

T.C
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE (SİSTEMATİK FELSEFE VE MANTIK)
ANABİLİM DALI

CARL SCHMITT'TE YASALLIK VE MEŞRULUK
ÜZERİNE BİR İNCELEME

Doktora Tezi

Mehmet Cafer ŞAKAR

Ankara-2017

T.C
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE (SİSTEMATİK FELSEFE VE MANTIK)
ANABİLİM DALI

CARL SCHMITT'TE YASALLIK VE MEŞRULUK
ÜZERİNE BİR İNCELEME

Doktora Tezi

Mehmet Cafer ŞAKAR

Tez Danışmanı

Prof. Dr. Işıl BAYAR BRAVO

Ankara-2017

T.C
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE (SİSTEMATİK FELSEFE VE MANTIK)
ANABİLİM DALI

CARL SCHMITT'TE YASALLIK VE MEŞRULUK ÜZERİNE
BİR İNCELEME

Doktora Tezi

Tez Danışmanı : Prof. Dr. Işıl BAYAR BRAVO

Tez Jürisi Üyeleri

Adı ve Soyadı

Prof. Dr. Işıl BAYAR BRAVO
Prof. Dr. Veli H. A. A. A.
Prof. Dr. H. H. H. H.
Doç. Dr. Y. A. A. A.
Yrd. Doç. Dr. S. A. A. A.

İmzası

.....
.....
.....
.....
.....
.....

Tez Sınavı Tarihi: 17.05.2017.....

TÜRKİYE CUMHURİYETİ
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜ' NE

Bu belge ile, bu tezdeki bütün bilgilerin akademik kurallara ve etik davranış ilkelerine uygun olarak toplanıp sunulduğunu beyan ederim. Bu kural ve ilkelerin gereği olarak, çalışmada bana ait olmayan tüm veri, düşünce ve sonuçları andığımı ve kaynağını gösterdiğimi ayrıca beyan ederim. (...../.....20...)

Tezi Hazırlayan Öğrencinin

Adı ve Soyadı

.....

İmzası

ÖNSÖZ

Doktora eğitimime başlama sürecinde büyük katkıları olan, verimli dersleri ve felsefe yapma tarzıyla yeni bakış açıları edinmemde etkili olan ve bu çalışmanın ilk zorlu adımlarını atmamda desteğini esirgemeyen değerli hocam Sayın Prof. Dr. Sabri BÜYÜKDÜVENÇİ'ye şükranlarımı sunuyorum.

Doktora çalışmam süresince göstermiş olduğu sabır ve özveriden dolayı danışmanım Sayın Prof. Dr. Işıl BAYAR BRAVO'ya çok teşekkür ediyorum. Akademik anlamdaki katkılarının yanı sıra mesleki anlamda da kendisine çok şey borçluyum. Doktora ders döneminde kendisinden almış olduğum toplum felsefesi dersi ile bu çalışmada büyük katkıları olan Sayın Prof. Dr. Hamdi BRAVO'ya, düşüncelerimi kaleme alma noktasında cesaret verici cümleleri ile desteklerini esirgemeyen Sayın Yrd. Doç. Dr. Sengün Meltem Acar'a ayrıca teşekkür ediyorum. Doktora sürecinde samimi ve dostça tavırları ile karşılaşmış olduğum zorlukları aşmamda destek olan Yüksek Lisans tez danışmanım Sayın Yrd. Doç. Dr. Ahmet YAYLA'ya teşekkür ediyorum.

Tübingen Üniversitesinde bulunduğum bir yıllık süre içerisinde seminerlerinden feyz aldığım Sayın Prof. Dr. Dr. h.c. mult. Otfried Höffe'ye, Kant'ı Almanca okuma konusunda beni cesaretlendiren Sayın Dr. Roland Kipke'ye, Sayın Profesör Höffe'nin seminerlerine katılmam konusunda destek olan Dr. Moritz Hildt'e teşekkür ediyorum.

Desteklerini esirgemeyen mesai arkadaşlarım ve dostlarım, bunaltıcı konuşmalarıma maruz kalan ve beni sabırla dinleyen Yasin Karaman'a, kısmen de olsa ortak bir kaderi paylaştığım Dr. Zekeriya Çam'a, desteklerinden dolayı Fatma Erkek'e ve Dr. Murat Parlakpınar'a şükran borçluyum.

Son bir teşekkür de Tübingen'de bulunduğum süre içerisinde göstermiş oldukları yakınlıktan ve arkadaşlıktan dolayı Florian'a ve Volker'ya ve ayrıca sevgili Isolde'ye...

İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ.....i

İÇİNDEKİLERii

GİRİŞ1

1. YASALLIK VE MEŞRULUK25

1.1. Köken - Temel İlişki ve Ayrım 26

1.2. Yasa Kavramı ve Yasallık..... 26

1.2.1. Thomas Hobbes: Egemenin Buyruğu Olarak Yasa 27

1.2.2. Jean-Jacques Rousseau: Genel İstenç ve Yüce Yasacı 30

1.2.3. Immanuel Kant: Yasanın Biçimselliği & Yasallık ve Ahlakilik..... 37

1.2.4. Olan ve Olması Gereken - Sein&Sollen 43

1.3. Meşruluk 51

1.3.1. Meşruluk Teorileri 54

1.3.1.1. Thomas Hobbes: Doğa Durumu ve Sosyal Sözleşme Teorisi 60

1.3.1.2. Max Weber: Otorite ve Meşruluk İnancı 69

1.3.1.3. Habermas: Hukuki Meşruluk ve Yaşam Dünyasının Sömürgeleşmesi 75

1.4. Yasallık ve Meşruluk Arasındaki Temel İlişki ve Ayrım 91

2. CARL SCHMITT98

2.1. Tarihsel Arkaplan..... 98

2.1.1. Weimar Cumhuriyeti..... 98

2.1.2. Weimar Dönemi ve Schmitt..... 102

2.2. Çoğulluğun Yitik Sahnesi: Parlamento 108

2.2.1. Sonsuz Müzakere ve Hakikat Arayışı 115

2.2.2. Temsil-Kimlik-Özdeşlik 121

2.3. Siyasal Kavramı 127

2.3.1. Normativizme Karşı Egzistansiyalizm..... 129

2.3.2. Devlet ve Siyasal Olan İlişkisi 137

2.3.3. Gayrimeşru Düşman Kökensei Dost.....	146
3. CARL SCHMITT’TE YASALLIK VE MEŞRULUK	151
3.1. Soysuzlaşan Yasa ve Meşruluk.....	160
SONUÇ.....	166
KAYNAKÇA	174
EKLER.....	182
ÖZET.....	189
ABSTRACT	190



GİRİŞ

”Güç” ve “Hak” kavramlarının siyaset felsefesinin iki temel kavramı olduğu iddia edilebilir. Şayet bu iddia doğru ise, bu durumda ”Güç“ ve ”Hak“ arasındaki ilişki üzerine bir sorgulamanın söz konusu alanın özsel problemini oluşturduğu düşünülebilir. Bu bağlamda kavramlar üzerine şu şekilde bir analiz mümkündür: Hak kavramına nispeten güç kavramı nitelik ve nicelik boyutu göz önünde bulundurulduğunda olgusal olana daha yakındır. Başka bir ifade ile gücün nesneler dünyasında somut bir karşılığına rastlamak mümkündür. Dolayısıyla güç bu şekliyle daha çok *olan (Sein/ is)* ile ilişkilidir. Güç kavramının aksine hak kavramı spekülasyon, soyut bir nitelik taşır. Söz konusu ifadedeki spekülasyon kavramının anlamı düşünülecek olursa, kavramın Türkçe karşılığı tam olarak vurgunculuktur. İkisadi bir anlam taşıyan bu kavram pazardaki malın fiyatı ile ilgili bir manipülasyonu ve dolayısıyla ekonomik fayda gözetmeyi ifade eder. Bu da bize her ne kadar hakikat (aşkın anlamda) ile ilişkilendirilmesi arzu edilse de hak kavramının daha çok kişisel fayda veya bencil oluş ile ilişkilendirildiğini gösterir. Etik, metafizik veya epistemolojik anlamda hak kavramının büründüğü örtü, hak kavramı ile ilgili olan spekülasyonların haklılaştırılması için adeta bir zırh görevi görür. Bu anlamda hangi zırh daha dayanıklı ise kavramın soyut içeriğini de o belirler. Hak kavramı ile ilgili bu iddalar bu kavramın bir *olması gereken (sollen/ought)* ile ilişkisi olduğunu göstermektedir. Yani, bir hak iddiası olgusal dünyada gerçekleşen bir durumun bir *gereklilik* ile bağdaştırılması anlamına gelir. Bu durumda *olgusalın* ya da *olanın*, bir *olması gereken* yardımı ile manipüle edilmesinden söz edilebilir. Başka bir ifade ile, güç kavramının olgusal, yani olan ile ilişkili olduğu düşünülecek olursa, olması

gereken alanına ait olan hak kavramının güç kavramını manipüle ettiği düşünülebilir. *Hak* 'kın güç üzerindeki bu tahakkümü güce artı veya eksi bir değer katmaktadır. Tersini düşünüldüğünde, yani güç tarafından *hak* 'kın manipüle edilmesi de mümkündür. Daha açık bir ifade ile güç, yani olan, olması gereken, yani hak üzerinde bir tahakküm kurabilir. Fakat bu durum gücün sahip olduğu niteliği veya niceliği sürekli bir biçimde koruması gerekliliğini zorunlu kılar. Evrenin yasaları düşünüldüğünde, güç sınır durumuna ulaştıktan sonra eksilmeye doğru bir harekete yönelir ve aynı zamanda kendisinden daha güçlü olan ile karşılaşmasında ikincil bir konuma veya duruma geçmek zorundadır. Bu durumda gücün kendisini muhafaza edebilmesi için kendisini hak tarafından manipüle edilmeye bırakması gerekir.

Zamanın herhangi bir uğrağında ve sınırları belirlenmiş bir toprak parçası üzerinde sürdürülen yaşam bir güç karşılaşmaları alanı olarak betimlenebilir. Ortak bir zaman ve mekan algısını paylaşan tek tek bireylerin özsel varoluşları itibariyle çeşitli derecelerde güce sahip oldukları düşünülecek olursa bu karşılaşma daha anlaşılır olmaktadır. Söz konusu bireylerin, sahip oldukları güç derecesine bağlı olarak elde ettikleri kazanımlarını kaybetmeye yönelik endişelerinden, bir güç sönümlenmesi olarak nitelenebilecek yaşamlarını kaybetme korkusundan veya benzer nedenlerden ötürü, ortak paylaşım alanlarında meydana gelen bu güç karşılaşmalarını her birinin rıza göstereceği bir ilişki temelinde somut bir kurala bağlama eğiliminden söz etmek mümkündür. Başka kelimeler ile anlatılacak olursa, sürekli bir biçimde kendisi dışındaki bireylerin tehdidi altında kaygı verici bir yaşam sürmektense, hali hazırda sahip olduklarını kabul etme ve garanti altına alma eğilimi daha ağır basabilmektedir.

Bu eğilim veya ilişkilerin belli bir düzene bürünmesine yönelik karar anı, bireyin karar anından önceki temel arzusu olan gücünü arttırma isteğinin sona erdiği anlamına gelmemektedir. Uzlaş sonuc verlen kararın taraflarından her biri bu arzuya sahip olmayı sürdürür. Sözü geçen karar anı, siyaset felsefesi üzerine yazan filozofların çoğunlukla sözleşme olarak tanımladıkları şeye denk gelir. Sözleşmenin temelinde yatan temel gerekçe şudur: Kaygı, korku ve belirsizlik içeren bir yaşam sürmektense, her birinin sahip olduğu güçler arasındaki ilişkiyi düzenleyen ve üzerinde uzlaş sağlanan bir üçüncü, üst veya bir anlamda aşkın bir gücü ortak yaşam alanına davet etmek. Bu adeta bir sesleniş, bir çağrıdır. Bu üstün üçüncü güç, çağrıya ses veren bu kurtarıcı *bir arada* ama birbirine karşı olan yaşamları bir *birlikte* yaşam formuna dönüştürür. En temelde arzulanan şey, artık güven içinde yaşanabilecek ve dolayısıyla varoluş kaygısının (biyolojik anlamda) dışında farklı uğraşılara yönelinebilecek bir yaşam formununa sahip olmak.

Sözü edilen aşkın, üçüncü, düzen veren güç siyaset felsefesinde ve daha özelde bugün siyasal teoride “egemen” kavramına karşılık gelmektedir. Güçler arasındaki ilişkilere düzen veren aşkın gücün öznesi olan egemen tarih boyunca üzerinde çokça tartışılan ve bir o kadar da nihayete erememiş bir kavramdır. Söz konusu öznenin nasıl bir özne olacağı, eylemlerinin sınırlılığının olup olmadığı, ne şekilde belirleneceği, eylemlerinden sorumlu tutulup tutulamayacağı noktaları bu kavram üzerine olan tartışmaların merkezini oluşturur. Bu merkezi alanlar ile ilgili bir çok çalışmaya ilgili literatürde rastlamak mümkündür. Çalışmanın sınırlılıklarından dolayı bu literatürün tamamına yer vermek mümkün değildir. Bu nedenle, konu ile daha yakından ilişkili olduğu düşünülen, söz konusu öznenin eylemlerinin sınırlılığı ve sorgulanması ile ilgili olan noktalara değinilecektir. Bu bağlamda, daha önce sözü edilen

güç ve hak arasındaki ilişkinin aşkın güç olan egemen kavramıyla olan bağıntısı düşünülecek olursa; ilkin, egemenin üzerinde tahakküm kuran veya kurması gereken bir *olması gereken*'den söz etmek mümkün müdür? İkinci olarak, nasıl oluyor da bir üçüncü gücün vasıtasıyla birlikte yaşama ya da sosyo-politik bir forma dönüşen tek tek bireylerin bir aradalığı, bir güç sınırlamasını veya bir vazgeçmeyi olanaklı kılıyor? Yani, sosyo-politik bir yaşam formunun herhangi bir üyesi bir diğerinin yaşamına kast edemezken veya ötekinin sahip oldukları üzerinde bir hak iddia edemezken, kendi belirlediği ölçütlerde bir medeni yaşamı yaşayamazken ve hatta basit bir şekilde ölemezken; düzenin öznesi olan egemen bütün bunları yapma *hak*'kını nereden almaktadır? ”Bu sorgulama bir adım daha öteye taşındığında, sosyo-politik düzenin öznesinin yasaklarına ve müeyyidelerine düzen içerisinde yaşayan bireylerin uyması bir derece kabul edilebilirken, söz konusu öznenin iradesinin araçları olan idari makamlar ve yargıçlar öznenin taleplerini yanlış bulmalarına rağmen neden bu uygulamaları icra etmektedirler?”¹ Tüm bu ve buna benzer sorular, egemen kavramına eklemlenen bir *olması gereken* olarak *meşruluk* kavramı ile ilişkilendirilebilir.

Egemen/lik ve meşruluk kavramları yeni dönem devlet teorisi ile ilgili olan tüm problemlerin merkezinde yer alan iki kavramdır. Egemen/lik kavramının temel problemi devlet gücünün kullanılması ile ilgili iken, meşruluğun merkezinde yer alan problem egemenliğin haklılaştırılması veya gerekçelendirilmesi ile ilgilidir ve bu iki problem birbiriyle yakından ilişkilidir.² Üstün üçüncü güç olarak tanımlanabilecek

¹ Martin Kriele, *Einführung in die Staatslehre: die geschichtlichen Legitimitätsgrundlagen des demokratischen Verfassungsstaates*, Westdeutscher Verlag, 2.Auflage, 1981, s. 20

² Martin Kriele, *ibid.*, 1981, s. 19

egemenin başka bir ifade ile siyasal iktidarın, kendisine itaat edenleri, yani siyasal düzenin üyelerini eylemlerinin haklılığı noktasında ikna etmesi gerekmektedir. Söz konusu üyeler egemenin eylemlerini sorgu konusu haline getirmemelidirler. Daha önce de ifade edildiği gibi, nasıl ki güç, sahip olduğu potansiyeli muhafaza etmek için bir olması gerekene ihtiyaç duyuyorsa, aynı şekilde egemen de sahip olduğu gücü muhafaza etmek ve dolayısıyla varlığını devam ettirebilmek için meşruluğa ihtiyaç duyar. Siyasal iktidar meşruluk karinesine sahip olmadan varlığını sürdürebilir. Fakat bu tür bir iktidar kalıcı olamayacağı gibi, siyasal birlik içinde yaşayanlar arasında ciddi bir kutuplaşmaya ve hatta sonrasında kutuplaşan gruplar arasında bir iç mücadeleye dönüşebilir. Bu da, daha önce ifade edildiği gibi, üzerinde uzlaşılan üstün üçüncü gücün bir arada olan insanları bir birlikte yaşam formuna dönüştürmesi amacına aykırıdır.

Geleneksel siyaset felsefesi yasanın olmadığı, mülkiyet ilişkilerinin belli bir temele dayanmadığı, karmaşanın olduğu dönemi doğa durumu olarak tanımlamaktadır. Bireylerin bir uzlaşıyla bu durumdan çıkma kararı, yani iradelerini bir egemene teslim etmeleri ve bu kararın altında yatan temel etken egemenliğin meşruluk zeminini oluşturabilir. Fakat söz konusu karardan sonra egemen veya siyasal iktidar doğa durumuna benzer bir durumun yaşanmasına sebep oluyorsa, belli bir zümrenin ötekiler üzerinde tahakkümü söz konusu ise ve halkın genel refahında bir kötüleşme söz konusu ise, bu durumda sadece bu karar anına dayanan bir meşruluk anlayışı iddia edildiği gibi egemenliğe ait meşruluk problemini çözmemektedir. Dolayısıyla meşruluk ansal bir karara veya bir şimdiye dayanmamalı, aksine sürdürülebilir bir özelliğe sahip olmalıdır. Tüm bu nedenlerden dolayı meşruluk egemen/liğin veya iktidarın zorunlu koşulu olarak durmaktadır. Bu da bizi

bu koşulun nasıl mümkün olacağı sorusuna yöneltilir.

Literatürde meşruluk ile ilgili çok sayıda tanımlama ve sınıflandırma türü mevcuttur. Bu konudaki en kapsamlı ve somut tanımlamayı Max Weber yapmıştır. Çalışmanın sistematığıne daha uygun olduğundan, ilgili literatürde yer alan çalışmaların neredeyse tamamının Weber'e atıfta bulunmuş olması ve aynı zamanda Weber'in yasallık temelli meşruluk anlayışına yapmış olduğu vurgudan dolayı, meşruluk ile ilişkili olan bu çalışma Weber'in teorilerine değinmeyi zorunlu kılmaktadır. Daha önce de ifade edildiği gibi, meşruluk iktidar problemi ile yakından ilişkilidir. Bu nedenle ilk etapta iktidar kavramına değinilecek olursa; Weber'e göre iktidar, tanımı gereği bir grup insan tarafından belirlenen kısmi veya bütün emirlerin itaate uygun olmasının olanağı anlamına gelir. Hiçbir iktidar devamlılığını sağlama konusunda; maddi çıkarlara, duygulara veya rasyonel değerlere bağlı güdüler ile yetinmez. Her iktidar, meşruluğuna duyulan inancı oluşturmak ve bunun devamlılığını sağlamak için çabalar. Bu doğrultuda her iktidar tipi meşruluk talebine göre sınıflandırılır.³ Weber, üç farklı meşru iktidar tipinden söz eder: geleneksel, karizmatik ve yasal ya da bürokratik. Geleneksel meşru iktidar genel geçer geleneklerin kutsallığına olan inanca dayanırken, karizmatik olan kutsal veya kahramanlık özelliklerine sahip bir bireye dayanmakta ve son olarak da yasal olan yasalarla düzenlenmiş bir düzene olan inanca dayanmaktadır.⁴ Weber'in rasyonel ya da yasal iktidar, geleneksel iktidar ve son olarak da karizmatik iktidar olarak ifade ettiği bu iktidar tiplerinden ilki olan rasyonel ya da yasal iktidar meşrudur, çünkü; meşru bir düzene ve iktidarı uygu-

³ Max Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*, 1922, Tübingen, s. 163

⁴ Rüdiger Voigt, *Legalität ohne Legitimität: Carl Schmitts Kategorie der Legitimität*, Springer VS, 2015, s. 21-22

layanlar tarafından verilen emirlere duyulan inanca dayanır.⁵ Siyasal iktidar yönetme gücünü rasyonel ve herkes için bağlayıcı olan yasalardan alıyorsa, bu durum hukuki bir otoritenin hakim olduğunu gösterir. Dolayısıyla, rasyonel ya da yasal temellere dayanan bir iktidar meşruluğunu hukuktan almaktadır. İktidara olan itaat de iktidarın yetkilerinin hukuka uygun olarak kullanıldığına dair inanca dayanır. Yönetilenlerin itaati kişilere değil, hukuk düzenine yöneliktir.⁶

Meşruluğun yasal olanla kurulan bu ilişkisi ve siyasal düzenin hukuk düzeni olarak tanımlanması *yasallık* temelli *meşruluk* anlayışına ve yasa-hukuk ilişkisine yönelik tartışmalara kapı aralamıştır. Yasa - Hukuk özdeşliği, temelleri 19. Yüzyılda atılmış olan pozitivizm düşüncesine dayanmaktadır. Bilim dallarının birçoğunda etkili olan pozitivizm düşüncesi hukuk alanında da etkili olmuş ve hukuki pozitivizmin doğuşuna olanak sağlamıştır. 19. Yüzyılın başlangıcına kadar olan süreçte hukuk felsefesi doğal hukuk (Naturrecht) olarak tanımlanmıştır. Bununla birlikte, doğal hukuka ait tüm söylemlerin pozitif hukuka karşı olan söylemler olduğu iddia edilebilir. Pozitif hukuk, zaman ve mekandan mütevellittir ve koşullu bir istencin ürünüdür. Buna karşın, doğal hukuk tarihsel değil mantığa ait bir üründür, yani insan doğasından türetilmiştir. Dolayısıyla, doğal hukukun koşulsuz geçerliliği zamansal ve mekansal anlamda sınırlanamayan bir egemenliğe dayanırken, pozitif hukuk sürekli zamansal ve mekansal anlamda sınırlanan bir geçerlilik alanına dayanır.⁷ Hukuki pozitivizmin temel özelliği ve inceleme konusu yürürlükte bulunan hukuk sistemi iken, doğal hukuka göre yürürlükteki hukuk akıl yolu ile bulunabilen bir

⁵ Karin Glaser, *Über legitime Herrschaft: Grundlagen der Legitimitätstheorie*, Springer VS, 2013, s. 24

⁶ Münci Kapani, *Politika Bilimine Giriş*, BB101 yayınları, 2015, s. 101

⁷ E. Kohlrausch, H. Peters, *Enzyklopädie der Rechts- und Staatswissenschaft, Abteilung Rechtswissenschaft, Rechtsphilosophie*, Springer Verlag, 1933, s. 7-8

hukuk sitemine dayanır ve bu yönü ile doğal hukuk belirli bir tarihin ve zamanın ötesine geçmektedir. Doğal hukuku benimsemiş olan hukukçular, olgusal bir temele dayanan pozitif hukukun dışında kalan bazı değerlerin varlığını kabul etmiş ve bunları inceleme konusu yapmıştır. Fakat, hukuki pozitivizmin etkisi sonucunda genel anlamda hukukçuların ve daha özelden yargıçların görevinin sadece yasaların açıklanmasından ibaret olduğu görüşü hukuk alanına hakim olmuştur.⁸

Hukuki pozitivizmin gelişmesine önayak olan bir diğer etken Kant'ın yasa kavramına getirdiği yeni yorum ve yasa ile ahlak arasında kurduğu ilişkidir. Kant, öznenin eyleminin yasaya uygunluğunu *yasallık* olarak ve eylemin yasadan kaynaklı oluşunu ise *ahlakilik* olarak tanımlamıştır. Eylemin ahlak yasasına biçimsel uygunluğu ödev ve saygı kavramları ile aşılabilmektedir. Ödev yasaya saygı nedeniyle hareket zorunluluğu olarak tanımlanırken, saygı diğer duygular gibi korku veya eğilimden kaynaklanmayan, istencin bilinçlilik ilkesi olan ve dolaysız olarak yasayı tanımayı sağlayan aklın bir kavramı olarak açıklanır.⁹ Şimdi, yasaya uygun olan yasallık olarak ifadelendirilirken, yasadan kaynaklanan ahlaki olarak nitelendiriliyorsa, bu durumda yasaya uygun olan fakat sürekli bir dışsal zorlamayı gerektiren hukuki yükümlülükler (Rechtspflichten) ahlaki bir değer taşımamalıdır.¹⁰ Her ne kadar Kant'ın arzu ettiği bir şey olmasa da, geliştirmiş olduğu ahlak teorisi hukuk ve ahlak yasaları arasında belirgin bir ayrıma sebep olmuştur. Bu bakış açısına göre, hukuk sadece dışsal davranışlara yönelik bir talepte bulunurken, buna karşıt olarak ahlak yasası insanın içsel dünyasına yönelmiş ve belirgin içsel bir davranışı gerekli

⁸ Keyman, Selahattin. "Hukuki Pozitivizm." *Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* 35.1 (1978): 17-55. S. 20

⁹ Kant, *Pratik Aklın Eleştirisi*, 1999, s.27-28

¹⁰ Ulf Kemper, *Politische Legitimität und politische Raum im Wandel*, 2015, s. 111

kılmıştır. Hukuka uygun bir davranış yasallık (Legalität) ile ilişkilendirilirken ahlaka uygun olan ise ahlakilik (Moralität) olarak nitelendirilir.¹¹ Bu bağlamda Kant'ın devlet felsefesine ve modern anayasal devletine olan ilgi, hukuki yükümlülük (Rechtspflicht) ile ahlaki yükümlülük (Tugendpflicht), yani yasallık ve ahlakilik arasında yapmış olduğu ayrıma dayanır. Hukuki yükümlülük dışsal ve zorlayıcı iken, hukuki yükümlülükleri içeriksel açıdan aşan ahlaki yükümlülükler içsel olana aittirler ve öz-zorlamaya dayanırlar. Bu nedenle sahip oldukları içerikten ziyade kendilerine riayet edilmesi bakımından ahlakilik ve yasallık arasında bir ayrım söz konusudur. Hukuk devleti için bireylerin yasalara sadece dışsal anlamda riayet etmeleri yeterlidir ve bireylerin içsel motivasyonu bir anlam ifade etmez.¹²

Yasallık ve ahlakilik arasında oluşan bu ayrım, siyasal teoride ve hukuk öğretisinde yeni bir yasa anlayışının gelişmesine neden olmuştur. Hukuki pozitivizm öncesi doğa hukukuna dayanan içeriksel olan maddi yasa kavramının (materielles Gesetz) karşısına anayasal devlet teorisine dayanan biçimsel yasa (formelles Gesetz) kavramı konulmuştur. Yasa yapma usul ve süreçlerine dayanan biçimsel yasa kavramının etkisiyle hukuk ve ahlak arasında belirgin bir ayrım oluşmuştur. Biçimsel bir yasa bir hukuk normu (Rechtsnorm) içeriyorsa, bu durumda maddi bir yasa olarak tanımlanabilir. Fakat biçimsel yasa hukuksal bir normu bünyesinde bulundurmayabilir, bu durumda maddi bir yasa olmaktan ziyade bir kararname, emir veya

¹¹ Ernst Weigelin, *Legalität und Moralität*, Archiv für Rechts- und Wirtschaftsphilosophie, vol.10, No. 4(Juli 1917), s. 367

¹² Horst Dreier, *Kants Republik*, Juristen Zeitung, Vol. 15/16, 2004, Tübingen, s. 746-747

yönetmelik olarak tanımlanır.¹³ Hukuki pozitivizmde ve siyaset teoride 20. Yüzyılın başlarında yasa merkezli gelişen bir eski yeni çatışması olarak tanımlanabilecek tüm bu tartışmalar, temellerini nesnel bir zemine oturtmaya çalışan hukuk ve siyaset teorisi içeriksel bir yasanın oluşturmuş olduğu öznellikten kurtulmak için tamamen yasa yapma usul ve süreçlerine bağlı olan biçimsel bir yasa kavramı ekseninde yeniden inşa sürecine yöneltmiştir. Başka bir deyişle, kökenlerini ve eylemlerini aşkın gösterenlerden arındırmaya çalışan siyaset teorisi ve hukuk öğretisi normatif ilkeleri için kapalı sistemler ve yeni gerekçeler bulma işine koyulmuştur. Bu bağlamda 20. Yüzyılın ikinci çeyreğinde *Saf Hukuk Kuramı'nı (Reine Rechtslehre)* kaleme alan Hans Kelsen, her türlü ideolojiden arınmış ve dolayısıyla da her türlü metafizik ve mistik yaklaşımı dışlamış olan bir devlet anlayışını geliştirmeye çalışmıştır. Kelsen'e göre, bu devlet anlayışını kavramanın tek yolu, onu insan davranışının bir düzeni olarak anlamaktan geçer. Devleti siyasi bir örgütlenme olarak tanımlamak yaygın bir tavidir ve bu onu zorlayıcı bir düzen olarak saptamakla eş anlamlıdır. Çünkü bu düzenlemenin özgül biçimde siyasi olan unsuru, bazı bireylerin başka bireylere karşı uygulayacakları zorlamadır ya da başka bir ifade ile, düzenin kurduğu zorlayıcı eylemlerdir. Hukuki düzenin, belirlediği koşullara bağladığı şeyse, bu zorlayıcı eylemlerdir. Siyasi düzenleme olarak devlet bir hukuki düzendir ve bu düzen bir örgütlenme niteliğine sahip olmalıdır, yani onu oluşturan normların yaratılması gerekir.¹⁴

¹³ Paul Laband, vd., *Handbuch der Politik: Die Grundlagen der Politik, Berlin und Leipzig*, 1914 içinde, Paul Schön, Die formellen Gesetze, s. 294-295

¹⁴ Hans Kelsen, *Saf Hukuk Kuramı: Devlet ve Hukuk Özdeşliği, Devlet Kuramı* içinde, Haz. Cemal Bali Akal, Dost Yayınları, 2011, s. 425-426

Yeni-Kantçılık ekolünün bir üyesi olan Kelsen, hukuk sitemini içerikten yoksun normlar hiyerarşisi olarak kurgulamıştır. Yaratılmış normlar hiyerarşisinin nihai olarak dayandığı en son nokta temel norm (Grundnorm)'dur ve Grundnorm bir yasa-dan ziyade ispatlanması mümkün olmayan bir ön koşul (Voraussetzung)'dur. Yalnızca bu temel normun söz konusu koşul altında geçerli olması sonucu hukuki düzen bir geçerlilik taşıyabilir.¹⁵ Normlar sisteminin merkezine yerleşen Grundnorm, ne şekilde yetkilendirildiği tam olarak açık olmayan ilk yasa koyucu tarafından yaratılmış ve diğer Norm(cuk)lar kendisinden adeta tezahür etmiştir.

Kelsen'in geliştirmiş olduğu hukuk kuramı yasa-hukuk-devlet özdeşliğinin oluşmasına neden olmuştur. Böylece devlet, hukuki bir düzen ve hukuk da yasalar-dan ibarettir. Oluşturulmuş olan bu şema, hukuk (hukuk=yasa) devleti ilkesi temelinde yeni bir parlamenter demokratik yasama devletinin şekillenmesine olanak sağlamıştır. Konu ile birebir ilişkili olan yasallık yoluyla meşruluğun sağlanması noktası düşünüldüğünde; yasallık, demokratik yasama devletinde meşruluğun ön koşulu olarak görülür. Buna göre iktidarın icrası sadece yasal düzenlemeler doğrultusunda meşru olabilir. Meşruluk bu anlamda sadece pozitif hukukun kuralları ile ilişkilidir ve bu noktada yasallığı gerektirir. Konu ile ilgili hukukçuların son zamanlarda üzerinde sıklıkla durduğu nokta ise; yasama süreçlerinin yasal düzenlemelere uygunluğu ve hukuki fiilin kendisinden daha yukarıda olan bir hukuki normla içeriksel olarak çelişmemesine yönelik meşru yasa yapmaya yönelik tartışmalardır. Bu durumda, meşru bir yasa ancak anayasanın biçimsel yasama süreçlerine uygunsa ve hukuki normlar ile çelişmiyorsa mümkün olabilir. Ayrıca söz konusu yasanın

¹⁵ Andreas Kley, Esther Tophinke, *Hans Kelsen und die Reine Rechtslehre*, Juristische Arbeitsblätter, Heft 2, 2001, s. 172

meşru olarak kabul görmesi adalet ile ilişkili olmasını da gerektirmemektedir. Bu bağlamda meşruluk kavramı biçimsel kriterlere indirgenmiştir.¹⁶

Gücün, üstün bir üçüncü güç olarak siyasal iktidarın adaletten yoksun ve dolayısıyla içeriksiz (value-free), biçimsel bir yasa (formelles Gesetz) dolayımında meşruluk karinesini elde etmedeki başarısı(zlığı), siyasal iktidarı nesnel bir temele oturtamadığı gibi, aynı zamanda gerçekleştirilmek istenen amaçların dışında farklı sonuçlar doğurmuştur. Yalnızca yasallık zırhına bürünmüş olan bir güç meşru olarak görülüyorsa, başka bir deyişle kapalı bir yasallık sisteminin dışında kalan her türlü güç şiddet olarak tanımlanıyorsa, bu durumda yasanın gücü ile ya da yasa gücü ile her zaman haksız olduğuna inanılan şiddeti birbirinden nasıl ayırmalı? Bir yandan haklı olabilecek, her durumda meşru olduğu kabul edilen güç ile öte taraftan, her zaman haksız olduğuna hükmedilen şiddet arasında ne fark vardır? Adil bir güç veya şiddet olarak görülemeyecek güç ne demektir? Meşru bir iktidarın yasasının gücü ile bu otoriteyi yerleştirmiş ya da kurmuş olması gereken, ilksel olduğu varsayılan şiddeti birbirinden nasıl ayırmalı? Sözü edilen şiddet kendisinden önce gelen herhangi bir meşruiyet tarafından yetkilendirilmiş olamaz. Öyleyse bu şiddet, başlangıç anında ne yasal ne de yasa dışıdır.¹⁷

Bu bölümün başlarında üstün üçüncü gücün ortaya çıkışı ile ilgili ifadeler hatırlanacak olursa, söz konusu karar anının bir sıfır noktası olduğu iddia edilebilir. Sıfır noktasının anlamı şudur: Bu noktadan önce yasaya (pozitif anlamda) dayanan bir meşruluk zemini yoktur. Dolayısıyla üstün üçüncü gücün ortaya çıkışı, mevcuda

¹⁶ Karin Glaser, *Über legitime Herrschaft: Grundlagen der Legitimitätstheorie*, Springer VS, 2013, s. 16-17

¹⁷ Jacques Derrida, *Yasanın Gücü, Otoritenin Mistik Temeli, Şiddetin Eleştirisi Üzerine* içinde, Haz. Aykut Çelebi, Metis, 2010, s.48-49

gelişi hukuki pozitivizm açısından gayri-meşrudur. Kaldı ki, sadece hukuk temelli veya yasa eksenli bir meşruluk kurgusu olanaksızdır. Çünkü hukukun ve aynı zamanda yasanın bizatihi kendisi bir güce ihtiyaç duyar.¹⁸ Bu bağlamda Kelsen'nin normlar hiyerarşisinin temeline yerleştirmiş olduğu temel norm (Grundnorm) düşünülecek olursa, bu norm bir norm değil tam aksine bir karar veya güçtür. Sanırım bu, hukuki pozitivizmi savunanların reddedemeyeceği bir durumdur.

Üstün üçüncü güç olarak siyasal iktidarın ortaya çıkış gayesinin kendisinden önce var olan güç ilişkilerini düzenlemek, başta yaşam hakkı olmak üzere kişisel hakları garanti altına almak, mülkiyet ilişkilerine açıklık getirmek gibi ödevler olduğu düşünülecek olursa ve tüm bu eylemlerini hukuk ile özdeşleşmiş (hukuk olarak adalet) veya hukukun örtüsüne bürünmüş olan adalet adına yaptığı düşünülecek olursa, adalet ile sıkı bir ilişkisinin olduğu görülür, yani adalet ve güç birbirlerini varsayar. Fakat, güçsüz adalet iktidarsızdır. Başka bir deyişle, adaletin güç kullanılarak yürürlüğe sokulmasını sağlayacak gücü yoksa adalet yerine getirilemez, adalet adalet olamaz. İktidarsız bir adalet hukuksal anlamıyla adalet değildir; adalet yoksa, bu durumda güç tirancadır. Öyleyse, adalet ve gücü bir araya getirmek gerekir. Bunun için ya adil olanın güçlü olması ya da güçlü olanın adil olması gerekir. Adil olanın güçlü olması sağlanamadığı için güçlü olan adil haline getirilir.^{19/20} Bu ifade çalışmanın merkezinde yeralan yasallık ve meşruluk kavram-

¹⁸ W. Kunkel, H. Peters, E. Preiser, *Enzyklopädie der Rechts- und Staatswissenschaft, Abteilung Rechtswissenschaft die Philosophie des Rechts in Historischer Perspektive von Carl J. Friedrich*, Springer Verlag, 1955, s.126-127

¹⁹ Derrida, *ibid.*, 54-55

²⁰ Bu *gerekir'in* (olması gerekenin/sollen/ought) adalette adil olan tarafında mı yoksa güçte zorunlu olan tarafında mı reçete edileceğine karar vermek zordur. Çünkü adalet olarak adalet güce başvuruyu talep etmektedir. Derrida bu noktayı cevapsız bırakmaktadır.

ları bağlamında düşünülecek olursa, *"meşru olan yasal kılınmadığı için yasal olan meşru kılınmıştır"* şeklinde formüle edilebilir.

Her zaman biricik olan bir durumda (hukuki vaka), bir tekillikle, biriyle veya bir grupta ilgilenmesi gereken bir adalet edimi, zorunlu olarak genel bir biçime sahip olan adalet normuyla nasıl bağdaştırılabilir? Şayet bir kişi, adalet ruhu olmaksızın bir kuralı uyguluyorsa, eylemi nesnel yasaya uygun bir şekilde hareket etmek anlamına geleceği için eleştirilemeyecektir. Bu kişi hukukun koruması altında olacaktır, ancak adil olmayacaktır. Kant'ın ifadesi ile ödevde uygun olarak hareket etmiş olacak, fakat ödev dolayısıyla değil ya da yasaya saygı nedeniyle değil. Bu durumda bir eylemin yalnız yasal olmadığını, aynı zamanda adil olduğunu söylemek mümkün müdür? Eğer eylem basitçe bir kuralı uygulamak, bir hesabı işleme koymaktan oluşuyorsa, onun yasal, hukuka uygun, hatta metafor yoluyla adil olduğu söylenebilir. Fakat kararın adil olduğunu söylemek mümkün değildir. Çünkü söz konusu durumda aslında bir karar yoktur. Yargıcın kararının adil olması için bir hukuk kuralını ya da bir yasayı izlemesi yetmez, aynı zamanda kuralı veya yasayı tekrar tesis edici bir edimle üstlenmeli, yasanın değerini onaylamalıdır. Yani yargıcın kararının karar niteliği taşıyabilmesi için, sanki söz konusu yasa daha önce yokmuş, bu karar yolu ile yargıç yasayı kendisi icat ediyormuş gibi olmalıdır. Kısacası, bir kararın adil ve sorumlu olması için, onun kendi momentinde hem kurallı hem de kuralsız olması gerekmektedir. Karar hem yasayı muhafaza edici olmalı, hem de onu her durumda yeniden icat etmelidir. Bu durumda, yasanın ilkesinin yeni ve özgür bir biçimde yeniden olumlanması ve onaylanması için, yeniden icat edilmesi, yeniden haklılaştırılması ödevi ile yükümlü olmak için yasa askıya alınmış olmalıdır. Her durum başkadır, her karar farklıdır ve mutlak bir biçimde biricik bir yorumu gerektirir. Bu yorumu, var

olan ya da yasallaşmış hiçbir kural mutlak bir biçimde garanti edemez ve etmemelidir. Eğer bu yorum garanti altına alınmış ise, yargıç da bir hesap makinesi olacak demektir. Bu durumda da karar adil, özgür ve sorumlu olamayacaktır. Ne var ki eğer yargıç tersine hiçbir hukuka, hiçbir kurala gönderme yapmıyorsa veya yorumun ötesinde hiçbir kuralı verili kabul etmediğinden kararını askıya alıyor, karar verilemez olanda duruyor veya kararını her kuralın ve her ilkenin dışında doğaçlama bir yolla alıyorsa, bu sefer yine adil, özgür ve sorumlu olduğu söylenemeyecektir. Dolayısıyla, hiçbir anda, hiçbir şimdide bir kararın adil, yani özgür ve sorumlu olduğu söylenemez. Adil yerine yasal ya da meşru, kurallara ve uzlaşımına uygun denebilir, ama bu hukukun kurucu kökeni olan adalet sorununu geriye itecektir. Bu noktadaki en iyi paradigma ulus devletlerin kurulması veya yargı devleti adı verilen şeyi kuran anayasayı tesis eden edimdir.²¹ Derrida'nın karar, yasa ve kararın öznesi arasında kurmuş olduğu bu ilişki bir yandan yasallık temelinde bir meşruluğun mümkün olamadığını, öte taraftan mümkün bir meşruluk olsa bile, bu kez de bunun adil olamayacağını kanıtlar niteliktedir. Yasanın katı, biçimsel oluşu ile olgusal olanın değişken ve içerikli oluşu arasında bir zıtlık bulunmaktadır. Söz konusu zıtlık ve her olgunun biricik oluşu düşünülecek olursa ve yasanın kendisinde olgusal olanın sınırlarının çizildiği ve hükmün açık ifadesinin de yer aldığı düşünülecek olursa, kararın öznesinin yasada sınırları çizilmiş ve hükmü açıklanmış bir olgu karşısında yasa ile özdeşleşen bir kararda bulunması Derrida açısından bir karar niteliği taşımamaktadır. Çünkü ortada bir karar yoktur, daha çok uygunluk ve uygunsuzluk bağlamında bir hesap vardır. Kararın öznesi hesabı bir kenara iterse, bu durumda bir karardan söz edilebilir, fakat bu kez yasallıktan söz edilemez. Şimdi, bu bağlamda

²¹ Derrida, ibid., s. 62-71

yasallık ve meşruluk arasındaki ilişki düşünüldüğünde; meşruluk yasallık ile özdeş olduğunda ve yasallık tamamen biçimsel kriterlere dayandığında, kendi içinde tutarlı olabilir, fakat olgusaldan uzak olduğu için yine sorunludur.

Tüm bu tartışmalar düşünüldüğünde, pozitivist temele dayanan sosyal bilim teorisi ve özelde hukuk ve siyasal teorinin pozitivist uygulamalarının modernizm öncesine dayanan problemleri çözme konusunda yetersiz kaldığı iddia edilebilir. Pozitivizmin, vaatlerini gerçekleştirme noktasında etkili olamadığı görülmektedir. Biçimsel yasa kavramı dolayımında objektif kriterlere dayalı bir meşruluk anlayışını oluşturma çabası hukuk ve devlet teorisinin yaşadığı krizi çözmekten ziyade, bu krizi daha da derinleştirmiş olduğunu iddia etmek mümkündür. Parlamenter yasama devletinin kapalı yasallık sistemi siyasal iktidarın meşruiyetini biçimsel kriterlere indirgediğinden, bugün hala yasal olan, ama meşru olmayan ya da meşruluğuna inanılmayan devlet güçlerinin varlığından söz edilmektedir. Hukuk, yasa, meşruluk, devlet ve adalet kavramları arasında kurulan özdeşlik ve yasanın yasama usul ve esaslarıyla özdeşliği yasal ve hatta meşru iktidarlara mümkün kılmış olsa da, bugün bu iktidarlara adil olma noktasında büyük eleştirilere tabi tutulabilmektedir. Günümüz demokratik, parlamenter yasama devleti her ne kadar bir yargı devleti olma ilkesini benimsemiş olsa da, mahkemelerin ve yargıçların bağımsızlığından söz etse de yukarıda da ifade edildiği gibi yargıcın yasa karşısındaki konumu ve hukukun yasa ile olan özdeşliği ve yasanın taşıdığı biçimsel kriterler doğa durumundan muzdarip olan, güven ve refah içinde yaşamayı arzulayan siyasal birliğin bireylerine vaat ettiklerini verememiştir. Bu ifadeler çok iddialı olarak görülebilir. Fakat 20. Yüzyılın başlarında insanlığın yaşamış olduğu dram düşünülecek olursa, bu iddiaların çok da haksız olmadığı anlaşılabilir. Söz konusu tarihlerde sosyo-politik alanda çok ciddi krizler

yaşanırken, yukarıda özetle açıklanmaya çalışılan siyasal teori özü itibariyle bu krize dokunamamıştır. Şöyle bir hatırlanacak olursa, bu dönem, bir taraftan, siyasal istikrarsızlığın bir türlü sonlandırılmadığı, farklı düşünce ve inanç yapısına sahip olan her bir grubun kendi yönetim tarzını kendi dışında kalanlara dikte ettiği, adeta yeni bir rejimin doğuş sancılarının yoğun bir şekilde hissedildiği ve öte taraftan, savaş sonrası yaşanan acıların henüz dinmediği, ekonomik anlamda bir çöküş ve temel ihtiyaçların giderilmesi noktasında büyük sıkıntıların yaşandığı, savaşın getirdiği psikolojik travmaların atlatılamadığı bir dönemdir. Ayrıca bu dönem, olgusal olan ile normatif olan ya da olması gereken arasındaki çatışmanın en yoğun şekilde yaşandığı bir çağ olarak da tanımlanabilir.

Pozitivizm rüzgarının sert bir şekilde estiği bu dönemde, normativizme karşı Egzistansiyalizmi savunan ve bir anlamda bu rüzgara karşı duran, sosyo-politik meseleleri olgusalılıkta çözme mücadelesi veren modern Hobbesçu Carl Schmitt söz konusu dönemin anlaşılmasında ve aşılmasında önemli bir figür olarak durmaktadır. Adı anıldığı anda bilim dünyasının kesin çizgilerle ikiye ayrıldığı, bir kesimin 20. Yüzyılın siyaset ve hukuk dahisi olarak gördüğü, diğer kesimin ise Nazi iktidarının baş hukukçusu olarak lanetlediği Carl Schmitt²² 20. Yüzyılın en tartışmalı ve en önemli siyasal düşünürlerinden birisi olarak görülmektedir. Weimar Almanyası'nın en muhafazakar entellektüellerinden birisi olan Schmitt, 1920'lerde Almanya sınırları içerisinde büyük bir üne kavuşmuştur. Sağ ve sol düşünceye yakın olan bir çok düşünürü liberal demokrasi üzerine olan düşünceleri ile etkileyen Schmitt, aynı zamanda Leo Strauss, Hans J. Morgenthau, Walter Benjamin, Otto Kirchheimer, Franz

²² Ece Göztepe, *Bir Klasik Eser Olarak Carl Schmitt'in Anayasa Öğretisi*, İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Mecmuası, Cilt 73, Sayı 1, 2015, S. 131-132

Neumann, Herbert Marcuse ve Jürgen Habermas gibi düşünürlerin de odaklaştığı bir kişi olmuştur. Hukuk profesörü olan ve aktif bir şekilde yazılar kaleme alan Schmitt, Almanya'nın birinci dünya savaşında yaşamış olduğu yenilgi ve bunu takiben siyasal alanda yaşanan kaostan etkisi sonucunda modern ve parlamenter demokrasiye dayalı devlet anlayışını en keskin şekilde eleştiren düşünür olarak görülmektedir. Schmitt'in siyasal bir düşünür olarak elde ettiği itibar siyasal teori problemleri, egemenliğin doğası, anayasalcılığın temelleri, siyasal iktidarın amacı ve sınırları ve devletin meşruiyeti konularını içeren bir çok esere imza atmasına dayanır. Demokrasinin liberalizmi ve liberalizmin de demokrasiyi olumsuzladığı iddiasını taşıyan *Die geistesgeschichtliche Lage des heutigen Parlamentarismus*, 1923 (*Parlamenter Demokrasinin Krizi*), dost ve düşman kavramlarının ayrımı üzerine inşa edilen “politik olan” kavramının konu edildiği *Begriff des Politischen*, 1927/1932 (*Siyasal Kavramı*), olağanüstü hale kimin karar vereceği konusunun işlendiği *Politische Theologie*, 1922 (*Siyasi İlahiyat*), yasallık-meşruluk ilişkisinin irdelendiği *Legalität und Legitimität*, 1932 (*Yasallık ve Meşruluk*) bu eserlerden bazılarıdır.²³

Pozitivist geleneğin nihai hedefinin metafizik ve ilahiyat kökenli öznel değerlere dayalı sistemlere alternatif olabilecek, bilimsel olarak nitelendirilen nesnel verilere dayalı sistemleri kurmak olduğu düşünülürse, Carl Schmitt, pozitivist geleneğin nihai hedeflerini gerçekleştirirmede başarısız olduğunu iddia etmektedir. Schmitt'e göre, modern devlet kuramının bütün önemli kavramları, dünyevileştirilmiş ilahiyat kavramlarıdır. Yani değişen tek şey kavramların dayanak noktalarıdır. Örneğin her şeye kadir Tanrı, her şeye kadir yasa koyucuya dö-

²³ Thomsen, Jacob Als. “*Carl Schmitt - The Hobbesian of the 20th Century?*” *Social Thought & Research*, vol. 20, no. 1/2, 1997, s. 5–7.

nüsmüştür. Modern yasa koyucunun kamu hukuku kitaplarında bahsi geçen *Omnipotentz*'i, her şeye kadir oluşu, ilahiyattan yalnızca dilbilimsel olarak devralınmamış, aynı zamanda ilahiyat kalıntılarına tartışmanın ayrıntılarında da rastlamak mümkündür.²⁴

Daha önce de ifade edildiği gibi, üstün üçüncü güç olarak nitelenebilecek siyasal iktidarın yasallık yolu ile meşrulaştırılmasına, parlamenter yasama devletinin içerikten yoksun biçimsel yasa anlayışına, hukuki pozitivizmin hukuk-yasa özdeşliğine, başka bir deyişle olgusal olandan koparılan, yaşam dünyasına yabancı normativist hukuk anlayışına yönelik en ciddi eleştirilere Carl Schmitt'in çalışmalarında rastlamak mümkündür. Konu ile ilgili daha önce ifade edilenler göz önünde bulundurulacak olursa, siyasal teorinin ve hukuk öğretisinin 20. Yüzyılın başlarında ciddi bir kriz ile karşı karşıya olduğu iddia edilebilir. Bu dönemde, söz konusu krizin anlaşılmasında ve aşılmasında Schmitt önemli bir rol oynamaktadır. Savaş sonrası Weimar Almanyası'nda deneyimlenmeye çalışılan pozitivist teori adeta arafta kalan siyasal yapı için bir çıkış noktası olmuşsa da, yaşanan krizlerin önüne geçememiştir. Schmitt'in ifadesiyle, Weimar dönemi Almanyası'nın kamu hukuku kuramının sözde pozitivizmi ve normativizmi, doğal haklara ve aklın yasasına dayanmak yerine yalnızca olgusal olarak geçerli normlara bağlı olduğundan yozlaşmış ve bu yüzden de çelişkilerle dolu bir normativizmdir ve gerçek bir karar yerine olgusal olanın normatif gücüne tutunan, hukuken kör ve yozlaşmış bir desizyonizmden (kararcılıktan) başka bir şey olmayan bir pozitivizmle karışmıştır.²⁵

²⁴ Carl Schmitt, *Siyasi İlahiyat*, çev. A. Emre Zeybekoğlu, Dost, 2010, s. 41-43

²⁵ Schmitt, *ibid.*, s. 11

Schmitt'e göre devletin realitesi ve hukukun normları arasında siyasal olarak tanımlanabilecek bir alan vardır ve olgusal veya apaçık (self-evident) olan bu alanın, hukuk normlarının aksine, herhangi bir haklılaştırmaya ihtiyacı yoktur. Schmitt, siyasal olana yapmış olduğu bu vurgu ile dikkatleri basit normativizmden ve deneysel olandan varoluşsal olana yöneltmiştir. Varoluşsal olan otantik, ilksel, kökensel, burjuva karşıtı ve medenileştirilemeyendir.²⁶ Schmitt'in olgusal olana yapmış olduğu bu vurgu yasal şekilciliğe ve anayasal pozitivizme karşı bir tepki olarak doğmuştur. *Anayasa Öğretisi (Verfassungslehre)* ve bir çok eserlerinde sürekli bir biçimde olgusal olan biçimsel olana öncel kılınmıştır. *Yasallık ve Meşruluk (Legalität und Legitimität)* eserinde parlamenter demokrasinin ve Weimar Anayasasının meşruluğun yegane temeli olarak gördüğü biçimsel yasallık eleştiri konusu olmuştur.

