I S S N: 0378 – 2816

İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ EDEBİYAT FAKÜLTESİ

ISTANBUL UNIVERSITY FACULTY OF LETTERS

FELSEFE ARKİVİ

Archives of Philosophy
Archives de Philosophie
Archiv für Philosophie

46. Sayı

46th Issue

2017/I

CARL SCHMITT DOSYASI

İstanbul
2017

Felsefe arkivi = Archives of philosophy = Archives de philosophie = Archiv für philosophie.-- İstanbul : İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, 1945-

c.; 24 cm.

Yılda iki sayı.

ISSN 0378-2816

Elektronik ortamda da yayınlanmaktadır:

http://dergipark.gov.tr/iufad

1. FELSEFE – SÜRELİ YAYINLAR.

Dergi Sorumlusu | Editor in Chief
Ayhan Bıçak

Editör | Editor
Cengiz Çakmak

Sayı Editörleri | Issue Editors
Nedim Yıldız, M. Ertan Kardeş

Yayın Kurulu | Editorial Board
Cengiz Çakmak
Ayhan Bıçak
Sevtap Kadıoğlu
Enver Orman
Yücel Yüksel
Cüneyt Kaya
Nedim Yıldız
Murad Omay
Özgüç Güven

İletişim | Correspondence
İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü
34459 Beyazıt İstanbul TÜRKİYE
E-Posta / E-Mail: felsefe@istanbul.edu.tr
Telefon / Phone: +90 (212) 455 5700 / 15998
Faks / Fax: +90 (212) 511 2467
URL: http://journals.istanbul.edu.tr/tr/index.php/felsefe
http://www.istanbul.edu.tr/felsefearkivi/

Felsefe Arkivi'nde yayımlanan yazılardaki görüşler yazarlarını bağlar.
Yazıların bütün hukuki sorumluluğu yazarlarına aittir.
All statements expressed in the Archives of Philosophy are solely those of the authors and do not imply endorsement by the editors.

Yayın Türü | Publication Type
Yerel Süreli Yayın / Local Periodical

Sayfa Düzeni | Page Layout
Kazım Taşkın

Baskı-Cilt | Printing-Binding
Kültür Sanat Basımevi
www.kulturbasim.com
Sertifika No: 22032

Hakem Kurulu | Advisory Board

Prof. Dr. Alparslan Açıkgenç, YTÜ Felsefe Bölümü (Emekli)
Prof. Dr. Varol Akman, Bilkent Üniversitesi Felsefe Bölümü
Prof. Dr. Medar Atıcı, GSÜ Felsefe Bölümü (Emekli)
Prof. Dr. Ayhan Bıçak, İstanbul Üniversitesi Felsefe Bölümü
Prof. Dr. Cengiz Çakmak, İstanbul Üniversitesi Felsefe Bölümü
Prof. Dr. Kadir Çüçen, Uludağ Üniversitesi Felsefe Bölümü
Prof. Dr. Ş. Teoman Duralı, İbn Haldun Üniversitesi Felsefe Bölümü
Prof. Dr. İhsan Fazlıoğlu, Medeniyet Üniversitesi Felsefe Bölümü
Prof. Dr. Gürol Irzık, Sabancı Üniversitesi Sanat ve Sosyal Bilimler Fakültesi
Prof. Dr. İlhan Kutluer Marmara Üniversitesi Felsefe ve Din Bilimleri
Prof. Dr. Ömer Naci Soykan, MSGSÜ Felsefe Bölümü (Emekli)
Prof. Dr. Zekai Şen, İstanbul Teknik Üniversitesi
Prof. Dr. Şafak Ural, İstanbul Üniversitesi Felsefe Bölümü (Emekli)
Prof. Dr. Enver Orman, İstanbul Üniversitesi Felsefe Bölümü
Doç. Dr. Abdurrahman Aliy, İstanbul Üniversitesi Felsefe Bölümü
Doç. Dr. Samet Bağçe, ODTÜ Felsefe Bölümü
Prof. Dr. Hamdi Bravo, Ankara Üniversitesi Felsefe Bölümü
Doç. Dr. Uğur Ekren, İstanbul Üniversitesi Felsefe Bölümü
Doç. Dr. Mehmet Günenç, İstanbul Üniversitesi Felsefe Bölümü
Doç. Dr. Cüneyt Kaya, İstanbul Üniversitesi Felsefe Bölümü
Doç. Dr. Yücel Yüksel, İstanbul Üniversitesi Felsefe Bölümü
Doç. Dr. Özgüç Güven İstanbul Üniversitesi Felsefe Bölümü
Doç. Dr. Katarzyna Gan-Krzywoszyńska, Adam Mickiewicz University
Yrd. Doç. Dr. Mehmet Şiray, MSGSÜ Felsefe Bölümü
Yrd. Doç. Dr. Cahid Şenel, İstanbul Üniversitesi Felsefe Bölümü
Yrd. Doç. Dr. Emre Dağtaşoğlu, Trakya Üniversitesi Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü
Öğr. Gör. Abrim Gürgen, MSGSÜ Felsefe Bölümü
Prof. Dr. Taylan Altuğ, Ege Üniversitesi Felsefe Bölümü
Prof. Dr. O. Faruk Akyol, Medeniyet Üniversitesi Felsefe Bölümü
Prof. Dr. Melih Başaran, Galatasaray Üniversitesi Felsefe Bölümü
Prof. Dr. Mehmet Bayraktar, Yeditepe Üniversitesi Felsefe Bölümü
Prof. Dr. Güler Çelgin, İstanbul Üniversitesi Eskiçağ Dilleri ve Kültürleri Bölümü
Prof. Dr. Zeynep Direk, Koç Üniversitesi Felsefe Bölümü
Prof. Dr. Çiğdem Dürüşken, İstanbul Üniversitesi Eskiçağ Dilleri ve Kültürleri Bölümü
Prof. Dr. David Grünberg, ODTÜ Felsefe Bölümü
Prof. Dr. Mustafa Kaçar, Fatih Sultan Mehmet Üniversitesi Bilim Tarihi Bölümü
Prof. Dr. Zekiye Kutlusoy, Maltepe Üniversitesi Felsefe Bölümü
Prof. Dr. Hakan Poyraz, MSGSÜ Felsefe Bölümü
Prof. Dr. Hüseyin Sarıoğlu, İstanbul Üniversitesi Felsefe Bölümü
Prof. Dr. Sadık Türker, Kırklareli Üniversitesi Felsefe Bölümü
Doç. Dr. Türker Armaner, Galatasaray Üniversitesi Felsefe Bölümü
Doç. Dr. Işıl Bayar Bravo, Ankara Üniversitesi Felsefe Bölümü
Doç. Dr. Ayhan Çitil, 29 Mayıs Üniversitesi Felsefe Bölümü
Doç. Dr. Bülent Gözkân, MSGSÜ Felsefe Bölümü
Doç. Dr. Nazlı İnönü, İstanbul Üniversitesi Felsefe Bölümü
Doç. Dr. İskender Taşdelen, Anadolu Üniversitesi Felsefe Bölümü
Doç. Dr. Sanem Yazıcıoğlu, İstanbul Üniversitesi Felsefe Bölümü
Doç. Dr. Nedim Yıldız, İstanbul Üniversitesi. Felsefe Bölümü
Doç. Doç. Dr. Can Karaböcek, Kırklareli Üniversitesi Felsefe Bölümü
Doç. Dr. Piotr Leśniewski, Adam Mickiewicz University
Yrd. Doç. Dr. Lucas Thorpe, Boğaziçi Üniversitesi Felsefe Bölümü
Yrd. Doç. Dr. Murad Omay, İstanbul Üniversitesi Felsefe Bölümü
Yrd. Doç. Dr. Özlem Duva Kaya, Dokuz Eylül Üniversitesi Felsefe Bölümü
Dr. Akın Etan, İstanbul Üniversitesi Felsefe Bölümü (Emekli)

İçindekiler | Table of Contents

Yazar | Author	Makaleler | Articles
Cengiz Çakmak	Meydan Okuma Olarak Felsefe (2015/2016 Eğitim ve Öğretim Yılı Açılış Konuşması) ..... 1 *Philosophy as a Challenge*
M. Ertan Kardeş	Schmitt'in Katekhon'u Üzerine Birkaç Not ..... 9 *Quelques notes sur le concept de "katékhon" chez Carl Schmitt*
Enes Güran	Carl Schmitt: Olağanüstü Halde Hukuk ..... 21 *Carl Schmitt: Law in the State of Exception*
Funda Günsoy	Hıristiyan Epimetheus: Bir Carl Schmitt Biyografisi ..... 41 *Christian Epimetheus: A Carl Schmitt Biography*
Armağan Öztürk	Schmitt'in Liberalliği..... 71 *Liberalism of Schmitt*
Venance Makilo	Yurtseverlik: Doğa İnsanından Toplumsal İnsana Özgürlük ve Eşitlik..... 89 *Patriotism: Freedom and Equality from Natural Man to Social Man*
İsmail Hakkı Kumbasar	Herakleitos ve Lao Tzu'nun Düşüncelerinin Logos ve Tao Kavramları Merkezinde Karşılaştırılması ..... 103 *Comparison of Herakleitos and Lao Tzu with reference to the Concepts of Logos and Tao*
İlter Coşkun	Platon'da Müzikal Eğitimin Temel Ögelerine Dair: Skhēma ve Ēthos ..... 127 *On Basic Principles of Musical Education in Plato: Skhēma and Ēthos*
Emine Canlı	Deneyimin Yoksullaşması-Walter Benjamin'de Estetik ve Politika ..... 149 *The Poverty of Experience: Aesthetics and Politics in the Works of Walter Benjamin*
Nedim Yıldız	Theodor W. Adorno, Metafizik, Kavram ve Sorunlar(Kitap Eleştirisi)..... 163 *T. Adorno, Metaphysics, Concepts and Issues: The Contingency of Metaphysics*

Felsefe Arkivi, 46. Sayı, 2017/I, 1-8

MEYDAN OKUMA OLARAK FELSEFE*

Philosophy as a Challenge

Prof. Dr. Cengiz Çakmak

Öncelikle yeni eğitim öğretim yılımız hayırlı olsun. Umarım bilgelik, sevgi ve barış dolu bir dönem geçiririz. Umarım bol bol tartışma yaparız, bol bol argümanlarla birbirimizin görüşlerini yoklarız.

Açılış dersleri olağan konuşmaların yapıldığı dersler değillerdir. Umarım ki, benden sonra bu açılış konuşmaları bir gelenek haline gelir. Umarım ki, Türkiye'nin en köklü felsefe bölümündeki açılış dersleri Türkiye'deki toplumun, devletin, ülkeyi yönetmeye çalışanların da kulak verdiği konuşmalar olur. Açılış dersleri kendi içlerinde bir takım katmanlara ayrılır. Tabii ki, birinci sınıfa yeni başlayan öğrencilerimiz var. Onlarla, kısaca felsefenin neliğini konuşacağız. Ama esas olarak günümüz dünyasının kavranışına giriş yapmak durumundayız. Öyle ki, yüzyılımızın en önemli özelliği, dehşet yüzyılı olarak başlamasıdır. Bu yüzyılın dünyasına üniversite olarak, felsefe olarak, nasıl bir felsefi meydan okuma sergileyebiliriz.

Meydan okuma olarak Felsefe

Felsefe her şeyden önce bir meydan okumadır. Felsefenin birkaç simasıyla giriş yapalım. Bunlardan biri, ilk filozof olarak sayılan Miletoslu Thales'dir. Miletoslu Thales'e yapılan bir atıftan dolayı filozoflarla ilgili bir beceriksizlik fikri ortaya çıkmıştır. Neden? Çünkü Miletoslu Thales gökyüzündeki cisimleriyle ilgili araştırma yaparken önündeki su birikintisini görmemiş ve suya düşmüş. Bunun üzerine Miletoslu kızlar ona gülmüşlerdir. Evet, Miletoslu kızlar hala var mı bilmiyorum, ama toplum bize zaman zaman gülecektir. Ancak, Thales'in yaptıklarını kısaca şöyle özetleyebiliriz. Evet, Thales suya düşmüştür, ama gökyüzündeki cisimlerin neler olduklarını ve nasıl hareket ettiklerini anlamaya çalışıyordu. Bu anlamda bir yön bulma, yani denizde yön bulma ve sayahat etme kitabı hazırlamıştır.

Thales'in bir özelliği daha var: Doğayı gözlemleyerek, ay tutulması gibi durumların gelecekte hangi zamanlarda gerçekleşebileceğini, hesaplar yaparak ön görmüştür ve bu anlamda da becerikli bir kişi olarak, bugünkü anlamı başka olmakla beraber, spekülasyon yapmıştır. Eski Yunancasıyla theoria yapmıştır, olup biteni geleceğe dönük olarak anlamıştır. Kaldı ki, Thales'in diğer iki özelliği şunlardır: iyi bir mühen-

* İstanbul Üniversitesi Felsefe Bölümü 2015/2016 Eğitim ve Öğretim Yılı Açılış Konuşması.

distir, beceriklidir ve o dönemin politik dünyasında politik tavır almış kişilerden biridir.

Felsefe öncelikle araştırmak, sorgulamak, neyin ne olduğunu anlamaya çalışmak ve duru bir mantıkla argüman üretmektir. Ama aynı zamanda bu argümanları biz toplumsal bir varlık olarak, toplumda sözü olan bizler olarak, toplumdaki olaylara karşı da sorgulamamızı, yargılamamızı göz önünde bulundurarak yapmak durumundayız. Bu anlamda filozof hakikati arayan kişi olmasıyla beraber, yaşayan ve eyleme geçen de bir kişidir. Eyleme geçmek, yalnızca gözlenebilen bedensel eylemler yapmak değildir. Eyleme geçmek, fikri, politik anlamda dünyanın şu anki durumuyla ilgili değer yargılarını eleştirel gözle ele alabilmektir. Bakın, şu an dünyada 1.2 milyar insan açlık sınırının altında yaşıyor. Dünyada pek çok insanın içme suyunu bırakın, suya erişim imkanı yoktur. Şöyle ki, Sahra altı ülkelere bakın yani Libya'ya bakın. Cezayir, Tunus'un altındaki kuşağa bakın; şu an ulaşım araçları ve enerji sektörü için en çok petrol çıkartılan yerlerden biri haline geliyor. Ama aynı zamanda bu ülkelerde insanlar için hayati önem taşıyan suya erişim yok.

Giriş gözlemleri olarak ele aldığımız bu konu insanın ve insanlığın bu yüzyıldaki haline ilişkin belirgin örneklerden biridir. Felsefe soruyla ve problemle başlar. Felsefenin soruları ve problemleri diğer alanların soruları ve problemlerine benzemez elbette. Her şey felsefede değildir. Ama felsefe paradoksun olduğu yerde kendini gösterir. Nedir paradoks? Mesela günümüzde bir paradoks yaşanıyor: Mülteci sorunu. Mülteci sorununa yakından bakıldığında, nedir altında yatan şey? Bu, dünyadaki iktisadi eşitsizliktir. Bu eşitsizliğin kaynağı, ciddi anlamda gelişmiş dediğimiz ülkelerin göç veren bölgelerdeki etkinlikleriyle ortaya çıkmaktadır. Gelin görün ki, oradaki mülteciler adaletsiz koşullardan, savaş koşullarından kaçmak için bu yıkımı getiren batılı ülkelere gidiyorlar. İşte paradoks buradadır. Bir yanda yıkımı getiren zihniyet orada, öbür tarafta ise o sefillikleri yaşayan insanlar, o acıları yaşayan insanlar batının güvenliği altına girmek istiyorlar. Nerede paradoks varsa orada felsefe vardır.

Şimdi felsefeye girişi bir adım daha ileriye götürelim. Felsefenin kendisiyle başladığı terimi söylüyorum. Ne var Miletos kentinde? Miletos kentinin özelliği bir şehir olmasıdır. Felsefe şehirde ortaya çıkan bir düşünme tarzıdır. Şehir demek benden farklı olan başkasıyla karşı karşıya gelmem demektir. Şehir demek meydan demektir, *agora* demektir eski Yunancasıyla, sorun demektir. Meydan, kamusal bir alandır. Kamusal alan, fikirlerimizi açık seçik olarak söylediğimiz, karşımızdakiyle tartışabildiğimiz bir alandır. Bu alanda felsefe, diyalogla iç içe gelişen tartışmayla birlikte başlar. Felsefe her şeyden önce kavramları yerli yerine koyarak tartışmaktır.

Sokrates diyor ki, sorgulanmamış bir hayat yaşanmaya değmez. Neyi sorgulayacağız? Sorgulamamız gereken şey şu: zaten dünya şu anki hukuki, felsefi alanda kurulmuştur. Doğa hakkındaki görüşlerimiz, bilim hakkındaki görüşlerimiz, teknoloji hakkındaki görüşlerimiz belli bir felsefi alanda kurulmuştur. Yani şu an yaşadığımız

dünya insanlar tarafından kurulmuş bir dünyadır. Sorguladığımız şey işte bu felsefi anlamda kurulmuş olan dünyadır. Her felsefi anlamda kurulmuş olan, olumlu olma anlamına gelmez. Zaten felsefi anlamda kurulmuş olanı yine felsefi anlamda sorgulamak gerekir. Bunun anlamı: insanların yaptığını, insanların iradesiyle ortaya koyduğu kurumları ve kuruluşları yine kendi irademizle sorgulamaktır.

Şu anki insanlık problemlerinden bir tanesi, adalet problemidir. Adalet problemi felsefenin en temel, en arkaik problemlerinden bir tanesidir. Nedir adalet? Her birimizin adalet hakkında görüşleri vardır; bir yerlerden devşirdiği görüşleri vardır. Felsefe işte bu adaletle ilgili görüşlerimizi doğru düzgün, duru bir mantıkla tartışmaktır. Evet, başka bir dünya mümkündür. Başka dünyanın mümkünlüğü ancak felsefi sorgulamayla ortaya çıkar. Bizim karşımıza, Platon'dan bir örnek verecek olursak, modern bir mağara çıkmıştır. Biz modern bir mağarada yaşıyoruz. Bu mağara, bizim düşünmemizi istemiyor. Bizim düşünen varlıklar olmamızı istemiyor. Bu modern mağarada bir medya var. Medyanın filozofları var. Onların ortaya koyduğu görüşler var. Adı üstünde, uzman denen bir takım kişiler var. Uzman kişiler belli fikirleri ortaya koyuyor. Bizim de bunları benimsememizi istiyor. İşte felsefe ortaya konulan her fikri, insanlar tarafından meydana getirilmiş her fikri eleştiriden ve sorgulamadan geçirmektedir. O fikirler sağlam dahi olsa, bir kere daha yüklenin bakalım. Çürükse yıkılır. Çürük değilse onun üzerine düşünmeye başlarız. Bu anlamda yine Platon'dan dayanaklanarak diyoruz ki, filozof 'budalalık' ile 'tanrısallık' arasında kalmış bir varlıktır. Budalalık tanımı gereği her şeyi bildiğini zanneden kişiye hastır. Filozoflar her şeyi bilen insanlar değillerdir. Filozofun temel sorusudur bu, başka alanlarda olmayan bir sorudur bu: bilgi nedir, hakikat nedir? Bu soruyu filozoftan başka soran yoktur. Bilgi nedir? ve hakikat nedir? Felsefe yapmak, bunun peşinde koşmaktır. Bilgi nedir?, Hakikat nedir? soruları, karşınıza çıkmış kanaatleri, fikirleri tartışmaktır. Oradaki fikirlerde sağlam argümanlar kullanılıp kullanılmadığını görmektir. Biz budalık yapanlardan değiliz. Ama tanrısallık iddiasında da değiliz. Tanrısallık, tanımı gereği her şeyi bilen olmakla ilgilidir. O, zaten aramaz. Filozof arada kalan varlıktır. Bu anlamda tekrar Sokrates'e dönecek olursak, sorgulamayı, sorguladığımız dünyanın fikirlerine yöneldiğimizi belirtmeliyiz. Politik alana da etki eden bu fikirlerin doğruluk derecesi nedir?

Politika alanındaki geçmiş çoğu fikir, filozoflar tarafından ortaya konulmuştur. Demokrasi, monarşi veya diğer yönetim biçimleri hakkındaki fikirler geçmiş zamanların filozofları tarafından ortaya konulan fikirlerdir. İşte biz bu fikirleri, kanaatleri sorgulamak istiyoruz. Sorgularken filozofun iki tane yeri vardır. Bunlardan klasik anlamdaki ilk yer agora'dır, meydandır. Filozofun her zaman toplumsal bir sorumluluğu vardır ki, ona birazdan geleceğim. İkincisiyse, bizim diğer yerimiz olan kitaplardır. Biz kitaplarla düşünen, metinler üzerine düşünen, metinleri anlamaya çalışan ve metinler oluşturan insanlarız.

