri hukuksal işlemlerdir ve hukuk düzeni olarak nitelenen bir düzeni icra ederler... Devlet, her zaman bir egemenlik devletidir; egemenlik, her zaman mevcuttur, ve devlet de, egemenliğin nasıl icra edileceğini ve kimin emredip kimin itaat edeceğini belirleyen bir hukuk düzeni olması anlamında da hukuk devletidir” (Kelsen’den aktaran Aydemir, 2004: 24-25).

Bu ifadeleri norm, bir yaratı olarak hukuk ve egemenlik kavramları ile okumak gerekir. Buna göre, egemenliğin kaynağının aşkın bir güçten değil de insan ilişkilerinden alması nedeniyle, hukuk hem yaratı hem de normatif bir bilim olarak tanımlanır. Yasanın kaynağı insanın toplumsallığından türer; devlet ise

“sosyal bir kolektivite olarak düşünülürse, bu kolektivite ancak normatif bir düzenle kurulabilir. Yalnızca böyle bir düzenin bir kolektiviteyi kurabileceği belirlendiğinde (hatta gerçekte, kolektivite bu düzenle özdeştir), devleti kuran normatif düzen, devlet düzeni olduğunu kabul ettiğimiz görece merkezileşmiş zorlayıcı düzenden başka şey değildir” (Kelsen, 2005: 426).

Devletin de hukukun da normatif bir düzen olarak düşünülmesi, toplumun kuruluşunun da normatif bir biçimde ele alınması anlamına gelir. Kelsen devlet iktidarını tanımlarken bu normatif yapıyı temel alır. Buna göre;

“[D]evlet iktidarı diye adlandırılan ilişkiyi başka iktidar ilişkilerinden ayıran şey, onun hukuken kurallandırılmış olmasıdır; yani devletin hükümeti olarak iktidarı uygulayan bireylere, bir hukuki düzen tarafından, hukuk normlarını yaratarak ve uygulamaya koyarak, iktidarı kullanma yetkisi verilmiştir. Bir başka deyişle, devlet iktidarının normatif bir niteliği vardır” (Kelsen, 2005: 428-429).

Hukukun ve devletin normlara bağlanmasıyla hukukun kaynağı ve dayanağı hukukun kendisi olarak belirir ki Saf Hukuk da budur. Başka bir ifadeyle, “temel normdan sonra, sadece devletle ilgili bir hukuk nizamı gözönüne alınınca, pozitif hukuk bakımından en yüksek kademeyi teşkil eden anayasa gelir. Meşruiyetini temel normdan alan anayasa genel karakterdeki hukuk normlarını, kanunları vazedecek olan organları gösterir” (Aral, 1968: 537). Normların (temel bir normdan hareketle) alt norm ve üst norm olarak ayrılmasıyla normlar hiyerarşik bir düzende düşünülür.

Bu hiyerarşik düzenin dinamik yapısı ve norm temelli olması bir kez daha hukukun ne tabii ne de sosyolojik hukuk biçiminde ele alınmaması gerektiğini gösterir.

Devlet hukuk özdeşliği, devletin nasıl tanımlandığına bağlı olarak hukukun da ne olduğunu belirler. Bu nedenle “hukuk devlet”i ifadesi bir totolojidir. Kelsen’e göre devlet; “[D]evletin halkı (Staatsvolk), devlete tabi olan insanlardır (...) Devletin toprağı (Staatsgebiet) açıkça sınırlanmış bir alandır (...) Devletin iktidarı (Staatsgewalt)” olarak üç öge üzerinden tanımlanır. (Kelsen, 2005: 427-428). Bu üç öge hukuksal bağlarla birbirine bağlanır ve tüzel bir kişilik olarak devlet hak ve ödevlerle tanımlanır. Öte yandan egemenlik ilişkileri bakımından Kelsen, ilginç bir yerde durmaktadır. Zira bir hukuki pozitivist olarak düşünüldüğünde hukukun kaynağı olarak egemenlik anlayışına yakın görülmesi gerekirken Kelsen bu görüşte değil gibidir.

“Kelsen hâkimiyetin devlet kudretinin bir özelliği olarak bilinip gösterilmesini de doğru bulmamaktadır. Devlet kudreti tabii bir olay, fizik ve psikolojik bir kuvvet olarak kabul edilemez. Çünkü hâkimiyet mefhumu devletin en yüksek kudret olduğunu, kendisinden daha üstün bir kudretin mevcut bulunmadığını ifade ettiğine göre, tabiat âleminde en yüksek, en üstün bir kuvvet bulunmak gerekirdi. Bu ise, imkânsız bir tasavvurdur. Şu halde, devletle hukukun eşitliği dolayısıyla, devletin veya hukukun bir özelliği olan hâkimiyet normatif bir mefhum olabilir ve ancak saf hukukî metotla kavranabilir. Böylece hâkimiyet, müşahhas hallerde devletin hükümran olup olmadığı sorusunun cevaplandırılmasına elverişli değildir. Bu mefhum dolayısı ile söz konusu olan tabii veya sosyal bir olayın tesbiti değil, bilakis bir prensip, hukuk teorisi ile ilgili bir hipotezdir” (Aral, 1968: 540).

Görüldüğü gibi, Kelsen’in egemenlik kavrayışının temel motivasyonu bir bilim olarak hukuk anlayışının aksiyomlarına göre şekillenmektedir. Böylelikle bir kişinin devletle arasındaki bağ sorunu; hukuki bir sorundur (Kelsen, 2005: 427). Ancak daha önceki tartışmaları hatırladığımızda, bu bağlantı sorununun saf hukuki bir biçimde tanımlanmadığını ileri sürebiliriz. Bununla ilişkili olarak diyebiliriz ki, bu yaklaşım, devletle birey arasındaki ilişkinin ne etnik ne de sınıfsal bir temelde ele alınmayacağını da gösterir. Zira hukuki pozitivistin bir yaratı olarak hukuk anlayışına paralel olacak şekilde Kelsen devletin varlığının mekansal geçerlilik alanı olarak toprakla ilişkilendirdiği ölçüde, zamansal geçerlilik alanında tanımlar ve “[D]evletin varlığı... zaman içinde de sınırlandırılmıştır, çünkü devletler doğar ve yokolabilirler” der (Kelsen, 2005: 428). Dikkat edilirse Kelsen, geçerlilik terimini

sıklıkla kullanılmaktadır. Zira bu terimle tartışmayı, devletin neliğine yönelik bir soruşturmayı hukuki bir tartışmaya taşımaktadır. Tam da bu noktada önce diğer iktidar biçimlerinin tanımı vermektedir. Buna göre;

“Devlet iktidarı (*Staasgewalt*) diye adlandırılan ve devletin hükümeti tarafından, devletin halkı üzerinde, devletin toprakları içinde uygulanan şey, sadece, herhangi bir bireyin fiilen bir başka birey üzerinde uyguladığı ve bu başka bireyi kendi istediği gibi yönetebilmekten ibaret olan her iktidar değildir” (Kelsen, 2005: 428).

Şimdi bu nokta önemlidir. Zira bir Bodin’de de iktidar biçimlerinin ayrıldığını ve egemen iktidarın farklı olduğunu vurgulamıştık. Ancak Bodin’den başlayarak egemen aynı zamanda bu diğer iktidar biçimlerini de kapsayacak düzeyde gelişkin ve en üst iktidarı işaret etmektedir. Egemenliğin mutlak iktidar biçiminde anlaşılması onun hemen sınırlandırılması arzusunu da açığa çıkartmış olmasına rağmen, yine de, egemenin en üst iktidar olma vasfı korunmuştur. Böyle bir sınırlandırma altında dahi egemen veya egemen olarak devlet, normatif bir ölçüte tabi tutulmamıştır. Ancak Kelsen bu norm yaratıcı anlayışla hem devletin tanımını vermekte hem de diğer devlet anlayışlarından ve iktidar anlayışlardan ayrılmaktadır. Buna tablo şudur:

“Devlet iktidarı diye adlandırılan ilişkiyi başka iktidar ilişkilerinden ayıran şey, onun hukuken kurallandırılmış olmasıdır; yani devletin hükümeti olarak iktidarı uygulayan bireylere, bir hukuki düzen tarafından, hukuk normları yaratarak ve uygulamaya koyarak, iktidarı kullanma yetkisi verilmiştir. Bir başka deyişle, devlet iktidarının normatif bir niteliği vardır. Devlet iktidarı diye adlandırılan şey, gerçek bir devlet hukuki düzeninin geçerliliğidir” (Kelsen, 2005: 428-429).

Görüleceği üzere, devleti yaratan veya bir kolektiviteye devlet ismini veren şey hukukun kendisidir ya da siyasal iktidar, iktidarını kullanma yetkisini egemen bir güç olmasından değil, bir hukuki düzen tarafından almaktadır. Dolayısıyla, önce bir egemen gücün varlığı ve ardından bunun sınırlandırılmasından öte ve karşıt olarak önce hukuki bir düzen (norm yaratma ve uygulama) ve devlet vardır. Bu durumda iktidarı kendisinde uygulanan bir şey değil, hukuken kullanılmasına imkan tanınan bir şey olarak düşünülmektedir ki, bu yetkilendirme işleminde bu devlet iktidarını devletin hükümeti kullanmaktadır. Tam da bu tanımlamada içerilmiş olan bir ayrım hukuk yaratma ve kullanma veya devlet iktidarını kullanma yetkisi almış bireylerle

devletin kendi tüzel kişiliği söz konusudur. Bu da devletin buna bağımlı bir başka tanımını vermektedir. Buna göre devlet, “bir korporasyondur, yani normatif bir düzenden kaynaklanan ve görevlerini (*Funktion*) yerine getirmek üzere, dolaylı ve dolaysız biçimde atanan uzmanlaşmış organlar oluşturan bir kolektivitedir” (Kelsen, 2005: 429). Burada tanımlandığı biçimiyle, uzmanlaşmış organlar aslında devletin bir özne olarak eyleyen bir varlık şeklinde ele alınmasını veya devleti somut bir birey olarak tasarlanmasını reddeder. Devlet değil bireyler eyleyler. “Oysa, eylemde bulunan kişi olarak devletin bir gerçeklikle uzaktan yakından ilişkisi yoktur. O, sadece, hukuki düşüncenin yardımcı bir kurgusunu karşılar” (Kelsen, 2005: 431). Böylece devlet eylemi ve eyleyen bir varlık olarak devlet anlayışında mündemiç olan olgusalılık dışlanmış olur. Aynı teorik müdahale devletin görevi ifadesi için de geçerlidir. “[H]ukuki düzen içinde öngörülen ve belli bir özne tarafından yerine getirilen bir görevin devlet kişisine atfedilmesi, sadece, bu görevin onu öngören hukuki düzenin birliğine dayandırıldığını anlatır” (Kelsen, 2005: 431). O halde devletin tüzel kişisi tam olarak hukukun içinde ve onun yetkilendirilmesiyle kavranmalıdır ki, bu kavrayış egemenlik teorileri açısından egemenliğin siyasalla olan ilişkisini kesmekte, onu hukuka tabi kılmaktadır. Şimdi Kelsen bu noktada diğer devlet anlayışlarını eleştirerek kendi görüşünü açıklamaktadır. Buna göre:

“Devlet tüzel kişisini hukuk dışı bir öz olarak gören o pek aldatıcı düşüncüyü yıkacak bu anlayışın bilincine varılabilmesi için, ne kadar ısrar edilse azdır. Geleneksel devlet kuramı uyarınca, devlete atfedilen görevler üçe ayrılır: Yasama, yürütme (hükümet dahil) ve yargı. Görüldüğü gibi, ister hukukun yaratılması ve hukukun uygulanması olarak dar anlamdaki görevler olsun, ister hukuka itaat görevini de içeren daha geniş anlamdaki görevler olsun, üçü de *hukuki* görevlerdir. Yasamaya, yani genel hukuk normlarının yaratılmasına (görece üst derecedeki normlar) devlet görevi mahiyeti tanınıyorsa, bunun nedeni, bu görevin, uzmanlaşmış bir organ, yani hukuki düzence belirlenmiş bir usul uyarınca seçilen bir parlamento tarafından yerine getirilmesidir” (Kelsen, 2005: 434, italik bize ait).

Öncelikle “devlet tüzel kişisi”nin hukuki karakterinin vurgulanması üzerinde duralım. Çalışmamızın ilk bölümünde ele aldığımız modern devletin oluşma aşamasındaki siyasal atıflardan kopmuş bir anlayış ile karşı karşıyayız. Zira Kelsen, devleti hukuk düzen olarak veya devlet hukuk özdeşliği biçiminde tanımladığı anda, aslında, devletin oluşumuna dair herhangi bir açıklamaya da kapıları kapatmaktadır. Böylece devletin tüzel kişiliği de hukuki bir anlamda tartışılır ve devletin veya

egemenin siyasal, sınıfsal bütün kaynak ve açıklanma biçimleri terk edilmektedir. Dahası ister parlamento yoluyla olsun ister başka bir yolla, yürütmenin kendisi de hukuki bir usule tabi tutulmaktadır. Öte yandan yasama, yürütme ve yargının (egemenliğin sınırlandırma sürecindeki bu üç kurumsal gücün) hukukiliğine yapılan vurgu; egemenlik fikrinin yerine devlet hukuk özdeşliğini geçirmektedir. Kelsen'in kendisi de ilerleyen sayfalarda bunu açıkça bir evrim olarak ifade eder:

“Eğer iç düzende, yasama, yargı ve yaptırımların icrasıyla kendisini sınırlayan devlet ‘Yargıç devlet’ (Gerichtstaat) diye adlandırılıyorsa, denilebilir ki, doğrudan devlet idaresinin kuruluşuyla, devlet, Yargıç devletinden, Yargıç ve İdare devletine dönüşür. Bu dönüşüm, hukuki düzenin artan merkezileşmesine, özellikle de merkezi bir hükümet organının oluşumuna ve yetkilerinin genişlemesine sıkı sıkıya bağlı uzun bir evrimin sonucudur. İdari devlet organı, devlet görevlisinin kusursuzca oluşmuş tipidir” (Kelsen, 2005: 346).

Öyleyse saf siyasal bir eylemin öznesi olarak egemen, önce devşirme kavramlarla (Roma-Hıristiyan geleneklerinden) kendi siyasal varlığını veya siyasal olan üzerindeki belirleyici varlığını tesis etmiş ve ardından bunu bir devlet biçimine dönüştürmüştür. Tam da bu dönüşümde hukuk, egemenliğin veya devlete dönüşmüş egemenin elindeki saf siyasal gücü sınırlandıran bir öge olarak görülmüştür. Kelsen'in bu tasviri veya bu görüşü, bir sınır, bir görev olarak hukuk anlayışından bir kendilik, her yerde bulunan bir ruh, her şey olmak isteyen saf bir hukuk biçimine dönüşmüştür. O halde modern siyasal alanın oluşumunu incelediğimiz bir çalışmada siyasal nerededir? Modern biçimiyle siyasalın iyiden iyiye temsil, seçim, parlamento ilişkilerine indirgendiğini ve böylece demokratik rejimlerin temelinde yer alan bu ilişkiler ağının sorgulandığını söylemek fazla iddialı bir tespit olmasa gerek. Hatta temsili demokrasi, demokrasinin tam tersini ifade eder hale gelmiş ve bir küfür haline dönüşmüştür (Ranciere, 2006: 51-71). Ancak Kelsen'in devlet hukuk özdeşliğinde net tavrı böyle bir tartışmayı yürütmeyi bile gereksiz kılar gibidir. Özellikle organ (Organschaft), temsil (Stellvertretung ve Repraesentation) ve bireylerin çıkarı gibi kavramların hukuksal düşünme biçiminden, bilimsel olma iddiasındaki bu düşünme biçiminin dışındaki öğelerle ele alınması itirazı haklı kılmaktadır. İtiraz ise böyle bir işleme tabi tutulmayan bir devlet araştırmalarının aynı şekilde sonuçlanacağı ve bundan kaçınmanın yolunun da devlet hukuk düzeni analizi olduğudur. Kelsen şu tespitte bulunur:

“[B]azı siyasi öğretilerin savunduğu ve mutlak bir monarkın ya da bir diktatörün halkın ‘gerçek’ temsilcisi olduğuna ilişkin tez, halkın seçtiği parlamentonun halkı temsil ettiğini, böyle bir parlamentonun olduğu yerde yasaları halkın koyduğunu ve birçok demokratik cumhuriyet anayasasının dediği gibi, hukukun halk tarafından kaynaklandığını anlatan öğretinin kabul ettiğinden ne daha fazla ne de daha az kurgusal bir atıftır” (Kelsen, 2005: 439).

Kelsen oldukça açık bir biçimde, hem egemenliğin sınırlandırılma çabasının hem de mutlak egemenlik anlayışının, böylece hem Hobbescu bir konumun hem de Lockecu bir itirazın, karşısında yer almakta ve eğer devlet hukuki bir düzen olarak anlaşılıyorsa tüm devlet teorilerinin hukuk bilimi içinde aynı tarzda bilimsellikten uzak olduğunu iddia etmektedir. Kelsen, hukukun kaynağının bir insan yaratısı olarak ancak hukukun kendisi olduğunu söylemektedir. Tam da bu nedenle ve temelden egemenlik öğretilerinin karşısında yer alır. Devlet hukuk özdeşliğinin bir ifadesi olan “devlet hukuki düzeni”, bu düzen içinde ancak kendi normlarınca değerlendirilir ve devlet kendi organları yoluyla işlerlik kazanır. Bu özellikleri sayesinde devlet bir birey gibi tahayyül edilemeyeceği gibi bireye ait özellikler de ona atfedilemez. Kelsen yine başka bir kavrama itiraz yoluyla hem karşıtını eleştirir hem de kendi konumunu yeniden ifade eder. Buna göre;

“Geleneksel öğretiye göre, hukuktan bağımsız sosyal bir gerçeklik olarak varolan devlet, önce hukuku yaratacak, sonra da bu hukuka boyun eğecek, deyim yerindeyse, bunu özgür iradesiyle yapacak ve yalnızca o zaman bir hukuk devleti olacaktır ... Her şeyden önce, hukuka tabi olmayan bir devleti düşünmenin imkansız olduğunu saptamak gerekir. Çünkü devlet yalnızca devlet eylemlerinde, yani insanlar tarafından gerçekleştirilen ve tüzel kişi olarak devlete atfedilen eylemlerde vardır. Böyle bir atıf da, ancak, özgül bir biçimde bu eylemleri tanımlayan hukuki normlar temel alınırsa mümkündür. Devletin hukuk yarattığını söylemek, yalnızca, hukuk uyarınca eylemleri devlete atfedilen insanların hukuk yarattığını söylemektir. Oysa bu, hukukun kendi yaratılışını düzenlediği anlamına gelir” (Kelsen, 2005: 450).

Kelsen, konumunu apaçık bir biçimde ortaya koymaktadır. Ancak ne kadar kendi araştırma nesnesi uyarınca saf, biçimsel, kapalı bir hukuk kavrayışı ortaya koymuşsa da siyasal, sınıfsal, sosyolojik bütün elemanları bir “yanlış atıf” sorunu olarak dışlamıştır. Yukarıdaki pasajda en net ifadesini bulan bu öğreti, devleti hukukla özdeşleştirdiği oranda siyasal olana dair bütün ilgisini kaybeder. Ancak ister antik anlamıyla isterse de modern anlamıyla insan toplumsal bir varlık olarak siyasalla ilgileniyorsa; burada görüldüğü gibi siyasalı dışlamak bütün insansal

sorunları hukuki bir perspektifle damgalamak anlamına gelir. Belki de modern ve devletin veya modern siyasal alanın bu şekilde inşası veya oluşumu bir sürecin de kapandığını ifade etmektedir; kapanan bu süreç, burjuva düşüncesinin doğumu ve devrimci oluşum aşamasıdır. Öte yandan ve Kelsen ile ilişkisi bakımından şunu da not etmeliyiz. Kantçı metafizikten arındırılmış bilme etkinliği kendisini ne denli saf, biçimsel ve kapalı olarak kurmada başarılı olursa olsun; Kant'ın da değindiği gibi insan aklı yine de metafizik sorular sormadan duramaz. İlginçtir ki, Kelsen için de benzer tespitler yapılabilir; ne kadar saf, biçimsel bir hukuk bilimi düşünülürse düşünülün ve hatta bu çabada devlet yoluyla hukuksal düşünme temel ölçüt olarak konulsun, insan varlığı siyasallaşmanın yollarını yeniden yaratmıştır. Öte yandan genel olarak hukuki pozitivizmi belli bir biçimde siyasal amaçlar peşinde olan bir öğreti olarak düşünenler de yok değildir. Örneğin Keyman bu noktada şunları söylemektedir:

“Esasen hukuki pozitivizm, aksini savunmasına, keyfiliğe karşı en güçlü engel olduğunu iddia etmesine rağmen, aslında hep bir takım siyasi amaçları gerçekleştirmek istemiştir. Bu akımın 19 ncü yüzyıldaki temsilcileri, kurulma süreci tamamlamış bulunan burjuva iktidarının daha da güçlenmesine çalışmışlardır” (Keyman, 1978: 35).