Siyaset felsefesinin sıklıkla üzerinde durduğu siyasalın özünü, Schmitt, dost-düşman karşıtlığı üzerinden kurgulamaktadır. Schmitt'e göre, her siyasal birlik öteki siyasal birliklerle tıpkı Hobbes'un tarif ettiği doğa durumunda olduğu tarzda bir ilişki içerisindedir. Siyasal evren tekil değil, çoğul bir evrendir. Siyasal birlik doğası gereği, bütün insanlığı ve tüm yeryüzünü kapsar bir şekilde tekil bir birlik olamaz. Çünkü eğer tüm halklar aralarında bir çatışma olamayacak şekilde bir araya gelmişlerse, söz konusu siyasal birlikte bir iç savaşın çıkma ihtimali yoktur. Yani dost-düşman ayrımı ortadan kalkmış demektir. Fakat, tüm yeryüzünü kapsayacak bir siyasal birlik kurmak siyasalın özüne aykırı olduğu gibi, aynı zamanda mümkün değildir. Çünkü bu gezegende tüm insanlığın düşmanı olabilecek bir düşman yok-

²⁶ Ellen Kennedy, *Constitutional Failure: Carl Schmitt in Weimar*, Duke University Press, London 2004, s. 6-8

tur.²⁷

Bugün, liberal demokrasi düşüncesine dayanan parlamenter yasama devleti, genel anlamda insanlık ve özelde insan hakları kavramlarından oluşan bir örtü ile siyasalın özünü oluşturan antagonizmanın üzerini örtmüştür. Bu durum insanlığın temel ödevi olarak addedilebilecek birlikte yaşama dair ciddi sorunlara yol açmıştır. İlkın, Schmitt'in ifadesi ile, bir devlet insanlık adına siyasal düşmanıyla savaştığında, bu savaş insanlığın savaşı olmaktan ziyade, bir devletin, savaştığı düşmanı karşısında evrensel bir kavramı tümüyle tasarrufu altına alma savaşı anlamına gelir. İnsanlık kavramı, emperyal genişleme faaliyetlerine ve ahlaki-insancıl karakteriyle de ekonomik emperyalizmin kullanılmasına çok elverişli ideolojik bir aygıttır. Proudhon'a atıfta bulunarak, Schmitt, "Kim insanlıktan bahsediyorsa, aldatmak istiyorur" ifadesini kullanmaktadır. İnsanlık kavramının kullanılması, insanlığa dayanılması, kavramın ele geçirilmesi düşmanın insan niteliğini kaybetmesine neden olur. Bunun sonucu olarak da, düşman *hors-la-loi*, yani hukuk dışı ve hatta *hors l'humanite*, yani insanlık dışı olarak nitelendirilir. Bu durumda savaş insanlıkdışı bir şekilde yürütölür.²⁸ İkinci olarak, liberal demokrasinin hukukun üstünlüğünü ve insan haklarını garanti altına aldığına dair iddia rasyonel olarak kendisine karşı çıkılmasını olanaksız kılmaktadır. Söz konusu mitosa karşı yapılacak her türlü muhalefet otomatik olarak irrasyonellik ve ahlaki geri kalmışlık olarak algılanır. Birlikte yaşam formlarını kurmanın tek meşru yolu olan liberal demokratik kurumların benimsenmesi bir zorunluluk olarak dayatılır. Chantal Mouffe, eğer Batılı olmayan toplumlar için alternatif olan liberal demokrasi düşüncesiye, o halde şiddetli direnişlerin

²⁷ Carl Schmitt, *Siyasal Kavramı*, Çev. Ece Göztepe, Metsis Yayınları, İstanbul, 2012, s. 84

²⁸ Schmitt, *ibid.*, s. 84-85

ortaya çıkışına şaşırmamak gerektiğini söylemektedir. Çünkü Batı modelinin zorunlu evrenselleşmesinin barış ve refah getirmek yerine, bu zorunluluğa maruz kalanların yaşam biçimlerini yok edeceğini ve dolayısıyla kanlı tepkiler vermelerine yol açacağını iddia etmektedir. Her ne kadar Schmitt ile aynı fikirde olmasa da Mouffe, tıpkı Schmitt gibi siyasalın özünün bir antagonizmaya dayandığını kabul etmektedir ve Mouffe'a göre, liberal anlayış, Schmitt'in gözlemlediği gibi, dünyanın tek bir evrenden değil, çoklu evrenlerden ibaret olduğunun farkına varılması önünde ciddi bir engeldir ve aynı zamanda Batılı olandan farklı bir toplum modeli savunmak, geri kalmışlığın bir ifadesi olarak görülmemelidir.²⁹ Üçüncü olarak, parlamenter yasama devletinin kapalı yasallık sisteminin ve biçimsel yasa anlayışının meşruluğu biçimsel kriterlere indirgemesi sonucu ortaya çıkan sorundur. Meşruluk ile ilgili oluşturulan bu kurgu, siyasal iktidarlara yönelik her türlü direnişi yasa-dışı ve dolayısıyla gayrimeşru ilan etmektedir. Gayrimeşru ilan etmenin veya dışlamanın temel gerekçesi nedir? Schmitt, söz konusu olan bu belirleyici kavramlar olduğunda, esas meselenin bu kavramları kimin yorumladığı, somut olarak barışın, silahsızlanmanın, müdahelenin, kamusal düzenin ne anlama geldiğine kimin karar verdiği meselesi olduğunu ifade ediyor. Schmitt'e göre, insanlığın yasal yaşamının en önemli göstergelerinden biri, gerçek iktidara kim sahipse, onun, kavramların ve kelimelerin içeriğini belirleyebildiği gerçeğidir.³⁰ Schmitt'in ifadesine ek olarak Derrida' nın Avrupa hukukuna yönelik ifadeleri düşünülecek olursa, bu nokta daha anlaşılır olabilir. Derrida, Avrupa hukukun bireysel şiddeti yasaklamaya, ve bu şiddeti yasayı tehdit etmekten

²⁹ Chantal Mouffe, *Siyasal Üzerine*, Çev. Mehmet Ratip, İletişim Yayınları, İstanbul 2013, s. 98-101,143

³⁰ Carl Schmitt, *Völkerrechtliche Formen des modernen Imperialismus, Positionen und Begriffe*, Berlin, Dunker&Humbolt, 1988, s. 202'den aktaran Chantal Mouffe, *Siyasal Kavramı*, çev. Mehmet Ratip, İletişim yayınları, İstanbul, 2013, s. 102

değil, hukuk düzeninin kendisini tehdit etmekten mahkum etmeye eğilimli olduğunu iddia etmektedir. Hukukun şiddet tekeli ele geçirmekteki menfaati, adil ve yasal bir amacı korumaya yönelik değil, hukukun kendisini korumaya yöneliktir.³¹

Şimdi, bu kısmın ilk cümlelerinde siyaset felsefesinin özünün *güç* ve *hak* kavramlarına dayandığı iddiasına dönülecek olursa, güç daha çok *olanla* ve hak da *olması gereken* ile özdeşleştirilmişti ve yalın, kendinde olan gücün haklılık örtüsüne bürünerek meşru bir görünüm kazandığı iddia edilmişti. Schmitt'in, neyin yasal, neyin yasa dışı olacağına siyasal iktidarların karar verdiği iddiası ve Derrida' nın hukukun menfaati için şiddet tekeli elinde bulundurduğu iddiası bu iddiayı haklı çıkarmaktadır. Yani meşru olan yasal kılınmadığı için, yasal olan meşru kılınmaktadır.

Yukarıda ifade edilen üç nokta ve sosyo-politik alanda yaşanan krizler göz önünde bulundurulduğunda, bugün, bu çalışmanın merkezinde bulunan söz konusu iki kavramın hala güncelliğini koruduğu görülmektedir. 21. Yüzyılda siyasal alanda yaşanan bu krize yönelik en somut betimlemeleri yukarıda da ifade edildiği gibi, Carl Schmitt'in düşüncesinde görmek mümkündür. Bu da, bu çalışmanın önemini bir kez daha ortaya koymaktadır. Bu bağlamda, Carl Schmitt'te yasallık ve meşruluk ilişkisini ele alan bu çalışma öncelikli olarak yasa kavramının felsefi temellerini ele alacaktır. Carl Schmitt'in modern Hobbesçu olarak görülmesi nedeniyle yasa kavramı ilk olarak Hobbes bağlamında ele alınacak ve ardından, Schmitt'in çalışmalarında sıklıkla Rousseau'ya atıfda bulunması ve Rousseau' nun Hobbesçu total devlet anlayışına dayanan egemenlik kavramına yönelik eleştirileri bağlamında geliştirmiş olduğu yeni egemenlik anlayışı, ayrıca yasayı yapanla uygulayan arasında

³¹ Derrida, *ibid.*, 90-91

kurmuş olduğu ayırım nedeniyle Rousseau'ya yönelinecektir. Schmitt'in eleştirel düşüncesinin temel ayaklarından biri hukuki pozitivizme dayandığından ve Kant'ın yasa kavramına yüklemiş olduğu anlam nedeniyle, ayrıca yasallık ile ahlakilik arasında kurmuş olduğu ayırımın hukuki pozitivizm üzerinde etkili olmasından dolayı yasa kavramı Kant'ın bakış açısıyla irdelenecektir. Yasa kavramına yönelik bu incelemenin ardından meşruluk kavramı ele alınacaktır. Bu bağlamda, literatürdeki çalışmaların sıklıkla Max Weber'e değinmiş olması aynı zamanda Weber'in yukarıda da ifade edildiği gibi, yasallık üzerinden kurmuş olduğu meşruluk kurgusu nedeniyle ilk olarak Weber inceleneyecektir. Schmitt'in çizmiş olduğu siyasal yapının Hobbes ile olan ilikisi nedeniyle Hobbes'a değinilecek ve sonrasında Weber ve Schmitt'e alternatif olacak bir şekilde, aynı zamanda yasa, ahlak, hukuk ve meşruluk arasındaki ilişkiye getirmiş olduğu yeni söylem nedeniyle Habermas'la bu kısım son bulacaktır. Sonrasında söz konusu kavramlar arasındaki ilişki ele alınacaktır. Schmitt'i daha iyi anlayabilmek için Weimar dönemi Almanyası' nı ele alan bir sonraki bölümü Schmitt'in düşünceleri üzerine olan bölüm takip edecek ve ardından yasallık-meşruluk ilişkisi üzerine olan düşünceleri ile çalışma sonlandırılacaktır.

1. YASALLIK VE MEŞRULUK

Bu bölümün amacı çalışmanın merkezinde yer alan yasallık ve meşruluk kavramlarını felsefi bakış açısıyla ele almaktır. Öncelikli olarak kavramların etimolojik anlamları incelenecek ve ardından siyaset felsefesinde yasallığın ve meşruluğun kökenlerine ve türlerine bakılacaktır. Son olarak da kavramlar arasındaki temel ilişki irdelenecektir.

Yasallık ve meşruluk kavramları güç ve hak ekseninde düşünülecek olursa, siyaset felsefesinin temel iki kavramıdır. Siyaset felsefesi ve siyasal teori üzerine yapılan bütün çalışmalar bu iki kavramı derinlemesine incelemek suretiyle anlam kazanabilir. Prehistoria' nın (tarih öncesi) karanlığından günümüze kadar varolan her siyasal erk meşruluğunu temellendirmek durumunda kalmıştır. Modern devletin doğuşuyla birlikte meşruluk kökenlerini göksel dünyadan yerel dünyaya çevirmiş ve Hukuk Devleti kavramı daha özel bir anlam kazanmıştır. Bunun bir sonucu olarak yasallık kavramı da meşruluk kavramına yaklaşarak, siyasal teoride bir yandan meşruluk kavramının yerini doldurmaya çalışmış, öte yandan siyasal iktidarın meşruiyet temelini oluşturma ödevini üzerine almıştır.

1.1. Köken - Temel İlişki ve Ayrım

1.2. Yasa Kavramı ve Yasallık

Yasa kavramı Türkçede; “olayların gidişinde olağan dışına yer vermeyen, değişmezlik ve mecburiyet gösteren kural: doğa yasaları, hukuki literatürde, devletin yasama organları tarafından konulan ve uyulması gereken kurallar bütünü, kanun“ anlamında kullanılmaktadır. Ayrıca, değişmezlik ve zorunluluk niteliği taşımayan, ancak bir yükümlülüğü içeren, özgür bir istence dayalı kural (gereklilik yasası), Hukukta: Toplumda bireyler arası ilişkileri düzenlemek amacıyla devletçe konmuş yönerge ve kurallar, Ahlakta: Törelere ilgili davranışları düzenleyici buyruklar ve yönergeler; bir davranışın nasıl olması gerektiğini, ne yapmak gerektiğini gösteren kurallar olarak da tanımlanabilir.³² Almandada ise ‘yasa’ sözcüğünün karşılığı “Gesetz,, sözcüğüdür. Gesetz; hukuksal bağlayıcılığı olan, devlet ve organları tarafından tayin edilen emir veya kural, doğadaki nesneler ve görüngüler arasındaki zorunlu ve esaslı bağ ve son olarak da ilke veya esas (Richtschnur)³³ anlamına gelir.³⁴

³² tdk.gov.tr, Büyük Türkçe Sözlük, Erişim Tarihi 14.11.2016

³³ *Richtschnur*, esas veya ilke anlamına geldiği gibi aynı zamanda dikey doğrultuyu ölçme ipi anlamına da gelmektedir. Daha açık ifade edilecek olursa, duvarcının *Şakul’u* (*Çekül*) anlamına gelir. İngilizce’de “*plumb line*,, karşılığı ile aynı anlamı ifade ederken aynı zamanda “*moral compass*“ yani Vicdan veya ahlaki pusula anlamını da taşımaktadır. Yasa kavramı ile çoğu zaman aynı anlamda kullanılan fakat literatürde farklı bir kavramsal çerçeveye sahip olması gereken bir başka kavram da “*Norm*,, kavramıdır. Yasa ve Norm kavramları arasındaki ayrımı ifade etmek, çalışmanın sınırlılığı nedeniyle güçlük taşıırken; norm kavramına etimolojik bağlamda değinmek faydalı olacaktır. Norm kavramı, (*Yunanca’da, gnomon*) İngilizce’de örüntü, desen veya model olarak yapmak (pattern), kural anlamlarına geldiği gibi aynı zamanda *carpenter’s square* (*Dülger Gönyesi*) anlamına da gelir. Gönye’nin yatay düzlemdeki iki doğrunun doksan derecelik bir açı oluşturan köşesi hatta daha da ötede merkezi, belli bir referans noktasını işaret eder. *Norm* kavramının genel anlamı düşünüldüğünde, esasında Norm’un bir referans noktası olduğu söylenebilir ve hatta bu referans noktasına uygun olan *normal* iken uygun olmayan *anormal* olarak ifade edilir. Merkezden dışa doğru yönelen iki farklı doğrunun Norm kavramına bir esneklik kazandırdığı söylenebilir mi? Daha açık ifade edilecek olursa, Norm, özünde her ne kadar bir gereklilik taşısa da bir zorunluluk taşımamaktadır. Öte taraftan, *Yasa* kavramı önceki satırlarda da ifade edildiği gibi dikey bir ilişkiyi (*Richtschnur*) ifade etmekte ve zorunluluk kavramı ile daha

1.2.1. Thomas Hobbes: Egemenin Buyruğu Olarak Yasa

Siyasal teoride ve felsefede yasa kavramına yönelik çok farklı tanımlamalar mevcuttur. Bu tanımlamaların geniş bir yelpazesini sunmaktan ziyade konu ile daha yakından ilişkili olan bazı görüşlere yer verilecektir. Bu bağlamda ilk olarak Hobbes'un yasa kavramına yönelik düşünceleri ele alınacaktır. Hobbes'un yasa kavramına yönelik ilk ifadelerine *Leviathan* başlıklı eserinin birinci kısmının onördüncü bölümünde rastlamak mümkündür. Bu bölümde Hobbes, ilk olarak doğal hak (jus naturale) ve doğa yasası (lex naturalis) arasında bir ayrıma dikkatleri çekmektedir.

“Yazarların genellikle jus naturale dedikleri doğal hak, kendi doğasını, yani kendi hayatını korumak için kendi gücünü dilediği gibi kullanmak ve kendi muhakemesi ve akıl ile bu amaca ulaşmaya yönelik en uygun yöntem olarak kabul ettiği her şeyi yapmak özgürlüğüdür.Doğa yasası, lex naturalis, akılla bulunan ve insanın kendi hayatı için zararlı veya hayatını koruma yollarını azaltıcı olan şeyleri yapmasını yasaklayan veya insanın hayatını en iyi şekilde koruyabileceğini düşündüğü bir ilke ve genel kuraldır. Bu konuda yazıp çizenler, jus ve lex, yani hak ve yasa terimlerini karıştırmışlarsa da, bu iki terimin birbirinden ayrılması gerekir; Çünkü HAK, yapmak veya yapmamak özgürlüğünden oluşur; YASA ise, bunlardan birini tespit ve ilzam eder, (yasaklar veya zorunlu kılar). Yasa ve hak aynı konuda birbiri ile tutarlı olmayan yükümlülük ve özgürlük kadar ayrı şeylerdir.”³⁵

Yasa ve hak arasında temel bir ayrımın sağlandığının iddiasını taşıyan bu paragrafı temel doğa yasasının tanımı ve sonrasında diğer doğa yasalarının açık-

yakın bir ilişki taşımaktadır. Bu bağlamda, Ahlak ve Hukuk Normları, siyasal bir düzen içerisinde yaşayan bireyler arasındaki ilişkilerin nasıl olması gerektiğini yatay bir düzlemde belirlerken aynı zamanda bireylere bir özgürlük imkanını da sunmaktadır. Öte taraftan Yasa kavramı, özellikle *Doğa Yasaları*, düşünülecek olursa, özgürlük sınırlarının daha da keskinleştiği görülür. Devletin, Egemenin, Sultanın *Yasa'sından* veya *Anayasa'sından* söz edilebilirken aynı kavramlar için NORM ifadesini kullanmak uygun düşmemektedir. Bu da bize içkin olarak bu yasaların doğa yasaları gibi bir zorunluluğu ifade ettiği mesajını verir.

³⁴ dwds.de, Das Wortauskunftssystem zur deutschen Sprache in Geschichte und Gegenwart, erişim tarihi, 14.11.2016

³⁵ Hobbes, ibid., 2010, s. 103-104

landığı paragraflar takip eder. Doğa yasaları, doğa durumunu ve bu durumdan çıkma gerekliliğini temellendirebilmek için ifade edilmiştir. Doğa durumundan, temel doğa yasası olan barış arzusu ile çıkan ve belli bir düzen içerisinde bir arada yaşamaya karar veren insanlar için düzenlenmiş yeni yasalar söz konusudur. Bu yasalar Hobbes'un ifadesi ile *toplum yasa*'larıdır. Hobbes toplum yasalarını şu şekilde ifade ediyor: "her uyruk için, sözle veya yazıyla, doğru ve yanlışın, yani neyin kuralla uygun olup olmadığının ayırtedilebilmesi için kullanılmak üzere devletin uyruklarına emrettiği kurallardır."³⁶ Bu ifadede dikkat çekici olan nokta; doğru ve yanlış arasındaki farkı belirleyen noktanın yasaya uygunluk olduğudur. Hobbes açısından, bir eylem yasaya uygun ise doğrudur, adildir ve hatta iyidir. Çünkü adaletsiz bir yasadaki söz etmek mümkün değildir.³⁷

Yasa kavramına yönelik yapılan bir diğer sınıflandırma pozitif yasalar ve doğal yasalar şeklindedir. Doğa yasalarının tarihselliğinden söz etmek mümkün olmazken, pozitif yasalar belli bir topluma ait, tarihsel ve egemen güç tarafından koyulan yasalardır. Hobbes'un toplum yasaları tanımlaması dikkate alınırsa; aslında pozitif yasalar olarak tanımlanan yasalar toplum yasaları ile bir özdeşlik taşır.³⁸ Toplum yasaları veya pozitif yasalar bireyin varoluşuna yönelik tehditler içeremez. Bu nedenle toplum yasaları ile doğal hukuk birbirlerini içerir. Temel doğa

³⁶ Hobbes, *ibid.*, 2010, s. 201

³⁷ Hobbes, doğa yasaları biliminin gerçek ahlak felsefesi olduğunu iddia ediyor. Ahlak felsefesi neyin iyi veya kötü olduğu ile ilgilidir. *İyi* ve *kötü* ise eğilimleri ifade eden sıfatlardır. Doğa yasaları eğilimlerimize dayandığından iyi olarak tanımlanır. Toplum yasaları da doğa yasalarına aykırı olamayacağından iyi yasalardır. Doğa durumunda herkesin herşeye hakkı olduğundan ve egemen bir güç tarafından koyulmuş olan bir yasa olmadığından Adaletten de söz etmek mümkün değildir. Çünkü Adalet yasaya uygun olandır ve adaletsizlik de yasanın veya ahdin ihlalidir. Bknz : Hobbes, *Leviathan*; 2010 s. 114, 124, 258

³⁸ Hobbes, *ibid.*, 2010, s. 214

yasası olarak tanımlanan barış arzusu bireylerin mutlak özgürlüklerinden feragat etmelerini gerektirdiğinden, Hobbes açısından hukukun varoluş nedeni de doğal özgürlüklerin sınırlandırılmasından başka bir şey değildir. Bu noktada hukukun kim tarafından yaratılacağı, daha açık ifade edilecek olursa yasaların kim tarafından koyulacağı sorusu önem arz etmektedir. Hobbes, İngiliz hukukçusu Coke'un yasa koyucu güç olarak aklı ve yasa koyucunun niyetini referans almasını eleştirir. Yasa şüphesiz akla dayanmalıdır. Fakat asıl sorun yasa olarak kabul edilecek şeyin kimin aklına uygun olacağıdır. Bu akıl, İngiliz hukukçuların ifade ettiği gibi herhangi bir bireyin aklı değildir. Aynı şekilde Coke'un ifade ettiği gibi uzun inceleme ve deneyimle elde edilen bir akıl da olamaz. Çünkü uzun inceleme ve araştırma yanlış fikirleri çoğaltıp güçlendirebilir. Dolayısıyla, yasaları yapan, *juris prudentia* veya hukukçuların bilgeliği değil, Hobbes'un yapay bir varlık olarak ifade ettiği devlet ve onun buyruklarıdır. Hobbes açısından devlet egemen güç ile özdeş olduğundan, bu durumda yasayı yapan egemen güçtür ve onun dışında kimse yasa yapma yetkisine sahip değildir.³⁹

Daha önce de belirtildiği gibi, Hobbes açısından doğa yasaları ahlak felsefesinin özüdür ve aynı zamanda nelerin yapılması veya yapılmaması konusunda us yoluyla idrak edilen belli sonuçlardır. Bu durumda sanki doğa yasaları, aklın doğal eğilimleri sonucunda ulaşılan ve kendisinden sonra gelen bütün yasaları belirleyen yasalarmış gibi görünür. Fakat Hobbes'un *De Cive*'deki bir ifadesi bu durumu yanlışlar niteliktedir. Şöyle ki;

“Doğa yasaları adı verdiklerimiz, nelerin yapılması veya yapılmaması konusunda us yoluyla idrak edilen belli sonuçlardan başka bir şey değildir; ve bir yasa, doğru ve kesin

³⁹ Hobbes, *ibid.*, s.203-205

konusacak olursak, bir şeyi yapmam veya yapmamam konusunda bir hakka dayanarak diğerlerine buyruk veren birinin sözüdür. Bundan dolayı, doğru konuşacak olursak, doğadan hareketle ulaşıldıkları ölçüde doğa yasaları yasa değildir.⁴⁰

Leviathan'ın ilk kısmında insan aklı bir hesaplama aracı olarak, daha açık bir ifade ile; varlığın varoluşunu devam ettirmesi için nelerden sakınacağı ve nelere yönelceği, yani neyin iyi ya da kötü olduğuna karar veren bir yeti olarak tasvir edilmiştir. Doğa yasalarının bu anlamda akla dayandırılması bir tutarlılık arz etmektedir. Fakat, Hobbes'un yukarıdaki satırlarda doğa yasalarını doğadan hareketle ulaşıldıkları ölçüde yasa olarak görmemesi ve buyruk veren *biri*'nin sözü olarak tanımlaması ve bu satırların devamında us yetisinin tanrı tarafından insanlara verildiği, bu nedenle de aklın çıkarımları olan yasaların ahlaki ve ilahi yasalar olarak tanımlanması, yani bu yasaları tanrısal kökenlere dayandırması bir çelişki oluşturmaktadır. Bu çelişkiyi en açık bir şekilde ortaya koyan ifade, *Leviathan*'ın XXVI. bölümündeki ifadedir: “auctoritas, non veritas, facit legem“, “yasayı yapan hakikat değil, otoritedir“.

1.2.2. Jean-Jacques Rousseau: Genel İstenç ve Yüce Yasacı

Modern devlet ideasının doğuşuna öncülük eden Hobbes, siyasal iktidarı kilisenin tahakkümünden kurtarmaya çalışmış ve siyasal iktidar için yeni bir meşruluk zemini oluşturmaya çalışmışsa da siyasal teorisi bir dizi problemleri barındırmaya devam etmektedir. Bu problemler içerisinde en belirgin olanı güce dayalı olarak temellendirilen egemen kavramıdır. Bu kavrama yönelik en büyük eleştirileri içeren düşünceler Hobbes'un ölümünün üzerinden yaklaşık yüzyıl geçtikten sonra Rousseau'nun kaleminde ifadesini buldu. *Toplum Sözleşmesi*'nin daha ilk satırları Grotius üzerinden Hobbes eleştirisi ile başlar. Grotius'un köleliliği örnek göstererek her türlü

⁴⁰ Hobbes, *ibid.*, 2007, s. 63

insan gücünün yönetilenler lehine olmadığı ifadesi; hukuku, olaylar ile desteklemek suçlaması ile eleştirilir. İnsanlığın mı yüz kadar adamın malı olduğu yoksa yüz kadar adamın mı insanlığın malı olduğu noktasında Grotius gibi Hobbes’unda ilkinden yana tavır aldığı ifade edilir. Yüz kadar adamın malı olan insanlık, birtakım evcil hayvan sürülerine bölünmüş ve her birinin başında da onu parçalayıp yemek için koruyan bir baş vardır. Aynı satırlarda ifadesini bulan bir diğer eleştiri de, insanların yaratılıştan eşit olmadıkları ve kimisinin köle, kimisinin efendi olmak için dünyaya geldiği yönündeki Aristoteles’ in ifadelerine yöneliktir. Bu noktada Rousseau, Aristoteles’ in haklı olduğunu fakat sonucu neden ile karıştırdığını ve aynı zamanda insan boyun eğmeye zorlanıyorsa, bu da insanın boyun eğmek zorunda olmadığına anlamına gelmesi gerektiğini ifade eder. Bu noktada meselenin asıl özü siyaset felsefesinin kadim problemi olan güç ve hak arasındaki öncelik - sonralık ilişkisidir, yani güç mü hak yaratır yoksa, hak mı gücü yaratır. Hobbes’un tersine Rousseau, gücün maddi bir şey olduğunu ve bu maddi şeyden bir ahlak çıkamayacağını, aynı zamanda gücün yok olmasıyla ortadan kalkan bir hakkın da hak olamayacağını, dolayısıyla boyun eğilecekse haklı güce boyun eğilmesi gerektiğini dile getirir.⁴¹

Toplum Sözleşmesi ile bütüne varlık ve yaşam verdiğini ifade eden Rousseau, yasama yolu ile bu bütünü harekete geçirmeyi ve sistemleştirmeyi amaçlar. Bütünü düzene sokmak ve sistemleştirmek için egemen varlık ve devlet arasındaki, yurttaşlar arasındaki, insan ve yasa arasındaki ilişkilerin düzenlenmesi gerekmektedir. Bu bağlamda, ilk olarak egemen varlığın devlet ile olan ilişkisini düzenleyen yasalar ön plana çıkar. Bu yasalar politik yasalar veya akla dayalı anayasalardır ve halk tarafından düzenlenir. İkinci olarak yurttaşların birbirleri ile ve devletle olan ilişkilerini

⁴¹ Rousseau, *Toplum Sözleşmesi*, 2010, s. 5-7

düzenleyen toplum yasalarıdır ve yurttaşların birbirlerine karşı tam bağımsız, devlete karşı ise bağımlı oldukları yasaları ifade eder. Üçüncü olarak, bütün diğer yasalara karşı bir yaptırım gücü oluşturan ceza yasalarıdır. Son olarak da Rousseau'nun en önemli saydığı, mermere veya tunca değil insanların yüreğine kazınan, devletin gerçek anayasası olan, halkı yasalarının ruhuna bağlı kılan ahlak, töreler ve özellikle kamuoyudur.⁴²

Rousseau, yasanın gerekliliğini yasaların doğal yürütme güçleri olmadığından insanlar arasında etkisiz olacağı görüşüne dayandırır. Doğru insan, akıldan çıkan evrensel adalete göre eylerken aynı karşılığı bulamaz ve bu durumda yasalar kötünün yararına, iyinin zararına işler. Bu nedenle hakları yükümlülüklerle uzlaştıracak sözleşmelere ve yasalara ihtiyaç vardır. Ama yasa dediğimiz nedir?

Bu sözcüğü yalnız fizikötesi birtakım düşüncelere bağlamakla yetindikçe, anlaşılmaz, tartışıp dururuz. Ayrıca, bir doğa yasasının ne olduğunu söylemiş olmakla bir devlet yasasını daha iyi belirlemiş olmayız.

Daha önce de ifade ettiğim gibi belirli bir nesneye yönelmiş genel bir istenç olamaz. Bu belirli nesne ya devlete dahildir ya da değildir. Dahil değilse, bu durumda bu nesne ile ilişkisi olmayan istenç genel bir istenç olamaz. Şayet devlete dahil ise, bu durumda devletin bir parçasıdır ve bütün ile bütünün parçasından oluşan iki farklı varlık arasında bir ilişki oluşur. Biri parça olan ve diğeri parçadan bir eksik olan bütün. Fakat bir parçası eksik olan bir bütün bütün değildir. Bu ilişki olduğu sürece de bir bütün olmaktan ziyade, onun yerine eşit olmayan iki farklı parça söz konusudur. Bu doğrultuda, parçanın istenci diğeri (bütün) ile olan ilişkisinde genel bir istenç olamaz.

Fakat halkın bütünü halkın bütünü kapsayacak şekilde bir karar verirse, yalnızca kendisini düşünüyor demektir. Bu durumda nesnenin bütünü ile diğer bütünü arasında, bütünde herhangi bir parçalanmaya meydan vermeyecek şekilde bir ilişki şekillenir. Sonuç olarak üzerinde karar kılınan nesne tıpkı istenç gibi geneldir. Bu fiil benim yasa olarak adlandırdığım şeydir.⁴³

⁴² Rousseau, ibid., s. 51-52

⁴³ Vedat Günyol'un Fransızca aslından çevirmiş olduğu Toplum Sözleşmesi'ndeki bu bölümü (İşbankası Kültür Yayınları 6. Baskı 2010 İstanbul S.34-35) anlaşılması güç olduğundan Almanca'dan çevirme ihtiyacı duydum. [Der Gesellschaftsvertrag oder Grundlagen des Staatsrechts von Fritz Roepke, Leipzig, Juni ,2001 S. 25, Bu esere

Rousseau bu paragrafta parça ve bütün arasındaki ilişki üzerinden yasa kavramını açıklama işine koyulur. Genel istencin belirli bir nesnesi olamaz. Şayet sözü edilen nesne devlete ait değilse, genel istencin dışında kaldığından, nesne ile genel istenç arasında bir ilişki kurulamayacağından, genel istencin bir ifadesi olmaz. Fakat söz konusu nesne devlete ait ise bu durumda devlet (bütün) ve parça (nesne) birbirinden farklı iki varoluş olarak belirir. Bu bölünmüşlük bütünün bütün olmasını engeller ve dolayısıyla, nesne devlete dahil olmasına rağmen, nesneye yönelen istenç bu durumda yine genel istenç olamaz. Ancak ve ancak bütünden farklılaşmamış şekilde, başka bir ifade ile bütünden kopmayan bir nesnenin istenci genel istenci temsil edebilir ve bu da bütünden kopmayacak şekilde oluşan bir eylem olan yasadır. Rousseau'nun ifadeleri her ne kadar totolojik görünse de, yukarıdaki paragrafı takip eden ifadeleri bu durumu biraz daha anlaşılır kılıyor. Bu bağlamda meselenin özü, yasanın belirli bir nesnesinin - hatta daha doğru bir ifade ile öznesinin- olmadığı, bir yasa her ne kadar ayrıcalıklar tanısa da bunun belirli bir özneye ait olamayacağı ve aynı şekilde yasanın bir krallık kurabileceği fakat bir özneyi kral olarak tayin edemeyeceğidir. Yasalar genel istencin eylemleridir ve hükümdar da devletin bir üyesi olduğundan o da bu yasalara tabidir. Bir kişinin verdiği buyruklar her ne şekilde olursa olsun yasa olarak kabul edilemez ve buna egemen varlık da dahildir. Egemen varlığın verdiği buyruk yasa değil, sadece kararnamedir ve bu egemenlik işi değil bir yönetim işidir.⁴⁴

<http://www.welcker-online.de/Texte/Rousseau/Contract.pdf> adresinden ulaşılabilir. Erişim Tarihi: 15.11.2016] Sayın Günyol'un “şey” olarak çevirdiği kavramı ben *nesne*(*Gegenstand*, *ing. Object*) olarak çevirdim. Ayrıca *Wille* (*ing. Will*) kavramına da *istenç* dedim.

⁴⁴ Rousseau, *ibid.*, s. 35-36

Yasalara boyun eğen halk olduğu için, yasa koyucu güç de halka ait olmalıdır. Fakat, genel istenci temsil eden halkın yasa yapma süreçlerini yönetme becerisi ve öngörülü davranma becerisi ile ilgili Rousseau şüpheler taşır:

Genel istem her zaman doğrudur ve kamusal yararlaraya yöneliktir. Ama bundan halkın kararlarının her zaman aynı doğrulukta olduğu sonucu çıkmaz. İnsan her zaman kendi iyiliğini ister ama, bunun ne olduğunu her zaman kestiremez.

Herkesin istemi ile genel istem arasında çoğu zaman hayli ayrılık vardır. Genel istem yalnız ortak yararı göz önünde tutar, öbürü ise özel çıkarları gözetir ve özel istemlerin toplamından başka bir şey değildir: Ama bu aynı istemlerden birbirini yok eden artılarla eksileri çıkarınca, ayrılıkların toplamı olarak genel istem kalır elde.⁴⁵

Rousseau, genel istem ile herkesin istemi arasına bir ayrım koymaktadır. Genel istem bütününe yararına yönelik iken özel istemlerin toplamı olan herkesin istemi özel çıkarlara yönelmektedir. Özel çıkarlar arasındaki çatışmanın ortak çıkarın lehine dönüştürülebileceğini iddia eden Rousseau, Marquis'nin iki çıkar arasındaki uzlaşmanın, üçüncü bir kimsenin çıkarına karşı yapıldığı ifadesine eklemeye bulunuyor.⁴⁶ Bu bağlamda bütün çıkarlar, tek tek kişilerin çıkarlarına karşı olursa uzlaşma sağlanabilir. Öbür türlü ortak çıkarın varlığından haberdar olunamazdı. Şimdi, herkesin çıkarına uygun olan kararlar her zaman doğru olmayabilir. Genel istem yanılmasa bile, halk yanılabilir. Bu nedenle, her ne kadar halk yasama yetkisine sahip olsa da yanlış kararlar verebilir veya bu konuda yanlış yönlendirilebilir ve dolayısıyla ortak faydaya aykırı olan yasalar koyabilir.

Kendisine neyin hayırlı olduğunu binde bir fark ettiği için çoğu kez ne istediğini bilmeyen gözü bağlı kalabalık böylesine büyük, yasa koyma gibi güç bir işi kendi başına nasıl başarabilir. Halkın kendisi hep iyilik ister, ama kendi başına iyiliğin nerede olduğunu göremez her zaman. Genel istem her zaman doğrudur ama, onu yöneten kafa her zaman aydın değildir.Genel isteme aradığı yolu göstermeli,

⁴⁵ Rousseau, ibid., s. 26-27

⁴⁶ Rousseau, ibid., s. 27

onu özel istemlerin aldatıcı etkisinden korumalı ... Halk iyi ister, ama görmez....⁴⁷

Bu ifadeler, aslında, tam da halkın manipüle (kelimenin iyi anlamında) edilmesi gerektiğinin bir göstergesi olarak yorumlanabilir. Bu durumda, anlaşıldığı kadarıyla, yasaları halk yapamamaktadır ve yapmamalıdır. Politikacılar da yasaları yapamazlar. Çünkü kendi çıkarları söz konusudur. Peki bu ulvi görevi kim üstlenmeli o zaman? Rousseau açısından sorunun cevabı açıktır. Bu kişi, insanların kapıldığı tutkulara kapılmayan, insan doğasını aşmış ve üstün bir zekaya sahip olan *Yasacı*'dir. Mutluluğu halkın mutluluğuna bağlı olmamakta ve halkın mutluluğu için çalışmayı ödev saymaktadır. Yasacı her yönüyle üstün bir insandır ve üstlendiği görev yönetim işi olmadığı gibi egemenlik işi de değildir. Çünkü insanları yönetenin yasaları yönetmemesi gerektiği gibi, yasaları yönetenin de insanları yönetmemesi gerekir.⁴⁸

Yasacı, halk kendisini anlamakta güçlük yaşayacağı için halka bilge bir dil ile yaklaşamaz. Hakikatlerini zorbalıkla da halka kabul ettiremez. Çünkü gücün ortadan kalktığı bir zaman da bile, yasa varoluşuna devam edebilmelidir. Bu durumda yasacının bir başka şeye gereksinimi vardır.

.....gerek sitenin kuruluşunda aynı gücü tanıyıp ona serbestçe boyun eğsinler ve genel mutluluk boyunduruğuna uysalca katılsınlar diye, ulus babalarını her çağda tanrısal yollara başvurmaya ve kendi bilgeliklerini tanrılara mal etmeye zorlayan şey budur.

Sıradan insanları aşan bu akıl, insan ölçülülüğünün yola getiremediği kimseleri tanrısal güçle zorlamak için, yasacının kararlarını ölümlülere söylettiği akıldır.⁴⁹

Grotius'un, insanlığın yüz kadar adamın malı olduğu düşüncesine sahip olduğunu iddia eden Rousseau, Hobbes'u da aynı düşüncüyü desteklemek ile suçlar

⁴⁷ Rousseau, ibid., s. 36-37

⁴⁸ Rousseau, ibid., s. 38

⁴⁹ Rousseau, ibid., s. 40

ve eleştirirken, kendisinin yasacı olarak tanımladığı kişinin bu yüz kadar adamdan ne farkı vardır? Yasacı, her ne kadar sıradan insanın sahip olduğu tutkulardan arınmış, bilge ve kendisini halkın mutluluğuna adanmış olsa da onun böyle bir karaktere sahip olduğuna nasıl kanaat getirilir? Kanaat getiren -gözü bağlı kalabalık bu kanaate varamayacağına göre- birisi ya yasacıya özdeş bir başka yasacı ya da onun ulvililiğinin de ötesine geçmiş bir başka birey olabilir. Şayet bu ikincisi ise, bu durumda yasacının kendisine neden ihtiyaç duyulsun? Rousseau, bu çıkmaza bir kapı aralayabilmek için Machiavelli'den alıntılarla şunları ifade ediyor: “Gerçekte, hiç bir memlekette olağanüstü yasacı yoktur ki, tanrıya başvurmuş olmasın; yoksa, koyduğu yasaları kimse kabul etmezdi. Bilge kişinin bildiği bir çok yararlı bilgi vardır. Ama bu bilgilerde başkalarını inandıracak açık nedenler yoktur”⁵⁰. Devam eden satırlarda her ne kadar din tüccarları eleştirilmiş olsa da, sonrasında iki peygamber örnek gösterilmiş ve yaptıkları övülmüştür. *Toplum Sözleşmesi*'nin yasa başlıklı VI. kısmının daha ilk satırlarında Rousseau, doğa yasasını tanımlamakla bir devlet yasasının daha açık hale gelemeyeceğini ve aynı zamanda metafizik kavramlara göndermede bulunarak yasa kavramının açıklanmasının mümkün olamayacağını ifade eder. Bu durumda, yasacının metafizik kökenlerin en köklüsüne yapmış olduğu bu yönelim nasıl açıklanabilir? Rousseau kendisinden önceki siyaset teorilerini eleştirirken bir bakıma kendisi de aynı açmazlara düşmek durumunda kalmıştır. Tanrısal kökenlerden ve tiranlardan kurtulmaya çalışan siyasal teori nesnel temellerini göksel dünyadan ziyade yerel dünyada aramaya çalışırken, çokluk dünyasında kaybolmuş ve kaçınılmaz olarak göksel dünyaya yeniden bir dönüş yapmıştır. 18. yy da bu açmaza yeni bir kapı aralayan ve devrim niteliğinde bir söylem ile felsefe sahne-

⁵⁰ Rousseau, ibid., s. 40

sine çıkan Kant, kendisinden önceki metafizik geleneği büyük bir dönüşüme uğratmış ve bu nesnel temellere yeni bir zemin oluşturma işine koyulmuştur.

1.2.3. Immanuel Kant: Yasanın Biçimselliği & Yasallık ve Ahlakilik

Kant'ın teorik felsefesi, “Ne bilebilirim?” (Was kann ich wissen?) sorusu merkezinde konumlanan yeni bir metafiziğin, salt bir bilim olarak olanaklılığını araştırmayı amaçlarken; ahlak, hukuk ve siyaset felsefesi olarak ifade edilebilecek pratik felsefesinin merkezileştiği temel nokta “Ne yapmalıyım?” (Was soll ich tun?) sorusu çerçevesinde şekillenir. Teorik akıl, en dar anlamda aşkınsal diyalektiğin, yani „ruhun ölümsüzlüğü (Unsterblichkeit der Seele), evrenin bütünselliği (Totalität der Welt) ve Tanrının varlığı (Dasein Gottes) ile ilgili olan konulara yönelirken, pratik felsefe saf akıllı saf aklın pratik kullanımı içerisinde gerçekleştirmeyi amaçlar.⁵¹

Kant, “*Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*” (Grundlegung zur Metaphysik der Sitten) başlıklı eserine Antik Yunan Felsefe'sinden söz ederek başlar. O'na göre Antik Yunan Felsefe' si üç farklı alana ayrılır: Fizik, Etik ve Mantık. Bu ayrımı, tüm akıl bilgisinin ya biçimsel (formal) ya da içeriksel (materyal) olduğu şeklindeki bir iddia takip eder. Kant, bu iddiası ile antik Yunan felsefesinden farklı olarak ikili bir ayrıma yönelir. Bu bağlamda öncelikli olarak biçimsel ve içeriksel olan teoriler arasındaki ayırmadan söz eder. Biçimsel teorilerin yegane örneği olarak mantık söz konusu edilirken, belirli nesne ve yasalar ile ilişkili olan ve bu yasalara tabi olan içeriksel teoriler iki alt kategoride ifade edilir. Bu yasalar ya doğanın ya da özgür-

⁵¹ Ulf Kemper, ibid., s. 100

lüğün yasalarıdır. Doğanın yasaları Fizik bilimi olarak, özgürlüğün yasaları ise Etik olarak adlandırılır.⁵²

Peki, bu şekilde sınıflandırılan yasalardan tam olarak ne anlaşılması gerekir? Doğanın yasaları (Gesetze der Natur) ifadesi bir dereceye kadar anlaşılır görünüyor. Fakat, özgürlüğün yasaları (Gesetze der Freiheit) ifadesinden tam olarak ne anlaşılması gerekir?⁵³ Kant'ın iki farklı eserinde konu ile ilgili neredeyse aynı türden ifadeleri kullandığı görülür;

...Doğa yasaları herşeyin kendisine (doğa yasalarına) göre gerçekleştiği (geschehen) yasalar iken, özgürlüğün yasaları herşeyin onlara göre gerçekleşmesi gereken (geschehen soll) yasalarıdır.....⁵⁴

İnsan aklının (Vernunft) Doğa ve Özgürlük olmak üzere yalnızca iki tür nesnesi vardır ve aynı şekilde ya Doğa yasalarını ya da Ahlak yasalarını içerir...Doğa Felsefesi hali hazırda burada var olan (was da ist) ile ilgili iken, Ahlak felsefesi burada olması gereken (was da sein soll) ile ilgilidir.⁵⁵

Olan (sein) ve olması gereken (sollen) arasındaki tartışmayı bir sonraki bölüme bırakarak konu ile daha yakından ilişkili olan ahlak yasasından söz edilecek olursa; karşılaşacağımız kavramlardan en temel olanının imperativ (buyruk) kavramı olduğu görülür. İstenç için gerekli olan bir nesnel ilkenin tasarımı emir (Gebot) ve bu emrin formuna imperativ (buyruk) denir. Bütün buyruklar bir olması gereken (sollen) dolayımında ifade edilir ve bu doğrultuda istencin aklın nesnel yasası ile olan ilişkisini beyan eder.⁵⁶ Başka türlü ifade edilecek olursa; Kant'ın buyruk dediği şey, kendisini bir olması gereken olarak sunan aklın emirleridir (Gebot der Vernunft).

⁵² Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, 2013, s. 11

⁵³ Kant, *ibid.*, s. 154

⁵⁴ Kant, *ibid.*, s. 11-12

⁵⁵ Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, s. 956

⁵⁶ Kant, *ibid.*, 2013, s.42

Kant kategorik ve varsayımsal olmak üzere iki tür emirden söz eder.⁵⁷ Yalnızca ahlak yasası ile doğrudan ilişkili olan kategorik emir pratik yasa olarak adlandırılabilir. Bunun dışında kalanlar istencin ilkeleridir ve yasa olarak adlandırılmazlar. Kant'ın kategorik emir ile ilgili en temel ifadesi ise şu şekildedir: "Öyle eyle ki istencinin maksimi her defasında genel geçer bir yasanın ilkesi olsun".⁵⁸ Maksim, eylemin öznel ilkesidir ve nesnel ilkeden, yani pratik yasadan ayırd edilmelidir. Öznel ilke, aklın öznenin koşullarına göre belirlediği pratik kuralı içerirken ve öznenin kendisine göre eylemde bulunduğu ilke iken, her akıl sahibi varlık için geçerli olan nesnel ve kendisine göre eylemde bulunulması gereken ilke ise yasadır, yani buyruktur.⁵⁹ Şimdi, ancak ve ancak eylemin öznel ilkesi olan maksimin nesnel ilke, yani pratik yasa ile bir özdeşlik taşır ise eylemim ahlaki bir eylem olarak değerlendirilebilir.

Aydınlanma filozofuna göre; eylemin yasa ile özdeşliği şayet eğilim, korku veya başka bir nedene dayanıyorsa bu durumda söz konusu olan eylem yasaya uygundur fakat yasadan kaynaklanmadığı için yine de ahlaki bir eylem olarak nitelendirilemez. Yasaya uygunluk yasallık (Legalität) olarak kavramlaştırılırken, eylemin sonuçlarından bağımsız olma ve aynı zamanda eğilim ya da korkuya bağlı olmama ise Aklakilik (Moralität) olarak kavramlaştırılır. Ahlakilik ve yasallık arasındaki bu ayrıma yönelik Kant'ın en somut ifadelerine *Pratik Aklın Eleştirisi*'nde rastlamak mümkündür. Kant bu durumu ödev (Pflicht) kavramı ile açıklığa kavuşturmaya çalışmıştır:

⁵⁷ Kant, *ibid.*, 2013, s.318

⁵⁸ Kant, *ibid.*, 2013, s.51-52

⁵⁹ Kant, *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*, 2009, s. 37

Demek ki, ödev kavramı, nesnel olarak, eylemin yasaya uygunluğunu ister; öznel olarak, yani maksimleri bakımından ise, -istemenin yasayla belirlenmesinin tek yolu olarak - yasaya saygı ister. Ödevde uygun eylemde bulunmuş olma ile ödevden dolayı, yani yasaya saygıdan dolayı eylemde bulunmuş olma bilinci arasındaki fark buna dayanır. Bunlardan birincisi (yasallık), istemeyi belirleyen nedenler sırf eğilimler olsaydı, yine de olabilirdi; ikincisi ise (ahlaklılık), yani ahlaksal değer, eylemin ve yalnızca ödevden dolayı, yani yasa uğruna yapılmasında aranmalıdır.⁶⁰

Praktik Aklın Eleştirisi'nde bu noktayı destekleyen bir başka ifade ise şu şekildedir;

Şimdi açıktır ki, maksimleri gerçekten ahlaksal yapan ve onlara ahlaksal bir değer veren istemeyi belirleme nedenleri olan, yasanın doğru-
dan doğruya tasarımılanması ve ödev olarak ona nesnel bir şekilde zorunlu uyma, eylemlerin esas güdülerini olarak tasarımılanmalıdır; yoksa, niyetlerin ahlaklılığı değil, eylemlerin yasallığı sağlanırdı.⁶¹

Königsbergli filozofun konu ile ilgili ifadelerine bakılacak olursa; öznenin eylemini yasallıktan, başka bir ifade ile söz konusu ahlak yasasına biçimsel uygunluktan kurtaracak olanın ödev ve saygı olduğu görülür. Ödev, yasaya saygı nedeniyle hareket etme zorunluluğu olarak tanımlanırken, saygı; diğer duygular gibi korku veya eğilimden kaynaklanmayan, istencin bilinçlilik ilkesi olan ve dolaysız olarak yasayı tanımamı sağlayan aklın bir kavramı olarak açıklanır.⁶² Şimdi yasaya uygun olan yasallık olarak ifadelendirilirken, yasadan kaynaklanan ahlaki olarak nitelendiriliyorsa; bu durumda yasaya uygun olan fakat sürekli bir dışsal zorlamayı gerektiren hukuki yükümlülükler (Rechtspflichten) ahlaki bir değer taşımamalıdır. Buna rağmen Kant ahlakilik ve hukuk kavramlarını karşılıklı olarak açıklama yoluna git-

⁶⁰ Kant, *Pratik Aklın Eleştirisi*, 1999, s.89-90

⁶¹ Kant, *ibid.*, s. 163

⁶² Kant, *ibid.*, 2013, s.27-28

miştir. Felsefî Hukuksal tasarımı, temel dayanağı kategorik emir olan bireyin özgür istencinin ahlaki öz-yasa-koyuculuğuna (Selbstgesetzgebung) dayanır.⁶³

Daha önce de ifade edildiği gibi doğa yasaları herşeyin kendisine göre gerçekleştiği yasalar iken, özgürlüğün yasaları her şeyin kendisine göre hareket etmesi gereken yasalardır. Bu bağlamda modern terminolojide tanımlayıcı ve normatif olarak yapılan ayrım ile Kant'ın ifade ettiği ayrım arasında bir paralellik kurmak mümkündür. Doğa felsefesinin merkezinde evrensel tanımlayıcı yargılar, yani doğanın nesnelerinin ne şekilde hareket ettiğine dair yasal ifadeler yer almaktadır. Ahlak öğretisinin merkezinde ise normatif yargılar yer alır. Kant'a göre bir ahlak öğretisi, yani etik, hali hazırda bir toplumda bulunan geleneklerin betimlenmesi değil, daha çok bu geleneklerin nasıl olması gerektiği; daha açık bir ifade ile insanların söz konusu olan yasaların hükmü altında nasıl davranmaları gerektiği anlamına gelir ve yasa kavramının bu ikinci kullanımına hukuk düzeni bağlamında bir aşinalık söz konusudur.⁶⁴

Kant'ın etkisi sonucunda hukuk ve ahlak yasaları arasındaki fark daha açık hale gelmiştir. Hukuk bu bakış açısına göre sadece dışsal davranışlara yönelik bir talepte bulunurken, buna karşıt olarak ahlak yasası insanın içsel dünyasına yönelmiş ve belirgin içsel bir davranışı gerekli kılmıştır. Hukuka uygun bir davranış yasallık (Legalität) ile ilişkilendirilirken ahlaka uygun olan ise ahlaki (Moralität) olarak nitelendirilir.⁶⁵ Bu bağlamda Kant'ın devlet felsefesine ve modern anayasal devletine olan ilgi, hukuki yükümlülük (Rechtspflicht) ile ahlaki yükümlülük (Tugendpflicht),

⁶³ Ulf Kemper, ibid., s.111

⁶⁴ Kant, ibid., 2013, S.154

⁶⁵ Ernst Weigelin, *Legalität und Moralität*, Archiv für Rechts- und Wirtschaftsphilosophie, vol.10, No. 4(Juli 1917), s. 367

yani yasallık ve ahlakilik arasında yapmış olduğu ayrıma dayanır. Her ne kadar bu iki kavram özdeş olmasa da konu itibari ile aralarında sıkı bir ilişki vardır. Hukuki yükümlölük dışsal ve zorlayıcı iken, hukuki yükümlölükleri içeriksel açıdan aşan ahlaki yükümlölükler içsel olana aittirler ve öz-zorlamaya dayanırlar. Bu nedenle sahip oldukları içerikten ziyade kendilerine riayet edilmesi bakımından ahlakilik ve yasallık arasında bir ayrım söz konusudur. Hukuk devleti için bireylerin yasalara sadece dışsal anlamda riayet etmeleri yeterlidir ve bireylerin içsel motivasyonu bir anlam ifade etmez. Devlet, bireyleri daha erdemli bir doğaya sahip olmaları için iyi kılmak durumunda değildir. Daha çok ahlaki özerklikliğı mümkün kılmak için çabalar. Fakat totaliter her devlet ahlaki yükümlölük ve hukuki yükümlölük, ahlakilik ve yasallık arasındaki varolan sınırı yıkmak istemiş ve bu sayede bireysel alana ait olan (forum internum) ahlaki, içsel, vicdan alanını işgal etmek için çabalamıştır.⁶⁶

Sonuç olarak, Hobbes'un total devlet anlayışı bağlamında yasayı egemenle özdeş kılması ve bu sayede yasa kavramına genel geçerlilik kazandırma çabasının bugün kamusal alanda bir karşılık bulması olanaksızdır. Her ne kadar egemen tek bir kişilik olarak siyasal birliğin temsilcisi olsa da siyasal birlik heterojen bir yapıda olduğundan bu özdeşlik özünde problemlidir. Dolayısıyla toplumsal yaşam alanını düzenleyen yasalar bu yapının içinden çıkmalıdır. Bu noktayı fark eden ve Hobbesçu yasa ve devlet anlayışına alternatif olacak şekilde yeni ve farklı bir toplumsal sözleşmenin gerekliliğini öne süren Rousseau, bu bağlamda yasayı genel istencin nesnesi olarak ifade etmiştir. Fakat öte taraftan genel istençten ayrılmayacak şekilde nesneleşen yasa, genel istencin her zaman kendi yararına karar alma yetisindeki ek-

⁶⁶ Horst Dreier, *Kants Republik*, Juristen Zeitung, Vol. 15/16, 2004, Tübingen, s. 746-747

sikiklikten dolayı ulvi yasacıya teslim edilmiştir. Bu da göstermektedir ki yasa kavramının nesnel bir zemine sahip olmasına yönelik bu çabalar istenilen sonuca ulaşamamıştır. Tüm bu çabaları nihai bir sona ulaştırma çabasında olan Kant, yasa kavramını biçimsel bir yapıya sokarak bu noktayı aşma çabasına girmiştir. Fakat daha önce de ifade edildiği gibi, Kant'ın bu çabası yasayı evrensel ve nesnel bir temele oturtmuş olsa da bu defa olması gerekenle özdeşleşen yasa, olgusal olana yani yaşam dünyasına yabancılaşmıştır.

1.2.4. Olan ve Olması Gereken - Sein&Sollen

Önceki bölümde de ifade edildiği gibi, Kant olan (sein) ve olması gereken arasında net bir ayırmadan söz etmiş ve doğanın nesnelerinin kendisine göre hareket ettiği yasalardan doğa yasaları olarak söz ederken, ahlak yasasını ise kendisine göre hareket edilmesi gereken şeklinde tanımlamıştı. Aynı şekilde doğa felsefesi hali hazırda mevcut olan (Was da ist) ile ilgili iken, ahlak felsefesi olması gereken (Was da sein soll) ile ilişkilendirilmişti. Şimdi, öznenin nesne olarak algıladıklarını, başka bir ifade ile hali hazırda mevcut olanları kendi perspektifinden betimlediği düşünülecek olursa; doğa felsefesinin ya da insan aklının nesnesi olan varolanlar, aslında varolması gerekenler olarak betimlenebilir mi? Daha açık ifade edilecek olursa, Kant'ın kör olarak tanımladığı deney dünyasında kaynağını bulan kavramsız algılamaların, öznenin içeriklerini deney dünyasından topladığı aklın kavramlaştırması ile olan etkileşimi sonucu aklın kategorilerinde üretilen ve varolanlar olarak tanımlanan burada olanlar (was da ist) aslında bir anlamda burada olması gerekenler (was da sein soll) olabilir mi? Bu kavramsallaştırma bir adım daha öteye taşındığında varolanlardan bağımsız bir şekilde bir varolması gerekenler kümesi sorgulamanın merkezine oturur. Peki özneyi bu varolması gerekenler kümesine yönlendiren nedir?

-Dir, -değildir betimleyici ifadesinden -malıdır ya da -mamalıdır şeklindeki normatif bir talebe yönelim hangi gerekçelere dayandırılabilir ya da gereklilik çağrısında bulunan bu sesin kaynağını nerede aramak gerekir?