Derler ki, bu felsefe ne işe yarar? Şunu söylemeliyim: felsefe ne işe yarar diye sorulduğunda şu öne çıkar: Felsefe sizin hayatınızı kurmanızı sağlar. Bir çok psikolog, pedagog; kendin ol! diyor. İnsanın kendisi olması için düşünen bir özne olabilmesi gerekir. Sahici olabilmesi gerekir. Sahici nasıl olunacak? Sahici olabilmek için ortaya koyduğunuz fikirlerin gerçekten doğru olup olmadığını, hakikate yakın olup olmadığını bilmek gerekir. Bu da, felsefenin en temel konusu olan epistemolojiyle ilgili bir konudur. Felsefeye adım attığınız anda gerçekten yaşadığınız şeylerin nasıl olup olmadığını anlarsınız. Eğer belli bir hazırlığınız varsa, şuradan, Divan Yolu Caddesi'nden felsefi bir bakışla aşağıya indiğiniz zaman, oradaki mimari eserleri ya da 'mimari sefaleti' görebilirsiniz. Ya da, medeniyetçilik tartışmaları yaptığınız zaman kullandığınız haritaların ne manaya geldiğini görürsünüz. Bu, hem bir yandan bizim dersimiz hem de başka bir yandan, başka bir dünyanın haritasıdır. Felsefe işte böyle durumları ve şeyleri sorgulamaktır.

Bu sorgulamalarla büyük, kibirli ve cahil cüheladan olmayacağız. Küçük tümsekler olabilsek bize yeter. Ama şunu söylemeliyim: Felsefeyi gerçek anlamda argümantasyonuyla, tartışmalarıyla, problemi ortaya çıkarmasıyla, paradoksun ne olduğunu bilmesiyle ortaya koyduğunuz anda, ister gazetecilik olsun ister televizyon yapımcılığı, ister sinema yapımcılığı, ister öğretmen olsun, her alanda daha başarılı oluyorsunuz. Benim görebildiğim kadarıyla şu anki hükümetin Dışişleri Bakanı Boğaziçi Üniversitesinde Kant üzerine doktora yapmış.

Şimdi ben günümüz dünyasında felsefe ve üniversitenin ne anlama geldiğini de kısaca değinmek istiyorum. Günümüz dünyası dediğiniz zaman nasıl bir dünyamız var? Günümüz dünyasının önemli yönlerinden biri düşünen, eleştiren, sorgulayan düşünceye yer vermemesidir.

Günümüz dünyası mal mülk egemenliğinin olduğu bir dünyadır. Bakın Avrupa da bu türden egemenliğin olduğu bir yerdir. Artık Avrupa özgürlükler için, felsefe için kılını kıpırdatmayan hale geldi neredeyse. Çünkü bulunduğu konumunu sarsmak istemiyor. Düşünmenin önündeki en büyük engellerden bir tanesi, mal mülkün egemenliği içinde olmaktır. İkinci önemli husus, yaşadığımız dünyada herşeyin tek tipleştiği, herşeyin araçsal akla göre değerlendirilmesi söz konusudur. Bu dünya randıman, performans, inovasyon gibi kelimelerle kendisini belirgin hale getiren bir dünyadır. Avrupa ülkelerinin bu alanda ciddi bir birikimi vardır. Evet, bu bakımdan çağımızın dünyası 'Avrupalılaşmış' olması bakımından tek tipleşmiş bir dünyadır, araçsallaşmış bir dünyadır.

Böyle bir dünyada maalesef kültüre yer bırakılmıyor. Bu Türkiye'de, Türkiye'deki zihniyette, tek tipleşen araçsal akılla her şeyi para zevkine göre, her şeyi meta olarak gören teknolojik bir akımdır. Bu akıl, kültürel anlamda derinliğe gidemiyor. Bu bakımdan ortaya çıkan diğer engel, felsefenin önündeki engel artık filozofun hakikati görmeye çalışan, aramaya çalışan, paradoksu ortaya koymaya çalışan tavrı yerine hazır

uzmanca görüşlerinin kendisidir. Mülteci konusundaki uzmanca görüşü söyleyeyim mi size ister misiniz? Almanya'nın nüfusa ihtiyacı var. En az 1 milyon kişi yani 300 ile 500 ile olmuyor. 2060 yılında Almanya'nın nüfusu mülteci almazsa düşecektir. Bu bir teknolojik bakıştır. İşte bu teknolojik düşünmenin en değersiz hallerinden biridir. Diyorlar ki, üretimi kime yaptıracağız; maalesef ki maalesef bu felsefi bir problemdir.

Yine çağımızdaki önemli sorunlardan bir tanesi nihilizm ve rölativizmdir. Özellikle sosyal bilimlerin felsefenin yerine konulmaya çalışıldı uzun bir dönem boyunca bu sorunla karşı karşıya kalındı. Sosyal bilimlerden yana bir sıkıntımız var. Sosyal bilimler yaşadığımız dönemden dolayı hakikat arayışıyla ilgili konularda post modern felsefelerle birlikte durmaktadır. Hakikat arayışlarından vazgeçilmiş, rölativizm ve nihilizmin batağına girilmiştir. Tabi ki, bizdeki sosyal bilimler böyle olmayabilir. Sosyal bilimlerin şeceresine baktığınız zaman, sosyal bilimler şu dönem maalesef gaiplerin elindedir. Gaipler, toplumu araştırma bilimleridir. Ama gelin görün ki, oradan da çok sular aktı. Sosyal bilimler nicel ölçmelere ve Anglosakson tavırlara girdi. Sosyal bilimler felsefenin boşluğunu dolduramadı ve bu bakımdan her şeyden çok felsefenin eline ihtiyaç duyuyoruz.

Günümüz dünyasının diğer bir belirgin yanı, son elli yıl içinde her şeyin sonunun geldiğine yönelik söylemlerin öne çıkmış olmasıdır. Tarihin sonu, felsefenin sonu, metafiziğin sonu, aklın sonu gibi pek çok mitolojik öyküler devreye girdi. Evet, insanlarda eskiden beri bir kıyametçilik vardır. Bir kıyamet kopma fikri vardır. Fakat günümüz dünyasında bu konu, eleştirmeyi, sorgulamayı engelleyecek hale geldi. Bakın, en önemli problem hakikat yokluğu problemidir. Biz hakikati araştırmaya çalışan, ona ulaşmaya çalışan insanlarız. Hakikate ulaşamasak dahi en azından ortadaki fikirlerin eksik ve yanlış olduğunu söyleyebiliriz.

Şimdi yaşadığımız dünyanın kısa bir özetini yapalım ve buraya felsefe ve üniversiteyi de koyalım. Yaşadığımız dünyanın özeti nihilist karamsarlık içindeki bir dünyadır. Ben biliyorum ki, bu dünya dönüştürülebilir. Bu dünyayı insanlar kurdu, onu yine insanlar dönüştürebilir. Dönüştürücü güç felsefeden gelir. Felsefenin, yıllardan bu yana Platon'dan, Aristoteles'ten gelen politik tavrından kaynaklanan ve beslenen yanı burada ortaya çıkar. Evet, ontoloji ve epistemoloji konularına gireceğiz. Bilgi nedir? Hakikat nedir? Gerçekten var olan nedir? Bunlar önemli problemlerdir. Matematik objeler nedir? Matematik objelerin biyolojik objelerden farkı nedir? Evet, önemli problemlerdir. Ama hakikat bilincini topluma uygulamanın zamanı her zaman gündemdeydi ve bu gün için de, onu yeniden gündeme getirme vakti gelmiştir.

Üniversite Nedir?

Tüm bu etkinliklerin merkezinde kaçınılmaz bir biçimde üniversite bulunmaktadır. Üç tip üniversite görüyorum: Bürokratik üniversite: Bürokratik üniversite hantal yapısıyla giderek ağırlaşan ve hacimleşen yapısıyla hareket edemez bir hale gelmiştir.

Türkiye'deki üniversitelerin bir çoğu bürokratik üniversitelerdir. İkinci üniversite ki, o da yok ama olmaya çalışılıyor: İnavasyoncu üniversitedir. Topluma, sanayiye uymak fikri üzerinden geliştirilmeye çalışılmaktadır. Fakat şunu da belirtmeliyim ki, bizim işimiz insanları piyasaya uygun hale getirmek değildir. Üniversitenin asli görevi sizleri hazır, paketlenmiş bir şekilde piyasaya sunmak da değildir. Üçüncü anlamda üniversite bilgiyi araştıran üniversitedir. Bilgi peşinde koşan üniversitedir. Bunun için sorgulamak ve eleştiri önce gelir. Bunun için de, belli bir oranda özerklik gerekir. Böyle bir üniversite dünya sorunlarına karşı tavır alabilen bir üniversitedir. Evet, bu isteği sizler gerçekleştireceksiniz. Dünya'da olan olaylara, şiddete savaşa bakın. Savaşın en önemli özelliklerinden biri, hiçleştirmesidir. Bu bir felsefi problemdir. Savaş silahla yapılır. Artık silahları doğrudan doğruya ateşleyen yoktur. Bırakın silahın önümüzdeki varlığını, silahlar kimse tarafından ateşlenmiyor. İnsansızlaşmış silahlar ve insansızlaşmış öldürmeler çağında yaşıyoruz. Nasıl savaş yanlısı olabiliriz. Bu insanlığın bittiği yerdir. İnsanlığın bittiği yer savaş sanayisinin geldiği yerdir. Bu bakımdan bir hiçlikle ve hiçleştirilmekle karşı karşıyayız.

Sorgulayan, soruşturan üniversite dediğimiz zaman Kant'ın çok önemli bir yaklaşımı vardır. Üniversiteyi oluşturan fakülteler ikiye ayrılar; alt fakülteler ve üst fakülteler. Alt fakülteler genellikle felsefe fakülteleridir. Felsefe ve metafizik, araştıran düşüncenin ve özgürlüğün önünü açan fakültelerdir. Üst fakülteler ise Kant'a göre –ben bunu günümüze uyarlayacağım- hukuk, teoloji ve tıptır. Şimdi günümüz açısından baktığımızda mühendisler, tıp fakülteleri, meslek yüksekokullar önemlidir. Özellikle mühendislikler. Bilgi üniversitesinin öğrencilerinin şöyle yetiştirilmesinden yanayım. Hem piyasa koşullarını bilsinler, hem o piyasa koşullarını daha iyi hale dönüştürebilecek kişiler olsunlar. Benim bildiğim kadarıyla çok ünlü olan ve büyük başarılara tescilli olarak imza atmış olan Edisson gibilerin yanı sıra bir de, Tesla gibi kişilikler de vardı. Tesla'ları yetiştirdiğiniz zaman bilgi üniversitesi gerçekleşmiş olur. Tesla insanların ucuz enerji sahibi olmak için keşif yapmaya çalışan biridir. Bakın piyasayı bilsin insanlar, mühendis bilsin, işletmeci bilsin. Ama piyasayı dönüştürmeyi de öğrensinler. Şunu söylemek istemiyorum. Evet, sanayi ve toplumsal koşullarımızı bir kenara bırakalım demiyorum. Ama üniversite olarak amacımız, doğrudan doğruya oraya seri halde paketlenmiş ve kullanıma hazır insanlar yetiştirmek olmamalı. Bu anlamda Türkiye'deki üniversitelerin en büyük sorunu tıp fakülteleri de dâhil olmak üzere tıp, mühendislik bölümlerinin en büyük sıkıntısı eleştiren, sorgulayan insanlar yetiştiremiyorlar. Tanıdığım önemli tıpçılar var, ama adamlar aynı zamanda mutsuzlardır. Üniversite eğitiminin şimdi birinci ayağına geçtik. Özgür düşünebilen bireyler ortaya çıkmalıdır. Birinci kavramımız budur. Özgür, düşünen, eleştiren, nesnel, sorgulayan bireyin ortaya çıkmasıdır. İşte bunu da yapacak olan Kant'ın deyişiyle alt fakültelerdir, felsefe bölümleridir. Felsefe bölümlerinin olmadığı yerde –ben bunu derslerde söylerim- *educere* ve *educare* diye iki şekilde; biri *e* ile diğeri *a* ile yazılan iki kelime vardır.

İlkiyle kastedilen, belli bir konuda iyi şekilde yetiştirilenlerdir. *Educare* ise, onu çok yönlü yetiştirilmekle ilgilidir. Açık söylemeliyim ki, yalnızca belli bir konuda en iyi şekilde yetiştirlenler şiirden, doğadan, dağdan, taştan, böcekten anlamıyorlar.

Bizim en önemli yönlerimizden biri de, insanlara karşı daima at sinekliği yapmamız, toplumu uyarmamızdır. Bu anlamda toplum derken, devleti de uyaracaksınız. Devlet her zaman doğru düşünen, doğru çözümler üreten bir bir kurum olmayabilir. Bizim iki görevimizden bir tanesi öncelikle birlikte kendimizi yetiştireceğiz, eleştirel yaklaşımlar içinde olacağız. Eğitici değil, eleştirel olacağız, böylece beraber arifleşeceğiz. Devleti de, at sineği gibi rahatsız edeceğiz. Üniversitenin topluma ve devlete karşı ikinci görevi toplumu uyarmaktır. Bunu yapmayan bir felsefe, felsefe olamaz. Bu anlamda felsefenin politik yönüne girmiş olduk. Bu anlamda birbirimizden bağımsız, tecrit edilmiş tehlikeli ilişkiler içinde olmayı değil, açık biçimde konuşulan, cevaplar üretilen, ortak bir şeyler üretildiği ortamlarda bulunulmasını güzel ve değerli görüyoruz. Aleni söz, politik ortamda, politik toplumsal hayatta ortaya çıkar. Ben diliyorum ki - derse başlarken söylediğim gibi- açılış derslerimiz gelecek yıllarda - benimle değil benden sonra olacak bu- devlet tarafından dikkate alınan dersler haline gelsin.

İstediğimiz üniversite bilgi üreten, soruşturan üniversitedir. Bu da üç tür özelliğe sahip birey tarafından ortaya çıkartılır. Önce mutluluğun olmayabileceğini anlayabilen birey, ikincisi politik sorumlulukları olan birey, üçüncüsü ise hangi işi yapıyorsa o işi iyi bir biçimde gerektiği gibi yapan birey. Bunlar sizin aracılığınızla olacaktır. Hakikatin yerine malumatın konulduğu, logosun yerine loji'nin konulduğu, hidayetin promosyon haline dönüştüğü dünyada yaşıyoruz. Sığlaşan bir dünyada yaşıyoruz. Bu anlamda felsefeyi bir meydan okumak haline getirmek zor olabilir. Fakat bunun oldukça zor ve zahmetli olacak olması, onun olamayacağı anlamına gelmiyor. Şu an yaşadığımız dünya, aşırılaşmış post modern düşünce hakimiyetindedir. Post modern dünyanın hakkını vermek gerekiyor. Nihayetinde post modern düşünce, bu kapitalist nihilist dünyanın fikirlerini meşrulaştırmaktadır. Hakikat bilincinin olmadığı yerde arkasına sıkı bir medya gücünü alan her türden kanaat ve doksa, hakikat diye yutturulabilmektedir. Bizim işimiz Platon'dan bu yana hakikati aramaktır. Post modern düşünceye karşı mesafeli olunuz, eleştirel bakınız; her işe baktığınız gibi.

Felsefenin Bugünü

İçinde yaşadığımız dönemde, benim de içinde olduğum ve şu an için ciddi şekilde analitik felsefenin ağır kayıplara uğramış olması söz konusudur. Bu, Anglosakson tarzı felsefedir. Analitik felsefenin en güzel yönü sizin duru düşünmenizi sağlamasıdır. Analitik felsefeyle, bana göre, bir yere varamazsınız. Ama analitik felsefe kavramları doğru düzgün biçimde yerli yerine koymayı, doğru düzgün düşünmeyi, fikirlerinizi yerine koyarken heyecanla değil de yerli yerine oturtmayı öğreten felsefe tarzıdır. Bir yöntem olarak hala kullanılan bir tarzdır. Filozofları okurken özellikle size çok

yardımcı olacaktır. Diğer tarz ise, hermeneutiktir. Fenomonoloji denen bir tarz da vardır. Bu üçünün ortak noktası, dil üzerinden gitmeleridir. Hermeneutikte de size bir tavsiyem var: Evet, okuyun Heidegger'i, Heidegger'i okurken Almanca etimoloji yapın. Ama şimdi siz hangi dili kullanıyorsunuz? Benim şu an iletişim kurduğum dil Türkçe'dir. Türkçe üzerinden kendinizi ifade etmeye, anlamaya ve anlatmaya özen gösterin. Heidegger nasıl Almancaya özen gösterdiyse, siz de Türkçeye özen gösterin. Türkçenin bir omurgası var. Bizim işleyeceğimiz dil Türkçedir. Ben Heidegger'i anlamak için Almanca etimoloji yaparım. Ne dedim? Tecrit kelimesini kullandım. Soyutlamayla ilgili bir kelime, tam soyma anlamı var. Çekirgelerin soyması olan bir kelimedir bu. Felsefe dille yapılan bir şeydir. Biz Türkçe içine doğduk, Türkçe ile yapacağız. İngilterede doğsaydım İngilizce, Almanyada doğsaydım Almanca yapacaktım. O zaman felsefede dile gerçekten özen göstermek gerekir.

Sözlerimi şöyle bitirmek istiyorum. Felsefe bir hayret ve şaşırmadır. Şaşırmak, alışılageldik kavramların dışına çıkabilmek demektir. Bu anlamda kavram icat etmediğiniz sürece felsefe yapamazsınız. Felsefe kavramların icadıdır. Bu anlamda problem, önümde duran, bana mani olan demektir. Problem, o kavramsal yapının ortaya koyduğu bir durumdur. Onu problemleştiriyorsanız şaşırmalısınız. O zaman oraya ilişkin, oradaki paradoksu çözebilecek bir kavram icat etmeniz gerekir. Bu anlamda felsefe yapmak sözü sıradan bir iddia ifadesi değildir. Felsefe yapmak ciddi bir iştir. Felsefe yapmak kendini, kendi sorumluluğunu üstlenmek demektir. Felsefe yapmak, Kant'ın deyişiyle, bilmeye cesaret etmek, aklını kullanmaya cesaret göstermektir.

Diyorum ki, felsefe yapın, felsefeyle kalın, eleştirel ve anlayan düşünceden vazgeçmeyin. Yaşadığınız dünyanın politik anlamda eleştiricisi olun.

14 Eylül 2015

Felsefe Arkivi, 46. Sayı, 2017/I, 9-20

SCHMITT'İN KATEKHON'U ÜZERİNE BİRKAÇ NOT

Quelques notes sur le concept de "katékhon" chez Carl Schmitt

M. Ertan Kardeş[*]

"Kat-ekhon[1] fikri olmasaydı Avrupa kaybetmişti. Tocqueville hiçbir katekhon'u bilmezdi. Onun yerine makul uzlaşmalar arıyordu. Gerçi o da bu uzlaşmaların zayıflığını sezmişti [...]"[2]

ÖZET

Bu makale Schmitt'in *katekhon* kavramını konu edinmektedir. Schmitt'in bu kavramının onun düşüncesi içerisindeki yerini tayin etme amacı taşımaktadır. Bu doğrultuda kavramın kullanım haritası çıkarılmıştır. Yazının temel iddiası, Schmitt'in bu kavramının sanıldığı kadar teolojik düzlemlere sahip olmadığıdır. Aksine Schmitt'in hukuk teorisinin, yani desizyonizminin sınırları içerisindedir. Bu haliyle engelleyici, tutucu ve geciktirici olarak *katekhon* kavramı Alman düşünürün bir yandan tarih felsefesi yapma diğer yandan da esas olarak politik-olana dair yeni figürlerini yakalama amacının imkanı olarak belirmektedir. Bu kavram, teknik ve ekonomik hızlandırıcılar çağında yeni bir nomos arayışının ortaya koymaktadır. Hukuk ve politika teorisinin kaydı olmaksızın Carl Schmitt'in *katekhon*'unu basitçe Katolik bir iman sorunu etrafında ele almak yanlış bir perspektif olacaktır.

Anahtar Kelimeler: Carl Schmitt, teoloji-politik, katekhon, hukuk, politik felsefe

---

[*] Doç. Dr., İstanbul Üniversitesi, Felsefe Tarihi Anabilim Dalı Öğretim Üyesi, ertan.kardes@istanbul.edu.tr

[1] Bu yazı Uludağ Üniversitesi Felsefe Bölümü adına Funda Günsoy tarafından düzenlenen olarak "Exclusive Citizenship: Between Political Ontology and Political Theology"(14-16 Aralık) başlıklı bir konferansta tarafımızca sunulmuş olan **"**Schmitt-Blumenberg Debate: On Legitimacy of secularization" bildirisinin akabinde yapılan birkaç tartışmaya istinaden kaleme alınmıştır. Bildiri metni *Schmitt'le birlikte Schmitt'e Karşı, Politik Felsefe açısından Carl Schmitt ve Düşüncesi* kitabımın sınırları içinde kalınarak hazırlanmışsa da, bildiri metninin tartışılması esnasında ele alınan konuların ilhamıyla hazırlanan bu makale çoğunlukla Schmitt düşüncesinde 30'lı ve 40'lı yıllarda belirmiş olan kat-ekhon kavramının rolü üzerine odaklanmaktadır.