Burada ifade edilen görüşü bir tartışma başlangıcı olarak alıntılamadığımızı belirtelim, sadece Kelsen'in devlet ve hukuk hakkındaki düşüncelerinin bir yorumunu sunmak istediğimiz için bu alıntıyı kullandık. Zira böyle bir tartışma hukukun ister ideolojik bir öge olarak sınıf mücadelesindeki 'üstyapısal' bir konumda değerlendirsin isterse de sosyal bir gerekçelendirmeyle ele alsın bu teorilerin anlatımını gerektirir. Ancak hukukun siyasalla ilişkisi bağlamında yürüttüğümüz bu çalışmada Kelsen'in görüşlerine yer vermemizin bir tek amacı vardır. Bu amaç, hukuksal düşünme biçiminin nasıl ve hangi yoldan en saf halinde bile siyasalla ilişkilendiğini betimlemektir. Egemenlik fikrinin belirleyiciliğinde incelediğimiz siyasal olan, şimdi de saf hukuk biçimi altında ve devlet-hukuk özdeşliği içinde hukuk tarafından belirlenmektedir. Oysaki egemenlik kavramını serimlediğimiz bölümde egemenliğin ne denli siyasal bir yüküle dolu olduğunu gördük. Şimdi de benzer bir yükün, egemenlikten alınıp hukuka verildiğini görmekteyiz. Pasunakis, Kelsenci bu hukuk görüşünü tartışırken şu ifadeyi kullanır: “hukuk, hukuksal bir biçim alır” (Pasukanis, 2002: 74). Tıpkı Keyman'ın

tespitlerinde yer aldığı gibi, Pasukanis’de burjuvazinin gelişimi perspektifinden hareketle şunları söylemektedir: “Hukuksal pozitivizmin biçimsel-mantıksal kuramı, devlet koruması altındaki ilişkilerin en iyi güvence altına alınanlar olduğu görgül gerçeğine dayanır” (Pasukanis, 2002: 88)⁴⁰. Bu görüş Kelsen’in devlet-hukuk özdeşliğini eleştiren tek görüş değildir. Aynı zamanda pek çok defa siyasalla bu yokluk düzeyindeki ilgisizlik, hukukun modern toplumlardaki belirleyici gücü nedeniyle bir suçlama olarak geri dönmektedir. Kısaca burada ifade edilen, hukukun bir emrin hukuksal usullere uygun olması durumunda tamamen hukuki olduğu savıyla Nazi iktidarına kapı aralamak şeklinde tezahür etmektedir. Böylece Kelsen, Nazi iktidarının destekçisi olmasa bile teorik olarak hukuk-siyasal ilişkisini zayıflatması açısından eleştirilmektedir. Bizce en ilginç eleştiri de budur. Zira burada istenilen ve beklenen, hukukun siyasal alanda ve siyasal eylemde belirleyici olmasını istemekten başka bir şey değildir ve bu belirleme konumu ise yine biçimsel denebilecek bir insan hakları mefhumuna dayalıdır. Oysa Kelsen, belli bir güvenle, tam da hukukun böyle bir pozisyon edinmemesi çabası içindedir. Bu konumu özlü bir tarzda Bobbio dile getirir: “Pozitivizm, normların değerler açısından doğrulanmasıyla, normların *değeri* sorunu olarak anlaşılan temelle ilgilenmez. *Hukuk haklı olandan değil, emredilenden çıkar*” (Bobbio, 2005: 468). İtiraz edilen temel argüman budur. Hukuk sadece bu kadarla yetinemez, daha müdahaleci olmalıdır, denir. Bu müdahalenin kaynağı olarak da veya hukukun kaynağı olarak da, insan hakları, belli bir biçimde demokrasi anlayışı gösterilir. Bobbio, Kelsen’in izlediği süreci ve eleştirilere neden olan görüşünü şöyle özetler:

“Hukuki normların yaratılması bir yetkinin kullanımı sonucudur. Başka deyimlerle, alt ya da üst, genel ya da bireysel, sistemin her normunun kaynağında, Kelsen’in- rastlantısal olarak da değil- *Macht* deymiyle gösterdiği bir yetkinin varlığı öngörüldüğü ölçüde, tutarlılıkla hukukun yaratılmasından sözedilebilir ve dolayısıyla, hukukun kaynakları sorunu haklı olarak *Rechserzeugung* (hukuki yaratı) sorununa indirgenebilir. O zaman da, Kelsen’e gör, hukukun neden açıklanmadığı, ama koyulduğu, kabul ettirildiği, yaratıldığı anlaşılır. Hukukun varlığı (ya da geçerliliği), bütünüyle, bir yetkinin ya da davranışlar kabul ettirebilen (onlara izin

⁴⁰Genel bir hukuk teorisi veya hukukun genel bir teorisindeki güçlüğü ve siyasal teoriye en yakın inceleme olan kamu hukukundaki güçlüğü şöyle ifade eder: “Genel olarak, tek ve aynı olgu, Marx’ın siyasal devletin sivil toplumdan ayrılması olarak nitelediği olgu, genel hukuk teorisinde, her birinin ayrı yeri ve özgün çözümünü olan iki farklı sorun biçiminde ortaya çıkmaktadır. İlk sorun tamamen soyut bir nitelik taşır ... Özel hukuk, ‘burjuva toplumun kendi iradesini düşünen, toplumdan kopuk bireyin’ tanımlayıcı özelliğidir. Nesnel hukuk, ‘kendini siyasal devlet olarak hisseden ve kendisini oluşturan unsurlar karşısında evrenselliğini savunan’ bir bütünlük olarak burjuva devletinin ifadesidir” (Pasukanis, 2002: 101).

verebilen), bunların yerine getirilmesini, son aşamada devlet gücünün (*Staatsgewalt*) en yüce tezahürü olarak zorlamaya da başvurup, sağlayabilen bir gücün varlığına bağlıdır” (Bobbio, 2005: 468-469).

O halde, insanlar arasındaki ilişkilerin belirlenmesinde sınır bir kavram olarak egemenin yanına bir de hukuk kavramını eklemek zorunda kalıyoruz. Diğer bir deyişle, hukuk, gerçekten de, artık bu soyutluğu içinde o kadar her yeredir ki, modern insan için ondan bağımsız nefes almak gibi güçleşmiştir. Bizce Schmitt’in egemene dair şu tespiti durumu en açık haliyle ifade etmektedir: “O, normal durumda geçerli olan hukuk düzeninin dışında olmakla birlikte yine de bu düzene aittir çünkü anayasanın tümüyle askıya alınmasına karar vermeye yetkilidir” (Schmitt, 2002: 15). Demek ki, ilk önce Kelsen’e hak vermek gerekir; zira anayasanın varlığında egemenden söz edilemez. Ancak kaydetmeliyiz ki, Kelsen için egemenlik zaten anayasanın kuruluşunda da etkin değildir veya bu durum anayasal demokratik bir cumhuriyetle mutlak bir monarşi arasında bir ayrım noktası vermez. Zira hukukun veya hukuksal düzenin kaynağı, hukukun kendisidir. Bu durumda, Schmitt’in ifade ettiği gibi ancak kendisinin tam olarak katılmadığı nokta, tabir-i caizse, işlerin yürüdüğü sırada Kelsen’e katılabiliriz. Ancak işler değiştiğinde ve kaotik bir durumda hukukun konumunun ne olacağı belirsizdir. İşte bu durum, siyasal olanın bir daha görünür olduğu bir duruma işaret eder. Bunu izleyen bölümde siyasalın bu dönüşünü ele alacağız.

4. MODERN SİYASAL ALANI ZORLAMAK

4.1. Egemenlik Kavramının Geri Dönüşü

Tarihin bir dönemi, kapitalist üretim biçimi olarak adlandırılan ve sadece bir iktisadi kategori olarak üretimi imlemeyen bu dönemi, Marx için muazzam bir meta yığını (Marx, 2011: 49), Benjamin içinse "Bu kültürel zenginlikler, hiç istisnasız, dehşet duygusuna kapılmadan düşünölemeyecek bir kökene sahiptir (...) Hiçbir kültür ürünü yoktur ki, aynı zamanda bir barbarlık belgesi olmasın. Ve kültür ürününün kendisi gibi, elden ele aktarılma süreci de nasibini alır bu barbarlıktan"(Benjamin, 2008: 41) olarak görülür. Her iki göz de, bu dönemde, bir zenginlikler çağı kadar bir yoksun bırakılmalar çağını da görürler. Bu çağ belki, Las Casas'ın anlattığı yerlilerle İspanyolların ilk karşılaşmalarında belki de Marx'ın çözümlediği metadan paraya paradan artık değer yoluyla sermayeye giden döngüyü kıran bir ilk birikim sürecinden başlamıştır (Las Casas, 2009; Marx, 2011: 686-711). Başlangıç noktası ne olursa olsun ya da gören gözler kime ait olursa olsun; bu tarih eşzamanlı olarak dehşet verici çığlıkların da tarihidir. Hukuk, kendisini bizlere, işte bu tarihsel acının merhemi olarak sunmaktadır. Fakat acıyı gidermediğini fark ettiğinde sadece gelecek büyük acıların garantörü rolüne soyunur. Farmakolojiden tiyatroya uzanan bu öz-yetkilenme gücü, ruhsuz dünyanın ruhu olmayı istemekten başka hiçbir şey ifade etmez. Aslında bu bir yanıyla realiteler savaşıdır. Olduğu gibi kabullenilen bir dünyanın realist pozuyla, tam da olduğu gibi kabullenilemeyecek kadar can yakıcı olan bir başka realitenin mücadelesidir. Gerçekliğin sınırı buraya kadardır ile gerçek bu sınırın ötesindedir, kavgasıdır. Hukuk her iki durumda da sınır-da-olma vasfını yitirmez. Yerlilerin katledilip katledilmeyeceğini de (teolojiyle birlikte) o belirler, katledilenlerin statüsünü de. Bütün sorunların çözüm kavşığında konumlanan hukuk, bizatihi kendisini bir sorun olarak ortaya koyduğunda ya da kendisi bir sorun olarak ortaya konulduğunda geri çağrılana değin sessiz kalır. Bu yeniden çağırma ne denli kanlı ve sancılı bir sürecin sonucunda gerçekleşirse, hukuk

da bir o kadar alanını genişleterek geri döner. Hukuka duyulan güven ya da hukukun kendisine duyduğu öz-güven; varlığındaki işleyişinden çok yokluğundaki “kaos”tan kaynaklanır. Bu durumda ve yine asli belirleyicilik hukuka düşer.

Schmitt, ünlü tanımını açıklarken, öncelikle sınır [Grenzbegriff] kavramını netleştirir. Ancak bu kavram “[E]gemen olağanüstü hale karar verendir” ifadesinde yer almaz. Olmayan bir kavramdan başlamak, nasıl bir anlamda ele alınabilir?

Böylece, sınır kavramı; “popüler literatürün kirlenmiş terminolojisinde olduğu gibi belirsiz bir kavram değil, en dıştaki etki alanına ait bir kavram anlamına gelir” (Schmitt, 2010: 13). Şimdi, “bir sınır-kavram [Grenzbegriff] olarak egemenlik” ve “en dıştaki etki alanına ait bir kavram” olarak ise sınır, vardır. Bu durumda egemenlik, en dıştaki etki alanına ait bir kavramdır. En dıştaki etki alanında olmak ise, “bir sınır-durumla [Grenzfall]” ilişkili olmaktır. Egemenin varlık alanı, sınırdadır. Bu nedenle, olağanüstü içinde değil, olağan halin içinde de değil. Her iki durumda da, yani hem olağanüstü hem de olağan haller içinde de, egemen; kararlar bağdaştırılamaz. Zira karar, olağanüstü halin ne olduğu hakkında veya olağanüstü hal hakkında konuşma-eyleme-karar verme-“bu’dur” deme anlamıyla karar’dır. Bizim dilimizde olduğu gibi karar kılar. Geçişler arasında bir yerde konaklamaz, orada karar kılar. Orayı (mekân) yapar, oradan konuştuğu gibi orayla birlikte konuşur. Egemeni niteleyen, onun en üstün olması ya da mutlak olması sıfatları tali kılınmış olur. Asli olan, egemenin, egemen oluş biçimidir, nasıl egemen olduğudur ki; bu da ilkin “sınır-durum [Grenzfall]”da olmak ile bu durum içinde karar vererek bir sınır yaratmaktır. Gerçekten de ve tekrar başa dönerek, olağan hal ile bir bağlantılı olma durumunda karar verilemezlik zaten bu duruma içkindir. Başka bir deyişle, bir karar (vermek, kılmak) için öncelikle sınırdadır olmak gerekir. Schmitt, klasik egemenlik kavramına hiçbir gönderme yapmadan; sınır-karar-olağanüstü kavramlarını açıklar. Zira klasik egemenlik anlayışlarında karar anı veya karara yapılan vurgu gözden kaçmıştır. Egemen, aslında sözleşme biçimiyle, orada da doğa durumundan sivil topluma veya toplum durumuna geçişin belirsiz bir elemanıdır. Bu geçişten sonra ve bir dizi prosedürle yetkilendirilir veya egemen olma konumuna erişir. Böylece egemen, bu şemada, her daim ona atfedilen-ona devredilen bir aktarım vurgusuyla mesafenin varlığını hissettirir. Ancak Schmitt’in tanımı, bu mesafeyi müphemleştirir. Çünkü sınırdadır olmanın bizatihi kendisi müphemdir. Karar bu anlamıyla, “sınır”ları netleştiren bir edimdir ve normun sınırın öte yanında geçerli olduğunu ifade eder-dışa vurur. Kaldı ki Schmitt, ilerleyen satırlarda bir tespitle iki hamlede bulunur:

Tespiti; tüm veya klasik egemenlik şeması(ları)nın soyutluğunu vurgulamaktır. Böylece ilk hamlesi; siyasal veya kararı bir an'a, somut bir duruma, bir özne sorununa indirgemektir. Karara karar veren, egemendir. O halde, muazzam bir belirsizlik durumunun bütün ufku sardığı bir tabloda hareket edilmektedir. İkinci hamle tam bu noktada ortaya çıkar; böylesi bir karanlık ufuk içinde hiçbir zaman normatif olarak düşünülemez. Ufuk içindeki tüm tartışmalar veya tartışma konumları tam da kendi normatiflikleri nedeniyle bu ufku yarattıkları için karanlık dağıtılamaz. Başka bir ifadeyle, sorunu yaratmış olanlar o sorunu ancak erteleyebilirler ki, bu da kararı ertelemektir. Egemen, bu durumda, artık karar vermenin ertelenemeyeceği noktada ortaya çıkar. Müphemliğin kendisi, sınırda olmanın kendisi; egemene iki yüzlü bir karakter kazandırır. Yani egemen hem müphemliğin içindedir hem de buna son verecek olandır. Öte yandan Schmitt, egemenlik anlayışlarına sırt çevirdiği anda, sanki yüzünü Machiavelli'ye dönmektedir.

“Olağanüstü hal, yani mevzu hukukta öngörülemeyen hal, ancak son derece tehlikeli, devletin varlığını tehdit edecek bir durum vb. olarak tanımlanabilir ama gerçeğe uygun tarif edilemez. Ancak bu durum, egemenliğin öznesine ilişkin soruyu, yani egemenliğe ilişkin soruyu güncel kılar. Ne acil durumun ne zaman söz konusu olduğu kesin olarak belirlenebilir, ne de böyle bir durumda nelerin meydana gelebileceği içeriksel olarak tek tek sayılabilir, hele gerçekten acil bir durum ve bunun bertaraf edilmesi söz konusu olursa...” (Schmitt, 2010: 14).

Bu hukuki kavramlarla yapılan açıklama veya durum tespiti; siyasal kavramlarla yeniden düşünüldüğünde bir güçler (force) dağılması ve “an”ın, şimdi ve burada olanın önceliği açığa çıkar. Zaten Machiavelli’de de gördüğümüz kavrayış, budur; değilse şans (fortuna) vurgusu boşa düşer. Aynı betimlemeyi, Schmitt’in çağdaşı ve düşünsel muhatabı Lenin’de de görebiliriz. Lenin için Sovyet Devrimi, sayısız faktörlerin etkisi altında gerçekleşmiştir. Zamanın Rus Çarlığı topraklarının yüzölçümü bile devrimin hesap defterine bir öge olarak dâhil edilir. Ancak Schmitt bu noktada, ne Machiavelli’yi anar ne de böyle bir siyasal bir düşünüş gerçekleştirir. O, hemen Bodin’e geçer. Bu durum gerçekten de düşünülmesi gereken bir durumdur. Ancak şöyle bir yorumda bulunabiliriz. Yukarıdaki alıntıda Schmitt, gerçeğe uygun bir tarifinin mümkün olmasa da olağanüstü hali, “son derece tehlikeli” ve “devletin varlığını tehdit edecek bir durum” olarak görür. Aynı zamanda, yine yukarıdaki alıntıya göre, “son derece acil bir durum” ve “bertaraf edilmesi” nitelemeleri kullanır. Schmitt burada, sanki devlet sonrası bir durumdan söz etmektedir. Ancak

Siyasal Kavramı adlı eserinin açılış cümlesi şudur: “Siyasal kavramı devlet kavramına önce gelir” (Schmitt, 2012: 49). Burada devlete ilişkin bütün tanımları betimleme olarak görür; tanımlama değil. Sonuç olarak Schmitt’in gözleri, en azından ‘Siyasi İlahiyat’ta egemenlik kavramı merkezinde Bodin’i görür.

Schmitt, Bodin’in egemenlik anlayışını bir milat olarak okur. Bodin, ona göre, daima şu soru etrafında döner: “Egemen, kanunlara ne derece bağlıdır ve tebaasına karşı nereye kadar sorumludur?” (Schmitt, 2002: 15). Bu sorunun cevabını Schmitt’ten önce Bodin verir. Halkın çıkarına olduğu sürece veya işler yolunda gittiği sürece ya da normal koşullar altında Prens tebaaya veyahut halka karşı verdiği sözlerde sorumludur, “ancak *si la nêcessité est urgente* [acil gereksinimler söz konusu olduğunda] bağlılığı sona erer” (Schmitt, 2002: 16). Buradan çıkan sonuç, Schmitt’e göre, kararın egemenlik kavramının içine yerleştirilmiş olmasıdır. Böylelikle o bütün egemenlik sıfatları, özellikleri, tanımları arasında yitip giden asli öge açığa çıkartılmıştır. “Egemen,karar verendir” (Schmitt, 2002: 13). Pekâlâ, egemen, neye karar vermektedir? Cevap yine Bodin’den gelir: “[S]elon l’exigence des caus, des temps et des personnes”; yani durumun (l’exigence), zamanın (des temps) ve kişilerin (des personnes) ihtiyaçlarına göre “bu taahhütleri çiğnemeyi, kanunları değiştirmeyi veya bütünüyle ilga etmeyi gerektiren haller” karar verir (Schmitt, 2002: 16). Schmitt, şimdilik karar kavramının altını çizmekle ilgilenmektedir. Karar kavramı böyle vurgulandıktan sonra, egemenliğin öznesinin kim olacağı çok önemli değildir. Bu özne prens de olabilir, halk da olabilir, Tanrı veya onun yeryüzündeki temsilcisi de olabilir (Schmitt, 2002: 17). Özne sorunu tarihsel bir sorundur, yani özne somut olarak durumun (l’exigence), zamanın (des temps) ve kişilerin (des personnes) ihtiyaçlarına göre biçimlenir. Bu nedenle ve şimdilik üzerinde durulması gereken nokta, karar kavramının belirleyiciliği ve bu kavram üzerinden özneleşmenin kendisidir. Başka bir ifadeyle, bu aşamada özne sorunu egemenin kim olduğu sorunundan öte karar verenin kim olduğuna bağlanır, “egemen..... karar verendir”. Öyleyse karar, bir durumun içindeki en uç noktayı, “en dıştaki etki alanını” düşünmeyi gerektirir. Schmitt’in kendi ifadesi ile;

“her düzen, bir karar dayanır ve üzerinde kafa yormadan çok açık bir kavrammış gibi kullanılan hukuki düzen kavramı da hukukun bağımsız iki unsurunu barındırır. Diğer tüm düzenler gibi hukuki düzen de bir norma değil bir karara dayanır” (Schmitt, 2002: 17).

Schmitt'in bu ifadeleri, “devlet hukuki düzeni”, “devlet hukuk özdeşliği”, “hukukun normatifliği” gibi kavramlarla iş gören Kelsenci devlet ve hukuk anlayışını kökünden reddeden bir egemenlik kavramını karar dolayımıyla yeniden düşünmenin ifadesidir. Sanki böylece, Machiavelli’yi paranteze alarak, modernitenin ilk kriz dönemine, doğum anına geri dönerek Bodin-Hobbes uzanımına otururuz. Düzeni önceleyen bir karar aşaması, kararın açığa çıkardığı bir öznellik anı, egemenin kararla ortaya çıkışı normları oluşturacak bir sıfır noktası tekrar gündeme gelir. Gerçekten de Rousseaucu modernite kritiğinden farklı olarak ve parlamenter-anayasal anlayışların yoğun krizler altında egemenlik kavramı yeniden incelenmektedir. Schmitt, modern anayasal rejimlerin ve anayasa yetkilerinin merkeze alınarak hukukun düşünüldüğü bir dönemde olağanüstü hal üzerine odaklanarak *hukuksal düşünmenin* ötesine geçer. Açıkça kendi ifadeleriyle şunları kaydetmektedir:

“Olağanüstü halden bahsedebilmek için prensip olarak sınırsız yetkinin söz konusu olması, yani mevcut düzenin bütünüyle askıya alınması gereklidir. Böyle bir durumda hukuk geri adım atarken devletin baki kalacağı aşikârdır. Olağanüstü hal, anarşi ve kaostan farklı bir şey olduğu için hukuk düzeni değilse de, hukuki anlamda bir düzen hala mevcuttur. Burada, devletin varlığı, hukuki normun geçerliliği karşısında tartışmasız üstünlüğünü kanıtlar. Karar, kendini tüm normatif bağlardan kurtarır ve gerçek anlamda mutlak hale gelir. Olağanüstü halde devlet, hukuku, kendi koruma hakkına dayanarak askıya alır” (Schmitt, 2002: 19).

Schmitt, bu ifadelerle olağanüstü halden ne anladığını açıklamış olur. Buna göre, halen belli bir *hukuksal düşünmenin* sınırı içinde konuşulmaktadır. Zira bu ifadelerden hemen önceki satırlarda Almanya ve Fransa anayasalarından örnekler vererek, anayasal hukuki düşüncenin olağanüstü halin gerçek doğasını kavrayamadığını, böylece egemenlik hususunda sessiz kaldığını veya fısıltıyla geçiştirdiğini söyler. O halde ve özellikle, olağanüstü halin “anarşi ve kaostan” uzak bir biçimde düşünülmesi herhangi bir devlet ve hukuk biçiminin varlığından, böyle bir düzenin içinden konuşmaktır. Gerçekten de hem Schmitt hem de sözleşmecî gelenek düzen kavramını elden bırakmazlar. İlkinde düzen norma değil karara dayalıdır ve böylece karar anının varlığı her halükarda bir düzenin varlığını kabul eder. İkinci durumda ise doğa yasası veya doğa düzeni içinden yeni bir düzene, yasalılık durumuna geçişten söz edilir. Schmitt’in siyasal anlayışını oluşturmuş olan parlamenter, anayasal, liberal rejimler ve siyasallık anlayışlarını ileride ele alacağız.