Olması gereken, doğanın bütünselliğinde mevcut olmayan zorunluluğun bir çeşidini ifade eder. Anlama yetisi (Verstand) yalnızca olanı, olmuş olanı veya olacak olanı bilebilir. Gerçekten de insan çıplak gözle doğayı gözlemlediğinde olması gerekenin herhangi bir anlama gelmediği görülür. Doğada neyin gerçekleşmesi gerektiğini veya bir çemberin ne tür bir doğaya sahip olması gerektiğini sorgulayamayız, bunun yerine sadece nasıl olduğunu ve ne tür bir doğaya sahip olduğunu söyleyebiliriz.⁶⁷ Demek ki olması gerekenin kökenlerini fenomenler dünyasında aramamak gerekiyor. Başka bir ifade ile olandan bir olması gereken türetmek mümkün görünmüyor. Bu konudaki en çarpıcı iddiayı Hume dile getirmişti. İnsan doğası üzerine bir inceleme başlıklı eserinin ahlak üzerine olan kısmında Hume şunları dile getirir:

Şimdiye dek karşılaştığım her ahlak dizgesinde her zaman yazarın bir süre olağan akıl yürütmeler yoluyla ilerlediğine ve bir tanrının varlığını doğruladığına, ya da insan sorunlarıyla ilgili gözlemlerde bulunduğu dikkat etmişken, birdenbire önermelerin olağan bağları olan dir (is) ve değildir (is not) yerine gerek (ought) ve gerek değildir (ought not) ile ilişkili olmayan hiç bir önerme ile karşılaşmadığımı fark etmek beni şaşırttı. Bu sezilmesi zor bir değişimdir, ama son derece önemlidir. Çünkü bu gerek ya da gerek değildir belli bir yeni ilişkiyi ya da doğrulamayı ifade ettiği için, gözlenmesi ve açıklanması zorunludur; aynı zamanda tamamıyla kavranamaz görünen bu şey için de, bu yeni ilişkinin nasıl olup da kendisinden tamamıyla farklı olan diğer ilişkilerden çıkarıldığı konusunda bir açıklama yapılmalıdır.⁶⁸

Ahlaki algılamalar ve fenomenlere yönelik algılamalar arasındaki farkın söz konusu edildiği paragrafta, Hume, net bir kanıda bulunmamıştır. Fakat anlaşılma-

⁶⁷ Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, s. 641-642

⁶⁸ Hume, *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*, Çev. Ergün Baylan, 2009, s. 316

olan ve açıklanması gereken noktanın, olan (is) ifadesinden bir gereklilik (ought) ifadesinin türetilmeyeceği olduğu görülür. Çünkü Hume açısından gereklilik bildirilen ifadeler sadece pozitif veya negatif olarak değerlendirilebilecek ahlaki ifadelerdir⁶⁹ ve ahlak, yargılamaktan ziyade duyumsandır, ahlaksal iyiyi belirleyen izlenimler de belirli hazlar ve acılardır.⁷⁰

Yukarıda ifade edilen durumu ahlak felsefesinin üç yanılgısından biri olarak -*Sein-Sollenfehler*- tanımlayan Höffe, bir çok önemli ahlak filozofunun bu nokta üzerinde durduğunu belirtiyor. Yeni Kantçılıkta değerler ve olguların ayrımı olarak varolmaya devam eden ve zamanında Kant'ın doğa yasaları (Sein) ile buyurucu özgürlük yasaları (Sollen) arasında oluşturmuş olduğu ayrım bunlardan bir tanesi. İkinci olarak, bu ayrıma karşı olan şüpheciler filozof Hegel örnek gösteriliyor ve Hegel'in söz konusu ayrımı geçersiz kılmadığı fakat, ayrımın sahip olduğu mesafeyi göreceleştirdiği iddia ediliyor. Konu ile ilgili olarak son zamanlarda çokça tartışılan noktanın ise yukarıda ifade edilen Hume'a ait olan paragraf olduğu görülür. Bu bakış açısına göre; daha önce de ifade edildiği gibi olana ait önermelerden olması gerekene ait önermelerin türetilmeyeceğidir. Fakat Hume'un öne sürmüştüğü bu iddiayı doğrulamak için, en az bir olması gereken öncülüne ihtiyaç vardır. Başka bir deyişle, olandan olması gerekenin türetilmeyeceği ifadesi en az bir olması gerekeni şart koşar.⁷¹

Benzer bir ayrım ve çelişkiyi Gorgias diyalogunda Kallikles dile getirir. Haksızlık etmenin haksızlığa uğramaktan daha çirkin olduğunu savunan Sokrates

⁶⁹ Eilert Herms, *Menschen im Werden: Studien zu Schleiermacher*, 2003, s. 296-297

⁷⁰ Hume, *ibid.*, s. 317

⁷¹ Höffe, *Ethik: Eine Einführung*, 2013, s. 32

doğaya göre değil de yasalara göre güzel olan üstüne konuşmakla suçlanır. Kallikles doğa ve yasaların çoğunlukla birbirlerine karşıt olduklarını ve yasalara dayanarak konuşan bir kişiye Sokrates'in doğayı referans alarak cevap verdiğini, doğadaki düzenden söz eden bir kişiye ise yasaları referans alarak cevap verdiğini söyler. Sokrates'e yapılan bu suçlama Platon'un, her ne kadar izleyen satırlarda bu fikri benimsemiş olduğunu ifade etmiş olsa da, doğa yasaları ve normatif yasalar arasında bir ayrıma dikkat çektiğini gösterir.

....yasalar güçsüz insanlar için ve onların büyük bir bölümü tarafından yapılmıştır....yasa düzenine göre herkesten daha fazlasına sahip olma tutkusu doğru değildir ve çirkindir; haksızlık denilen de budur. Ama görüyorum ki, doğanın kendisi bile en mükemmelin en fenadan, en güçlünün de en zayıftan daha üstün olmasının doğru olduğunu söylüyor ve bunun yalnızca hayvanların dünyasında değil, insanların dünyasında da böyle olduğunu yığınla örnekle kanıtlıyor ve bütün şehirlerde, bütün ırklarda, en güçlünün en zayıfa hükmetmesinin, üstelik ondan daha üstün olmasının kabul edildiğini gösteriyor....ama bu insanlar öyle sanıyorum ki, doğru yolu izlemek için, insanların koyduğu yasaları değil de, doğruluğun doğasına göre, Zeus hakkı için, doğa yasalarına göre hareket ettiler.⁷²

Platon, Kallikles'in insanlar tarafından yapılan yasalardan daha üstün gördüğü doğa yasalarını öven bu ifadelerine karşı çıkar ve onu doğa yasalarını yanlış anlamakla suçlar. O'na göre doğa ve yasalar birbiri ile çelişmemektedir ve doğaya göre iyi olan yasaya göre de iyidir. Platon'un sosyopolitik meseleleri konu edinen metinlerinde konunun merkezinde yer alan problemin güç ve hak arasındaki ilişki olduğu görülür. Kallikles'in doğa yasalarını referans göstererek en mükemmel ile en güçlüyü özdeşleştirmesi ve bu bağlamda güçlünün zayıf üzerindeki hakimiyetini haklı gösterişi ve Sokrates'in buna karşı çıkışı bu duruma örnek gösterilebilecek ifadelerden birisidir. Güçlü, hali hazırda herhangi bir gerekçelendirmeye veya

⁷² Platon, *Gorgias*, İş Bankası Yayınları, 2010, s. 62

meşruluğa ihtiyaç duymadan eylemlerini arzuladığı gibi yerine getirme konusunda özgürdür ve bunu yapmasına engel pek bir durum da yoktur. Fakat olgusal olarak varolan bu durum hak kavramı ile bir yönü ile yanlışlanırken bir başka yönü ile de bir olması gereken kılıfına sokulmaya çalışılır. Yani, güç daha çok olan (sein/is) ile ilişkili iken hak olması gereken (sollen/ought) ile ilişkilidir.

Felsefe tarihindeki nihayete erememiş problemlerden birisi olarak hala güncelliğini muhafaza eden bu nokta, özellikle doğa bilimlerinin ve toplum bilimlerinin birbirinden uzaklaşması ile biraz daha çetrefilli bir hal almıştır. Kökenlerini ve eylemlerini aşkın gösterenlerden arındırmaya çalışan siyasal teori ve hukuk öğretisi normatif ilkeleri için kapalı sistemler ve yeni gerekçeler bulma işine koyulmuştur. Bu bağlamda 20. yüzyılın ikinci çeyreğinde *Saf Hukuk Kuramı (Reine Rechtslehre)*'ni kaleme alan Hans Kelsen, her türlü ideolojiden arınmış ve dolayısıyla da her türlü metafizik ve mistik yaklaşımı dışlamış bir devlet anlayışı geliştirmeye çalışmıştır. Kelsen'e göre, bu devlet anlayışını kavramanın tek yolu ise onu insan davranışının bir düzeni olarak anlamaktan geçer. Devleti siyasi bir örgütlenme olarak tanımlamak yaygın bir tavidir ve bu onu zorlayıcı bir düzen olarak saptamakla eş anlamlıdır. Çünkü bu düzenlemenin özgül biçimde siyasi olan unsuru, bazı bireylerin başka bireylere karşı uygulayacakları zorlamadır ya da başka bir ifade ile, düzenin kurduğu zorlayıcı eylemlerdir. Hukuki düzenin, belirlediği koşullara bağladığı şeyse, bu zorlayıcı eylemlerdir. Siyasi düzenleme olarak devlet bir hukuki düzendir ve bu düzen bir örgütlenme niteliğine sahip olmalıdır, yani onu oluşturan normların yaratılması gerekir.⁷³

⁷³ Hans Kelsen, *Saf Hukuk Kuramı: Devlet ve Hukuk Özdeşliği, Devlet Kuramı* içinde, Haz. Cemal Bali Akal, Dost Yayınları, 2011, s. 425-426

Doğa ve toplum bilimleri arasında bir ayrıma yönelindiğinde ve bu iki bilim alanının farklı nesnelere sahip olduğu iddia edildiğinde karşılaşılan öncelikli nokta, hukuk öğretisinin doğa bilimlerine mi yoksa toplum bilimlerine mi ait olduğu sorusudur, başka bir ifade ile hukuk doğal bir fenomen mi yoksa toplumsal bir fenomen midir? Kelsen, hukuk teorisini geliştirdiği *Saf Hukuk Kuramı* adlı çalışmasının ilk satırlarında bu soruya cevap arıyor. Toplum, insanların olgusal olarak birlikte yaşamaları şeklinde betimlenirse ve dolayısıyla doğanın bir parçasını teşkil ediyorsa, bu durumda bu iki bilim alanını keskin bir şekilde ayırmak mümkün görünmemektedir. Hukuki anlamı olan veya hukuki bağlamda yer alan bir olay, parlamento kararı, hukuki bir karar, bir suç, iki farklı yönü ile değerlendirilebilir. İlki, herhangi bir zaman ve mekanda gerçekleşen insana ait eylemin dışsallığı ve ikincisi, bu eylemin hukuksal anlamı. Mesela bir parlamento kararında insanlar çeşitli konuşmalar yapar ve ardından kimisi elini kaldırır, kimisi kaldırmaz; bu dışsal bir süreçtir ve bu eylemin anlamı da bir yasanın karara bağlanması veya hukukun yaratılmasıdır. Aynı şekilde birisinin bir başkasının ölümüne neden oluşu ve hukuki anlamda bu kişinin katil olarak tanımlanması bu duruma başka bir örnektir. Yani, insana ait eylemler bir yönü ile doğa ile ilişkili iken diğer yönü ile hali hazırda varolan hukuktan kaynaklanan bir hukuki anlama sahiptirler.⁷⁴ Eylemin olgusal varoluşu ile eylemin yargısal anlamı arasında bir ayırmadan söz eden Kelsen, bu bağlamda hukuku, insan davranışlarını düzenleyen bir normlar sistemi olarak tanımlar. Bu

⁷⁴ Hans Kelsen, *Reine Rechtslehre*, 1960, s. 1-2

durumda norm da bir insanın somut bir şekilde eylemde bulunmasının gerekliliği ile ilişkilidir.⁷⁵

.....gereklilik (Sollen) ifadesi genel geçer anlamının ötesinde bir anlama ihtiyaç duyar. Günlük kullanımına göre gereklilik (Sollen) bir emre, bir şeyi yapmaya izinli olmaya (Dürfen) veya bir yetkilendirilmeye denk düşer. Fakat burada, gereklilik (Sollen) ötekilerin davranışına yöneltilmiş bir eylemin normatif anlamı ile ilişkilidir..... kendisine belli bir şekilde davranması için emredilen, izin verilen veya yetkilendirilen bir kişi bu emrin, izin veya yetkilendirilmenin nedenini sorgular ve şunu sorabilir: Neden bu şekilde davranmalıyım? Bir kişinin davranışına yönelmiş eylemin anlamı olan norm ile bir istencin eylemi arasında fark vardır. Norm bir gerekliliği barındırırken istencin eylemi bir -dir (sein)'i barındırır. Bir bireyin bir gerekliliği şart koşması bir başka bireyin bunu istediği anlamına gelmez. Bu da bir gereklilik ifadesinin kendisini bir -dır ifadesine indirgemeye bıraktığı anlamına gelir. Olan ve olması gereken arasındaki ayrım bundan daha açık bir şekilde açıklanamaz. Bu ayrım bilincimize dolaysız olarak verilmiştir.⁷⁶

Sollen ve Sein arasındaki bir ayrım üzerinden norm kavramını açıklama işine koyulan Kelsen, bu noktada Almancada gereklilik bildiren -sollen fiilinin kullanımına yöneliyor. Bir gerekliliği bildiren bu fiil dilsel kullanımda bir başkasının istencini (Will) ifade eder, yani birinin ötekinden talep ettiği şeyi. Şimdi bu biri, istekleri emir olarak görülen, bir talepte bulunduğu talepte bulunduğu şey o kişinin istencini (Will) ifade ederken talepte bulunulan kişi için bir gerekliliği (Sollen) ifade eder. Bir başkasının istenci olarak kendisini sunan gereklilik de bir ötekini istenci ile bağdaşmayabilir.

Başlanılan noktaya tekrar dönülecek olursa, doğa yasalarına göre A olduğunda B vardır (Sein) şeklinde bir önerme söz konusu iken hukuk kuralında A olduğunda B'nin olması gereklidir (sein soll) şeklinde bir ifade ile karşılaşılır, her ne kadar B

⁷⁵ Kelsen, ibid., 1960, s. 4

⁷⁶ Kelsen, ibid., 1960, s. 4-5

bir ihtimal gerçekleşmeyecek olsa da. Hukuk kurallarındaki bağıntı ilişkisinin doğa yasaları arasındaki bağıntı ilişkisinden farklı olması, hukuk kurallarının yasal bir otorite tarafından meydana getirilmesi ve doğa yasalarının ise neden sonuç bağıntısına göre gerçekleşmesi ile ilgilidir.⁷⁷ Bu anlamda Kelsen' in geliştirmiş olduğu saf hukuk kuramı kendiliğinden bir pozitif hukuk kuramı olarak belirmiş ve hukuki pozitivizm olarak yorumlanmıştır. Hukuki pozitivizmi diğerlerinden ayıran olgu, hukukun hep yaratılmış bir şey, norm ya da normlar bütünü olarak ele alınmasıdır.⁷⁸ Yaratılmış normlar sisteminin nihai olarak dayandığı en son nokta temel norm (Grundnorm)'dur ve Grundnorm bir yasadan ziyade ispatlanması mümkün olmayan bir önkoşul (Voraussetzung)'dur. Yalnızca bu temel normun söz konusu koşul altında geçerli olması sonucu, hukuki düzen de bir geçerlilik taşıyabilir.⁷⁹ Normlar hiyerarşisi olarak kurgulanan hukuk sistemi sorgusuz sualsiz adeta iman edilmesi gereken temel norm ile işlevsel bir sürece bürünür. Normlar sisteminin merkezine yerleşen Grundnorm, ne şekilde yetkilendirildiği tam olarak açık olmayan ilk yasa koyucu tarafından yaratılmış ve diğer norm(cuk)lar kendisinden adeta tezahür etmiştir. Bu bağlamda, Kant ile başlayan ve Kelsen ile sonlandırılan bu bölümde, olması gerekene ait temel tartışmalar düşünüldüğünde, gerekliliği haykıran sesin nesnel bir temele henüz sahip olamadığı görülür ve belki de bu şekilde bir temele yönelmesi de *gerekmemektedir*.

⁷⁷ Kelsen, ibid., 1960, s. 80

⁷⁸ Norberto Bobbio, *Kelsen ve Hukukun Kaynakları, Devlet Kuramı içinde*, Haz. Cemal Bali Akal, Dost Yayınları, 2011, s. 460

⁷⁹ Andreas Kley, Esther Tophinke, *Hans Kelsen und die Reine Rechtslehre*, Juristische Arbeitsblätter, Heft 2, 2001, s. 172

1.3. Meşruluk

Türk diline Arapçadan geçen meşruluk kavramı Arapça maşrûع [şr^ʕ maf^ʕül mef.] hukuka uygun, şeriate uygun⁸⁰, açıklamak, açığa çıkarmak; bir işe başlamak; uyulmaya değer âdet, din/hukuk kuralı koymak” gibi manalara gelmekte olup, İslami literatürde dini kaynaklara dayalı hükümleri veya dine ve ilkelerine uygun olan eylem ve işlemleri ifade eden bir terimdir. Kelimenin bu sıfat biçimi, herhangi bir kategorik önermede yüklem olarak kullanıldığında genel bir kavram işlevi görür ve önermeye konu olan hususun dini-ahlaki-hukuki yönden olumlu bir değer taşıdığını, bazen de dinin onayladığı, hatta yapılmasını istediği bir fiil, işlem veya düzenleme olduğunu gösterir. Sonuna ek getirilerek meşruiyyet biçimini aldığı anda ise meşru olma durumunu belirtir.⁸¹

Siyaset biliminde meşruiyet yönetilenlerin değil, yönetenlerin tasarruflarını, bir başka anlatımla eşitler arasında değil, güçlü ile zayıf arasındaki ilişkilerde güçlü olanın zayıfa yönelik davranışlarında dikkate alması gereken düşünceleri ilgilendiren bir kavram olup siyasi iktidarın kurumsallaşması yanında ahlaki açıdan temellendirilmesine imkan veren süreci ifade eder. Fakat yönetimin meşru olması her kararının doğruluğunu garanti etmez. Bu noktayla bağlantılı olarak meşruiyetin yönetimin belirtilen şartları taşımasına mı yoksa bu şartları taşıdığına halkın inanmasına mı bağlı olduğu konusu siyaset biliminde ciddi tartışmalara yol açmıştır. Hukuk literatürüne bakıldığında; hukuktaki meşruiyet siyasetteki meşruiyetin bir uzantısı ve türevi niteliğindedir. Hukuk alanında meşruiyet kavramını iki ayrı düzlemde ele almak

⁸⁰Sevan Nişanyan, Sözlere Soyağacı, 2002,

⁸¹ Bilal Aybakan-İbrahim Dönmez, *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi*, 2004, S.378

gerekir: a) Yürürlükteki hukuk kurallarına, kısaca kanuna uygunluk anlamında meşruiyet. Buna kanuni meşruiyet denir. b) Temel ahlak ve hukuk ilkelerine, özellikle adalete uygunluk anlamında meşruiyet. Kavram mutlak olarak kullanıldığında daha çok ikinci anlam kastedilir. Keyfiliğin önlenmesi, özellikle suçların ve cezaların tayininde yasalarla belirlenmiş çerçevede kalınabilmesi açısından kanunilik ilkesi büyük önem taşımakla beraber kanuni yönden meşru olan hukuk açısından meşru olmayabilir.⁸²

Kavramın İngilizcesi [legitimacy] incelendiğinde; kanunen meydana getirilmiş, yasal evlilik yolu ile dünyaya gelme, [lawfull begotten, born of parents legally married]⁸³ anlamına gelmektedir. İngilizcede meşruluk ve yasallık kavramlarının her ikisi de lex- kökünden türemiştir. Lex; yasa anlamına gelmekte olup, eski Romada kanun koyma yetkisini işaret ederek müşteki adına ifa etme⁸⁴ ayrıca; yer, kavramak, tutmak ve kanun teklifi⁸⁵ anlamını taşır. Almandada ise meşruluk, [Legitimität] sözcüğü ile ifade edilir. Legitimität, yasaya uygun oluş (Gesetzmäßigkeit), hukuk düzenine uygun olma (Rechtmäßigkeit), devletin veya siyasi iktidarın gerekçelendirilmesi, haklı çıkarılması (Rechtfertigung), bir değer düzenine (Wertordnung) dayanan olgu veya davranış üzerinde hemfikir olma⁸⁶ anlamlarına gelmektedir.

⁸² Bilal A., İbrahim D., ibid., s. 379

⁸³ etymonline.com, Erişim tarihi: 24.09.2016

⁸⁴ dwds.de, *Das Wortauskunftssystem zur deutschen Sprache in Geschichte und Gegenwart*, erişim tarihi, 24.09.2016

⁸⁵ Gerhard Köbler, *Etymologisches Rechtswörterbuch*, 1995, s. 252

⁸⁶ Köbler, ibid., s. 247-248

Meşruluk kavramının İngilizce karşılığı olan ‘legitimacy’ sözcüğü, Türkçedeki hukuk literatüründe “nesebin tashihi”⁸⁷ kavramına da işaret etmektedir. Nesep günümüz Türkçesinde soy olarak ifade edilir. Kavram Almanca’da Stamm- (kök, soy, ağaç gövdesi) kökünden türeyen Abstammung sözcüğü ile ifade edilir ve aynı şekilde soy, sop, menşe, köken anlamlarına gelir. Meşruluk kavramının anlam ve tarihine dikkat edilirse; kavram neredeyse bütün dillerde bir kökene veya orijine işaret eder. Siyasal teoride meşruluk sorunu siyasal iktidar ile ilişkilendirilir. Siyasal iktidarın eylemlerinin bir meşruluk düzenine dayanması zorunluluğu vardır; başka bir ifade ile, siyasal iktidar -yönetenler- yönetilenleri eylemleri hususunda özellikle eylemlerinin gerekçelendirilmesi noktasında ikna etmek durumundadırlar. Bu nedendir ki, bir siyasal sistem içerisinde yer alan birey bir başka bireyin yaşamını sonlandıramazken veya buna teşebbüs edemezken, bir başkasını cezalandıramazken siyasal iktidar bunu yapabilmekte ve siyasal iktidarın bu eylemi siyasal düzen içerisinde yaşayan diğer bireylerin çoğunluğu tarafından meşru görülmektedir. Konu ile ilgili bir başka nokta da vatandaşlık mevzusudur. Nasıl ki dünyaya gelen çocuğun nesebinin tashihi varolan siyasal ve hukuk düzeninde kaçınılmaz olarak sağlanması gerekirken aynı şekilde siyasal düzen içerisinde yaşayan birey de vatandaş veya yurttaş sıfatı ile sahih nesep hariresine (presumption of legi-

⁸⁷ Alm. Ehelichkeitserklärung. -fr. legitimation. - ing. declaration of legitimation. - lat. Legitimation. Evlilik dışında doğan çocukların evlilik içinde doğmuş gibi bir hale konmasıdır. Nesebin tashihi ana ve babanın evlenmeleri ile veya hakim hükmü ile yapılır. bkz: Türk Hukuk Lügatı, S.269, Başbakanlık Basımevi, 3.Baskı, Ankara,1991. İngiliz Hukukunda da aynı durum söz konusudur. Legitimacy: Annenin hamileliğinin başlangıcında veya çocuğun doğumu esnasında evli olan Ebeveyn’den olma çocuğun Yasal durumu. [the legal status of a child born to parents who were married at the time of his conception or birth (or both).] Kavramın karşıt anlamını taşıyan sözcük „illegitimacy „, Nikahdışı doğan çocuğun durumuna işaret eder; (the status of a child born out of wedlock.) bkz: Martin, E.A, A Dictionary of Law,Oxford University Press, fifth edition, 2002, s. 240, 285

timacy/Ehelichkeitserklärung) sahip olmak durumundadır. Bu durum özellikle modern devletin ortaya çıkışı ile daha özel bir anlam kazanmış ve bireyin her anlamdaki varoluşunun karinesi olarak değerlendirilebilir. Başka türlü ifade edilecek olursa; siyasal sistem varsa bu siyasal düzen içerisinde yaşayan birey de meşru bir varoluşa sahiptir. Başka türlü bir varoluş gayrimeşrudur. Bu nedenledir ki, devlet kavramı baba ile, toprak ise anne figürü ile ilişkilendirilir. Konunun merkezinde yer alan Problem şudur: a) Siyasal düzen meşru değilse, bu durumda tebanın durumu nasıl izah edilebilir? b) Varolan bu ilişki tersine çevirilebilir mi yani, çocuk babası olduğu için mi meşrudur yoksa hali hazırda hiçbir şey olmayan, sıradan bir varoluş olan erkeğin, çocuğun doğumu ile veya varoluşu ile baba olma meşruiyetini kazandığı iddia edilebilir mi? Bu noktada, konuyu daha ayrıntılı inceleyebilmek için siyaset felsefesinde sözü geçen meşruluk teorilerinden söz etmek yerinde olacaktır.

1.3.1. Meşruluk Teorileri

Politik, ekonomik, sosyal ve bilimsel sistemlerin meşrulaştırılmasına yönelik eleştiriler son yıllarda sosyal bilimler alanında yeniden güçlü bir şekilde sorgulanmaya başlamıştır. Meşruluk bu aktüel tartışmaların merkezinde yer alırken, bununla birlikte normatif geçerlilik iddası olarak tanımlanabilecek meşruluk anlayışı politik ve sosyal sistemler üzerinde hakim olmaktadır. Meşruluk kavramı siyasal - toplumsal bağlamda siyasal iktidarın veya sosyal düzenin yasalara uygun oluşuna güven duyma anlamına gelir.⁸⁸

⁸⁸ Maria D., Doris G., Barbara R., *Legitimität: Gesellschaftliche, politische und wissenschaftliche Bruchlinien der Rechtfertigung*, 2015, s. 7-9

Siyaset felsefesinde meşruluk denince akla ilk gelen, siyasal iktidarın sahip olduğu yönetim gücünü hangi gerekçelere dayanarak siyasal düzen içinde yaşayanlara yönelik kullandığı hususudur. Bu da daha çok egemen/-lik kavramı çerçevesinde tartışılan bir meseledir. Egemenlik bir kişiye ya da belirli bir gruba ait olan gücün egemenlik ilişkilerinin temel parçası olan emir ve itaat yolu ile diğer bireyler üzerinde kullanılmasıdır. İtaat gönüllü olarak veya şiddette dayalı zorlama yolu ile gerçekleşebilir. Meşruluk kavramının kullanımı egemenliğin hukuka uygun oluşu şeklinde tanımlanır. Meşruluk kavramı ile ilgili tartışmalar söz konusu olduğunda üzerinde durulan ilk nokta bir zorunluluk olan birlikte yaşamının sonucunda oluşan iktidar ilişkileridir. Bu noktadaki amaç iyi ve hukuka/adaletle uygun olan ve olmayanı ayırt etmektir. Egemenlik, eğer kendisine boyun eğenin istencine dayanıyorsa hukuka uygundur. Demokratik meşruluk kavramı da meşru olan halk egemenliğinin kendisine yönelik egemenliği olarak tanımlanır.⁸⁹

Meşruluk Problemi yasa koyma ve politik kararlarla ilişkilendirilebileceği gibi, aynı zamanda dolaysız olarak siyasal gücün zorla kullanımı ile de ilişkilendirilebilir.⁹⁰ Tartışılan, birinci olarak, insana insan tarafından yapılan zorlamanın özünde meşru olup olmadığıdır; ikinci olarak, gerektiğinde meşru bir zorlamanın hukuka ve devlete özgü bir biçim alıp alamayacağıdır.⁹¹ Höffe'nin bu noktada dikkatleri yoğunlaştırdığı iki husustan birincisi; birlikte yaşamının zorunlu bir sonucu olan insanlar arasındaki güç ilişkilerinden doğan, birinin ötekine yönelik şiddetinin meşru

⁸⁹ Karin Glaser, *Über legitime Herrschaft: Grundlagen der Legitimitätstheorie*, 2013, s. 13

⁹⁰ Richard Münch, *Legitimität und politische Macht*, 1976, s. 13

⁹¹ Otfried Höffe, *Bir Şeytan halkının bile devlete ihtiyacı vardır*, Devlet Kuramı içinde, Cemal Bali Akal, 2011, s. 325

olup olamadığı; ikinci nokta ise, bu şiddetin daha sistematik bir şekle bürünmesindeki meşruluk sorunudur. Bir arada yaşayan insanların tamamı veya büyük bir çoğunluğu tarafından kabul gören bir egemenin olmadığı bir döneme ait meşruluk tartışmalarından söz etmek özü itibari ile pek anlam ifade etmemektedir. Bu dönem doğası itibari ile sosyal zorlamayı kendinde barındırır. Zorlama hakkının tartışılmasına karşın, aynı dış dünyada birçok insanın birlikte yaşadığı tartışmasız kabul edilmektedir. Cuma gelmeden önceki Robinson gibi, ıssız bir adada yaşayan biri, sosyal zorlamanın ne kurbanı ne de yaratıcısı olabilir.⁹²

Sosyal zorlama ancak, zorlamanın yöneldiği her bir insan için, yokluğundan daha yararlı olduğu zaman meşru sayılır. Her birinin yararı söz konusu olduğundan, ölçüt pragmatiktir; bu da devleti savunanlar ile devleti eleştirenler arasında tartışılmayan zayıf bir meşrulaştırma öncülüdür. Sosyal zorlamanın varlığının yokluğundan daha yararlı gibi görüldüğü durumda, sosyal zorlamanın oluşturulması bir çıkar gereğidir. Sosyal zorlama yalnızca birkaç kişinin ya da insanların çoğunun yararına olmamalıdır, herkes için ve dağıtıcı bir biçimde yararlı olmalıdır. Bu özelliğiyle meşrulaştırma ölçütü güçlü bir öncüle dönüşür. Herkes için ve dağıtıcı bir biçimde yararlı olmadığı takdirde sosyal zorlama bir güç değil, bir şiddet olur.⁹³

Siyaset felsefesi üzerine yazan diğer filozoflar gibi Otfried Höffe de insanların birlikte yaşama gerekçesi ve sonrasında devlet fikrini benimsemeleriyle ilgili olarak özel çıkarı bir gerekçe olarak görür. İnsanlar ilk kertede bireysel ihtiyaçlarını karşılayabilmek amacıyla birlikte yaşamaya başlar ve sonrasında aynı şekilde, elde ettiği kazanımları korumak ve en temelde yaşam hakkını saklı tutmak amacı ile dev-

⁹² Höffe, ibid., s. 325

⁹³ Höffe, ibid., s. 326

let fikrini benimser. Bu durumu Höffe “ılımlı bencillik“ olarak tanımlar. Tutarlı bir bencillikten çıkarsanmış meşrulaştırma öncülünün, hukukun ve devletin temelini pek makul olmayan deneysel bir varsayıma dayandırıldığı söylenerek eleştirilebilir. Fakat, yalnızca birlikte yaşamaları bizi ilgilendiren insanlar için, özel çıkar kaygısını, bazı sosyal yakınlıklar ve sosyal kurallara saygı unsuru yumuşatacaktır. Demek ki, hukuk ve devletin gerçekçi bir biçimde meşrulaştırılması köktenci değil, ılımlı bir bencilliğe dayanır.⁹⁴

Kuralların olmadığı yerde, felsefi gelenek doğa durumundan söz eder. Örneğin Höffe bu durumu “ilk doğa durumu“ olarak tanımlar. Bu durumda insan istediğini yapmakta özgürdür. Saldırmak, çalmak, hatta hemcinslerini öldürmek. Bu sınırsız özgürlüğün, kimsenin keyfi iradesine hiçbir sosyal sınırlama getirmeme gibi avantajlı bir yanı vardır. Ancak bir de madalyonun öteki yüzü söz konusudur. Her birey diğerlerinin sınırlanmamış keyfilğine terk edilmiştir. Bireyin saldırmakta, çalmakta ya da öldürmekte özgür olduğu yerde, her birey aynı zamanda diğerlerinin benzer keyfi iradesinin olası kurbanıdır. İlk doğa hali aynı zamanda hem fail, hem de kurban olma durumudur. Öldürmekten evrensel olarak vazgeçme, hayat ve bedensel bütünlük hakkı ile karşılanır. Diğerlerine saldırmaktan vazgeçme, diğerlerinden saygı bekleme hakkı ile karşılanır. Böylece, özgürlükten vazgeçme ve özgürlük hakkı, tek ve aynı sosyal sürecin iki yüzüdür. Özgürlükten vazgeçme buna denk düşen özgürlük hakkının varolabilme koşuludur. Karşılıklı vazgeçmeler ile belirlenen birlikte yaşam, ikinci bir doğa durumudur. Demek ki meşrulaştırma sorunu insanın ilk ya da ikinci halden hangisini seçeceği ile açıklık kazanır. Öldürülme tehlikesini beraberinde geti-

⁹⁴ Höffe, ibid., s. 327

ren öldürme özgürlüğünü mü, yoksa hemcinsini öldürme hakkına bir daha sahip olamama pahasına, hayat ve beden bütünlüğünü seçme özgürlüğü mü?⁹⁵

Höffe öne sürmüş olduğu ve birbirine tamamen zıt gibi görünen bu iki doğa durumu önermesinden, insanların tamamen doğal eğilimleri sonucu ikincisini seçeceklerini düşünür. Fakat bu varsayımın da kendinde problem teşkil edeceğini ifade eder. Evrensel olarak uygulanan ve yararlı vazgeçmelerden yola çıkarak ana hatları bu şekilde çizilen hak ve özgürlüklerin temeli bir varsayıma dayanır ve bu varsayım meşrulaştırma girişimini alt üst edebilir. Meşrulaştırma girişimine yönelik olan söz konusu tehdit Hobbes'un *Leviathan*'da dile getirdiği tehdittir.⁹⁶ Bir grup insanın bir araya gelerek kurnazlık ile ötekiler üzerinde güç sahibi olma ihtimalini ifade eden Hobbes'a, Höffe'nin yanıtı zaman unsurunun dikkate alınmasının gerekliliği olacaktır. Zaman unsurunun hesaba katılması ve şu ana kadar yapılan değiş-tokuş aşamalarının dikkate alınması yeterlidir. Yetişkinlerin güç üstünlüklerini çocukların zararına kullanmamaları kendileri için daha yararlıdır. Çünkü çocuklar birer yetişki-

⁹⁵ Höffe, ibid., s. 328-329

⁹⁶ Hobbes, *Leviathan*'ın 13. bölümü olan Mutluluğu ve Mutsuzluğu bakımından insanın doğal durumu üzerine başlıklı kısımda tüm insanların doğuştan eşit olduklarını, bazen bir başkasına göre bedence daha güçlü veya daha çabuk düşünebilen birisi olsa bile, herşey göz önüne alındığında, iki insan arasındaki farkın, bunlardan birinin bunu diğerinde bulunmayan bir üstünlüğe sahip olmasını idda etmesinden daha ötede bir şey olamayacağını ifade eder. Çünkü bedensel güç bakımından zayıf olan kişi ya gizli bir düzenle ya da kendisi ile aynı durumda olan diğer bireyler ile birleşerek bedensel bakımdan güçlü olan kişiyi öldürmeye yetecek kadar güçlüdür. Hobbes'a göre bu eşitlik durumu güvensizliği ve güvensizlik de savaşı doğurur ve devlet olmadıkça herkes herkese karşı savaş halindedir. Fakat bu savaş durumu beraberinde bazı sıkıntıları getirir. Ölme korkusu, rahat bir hayat için gerekli olanlara sahip olma arzusu ve çalışarak bunları elde etme umudu gibi duygular insanları barışa yöneltir. Bknz: Hobbes, *Leviathan*, 2010, S. 99-103

ne ve yetişkinler de eli kolu tutmayan birer yaşlıya dönüştüğünde yeni neslin şiddetine maruz kalmak istemeyeceklerdir.⁹⁷

Güç, fayda-zarar dengesi bağlamında meşrulaştırılabilir. Meşrulaştırmaya yönelik çok daha farklı gerekçeler de sunulabilir, ama en nihayetinde birlikte yaşam, iktidar ilişkilerinin belirlediği eşitsiz bir alanın oluşmasına neden olur ya da her toplu eylemin yapısı kaçınılmaz olarak bir iktidar sistemi biçiminde ortaya çıkar. Hükümdarın amacı siyasal gücün pekiştirilmesi, halkın amacı zulüm görmemektir. Modern devletin ortaya çıkışı ile tanrı devletlerinin sona ermesi ve bir anlamda yapay olarak adlandırılan bu ikinci devlet yapılanması yine de meşruluk zeminine oturmak zorundadır. Siyasal ya da hukuksal bir bütün içerisinde meşrulaşma unsurunu aramayan bir siyasal iktidar kavramı düşünülemez. Siyasi güç kaynağını tanrıda bulamayacaksa bile, ona yeni bir kaynak icat etmek gerekecektir.⁹⁹

Modernleşme öncesinden günümüze kadar süregelen ve günümüzde hala siyasal teorinin temel konularından biri olan meşrulaştırma teorileri tarihsel, sistematik, geleneksel ve çağdaş olmak üzere farklı başlıklar altında toplanabilir ve günümüze kadar yapılan çalışmaların bir bölümü aşağıdaki şekilde ifade edilebilir¹⁰⁰;

1. Normatif - Felsefi Toplumsal Sözleşme Teorileri: Hobbes, Locke, Rousseau
2. Sistematik Hukuk Felsefesi Teorileri: Kant ve Hegel
3. Hukuk Disiplini Teorileri: Hans Kelsen, Carl Schmitt
4. Materyalist Devlet Teorisi: Joachim Hirsch
5. Sosyolojik Teoriler: Max Weber, Niklas Luhmann

⁹⁷ Höffe, ibid., s.333-334

⁹⁹ Cemal Bali Akal, *İktidarın üç Yüzü*, 2013, s. 65

¹⁰⁰ Ulf Kemper, *Politische Legitimität und politische Raum im Wandel*, 2015, S. 22

6. Söylem Teorileri: Jürgen Habermas (İletişimsel Söylem Teorisi), Michel Foucault (Hegemonik Söylem Teorisi)

Çalışmanın sınırlılığı nedeniyle literatürde yer alan meşruluk teorilerinin tamamını ele almak mümkün değildir. Daha önce giriş bölümünde belirtildiği gibi bu görüşlerin bazılarına değinilecektir. Bu bağlamda, Schmitt'in çizmiş olduğu siyasal yapının Hobbes ile olan ilişkisi nedeniyle ilk olarak Hobbes'a değinilecek ve ardından, literatürdeki çalışmaların sıklıkla Max Weber'e değinmiş olması aynı zamanda Weber'in daha önce ifade edildiği gibi, yasallık üzerinden kurmuş olduğu meşruluk kurgusu nedeniyle Weber incelenecektir. Son olarak, Weber ve Schmitt'e alternatif olacak bir şekilde, aynı zamanda yasa, ahlak, hukuk ve meşruluk arasındaki ilişkiye getirmiş olduğu yeni söylem nedeniyle Habermas ile bu kısım son bulacaktır.

1.3.1.1. Thomas Hobbes: Doğa Durumu ve Sosyal Sözleşme Teorisi

1642 -1649 yılları arasında gerçekleşen İngiliz İç Savaşı'nın, Hobbes'un özellikle insan doğası üzerine olan düşüncelerine ve bunun bir sonucu olarak siyasal teorisine büyük etkisi olmuştur. Hobbes'un siyaset felsefesi incelendiğinde öncelikli olarak insan doğası üzerine bir betimleme ile karşılaşılır. Siyaset felsefesinin özünü oluşturan *Leviathan*'a bakıldığında, *Leviathan* insan üzerine olan bir bölüm ile başlar. Bu bölümde Hobbes, öncelikli olarak algı meselesini inceler ve ardından algıların akıl ile ilişkisi üzerinde durur.

Ona göre akıl iştahlarımızın olası sonuçlarını hesaplama yetisidir. Hiçbir şey doğası gereği akla uygun değildir ve akıl bize üstün ya da yüce görüşler veya ahlaksal doğruluklar sağlamaz. O bize yalnızca sonuçları daha iyi hesaplama gücü verir.¹⁰¹

¹⁰¹ L.H Monk, *Modern Siyasal Düşünce Tarihi*, 2004, s. 40-41

Akıl, iştahlar arasında insanın faydasını gözeterek bir seçim yapar. Algı, gördüğümüz, işittiğimiz şeylerin etkisi sonucunda insan vücudunun organlarında meydana gelen harekettir ve imgelem ise bu algıdan kalan kalıntılardır. Bu açıdan imgelem bütün iradi hareketlerin ilk içsel başlangıcıdır. İnsan vücudundaki bu hareket başlangıçlarına çaba denir. Çaba ona neden olan şeye doğru yöneldiğinde iştah veya arzu adını alır.¹⁰² Arzusu olmamak ölmüş olmaktır; güçsüz duyguları olmak ise donukluk; öte yandan her bir şey için gelişigüzel duygulara sahip olmak zııırlıktır.¹⁰³

Hobbes' un iştah veya arzu ve çaba kavramları ile insanı betimleme girişimi insanın varoluşunu sürdürme eğilimine dayanır. Zira her insan kendisi için iyi olanı arzulamak ve kötü olandan, en başta doğal kötülüklerin en büyüğü olan ölümden, kaçınmak zorunda kalır; bu, taşın yere düşmesi kadar güçlü ve doğal bir zorunluluktur. Bu eğilimi Hobbes'u okuduğunu ve onun etkisinde kaldığını söyleyebileceğimiz Spinoza "Tek tek her şey var olduğu sürece kendi varlığını sürdürmek için çabalar" (EIIIpvi) önermesi ile açıklar. Bu çabaya da *conatus* adını verir.

Hobbes'un insan doğasına yönelik en temel belirlenimi insanın bencil oluşudur. Bu bencillik, birlikte yaşayan insanlar arasında politik bir yapı oluşmadıkça zarar vericidir. Bu sebeple Hobbes'un doğa durumunu acıların, ölümlerin olduğu bir durum olarak tasarlaması, insan doğası ile ilgili görüşlerinin de bu yönde olduğu fikrini okuyarlarda oluşturmuştur. Oysa, Hobbes insan doğasına ilişkin bu şekilde kesin bir belirlemede bulunmamıştır. İnsana ait edimlerin kötülüğünden veya bir insanın kendisine gelebilecek kötülüklerden korunmak için göstereceği edimlerden söz ederken; Hobbes, kendisine yönelik yapılan eleştiriye şu yanıtı verir:

¹⁰² Hobbes, *Leviathan*, 2010, s. 48-49

¹⁰³ Hobbes, *ibid.*, s. 65

Bazıları insanların birbirlerine karşı kötü niyet beslemesine yönelik bir ilkeyi kabul etmemin doğrudan sadece insanların kötü olduğu değil, ama aynı zamanda insanların doğaları gereği kötü oldukları sonucunu çıkarmaktadır. Ama bu onların doğaları gereği kötü oldukları anlamına gelmez.¹⁰⁴

Hobbes açısından insan davranışları tek başına iyi ya da kötü olarak nitelendirilemez. İnsanın istek ve duyguları kendi başına günah değildir. Onları yasaklayan bir yasanın varlığı öğrenilinceye kadar bu isteklerden kaynaklanan eylemler de günah değildir.¹⁰⁵ Dolayısıyla insanın bencilliği ve var oluş çabasından kaynaklanan her türlü eylem iyi ya da kötü olarak değerlendirilmemelidir. Hobbes'un "insan insanın kurdudur" ifadesinden ziyade "insan insanın tanrısıdır"¹⁰⁶ ifadesi bu durumu daha anlaşılır kılmaktadır.

Ötekinin bu kaçınılmazlığı bizi birlikte yaşamaya iten temel etkidir. Zira Hobbes' un ifade ettiği gibi insanın doğası gereği, doğduğu andan itibaren, ebedi bir yalnızlığa tahammül etmesi çok zordur. Çocukların yaşayabilmek ve yetişkinlerin ise iyi bir yaşam için başkalarının yardımına ihtiyacı vardır. Fakat bu insanın birçoklarının ifade ettiği gibi *zoon politikon* olduğu anlamına gelmez. Hobbes insanın toplum için uygun doğmuş olduğu düşüncesini reddeder. Ona göre çocuklar ve eğitimsizler kuvvetleri konusunda cahildirler. Toplumun yokluğunda nelerin kaybolacağını bilmeyenler onun yararlılığından da habersizdirler. Bundan dolayı birinciler topluma katılamazlar, çünkü onun ne olduğunu bilmezler ve ikinciler de bunu umursamazlar, çünkü toplumun sağladığı faydaları bilmezler. Dolayısıyla tüm insan-

¹⁰⁴ Hobbes, *De cive*, 2007, s. 12

¹⁰⁵ Hobbes, *ibid.*, 2005, s. 102

¹⁰⁶ Hobbes, *ibid.*, 2007, s. 1

ların, toplum için doğmadığı aşikârdır. Bu nedenle insan topluma doğa yolu ile değil, eğitim yolu ile katılır. Dahası insanlar toplumu arzulayacak şekilde doğmuş olsalar bile bundan topluma girmek için uygun araçlar ile donatıldıkları anlamı çıkmaz. Hobbes’a göre, istemek bir şeydir yetenek ise başka bir şey.¹⁰⁷

İnsanların birlikte yaşama zorunluluğu farklı tezlerle de ifade edilebilir. Fakat asıl sorun insanları birlikte yaşama iten etmenlerden ziyade birlikte yaşamaya başladıktan sonra ortaya çıkan çatışmalardır. Hobbes açısından insanların sahip olduğu iştah ve varlığını koruma güdüsü birlikte yaşamı sürekli bir mücadeleye hatta acıların ve ölümlerin olduğu bir savaş alanına dönüştürmektedir. Güvende hissetme, arzu ettiği şeyleri elde etme mücadelesi ve sahip olduklarını kaybetme korkusu sürekli bir güç arzusu doğurmaktadır. Hobbes bütün insanlarda var olan ve ancak ölümle sona eren sürekli ve durmak bilmez bir güç arzusundan söz eder. Bunun nedeni insanın halen elde ettiğinden daha büyük bir hazza ulaşmayı istemesi veya ölçülü bir güçle yetinmemesi değil, iyi yaşamak için halen sahip olduğu imkan ve güçleri, daha fazlasını elde etmeksizin, güvence altına alamayacağı gerçeğidir. Birlikte yaşam bu yönü ile güç karşılaşmalarıdır. Gücü elinde bulunduran meşruiyetini de sağlamış olur. Güçlü olanın ayakta kalacağını söyleyen doğa yasası bu dönemde meşruiyetin dayanak noktasıdır.

Güç nesnel dünyada kendini bir şekilde görünür kılar. Dolayısıyla haklılık güce dayandığında açıkça görülebilir. Fakat haklı oluşu güce değil de bir ilkeye dayandırdığımızda, haklılığın dayanak noktası nesnel dünyadan aşkınsal dünyaya geçer. Tarih boyunca haklı oluşun bu şekilde bir ilkeye dayandırılması onu daha dokunulmaz ve ulaşılmaz kılmıştır. Bu yönü ile bu dayanak noktasının çoğunlukla sor-

¹⁰⁷ Hobbes, 2007, s. 25

gulanmasının önüne geçilmiştir. Çünkü eğer eşit doğduysak, eğer herkes bir diğ erinden daha iyi olduğunu ve en iyi yaşamı kendisinin hak ettiğini düşünüyorsa ve eğer haklılığı belirleyen güç değilse, bu durumda, hangimizin haklı olduğuna, hangimizin ş una değil de buna ve ş u kadarına değil de bu kadarına sahip olması gerektiğini kim belirleyecek? Bu iç imizden biri olursa bu defa da ona bu yetkiyi veren temel dayanak ne olacak? Dolayısıyla bizi ancak bir tanrı kurtarabilir. Ölümsüz olması tercih sebebidir, fakat o olmuyorsa bile ölümlü bir tanrı da kabul edilebilir.

Bu durumda, bizi bu “Ölümlü Tanrı”yı yaratmaya iten hangi nedenlerdir?

Hobbes’ un bu konudaki ifadesi ş u şekildedir:

Düşüncelerimi doğal adalet hakkındaki araştırmalara yönelttiğimde adalet adı beni ilkin bir insanın nasıl olup da bir şeyin kendisine değil, ama bir başkasına ait olduğunu söyleyebileceğ i sorusuna götürdü. Ve bunun doğadan değil ama insanlar arasındaki sözleşmelerden kaynaklandığı açığa kavuştuğ unda, bu beni her şeyin herkese ait olduğ u bir anda hangi zorunluluk sonucu ve kimin çıkarı için herkesin sadece kendisine ait şeylere sahip olmayı tercih etmiştir şeklinde yeni bir soru sormaya sevk etti. Ve gördüm ki, savaş ve her türden felaket, şeyler üzerindeki ortaklıklardan kaynaklanmaktadır. Zira insanlar bunları kullanmak için ş iddetli bir mücadeleye girerler ve doğaları gereğ i insanların kaçınmaya çalıştığı bir durumdur bu.¹⁰⁸

Bir başka eserinde Hobbes konu ile ilgili ayrıca ş u ifadeleri dile getirir:

Rahatlık ve tensel haz arzusu insanları ortak bir güce itaat etmeye yöneltir. Çünkü böyle arzulardır ki, insan kendi çalışması ve emeğ i ile sağlamayı umduğ u korumayı terk eder. Ölüm ve yaralanma korkusu da aynı nedenle insanları aynı ş eye yöneltir. Öte yandan yoksul ve zorluk içinde bulunan, durumlarından hoşnutsuz kişiler ve ayrıca askeri buyurma ihtirası içindeki kişiler ise, savaş nedenlerini devam ettirmeye ve nifak yaratmaya eğilimlidirler. Çünkü askeri onur ancak savaşla kazanılır

¹⁰⁸ Hobbes, ibid., 2007, s. 4

ve kötü bir oyunu düzeltmek için de kartların yeniden dağıtılmasından başka bir umut yoktur.¹⁰⁹

Görülüyor ki, insanları sivil itaate zorlayan şey, sivil itaatin olmadığı, doğa durumu olarak ifade edilen dönemin insan yaşamına yönelik tehditler içermesidir. Doğa durumunun güvensizlik oluşturmasını Hobbes şu şekilde ifade ediyor: “İlkin bütün insanlar doğuştan eşittir ve eşitlikten güvensizlik doğar. Çünkü iki kişi aynı anda sahip olamayacakları bir şeyi arzu ederse, birbirlerine düşman olurlar ve esas olarak varlığını korumak ve bazen de sadece zevk almak olan amaçları uğruna, birbirlerini yok etme veya egemenlik altına almaya çalışırlar. Bu nedenledir ki, bir istilacının herhangi bir başka tek kişinin gücünden korkmadığı bir durumda; eğer ekilir, biçilir, yapı kurulur ve kendisine iyi bir yer edinirse, başkalarının onu yalnızca emeğinin ürününden değil, canından ve özgürlüğünden de yoksun kılmak için güçlerini birleştirip gelmeleri beklenebilir. Ancak yeni istilacı da başka bir istilacının tehdidi altındadır. Dolayısıyla güvensizlik savaş doğurur, herhangi bir kimsenin başkalarına olan güvensizliğinden kurtulması için, kendisi için tehlikeli olabilecek kadar büyük başka bir kuvvet kalmadığını görünceye kadar, cebren veya hile ile olabildiği kadar çok insanı hakimiyeti altına almasından başka akla yatkın bir yol yoktur. Bu o kişinin kendi varlığını koruması için gerekli olanın ötesinde bir şey değildir ve buna genellikle cevaz verilir. Ayrıca sadece savunma yapılarak uzun zaman dayanılmaz. Dolayısıyla, bir insanın kendi varlığını korumak için başka insanlar üzerindeki egemenliğini bu şekilde arttırması gerekli olduğundan buna da cevaz verilmelidir“.¹¹⁰

¹⁰⁹ Hobbes, ibid., 2010, s. 82

¹¹⁰ Hobbes, ibid., s. 100

Devlet olmadıkça herkes herkese karşı savaş halindedir. Buradan şu açıkça görülüyor ki, insanlar kendilerini korku altında tutacak genel bir güç olmadan yaşadıkları vakit, savaş denilen o durumun içindedirler ve bu savaş herkesin herkese karşı savaşdır. Böyle bir savaşın olduğu ortamda çalışmaya yer yoktur. Ne yeryüzü hakkında bilgi, ne zaman hesabı, ne sanat, ne yazı, ne de toplum vardır. Hepsinden kötüsü, hep şiddetli ölüm korkusu ve tehlikesi vardır; insan hayatı yalnız, yoksul, kötü, vahşi ve kısa sürer. Böyle bir savaşta hiçbir şey adalete aykırı değildir. Genel bir gücün olmadığı bir yerde, yasa yoktur; yasa olmayan yerde de adaletsizlik yoktur. Zorbalık ve hile savaşta en büyük iki erdemdir. Adalet ve adaletsizlik ne bedeninin ne de zihnin melekeleridir. Bütün bunlar tek başına değil, birlikte yaşayan insanlara ait niteliklerdir. Herkesin herkese karşı savaşının bir başka sonucu; mülkiyetin, egemenliğin, benim ve senin ayrımının bulunmaması, sadece herkesin eline geçirebildiği şeye, onu elinde bulundurabildiği sürece sahip olmasıdır.¹¹¹

Doğa durumunun yaratmış olduğu savaş hali, insanları aklın genel eğilimi doğrultusunda doğa yasalarına yöneltse de bu yasaları koruyacak ve insanların verdikleri sözlerde durmalarını sağlayacak herkesin korktuğu bir güç olmadığı sürece anlamsızdır. Hobbes'un ifadesi ile „Kılıcın zoru olmadıkça ahitler sözlerden ibarettir ve insanı güvence altına almaya yetmez“. Dolayısıyla devletin amacı bireysel güvenliktir. İnsanları yabancıların saldırısından ve birbirlerinin zararlarından koruyabilecek, böylece kendi emekleriyle ve yeryüzünün meyveleriyle kendilerini besleyebilmelerini ve mutluluk içinde yaşayabilmelerini sağlayacak böylesi bir genel gücün kurmanın tek yolu; bütün güçlerini, tek bir kişiye veya hepsinin iradesini oy çokluğu

¹¹¹ Hobbes, ibid.,2010, s. 101-103

ile tek bir iradeye indirgeyecek bir heyete devretmeleridir. Peki, çok sayıda insan nasıl tek bir kişilik olur? Hobbes'un bu soruya yanıtı şu şekildedir:

Çok sayıda insan onlardan her birinin rızasıyla, tek bir insan tarafından temsil edildiğinde tek bir kişilik haline gelir. Çünkü kişiliği tek yapan, temsil edilenlerin birliği değil, temsil edenin birliğidir. Kişiliği ve ancak tek bir kişiliği taşıyan temsilcidir. Yoksa çokluk içinde birlik anlaşılmaz.