[2] Carl Schmitt, "Historiographia in Nuce: Alexis de Tocqueville", in *Ex Captivitate Salus, Erfahrungen der Zeit 1945/47*, Köln: Greven Verlag, 31.

RÉSUMÉ

Cet article a pour but de traiter le concept de «katékhon» chez Carl Schmitt. On propose de comprendre la position de ce concept dans la pensée de Schmitt. De ce fait, on constate dans quel sens et comment le katékhon est utilisé par Schmitt. L'article suggère que le terme «katékhon» n'évoque pas une théorie théologique, comme on le prétend; mais au contraire il est toujours fidèle au décisionnisme juridique schmittien. Pour Schmitt, le katékhon en tant que retardateur ou rétenteur, assume des fonctions théoriques: d'une part le katékhon se sert d'un outil conceptuel en vue d'une «philosophie de l'histoire» schmittienne d'autre part il apparaît comme une notion spéculative à concevoir les nouvelles figures du politique. Donc ce concept reflète par excellence la recherche schmittienne d'une nouvelle nomos dans l'époque des «accélérateurs involontaires» économiques. Bref, le katékhon de Carl Schmitt ne peut être perçu dans les limites d'une «question de foi» sans mettre en considération sa pensée juridique et politique.

Mot-clés: Carl Schmitt, théologie politique, katekhon, droit, philosophie politique.

1. Hıristiyan Epimetheus: Carl Schmitt

Schmitt'in *katekhon*[3] kavrayışının onun düşüncesindeki yerini tayin etmek, argümantatif bir çalışma olduğu kadar labirentimsi bir gizemi de barındırmaktadır. Katolik teoloji formasyonundan geçmemiş bir araştırmacının, ilk ifadesini "Pros Thessalonikeis II, 2,1-12, De Spe Credentium et de Die Domini De signis adventus Domini" içinde bulan "τὸ κατέχον" ve "ὁ κατέχων" üzerine bir yorumda bulunması, en basit ifadeyle mümkün değildir. İlk kabul edilmesi gereken unsur bu kavrama dair tartışmanın sınırlarını, Schmitt'in yazdıklarının ve düşüncesinin çekeceğidir. Öyle ki bu yazının temel iddiası da, Schmitt'in bu kavrayışla ilgisinin doğrudan teolojik bahislerin ötesinde, bizzat Plettenbergli düşünürün hukuk, tarih, politika ve iktidara yönelik fikirleri olduğudur. Ancak bu kayıt altında katekhon bahsini açmak mümkün görünmektedir.

Schmitt'le Birlikte Schmitt'e Karşı kitabının da tezlerinden hareketle bu ana iddiamız şu kabulleri de içermektedir: Schmitt'in düşüncesi teoloji-politik sorununa indirgenemez zira onun kavramsallaştırmasında bu sorun sadece teolojik-olana

[3] Schmitt τὸ κατέχον" (nötr) ya da "ὁ κατέχων" *(masc) ifadelerini Nomos der Erde kitabında olduğu gibi katechon ya da kat-echon (" Das christliche Reich als Aufhalter des Antichrist (Kat-Echon)*") olarak transkripte etmekdir. Ancak bazı transkripsiyonlar "katekhon" olarak tercih etmektedir. Katekhon da katekhon da aynı derece doğru kabul edilmektedir. Ben de bazı hocalarım gibi "katekhon" olarak kullanmayı tercih etmekteyim.

gönderme yapmamaktadır. Schmitt tüm politik-olan (das Politische) referanslarının da ötesinde esas düzlemde bir iktidar ve yasa incelemesi sunmaktadır. Buradan da hareketle iktidara dair tüm yapı ve yüzeylerin bir araştırmasına girişmektedir. Bu çerçevede teoloji-politik sorunu *potestas* ile *auctoritas* arasındaki bir yarılmaya işaret etmektedir. O halde, savlanılabilir ki, Schmitt'in teoloji-politiği özel bir kullanımdır.

Schmitt teoloji-politiğin özel bir kullanımını sunarken ona daha çok tarihsel betimleyici bir rol yüklemektedir. Başka bir deyişle bu kavramın Schmitt düşüncesinde normatif yanı daha az bir yer kaplamaktadır. Schmitt'in hukuki hatta sosyolojik kavramsallaştırmasının altında bu tarihsel betimleyici tarafı yatmaktadır. Schmitt'in *PT1*'de işaret ettiği yöntem tarihsel oluştaki yapıyı görmeye yaslanmakta, akabinde ise hukuki boyutu elde edilmektedir.

Ancak Schmitt'in çokanlamlı, çokboyutlu ve polemiklere yanıt veren bir kavram olarak teoloji-politikten faydalanması, meseleyi argümantatif düzlemde çözümlemek açısından zorlu bir engel oluşturmaktadır. Onun *PT1, PT2* ve *Roma Katolikliği* gibi metinlerinin dışında *Ex Captivitate Salus* ve *Glossarium*'daki kimi zaman öznel düzeyleri açığa vuran ifadeleri ile bilindik metinlerinin yeniden ele alınması daha da zorlu bir durum ortaya koymaktadır. Birinci zorluk şuna işaret etmektedir: onun betimsel, tarihsel ve de sosyolojik bir kullanımını yoğun olarak yaptığı teoloji-politik teriminin bir anda epistemolojik anlam kazanmasıdır. Üstüne üstlük bu ikili durum *PT2*'de Peterson'la ve Blumenberg'le olan polemiklerinde olduğu gibi çağın mitlerini alaşağı etmeye yarayan bir karşı-kavrama da dönüşmektedir. İkinci zorluk ise *Ex Captivitate Salus* ve *Glossarium* metinlerindeki çelişik görünen ifadelerin bu metinlere entegrasyonu sorunudur. Şu iki önermeyi bir arada düşünmek gerekmektedir: *ECS*'de "*Ben hukukçuyum, teolog değilim*" önermesine paralel olarak *G*'daki "*ben içtihatın (Jurisprudence) teologuyum*" önermesinin nasıl ele alınabileceğine dair zorluk ortadadır.

Schmitt'in sıklıkla "taktik kavramlar" geliştiren bir düşünür olduğunu kabul etmek gerekmektedir. İlk bakışta çelişik gelen ifadeler incelikle bağlamlarına yerleştirildiği durumlarda daha tutarlı önermelere dönüştürülme imkanına sahiptir. "İçtihatın teologu" olmak hala hukukçu kalındığı anlamında yorumlanabilmek imkanına sahiptir.

Peki tüm bu zorlu teoloji-politik alanının ortasında "kat-ekhon"a nasıl bir rol vermek gerekmektedir? Hatırlanırsa, Schmitt'in bu teriminin tamamen kendisine özgü olduğu ve sadece teolojik bir alana gönderme yapmadığı kabul edilmişti. Bu doğrultuda zorunlu çıkarım olarak *katekhon* da, teoloji-politiğin bu özel kullanımdan pay almaktadır. Hatta Schmitt'in katekhon'unun bütün düşüncesine yayılmadığı ve sonradan icat edilerek kullanıldığını da göz önünde bulundurmak gerekmektedir. *Glossarium*'da yer alan ve Pierre Linn'e yazılmış bir mektupta, Schmitt "*benim katekhon*

teorimi biliyorsunuz, 1932 yılına dayanmaktadır" yazmıştır[4]. Evet *Katekhon* teorisi *PT1*'den sonra üretilmiştir. Teoloji-politik sorunu Schmitt düşüncesinde oluştuktan sonra beliren *katekhon* fikri şüphesiz Schmitt'te teorik olduğu kadar pragmatik ve taktik bir işlev de üstlenmektedir.

2. Kat-ekhon Schmitt'in hangi metinlerinde geçmektedir?

Schmitt *katekhon* kavrayışının metinlerindeki izini sürmek ve bu metinlerdeki teorik işlevlerini ortaya çıkarmak dikkatli bir ilgi gerektirmektedir. Zira aksi bir durumda bu kavrayışının oluşturduğu anlam düzeylerini saptamak bazı hatalı anokronizmlere yol açabilmektedir. Tekrar ifade edilecek olunursa, Plettenbergli düşünür bu teorisinin 1932 tarihli olduğunu belirtmektedir.

O, *Glossarium*'da şunu yazmaktadır: "*Sanıyorum ki her yüzyılda bulunması gereken bu gücün somut tutucusu/taşıyıcısı vardır. [...] Tarihin örtüleri altında saklanmış bütüncül bir mevcudiyet sürmektedir*"[5]. Böylelikle Schmitt 30'lu yıllarda yazdığı metinlerde olduğunu söylediği ancak ilk defa 1942 tarihinde « Beschleuniger wider Willen » isimli yazısında geçen bir teorisinden söz etmektedir[6]. Başka bir deyişle Schmitt *Politik-olan Kavramı* kitabında olmayan ama sezgisel bir şekilde ona eşlik eden bir Deccal[7]/Antichrist fikrinden bahis açmış olmaktadır.

Bu durumda her yüzyılda somut tutucu/engelleyici/geciktirici politik güç, Deccal'in gelişine karşı koymaktadır. Politik teorinin görevi de bu gücün keşfidir. Katekhon fikri zorunlu olarak Deccal / Antichrist figürünü gerektirmektedir. *Selanikililere Mektup, Mesih'in Yeniden Gelişi* kısmında şu ifadeler geçmektedir:

> *Kardeşlerim, efendimiz Iesous (kurtarıcı) Khristos'un (Mesih) dönüşüne (παρουσία, ἡ, the Advent) ilişkin ve bizzat onunla toplanmamıza ilişkin sizden şunu istiyoruz: [2] kutsal herhangi bir soluk, bir söylev ya da bizim bir mektubumuz aracılığıyla efendinin gününün tayin edilmiş olduğu [yolundaki [açıklamalarla] aklınızı hemen yitirmeyiniz ve telaşa düşmeyiniz. [3] Bir kimse sizi hiçbir şekilde yanıltmasın. Çünkü her şeyden evvel terk ediş [ayaklanma zamanı] gelmedikçe ve kanunsuzluğun adamı, [i.e.] yıkı-*

---

4 Carl Schmitt, *Glossarium, Aufzeichnungen der Jahre 1947-1951*, Herausgegeben von Eberhard Freiherr von Medem, Dunker & Humblot, Berlin, 1991, 80.

5 Carl Schmitt, *Glossarium*, 80.

6 Carl Schmitt, « Beschleuniger wider Willen », in *Staat, Grossraum, Nomos*, Herausgegeben, mit einem Vorwort und mit Anmerkungen versehen von Günter Maschke, Berlin 1995, 431-436.

7 Buradaki Deccal çevirisinin "Der Antichrist" tabirini tam olarak karşılamadığını itiraf etmek gerekmektedir. Zira Antichrist bir yandan Şeytan anlamına gelirken diğer yandan Christ'in Hıristiyan terminolojisindeki karşılığı gereği Hıristiyan-karşıtı anlamı da vardır. Schmitt'in genel çerçevede "*Bir anti-Roma hissiyatı vardır*" fikrinden hareket ettiği düşünülürse Antichrist'in Katolik-karşıtı kampa işaret ettiğini göz önünde tutmak gerekmektedir.

mın oğlu [olarak] ortaya çıkmadıkça, [o gün gelmeyecektir]. O, itiraz eden ve kendini tanrı ya da tapınılan nesne olduğu söylenen her şeyin üstünde görür. Sonuçta da [4] kendisinin tanrı olduğunu ileri sürerek tanrının tapınağına oturacaktır. [5] Ben, daha yanınızdayken size anlattığım bu şeyleri hatırlıyorsunuz, değil mi? [6] Şimdiyse onun kendi zamanında bizzat açığa çıkarılmasını (tanınmasını) durduran (sınırlayan/engelleyen/alıkoyan) şeyi (τὸ κατέχον) biliyorsunuz. [7] Zira kanunsuzluğun (anomia) gizil gücü, var gücüyle zaten (ἤδη) iş başındadır. (ἐνεργέω). Bununla birlikte [onu] durduran kişi bir tek O, ortadan kalkıncaya dek [böyle olacaktır].[8]

Schmitt'in katekhon teorisi özel bir Hristiyan imanı vurgusundan ziyade Hristiyan Mesih kavrayışı ile Deccal/Antichrist arasındaki ilişkisinin politik alanda yeniden aranmasına yönelik bir tarih felsefesine doğru yönelmektedir. Burada katekhon'un nötr kullanımı onun tutan/engelleyen şey olarak çevirmemize olanak tanırken, eril kullanımı ise Deccal'in gelişini engelleyen/tutan/geciktiren kişi anlamını vermektedir. Ohalde Deccal / Antichrist o halde sadece Mesih'in geliş alametleri değil, aynı zamanda Kıyamet'in gelişini başlatan Olay'dır.

Tam da bu metnin yorumu, Schmitt'in tarihsel bakış açısını göstermek açısından en açık halini *Dünya'nın Nomos'u* metninde bulmaktadır. Kitabın "Das christliche Reich als Aufhalter des Antichrist (Kat-Echon)" [Antichrist'in Engelleyicisi olarak Hristiyan İmparatorluğu][9] bölümünde Schmitt, varolan mevcut imparatorluk ile henüz olmayan ideal imparatorluk arasındaki gerilimi ortaya koymaktadır. Mevcut makale de bu gerilimden hareketle Schmitt'in bir teoloji yapmadığını aksine hala bir hukukçu olarak politik teori geliştirdiğini savunmaktadır. Varolan imparatorluk, süregiden hukuki düzenin koruyucusu ve savunucu olarak belirmektedir. Alman hukukçu bu modeli bazı durumlarda bir tarih felsefesi yapmak için bazı durumlarda ise güncel politik dünyayı kavramak için kullanmaktadır.

Ex Captivitate Salus notları da Schmitt'in düşünsel arka planındaki *katekhon* sorununu anlamak açısından kritik pasajlar içermektedir[10]. Bu doğrultuda Schmitt'in liberal tarih anlayışına karşı ve Avrupa'nın XX. yüzyıldaki tarihsel başarısızlığına kar-

---

8 Bkz. St. Paul, *Pros Thessalonikeis II, 2,1-12 De Spe Credentium et de Die Domini De signis adventus Domini*. Bu pasaj klasik filolog Aydın Mutlu (Université de Fribourg, Institut des sciences de l'Antiquité, PhD Candidate) tarafından Schmitt'in bağlamı gözetilerek çevrilmiştir.

9 Carl Schmitt, *Der Nomos der Erde im Völkerrecht des Jus Publicum Europaeum*, Berlin, Duncker & Humblot, 1997, 25-36. ; Carl Schmitt, *Le Nomos de la terre dans le droit des gens du jus publicum europaeum*, çev. Lilyane Deroche-Gurcel, Paris, Presses Universitaire de France, 2001 ; Carl Schmitt, *Le Nomos de la terre dans le droit des gens du jus publicum europaeum*, çev. Lilyane Deroche-Gurcel, Paris,Presses Universitaire de France, 2008

10 Carl Schmitt, "Historiographia in Nuce: Alexis de Tocqueville", in *Ex Captivitate Salus, Erfahrungen der Zeit 1945/47*, Köln: Greven Verlag, 25-33.

şı *katekhon* fikrini ürettiğini görmekteyiz. Günter Maschke, « Beschleuniger wider Willen » metnine yazdığı 12. dipnotta Schmitt'in "Kat-ekhon" kavramının kullandığı metinlerin ve üzerine yazılan literatürün kütüğünü çıkarmıştır[11]. *ECS*, *G*, *NdE* ve mevcut makale dışında, Maschke, 1942 tarihli *Kara ve Deniz*'de, 1951 tarihli "Dünyanın Birliği", "Tarihin Hıristiyan İmgesinin Üç İmkanı" metninde, 1958 tarihli *Verfassungsrechtliche Aufsätze* içinde, *PT2*'de ve birkaç yazışma ve notta birer ya da ikişer sayfada kullanıldığını saptamıştır. Yine tüm bu metin referansları ortaya tekrar koymaktadır ki, Schmitt 40'lı yıllardan önce *katekhon* terimini kullanmamıştır. Özel notlarındaki belirgin kullanımın ötesi en somut katekhon incelemesini *Dünyanın Nomos'u* kitabında gerçekleştirmiştir.

O halde bu referanslara yaslanarak *katekhon*'un ne olduğunu ve Schmitt'in tarih kavrayışı düzleminde hangi işlevleri üstlendiğini irdelemek açısından mümkün görünmektedir. Ancak metinler, okuyucuya, kavramsal bir sınır çizmeyi zorunlu hale getirmektedir: *PT1, Temsil Fikri* ve *Roma Katolikliği*[12] gibi, 20'lı yıllardaki metinlerini okurken Schmitt sanki *katekhon* teorisini o tarihlerde oluşturmuş gibi okuma konusunda temkinli davranmak gerekmektedir. Keza aynı şekilde 30'lu yıllardaki ünlü metinlerini de yorumlarken aynı temkinliliğe sahip olmak gerekmektedir; zira Schmitt bu teorisinin 1932[13] yılına dayandığını iddia etse de, 1942 tarihinden önce bu kullanımı açıkça görülememektedir. Üstüne üstlük Schmitt *katekhon* teorisi 30'lu yıllardaki genel tematiklerinden de ayrılma eğrisi göstermektedir. Bu teori bir yandan tarih felsefesinin ve küresel düzeni okumanın bir hipotezi olarak diğer yandan da Schmitt'in teolojik ve felsefi tartışmalarının bir aracı olarak belirmektedir. Dolayısıyla, 20'lı ve 30'lu yıllardaki metinleri *katekhon* teorisi çerçevesinde okuyan araştırmacının bu tematik farklılaşmaya da dikkat etmesi zorunlu hale gelmektedir.

Schmitt literatürü konusunda en çok emek veren araştırmacılardan Günter Maschke, Leo Strauss ekseninde araştırma yapan Meier ve Quaritsch gibi Alman okulundan gelen isimler genellikle Schmitt'in düşüncesinin bütünüyle dinsel ve teolojik olduğunu; bu doğrultuda da otonom bir hukuk ve politika kavrayışı geliştiremediğini savlamaktadırlar. *Katekhon* kavramı çoğunlukla bu tarz bir tezin işaret ettiği düşünceler bağlamında Schmitt'in bütün düşüncesine doğru yayılan bir konum alabilmektedir. Ancak *Schmitt'le Birlikte Schmitt'e Karşı* kitabında iddia etmiş olduğu-

---

[11] Günter Maschke, "Anmerkungen des Heraugebers" [« Beschleuniger wider Willen »],in *Staat, Grossraum, Nomos*, Herausgegeben, mit einem Vorwort und mit Anmerkungen versehen von Günter Maschke, Berlin 1995, 438-440.

[12] Bkz. Carl Schmitt, *Politische Theologie*, Berlin: Duncker & Humblot, Berlin, 2004; Carl Schmitt, *Théologie Politique*, trad. Jean-Louis Schlegel, Paris: Gallimard, 1988; Carl Schmitt, *Römischer Katholizismus und politische Form*, Klett-Cotta, Stuttgart, 2002 ; Carl Schmitt, *The Idea of Representation*, çev. M.Codd, Washington, Lutarch Press, 1988; Carl Schmitt, Roman *Catholicism and political form*, çev. G. L. Ulmen, London, Greenwood Press, 1996.

[13] Bu durum da 1932'nin yanlışlıkla yazılmış olabileceği halini olasılıklar arasına sokmaktadır.

muz gibi, Alman düşünürün *PT1*'den *PT2*'ye hukuk ve politika eksenli konumunu hiç yitirmediği tezi ışığında *katekhon* kavramının anlamını Schmitt'e özgü parçalı ve pragmatik kullanımda aramak gerekmektedir.

3. Kat-ekhon: Ne, neyi, niçin engeller?

> "*Kökensel Hıristiyan imanı için katekhon'unki dışında başka bir tarih tasavvuruna inanmıyorum*"[14].

Kimi durumlarda, Schmitt'in Katolikliğe imanı kavramsal seçimlerini ve akıl yürütmelerini geri plana itmiş gibi durmaktadır. Oysa Schmitt'te teoloji-politik sorunsal içine katekhon meselesini de alacak şekilde politiktir. Politik düzeyin belirleyiciliği Schmitt düşüncesinden çıkarılırsa geride sadece "kökensel Hıristiyan imanı" ile anlaşılabilecek bir teoloji kalmamaktadır. Mademki Deccal / Antichrist fikri bu düşüncenin merkezinde yatmaktadır ve mademki Schmitt a priori olarak teolojik düşman figürünü reddetmektedir, o halde düşman imgeleri, Schmitt'in politik düşmanı olarak belirecektir.