Ancak burada, bu rejimlerin ve anlayışların anayasal düzeyde egemenlik kavramını görmezden gelerek, olağanüstü halin neyi ifade ettiğini tam olarak kavrayamamış olmaları onların hukuk, düzen, egemenlik ve siyasal kavrayışlarına mündemiçtir. Aslında bütün tartışmanın yoğunlaşma alanı mevcut anayasal düzenin kendisindeki birtakım varsayımların ifşa olmuş olmasıdır. Başka bir ifadeyle, liberal siyasal düşünce modern siyasal alanın ve bununla ilişkili olarak hukuksal düşüncenin ana akımını oluşturduğu için, kendi dünya görüşüne (böylece, bir optik meselesidir) uygun bir siyasal kavramı ve siyasal alan yaratmıştır. Elbette ki, bu sadece kendi gücünün eseri değildir. Ancak alanın sınırlarını belirlemede yetkin olmuştur. İşte olağanüstü hal, bu sınırı göstermesi açısından da değerlidir. Schmitt bu sınırda olağanüstü hal ile norm arasındaki ilişkiyi betimlerken biraz da bu sınırı açığa çıkartmaktadır:

“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 norma durum, yalnızca hukukçunun göz ardı edebileceği ‘yüzeysel bir varsayım’ değildir, daha çok kendi içkin geçerliliği ile ilgilidir. Hiçbir norm yoktur ki bir kaos durumunda uygulanabilsin” (Schmitt, 2002: 20).

Bu satırlar, hukukun sosyolojiye atfettiği bu sınır durumu, karar kılmanın ve “hukuk üretmek için haklı olmak gerekmediğini”n ifadesidir. Aslında burjuva toplumunun veya liberal siyasal ve hukuki düşüncenin kendisinin de gerçekleştirdiği bu durum, tam olarak kendisinin gerçekleştirmiş olması nedeniyle gizlenir. O halde bu siyasal düşüncenin kavrayamadığı bir durumdan çok mistifiye ettiği bir durumdan söz edilmelidir. Liberal düşüncenin bu doğum anına ilişkin pek çok tasvir, onun kurgusal düşünme biçimine yönelik mantıki bir tutarlılık veya somut gerçeklikle bir uygunluk arar. Bizce bu düşünürlerin kurgusal-varsayımsal akıl yürütmeleri egemenin meşrulaştırılması çabasını içerdiği kadar bir karar anını da hesaba katmaktadır. Schmitt de benzer biçimde şunları kaydeder:

“Olağanüstü halin anlamına ilişkin XVII. yüzyıl doğal hukukunda hakim olan berrak bilinç, XVIII. yüzyılda görece süreğen bir düzen kurulduğunda kayıplara karışır” ve tam da bu nedenle “Kelsen gibi bir yeni-Kantçının olağanüstü hal ile sistematik olarak ne yapacağını bilememesi doğaldır” (Schmitt, 2002: 21).

Kelsen’e ilişkin bu çıkarsama son derece manidardır. Zira eğer mesele sadece sosyolojik olmuş olsaydı veya olağanüstü hal tam da hukuki bir sorun içinde görülmeseydi Kelsen ile tartışmaya girilmesine hiç gerek yoktu. Ancak durum tam tersidir. Çünkü “[B]ir normun, bir düzenin veya bir referans noktasının ‘kendi kendini tayin etmesi’” normal ya da süregelen bir düzen içinde makuldür; ancak “sistematik birliğin ve düzenin somut bir durumda kendisini nasıl askıya alabileceği anlaşılması güç bir şeydir” (Schmitt, 2002: 21). Öyleyse sorun saf bir hukuk bilimini ilgilendirmeyecek tarzda hukuk-dışı değildir. Aksine anayasal düzen olağanüstü halle yakından ilgilenir. “Anayasal düzenin, olağanüstü hali mümkün olduğunca ayrıntılı bir şekilde düzenleme eğilimi, aslında sadece hukukun kendisini askıya alacağı durumu tanımlama girişimi olarak anlaşılmalıdır” (Schmitt, 2002: 21). Hukukun bu geri çekilmesi veya askıya alınması, hukukun önceki konumunu düşünmeye davettir. Devlet hukuk özdeşliğinde veya normatif hukuk düşüncesinde, hukukun güçlü konumu bu askıya alınma ya da geri çekilme anında arkasında şu soruyu bırakır: “Hukuk bu gücü nereden alır ve bir normun, kusursuz bir biçimde gerçeğe uygun olarak tanımlayamadığı somut bir durum haricinde geçerli olması mantiken nasıl mümkündür?” (Schmitt, 2002: 21). Başka bir ifadeyle, karar vermenin anı olarak olağanüstü hali tanımlayamayan, bu somut durumda bir norm oluşturamayan veya bir normla bu somut durumu belirleyemeyen hukuk, sanki Minerva’nın baykuşu oluverir. Schmitt başka bir eserinde daha net biçimde egemenin belirleyiciliğini vurgulamaktadır:

“Söz konusu olan bu belirleyici kavramlar ise, esas mesele bunları kimin yorumladığı, tanımladığı ve kullandığı; somut olarak barışın, silahsızlanmanın, müdahalenin, kamusal düzenin, güvenliğin ne anlama geldiğine kimin karar verdiği meselesidir. İnsanlığın siyasal ve tinsel yaşamının en önemli tecellilerinden biri, gerçek iktidara her kim sahipse onun kavramların ve kelimelerin içeriğini belirleyebildiği gerçeğidir. Cesar dominus et supra grammaticam. Sezar dil bilgisinin de hâkimidir” (Schmitt’ten aktaran Mouffe: 2013: 102).

Böylece “Sezar dil bilgisinin hâkimi” olarak kalmaz, aynı zamanda hukukun da belirleyicisi olur. Schmitt, Kelsen’le tartışmaya devam etmeden önce hukuksal düzlemde yapmış olduğu tartışmayı felsefi bir dile tercüme eder. Burada olağanüstü hal veya olağanüstü kavramı, istisna hali veya istisna biçimine dönüştür. Çünkü istisna, özellikle Schmitt’in kavradığı tarzda, normu, kural olanı, geneli açıklama gücüne sahip olduğu kadar bunları düşünme imkânını da yaratır. Öyleyse, düşünce

istisnai durumlarda ortaya çıkar veya yoğunlaşır. Schmitt kendi edebi diliyle istisna hakkında şunları söyler:

“Özellikle somut yaşamın felsefesi, istisnadan ve ekstrem durumdan elini eteğini çekmemeli, aksine, bunlarla en üst düzeyden ilgilenmelidir. Bu felsefeye göre, istisna, kuraldan önemli olabilir; (...) kendini vasatı bir şekilde ‘tekrar edenin’ apaçık genellemelerinden daha derine inen anlayışın olanca ciddiyeti ile... İstisna normal olandan daha ilginçtir. Normal olan, hiçbir şeyi kanıtlamaz, istisna her şeyi kanıtlar: Yalnızca kuralı kanıtlamakla kalmaz, kural, yalnızca istisna sayesinde yaşar. İstisnada gerçek hayatın gücü, tekrarlamaktan katılmış mekanizmanın kabuğunu kırar” (Schmitt, 2002: 22).

Bu satırlarda bir hukukçunun belirlenmiş ya da belirlendiği kabul edilmiş varsayımların, kanunların, kısaca norm-al olanın içinden konuşan sesinden çok norm-alın kendisini nasıl bir norm olarak ortaya koyduğunu veya normun kendisinin bir neden değil de bir sonuç okuyan, bir başlangıçtan çok bir çıktı olarak anlayan bir düşünceyi gördüğümüzü söyleyebiliriz. Öte yandan, yine burada, tekil olanın tümeli ifşa ettiği veya tümelin tam da istisnada açığa çıkan tekil, somut, olay biçiminde okunduğunu görüyoruz. Gerçekten de Badioucu ‘olay’ kavramından Spinoza-Deleuze hattının ‘tekil’ anlayışına, Freud’la birlikte başlayan ve Lacan’da doruk noktasına çıkan psikanaliz yöntemine kadar bir dizi açıklama-anlama modelleri tümelin veya genelin içindeki bu tekil unsura, olayın dönüştürücü kudretine veya yüzeysel, dile gelen, bilinçsel ve rasyonel olanın öte/arka tarafına yoğunlaşan bir eğilimden söz edebiliriz. Keza Schmitt’in kendisi de ‘Protestan bir ilahiyatçı’ olarak tanıttığı filozof Kierkegaard’tan alıntılararak istisnanın felsefi önemine bir kere daha dikkat çekmektedir⁴¹. Buna göre Kierkegaard, istisnanın tümel karşısındaki konumunu şöyle tarif etmektedir:

“Tümel hakkında sonu gelmeyen konuşmalar uzadıkça bıkkınlık verir; istisnalar *vardır*. Eğer bunlar açıklanmıyorsa, tümel de açıklanamaz. Çoğunlukla bu güçlüğün farkına varılmaz,

⁴¹Bu noktada Schmitt, ‘Siyasal İlahiyat’ eserinin ilk bölümünde “[T]eolojik düşüncenin XIX. yüzyılda dahi dirimsel bir yoğunluğa sahip olabildiğini ispat etmiş bir ilahiyatçı” olarak Kierkegaard’ı takdim etmektedir. Böylece teolojik düşüncenin etkisinin egemen ve süregelen seküler anlayış tarafından tam olarak kırılmadığına işaret etmektedir. Zaten eserini ilerleyen bölümünde bu tezini açıkça dile getirecek olan Schmitt, bir alıntıyla ve bu alıntı vesilesiyle yoğun bir kodlama yapmakta gibidir. Zira söz konusu alıntı, aynı zamanda bir filozofun tümelin karşısında istisnanın önemine dikkat buyurması olarak da okunabilir. Yanlış olmayan fakat bir fazlalığı da barındıran bu takdimle, bizce, oldukça rasyonalize edilmiş, sekülerleştirilmiş liberal siyasal anlayışın dışına çıkış hamlesi yapılmaktadır. Söz konusu alıntı bu dipnottan sonra, yukarıda aktarılmıştır.

çünkü tümel tutkuyla değil, rahat bir yüzeysellikte düşünülür. Buna karşılık, istisna, tümeli yoğun bir tutkuyla düşünür” (Kierkegaard’tan aktaran Schmitt, 2002: 22).

Çalışmamızın kapsamı bakımından bu felsefi ifadelerin Schmitt’in egemenlik anlayışı bağlamında tartışmamız gerekir. Bu nedenle, (Devlet) hukuki düzen(i) içerisinde incelenen (ve özellikle kamu) hukuk(u), bir normlar hiyerarşisinden hareketle anlaşılamaz. Bu tümel veya genel olarak düzen kavrayışı, istisnanın özgül karakterine ve somut güç yoğunlaşmasına ve böylece siyasal alandaki önemine yönelemez. Yönelemediği gibi, asli unsuru (egemenin karar veren olmasını) bulanıklaştırmak üzerine kuruludur. Ancak felsefi bir mesele biçiminde istisnaya odaklanma çağrısı, bir kere daha somut, güncel, reel yaşama ve bu yaşamın tekinsiz karmaşıklığına yüz çevirme davetidir. Dolayısıyla biçimsel, tarafsız, tutarlı ve bilimsel bir (kamu) hukuk(u) anlayışı, zihinsel olarak geliştirilebilir; fakat ne egemenlik kavramının kendisi ne de yaşanan süreç böyle cereyan etmiştir. Schmitt’in şu ifadesi bu durumu tek cümle ile özetler: “Tüm hukuki kavramlar arasında en çok egemenlik kavramı güncel çıkarların hükmü altındadır” (Schmitt, 2002: 23). Çalışmamızın bir önceki bölümü de göstermiştir ki, tam da bu nedenle egemenlik kavramı hukuki bir biçimsellikte, hukukun bir bilim olarak tasavvur edilmesi halinde incelenemez. Özellikle Kelsen’in hukuk ile sosyolojiyi birbirinden ayırması, tersinden de olsa, bu yargıyı kabul etmesindendir.

Schmitt, Kelsen’inin aksine, egemenlik kavramını dışlamaz. O, egemenliği de kucaklayan bir hukuk anlayışını tasavvur eder. “Fiili ve hukuki ‘en üstün güç’ arasındaki bağlantı, egemenlik kavramının temel sorunudur. Bütün güçlük burada yatmaktadır” (Schmitt, 2002: 25). Böylelikle tarihsel gelişim içerisinde egemenlik kavramı yine olanca ağırlığıyla sahneye çıkar. Schmitt, Kelsen’in görüşlerini derli toplu bir tarzda aktararak, eleştirilerine geçer (Schmitt, 2002: 25-26). Schmitt’in temel eleştirisi, metafizikten arındırılmış, saf, tekçi (monist), hukuk anlayışı sürekli dışlayarak kolay yoldan saflık ve birlik arayışına yönelmesidir.

“Sistematik birlik, Kelsen’e göre, ‘hukuki bilginin [Erkenntnis] bağımsız eylemi’dir. Bir noktanın, bir düzen ve bir sistem olduğunu ve bir normla özdeşleştiğini varsayan ilginç matematiksel mitolojiyi bir kenara bırakalım ve çeşitli atıf noktalarına yapılan muhtelif atıfların düşünsel gerekliliği ve tarafsızlığının mutlak bir karara, emre dayanmıyorsa neye dayandığını soralım. Sanki çok açık bir şeymişcesine, durmaksızın, kesintisiz birlik ve düzenden bahsedilir; sanki bağımsız hukuki bilginin vardıgı sonuç ile yalnızca siyasi hayatta

bir birlik oluşturan kompleks arasında ezeli bir uyum varmışcasına, hukukla ilişkili olan pozitif düzenleme şeklindeki her şeyde bulunduğu varsayılan, bir basamak üstte veya altta bulunan düzenlemelerden bahsedilir” (Schmitt, 2002: 27).

Bu alaycı ve sert eleştiriler, aslında Kantçı eleştirel felsefeye getirilen eleştirilerle büyük bir benzerlik gösterir. Kelsen bölümünde de ifade ettiğimiz gibi, Kelsen ile Kant arasındaki ilişki, beklenildiği gibi, Kant’ın ahlak, hukuk, tarih görüşlerinden öte bilgi anlayışı temelinde gelişir. Böylece Hegel’in ünlü Kantçı epistemoloji eleştirisi, Kelsenci hukuk anlayışı için de geçerli sayılmalıdır. Buna göre Hegel, Kant’ı şöyle yorumlar:

“Eleştirel Felsefenin ana bakış açılarından birine göre, Tanrıyı, şeylerin özünü vb. bilmeye yönelmeden önce *bilme yetisinin* kendisi yoklanmalı ...Ama bilmenin yoklanması *bilmeden* başka bir yolda olamaz; ... Ama bilmeden önce bilmeyi istemek skolastik düşünürün bilgece bir karar olarak *yüzmeyi suya girmeye kalkışmadan* önce öğrenme düşüncesi denli saçmadır” (Hegel, 2004: 61).

Bu ifadeleri, şimdi de, Schmitt’in Kelsen değerlendirmesini yaptığı şu satırlarla karşılaştırdığımızda tablo netleşir: “Metodolojik büyücülük, kavramsal kesinlik ve eleştirel kurnazlık, yalnızca hazırlık safhasında değerlidir”; böylece Hegel’in de vurguladığı gibi, bunlar kendinde değersiz şeyler değildirler, ancak “[H]ukukun biçimsel bir şey olduğu gerekçesiyle sadede gelmezlerse, her türlü zahmete rağmen, hukukun antresinde [antichambre] kalırlar” (Schmitt, 2002: 27). Pekâlâ, bu nasıl mümkün olmaktadır, sorusunun cevabı Kelsen’den önce Kantçı bilgi anlayışının eleştirisinde cevaplandırılmıştır. Buna göre, Kojeve’den hareketle, Tülin Bumin şu tespitlerde bulunur:

“bu felsefelerin evrensel olandan anladıkları, mesela, devlet gibi toplumsal-tarihsel bir form değil doğadır; doğayı insanın dışında, insana tümüyle yabancı bir kategori olarak ele alıp, insanı da onun karşısına tümüyle edilgen edilgen, seyirsel bir tavır içinde konumlarlar. Bunun nedeni, onların, insanın doğayla olan etkin, dönüştürücü ilişkisini yani çalışma kavramını ihmal etmeleridir” (Bumin: 2005, 25).

Elbette ki, burada yer aldığı haliyle Kant’ın eleştirel felsefesinin eleştirisi olduğu gibi Kelsen’in hukuk anlayışına aktarılamaz. Her şeyden önce pozitivist hukuk anlayışı, insanı böyle edilgin bir biçimde tasvir edemez. Fakat devlet, yani

hukuki düzen, bir kere kurulduğunda ve temel norm kendisini ister anayasasıyla ister başka bir biçimde temel atıf noktası haline dönüştüğünde, kısacası devlet hukuki düzeni oluşturulduğunda, artık bu sistem içindeki tüm ayrık, dışsal veya hareketli ögeler atılır ve denilebilir ki, insanın toplumsallığı edilgen bir varlık gibi düşünülür. Schmitt'in eleştirisinin en asli unsuru; yukarıdaki alıntıdan da hareketle, çatışmanın (Hegel felsefesinde bu aynı zamanda çalışmadır da) Kelsenci hukuk anlayışında yok sayılmasıdır. Bu yok sayılmanın en belirgin dışı vurumu, egemenlik kavramının inkârında yatmaktadır. Schmitt, bu noktada şu sözlerle Kelsen eleştirisine devam eder:

“Kelsen, egemenlik kavramı sorununu inkâr ederek çözer. Kelsen'in tündengeliminin sonucu şudur: 'Egemenlik kavramı köktenbir şekilde dışlanmalıdır. Aslında, bu, hukuk karşısında devletin kadim liberal inkârı ve hukukun oluşturulması ile ilgili bağımsız sorunun görmezden gelinmesidir (Schmitt, 2002: 28).

Böylelikle egemenlik kavramı, bir kez daha gündeme gelmiş olur. Hatta bu defa, açıkça tanımlanma zahmetine de katlanılmaksızın sadece bir yok sayma veya dışlama olarak üstünden geçilir. Ancak kavram ve kavramın temsil ettiği somut, maddi ilişkiler ağı, onu (yani kavramı) geri çağırır. Çünkü müzakereci, temsili ve parlamenter siyasal anlayış veya siyasalın bu liberal kavranışı; toplumsal düzlemde cereyan eden bir dizi çatışmayı görmezden gelir. Gerçekte ise, görmezden gelmeden çok daha fazlasını yapmaktadır: Görmezden gelerek bastırmak. Toplumun veya toplumsal formasyonun⁴² bu çatışmalı karakteri, soyut bir insan hakları söylemiyle düzlenemeyeceği gibi soyut bir halk, devlet, toplum kavramlarıyla da düzlenemez. Bu noktada Marx'ın klasik-17. yüzyıl iktisatçılarına yönelttiği eleştirileri hatırlamakta fayda vardır. Buna göre Marx, 'Grundrisse'de şunları yazar:

“Sözgelimi Onyedinci yüzyıl iktisatçıları daima yaşayan bütünle, halk, ulus, devlet, birkaç devlet vb. ile başlarlar; daima işbölümü, para, değer vb. gibi birkaç belirleyici soyut, genel ilişkiyi analiz yoluyla keşfederek bitirirler. Bu farklı ögeler az çok kesin bir şekilde saptanıp

⁴²Althusser, toplum kavramının idealist, bütünlükçü ve çatışmasız toplum kavramı yerine ve Marx'ın metinlerine dayanarak toplumsal formasyon kavramını önerir ve kullanır. Buna göre toplumsal formasyonu da şöyle tanımlar: “(...) bir toplumsal formasyon, tarihsel olarak mevcut ve bireyselleşmiş, yani egemen üretim tarzıyla çağdaşlarından ve kendi geçmişinden ayrılan her 'somut toplum'u belirtir (...) toplumsal formasyon kavramı, idealist 'toplum' nosyonunun gönderme yaptığı ideolojik nosyonlar sisteminden tamamen yabancı, teorik bir kavramlar sisteminin parçası olduğundan, bilimsel bir kavramdır” (Althusser, 2005: 42).

soyutlandıktan sonra ise, emek, işbölümü, ihtiyaç, mübadele değeri gibi basit ilişkilerden hareketle devlet, uluslararası mübadele ve dünya pazarları düzeyine tırmanan ekonomik sistemler gözükmeye başladı”(Marx, 1979: 168).

Buradaki yöntemsel tartışma Marx’ın bütün eserlerinde görülür. Öncelikle insan doğası-özü tartışmalarındaki soyutlamaya karşı çıkılır ve bu “sivil toplum”un ya da “burjuva toplumu”nun bir soyutlaması olduğu ifşa edilir. ‘Feurbach Üzerine Tezler’ eserindeki 6. Tez’de Marx, bu soruna yaklaşımını açıklar: “Ama insan özü, tek tek her bireyin doğasında bulunan bir soyutlama değildir. Bu öz, aslında, toplumsal ilişkiler bütünüdür” (Marx, 2004: 23). Bu tezde ön plana çıkartılması gereken kavram, *ilişki*’dir. Ama soyut bir ilişki değil, aksine toplumsal bir ilişki, bir süreç olarak ilişki, bir praxis olarak ilişki. Marx’ın felsefe eleştirilerinde görülen ilişkinin toplumsallığı vurgusu, “duyumluluğu” (Sinnlichkeit) pratik olarak kavrayamayan” ya da “her toplumsal yaşamın özünde pratik” olduğunu kavrayamayan bir düşüncenin “varacağı en üst nokta”nın, ancak, sivil toplum (burjuva toplumu) perspektifi olacağını ifşa etmektedir. Dolayısıyla yapılacak olan hamle, artık, “yeni materyalizmin bakış açısı”na yerleşmek, yani insan toplumu ya da toplumsal insanlı”ğı hedeflemektir (Marx, 2004: 24). Bu eleştirilerin sadece Feuerbach’a yöneldiğini düşünmek, yapılacak en büyük hata olacaktır; elbette ki, siyasal iktisat eleştirisi daha gelişkin bir eleştiridir, ancak insanın pratik etkinliğini ve tarihsel-toplumsal bir varlık olduğunu paranteze alan her düşünce aynı tonla eleştirilecektir.