Çok sayıda insan her ne kadar onları temsil eden bir birlik tarafından tek bir kişilik haline gelse de ortada bu defa bir ikilik mevcut olur: Tüm halkı temsil eden egemen ve egemene tabi olan uyruklar. Hobbes monarkın veya egemenin halkla özdeşliğinden söz etse de egemen diğer yönüyle halkın dışında bir varoluşa sahiptir. Hobbes'a göre egemenlik devredilemez ve bölünemez. Egemenliğin bölünmesi eşitsizlik tehlikesini ve bir savaş durumunu doğurur. Yalnızca sözü edilen görevler bir kişinin kendisinde toplanırsa barış ve adalet sürekli olabilir.¹¹² Bu durumda uyruklar ve egemen arasındaki ilişki söz konusu olduğunda Hobbes hep egemen lehine ifadelerde bulunur. Çünkü egemen uyrukların güven içinde yaşamlarını sürdürmelerinin tek garantörüdür. Dolayısıyla uyruklar hükümet şeklini değiştiremezler, egemen güçten vazgeçemezler, egemeni eleştiremezler ve egemeni cezalandıramazlar. Bu noktada egemenin kendi ihtiraslarına kapılıp despotik bir tavırla uyruklarına acı ve ıstırap verme ihtimalinin olduğu düşünülebilir. Hobbes'a göre egemen güç, yokluğu kadar zararlı değildir ve zarar, genellikle, daha küçük bir zararın kabul edilmemesinden gelir. Bir monarkın egemenliği altında yaşayanlar, bunun monarşinin kabahati olduğunu düşünürler ve demokrasi veya başka bir egemen heyetin yönetimi altında yaşayanlar da, bütün bunları bu devlet biçimlerine bağlarlar; oysa iktidar bütün

¹¹² Karin Glaser, ibid, s. 53

biçimlerinde, eğer uyruklarını korumak için yeterince mükemmelse, aynıdır. Doğa durumunun asla sorunlardan uzak olmadığını, herhangi bir yönetim biçiminde halkın başına gelebilecek en büyük kötülüğün, bir iç savaşın neden olduğu ıstıraplar ve korkunç felaketlerin veya yağma ve intikamdan alıkoyacak yasalara ve zorlayıcı bir güce tabi olmadan yaşayan başıboş insanlar anarşisinin yanında bir hiç olduğunu düşünmezler.¹¹³

Hobbes'un doğa durumu tanımlaması bir anlamda çağdaşı olduğunu söyleyebileceğimiz Fransız hukukçusu Bodin ile bir yakınlık taşır. Bodin düşüncesinde olduğu gibi Hobbes'ta da iç savaş meşru siyasal iktidar teorisinin çıkış noktasını oluşturur. Bodin'den farklı olarak Hobbes da savaş durumu bir tarihsellik taşımaz, yani tarihin herhangi bir döneminde somut olarak gerçekleşmiş spesifik bir savaş değildir. Aynı zamanda politik, ekonomik veya sosyo-kültürel anlamda türeyen bir savaş durumu da değildir. Daha çok Hobbes'un da ifade ettiği gibi doğa durumudur. İnsan doğasından kaynaklanan herkesin herkese karşı savaşıdır. Bu tehdit durumunu barışçıl bir birlikte yaşam formuna dönüştürmek için egemen bir siyasal güce ihtiyaç vardır.¹¹⁴

Hobbes'un, negatif bir antropoloji olarak ifade edilebilecek insan doğasına yönelik görüşleri ve doğa durumu olarak tanımladığı iç savaş hali siyaset felsefesinin temelini oluşturur. Hobbes açısından, iç savaşın getirdiği güvensizlikten kurtulmak amacıyla kurulan siyasal yapı kötünün iyisi olarak tanımlanabilir. Korku, ölüm ve öteki tehditlerden kurtulmak amacıyla insanlar iradelerini bir egemene teslim ederler ve bu noktada insanların temel arzusu egemenin adil olacağı temennisidir. Devletin

¹¹³ Hobbes, ibid., 2010, s. 128-133

¹¹⁴ Karin Glaser, ibid., s. 51-52

uygulayacağı şiddet ve oluşturacağı olası tehlike devletin olmaması durumunda varolan tehlikeden daha kabul edilebilir olduğu için insanlar tarafından kabul görür ve bu, meşruluğun yegane kökenidir.

Aşkın gösterenlerin nihai dayanak noktası olan tanrı Hobbes’la birlikte fenomenler dünyasına indirilmiştir. Kendisinden önceki politik sistemlerin meşruiyeti aşkın gösterenler ile sağlanırken, Hobbes korkusuz bir şekilde meşruiyeti doğa yasalarına ve dolayısıyla insan aklının eğilimlerine indirgeyerek dışsal dayanak noktaları olmadan da meşruiyetin sağlanabileceğini göstermiştir.

1.3.1.2. Max Weber: Otorite ve Meşruluk İnancı

Sosyoloji disiplini açısından meşruluk kavramı deneysel bir bilme türüne dayanır. Sosyologlar somut siyasal bir düzenin meşru olarak görünüp görünmediğini ve hangi motif (güdü) tarafından şekillendiğini araştırırlar. Bu anlamda, meşruluk, halk tarafından siyasal bir düzenin kabul görmesi ile ilgilidir. Sosyolojik meşruluk kavramının teorik betimlenmesi Max Weber’in düşünceleri doğrultusunda şekillenmiştir.¹¹⁵ Weber, iktidar ve meşruluk üzerine olan düşüncelerini kaleme aldığı *Ekonomi ve Toplum (Wirtschaft und Gesellschaft)* başlıklı kitabında öncelikli olarak iktidarın tanımı üzerinde durmuş ve ardından meşru dayanakları açısından iktidar tiplerini sınıflama yoluna gitmiştir.

Weber’e göre “iktidar“ (Herrschaft), tanımı gereği bir grup insan tarafından belirlenen kısmi veya bütün emirlerin itaate uygun olarak değerlendirilmesinin olanağı -her türlü olanaktan ziyade, güç ve baskının diğer insanlar üzerinde uygulanışı- anlamına gelir. Bu anlamı ile “iktidar“ [Herrschaft (Autorität)] itaat etmenin motifleri olan; belirsiz bir alışkanlıktan belirli bir amaca yönelik akli gerekçe-

¹¹⁵ Karin Glaser, *ibid.*, s. 23

lere kadar (zweckrational) farklı güdülere dayanabilir. Asgari anlamda bir boyun eğme talebi tüm iktidar ilişkilerinde görülebilir.¹¹⁶

Sosyoloğun görüşleri açısından; birincil olarak, iktidar kavramıyla kast edilen şey ve onun genel bir terim olan güç kavramıyla ilişkisi ile ilgili daha kesin bir tanıma ihtiyaç vardır. Güçle (Macht), yani kişinin kendi iradesini diğer insanlar üzerinde uygulaması anlamında iktidar, çok farklı formlarda ortaya çıkabilir. Bütün formların, koşulların ve en geniş anlamda iktidarın somut içeriklerinin kapsamlı sınıflandırması burada imkansızdır. Çok sayıda başka olası tiplere ilave olarak, taban tabana zıt iki iktidar türü vardır: a) yani çıkarların kümelenmesi nedeniyle iktidar ve b) otorite, yani emir verme yetkisi ve itaat etme görevi nedeniyle iktidar. Birincisinin en saf tipi pazardaki tekerci iktidar iken, ikincisinininki ataerkil güç, yargıca veya prence ait otoritedir ve bu ikinci tür iktidar kişisel güdüler ya da çıkarlar göz önüne alınmadan farazi mutlak itaat etme görevine dayanır.¹¹⁷

Güç çeşitleri bu verilen örnekler ile arttırılabilir. Salt bir sahiplik bile pazarinkinden farklı formlarda bir güç temeli olabilir. Sosyal olarak farklılaşmamış durumlarda bile uygun bir yaşam tarzının eşlik ettiği zenginlik, mevcut toplumda kapısı herkese açık davet veren birinin ya da misafir odasına sahip bir hanımefendinin konumuna uygun bir prestij oluşturur. Belli koşullar altında bu ilişkilerden her biri otoriter özellikler kazanabilir. Geniş anlamda iktidar sadece pazardaki mübadele ilişkileri ile değil, fakat aynı zamanda toplum ilişkileri tarafından da oluşturulabilir. Terminolojide iktidar, otoriter emir yetkisi ile özdeş olacaktır.¹¹⁸

¹¹⁶ Max Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*, 1922, Tübingen, s. 163

¹¹⁷ Max Weber, *Ekonomi ve Toplum*, 2012, s. 308-309

¹¹⁸ Max Weber, *ibid.*, s. 311-312

İktidar sürekli olmasa bile normal olarak insanların desteğine ihtiyaç duyar. Bu insan desteği, iktidarı elinde bulunduranlara itaat etme noktasında duygusal (afektuell), maddi çıkarlara ya da rasyonel değerlere (wertrational) bağlı güdülerle ilişkilidir. Günlük yaşama hükmeden şey, alışkanlıklar/gelenekler (Sitte) ve aynı zamanda maddi ve akli/ereksel (zweckrational) amaçlara dayanan menfaat ilişkileridir. Fakat gelenek (sitte) veya menfaatler; bir iktidar için, bağlayıcılığın güdüsü olan yalın duygusallık veya somut akli değerler (wertrational) kadar güvenilir bir dayanak oluşturamazlar. Bu bağlayıcı unsurları işaret eden bir başka nokta vardır: *meşruluğa duyulan inanç* (Legitimitätsglaube).¹¹⁹

Hiçbir iktidar devamlılığını sağlama konusunda; maddi çıkarlara, duygulara veya rasyonel değerlere bağlı güdüler ile yetinmez. Her iktidar meşruluğuna duyulan inancı oluşturmak ve bunun devamlılığını sağlamak için çabalar. Bu doğrultuda her iktidar tipi meşruluk talebine göre sınıflandırılır.¹²⁰

Meşru iktidarlar üç farklı kategoride incelenir¹²¹:

1. Rasyonel ya da yasal iktidar: Siyasal düzenin meşruluğuna duyulan inanca dayanan
2. Geleneksel: Her türlü geleneğin kutsallığına veya günlük inançlara dayanan
3. Karizmatik: Kahramanlık veya mükemmellik özelliklerini kendisinde barındıran kişiye dayanan

Weber'in meşru iktidar olarak ifade ettiği rasyonel ya da yasal iktidar, yasalarla belirlenmiş ve şahsi nitelikte olmayan bir düzendir. Bu iktidar tipi kendi içerisinde resmi kurumların emirlerinin resmen meşru sayılması sebebiyle ve bu emirleri

¹¹⁹ Max Weber, *ibid.*, 1922, s. 163

¹²⁰ Max Weber, *ibid.*, 1922, s. 163

¹²¹ Weber, *ibid.*, 1922, s. 165

ancak resmi kurumların yetkisi ile sınırlı olmak üzere uygulayan bireyler için de geçerlidir. Rasyonel ve yasal yönetim biçimi, her durum ve bağlamda uygulama alanı bulabilmektedir. Günlük, din dışı iş ilişkilerinin gerçekleştirilmesi açısından en önemli mekanizma budur. Bu ortam açısından otoritenin, daha geniş olarak da iktidarın uygulanması tamamen idari ekibe bağlıdır. İkinci olarak, geçmişten gelen ve daima varolan kural ve güçlerin kutsallığına dayanan meşruluk ve kendisine inanılan egemenlik türü geleneksel otorite olarak adlandırılır. Bu noktada otoriteyi icra eden kişi ya da kişiler geleneksel kurallar tarafından belirlenir. Bireyin kişisel otoritesine uyulmasının gereği de kendisinin geleneksel konumundan kaynaklanır. En basit halinde, bu tür örgütlü otorite, esasında genel bir ortak eğitimden kaynaklanan şahsi bağlılık duygusudur. Gücü elinde bulunduran kişi üst amir değil, kişisel anlamda bir efendidir. İdari görevlileri memurlar değil, şahsi hizmetçileridir. Yönetilenler de toplumun birer üyesi değil, güç sahibinin tebasıdır. İdari memurlar ve yöneticiler arasındaki ilişkiyi belirleyen memurun gayri şahsi yükümlülükleri değil, yöneticiye bağlılığıdır. Son olarak Weber karizmatik meşruluk tipinden söz eder. Karizma kavramı, bireysel olarak bir şahsı sıradan insanlardan ayıran ve onun doğaüstü, insanüstü ya da en azından bazı istisnai güçlere sahip sayılmasına yol açan belli bir nitelik anlamında kullanılır. Bunlar sıradan insanların ulaşamadığı, ancak kutsal, ilahi kökenleri olan ya da örnek oluşturan özelliklerdir ve bir kişi, bu özellikler temelinde lider sayılır. İlkel şartlarda bu özellikler peygamberlere, tedavi edici veya hukuki bilgelik sahibi olmakla meşhur kişilere, avda liderlik edenlere ve savaş kahramanlarına gösterilir. Karizmatik kişinin, çoğunlukla sihirli güçlere sahip olduğu düşünülür. Söz konusu niteliğin etik, estetik veya başka açılardan uygun sayılıp sayılmayacağı bu kavram açısından önem taşımaz. Önemli olan tek şey, söz konusu bireyin izleyiciler ya

da taraftarlar nezdinde gerçekte nasıl görüldüğüdür. Karizmatik gücün geçerliliği için belirleyici olan şey, güce bağımlı olanlar tarafından bu gücün kabul görmesidir. Bu kabul başlangıçta bir belirti ya da mucizeden kaynaklanır ve söz konusu vahye kendini kaptırma, kahramana tapma veya lidere mutlak bir güven duyma biçimini alır.¹²²

Weber'in rasyonel ya da yasal iktidar, geleneksel iktidar ve son olarak da karizmatik iktidar olarak ifade ettiği bu iktidar tiplerinden ilki olan rasyonel ya da yasal iktidar meşrudur, çünkü meşru bir düzene ve iktidarı uygulayanlar tarafından verilen emirlere olan inanca dayanır. Geleneksel iktidar tipi meşruluğunu geleneğin evetlenmesinden alırken karizmatik iktidar, iktidar sahibinin meşru olarak görülmesine bağlıdır. Bir siyasal düzenin mükemmel oluşu veya bağlayıcılığı meşruiyeti açısından aynı dereceye sahiptir. Siyasal düzenin meşruluğu, eğer halk tarafından geçerliliği kabul edilirse vardır. Meşruluk, meşruluğa olan inanç (Legitimitätsglaube) ile varolabilir. Çünkü meşruluğa duyulan inanç siyasal düzenin istikrarına yönelik bir garanti sunar.¹²³

Weber açısından siyasal iktidarın meşruluk kriterleri bulunmamaktadır. Siyasal düzen meşruluğa olan inanca odaklanma sonucu bir kenara itilmiştir. Somut siyasal bir düzenin belirli kriterlerden oluştuğu ve bu nedenle meşru olmasından çok, siyasal düzenin meşru olarak algılanması meşruluğu belirler. Meşruluğa duyulan

¹²² Weber, *Bürokrasi ve Otorite*, Çev., Bahadır Akın, 2013, s. 54 vd.

¹²³ Karin Glaser, *Über legitime Herrschaft: Grundlagen der Legitimitätstheorie*, 2013, s. 23

inanç meşruluğun somut kriteridir. Bu nedenle, Weber'in deneysel meşruluk araştırması sosyo-psikolojik meşruluk bağlamına dayanır.¹²⁴

Weber, bir düzenin temellendirilmesinden daha çok, bir düzenin meşruluğundan söz eder. Bu noktadaki temel tartışma, Weber'in sosyal gerçekliği ve daha özelde yasallık yoluyla bir meşruluğun oluşumunu doğru anlamda kavramsallaştırıp kavramsallaştıramadığıdır. Kelsen'in ifadesi ile; Weber, bu kavramsallaştırma yoluyla Hukuk veya Devlet Sosyolojisi disiplini savunabileceğini düşünüyorsa, bu noktada yanılmaktadır. Meşruluğuna inanılan bir düzen pozitif yasallaştırma yoluyla hukuka uygunluk kazanır ve bu meşruluk da, menfaatler üzerine olan bir anlaşma yoluyla yasaya uygun bir geçerliliğe sahip olur. Menfaatler üzerine olan bir anlaşma yoluyla hukuki geçerliliğin sağlanması sıra dışı bir tez değildir. Hali hazırda bu tezi, Hobbes'tan Habermas'a kadar; normların geçerliliği ile ilgili olan bütün sözleşmecî veya uzlaşım sal yapılar savunmuştur. Fakat, Weber'de sözleşme yolu ile formüleştiren hukukilik ilkesini taşıyan şey, düzenin kendisi değil, ama daha çok meşruluktur.¹²⁵

¹²⁴ Glaser, ibid., s. 24-25

¹²⁵ Weyma Lübbe, *Wie ist Legitimität durch Legalität möglich?* ARSP: Archiv für rechts- und Sozialphilosophie, vol. 79, No.1, 1993, s.80-86

1.3.1.3. Habermas: Hukuki Meşruluk ve Yaşam Dünyasının Sömürgeleşmesi

Habermas'ın düşünceleri kamusalılık (Öffentlichkeit), söylem (Diskurs) ve akıl (Vernunft) üçlemesi bağlamında ele alınabilir.¹²⁶ Bu bölümde, çalışma ile daha yakından ilişkili olduğundan meşruluk problemine yer verilecektir. Hali hazırda belirtmek gerekir ki Habermas gibi bir sistem filozofunun düşünsel şemasını bu kısacık bölümde ifade etmek neredeyse imkansızdır. Fakat bu olanaksızlığa rağmen Habermas'a değinmeden meşruluk ve yasallık kavramları arasındaki ilişkiye ve siyasal iktidarın meşruluk problemine yönelik yapılacak bir analiz eksik kalacaktır. Filozofun hem geçmişte konu ile ilgili yapılan çalışmalarla sıkı bir hesaplasmaya girmiş olması hem de güncel meşruluk problemleri üzerine yazmış olması bu gerekçeyi güçlendirmektedir. Bu bağlamda, Habermas'ın meşruluk problemiyle ilgili düşünceleri, ahlak-hukuk-politika arasındaki gerilimli ilişkinin analizi ve yaşam dünyasının (Lebenswelt) sistem dünyasının araçları tarafından sömürgeleşmesi ekseninde incelencektir.

Habermas'ın Husserl, Schütz ve Parson' un düşüncelerinin eleştiri konusu olduğu ve toplumsal bir tasarı olarak sunduğu *İletişimsel Eylem Kuramı (Theorie des kommunikativen Handelns)* 1981 yılında yayımlanmıştır. Bu toplumsal tasarı, birbiri ile yakın ilişki içerisinde olan “ussallık” (Rationalität) ve “uzlaşma” (Verständigung) kavramlarına dayanır. Uzlaşma süreçlerinin (Verständigungsprozessen) yapısında

¹²⁶ Habermas, 70. Doğum gününde öğrencileri tarafından kendisine takdim edilen Aklın Kamusalılığı ve Kamusallığın Aklı (*Die öffentlichkeit der Vernunft und die Vernunft der Öffentlichkeit*) başlıklı armağan kitap üzerine yaptığı yorumda: kitabın başlığının genel anlamda kötü bir seçim olmadığını dile getirir ve ussal iletişimsel birlikte yaşamın bir mekanı olarak kamusalılık teması ile yaşamı boyunca meşgul olduğunu ifade eder ve devamında şunu ekler: Kamusalılık, söylem ve akıl kavramları bilimsel çalışmalarıma ve politik yaşamıma hakim olmuştur. Bknz: Habermas, *Zwischen naturalismus und Religion philosophische aufsatze*, Suhrkamp Verlag, Erste Aufgabe, 2009, s. 16

geliştirilen teorinin evrenselliğini temin etmesi için ussal bir kavram türetilir. Bu kavram, iletişimsel ussallık (kommunikative Rationalität), Habermas'ın teorisindeki teorik ussal kavramın tek taraflılığını ve deneysel-toplumsal ussallaştırma süreçlerini eleştirmek için bir ölçüt olarak hizmet eder. Yaşam dünyası kavramı bu noktada merkezi bir role sahiptir. İletişimsel ussallık ve iletişimsel eylem yaşam dünyası kavramı ekseninde birbirine bağlanır ve bu doğrultuda sosyal teori şekillenmiş olur. Schütz'ün düşüncesinde olduğu gibi Habermas'da da birbiri ile iletişim halinde olan öznelerin oluşturduğu sosyal yaşam dünyası, öznelerin uzlaşma ve birlikte eylemelerinin temelini ifade eder. Habermas, Schütz ile varmış olduğu fikir birliği ile yaşam dünyasının anlamını anlaşılır kılmak için çabalar. Bir sonraki adımda da Parson'nun belirlemiş olduğu kültür, toplum ve bireysellik arasındaki farklılıklara başvurur. Habermas bu anlamda; eleştirel teori bakış açısıyla oluşturmuş olduğu toplum tasarısına dayanarak, sistem tarafından yaşam dünyasının sömürgeleşmesi olarak ifade ettiği kriz teorisini geliştirir. İletişimsel eylem kuramının geliştirilmesi için Habermas, tarihsel teori ve kavramsal analize dayanan bir yaklaşımı benimsemiştir. Weber, Lukacs, Horkheimer ve Adorno'nun teorilerine yönelik eleştirileri doğrultusunda sosyal teorisinin temel kavramlarını geliştirmiş ve bu doğrultuda, hem iletişimsel ussallık ve iletişimsel eylem teorisini hem de ussallaşma süreçlerinin sosyal-evrimsel taslağını ve bununla ilişkili olan sömürgeleşme tezini oluşturmuştur.¹²⁷

Habermas ilk dönem çalışmalarında meşruluk problemine yönelmiş ve meşruluğu siyasal düzenin tanınma ehliyetine sahip olması olarak tanımlamıştır. Meşruluk kuramı düşünüldüğünde iki noktayı birbirinden ayırmaktadır. Siyasal

¹²⁷ Simone Dietz, *Lebenswelt und System: Widerstreitende Ansätze Gesellschaftstheorie von Jürgen Habermas*, 1993, s. 69-71

düzeni meşru kılan temeller (meşruluk) ve meşruluğun kurulmasına yönelik bakış açısı (meşrulaştırma) bu iki farklı noktayı oluşturur. Siyasal bir düzenin meşruluğu söz konusu olduğunda, düzenin tanınması (Anerkennung) değil, liyakatı (würdigkeit) meselenin odak noktasını oluşturur. Bu normatif bir koşulu gerekli kılar: İlk olarak tanınma (Anerkennung) mümkün olmalıdır. Dolayısıyla Habermas, siyasal bir düzenin tanınma ehliyeti (Anerkennungswürdigkeit/worthiness of being recognized) noktasına yönelmiştir.¹²⁸ Başka türlü ifade edilecek olursa; bir düzenin meşruluğu ilk kertede her ne kadar normatif bir tanınmayı zorunlu kılıyor olsa da bu, meşruluk için tek başına yeterli değildir. Tanınmanın yanında liyakatin yani; tanınmaya karşılık gelen bir değer de olması gerekmektedir.

Meşruluk, tözsel bir olgu olarak anlaşılması durumunda siyasal meşruluk sürecinden farklılık arz eder. Habermas erken dönem çalışmalarından biri olan “*Modern Devletin Meşruluk Problemi*,” adlı çalışmasında, tarihsel materyalizmin yeniden inşası için, iddia ettiği meşruluk anlayışını başarılı bir meşruluk sürecinin son noktası olarak görmektedir. Siyasal meşruluk, eğer siyasal bir düzene ait iktidar eylemlerinin ussalığı ve gerçekliği kamusal söylem alanındaki bireyelere ispat edilirse ve buna karşılık politik bir kabul elde edebilirse sağlanabilir.¹²⁹

Habermas tarafından, Marksist geleneğin ötesine geçen bir meşruluk modeli (normlegitimation), normların temellendirmesine ait bir uzlaşma kuramı doğrultusunda geliştirilmeye çalışılmıştır. Bu model, Weber’in çoğul değerler modeli ve Luhmann’ın normların meşruluğuna dayanan yasal-ussal modelinin karşılıklı olarak

¹²⁸ Paula Diehl, *Zum Zusammenhang von Legitimität, Legitimation und symbolischer Repräsentation, Legalität ohne Legitimität? Carl Schmitts Kategorie der Legitimität* içinde, Hrsg. Rüdiger Voigt, 2015, s. 285

¹²⁹ Ulf Kemper, *Politische Legitimität und politische Raum im Wandel*, 2015, S. 191

oluşturduğu bir tartışma doğrultusunda oluşturulmuştur. Her iki model de Habermas açısından normların meşruluk problemine desizyonist bir çözüm sunmaktadır. Desizyonist bakış açısına göre normların geçerliliği daha ötede bir temellendirmeye ihtiyaç duymayan bir karara bağlıdır. Habermas bu bakış açısına karşı olarak geleneksel olan normların akla dayalı bir temellendirmesini sürdürmek ister. Geliştirmiş olduğu kuram, eylemlerin iki farklı formuna dayanır. Ereksel (zweckrational) yani; araçsal ve iletişimsel eylem türlerini birbirlerine karşıt olarak konumlandırır. Habermas tarafından geliştirilen bu karşıtlık, değerlerin ve normların temellendirilmesi sorunsalı doğrultusunda araştırılır. Bu eylem tipleri arasındaki karakteristik ayrım eylemlerin yasalara yönelim şekline dayanır. Araçsal eylemler doğa düzenine, yani doğa yasalarının bilgisine dayanırken; iletişimsel eylemler doğa yasaları tarafından değil, bunun aksine normatif yasalar tarafından yani değerler ve normlar tarafından yönetilir. Eylemin yeterliliği bu noktada değerlerin ve normların bilgisi anlamına gelir.¹³⁰

Frankfurt Okulundan üstyapı merkezli marksist bir anlayışı devralan Habermas, bu bağlamda araçların eleştirisine yönelmiştir. Araçlar, insanların temel ihtiyaçlarını baskı altına almakta ve yaşam dünyasında (Lebenswelt) bireyin manipülasyonu gerçekleşmektedir. “Yaşam Dünyası“ (Lebenswelt) kavramı Heidegger fenomenolojisinden ödünç alınmış bir kavramdır ve Habermas bu kavramı Parson sosyolojisi bağlamında yeniden yorumlamıştır. Parson’a göre sosyal sistemin her işlevsel alanı kendine ait bir dile ve yönetim araçlarına sahiptir. Habermas’a göre bu alan bireyselliğin geliştiği ve yargılama yetisinin olgunlaştığı alandır. Bu alanda, bireysellikler ya gelişim içerisinde olurlar ya da deformasyona uğrarlar. Yaşam dün-

¹³⁰ Richard Münch, *Legitimität und politische Macht*, 1976, s. 26-28

yası öteki dünyalar arasındaki gerilimli bir ilişkinin içinde, bir yönü ile tüketilerek diğer yönü ile de yönetilerek, yer alır. Politik ve ekonomi dünyalarının her biri kendi araçlarına sahiptir. Politik dünyanın aracı güç iken ekonomi dünyasının aracı paradır. Her iki dünyada kendisine içkin bir mantık ile işler. Parlamenter, işveren, sendikacı ve parti başkanı bu işleyişe sadece eklenilebilirler. Bunun ötesinde kendilerine ait bir seçimleri söz konusu değildir. Yaşam dünyası açısından ise durum farklıdır. Yaşam alanı, özerk bireyin politik ve ekonomik zorlamadan bağımsız olduğu alandır ve iki yönü vardır. Bir yönü ile defans alanı diğer yönü ile de bireylerin kamusalılığı oluşturdukları alandır. Bu kamusalılık, ekonomi ve politikayı kendi içerisinde yapılan toplantılarda ve tartışmalarda temize çıkarır.¹³¹

Habermas meşruluk problemini irdelediği çalışmalarında sık sık ahlak ve hukuk arasındaki ilişki üzerinde durmuş ve bir yönü ile kavramlar arasında bir sınırı belirli kılarken, diğer yönüyle aralarındaki etkileşimin kaçınılmazlığından söz etmiştir. Siyasal iktidarın meşruluğu bu iki kavram arasındaki ilişki ve aynı zamanda siyasal erkin bu ilişkiye göre konumlandırılması ile analiz edilmiştir. Ahlakın sosyal işlevi, menfaatler arasındaki çatışmayı çözümlemek, eylemleri koordine etmek ve sosyal düzeni kurmak iken, siyaset, ahlaki hukuksal bir form içerisine sokarak destekler ve istikrara kavuşturur. Tabi bu hukuk ve ahlakın ayrışamayacakları anlamına gelmez. Sivil itaatsizlik ve vicdani red durumlarında bu ayrışma pekala gerçekleşebilir. Fakat bu durumlar istisnai durumlardır. Genel anlamda yasal normlar ve ahlaki normlar birlikte çalışarak çatışmaları çözer ve sosyal düzeni geçerli norm-

¹³¹ Jürgen Hartmann, Bernd Meyer, *Einführung in die politischen Theorien der Gegenwart*, 2005, s. 194-199

lar doğrultusunda kurarlar. Hukuki ve ahlaki normların nasıl bir arada çalıştıklarını ifade eden bir örnekle hukukun ikili yapısı açıklanabilir. Şöyle ki;

Bir akşam bisikletinizle bir partiye gitmek istediğinizi düşünün. Son anda şunu fark ettiniz: Bisikletinizin farı çalışmıyor ve siz yasa gereği bu şekilde bisiklet kullanmanın yasak olduğunu biliyorsunuz. Yasanın temel gerekçesi, sizin öteki sürücülerini tehlikeye atmanız ve bu doğrultuda cezai müeyyide de söz konusu; tutuklanabilirsiniz veya para cezası ödemek zorunda kalabilirsiniz. Hukuki normlar bu durumda sadece itaati talep eder ya da daha doğru anlamda kendilerine uyulmasını. Bu anlamda hukuki normların sadece itaate ihtiyacı vardır ve bu normlar doğru bir gerekçeye dayanmak zorunda değildir. Dolayısıyla doğru bir gerekçeye ihtiyaç duyan moral normlara benzemezler. Bu durumda, yakalanma ve cezalandırılma korkusu iyi bir ahlaki gerekçe olamaz. Yasaya uyan fail, ya ötekileri tehlikeye atmamak için ya da yakalanma korkusu nedeniyle partiye yürüyerek gidecektir.¹³²

Pratik anlamda değerlendirildiğinde (eylemin sonucu) failin motivasyonu konunun dışında kalmaktadır. Ahlaki ve yasal normlar paralel olarak işlemektedir. Habermas, siyasal kurumlar tarafından üretilen ve sivil topluma nüfuz eden yasanın ussal olması gerektiğini ifade eder. Geçerliliği olan bir yasal norm, normatif ve fiili olarak iki yöne sahiptir. Yasa ancak bir göstergeye sahipse veya kendisine itaat edilmesi için kayda değer bir sebep varsa meşrudur. Geçerli bir yasanın sözü edilen iki özelliği düşünüldüğünde, meşruluğun gerekliliği yasanın etkili bir geçerlilik koşulu-na sahip olmasından kaynaklanmaz. Bir yasanın pozitifliği, geçerli bir otorite tarafından belirlenmesine ve dayatılmasına bağlıdır. Yasa bu durumda üçüncü bir özelliğe

¹³² James Gordon Finlayson, *Habermas: A Very Short Introduction*, Oxford University Press, 2005, s. 113-115

de sahiptir: İcbarı mümkün, yani zorlanabilir. Yasal bir norm tüm bu şartlar mevcut-
sa geçerlidir. Bu durumda; bir yasa, kayda değer bir göstergeye sahip, bir otorite ta-
rafından yapılmış ve zorlanabilir olmalıdır. Böylece yasanın geçerliliği siyasal iktidar
koşuluna bağlıdır. Habermas yasanın pozitifliğini ve zorlayıcı gücünü kabul etmesine
rağmen, meşruluğunu da vurgulamaktadır. Meşru yasa, vatandaşların gönüllü ussal
rıza rızalarını temin etmelidir ve ussal rıza duyuşsal sadakatten farklıdır. Duyuşsal sa-
dakatt ussal ve söylemsel olmayan bir güdüye dayanırken ussal rıza iynin ve ortak
aklın güdüsüne dayanır.¹³³

Habermas, hukukun ahlaktan ne şekilde ayrıştığını, siyasal iktidarın bir
aygıtına nasıl dönüştüğünü ve özerkliğini sağlama çabasını, yasallık aracılığıyla
meşruluğun ne şekilde mümkün olacağı konusunu ele aldığı çalışmasında (Wie Legi-
timität durch Legalität möglich) tarihsel bir yaklaşım ile analiz etmeye çalışmıştır.
Habermas'a göre; hukuk sisteminin özerk bir hale gelmesi, hukukun ahlaktan ve
siyasetten tam anlamıyla ayrıştırılması anlamına gelmemelidir. Aynı zamanda pozitif
bir dönüşüm yaşamış olan hukuk da içsel bağlarını ahlaktan ve politikadan
ayırmamıştır. Habermas bu bağlamda; öncelikle modern hukukun, ussal veya rasyo-
nel hukukun (Vernunftrecht/Rational Law) vasıtası ile ne şekilde geleneksel ahlak,
hukuk ve politikadan ayrıştığını ortaya koyuyor. Söz konusu çalışmada son olarak
hukuk ve ahlakın nasıl bir birini tamamladığını ve nasıl kutuplaştıklarını ortaya
koymayı çabalıyor.

Bu bağlamda; hukukun, politika ve ahlaktan tam anlamıyla neden ayrıştığı bi-
linmek isteniyorsa; öncelikle pozitif hukukun gelişim süreçlerini anlaşılması gerekir.
Bu gelişme Avrupa'da Ortaçağ'dan 18. Yüzyıla kadar olan bir süreyi kapsar. Bu dö-

¹³³ James Gordon Finlayson, ibid., s. 113-115

nemde müşterek hukuk (common law/örfî hukuk)' un olduğu ülkelerde geleneksel hukuk, akademik anlamda eğitilmiş hukukçular tarafından Roma Hukuk'u doğrultusunda yeniden şekillendirilmiştir. Hukuk sisteminin her defasında teologlar ve hukukçular tarafından yorumlayıcı ve dini hukuk anlayışı doğrultusunda üretilen bir hukuk anlayışı ile üzeri örtülmüştür. Ortaçağ'da geleneksel hukukun bu karakteri muhafaza edildi. Hukuk geçerliliğini, tanrısal kökenleri Hristiyan doğa hukukunda bulunan bir anlayışa borçludur. Bu dönemdeki yeni hukuk ancak eski hukukun iyileştirilmesi veya yeniden inşası ile oluşturulabilmiştir. Geleneksel hukuk anlayışına bağlılık, egemen hukukun iki bileşeni arasındaki ilginç bir gerilimi barındırır. En yüksek adli amir (gerichtsherr) dini hukuka egemen olanın altında yer alır. Sadece bu şekilde dünyevi iktidarına ait meşruluğu kurabilir. Bir çok hukukçu ve siyaset bilimci gibi Habermas da bu dönemi kilisenin egemen olduğu bir dönem olarak betimler ve kilisenin dışındaki bütün kurumlar meşruluğunu kiliseye borçludur. Siyasal güç kiliseden bağımsız bir hale geldiğinde aynı durum hukuk için gerçekleşmemiş ve hukuk bu kez siyasal iktidarın aygıtına dönüşmüştür. Egemen sahip olduğu siyasal şiddetin bağıını dini hukuk ile kopardığında egemen hale gelir ve teolojik doğa hukukunun geride bıraktığı boşluğu siyasal anlamda yasa koyma yolu ile doldurur. Bundan böyle herşey yasa koyucu egemenin iradesi sonucunda hukuk-sallaşır ve yasa koyma, infaz, kanunların uygulanması siyasal yönetimin döngüsel üç süreci haline gelir.¹³⁴

Modern ve geleneksel hukukun tarihsel kökenleri bu teze karşı ifadeler barındırır. Hukuk siyasal iktidarın oluşumundan önce gelir. Oysa resmi müeyyidesi

¹³⁴ Jürgen Habermas, *Wie ist die Legitimität durch Legalität möglich?* Kritische Justiz, Vol. 20, No.1, 1987, s.1-3

olan hukuk ve hukuki anlamda organize olan devlet şiddeti siyasal iktidarın formunda aynı anda oluşur. Bu şu şekilde ifade edilebilir: Arkaik hukukun gelişimi, iktidarın gücü ile iktidar hukuku birbirlerini karşılıklı oluşturduğundan, siyasal iktidar şiddetinin doğmasına imkan sağladı. Bu durumda şunu açıklamak zor görünüyor: Hukuk politika tarafından tamamen absorbe edilebilir mi yoksa politikadan tamamen ayrılabilir mi? Hukuksal normların siyasal yasa koyucunun emirlerine indirgenmesi, hukukun politikanın içerisinde adeta çözülmesi anlamına gelir. Fakat bu suretle siyasal kavramı da kendisini tahrip etmiş olur. Bu koşullar altında siyasal iktidar hiçbir şekilde hukuksal anlamda meşruluk kazanmış bir güç olarak algılanamaz. Çünkü politikanın emirine amade hale gelmiş olan bir hukuk meşruluk yetisini yitirmiş olur. Meşruluğun, siyasal iktidarın kendisine hizmet ettiği ifade edildiği anda, bizler hukuk ve politika kavramlarımızdan vazgeçeriz. Yasa koyucunun kararlarının hukuki geçerliliği sonucu adalet duygusu zedelendiği anda, hukuk kendi gerçekliğini kaybeder. Bu doğrultuda meşruluk bakış açıları da sona ermiş olur. Benzer durum pozitif hukukun kendi özerkliğini kendi gücü üzerine, yani yasalara itaat etmenin, dogmatik temellere bağlanması yolu ile politika ve ahlak karşısında kendisini konumlandırması durumunda da geçerlidir.¹³⁵

Dinden arındırılmış, içi boşaltılmış ve özünü (substanzlos) kaybetmiş olan geleneksel hukuk için emre amade olmayan bir muadil bulmak gerekir. Bu şekilde bir muadil [ussal hukuk (vernunftrecht)], sadece hukuk felsefesi değil aynı zamanda dogmatik hukuk bakış açısıyla oluşturulan yasalaştırma süreçlerini içeren hukuk uygulamaları doğrultusunda gelişen bir hukukun gelişmesiyle oluşturuldu. Bu gelişmeyi Habermas iki yönlü olarak ele alıyor: a) Ussal hukukta, gelenek sonrası mo-

¹³⁵ Habermas, ibid., s. 3-5

dern hukuku ilkesiz kılan ve rasyonel süreçlere ayak uyduran yeni bir bilinçlilik oluşturulması, b) hukukun pozitif bir dönüşüm kazanıp kazanmayacağı veya açıklanma ihtiyacı olan bir temellendirmenin arka planda olup olmayacağının aksi istikametine sosyal sözleşme teorilerinin ortaya çıkışı.¹³⁶

Ussal hukuk, dinsel ve metafizik temellere dayanan doğa hukukuna ve ahlakilikten arındırılmış, kişisel menfaatlere dayanarak kurulmuş bir politikaya cevap olarak doğmuştur. Siyasal iktidardan bağımsız hale gelen hukuk, temelledirilme problemini kaybetmemiş, sadece metafizik ötesi çelimsiz bir temele yönelmiştir. Habermas'ın bu noktadaki eleştirileri hukukun temellerini metafizik bir boyuta taşıyan Kant'a ve hukuku kişisel menfaatler doğrultusunda oluşturulan bir siyasal düzenin hizmetine sokan Hobbes'a yöneliktir.

Özel hukun temel figürü sözleşmedir. Sözleşmenin özerkliği, özel hukuku yaratma noktasında bireyleri güçlendirir. Bu nokta, sosyal sözleşme teorisinde pozitif hukukun belirlediği yasal iktidarın kullanılmasını ahlaki açıdan gerekçelendirmek için etkili bir şekilde kullanılmıştır. Özerk bir bireyin diğer bütün özerk bireyler ile yaptığı bir sözleşme ancak diğerlerinin menfaatlerine yönelik ussal istekleri içerebilir. Bu temel düşünce, modern doğa hukukuna ait aklın pratik akıl olduğunu gösterir. Ussal hukuk (Vernunftrecht) değişik biçimlerde ortaya çıkmıştır. Hobbes gibi yazarlar gelişigüzel istikrarsızlıklara, Kant gibileri ise temellerinden yoksun olan yeni pozitif hukuka yönelmişlerdir.¹³⁷ Hobbes'un fikirleri önceki bölümlerde incelendiğinden burada ayrıca değinilmeyecektir. Fakat Kant'ın yasa ve ahlak arasındaki kurmuş olduğu gerilimli ilişki ve bunun pozitif hukuk ile ilişkisi ehemmiyet arz etmektedir.

¹³⁶ Habermas, ibid., s. 5-6

¹³⁷ Habermas, ibid., s. 6-7

Kant, Hobbes’u örtük olarak içeren normatif hipotezlerini açık hale getirir ve ahlak felsefesi bağlamında hukuk görüşlerini geliştirir. Genel hukuk kuramı, tüm yasalaştırmaların nesnel bir temelde yer aldığı kategorik imperatife dayanır. Yasalaştırmanın bu en üstün ilkesini her bireyin kökensel öznel hukuku takip eder. Hobbes’da pozitif hukuk siyasal iktidarın organizatif bir aracı iken, Kant’ta ahlaki bir karakter oluşturur. Fakat pozitif hukukun bu olgunlaşmış versiyonu yasal iktidarın meşruluğunu ussal olarak açıklama noktasında bazı güçlükler taşır. Kant’ta doğal veya ahlaki hukuk pratik akıldan a priori olarak türetilerek bir üstünlük kazanır. Habermas bu noktada hukukun içerisine nüfuz eden bir ahlak tehdidinden söz eder ve hukuk, karara bağlanmamış bir ahlak tarafından aşağı bir dereceye indirilmiştir.¹³⁸ Öte taraftan eğer hukuk ve politika pratik aklın yasalarına dayandırılırsa, politika yasa koyma ehliyetini ve hukuk da pozitifliğini yitirir. Bu nedenle Kant metafizik öncüller ile çift krallı teorisine (zwei-Reihe-Lehre) başvurmak zorunda kalır.¹³⁹

Habermas’ın meşruluk problemine yönelik düşüncelerini kaleme aldığı bir diğer çalışması da “*Geç Dönem Kapitalizmde Meşruluk Problemi*“ (Legitimationsprobleme in Spätkapitalismus) başlıklı çalışmadır. Bu çalışmanın ana eksenini belirleyen Weber’in meşruluk teorisine yönelik yapılan eleştirilerdir. Hakikatten bağımsız (hakikat ile ilişkili olmayan anlamında) meşruluk anlayışına yönelik çelişkiler, Weber’de rasyonel iktidar tipini iki anlamlı olarak etkilemiştir. Yasalar ile şekillenen (gesetzesförmiger) ve süreç tarafından düzenlenen (verfahrensregulierter). Eğer meşruluğa yönelik inançlar içkin bir hakikat ilişkisi barındırmayan deneysel görünüşler olarak tanımlanırsa, gerekçeler (meşruluk zeminine ait) sadece psikolojik

¹³⁸ Habermas, ibid., s. 7

¹³⁹ W. Kersting, *Wohlgeordnete Freiheit*, 1984, s. 16 vd. aktaran Habermas, ibid., s.

bir anlam taşır. Bu tür temellendirmelerin belirli bir meşruluk inancı ile bağdaştırılıp bağdaştırılamayacağı yapılaşmış önyargılara ve ilişkili (referans) grupların gözlenebilir davranışlarına bağlıdır. Eğer buna karşın her etkili meşruluk inancı hakikatle içkin bir ilişkisi olacak şekilde koşullandırılırsa, bu durumda söz konusu gerekçeler ussal bir geçerlilik iddası taşır. İlk durumda sadece, gerekçelendirmenin güdüsel fonksiyonu araştırmanın nesnesi olabilirken, ikinci durumda ise güdüsel fonksiyon mantıksal statüsünden bağımsız olamaz.¹⁴⁰

Habermas'ın geç dönem kapitalizmin meşruluk krizi ve yasallık yolu ile meşruluğun nasıl olanaklı olduğu çalışmalarında Hobbes, Kant ve Weber'e yönelik eleştirileri analiz edildiğinde; meşruluğun sadece doğa yasalarına veya kişisel menfaatler doğrultusunda yapılan bir sözleşmeye, metafizik temellere dayanan evrensel bir yasaya veya meşruluğuna inanılan bir siyasal sistemin yasalarına dayanmadığı görülür. Geleneksel meşruluk teorileri meşruluğu çoğunlukla yasallık yolu sağlamaya çalışmıştır. Oysa Habermas, bunun tam zıddını idda eder. Habermas'ın iddası usul hukukunun ve ahlaki temellendirmenin ilkelerinin birbirlerine göndermede bulunduğu şeklindedir ve yasallık ancak meşruluk ölçütünde mümkün olabilir. Yargısal karar süreçleri ahlaki söylem ile içiçe geçerek kurumsallaşır (institutionalisierung)¹⁴¹. Pozitif hukuk geleneksel karakterini politik yasa koyucunun keyfi olarak değiştirebildiği kararlarına borçludur. Fakat öte taraftan politikadan bağımsız olma da aynı zamanda hukukun araçsal karakterini daha açık hale getirir. Hukuki normlar politik amaçların araçları iken, ahlaki normlar daima amaçlarını kendilerinde taşır. Ahlak artık, ussal hukukun yapısının pozitif ötesi normlara etki ettiği gibi, hukukun

¹⁴⁰ Habermas, *Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus*, 1973, s. 133-134

¹⁴¹ eine [gesellschaftlich anerkannte] feste Form annehmen

üzerinde durmaz. Bir çözülmeye uğramadan pozitif hukukun içine doğru hareket eder. Yalnızca hukukun karşısında duran değil, aynı zamanda kendisini hukukun içerisine yerleştiren ve kabul ettiren ahlak söz konusudur. Habermas için önemli olan Yargı erkinin kendisini yaşam dünyasına doğru açmasıdır. Yargı erki halkın yaşam koşullarına refleksiyonu doğrultusunda meşruluğunu kazanır.¹⁴²

Yargı ve hukuk sistemi topluma göre sahip olduğu konum itibari ile bir özerklik taşımasa da kuşkusuz toplum üzerinde etkili olmaktadır. Bunun yanında insan sisteme ait ekonomi ve devlet aygıtlarının kendisini eğip bükmesine mücadele etmeli midir? Eğer bu aygıtlar iyi anlamda temellendirilmiş olan ilkelere zarar verecek olurlarsa veya bu ilkeleri ihlal edecek olurlarsa, bununla ilgili kararlar mahkemelerde veya kamu hukukunda verilmez, daha çok sistem ve yaşam dünyasının sınırlarını belirleyen politik mücadele alanlarında verilir. Usul hukukunun içerisine konumlanmış yasal iktidarın meşruluk gücü, kendisini sadece hukuk içtihadının norm süreçlerine bulaştırmamış, aynı zamanda daha çok demokratik yasa yapım süreçlerine de nüfuz etmiştir.¹⁴³

Habermas *Olgular ve Normlar (Faktizität und Geltung)* adlı çalışmasında geliştirmiş olduğu hukuk teorisinde, toplumsal söylemin hukuk söylemi içerisinde açıklanacağını göstermiştir. Meşruluk kendisini söylem ilkelerinin hukuk formu içerisinde kullanımı ile ispat eder. Hukuku formüle eden söylemin ilkesi hukuksal formunun kurumlaşması ile demokratik ilkeye dönüşür.¹⁴⁴ Demokratik ilke söylem ilkelerinin bir tanımlamasıdır. Söylemin ilkeleri eylemsel normların geçerliliğinin

¹⁴² Ulf Kemper, *Politische Legitimität und politische Raum im Wandel*, 2015, s. 199

¹⁴³ Habermas, *ibid.*, 1987, s. 15

¹⁴⁴ Ulf Kemper, *ibid.*, 2015, s. 199

gerekli koşullarını açık bir şekilde belirler ve hem yasal hem de ahlaki normlara dayanır. Eğer bir şey gerekçelendirilecekse, herkes tarafından, kabul gören bir söylem bağlamında, onaylanmış olmalıdır. Habermas'a göre demokratik ilke, söylem ilkelerinin ve yasal formların birbirlerine nüfuz etmesi sonucu oluşur, yani yasal kodlar ve demokrasi ilkesi birbirlerinin oluşmasını sağlar.¹⁴⁵

Habermas'a göre; aşkın hukuk devleti fikri kendiliğinden taşan bir fikir değil, hukuksal gerçekliği olan bir zeminden kendisi türemekte/fışkırmaktadır. Yasama ve hukuk içtihadı için varolan kurumsallaşmış süreçlerin, tarafsız yargı gücü (Urteilsbildung) ve karar verme süreçlerini (Willensbildung) ne şekilde garanti altına alacağı ve bu doğrultuda etik ussal bir sürecin de aynı şekilde hukuk ve politikaya dahil oluşunun nasıl sağlanacağı ölçüsünde Hukuk sistemi özerk olabilir. Gerçek anlamda bir demokrasi olmadan özerk bir hukuktan da söz edilemez.¹⁴⁶

Habermas'a göre demokratik bir devlet sivil toplum ve karar verme organları arasında bir dengeyi oluşturmalıdır. Fakat bu dengenin ne tür bir denge olduğu açıklanmamıştır. Aynı şekilde Habermas, ideal bir müzakereci demokrasinin sınırlarını ve hangi kapsamda deneysel bir kuram sunduğunu net bir şekilde açıklamamıştır. Ayrıca, Habermas'ın sosyal kuramı politik teoride bir probleme yol açmaktadır. Habermas *Olgular ve Normlar* adlı çalışmasında iki farklı güç kavramından söz eder: İletişimsel ve yönetimsel. İletişimsel güç, müzakere ve söylemlerin karar verme organları içerisinde inşası için sivil toplumda ikame eder. Yönetimsel güç ise devlet ve bürokrasi içerisinde konumlanmıştır. Habermas, demokratik siyasal kurumların, iletişimsel gücü yönetimsel güce dönüştürmeleri gerektiğini savunur. Oysa

¹⁴⁵ James Gordon Finlayson, *Habermas: A Very Short Introduction*, Oxford University Press, 2005, s. 115-116

¹⁴⁶ Habermas, *ibid.*, 1987, s. 16

Habermas'ın sosyal teorisine göre, devlet yönetimi verimlilik kriterlerinin araçları tarafından yönlendirilen bir sistemin parçası iken, sivil toplum yaşam dünyasının bir parçasıdır. Söylemin ve müzakerenin kurumsal mücadele alanları yaşam dünyasının siyasal üretim alanlarıdır. İletişimsel ve araçsal usallık arasındaki, yani yaşam dünyası ve sistem dünyası arasındaki ayrım, Habermas'ın sosyal teorisinde iddia ettiği şekilde mutlak ise ve yaşam dünyasının bütünlüğü sistemin istilası tarafından tahrip ediliyorsa, bu durumda iletişimsel gücün yönetsel güce dönüşmesi nasıl sağlanabilir? Ahlakın kamusallaşan etkisi ve etik söylem yönetimin güçlü işleyişi tarafından neden yok olmamaktadır?¹⁴⁷

Habermas'ın erken ve geç dönem siyasal meşruluk kuramı kapitalizm eleştirisi bağlamında özetlenebilir. Habermas marksist devlet teorisinden kuşku duyar, fakat aynı zamanda yaşam dünyası doğrultusunda oluşturulması gereken bir meşruluk talebine mani olan bir işleve sahip olmasına rağmen, onu tasdik eder. Tamamen şekilsel bir politikaya dayanan demokratikleşmenin oluşturduğu toplumsal değerlerdeki aşınmayı Habermas, etkili uzlaşımsal söylem sonuçlarının içselleştirilmesi doğrultusunda hukuki geçerlilik boyutu içerisinde telafi etmek istemektedir. İletişimsel eylem, yaşam dünyasının politikleştirilmesine ve ekonomikleştirilmesine hukukun hükmü (belirlenimi/Bestimmung) aracılığıyla mani olabilir. Müzakereci demokrasinin uygulanması yoluyla, yaşam dünyasının sömürgeleştirilmesinin yerine politik, dilsel meşruluk konmuştur. İletişimsel güç, hukuk aracılığıyla toplumsal gücü belirler. Meşruluk kuramına ilişkin düşünülebilir en iyi sonuca; politik düzenin, eylemlerini iktidardan bağımsız bir söylem içerisinde doğru

¹⁴⁷ James Gordon Finlayson, *ibid.*, s. 118-120

anlamda gerekçelendirebilmesi ve bu doğrultuda kamusal tanınmayı elde edebilmesi ile ulaşabilir. Habermas, *Kamusallığın Yapısal Dönüşümü* adlı çalışmasında, *Geç Dönem Kapitalizmin Meşruluk Probleminde* ve *İletişimsel Eylem Kuramında* kapalı ulus devleti kavramına yönelmiştir. Küreselleşmenin ve ulusalsızlaşmanın (denationalisierung) etkisiyle Habermas, bu yönelimini değiştirmiş ve kuramını devlet ötesi politik alanlara transfer etmeye çalışmıştır.¹⁴⁸



¹⁴⁸ Ulf Kemper, *ibid.*, 2015, s. 207

1.4. Yasallık ve Meşruluk Arasındaki Temel İlişki ve Ayrım

*Befehl ist Befehl und Gesetz ist Gesetz!*¹⁴⁹

G.Radbruch

*Die französische Republik bedarf keiner Anerkennung,
so wenig wie die Sonne anerkannt zu werden braucht.*¹⁵⁰

Öteki bireylerle herhangi bir ilişkisi olmaksızın bir birey ne derece birey ise, kendisi dışındaki devletlerle ilişkisi olmaksızın bir devlet de aynı derecede bir bireydir. Bir devletin meşruluğu ve hükümdarlık gücü (fürstlichen Gewalt) bir yönü ile tamamen içsel koşullar ile ilişkili iken, diğer yönü ile aynı şekilde öteki devletler tarafından tanınma yolu ile bütünlük kazanır. Fakat bu tanınma bir devletin kendisini tanıması gereken öteki devletleri de aynı şekilde tanıması garantisini gerekli kılar.¹⁵¹

Hegel'in *Hukuk Felsefesinin İlkeleri* (*Grundlinien der Philosophie des Rechts*)

başlıklı çalışmasında devletin meşruluğu ile ilgili olan ifadeleri değerlendirildiğinde; meşruluğun sadece içsel koşullara bağlı olmadığını, aynı zamanda dışsal bir tanınma ile gerçek anlamına kavuşacağı görülür. Devam eden satırlarda Hegel, Napolyon'un Campoformio barışından önce dile getirdiği "Güneş'in ne derece tanınma ihtiyacı var ise, Fransa Cumhuriyeti'nin de aynı derecede tanınma ihtiyacı vardır,, ifadesini bu duruma örnek gösteriyor. 1930 senesinde Meksika dışişleri sorumlusu

¹⁴⁹ Gustav Radbruch, *Gesetzliches Unrecht und Übergesetzliches Recht*, Süddeutsche Juristen-Zeitung, 1946, Nr.5, s. 105-108

¹⁵⁰“Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse*, 1986, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, S. 499

¹⁵¹ Hegel, *ibid.*, s. 498

Don Genaro Estrada benzer ifadeleri; bir hükümetin meşruluğunun hükümetin fiili varoluşuna dayandığını ifade etmek için kullanmıştı.¹⁵²

Meşruluk ile ilişkili dışsallık ve içsellik tartışmalarından ziyade çalışma ile daha yakından ilişkili olan siyasal iktidarın meşruluğu ve yasallık ile olan ilişkisi noktasına gelinecek olursa; meşruluğun ilk etapta akla getirdiklerinin siyasal iktidarın yaptırım gücü ve bu gücün gerekçelendirilmesi ile ilgili olduğu görülür. Siyasal iktidarın yaptırım gücünü haklı çıkaran meşruluk iddalarına yönelik temeller sarsıldığında, aktif ve pasif direniş, adaleti tanımama (Rechtsverweigerung), kutuplaşma ve nihayetinde bir partinin himayesi altında ötekilere karşı polisiye araçlarla gerçekleşen bir iç savaşla karşılaşmak mümkündür. Bu nedenle iktidarın egemenliği meşruluğuna bağlıdır ve nihayetinde meşruluk da kendi egemenliğini kurar.¹⁵³ Bu da göstermektedir ki meşruluk problemi otorite problemine üstün gelmektedir. Fakat bu, otoritenin yalnızca bir meşruluk inancı üzerine veya hukuka dayalı olarak kurulacağı anlamına gelmemelidir. Ayrıca otorite sadece hukuk üzerine inşa edilemez, çünkü hukukun bizatihi kendisi bir otoriteye ihtiyaç duyar.¹⁵⁴

¹⁵² Meksikalı diplomatların tanınmaya dair hiçbir bildirede bulunmamaları gerektiğini ifade eden Genaro Estrada'nın bu sözleri daha sonraları uluslararası hukukta *Estrada Doktrini* olarak tanımlanmıştır. Estrada'ya göre bir hükümetin tanınması meşruluğundan çok fiili varoluşuna bağlı olmalıdır. Karşıt durum *Tobar Doktrini* olarak tanımlanır. bkz: Martin, E.A, *A Dictionary of Law*, Oxford University Press, fifth edition, 2002, s. 181

¹⁵³ Martin Kriele, *Einführung in die Staatslehre: die geschichtlichen Legitimitätsgrundlagen des demokratischen Verfassungsstaates*, Westdeutscher Verlag, 2.Auflage, 1981, s.19

¹⁵⁴ W. Kunkel, H. Peters, E. Preiser, *Enzyklopädie der Rechts- und Staatswissenschaft, Abteilung Rechtswissenschaft die Philosophie des Rechts in Historischer Perspektive von Carl J. Friedrich*, Springer Verlag, 1955, s.126-127

Siyasal teoride meşru iktidar türlerine yönelik bir çok sınıflandırma şekliyle karşılaşmak mümkündür. Bu konudaki en kapsamlı ve somut tanımlamayı Max Weber yapmıştır. Hatırlanacağı üzere çalışmanın meşruluk ile ilgili kısmında bu sınıflandırmaya yer verilmişti. Bir kez daha hatırlanacak olursa; Weber, üç farklı meşru iktidar tipinden söz eder: Geleneksel, karizmatik ve yasal ya da bürokratik. Geleneksel meşru iktidar genel geçer geleneklerin kutsallığına olan inanca dayanırken, karizmatik olan kutsal veya kahramanlık özelliklerine sahip bir bireye dayanmakta ve son olarak da yasal iktidar yasalarla düzenlenmiş bir düzene olan inanca dayanmaktadır.¹⁵⁵ Literatürde meşruluğun kriterleri ile ilgili yapılan bir diğer sınıflandırma ise; yasallık, normatif ilkelerde mutabakata varma ve kabul/rıza ile meşruluğun sağlanması şeklinde ifade edilebilir. Konu ile birebir ilişkili olan yasallık yoluyla meşruluğun sağlanması noktası düşünüldüğünde; yasallık, demokratik anayasa devletinde meşruluğun ön koşulu olarak görülür. Buna göre iktidarın icrası sadece yasal düzenlemeler doğrultusunda meşru olabilir. Meşruluk bu anlamda sadece pozitif hukukun kuralları ile ilişkilidir ve bu noktada yasallığı gerektirir. Konu ile ilgili hukukçuların son zamanlarda üzerinde sıklıkla durduğu nokta ise; yasama süreçlerinin yasal düzenlemelere uygunluğu ve hukuki fiilin kendisinden daha yukarıda olan bir hukuki normla içeriksel olarak çelişmemesine yönelik meşru kanun yapmaya yönelik tartışmalardır. Bu durumda meşru bir yasa, ancak anayasanın biçimsel yasama süreçlerine uygunsa ve hukuki normlar ile çelişmiyorsa, mümkün olabilir. Ayrıca, söz konusu yasanın meşru olarak kabul görmesi adalet ile ilişkili olmasını da gerektirmemektedir. Bu bağlamda meşruluk kavramı biçimsel kriterlere

¹⁵⁵ Rüdiger Voigt, *Legalität ohne Legitimität: Carl Schmitts Kategorie der Legitimität*, Springer VS, 2015, s. 21-22

indirgenmiştir. Hukuk düzeninin adaleti gibi normatif ilkeler paranteze alınmış ve bu ilkelerin meşru siyasal bir düzenin kriteri olarak benimsenmesi reddedilmiştir.¹⁵⁶

Yasallık ve meşruluk kavramları ilk etapta neredeyse ayırt edilemeyecek kadar birbirleri ile yakın bir ilişki içindedirler. Fakat otoriter rejimler için tipik bir durum olan bazı eylemlerinin yasal olmasına rağmen meşru olmadığı noktası düşünüldüğünde; durumun hiç de düşünüldüğü gibi olmadığı görülür. Yakın bir tarihteki *Nürnberg (Irk) Yasaları (Nürnberger Rassengesetze)* yasaların meşruiyet noksanlığının sadece teorik bir problem olmadığını göstermiştir. 15 Eylül 1935 tarihinde Alman parlamentosu Nürnberg oturumunda Alman kanını ve Alman izzetini korumak amacı ile “*Kan Koruma Yasası*”nı (*Blutschutzgesetz*)¹⁵⁷ kabul etti. Bu yasaya göre Yahudi olanlar ile olmayanlar arasında cinsel ilişki yasaklanmış ve bu yasayı ihlal eden kişiler ağırlaştırılmış hapis cezasına göre yargılanmak ile tehdit edilmiştir. Bu yasaya göre aslında Weimar Anayasası’nın 109. maddesi ihlal edilmişti. Çünkü, Weimar Anayasasına göre bütün Almanlar yasa önünde eşittir.¹⁵⁸ Bu temel hakkı ihlal eden yasa, “*das Blutschutzgesetz*“, bu nedenle anayasaya aykırı idi ve hatta bir hiç niteliği taşıyordu. Alman Federal Cumhuriyetine göre Weimar Cumhuriyeti bir maddi hukuk devleti (Materialer Rechtsstaat) değildi. Anayasa üçte ikilik bir çoğunluğun çıkaracağı bir yasa ile her zaman değiştirilebilirdi ve tüm üyelerinin aynı partiden olduğu bu üçte ikilik çoğunluk parlamentoda gerçekleşti. Bu durum, zamanında tüm hukukçular tarafından yasal olarak görülmüştü. Şimdi, yasallık yolu

¹⁵⁶ Karin Glaser, *Über legitime Herrschaft: Grundlagen der Legitimitätstheorie*, Springer VS, 2013, s. 16-17

¹⁵⁷ Çalışmanın ek kısmında yasanın bir örneği bulunmaktadır.