Denilebilir ki Schmitt'in gözünde politik-olanın nüvesini *NdE*'de gösterildiği gibi "respublica christiana" ortaya koymaktadır. Schmitt, politik-olan tasavvurlarını bu model etrafında düşünmektedir. Tıpkı Sovyetler Birliği'nin çağın Roma İmparatorluğu olduğunu düşünmesi gibi. Bu durumda Roma figürü bir yandan tarihsel bir duruma işaret ederken diğer yandan da politik-olanın mevcudiyet hallerine dair de bir yaklaşım sunmaktadır. O halde Hıristiyan İmparatorluk, ebedi bir krallık fikrine yaslanmamaktadır – ki bu nokta Schmitt'in düşüncesinin dini kayıtta olmadığı savını da güçlendirmektedir, aksine tarihsel bir iktidar uygulama kapasitesine sahiptir. Bu haliyle Kilise bir katekhon [engelleyici, durdurucu, tutucu, tıkayıcı] bir rol üstlenmektedir. Antichrist'in gelişini durduran ve tutan Kilise, böylelikle kendi tarihsel zamanının da sonunu getirmektedir.

Schmitt, bu *eschaton* fikrini politik düzeyleri itibariyle kendi zamanına uyarlamaktadır. Schmitt'in "Großräume" (büyük alanlar) teorisiyle birlikte beliren katekhon anlayışı bir yandan kökensel çıkışı itibariyle Alman Reich'ına Roma işlevini yüklerken diğer yandan dünyanın nomos'u çerçevesinde politik alanların çoğulluğu fikrine yaslanmaktadır. Her politik birlik kendi nomos'unu inşa etmektedir. Büyük alanların düzeni böylelikle büyük alanları oluşturan devletlerin çoğulluğunu ve bir-a-radalığını kabul etmektedir. Amerikan *katekhon*'dan yoksun tahakküm zihniyeti po-

[14] Carl Schmitt, *Le Nomos de la terre dans le droit des gens du jus publicum europaeum*, trad. Lilyane Deroche-Gurcel, Paris: Presses Universitaire de France, 2001, 64

litik çoğulculuğun kendi hegemonyasına indirgenmiş olduğu bir dünya peşindedir. Oysa Schmitt bir yandan katekhon fikrini tutarken diğer yandan da politik mekânların çoğulluğunu savunan bir politik anlayıştan yana durmaktadır.

Alman Reich'ı olarak Avrupa büyük alanı dünyanın *katekhon*'u vazifesi görecektir. Oysa Schmitt *ECS*'de "*katekhon fikri olmaksızın Avrupa'nın kaybetmiş olacağını"* belirtmektedir[15]. Bu durumda dünyanın nomos'u açısından politik alanların çoğulluğu fikri Avrupa'nın katektonik rolü verilen anlamı vurgulamaktadır. Eskatolojik açısından, zamanın sonu fikri, zamanda sonsuzluğa geçişi anlatmaktadır. Bu geçiş de tanım gereği tarihsel zamanın içinde bulunmamaktadır. Dünyevi alanın kendisinde kapsanmaktadır. O halde katekhon'dan beklenen, en açık şekilde *NdE*'de belirttiği gibi, Antichrist'in açığa çıkmasını engellemek ve süregiden zamanın son bulmasını durdurmaktır. Schmitt'in *katekhon*'un karşılığı olarak kullandığı "Aufhalter" tabiri de, onun *katekhon*'u tarihsel ve politik bir işlev olarak ele aldığını göstermektedir. Nomos koyucu politik alan, *Antichrist*'e karşı engelleyici olarak zamanını kairos'a dönüştürmektedir. *Katekhon* Schmitt'teki anlamıyla "geciktirmek"ten ziyade "aşağıda tutmaktadır", "patlak vermesine" engel olmaktadır.

İlk bakışta defansif bir politik güç olarak anlaşılan *katekhon* aynı zamanda *Antichrist*'e karşı mücadele eden olarak politik anlamda etkin bir süreç olarak tanımlanmaktadır. Schmitt, Antichrist'ten neyi anlamaktadır? Şüphesiz temelde felaketlere yol açan bir süreci. Sonraki düzlemlerde ise düşman figürlerinin başka bir deyişle politik antagonizmaların ortadan kaldırılma riskini ve teknik egemen bir dünyayı. Schmitt'in özellikle *PT2*'de yakalamış olduğu şu resim hem Antichrist imgesine dair ciddi bir yaklaşım sunmaktadır hem de politik praksisten beklediği göreve de dair bir işaret sunmaktadır. Schmitt teknik egemen dünyada şu üç özgürlük alanından hangisinin daha fazla saldırgan olduğunu sormaktadır: Değerler karşısında bilimsel özgürlük mü, teknik ve endüstriyel üretimin özgürlüğü mü yoksa insanın serbest tüketim özgürlüğü mü?[16]. O halde tek kutuplu, politik dünyaların yan yanalığını imhaya yönelmiş ve liberal-insancıl bir ideoloji ile yeniden örgütlenmiş bir süregiden zaman fikrini Schmitt, Deccal'in vaadi olarak kavramaktadır.

Böylelikle, mevcut makalede tespitimiz önceki tezimizle uyumlu hale gelmektedir. Schmitt'in *Antichrist* fikri onun teknik eleştirisiyle, teknikle depolitize ve nötralize edilmeye çalışılan dünya kavrayışına karşıtlığıyla ve politik-olanın herhangi bir şekilde dinsel, ekonomik ya da toplumsal-olanla ikamesine yönelik hümaniter-liberal ideolojiyle ikamesine yönelik felsefi meydan okumasıyla örtüşür hale gelmektedir. Katekhon, Katolik imanın ötesinde öncelikle politik praksis alanına Schmitt'e özgü bir açılım sunmaktadır.

---

15 Carl Schmitt, *ECS*, 138.

16 Bkz. Carl Schmitt, PT2, *a. g. e.* , s. 182.

4. Katekhon'un tarihsel işlevleri ya da Schmitt düşüncesinde oynadığı rol

"*Dieu est mort, mais la théologie reste*"[17].

Schmitt'in teorik salınımları ve gidişleri-gelişleri sonsuzdur. Hiçbir araştırmacı ondaki duru mantığı keşfettiği iddiasıyla ortaya çıkamaz. Zaten bu sebepten dolayı kimse "Schmitt hakkında son sözünü" söylemiş hissine de sahip değildir. Schmitt'in *katekhon* kavrayışının onun düşüncesinde dönemlerine çeşitli işlevler yüklendiğini söylemek mümkündür. Nasıl ki Schmitt özel ve eklektik bir katekhon kullanımı gerçekleştirmedir o halde bu kullanım Schmitt'in diğer eleştirel teorik düzlemlerinde bulacaktır.

Katekhon, Benjamin jargonuyla belirtilecek olunursa doldurulmamış zamanın alanına aittir. *Katekhon* bu haliyle varolan ama teolojik ölçülerde saptanamayandır. O halde Schmitt politik teorisiyle *katekhon*'un bu anonimliğine dair bir tarih felsefesi çizmektedir. Bu tarih felsefesi de son kertede bir yandan nomos'unu yitirmiş dünyanın bir yandan durumuna karşı eleştirel bir tavır almak, diğer yandan da buradan çıkışı düşünmeye cüret etmektedir.

Katekhon'un Alman düşünürdeki bu işlevselliği aynı zamanda, klasik anlamdaki teolojinin *katekhon* kavrayışını da birkaç düzlemde dönüştürmektedir. Buradaki birinci dönüşümü katekhon'un anonimliğinden çıkışı olarak değerlendirmek mümkündür. Eğer Schmitt bu kavramı teolojik referanslara sadık kullansaydı onu tarihsel imgelerle eşleştirmek konusunda tereddütlü olurdu. Öyle ki bu eşleştirme Schmitt'in en çok karşı çıktığı düşmanın mutlaklaştırılması anlamına gelirdi. Demek ki yöntem olarak *katekhon*'u Schmitt'in kendi düşüncesine referansla çözümlemek onun teolojik bahislere uyumsuzluğunu ya da farklılığını saptamaktan daha belirleyicidir.

Bu hususta "Dünyanın Birliği" metni Schmitt'in *katekhon*'un rasyonalist tarih felsefesine karşı kullandığını ortaya koymaktadır[18]. Katekhon, Schmitt'in gözünde, olay'ın tekilliğini ve tekrarlanamazlığını kavrayan bir tarih kavramını dile getirmektedir. Aydınlanmacı tarih felsefesini ise bilimsel çıkarımların normatif düzlemleriyle tarihi açıklama çabası olarak değerlendirmektedir. Buna karşın Schmitt, Katolik tarih tasarımını *katekhon* üzerinden tarihin anlamıyla buluşturmaktadır[19].

Jean-François Kervégan'ın Schmitt'te *katekhon*'un rolüne ilişkin yaptığı saptama oldukça önemlidir: Ona göre, 1945 tarihinden itibaren Schmitt'in katekhon kullanımı "kendi kendini haklı çıkarıcı"dır [20]. Bu sava göre katekhon, Schmitt'in Nazi

17 "Tanrı Öldü ama Teoloji Kaldı". Bkz. Carl Schmitt, *PT2*, p.41.

18 Carl Schmitt, "Unité du Monde (II)", p. 249.

19 Schmitt'e göre Savigny'i önemli yapan Hegel'e yaklaştıran unsur kat-ekhon'dur. Hegel de Savigny da "Aufhalter"dir [kaldırıcı, geciktirici, engelleyici, tutucu]. Ex Captivitate Salus, 338.

20 Jean-François Kervégan, "Que signifie « être un théologien de la science du droit » ?», Conférence de Buenos Aires, p. 14

iktidarıyla olan ilişkisini kendi içinde "meşrulaştırıcı" bir konum almaktadır. Kervégan'a göre ise bu perspektifi "onaylama" ya "onaylamama" yönünde bir tavır almaktan uzak durmayı tercih etmektedir. Bunda da esas sebep Schmitt'in "olmaktan dolayı böbürlendiği hukuk biliminin teologu"na dair somut bir örnek sunmasıdır. "Hukuk teologu" varolan yasallığın ötesinde bu yasallığa zemin sağlayan "tarihin" üstün meşruiyetiyle uğraşmaktadır. O halde Kervégan'ın çıkarımı Schmitt'in tüm katekhon teorisinin hala *PTI*'deki ana saiklerine sadık olduğu yönündedir. Schmitt'in katekhon'u bütün diğer iddialarıyla dezisyonizminin bir parçasıdır. Schmitt dezisyonizmine tüm diğer salınımlarına karşın sadıktır. Başka bir deyişle Schmitt'in dezisyonizmi, bu kavramın kullanılmasının ana çerçevesini çizmektedir.

Plettenbergli düşünürün desizyonizmi bu çerçevede Katekhon'a (der Aufhalter) hem tarih felsefesi açısından hem politik teorisi açısından hem de hukuk kavrayışı açısından rolünü tayin etmektedir. "Beschleuniger wider Willen, oder: Problematik der westlichen Hemisphare"[21] metni Schmitt'te iki figürü öne çıkarmaktadır: Hızlandırıcı (der Beschleuniger) olarak teknik ve ekonomi ve Katekhon (der Aufhalter) tutucu ve engelleyici bir unsur olarak karar alıcı. Düzen ise, bu ikili süreçte, kriz ve süreklilik diyalektiği olarak gelişmektedir.

Buna göre, tekniğin "hızlandırıcı" ve aşındırıcı etkisi karşısında politik karar alma mekanizması bu süreç karşısında ya da istemsiz hızlandırıcı rolü üstlenmektedir ya da tutucu/engelleyici *katekhon* rolünü. O halde tarihte Schmitt'in "istemsiz hızlandırıcı" olarak saptadığı Anglo-Sakson güçler karşısında, mekan ve nomos ilişkisini tesis edecek bir politik arayışına *katekhon* adını vermektedir. Bu anlamda Schmitt'in katekhon'u için "henüz burada olmayan bir engelleyicinin peşinde" olduğu söylenebilir. Schmitt'in sonraki metinlerinde de "henüz burada olmayan"ın arayışını görmek mümkündür: *Partizan Teorisi*'nde partizan figürünün politikliğine dair vurgusu da bu doğrultuda gelişmektedir.

Sonuç olarak *katekhon* fikri Schmitt'te bütün teolojik gönderilerine rağmen onun desizyonizminin çerçevesi içerisinde değerlendirilmelidir. Politik-olana dair yeni figür arayışının bir imkanı olarak teorik perspektifi içinde konuşlanmaktadır. Son kertede her Schmitt kavramı gibi polemik ve angaje bir kavram olarak belirmektedir. Schmitt'in de Napoléon'dan hareketle vurgulamayı sevdiği gibi "on s'engage et puis on voit" (Önce tarafımızı seçeriz sonra görürüz). *Katekhon*, istemsiz hızlandırıcılar çağında Schmitt'in görme biçimlerinden bir tanesidir.

---

[21] Carl Schmitt, "Beschleuniger wider Willen, oder: Problematik der westlichen Hemisphare" in Staat, Grossraum, Nomos: Arbeiten aus den Jahren 1916-1969, ed. Günter Maschke (Berlin: Dunker & Humblot, 1995), p. 431-439.

Kısaltmalar

Ex Captivitate Salus Glossarium [ECS]
Glossarium [G]
Nomos der Erde [NdE]
Politische Theologie [PT1]
Politische Theologie II [PT2]

Kaynakça

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

Kervégan, Jean-François, « Carl Schmitt, un théologien du droit ? », *Archives de Philosophie du Droit*, No: 38, 1993, pp. 121 – 127.

Jean-François Kervégan, «Que signifie « être un théologien de la science du droit » ?», Conférence de Buenos Aires.

Maschke, Günter. „Anmerkungen des Herausgebers" [« Beschleuniger wider Willen »],in *Staat, Grossraum, Nomos*, Herausgegeben, mit einem Vorwort und mit Anmerkungen versehen von Günter Maschke, Berlin 1995, 438-440.

Meuter, Günter. *Der Katechon, Zu Carl Schmitts fundamentalistischer Kritik der Zeit*, Berlin: Duncker & Humblot, 1993

Saint Paul, *Pros Thessalonikeis II, 2,1-12 De Spe Credentium et de Die Domini De signis adventus Domini*.

Schmitt, Carl. *Politische Theologie*, Berlin: Duncker & Humblot, Berlin, 2004

Schmitt, Carl. *Théologie Politique*, trad. Jean-Louis Schlegel, Paris: Gallimard, 1988

Schmitt, Carl. *Römischer Katholizismus und politische Form*, Stuttgart: Klett-Cotta, , 2002

Schmitt, Carl. *The Idea of Representation*, çev. M.Codd, Washington: Lutarch Press, 1988

Schmitt, Carl. Roman *Catholicism and political form*, çev. G. L. Ulmen, London: Greenwood Press, 1996.

Schmitt, Carl., *La visibilité de l'Église ; Catholicisme romain et forme politique ; Donoso Cortés, quatre essais*, trad. André Doremus, Jean-François Kervégan (préface), Cerf, Paris, 2011

Schmitt, Carl. *Glossarium, Aufzeichnungen der Jahre 1947-1951*, Herausgegeben von Eberhard Freiherr von Medem, Berlin : Duncker & Humblot, 1991

Schmitt, Carl. *Ex Captivitate Salus, Erfahrungen der Zeit 1945/47*, Köln: Greven Verlag, 1950.

Schmitt, Carl. « Beschleuniger wider Willen », in *Staat, Grossraum, Nomos*, Herausgegeben, mit einem Vorwort und mit Anmerkungen versehen von Günter Maschke, Berlin: Duncker & Humblot, 1995

Schmitt, Carl. *Der Nomos der Erde im Völkerrecht des Jus Publicum Europaeum*, Berlin: Duncker & Humblot, 1997

Schmitt, Carl. *Le Nomos de la terre dans le droit des gens du jus publicum europaeum*, çev. Lilyane Deroche-Gurcel, Paris: Presses Universitaire de France, 2001

Schmitt, Carl., *Ex captivitate salus :expériences des années 1945- 1947*, trad. Denis Trierweiler, Éd. du Seuil, 2002

Schmitt, Carl., *Du Politique. « Légalité et légitimité » et autres essais*, textes choisis et présentés par Alain de Benoist, Pardès, Paris, 1990

Felsefe Arkivi, 46. Sayı, 2017/I, 21-40

CARL SCHMITT: OLAĞANÜSTÜ HALDE HUKUK*

Carl Schmitt: Law in the State of Exception

Enes Güran**

ÖZET

Carl Schmitt'in hukuk ve siyaset teorisi genel olarak hukukun üstünlüğüne ve otonomisine karşı siyasal olanın önceliğini ve özerkliğini savunduğu genel kabuldür. Bu çalışmanın temel iddiası, bu genel akademik kanının aksine Schmitt'in 'kararcılık' *decisionism* düşüncesinin ve istisna hali kuramının, hukukun epistemolojik ve ontolojik özerkliğini ortaya koyduğunu iddia etmek olacaktır. Bunun için ilk önce Schmitt'in hukuk ve siyaset felsefesi bütüncül bir perspektiften okunarak, onun düşüncesini oluşturduğu çağdaki otonomi tartışmaları ele alınacaktır. Buradan şu sonuca varılacaktır: 20. yüzyıl entelektüel tartışmalarının Schmitt'e kazandırdığı perspektif, kültürün tüm alanlarını kendine has alanlar olarak tahayyül etmeyi sağlayan ve bilim temelli bakış açısı olan 'otonomi perspektifidir.' İlk olarak bu entelektüel perspektif ele alınacaktır. Bunun ardından, bu Schmittçi perspektiften yine Schmitt'in hem hukuk hem siyaset kuramı ele alınarak, hukukun da kendine has ve kendinden menkul otonom bir beşeri eylem sahası olduğu sonucuna varılacaktır.

Anahtar Kelimeler: Schmitt, otonomi, siyasal kavramı, hukuk, olağanüstü hal, desizyonizm.

ABSTRACT

Schmittian scholars have generally accepted that Carl Schmitt defends the autonomy of the political against that of the law, especially Kelsenian understanding of the law. In this paper, contrary to this prevailing idea in Schmittian literature, I argue that Schmittian defense of the autonomy of the political sphere allows for the autonomy of the legal sphere as well. The contradictory interpretations of the concept of the political explain the Schmittian understanding of autonomy which ascribes also to other life spheres of autonomous character. Schmitt acquires his autonomy perspective within the scientific context of 20th century debates on the autonomy of social sciences. In this paper, having elucidated his unique autonomy perspective, I

* Bu çalışmam, "Carl Schmitt'in Siyaset ve Hukuk Kuramında Otonomi Tezi" başlıklı yüksek lisans tezimin özellikle ilk iki bölümünün yeniden ele alınması ile üretilmiştir.

** Boğaziçi Üniversitesi Felsefe Yüksek Lisans öğrencisi, enesguran1@gmail.com

will try to reconstruct, drawing upon his own autonomy perspective, his critical legal theory in a way that it allows for the autonomy of the law.

Keywords: Schmitt, autonomy, concept of the political, law, state of exception, decisionism.

1. Schmitt'in *Siyasal Kavramı* Eserinin Farklı Yorumları: Otonomi ve Yoğunlaşma Derecesi

1.1 Politik-olan Kavramı

Schmitt, *Siyasal Kavramı* eserini bir meydan okuma olarak kaleme alır. Bu sayede kendisinin zaten 'politik-olmaktan' yana tavır takındığını gösterir. Liberal teoriye karşı savaşında haklı olanın rasyonel hesaplarla değil 'haklı olanın güçlü, güçlü olanının haklı olduğu' politik sahada gerçekleşecek bir mücadele ile ortaya çıkmasını ister. Kısacası liberal karşıtlarını meydana çağırır.[1] Alman düşünür her şeyden önce insanın bir *zoon politikon* (politik hayvan) olduğunu ortaya koymak istercesine siyasal kavramını aile, toplum, birey ve hatta en üst ve güçlü politik birlik olan devletin de üstüne koyar: "Siyasal kavramı devlet kavramını önceler."[2] Siyasal kavramını (böyle politik-olan) devleti de önceleyen bir olgu olarak sunan Schmitt için görünen o ki politik olmanın ötesinde bir sosyal gerçeklik yoktur. Devlet olgusundan ayrı ve hatta devleti oluşturan bir töz olan politik-olan kavramı, devleti daha basit bir konuma indirger. Devletin varlığı politik-olanın varlığına bağlıdır ve asli olan politik-olandır.