‘Grundrisse’ eserinde (ya da 1857 Elyazmalarında) Marx, klasik siyasal iktisatçıların yöntemlerini alaycı bir dille serimler. “Başlangıç noktamız, şüphesiz, toplum içinde üretim yapan bireyler -dolayısıyla bireylerin toplumsal olarak belirlenmiş üretimi-olacaktır”(Marx, 1979: 139). Zira daha ‘Alman İdeolojisi’nde bu nokta, bir daha geri dönülmeyecek bir kesinlikte, belirtilmiştir:

“Gökten yeryüzüne inen Alman felsefesinin tam tersine, burada yerden gökyüzüne çıkılır. Başka deyişle, etten ve kemikten insanlara varmak için, ne insanların söylediklerinden, imgelerinden, kavradıklarından ve ne de anlatıldığı, düşünüldüğü, imgelendiği ve kavrandığı biçimiyle insandan yola çıkılır; gerçek faal insanlardan yola çıkılır” (Marx, 2004: 45).

Nasıl ki, felsefe burada soyut bir insan kavramından hareket etmekle hataya düşüyorsa, siyasal iktisadın kurucuları da, üretimi, toplumsal ilişkiler açısından

bağımsızlaştırarak ve toplumsal ilişkiler ağını da tarihsellikten yalıtarak aynı hataya düşmektedirler. Marx ‘Grundrisse’de “tarihi üretim ilişkilerinin ebedileştirilmesi”ne karşı çıkmaktadır. Tarihsellikten yoksun perspektifler tarihsel ve toplumsal ilişkileri *doğallaştırma* eğilimi göstermektedirler. Marx'ın eleştirdiği bu kişiler Robinsonvari bir anlatımla, (Ricardo, Smith, Bastiat, Carey, Proudhon), süreç içerisinde ortaya çıkan ilişkileri sanki hep varmış gibi kavramakta ve onlara tarih dışılık atfetmektedir. Dolayısıyla Marx, “Üretim” derken tarih-toplum dışı bir etkinlikten söz etmemektedir. “Üretim” onun açısından basit bir teknik süreç de değildir. Tüm toplumsal ilişkiler ile birlikte tarihsel olarak ele alınması gereken bir olgudur. “Üretimden söz edildiğinde, demek ki, anlatılmak istenen daima toplumsal gelişimin belli bir aşamasındaki üretimdir- yani toplumsal bireylerin yaptığı üretim” (Marx, 1979: 143). Soyutlama kategorisinin önemi buradan gelir. Bu nedenle Marx, ‘Kapital’de soyutlamanın önemine ilişkin şunu yazmıştır:

“Çünkü, gelişmiş benden, beden hücrelerinden daha kolay incelenir. Ayrıca iktisadi biçimlerin analizinde mikroskoptan ve kimyasal ayırıcılardan yararlanılamaz. Bu ikisinin yerini, soyutlama gücünün alması gerekir. Ama, burjuva toplumu için emek ürününün meta biçimi ya da metanın değer biçimi iktisadi bütünün hücre biçimidir. Bunun analizi, eğitimsiz olanlara, sadece kılı kırk yarmak gibi görünür. Burada gerçekten de kılı kırk yarmak söz konusu; ama yalnızca, mikroskopik anatomiye de olduğu gibi” (Marx, 2010: 18).

Görüldüğü gibi, soyutlama insan düşüncesi için temel önemdeki bir araçtır ve siyasal iktisadın kurucuları bu aracı oldukça kötü kullanmışlardır. Bu soyutlama biçimi doğallaştırma, ebedileştirme, somut, kanlı-canlı bireylerden soyutluğa doğru evrilme şeklinde tezahür ederken; devlet ve hukuk teorisi bağlamında ise aynı mantıkla ve Kelsen’de en uç noktasına ermiş haliyle saf biçimsellik, öznel süreçlerden nesnel kurumsallaşmaya ve rasyonelleşmeye doğru açılır (Schmitt, 2002: 32-35). Schmitt’in Kelsen eleştirisinin merkezinde, bu biçimsel ve rasyonel kavrayışın altındaki öznenin yitirilmesi olgusu yatmaktadır. Başka bir deyişle, Marx’ın yöntem eleştirisiyle birlikte ele aldığı burjuva toplum eleştirisinin bir benzerini Schmitt’te de liberal siyasallık anlayışının eleştirisinde görürüz. Her iki perspektif; ister burjuva toplumun eleştirisi biçiminde isterse de liberal siyasallığın ve biçimsel hukukun eleştirisi tarzında olsun temel olarak, ilkinde metanın soyutlaşması ve ikincisinde devlet-egemenin soyutlaşması sürecinin eleştirisi olarak ortaklaşır görünmektedir. Öte yandan Schmitt’in egemenlik kavramına ilişkin vardığı

bir diğerk nokta, gerçekteştirmiş olduğu eleştirel okumalar neticesinde ve devlet-hukuk ilişkisi bağlamında, egemenin gittikçe nesnel bir karakter kazandığı (yani soyutlanarak yok olmayla yüz yüze geldiğı) bir süreci tersine çevirme hamlesidir. Böylelikle Schmitt, bu tersine çevirmeyle birlikte, Hobbes’a geri döner. Hobbes’ta bulunan iki temel vurgu vardır: Bunlardan ilki kararın somutluğu ve karar vericinin (egemenin, öznenin) öznelliği (Schmitt, 2002: 38-39). Schmitt, Hobbes’un desizyonist (kararcı) özelliğini şöyle betimlemektedir:

“Kararın bağımsız anlamı, kararın içeriğinin olduğu kadar karar öznesinin bağımsız anlamını da içerir. Hukuki yaşamın gerçeğı bakımından önemli olan, *kimin* karar vereceğidir. İçeriksel doğruluk sorununun yanı başında yetki sorunu bulunur. Hukuki şekil sorunu, kararın öznesi ve içeriğı arasındaki tezatta ve öznenin kendi özgöl anlamında yatmaktadır. Aşkın [*transzendental*] şeklin *a priori* boşluğu onda yoktur, çünkü hukuki şekil, doğrudan doğruya hukuken somut olandan doğar” (Schmitt, 2002: 39).

Böylelikle Schmitt, Hobbes’a dönerek egemenlik ve meşruiyet sorununu yeniden siyasal teorinin merkezine oturtur. Bununla birlikte ‘siyasal kavramı’nın kendisi de yeniden tanımlanmaya çalışılır. Burada asıl ilgimiz modern siyasal alanın oluşumunda egemenlik kavramının seyri olduğu için egemenlik kavramı tartışmaları bağlamında Schmitt’in bu kavrama yüklediğı anlamı serimlemekle yetiniyoruz. Ancak Schmitt’in önemsenmesinin bir diğerk nedeni ise liberal siyasal anlayışa ve liberal kurumlara getirdiğı eleştirilerdir. Diğerk bölümde bu eleştiriler eşliğinde siyasal olanın nasıl yeniden düşünölmeye ihtiyaç gösterdiğini aktarmaya çalışacağız.

4.2. Egemenlik, Demokrasi ve Kurucu İktidar Bağlamında Siyasal Kavramını Yeniden Düşünmek

Liberal egemenlik anlayışına karşı getirilen eleştirilerin en etkileyicilerinden birisi Carl Schmitt’in kaleminden çıkmıştır. Bu eleştiri, Nazi destekçisi olduğu bilinen bir düşünürün sol düşünürlerce de ‘değerli’ bulunması durumunda iyice dikkate değer bir hal almaktadır (Çelebi, 2012: 9-19). Söz konusu etkinin nedenlerini analiz etmekten öte, biz bu çalışmada, yine bu etkilerden birisi sayılabilecek olan, liberal demokratik egemenlik teorisine Schmitt tarafından getirilen eleştiriye odaklanmaktayız. Bir önceki bölümde Marx ile Schmitt’in farklı noktalardan da olsa,

liberal-kapitalist modernite eleştirisinde ortaklaştıklarını göstermeye çalıştık. Ancak bu ilişkinin kapsamını genel olarak Marxist düşünce şeklinde genişletirsek; Schmitt'in Lenin, Mao, Sorel gibi devrimci Marxist eylem ve düşün insanlarıyla da hesaplaştığını, tartıştığını iddia edebiliriz. Özellikle iki eserinde hem Marx'ın düşüncelerinin Hegel ile olan yakınlığını hem Sorel'in "irrasyonel" şiddet teorisini hem de Lenin ve Mao'nun siyaset anlayışlarını (Partizan kavramı etrafında) incelemektedir (Schmitt, 2010: 79-112; Schmitt, 1963: 34-44). Bütün bu incelemeler, tartışmalar Schmitt'in sol düşünürlerce değerli bulunmasında bir katkı sağlamış olabilir; fakat Schmitt'in eserlerinin veya kimi eserlerinin Marxist sınıf savaşı anlayışına karşı bir iç savaş analizinin geliştirildiği yönünde de iddialar bulunmaktadır (Çelebi, 2012: 16)⁴³. Öte yandan Schmitt'in Marx yorumunda eleştirel bir perspektif yakalamak da mümkündür. Özellikle Marx'ın 'bilimsellik' vurgusu, Hegelci tarih felsefesinin etkisi Schmitt'e göre radikal rasyonalist bir tavrın kanıtı sayılmaktadır. Kaldı ki, bu tavır "Aydınlanma'nın eğitimci diktatörlüğü, felsefi Jakobenizm, aklın tiranlığı, rasyonalist ve klasisist ruhtan doğan formel birlik" bağlamındaki bir geleneğin devamıdır (Schmitt, 2010: 80)⁴⁴. Ancak Hegel'in tarih anlayışı dolayım lanılmıştır. "Bu rasyonalist diktatörlük düşüncesinin destekçisi, nihai metafizik kanıtını Hegel'in tarih mantığı temelinde inşa eden radikal Marxist sosyalizmdi" (Schmitt, 2010: 80). Siyasal kavramının veya siyasal alanın 'rasyonel' kılınmasında ve böylelikle parlamenter, liberal siyasal biçimle 'rasyonellik' paydasında buluşan bir Marx-Marxizm yorumu yapılmış olmaktadır⁴⁵.

Bu noktada Marx-Marxizm ile Schmitt arasındaki ilişkiyi analiz etmeyi keserek Schmitt'in liberal demokratik anayasa incelemesine değinmeliyiz. Öncelikle demokrasinin özdeşlikler yaratan, homojen özü vurgulanmakta ve bu vurgu da

⁴³ Benzer bir iddiayı Karl Löwith'te dile getirir. Buna göre, "Schmitt'in desizyonizmini hakikatin radikal ölçüde tarihselleştirildiği bu sürecin bir parçası ve Marksist teorisinin tahrif edilmiş bir versiyonu olarak değerlendirir" (Kaya, 2012: 142). Ayrıca Löwith, Schmitt'in kararlılığını (*decisionism*) romantik karakteriyle birlikte tamamen ona has bir şekilde rastlantısal (*occasional*) bir öğeyi de içerdığını belirtir (Löwith, 1995: 141). Bir diğer yorum ise ünlü filozof Derrida'dan gelir. Derrida da Schmitt'in kararlılığını yorumlamaktadır. Yine Schmitt'in kararlılığı temelinde bir yorum geliştiren ünlü Marxist devlet kuramcısı Paul Hirst ise, egemenlik teorisi bağlamında liberal egemenlik anlayışının eleştirisine dikkat çekmektedir (Kaya, 2012: 141; Hirst, 1987: 15-26).

⁴⁴ Benzer bir yorumu Bobbio'da da bulmak mümkündür; fakat bu sefer Nazizm de bu geleneğe eklenir. Bobbio'ya göre, Roma'dan Machiavelli, Rousseau ve Fransız Devrimcilerine uzanan bir hatta diktatörlük ile modern cumhuriyetçilik arasında bir bağ vardır ve yirminci yüzyılın başında ve Stalinizm ile Nazizm deneyimlerinden sonra diktatörlük kesin olarak negatif bir anlam kazanmıştır (Bobbio, 1989: 159-166).

⁴⁵ Gerçekten de Schmitt'in bu tespitini doğrulayan tarihsel incelemeler bulunmaktadır. Bunlardan bir tanesi Geoff Eley'in 150 yıllık Avrupa sol tarihi çalışmasıdır. Bu çalışma, demokrasi fikrinin sol ve sosyalist mücadeleyle ilişkisi bağlamında düşünüldüğü bir eserdir (Eley, 2002).

kaynağını Rousseau’da bulduğu kadar kavramın kendisinin çözümlenmesinden de çıkarsanmaktadır. Buna göre, demokrasi eşitlere eşit davranmak kadar eşit olmayanlara da eşitsiz davranma ilkesi temelinde ele alınmaktadır (Schmitt, 2010: 25, 41-49). Schmitt’in Anayasa Teorisi kitabında da geliştirdiği/önerdiği bu özdeşlikler demokratik kurum ve düşüncelerin temel noktalarından birisidir(Kalyvas, 2008: 85). Demek ki, demokratik ilkelerin özü halk iradesiyle yasa/hukuk’un özdeşliği olarak tanımlanmaktadır. Elbette ki bu durum Rousseaucu bir düşüncüyü de içermektedir. Egemenlik kavramı için Hobbes’a, kurucu iktidar kavramı içinse Sieyes’ye gidildiğine dikkat çeken Kalyvas, Siyasal İlahiyat eserinin açılış cümlesi olan “egemen istisna haline karar verendir” ifadesini bu bağlamda ele almakta ve böylece hem egemenlik hem de kurucu iktidar tanımının birlikte verilmiş olduğunu vurgulamaktadır (Kalyvas, 2008: 90). Ancak bu durum egemen ile diktatör arasında bir ayrım yapılması ihtiyacını da beraberinde getirmektedir.

Odaklandığımız nokta egemenin diktatörlük, özel olarak yetkilendirilmiş komiserlik gibi benzer konumlardan ne farkının olduğu ise, bu nokta, yeni bir anayasa tasarlamak yoluyla yeni bir siyasal alan ve yeni bir yasal düzen kurmaktır. Kurumsallaşmış anayasanın ve var olan yasal sistemin dışında olmak, egemen figürün temel özelliklerinden birisidir. Kendisinden önceki norm sisteminden ayrılma, yasallık düzeyinde bir kırılma ya da parçalanma kurucu iktidarın varlık zeminidir. Kalyvas’ın da belirttiği gibi, egemen [diktatör] kurucu bir siyasalın yeni biçimidir. Pekâlâ, Kalyvas neden egemen diktatör (sovereign dictator) demektedir? Rejimin veya sistemin bir düşman tarafından ya da bu seviyedeki bir tehlike tarafından tehdit edildiği durumlarda, ister parlamenter yetkiyle olsun ister demokratik bir biçimle olsun isterse de anayasal bir görevlendirmeye olsun, yetkilendirmiş bir egemenlik anlayışını Roma dünyasındaki Commissarial Dictatorship kavramında görmekteyiz (Kalyvas, 2008: 90). Bu ayrımın da gösterdiği gibi, anayasal diktatörlük ile egemen diktatörlük arasındaki fark; ilkinin yine de anayasal bir sınır içinde eylemde bulunması, ikincinin mevcut anayasayı ve bununla birlikte siyasal alandan normlar sistemine değin tüm yapıyı askıya almasıdır. Tam da bu bağlamda, Schmitt’in o ünlü cümlesi belirginlik kazanmakta ve egemenin neden istisna haline karar veren olduğu netleşmektedir. Zira gerçekten de anayasal (constitutional), yapısal bir değişimden söz edilmektedir. Kalyvas’a göre, açıkça ve bilinçli bir şekilde, egemen öznenin kurucu iktidarı bir siyasal birliğin yasal biçimini değiştirme kararını içermektedir (Kalyvas, 90). Kurucu iktidar olarak egemenlik

fikrini daha iyi kavramak için, Schmitt'in bu kavramla diktatörlük arasında kurduğu ilişkinin sınanması, gösterilmesi gerekir. Çalışmamızın bir önceki bölümünde de belirttiğimiz gibi, Schmitt, geleneksel egemenlik kavramından hareket eder, ancak onda önemli bir değişim de yaparak. Bu değişimle birlikte, emreden nihai ve en üst merci/otorite olarak egemenlik kavramından yaratıcı, kurucu iktidarı kuracak eylemi gerçekleştiren bir egemenlik kavramına geçilir. Bu çizgi, Bodin-Hobbes'tan Schmitt'e uzanan hattır. Böylelikle kurucu iktidar mefhumunda Negri'nin de Schmitt'i takip ederek; anayasal normların üretici kaynağı, anayasa yapan bir güç, devlet iktidarını örgütleyen temel normları dikte eden, yeni bir toplum içinde yasal-hukuki ilişkileri düzenleyen, yeni bir hukuki düzen/hazırlık yapan bir güç olarak tasvir edilmektedir (Negri, 1999: 2).

Kalyvas, egemenlik ile diktatörlük arasındaki ilişkiyi karşılaştırarak Schmitt'in egemenlik kavramına açıklık getirmeye çalışıyor. Buna göre, ilkinde kurulu/kurumlaşmış bir düzenin ihlali, sınır aşımı, askıya alınması; ikincisinde ise yeni bir düzenin orijinal bir biçimde kurulması ve yaratılması merkezidir. Schmitt, diktatörlüğün doğasını kurallarla belirlenmiş hukuki normların bir özgürleşme olarak tanımlarken, egemenliğin özünü büyük ölçüde farklı bir noktada bulmaktadır. Söz konusu farklılık ise, anayasal bir metin varlığı getirmek, siyasal alanı yeniden kurmak/tazelemek, yeni bir temel yasalar sistemi kurmak için açılan bir iktidar alanı gibi radikal eylemliliklerdir. “Sonuç olarak, diktatör norm-kırıcı (bozucu) [*norm-breaking*] iken, egemenlik norm-kurucu (bulucu, inşa edici) [*norm-founding*]” olarak tanımlanmaktadır (Kalyvas, 2008: 91). Kalıtsal yasallığın parçalanması, illegal anlamda yasa dışılık, baskılayıcı, zorlayıcı bir pratik olarak yönetici bir iktidar ve cisimleşmiş bir özgül irade anlamında diktatörlükle, yeni bir yasallığın doğuşu, [*extralegal*] yasa-üstü/dışılık, yaratıcı, üretici bir etkinlik olarak genel bir iradenin dışavurumu anlamında egemenlik karşılaştırmanın temelinde yatmaktadır⁴⁶. Dolayısıyla anayasa belirleyici bir öge olmaktadır. Anayasa incelemesi ise mantıksal olarak bir üçleme içinde düşünülür. Kalyvas, Schmitt'e dayanarak bu üçlemeyi açıklamaktadır. Buna göre, halkın anayasayla ilişkisi anayasanın öncesinde ve üzerinde, içinde ve son olarak ötesinde olacak biçimde düşünülmektedir. İlkinde olağanüstü duruma göndermede bulunan ve böylece yasa koyucu olarak anayasanın öncesinde ve üstünde yer alınan bir ilişkidir. Bu aynı zamanda kurucu iktidar

⁴⁶“Dolayısıyla, istisna, hukuksal-kurumsal-rasyonel iktidar modellerinin savunduğu gibi bir “kaos” değil, hukuki yapının bir parçasıdır (Agamben, 1999: 161- 162).

anlamında da düşünülebilir. İkincisi prosedürel, stabil bir demokratik düzen içinde gerçekleşen ilişkidir. Bu, kurulmuş iktidar olarak anlayabileceğimiz bir aşamadır. Temsil düzeyi ya da kanuniyet ilkesi (legality) de burada yer almaktadır. Ve son olarak, üçüncü biçim, kurumlaşmış politik sistemle yan yana var olan katılımcı müdahalenin, popüler hareketlerin kendiliğinden tarzlarını işaret ettiği ilişki basamağıdır (Kalyvas, 2008: 85).

Diktatörlük ve egemenlik ayrımından hareketle anayasa incelemesinin temelini gösterilmesi demokrasi, halkın kurucu iktidarı ve egemen ilişkisinin önemini bir kat daha arttırmaktadır. Zira Kalyvas da bu noktaya dikkat çeker. Anayasanın geçerliliği halk iradesine dayalıdır ve maiestas populi (halk otoritesi) ilkesindeki demokratik fikrine Schmitt de katılır. Ayrıca halk, anayasanın tek otoritesi olması, kurucu iktidarı sadece onların elinde tutmaları nedeniyle bir tek onlar-yani halk- egemendir (Kalyvas, 2008: 96-97). Bu bakış açısıyla gerçek egemenin demokrasi olduğu iddia edilmektedir. Modernizmle demokrasi doğal olarak ilişkilidir. Schmitt için, modern dönemde ve özellikle daha çok anayasa yapım sürecinin olağanüstü sürecinde sadece halk egemen olmaktadır. Negri de bu noktada Schmitt'i takip ederek, "kurucu iktidardan konuşmak demokrasiden konuşmaktır, modern dönemlerde bu iki kavram çoğunlukla ilişkilidir" demektedir (Negri, 1999: 1). Gerçek egemen demokrasidir, fakat sadece bir halk olabilen bir demokrasidir ve temsili bir diktatör biçimini koruyan bir kurucu meclis değildir. Kurucu iktidar kavramı modern, devrimci ve demokratik bir kavramdır (Kalyvas, 2008: 98). Böylece Schmitt'e göre, egemenlik; kendi bütünlüğü içinde siyasal birliğin varlığını belirlediği siyasal varlığın tipi ve biçimi üzerinde bütüncül bir kararı belli bir somutlukla bir gücü ve bir otoriteyi alan anlamına gelmektedir (Kalyvas, 99). Schmitt, güçlü bir şekilde, "demokratik teorinin sadece bir tek halkın kurucu iktidarına dayanan meşru bir anayasa olarak bilindiğini savunur. Bu demokratik meşruluk teorisi halkın iktidarın öznesi olduğu ve kendi yasasını kendisine veren bir rejim olarak onun demokrasi tanımıyla ilişkilidir (Kalyvas, 99). O halde Schmitt için rahatsız edici olan durum, parlamenter biçimin demokrasinin egemenlikle, kurucu iktidarla olan ilişkisini bozmuş olmasıdır. Ayrıca demokrasinin böyle tanımlanması ve özellikle özdeşlikler dizisi olarak görülmesi Schmittçi siyasal kavramını anlamak açısından da önemlidir.