¹⁵⁸ Art. 109: *Alle Deutschen sind vor dem Gesetze gleich.*

ile sağlanan meşruluğun siyasal iktidarın yasalara uygun (Rechtmäßigkeit) olduğuna dair inanca dayandığı düşünülecek olursa, bu durumda yasal bir tedbirin aleni bir şekilde hukuki olmadığı fark edildiğinde, bunun sonucu olarak meşruluk eksikliği meydana gelir.¹⁵⁹ Nasyonal Sosyalizm'in hukuk düzenine ait olan bu yasa, Blut-schutzgesetz, hukuk ve adalet arasındaki ilişkiye zarar vermekte ve meşruluğun genel geçerliliğini bütünüyle zedelemektedir.

Yasallığın, hukuk devletinin vazgeçilmez bir unsuru olduğu konusunda herhangi bir ihtilaf olmadığı gibi; meşruluğun da sadece yasallığa indirgenip indirgenmeyeceği aynı derecede tartışmalıdır. Hukuk devletinin maddi (material) ve biçimsel (formal) olmak üzere ikiye ayrılması bu tartışmaların bir ürünüdür.¹⁶⁰ Hukuk devlete eklenen biçimsellik sıfatı, maddi hukuk devletini biçimsel hukuk devletinden ayırmak amaçlı yapılmış ve bu noktada biçimsel ifadesi esasında daha çok pejoratif bir anlamda kullanılmıştır. Biçimsel ve maddi hukuk devletinin (formal/material Rechtsstaat) birbirlerine zıt olduğuna dair iddialar serbest hukuk doktrinine (Freirechtslehre)¹⁶¹ dayanır. Bu ekolün veya doktrinin temsilcileri bir hükmün açıklanmasından (wording) bağlayıcı/yetkin bir yasanın (authoritative law) çıkamayacağını

¹⁵⁹ Rüdiger Voigt, *ibid.*, 2015, s. 9-11

¹⁶⁰ Mithat Sancar, *Yasallık ile Meşruluk Geriliminde Hukuk Devleti*, Birikim Dergisi, Sayı 116, Aralık 1998, s. 36-44

¹⁶¹ **Freirechtslehre:** Sosyal gerçekliğe dayalı bir hukuk öğretisine ilk yönelimler Türkçeye „Serbest Hukuk Okulu“ olarak çevirilebilecek bu ekol ve özellikle Eugen Ehrlich tarafından yapılmıştır. Ehrlich, hukuk normları ile insanların birlikte yaşamlarında kendisine göre olgusal olarak davrandıkları kuralları özdeş görmektedir. Bu suretle, bir taraftan dikkatleri yazılı olan hukuk ve yaşanan hukuk arasındaki ayrışmaya çevirirken, öte taraftan normativizm ve yalın normativizm arasındaki, yani gereklilik arz eden davranışlar ile ilgili olan normatif söylemler ile olgusallık arz eden davranışlar ile ilgili olan tanımlayıcı söylemler arasındaki ayrımı ortadan kaldırmıştır. bkz: Ekkehart Stein, *Die rechtswissenschaftliche Arbeit: Methodische Grundlegung und praktische Tipps*, Mohr Siebeck Tübingen, 2000, s. 16-17

ve bu nedenle de yasallık koşulunun gerçekleşmesinin mümkün olamayacağını iddia etmektedirler. Bu doktrine göre hüküm yasa olarak nitelendirilemez. Hüküm yalnızca yargıcın zihninde yasanın içeriği ile ilgili olarak sahip olduğu şeydir. Bu temel ilke çerçevesinde hukuk devletinin biçimsellik ilkesini eleştiren söz konusu ekolün temsilcileri tarafından hukuk devletinin biçimsellik ilkesi adil olan ve olmayan arasında başarısız bir ayrım oluşturmak ve adaleti değil sadece yasal kesinliği sağlamakla suçlanmıştır.¹⁶² Meşruluğu yasallıkla özdeşleştiren biçimsel hukuk devleti anlayışına göre devlet, norm koyma yetkisi açısından tamamen serbest bırakılmıştır. Devletin iradesi hukukun mutlak içeriğidir ve bu bağlamda hukuk, meşruluğunu salt devlet iradesinin bir ifadesi olmasına borçludur. Hukuk devleti kavramının bu şekilde nisbileştirilmesine karşı, hukuk devletinin sadece yasallık ilkesinden ibaret olmayacağı, aynı zamanda yasaların içeriği ile de ilgili olması gerektiğini savunan maddi hukuk devleti fikri gelişmiş ve hukuk devleti kavramına amaç ve değer unsurları eklenmiştir. Buna göre, yasallık meşruluğun zorunlu fakat tek başına yeterli olmayan şartı olarak nitelendirilmiştir, yani yasallık ilkesi hukuk devletinin asgari şartıdır; fakat bu ilkenin ve onun gerçekleşmesine hizmet eden bütün kurumların derindeki anlamı özgürlüğün korunmasıdır.¹⁶³

İnsanlar varolan yasal düzeni sorgulamadıkları sürece siyasal iktidar yasalar doğrultusunda hareket etmeye devam eder. Asıl problem siyasal bir düzen içerisinde yaşayan bireyler hali hazırda var olan yasal düzene uymak istemediklerinde ve bu

¹⁶² Paul Tiedemann, *The Rechtsstaat-Principle in Germany: The Development from the Beginning Until Now, The Legal Doctrines of the Rule of Law and the Legal State(Rechtsstaat)* içinde, ed. James R. Silkenat vd., Springer, 2014, s. 182-183

¹⁶³ Mithat Sancar, *ibid.*, s. 36-44

düzeni radikal bir şekilde sorgulamaya başladıklarında başlar ve bu noktada bireylerin ne şekilde davranacaklarını kestirmek mümkün değildir. Çünkü artık yasal düzenin temel normları doğrultusunda davranmayacakları aşıkardır. Böyle bir durumda siyasal iktidar ne şekilde tepki vermelidir? Her zaman olduğu şekilde, olağan halin normları doğrultusunda davranmaya devam mı etmelidir? Yoksa bu normları çiğnemeli ve bununla birlikte katı bir yasallık ile çözülmeye uğrayan bir meşruluğa mı dayanmalıdır?¹⁶⁴

Siyasal düzenin meşruluğuna yönelik güncel tartışmaların çıkış noktasını, egemenliğin halka dayalı olduğu iddasında bulunan Rousseau'ya dayandırmak mümkündür. Rousseau'yla birlikte hukuku kaba kuvvetin inşa etmediğini ve yalnız meşru güçlere itaat etmek zorunda olduğumuzu kabul ettiğimiz andan itibaren, meşruluk sorunu ve yasallık ile meşruluk arasındaki aşılmaz gerilim açığa çıkar. Kah yasallıktan meşruluğa, kah meşruluktan yasallığa çağrıda bulunulur. Meşruluğun yasallık yolu ile sağlandığı ve yasama yetkisinin çoğunluk tarafından devredildiği veya satışa sunulduğu parlamenter demokrasilerde gerçekleşen şey tam olarak meşruluğun nicelik ile özdeşleştirilmesidir. Niceliğin hakikatle hiçbir ilgisi yoktur. Hiçbir zaman kanıt değeri taşımaz. Çoğunluk olgusu, bir tartışmayı uzlaşma ile kapatabilir. Ama tartışma çağrısı daima açıktır. O günün azınlığından günün çoğunluğuna karşı, ertesi günden halihazıra karşı, meşruluktan yasallığa karşı, ahlaktan hukuka karşı çağrı.¹⁶⁵

¹⁶⁴ Norbert Campagna, *Wenn der politische Liberalismus über seinen Schatten springt, oder auch nicht, Legalität ohne Legitimität: Carl Schmitts Kategorie der Legitimität* içinde, Hrsg. Rüdiger Voigt, Springer VS, 2015, s. 219

¹⁶⁵ Daniel Bensaid, *Daimi Skandal, Demokrasi Ne Alemde?* içinde, haz. Eric Hazan, Çev. Savaş Kılıç, Metis yayınları İstanbul, 2010, s. 35-36,44

2. CARL SCHMITT

2.1. Tarihsel Arkaplan

2.1.1. Weimar Cumhuriyeti

“Cumhuriyetçilerin olmadığı bir Cumhuriyet“. İlk Alman demokrasisi tarihin sayfalarına bu şekilde geçti. Sempati duyulmayan, muhafazakar ve irticalen oluşmuş olmasına rağmen; Birinci Dünya Savaşı’ nın bitiminden nasyonal sosyalist diktatörlüğe kadar 14 yıl boyunca varlığını sürdürmüş olan bu demokrasi, kendi tarzından bir çağı cisimlendirmiş ve buna ilaveten tarih biliminin cazibeli bir araştırma alanı olarak ortaya çıkmıştır.¹⁶⁶

Hohenzollern Hanedanlığı’nın son temsilcisi Kral Wilhelm II, Kara Kuvvetleri Komutanı mareşal Paul von Hindenburg, general Erich Ludendorff, Alman Şansölyesi Graf von Hertling ve dış ilişkiler sekreteri Paul von Hintze’nin olduğu kraliyet meclisinin savaş sonucu yaşanan mağlubiyeti ve olası ihtimalleri müzakere etmeye başladığı 29 Eylül 1918 tarihi Alman İmparatorluğu’ nun sonunu başlatan tarih oldu. Aynı görüşmede dış ilişkiler sekreteri Hintze yukarıdan gelecek bir devrimin aşağıdan gelecek bir kaosu ve devrimi -Rusyada olduğu gibi- engelleyeceğini iddia ediyordu.¹⁶⁷ Yaklaşık bir ay sonra 28 Ekim 1918 tarihinde Parlamentoda yapılan Anayasa değişikliği görüşmeleri sırasında bir taraftan İmparator Wilhelm II’nin geleceği ve Alman İmparatorluğu sorgulanmaya başlarken, diğer

¹⁶⁶ Hendrik Thoß, *Deutsche Geschichte im 20. Jahrhundert: Demokratie ohne Demokraten Die Innenpolitik der Weimarer Republik*, be.bra Verlag, 2008, Berlin, s. 8

¹⁶⁷ Reinhard Sturm, *Vom Kaiserreich zur Republik 1918/19*, Informationen zur politischen Bildung Nr. 261, Bundeszentrale für politische Bildung(bpb), Edt. Cornelius Strobel, November 2011, s. 4

tarafından Wilhelmshaven ve Kiel'deki bahriyeli ayaklanmaları ve geniş çaplı kitlesel gösteriler Berlin'deki politik durumun belirgin bir şekilde kötüleşmesine neden olmuştu. Bu gelişmelerin ardından 9 Kasım 1918 tarihinde saat 11:30 sularında Alman şansölyesi kralın tahttan çekildiğini deklare etmişti. Aynı gün saat 14 sularında ise bir taraftan Alman Sosyal Demokratlar Partisi (Sozialdemokratische Partei Deutschlands-SPD) adına Philipp Scheidemann Alman Parlamentosu' nun penceresinden dışarıda bekleyen kitleye **Cumhuriyetin** ilanını duyururken, diğer taraftan, kısa bir süre sonra, Rosa Luxemburg'un da aralarında bulunduğu ve daha sonraları Alman Komünist Partisi olarak kurulacak (KPD) olan Spartaküs birliğinden Karl Liebknecht Berlin Sarayı balkonundan **Sosyalist Alman Cumhuriyetini** ilan etmişti.¹⁶⁸

19 Ocak 1919 tarihinde gerçekleşen parlamento seçimlerine %83 oranında bir katılım olmuş ve MSPD (Mehrheitssozialdemokratische Partei Deutschlands), DDP (Deutsche Demokratische Partei) ve ZENTRUM (Deutsche Zentrumspartei) oyların %76,1'ni elde etmişti. 11 Şubat günü milletvekilleri Friedrich Ebert'i Almanya' nın ilk başbakanı olarak seçmiş ve ardından 13 Şubat'ta MSPD, DDP ve Zentrum Partilerinden oluşan Weimar Koalisyonu yasama faaliyetine ve özellikle anayasa hazırlık çalışmalarına başlamıştı. DDP'nin kurucusu ve içişleri Bakanı Hugo Preuß'un taslağını çizdiği **Weimar Anayasası (Weimarer Verfassung-WRV)** 31 Temmuz 1919 tarihinde parlamentonun büyük çoğunluğu tarafından kabul edildi ve 14 Ağustos 1919 tarihinde yürürlüğe girdi. Weimar Koalisyonunu bekleyen en zorlu görev Versay Barış Antlaşması' ydı. DDP'nin büyük çoğunluğunun, Zentrum Partis-

¹⁶⁸ Michael Kotulla, *Deutsche Verfassungsgeschichte: Vom Alten Reichs bis Weimar(1495-1934)*, Spiringer Verlag, Berlin-Heidelberg, 2008, s. 577-579

inin bir kısmının, 1918 yılında kurulan DNVP (Deutschnationale Volkspartei-Alman Ulusal Halk Partisi) ve DVP (Deutsche Volkspartei-Alman Halk Partisi) üyelerinin tamamının karşı olduğu **Versay Barış Antlaşması (Der Friedensvertrag von Versailles)** 23 Haziran 1919 tarihinde parlamentoda kabul edildi ve 1871 senesinde Alman prensliklerinin I. Wilhelm'i Kral olarak ilan ettikleri ve Fransıyı hakir gördükleri (demütigen) Versay Sarayı' nın Aynalı Salon' unda 28 Haziran 1919 tarihinde imzalandı.¹⁶⁹ Antlaşma metninin içerdiği ağır maddeler, daha sonraları birçok tarihçi tarafından Almanya' da Hitler rejiminin doğmasına ve İkinci Dünya Savaşı' nın başlamasına neden olarak gösterildi. Versay Antlaşma' sı sonucunda Almanya büyük çapta toprak kaybına uğramış, dörtte üçlük demir ve çinko geliri ile dörtte birlik maden kömürü gelirini, altıda birlik tahıl hasadı gelirini ve Alsas-Loren'nin kaybı ile uluslararası pazardaki potasyum tekeli kaybetti.¹⁷⁰ Bu durum Weimar Cumhuriyeti' nin ciddi bir ekonomik kriz yaşamasına neden oldu.

Bir taraftan NSDAP (Nationalsozialistische Deutsche Arbeiterpartei- Nasyonal Sosyalist Alman İşçi Partisi) antisemitist söylemlerde bulunurken ve Yahudilerin vatandaşlıktan çıkarılmasını talep ederken, diğer taraftan sol ve sağ partilerin ayrım yaratan eylemleri sonucunda Weimar halkı ciddi anlamda kutuplaşıyordu. Versay Antlaşma'sı sonucunda Alman ordusunun sayıca belli bir sınırdan tutulması ve düzensiz silahlı birliklerden oluşan Freikorps'un lağvedilmesi sonucunda sadece düzensiz birliklere ait 200.000 asker görevinden olmuştu. Versay Antlaşmasını imzalayan Wiemar Cumhuriyeti' nin ilk hükümeti ihanetle suçlanmış ve meşruiyeti sorgulanmaya başlanmıştı. Bu durumdan rahatsızlık duyan ordu içindeki bir grup 13

¹⁶⁹ Reinhard Sturm, ibid., 2011, s. 17-21

¹⁷⁰ Michael Kotulla, ibid., 2008, s. 585-586

Mart 1920 tarihinde General Walter von Lüttwitz kumandasında Berlin'i işgal etmiş ve Doğu Prusya Valisi Wolfgang Kapp'ın başbakanlığı ilan edilmişti. Sağ kanada yakın olan cuntacılarla aynı safta yer almayan ordu birliklerinin bir kısmı ve büyük çoğunluğunu işçilerin oluşturdu gruplar ülke çapında grevlere başlamış ve yaşanan çatışmalarda 2.400 kişi hayatını kaybetmişti. Yeterli desteği alamayan daha sonraları tarihin sayfalarına **Kapp-Lüttwitz Cuntası** olarak geçecek olan bu darbe girişimi sadece dört gün sürebilmiş ve 17 Mart 1920 de son bulmuştu. Bu durum sadece Almanya' da değil aynı zamanda diğer ülkelerde de daha sonraları yaşanacak olan militarist hareketlerin önünü açmış oldu.¹⁷¹

Siyasal istikrarsızlığın bir türlü sonlanmadığı ve kamu güvenliğinin sağlanamadığı Weimar'ın ilk yıllarında; KPD (Kommunistische Partei Deutschlands-Almanya Komünist Partisi) başkanları Rosa Luxemburg ve Karl Liebknecht (Ocak 1919), Kurt Eisner (USPD, Şubat 1919), Matthias Erzberger (Zentrum, Ağustos 1921) ve Walter Rathenau (DDP, Haziran 1922) gibi isimlerin olduğu bir çok siyasi cinayet işlenmiş, bunun sonucunda da toplum ciddi anlamda kutuplaşmıştı. Weimar döneminin ve hatta Almanya tarihinin altın yirmili yılları (Goldene Zwanziger) olarak tanımlanan 1924 - 1929 yılları arasında sanat, bilim ve edebiyat alanlarında büyük gelişmeler yaşanmış olsa da yirmili yılların sonunda hem Almanya' da hem de diğer ülkelerde yaşanan olumsuzluklar bu dönemin kısa sürmesine ve yeni bir çöküş döneminin yaşanmasına sebebiyet vermiştir. Finans tarihindeki Kara Cuma'lardan (schwarzer Freirtag) birisi olan 24 Ekim 1929 tarihindeki New York borsasında yaşanan ani düşüş, 20. yüzyılın en büyük krizine sebep olmuş ve bu durumdan en

¹⁷¹ Michael Kotulla, ibid., 2008, s.602-603, Reinhard Sturm, ibid., 2011, s. 25-26

çok etkilenen de Almanya olmuştur.¹⁷² Aralık 1930 senesinde 4,38 Milyon olan işsizlik, Aralık 1931 de 5,67 Milyona ve Şubat 1932 de 6,13 Milyona (%15) yükselmişti. Ekonomik alanda yaşanan bu olumsuzluklar siyasal alanda yaşanan kutuplaşmaların artmasına sebep olmuş ve siyasal istikrarsızlığı arttırmıştı. 1930 - 1932 yılları arasındaki Cumhurbaşkanlığı idaresi (Präsidentialregierung) ile anayasal Parlamenter sistem son bulmuş, Weimar Anayasasının 48. Maddesine göre bir çok hak askıya alınmış ve ülke olağanüstü hal ve kanun hükmünde kararnameler ile yönetilmeye başlamıştı. 20 Mayıs 1928 de %2,6 ile 12 vekil, 14 Eylül 1930 da %18,3 ile 107 vekil ile parlamentoda temsil edilen NSDAP, 31 Temmuz 1932 tarihinde gerçekleşen seçimlerde %37,3 ile 230 vekil elde etmiş ve büyük bir başarı kazanmıştı. 30 Ocak 1933 tarihinde Adolf Hitler Anayasanın 53. Maddesine göre Alman Şansölyesi olarak atanmış ve 5 mart 1933 tarihindeki seçimlerde %43,9 ile 288 vekil elde etmişti. Bu olay ve sonrasında yaşanan anayasa karşıtı gelişmeler tarihin daha sonraki dönemlerinde Weimar Cumhuriyeti'nin sonu olarak yorumlandı.¹⁷³

2.1.2. Weimar Dönemi ve Schmitt

Weimar döneminin 4 Mayıs 1924 tarihli genel seçimlerinde, seçim öncesinde kurulan koalisyonların ortağı olan partiler büyük oy kayıpları yaşarken, milliyetçi partiler ile küçük uç partiler oylarını arttırmışlardı. Weimar dönemindeki partilerin neredeyse hiçbiri, parlamenter rejimin işleyişi için gerekli olan ilkeleri, siyasal alanda uzlaşmayı ve popüler olmayan konularda karar alma iradesini gösterememiştir. Parlamentoda temsil edilen parti sayısının çokluğu ve bunların temsil ettiği siyasal çıkarların uzlaşmazlığı da kuşkusuz bunda etkili olmuştur. Bu nedenle 1924-1928

¹⁷² Reinhard Sturm, ibid., 2011, s. 27-28,54

¹⁷³ Michael Kotulla, ibid., 2008, s. 615-619

arasında kurulan hükümetler ya hiç güvenoyu alamamış ya da hep azınlık hükümeti olarak çalışmak zorunda kalmıştır. Koalisyonları destekleyen parlamenter çoğunluk da iç ve dış politika konularında kendi arasında ayrıştığından, her bir oylama konusu farklı siyasal çoğunlukların desteğine ihtiyaç duymuştur. Özellikle sol muhalefetin temsilcisi olarak sosyal demokratlar, aşırı sağın vetosuyla dış politikada hezimet yaşanmaması için, merkez sağ partileri desteklemek zorunda kaldıklarından kendi siyasal çizgilerini koruma konusunda sürekli çelişkili bir durum yaşamışlardır.¹⁷⁴

Bir taraftan, siyasal istikrarsızlığın bir türlü sonlandırılmadığı, farklı düşünce ve inanç yapısına sahip olan her bir grubun kendi yönetim tarzını kendi dışında kalanlara dikte ettiği, adeta yeni bir rejimin doğuş sancılarının yoğun bir şekilde hissedildiği ve öte taraftan, savaş sonrası yaşanan acıların henüz dinmediği, ekonomik anlamda bir çöküş ve temel ihtiyaçların giderilmesi noktasında büyük sıkıntıların yaşandığı, savaşın getirdiği psikolojik travmaların atlatılamadığı bu dönem, olgusal olan ile normatif olan ya da olması gereken arasındaki çatışmanın en yoğun şekilde yaşandığı bir çağ olarak tanımlanabilir. Bu dönemi dolaysız bir şekilde deneyimleyen, siyasal teori ve hukuk üzerine düşünceleri kaleme alan Carl Schmitt, olgusal olanı yorumlamada ne derece başarılı olabilmıştır? Yirminci Yüzyılın ilk çeyreğinde meydana gelen bu gelişmeler Carl Schmitt'in düşüncelerini ne derece meşru kılabilir ya da söz konusu düşüncelerin haklılaştırılma veya meşruluk zeminine ihtiyacı var mıdır? Bu bağlamda, yaşamsal olanın mı düşünsel olanı belirlediği veya düşünsel olanın mı yaşamsal olanı belirlediği noktasını bir kenara bırakarak Schmitt'in Weimar dönemi yaşantısına kısa bir göz atmak Schmitt'in düşüncelerini yorumlamak

¹⁷⁴ Ece Göztepe, *Bir Klasik Eser Olarak Carl Schmitt'in Anayasa Öğretisi*, İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Mecmuası, Cilt 73, Sayı 1, 2015, s. 131

açısından faydalı olacaktır.

Adı anıldığı anda bilim dünyasının kesin çizgilerle ikiye ayrıldığı, bir kesimin 20. Yüzyılın siyaset ve hukuk dahisi olarak gördüğü, diğer kesimin ise Nazi iktidarının baş hukukçusu olarak lanetlediği Carl Schmitt kimdir ve neden 21. Yüzyılda hala üzerine yazılar yazılmakta ve eserleri tartışılmaktadır? 1888 yılında Plettenberg’de doğan Schmitt, küçük burjuva Katolik ailesiyle, Protestan Ren bölgesi içinde azınlık olma duygusuyla büyümüştür. Üniversiteyi Berlin, Münih ve Strazburg’da okuduktan sonra, 1910 yılında ceza hukuku alanında Strazburg’da doktorasını tamamlamıştır. 1921 yılında Bonn Üniversitesi’ne profesör olarak atanan Schmitt, 1928 yılında Berlin’deki Ticaret Akademisi’ne geçmiştir. Akademik olarak yüksek prestijli Bonn Üniversitesi’nden Berlin’deki Ticaret Akademisi’ne geçmek her ne kadar bir düşüş olarak görülebilirse de, Schmitt’in iktidarın merkezinde olma arzusu, onun bu geçişe bir kayıp olarak bakmadığını göstermektedir. Nitekim çok kısa bir sürede hükümetin avukatı olarak Weimar döneminin belki de en önemli davasında yer alması (Prusya hükümetinin 1932 Temmuzunda görevden alınmasına karşı Reich Mahkemesi önünde görülen dava) bu fikrin çok da yanlış olmadığını kanıtlar niteliktedir. Schmitt 1933 Temmuzunda Bakan Hermann Göring tarafından devlet danışmanı (Staatsrat) olarak atanmış ve profesörlüğünün yanısıra hükümetin değişik kademlerinde danışmanlık yapmıştır. Savaş sonrasında tekrar üniversiteye dönmesine izin verilmeyen Schmitt, doğum yeri olan Plettenberg’deki evine çekilse de, savaş sonrası entelektüelleri üzerindeki etkisini, ev ziyaretleri, mektuplaşmalar ve özel toplantılarla sürdürerek, pek çok entelektüelin hayatında etkili olmuştur. 1933 yılında Alman Nasyonal Sosyalist Partisi’ne üye olan Schmitt’in Nazilere hizmeti sadece üç yıl sürse ve 1936 sonrasında profesörlük hariç tüm görevlerinden el çek-

tirilmiş olsa da, bu kötü şöhreti eserlerinin tamamının bu biyografik bilgiler ışığında okunması tehlikesini beraberinde getirmektedir. Oysa olgulardan soyutlanmış bir teorisyenden çok, olguların içinden teori üreten bir düşünür olan Schmitt, eserlerini günün sorunları üzerine düşünerek yazmış ve belli konulardaki düşünceleri uzun evrimsel süreçlerden sonra son halini almıştır.¹⁷⁵

Carl Schmitt, 20. Yüzyılın en tartışmalı ve en önemli siyasal düşünürlerinden birisi olarak görülmektedir. Weimar Almanyası'nın en muhafazakar entelektüellerinden birisi olan Schmitt, 1920'lerde Almanya sınırları içerisinde büyük bir üne kavuşmuştur. Sağ ve sol düşünceye yakın olan bir çok düşünürü liberal demokrasi üzerine olan düşünceleri ile etkileyen Schmitt, aynı zamanda Leo Strauss, Hans J. Morgenthau, Walter Benjamin, Otto Kirchheimer, Franz Neumann, Herbert Marcuse ve Jürgen Habermas gibi düşünürlerin de odaklaştığı bir kişi olmuştur. Hukuk profesörü olan ve aktif bir şekilde yazılar kaleme alan Schmitt, Almanya'nın Birinci Dünya savaşı'nda yaşamış olduğu yenilgi ve bunu takiben siyasal alanda yaşanan kaosu etkisi sonucunda modern ve parlamenter demokrasiye dayalı devlet anlayışını en keskin şekilde eleştiren düşünür olmuştur. Schmitt' in siyasal bir düşünür olarak elde ettiği itibar, siyasal teori problemleri, egemenliğin doğası, anayasalcılığın temelleri, siyasal iktidarın amacı ve sınırları ve devletin meşruiyeti konularını içeren bir çok esere imza atmasına dayanır. Demokrasinin liberalizmi ve liberalizmin de demokrasiyi olumsuzladığı iddiasını taşıyan *Die geistesgeschichtliche Lage des heutigen Parlamentarismus*, 1923, dost ve düşman kavramlarının ayrımı üzerine inşa edilen politik olan kavramının konu edildiği *Begriff des Politischen*, 1927/1932, olağanüstü hale kimin karar vereceği konusunun işlendiği *Politische Theologie*,

¹⁷⁵ Ece Göztepe, *ibid.*, 2015, S. 131-132

1922, yasallık-meşruluk ilişkisinin irdelendiği *Legalität und Legitimität*, 1932 bu eserlerden bazılarıdır. Daha önce de belirtildiği gibi 1933 senesinde tıpkı Martin Heidegger gibi Nazi partisine üye olmuş ve bu hareketi destekleyen bir çok yazılar yazmıştır. 1936 senesinde Nazilerin yayın organı olan Das Schwarze Korps'un saldırılarına uğrayan Schmitt rejim ile yollarını ayırmıştır.^{176/177} Nazilerle birlikte geçirmiş olduğu bu üç yıllık süreç Schmitt'in Almanya dışında okunmasına ve eserlerinin yabancı dillere çevrilmesine olumsuz anlamda etki etmiştir. Schmitt' in eserlerinden İngilizceye ilk çeviri 1970'lerin ortalarında *Siyasal Kavramı*'yla (*Der Begriff des Politischen*) olmuştur. Joseph Bendersky'nin Princeton Üniversitesi yayınlarından çıkan *Schmitt Biyografisi* ile bu durum değişmiş ve 90' lara gelindiğinde kitaplarının ve makalelerinin çoğuna İngilizcede ulaşmak mümkün olmuştur.¹⁷⁸ Alain de Benoist, 2011 yılında Schmitt'in güncelliği (*Die Aktualität Carl Schmitts*) ile ilgili yazdığı makalede, Schmitt 1985 senesinde öldüğünde en az 60 kitabın kendisine atfedildiğini ifade ediyor ve ayrıca son yıllarda Los Angeles'tan Brezilya'ya, Portekiz'den Varşova'ya, Buenos Aires'ten Floransa'ya kadar bir çok yerde hukukçu ile ilgili kolokyumların ve çalışmaların yapıldığını vurguluyor.¹⁷⁹

Schmitt her ne kadar genel anlamda liberalizm karşıtı olarak tanımlansa da eserlerinin çeşitliliği nedeniyle kendisine bir çok sıfat yakıştırılmıştır. Siyasal teorisi

¹⁷⁶ Thomsen, Jacob Als. "Carl Schmitt - The Hobbesian of the 20th Century?" *Social Thought & Research*, vol. 20, no. 1/2, 1997, s. 5-7.

¹⁷⁷ Bu konuda detaylı bilgi için bkz: Mario Zeck, *Das Schwarze Korps: Geschichte und Gestalt des Organs der Reichsführung SS*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen, 2002, s. 246-248

¹⁷⁸ Ellen Kennedy, *Constitutional Failure: Carl Schmitt in Weimar*, Duke University Press, London 2004, S. 2

¹⁷⁹ Alain de Benoist, *Die Aktualität Carl Schmitts*, Sezession: Carl Schmitt, Hrsg. Institut für Staatspolitik (IfS) içinde, Heft 42, 2011, s. 14

bakımından bir taraftan rölativist, nihilist, rasyonalist olarak nitelendirilirken, öte taraftan Katolik, romantik, irrasyonalist, formalist, normativist ve aynı zamanda varoluşçu olarak nitelendirilmiştir.¹⁸⁰ Bu şekilde yapılan nitelendirmeler Schmitt'i okumayı zorlaştırsa da Chantal Mouffe, liberalizmin en parlak ve uzlaşmaz muhaliflerinden biri olarak nitelendirdiği Carl Schmitt' ten çok şey öğrenebileceğimizi iddia ediyor. Schmitt'in Nazizmle uzlaşmış olmasından ötürü Mouffe kendisinin eleştirileceğini hatta kendisine yönelik husumet besleneceğinin farkında olduğunu fakat buna rağmen bir teorisyenin eserleriyle diyaloga geçmenin temel dayanağının kuramcının ahlaki tutumu değil entellektüel güçleri olması gerektiğini idda ederek kendisini savunuyor ve Schmitt'i okuma noktasında tutunduğu tavrın Schmitt ile birlikte Schmitt'e karşı şeklinde bir tavır olduğunu vurguluyor.¹⁸¹

Schmitt'in ilk çalışmaları parlamenter demokrasi ve liberalizm eleştirisi ile ilgilidir. Bu bağlamda özellikle 1933 yılına kadar Weimar Anayasa' sının problemleri ile ilgilenmiş ve bir çok kamu hukukçusunun aksine zamanının baskın olan hukuk öğretisi anlayışını reddetmiş ve anayasal şekilciliğe karşı çıkmıştır. Schmitt' e göre açıklamanın veya değer biçmenin amacı Hans Kelsen ve biçimselcilerin ifade ettiği gibi tamamen kavramsal olamaz. Hukukun normlar ile işlevsellik kazandığı doğrudur. Fakat bunu doğrulayan nedir? Schmitt'in bu düşüncesi onu Birinci Dünya Savaş' ı öncesinde biçimsel hukuk öğretisini temsil eden Hans Kelsen ve Yeni-Kantçı ekolden uzaklaştırmıştır. Fakat bu durum, Erich Kaufmann tarafından temsil edilen realist düşünceye yakın olduğu anlamına da gelmemelidir. Schmitt'e göre devletin

¹⁸⁰ Ellen Kennedy, *ibid.*, 2004, s. 6

¹⁸¹ Chantal Mouffe, *Siyasal Üzerine*, Çev. Mehmet Ratip, İletişim Yayınları, İstanbul 2013, s. 10-12

realitesi ve hukukun normları arasında siyasal olarak tanımlanabilecek bir alan vardır ve olgusal veya apaçık (self-evident) olan bu alanın, hukuk normlarının aksine, herhangi bir haklılaştırmaya ihtiyacı yoktur. Schmitt, siyasal olana yapmış olduğu bu vurgu ile dikkatleri basit normativizmden ve deneysel olandan varoluşsal olana yöneltmiştir. Varoluşsal (existential) olan otantik, ilksel, kökensel, burjuva karşıtı ve medenileştirilemeyendir.¹⁸² Schmitt'in olgusal olana yapmış olduğu bu vurgu yasal şekilcilğe ve anayasal pozitivizme karşı bir tepki olarak doğmuştur. *Anayasa Öğretisi (Verfassungslehre)* ve bir çok eserlerinde sürekli olgusal olan biçimsel olana öncel kılınmıştır. *Yasalık ve Meşruluk (Legalität und Legitimität)* eserinde aynı şekilde parlamenter demokrasinin ve Weimar Anayasası'nın, meşruluğun yegane temeli olarak gördüğü biçimsel yasallık eleştiri konusu olmuştur.

Yüzyıllık yaşam süresinin büyük bir bölümünü aktif bir şekilde daktilo başında geçiren ve dolayısıyla bir çok esere imza atan Carl Schmitt'in fikirlerinin tamamına bu çalışmada yer vermek mümkün değildir. Fakat çalışmanın planına ve amacına uygunluk arzettiğinden ve aynı zamanda Schmitt düşüncesinin temel şemasını çizen, kendisinin yoğun bir şekilde meşgul olduğu liberalizm eleştirisi ve bir çok eserine kaynaklık eden siyasal kavramı incelenmesi gereken iki ana tema olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu bağlamda, Schmitt'in yasallık ve meşruluk üzerine olan düşüncelerine geçmeden önce bu düşüncelere kaynaklık eden bu iki tema incelenecektir.

2.2. Çoğulluğun Yitik Sahnesi: Parlamento

Chantal Mouffe, "*Carl Schmitt ve Liberal Demokrasinin Paradoksu*" başlıklı makalesinde Rawls'dan alıntılanarak; Weimar döneminin anayasal rejiminin yaşamış

¹⁸² Ellen Kennedy, *ibid.*, 2004, s. 6-8

olduğu başarısızlıktan dolayı dönemin Alman elitlerinin liberal parlamenter bir rejime duydukları inancı kaybettiklerini ifade ediyor ve bu noktada Rawls ile aynı düşüncede olduğunu vurguluyor. Fakat bunun yanında liberal demokratik bir toplum kavramı sunmaktan ziyade toplumun aktif desteğini de almak gerektiğini ekliyor.¹⁸³ Mouffe ve kendisi gibi Schmitt üzerine incelemelerde bulunan bir çok yazar Schmitt'e kıymadıklarından mıdır ya da başka bir nedenden midir bilinmez ama, sürekli Schmitt'in yaşamış olduğu dönemin şartları nedeniyle aslında bu düşünsel şemaya sahip olduğu fikrini dile getiriyorlar. Şayet Schmitt politik kararlar alan birisi olsaydı, bu iddalar belki de haklı olabilirdi, fakat bir teorisyen için (97 yıllık yaşam süresinin sadece üç yılını parti üyeliği ve politik işer ile geçiren) bu iddialar çok da haklı iddialarmış gibi durmuyor. Bu ifadeyle bir teorisyenin toplumsal olaylardan, olgusal olandan uzak olduğu, soyutlanmış olduğu ya da olması gerektiği anlamı çıkarılmamalıdır. Tam aksine düşünce tarihinde özel bir yere sahip olan her yazar, toplumu çok iyi irdeleyerek ve toplumsal olanı deneyimleyerek bu yere sahip olmuştur. Söylenmek istenen; Schmitt'in dönemin olgusallığından olumsuz anlamda etkilenmesinden ziyade bilinçli olarak bu tavrı takındığıdır. Şayet Schmitt ile ilgili iddialar gerçek olarak kabul edilirse, bu durumda toplum ve siyaset üzerine ya da etik, estetik üzerine yazan bütün düşünürler olgusal olanı betimlemekten ötede bir iş yapmış olmazlardı. Weimar Cumhuriyeti başlıklı bölümde de daha önce belirtildiği gibi dış ilişkiler sekreteri Paul von Hintze'nin yukarıdan gelecek bir devrimin aşağıdan gelecek bir kaosu ve devrimi engelleyeceği iddası ve bunun üzerine Hohenzollern hanedanlığının son temsilcisi Wilhelm II'nin tahtan feragat etmesi sonucunda

¹⁸³ Chantal Mouffe, *Carl Schmitt and the Paradox of Liberal Democracy*, The Challenge of Carl Schmitt içinde, Ed. Chantal Mouffe, Verso, London-New York, 1999, s. 38

aslında aşağıdan bir devrimmiş gibi görünen Philipp Scheidemann'nın (SPD) Cumhuriyeti ilanı ve Karl Liebknecht'in (Spartakusbund) Sosyalist Alman Cumhuriyeti'ni ilan etmesinin yolunun açılması ve ardından Hugo Preuß'un fikir babalığını yaptığı Weimar Anayasası Schmitt'in parlamenter demokrasi eleştirisinin anlaşılmasında yol gösterici olmaktadır. Hem rejim hem de Weimar Anayasası, dönemin elitleri tarafından tasarlanan ve partizan gruplar tarafından adeta topluma zorla giydirilmeye çalışılan bir kıyafet niteliği taşımaktadır. Tam da bu noktada Schmitt bu kıyafeti reddetmekte ve olgusal olana yönelmektedir. Alman tarihinde siyasal ve toplumsal alanda yaşanan bir kırılma olarak nitelelendirilebilecek 20. Yüzyılın bu ilk çeyreğinde monarşinin ardından yaşanan iktidar boşluğunu Schmitt parlamenter demokrasi ve liberalizm düşüncesinden ziyade demokratik diktatörlük ile doldurmaya çalışmıştır ve bu Schmitt tarafından yapılan bilinçli bir tercihtir.

“Çoğu kez bir yazının kaderini ilk cümlesi tayin eder“. Schmitt, *Siyasal Kavramı (Der Begriff des Politischen, BdP)* başlıklı eserinin önsözünde bu ifadeyi kullanıyor.¹⁸⁴ Türkçeye “*Parlamenter Demokrasinin Krizi*” olarak çevirilen (die geistesgeschichtliche Lage des heutigen Parlamentarismus, GLP) eserinin ilk cümlesi bu bağlamda değerlendirilecek olursa; Schmitt'in daha ilk cümlede parlamenter demokrasi'ye kesin anlamda karşı olduğunu görmek mümkündür. Çünkü O'na göre; “Parlamentarizm var olduğundan beri, bunu eleştiren bir literatür de olagelmıştır”.¹⁸⁵ Dolayısıyla parlamentarizm çıkış anı itibariyle problemlidir. Parlamentarizmin kökenleri Weimar Cumhuriyeti'nin ilk parlamenter demokrasi denemesine dayanma-

¹⁸⁴ Carl Schmitt, *Siyasal Kavramı*, Çev. Ece Göztepe, Metsis Yayınları, İstanbul, 2012, S. 43

¹⁸⁵ Carl Schmitt, *Parlamenter Demokrasinin Krizi*, Çev. A. Emre Zeybekoğlu, Dost Yayınları, Ankara, 2010, s. 9

sa da Schmitt, daha çok bu denemenin yaşamış olduğu başarısızlık üzerinden eleştirilerini temellendirir. Parti hakimiyeti, partilerin öznel politikaları, amatörler hükümeti, süre giden hükümet krizleri, parlamento konuşmalarının amaçsızlığı ve banallığı, dokunulmazlık ve ayrıcalıkların parlamentarizmi hor gören radikal muhalefet tarafından istismar edilmesi, onursuz işlerin gündelik pratik haline gelmiş olması, parlamentoya devam oranının düşmesi, nisbi temsil ve liste sisteminin seçmenle milletvekili arasındaki bağı koparması, hizipçiliğin artması, temsilin anlamsızlaşması, çok daha önemlisi temel görüşmelerin genel kurulda ve kamuya açık halde yapılmaması ve kararların gizli toplantılarda alınması ve bu nedenle sorumluluğun ortadan kalkmasıyla parlamentonun ekonomik çıkar sahiplerinin hakimiyetini gizleyen kötü bir vitrin haline gelmesi bu eleştirinin özünü oluşturur.¹⁸⁶ Schmitt, bu noktadan hareketle modern parlamento ile ilişkili olan demokrasi, liberalizm, bireycilik ve rasyonalizm kavramlarının iğreti tanımlamalar ve slogan olmanın ötesine geçebilmesi için bu kavramların sınırlarını yeniden belirlemeyi amaçlar.¹⁸⁷ Bu doğrultuda anlamları sıkça sorgulanan kavramlar; müzakere-aleniyet, eşitlik-türdeşlik-homojenlik, liberalizm-demokrasi, halk iradesi-temsil-özdeşlik ve diktatörlüktür.

Bu bağlamda Schmitt öncelikli olarak parlamentonun kavramsal ve yapısal eleştirisine yönelir.

Halk, cemaatin bütün üyelerinin köyün ıhlamur ağacının altında toplanabildikleri ilk zamanlardaki gibi gerçek bir bütünlük içinde karar vermedir. Ancak günümüzde herkesin aynı anda, aynı yerde bir araya gelmesi pratik sebeplerle mümkün değildir; herkese her ayrıntının sorulması da mümkün değildir; bu yüzden makul davranıp temsilcil-

¹⁸⁶ Carl Schmitt, GLP, s. 11

¹⁸⁷ Carl Schmitt, GLP, s. 13

erden oluşan bir komiteden medet umarız; işte parlamento tam da budur. Böylece meşhur skala oluşur: Parlamento bir halk komitesidir; hükümet de bir parlamento komitesi....¹⁸⁸

Schmitt, bu tanımlamaya göre parlamento düşüncesinin oldukça demokratik görüldüğünü ancak, bu düşüncenin sonuca giden en kestirme yolun pratik bakış açısı olarak anlaşılamayacağı gibi demokratik fikirlerle olan eşzamanlılığı ve bağıntılarına rağmen demokratik olarak da ifade edilemeyeceğini iddia ediyor. Eğer pratik ve teknik sebeplerle halk yerine temsilcileri karar verebiliyorsa, aynı halk adına tek bir temsilci de karar verebilir ve bu gerekçelendirme hala demokratik olarak algılanabileceği gibi bir anti-parlamentar sezarlığı da haklı çıkarabilir.¹⁸⁹ İlerleyen sayfalarda siyasal kavramı üzerine olan bölümde de değinileceği gibi; Schmitt açısından öncel olan, varoluşsal olan siyasal birliktir. Bir temsil kurumu olarak parlamentonun çoğulcu yapıda olması yani, siyasal anlamda birlik olan bir yapının homojenlik arz etmeyen bir yapı tarafından (Parlamento) temsil edilmesi bu yapının birliğini olumsuz anlamda etkilemektedir. Bu nedenle siyasal birliğini oluşturmuş ya da bu konuda karar vermiş olan bir halk çoktan ziyade tekin temsili ile siyasal birliğini korumaya devam edebilir ve eğer demokrasi halkın egemenliği olarak tanımlanıyor- sa; bu durumda siyasal birliği temsil eden egemen bunun en tipik örneği olmakta ve tekin çokluğu temsili hala demokratiktir. Şayet pratik sebeplerden dolayı meşru olarak sunulan parlamentar sistem demokratik olarak yani, halkın temsili ile yönetimin işlemesi olarak nitelendirilebilse bile söz konusu dönemin parlamentosu bu durumu yanlışlamaktadır. Schmitt'e göre; yegane ödevi siyasal birliğin temsili olan

¹⁸⁸ Egon Zweig, *Die Lehre vom pouvoir constituant*, Tübingen, 1909'dan aktaran Carl Schmitt, GLP, s. 52

¹⁸⁹ Carl Schmitt, GLP, s. 52

parlamento daha çok çokluğun sahnesine dönüşmüştür. Parlamento üyeleri artık bağımsız temsilciler olmaktan ziyade bağımsız olmayan, çıkarları temsil eden birer ajana, parti yetkilisine dönüşmüştür. Tinsel anlamda özgür olmak yerine, ideolojik gruplar tarafından tutsak edilmişlerdir. Sosyal ve ekonomik anlamda bağımsız olacakları yerde, milletvekilleri, çıkar gruplarına ve kendi kişisel menfaatlerine bağımlı olmuşlardır.¹⁹⁰

Parlamento kararların kapalı oturumlarda verildiği ve oylama şekliyle açık oturumlarda kararların deklere edildiği bir resmi kurum haline gelmiştir...parlamento artık politik kararların alındığı bir yer değildir. Nihai kararlar parlamentonun dışında alınmaktadır.¹⁹¹

Schmitt açısından; bugün artık insanların kaderini belirleyen ekonomik ve siyasal kararlar kamusal tartışma içinde olgunlaşan fikirler ve parlamentodaki müzakereler sonucunda verilmemektedir ve parlamento adeta bir vitrine dönüşmüştür. Çünkü partilerin ve koalisyonların oluşturdukları küçük komiteler kararlarını kapalı kapılar ardında almakta ve kapitalist çıkar gruplarının temsilcilerinin küçük komitelerde aldıkları kararlar milyonlarca insanın günlük yaşantısını ve kaderini belirlemede bu siyasal kararlardan daha fazla önem taşımaktadır. Modern parlamentarizm düşüncesi her ne kadar aleniyete ve kamusalığa duyulan inanç, mutlak monarşinin gizli siyasetine karşı yürütülen mücadele sonucunda ortaya çıkmış ve halkların kaderini belirleyen gizlilik pratiğine karşı isyan etmelerini beraberinde getirmiş olsa da; bugün milyonlarca insanın gizliliğe konu olan kaderiyle karşılaştırıldığında 17. ve 18. Yüzyılın kabine politikası konuları daha masumca

¹⁹⁰ Jürgen Fijalkowski, *Die Wendung zum Führerstaat: Ideologische Komponenten in der politischen Philosophie Carl Schmitts*, Springer Fachmedien, 1958, s. 36-37

¹⁹¹ Carl Schmitt, *Constitutional Theory*, Çev. Jeffrey Seitzer, Duke University Press, Durham and London 2008, s. 341-342

durmaktadır. Bugün eski liberal özgürlüklerden, özellikle ifade ve basın özgürlüğünden feragat etmek isteyen yoktur, fakat kıta Avrupasında bu özgürlüklerin gerçek kudret sahipleri için tehlike yaratabileceği yerlerde gerçek anlamda var olduğunu düşünen pek az kişi vardır. Oysa parlamentoya tam da bu nedenle ihtiyaç duyulmaktadır. Aleniyet ve müzakere parlamenter işleyiş sonucu şekilsel bir yapıya büründüğüne göre parlamento da 19. Yüzyılda nasıl geliştirse bugün de aynı şekilde temelini ve anlamını yitirmiştir.¹⁹²

¹⁹² Carl Schmitt, GLP, s. 76-77

2.2.1. Sonsuz Müzakere ve Hakikat Arayışı

„Belki de müzakere devri (*die Epoche der Diskussion*)
bütünüyle kapanmaktadır“.

Schmitt'in GLP'nin (Parlamentar Demokrasinin Krizi) I. baskısının önsözünde parlamentarizme yaptığı eleştiriye daha önce değinilmişti. GLP'nin II. baskısı için yazmış olduğu önsözün ilk satırlarında Schmitt yukarıdaki ifadeyi kullanıyor, yani müzakere çağının son bulduğunu ilan ediyor. Bu ifadede, Türkçeye müzakere, tartışma, münakaşa, görüşme olarak çevirilebilecek *Diskussion* kavramının kullanılması manidardır. Almancada bu kavram yerine *Unterredung* (görüşme/müzakere), *Besprechung* (danışma/istişare), *Erörterung* (birşeyi etraflıca tartışma) ve *Auseinandersetzung* (paylaşım, izahat, fikir teatisi) kavramlarından birisini kullanmak yerine çok daha sert, yıkıcı ve adeta amiyane olan bu terimin kullanılması Schmitt'in meseleye bakış açısı noktasında ipucular barındırmaktadır. *Discussion* kavramı; *strike* asunder, *break up*/ yolları ayırmak, parçalanmak/sona ermek; Alm. *zerschlagen*, *zerspalten*/sonuçsuz kalmak, paramparça etmek, yarararak ikiye ayırmak anlamlarına gelen *discutere* kökünden türemiştir. Bu kavram yerine belki de yukarıda ifade edilen, ötekini dışlamayan daha kapsayıcı ve çözüme yönelik bir kavram kullanılabilirdi. Öte taraftan, parlamento kavramı kökensel olarak incelendiğinde ve Schmitt' in siyasal teorisi göz önünde bulundurulduğunda bir yönü ile Schmitt'e hak vermek gerekmektedir. Zira parlamento, konuşma, özellikle bir *düşman* (enemy) ile yapılan konuşma anlamına gelen *parley* kökünden gelmektedir.¹⁹³ Düşman (ene-

¹⁹³ etymonline.com, Erişim tarihi: 11.02.2017

¹⁹³ dwds.de, *Das Wortauskunftssystem zur deutschen Sprache in Geschichte und Gegenwart*, erişim tarihi: 11.02.2017

my/Feind) sözcüğü Schmitt düşüncesinde önemli bir yere sahiptir. Her ne kadar bu kavrama bir sonraki bölümde etraflıca yer verilecek olsa da bu noktada, dört yüz yıllık uykusundan uyanan *foe* kavramının iki Yüzyıldır *enemy* kavramının yerine kullanılmasına yönelik Schmitt'in yaptığı vurgu önemlidir.¹⁹⁴ Foe, blood feud/kan gütme, kan davası anlamına gelirken; enemy, in (not) +amicus (friend) kavramlarından oluşan dost olmayan ve aynı zamanda adversary of God/tanrı düşmanı, İblis anlamına gelir.