Peki, bu denli üstün bir kavram olan *siyasal* (politik-olan) nedir? Politik-olan, devlet ile özdeşleştirilmenin ötesinde, yine teorik bir hata olarak, tarih boyunca yanlış bir şekilde hukukun, dinin ya da bilimin antitezi olarak anlaşılmıştır.[3] Oysa Schmitt'e göre politik-olan ahlak, din gibi alanlara bağlı değil kendinden menkul bir alandır. Schmitt'in ona kötü şöhret kazandıran tanımı burada ortaya çıkar: "Siyasal davranış ve saiklerin indirgenebileceği spesifik siyasal ayrım, dost ve düşman arasındaki ayrımdır."[4] Bu tanım, bir tanımdan öte iyi-kötü ya da güzel-çirkin gibi dilsel bir ölçüttür. Dost-düşman ayrımı, siyah beyaz gibi bir gerçekliğin (politik-olanın) dildeki, kavramlar âlemindeki karşılığıdır. Dost-düşman ayrımı, Schmitt'e göre, "başka ölçütlerden devşirilmemiş olduğu müddetçe bir ölçüt anlamında bir tanım ortaya koyar (…) dost-düşman antitezi, diğer antitezlerdeki göreceli olarak bağımsız ölçütlere; (örneğin) ahlak alanında iyi-kötüye, estetik alanında güzel-çirkine vb. karşılık gelir."[5]

---

1 Türkçede meydan okumak, tam anlamı ile düelloya davet etmek demektir. Okumak (ezan okumak) çağırmak anlamına da gelir. Meydana okumak, kavga için meydana çağırmayı ifade eder.

2 Carl Schmitt, *The Concept of the Political* (Chicago: University of Chicago Press, 2007), 1.

3 Schmitt, *The Concept of the Political*, 23.

4 Schmitt, *The Concept of the Political,* 26.

5 Schmitt, *The Concept of the Political,* 26.

Politik-olanın otonomisini diğer alanların ve bilhassa ekonominin otonom bir alan olduğuna dair liberal iddiaların karşısına koyar. Schmitt, kamusal (siyasi) düşmanı ifade eden *hostis* ile kişisel (psikolojik) düşmanı ifade eden *inimicus* ayrımından faydalanır. Dost-düşman ayrımında ifade edilen "düşman, *inimicus* değil *hostis*'tir."[6] İncil'deki 'düşmanlarınızı sevin' öğüdünü politik-olan çerçevesinde kamusal düşmanı kastetmediğini ifade eden Schmitt, sevilmesi emredilen düşmanın ancak *inimicus*, kişisel psikolojik düşman olabileceğini belirtir.[7] Kişisel düşman *inimicus*, ahlak alanına özgü iken kamusal düşman *hostis* siyasal alana hastır.

Schmitt, politik-olanı toplumda bir potansiyel olarak sürekli mevcut bir beşeri hal olarak ele alır. Bu beşeri hal örneğin en somut haliyle oy verme gibi temel vatandaşlık ödevi olan siyasal hakkın kullanımı sırasında görünür olur. Devletler nezdindeki dost-düşman kümelenmesi ile ülke içi dost-düşman kümelenmesi arasındaki tek fark, siyasal partilerin aralarında geçirgenlik olmasıdır. Oy kullanmaktaki siyasal saik, temsilcinin seçildiği dikey bir seçmen-vekil ilişkisi değildir. Tersine seçmenin kendisinin hangi siyasal taraftan yana olduğunu (aidiyetini, dostunu) seçtiği, yatay bir seçmen-seçmen ilişkisidir.[8] Bir vatandaş, 'seçmen' olarak bir sonraki seçimde oy verdiği partiyi değiştirerek başka bir dostlar kümesine dâhil olabilir. Bu yüzden her çok partili düzenin, tek partili düzene evrilme; ve aynı şekilde her tek partinin de devlet olmaya eğilimli olmasını anlamak zor değildir. Zira her bir parti homojen seçmen kitlesini içinde barındırır. Bu partili kitleler, aktüel olmayı bekleyen bir potansiyel dost-düşman ayrımını meydana getiriler.

Bir devlet içindeki dost-düşman kümelenmesi eğer iç savaşa sebebiyet verecek kadar yoğunluk kesbederse o zaman artık devlet içi değil, iki devlet arası dost-düşman kümelenmesinden bahsetmek gerekir. Daha doğru bir ifade ile eğer dost-düşman ayrımı diğer tüm ayrımları aşarak bir devlet içerisindeki iki kitleyi karşı karşıya getirecek olursa artık dost-düşman ayrımı devlet içerisinde gerçekleşmektedir. Dost-düşman devletten önce ve hatta onun tözünü oluşturan bir gerçeklik olarak devleti parçalayacak ya da birleştirecek güçte bir ayrımdır. Bu gerçeklik, politik-olanı devletten ve ona bağlı ekonomi, din, ahlak, hukuk vb. her türlü alandan ayırır. Bununla birlikte politik-olanı diğer tüm bu alanların üstüne koyar. Böylece politik-olan kendinden menkul, kendine has kuralları olan otonom bir beşeri davranış alanı olarak karşımıza çıkar.

---

6 Schmitt, *The Concept of the Political,* 28-29. Yine bu ayrıma dair bakınız. Ellen Kennedy, "Hostis Not Inimicus: Toward a Theory of the Public in the Work of Carl Schmitt," *Canadian Journal of Law & Jurisprudence* 10 (1997): 35-48.

7 Schmitt, *The Concept of the Political,* 29.

8 Carl Schmitt, *Parlamenter Demokrasinin Krizi* (İstanbul: Dost Yayınları, 2010), 26-27.

1.2. Politik-Olanın Otonomisi Tezinden Yoğunlaşma Derecesi Tezine Geçiş

Politik-olanın siyasal alanın otonomisini ifade ettiğine dair temel yoruma rağmen literatür, politik-olanı daha çok 'ahlak, hukuk, ekonomi vb. alanlardaki çatışmaların yoğunlaşması derecesi' olarak yorumlamaktadır. Gerçekten de Schmitt'in politik-olan tanımı, belirli kültürel alanlardaki somut çatışmaların yoğunlaşması veya yoğunluğunu kaybetmesi olarak da anlaşılmaya elverişlidir. Schmitt'e göre "siyasal, en yoğun ve en uç antagonizmadır ve her somut antagonizma en uç noktaya, yani dost-düşman kümelenmesine yaklaştığı derecede siyasal" (bir mesele) olmaya başlar.[9] Tabi ki antagonizma kişisel değil, kolektif çekişme ve anlaşmazlıklardır. Schmitt, daha açık bir ifade ile bunu şöyle ifade eder: "Dost düşman ayrımı, bir ayrışma, bölünme ya da birleşmenin, birlik oluşturmanın veya birliğin dağılmasının en uç yoğunluk derecesini ifade eder."[10]

Özellikle ekonomik ve dini çatışmaların, insanları dost düşman kümelenmesine mahkûm ettiği açıktır. Bu yüzden politik-olanın hüküm sürdüğü siyasal alan, örneğin ne günah/sevap ne de kar/zarar mantığına indirgenebilir. Ancak dost düşman ayrımına indirgenebilir: "Her dini, ahlaki, ekonomik, etik ya da başka zıtlık, eğer insanları etkin bir şekilde dost düşman şeklinde gruplaştıracak kadar güçlü ise, siyasal zıtlığa dönüşür."[11] Belirli bir alandan doğan potansiyel çatışma eğer aktüelde kitleleri birbirine düşman edecek dereceye varırsa; belli bir eşikten sonra özü politik-olan bir ayrışma veya birleşme ile sonuçlanabilir.

Türkçe literatürde Günsoy da politik-olanı kültürün siyasal alan dışındaki alanlarında gerçekleşen antagonizmaların yoğunlaşma derecesi olarak yorumlar.

> "Dost-düşman gruplaşmasında temellenen politik olanı tesis eden şey, *silahlı savaş* potansiyelidir. Savaş, dost ile düşman karşıtlığının (…) yoğunlaşmasıdır. Bu nedenle, politik olan, bir ölüm-kalım meselesidir. Çünkü savaş bireyi varoluşsal olarak etkiler ve bir savaş durumunda birey, kendisi üstünde ölüm kalım iddiasında bulunan bir dış güçle karşılaşır. Tam da bu sebeple, politik olan, kültürü oluşturan diğer alanlar karşısında önceliğe ve üstünlüğe sahiptir. Fiziki ölüm ihtimali, politik olanın otonom bir alan olarak görülemeyeceğini gösterir. Her şey politik olabilir. Politik olan her şeye nüfuz eder, her şeyi kuşatır."[12]

---

9 Schmitt, *The Concept of The Political*, 29.

10 Schmitt, *The Concept of the Political,* 26.

11 Schmitt, *The Concept of the Political,* 37.

12 Funda Günsoy, "Carl Schmitt ve Leo Strauss'ta 'Politik Olan' Kavramı" (Doktora Tezi, Ege Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2009), 67.

Politik-olan devleti var ettiği gibi yok da edebilir. "Eğer ülke içi çekişmeler, siyasi partiler arasındaki tek siyasi farklılık haline gelmişse, iç siyasi gerilimin en üst seviyesine ulaşılmış demektir; artık silahlı mücadele için belirleyici olan dışarıya karşı olan değil içerdeki dost-düşman ayrımıdır."[13] Bu yoğunlaşma derecesinin son kertede bir meydan savaşına (günümüzde bu sokak ya da gerilla savaşı olarak gerçekleşebilir) sebebiyet vermekle dost-düşman ayrımı en somut halini savaşta bulur. Artık burada siyaset etme eyleminin temel amacı olan, dostu düşmandan ayırmak en kolay halini alır.[14] Zira düşman karşı safta aleni olarak belirmektedir. Bu yüzden savaş aleni siyasettir. Carl von Clausewitz'in deyimiyle 'savaş siyasetin başka araçlarla devam ettirilmesinden başka bir şey değildir.'

Bu noktada politik-olanın otonomisinden ziyade, dost/düşman ayrımının otonomisine ve kaçınılmaz hâkimiyetine indirgenebilir. Ancak Schmitt, siyaset kuramının "dost düşman teorisine" indirgenerek "kaba bir slogana" dönüştürülmesine karşıdır.[15] *Siyasal Kavramı*, politik-olanın otonomisi, dost-düşman ayrışmasının hâkimiyeti veya antagonizmaların yoğunlaşma derecesi olmak üzere üç farklı yorumu yapılabilir. Ancak burada önemli olan, literatüre hâkim 'yoğunlaşma derecesi tezi' ile Schmitt'in politik-olanın otonomi tezi arasındaki çelişkidir. Zira politik-olan, hem başka alanlardaki antagonizmaların yoğunlaşması derecesine bağlı hem de otonom bir olgu olarak anlaşılabilir. Eckard, bu çelişkiye dair şu soruyu sorar: Eğer politik-olan, diğer yaşam alanlarındaki yoğunlaşma derecesine bağlı bir olgu "ise politik-olanın otonomisini oluşturacak zemin nerede bulunacaktır?"[16] Gerçekten de Schmitt'in politik nihilist olduğuna dair eleştirileri haklı çıkaracak şekilde politik-olanın oturacağı bir zemin yok gibidir.

Bu sorunun cevabı yine *Siyasal Kavramı* içerisinde yapılacak ayrıntılı bir inceleme ile verilebilir. Bu noktada temel iddiamızı yinelemek gerekirse, Schmitt politik-olanı, esas olarak diğer alanlara karşı otonom ve saf bir alan olarak ifade etmek istemiş, daha

---

13 Schmitt, *The Concept of the Political,* 32.

14 Schmitt, *The Concept of the Political,* 67.

15 Schmitt, kendi siyaset felsefesinin indirgemeci yaklaşımlarla ele alınmasına itiraz eder. Schmitt'ten aktaran Gabriella Slomp, *Carl Schmitt and the politics of hostility, violence and terror* (New York: Palgrave Macmillan, 2009), 1-2. Bunun yanında Schmitt'in kuramını indirgemeci yaklaşımlarla okuyanlar yine onun liberal rakipleridir. Ayrıntılı açıklamalar için bakınız. Enes Güran, "Carl Schmitt'in Siyaset ve Hukuk Kuramında Otonomi Tezi" (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Şehir Üniversitesi, 2016), 24-30.

16 Eckard Bolsinger, *The Autonomy of the Political Carl Schmitt's and Lenin's Political Realism* (Praeger, 2001), 30. Schmitt'in politik-olanın otonomisi tezindeki bu çelişkiden bahseden diğer eserler için bakınız. Duygu Türk, *Öteki, Düşman, Olay: Levinas, Schmitt ve Badiou'da Etik ve Siyaset* (İstanbul: Metis, 2013), 121-123. Yine bir başka makalede Schmitt'teki soruna dair bakınız. "What, after all, can one say about the "political" as "the distinction between friend and enemy" or as "the degree of intensity of association or dissociation"? Charles E. Frye, "Carl Schmitt's Concept of the Political" *The Journal of Politics* 28, No. 4 (Nov., 1966): 821.

sonra politik-olanı otonom olmanın ötesinde diğer alanlara da hükmeden bir ayrım olarak antagonizmaların yoğunlaşma derecesi tezine geçiş yapmıştır. Schmitt'in otonomi tezinden yoğunlaşma derecesi tezine geçişi Meier ve Scheurman'ın Schmitt'in *Siyasal Kavramı* eserine dair yaptıkları incelemeler sayesinde anlayabiliriz. Meier, *Siyasal Kavramı*'nın üç baskısını da ayrıntılı bir şekilde inceler ve Leo Strauss'un ilk baskıya yaptığı eleştirilerinden Schmitt'in sonraki baskılarında etkilendiği kanaatindedir.

Meier, göre Schmitt, siyasetin saf kuramını yapmak ihtirasından ilk baskıdan sonra vazgeçer. Schmitt, politik-olanın 'otonomisi' tezinden yaşam alanlarında cereyan eden zıtlaşmaların 'yoğunlaşması derecesi' tezine *Siyasal Kavramı* eserinin 3 farklı baskısı ile adım atar. Bu gerçeği Scheuerman şöyle özetler:

> Meier haklı bir şekilde belirtmektedir ki Schmitt, en başta 'saf siyaset' söylemine dâhil olmaktadır. Yani, Schmitt, 1927'de siyaseti, ahlak, estetik ve ekonomi gibi birbiriyle yarışan değer alanları ile birlikte var olan ayrı ve bağımsız bir değer alanı olarak tasvir eder. Bu bağlamda siyaset ekonomik ahlaki ve estetik etkinliklerden temel olarak farklıdır. Schmitt'in terminolojisine göre siyasetin temel kuralları ve kriteri yapısal olarak da farklıdır. Ahlak iyi kötü problemi ile ilgilenir, estetik güzel çirkin arasındaki kontrastla meşguldür, aynı şekilde ekonomi kar edilebilirlik edilemezlikle (ilgilenir), siyaset ise dost düşman arasındaki kontrastla meşguldür. Dost/düşman ölçütü, 'iyi-kötü' ya da 'kar-zarar' ölçütlerinden tamamen farklı bir nesneler kategorisine gönderme yapar. (Kısacası) 1927'de Schmitt için siyasi alan, diğer etkinlik alanları ile tam olarak aynı şekilde otonom ve farklı bir alandı."[17]

Görüldüğü gibi *Siyasal Kavramı* eserinin çıkış noktasını otonomi tezi oluşturur. Esasında Schmitt'in daha sonra düşüncesini revize etmesine sebep olan kişi Leo Strauss'dur. Strauss, Meier'e göre de Schmitt'in daha sonraki baskılarda görüş değiştirmesine neden olan aşağıda alıntıladığımız yorumunda politik-olanın otonomisi savını 'yüzeysel' bulur. Belki de bu eleştiri, Schmitt'in otonomi anlamında 'siyasetin saf kuramı' gibi bir entelektüel projeden vazgeçmesine sebebiyet vermiştir. Strauss, Schmitt'in otonomi tezini çok önemsemediğini varsayarak şu yorumuyla yönlendirmiştir:

> "Schmitt yer yer 'çeşitli, görece otonom beşeri yaşam ve düşünce alanlarından' ya da 'düşünce ve hareket alanlarından' bahsediyor. Bir bölümde yüzeysel bir okuyucuya şu izlenimi verircesine kendini ifade ediyor: Liberalizm estetiğe, ahlaka, bilime, ekonomiye vb. otonomi bahşettikten

[17] William E. Scheuerman, *Carl Schmitt: The End of Law* (Rowman & Littlefield, 1999), 228.

> sonra, şimdi de Schmitt, kendine payına düşeni yaparak, liberalizme karşı ama otonomiye yönelik liberal arzuları devam ettirme yolunda, politik-olanın otonomisini görünür kılmaya çalışıyor. Schmitt'in 'beşer yaşamının çeşitli otonom alanları' ifadesindeki 'otonomi' kelimesi etrafına yerleştirdiği alıntı işaretlerden de anlaşılacağı gibi (bu konudaki) görüşlerin çok azı Schmitt'in düşüncesidir.[18]

Bu noktada Schmitt'in entelektüel düşünce yapısını belirleyen otonomi tartışmalarının ne olduğuna kısaca bakmak gerekir.

1.3. 20. Yüzyıl Otonomi Tartışmaları

Schmitt'in hukuk ve siyaset kuramını inşa ettiği özellikle 20. yüzyıl başlarında ve iki savaş arası dönemde doğa bilimlerinin çok ileri bir aşamaya taşınması ile sosyal bilimlerin de otonom birer bilim dalı olup olmadığı tartışmaları hâkimdi. İlk olarak otonomiden ne anlaşılması gerektiğinden kısaca bahsettikten sonra bu tartışmaların siyasal alanın otonomisine bakan yönünü ele alalım. Burada kastedilen otonomi bir beşeri davranış alanının kendine has bilinebilir kurallarının olması anlaşılmaktadır. Bir bilimsel alanın otonomisi, onun ilk olarak ontolojik olarak kendine has bir varlık göstermesi yine kendine has alanında bilinebilir yasalar çerçevesinde işlemesini ifade eder. Sosyal bilim ise ontolojik olarak özerk bu alanın yasalarını keşfetme uğraşısının adı olacaktır.

Otonomi tartışmaları özellikle iktisadi teoride geniş alan bulmuştur. Hatta kendi otonomisini ihdas etme konusunda Neo-liberal iktisadi teori en başarılı olanıdır denebilir.[19] Bu, ekonomik liberalizme ve dolaylı olarak liberalizme tabii bir meşruiyet katıyordu. Ekonomik alan, kendi kuralları ile insan ürünü olmaktan ziyade tabii bir gerçeklikmiş gibi ele alınıyordu. Schmitt, bu yüzden en çok ekonominin otonom bir alan olduğu tezine karşı siyasal savlar ortaya atmıştır. Schmitt'e göre *Laissez faire laissez passer* ilkesinden beslenen liberal ekonominin görünmez eli, örneğin devleti sivil topluma, yani piyasaya hizmet eden görmeyen (kör) bir hizmetçiye dönüştürmektedir.[20]

---

18 Schmitt, *The Concept of the Political,* 102.

19 Feridun Yılmaz, *Rasyonalite: İktisat Özelinde bir Tartışma* (İstanbul: Paradigma, 2009), 63-142. Yazar, bu eserinde iktisadi teorinin ekonomiyi otonom bir bilim haline getirmedeki başarısının diğer alanları domine ettiğinden bahsetmektedir. Bugün de hukuk ve ekonomi ilişkisine bakılırsa ekonominin hukuk üzerindeki tahakkümü görülecektir. Örneğin hukuka ekonomik bir perspektiften bakarak hukukun ekonomik analizini yapan ve bugün hukuk teorisine neredeyse hâkim olan disiplin *Law and Economics* disiplinidir.

20 Carl Schmitt, çev. George Schwab, *Political Theology: Four chapters on the concept of sovereignty* (Chicago: University of Chicago Press, 2005), 26.

Otonomi savları yalnızca ekonomik alanda değil estetikte ve hukukta da görülmekte idi.[21] Kelsen'in hukukun saf kuramı, hukuku doğa bilimlerinden bile farklı normatif bir bilim olarak sunuyordu. Olan (*sein*) 'olması gereken' (*sollen*) ayrımı yapan Kelsen'e göre, hukuk bilimi dışındaki tüm bilimler '*olan*' ile ilgilenirken hukuk biliminin yapıtaşını norm yani olması-gereken oluşturur. Schmitt de liberal rakibi Kelsen'in yaptığının bir benzerini siyasal alan için yapmaya çalışmıştır. Politik-olanın otonomisi bu bağlamda düşünüldüğünde tarihsel entelektüel konjonktürdeki anlamı netleşmektedir. Schmitt, liberalizmin siyaset etme eylemini ve devleti, özellikle "ekonomi ve ahlak"[22] alanlarının tahakkümü altına terk etmesine karşı çıkar. Siyasal alanı kendine has bir beşeri alan olarak görür ve "siyaset, siyaset içindir" söylemine benzer bir teori ortaya atar.[23] En azından Schmitt'in siyaset teorisini oluştururken başvurduğu tarihsel çıkış noktası otonomi savlarıdır.