Schmitt, siyasal kavramını oluşturmaya çalışırken, sanki Kelsen gibi saf bir tanım aramaktadır. Bu anlamıyla 'siyasal'ın kendi ölçütünün ne olabileceğini

sormaktadır. Bu soruya verdiği cevap ise şudur:

“Siyasal eylem ve saikleri açıklamakta kullanılabilecek özgül ayırım, dost-düşman ayırımıdır. Dost-düşman ayırımı salt kavramsal bir ölçüt sunar; nihai bir tanım olmadığı gibi, içeriğe ilişkin bir şey de söylemez” (Schmitt, 2013: 57).

Böylece normatif olmayan fakat aynı zamanda olabildiğince içeriksiz-biçimsel bir tanım geliştirilmeye çalışılmaktadır. Bu durum, siyasal kavramının her koşula dayanıklı olmasını sağlama amacını gütmektedir. Schmitt, asıl noktanın ne olduğunu açıkça belirtir:

“Önemli olan, siyasal düşmanın öteki, yabancı olmasıdır. Siyasal düşmanın varoluşsal anlamda en yoğun haliyle başka bir varlık ve yabancı olması yeterlidir. Bu yabancılığın sonucunda siyasal düşmanla bir uç noktada, ne önceden kararlaştırılmış genel bir normla, ne de ‘çatışmanın bir parçası olmayan’, bu nedenle de ‘tarafsız’ bir üçüncü kişinin kararlarıyla çözülemeyecek çatışmaların yaşanması mümkündür” (Schmitt, 2013: 57).

Aktardığımız bu pasajın, kurucu iktidar ve egemenlik temelinde anlaşılan bir özdeşlikler dizisi olarak demokrasi kavrayışıyla olan rabitasının yeterince açık olduğunu söyleyebiliriz. Gerçekten de siyasal olanı bu biçimiyle kavramak müzakereci, uzlaşmacı, rasyonel bir kavrayışı tam karşısına almak demektir. Bunun yerine, parlamenterizmin yerine, homojenleştirilmiş bir demokrasi anlayışı ve buna uygun bir siyasal biçim tespit edilmektedir. Schmitt, bir adım daha atmakta ve bunun dışında kalan anlayışları, en başta da liberalizm olmak üzere, ‘nötrleştirme ve depolitikleştirme’ olarak görmektedir (Schmitt, 110-132). Bu dost-düşman zemininde tanımlanan siyasal kavramının ‘salt kavramsal’, saf biçimsel olması dinsel, ahlaki, ekonomik bütün karşıtlıkların dost-düşman biçimini almasıyla siyasallaşmasını sağlamaktadır. Schmitt burada, sanki, antagonistik bir ilişkiyi betimlemektedir. Zira kendisi de Marxist ‘sınıf savaşı’ ifadesinin gücünü böyle yorulmaktadır (Schmitt, 67)⁴⁷. Sonuç olarak siyasal kavramı çatışmacı, çok fazla rasyonel olmayabilen, sürekli yeniden kurulan ve herhangi bir konuda, zamanda ve yerde beliren dinamik bir kavrama dönüşmüştür.

⁴⁷Siyasal olanı, temelde, Schmitt gibi kavrayan Post-Marxist düşünürlerden Chantal Mouffe ise antagonizma yerine agonizm terimini önermektedir. Buna göre, antagonizma uzlaştırılmaz karşıtlık olarak ‘düşman’ kategorisinde düşünülürken agonizmde “çatışan taraflar düşman değil ‘hasım’dır (Mouffe, 2013: 27-28).

Schmitt'in kararlı liberalizm karşıtlığı siyasal kavramını dinamik, kurumsal olmayan bir tarzda düşünmesini sağlamıştır; fakat yine de, özellikle devlet kuramı bağlamında, egemenin hukukla ilişkisi anayasa düzeyinde yeniden kurumsallaşmaktadır. Başka bir ifadeyle, egemenin, kurucu iktidar ve olağanüstü hal anında siyasal tonu artmakta; ancak kendisini açığa çıkaran tehdit (ister içeriden isterse de dışarıdan gelmiş olsun) ortadan kalktığındaysa neredeyse kaybolmaktadır⁴⁸. Ancak egemen(lik)in, istisna halinin kurucu iktidar, homojen demokrasi, parlamenterizm eleştirisi gibi düşünülemeyeceğini, özellikle günümüzde, egemenin ve olağanüstü halin siyasal alanı belirleyen en etkin güç olduğunu ileri süren pek çok düşünür bulunmaktadır. Bu düşünürler, tam da Schmitt'in eserlerinden hareketle modern siyasal alanın ufku üzerine yeniden ve yeniden düşünmekte ve hiç de iç açıcı olmayan sonuçlara varmaktadır. Biz bu çalışmada bir sonraki bölümde, Giorgio Agamben'in başını çektiği bu egemenlik kavrayışının betimlenmesini ele almaktan çok, Schmitt'in siyasal kavramı aracılığıyla belirttik kıldığımız siyasal alanın rasyonel olmayan; fakat aşkınsal bir müdahaleyle rasyonalize edilmeye çalışılan yönüne odaklanmayı tercih ediyoruz. Zira Agamben'in açıkladığı haliyle, mevcut durum, egemenlik teorisinin yeni ve güncel safhasının siyasal alanı iyiden iyiye darlatmakla kalmadığını daha da ileri giderek hayatın kendisini hedef aldığını göstermektedir (Agamben, 2001; 2006). Oysa biz son bölümde, modern siyasal alanın daralmasına neden olduğunu düşündüğümüz birkaç noktaya değinmekle yetineceğiz. Başka bir ifadeyle, Agamben'in, andığımız eserlerinde, gerçekleştirdiği değerli ve yetkin analiz, egemenlik ve hukuk/yasa kavramları bağlamında yoğunlaştığı için, biz, siyasal olana yöneleceğiz.

4.3. Siyasal Kavramını Düşünmek

Kültürel ve toplumsal hareketler incelemelerinde irrasyonel öğelere vurgu yapılması, gerçekte siyasal alanın rasyonellikle tanımlanmasından kaynaklanan baskın açıklama modeline bir itirazı dile getirmektedir. Siyasal alan ise burada çoğunlukla kurumları ve parlamenter yapıları kapsamaktadır. Bu durumda, özellikle

⁴⁸Schmitt'in eserlerini okuyan ve ondan etkilenen bir diğer Marxist düşünürlerden Walter Benjamin, Olağanüstü halin veya istisnanın bir kural olduğunu, daimiliğini vurgulamaktadır: "Ezilenlerin geleneği gösteriyor ki, içinde yaşadığımız 'olağanüstü hâl' istisna değil kuraldır" (Benjamin, 2001: 43).

toplumsal hareketler değerlendirilirken, mevcut siyasal mücadele alanının (parlamentar alanın) dışına çıkmak, belli bir düzeyde rasyonelliğin de dışına çıkmak şeklinde düşünülmektedir. Kaldı ki, 20. yüzyılın başlarında genel kabul gören görüş de budur. Öte yandan toplumsal hareketleri inceleyenler arasında da farklı yaklaşımlar vardır. Bunların başında ise Charles Tilly gelmektedir. Tilly'nin çalışmaları eylem repertuarı kavramsallaştırılması çerçevesinde gerçekleştirilmektedir. Tilly'nin analizinin bir diğer yönü ise tarihsel sosyolojik bir perspektiften, süreç içerisinde toplumsal hareketlerin nasıl değişim gösterdiğini (yavaş, fakat radikal bir değişim) ve nasıl yeni, farklı eylem repertuarları geliştirmiş olduğudur. Bu alana dair başka bir yaklaşım ise rasyonel seçime örnek teşkil edebilecek bir açıklama vermektedir. Olson'ın *Kollektif Eylemin Mantığı* adlı çalışması, bireylerin toplumsal hareketlere kendi çıkarlarını hesaplayarak katıldıklarının iddia eder. Bu yaklaşımda temel önerme, bireylerin rasyonel varlıklar olarak kabul edilmesidir ve bu da bir çıkarı olmadan toplumsal hareketlere katılabilen aktörlerin varlığını açıklayamamaktadır. Jasper'ın tanımına göre, “Rasyonel seçim geleneği bilinçli motivasyonu mikroekonomiye içkin özelliklerden almaktadır” (Jasper, 2006: 14). Kültürel çalışmalarda bu alana dair en önemli katkı; Jellf Goodwin ve James M. Jasper'den gelmiştir. Bu yaklaşım duyguların toplumsal hareketler üzerindeki etkilerini göstermek için, öncelikle sosyal bilim alanına hâkim olan psikolojik indirgemeci karşıtı tavrı kırmaya çalışmıştır. Jasper, politik incelemelerin duyguların merkezi etkisini kavradığını, fakat genellikle rasyonel kararlardan bir sapma olarak analizden uzak tuttuklarını vurgular. Bu uzaklaştırmada üç hususun etkisinde söz eder; ilki, psikanalizde doruğa ulaşan, kişilik ya da karakterin ifadesi olarak karakteristik duygusal etkileşim görüşü; ikincisi, Gustave Le Bon tarafından geliştirilen ve ondokuzuncu yüzyılın sonları ile yirminci yüzyılın başlarında evrensel olarak kabul gören kalabalıklar teorisi ve üçüncüsü, modern bilimlerin etkisi altında, duyguların rasyonel, bilinçli düşüncenin parçası olmadığını tekrar öne sürerek evrime ya da biyolojiye bağlayan yaklaşım (Jasper, 2006: 14). Bu alana uzun bir süre hâkimiyet kuran Le Bon, *The Crowd (Kalabalık)* isimli eserinde, toplumsal hareketlerde yer alan aktörlerin psikolojilerini ve memnuniyetsizliklerini vurgular ve buradan aktörlerin rasyonel ve uzun süreli eyleyemediklerini söyler.

Jasper, yukarıda değindiğimiz sınıflandırmayı daha geniş (politik ve kültürel incelemelerin kısa bir tarihini verdiği) bir çerçevede *Culture, Knowledge, Politics*’te genişletilmiş bir biçimde ele alır. Makalenin son bölümünde ise duyguyu, bütün

sosyal yaşama nüfus eden bir öge olarak tanımlar ve aşk, nefret, umut, saygı gibi duyguların pek çok politik eyleme rehberlik eden karmaşık kültürel inşalar olduğunu ileri sürer. Depresyon, umut ya da sinizm gibi duygu-durumlarının (*moods*) insanların politika katılmalarındaki yeteneklerini ve gönülsüzlüklerini etkilediğini iddia eder (Jasper, 2003: 132). Jasper, Melanie Klein'in sevgi ve nefretin insan varlığının temel kategorisi olduğu inancını Carl Schmitt'in dost ve düşman ayrımına dayalı politik analiziyle uyumlu bir pozisyon içinde görür (Jasper, 2006: 19). Pek çok çalışmada duygu tipleri, duygu ve anlamı politik incelemeye dâhil etmeye çalışan Jasper, Platon'dan beri insanı harekete geçirenin tutku (*passion*) ve akıl arasındaki bir savaş olarak tasarlandığını ve Platon'un tercihinin bu terimlerde bile (tutkular ele avuca gelmez, akıl ise doğrudur-doğruluğu temsil eder) görünür olduğunu ifade eder (Jasper, 2006:14-31). Kültürel çalışmalarda ve politik-sosyal bilim incelemelerinde sürekli ihmal edilen; fakat insan varlığının temel özelliklerinden biri olan duygu ve duyguya bağlı eylem biçimleri, burada, analizin bir ögesi olarak değerlendirilmeye çalışılmaktadır. Gerçekten de insan varlığının en temel özelliklerinden birinin akıl lehine bu kadar yok sayılması şaşırtıcıdır. Duygu, Jasper'ın da belirttiği gibi, insan eylemlerini ve kararlarını bozan ya da en iyi ihtimalle, psikanalizin nesnesi olan bilinçdışı olarak incelenmiştir. Hâlbuki Antik Yunan'dan beri bilinen, fark edilen insanların etkin ya da rasyonel oldukları kadar tesir altında kalan varlıklar da olduğu gerçeği görmezden gelinmiş veya olumsuzlama olarak kabul görmüştür.

“Aristoteles hatibin dinleyiciler üzerindeki etkilerini gözlemek yoluyla daha 2,400 yıl önce politika ve duygular incelemesini başlattı- ilk önce son yüzyılın rasyonel geleneği ve sonra sosyolojinin yapısal temayülleri yüzünden bu kavrayış gömüldü, gizlendi. Duyguları yeniden düşünmenin bir başlangıcı olarak Aristoteles'i (ve retoriği) aklımıza getireceğiz” (Goodwin&Jasper, 2006: 611).

Buna göre Jasper refleks, duygusal sadakat, duygu-durumu, ahlaki-duygu, karar gibi “rasyonel-olmayan” kavramları incelemekte ve analizlerinde, pek çok ayrım inşa ederek toplumsal hareketlerde duyguların nasıl işlediğini yakalamaya çalışmaktadır (Jasper, 2006: 14-31).

Jasper'ın girişiminde en ilgi çekici durum çoğu yerde aşk-nefret ya da sevgi-nefret duygularının politik tezahürlerini (Carl Schmitt'teki dost-düşman ayrımının siyasal birliği kurucu işlevinde olduğu gibi), rasyonel eylemlerin etkililiği kadar

duygunun (bazen *Affect*, bazen *Passion* ve çoğunlukla *Emotion* olarak işaret edilen) etkisini belirtmesine rağmen Spinoza'ya atıf yapmamasıdır. Özellikle Aristoteles'e kadar giden ve Platon'u da onun karşıtı olarak okuyan bir perspektifin Spinoza'yı görmezden gelmesi veya görmemesi ilginçtir. Çünkü Spinoza'nın başyapıtı *Ethica*'nın III. ve IV. kitaplarının başlığı, sırasıyla, *Duygulanışların Kökü ve Tabiatı Üzerine* ve *İnsanın Köleliği veya Duygulanışların Kuvvetleri Üzerine*'dir. Terminolojik olarak *affect* (duygu) Latince, *affectus*'a; *affection* (duygulanım ya da duygulanış) *affectio*'ya karşılık gelmektedir ve daha bu nokta da bir ayrılık söz konusudur; zira Jasper, *emotion* terimini kullanmaktadır (Deleuze, 2000: 10). Jasper'ın çalışmalarını tanıtırken belirttiğimiz gibi, duygu sadece tüm sosyal yaşama nüfus etmekle kalmaz aynı zamanda politik katılımı da belirleyicidir. Spinoza için de durum tam olarak budur ve ona göre (Jasper'ın, aşk-sevgi [love] ve nefret [hate] olarak tanıttığı) insanlar ya sevinç ya da keder duyguları içinde yaşarlar, bunun dışında bir yaşam durumu yoktur. Yani, Spinoza'da duygular iki temel duyguda ifade edilir: Sevinç ve Keder.

Jasper-Spinoza, hususundaki bir diğer nokta; duyguların insan etkinliğini analiz ederken ya tamamen yok sayılması ya da aklın gölgesinde (aklı bozan, tali bir unsur olarak) değerlendirilmesidir. Bu konuda bir ortaklık olduğunu söyleyebiliriz. Jasper, politik analizde duygulara bakılmamasını rasyonel ve yapısal eğilimli sosyolojiye bağlıyordu. Bu ifadeyi, insan varlığının akılsal yönünün aşırı soyutlanması olarak veya felsefedeki hâkim geleneğin ruhu (aklın kaynağı-alanı) üstün tutarak bedeni (duyguların kaynağı-alanı) aşağılaması biçiminde okursak Jasper'ın Spinoza'daki açık bir temaya hiç değinmemiş olduğunu iddia edebiliriz. Spinoza, *Politik İnceleme*'de tutkuların yok sayılması ve insanın rasyonel bir varlık olduğu ön-kabulü sorunsallaştırmaktadır. Spinoza, kitabının henüz başında buna şiddetle karşı çıkar:

“Filozoflar, içimizde çarpışan duyguları (*affection*), insanların kendi hatalarıyla içine düştükleri kötülükler olarak düşünürler, işte, bu yüzdendir ki, onları alaya almayı, onlarla ilgili hayıflanmayı, onları kınamayı ya da daha ahlaki görünmek istediklerinde onlardan nefret etmeyi alışkanlık haline getirmişlerdir. Böylece, tanrısal biçimde hareket ettiklerini ve hiçbir yerde varolmayan bir insan doğasına her türden övgüler düzerek ve söylemleriyle gerçekte varolanı kötüleyerek bilgeliğin doruğuna çıktıklarını sanırlar. Onlar insanları aslında oldukları gibi değil, ama kendileri nasıl olmalarını istiyorlarsa öyle tasarlarlar: bunun neticesi olarak, çoğu, bir Etik yerine bir Yergi yazmışlardır...” (Spinoza: 2007, s. 11).

Jasper'ın alana dair temel iddiası da buydu: Farklı sebeplerle de (bunlara kabaca değinmiştik) olsa bugüne değin sosyal bilimciler duyguları oldukları gibi ele almaktan çok onları kendi çerçeveleri içinde incelediler, ya yok saydılar ya da küçümsediler. Fakat toplumsal hareketler açısından ve kültürel analiz açısından değerler, alışkanlıklar, ritüeller kadar duygular da incelenmelidir. Duygunun toplumsal yaşamın her alanına yayıldığını vurgulayan Jasper ile insanın Sevinç ve Keder duyguları temelinde tanımlanabileceğini iddia eden Spinoza, bu ontolojik düzlemdeki çakışma nedeniyle, rasyonel, kurumsal ve devlet-merkezli bir düşünceden çok pratik ve toplumsal bir düşüncede konumlanmaktadırlar. Bu tespitimiz özellikle Spinoza için temel önemdedir ve bizi Spinoza düşüncesinin siyasal- en başından beri ve sürekli- ufkuna taşır. O halde, Jasper'ı da aklımızda tutarak Spinoza'nın duygu-tutku ve bunlar üzerinden geliştirdiği politika anlayışını aktarmamız faydalı olacaktır.

Spinoza, “Hükümdarlık içinde hükümdarlık” ifadesini şu bağlamda kullanmaktadır: “İnsanın (...) kendi eylemleri üzerinde mutlak bir güce sahip olduğuna ve de insanın sadece kendisi tarafından belirlendiğine *inanılır*” fakat bu doğru değildir (Spinoza, 2009: 129, vurgu bize aittir). O halde insanı belirleyen şey nedir, insanı nasıl anlarız? Bu soruya dolaysızca duygu (*affectus*) cevabı verilmektedir ve “Duygu ile sayesinde bedenın eyleme gücünün arttığı ya da azaldığı, desteklendiği ya da engellendiği beden duygulanımlarını ve aynı zamanda bu duygulanımların fikirlerini anlıyorum” olarak tanımlanmaktadır (Spinoza, 2009: 131). Bu tanım duygunun, eyleme gücünde bir artışa veya azalışa neden olacak kadar etkin olduğunu gösterir. Kısaca, sevdiğim bir kişi veya şeyi gördüğümde ya da ona temas ettiğimde (bedenin duygulanımı) buna eşlik edecek fikir de sevinçli olacaktır, tersi durumda ise kederli olacağım ve bu benim eyleme gücümü azaltacaktır. Duygu ile eylem doğrudan ilişkiye sokulmuş ve dahası fikirlerim de duygularım arasında bir paralellik inşa edilmiştir. Bunun anlamı duygu (bedenin eyleme gücünü belirleyen, demek ki son derece maddi olan) ile zihnimin ya da beden ile zihnın tek bir planda değerlendirilmesidir. Fakat bu durum, duygunun fikirlerle veya fikirlerin duygularla karışması demek değildir (Deleuze, 2000: 9-47). Öte yandan, “insanlar zorunlu olarak duygulara tabidir” ve herkes her şeyi kendi duygularına göre değerlendireceği için çatışma durumu kaçınılmazdır (Spinoza, 2007: 135). Çünkü hem deneyim hem de duygu tekil bir ifadedir, kimse kimsenin adına herhangi bir duyguyu ve deneyimi yaşayamaz. Çatışmanın varlığı toplumsal düzeni tehdit edeceği için giderilmesi

gerekir. Ama Spinoza’da bu çatışma teması giderilmek bir yana olduğu gibi kabul edilir. Bu kabul, insanların akıllarından çok duygularıyla yaşadığı basit gerçeğinin kabulüdür aslında. Bu noktada Spinoza felsefesinin ontolojik, politik ve etik aşamalarında görülen bir kavramı ele almamız gerekiyor ki bu kavram *conatus*’tur:

“Okurlara, tüm ilkelerimin genel olarak insan doğasının zorunluluğuna, yani insanların kendi varlığını korumak için gösterdiği ve ister bilge ister cahil olsun, herkeste olan *evrensel çabaya* dayandığımı önceden belirteyim. Öyleyse, insanları hangi koşulda düşünürseniz düşünün, ister tutkularıyla, ister akıllarıyla hareket ediyor olsunlar, sonuç hep aynı olacaktır” (Spinoza, 2007: 32).