15. Yüzyılın bir kavramı olan parlamento, düşmandan ziyade dostların bir arada olduğu bir kavramsal dönüşümü yaşamış olsa bile, müzakere sonucunda hakikate ulaşılacak bir yer değildir. Çünkü Schmitt'e göre parlamentarizm, liberalizmin yanılısamalı bir ürünüdür, parlamentarizme, bir government by discussion'a duyulan inanç liberalizmin düşünce dünyasına aittir; demokrasinininkine değil ve o olmaksızın demokrasi yine de mümkündür.¹⁹⁵ Bununla birlikte Schmitt' in tutarlı, kapsamlı ve metafizik bir sistem olarak nitelediği liberalizme ait olan rekabetin uyumu kendiliğinden doğuracağı fikri, hakikatin fikirler arasındaki mücadele sonucu ortaya çıkacağını iddia etmek ile aynı anlamı taşır. Esasında fikirler arasındaki ebedi rekabet sonucunda bir hakikate ulaşma çabası, özünde kesin bir sonuçtan vazgeçmek anlamına gelir.¹⁹⁶ Başka bir deyişle; liberalizmin rekabet kavramı müphem bir ideal noktaya doğru nicel veya nitel bir artışın gerçekleşmesine imkan sağlayabilir, fakat fikirlerin rekabeti sonucunda hakikate en yakın noktaya ulaşılsa bile bu yine de kesin bir hakikat arayışından vazgeçmek anlamına gelir.

¹⁹⁴ Carl Schmitt, *BdP*, 2012, s. 48

¹⁹⁵ Carl Schmitt, *GLP*, s. 25

¹⁹⁶ Carl Schmitt, *GLP*, s. 56

Chantal Mouffe, Schmitt'in liberalizme yönelik bu eleştirisinin bugün her zamankinden daha anlamlı olduğunu iddia ediyor.

Liberal düşüncenin tarihsel gelişimi düşünülecek olursa, etik ve ekonomi arasında gidip gelen bir düşünce olduğu tespit edilebilir. Günümüzde temel iki paradigmadan söz edilebilir. Toplulaştırıcı olarak anılan birinci model, siyaseti toplumdaki farklı rakip güçler arasında kurulacak bir uzlaşma olarak tahayyül eder. Bireyler, kendi çıkarlarının maksimizasyonu ile güdülenen ve siyasal dünyada araçsal bir biçimde hareket eden rasyonel varlıklar olarak tasvir edilir. Bu; piyasa fikrinin, iktisattan ödünç alınan kavramlarla siyaset alanına uygulanmasıdır. Bu araçsalci modele tepki olarak geliştirilen müzakereci olarak bilinen diğer paradigma, ahlak ve siyaset arasında bir bağlantı kurmayı hedefler... Siyasal tartışmayı ahlakın uygulanacağı özgül bir alan olarak sunarlar ve siyaset alanında serbest tartışma aracılığıyla rasyonel, ahlaki bir mutabakat yaratmanın mümkün olduğuna inanırlar. Bu modelde siyaset, iktisat üzerinden değil, etik veya ahlak temelinde anlaşılır.¹⁹⁷

Liberal düşüncenin ekonomi ve etik temelli bu iki paradigması Schmitt gibi, Mouffe tarafından da reddedilmektedir. Mouffe birçok liberal düşünürün aksine, Schmitt'in siyasalın özü olarak tanımladığı dost/düşman ilişkisini, siyasalın başlangıç noktası ve demokratik siyasetin özü olarak görmektedir. Bu anlamda, demokratik siyasetin özünü bazı liberallerin iddia ettiği biz/onlar karşıtlığının aşılması değil, bu karşıtlığın farklı bir şekilde kurulması oluşturur. Bu karşıtlığın özü yalnızca siyasalın kurucu unsuru olan antagonistik boyutun siyasal birliği yok etmeyecek şekilde oluşturulması ile sağlanabilir. Bu amaç doğrultusunda Mouffe, *antagonizma* (düşmanlar arası ilişki) ve *agonizm* (hasımlar arası ilişki) şeklinde bir ikilik oluşturur ve antagonizmaya ait olanı agonizm boyutuna taşıyarak bir çatışmalı

¹⁹⁷ Chantal Mouffe, *Siyasal Üzerine*, Çev. Mehmet Ratip, İletişim Yayınları, İstanbul, 2013, s. 21-22

mutabakat sonucu liberalizmin diyalojik tavrının ötesinde bir müzakere ile demokrasinin mümkün olacağını savunur. Bu gerçek anlamda demokratik bir cepheleşme anlamına gelir ve diyalojik yaklaşım ile aynı şekilde değerlendirilmemelidir. Diyalojik ve agonistik perspektifler arasındaki temel fark; agonistik tavrın mevcut iktidar ilişkilerini dönüştürmek ve yeni bir hegemonya kurmak gibi bir amacı vardır. Mouffe, Schmitt'in siyasalın özü olarak gördüğü dost/düşman ilişkisini reddetmeden, fakat aynı zamanda Schmitt'in aksine siyasal birliği teklik üzerine değil çoğulculuk üzerine inşa ederek bir demokratik mücadele alanı oluşturmaktadır.¹⁹⁸ Antagonizma ve agonizm arasında oluşturulan ayrım bu bölümün ilk paragrafında da belirtildiği gibi Schmitt'in foe ve enemy arasında oluşturmuş olduğu ayrımı anımsatmaktadır. Hatırlanacağı üzere, Foe, blood feud/kan davası anlamını taşıırken enemy, dost olmaya karşılık gelmekteydi. Şimdi, kan davası güdülen kişi veya kişiler siyasal birliğin içinde yer alan hasımlar olarak değerlendirilirse bu durumda enemy siyasal birliğe ait olmayan anlamına gelir. Schmitt'in, enemy kavramının dışlanarak foe kavramının uykusundan uyandırılmasına olan tepkisi ve bu noktaya yaptığı vurgu Mouffe'nin antagonizma ve agonizm karşıtlığı ile daha da bir anlam kazanmaktadır. Liberal anlayış siyasal birliğin içinde ve aynı zamanda dışında yer alan bütün ilişkileri foe üzerinden yani hasım ilişkileri boyutuna taşıyarak siyasalın özünü ortadan kaldırmış ve müzakere yerine diyalojik tavrı demokratik cepheleşmeye son vermiştir.

Biz/onlar karşıtlığı Schmitt açısından dost/düşman karşıtlığıdır. Yukarıda da ifade edildiği gibi düşman kavramı, köken anlamı itibariyle her ne kadar dini veya ahlaki bir nitelik taşısa da Schmitt açısından öteki olarak düşman ontolojik veya varoluşsal bir dış tehdit olarak durmaktadır. Dolayısıyla düşman kendisi ile parlamen-

¹⁹⁸ Chantal Mouffe, *ibid*, 2013, s. 64

toda müzakere edeceğim öteki değil, her an bir savaş ihtimalini barındıran ve savaş meydanında karşılaçağım ötekidir. Ayrıca düşman kavramına dini veya ahlaki bir yaklaşım siyasalın ahlakileşmesi tehlikesini doğurur; ki bu da Schmitt tarafından reddedilmektedir. Schmitt ile birlikte ve Schmitt'e karşı tavrını takınan Mouffe, bu noktada Schmitt ile birlikte hareket etmekte ve siyasalın ahlakileşmesinin antagonyizmaların agonistik bir biçim almasını olanaksızlaştıracağını ve bunun sonucu olarak muhaliflerin siyasal değil de ahlaki olarak tanımlanacağını ve bunun sonucunda hasım olarak algılanmalarının olanaksızlaşacağını ve yalnızca düşman olarak algılanacaklarını dile getiriyor. Bunun sonucu olarak da, kötü *onlar*'la herhangi bir agonistik tartışma söz konusu olamaz, kötü onlar yok edilmelidir. Bu şekilde kurulan biz/onlar ilişkisi siyasalın ahlakileşmesine neden olmakta ve müzakereyi olanaksız kılmaktadır.¹⁹⁹

Schmitt'e göre, bencil isteklerden arınmış, ikna olmaya hazır ve partiler üstü bir müzakere zemini artık bulunmamakta ve bir çok insan tarafsızlığa şüphe ile bakmaktadır. Bu şüphe, parlamentarizmin içinde bulunduğu krizi bir kez daha ispatlar niteliktedir. Weimar Anayasası'na göre her ne kadar milletvekilleri bir partinin değil bütün halkın temsilcisi olsa bile, aynı zamanda ifade özgürlüğünü garanti altına alan ve oturumların halka açık olmasını sağlayan düzenlemeler sağlanmışsa da tartışmanın doğru olarak anlaşılmaması müzakere yapmayı güçlendirmektedir. Müzakere adı altında yapılan şey, rasyonel doğrunun bulunması değil, buna karşın kişisel menfaatlerin ve kazanma olasılığının hesaplanmasıdır. Girişilen rekabet sonrası karşılıklı ticari fırsatlar üzerine konuşan iki tüccardan her biri kendi ticari

¹⁹⁹ Chantal Mouffe, *ibid.*, 2013, s. 89

çıkarını korumaya çalışır. Parlamentonun bu hali modern bir merkezi ısıtma sistemine bağlı radyatörlerin üzerine ateşin harıl harıl yandığı yanılsamasını oluşturan alev desenlerinin çizilmesine benzemektedir. Partiler, bir biri ile fikirsel olarak çatışan unsurlar değil, sosyal ve ticari güç odaklarıdır ve karşılıklı çıkarları doğrultusunda koalisyon kurarlar. Temel sorun rakibin adil ve doğru olan noktasında ikna edilmesi değil hükmedebilmek için çoğunluğu elde etmektir.²⁰⁰



²⁰⁰ Carl Schmitt, *GLP*, s.20-22

2.2.2. Temsil-Kimlik-Özdeşlik

Temsil normatif bir olay, bir süreç ve bir usul değildir.

Temsil bunun çok daha ötesinde varoluşsaldır.

Ab integro nascitur ordo.²⁰¹

Schmitt, anayasa üzerine düşüncelerini kaleme aldığı eserinde (Verfassungslehre, VL) siyasal formun iki ilkesinden söz ediyor: Kimlik (Identität) ve temsil (Repräsentation). Devlet biçimleri arasındaki farklılıklar bu iki ilkenin kuruluş şekline bağlıdır. Öncelikle, devlet siyasal bir birlik olarak var olan bir halkın mutlak varoluşu anlamına gelir. Siyasal birlik ya olgusal olarak, apaçık bir şekilde vardır; ki bu durumda dolayimsız bir şekilde devlet ve siyasal birlik özdeştir ya da siyasal birlik fiili bir kimlik olarak var olamaz ve bu durumda temsil edilmelidir, yani bir temsil sonucunda ancak siyasal bir birlikten ve kimlikten söz edilebilir. Her iki durumda da şunu kabul etmek gerekir ki; temsil olmaksızın bir devletten söz edilemez.²⁰²

Aynı şekilde, temsil varolan ve hali hazırda mevcut olan halkı inkar edemez. Çünkü insanlar olmaksızın halktan halk olmaksızın da temsilden söz etmek mümkün değildir. İkincil olarak, temsil ancak ve ancak kamusal alanda mümkün olabilir. İki insan arasında ve aleni olmayan bir temsil mümkün değildir. Dolayısıyla, bir parlamentonun temsil edebilme yetisi yalnızca fiili aktivitesinin kamusal alanda bulunduğuna yönelik inanca dayanır. Gizli oturumlar, gizli sözleşmeler ve

²⁰¹ *Saflıktan düzen doğar.* Carl Schmitt, *Siyasal Kavramı*, çev. Ece Göztepe, Metis, İstanbul, 2012, s. 124

²⁰² Carl Schmitt, *Constitutional Theory*, Çev. Jeffrey Seitzer, Duke University Press, Durham and London 2008, s. 239

müzakereler kendi içinde anlamlı ve önemli olabilir, fakat temsil özelliğini asla taşıyamazlar. Üçüncü olarak, Schmitt' e göre temsil, normatif bir olay, bir süreç ve bir usul değildir. Temsil bunun çok daha ötesinde varoluşsalıdır. Çünkü, temsil etme görünmez olanı görünür kılma anlamına gelir. Görünmez olanın mevcut olmadığı varsayılır, ama buna rağmen bir şekilde kamusal alanda görünür olan tarafından mevcut hale gelir. Dördüncü olarak, görünür hale gelen ya da mevcudiyet kazanan siyasal birlik bir bütün olarak temsil edilir ve bu herhangi bir organ tarafından gerçekleştirilen bir temsiliyet değildir. Sadece hüküm süren ya da yöneten temsilin bir parçası olabilir ve temsil edilen doğal bir varoluşa sahip olan bir halktan ziyade; siyasal birlik olarak var olan halktır. Beşinci olarak, temsil eden bağımsız olmalıdır. Mutlak hükümdar siyasal bir birlik olarak varolan bir halkın temsilcisidir. Tek başına devleti temsil eder. Hobbes' un ifade ettiği gibi devletin birliği egemenin şahsında vücut bulur. Temsil ilk etapta bu birliği kurar ve devletin bireysel niteliği devlet kavramına değil temsile dayanır. Sonuç olarak siyasal bir birlik olarak devlet, birbirine karşıt iki biçimsel ilke arasındaki ilişkiye dayanmaktadır. İlk ilke kimlik, özellikle dost ve düşman arasındaki ayrımı yapabilen siyasal birliğin öz kimliği ve ikincisi hükümetin siyasal birliği temsil ettiği ilke; temsil.²⁰³ Schmitt açısından her iki ilke de, yani hem kimlik hem de temsil siyasal birliğini kuran bir halk için kaçınılmaz olan iki unsurdur. Fakat kimlik, temsili öncelemektedir. Siyasal birliğini kuramamış, Schmitt açısından bu birlik dost/düşman ayrımını yapabilme gücüne sahip olan bir halk demektir, bir halkın temsili mümkün değildir. Öncelikli olarak bu birliğin kurulması ve kimlik yolu ile özdeşliğin sağlanması gerekir. Siyasal birliğin

²⁰³ Carl Schmitt, *Constitutional Theory*, Çev. Jeffrey Seitzer, Duke University Press, Durham and London 2008, s. 239-248

ontolojik öncelliği birincil olsa da, asıl mesele bu noktadan sonra başlamaktadır. Temsil edenin, temsil edilenin kendisi ile özdeş olan kimliğiyle ne derece özdeşlik taşıdığı sorunun merkezinde yer almaktadır. Schmitt' in liberalizm üzerinden parlamenter sisteme yönelttiği eleştirilerin çıkış noktasını da bu problem belirlemektedir. Parlamento temsil ettiği kimlikler ile bir özdeşlik oluşturamadığı için ve dolayısıyla onları kamusal alanda görünür kılamadığı için, - gerçi Schmitt'e göre parlamentonun üyelerinin bizatihi kendileri de kamusal alanda görünmezdirler, görünür olanlar diğer aktörlerdir - ve aynı zamanda çoğulculuk ilkesine dayandığı ve bunun sonucunda kamusal alanda adeta fay hatlarına sebebiyet verdiği ve siyasal birliğin bütünlüğünü, türdeşliğini tehdit ettiği için bir temsil kurumu olma ehliyetine sahip değildir.

Demokrasinin siyasi gücü, yabancı ve eşitsiz olanı (das Ungleiche), türdeşliği tehdit eden bertaraf etmeyi veya uzak tutmayı başarması ile ortaya çıkar. Zira eşitlik sorunda mesele, soyut, mantıksal-aritmetik oyunlar değil, bilakis, eşitliğin tözüdür.17. Yüzyıl İngiliz mezhepler demokrasisinde eşitlik, dini inançlar üzerinde varılan anlaşmaya dayanır. Eşitlik, 19. Yüzyıldan beri, herşeyden önce, belirli bir ulusa aidiyet içinde, bir başka deyişle ulusal türdeşlik içinde var olmuştur. Eşitlik, daima bir tözü olduğu ve bu yüzden en azından bir eşitsizlik olasılığı ve riski taşıdığı sürece siyasi açıdan ilginç ve değerlidir.²⁰⁴

Schmitt, kimlik ve temsil arasındaki başka bir deyişle temsil edilen ve temsil eden arasındaki uyumsuzluğu homojenlik yani, türdeşlik üzerinden çözmeyi amaçlamaktadır. Birinci dünya savaşından sonra Türklerin Yunanlıları, eşitsizi ya da türdeş olmayı siyasal birliğin dışına itmelerini ve Avustralya Milletler Cemiyetinin benzer uygulamasını bu durumu haklılaştırmak için kullanıyor. Dikkatleri çektiği bir diğer nokta ise; liberal demokrasinin sözüm ona fırsat eşitliği olarak adlandırdığı ilke altında aslında gerçek anlamda eşitliği sağlamadığı sadece bunun yanılsamalı bir

²⁰⁴ Carl Schmitt, *GLP*, s. 26

gönümünü sunduğuna yönelik tespittir. Bu nokta ile ilgili olarak da Atina demokrasinin demokratik yaşamın dışında tuttuğu köleler ve İngiliz İmparatorluğunun kolonileri örnek olarak gösteriliyor. Schmitt' in ifadesi ile koloniler, manda yönetimleri ve müdahaleci antlaşmalar ile bir taraftan demokratik devlete bağımlı hale getirilirken, öte taraftan vatandaşlık hakkı tanınmaksızın siyasal birliğin dışında tutulan heterojen bir kitle olarak hakimiyet altında tutulmaktadır. Başka bir deyişle koloniler iç hukuka göre yurt dışıdır, uluslararası hukuka göre ise yurda dahildir.²⁰⁵ Schmitt tespitlerinde bir yönü ile haklı iken diğer yönü ile vermiş olduğu olumsuz örnekler ile sadece liberal anlayışa dayalı parlamenter demokrasi modelini bir anlamda yapısöküme uğratmakta ve aynı zamanda sunmuş olduğu totaliter anlayışla da bu duruma çözüm sunamamaktadır. Siyasal birliği heterojen yapıların ayıklanması ile türdeş bir hale sokmaya çalışmak nihai bir durma noktasını gerektirir. Türdeş olduklarına kanaat getirilen kitlenin, bu kanaate kitlenin kendisinin karar vermesi ile bu konuda bir karar merciinin olması arasında sonuç itibari ile bir fark olmadığına göre, ne derece saf, homojen olduğu veya sözümona temizlendiğini, ayıklandığını tespit etmek nasıl mümkün olabilir? Ayrıca, bir sonraki bölümde detaylı bir şekilde ele alınacak olan siyasal kavramı, der Begriff des Politischen, düşünüldüğünde, ki bu kavram Schmitt'in bütün teorisinin dayanak noktasını oluşturur, kavramın biçimselliği, içerikten yoksun oluşu (Schmitt'in kavramın ahlakileşme tehlikesine karşı almış olduğu bir önlem) bu türdeşiliği nasıl sağlayacaktır. Varoluşları aynı tehdit altında olan bireysel varoluşların varolma mücadelesi uğruna kurdukları birlik, şayet sadece bu şekilde bencil bir arzuya dayanıyorsa, varolanlardan herhangi birinin veya bir kaçının dış tehdidin büyüklüğü karşısında dehşete kapılması ve mutlak yenilgiye

²⁰⁵ Carl Schmitt, *GLP*, s. 27

dair bir inanca kanaat getirmesi sonucunda nasıl varlığına devam edebilir ve bireylerin bu birlikten ayrılmasını engelleyecek duygu, inanç ya da düşünce ne olabilir?

Öte taraftan Schmitt'in, halkın iradesinin hiçbir zaman bütün yurttaşların iradesi olarak ortaya çıkmayacağı ve bu nedenle azınlığın iradesi ile çoğunluğun iradesi arasında bir fark olmadığına yönelik iddiası dikkate değer bir tespittir. Seçim hakkının, başka bir deyişle örneklemin genişletilmesi ile evren üzerindeki temsil meşruiyetini arttırmaya yönelik çaba, yani devlet - halk özdeşliğini sağlama çabası bunun bir göstergesidir. Ancak, yönetilenler ile yönetenlerin, hükmedilenler ile hükmedenlerin özdeşliği, devlet otoritesinin öznesi ile nesnesi arasındaki özdeşlik, halkın parlamentodaki temsili ile özdeşliği, devlet ile oy veren halk arasındaki özdeşlik, devlet-yasa özdeşliği ve nihayet nicel yani, çoğunluk ve oy birliği durumu ile nitel yani, yasanın adil olması arasındaki özdeşlik herhangi bir gerçekliği ifade etmemektedir. Aksine, bu özdeşiliklerin hepsi özdeşliğin varsayım olarak kabul edilmesidir ve eşitliğin sağlanmasını da mümkün kılmamaktadır. Gerçek eşitlik ve özdeşliğin sonuçları arasında her zaman bir mesafe vardır.²⁰⁶

Doğrudan demokrasinin bir uygulaması olarak tüm vatandaşların bir yerde toplanması, halkın dolayimsız bir şekilde kendi kimliği ve mevcudiyeti ile eylemde bulunduğu görünümünü oluşturabilir. Fakat olgusal olarak toplananlar sadece halkın yetişkinleridir. Bu, bir araya gelen tüm aktif vatandaşların halkın siyasal birliğini oluşturdukları anlamına gelmemektedir. Bunun yerine mekansal bir şekilde bir araya gelen ve yüce oldukları düşünülen kişilerin siyasal birliği temsil ettikleri anlamına gelir. Bununla birlikte münferit vatandaş sıradan veya özel bir şahsiyet olarak değil

²⁰⁶ Carl Schmitt, *GLP*, s. 42-43

bir citizen olarak bulunmaktadır.²⁰⁷ Bu ifadeler her ne kadar mantıklı ve şüphe edilemez olsa da, devlet biçimleri arasındaki farkın ne anlama geldiği noktasında somut olarak bir şey ifade etmemektedir. Hermann Heller, Schmitt'in kimlik (Identität) ve temsil (Repräsentation) arasında oluşturduğu bu ayrımın söz konusu olan bulunma (Präsenz) ve temsil (Repräsentanz) arasındaki ayrıma dayanmadığını iddia etmektedir. Schmitt' in yaptığı ayrım daha çok, azametli, asil diktatörlük ile kooperatif (genossenschaftlich) demokrasi, sorumlu devlet yöneticisi ile sorumsuz özerk egemenin temsili arasındaki ayrım gibi durmaktadır.²⁰⁸

Sonuç itibari ile, Schmitt'in parlamenter demokrasi eleştirisi genel anlamda bir liberalizm eleştirisidir. İlk olarak, bu anti-liberalizm antropolojik bağlamda Machiavelli ve Hobbes geleneğine dayanan insan doğasının kötülüğü üzerine inşa edilmiştir. İkinci olarak dost/düşman ayrımı temelinde inşa edilmiş siyasal kavramına dayanır. Liberalizm dost/düşman kutupluluğunu ekonomik ve ideolojik rakiplerin ortaklığı adı altında ortadan kaldırmaktadır. Bu da siyasal birliğin çözülüşüne neden olmaktadır. Üçüncü olarak liberalizmin parlamentarizm içinde kurumsallaşmasına dayanır. Schmitt açısından parlamentarizm liberalizmin düşünce dünyasına aittir. Liberal sınıf müzakere eden bir sınıftır, bu sınıfın dini, ifade ve basın özgürlüğüdür ve müzakere yoluyla bir yönetimin mümkün olacağına inanmaktadır. Dördüncü ve son olarak tartışmanın tinsel doğasına dayanır. Sıkı bir tartışma ile kanlı bir kararlılık

²⁰⁷ Carl Schmitt, *Verfassungslehre*, München-Leipzig 1928, s. 206'dan aktaran Jürgen Fijalkowski, *Die Wendung zum Führerstaat: Ideologische Komponenten in der politischen Philosophie Carl Schmitts*, Springer Fachmedien, 1958, s. 175

²⁰⁸ Hermann Heller, *Die Souveränität*, Berlin - Leipzig 1927' den aktaran Jürgen Fijalkowski, *Die Wendung zum Führerstaat: Ideologische Komponenten in der politischen Philosophie Carl Schmitts*, Springer Fachmedien, 1958, s. 175

parlamentar münakaşaya dönüşebilir ve bu münakaşa kendisini sonsuz bir müzakereye, ertelemeye bırakır.²⁰⁹

2.3. Siyasal Kavramı

”Siyasal kavramı devlet kavramından önce gelir“. Siyasal teorisinin temelini oluşturan ”*Siyasal Kavramı, Der Begriff des Politischen, BdP*“ adlı eserine bu cümle ile başlıyor Schmitt ve ardından şunu vurguluyor: “Devletin bir toprak parçası üzerinde örgütlenen bir halk olarak tanımlanması, herhangi bir tanım değil betimlemedir”. Siyasal ve devlet kavramları arasındaki ayrım ile başlayan ve toplam sekiz bölümden oluşan *Siyasal Kavramı*’ da, ilk olarak siyasal kavramı devlet kavramından ayırıştırılır. İkincil olarak siyasal kavramı ve siyasal olanın doğası üzerinde durulur. Siyasal kavramı her türlü siyasal eylemin referans noktasını oluşturur. Üçüncü bölüm siyasal olanın doğasını ve bir anlamda özünü oluşturan dost/düşman ilişkisi ve ayrımı ile devam eder. Bu kavramlar metafor ve simge olmaktan uzaktır ve aynı zamanda ahlaki, ekonomik ve hatta psikolojik eğilimlerden kaynaklanmaz. Kavramların varoluşsal anlamlarını yitirmemeleri için bu alanlar ile ilişkilendirilmemeleri gerekir. Siyasal olanın ahlakileşmesine yönelik tezler dördüncü bölümü oluşturur. Dinsel, ekonomik veya etnik bir karşıtlık dost/düşman aşamasına ulaşırsa siyasal bir anlam kazanır. Beşinci bölüm tözsel siyasal bir birlik olan devletin *jus belli* ilan etme hakkına sahip olması konusuna odaklanır. Yani siyasal bir birlik olan devlet, düşmanına arzuladığında savaş açabilme özgürlüğüne sahip olabilmelidir. Dünya tek bir siyasal birlikten meydana gelmemektedir ve gelemez iddiası doğrultusunda, siyasal dünyanın çoğul bir evren olduğu fikri altıncı bölümü oluşturur. Gerçek

²⁰⁹ Klaus Hansen, *Feindberührungen mit persönlichem Ausgang-Carl Schmitt und der Liberalismuskritik*, s. 9-11, *Carl Schmitt und die Liberalismuskritik* içinde, Hrsg. Klaus Hansen, Hans Lietzmann, Leske+Budrich, Opladen, 1988

alamda bir siyasal teori insan doğasına değinmeden inşa edilemez. Bu nedenle yedinci bölümde bu konu işlenir ve liberalizm eleştirisi ile söz konusu sekiz bölüm sonlanmış olur.²¹⁰ Schmitt üzerine yapılan bir çalışmanın siyasal kavramına değinmemesi mümkün değildir. Kavramın, Schmitt' in fikirlerinin temelini ve odak noktasını oluşturması bunu zorunlu kılmaktadır. Yasallık ve meşruluk arasındaki temel ilişki ve ayrımı inceleyen bu çalışma açısından siyasal kavramına bir yönelim zorunlu olsa da çalışmanın sınırlılığı nedeniyle kavramın tüm yönleri ile ve detaylı bir şekilde ele alınması olanaklı görünmemektedir. Dolayısıyla, olgusal olan ve normatif olan karşıtlığı ile başlayacak olan bu bölüm siyasal olan ile devlet kavramı arasındaki ayrımla devam edip ardından siyasal kavramının özünü oluşturan dost/düşman kavramlarına yönelecektir.

²¹⁰ Carl Schmitt, *Siyasal Kavramı*, çev. Ece Göztepe, Metis, İstanbul, 2012, s. 49 vd.

2.3.1. Normativizme Karşı Egzistansiyalizm

Fichte'ye karşı Hegel, dünyanın tanrı tarafından terk edildiğini ve tarafımızdan bir erekle donatılarak, soyut bir "nasıl olmalı?" sorusuna göre inşa edilmeyi beklediğini varsaymanın metazori bir soyutlama olacağını söyler. -Meli/malı kipi kudretsizdir. Doğru olan, hükmünü de icra eder ve gerçekte varolmayan bir "olması gereken" hakiki değildir ve yaşam üzerinde öznel bir tahakküm kurmak anlamına gelir.

Olan (sein/is) ve olması gereken (sollen/ought) arasındaki ayrım ve ilişkiye dair tartışmalara çalışmanın birinci bölümünde değinilmişti. Dolayısıyla bu noktaya, tekrara düşmemek için değinilmeyecektir. Fakat, Schmitt' in düşünsel şemasını anlamak açısından siyasal teorisinin temelinde yatan olgusalığa değinmek gerekmektedir. Schmitt, Hegel üzerinden Fichte eleştirisi ile olgusal olanı normatif olana öncül kılmaktadır. Schmitt açısından olması gerekene yönelik bir iddia yaşam üzerinde öznel bir tahakküm kurmak anlamına gelmektedir. Fakat, olması gerekene ait bir iddianın yaşam üzerinde öznel bir tahakküm kurmak olduğunu iddia etmenin kendisi, bizzatihi bir öznel tahakküm değil midir?

Söz konusu belirleyici siyasal kavramlar ise, esas mesele bunları kimin yorumladığı, tanımladığı ve kullandığı; somut olarak barışın, silahsızlanmanın, müdahelenin, kamusal düzenin, güvenliğin ne anlama geldiğine kimin karar verdiği meselesidir. İnsanlığın yasal ve tinsel yaşamının en önemli tecellilerinden biri, gerçek iktidara her kim sahipse onun kavramların ve kelimelerin içeriğini belirleyebildiği gerçeğidir. Caesar dominus et supra grammaticam. Sezar dil bilgisinin de hakimidir.²¹¹

...sürekli biçimde yoruma muhtaç olan bu gerçeği, hukuksal açıdan bağlayıcı biçimde kim yorumlayacak ve uygulayacaktır? Gerçek Hristiyanlığın ne olduğuna kim karar verecektir? Sözü edilen, kaçınılmaz „Quis interpreta bitur?- Kim yorumlayacak? ile bitmek bilmeyen „Quis judicabit- Kim yargılayacak?

²¹¹ Carl Schmitt, *Völkerrechtliche Formen des modernen Imperialismus, Positionen und Begriffe*, Berlin, Dunker & Humblot, 1988, s. 202'den aktaran Chantal Mouffe, *Siyasal Kavramı*, çev. Mehmet Ratip, İletişim yayınları, İstanbul, 2013, s. 102

sorusudur. Gerçeği kim geçerli akçe kılabilir? Bu soruya şu cümle yanıt verir: Auctoritas, non veritas, facit legem- Hukuku yapan, gerçek değil, otoritedir. Gerçek kendi kendini icra etmez, bunun için icra edilebilir emirlere ihtiyaç vardır. Bu emirleri de, - potestas indirecta'dan (dolaylı iktidar) farklı olarak- emrin yerine getirileceğine kefil olan, itaat talep eden ve kendisine itaat edeni de koruma gücüne sahip bir potestas directa (doğrudan iktidar) verir.²¹²

Bu ifadeler ışığında olan ve olması gereken arasındaki ayrım ve ilişki değerlendirildiğinde; Schmitt'in yaptığı ayrımın, doğanın yasaları (Gesetze der Natur) ve özgürlüğün yasaları (Gesetze der Freiheit) şeklinde Kant'ın yaptığı ayırmadan²¹³ veya Schmitt'in çağdaşı olan Heidegger'in, düşüncede temellendirilen olanın (sein), olması gereken (sollen) ile bir üst mertebeye çıkarıldığı şeklindeki yapmış olduğu ayırmadan farklılık göstermektedir.²¹⁴ Bu da göstermektedir ki; Schmitt, varolan literatürden farklı bir ayrıma yönelmiştir. Sezar bir çok kavramın içeriğini belirliyorsay ve hatta dilbilgisinin de hakimi ise, aynı zamanda doğru olan hükmünü icra ediyorsa ve son olarak da gerçeği geçerli akçe kılan potestas directa ise bu durumda akla şu soru geliyor: Kudretsiz olan -meli/malı kipi midir yoksa bu kipi kimin dile getirdiği mi kudret sıfatını belirlemektedir? Esasında sorunun cevabı açıkça ortadadır. Yapılan ayrım olan ve olması gereken arasında bir ayırmadan ziyade, olması gerekeni vücuda getiren *özneler* arasındaki ayırmadır. İlk dönem eserlerinden ikinci dünya savaşından sonraki eserlerine kadar bütün çalışmalarında yapmış olduğu liberalizm eleştirileri, Schmitt'in, belli ki liberalizmin olması gerekenlerinden oldukça hoşnutsuz olduğunu

²¹² Carl Schmitt, *Siyasal Kavramı*, çev. Ece Göztepe, Metis yayınevi, İstanbul, 2012, s. 159-160

²¹³ Bu çalışma, s. 45

²¹⁴ Martin Heidegger, *Gesamtausgabe, II. Abteilung: Vorlesungen 1923-1944, Band 40, Einführung in die Metaphysik*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1983, s.204

ve bunun sonucunda demokratik diktatörlüğün olması gerekenlerine yöneldiğini göstermektedir.

Schmitt tarafından, temsilin bir süreç veya prosedürden ziyade varoluşsal olduğu iddia edilmektedir. Bu iddia bir kez daha olgusal olanın normatif olana öncel olduğunu göstermektedir. Hem varoluş (Existenz) hem de temsil (Repräsentation) kavramlarının genel anlamlarına bakılacak olursa bu noktada Schmitt'e hak vermek gerekmektedir. Zira Existenz, (Dasein/Vorhandensein, bulunma/hazırda bulunma), existence, appear (ortaya çıkmak/vücuda gelmek), be visible (görünür olmak), be produced (üretilmek) anlamlarına gelirken; Re-präsentation (Re-presence/tekrar mevcudiyete gelme, tekrar hazır bulunma) anlamlarına gelmektedir. Şimdi, bu durumda, temsil, varolanın varolmadığı bir zamanda ve mekanda varoluşa getirilmesi anlamına gelir ki; bu da temsilin varoluşsal bir karakteri olduğunu ortaya koyar. Bu nokta, olan ve olması gereken bağlamında düşünülecek olursa; her ne kadar Schmitt açısından varoluş temsilden önce gelse de, yani bir halk olmadan bir siyasal birlik olamayacağı ve bir siyasal birlik olmadan temsilin de mümkün olamayacağı iddia edilse de, genel teorisine bakıldığında temsil edilenden ziyade temsil eden daha üst bir değer taşır. Çünkü tek tek bireylerden oluşan halk, düşmanını belirleyerek siyasal birlik haline gelmiş olsa bile (aşağıdaki birlik) onu temsil eden bir temsilci (yukarıdaki teklik) olmadığı sürece varolması mümkün değildir. -burada birlik yerine teklik ifadesi daha uygun düşmektedir.²¹⁵

Schmitt'in olgusala olan yönelimine bir diğer örnek de insan ve varoluşu üzerine yapmış olduğu betimlemelerden oluşur. Bu noktada Schmitt, eserlerinin birçoğunda Hobbes, Machiavelli, Fichte, Hegel ve Donoso Cortes'e atıflarda bulun-

²¹⁵ bkz: Carl Schmitt, BdP, s. 159, *Hobbes Kristali*

maktadır. Schmitt'e göre, söz konusu olan bu kişilere siyasal düşünür sıfatını veren şey, insan doğasının sorunsal olduğuna yönelik kavramlaştırmalarıdır.²¹⁶ Siyasal teorilerin insan doğası ile ilgili iddialarında önemli olan nokta ise insanın zararsız bir varlık olup olmadığı sorusuna verilen yanıttır. Schmitt' in bu konudaki yanıtı açıktır. O' na göre insan doğası gereği tehlike yaratan ve kötü bir varlıktır. Kötülük, - Schmitt burada böse yerine aynı zamanda hainlik anlamına gelen Bosheit ifadesini kullanıyor²¹⁷ - rüşvet, zayıflık, korkaklık olarak betimlenirken, iyilik (die Güte) mantıksallık, mükemmellik, yönetilebilirlik olarak betimleniyor. İyi ve kötü arasındaki ilişkiyi örneklendirmek amacı ile Schmitt bu noktada, bir taraftan somut siyasal durumla ilişkili olduğunu düşündüğü hayvan Fabllarına yönelirken, diğer taraftan Churchill'in seçim konuşmasında silahsızlanma ile ilgili her bir hayvanın, barışın korunması için dişlerini, pençelerini ve boynuzlarını ortaya koyması ile ilgili ifadelerine yer veriyor. Schmitt'e göre, verilen bu örnekler 17. Yüzyılın devlet felsefesinin -Hobbes, Spinoza, Pufendorff- doğa durumu olarak tanımladıkları şeye denk düşmektedir. Doğal durumda devletler, tıpkı devlet öncesi durumdaki insanları bir arada yaşayışlarında olduğu gibi sürekli birbirlerine karşı tehdit halindedirler. Bu durumda, bu düzen içinde yaşayan özneler de, tehlikeli ve kötü olarak tanımlanabilir. Ayrıca, insan doğasının özünde kötü olmadığı fakat belli şartlar altında insanın kötüye yöneldiği şeklindeki ayrım Schmitt açısından anlamsızdır. Bu noktada Schmitt, Dilthey'in Machiavelli ile ilgili insanın kötü olmadığı fakat, içindeki içgüdüler serbest kalırsa kötü bir varlık olacağı şeklindeki yorumunu anlamsız bulmaktadır. Bu şekilde bir ayrım, insanın doğasının kötü olmadığı anlamına

²¹⁶ Carl Schmitt, *BdP*, 2012, s. 92

²¹⁷ Carl Schmitt, *Der Begriff des Politischen*, Duncker&Humboldt, Berlin, 1979, s. 33

gelmemektedir. Tuhaf görünmesine ve birçok insanı tedirgin etmesine rağmen, bütün siyasal teoriler insanı kötü, sorunlu ve tehlikeli olarak varsaymaktadır.²¹⁸

Schmitt, insancıl ve ahlaki bir antropolojiye dayanan Rousseaucu siyasal anlayışın yerine, kilit taşı dost-düşman ayrımına dayanan realist bir siyasal anlayışı önermektedir. Siyasal eylemlerin karakteristiği ahlaki ve ekonomik koşullardan ayrılmaları ile temellendirilebilir. Dolayısıyla Schmitt'e göre; siyasal, normatif veya etik değerlerden çok varoluşsal bir karakter taşır. Toplumsal bir güç değerlere veya normlara dayalı bir sistemden dolayı siyasal bir biçim kazanmaz. Bu gücü harekete geçiren başka çekme ve itme kuvvetleridir. Varoluşsal anlayışa dayanan bu siyasal düşünce somut siyasal eylemin temelinde yatan rasyonel bir güdüyü işaret eder. Değerler veya fikirler arasındaki ayrılık ile açıklanamayacak olan ve bu güdünün dışı yansıması olan savaş bu duruma bir örnektir.²¹⁹ Bu bağlamda Schmitt, insan varoluşu ve birlikte yaşam ile ilgili olan, mücadele, der Kampf, kavramına dikkatleri çekmektedir. Dolayısıyla, kamusal alan veya uluslararası ilişkilerin zemini de muharebe alanı, der Kampfplatz, olarak tanımlanabilir. Schmitt, mücadeleyi herhangi bir rekabetten ziyade varoluşsal bir olgu olarak değerlendirmektedir. Tarihin sayfaları şöyle bir karıştırıldığında bu konu ile ilgili olarak büyük puntolarla yazılmış şekilde Hobbes ve Spinoza ile karşılaşmak mümkündür. Schmitt'in bu iki isme yaptığı atıflar düşünülecek olursa, bu kişilerden etkilendiğinin iddiası doğru bir yorum olarak değerlendirilebilir. Çalışmanın ilk bölümünde Hobbes ile ilgili kısım şöyle bir hatırlanacak olursa, Hobbes; akli iştahlar arasında seçim yapma gücü

²¹⁸ Carl Schmitt, *Siyasal Kavramı*, çev. Ece Göztepe, Metis, İstanbul, 2012, s.89-91

²¹⁹ Nicolas Tertulian, *Carl Schmitt zwischen Katholizismus und Nationalsozialismus, Gegen den Ausnahmezustand: Zur Kritik an Carl Schmitt Politische Philosophie und Ökonomie* içinde, Hrsg. Wolfgang Pircher, Springer Verlag, Wien, New York, 1999, s. 4

olarak, yani bir çeşit hesaplama aracı olarak tanımlamıştı. İştah veya arzu ise çabayı doğuran unsurun sonucunda oluşan durum olarak açıklanmış ve arzusu olmamak, yani bir anlamda çaba göstermemek ölmüş olmak olarak değerlendirilmişti.²²⁰ Bu durumda Hobbes açısından, yaşamın özünün çaba ve dolayısıyla mücadele olduğu iddia edilebilir. Aynı şekilde Spinoza'nın, Etika'nın 3. bölüm 6. önermesinde "Tek tek her şey var olduğu sürece kendi varlığını sürdürmek için çabalar"²²¹ şeklindeki ifadesi Spinoza'nın da meseleye aynı perspektiften baktığının bir kanıdır. Şimdi, tekrar Schmitt'e dönecek olunursa;

...tıpkı düşman kavramında oluşu gibi mücadele kavramı da varoluşsal kökeni dikkate alınarak kavranmalıdır. Dolayısıyla mücadele kavramı, rekabet, saf düşünsel tartışma, insanların bir biçimde her sürdüregeldiği simgesel mücadele anlamına gelmez; çünkü tüm insan yaşamı bir "mücadele" ve her insan bir "mücadelecidir". Dost, düşman ve mücadele kavramları hakiki anlamlarını fiziksel öldürmeye dair gerçek olasılıkta kazanır.²²²

Mücadelenin en uç noktası olan savaşın veya düşman saflarındaki insanların öldürülmesinin normatif değil varoluşsal bir anlamı vardır. Bu noktada varoluşsal olan bir fikir olarak veya normatif bir ifade olarak değil de olgusal olan bir savaş ve savaşın karşı tarafı olan bir düşman olarak değerlendirilir. Schmitt' e göre insanların birbirlerini öldürmelerini meşru kılacak bir rasyonel amaç, bir norm, sosyal bir ideal ya da meşruluk ve yasallık yoktur. Öldürme eyleminin meşru zeminini sadece bireyin varoluşunu tehdit eden başka bir varoluşun olması oluşturabilir. Aynı şekilde ahlaki ve hukuksal nedenler de savaşı gerekçelendiremez. Eğer varoluşsal anlamda bir düşman varsa ona karşı koymak anlamlıdır, fakat bu eylemin yalnızca siyasal bir

²²⁰ Bu çalışma, s. 69,71

²²¹ Baruch Spinoza, *Ethika*, çev. Çiğdem Dürüşken, Kabalcı Yayınevi, 2011, İstanbul

²²² Carl Schmitt, Carl Schmitt, *Siyasal Kavramı*, çev. Ece Göztepe, Metis, İstanbul, 2012, s. 63

anlamı vardır.²²³ Schmitt'in siyasal olan kavramını, devlet kavramından uzaklaştırıp, kavramı kendinde bir kavram olarak tanımladığı ve özünü de dost/düşman karşıtlığına dayandırdığı düşünülecek olursa, aynı zamanda bu karşıtlığın öznelere insan varoluşları ise; bu durumda Schmitt açısından da varoluşun özünün çaba ve mücadele olduğu iddia edilebilir. Aynı şekilde tarafsızlık, yani mücadelenin bir parçası olmamak da mümkün değildir. Çünkü, eğer dünyada sadece tarafsızlık kavramı olsaydı, bu durumda tarafsızlık kavramının sonunun gelmesi gibi savaş kavramının da sonu gelirdi.²²⁴ Başka sözlerle anlatılacak olursa, mücadeleye ilişkin olasılık ortadan kalkarsa siyasal olan da son bulacaktır. Bu durumda mücadele varsa siyasal olan mümkün olabilir ve bu tersine çevrilemez, yani siyasal varsa mücadele vardır şeklinde bir iddia haklı bir iddia olamaz.

Liberalizm eleştirisini, kararcılık (decisionism) fikrini ve otoriter ifadeleri barındıran *Siyasal Kavramı* Schmitt' in en önemli eseri olarak değerlendirilmektedir. Somut, olgusal, varoluşsal, gerçek, spesifik gibi varoluşsal ve reel olanı işaret eden kavramlar bu eserde sıklıkla karşılaşılan ifadelerdir. Schmitt' in olgusal olan ile ilgili görüşleri pozitivist anlayışın olgusalılık fikrinden ayrılır. Siyasal kavramında somut ve reel olan ile soyut ve ideal olan arasındaki tezat ile karşılaşmak mümkündür. Siyasal olan siyasal kavramının bir tanımlaması olmadığı gibi, devlet kavramına doğrudan bir yönelim de değildir. Schmitt'e göre siyasal olan somut spesifik bir konuyu işaret etmez. Siyasal olan basit bir şekilde dost-düşman karşıtlığından türemektedir. Siyasal kavramı kendisini lekeleyecek ve kusurlu yapacak olan her türlü

²²³ Carl Schmitt, BdP, s. 79

²²⁴ Carl Schmitt, BdP, s. 65

insan aktivitesinden nüfuz edilemeyecek şekilde bağımsız, otonom ve izole olmuş bir şekilde tanımlanır. Hiçbir şey siyasal olanı ortaya çıkaramaz. O apaçık bir şekilde vardır ve bu şekildeki bir varoluş herşeyin ve aynı zamanda hiçbir şeyin siyasal olan ile ilişkili olduğu anlamına gelir. Schmitt'in siyasal tanımlamasının bir diğer özelliği de günümüz akademik disiplinlerinin yaptığı anlamda bir tanımlamadan ziyade, doğrudan siyasal ve toplumsal düzene dayanan bir tanımlama olmasıdır. Bu anlamda siyasal olan siyaset kavramına oranla daha az spesifiktir. Schmitt'in siyasal kavramına bu şekilde yönelimi 19. Yüzyılda Avrupa'da Ruskin tarafından ortaya atılan sanat kuramı ile benzerlik göstermektedir. “*Sanat sanat içindir*” şeklinde ifade edilen bu kurama göre sanat gerekçelendirilmesini veya meşruluğunu kendinde taşır. Estetik değer sanatın kendisine özgüdür, yani bir sanat eseri, başka herhangi bir referansa dayanmadan yalnızca estetik terimler ile değer kazanır. Dolayısıyla sanat alanı, otonom, bağımsız ve kendi kendine yeten bir alandır veya bu şekilde olmalıdır. *L'art pour l'art*. Bu bağlamda, Schmitt'in siyasal teorisi de *La politique pour la politique* veya çağdaş hukuk anlayışı (Reine Rechtslehre) ile kıyaslanırsa *saf siyasal kuram*, pure theory of politics, şeklinde tanımlanabilir.²²⁵

Sonuç olarak; normativizme karşı olgusal olanı önceleyici bir tavırla siyasal teorisini oluşturan Schmitt, her ne kadar insan varoluşu üzerine ifadelerde bulunmuş ise de, Schmittçi egzistansiyalizm 20. Yüzyılın felsefi egzistansiyalizmi ile bir özdeşlik taşımamaktadır. Söz konusu egzistansiyalizm özellikle 20. Yüzyıl Almanyasında Kelsen ve Georg Jellinek'in öncülük ettiği pozitivizm eksenli normativizme karşı oluşturulan bir refleks sonucu ortaya çıkmış bir egzistansiyalizmdir.

²²⁵ Charles E. Frye, *Carl Schmitt's Concept of the Political*, The Journal of Politics, vol. 28, No. 4(Nov., 1966), The University of Chicago Press, s. 819-822

2.3.2. Devlet ve Siyasal Olan İlişkisi

Gerçek anlamda bir devlet teorisi somut bir devletin varoluşuna dayanır. Devlet teorisi siyasal olgusal bir teoridir ve ancak nesnesi bütüncül ve birlik olarak varolan bir devlet olursa mümkündür. Devlet teorisine ait ilk çalışmaların yapıldığı Antik Yunan Devleti bu şekilde bir varoluşa sahipti. Platon'nun ve Aristoteles'in devlet ile ilgili çalışmaları yunan şehir devleti ve aynı zamanda devlet teorisi ile ilgili bütüncül bir çalışma olarak değerlendirilmektedir. Ortaçağ krallığı çok kısa süreliğine, gerçek anlamda bir devlet teorisi için kaçınılmaz olan içsel birlik ve bütünlüğün etkisinde kalmıştır. Modern zamanın egemenliğe dayalı ve mutlak devletleri olan İngiliz, Fransız, İtalyan ve Alman devletlerinde yeni bir devlet teorisi gelişmeye başladı. Alman romantizminin ve idealizminin devlet felsefesi devlet kavramını, siyasal birlikte yaşam ve bütünün birliği ile ilişkilendiren bir devlet teorisi olarak bu dönemin son örneğiydi. Toplum ve devlet arasında yapılan ayırım 19. Yüzyılda Alman devlet felsefesi geleneğine dahil olmaya başlamıştır. Doğa hukukuna dayalı devlet anlayışının olduğu çağda sivil toplum (bürgerliche Gesellschaft) bir halkın doğa durumu yaşantısı ile olan karşıtlığını sürdürmekteydi. Bu dönemde halk ve devlet eksiksiz ve koşulsuz bir şekilde özdeşlik taşımaktadır. Fakat Alman romantizmine ve idealizmine dayalı devlet anlayışı ile özerk toplum kavramı tehdit edici bir şekilde gelişmeye başladı. Herder' in tarih felsefesi çalışmaları ile hümanizm kavramı Alman devlet teorisine nüfuz etmeye başladı ve bu hümanizm, toplum insanın içerisine doğduğu bir yapı olduğu için onu zorunlu kılmıştır. Başka bir deyişle insan toplum içerisine doğduğundan toplum kavramı daha da bir anlam kazanmaya başlamıştır. Hümanizm düşüncesi sivil toplum ve devlet alanları arasında bir ayrıma neden olmuş ve önceki döneme ait devlet toplum özdeşliğini ortadan kaldırmıştır. Fichte' nin düşünceleri doğrultusunda devletin etki alanında olmayan sivil toplum

kavramı gelişmeye devam etmiş ve devlet öncesi hukuk kurumları olan mülkiyet ve sözleşme temelinde inşa edilmiştir. Hegel ile birlikte devlet ve toplum arasındaki özdeşlik tekrar sağlanmaya çalışılmıştır. Hegel yalnızca halk ve devlet özdeşliğini değil aynı zamanda toplum ve devlet özdeşliğini de vurgulamıştır. Hukuk felsefesinin büyük bir bölümünü oluşturan sivil toplum kavramı birey ve toplum ve aynı zamanda istisna ve genel olanı devlet kavramı aracılığı ile birleştirmeyi amaçlamıştır. Hegel' in kurmuş olduğu bu sistem toplum, halk ve devlet birliğini bütünsel bir yapı olarak kurmaya çalışan son sistem olmuştur. 19. Yüzyılın ikinci yarısı ve 20. Yüzyılın ilk dönemlerinde devlet ve toplum arasındaki ayrım tekrar oluşmaya başlamıştır. Devlet hukuksal bir form ve normatif bir düzen olarak ortaya çıkarken, toplum maddi ve manevi değerlerin taşıyıcısı olarak anlamlandırılmıştır. Bu ayrım bir taraftan hukuki normativizmin kurulmasını sağlamış ve hukuku gerçek düzenden yani somut karardan uzaklaştırmış²²⁶, diğer taraftan da toplumbilimciliği geliştirmiştir. Hukuksal ve sosyolojik devlet teorileri arasındaki mücadelede hukuksal olan galip gelmiş ve bir süre Alman devlet geleneğini etkisi altına almıştır. Hukuki normativizm tek başına temellendirilme talebinde bulunmuş ve yaşam emaresi içermeyen, boş bir kavram olan norm tek başına egemenliğini kurmuş ve devlet hukuki bir norm olarak tanımlanmıştır. Hukuki geçerlilik imgesel ve varsayımsal olan kökensel bir norma dayandırılmıştır.²²⁷

Schmitt'in, siyasal ve devlet kavramlarının karşılıklı konumu ile ilgili düşün-

²²⁶ Carl Schmitt, *Über die drei Arten des rechtswissenschaftlichen Denkens*, 1934'den aktaran Ernst Rudolf Huber, *Die deutsche Staatswissenschaft*, Zeitschrift für die gesamte Staatswissenschaft, Bd. 95, H.1 (1935), Mohr Siebeck, s. 16

²²⁷ Ernst Rudolf Huber, *Die deutsche Staatswissenschaft*, Zeitschrift für die gesamte Staatswissenschaft, Bd. 95, H.1 (1935), Mohr Siebeck, s.1 vd.

celerine dönülecek olursa; devlet ve siyasal kavramı ilişkisinde devlet ardıl olandır. Dolayısıyla, siyasalı oluşturan devlet değildir, aksine devlet varoluşunu siyasala borçludur. Çoğu zaman siyasal kavramını olumsuzlayacak bir biçimde oluşturulan siyaset ve ekonomi, siyaset ve ahlak, siyaset ve hukuk şeklindeki karşıtlıklar da siyasal olanın gerçek anlamını ortaya çıkaramamaktadır. Bu nedenle Schmitt, siyasal ve devlet karşıtlığından da siyasal kavramının anlamına ulaşmanın mümkün olamayacağı düşüncesindedir. Çünkü devlet kavramı henüz tanımlanamamıştır. Schmitt' in kendisi de bu kavramı tanımlamayı, yapmış olduğu çalışmanın amacı dışında olduğunu vurgulayarak yapmamaktadır. Normativizme olan eleştirilerinde olduğu gibi devlet ve siyasal ilişkisinde de 19. ve 20. Yüzyılın hakim devlet ve siyasal özdeşliği fikrine karşı çıkarak problem temellendirilmeye çalışılmıştır. Bu bağlamda 19. ve 20. Yüzyılın devlet öğretisinin iddia ettiği devlet ve siyasal özdeşliği reddedilir. Özellikle Gerber-Laband okulu ve devamı niteliğinde olan Kelsen düşüncesinin apolitik olan saf hukuk anlayışları ve devleti normatif bir düzen olarak tanımlamaları, Schmitt tarafından siyasal kavramının anlaşılamadığı husunda eleştirilere tabi tutulur. Özellikle devlet ve toplum arasında yapılan mutlak ayırım ve devlet=siyasal şeklindeki bakış açısının doğurduğu devletle ilişkili olmayan ve dolayısıyla tamamen toplumsal olan herşeyin apolitik olacağı şeklindeki çıkarım mantıksız bir sonuca çıkar ki; bu sonuç bir hatadır.²²⁸

Daha önce de belirtildiği gibi Schmitt, "Devlet kavramı siyasal kavramını varsayar" cümlesi ile *Siyasal Kavramı* adlı çalışmasına başlıyor. Bu giriş cümlesi iki merkezi kavramı ön plana çıkarıyor: Devlet ve siyasal. İlki ikincisini varsaymaktadır. Bu durumda siyasal olan devlet kavramı ile açıklanamakta, bunun yerine devlet

²²⁸ Carl Schmitt, BdP, s. 49-51

siyasal kavramı ile açıklanmaktadır. Bu tanımlamayla Schmitt, Alman İmparatorluğu dönemine ait olan devlet kavramı geleneği ile kendi arasında bir mesafe oluşturmaktadır. Bu dönemin en belirgin isimlerinden olan Georg Jellinek, *Devlet Kuramı* (*Allgemeine Staatslehre*) adlı çalışmasında siyasal olan ile devleti özdeşleştirmekte, yani aynı anlamda kullanmaktadır. Jellinek'e göre siyasal kavramı sürekli devlet kavramını çağrıştırmaktadır. Fakat Schmitt'e göre devlet kavramı tek başına siyasal kavramını açıklamak için temel bir kategori olamaz. Schmitt her ne kadar bu iddiada bulunmuş ise de; devlet ve siyasal kavramlarının karşılıklı konumlanması ile ilgili oluşturmuş olduğu bu ikiliği net bir şekilde açıklamamıştır. Schmitt'in devlet kavramı hala yukarıya ve dışsal olana ait durağan bir devlet istenci ile ilişkiliymiş gibi görünmektedir. Schmitt açısından emir ve güce dayalı olan yukarıdaki birlik ve halkın özsel türdeşliğine dayanan aşağıdaki birlik şeklinde iki tür birlik söz konusudur. Schmitt'in devlet kavramı emir ve güçle ilişkili olan yukarıdaki statik birlik ile ilişkilidir. Bu birlik aşağıdaki birliğe ait olan dinamik bir uzlaşma tarafından tehdit altındadır. Bu tehlikeden korunmak için yukarıdaki birlik aşağıdaki birlik ile birleşmelidir. Başka bir deyişle, yukarıdaki birlik aşağıdaki birlik için kendisini açmalıdır, fakat bu durumda kendi birliğini de muhafaza etmelidir. Bundan dolayı aşağıdaki birlik de tıpkı yukarıdaki birlik gibi bir kesinliği, bütünlüğü ve birliği sağlamalıdır. Dolayısıyla aşağıdaki birlik dinamik bir entegrasyon süreci olamaz. Bunun yerine statik bir durum olmalıdır, yani halkın türdeşliği olmalıdır.²²⁹

Siyasal kavramı, siyasalın özüne ait olan kategorilerin keşfi ile saptanabilir.