Ancak siyasetin otonomisinden bahsetmek, hukuk, estetik ya da ekonomi gibi alanların otonomisinden bahsetmek kadar kolay teorik bir çaba değildir. Bu yüzden Schmitt, siyasetin otonomisinden bahsetmektense 'siyasal kavramı' demeyi tercih etmiştir. Siyaset kimin kazanacağının belli olmaması üzerine kurulmuştur. Siyaset bilimi ifadesinin yanıltıcılığı burada yatar. Elbette tecrübi bilgi olarak siyaset etme eyleminde uzmanlaşmak mümkündür. Ancak siyaset, doğa bilimlerinden esinlenerek epistemolojik olarak kuralları keşfedilebilen bir eylem alanı olarak görülür ise bizatihi yaşamın sahalarının değil kendisinin kurallarının çözüldüğü iddia edilmiş olur.

Gerçekten de sosyal bilimler, davranış bilimine indirgenir ve buradan yola çıkarak estetiğin, ekonominin vb. 'saf kuramları' oluşturulursa bu projeler en azından siyaset (sahası) bilimi için başarı şansı bulması zordur. Sartori'nin de belirttiği gibi tanımlanması en zor olan beşeri davranış biçimi, amacı gizli niyette saklı olan siyasi, araçsal (*instrumental*) davranış biçimidir.[24] Schmitt, siyasetin otonomisi –Schmitt siyaset ifadesi yerine siyasal kavramı ifadesini tercih etse de literatürde hala bu ifade kullanılabilmektedir- yerine politik-olanın otonomisini ihdas etmeye çalışmıştır. Ancak bu bile siyaset teorisi için zor bir çaba olduğu için *Siyasal Kavramı*'nın ikinci baskısı ile birlikte politik-olanı antagonizmaların yoğunlaşması derecesi olarak tanımlar.

Bununla birlikte Schmitt, beşeri davranış biçimlerine ve onların ait olduğu yaşam sahalarına bir bütün olarak bakmaz. Beşeri alanların kendine has görece kuralları olduğunu her fırsatta kabul eder. Onun esas itirazı, siyasal alana böyle bir otonominin tanınmaktan imtina ediliyor oluşudur. Schmitt'e göre "liberalizm, siyasal(-olan) haricinde, farklı beşeri alanların otonomisini tanımanın ötesinde onları tümden izo-

---

21 Ayrıntılı açıklamalar için bakınız. Güran, "Carl Schmitt'in."

22 Schmitt, *The Concept of The Political,* s. 70.

23 Frye, "Carl Schmitt's Concept of the Political."

24 Sartori'ye göre ekonomiyi tanımlamak kolay iken siyaseti tanımlamanın daha zordur. Giovanni Sartori, "The Essence of the Political in Carl Schmitt" *Journal of Theoretical Politics* (1989) 1: 63, DOI: 10.1177/0951692889001001005.

lasyona (…) itmektedir."[25] Schmitt ise bu liberal inkâra karşı politik-olanın otonomisini, dost-düşman ayrımının inkâr edilemez gerçekliği ile karşı koymaya çalışır. Ancak siyasal alanın otonomisini savunmaya çalışmak da liberalizmin diğer alanları birbiriyle ilişkisiz, izole otonom alanlar olarak ortaya koymaya çalışmasından farklı bir girişim olmayacaktır. Bu yüzden Leo Strauss'un da belirttiği gibi Schmitt, "saldırdığı görüş içerisine sıkışıp kalmıştır."[26]

Schmitt, diğer alanların otonom karakterini asla inkâr etmez. Örneğin estetiğin kendine has kural ve işleyişinin olduğunu kabul eder. Estetiği örneğin Marksist teorideki gibi alt yapıya bağlı bir yansıma olarak görmez. Estetik de diğer alanlar gibi "otonom bir sanat dalı ve spesifik bir algılama yöntemidir."[27] Ancak bunu yaparken otonomi savlarına yakın, benim sosyal gerçekliğe ayrı birer beşeri yaşam alanı olarak bakmak olarak nitelediğim bir perspektife sahiptir. Biz buna beşeri alanlar ya da yaşam alanları perspektifi diyebiliriz. Bu bakış açısı kısaca sosyal gerçekliğe realist bakış açısıdır. İnsanın bir mesleği icra edercesine o kültürel sahanın öznesi olarak yer alır. İnsan davranış biçimi olarak bazen teolog, bazen etikçi, bazen ekonomist, bazen hukukçu vb. sıfatlarla karşımıza çıkar.[28] Schmitt'in siyasal kavramını oluştururken bu perspektiften yararlandığı kanaatindeyim. Makalemizin ilerleyen safhalarında bu bakış açısını kullanarak biz de Schmitt'in hukuk kuramında hukukun otonomisini ele alacağız.

Yaşam alanları dediğim bu bakış açısı esasında Schmitt'in *Siyasal Kavramı* eserini Leo Strauss'dan daha çok etkileyen yine Strauss gibi onun bir öğrencisi olan Hans Morgenthau ile akademik-profesyonel ilişkisinde belirginleşir. Morgenthau, Schmitt'in *Siyasal Kavramı* eserinde kendisinden çalıntı yaptığını iddia eder. Eserin ilk baskıdan (1927) ikinci baskıya (1932) geçerken kendi doktora tezinden intihal yapıldığını ileri sürer.[29] Bu iddia, ikisi arasındaki entelektüel-akademik ilişkiye dair bir ipucu teşkil eder. Gerçekten de Morgenthau 1933 yılında yayımladığı Türkçeye yine Siyasal Kavramı olarak çevrilebilecek bir eseri de vardır.[30] Ayrıca her iki kuramcı

[25] Schmitt, *The Concept of the Political,* 72.

[26] Leo Strauss, "Notes on Carl Schmitt," *The Concept of the Political* içinde, 97-122, (Chicago: University of Chicago Press, 2007), 119.

[27] Neil Levi, "Schmitt and the Question of the Aesthetic" *New German Critique*, No. 101 (Summer, 2007), 27-43.

[28] Yaşam alanları ifadesi yanıltıcı bir şekilde bir milletin yaşadığı, nefes aldığı alan anlamında *lebensroam* kuramı ile karıştırılmamalıdır. Esasında yaşam alanından kastettiğimiz bir beşeri eylem türünün diğerinden bağımsız ve otonom olmasıdır. İnsanı ahlaki, ekonomik, hukuki vb. tüm davranış biçimleri ile birlikte tahayyül etmeyi gerektiren beşerin içinde yaşadığı kültürel sahaları ayrı birer alan olarak ifade etmektir. Güran, "Carl Schmitt'in," 1-5.

[29] Hans J. Morgenthau, "An Intellectual Autobiography" *Society* 15, no. 2 (1978): 68. Ayrıca Schmitt, öğrencisi olan Morgenthau'nun doktora tez jürisinde de bulunmuştur.

[30] İntihal iddiasının tartışmalı olması bir yana Morgenthau'nun Schmitt'in siyaset kuramı ile olan meşguliyeti onun Schmitt'in *Siyasal Kavramı* eserine eleştiri niteliğindeki 1933 tarihli *La Notion du Politique* başlıklı monografisi ile daha da ortaya çıkar. Morgenthau da Schmitt gibi siyasi sorunlara hukuki çözümler sunmayı reddeder. Monografi için bakınız. Hans J. Morgenthau, *The Concept of the Political* (UK: Palgrave Macmillan, 2012).

da siyasi realisttirler. Scheureman da, Morgenthau'nun Schmitt'in *Siyasal Kavramı* eserine olan etkisinin Leo Strauss'dan daha fazla olduğu kanaatindedir.[31] Morgenthau, siyasi realizmi daha sonraki eserlerinde tanımlarken Schmitt ile "yaşam alanları ya da insanın davranış evrenleri" diyebileceğimiz ortak bir perspektifte buluşurlar.[32]

> "Siyasal alanın otonomisinin diğer düşünüş biçimlerinin onu alt üst etmesine karşı realist savunusu, bu düşünüş biçimlerinin varlığını ve önemini görmezden gelmeyi ifade etmez. Aksine her birine kendine özgü alan ve işlev atfedilmesini öngörür. Siyasi realizm insan doğasına dair çoğulcu bir kavrayıştır. Gerçek bir insan, 'iktisadi insanın,' 'siyasi insanın,' 'ahlaki insanın,' 'dini insanın' vb. bir bileşimidir. Siyasi insandan başka bir şey olmayan bir insan, ahlaki sınırı olmadığı için, vahşi bir hayvan sayılabilir. Ahlaki insandan başka bir şey olmayan bir insan, ihtiyattan yoksun olduğu için bir aptal sayılabilir."[33]

İşte 'yaşam alanları perspektifi' diye tabir ettiğim bakış açısı tam olarak budur. Schmitt'in *Siyasal Kavramı* eserini oluştururken de bu bakış açısını kullandığı kanaatindeyim. İlk olarak Morgenthau'nun etkisinde kalan Schmitt, daha sonra Leo Strauss'un yorumunun etkisinde kalmış, böylece her iki düşünürün etkisinde kalarak politik-olan (siyasal) kavramını teorize etmiştir. *Anayasa Kuramı* eserinde de Schmitt, insanın farklı özelliklerine göre değil de bir bütün olarak ele alınarak düşünce oluşturulmasını eleştirir. Esas olarak hümanizme ve liberalizme karşı yöneltilmiş bir eleştiridir bu. Hümanizm, insanoğlunu, farklı hal ve eylemleri ile düşünmek, yani onun yaşam sahalarını göz önünde bulundurmak yerine ona bütüncül bir perspektiften bakar. Schmitt'e göre bu perspektiften insana dair hiçbir ayırt edicilik çıkarılamaz:

> "Din, ahlak, hukuk, ekonomi ve siyaset, beşerin her düşünce ve *yaşam alanı* gibi kendine has ayrımlara sahiptir. Herkesin insan olduğu gerçeğinden ne ahlaki ne dini veya ne siyasal ne de ekonomik hiçbir ayırt edicilik (tefrik ve temyiz) çıkarsanamaz. Kuşkusuz üretici-tüketici (gibi bir) ekonomik ayrım veya borçlu-alacaklı (gibi bir) hukukçu ayrım, hepsinin insan olduğu gerçeği ile açıklanamaz."[34]

---

31 Scheuerman, *The End of Law*, 225-253.

32 Güran, "Carl Schmitt'in." 41.

33 Hans J. Morgenthau, *Politics Among Nations*: *The Struggle for Power and Peace*, revised by Kenneth W. Thompson, Brief ed., (New York: McGraw Hill, 1993) 15-16. Bununla birlikte Scheuerman, Morgenthau ile Schmitt'in siyasi realizmlerinin farklılığına da işaret eder. Yine Scheuerman da politik-olanın otonom karakterini egemen ve belirleyici alan olarak yorumlar. Scheuerman, *The End of Law*, 250.

34 Carl Schmitt, *Constitutional Theory*, çev. Jeffrey Seitzer (London: Duke University Press, 2008) 257-258.

Esasında politik bir hayvan olan insanın kendi içinde bütünlük arz ettiğini iddia etmek Schmitt düşüncesine göre anlamlı olmayacaktır. Politik olan bir yaratık asla tektip ya da eşitlikçi olamaz. Çünkü politik-olmak, politik-olan gibi bir ayrışma ya da birleşmeyi beraberinde getirir. Politik-olma karakteri çoklu bir dünyayı varsayar tekli bir dünyayı değil. Bu yüzden Schmitt, "siyasi âlem çoklu bir evrendir (*pluriverse*) tekil bir evren (*universe*) değil" der.[35] Aynı şekilde, insan da kendisi başlı başına politik bir âlemdir ve bu yüzden tek bir perspektiften düşünülemez.

> "Beşeri uğraşıların birbirinden farklılığı ve birbirine karşı otonomisi, örneğin hukuk alanında bir hâkimin ya da din alanında bir ilahiyatçının temel varsayımlarına bakarak daha iyi anlaşılabilir. "Bir özel hukukçu 'iyi niyetli olduğu varsayılan bir kişi' cümlesiyle başlar. Bir teolog, insanın günahkâr ve kurtuluşa muhtaç olmadığını düşündüğünde veya seçilmiş-seçilmemiş ayrımı yapmaktan vazgeçtiğinde teolog olmaktan çıkar. Bir moralist iyi kötü arasında seçim yapabilme hürriyetini varsayar."[36]

Schmitt'in insana ve onun ürettiği eylem türlerine bakış açısı bu ifadelerinde çok açık bir şekilde ortaya çıkmaktadır. Buna göre her bir beşeri saha birbirine karşı otonom ve her birinin kendine has bir çıkış noktası vardır. Bir alanın otonomisi, diğerininkini yok etmez veya "diğer *ayrımların otonomisini etkilemez*."[37] Buradan yola çıkan Schmitt, diğer alanlarla siyasal alanı kıyaslayarak siyasal alanın da bu tarzda bir başlangıç noktasının olması gerektiğini varsayar. Politik-olan kavramı da tam bu noktadan doğar.

> "(…)görece bağımsız beşeri düşünce ve davranışlardan, özellikle ahlak, estetik ve ekonomi ve hatta siyasal kendilerini karakteristik bir şekilde ifade eden ölçütlere sahiptirler. Bu yüzden siyasal da (diğerleri gibi) spesifik olarak siyasi anlama sahip tüm eylemlerin dayandırılabileceği kendine has nihai bir ölçüt üzerine oturmalıdır. Varsayalım ki nihai ayrımlar ahlak alanında iyi kötü, estetikte güzel çirkin, ekonomide kar zarar olsun. O halde sorulması gereken soru, politik-olanın ve onun neyden müteşekkil olduğunun basit bir ölçütü olarak kullanılabilecek özgül bir ayrımın var olup olmadığıdır. Elbette ki böyle bir siyasi ayrımın özü diğerlerinden farklıdır. Bu ölçüt onlardan bağımsızdır ve bu sayede kendi kendini ifade edebilmektedir."[38]

---

35 Schmitt, *The Concept of The Political*, 53.
36 Schmitt, *The Concept of the Political,* 64.
37 Schmitt, *The Concept of the Political,* 27. Vurgu bana ait.
38 Schmitt, *The Concept of the Political,* 26.

Aynı mantıkla hukuk olgusu için de benzer bir soru sorulabilir: Politik-olanın ölçüsü gibi hukuki olanın da bir ölçütü var mıdır? Bu soru belirli bir bakış açısından doğar. Otonomi ya da beşeri yaşam alanları perspektifi diyebileceğimiz bu perspektif, Schmitt'in hukuk düşüncesine de hâkimdir. Elbette ki Schmitt, hukukun otonomisini 'hukuki-olan' kavramı diye bir kavram ortaya atacak kadar ileri götürmemiştir. Böyle bir çaba, siyaset kuramının temel hedefi olan liberalizm eleştirisinin aksine bir çaba olurdu.

2. **Schmitt'in Eleştirel Hukuk Düşüncesi ve Hukukun Otonomisi**

İnsanın çoklu evreninde hukukun da görece ya da mutlak anlamıyla otonom bir karakter arz etmesi kaçınılmazdır. Ancak Schmitt'in sistemsiz ve eleştirel hukuk kuramı, hukukun otonom olduğunu iddia edecek nispette bir bütün olarak anlaşılmaya ve yeniden inşa edilmeye elverişli gözükmemektedir. Bunun esas sebebi Schmitt'in hukuk kuramının daha çok mevcut liberal hukuk hegemonyasına yöneltilmiş hukuki eleştiriler olmasıdır. Yine de Schmitt'in kullandığı başat kavramlar ve onun pozitivist desizyonist (kararcılık) düşüncesi –diğer hukuki görüşlerine göre en sistemli olanıdır- dikkatle incelendiğinde Schmitt'in hukukun otonomisini, yani kendine has kuralları ve sosyal gerçeklikte sınırı olan 'hukukilik kavramına' kapı araladığı görülecektir.

Bununla birlikte Schmitt'in hukuku kendine has bir alan olarak görmediğine ve hatta onun devlet organlarınca istenildiği zaman askıya alınabileceğine dair görüşleri yaygındır. Ancak bu görüşlerin esasında normativist liberal hukuk düşüncesini eleştirmekten başka bir amacı yoktur. Onunkisi Normativizme karşı Desizyonizm mücadelesidir. Örneğin Schmitt, liberal hukuk kuramının normativizminin, doğal hukuk geleneğinden otonom, bilimsel (*mechanical jurisprudence*) hukuk yaratmak amacıyla koptuğunu belirtir. Her şeyiyle rasyonelleştirilmiş bir hukuk sahasının otonom olamayacağını şöyle belirtir:

> "Fakat liberal hukuk devleti anlayışının öngördüğü gibi yalnızca normlardan müteşekkil anayasa anlayışı, kodifikasyon ve sistematik bütünlüğe olan inanç ile birlikte eriyip gitmektedir. Bu inanç eğer burjuvazinin doğal hukuk inancının metafiziki varsayımları devam ediyor olsa idi ancak mümkün olabilirdi. Liberal hukuk geleneği belirliliğe sahip olmak ve bilimsel olarak sistematize olmak uğruna doğal hukukla olan derin köklerinden kopmayı tercih etti. Daha belirli hukuk sahasında (dolayısıyla daha az istisna ve kararın olduğu) liberal burjuvazi kendini daha güvende hissedecekti. Doğal hukuk geleneğinden liberal hukuka miras kalan hukuk değil yalnızca saf norm olmuştur. Bununla birlikte normlardan müteşekkil anayasa anlayışı otonom bir hukuk anlayışı olamaz zira '*bir norm* kendi kendini ihdas edemez (…)."[39]

[39] Schmitt, *Constitutional Theory*, 64. Vurgu bana ait. Ayrıca yalnızca rasyonaliteden beslenen bir

Görüldüğü gibi Schmitt'in esas eleştirisi hukukun bir bütün olarak otonom karakter arz edemeyeceğine dair değildir. Esasında yalnızca normlardan müteşekkil bir hukukun düşüncesinin hukuka otonomi kazandıramayacağını ifade eder. Zira norm kendini ihdas edebilmek için en azından bir 'karara' ihtiyaç duyar. Kelsenci normativizm eleştirisine normlar hiyerarşisi ile devam eden Schmitt, normlar arası bir hiyerarşinin ve buna bağlı olarak hukuki normun varlığının onun geçerliliği ile aynı olduğuna dair önermenin yanlışlığına değinir. Hukukun ontolojisi normların geçerliliğine indirgenemez. Bunu en iyi *grundnormun* ne olduğunun belli olmaması gösterir. Ayrıca Kelsen normlar arası ilişkinin bilinebilir olduğunu da iddia ederek hukukun geçerlilik yoluyla ontolojik özerkliğini ihdas ederken yorumsama ile epistemolojik özerkliğini ihdas eder. Normlar hiyerarşisi hukukun ontolojik özerkliğini ihdas edemez: "ne alt ne üst hiçbir norm, kendi kendini yorumlayamaz ve uygulayamaz; kendini koruyup kollayamaz (…) ayrıca normlar hiyerarşisi diye bir şey yoktur yalnızca somut şahıs ve organların hiyerarşisi vardır."[40]

Normlar hiyerarşisini reddetmenin ötesinde Schmitt, normları, kaynağını koşulsuz olarak parlamentodan almasından ötürü anayasa için bir tehlike olarak görür.[41] Normların esas kaynağı olan Parlamento'nun anayasayı sürekli ürettiği yasalarla tehdit ettiği kanaatinde olan Schmitt, yine bu yüzden anayasanın koruyuculuğunu görevini, halka, meclise ya da teknik hukukçuların oluşturduğu anayasa mahkemesine vermez. Anayasa ancak devlet başkanı tarafından korunabilir.[42]

Anayasanın 'bekçiliği' görevini devlet başkanına teslim etse de bu koruma esasında devlet aklının hâkimi egemenin üstleneceği bir koruma görevi olacaktır. Devleti sivil toplumun (piyasanın) kalesi olan parlamento ya ve onun sürekli olarak ürettiği normlar zincirine karşı gerçekleşecektir. Bunu yaparken hukuken hala ulaşılabilir bir alan olduğu istisna halini kullanacaktır egemen. Schmitt'in hukuki kararcılığının (desizyonizm) temel sloganı tam burada belirir: Egemen, olağanüstü hale karar verendir. Bu meşhur tanımdaki normalliğin karşıtı anlamında istisna hali, norm ve karar ile birlikte hukukun üçlü sacayağını oluşturacaktır. Bu ayaklar hukukun ontolojik ve epistemolojik otonomisini ortaya koyan unsurlar olacaktır. Bu noktada Schmitt'in sistemsiz eleştirel hukuk kuramını sistemli bir çerçevede tekrar yorumlamak ihtiyacı ortaya çıkar.