Daha açık bir biçimde *conatus*; varlığı sürdürme çabası veya varolmanın sürdürülme çabası olarak tanımlanır ve aklın temeli de tam olarak bu varolma çabasına uygunlukta inşa edilir. “...o [Akıl] herkesin kendi kendisini sevmesini, kendi kendine gerçekten faydalı olan şeyi aramasını, herkesin kendisinde bulunduğu kadar kendi varlığını korumaya çalışmasını ister” (Spinoza, 2009: 212). Burada, aklın ölçütünün upuygunluk olduğu görülmelidir; çünkü varlığını sürdürme çabası (*conatus*) eylem gücünün artmasıyla bu da uygun karşılaşmalar ile mümkündür (duygunun eyleme gücünün artması ya da azalması olarak tanımlandığını ve sevilen bir şeyle karşılaşıldığında eylem gücünün artacağını vurgulamıştık). Şimdi, Spinoza insanın bir duygu varlığı olarak incelenmesi gerektiğini (yani, *passion*’ları, tutkuları olan bir varlık), bizim burada aşırı soyutlamacılar diyeceğimiz, teologlara, filozoflara, ahlakçılara karşı savunmaktadır. İnsanın bir arzu/iştah varlığı olması ve kişinin ancak kendisi için istediği şeyin “iyi” olarak anlaşılması; çatışmayı zorunlu kılmaktadır, dahası bu çatışmadan kaçmanın yolu asla duyguları veya tutkuları reddetmek değildir. Bu, Hobbes’un yaptığı bir hamledir; insan bu çatışmalı “doğası” yüzünden özü gereği kötüdür ya da bir diğer insanın kurdudur (Hobbes, 2001: 46-55). Fakat Spinoza için kendi varlığında kalma çabası olarak *conatus*, her varlığı faaliyette, fiiliyatta tutar. Bu iki farklı çatışma (tekrar edelim, Spinoza’da doğadaki her varlık için geçerli olan şey, *conatus*, insan için de geçerlidir, insan doğanın bir parçasıdır; Hobbes’ta ise özü gereği bencil bir varlık olan insanın *conatus*’u vardır); iki temel politik hattın kaynağı olarak görülebilir. Hobbescu mutlakiyetçiliğin temeli insanın tutkularını dizginleyen, onun bencil doğasının yaratacağı yıkıcılığı önlemeye çalışan bir sözleşme yoluyla hakların *Leviathan*’a devridir. “Bir insan topluluğu,

kendi arasında ahit yaparak, hepsinin birden kişiliğini temsil etmek, yani onların temsilcisi olmak hakkının hangi kişiye veya heyete verileceği konusunda çoğunlukla anlaştığı vakit, bir devlet kurulmuştur denir” (Hobbes, 2001: 131). Bu kuruluşun zemini/ontolojisi ise insana duyulan muazzam bir güvensizliktir ve korkunun hâkimiyeti temasıdır. Hobbes bunu “Devletin amacı, bireysel güvenliktir” diye ifade eder (Hobbes, 127). Güvenlik konusuna ileride değineceğimizi not ederek, Hobbescu sözleşmenin ne anlama geldiğini (aynı kavramları kullanmalarına rağmen Spinoza’dan farkını) anlamaya çalışalım. Negri, Spinoza çalışmalarında çığır açmış *Yaban Kuraldışılık: Spinoza Metafiziğinin ve Siyasetinin Gücü* adlı eserinde şunları kaydetmektedir: “Burjuva ideolojisinin önemli ve kurucu ögesi hatırlanmalı: Hobbes. Kapitalist temellükün doğrudan politik biçimi, İngiliz felsefesi geleneğinde, kendini tam da sözleşmecî gelenek içinde ifade eder” (Negri, 2005: 147). 17. yüzyıl düşüncesi, hem modern anlamda devletin hem de yeni bir toplumsal formasyonun/toplum biçiminin ortaya çıkışını net bir biçimde gözler önüne sermektedir. Bugün, bizlerin devlet fetişizmi ya da devletin özerkliği olarak tartıştığımız olgunun ilk görünümüdür: Mutlakiyetçilik. Negri’ye göre Spinoza metafiziğinin ve ona bağlı olan siyasetinin gücü bunu reddetmesinden gelir.

“Üretim ilişkileri tarihi, on yedinci yüzyılın çözümlenişine zorunlu olarak ayrıcalık tanınmalıdır, çünkü bu yüzyılda kapitalizmin kökenlerine eşlik eden ideolojik alternatifler saf biçimleri içerisinde verilir. Bildiğimiz gibi zafer, daha sonra ‘burjuva’ diye adlandırılacak olan tarafın olacaktır. Kapitalist gelişim, sınıf mücadelesinin ilk isyanıyla karşılaştığında, kendini devlet üzerinden dolayımamak zorundadır. Aslında önceki yönetici sınıflarla dolayım girer ve onlara yeni, rasyonel ve geometrik bir komuta biçimini kabul ettirir: Mutlakiyetçilik. Yükselen burjuvazi, tamamlayıcı ve temel bir operasyonu gerçekleştirip devlete ilişkin bir eklemlenme tanımlayarak, dolayımın koşullarını dinamikleştirir. Bağımsızlık, özerklik ya da kapitalist gelişim ve bir sınıf olarak burjuvazinin görece ayrılık alanı olarak, burjuva toplumunu yaratır. Bütünsel bir soyutlama, toplumun devletten ayrılışı, sadece tek bir hedef için olumludur: burjuva gelişiminin dinamiğini belirlemek. Burjuvazinin özü her zaman devletten ayrı olacaktır, devlet üzerinde bütünsel bir hegemonya kurduğu zaman bile- böylelikle kendini etkili bir biçimde devlete karşı konumlandırabileceği için değil (temeli tamamen kurgu olan bu sorunu gerçekçi bir biçimde ortaya koymanın bir anlamı var mı?), kendini üretici güçlerin etkili dolayımının dışında hiçbir şeyle özdeşleştiremeyeceği için” (Negri, 2005: 247)⁴⁹.

⁴⁹Negri ve Hardt’ın önemli eseri *İmparatorluk*’ta modern egemenliğin seyri, buradaki alıntıya paralel bir okumayla birlikte sunulmaktadır. Kitabın bir bölümünü oluşturan egemenlik teorileri analizi, sorunun egemenlik kavramı altında modern siyasal alanın doğum anında ortaya çıktığını

Negri'nin kendi politik ufkunda içeren bu yorumun bizim için önemi nedir? Spinozacı anlamıyla *conatus*, bir toplumsal sözleşme esnasında egemene tamamıyla devredilemez bir niteliktedir; çünkü *conatus*, en başından itibaren duygular-tutkular dinamiğiyle kodlanmıştır ki, bu insanın bir gücü (*potestas*) olarak kabul edilir (duygunun eylem gücünü arttırdığını ya da azalttığını hatırlayınız). Spinoza, duygunun bütün belirsizliğine, tekinsizliğine rağmen kurucu gücünü görebilmiştir. Fakat Hobbes'un durumunda ise duygu-tutku tamamen bencillikle, kötülüğün kaynağı olarak kodlanır ve kökünden kesilip atılır; tüm haklarını mutlak(iyetçi) bir egemene devretmek yoluyla egemenlik kavramı modern siyasal düşünceye damgasını vurmuştur. *Kullanışlı Bir Felsefe Spinozacılık* yazısında Ulus Baker, Spinoza'nın diğer politik düşünürlerden farkını şöyle betimlemektedir;

“Spinoza felsefesi ‘tutkuların’ yerine ‘akıl’ vaazeden bir felsefe değildir. İnsanların ‘aklın buyruğuna göre davranacakları’ umudunu *Ethica*'da formüle eder etmez ardında bırakır. Yine de bizi ‘olabilirliklerin’, ‘gizil güçlerin’ alanına mahkûm etmeden yapar bunu. Ne eksik ne de fazla, Spinoza felsefesi tam tamına ‘pratik’ nitelikli bir felsefedir” (Baker, 2008: 25).

Spinoza'nın kendisi ise bir mektubunda Hobbes ile arasındaki ayrımı açıkça ifade etmektedir ki, bu durum egemenlik teorileri bağlamında önemli bir ayrımı geliştirmenin nüvelerini taşımaktadır.

“Politika teorisine ilişkin olarak Hobbes'la aramdaki fark şudur; ben doğal hakkı daima bütüncül bir biçimde muhafaza ediyorum, bir devletteki egemen iktidarın, kendi uyrukları üzerindeki hakkının, bu uyruklar üzerinde sahip olduğu güçten daha fazla olmadığını savunuyorum. Doğa durumunda bu hep böyledir” (Spinoza'dan aktaran: Negri, 2011: 34).

Böylece devletin sınırları çizilmiş olmaktadır ki, bu sınır aslında devletin oluşturan kaynaktır da: Devlet, toplumsal bir örgütlenmeden fazla bir şey değildir. Ayrıca buradaki temel itirazın toplumsaldan veya devletten önce insanın başka bir varlık-insan olmayan bir varlık, devletle birlikte ve ancak onun sayesinde insan olan bir varlık olarak tanımlanmasına ve böylece insanları boyunduruk altına alacak bir perspektife yönelmiştir. Başkaca ifade edersek; insanlar ancak karşılıklı yardımlaşma yoluyla gereksinimlerini karşılayabildikleri oranda ortak bir toplum

iddia etmektedir. Sorunun çözülmesi adına başvuru en etkili isimlerden birisi de Spinoza'dır (Negri&Hardt, 2003: 93-134)

oluşturabilecekler, bu sonuncusunu gerçekleştirdikleri oranda da, *conatus* ilkesini sürdürebilecekler ve özgürleşebileceklerdir. Böylece bir *Civitas* kurulduğunda, insanın doğasında bir değişim olmaz; bilakis insan doğasının muktedir olduğu şeylerin, insanın kendi varlığını korumak için yapabileceklerinin menzili artmış olur. Bu yüzden de Spinoza'nın politik kuramı toplumsal bir siyasi kuruluşu vazeder. Burada siyasal olan ile toplumsal olan arasında bir düzlem farklılığı yoktur. İnsan, karşılıklı yardımlaşma yoluyla, dünya içi üretici güçleri harekete geçirir. Arzuları yoluyla dünyayı kendine mal eder. İnsani doğada anlaşma, ortak ihtiyaçlar temelinde dünyanın kuruluşudur. Bunu engelleyen her kurum ve her durum Spinoza için kabul edilemez. Buradaki mal etme-temellük meselesi insanın üretici güçlerini harekete geçirecek bir biçimde toplumsal örgütlenmesidir (Negri, 2005: 232-242). Böylece egemenlik kavramı bütün aşkın atıflardan kurtularak saf içkin bir biçimde düşünülmektedir. Bu bağlamda Spinoza, devletin ne olduğunu ve ne yapması gerektiğini özlü bir tarzda ifade etmektedir:

“Onun nihai amacı hükmetmek, insanlara korku salarak onları avucunun içinde tutmak ve bir başkasının hakkına tabi kılmak değildir. Tersine, devletin nihai amacı, elden geldiğince güvenlik altında yaşayabilmesi için, her insanı korkudan kurtarmaktır. Bir başka deyişle, devlet, onun varolma ve hem kendisine hem de başkasına zarar vermeden davranma tabii hakkını mümkün olan en iyi biçimde korur. Hayır diyorum: Devletin amacı insanları akıllı varlıklardan hayvanlara ya da otomatlara dönüştürmek değildir. Tersine bu amaç, zihinsel ve bedensel işlevlerini güvenlik içinde yerine getirmelerinden ibarettir. Bu amaç, insanların, kinle, öfkeyle, hilekârca rekabete girmeden ve kötü niyetli bir çatışmaya sürüklenmeden, özgür aklı kullanmalarından başka bir şey değildir. Demek ki devletin gerçek amacı özgürlüktür” (Spinoza, 2009: 285).

Bütün bu yargıların ontolojik kaynağı *conatus* kavramında vurgulanmaktadır. İnsan topluluklarının ya da toplumlarının düzeninde her bireyin *conatus*'u artmıyor, azalıyor ise bu düzen kendi yasallığına uygun değildir demektir. Zira temel belirleyen bu kavram altında yaşamın daha iyiye doğru yönelme eğilimidir. Spinoza, bunu açıkça belirtmektedir: “Yine de aklımızın yasaları ve belirli buyrukları uyarınca yaşamak insanlar için çok daha yararlıdır (...) her insan iki iyi şeyden daha iyi olduğuna karar verdiği şeyi ve iki kötü şeyden kendisine daha az kötü gözükeni seçer” (Spinoza, 2007: XI). Örneğin sömürü (kapitalist üretim biçiminin kendine özgü tarzıyla) ve buna dayalı bir toplum ve devlet biçimleri temelden

reddedilmektedir. Bu tema Spinoza'yı Marx'la ilişkilendirecek bir temadır;

“Özgür bir toplumun ortak ve eşit emekle kurulabileceği, örgütlenebileceği ve korunabileceği yönündeki kesin iddianın eşlik ettiği varoluşun maddiliği ve hakkı, toplumun oluşumunu onun hiyerarşi belirleniminden, meşruluğun inşasını normatif aşkınlıktan ayırmaya asla muvaffak olamamış batıdaki hegemonik politik düşünce geleneği açısından daimi bir skandaldır... Spinoza'da oldukça kıymet verdiğimiz bu işe yarar materyalizmi ancak Machiavelli ve Marx'ta tekrar keşfedebiliriz. Spinoza'yla beraber bu isimler, politika düşüncesinde modern çağın ve günümüzün bildiği yegâne özgürlük akımını kurarlar” (Negri, 2011: 34).

Bu nedenle Spinoza'nın güncelliğinden söz edebiliriz. Sürekli olarak ontolojik açıdan devletin ve insanların aralarında oluşturduğu tüm kurumların neye işaret ettiğini vurgulamak suretiyle Tanrı'nın egemenliğinin de devletin ya da metalar düzeninin egemenliğinin de eleştirilmesi söz konusudur. Çünkü iştah çatışmalarının kurucu bir projeye aktarılması, iştahlar ortaklığının, yani *conatus* ortaklığının kurulmasıdır siyasi kuruluş. Spinoza'da “insanlık *koşulundan* siyasi *kuruluşa*” geçişin, tekil özgürlükleri güvence altına alarak kolektif bir özgürlük uzamı inşa etmekten başka bir varoluş nedeni yoktur. Ancak bu koşulla insan kendi varlığını en iyi biçimde sürdürebilir, *conatus* ilkesini gerçekleştirebilir. Ancak bu şekilde özgürleşme mutlak olarak sağlanabilir:

“Eğer aynı doğaya sahip iki birey birleşirse, her biri tek başına olduğundakinden iki kat daha güçlü bir birey oluşturmuş olurlar. İnsan için, insandan daha yararlı bir şey yoktur. Diyorum ki insanlar, kendi varlıklarını korumak için, herkesin sanki tek bir zihin ve tek bir bedencesine, zihinlerini ve bedenlerini birleştirdikleri bir tarzda her şeyde uyuşmasından ve herkesin aynı zamanda, muktedir olduğu oranda, kendi varlığını korumak için çabalamasından ve herkesin aynı zamanda ortak yararı aramasından daha yüksek bir şey isteyemezler” (Spinoza, 2009: 213).

Dolayısıyla Spinoza'da bireysel düzlemde politik düzleme geçiş, kendiliğinden, dışarıdan hiçbir zorlama ve doğa değişimi olmaksızın gerçekleşir. Spinozacı siyasi düzlemde söz konusu olan mekanik veya organikçi bir modelden ziyade, çoğul güçlerin yeğinliğini arttırma hareketini izleyen içkin bir siyaset kuramıdır. Politik beden, tanımı itibarıyla, insan doğasıyla uyumludur. Ortak duyguların yaratıldığı ölçüde de, siyasetin amacı özgürleşmedir. Bu anlamıyla siyasi kuruluş, asla bir kişinin ellerine bırakılamaz. Politik kuruluş söz konusu olduğunda,

kurucu olan bireyin erdemi-gücü değil, bu kuruluşa katılan bütün güçlerin ortak erdemidir. Spinoza’da siyasi kuruluş, daha baştan bu kuruluşa katılan bütün güçlerin, yani çokluğun gücünde ifadesini bulan kolektif kurucu eylem tarafından gerçekleştirilir. Böylece egemenlik teorileri hattından bir çıkış imkânından söz edebiliriz. Cemal Bali Akal, egemenlik kavramına yaklaşımları bakımından Hobbes, Locke ve Spinoza’nın kavrayışlarını şöyle özetlemektedir:

“(…) Locke, bireyin tabii hayattan getirdiği tabii hakları, sivil hayatta da koruduğu ilkesine dayanarak, Hobbes’un mutlakiyetçi söyleminden kurtulabilmişti. Spinoza da, tabiattan bir şeyleri koruyarak-tabii hali koruyarak- mutlakiyetçi yaklaşımdan uzaklaşacaktır. Ancak Spinoza, Locke olmadığı gibi, bu kez korunanlar da, geleneksel anlamda tabii haklar değil, insanı insan yapan somut kaygılar ve çıkarlardır...” (Akal, 2004: 202).

Aslında burada da Spinoza’nın ontolojisinin bir tezahürünü gördüğümüzü söyleyebiliriz. Spinoza için insan yüce bir varlık değildir. Bu nedenle sosyal düzene ihtiyaç duymaktadır. Hâlbuki Hobbes’ta ise güvenlik adına *Leviathan*’ın mutlakiyetçi hâkimiyetini görülmektedir. *Conatus* bu noktada da politik olarak kendini gösterir: her insanın yaşayakalması için kendine yaralı olanı araması- varolma çaba olarak siyasal birliğin içkin temelidir. Bu “ Her türlü aşkın amaçtan arınmış biçimde, yalnızca kendi varlığını sürdürmek gibi dünyevi bir hedef...”tir (Akal, 2004: 203).

“Tabii hukukçular da pozitivistler de hukuk ve hakların kaynağında bir yaratıcı” aramakta ortaklaşırlar (Akal, 220). İlkidekiler Tabiat veya Tanrı’yı, ikinciler ise birey ya da devleti bir yaratıcı olarak görürler. Oysa Spinoza’da bir kaynak arayışı, öznenin yok edilmiş olmasıyla yıkılmış olur. Zira kaynak arayanlar, aynı zamanda aşkınlaştırıcı olanlardır da. İnsan haklarının (hak kuramlarının) kaynağı sorunu, bu tarz yöntemlerle çözülemediği için hak kavramını kendiyle açıklanmasını, yani somut- maddi tekil varlıkların yaşama isteği- varolma çabası olarak okumak gerekmektedir. Bu bağlamda Akal, insan hakları temasının temel dayanağı olan ‘insan’ anlayışını Spinozacı bir bakışla eleştirmektedir: “[S]oyut insan yoktur, herkes için herkes tarafından inşa edilmiş bir insanlık (Toplum ya da tabiatla özdeşleşmiş) vardır...”(Akal, 221).

İşte bu nokta, acaba yeni bir hak anlayışına imkân verir mi? Bu ifadelerdeki *praxis* vurgusunu hak ve hukuk tartışmalarında, bu tartışmaya girmek adına değil; fakat başımızı da kuma gömmek adına böyle bir soru sorulabilir, nasıl işletebiliriz?

Zira Spinoza'nın meseleyi ele alma tarzı merkezsiz bir bütünlük anlayışı çerçevesinde anlaşılabilir. Spinoza'nın eseri *Ethica* III'ten hareketle Akal şunları ifade ediyor; “a) insanın varolma ısrarı- direncinin sınırlılığı ve dış nedenlerin gücüyle sonsuzca aşıldığı, b) bir şeyin yalnızca bir dış nedenle yapılabileceği, c) bir şeyin, varlığını ortadan kaldıracabilecek her şeye karşı olduğu...” (Akal, 223). Bu ifadeler, Spinozist bir perspektifin ne denli materyalist ve aşkınlık karşıtı olduğunu göstermektedir. Spinoza'da haklar varlıklarıyla değil de yokluğu üzerine inşa edilir. Yani kimse başkasının bedensel/ düşünsel özerkliğine veya hakkına sahip olamaz, kimse kimseye ders veremez. Bu da aslında Spinozacı Bütün/parça ve evren anlayışının bir ürünüdür, ontolojisinin ürünüdür. Hak=güç ise ve kimse gücünü devredemeyeceğine göre ancak güçler birliği yapılabilir. Spinoza'nın Hak=güç denkleminde şu belirir: Eğer insanları güç ile (yani hakla) belirliyorsak, insanlar, güçten- haktan vazgeçemezler, böylece de sözleşme bunlarla birlikte bir toplanma olur. Buradan da bir ödevler yokluğu çıkar, bu insanın kuruma ve diğer insanlara karşı ödevi yoktur. “Locke, daha sivil toplumun kuruluşunda, sözleşme sırasında bireylerin vazgeçilmez haklarını ellerinde tuttuklarını söyleyecektir. Oysa, Spinoza, sözleşmeyle ‘hakların genel olarak verilmiş sayılamayacağını’ söyleyerek, bambaşka bir yol izleyecektir” (Akal, 223). Halk= güç denklemi ve bu son nokta, açık bir Kant karşıtlığıdır. Zira temel sorun kurallara bağlı kalarak nasıl özerk olunacağıdır. Ödev karşı Özerklik ya da Tekil varlığın yasası...

“Spinoza'da Yasa'yı yasa yapan, onu özellikle de tabii-zorunlu olmayan, kurmaca yanıdır: yasa insani bir buyruk olmalıdır (...) Yasa'yı salt Dünyevi Emir'le özdeşleştirir. Öyleyse, artık tabii yasa da yasa olmaktan çıkmaktadır” (Akal, 228- 229).

Spinoza'nın tanımıyla haklar, onun tanımıyla hukuka bağlı değildir. Çünkü hukuk sosyalliğin ve siyasal birliğin sınırlarını çizerken; hak tekil varlığın bedensel/ düşünsel özerkliğinin alanıdır. Fakat Suarez- Hobbes- Locke'tan farklı olarak haklar hukuki alana devredilemez niteliktedir. Akal'ın ifadeleriyle;

“Bu, başını bedensel/düşünsel özerkliğin çektiği ve pozitif yasalar çerçevesinden ayrılmış bir haklar yelpazesinin yasalarla düzenlenemeyeceğine ilişkin önermedir. Haklar içkinlikle ve kendiliğinden vardır ve onlara dokunulamaz (...) *fakat* (..) Haklar tabii alanda Hukuk'a karşı korunurken, insani yasalar ya da Hukuk, sosyal alanda, Tabiat'ın kuralsızlığına, insanın tutkularını-gücünü/ hakkını- aşırılaştırmasına karşı korunması sağlanacaktır” (Akal, 230- 231).