²²⁹ Christoph Schönberger, *Staatlich und Politisch: Der Begriff des Staates im Begriff des Politischen*, Carl Schmitt: *Der Begriff des Politischen: Ein kooperativer Kommentar* içinde, Hrsg. Reinhard Mehring, Akademie Verlag, Berlin, 2003, s. 21-25

Ahlak alanında iyi ve kötü, estetikte güzel ve çirkin, ekonomide karlı veya kar getirmeyen şeklindeki kategorik ayrımlara benzer şekilde siyasalın da dayandığı nihai bir ayrım olmalıdır. Schmitt açısından bu ayrım, siyasalın özünü oluşturan yani, tüm siyasi eylemlerin yegane dayanak noktası olan dost-düşman ayrımıdır.²³⁰

Dost-düşman ayrımı salt kavramsal bir ölçüt sunar; nihai bir tanım olmadığı gibi, içeriğe ilişkin bir şey de söylemez. Sözü edilen ayrım başka ölçütlere dayandırılmadıkça, siyasal kavramı açısından diğer karşıtlıklardaki görece bağımsız ölçütlere karşılık gelir: ahlakta iyi ve kötü; estetikte güzel ve çirkin, vs. Dost ve düşman ayrımı her koşulda, yeni ve bağımsız bir incele alanı anlamında olmasa dahi, diğer karşıtlıkların birine veya birden fazlasına dayanmaması ya da onlardan kaynaklanmaması anlamında özerktir. Nasıl iyi ve kötü ayrımı, güzel ve çirkin ya da yararlı ve zararlı karşıtlığı ile özdeş değilse ve doğrudan doğruya bu karşıtlıklardan çıkarsanamıyorsa, aynı şekilde dost ve düşman karşıtlığı da diğer karşıtlıklar ile karıştırılmamalı ya da onlardan biriyle birleştirilmemelidir.²³¹

Siyasal kavramına yönelik en çarpıcı ve bir o kadar da temellendirilmeye muhtaç ifadeler yukarıdaki satırlarda kendisini gösteriyor. Çarpıcı, çünkü siyasal olan, şimdiye kadar yapılmış karşıtlıklardan farklı bir karşıtlığa dayandırılıyor. Temellendirmeye muhtaç, çünkü spekülasyona açık hale gelmemek için, yani tartışmaya açık normatif bir değere dayandırılmamak için, tamamen biçimsel ve metafizik bir kavram olarak sunuluyor. Schmitt'e göre, ahlaki, ekonomik ve etnik bir karşıtlık dost-düşman karşıtlığı yaratacak derecede bir noktaya ulaşırsa siyasal bir anlam kazanır.²³² Bu durumda ahlak ve ekonominin dost-düşman karşıtlığı üzerinden siyasal kavramına indirgendiği iddiasında bulunulabilir. Söz konusu karşıtlıklar siyasal olandan türerken, siyasal olan bu karşıtlıklardan türememelidir, yani bu

²³⁰ Carl Schmitt, BdP, s. 56-57

²³¹ Carl Schmitt, BdP, s. 57

²³² Carl Schmitt, BdP, s. 67

karşıtlıklara indirgenmemelidir. Bu anlamda, siyasal kavramının, Spinoza'nın Töz kavramı, Plotinus'un Triad'ı gibi tüm varoluşun kendisinden türediği fakat kendisinin koşulsuz bir şekilde bir başlangıç noktası olduğu şeklinde tarif edildiği iddia edilebilir. Dost- düşman ikiliği tıpkı Töz'ün düşünce ve yer kaplama sıfatları gibi siyasalın sıfatlarını oluşturuyor - Spinoza'nın aksine birbirlerini olumsuzlayarak.²³³ Spinoza, *Ethica*'nın ilk bölümü II. Tanımda "Bir şey kendisiyle aynı doğadan başka bir şeyle sınırlanabiliyorsa, o şeye kendi cinsinde sonlu denir" şeklinde bir tanım yapar.²³⁴ Şimdi bu tanım Schmitt'in *Siyasal Kavramı*'nin 8. Bölümündeki; "Etik-ekonomi ikililiği şaşırtıcı bir sistematiğe ve tutarlılığa sahip olsa da, bu sözümona apolitik ya da anti-politik sistem, ya mevcut dost-düşman ayrımına hizmet eder ya da yeni dost-düşman gruplaşmaları yaratır. Sonuçta bu sistem de siyasal olanın sonuçlarından kaçamayacaktır"²³⁵ cümlesi ile karşılaştırıldığında; siyasalın kendisi ile aynı doğadan olan hiçbir şeyle sınırlanamadığı şeklinde bir sonuca ulaşılır. "Siyaset kaderimizdir"²³⁶ iddiası siyasalın kendisinden kaçamayacağımız dolayısıyla, varoluşun özsel olarak kendisine dayandığı şeklinde yorumlanırsa, önceki cümlede idda edilen daha da bir anlam kazanır.

Her ne kadar bir sonraki bölümde detaylı bir şekilde yer verilecek olsa da, söz konusu Schmitt' in devlet anlayışı olduğunda değinilmesi gereken bir nokta vardır ki; o da diktatörlüktür. Schmitt'e göre diktatörce ve sezarca yöntemler sadece teknik değil aynı zamanda hayati anlamda da doğrudan demokrasi karşısında halkın *accratio*'sunu arkasına alarak demokratik özün ve kudretin ifadesi olabilmektedir.

²³³ Baruch Spinoza, *ibid.*, s.161-163

²³⁴ Baruch Spinoza, *ibid.*, s. 33

²³⁵ Carl Schmitt, BdP, s. 109

²³⁶ Carl Schmitt, BdP, s. 108

Buna karşın liberal muhakemenin ürünü olan parlamento suni bir mekanizmadır. Ayrıca demokrasi parlamentarizm olmaksızın var olabileceği gibi, parlamentarizm de demokrasi olmadan mümkün olabilir. Dolayısıyla demokrasi diktatörlüğün zıttı olmadığı gibi, diktatörlük de demokrasinin zıddı değildir.²³⁷ Schmitt, parlamenter demokrasi uygulamasının özellikle Weimar Almanyasında yaşamış olduğu sorunlar üzerinden totaliter devlet anlayışına kapı aralamakta ve bu anlamda diktatörlüğü temellendirmeye çalışmaktadır. Özellikle Hegel'in düşünceleriyle olan mücadelesinde bir açıdan eleştirilere yer verirken öte açıdan Hegel'i arkasına alıp kendi düşünsel sistemini temellendirme yoluna gitmektedir. Bu amaç doğrultusunda, bir taraftan organik bir evrim olarak tanımladığı diyalektik gelişimin mekanik bir müdahale olan diktatörlük tarafından kesintiye uğrayacağı ve dolayısıyla bu ikisinin birbirlerini dışlayacağından söz etmektedir ve dolayısıyla, Hegel felsefesinde müzakereyi ve gelişimi kesintiye uğratan diktatörlükten söz etmenin mümkün olamayacağını iddia etmektedir. Öte taraftan bu felsefe sadece düşünsel boyutta kaldığı sürece diktatörlüğe yer vermezken aktif insanlar tarafından ciddiye alındığı anda durumun değişeceğini iddia etmektedir.²³⁸

Somut politik ve sosyolojik eylem pratiğinde daha yüksek bilinç seviyesinde olanlar ve kendilerini bu büyük dinamizmin temsilcisi olarak hissedenler, dar görüşlüğün direncini aşıp objektif açıdan zorunlu olanı kabul ettireceklerdir. İradeleri, özgür olmayanları da özgürlüğe zorlayacaktır...Ancak eğer dünya tarihi sürekli ilerlemek zorundaysa, gerçeğe aykırı olan her şey sürekli olarak zorla ortadan kaldırılmak, dolayısıyla diktatörlük süreklilik kazanmak zorundadır...Hegelci gelişim kavramı diktatörlüğe son verebileceği gibi, kalıcı bir diktatörlük de ilan edebilir. İnsanların eylemleri açısından daha bilinçli olanın, daha az bilinçli olan üzerinde hakimiyet kurabileceği ve kurmak zorunda olduğu

²³⁷ Carl Schmitt, GLP, s. 35,49

²³⁸ Carl Schmitt, GLP, s. 84-86

hususı hep tartışma konusu olmuştur...Her rasyonalist sistem gibi Hegelcilik de bireyi tesadüfi ve özden yoksun olduğu iddiası ile yok eder ve bütünü sistematik olarak mutlak katına yükseltir.²³⁹

Şimdi, Hegel'in tarih ve ilerleme kavramlarına bakılacak olursa; tarihteki devinim ile ilerleme kavramı arasında zorunlu bir bağıntı kurulmaktadır. İlerleme kavramı ile ilerlediği söylenen şeyin tamlasmaya veya tamamlanmaya çalıştığı görülür. Tarihin devindirici gücü olan tin, kendisine yabancı olanı ortadan kaldırır ve amacına doğru ilerler. Tarihin amaçlarından biri de mutlaklaşmadır. Bu bağlamda tarihin son amacı, bütün tikellerin tek bir genel içerisinde erimesidir.²⁴⁰ Son amacına doğru ilerleyen tarih Hegel'e göre her tarihsel uğrakta kendinde bir ilkeyi barındırır ve yeni bir ilke ancak eskinin kavranması ve tarihsel kişilikler ile ya da kahramanlar vasıtasıyla vücut bulur. Bu tarihsel kahramanlar, artık işlevsel olmayan eski ilke karşısında, daha genel olanı kavrayan ve eski ilke temelinde kurulmuş olan düzende yeni ilkeyi fark eden ve bu ilkeyi kendilerine amaç edinen kişilerdir. Söylemleri çağın sıradan insanının ihtiyaçlarına cevap verdiği için, insanlar bu kişilerin bayrağı altında toplanmaktadır.²⁴¹ Tarihin temel amacının tikellerin genel içerisinde erimesi sonucu mutlak olana ulaşmak olduğu düşünülürse, bu durumda toplumdaki tek tek bireylerin, tarihin söz konusu uğrağında, devinimi sağlayacak olan ilkeyi fark eden tarihsel kahramanın bünyesinde birleşmeleri ve bu doğrultuda söz konusu dönemi aşarak yeni bir döneme geçebilmeleri mümkün olmaktadır. Schmitt'in ifadeleri ile; bu öncü kıta, yani bir anlamda az önce sözü geçen kahramanlar, asla yeninin ebesi

²³⁹ Carl Schmitt, GLP, s. 86-87

²⁴⁰ Işıl Bayar Bravo, *Tarihin Sonuna İlişkin Fikirler: G.W.F. Hegel, K. Marx, F. Fukuyama*, Eskişehir Osmangazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi, 7(1), s. 4

²⁴¹ Hamdi Bravo, *Hegel'in tarih Tasarımında Özgürlük ve İlerleme*, Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi, Cilt:21, Sayı:1, 2004, s. 162-164

olmaktan vazgeçmek istemezler. Tarihsel kişilikler, Theseus-Sezar-Napoleon, *Weltgeist*'in bir aracıdır. 1806 yılında Jena'da Hegel'in önünden atıyla geçişini izlediği *Weltgeist* bir askerdi ve Hegelci değildi. Felsefenin kılıçla olan ittifakını temsil ediyordu, ama kılıç tarafından bakınca, yani askeri açıdan. Kendilerinin diktatör olacağı siyasi diktatörlüğü talep edenler doğru zamanı kollayan Hegelcilerdir.²⁴²



²⁴² Carl Schmitt, GLP, s. 87-88

2.3.3. Gayrimeşru Düşman Kökensel Dost

*Dost bir değer (Wert), düşman ise değer olmayan şey (Unwert) olarak kaydedilir ve düşmanın yok edilmesi, pozitif bir değer gibi görünür; bildik modeller ifade etmek gerekirse, yaşamaya değmeyen hayatın yok edilmesi.*²⁴³

*Düşman herhangi bir temele dayalı olarak defedilmesi gereken ve değersizliğinden dolayı yok edilmesi gereken bir şey değildir.*²⁴⁴

Dost ve düşman kavramlarının etimolojik kökenlerine Schmitt'in parlamenter demokrasi eleştirisi ile ilgili olan bölümde değinilmişti. Dolayısıyla burada tekrar bu noktaya değinilmeyecektir. Fakat Schmitt'in *Siyasal Kavramı*'nin değerlendirmeler kısmında kavramların dilsel kökenleri üzerine yapmış olduğu açıklamalara değinmek gerekmektedir. Schmitt söz konusu olan değerlendirmeler kısmında kavramların Almanca kökenlerine iniyor. Bu bağlamda dost, köken itibari ile sadece *soy yoldaşlığı* anlamını taşımaktadır. Başka bir ifade ile dost, kan yoldaşı ya da evlenme veya öteki kurumlar vasıtası ile hısımları yapılmış olmalıdır. 19. Yüzyılda ortaya çıkan bireysel dost kavramı tanrı dostunu ararken ruh dostunu bulan pietizm gibi dinsel hareketlerin etkisi sonucunda ortaya çıkmıştır. Dostluğun bu şekilde bireyselleşmesi sempati duygusuna ve hatta Maupassant havasında erotik unsurları içeren bir şeye dönüşmüştür. Düşman kavramı ise dilsel kökeni itibari ile daha az bir kesinlik taşımaktadır. Genel itibari ile nefret eden anlamına gelmektedir. Bu anlamda düşman mücadele edilen kişidir ve bu iki kavram, düşman-mücadele, sürekli bir biraradalık taşımaktadır.²⁴⁵

²⁴³ Schmitt bu notta siyasalın ahlaklaşmasına yönelik eleştirilerini dile getirmektedir, Carl Schmitt, BdP, s. 161

²⁴⁴ Carl Schmitt, *Theorie des Partisanen: Zwischenbemerkung zum Begriff des Politischen*, Duncker&Humbolt, Berlin, 1963, s. 87

²⁴⁵ Carl Schmitt, BdP, s. 135-136

Schmitt'in, yapmış olduğu bu değerdendirme, söz konusu eserinin özellikle dost-düşman ilişkisi ile ilgili olan üçüncü bölümünde ve aynı zamanda diğer bölümlerinde olduğu gibi yine bir olumsuzlama üzerinden bir olumlamaya yöneldiği görölmektedir. *Siyasal Kavramı*'nda dost kavramı ile ilgili ifadelere yukarıda sözü geçen değerdendirme kısmının dışında rastlamak nerdeyse mümkün değildir. Dost kavramı yalnızca bu noktada *soy yoldaşlığı* olarak tanımlanmış, diğer kısımlarda ise sadece düşman kavramının karşıtı olarak sunulmuştur. Düşman siyasal birliğin dışında olan ve basitçe yabancı olan iken, dost birliğe dahil olandır. Schmitt'in dost kavramına yönelik somut açıklamasının *soy yoldaşlığı* şeklinde olması da oldukça manidardır.

Olgusal ve normatif olan karşıtlığı ile ilgili bölümde de belirtildiği gibi Schmitt'e göre, dost-düşman karşıtlığı, ahlaki, estetik ve ekonomi alanlarındaki karşıtlıklardan bağımsız olarak kendine özgü bir karşıtlık taşır ve bu yönü ile de siyasal olanın özünü oluşturur. Dost-düşman karşıtlığı somut ve varoluşsal bir anlama sahiptir. Bu kavramlar metafor veya simge olarak algılanmamalı, ahlaki ve psikolojik eğilimlerle karıştırılmamalıdır. Düşman rakibimiz veya antipatik duygularla nefret ettiğimiz hasmımız değildir. Düşman bir siyasal birliğin mücadele ettiği bir öteki siyasal birliktir. Dolayısıyla düşman, kişisel olarak nefret ettiğim *inimicus* değil, siyasal birliğin dışında olan ve kendisine karşı savaşılan *hostis*'tir.²⁴⁶ Tıpkı Hobbes'un tarif ettiği doğa durumunda olduğu gibi birbirlerine karşı sürekli bir savaş olasılığı içinde bulunan farklı siyasal birlikler ancak, dost- düşman ayrımı varsa varoluşlarına devam edebilirler. Şayet dost-düşman ayrımı ortadan kalkarsa, siyasal olan da ortadan kalkar. Halkın bir kısmı artık bir düşmanlarının olmadığını ifade edebilir. Bu durum, söz konusu ifadeyi dile getirenlerin ya düşman safına geçtikleri ya da

²⁴⁶ Carl Schmitt, BdP, s. 57-58

düşmana yardım ettikleri anlamına gelir. Aynı şekilde eğer bir yurttaş düşmanı olmadığını ifade ediyorsa, bu ifade esas itibari ile bir anlam taşımamaktadır. Çünkü bireylerin siyasal düşmanları yoktur. Siyasal düşmanın olmadığını ifade eden birey yalnızca bir parçası olduğu siyasal birlikten ayrılma isteğini dile getirmektedir. Ayrıca tek bir halkın dünyaya yollamış olduğu dostluk mesajları da siyasal olanın özünü oluşturan dost-düşman karşıtlığını ortadan kaldıramaz. Çünkü eğer bir halk siyasal varoluşunun gerektirdiği riskleri alamıyorsa, onun yerine bu riski alacak ve dolayısıyla onu koruyacak ve siyasi egemenliği eline geçirecek başka bir halk vardır. Schmitt koruma ve koruma altında olan halkın itaati arasındaki bu ilişkiyi Hobbes'u işaret ederek bir devletin *cogito ergo sum*'u olarak tanımlamaktadır. Yani, *protego ergo obligo, koruyorum o halde kendime bağlıyorum* bir anlamda devletin varoluşunun dayanak noktasını oluşturmaktadır.²⁴⁷

Schmitt, bir çok çağdaş filozofun düşman tanımı yapmaktan sakınmasının aksine Hegel'in bu konuda çekimser davranmadığını ve bir düşman tanımına yöneldiğini vurgulamaktadır. Hegel'e göre düşman, yaşayan bütünlüğü içinde reddedilmesi gereken öteki olarak mutlak yaşam anlamına gelen moral (sittlich) farktır. Düşman moral açıdan sadece bir halkın başka bir halka olan düşmanlığıdır. Savaş, ailelerin ailelere karşı savaşı değil, halkların halklara karşı savaşıdır. Dolayısıyla nefret ayrıştırılmamış ve her türlü kişilikten arındırılmıştır.²⁴⁸ Daha önce de belirtildiği gibi Schmitt de tıpkı Hegel gibi dost-düşman karşıtlığını ahlaki içerikten yoksun bir şekilde tanımlamaktadır. Her ne kadar Leo Strauss, Schmitt'in siyasal teorisinin özünü oluşturan dost-düşman ilişkisini ahlaki olanın zorunlu koşulu olarak

²⁴⁷ Carl Schmitt, BdP, s. 81-82

²⁴⁸ Carl Schmitt, BdP, s. 93

tanımlamış olsa da, Schmitt'in 1933 sonrası siyasal teorisi kesin anlamda göstermektedir ki; bu karşıtlık Strauss'ın anladığı anlamda yeter derecede bir ahlaki ilke değil, siyasal olanın zorunlu ve cüzi koşuludur.²⁴⁹

Dost-düşman karşıtlığının en uç noktası olan savaş durumunda, mesele savaşa anlamını veren ve savaşın karakterini belirleyen düşman kavramıyla ilgiliyken ve savaşın sınırlarının belirlenmesine, duygusal anlamda motive edilmesine yönelik her çaba, düşmanlığın temel bir kavram olduğu ve savaş türleri arasındaki ayrımın düşman türleri arasındaki ayrıma dayandığı şeklindeki bir bilince dayanması gerekirken, siyasal olanın özü yalnızca mutlak düşmanlık değil, dost-düşman arasındaki ayrıma dayanır, dolayısıyla hem dost hem de düşman kavramlarını şart koşar.²⁵⁰ Schmitt'in siyasal olanın zorunlu koşulu olarak tanımladığı bu karşıtlık, kolektif kimlikler alanında “onlar” ın sınırlarının belirlenmesi ile oluşturulan “biz” in ortaya çıkması anlamında bir biz/onlar karşıtlığı olarak anlamlıdır. Fakat bu karşıtlık ya da antagonizma dost-düşman karşıtlığını bir olasılık olarak barındırmasına rağmen, bu şekilde bir karşıtlık olmak zorunda değildir. Bir taraftan, Schmitt'in siyasal birliğin içinde bir karşıtlığın mümkün olamayacağı ve dolayısıyla siyasal birliğin homojen, yani türdeş bir yapı da olmasına yönelik iddiasına karşı demokratik çoğulculuğu savunurken, öte taraftan siyasalın, daha özelde demokrasinin olanaklı koşulu olan antagonizma fikrini olumlamak bir çelişki oluşturmamaktadır. Demokratik çoğulculuk ve antagonizma fikirlerinin birbirlerini yanlışlamayacağı iddiası Schmitt'e karşı savunulmalıdır. Bu noktada esas mesele, antagonizmanın çoğulcu demokrasiye

²⁴⁹ Ellen Kennedy, *Constitutional Failure: Carl Schmitt in Weimar*, Duke University Press, Durham-London, 2004, s. 23

²⁵⁰ Carl Schmitt, *Theorie des Partisanen: Zwischenbemerkung zum Begriff des Politischen*, Duncker&Humbolt, Berlin, 1963, s. 91-93

uyumlu biz/onlar formuna nasıl kavuşacağını gösterilmesinde yatmaktadır. Çoğulcu demokrasinin temel ilkelerine bağlı olmak, her türlü husumete dayalı cepheleşmeyi reddetmek anlamına gelmediği gibi, liberalizmin iddia ettiği gibi mutabakatçı diyalogik bir yaklaşımın benimsenmesi anlamına da gelmemektedir. Siyasalın kurucu unsuru olan antagonizma (düşmanlar arası ilişkiler) ve agonizm (hasımlar arası ilişkiler) kategorileri arasında bir ayrım yapılabilmesi ve birbirini meşru düşmanlar olarak gören taraflar arasında çatışmalı mutabakata dayalı sembolik bir alan oluşturulabilmelidir.²⁵¹

Siyasal kavramı üzerine olan bu bölümün son cümlelerini Schmitt'in İngilizce literatürde okunmasına büyük katkılar sağlamış olan Ellen Kennedy'nin ifadeleri ile bitirmek gerekirse, Kennedy'e göre; siyasal olan bir şey için veya bir şey üzerine değildir, görünüşe gelmediği sürece muayyen değildir, fakat her zaman somut ve varoluşsalıdır. Yalnızca özne siyasal olanı bilebilir ve düşmanın kim olduğuna karar verebilir. Fakat kimdir bu özne? Bir bakışa göre kimsedir. Ernst-Wolfgang Böckenförde' nin işaret ettiği gibi, dost-düşman ayrımı siyasetin veya bireysel olanın fenomenal kriteri değildir. Bu ayrım toplama veya kümeleşmenin, siyasal olanın kriteridir. Bu ayrım devlete ve siyasal olana dair öğretinin referans noktasıdır^{252/253}

²⁵¹ Chantal Mouffe, *Siyasal Üzerine*, Çev. Mehmet Ratip, İletişim Yayınları, İstanbul, 2013, s. 23,27,64

²⁵² Ellen Kennedy, *Constitutional Failure: Carl Schmitt in Weimar*, Duke University Press, Durham-London, 2004, s. 105

²⁵³ Her ne kadar, çalışmanın sistematığıne aykırı olsa da, bu noktada Kennedy'nin ifadelerine Derrida gözünden bakmakta fayda vardır. Bu anlamda: *Siyasal olan üzerine dile getirilen bu ifadeler, Schmitt'in Batı Metafiziği geleneğinden kopmadığını göstermektedir. Temel bir ilkeyi merkeze alan ve karşıtlıklar üzerinden işlevsellik kazanan Batı Metafiziği ne göre, anlam birbirine karşıt olan kavramların*

3. CARL SCHMITT'TE YASALLIK VE MEŞRULUK

Yasallık ve meşruluk kavramları arasındaki ilişki Carl Schmitt'in bir çok eserinde yerini bulan ve kendisinin yaşamı boyunca meşgul olduğu bir problem olmuştur. Söz konusu problemin detaylı bir şekilde ele alındığı *Yasallık ve Meşruluk* (Legalität und Legitimität) çalışması, yasama devletinin (Gesetzgebungsstaat) yasallık sistemine yönelik eleştiriler ile başlamaktadır. Schmitt'e göre, yasallık ve meşruluk kavramlarına yönelik bir açıklamanın Alman devletinin içinde bulunduğu siyasal duruma, yani parlamenter yasama devletinin bir tür çöküşüne dayandırılması meseleyi teknik anlamda özetlemek anlamına gelir. Bu nedenle, yasallık kavramı ve bununla ilişkili olarak parlamenter yasama devleti ve aynı zamanda hukuki pozitivizme ait tüm sorunların doğru bir şekilde analizi için anayasa ve kamu hukuku kavramlarına yönelmek gerekmektedir. Bu bağlamda Schmitt, *Yasallık ve Meşruluk* (Legalität und Legitimität) adlı eserinde ilk olarak, farklı devlet tiplerine karşılık gelen Yasama Devleti (Gesetzgebungsstaat), Yargı Devleti (Jurisdiktionsstaat), Hükümet Devleti (Regierungsstaat) ve İdare Devleti (Verwaltungsstaat) olmak üzere dört farklı yasal sistemden söz etmektedir.²⁵⁴

Schmitt, 19. Yüzyıldan bu yana Kıta Avrupası'nda hukuk devleti olarak

*hiyerarşik konumlanışı ile ortaya çıkmaktadır. Söz konusu kavramlar sabit birer kendilik olarak anlaşılmaktadır. Dost-düşman karşıtlığı bu metafizik anlayışa dayanan karşıtlıklardan birisidir. Bu anlamda başkası küçümsenen ve sadece kendi (ben) olmayan bir Başka'dır. Batı metafiziğine yönelik en ciddi eleştirileri dile getirmiş olan Derrida'nın yapısökümle amaçladığı şey, söz konusu hiyerarşik ilişkide yeralan iktidarın temellerinin bulunduğu zemini sarsmak olmuştur. Bknz: Sengün Meltem Acar, *Gelecek Demokrasi Adına Derrida'nın Dostluğu*, FLSF (Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi), 2014, Bahar, Sayı:17, s. 3-4*

²⁵⁴ Carl Schmitt, *Kanunluk ve Meşruiyet*, Çev. Mehmet Cemil Ozansü, İthaki Yayınları, İstanbul, 2016, S. 3

tanımlanan devlet şeklinin esasında bir yasama devleti olduğunu, daha açık bir ifade ile parlamenter yasama devleti olduğunu iddia etmektedir. Yasa ve yasayı icranın, yasa koyucu ile yasayı icra eden makamların birbirinden ayrıldığı yasama devleti normlaştırmalara dayalı bir devlet türüdür. Bireylerin egemenliğinden çok yasaların egemenliği söz konusudur. Egemenlik kurmak ve kuvvet kullanmak isteyenler bunu ancak yasalar temelinde ve yasa adına yapabilirler. Yasaları, artık egemen olmayan ve dolayısıyla kendi yasalarını tayin etmeyen, sadece varolan normlaştırmaları düzenleyen bir yasa koyucu merci yapar. Bu durum yasama ve yürütmenin birbirinden kesin anlamda ayrılması anlamına gelir. Bu ayrım, kişilerin egemenliği yerine yasaların egemenliğinin hakim olduğu yasama devletinin temel ilkesidir. Bu devlet biçiminin haklılığı ve bir anlamda *meşruiyeti yasallıkta* saklıdır. Yasama devletinin kapalı yasallık sistemi yasaya itaati talep eder ve her türlü direnme hakkını da bertaraf eder. Hukukun tipik görünüş biçimi yasa ve devlet zorunun somut haklılığı ise yasallıktır.²⁵⁵

Yasa koyucu mercinin hakim olduğu yasama devletinden farklı olarak yargı devletinde egemen, son sözü söyleyen ve bir anlamda karar veren hakimdir. Yargı devletinin tipik ifadesi, kapalı bir normlar sistemini gerektirmeyen, hukuk ve adalete dayanan dolayısıyla, yalın bir normativizmde tüketilemeyen, somut olaya dayanan karardır. Kapalı bir yasallık sistemine dayanan yasama devletinde mahkeme ve daha özelde hakim varolan normların uygulamasını gerçekleştirir. Şayet, hakim dolaysız bir biçimde içtihatla bulunabiliyorsa ve belirlediği hukuku norm koyan yasa koyucuya karşı geçerli kılabiliyorsa, bu durumda yargı devleti bir hukuk devleti olarak tanımlanabilir. Egemen olan devlet başkanının iradesine ve dolayısıyla otoriter

²⁵⁵ Schmitt, *ibid.*, s. 4-5

emirlerine dayanan hükümet devleti yasama devletinin karşı kutbunda yer alan bir diğer devlet türüdür. İrade ve emrin otoriter bir şekilde yer almadığı, objektif düzenlemelerin olduğu, yani insanların ve normların hüküm sürmediği bir diğer devlet türü de idare devletidir. Schmitt idare devletini, her ne kadar bir ütopya olsa da, şeylerin kendi kendilerini idare ettikleri bir devlet türü olarak açıklıyor.²⁵⁶

Her ne kadar farklı yasal sistemlere dayanan birbirinden farklı devlet tiplerinden söz etmek mümkün olsa da, esasında tarihsel süreç içerisinde bu devlet tipleri arasında bağlantılardan ve iç içe geçmelerden söz etmek mümkündür. Yasama, yargı, hükümet ve idare her devlet sisteminde bulunan yapılardır. Schmitt açısından esas mesele bu yapıların hangi noktada veya mercide birleştiğidir. Schmitt'in ifadesi ile:

...tüm bu unsurlar ve görünüş biçimleri egemenin kendinde tekrar birleşir: Egemen, en yüksek kanun koyucu (Gesetzgeber), en yüksek hakim (Richter), en yüksek amir (Befehlshaber) olduğu gibi, nihai yasallık kaynağı (letzte Legalitätsquelle) ve nihai meşruiyet zemini (letzte Legitimitätsgrundlage) dir. Zayıf devletlerde meşru bir hükümet yasama organlarını kararlarının yasallık tesirinden istifade etmeye istekli olacaktır; bir idare devletinin kendi siyasi tedbirlerini yaptırma bağlayabilmek için yargıyı kullanması gibi. Buna rağmen....hangi yüce iradenin...belirleyici olacağı gibi hususlar tereddüde mahal bırakmaksızın teşhis edilebilir. Bununla birlikte, yüksek yargı, hükümet, normlaştırma ve idare makamlarının, rüzgarda öylece salınmaları veya birbirlerine omuz vermeleri ya da birbirlerine girmeleri de mümkündür.²⁵⁷

Schmitt, yasallık ve meşruluk arasındaki sorunlu ilişkiye yönelik en somut ifadelerini yukarıdaki alıntıda dile getirmektedir. Söz konusu olan devlet tipleri arasında bağlantılar ve iç içe geçmelerin mümkün olduğuna daha önce değinilmişti. Bir siyasal sistemde yasama, yargı, hükümet gibi yapıların tamamına rastlamak mümkündür. Esas mesele bu yapılar arasındaki işleyişte, her ne kadar bu yapılardan

²⁵⁶ Schmitt, ibid., s. 5-6

²⁵⁷ Schmitt, ibid., s. 6-7

biri aktör olarak görünse de, bir anlamda gizli el olan organın hangi organ olduğudur. Cevap Schmitt açısından açıktır: *Egemen*. Söz konusu yapılar kuvvetli bir rüzgarda ayakta kalabilmek için birbirlerine tutunmak ve yan yana durmak için çabalamaktadırlar. Eğer rüzgar siyasal sistemin varoluşunun tehlikeye düştüğü veya meşruiyetinin sorgulandığı ana denk düşüyorsa, bu yapıları bu çaresizlikten ve acizlikten kurtaracak olan yegane güç egemendir ve bu egemen daha önceki bölümlerde de ifade edildiği gibi sorunlu bir temsil makamı olan ve sonsuz müzakereye mahkum olan, kararlarını kapalı kapılar ardında almak zorunda olan yasama organı, yani parlamento olamayacağı gibi bu parlamentonun üretmiş olduğu bir yürütme gücü veya bağımsız olsa bile bir yargı mekanizması da olamaz.

Kapalı bir yasallık sistemi üzerinden meşruiyet kurmaya çalışan yasama devleti esasında, mevcut ve hukuka uygun olan bir iradenin sahip olduğu meşruiyet ile bir zıtlık oluşturmaktadır. Söz konusu olan asli karşıtlık bu karşıtlıktır. Sürekli dile getirilen monarşi, aristokrasi, oligarşi ve demokrasi karşıtlığı değildir.²⁵⁸ Liberal anlayışın geliştirmiş olduğu parlamenter burjuva devleti sürekli bir olumsuzlama üzerinden demokrasiyi yüceltmekte ve liberalizm olmaksızın demokrasinin mümkün olamayacağını iddia etmektedir. Bu anlamda liberal demokrasi sürekli bir biçimde aristokrasi, oligarşi ve monarşiye alternatif olarak sunulmakta ve siyasal yapının meşruiyeti yasama devletinin kapalı yasallık sistemine dayandırılmaktadır. Schmitt, bu karşıtlığın yanılsamalı bir karşıtlık olduğunu ve yasama devletinin yasallık temelli meşruiyetinin de sorunlu olduğunu vurgulamaktadır. Hali hazırda, mevcut olan ve hukuka uygun olan - bu noktada Schmitt'in yasa ve hukuk özdeşliğini reddettiğini vurgulamak gerekir - iradenin meşruiyeti dururken yeni bir meşruluk zemini aramak,

²⁵⁸ Schmitt, *ibid.*, s. 7

varolan iradenin meşruiyetine gölge düşürmek ve manipülasyon yapmaktan ötede bir şey değildir.

Ayrıca Schmitt' e göre, devlet biçimi (Staatswesen) -Weimar Cumhuriyeti'nin devlet biçimi - bir dönüşüm içindedir. İçinde bulunulan an açısından (Weimar Cumhuriyeti'nin 30' lu yılları) kaçınılmaz eğilimleri ile total devlete olan bir yönelim kendisini idare devletine yönelik bir yönelim olarak sunmaktadır. Total devlet (totale Staat) doğası gereği bir idare devletidir.²⁵⁹ Günün koşullarına bağlı olarak kendisine yönelinen total devlet bir idare devleti olduğu gibi, aynı zamanda iktisadi bir devlet de idare devletidir. Schmitt açısından iktisadi bir devlet parlamenter yasama devleti olarak işleyememektedir. Lorenz von Stein'a atıfta bulunarak Schmitt, Platon'nun Devletin ve Aristo'nun Politikasının da devletsiz ve dolayısıyla idari yapısı bulunmayan toplumlara ait olduğunu iddia etmektedir. Bununla birlikte yasayla yasayı icrayı birbirinden ayıran parlamenter yasama devleti, her ne kadar sözü edilen yasayı icra etmede yasaya uygun hareket etse de kendinde ve ayrıştırılabilen bir yürütmeyi şart koşmaktadır.²⁶⁰ Kısacası Schmitt'in bu noktada varmak istediği, başka bir ifade ile amaçladığı şey, bütün devlet tiplerinin her ne kadar birbirlerinden ayrılmış gibi görünseler de merkezileştikleri devlet tipinin idare devleti olduğunu vurgulamak ve total devlet de doğası gereği bir idare devleti olduğuna göre, siyasal sistemleri total devlet ekseninde bir araya getirmektir.

Söz konusu devletlerden yargı devleti de bir devlet olmak bakımından ve siyasal açıdan sorunludur. Schmitt'in ifadesi ile;

²⁵⁹ Carl Schmitt, *Legalität und Legitimität*, Duncker & Humblot, Zweite Auflage, Berlin, 1968, s. 11

²⁶⁰ Schmitt, *ibid.*, s. 8

Durağan bir hukuki anlayışın ve istikrara kavuşmuş mülkiyet ilişkilerinin mevcut olduğu bir çağda, yargı devleti egemen olabilecek ve devletten ayrılmış bir yargı, devletten farklılaşmış, onun önüne geçen ve ona üstün tutulan hukukun koruyucusu ve bekçisi olarak nihai kararları verecektir. Böyle bir kamusal yapı (Gemeinwesen) dahilinde bir devletin mevcudiyetinden söz etmek neredeyse imkansız olur; zira bu durumda, siyasal bir birliğin yerini en azından varsayım gereği siyasal olmayan saf bir hukuk cemaatinin almış olduğu söylenebilir.²⁶¹

Görülüyor ki siyasal iktidardan kopmuş ve bir anlamda bağımsız olan ve hukukun koruyucusu olan bir yargı da Schmitt açısından siyasal ol(a)mayışı bakımından sorunludur. Bu anlamda yasallık ve meşruluk arasındaki sorunlu ilişki ve daha da özelde siyasal iktidarın meşruluk problemi de bu devlet türünde nihai bir sonuca bağlanamamaktadır; zira siyasal olan özünü kaybetmiş ve dahası bir devletten de söz etmek mümkün değildir. Bu noktada siyasal olan ve devlet ilişkisinin incelendiği bölümde değinilen Schmitt'in, devlet kavramının siyasal olanı şart koştuğu iddiasını hatırlamakta fayda vardır. Sonuç itibarı ile yargı devleti, Schmitt açısından, toplumsal status quo'nun ve imtiyazlı hakların korunması için en uygun araçtır. Söz konusu imtiyazları emniyeti altına almayı temel görevi olarak gören yargı devletinin kokuşmuş soysuzluk biçimini en iyi ifade eden şu sözlerdir: *"Alles ist Pfründe, und es lebt nichts mehr."*^{262/263}

²⁶¹ Schmitt, ibid., s. 8

²⁶² Schmitt, ibid., s. 9

²⁶³ Mehmet Cemil Ozansü, Schmitt'in bu ifadesini "Her şey arpalık, yeşermez bir şey." olarak çeviriyor. Söz konusu çeviride herhangi bir problem yoktur. Ancak Türkçesi arpalık olarak ifade edilen Almandaki "Pfründe" kavramının İngilizcede sinecure (arpalık anlamının yanı sıra, işi az parası çok görev, hizmetsiz maaşlı memuriyet), benefice (yine arpalık anlamının yanı sıra, maaşlı papazlık makamı) anlamlarına da geldiğini vurgulamak gerekmektedir.

Schmitt'e göre, büyük değişimlerin ve köklü dönüşümlerin olduğu bir çağda²⁶⁴ (Weimar Cumhuriyeti'nin 30' lu yılları) ne hükümet devleti, ne idare devleti ve ne de parlamenter yasama devleti ortaya çıkabilir. Fakat bununla birlikte, hükümet devleti veya idare devleti radikal değişimlerin aracı olmaya daha müsaittir. Yasama devleti ilerlemeyi yasalar vasıtası ile gerçekleştirmeye çalışan, parti programlarından oluşan evrimci bir dönemin karakteristik aracıdır. Söz konusu çağ evrimsel bir yön- tem ile aşılamayacağından, sonuçsuz kalan bir sonsuz müzakere yerine somut karara bağlı bir devlet tipi bu dönem için aciliyet arz etmektedir. Bu nedenle de normlaştırmaları esas alan yasama devletinin karşıtı olarak, ilkesel temelleri amaca uygunlukta, faydacılıkta ve aynı zamanda düzenlemeleri ve emirleri maddi problemlere somut olarak uygulanabilen norm esaslı olmayıp, durum esaslı olan idare devleti söz konusu çağ için daha uygundur. Bu sayede yargı devletine eşlik eden duruşma nutukları ve yasama devletinin sonsuz fikirsel tartışmalarına, pratik bir biçimde uygulanabilen kararcılık ile son nokta konur. Bu noktada geçerli olan şudur: *“Das Beste in der Welt ist ein Befehl.”*^{265/266}

Schmitt, herhangi bir boşluğa hacet vermeksizin kapalı bir yasallık sitemine dayanan yasama devletinin kendine özgü bir haklılaştırma sistemini geliştirdiğini ve

²⁶⁴ Daha önceki satırlarda da ifade edildiği gibi, Schmitt, çağın kaçınılmaz eğilimleri ile total devlete dönüşten söz ediyordu. Şimdi bu noktada ise, büyük değişimlerin ve dönüşümlerin olduğu çağ vurgusu yapıyor. 1930 yılının ilk dönemlerinde Weimar Cumhuriyeti'nin parlamenter demokrasi rejimine ait son koalisyonun dağıldığı, devlet başkanı Paul von Hindenburg'un kararnameleri ile işleyen bir olağanüstü hal döneminin yaşandığı, Eylül 1930 seçimlerinde Hitler'in partisinin (NSDAP) büyük bir başarı kazandığı, Haziran 1932' de Reichstag'ın dağıtıldığı ve sokak hareketlerinin en üst noktaya çıktığı, Temmuz 1932 de yapılan seçimlerden NSDAP' nin büyük bir zaferle çıktığı düşünülecek olursa ve aynı zamanda Schmitt'in *Yasallık ve Meşruluk* çalışmasının başına “bu çalışma 10 Temmuz 1932' de tamamlanmıştır” (Seçimlerden hemen önce) ibaresini eklediği düşünülecek olursa, söz konusu dönüşümler çağı ile neyin kast edildiği biraz daha iyi anlaşılmaktadır.

²⁶⁵ Schmitt, *ibid.*, s. 9-10

²⁶⁶ Dünyada en iyi şey bir emirdir.

bunun gözardı edilemeyeceğini iddia etmektedir. Bu noktada yasallık, hem meşruluğun hem de kendisine dayanan her türlü yüksek otorite ve hükümlerliliğin lüzumsuz sayılmasını ve reddedilmesini ödev olarak üstlenmektedir. Şayet bu sistemde hala meşru veya otorite gibi kavramlardan söz edilecekse, bu kavramlar ancak yasallığın ve onun türevlerinin bir ifadesi olabilir. Max Weber'in sosyolojisi bağlamında bu kavramlar düşünülecek olursa; söz konusu olan yasallık, meşruluk olarak tanımlanır başka bir ifade ile, bugün en bilinen meşruluk biçimi yasallık inancıdır. Bu noktada her ne kadar yasallık, meşruluk ile zıt bir anlam taşımış olsa da, yasallık da meşruluk da ortak bir meşruluk kavramına dayandırılmaktadır. Bu nedenle Schmitt, Otto Kirchheimer'in yasallık ve meşruluk üzerine olan çalışmasındaki ifadelerinin önemli olduğunu söylemektedir. Kirchheimer'e göre, parlamenter demokrasinin meşruluğu, yalnızca kendisinin belirlemiş olduğu yasallığa dayanır, ve bugün, aleni bir şekilde yasal sınırlar meşruluk ile özdeşleştirilmektedir. Lakin, Kirchheimer'in söz konusu mesele ile ilgili ifadeleri bugün daha ötede bir noktaya taşınmıştır; yasal olan yalnızca biçimsel ve meşru olana karşıt olarak anlamlandırılmaktadır. Örneğin, bugün çelişkiye mahal vermeksizin parlamentonun feshinin (Reichstagsauflösung) kesin bir biçimde yasal olduğu ve fakat aynı zamanda bir hükümet darbesi (Staatsstreich) olduğu veya bunun karşıtı olarak, esas itibarı ile anayasanın ruhuna uygun olduğu fakat buna rağmen yasal olmadığı ifade edilmektedir. Bu gibi karşıtlıklarla temelsiz ve bağlamdan yoksun bir biçimselliğe ve işlevselliğe ulaşan bir yasallık sistemi belgelenmiş olur. Bu durum söz konusu yasa- ma usulüne ait (legal) yasa kavramının pathos'undan ve temel koşullarından ödün verdiğini net bir şekilde açıklamaktadır.²⁶⁷

²⁶⁷ Carl Schmitt, *Legalität und Legitimität*, s. 14

Yargı, hükümet ve idare devleti karşısında yasama devletinin yasallık sistemi- nin irdelendiği *Yasallık ve Meşruluk* çalışmasının bu giriş kısmında Schmitt, yasallık ve meşruluk arasındaki sorunlu ilişkiyi net bir şekilde betimlemektedir. Schmitt'in söz konusu ilişki ile ilgili idda ettikleri düşünülecek olursa; esasında bu ilişkiyi yasama devletinin kapalı yasallık sisteminin sorunlu yapısı ve 19. Yüzyılda tohumları atılan, 20. Yüzyılda da doruk noktasına ulaşan yasal pozitivizm ya da hukuki pozitivizm başlıkları altında toplamak mümkündür. Bu bağlamda, Schmitt'in çalışmaları göz önünde bulundurulduğunda, siyasal düşüncesinin nihai hedefinin, temelleri 19. Yüzyılın ortalarına dayanan Alman yasal pozitivizm teorisi olduğu görülür. Carl Friedrich von Gerber tarafından kurulan ve Paul Laband tarafından sürdürülen bu ekol tarihsel hukuk ekolüne bir alternatif olarak geliştirilmiştir. Fakat Birinci Dünya Savaşı ile değer tarafsız (value-free) ve hukuku siyasal ve ahlaki sorgulamalardan ayıran Alman yasal pozitivizmi, devletin ve siyasal iktidarın meşruluğu problemini formüle etme noktasında veya güç ve otorite arasındaki ilişkiye dayanan bir adalet kavramını açıklamada yetersiz kalmıştır. Bu sorunlar metafizik anlamda dışarıda bırakılmış ve cevapsız kalmıştır. Söz konusu yasal pozitivizm siyasal anlamda etkisiz kalmıştır. Hali hazırda başarılı olmuş bir devrimi haklılaştırabileceği gibi gelecekte olabilecek varsayımsal bir devrimi de haklı kılabilmektedir. Sahip olduğu teorik müphemlik nedeni ile Alman yasal pozitivizmi, devrim yolu ile kurulan bir anayasanın geçerliliği için kalıcı bir garanti sunamamıştır. Cumhuriyetçi anayasa geçici yasallığı hukuki pozitivizmde (Rechtspositivismus) bulabilirdi, fakat kalıcı bir meşruiyeti sağlaması mümkün değildi. Tüm bu kırılğan fikri temellendirmelere rağmen bir çok Alman hukukçu bu durumu kabul etmiş olsa da, Rudolf Smend ve Hermann Heller ile aynı fikirde olan Carl Schmitt

bu görüşü reddetmiştir. Schmitt Alman yasal pozitivizminin hukuk içtihadına bir netlik kazandıramadığına aynı zamanda hukukun ve devletin siyasal kaynaklarını da ortaya koyamadığına inanmaktadır. Schmitt, halkın yasal gücünün anayasal ifadesine vurgu yaparak ve bunu başkanlık makamı ile ilişkilendirerek, yasal pozitivizmin ilkelerine dayanmaksızın başka türlü bir Cumhuriyeti inşa etmenin mümkün olacağını iddia etmektedir.²⁶⁸

Yasama devletinin diğer devlet türlerine göre konumlandırıldığı ve bu doğrultuda temel eleştiriler üzerinden yasallık ve meşruluk problemine dair en can alıcı noktalara değinildiği, aynı zamanda pozitivizm eleştirilerine yer verilen bu bölümde söz konusu olan problem kısmen de olsa netliğe kavuşmuş olsa da, Schmitt'in parlamenter yasama devletinin yasa kavramına yönelik eleştirilerine ve Weimar Anayasa'sının üç olağan dışı kanun koyucusu üzerine olan görüşlerine değinmekte fayda vardır. Bu bağlamda öncelikle Schmitt'in gözünden yasa kavramının ve özellikle parlamenter yasama devletinin yasa kavramının ne anlama geldiği irdelenecektir.

3.1. Soysuzlaşan Yasa ve Meşruluk

Parlamenter yasama devletinin yasa anlayışı, sadece parlamentonun katılımı ile oluşturulan biçimsel yasalara dayanır. Schmitt'e göre hukukun yasa olarak görünüşe gelmesi, pozitif hukukun bir yasalar hukuku olması ve sadece parlamentoda kararlaştırılmış olanın yasa olarak addedilmesi genelde parlamenter yasama devletinin ve özelde parlamentonun zaferidir. Yasama devletinde hukuk, yasa ile ve

²⁶⁸ Ellen Kennedy, *Carl Schmitt's Parlamentarism in Its Historical Context*, Carl Schmitt, *The Crisis of Parliamentary Democracy* içinde, çev. Ellen Kennedy, The MIT Press, Cambridge, Massachusetts and London, Sixth printing, 2000, s. xxxvii-xxxviii

yasa da parlamentonun katılımı altında meydana gelen kamusal düzenleme ile özdeşleştirilmiştir. Bununla birlikte devlet yasa ile ve yasa da devlet ile özdeşleştirilmiştir. Sadece yasaya itaat yükümlülüğü söz konusudur ve bu sayede sadece yasa karşısında direnme hakkı ortadan kalkar. Bunun sonucu olarak sadece yasallıktan söz edilebilir, yukarıdan gelen bir emirden veya otoriteden söz etmek mümkün değildir. Hakların korunması, mevcut düzenin garantisi ve yasallığın nihai kaynağı yasa koyucu güce ve bu gücün sürdürdüğü yasama sürecine dayanır. Hukuk ve yasanın, adalet ile yasallığın ve esas ile usûlün özdeşliği yasama devletinin hukuk düşüncesinin özünü oluşturur. Bu özdeşlik sayesinde yasaya koşulsuz bağlayıcılık sağlanmış olur. Bu sayede, hakimin yasaya tabi oluşu bağımsız bir yargı olarak, idare faaliyetlerinin yasaya uygun oluşu devlet gücünün kötüye kullanılmasının engellenmesi olarak algılanmış ve anayasada koruma altına alınmış tüm haklar bir yasa koyucunun inisiyatifine bırakılmıştır. Hukukun yasa ile ve yasanın da parlamentonun katılımı altında kamusal düzenleme ile özdeşleştirilmesi, başka bir ifade ile esas ile usûl arasındaki özdeşlik, kanun koyucunun yasama sürecinde arzu ettiği herşeyi yapmasına olanak sağlamıştır. Bu sayede yasa koyucunun her eylemi yasa niteliği taşımış ve adeta daima hukuku yaratan bir merci olmuştur. Bunun sonucunda mutlak tarafsız, değer ve nitelikten yoksun, özden arındırılmış, tamamen biçimsel ve işlevsel olan bir yasallık düşüncesinin hakim olmasına olanak sağlanmıştır.²⁶⁹

Schmitt, daha önce de ifade edildiği gibi, yasaların parlamentonun tekeline sokulmasını hukuku ve yasayı ansal parlamento çoğunluğunun ansal kararına dayanan saf işlevselci bir yapıya büründürmek anlamına geldiğini iddia etmektedir. Bu

²⁶⁹ Schmitt, ibid., s. 19-27

şekildeki bir yasama usûlü, hukuk, yasa ve yasallığı tarafsız usûl biçimleri ve oylama süreçleri haline getirir.²⁷⁰ Yasayı parlamentonun usûl esaslarına indirgeyen ve huku- ku da buna tabi kılan parlamenter yasama devleti bu sayede yasallık üzerinden siyasal iktidara bir meşruluk zemini oluşturmaya çalışmıştır. Söz konusu çaba her ne kadar yasanın içerikten yoksun ve dolayısıyla yalın biçimsel bir yapı kazanmasına neden olmuşsa da ve bunun sonucunda siyasal olanın olgusallığından uzak işlevselci bir yasallığın önünü açmış olsa da, şayet parlamentonun temsil ettiği siyasal birlik bir türdeşlik taşıyorsa, bu durumda bu çaba bir meşruluk zemini kurmada başarılı olabilir. Fakat siyasal birliğin türdeşlik taşımadığı durumlarda her ne kadar heterojen olan bu yapıda varolan farklı siyasal gruplara siyasal iktidarı elde etmede eşit şans tanınmış olsa bile, bu durum özelde siyasal bir krize ve genelde bir meşruluk problemine kapı aralamaktadır. Schmitt' e göre;

Bölünemez milli türdeşlik faraziyesi çökerse; pür aritmetiğe dayalı çoğunluk tespitlerinin konusuz ve özsüz kalmış işlevselciliği, tarafsızlığın ve nesnelliğin karşısına dönüşür. Böylece bu işlevselcilik sadece, oy çokluğu ile üstün gelinen ve bu suretle baskı altına alınan azınlığın niceliksel olarak daha büyük veya daha küçük derecede tecavüze uğraması olur. Bundan sonra yönetenler ile yönetilenler, emir verenler ile itaat edenler arasındaki demokratik aynılık ortadan kalkar: çoğunluk emreder ve azınlık da ona boyun eğmek zorunda kalır. Hatta bir toplama işleminin gerçekleşme imkanı dahi sona erer, çünkü aklın gereği olarak sadece türdeş olanlar ancak bir kümenin altında sayılabilir.²⁷¹

Schmitt'in parlamenter demokrasi eleştirilerine yer verilen bölümde *Temsil- Kimlik-Özdeşlik* başlığı altında siyasal birliğin türdeşiliğine yönelik eleştirilerine yer verilmişti. Bu nedenle burada bir kez daha tekrar edilmeyecektir. Fakat dikkat edilirse Schmitt, her ne kadar farklı konuları işliyor olsa da, sürekli bir biçimde bir

²⁷⁰ Schmitt, ibid., s. 31

²⁷¹ Schmitt, ibid., s. 32-33

kamu hukukçusu olarak, pozitivist anlayışın kamu hukuku eğilimlerine zıt bir şekilde kamusal olanı siyasal olan ile özdeşleştirip konuyu siyasal teorisinin detaylarına indirgemektedir. Schmitt açısından gerçek bir demokrasi siyasal birliğin türdeş oluşu ile mümkün olabilir ve türdeş olan siyasal birlik *Anayasa Öğretisi'nde* (Verfassungslehre) ifade edildiği gibi ancak temsil ile mevcuda gelebilir. Siyasal birliği temsil eden ve dolayısıyla onun adına kararlar alan merci parlamenter burjuva devletinin yasama usul esaslarına dayanan işlevsel bir yasallık prensibi ile meşruluk kazanamaz. Saf, homojen olan birlik, başka bir ifade ile teklik, ancak kendisi ile özdeş olan yukarıdaki teklik ile yani aşağıdaki tekliği temsil eden bir merci ile özdeşlik taşırsa söz konusu meşruluk problemi nihayete ermiş olur. Parlamenter yasama devletinin siyasal iktidarı elde etme noktasında sunmuş olduğu eşit şans prensibine dönülecek olursa, Schmitt bu tür bir imkanın mümkün olamayacağını savunmaktadır. Çünkü, devlet gücünün yasal oluşu her türlü direnme hakkının inkar edilmesini gerektirmektedir. Her ne kadar çokça tartışılan kadim tirana karşı direnme hakkı yani, devlet gücünün kötüye kullanılmasına yönelik direniş hakkı saklı tutuluyor olsa da, parlamenter yasama devletinin işlevselci ve dolayısıyla tamamen biçimsel olan yapısı bu durumu imkansız kılmaktadır. Salt çoğunluğun içerikten yoksunluğu, adalet ilkesinden yoksun ve tarafsız bir yasallık kavramını doğurur ve kavram kendisi ile mücadele edenden her türlü ikna kuvvetini almış olur. Dahası bir tiranın mevcuda gelme ihtimali bir şekilde sorgulama konusu olmaktan çıkarılır. Çünkü haksızlığa haksızlık denmediği gibi tirana da tiran denmez. Salt parlamenter çoğunluğun elde edilmesi ile siyasal iktidarı elde eden güç yasallık yolu ile meşruluk karinesine sahip olur ve herhangi bir haksızlığa sebebiyet vermesi mümkün değildir. Hukuka uygun bir şekilde iktidara gelmiş olan ve sonrasında iktidarı kötüye kullanan *tyrannus ab exercitio* ile

hukuki bir karineye sahip olmadan iktidara gelen *tyrannus absque titulo* arasında bir ayırım yapılır ve bu ikincinin iktidarı iyiye veya kötüye kullanmasında bir fark yoktur. Zira, iktidara gelişi itibari ile sorunludur ve dolayısıyla tüm eylemleri gayri meşrudur. Yasal iktidarı elde etmede çoğunluk hukuki karine ile özdeşleştirildiğinde %51’lik bir çoğunluğa sahip olan devlet gücünü arzu ettiği gibi kullanabilir ve bu nedenle tiran olarak addedilmesi mümkün değildir. Söz konusu çoğunluğu elde eden herhangi bir haksızlığa sebebiyet veremez ve tüm eylemleri hukuka uygun ve yasaldir. Schmitt, parlamenter anlayışın bu prensibinin kendisini saçmalığa sürükleyen işlevselci, özden yoksun bir yasallık kavramının doğuşuna sebebiyet verdiğini iddia etmektedir.²⁷²

Yasallık iddiası, haksızlığa ve hukuka aykırılığa karşı yapılan her türlü direnişi ve savunmayı yasadışılığa dönüştürür. Çoğunluk, yasallık ve yasadışılık üzerinde dilediğince tasarrufta bulunabiliyorsa, evvela iç politikadaki kendi rakibini yasadışı, yani hors-la-loi ilan edebilir ve böylece onu halkın demokratik homojenliğinden ihraç edebilir. %51’e hükmeden, geriye kalan % 49’u yasal yollardan yasadışı yapabilecektir. %51 pekala, içinden geçtiği yasallık kapısını arkadan kilitleyebilecek ve bundan sonra kapalı kapıyı muhtemelen çizmeleriyle tekmeleyecek siyasi karşıtına adı bir suçluymuşçasına muamelede bulanabilecektir. Bu kaygı verici ihmal yüzünden bugün sıklıkla; karar nisaplarının artırılması ve niteliğinin artırılması marifetiyle belirli bir koruma sağlamak, belirli birtakım işler bakımından üçte iki veya benzer çoğunluklar talep etmek ve azınlığın korunması parolası altında bir yandan %51’lik bir çoğunluğa karşı güvenceler sunmak, fakat diğer yandan ise hala pür bir aritmetik çoğunluk/azınlık matematiğinin içi boş işlevselciğine saplanıp kalmak seçenekleri deneniyor.²⁷³

Söz konusu alıntıda açık bir şekilde görülmektedir ki, parlamenter yasama devletinde her ne kadar siyasal iktidarı elde etmede eşit şans prensibi tanınmış olsa da, siyasal iktidarı elinde bulunduran gücün bu gücü elde tutma arzusu ve siyasal birliğin türdeş olmayışı bu şansını imkansız kılmaktadır. Eşit şans kavramı iktidarı

²⁷² Schmitt, ibid., s. 33-35

²⁷³ Schmitt, ibid., s. 35

elinde bulunduran partinin tekelinde olan bir kavram olarak durmaktadır ve bu şans ancak kendisine bu şansı tanıyacağından emin olunan birine verilebilir. Parlamenter sistemin uygulamaları göstermektedir ki iktidarı elde eden hiçbir güç bu şansı başka bir güce tanımamaktadır. Gücü elinde bulunduran parti, siyasal rakibinin hangi faaliyet imkanlarını kullanmaya izinli olduğunu kendisi belirler. Bu nedenle de hasmının yasadışılığının sınırlarını kendisi belirlemektedir. Bu durum eşit şans ilkesini bertaraf etmektedir. Parlamenter yasama devletinin kapalı yasallık sistemi adeta bir pat durumu ile karşı karşıyadır. Bu durum bir tarafsız üçüncünün sahnede rol alması ile çözülebilir. Fakat bu durumda parlamenter yasama devletinin yasallık sisteminden ödün verilmiş olur. Fakat öte taraftan, söz konusu ilkenin yaratmış olduğu durum ilkenin kendisinden yola çıkılarak çözülememektedir. Devletin, iktidarının yasal araçlarına sahip olan çoğunluk, rakibinin yasal iktidarı elde etmesi durumunda iktidarını sağlamlaştırmak için ve bir anlamda kapıyı arkadan kilitleyeceğini kabul etmek durumundadır. İktidarı elde etme çabasında olan azınlık ise hali hazırda iktidarda bulunan ve çoğunluğu elinde bulunduran siyasal gücün bunu zaten yaptığını iddia edebilir. Bunun sonucu olarak çoğunluğu elinde bulunduran ve yasal iktidarın sahibi olan %51 yasadışı ilan edilir. Tüm bu çelişkili ve içinden çıkılmaz durumun sonucunda sahneyi paylaşan aktörlerden herbiri ötekini yasadışı olarak ilan eder ve bunun sonucunda anayasanın ve yasallığın olmadığı bir durum ile karşı karşıya kalınır.²⁷⁴

²⁷⁴ Schmitt, ibid., s. 39-41

SONUÇ

Der Führer Schützt das Recht.