---

hukuk anlayışı bir bütünlükte arz edemez. Murat E. Kardeş, *Schmitt'le Birlikte Schmitt'e Karşı: Politik Felsefe Açısından Carl Schmitt ve Düşüncesi* (İstanbul: İletişim, 2015), 77.

40 Carl Schmitt, *Legality & Legitimacy*, çev. Jeffry Seitzer (London: Duke University Press, 2004) 54.

41 Schmitt'in olağan yasa yapım sürecine nötr ve prosedüral olması sebebiyle eleştirileri için bakınız. Yasallık&Meşruluk eseri, parlamenter rejimin hukukbilimsel eleştirisi olarak da anlaşılabilir. Schmitt, *Legality & Legitimacy*, 18-24.

42 Lars Vinx, *The Guardian of the Constitution: Hans Kelsen and Carl Schmitt on the Limits of Constitutional Law* (Cambridge: Cambridge University Press, 2015), 93.

2.1. Hukukun Sacayağı: Olan, Olması-gereken ve Olağanlık

Schmitt'in hukuk teorisi bir bütün olarak ele alınırken göz önünde tutulması gereken iki şey vardır: Bir normativizm eleştirisi, iki liberalizm eleştirisi. 20 yüzyıl normativist pozitivist hukuk düşüncesi liberalizmin hukuk alanındaki yansıması iken Schmitt, siyaset alanında liberalizme topyekûn bir savaş açar. Bireysel haklar kategorisini tarihsel olarak birikmiş siyasi liberal değerlerin hukuka yansıması olarak gören Schmitt için Weimar anayasasının temel hakları düzenleyen normatif kısmının hukuken bir anayasa olmadığını düşünür.[43] "Anayasal norm" ile "anayasa" farklı olgulardır.[44] Ona göre anayasa, ancak bir halkın kendi kaderine dair hukuki kurucu pozitif bir karardır.[45] Örneğin bir başka siyasi varlık değil (meclis, başkan vb.) 'alman halkı, kendi kendisine bir anayasa vermiştir.'[46] Normlar hiyerarşisinin en üstünde yer aldığını varsaysak bile (ya da en azından *grundnorm* dışında bilinen normların en üstünde yer aldığını) anayasa, bir karar zemini üzerine oturur. Belki buna uluslararası hukukta kendi kaderini tayin hakkı denebilir. Ancak bu hak, iç hukukta otonom siyasal bir karar ile kullanılır.[47]

Schmitt'in hukuk felsefesi, tümeli ifade eden norma değil daha çok tikeli ifade eden karar (olay) olgusuna dayandığından yine pozitivist hukuk ekolü içerisinde ele alınması gerekir. Schmitt'in pozitivist hukuk ve realist siyaset kuramı bütün olarak ele alındığında, pozitivizmin normativist kolunda yer alan Kelsen'in hukuk felsefesinin temelini oluşturan 'olan (*sein*)'/'olması-gereken (*sollen*)' ayrımı ile yetinmediğini görürüz. Bununla birlikte *desizyonist* Schmitt'in olgu/olay ile norm arasında bir ayrım yapmadığı da düşünülemez.[48] Schmitt'in sistemsiz hukuk düşüncesi incelendiğinde bu ayrıma hukukun olmazsa olmaz bir unsuru olarak 'olağanlık' ayrımını da eklediğini görürüz. Schmitt, bu ayrımı yine normativizmin otonomi iddiasını eleştirirken şu şekilde ortaya koyar: "Her norm, normal bir durumun varlığını gerektirir."[49] Bir normun (olması-gerekenin) hukuki varlık şartı, yani hukuki geçerliliği olağanlık durumudur. Kelsen'in savunduğu gibi bir başka üst norm değildir. Diğer bir söyleyişle normun ontolojik bağımsızlığı, sosyal hayatta olağan durumun işleyip işlemediği ile ilgilidir.

---

43 Schmitt, *Legality & Legitimacy*, 50.

44 Schmitt, *Constitutional Theory,* 75-88.

45 Schmitt, *Constitutional Theory,* 75-82.

46 Schmitt, *Constitutional Theory,* 77.

47 Schmitt, *Constitutional Theory,* 77-78.

48 Schmitt, hukuki düşünüş biçimlerini temel olarak norm, karar ve müessese olmak üzere üçe ayırır ve bunlara bir anlamda bu üçünün birleşimini çağrıştıran 'somut düzen' düşüncesini ekler. Normatif bakış açısını temelde yasa uygulama, yani tümel tikel ayrımı üzerine kurar. Carl Schmitt, *On the Three Types of Juristic Thought*, çev. Joseph W. Bendersky (Connecticut: Praeger Publishers, 2004).

49 Schmitt, *The Concept of the Political,* 46.

Her sosyal gerçekliğe hukuk bir sonuç bağlar. Bu hukuki sonuç, yasa ve diğer normatif düzenlemeler (tüzük, KHK vb.) olarak karşımıza çıkar. Sosyal sahadan bir soyutlama olarak hukuk (dar anlamda mevzuat), 'olan'ın aslında (usulen veya esasen) nasıl 'olması gerektiğini' gerektiğini söyler. Ancak bu klasik ayrıma pek de alışık olmadığımız bir ayrımı daha ekler Schmitt: Olağanlık (normallik). Böylece hukukun otonomisini, bir piramit değil bir sacayağı üzerine kurar. Alman hukukçu, olağanlığı sistemli bir şekilde açıklamak yerine, kavramların karşıtını düşünerek olağanlık dışı hali, yani 'olağanüstü hali' teorize eder. Bu yüzden olağanlık nedir sorusunu Schmitt'in istisna hali üzerine düşüncelerine bakarak anlayabiliriz.

2.2. Sınırdaş Bir Kavram Olarak Olağanüstü Hal: Hukukun Ontolojisi ve Epistemolojisi

Schmitt'in egemenlik tanımındaki olağanüstü hal için *Ausnahmezustand* kelimesini kullanır. Daha çok günlük hayatın durmasını ifade eden bu kavramın çevirileri olarak istisna hali, istisna veya olağanüstü hal ifadeleri kullanılmaktadır. Biz bu çalışmamızda hepsini aynı anlamda kullanacağız. İstisna hali günlük, gündelik olayların dışında gelişen olağan duruma aykırı olguları ifade eder. Ülke genelinde veya bir bölgesinde olağanüstü hal ilan edildiğinde, dışarı çıkma yasağı, örneğin fırınların çalışmaması, sokak çatışmaları, günlük sıradan ihtiyaçların bile giderilememesi vb. istisna halinin varlığına işaret eder. Acil bir durumda ya da istisnai bir halde ne olacağı veya ne olması (yapılması) gerektiği hatta neler olduğu ne önceden düzenlenebilir ne de tahmin edilebilir.[50] Yani istisna halinde yeni bir norm ihdas edilemez ve yasalar olağanüstü hallerde icra edilemez olur. Olağan gerçekliğe uygulanacak bir norm her zaman bulunur. Zira bir hâkim konuya uygulanacak hüküm olmadığı gerekçesi ile bir davayı reddedemez. Buna karşın normlar, olağanüstü hale, onun tekil karakterinden dolayı uygulanamazlar. Schmitt'in deyimiyle "kaosa uygulanacak bir norm yoktur."[51]

'Olan' ile 'olması-gerekenin' birbiri ile bağını kurmak için olağanlık bir tür hukuki gerekliliktir. "Olağanlık, 'olanlık (*facticity*)' ile 'olması-gerekenlik (*normativity*)' arasındaki hukuki bağı sağlayacak bir yüzü siyasete diğer yüzü hukuka bakan iki yüzlü bir kavramdır. Olağanüstü halde neyin 'ne olduğu' bilin(e)mediğinden 'ne olması gerektiğine' dair de bir hukuki muhakeme yürütülemez. Olağanüstü hal giderilip normalleşme sağlanarak hukuk yeniden ihdas edilmelidir. Olağanlık, bu açıdan hem yürütme hem de yasama eylemi için bir gerekliliktir. Yasama ve yürütme ya da yasa ve uygulama ilişkisi olağanüstü halde tüm anlamını yitirir ve bu yüzden karar alma mercii tek bir elde toplanır. Yine olağanlık hukuki normun üretilmesi için, yani yasama eylemi için de şarttır. Çünkü kaosa uygulanacak norm yoksa kaostan devşirilecek bir norm da olamaz.

---

50 Carl Schmitt, *Political Theology: Four chapters on the concept of sovereignty*, çev. George Schwab (Chicago: University of Chicago Press, 2005) 6-7.

51 Schmitt, *Political Theology,* 13.

Bununla birlikte istisnaya dair verilen karar kurucu niteliktedir.[52] İstisnayı yok etmeyi ve kontrol altına almayı amaçlayan bir karardır. Egemen istisnanın ne olduğuna dair verdiği karar, hukuken 'kesinleşmiş' artık kanun yararına bozma ya da yargılamanın yenilenmesi gibi kanun yollarına gidilemeyecek şekilde somut düzen (*concrete-order thinking*) üretmeyi amaçlar. Egemen, kararı ile hukukun varoluşsal zeminini, ontolojik olarak bağımsız bir sosyal gerçeklik olduğu gerçeğini ortaya koyar. Kararnameler ile artık hukuken tamamlanmış ve başarılmış, ikinci bir merci tarafından (ne yargı ne yürütme ne yasama) denetimi mümkün olmayan hukuki ve fiili gerçeklikler yaratır.[53] Bu açıdan karar, tanrının kararı gibidir, 'yoktan var eder.' Bununla birlikte egemenin kararı olağanüstü hali yok etmeye yöneliktir, sürdürmeye değil. Eğer istisnaya karar verilmiş, yani olağanüstü hal ilan edilmiş ancak olağanlık sağlanamıyorsa hukukun varlık sancısı çektiği söylenebilir.

İstisna halinin hukukun ontolojik otonomisini ihdas ve ispat eden bir sosyal gerçeklik olduğu, onun hukukun kavram olarak (buna Schmitt'i örnek alarak hukuki-olan kavramı da diyebiliriz) sınırını belirlemesinden de anlaşılır. Literatürde bu sav şöyle dillendirilmektedir:

> "Burada ortaya çıkan (şey), istisna kavramının hukukun ayrı, hususi ve *otonom* bir tanımı için yerinde bir kavram olduğu gerçeğidir. (…) Schmitt sınırdaş kavram olarak istisnayı, hukuk olgusunun somut bir sınır işareti olarak düşünmektedir. İstisna, kurucu nitelikte olduğu müddetçe temel bir kavramdır, çünkü istisna, hukuk alanının sınırlarını tespit eden ve çizen kendi kendine yeten bir ölçüttür."[54]

İstisna, hukukun kavramsal sınırını çizen, hukuk ve siyasetin sınırında yer alan bir olgudur. Bununla birlikte istisna, Schmitt'e göre, "hala hukuk tarafından ulaşılabilir bir kavramdır. Zira hem karar hem norm olguları, hukukçuluğun (*the juristic*) çerçevesinde kalmaktadır."[55] Bununla birlikte istisna hali, normu yok eden bir düşman asla değildir.[56] Aksine istisna hukuki normu var eder. Her şey zıddı ile kaimdir.

Makro ölçekte gerçekleşen istisna halinin yanında bir normun istisnası anlamında mikro ölçekte mevcut istisna da hukukun kendi içinde bilinebilir kurallara sahip olduğunu, yani epistemolojik otonomisini ispat eder. Yargıç hukukun bitiş sınırında olan istisna halini belirlerken onu epistemik bir araç olarak olaya uygulayacağı esas

---

52 Mariano Croce ve Andrea Salvatore, *The Legal Theory of Carl Schmitt* (New York: Routledge, 2013), 18-22.

53 Schmitt, *Legality & Legitimacy,* 69-70.

54 Croce, *The Legal Theory*, 14.

55 Schmitt, *Political Theology,* 12-13.

56 Thomas Moore, "Mastery and Domınıon: Carl Schmıtt's Jurıdıcal Concept of the Polıtıcal" (Doktora Tezi, The University of Edinburgh, 2006), 246-251.

normu belirlemek için de kullanır. Schmitt, istisna olgusunu epistemolojik bir araç olarak kullanmamız gerektiğini şu şekilde ifade eder:

> "Protestan bir ilahiyatçı şöyle der: 'İstisna, hem genel olanı (külli) hem de kendisini açıklar. Genel olan hakkında doğru dürüst bir inceleme yapılmak istenirse, ihtiyaç duyulan tek şey, gerçek bir istisnayı bulmaya çalışmaktır. (Çünkü) İstisna, her şeyi genelden çok daha açık bir şekilde ortaya çıkarır. (…) Eğer (istisnalar) açıklanamıyorsa, genel de açıklanamaz. Çoğu zaman bu güçlüğün farkına varılmaz, çünkü genel, tutkuyla değil, rahat bir yüzeysellikle düşünülür. Buna karşılık istisna, tümeli yoğun bir tutkuyla düşünür."[57]

Buna göre hukuki normun ne olduğunu, bize yine o normun istisnası gösterir. Bu sayede Kelsen'in ulaşmaya çalıştığı epistemolojik anlamda otonomi ihtirasına, Schmitt istisnayı kuramının merkezine alarak ulaşır. İstisnadan yola çıkarak normu bilmeye çalışma, hukuki muhakeme tekniklerinden olan mefhumu muhalifinden (doğru ifadesiyle mefhum-u muhaliften istihraç) çıkarsama yoluna benzeştirilebilir.

Schmitt, istisnanın hukukun hem ontolojik hem epistemolojik otonomisini ortaya koyduğunu şu şekilde iddia eder: "Kural (norm), hiçbir şeyi kanıtlamaz; (fakat) istisna, her şeyi kanıtlar; yalnızca kuralı tasdik etmekle kalmaz aynı zamanda onun (bizatihi) varlığını da tasdik eder."[58] İstisna, olaya hangi hukuk normunun uygulanması gerektiğini ispat eden ampirik bir veri ve aynı zamanda bir bütün olarak hukuku var eden sosyal bir olgudur.

3. SONUÇ

Bu makalemde özetle, Schmitt'in hukuk ve siyaset felsefesinde hukukun da siyaset gibi otonom bir kültür sahası teşkil ettiğini savundum. 20. yüzyıl otonomi tartışmalarının Schmitt'in düşüncesini temelden etkilediğini ispatlayarak, yine aynı otonomi perspektifinden onun hukuk düşüncesinin temel unsurlarını ele aldım. Bunun için ikili bir yol izledim. İlk olarak Schmitt'in kendi çağdaşları arasındaki etkileşimi ve bu bağlamda onun düşüncelerini inşa ettiği entelektüel perspektifi ortaya çıkardım. Bu eserin temelini söz konusu bakış açısı üzerine inşa ettiğimi not etmeliyim. Otonomi perspektifi dediğim bu bakış açısını, her bir beşeri uğraş alanına birbirinden bağımsız kendine has kuralları olan kültürel alanlar olarak ele alan bir düşünüş biçimi olarak anlamlandırıyorum.

Daha sonra özellikle bu bakış açısından Schmitt'in hukuk düşüncesine yeni bir yorum getirmeye çalıştım. Bunun için dost-düşman ayrımı, politik olan gibi onun

---

57 Schmitt, *Political Theology*, 15.

58 Schmitt, *Political Theology*, 15.

siyaset teorisine has kavramları da kullanmanın yanında, daha çok onun hukuk teorisine has istisna hali, olağanlık gibi temel Schmittçi kavramları yorum için esas aldım. Bu yolla hukukun ontolojik özerkliğinin makro anlamda istisna hali kavramı üzerinden kurulabileceği ve hukuk idesinin epistemolojik otonomisinin de mikro anlamda istisna kavramı ile kurulabileceği sonucuna vardım. Bu noktada Schmitt'in normallik kavramının düşmanı olarak değil de onu var eden kavramsal karşıtı olarak kullandığı normallik (olağanlık olarak Türkçesini kullanmayı tercih ediyorum) kavramını yazıma dâhil ettim. Normalliğin ya da onun karşıtı olan makro ve mikro anlamıyla istisnanın ne olduğu ise, elbette ayrı bir çalışmanın temel sorusunu teşkil edebilecektir.

Kaynakça

Kitap ve Kitap Bölümleri

Bolsinger, Eckard. *The Autonomy of the Political Carl Schmitt's and Lenin's Political Realism*. Praeger, 2001.

Croce, M., ve Andrea Salvatore. *The Legal Theory of Carl Schmitt*. New York: Routledge, 2013.

Kardeş, M. Ertan. *Schmitt'le Birlikte Schmitt'e Karşı: Politik Felsefe Açısından Carl Schmitt ve Düşüncesi*. İstanbul: İletişim, 2015.

Morgenthau, Hans J. *The Concept of the Political*. UK: Palgrave Macmillan, 2012.

Morgenthau, Hans J. *Politics among Nations: The Struggle for Power and Peace*, revised by Kenneth W. Thompson, Brief ed. New York: McGraw Hill, 1993.

Scheuerman, William E. *Carl Schmitt: The End of Law.* Rowman & Littlefield, 1999.

Schmitt, Carl, *Constitutional Theory*. çeviren Jeffrey Seitzer. London: Duke University Press, 2008.

Schmitt, Carl. *Legality & Legitimacy*, çeviren Jeffry Seitzer. London: Duke University Press, 2004.

Schmitt, Carl. *Parlamenter Demokrasinin Krizi*. İstanbul: Dost Yayınları, 2010.

Schmitt, Carl. *Political Theology: Four chapters on the concept of sovereignty*. çeviren George Schwab. Chicago: University of Chicago Press, 2005.

Schmitt, Carl. *The Concept of the Political: Expanded edition*. Chicago: University of Chicago Press, 2007.

Schmitt, Carl. *On the Three Types of Juristic Thought*. çeviren Joseph W. Bendersky. Connecticut: Praeger Publishers, 2004.

Slomp, Gabriella. *Carl Schmitt and the politics of hostility, violence and terror*. New York: Palgrave Macmillan, 2009.

Türk, Duygu. *Öteki, Düşman, Olay: Levinas, Schmitt ve Badiou'da Etik ve Siyaset*. İstanbul: Metis, 2013.

Vinx, Lars, ed., *the Guardian of the Constitution: Hans Kelsen and Carl Schmitt on the Limits of Constitutional Law.* Cambridge: Cambridge University Press, 2015.

Yılmaz, Feridun. *Rasyonalite: İktisat Özelinde bir Tartışma*. İstanbul: Paradigma, 2009.

Strauss, Leo. "Notes on Carl Schmitt." *The Concept of the Political* içinde, 97-123, Chicago: University of Chicago Press, 2007.

Makaleler

Frye, Charles E. "Carl Schmitt's Concept of the Political." *The Journal of Politics* 28, No. 4 (Nov., 1966): 818-830.

Morgenthau, Hans J. "An Intellectual Autobiography." *Society* 15, no. 2 (1978): 68.

Kennedy, Ellen. "Hostis Not Inimicus: Toward a Theory of the Public in the Work of Carl Schmitt." *Canadian Journal of Law & Jurisprudence* 10 (1997): 35-48.

Levi, Neil. "Schmitt and the Question of the Aesthetic." *New German Critique* 101 (Summer, 2007): 27-43.

Sartori, Giovanni. "The Essence of the Political in Carl Schmitt." *Journal of Theoretical Politics* 1, no. 1 (1989): 63-75.

Tezler

Güran, Enes. "Carl Schmitt'in Siyaset ve Hukuk Kuramında Otonomi Tezi." Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Şehir Üniversitesi, 2016.

Günsoy, Funda. "Carl Schmitt ve Leo Strauss'ta 'Politik Olan' Kavramı." Doktora Tezi, Ege Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2009.

Moore, Thomas. "Mastery and Domınıon: Carl Schmıtt's Jurıdıcal Concept of the Polıtıcal." Doktora Tezi, The University of Edinburgh, 2006.