Böylece Spinoza düşüncesinin modernliğin ilk zamanlarda kuvvetli bir biçimde politikayı liberalizmin egemenlik çağında liberal olmayan bir biçimde kurduğunu söyleyebiliriz. Bu iddia neo-liberalizm söylemlerinin-tespitlerinin yapıldığı bir dönemde Spinoza'nın güncelliğini vurgulamaktadır. Nasıl ki, kurucu momentinde güvenlik kavramını özgürlüklerin önüne çıkarmışsa (liberal düşünce) bugün de aynısını yapmaktadır (neo-liberal). Ayrıca liberal demokratik egemenlik anlayışının Schmittyen olmayan başka bir eleştirisinin de mümkün olduğunu göstermektedir. Kaldı ki, Schmitt'in düşüncelerini tartıştığımız bölümde görüleceği gibi, bu eleştiride egemenlik güçlenerek yeniden tesis edilmekte ve devlet merkezli bir siyasallık düşüncesi baskın olarak hissedilmektedir.

Bu bölümde neo-liberal politikalardan, bazılarında, hareketle sorunun biçimsel olarak değiştiğini fakat yine aynı temel önermeler düzeyinde devam ettiğini göstermeye çalışacağız. Zeynep Gambetti, yukarıda betimlemeye çalıştığımız liberal siyaset biçimini özetler ve bir sonuca bağlar: “Siyaset biliminin ekseri olarak kurumlar, hukuk sistemi, siyasal temsil sorunu ve seçimler üzerinde odaklanması bu düşünsel sürecin sonucudur... Kamusal ile özel birbirinden ayrıştırılabileceği düşüncesi sonucunda liberalizm, siyaseti devlet yönetimine (administration) ve hükümet etmeye (government) indirger” (Gambetti: 2009: 150). Devamla Gambetti, Hobbes'un *Leviathan* metaforunun ciddiye alınmadan neo-liberalizm ile şiddetin ilişkilendirilmesinin görülemeyeceğini ileri sürer. Çünkü korkunun egemen ve kurucu bir paradigma olarak toplumsalın temelinde yer alması, insanların birbirlerini sürekli tehdit unsuru olarak görmesi ve ölüm temasının sürekli işletilmesi; bu güvenliksiz ortam tüm hakimiyetin cezalandırıcı bir hükümdara devrini meşrulaştırmaktadır. Güvensizliğin vurgulanması, bugün için yeni bir politik-toplumsal dönemde tekrardan gündeme gelmektedir; sokakların kameralarla donatılması ceza ve disiplin teknikleri açısından inceleneceği ve toplumun bir hapisane olarak düşünülebileceği gibi, Spinozacı *conatus* kavramı çerçevesinde de düşünülebilir⁵⁰. Yine neo-liberalizm üzerine yazılmış bir başka makalede Alev Özkazanç, Foucaultcu bio-iktidar mefhumunun Negri ve Hardt'ın İmparatorluk'unda nasıl işlediğini göstermekte ve neo-liberal şiddetin boyutlarını tartışmaktadır. “...toplumsal mücadelelerin arkasındaki arzulara, karşılanmayan beklentilere işaret etmek gerekiyor. Hardt ve

⁵⁰Bütün bu süreci inatla egemenlik, devlet teorisi bağlamında ele almayan Michel Foucault bambaşka bir hattan modern siyasal alanı analiz etmektedir. Özellikle son dönem eserlerinde sıkça dile getirdiği ve incelemesinin merkezine oturttuğu *Govermentality* kavramı öne çıkmaktadır (bkz: Dean, 2001: 149-176).

Negri'nin bize hatırlattığı üzere modern iktidar ve geçirdiği dönüşümler, asla kabına sığmayan, sürekli şekil değiştiren insani arzulara verilmiş bir tepki olarak ikincil ve bağımlı bir statüye sahiptir” (Özkazanç, 23.). Özkazanç, Hardt ve Negri'nin bio-politikaya katkılarının radikal bir ontolojiden hareket etmiş olmalarında görmektedir: “toplumsal varlığın üretimi sorununu merkeze alan ve insanın yaratıcı güçlerinin arzularına dayanan bir radikal ontoloji”nin Negri'nin Spinoza'dan aldığını söylemek, sanırım fazla ileriye gitmiş olmak değildir (Özkazanç, 26). Gambetti'nin yazısında Hobbesyan düşüncenin neo-liberalizm olarak varlığını sürdürdüğünü, Özkazanç'ın yazısında bio-politika bağlamında insanların *conatus*'larındaki azalışın yeni bir boyutunun neo-liberal politikalara mündemiç olduğunu görmek mümkündür. Bu ise, bizleri Spinozacı bir ontoloji-politikaya götürmektedir.

Bu hususta ele alacağımız bir diğer makale Evren Balta Paker'in, güvensizliğin bir söylem olarak nasıl bir toplumsal paranoyaya yol açtığı ve öte yandan nasıl da koca bir güvenlik sektörünü oluşturduğuna dair çalışmasıdır. Artık güven-sizlik sorunu bir eylemin sonucu olarak görülmemekte, önleyici bir tedbir olarak düşüncelere kazınmıştır. Önlem mefhumu, insanların güvensizlik içinde yaşadıklarına olan inançtan bağımsız değildir ve bu inanç derinleşerek devam etmektedir. “Her şeye muktedir (omnipotent) ve her daim orada olan (omnipresent) bir tehdit unsuru imgesiyle karşı karşıya kalırız” (Paker, 2009: 207). Bu kurucu mit, Hobbes'la birlikte modern devletin, modern toplumun ya da liberal düşüncenin ya da burjuva toplumunun da kurucu mitidir. İnsanların korkularla yönetildiğini vurgulayan Spinoza, düşüncesinin korkudan kaçan bir insanın umutla güvenlik tedbirlerine sarılacağı çok açıktır ki, bu nedenle Spinoza için umut da Keder duyguları listesine dâhil edilir. Muktedirler bizlerin korku ile umut arasında salınmamızın koşullarını yaratırlar, bu *conatus*'un emilmesidir. Başka bir ifadeyle, “kişi kendini güvende hissetmek için bu imkânların tamamına sahip olmak zorunda hisseder, bunlardan birini eksik bırakmak kendini kırılğan hale getirmek olarak algılanır” (Paker, 2009: 208). *Kendini kırılğan hale getirmek*, “Duygu ile sayesinde beden eyleme gücünün ...azalması...”dır ve duygular yönlendirilebilirler. Böylece devasa bir güvenlik endüstrisi inşa edilebilir, devasa bir devlet (Leviathan) inşa edilmiş olduğu gibi. Kendini güvende hissetmenin insani bir durum olması (Paker, 2009: 222) ile güvenlik söylemi yoluyla bir toplum inşa etmek arasındaki, bu ince, yarıktaki Spinoza'nın ontolojik politikasının yeşerdiğini düşünmekteyiz.

5. SONUÇ

Ulus Baker, siyasal alan üzerine yazdığı bir denemenin giriş cümlelerinde, şu tespitlerde bulunmaktadır:

“Savaş, şiddet, terör ve soykırım bir tarafta, “uluslararası barış”ın güçsüz, paramparça ve kırık dökük kurumları öte tarafta. Belki siyasi faaliyet alanının bu iki ucu arasında “ehven-i şer”i kabullenmek zorunlu buyruğunun baskısı altında görebiliriz günümüzü. Belki de son yirmi yıl, yalnızca dev siyasal güçlere ve onların “güvenilir” otoritelerine vurulan darbelerin dönemi olarak değil, siyasal alanın sonsuzca daraldığı bir dönem olarak anılacaktır” (Baker, 2012: 13).

Zira modern siyasetin güçler ilişkisi olarak kurulması, bir icat-bir kuruluş olan yeni insanın/öznenin bir güçler toplamı-dağılımı-yoğunluğu olarak kurulmasıyla yakından bağlantılıdır. Egemenlik kavramında izlenebilecek tüm seyir, bize bunu kanıtlamaktadır. Özellikle Montesquieu ve Locke’un güçler ayrılığı tezi/ilkesi, bir ilan gibi önümüzde durmaktadır. Bu ilke/tez; gücün yoğunluğunun ve böyle yoğun bir gücün neler yapabileceğinin üzerine düşünüldükten sonra dile getirilebilir. Ancak modern siyasal düşüncenin ilk değilse bile sıfır noktasındaki düşünürü olan Machiavelli’de egemenlik kavramını berrak bir biçimde bulunmuyor olması, belki de siyasal olanı yeniden düşünmenin bir fırsatını sunabilir. Çünkü Ulus Baker’in yukarıdaki tespitleri, iki seçenekli bir siyasal düşünme biçiminin darlığını vurguladığı gibi bu sıkışmanın ne denli tehlikeli patlamalara neden olabileceğini de ima etmektedir. Siyasal olanı düşündüğümüz bir yazımızda buradaki perspektiften hareketle, aşağıdaki ifadeleri kullanmıştık.

“Siyasal alan ve siyasal eylemlilik ayrımı üzerine herhangi bir düşünme; eninde sonunda şiddet sorununa gelip dayanır. Eğer tanımlanan ‘siyasal alan’ın devletli alan olduğu gibi bir şeyse ‘siyasal eylemlilik’ de bu alana yapılan bir müdahaledir. Demek ki devlete yapılan bir müdahaledir” (Abat, 2014: 70).

Gerçekten de modern siyasal alanın çatışmacı karakteri, Machiavellici siyasal anlayışın da işareti olarak düşünebileceğimiz, özellikle egemenlik kavramına ve modern devlete yaklaşıldıkça kendisini iyice hissettirmektedir. Bu bağlamda çalışmamız içerisinde nasıl ve hangi yollarla bu aşamaya gelindiğini göstermeye çalışmakla birlikte, hangi yolların nerelere vardığını ve başka hangi yolların ön açtığını da ifade etmeye çalıştık.

Doğal hukuk geleneğinin dinsel ve ahlaki tasavvurlarının soyut, aşkın, idealize edilmiş düşüncelerinin karşısına somut, içkin, gerçeklikle ilişkili olacak tarzda yapılanmış bir hukuk anlayışının pozitivist hukuk tarafından geliştirildiğini vurgulamak veya tespit etmek yeterli değildir. Zira bu karşıtlık içinde insanın kendi etkinliğini dolaysızca, yani aşkınlaştırmacı bir dolayım ihtiyacı duymaksızın, sahiplenebileceği bir imkân egemenlik kavramının belli yönlerinin baskınlaştırılması sonucu yok edilmiştir. Bu noktada, yine Machiavelli kendisini sıfır noktasında göstererek, belki egemenlik kavramından tamamen kaçmış fakat siyasal ilişkileri en az düzeyde aşkın bir biçimde düşünmüştür.

Bu aşkınlık, soyutluk vurgusuna karşı toplumsal sözleşme yoluyla pozitif hukuk anlayışının ilk dönemlerinde Hobbes, Locke ve Rousseau gibi düşünürlerce bir miktar içkin ve somut bir temelde siyasal anlaşılmaya çalışılmıştır. Başka bir ifadeyle, doğal hukuk geleneği karşısında bir nebze pozitif hukuk düşüncesinin geliştirilmesi toplumsal sözleşme anlayışının kendisinde aranmalıdır. Çünkü toplumun veya insanların siyasal birliğinin bu dolaysızca kuruluşu, aşkın ve dışsal hiçbir referansa izin vermeyen bu düşünce toplumu bir kere kurduktan sonra egemenlik kavramıyla kendi içsel-içkin kuruluşunu hemen doğum anında aşkın bir noktaya taşımıştır. Böylelikle egemenlik sorunu bir muamma biçiminde ve muazzam yapısıyla modern siyasal alanın bağrına damgalanmıştır. Bu damgayı söküp atma hamlesi ise sorunun kaynağına inmekten çok biçimsel düzenlemelerle ‘kurum’lar inşa ederek ötelenmiştir. Kısaca modern toplum ve modern siyasal alan Tanrı’yı öldürürken kendi seküler Tanrı’sını yaratmış ve bugüne değin bu Tanrı’yı nasıl yola getireceğini düşünüp durmuştur.

Elbette ki, insanların kanlarıyla fikirlerin ve kavramların soyut donukluğu kıyaslanamaz ve de fikirlerden değil kanlı canlı insanlardan yola çıkmak gerekir. Kavramların anlamsal dönüşümleri onları düşünen ve kullanan insanların somut, pratik yaşamlarınca belirlenir. Biz bu çalışmada, bahsettiğimiz karşılıklı ilişkileri gözetenek mümkün olduğunca egemenlik kavramını ve siyasal alanın yapısını maddi

ilişkiler temeline sürekli değinerek gerçekleştirmeye çalıştık. Örneğin Marx'ın düşüncesi bu açıdan paha biçilmez bir hatırlatıcı olarak anılmalıdır. Zira tüm bu kavramsal ve siyasal çatışmaların aynı zamanda toplumsal ve ekonomik gelişimleri dikkate alarak incelenebileceği uyarısı, egemenlik teorilerinde de kendisini açıkça göstermektedir. Özellikle egemenliğin sınırlandırılması tartışmalarında mutlakiyetçi bir egemenlik anlayışından parlamenter bir egemenlik anlayışına geçiş; sadece siyasal alanın kendi çatışmalı yapısından kalkılarak açıklanamaz. Bu süreç eş zamanlık olarak toplumsal-sınıfsal çatışmaları da ifade etmektedir. Kaldı ki, en nihayetinde, bugün için hiç de rahatsızlık hissi yaratmayan temsili demokrasi bu tarihsel izlekte insanların canları pahasına giriştikleri bir mücadelenin sonucudur. Fransız Devrimi ve egemen olarak halk düşüncesinin doğuşu, herkesin bildiği gibi, modern siyasal dönemin en muhteşem anıdır. Fakat halkların veya tarihte şimdiye kadar hiç konuşmayanların çığlıkları hemen, yine egemenlik tartışmaları arasında, ancak bu sefer hukuksal terimlerin eşliğinde boğulmuştur.

Hukuksal düşünceyi, kural ve insanın toplumsallığı ilişkisi içinde ele alırsak hiç de yeni bir durumla karşılaşmış sayılmayız. O halde hukukun bu denli belirleyici olması veya bu denli tartışılıyor olmasını nasıl açıklayacağız?

Hukuk, modern anlamıyla egemenliği sınırlandırılması bakımından ve insanın bir güç kaynağı veya toplumu bir güç yoğunlaşması olarak gören bir anlayışın baskınlığı sonucunda, tabir-i caizse, her derde deva bir ilaç olarak ve insanın güvenlice sığınacağı tek liman olarak belirmiştir. Hukuk ne sadece bu kadardır ne de gerçekten bir ilaç veya bir limandır. Sürekli vurguladığımız gibi, modern insanın 'özne' ve güç kavramı temelinde düşünülmesi başka bir deyişle liberal insan ve toplum anlayışı, hukukun insan ilişkilerine giderek artan bir biçimde müdahil olmasını zorunlu kılmaktadır. Bu durumun zorunluluk terimiyle düşünülmesi yadırgatıcı gelebilir; fakat, eğer bir kere bütün tanımları ve yaşam olanaklarını belli bir anlayışa ve belli bir yaşam biçimine sığdırmaya kalkılırsa sadece hukuk değil tüm insan ilişkileri de baskılayıcı, dondurucu ve kurumsal olmak zorunda kalır. Zorunlu olarak zorlayıcı olur. Ancak, bu zorunlu olarak zorlama ediminin süresizce devam etmesi düşünülemez. Kimse sonsuzca bir duruma zorlanamaz. Tam da bu nedenle, modern siyasal alan hem çatışmaların hem de uzlaşmaların, hem zorun hem de rızanın alanı olarak belirlemektedir. Nasıl ki belli bir dönemde egemenlik kavramı zorlayıcı ve baskılayıcı bir başka egemenlik düşüncesine itirazdan ve böylece

eskisinin bağrından çıkmışsa, aynı biçimde şimdinin sahtelik ve riyakârlıkla suçlanan temsili demokrasisi de geçmişin mutlakiyetçi yapısına itirazdan doğmuştur.

Tarihin bu salınımlı yapısı karşısında ne yapılabilir? Öncelikli olarak bu toplum yapısının kendi devrimci ideallerine bir dönüş çağrısı yapmak veya ‘söz’lerini yerine getirmesini istemek (tıpkı özgürlük, eşitlik ve kardeşlik sloganının yüzyıllar boyu beklenildiği gibi) her şeyden önce böyle bir talebi duyacak bir kulağı gerektirir. Özellikle günümüz siyasal alanının yapısı, böyle bir talepten gittikçe uzaklaşmakta ve Ulus Baker’in ifade ettiği gibi, her adımda ehven-i şer tercih edilmektedir. Öte yandan şunu da hatırlatmakta fayda vardır: Bütün bu egemenlik, demokrasi ve hukuk tartışmaları içerisinde geçip gelen ve bize sürekli olarak insan hakları merkezli bir düşünceyi (hukuksal bir düşünme biçimini) vaaz etmekten öte hiçbir şey yapmayan modern siyasal alanın mevcut aktörlerinin ve bu alanın oluşumunu hazırlayan anlama biçimlerinin gölgesi altında iki büyük dünya savaşı yaşanmıştır. O halde şu iddiayı dile getirmekten sakınmamak gerekir; yoğun bir güvenlik ve özgürlük terimleriyle doldurulmuş bu mevcut hukuksal, siyasal ve ekonomik liberal görüşler, tarihte hiç olmadığı kadar güvenliksiz ve baskıcı rejimlerin zeminini hazırlamışlar ve dünyaya iki büyük savaş armağan etmişlerdir.

Bu karamsar tablonun karşısında, hiç olmazsa, düşünerek rahatlamak adına olsa bile hiçbir tutamak yok mudur? Sürekli güvenlik endişesiyle yaşayan; ancak tarihin en özgür toplum biçimi olduğuna da inanmış olan modern toplum, kendi özgürlük alanlarını yeniden keşfetmesi için rasyonel baskı tekniklerinden, rasyonel olduğu iddia edilen ekonomik örgütlenmesinden, rasyonel hukukundan ve son derece rasyonel demokrasi anlayışından ödün vermelidir. Bu anlamıyla rasyonel olmak, insan olmaktan çıkma anlamına da gelebilir. Agamben, Nazi uygulamalarını incelediği eserlerinde bu uygulamalara olanak sağlayan biopolitika anlayışının, özellikle modern toplum için, sadece Nazi düşüncesine özgü olmadığını vurgulamaktadır (Agamben, 2001: 157-250). Nazi düşüncesi ve uygulaması modern toplumlar için bir istisnayı değil kuralı ifade etmektedir.

Böylelikle insan varlığının ve insanın toplumsal, siyasal ilişkilerinin yeniden düşünülmesi gerektiği bir uğrakta yaşadığımızı söyleyebiliriz. Her şeyden önce insanın rasyonel çıkarların peşinde koşan, aklıyla ‘hakikate’ ulaşacağına inanılan bir varlık olarak tanımlanmasından uzaklaşmak gerekir. Bu insanı sadece, dehşet verici sonuçlara da götürebilecek olan, duygu varlığı olarak da anlamak anlamına gelmez. O halde insanın hem rasyonel hem de duygusal, hem bedensel hem de ruhsal açıdan

anlaşılması gerekir. İşte böyle bir anlayışın imkânını, hem de sözünü ettiğimiz egemenlik anlayışlarının ilk döneminde yaşamış bir kişide, Spinoza'da yakalayabiliriz. Negri, bu durumu şu sözlerle betimlemektedir: “Spinoza'nın politik düşüncesi, doğal hak teorisinin iki temel ilkesini, bireycilik ve sözleşmeyi reddetmek için bu teoriyi bir uçtan diğerine kat etmiştir” (Negri, 2011: 34).

Böylelikle doğal hak teorilerinden ve sözleşmecî toplum anlayışlarından bağımsız bir hukuk ve toplum kavrayışı geliştirmemiz durumunda aşkın, baskılayıcı ve donuk kurumları biraz daha esnetebilir, onların dolayımından kurtulmuş insan ilişkilerini kurabiliriz. Ancak bu yeni kuruluş ne sadece Spinozacı bir felsefeden ne de sadece herhangi bir felsefeden başlayarak gerçekleştirilebilir. Yine Negri, Spinozacı anlayış temelinde şöyle bir düşünce hattı kurmayı önermektedir:

“Özgür bir toplumun ortak ve eşit emekle kurulabileceği, örgütlenebileceği ve korunabileceği yönündeki kesin iddianın eşlik ettiği varoluşun maddiliği ve hakkı, toplumun oluşumunu onun hiyerarşi belirleniminden, meşruluğun inşasını normatif aşkınlıktan ayırmaya asla muvaffak olamamış batıdaki hegemonik politik düşünce geleneği açısından daimi bir skandaldır... Spinoza'da oldukça kıymet verdiğimiz bu işe yarar materyalizmi ancak Machiavelli ve Marx'ta tekrar keşfedebiliriz. Spinoza'yla beraber bu isimler, politika düşüncesinde modern çağın ve günümüzün bildiği yegâne özgürlük akımını kurarlar” (Negri, 2011: 34).

Böylece içkin, somut insan ilişkilerini Tanrısal dünyadan ve tanrısallaşmış kurumların aşkınlıklarından kurtararak kendi gerçek temellerinde kavrayabiliriz. Ancak yukarıda değindiğimiz gibi, kavramak kendi başına yeterli değildir.