Carl Schmitt'in düşüncelerinin genel anlamda iki noktaya odaklandığından söz edilebilir. Bunlardan ilki hukuki pozitivizm ve ikincisi liberalizm ile özdeş bir demokrasi anlayışına dayanan parlamenter yasama devletidir. Birbirinden bağımsız olmayan bu iki alan Schmitt tarafından eleştirel bir şekilde ele alınmıştır. Hukuki pozitivizme yönelik eleştirilerin odağında 19. ve 20. Yüzyıl pozitivistleri yer alırken, parlamenter yasama devletine yönelik eleştiriler Weimar Anayasası'na ve Weimar döneminin siyasal yapılanmasına yöneliktir. Bu bağlamda, Schmitt'in eleştirileri pozitivizm ve parlamentarizm olmak üzere iki kavram altında toplanabilir.

Schmitt'in parlamentarizme yönelik eleştirilerini liberalizm karşıtlığı ve temsil başlıkları altında toplamak mümkündür. İlk, parlamentarizm düşüncesi demokrasiye değil liberalizme aittir. Bu nedenle Schmitt açısından parlamentarizm olmadan da demokrasi mümkün olabilmektedir. Schmitt'e göre, burjuva liberalizmi siyasal anlamda radikal değildir ve aynı zamanda siyasal ve devleti inkar etmektedir. Liberalizm, devleti ve siyaseti nötrleştirmekte ve hatta depolitikleştirmektedir. Siyasal olanı ahlakla bağlamaya ve ekonomiye tabi kılmaya çalışır.²⁷⁵ Schmitt, liberal anlayışın tersine siyasalın ahlaklaşmasını bir tehlike olarak görür. Siyasalın ahlaklaşması siyasalın özü olan dost-düşman karşıtlığını ortadan kaldırır. O'na göre, her ne kadar tuhaf görünse de, bütün siyasal teoriler insanı kötü, sorunlu ve tehlikeli varsaymaktadır. Liberalizm, insanlık ve insan hakları kavramları gibi ahlaki kavram-

²⁷⁵ Carl Schmitt, *Siyasal Kavramı*, çev. Ece Göztepe, Metis yayınevi, İstanbul, 2012, s. 91

lar yardımıyla bu durumun üstünü örtmektedir.

İkinci olarak, parlamentarizmin iddia ettiği gibi parlamento halkın temsil mekanı değildir. Bunun ilk nedeni parlamentonun bizzat kendisinin yaşadığı sorunlardır. Parlamento, parti hakimiyetinin olduğu, konuşmaların amaçsız bir hal aldığı, dokunulmazlıkların ve ayrıcalıkların kötüye kullanıldığı ve hizipçiliğin arttığı bir yere dönüşmüştür. Milletvekilleri ile temsil ettikleri arasında bulunan bağ kopmuş ve aynı zamanda gerçek faaliyetler kamuya açık bir şekilde genel kurulda değil, gizli komitelerde yapılmaktadır. Bunun sonucu olarak da kararlar zannedildiği gibi nesnel ve aleni değil, kapalı kapılar ardında alınmakta ve çıkar gruplarına hizmet etmektedir.²⁷⁶ Temsil probleminin ikinci noktasını siyasal birliğin yapısı oluşturur. Schmitt'e göre gerçek bir demokrasi ancak homojen bir siyasal birlik içerisinde sağlanabilir. Oyların %51'i parlamentodaki çoğunluğu, parlamenterlerin oylarının %51'i hukuku ve yasallığı belirler. Halkın tamamının özsel bir türdeşliğe sahip olduğu bir birlikte basit çoğunluk ile bu durumun sağlanması kabul edilebilirdir. Fakat bölünmez milli türdeşlik faraziyesi çökerse, salt aritmetiğe dayanan bu işlevsellik tarafsızlığın ve nesnelliğin karşısına dönüşür. Bu durum, oy çokluğuyla üstün gelinen azınlığın basit çoğunluk tarafından tecavüze uğramasına sebep olur.²⁷⁷ Ayrıca, çoğunluk ansızın parti olmaktan çıkar ve devletin kendisine dönüşür.²⁷⁸ Schmitt'e göre yalnızca türdeş olan büyüklükler toplanabilir. Basit çoğunluğun iktidarı başka bir şeye ihtiyaç duymaksızın her eylemini yasallık formuna sokabilir ve bu durumda muhalif olan

²⁷⁶ Carl Schmitt, *Parlamenter Demokrasinin Krizi*, Çev. A. Emre Zeybekoğlu, Dost Yayınları, Ankara, 2010, s. 11

²⁷⁷ Carl Schmitt, *Kanunluk ve Meşruiyet*, Çev. Mehmet Cemil Ozansü, İthaki Yayınları, İstanbul, 2016, 32-33

²⁷⁸ Schmitt, *ibid.*, s. 37

partiler, yani azınlık için herhangi bir korumudan söz edilemez.²⁷⁹ Siyasalın özünü dost-düşman karşıtlığı üzerinden kurgulayan Schmitt açısından, türdeşlik veya homojenlik düşmanların siyasal birlikten ayıklanması ile mümkündür. Düşman basitçe siyasal birliğe dahil olmayandır, ötekidir. Dost kavramının tanımlanması üzerinde çok fazla durmayan Schmitt, dostu, basitçe soy yoldaşlığı olarak tanımlar.²⁸⁰ Bu durumda, homojenlik dinsel, kültürel veya evrensel değerler üzerinden sağlanamaz. Siyasal birliğin homojenlik arz etmesinin gerekliliği ile ilgili son iddia da, normun uygulanması ile ilgilidir. Schmitt'e göre herhangi bir kaos durumunda bir normun uygulanmasının olanağı yoktur. Her genel norm, üzerinde uygulama alanı bulabileceği ve normatif düzenlemesine tabi duyacağı hayat şartlarının geliştirilmesini talep eder. Norm, homojen bir ortama ihtiyaç duyar.²⁸¹

Schmitt'in hukuki pozitivizme yönelik eleştirilerinin odağında *Saf Hukuk Kuramı*'nın (Reine Rechtslehre) yazarı Hans Kelsen bulunur. Her devletin zorunlu olarak bir hukuki düzen olduğunu iddia eden Kelsen, hukuku bir normlar hiyerarşisi olarak kurgulamıştır ve tüm hiyerarşinin dayandığı temel normla (Grundnorm) bu hiyerarşiyi meşru kılmıştır. Schmitt'e göre, ister üstün isterse alt nitelikte olsun hiçbir norm, kendi kendini yorumlayamaz, kendi başına duruma vaziyet edemez, kendi kendini koruyamaz ve dolayısıyla hiçbir normatif geçerlilik kendi kendini geçerli kılamaz. Ayrıca normların bir hiyerarşisi de yoktur, ancak somut insanların ve mercilerin hiyerarşisinden söz edilebilir.²⁸² Ayrıca, az önce yukarıda da ifade

²⁷⁹ Schmitt, *ibid.*, s. 51

²⁸⁰ Carl Schmitt, *Siyasal Kavramı*, çev. Ece Göztepe, Metis yayınevi, İstanbul, 2012, s. 135

²⁸¹ Carl Schmitt, *Siyasal İlahiyat*, çev. A. Emre Zeybekoğlu, Dost, 2010, s. 20

²⁸² Carl Schmitt, *Kanunluk ve Meşruiyet*, Çev. Mehmet Cemil Ozansü, İthaki Yayınları, İstanbul, 2016, s. 64

edildiği gibi norm homojen bir ortama ihtiyaç duyar. Bu homojenlik siyasal birliğin taşıdığı homojenlik olmakla birlikte, aynı zamanda normal durum ile özdeşleştirilebilecek bir homojenliktir. Schmitt, söz konusu normlar hiyerarşisinin ancak normal bir durumda geçerli olabileceğini iddia ediyor. Normal bir durumun ötesinde olan sınır durumu (Grenzfall) veya olağanüstü hal bu hiyerarşiyi yıkmaktadır. Çünkü sınır durumunda hukuk askıya alınır. Genel anlamda hukuki pozitivizm ve özelde Kelsen bu durumu açıklayamamıştır. Schmitt'e göre normal olan hiçbir şeyi kanıtlamaz, fakat istisna herşeyi kanıtlar niteliktedir. İstisna hem tümeli hem de kendisini kanıtlar. Eğer tümel hakkında gerçek anlamda bir inceleme yapılmak isteniyorsa, ihtiyaç duyulan şey gerçek bir istisnayı bulmaya çalışmaktır. İstisna açıklanamıyorsa tümel de açıklanamaz.²⁸³

Yasallık üzerinden sağlanan meşruluk kurgusu sorunsalının en temel dayanağı parlamenter yasama devletinin kapalı yasallık sistemidir. Schmitt'e göre parlamenter yasama devletinin kapalı yasallık sistemi en temelde söz konusu devletin kendi varlığına karşı bir tehdittir. Basit çoğunluğu elde eden kolay bir şekilde devleti de ele geçirir. Her ne kadar eşit şans ilkesi benimsenmiş olsa da iktidarı ele geçiren bu şans ötekilere tanımayacaktır. Çünkü eşit şans ancak kendisine bu şans tanıyacak olana verilebilir. Tarihsel olgular iktidarı ele geçirenlerin bu şans ötekine tanımadığını kanıtlar niteliktedir. Liberal değer tarafsızlığına ve burjuva hukukuna dayanan parlamenter yasama devleti yasallığın kendisini imha edecek olan yasal imkanın önünü açmaktadır. Yani, kendi tarafsızlığı içinde intihara yönelmektedir. Söz konusu değer tarafsızlığı nedeniyle devrimci, gerici, devlet düşmanı, Alman düşmanı ve hatta tanrısız olsun her türden hedefe ulaşmak serbesttir. Aynı zamanda yasal yollardan bu

²⁸³ Carl Schmitt, *Siyasal İlahiyat*, çev. A. Emre Zeybekoğlu, Dost, 2010, s. 22

hedeflere ulaşma şansından kimse mahrum bırakılamaz. Bu şansın sınırlandırılması ve engellenmesi anayasaya aykırı olacaktır.²⁸⁴ Hitlerin sözleri bu durumu kanıtlar niteliktedir: *“İktidarı silah yoluyla ele geçirmek yerine, Katolik ve Marksist milletvekillerini çileden çıkaracak şekilde Reichstag’a girerek bu işi halledeceğiz. Onlara karşı seçim yoluyla çoğunluğu kazanmak, onları silahla öldürmekten daha uzun sürse de, kendi anayasaları bizim başarımızı güvence altına alacaktır. Her yasal süreç yavaş işler, ama er ya da geç çoğunluğu ele geçireceğiz ve böylece Almanya’yı.”*²⁸⁵ Yasallık ve Meşruluk kitabının yazıldığı tarihler olağanüstü halin olduğu ve kamu düzenin sağlanamadığı bir dönemdir. Bu dönemde Hitler’in partisi NSDAP büyük bir baskı altındadır. Söz konusu devlet şekli ve anayasanın hükümleri yasal yollardan çoğunluğu elde etmeye çalışan bu partiye karşı, Schmitt’in ifadesiyle, anayasaya aykırı olan tedbirlere başvurmaktadır. Anayasaya göre uğraşlarının içeriği veya gayeleri nedeniyle hiçbir parti, girişim, örgüt yasadışı olamaz. Bu nedenle nasyonal sosyalist örgütlerin yasallığı veya yasadışılığı ile ilgili mütalaalar ifade özgürlüğü kapsamında değerlendirilmelidir. Mevcut hükümet partisine veya devlet biçimine propaganda yardımıyla destek vermek, radyoda veya gazetelerde ya da sinemalarda sansürün kullanımında ayırım yapmak veya siyasi partilerin faaliyetlerini engellemek, memurların bu partilere üyeliğini engellemek mevcut anayasaya göre yasa dışıdır. Eğer mevcut çoğunluk partisi veya partiler koalisyonu kendi başına, muhalif partiyi ve örgütlerini yasa dışı ilan etmek isterse, bunu sadece yasal

²⁸⁴ Carl Schmitt, *Kanunluk ve Meşruiyet*, Çev. Mehmet Cemil Ozansü, İthaki Yayınları, İstanbul, 2016, s. 57

²⁸⁵ Günther Maschke, *Im Irrgarten Carl Schmitts, Intellektuelle im Bann des Nationalsozialismus*, Hrsg. Karl Corino, Hamburg, 1980, pp. 223’den aktaran Ece Göztepe, *Bir Klasik Eser Olarak Carl Schmitt’in Anayasa Öğretisi*, İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Mecmuası, Cilt 73, Sayı 1, 2015, s. 141,

iktidarını kötüye kullanarak yapabilir.²⁸⁶

- I. "Der Begriff des Staates setzt den Begriff des Politischen voraus"
(Siyasal kavramı devlet kavramından önce gelir),
- II. "die spezifisch politische Unterscheidung ist, die Unterscheidung von
Freund und Feind" (Özgül siyasal ayırım, dost düşman ayırımıdır.),
- III. "Souverän ist, wer über den Ausnahmezustand entscheidet" (Egemen
olağanüstü hale karar verendir.),
- IV. "der Führer schützt das Recht" (Führer hukukun koruyucusudur).

Bu dört cümle aslında Schmitt'in düşünsel şemasını ve yasallık - meşruluk ilişkisi üzerine olan düşüncelerini özetlemektedir. İlkin, devlet kavramına yönelik kavramsal bir tanımlama ve bu kavramsal tanımlamaya dayalı bir siyasal kurgu, Schmitt açısından reddedilir. Daha önce de sıkça tekrarlandığı gibi, Schmitt'in temel düşüncesi normativizme karşı bir egzistansiyalizmi içerir, yani aslolan olgusalıktır. Bu nedenle devletin kavramsal tanımlanması siyasalın üzerinde bir tahakküm kurmak anlamına gelir. Birinci Dünya Savaşı'ndan sonra kraliyet meclisinin savaş sonucu yaşanan mağlubiyeti ve olası ihtimalleri müzakere etmeye başladığı 29 Eylül 1918 tarihli görüşmesinde dış ilişkiler sekreteri Paul von Hintze'nin ifadeleri hatırlanacak olursa, Hintze, yukarıdan gelecek bir devrimin aşağıdan gelecek bir kaosu ve devrimi (Rusyada olduğu gibi) engelleyeceğini iddia ediyordu. Hızlıca hazırlanan anayasa ve sonrasındaki Weimar demokrasinin yaşadığı sorunlar düşünülecek olursa, bu noktada Schmitt'e hak vermek gerekmektedir.

İkinci olarak, söz konusu olgusallığın özünü, yani Schmitt açısından siyasalın

²⁸⁶ Carl Schmitt, *Kanunluk ve Meşruiyet*, Çev. Mehmet Cemil Ozansü, İthaki Yayınları, İstanbul, 2016, s. 57-58

özünü dost-düşman karşıtlığı oluşturur. Schmitt'in bu noktadaki temel gayesi, türdeşlik üzerine olan düşünceleri hatırlanacak olursa saf (rein) bir birlik oluşturmaktır. Bu da ancak türdeş olmayanların ayıklanması ile mümkündür. Fakat bu ayıklamanın nihai noktasının mümkün olmadığını görmek gerekmektedir. Bugün, var olan siyasal karşıtlıklar düşünülecek olursa, bu türdeşliği soy yoldaşlığı üzerinden kurmak mümkün görünmemektedir. Fiziksel sınırlar ortada olsa bile, bugün siyasal karşıtlık içerisinde olan siyasal birlikler birbirlerinin yaşamlarından haberdardır. Dikte edilen yaşam formu düşünülecek olursa, siyasal birlikler içerisinde yaşayan bireyler bu türdeşliği yanlışlar şekilde bu yaşam tarzına ulaşmak için çabalamaktadırlar.

Üçüncü olarak, parlamenter sistemin kapalı yasallık sistemi ve anayasa öğretisi, her ne kadar çoğulcu bir demokrasi ve fırsat eşitliği, Schmitt'in ifadesiyle, eşit şans ilkesini benimsemiş olsa da, var olan uygulamalar bu ilkeyi olanaklı kılmamaktadır. Aynı zamanda, anayasada kişisel hak ve özgürlükler garanti altına alınmış olsa da, siyasal birliğin tehlikeye düştüğü an olarak tarif edilen olağanüstü (Ausnahmezustand) hallerde bu haklar askıya alınmaktadır. Yani , bir anlamda anayasa askıya alınmaktadır. Herhangi bir siyasal sistemde, söz konusu tehlike anına basit çoğunluk kolay bir şekilde karar verebilmektedir ve bu da siyasal birlik içerisinde yaşayan ötekiler açısından bir sorun teşkil etmektedir. Bu nedenle, kapalı yasallık sistemi ve hukuk yasa özdeşliği meşruluğu sağlamada yetersiz kalmaktadır. Schmitt'in ifadesiyle adeta bir pat durumu yaşanmaktadır.

Dördüncü olarak, Führer hukukun, yani bir anlamda yasanın koruyucusudur ifadesi ele alınacak olursa, aslında bu ifade her ne kadar bir devlet teorisi kitabı yazmamış olsa da, Schmitt'in bu konudaki temel argümanının ne olacağını açık bir şekilde göstermektedir. Schmitt'e göre, gerçek Führer aynı zamanda gerçek yargıçtır.

Kim bu ikisini karşı karşıya getirir veya ayırırsa, yargıcı Führer karşıtı yapar ve aynı zamanda bu kişi yargının desteğiyle devleti temellerinden değiştirmek istemektedir.²⁸⁷

Sonuç olarak, Schmitt, dostunu ve düşmanını ayırt etmiş, düşmanlarını ayıklamış ve dolayısıyla türdeş hale gelmiş bir siyasal birlik ve bu siyasal birliği temsil eden bir egemen vasıtasıyla demokratik diktatörlük yolunu seçmiştir. Başka bir ifadeyle, homojen olan aşağıdaki birlik ile teklik arz eden yukarıdaki birliğin özdeşleştiği Hobbesçu bir total devlet anlayışını hayata geçirmeye çalışmıştır. Bu şekilde bir devlet yapılanmasında meşruluk, yasallık yoluyla değil, yukarıdaki birliği temsil eden egemen ve egemenle homojen siyasal birliğin özdeşliği ile sağlanır.

²⁸⁷ Carl Schmitt, *Der Führer Schützt das Recht*, *Deutsche Juristen Zeitung*, Berlin, den 1. August, 1934, 39. Jahrgang, s. 946-947

KAYNAKÇA

- Acar, S. M. (2014), **Gelecek Demokrasi Adına Derrida'nın Dostluğu**, FLSF (Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi), 2014, Bahar, Sayı:17.
- Akal, C.B (2013), **İktidarın üç Yüzü**, Dost Yayınları, Ankara.
- Aybakan, B, Dönmez, İ (2004), **Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi**, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara.
- Bensaid, D (2010), **“Daimi Skandal”, Demokrasi Ne Alemde?** içinde, (ed.) Eric Hazan, (çev.) Savaş Kılıç, Metis Yayınları, İstanbul.
- Bobbio, N (2011), **“Kelsen ve Hukukun Kaynakları”**, Devlet Kuramı içinde, (ed.) Cemal Bali Akal, Dost Yayınları, Ankara.
- Bravo, H (2004), **Hegel'in Tarih Tasarımında Özgürlük ve İlerleme**, Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi, Cilt: 21, Sayı: 1, s. 153-164.
- Bravo, I. B. (2006). **Tarihin Sonuna İlişkin Fikirler: GW F Hegel, K. Marx, F. Fukuyama**.Eskişehir Osmangazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi, 7(1), s. 37-58.
- Campagna, N (2015), **“Wenn der politische Liberalismus über seinen Schatten springt, oder auch nicht”**, Legalität ohne Legitimität: Carl Schmitts Kategorie der Legitimität içinde, Hrsg. Rüdiger Voigt, Springer VS.
- Dammayr, M., Graß, D., & Rothmüller, B. (Eds.). (2015). **Legitimität: Gesellschaftliche, politische und wissenschaftliche Bruchlinien der Rechtfertigung**. transcript Verlag.
- De Benoist, A (2011), **Die Aktualität Carl Schmitts, Sezession: Carl Schmitt**,

- Hrsg. Institut für Staatspolitik (IfS) içinde, Heft 42.
- Derrida, J., (2010), **Yasanın Gücü, Otoritenin Mistik Temeli**, Şiddetin Eleştirisi Üzerine içinde, (ed.) Aykut Çelebi, Metis.
- Diehl, P (2015) **“Zum Zusammenhang von Legitimität, Legitimation und symbolischer Repräsentation”**, Legalität ohne Legitimität? Carl Schmitts Kategorie der Legitimität içinde, Hrsg. Rüdiger Voigt.
- Dietz, S. (1993), **Lebenswelt und System: widerstreitende Ansätze in der Gesellschaftstheorie von Jürgen Habermas** (Vol. 130). Königshausen & Neumann.
- Dreier, H (2004), **Kants Republik**, Juristen Zeitung, Vol. 15/16, 2004, Tübingen.
- dwds.de, Das Wortauskunftssystem zur deutschen Sprache in Geschichte und Gegenwart, erişim tarihi, 14.11.2016.
- E. Kohlrausch, H. Peters, (1933) **Enzyklopädie der Rechts- und Staatswissenschaft, Abteilung Rechtswissenschaft, Rechtsphilosophie**, Springer Verlag.
- etymonline.com, Erişim tarihi: 24.09.2016.
- Fijalkowski, J. (2013). **Die Wendung zum Führerstaat: Ideologischen Komponenten in der Politischen Philosophie Carl Schmitts**. Springer-Verlag.
- Finlayson, J. G. (2005). **Habermas: A very short introduction** (Vol. 125). Oxford University Press.
- Frye, C.E (1966), **Carl Schmitt's Concept of the Political**, The Journal of Politics, vol. 28, No. 4(Nov., 1966), The University of Chicago Press.
- Glaser, K. (2012). **Über legitime Herrschaft: Grundlagen der Legitimitätstheorie**,

Springer-Verlag.

Göztepe, E (2015), **Bir Klasik Eser Olarak Carl Schmitt'in Anayasa Öğretisi**, İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Mecmuası, Cilt: 73, Sayı: 1, s. 129-180.

Habermas, J. (1973), **Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus** (Vol. 623), Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Habermas, J. (1987), **Wie ist die Legitimität durch Legalität möglich?** Kritische Justiz, Vol. 20, No.1, 1987, s.1-16

Habermas, J. (2009), **Zwischen naturalismus und Religion philosophische aufsatze**, Suhrkamp Verlag, Erste Aufgabe.

Hampsher-Monk, I. A. I. N. (2004), **Modern Siyasal Düşünce Tarihi**. (Çev.) Alev TOLGA, İstanbul: Say Yayınları.

Hansen, K (1988), **“Feindberührungen mit persönlichem Ausgang-Carl Schmitt und der Liberalismuskritik”**, Carl Schmitt und die Liberalismuskritik içinde, Hrsg. Klaus Hansen, Hans Lietzmann, Leske+Budrich, Opladen.

Hartmann, J., & Meyer, B. (2012). **Einführung in die politischen Theorien der Gegenwart**. Springer-Verlag.

Hegel, G.W.F (1986), **Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse**, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main.

Heidegger, M (1983), **Gesamtausgabe, II. Abteilung: Vorlesungen 1923-1944, Band 40, Einführung in die Metaphysik**, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main.

- Heller, H (1927), **Die Souveränität**, Berlin – Leipzig.
- Herms, E. (2006). **Menschsein im werden: studien zu Schleiermacher**, Mohr
- Hobbes, T (2007), **De cive Yurttaşlık Felsefesinin Temelleri**, Belge Yayınları.
- Hobbes, T (2010), **Leviathan**, Yapı Kredi yayınları, İstanbul.
- Höffe, O (2011), **“Bir Şeytan Halkının Bile Devlete İhtiyacı Vardır”**, Devlet Kuramı içinde, Cemal Bali Akal, Dost Yayınları.
- Höffe, O. (1975). **Einführung in die utilitaristische Ethik**. Tübingen.
- Huber, E.R (1935), **Die deutsche Staatswissenschaft, Zeitschrift für die gesamte Staatswissenschaft**, Bd. 95, H.1(1935), Mohr Siebeck.
- Hume, D (2009), **İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme**, Çev. Ergün Baylan, Bilgesu.
- Jacob Als. T (1997), **“Carl Schmitt - The Hobbesian of the 20th Century?”** Social Thought & Research, vol. 20, no. 1/2, 1997 Juristen-Zeitung, 1946, Nr.5.
- Kant, I (1788), **Kritik der reinen Vernunft**, zweite Auflage.
- Kant, I (1999), **Pratik Aklın Eleştirisi**, Türkiye Felsefe Kurumu, 3. Baskı.
- Kant, I (2009), **Ahlak Metafizığının Temellendirilmesi**, Türkiye Felsefe Kurumu.
- Kant, I (2013), **Grundlegung zur Metaphysik der Sitten**, Suhrkamp Verlag.
- Kapani, M.,(2015), **Politika Bilimine Giriş**, BB101.
- Kelsen, H (1960), **Reine Rechtslehre: mit einem Anhang: das Problem der Gerechtigkeit**, Verlag Franz Vahlen, Wien.
- Kelsen, H (2011), **“Saf Hukuk Kuramı: Devlet ve Hukuk Özdeşliği”**, Devlet Kuramı içinde, Haz. Cemal Bali Akal, Dost Yayınları.

- Kemper, U. (2015). **Politische Legitimität und politischer Raum im Wandel: Eine historisch-systematische Studie zu einem Kontextverhältnis.** Springer-Verlag.
- Kennedy, E (2004), **Constitutional Failure: Carl Schmitt in Weimar**, Duke University Press, London.
- Kennedy, E. (2000), **Carl Schmitt's Parlamentarismus in Its Historical Context, Carl Schmitt, The Crisis of Parliamentary Democracy** içinde, (çev.) Ellen Kennedy, The MIT Press, Cambridge, Massachusette and London, Sixth printing.
- Kersting, W. (1984). **Wohlgeordnete Freiheit: Immanuel Kants Rechts-und Staatsphilosophie** (Vol. 20). Walter de Gruyter.
- Keyman, Selahattin. "**Hukuki Pozitivizm**" Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi 35.1 (1978): 17-55.
- Kley, A, Tophinke, E (2011), **Hans Kelsen und die Reine Rechtslehre, Juristische Arbeitsblätter**, Heft 2, 2001
- Kotulla, M (2008), **Deutsche Verfassungsgeschichte: Vom Alten Reichs bis Weimar(1495-1934)**, Spiringer Verlag, Berlin-Heidelberg.
- Köbler, G (1995), **Etymologisches Rechtswörterbuch**, Mohr.,Tübingen.
- Kriele, M (1981), **Einführung in die Staatslehre: die geschichtlichen Legitimitätsgrundlagen des demokratischen Verfassungsstaates**, Westdeutscher Verlag, 2.Auflage,
- Kunkel, W, Peters, H, Preiser, E (1955), **Enzyklopädie der Rechts- und Staatswissenschaft, Abteilung Rechtswissenschaft die Philosophie des Rechts in Historischer Perspektive** von Carl J. Friedrich, Springer Verlag.

- Lübbe, W (1993), **Wie ist Legitimität durch Legalität möglich?** ARSP: Archiv für rechts- und Sozialphilosophie, vol. 79, No.1
- Martin, E.A, (2002), **A Dictionary of Law**, Oxford University Press, fifth edition.
- Maschke, G. (1980), **Im Irrgarten Carl Schmitts, Intellektuelle im Bann des Nationalsozialismus**, Hrsg. Karl Corino, Hamburg.
- Mehring, R (2003), Carl Schmitt: **Der Begriff des Politischen: Ein kooperativer Kommentar**, Akademie Verlag, Berlin
- Mouffe, C (1999), “**Carl Schmitt and the Paradox of Liberal Democracy**”, The Challenge of Carl Schmitt içinde, Ed. Chantal Mouffe, Verso, London-New York.
- Mouffe, C (2013), **Siyasal Üzerine**, (Çev.Mehmet Ratip, İletişim Yayınları, İstanbul
- Münch, R. (2013), **Legitimität und politische Macht** (Vol. 36). Springer-Verlag.
- Nişanyan, S (2002), **Sözlerin Soyağacı**.
- Paul Laband, vd., (1914) **Handbuch der Politik: Die Grundlagen der Politik, Berlin und Leipzig**, içinde, Paul Schön, Die formellen Gesetze.
- Platon, (2010), **Gorgias**, İş Bankası Yayınları, İstanbul.
- Radbruch, G. (1946), **Gesetzliches Unrecht und übergesetzliches Recht**. Süddeutsche Juristen-Zeitung, (5), 105-108.
- Roepke, F. (2014). **Der Gesellschaftsvertrag oder Grundlagen des Staatsrechts von Jean-Jacques Rousseau-ins Deutsche übertragen**.
- Rousseau, J.J (2010), Toplum Sözleşmesi, İş Bankası Yayınları, İstanbul.
- Sancar, M (1998), **Yasallık ile Meşruluk Geriliminde Hukuk Devleti**, Birikim Dergisi, Sayı 116, Aralık 1998.

Schmitt, C (1928), **Verfassungslehre**, München-Leipzig 1928.

Schmitt, C (1934) **Der Führer Schützt das Recht**, **Deutsche Juristen Zeitung**,
Berlin, den 1. August, 39. Jahrgang, s. 946-947.

Schmitt, C (1963), **Theorie des Partisanen: Zwischenbemerkung zum Begriff
des Politischen**, Duncker&Humbolt, Berlin.

Schmitt, C (1979), **Der Begriff des Politischen**, Duncker&Humboldt, Berlin.

Schmitt, C (1988), **Völkerrechtliche Formen des modernen Imperialismus, Positionen und Begriffe**, Duncker&Humboldt, Berlin.

Schmitt, C (2008), **Constitutional Theory**, Çev. Jeffrey Seitzer, Duke University
Press, Durham and London.

Schmitt, C (2010), **Parlamentar Demokrasinin Krizi**, Çev. A. Emre Zeybekoğlu,
Dost Yayınları, Ankara.

Schmitt, C (2012), **Siyasal Kavramı**, Çev. Ece Göztepe, Metsis Yayınları, İstanbul.

Schmitt, C. (1934), **Der Führer Schützt das Recht**, Deutsche Juristen Zeitung, den
1. August, 39. Jahrgang, Berlin, s. 946-947.

Schmitt, C. (1968), **Legalität und Legitimität**, Duncker & Humblot, Zweite Auflage,
Berlin.

Schmitt, C. (1999). **Über die drei Arten des rechtswissenschaftlichen Denkens**
(Hamburg 1934).

Schmitt, C. (2010), **Siyasi İlahiyat**, (çev.) A. Emre Zeybekoğlu, Dost, Ankara.

Schmitt, C. (2016), **Kanunlik ve Meşruiyet**, (Çev.) Mehmet Cemil Ozansü, İthaki
Yayınları, İstanbul.

Schönberger, C (2003), **”Staatlich und Politisch: Der Begriff des Staates im Begriff des Politischen”**, Carl Schmitt: Der Begriff des Politischen: Ein koo-

- perativer Kommentar içinde, Hrsg. Reinhard Mehring, Akademie Verlag, Berlin.
- Spinoza, B (2011), **Ethika**, çev. Çiğdem Dürüşken, Kabalcı Yayınevi, İstanbul.
- Stein, E (2000), **Die rechtswissenschaftliche Arbeit: Methodische Grundlegung und praktische Tipps**, Mohr Siebeck Tübingen.
- Sturm, R (2011) **Vom Kaiserreich zur Republik 1918/19**, Informationen zur politischen Bildung Nr. 261, Bundeszentrale für politische Bildung (bpb), Edt. Cornelius Strobel, November.
- tdk.gov.tr, Büyük Türkçe Sözlük, Erişim Tarihi 14.11.2016
- Tertulian, N (1999), “**Carl Schmitt zwischen Katholizismus und Nationalsozialismus**”, Gegen den Ausnahmezustand: Zur Kritik an Carl Schmitt Politische Philosophie und Ökonomie içinde, Hrsg. Wolfgang Pircher, Springer Verlag, Wien, New York.
- Thoß, H (2008), **Deutsche Geschichte im 20. Jahrhundert: Demokratie ohne Demokraten Die Innenpolitik der Weimarer Republik**, be.bra Verlag, 2008, Berlin.
- Tiedemann, P (2014), “**The Rechtsstaat-Principle in Germany: The Development from the Beginning Until Now**”, The Legal Doctrines of the Rule of Law and the Legal State(Rechtsstaat) içinde, ed. James R. Silkenat vd., Springer.
- Voigt, R (2015), **Legalität ohne Legitimität: Carl Schmitts Kategorie der Legitimität**, Springer VS.

W. Kunkel, H. Peters, E. Preiser, (1955), **Enzyklopädie der Rechts- und Staatswissenschaft, Abteilung Rechtswissenschaft die Philosophie des Rechts in Historischer Perspektive** von Carl J. Friedrich, Springer Verlag.

Weber, M (1922), **Wirtschaft und Gesellschaft**, Tübingen.

Weber, M (2012), **Ekonomi ve Toplum**, Yarınları.

Weber, M (2013), **Bürokrasi ve Otorite**, (çev.), Bahadır Akın, Adres, Ankara.

Weigelin, E (1917), **Legalität und Moralität**, **Archiv für Rechts- und Wirtschaftsphilosophie**, vol.10, No. 4(Juli 1917).

Zeck, M (2002), **Das Schwarze Korps: Geschichte und Gestalt des Organs der Reichsführung SS**, Max Niemeyer Verlag, Tübingen.

Zweig, E (1909) **Die Lehre vom pouvoir constituant**, Tübingen.

EKLER

“Nürnberger Gesetze” (15. September 1935)

Reichsbürgergesetz vom 15. September 1935

Der Reichstag hat einstimmig das folgende Gesetz beschlossen, das hiermit verkündet wird.

§1

1. Staatsangehöriger ist, wer dem Schutzverband des Deutschen Reiches angehört und ihm dafür besonders verpflichtet ist.

2. Die Staatsangehörigkeit wird nach den Vorschriften des Reichs- und Staatsangehörigkeitsgesetzes erworben.

§2

1. Reichsbürger ist nur der Staatsangehörige deutschen oder artverwandten Blutes, der durch sein Verhalten beweist, daß er gewillt und geeignet ist, in Treue dem deutschen Volk und Reich zu dienen.

2. Das Reichsbürgerrecht wird durch Verleihung des Reichsbürgerbriefes erworben.

3. Der Reichsbürger ist der alleinige Träger der vollen politischen Rechte nach Maßgabe der Gesetze.

§3

Der Reichsminister des Innern erläßt im Einvernehmen mit dem Stellvertreter des Führers die zur Durchführung und Ergänzung des Gesetzes erforderlichen Rechts- und Verwaltungsvorschriften.

Gesetz zum Schutze des deutschen Blutes und der deutschen Ehre vom 15. September 1935

Durchdrungen von der Erkenntnis, daß die Reinheit des deutschen Blutes die Voraussetzung für den Fortbestand des deutschen Volkes ist, und beseelt von dem

unbeugsamen Willen, die deutsche Nation für alle Zukunft zu sichern, hat der Reichstag einstimmig das folgende Gesetz beschlossen, das hiermit verkündet wird.

§1

1. Eheschließungen zwischen Juden und Staatsangehörigen deutschen oder artverwandten Blutes sind verboten. Trotzdem geschlossene Ehen sind nichtig, auch wenn sie zur Umgehung dieses Gesetzes im Auslande geschlossen sind.

2. Die Nichtigkeitsklage kann nur der Staatsanwalt erheben. §2 Außerehelicher Verkehr zwischen Juden und Staatsangehörigen deutschen oder artverwandten Blutes ist verboten.

§3

Juden dürfen weibliche Staatsangehörige deutschen oder artverwandten Blutes unter 45 Jahren nicht in ihrem Haushalt beschäftigen.

§4

1. Juden ist das Hissen der Reichs- und Nationalflagge und das Zeigen der Reichsfarben verboten.

2. Dagegen ist ihnen das Zeigen der jüdischen Farben gestattet. Die Ausübung dieser Befugnis steht unter staatlichem Schutz.

§5

1. Wer dem Verbot des §1 zuwiderhandelt, wird mit Zuchthaus bestraft.

2. Der Mann, der dem Verbot des §2 zuwiderhandelt, wird mit Gefängnis oder mit Zuchthaus bestraft.

3. Wer den Bestimmungen der §3 oder §4 zuwiderhandelt, wird mit Gefängnis bis zu einem Jahr und mit Geldstrafe oder mit einer dieser Strafen bestraft.

§6

Der Reichsminister des Innern erläßt im Einvernehmen mit dem Stellvertreter des Führers und dem Reichsminister der Justiz die zur Durchführung und Ergänzung des Gesetzes erforderlichen Rechts- und Verwaltungsvorschriften.

§7

Das Gesetz tritt am Tage nach der Verkündung, §3 jedoch erst am 1.Januar 1936 in Kraft.

1. Verordnung zum Reichsbürgergesetz vom 14. November 1935

Auf Grund des §3 des Reichsbürgergesetzes vom 15.September 1935 wird folgendes verordnet:

§1

1. Bis zum Erlaß weiterer Vorschriften über den Reichsbürgerbrief gelten vorläufig als Reichsbürger die Staatsangehörigen deutschen oder artverwandten Blutes, die beim Inkrafttreten des Reichsbürgergesetzes das Reichtagswahlrecht besessen haben oder denen der Reichsminister des Inneren in Einvernehmen des Stellvertreter des Führers das vorläufige Reichsbürgerrecht verleiht.

2. Der Minister des Inneren kann im Einvernehmen mit dem Stellvertreter des Führers das vorläufige Reichsbürgerrecht entziehen.

§2

1. Die Vorschriften des §1 gelten auch für die Staatsangehörigen jüdischen Mischlinge.

2. Jüdischer Mischling ist, wer von ein oder zwei der Rassen nach volljüdischer Großelternteilen abstammt, sofern er nicht nach §5 Abs.2 als Jude gilt. Als volljüdisch gilt ein Großelternteil ohne weiteres, wenn er der jüdischen Religionsgemeinschaft angehört hat.

§3

Nur der Reichsbürger kann als Träger der vollen politischen Rechte das Stimmrecht in politischen Angelegenheiten ausüben und ein öffentliches Amt bekleiden. Der Reichsminister des Inneren oder die von ihm ermächtigte Stelle kann für die Übergangszeit Ausnahmen für die Zulassung zu öffentlichen Ämtern gestatten. Die Angelegenheiten der Religionsgesellschaften werden nicht berührt.

§4

1. Ein Jude kann nicht Reichsbürger sein. Ihm steht ein Stimmrecht in politischen Angelegenheiten nicht zu; er kann ein öffentliches Amt nicht bekleiden.
2. Jüdische Beamte treten mit Ablauf des 31. Dezember 1935 in den Ruhestand. Wenn diese Beamten im Weltkrieg an der Front für das Deutsche Reich oder für seine Verbündeten gekämpft haben, erhalten sie bis zur Erreichung der Altersgrenze als Ruhegehalt die vollen zuletzt bezogenen ruhegehaltsfähigen Dienstbezüge; sie steigen jedoch nicht in Dienstaltersstufen auf. Nach Erreichung der Altersgrenze wird ihr Ruhegehalt nach den letzten ruhegehaltsfähigen Dienstbezügen neu berechnet.
3. Die Angelegenheiten der Religionsgesellschaften werden nicht berührt.
4. Das Dienstverhältnis der Lehrer an öffentlichen jüdischen Schulen bleibt bis zur Neuregelung des jüdischen Schulwesens unberührt.

§5

1. Jude ist, wer von mindestens drei der Rassen nach volljüdischen Großeltern abstammt. §2 Abs. 2 Satz 2 findet Anwendung.
2. Als Jude gilt auch der von zwei volljüdischen Großeltern abstammende staatsangehörige jüdische Mischling,

- a) der beim Erlaß des Gesetzes der jüdischen Religionsgemeinschaft angehört hat oder danach in sie aufgenommen wird,
- b) der beim Erlaß des Gesetzes mit einem Juden verheiratet war oder sich danach mit einem solchen verheiratet,
- c) der aus einer Ehe mit einem Juden im Sinne des Abs. 1 stammt, die nach dem Inkrafttreten des Gesetzes zum Schutze des deutschen Blutes und der deutschen Ehre vom 15. September geschlossen ist,
- d) der aus dem außerehelichen Verkehr mit einem Juden im Sinne des Abs. 1 stammt und nach dem 31. Juli 1936 außerehelich geboren wird.

§6

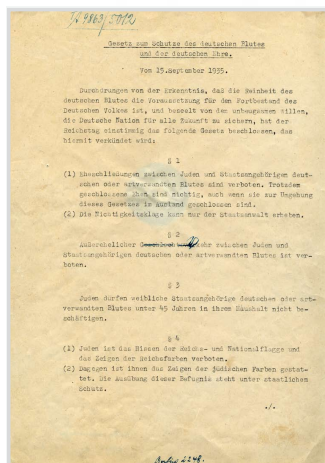
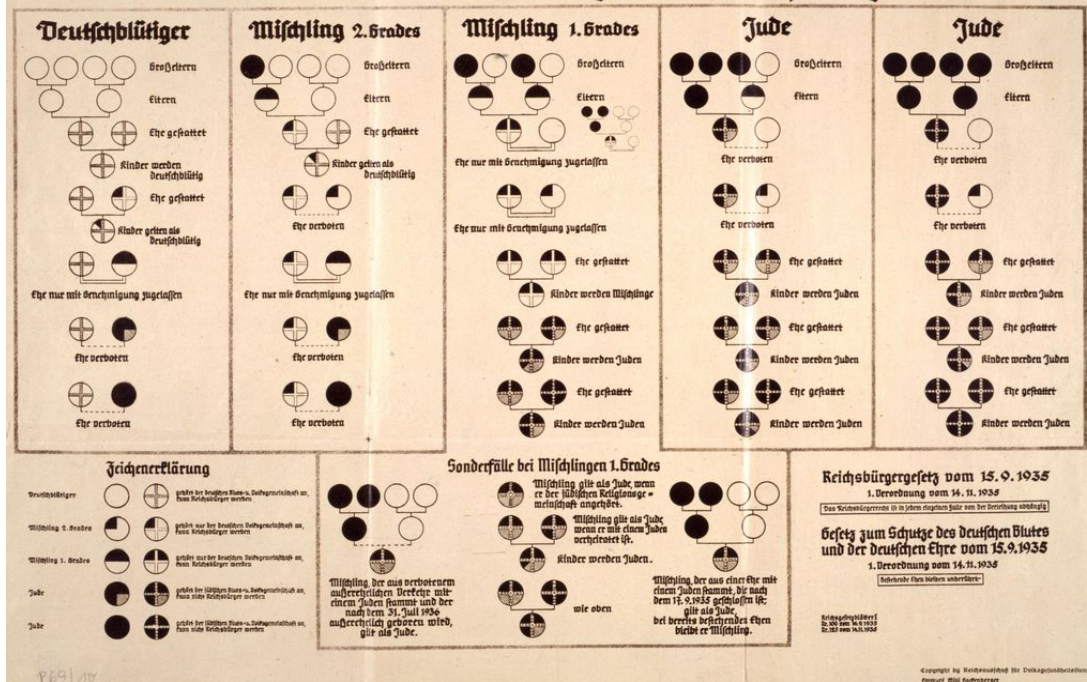
1. Soweit in Reichsgesetzen oder in Anordnungen der NSDAP und ihrer Gliederungen Anforderungen an die Reinheit des Blutes gestellt werden, die über §5 hinausgehen, bleiben sie unberührt.

2. Sonstige Anforderungen an die Reinheit des Blutes, die über §5 hinausgehen, dürfen nur mit Zustimmung des Reichsministers des Innern und des Stellvertreters des Führers gestellt werden. Soweit Anforderungen dieser Art bereits bestehen, fallen sie am 1. Januar 1936 weg, wenn sie nicht von dem Reichsminister des Innern im Einvernehmen mit dem Stellvertreter des Führers zugelassen werden. Der Antrag auf Zulassung ist bei dem Reichsminister des Innern zu stellen.

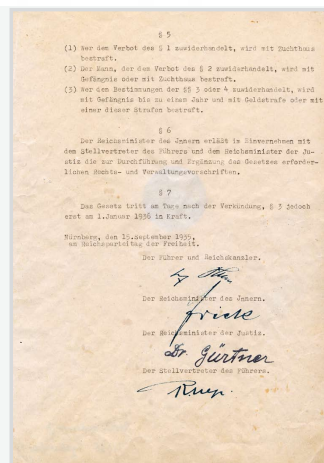
§7

Der Führer und Reichskanzler kann Befreiungen von den Vorschriften der Ausführungsverordnungen erteilen.

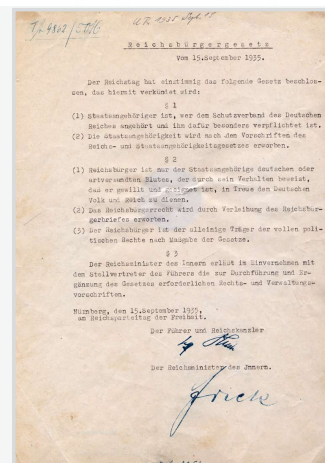
Die Nürnberger Gesetze



Quelle: Stadtarchiv Nürnberg, Ges. z. Schutze d. d. Blutes_BI



Quelle: Stadtarchiv Nürnberg, Ges. z. Schutze d. d. Blutes_BII



Quelle: Stadtarchiv Nürnberg, Reichsbürgergesetz

Şakar, Mehmet Cafer, Carl Schmitt'te Yasallık ve Meşruluk Üzerine Bir İnceleme, Doktora Tezi, Danışman: Prof. Dr. Işıl BAYAR BRAVO, Sistemantik Felsefe ve Mantık Anabilim Dalı, Ankara Üniversitesi, 2017, 202 s.

ÖZET

Güç ve hak kavramları siyaset felsefesinin iki temel kavramıdır. Siyasal bir birlikte, gücün öznesi siyasal iktidardır. Siyasal iktidarın eylemlerinin yalın bir güce dayanması siyasal birlik içerisinde yaşayan bireylere karşı bir zor kullanımı olarak görülür. Bu da siyasal birliği temsil ettiği düşünülen iktidarla siyasal birlik içerisinde yaşayanlar arasında bir karşıtlığa sebep olur. Bu nedenle iktidar, eylemlerinin nedenselliğinin haklılaştırılmasına ihtiyaç duyar. Söz konusu haklılaştırma siyaset felsefesinde iktidarın meşruluğu olarak tanımlanır. Geleneklere, kişilere veya yasalara dayanan farklı meşruluk türlerinden bahsetmek mümkündür. Bugün, meşruluk hukuk devleti ilkesine bağlı olarak yasalar üzerinden sağlanmaktadır. Fakat yalnızca yasallık üzerinden kurulan bir meşruluk anlayışı iktidarın meşruluğunu sağlama noktasında yetersiz kalmaktadır. Carl Schmitt'e göre, 19. Yüzyıla dayanan hukuki pozitivizm ve Weimar Almanyası'nın parlamenter yasama devleti sosyo-politik alanda yaşanan krizleri çözmede yetersiz kalmıştır ve bu nedenle Schmitt tarafından ciddi eleştirilere tabii tutulmuştur. Liberalizm ile özdeşleşen demokrasi anlayışının siyasalın özünü oluşturan dost-düşman karşıtlığını farklı bir forma sokması, parlamentonun siyasal birliği temsil etmedeki yetersizliği, Weimar Anayasası'nın sorunlu yapısı ve parlamenter yasama devletinin yasa anlayışı bu eleştirilerin merkezinde yer alır. Carl Schmitt, pozitif hukukun yasa kavramına alternatif olarak akla ve doğal haklara dayanan bir yasa anlayışıyla, liberalizmi dışlayan ve homojen bir siyasal birlik içerisinde kurulan demokrasiyle ve homojen olan siyasal birliği temsil eden yukarıdaki teklik olarak nitelenen bir egemenle bu sorun-

ların üstesinden gelinebileceğini iddia etmektedir. Bu çalışma yasallık ve meşruluk kavramlarını felsefi bakış açısıyla ele almakta ve sonrasında Carl Schmitt'in konuyla ilgili görüşlerini tartışmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Yasallık, Meşruluk, Siyaset Felsefesi, Carl Schmitt.



Şakar, Mehmet Cafer, An Inquiry on Legality and Legitimacy in Carl Schmitt, Phd. Thesis, Advisor: Prof. Dr. Işıl BAYAR BRAVO, Department of Philosophy, University of Ankara, 2017, 202 p.

ABSTRACT

The concepts of power and rights are two fundamental concepts of political philosophy. In a political association, the subject of the power is the political power. The use of the actions of a political power only by a simple agent is seen as a forced use against the individuals living in the political unity. This leads to an opposition between the government that is thought as the representative of the political unity and those who live in political unity. For this reason, the government needs to justify the cause of its actions. This justification is defined as the legitimacy of power in political philosophy. It is possible to talk about different types of legitimacy based on traditions, persons or law. Today, legitimacy is provided by law through the rule of law. However, a legitimate understanding established only through legality is insufficient to provide the legitimacy of power. According to Carl Schmitt, legal positivism of the nineteenth century and the parliamentary legislative state of Weimar Germany were inadequate to solve crises in the socio-political arena and were thus subjected to serious criticism by Schmitt. The re-form of the politics' core point 'friend-enemy opposition' by the understanding of the democracy that is identified with liberalism, the inability of the parliament to represent the political unity, the problematic structure of the Weimar Constitution, and legislative understanding of parliamentary legislative state are at the center of these criticisms. Carl Schmitt argues that these problems can be overcome via a law based on reason and natural rights as an alternative to the law concept of positive law, a democracy that excludes liberalism and is established in a homogeneous political union, and a sovereign that is described

as oneness above and representing a homogeneous political union. This study deals with the concepts of legality and legitimacy from a philosophical point of view, and then discusses Carl Schmitt's views on the subject.

Key Words: Legality, Legitimacy, Political Philosophy, Carl Schmitt.