KAYNAKÇA

- Abat, Engin. 2014. Gezi'nin Yarattığı İmkân: Siyasal (Yeniden) Düşünmek. **Bizim Bir Haziranımız**. der: Engin Abat, Erdem Bulduruç, Fırat Korkmaz. İstanbul: Pakita Kitap: 69-80.
- Agamben, Giorgio. 2001. **Kutsal İnsan: Egemen İktidar ve Çıplak Hayat**. çev. İsmail Türkmen. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- _____. 1999. **Potentialities, Collected Essays in Philosophy**. Translated by Daniel Heller-Roazen. Stanford: Stanford University Press.
- Ağaoğulları, Mehmet Ali. 2012. **Batı'da Siyasal Düşünceler**. İstanbul: İletişim Yayınları
- Ağaoğulları, Mehmet Ali, Filiz Çulha Zabcı, Reyda Ergün. 2005. **Kral Devletten Ulus Devlete**. 2. bs. Ankara: İmge Kitabevi.
- Ağaoğulları, Mehmet Ali. 2006. **Ulus Devlet ya da Halk Egemenliği**. 2. bs. Ankara: İmge Kitabevi.
- Akal, Cemal Bâli. 1998. **İktidarın Üç Yüzü**. Ankara: Dost Kitabevi Yayınları.
- _____. 1997. **Modern Düşüncenin Doğuşu: İspanyol Altın Çağı**. 2. bs. Ankara: Dost Kitabevi Yayınları.
- _____. 2004. **Varolma Direnci ve Özerklik**. Ankara: Dost Kitabevi Yayınları.
- Akbaş, Kasım. 2006. **Hukukun Büyübozumu**. İstanbul: Legal Yayıncılık.
- Akbay, Muvaffak. 1947. Kelsen'in Hukuk ve Devlet Teorisi. **Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi**. c. 4. s. 1: 29-47
- Aktaş, Sururi. 2000. Pozitivist Hukuk Kavramı Üzerine Eleştirisel Bir Refleksiyon. **AÜEHFD**. c. IV. s. 1-2: 257-274.
- Althusser, Louis. 2010. **İki Filozof: Machiavelli - Feuerbach**. çev. Alp Tümertekin. İstanbul: İthaki Yayınları.
- _____. 2005. **Yeniden Üretim Üzerine**. çev. Alp Tümertekin. İstanbul: İthaki Yayınları
- Aral, Vecdi. 1969. Kelsen'in Hukuk Anlayışı. **İÜHF Mecmuası**. c. 34. s. 1-4: 513-552.

- Aydemir, Süleyman Ruhi. [08.07.2014]. Hans Kelsen'in Saf Hukuk Teorisi ve Devlet Anlayışı. <http://www.j-humansciences.com/ojs/index.php/IJHS/article/view/113/113>.
- Baker, Ulus. 2012. Siyasal Alanın Oluşumu Üzerine Bir Deneme. **Dolaylı Eylem**. der. Ege Berensel. İstanbul: Birikim Yayınları: 13-77.
- _____. [08.07.2014] Kullanışlı Bir Felsefe: Spinozacılık. <http://www.korotonomedy.net/kor/index.php?id=8,79,0,0,1,0>
- Balibar, Étienne. 2002. Possessive Individualism' Reserved: From Locke To Derrida. **Constellations**. vol. 9. Issue 3: 299-317.
- Beaulac, Stephane. 2003. The Social Power Of Bodin's 'Sovereignty' And International Law. **Melbourne Journal of International Law**. vol. 4. Issue I: 1-28.
- Benjamin, Walter. 2001. **Son Bakışta Aşk**. çev. Nurdan Gürbilek. 3. bs. İstanbul: Metis Yayınları.
- Bensoit, Alain de. [04.06.2014]. What is Sovereignty. http://www.alaindebenoist.com/pdf/what_is_sovereignty.pdf
- Bertram, Christopher. 2004. **Rousseau and The Social Contract**. London: Routledge
- Bix, Brian H. 2004. Doğal Hukuk: Modern Gelenek. çev. Ertuğrul Uzun, **Dokuz Eylül Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi**. c. 6. s. 2: 291-343.
- Bobbio, Norberto. 1989. **Democracy and Dictatorship: The Nature and Limits of State Power**. Translated by Peter Kennealy. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- _____. 2005. Kelsen ve Hukukun Kaynakları. çev. Bige Açımız. **Devlet Kuramı**. der. Cemal Bâli Akal. Ankara: Dost Kitabevi Yayınları: 459-469.
- Bodin, Jean. 1903. **Six Books of The Commonwealth**. London: University of London
- Boyne, Roy. 2009. **Foucault ve Derrida: Aklın Öteki Yüzü**. çev. İsmail Yılmaz. Ankara: BilgeSu Yayınları.
- Bumin, Tülin. 2010. **Tartışılan Modernlik: Descartes ve Spinoza**. 4. bs. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Burns, James Henderson. 1992. **Lordship, Kingship and Empire, The Idea of Monarchy, 1400-1525**. Oxford: Clarendon Press.
- Cassirer, Ernst. 1984. **Devlet Efsanesi**. çev. Necla Arat. İstanbul: Remzi Kitabevi Yayınları.

- _____. 1998. **Kant'ın Yaşamı ve Düşüncesi**. çev. Doğan Özlem. İzmir: Ege Üniversitesi Yayınları
- _____. 1988. **Rousseau, Kant, Goethe**. Translated From The German By James Gutmann, Paul Oskar Kristeller, And John Herman Randall. New Jersey: Princeton University Press.
- Colingwood, Robin George. 1999. **Doğa Tasarımı**. çev. Kurtuluş Dinçer. İstanbul: İmge Kitabevi.
- Crowe, Michael Bertram. 1977. **The Changing Profile of the Nature Law**. New York: Springer.
- Çelebi, Aykut. 2012. 'Siyaset Kaderimizdir': Carl Schmitt ve 'Siyasal Kavramı' sunuşu. **Siyasal Kavramı**. 2. bs. İstanbul: Metis Yayınları: 9-19.
- Dean, Mitchell M. 2001. **Governmentality**. London: Sage Publications.
- DeCaroli, Steven. 2007. Boundary Stones: Giorgio Agamben and the Field of Sovereignty. **Giorgio Agamben: Sovereignty And Life**. Edited by Matthew Calarco And Steven DeCaroli. California: Stanford University Press: 43-69
- Deleuze, Gilles. 2000. **Spinoza Üzerine Onbir Ders**. çev. Ulus Baker. Ankara: Öteki Yayıncılık.
- Duguit, Leon. 2000. Egemenlik ve Özgürlük. çev. Didem Köse, Sedef Koç. **Devlet Kuramı**. der. Cemal Bâli Akal. Ankara: Dost Kitabevi: 379-400.
- _____. 1954. **Kamu Hukuku Dersleri**. çev. Süheyp Derbil. Ankara: Ankara Üniversitesi Yayınları.
- Edwards, Alistair, Jules Townshend. 2002. **Interpreting Modern Political Phiosophy: From Machiavelli to Marx**. New York: Palgrave MacMillian.
- Eley, Geoff. 2002. **Forging Democracy: The History of the Left in Europe, 1850-2000**. New York: University Press.
- Eroğlu, Cem. 1996. **Anatüzeye Giriş (Anayasa Hukukuna Giriş)**. 2. bs. Ankara: İmaj Yayıncılık.
- Erözden, Ozan. 1997. **Ulus - Devlet**. Ankara: Dost Kitabevi.
- Ertekin, Orhan Gazi. 2006. Modern Demokraside "İstisnai Durumu'nun Yeniden Doğuşu: "Terörizm İstisnası"nın Yaratılması ve Hukuk Düzeninin Egemen İnşası. Doktora Tezi. Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Foucault, Michel. 2013. **Güvenlik, Toprak, Nüfus**. çev. Ferhat Taylan. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Yayınları.
- Furtun, Saime Ayşen. 1999. Natural Law Thought Reviewed. **Ankara Üniversitesi**

SBF Dergisi. c. 54. s. 1: 41-49

Gambetti, Zeynep. 2009. İktidarın Dönüşen Çehresi: Neoliberalizm, Şiddet ve Kurumsal Siyasetin Tasfiyesi. **İ. Ü. Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi.** s. 40: 145-166.

Gözler, Kemal. 1989. **Kurucu İktidar.** Bursa: Ekin Kitabevi.

Habermas, Jürgen. 1997. **Kamusal Yaşamın Yapısal Dönüşümü.** çev. Tanıl Bora, Mithat Sancar. İstanbul: İletişim Yayınları.

Hakyemez, Yusuf Şevki. 2003. Çoğunlukçu Demokrasi Anlayışı, Rousseau ve Türk Anayasaları Üzerine Etkisi. **Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi.** c. 51. s. 4: 69-92

Hart, Herbert Lionel Adolphus. 1958. Positivism and the Separation of Law and Morals. **Harvard Law Review.** vol. 71. no. 4: 593-629

Hessen, Boris. 2009. The Social And Economic Roots of Newton's *Principia*. **The Social And Economic Roots Of The Scientific Revolution: Texts by Boris Hessen and Henryk Grossmann.** Edited by Gideon Freundenthal, Peter McLaughlin. Berlin: Springer: 41-103.

Hirst, Paul. 1987. **Carl Schmitt's Decisionism.** New York: Telos Press Publishing.

Hobbes, Thomas. 2007. **Leviathan.** çev. Semih Lim. 6. bs. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları

Jablonski, Clemens. 1998. Kelsen And his Circle: The Viennese Years. **European Journal of International Law.** vol. 9: 368-385

Jasper, James M. 2003. Culture, Knowledge, Politics. *The Handbook Of Sociology.* Edited by Thomas Janoski, Robert R. Alford, Alexander M. Hicks, Milred A. Schwartz. Cambridge: Cambridge University Press: 115-134.

_____. 2006. Emotions and the Microfoundations of Politics: Rethinking Ends and Means. **Emotions, Politics and Society.** Edited by Simon Clarke, Paul Hoggett, Simon Thompson. Bristol: University of the West England: 14-31.

Jasper, James M, Jeff Goodwin. 2006. Emotions and Social Movements. **Handbook of the Sociology of Emotions.** Edited by Jan E. Stets, Jonathan H. Turner. New York: Springer: 611-635.

Jennings, Ronald C. 2011. Sovereignty and political modernity: A genealogy of Agamben's critique of sovereignty. **Anthropological Theory.** vol. 11: 23-61

Jouvenel, Bertrand de. 2012. **Sovereignty: An Inquiry into the Political Good.** çev. J. F. Huntington. Cambridge: Cambridge University Press.

Kalyvas, Andreas. 2008. **Democracy and Politics of Extraordinary: Max Weber,**

- Carl Schmitt, and Hannah Arendt.** New York: Cambridge University Press.
- _____. 2005. Popular Sovereignty, Democracy, And The Constituent Power. **Constellations**. vol. 12. no 2: 223-244.
- Kant, Immanuel. 1993. **Salt Aklın Eleştirisi**. çev. Aziz Yardımlı. İstanbul: İdea Yayınevi.
- Kantorowicz, Ernst H. 1957. **The King's Two Bodies: A Study In Medieval Political Theology**. New Jersey: Princeton University Press.
- Kaya, Funda Gürsoy. 2012. Politik Olan'ın Nötralizasyonu ve Devrimci Politika: Carl Schmitt'in Marx Okuması. **Kaygı Dergisi**. s. 2012/19: 139-158
- Kelsen, Hans. 1945. **General Theory of Law and State**. Translated by Anders Wedberg. Cambridge: Harvard University Press.
- _____. 1992. **Introduction to the Problems of Legal Theory**. Translated by Bonnie Litschewski Paulson and Stanley Paulson. Oxford: Clarendon Press.
- _____. 1959. On the Basic Norm. **California Law Review**. vol. 47:1: 107-110.
- _____. 1967. **Pure Theory of Law**. Translated by Max Knight. Berkeley: University of California Press.
- _____. 2005. Saf Hukuk Kuramı: Devlet ve Hukuk Özdeşliği. **Devlet Kuramı**. çev. Cemal Bâli Akal. der. Cemal Bâli Akal. Ankara: Dost Kitabevi Yayınları: 425-456.
- Kennedy, Geoff. 2012. Capitalism and Contextualization in C. B. Macpherson's 'The Political Theory of Possessive Individualism'. **Journal of Intellectual History and Political Thought**. vol. 1(1): 228-251.
- Keyman, Selahattin. 1978. Hukuki Pozitivizm. **Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi**. c. 35. s. 1: 17-55.
- Koyre, Alexandre. 2002. **Bilim Tarihi Yazıları**. çev. Kurtuluş Dinçer. 3. bs. Ankara: Tübitak.
- Krasner, Stephen D. 1999. **Sovereignty: Organized Hypocrisy**. New Jersey: Princeton University Press.
- Locke, John. 1980. Second Treatise of Government. Editor by C. B. Macpherson. Indianapolis: Hacket Publishing Company.
- _____. 1999. **Tabiat Kanunu Üzerine Denemeler**. çev. İsmail Çetin. İstanbul: Paradigma Yayınları.
- Lordon, Frederic. 2013. **Kapitalizm, Arzu ve Kölelik: Marx ve Spinoza İlişkisi**. çev. Akın Terzi. İstanbul: Metis Yayıncılık.

- Löwith, Karl. 1995. The Occasional Decisionism Of Carl Schmitt. **Martin Heidegger and European Nihilism**. Editor R. Wolin. Translated by G. Steiner. New York: Columbia University Press: 37-69.
- Machiavelli, Niccolo. 1994. **Hükümdar**. çev. Selahattin Bağdatlı. 4. bs. İstanbul: Sosyal Yayınları.
- Macpherson, Crawford B. 1962. **The Political Theory of Possessive Individualism**. Oxford: Oxford University Press.
- Maiolo, Francesco. 2007. **Medieval Sovereignty: Marsilius of Padua And Bartolus Of Saxoferrato**. Amsterdam: Eburon Academic Publishers.
- Marx, Karl. 1979. **Grundrisse: Ekonomi Politiğin Eleştirisi İçin Ön Çalışma**. çev. Sevan Nişanyan. İstanbul: Birikim Yayınları.
- _____. 2011. **Kapital I**. çev. Mehmet Selik, Nail Satlıgan. İstanbul: Yordam Kitap.
- Marx, Karl, Friedrich Engels. 2004. **Alman İdeolojisi**. çev. Sevim Belli. 6. bs. Ankara: Sol Yayınları.
- _____. 2010. **Komünist Manifesto**. çev. Nail Satlıgan. 4. bs. İstanbul: Yordam Kitap.
- Miliband, Ralph, Ernesto Laclau, Nicos Poulantzas. 1990. **Kapitalist Devlet Sorunu**. çev. Yasemin Berkman. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Mouffe, Chantal. 2013. **Siyasal Üzerine**. çev. Mehmet Ratip. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Negri, Antonio. 2011. **Aykırı Spinoza**. çev. Eylem Canaslan, Nurfer Çelebioğlu. İstanbul: Otonom Yayıncılık.
- _____. 1999. **Insurgencies: Constituent Power and the Modern State**. Translated by Maurizia Boscagli. Minneapolis: Minnesota University Press.
- _____. 2005. **Yaban Kuraldışılık**. çev. Eylem Canaslan. İstanbul: Otonom Yayıncılık.
- Negri Antonio, Michael Hardt. 2003. **İmparatorluk**. çev. Abdullah Yılmaz. 5. bs. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Öğütçü, Muhlis. 2005. Doğal Hukuk Ve Pozitif Hukuk Işığında İnsan Hakları Alanındaki Bazı Kavramlar. **DEÜHFD**. Prof Dr. İrfan Baştuğ Anısına Armağan. c. 7. Özel Sayı: 555-615.
- Öktem, Niyazi. 1979. Hukuksal Pozitivizm Akımı. İstanbul: **İÜHF Mecmuası**. Ord. Prof. Dr. Charles Crozat'a Armağan. c. XIII. s. 1-4: 271-299.

- Özkazanç, Alev. 2007. Biyo-politik Çağda Suç ve Cezalandırma. **Toplum ve Bilim**. s. 108: 15-52.
- Özman, M. Aydoğan. 1964. Devletlerin Egemenliği ve Milletlerarası Teşekküller. **Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi**. c. 21. s. 1-4: 53-121.
- Paker, Evren B. 2009. Güvenlik Endüstrisi ve Güven(siz)liğin İnşası: Bir Toplumsal Paranoaya Yaratmak. **Toplum ve Bilim**. s. 115: 204-226.
- Pasukanis, Evgeny. 2002. **Genel Hukuk Teorisi ve Marksizm**. çev. Onur Karahanoğulları. İstanbul: Birikim Yayınları.
- Pocock, John Greville Agard. 1975. **The Machiavellian Moment**. New Jersey: Princeton University Press.
- Polanyi, Karl. 2013. **Büyük Dönüşüm: Çağımızın Siyasal ve Ekonomik Kökenleri**. çev. Ayşe Buğra. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Popper, Karl. 1994. **Açık Toplum ve Düşmanları; Cilt I Platon**. çev. Mete Tuncay. İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Poulantzas, Nicos. 2006. **Devlet, İktidar, Sosyalizm**. çev. Turhan Ilgaz. Ankara: Epos Yayınları.
- Ranciere, Jacques. 2006. **Hatred of Democracy**. Translated by Stave Corcoran. London: Verso.
- Raymond, Wacks. 2006. **Philosophy of Law: A Very Short Introduction**. New York: Oxford University Press.
- Rigaux, François. 20007. Kelsen ve Uluslararası Hukuk. **İÜHF Mecmuası**. c. LXV. s. 1: 337-441.
- Rousseau, Jean Jacques. 1995. **İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı ve Temelleri Üzerine Konuşma**. çev. Rasih Nuri İleri. İstanbul: Say Yayınları.
- _____. 1999. **Toplum Sözleşmesi**. çev. Vedat Günyol. İstanbul: Adam Yayınları.
- Sabine, George H. 1969. **Siyasal Düşünceler Tarihi: Yeni Çağ**. çev. Alp Öktem. Ankara: Türk Siyasi İlimler Derneği.
- _____. 1920. The Concept Of The State As Power. **Philosophical Review**. no 4. vol. XXIX: 301-318.
- Satıcı, Murat. 2012. Kant'ın Hukuk Felsefesi Ve Çağdaş Hukuk Felsefesine Etkisi Ege Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Savran, Gülnur A. 1987. **Sivil Toplum Ve Ötesi**. İstanbul: Alan Yayıncılık.

- Schmitt, Carl. 2013. **Siyasal Kavramı**. çev. Ece Göztepe. İstanbul: Metis Yayınları.
- _____. 2010. **Parlamenter Demokrasinin Krizi**. çev. A. Emre Zeybekoğlu. Ankara: Dost Kitabevi.
- _____. 2002. **Siyasi İlahiyat, Egemenlik Kuramı Üzerine Dört Bölüm**. çev. Emre Zeybekoğlu. Ankara: Dost Kitabevi.
- _____. 1996. **The Leviathan in the State Theory of Thomas Hobbes: Meaning and Failure of a Political Symbol**. Foreword and Introduction by Georg Schwab. Translated by Georg Schwab, Erna Hilfstein. Westport (Connecticut). London: Greenwood Press.
- _____. [14.11.2013]. Theory of The Partisan: A Commentary/Remark on the Concept of the political. <http://tr.scribd.com/doc/8005192/Theory-of-the-Partisan-by-Dr-Carl-Schmitt>.
- Siey  s, Emmanuel. 2003. What Is the Third Estate?. **Political Writings**. Edited, With An Introduction And Translation by Michael Sonenscher. Indianapolis/Cambridge: Hackett Publishing Company, Inc: 92-162.
- Skinner, Quinne. 2007. Hobbes on Persons, Authors and Representatives. **The Cambridge Companion to Hobbes's Leviathan**. Edited by Patricia Springborg. Cambridge: Cambridge University Press: 157-180.
- Sohn-Rethel, Alfred. 2011. **Zihin Emeği, Kol Emeği: Epistemoloji Eleştirisi**. çev. Ayşe Deniz Temiz. İstanbul: Metis Yayınları.
- Spinoza, Baruch. 2009. **Etika**. çev. Hilmi Ziya   lken. Ankara: Dost Kitabevi.
- _____. 2007. **Politik İnceleme**. çev. Murat Erşen. Ankara: Dost Kitabevi.
- Strauss, Leo. 2011. **Doğal Hak ve Tarih**. çev. Murat Erşen - Petek Onur. İstanbul: Say Yayınları.
- _____. 2000. **Politika Felsefesi Nedir?**. çev. Solmaz Zely  t. İstanbul: Paradigma Yayınları.
- _____. 1972. **The Political Philosophy of Hobbes: Its Basis and Its Genesis**. Translated by Elsa M. Sinclair, Chicago&London: The University Of Chicago Press.
- _____. 1995. **Thoughts On Machiavelli**. Chicago: University Of Chicago Press.
- Şahin, Adil. 2011. Siyasal D  ş  nceler Tarihinde 'Sınırlı Devlet' Fikrinin Kadimliği ya da Genel Kamu Hukuku Bağlamında İnsan,   zg  rl  k ve Devlet İktidarı Algısındaki Evrilme. **Gazi   niversitesi Hukuk Fak  ltesi Dergisi**. c. XV. s. 3: 311-362.
- Uygur, G  lriz. 2003. Hukuki Pozitivizmin Değişen Y  z   m  ? **Ankara   niversitesi**

Hukuk Fakóltesi Dergisi. c. 52. s. 3: 145-176.

Waline, Marcel. 1951. Felsefi, Hukuki ve İçtimai Pozitivizm. çev. Münci Kapani.
Ankara Üniversitesi Hukuk Fakóltesi Dergisi. c. 8. s. 3: 170-182.

ÖZGEÇMİŞ

Engin Abat 1981 Konya-Ereğli doğumludur. Lise öğrenimini 1998 yılında Antalya Lisesi'nde tamamlamıştır. 2002-2010 yılları arasında Ege Üniversitesi Felsefe Bölümü'nde lisans eğitimini tamamlamıştır. 2011 yılından beri Yıldız Teknik Üniversitesi Siyaset Bilimi ve Uluslararası İlişkiler Bölümü'nde yüksek lisans öğrencisidir.