Felsefe Arkivi, 46. Sayı, 2017/I, 41-70

HIRİSTİYAN EPİMETHEUS: BİR CARL SCHMITT BİYOGRAFİSİ*

Christian Epimetheus: A Carl Schmitt Biography

Funda Günsoy**

ÖZET

R.G.Collingwood, otobiyografik eseri *Bir Özyaşam Öyküsü*'nde, genç okuyuculara, okumalarında kılavuz feneri olarak hizmet edecek genel metodolojik bir maksim geliştirir: "Bir düşünürün öğretileri kendi kendine sorduğu sorulara verdiği yanıtlardan oluşur, sorulardan bir şey anlamayan birinin bu öğretilerden bir şey çıkarması beklenemez" (Collingwood 1996: 46). Collingwood'un "soru-yanıt mantığı" adını verdiği bu genel metodolojik maksimi, anlamanın yanıtlardan ziyade sorular üstüne bina edildiği telkininden daha fazlasını içeren bir tarzda okumak mümkündür. İlkin, bir düşünürün "kendine sorduğu *soru*lar", hayatın kendine özgü dinamik ritmi içinde *sorun*lar olarak tecrübe edilirler ve *tarih* içinde görünüşe çıkarlar. Tarihin düşünürün önüne koyduğu bu sorular, aynı anda onları hem yeniden-üreten hem de sorgulamaya açan kendi somut tarihsel bağlamları içinde anlaşılmayı gerektirirler. Zira, düşünürün konumlandığı "mevziinin somut tarihsel tespiti", düşüncelerine hakiki giriş yoludur (Collingwood 1996: 35-36, 48, 51; Meier 1998:131-132; Günsoy 2010b:1) Bu minvalde, bu yazı bir Alman hukukçu, politik aktör, politik teolog ve düşünür olarak Carl Schmitt'in entelektüel gelişim evrelerini gösteren bir biyografi sunmayı amaçlamaktadır.

Anahtar Kelimeler: Carl Schmitt, Biyografi, Katolisizm, Nazizm, Politik Olan, Nomos.

ABSTRACT

R. G. Collingwood in his *An Autobiography* has offered a general methodological maxim to be used by young readers as a guide: "a philosopher's doctrines are his answers to certain questions he has asked himself, and no one who does not understand what the questions are can hope to understand the doctrines" (Collingwood 1939:55). It is possible to interpret this formula which is called "a logic of ques-

* Bu makale TUBİTAK (Türkiye Bilimsel ve Teknolojik Araştırma Kurumu) 2219-Yurt Dışı Doktora Sonrası Araştırma Burs Programı (Başvuru no: 1059B191501954) kapsamında verilen destek ile yazılmıştır.

** Doç. Dr. Funda Günsoy, funda_m@yahoo.com. Halen Uludağ Üniversitesi Felsefe Bölümü'nde öğretim üyesi olarak görev yapmaktadır.

tion and answer" by Collingwood (Collingwood 1939:36-37) in a way that includes more than merely the suggestion that the answer is based on very questions. First of all, the questions a philosopher asks himself/herself are experienced as problems in the dynamic rhythm of life and appear ves in history. These questions confronted by history require from a philosopher to understand them in their concrete context which is simultaneously both reproduced and open to interrogation. The "concrete historical determination of the position" that a philosopher is situated in is perceive by him/her as the true entrance to his/her thoughts. (Collingwood 1939: 37-42; Meier 1998:131-132; Herrero 2015: 4) In the manner sketched above, the purpose of this article is to offer a short biography which illustrates intellectual and personal stages of development of Carl Schmitt as a German political *jurist*, political *theologian*, political *actor* and political *philosopher*.

Keywords: Carl Schmitt, Biography, Catholicism, Nazism, The Political, Nomos.

GİRİŞ

Tu quis es veya "Sen kimsin?": "Bir solipsist", "Nietzscheci bir nihilist" ya da "Nasyonal Sosyalizmin *par excellence* peygamberi" veyahut Hans U. Wehler'in deyimiyle "müphem bir kıyamet çağında bir düzen fanatiği" mi?[1]. 1947'de hapishanedeyken kaleme aldığı ve "pozitivizm denen şeyin pür nihilizm olduğunu bilen bir hukukçunun imdat çığlığı" olarak nitelediği *Ex Captivitate Salus*'ta Schmitt, Herrero'nun da ifade ettiği gibi, Yuhanna 1:19'u anımsatır tarzda, kendisini "varoluşsal bir vecd" haline sokan bu soruyu sorar.[2] Cevaplar çeşitlidir: kendi ifadesiyle, o, ilkin, "*Hıristiyan Epimetheus*un biçare, utanç verici ve hatta otantik örneği"dir. Grek mitolojisinde Epimetheus, düşünmeden eylemesiyle ya da önce eyleyip sonra düşünmesiyle karakterize olan bir titandır. Bu haliyle, akıllı, yaratıcı ve ön-gören, önceden-gören ağabeyi Prometheus'un tam zıddıdır. Prometheus, Zeus'tan gelecek tüm hediyelere karşı onu uyarır. Ama Epimetheus bu uyarıyı unutur, *Tanrıdan gelen*e karşı koymaz ve ona *itaat* ederek Pandora'yı alıp onunla evlenir. Epimetheus'un unutkanlığı, tedbirsizliği ve düşüncesizliği, insan ırkının başına, daha önce hiç tanımadığı kötülükleri musallat

---

1 Bkz., Meierhenrich J- Simons.O, "A Fanatic of Order in Epoch of Confusing Turmoil", *The Oxford Handbook of Carl Schmitt*, eds:J.Meierhenrich-O.Simons, Oxford University Press, 2017, s.12.

2 Bkz.,Herrero, Montserrat, "Der Nomos der Erde and the Legitimacy for a New World Order", *Constructing World Orders fifth Paneuropean International Relations Conference*, Taylor&Francis Publicatons, Lahey, 2004, s.8; *The Political Discourse of Carl Schmitt: A Mystic of Order*, Rowman&Littlefield Publishers, 2015, s.9. Schmitt'in kitap için seçtiği başlığın Latince olmasının yanı sıra seçilen sözcükler de anlamlıdır. Türkçeye *Esaretten Selamete* diye çevirebileceğimiz *Ex Captivitate Salus*'taki *Salus* çift anlamlıdır. Kelime anlamı itibariyle *Salus*, selamet, sağlık, başarı, iyi dilek demektir. Ancak *Salus*'un mitik anlamı daha vardır; *Salus*, yalnızca bireyi değil, *Salus Publica Populi Romani* ("Roma halkının kamusal refah tanrıçası") ifadesinden de anlaşılabileceği gibi devleti de gözetip kolladığına inanılan sağlık ve başarı tanrıçasıdır.

eder. Anlaşılan o ki, Pandora'nın güzelliği ve cazibesi Epimetheus için ne kadar karşı konulmaz ise, Hitler'in iradesi de *Hıristiyan* Epimetheus için o kadar karşı konulmaz olmuştur.[3]

Yakın dostu Ernst Jünger ile yaptığı bir sohbet esnasında ise, durumunu Herman Melvillle'in *Benito Cerono* adlı romanının kahramanı, köle gemisinin kaptanı Benito'ya benzetir. Köleler bir devrimle gemiyi ele geçirmiş ve kaptan Benito'yu devirip yönetime el koymuşlardır. Ama karşılaştıkları gemilere karşı zahiri kurtarmak için Benito'yu kaptan rolü oynamaya zorlamışlardır. Dışarıdan bakanlar, onu geminin kaptanı sanır, ama o, kaptan olmadığını bilir. Son olarak, Schmitt, "Syrakusa'nın Büyüsü"ne kapılan Platon'a ve nihayetinde Machiavelli'ye[4] benzettiği durumunu, "kendini-aldatma" ve "büyük zafiyet" terimleri ile açıklamaya çalışır.[5]

Kimilerinin "yirminci yüzyılın Hobbes'u", kimilerinin ise "yirminci yüzyılın Donoso"su olarak selamladıkları, kendi ifadesiyle "jus publicum europaeum'un son bilinçli temsilcisi" Carl Schmitt kimdir? Carl Schmitt, 11 Haziran 1888'de, Plettenberg kasabasında doğar. Geniş bir ova üzerine kurulmuş olan kasaba, yeşilin maviyle buluştuğu yüksek tepeleri, bir kırk pareyi andıran tarlaları, pencereleri meyve bahçelerine açılan ve ancak kartpostallarda görmeye alışık olduğumuz güzellikteki evleriyle kentin karmaşasından çok uzak bir manzara sunar. Coğrafi olarak kasaba, on altı federal eyaletten (*Bundesländer*) oluşan Almanya'nın, yüzölçümü bakımından en geniş eyaleti olan Kuzey-Ren Westfalya (*Nordrhein-Westfalen*) sınırları içinde yer alır. Ren nehrinin yukarısını içine alan bölge, Belçika, Hollanda ve Hessen eyaletine komşudur. Bölgenin batı ucunda yer alan Plettenberg ise, Fransa ile sınırdaştır. Onları ayıran aradaki Ren nehridir ve nehrin diğer tarafında Moselle vardır.

Schmitt ailesi Plettenberg kasabasına nehrin diğer tarafından, Moselle şehrinden göç etmişlerdir. Moselle, ülkenin doğusunda Almanya sınırına yakın Alsace-Lorraine bölgesi içinde yer alır. Fransa ile Almanya arasında sürekli rekabet ve çatışma

---

3 Bendersky, Joseph W, *Carl Schmitt: Theorist for the Reich*, Princeton University Press, 1983, ss.262-264; Meier, Heinrich, *The Lesson of Carl Schmitt*, trans.M.Brainard, The University of Chicago Press, 1998, s.5. Schmitt 1933'te verdiği bir konferansta, "bir kişinin iradesini izlemenin de bir *nomos* olduğunu" söyleyen Herakleitos'a referansla "Hitler'in iradesinin Alman Halkının *nomos*'u" olduğunu öne sürer. Bkz.,Palaver, W, "Carl Schmitt on Nomos and Space", *Telos*, ıssue 106, winter 1996, s. 9 dip5.

4 Schmitt kendi durumunu Machiavelli'nin kaderine benzetir. Hatta kendi evine, Machiavelli'nin Medici ailesinin desteğini kaybedip politikanın dışına sürüldükten sonra yaşadığı yer olan San Casciano dermiş. Ancak, *Political Theology II*'nin editörleri M. Hoelzl ve G.Ward, San Casciano adının Roma imparatoru Diocletian tarafından ölüme mahkum edilen ve bizzat kendi öğrencileri tarafından öldürülen aziz Cassian'ı da ima ettiğine dikkat çekerler. Bkz.,Schmitt, Carl, *Political Theology II*, Polity Press, 2008, s.2.

5 50.yaşına girmeden önceki akşam yemeğinde Schmitt dostlarına şöyle seslenir: "Her biriniz benim büyük zafiyetimi, merakımı, coşkumu, kendimi aldatma kapasitemi bilirsiniz". Bkz.,Meier, Heinrich, *The Lesson of Carl Schmitt*, s.135, dip 34.

kaynağı olan bu bölge, 1871 Frankfurt Barış Antlaşmasıyla Almanya sınırları içine dâhil edilir. Fakat Birinci Dünya Savaşında Almanya'nın yenilmesi sonucunda imzalanan Versailles antlaşması gereği, yeniden Fransız topraklarına katılır.[6] Schmitt ailesi Plettenberg'e göç ederken, akrabalarının büyük bir kısmını Moselle'de bırakırlar. Bu sebeple, Moselle ile ilişkilerini hiçbir zaman kesmezler. Ancak, Schmitt'i Moselle'e bağlayan şey, yalnızca geride kalan akrabaları değildir; Moselle şarabı favorisidir ve yumuşak mizacını kendisine benzettiği Moselle nehrinin dinginliğinde, kendi aksini görür; "Benim doğam sakin, sessiz ve yumuşaktır, durgun bir nehir gibi, Moselle gibi" [7]

Schmitt için Moselle'in asıl anlamı, politik tarihi, geleneği ve entelektüel birikimiyle zengin Roma kültürünün mirasçısı olmasında yatmaktadır. "Latin berraklığı" ile "Germen sisleri" arasına kalın bir hat çeken bir tonda Schmitt, "ben orijin, gelenek ve hukuk bakımından bir Romalıyım"[8] demiştir. Bu niteleme, Fransa ile Almanya arasında nehrin çizdiği doğal sınırdan çok daha derin bir sınırın varlığını ima eder. Schmitt'in hayatında bu sınır, ilkin, sosyal ve kültürel bir sistem olarak Roma Katolisizmi adıyla görünüşe çıkar.

Roma Katolisizmi çeşitli bileşenlerden oluşur. Fakat, Schmitt için Roma Katolisizminin hayranlık uyandıran en önemli özelliği, en başında Papa'nın bulunduğu hiyerarşik piskoposluk yapısıyla Kilise Kurumudur.[9] Katolik Kilisesi, Hıristiyan ortaçağı boyunca, Papa-İmparatorun yüce gücü (*summa potestas*) altında dünyevi iktidar

---

6 Versailles Antlaşması, başkaca şeylerin yanı sıra, 1923'te Ruhr vadisinin Fransız ve Belçika askerlerince işgal edilmesini ve Schmitt'in yaşadığı bölge Rhineland'ın askerden arındırılmasını şart koşar. Bu durum, Schmitt'te derin bir travma yaratır. Bkz.,Balakrishnan, Gopal, *The Enemy: An Intellectual Portrait of Carl Schmitt*, Verso, NY, 2000, ss.79-82. Schmitt'e göre, Versailles antlaşması egemen devletler düzeni olarak *jus publicum Europaeum*'un sonunu ve liberal-emperyal yeni bir dünya düzeninin başlangıcını imler. Çünkü bu antlaşma, "egemenlik", "özgürlük", "kendi kaderini tayin etme" ve "bağımsızlık" gibi kavramları anlamsızlaştırarak 16.yüzyıldan bu yana kendi ülkesinde bağımsız olan bir devletin egemenliğini ortadan kaldırır. Başka ülkelere bağımlı olan bir devletin egemenliğinden ve bağımsızlığından söz etmek imkânsızdır. Bir devletin kendi egemenliği açısından tehlikeli ya da gerekli bulduğu şey, kontrolü elinde bulunduran güç tarafından uluslararası hukukun ilgası şeklinde yorumlanabilir. Nitekim, Avrupa dışı alanlara genişleyen uluslararası hukuk, tam egemen bir devlet olarak Almanya'nın kendi bağımsız statüsünü restore etme çabasını da suç saymıştır. Hatta öyle ki, Schmitt büyük bir ironiyle, sözgelimi işgal edilmiş Rhineland'da bir pazar günü Alman askeri bandosu askeri bir marş çalacak olsa, müttefik kuvvetlerinin pekala bunu askeri bir saldırı olarak yorumlayabileceklerini söyler. Bkz.,Koskenniemi, Martti, "Carl Schmitt and International Law", *The Oxford Handbook of Carl Schmitt*, eds:J.Meierhenrich-O. Simons, ss.598-599;Scheuerman, William E, *Carl Schmitt: The End of Law*, Rowman&Littlefield Publishers, 1999, s.160.

7 Schmitt'ten akt, Bendersky, Joseph W, *Carl Schmitt: Theorist for the Reich*, s.5; Sherratt, Yvonne, *Hitler's Philosophers*, Yale University Press, 2013, ss.92-93.

8 Schmitt'ten akt, Palaver, W, "Carl Schmitt on Nomos and Space", s. 13 dip 52.

9 Bkz.,Schmitt, Carl, *Roman Catholicism and Political Form,* trans: G. L. Ulmen, Greenwood Publishing Group, 1996. ss. 8,14,21.

ile tinsel otoriteyi (*auctoritas*) kendi bünyesinde birleştirmiş ve hiyerarşik düzeniyle mutlak monarşinin ilk örneği olmuştur.[10] Ancak Schmitt'in Kilise'nin gücüne duyduğu hayranlık, uzak bir geçmişe duyulan nostaljinin ürünü değildir. Çünkü, Prusya monarşisinin talepleri ile dinsel inançları ve yaşam tarzı arasında sıkışan Schmitt için, "ya devlete ya da *Respublica Christiana* (Hıristiyan Cumhuriyeti)'ya sadakat ikilemi" içinde ortaya çıkan çatışma, uzak geçmişte kalmış değildir. Schmitt doğumuyla birlikte kendisini bir çatışmanın içinde bulur. Alman toplumunda bu çatışma, Katoliklik-Protestanlık formunu alır.

Katolik Köken ve *Kulturkampf*

Schmitt, I. William'ın öldüğü yıl olan 1888'de oldukça yoksul bir ailenin çocuğu olarak dünyaya gelir. Demiryolunda işçi olarak çalışan baba Johann ve ev hanımı anne Louise, dindar birer Katoliktirler. Buna uygun olarak, çocuklarını dini ritüellere ve kurallara sıkı sıkıya bağlı bir şekilde yetiştirirler. Ailenin dini bağlılıkları öylesine kuvvetlidir ki, Carl'ın üç büyük amcası da papazdır. Politik açıdan, baba Johann da dâhil, tüm aile üyeleri Katolik Merkez Parti'nin daimi üyeleridir. Doğal olarak babası Carl'ın da papaz olmasını istemiştir. Zira, Protestan çoğunluk karşısında azınlık durumunda olan Katolikler için kiliseye katılım sosyal saygı görmenin en temel yoludur.[11]

Ailesinin isteği doğrultusunda ilk formel eğitimini Katolik bir okulda alır. Ancak anne Louise'in oğlunun daha seküler bir eğitim alması isteği baskın gelir ve Schmitt 1900'de, Katolik olmakla birlikte daha seküler bir eğitim veren insan bilimleri ağırlıklı bir *Gymnasium*a devam eder.[12] Latince, Grekçe gibi klasik dillerin yanı sıra İtalyanca, İspanyolca gibi modern dillerden bazılarını da öğrenir. Aynı zamanda matematik ve doğa bilimleri okur. Burada Darwinci görüşle ve Alman idealizmiyle tanışmanın yanı sıra David Friedrich Strauss'un Katolikler tarafından lanetlenmiş Das Leben Jesu [İsa'nın Yaşamı] adlı kitabını okur.[13]

Bendersky, *Gymnasium*'da aldığı seküler eğitime rağmen, genç Schmitt'in dini inançlarının, tüm materyalist felsefelere ve hayatın materyalist yorumlarına kuşkuyla ve hatta nefretle bakacak denli kuvvetli olduğunu belirtir. Ancak, *Gymnasium* eği-

---

10 Bkz.,Sacerdoti, Gilberto, *Kurban ve Egemenlik*, çev. Zuhal Yılmaz, Dost Kitabevi Yay, 2007, ss. 106-108, 110 dip 30, 142.

11 Bkz.,Balakrishnan, Gopal, *The Enemy: An Intellectual Portrait of Carl Schmitt*, s.12.

12 Schmitt'in eğitim gördüğü yıllarda, Almanya'da, hepsi de dokuz yaş erkek çocuklarına yönelik eğitim veren üç farklı tipte okul vardır: *Gymnasium*, *Realgymnasium* ve *Oberrealschule*. *Gymnasium*'da eğitim Latince ve Grekçe ağırlıklıdır. *Oberrealschule*'de eski dilde eğitim verilmez ama Fransızca ve İngilizce ağırlıklıdır. Aynı zamanda, matematik ve doğa bilimleri okutulur. *Realgymnasium* ise, her iki okulun müfredatını içerir ve dolayısıyla her ikisinden de daha kapsamlı bir eğitim verir. Bkz.,Ringer, Fritz., *The Decline of the German Mandarins*, Wesleyan University Press, 1990, s.31.

13 Bkz.,Bendersky, Joseph, *Carl Schmitt: Theorist for the Reich*, s. 6

timinin, dini kimliği ile ulusal kimliği arasında varolan bölünmeyi daha da derinleştirdiğinden Bendersky'nin de şüphesi yoktur.[14] Keza, Mehring de, her ne kadar Kilise'ye karşı dini bireyciliğin yanında saf tutmuş olsa da, I. Dünya Savaşı boyunca Schmitt'in kendisini Katolik bir entelektüel olarak takdim ettiğini ve o yıllarda bir devlet-kilise düalizmi geliştirdiğini öne sürer.[15]

Esasında, Schmitt'in kendi şahsında derinden hissettiği bu gerilimin, Alman toplumunda olgusal bir karşılığı ve adı vardır; *Kulturkampf* (Kültür çatışması). Fransa ve İngiltere ile karşılaştırıldığında, on dokuzuncu yüzyıl Almanya'sında iki temel olgu göze çarpar: politik birlikten yoksunluk ve iktisadi gelişimin gecikmişliği.[16] 1871'den önce Alman coğrafyası, Avusturya ve Prusya'nın temsil ettiği iki ana güç ile Alman Konfederasyonu çatısı altında birleştirilmiş bir grup irili ufaklı prenslikten oluşur. Almanya'nın politik alandaki bütünlükten uzak görüntüsü, 1862'de Otto von Bismarck'ın Prusya başbakanlığına atanmasıyla değişmeye başlar. Devletin nefsi müdafaasını her şeyin ölçüsü kılan ve bu uğurda her tür aracı mubah sayan Bismarck'a göre, Prusya'nın önderliğinde gerçekleştirilecek Alman birliği ülküsünün, İngiliz usulü liberal parlamenter sistemle, parlamento kararlarıyla ya da parti siyasetiyle hiçbir ilgisi yoktur. Tek çare "kan ve demir", askerler ve ordudur. Nihayetinde, 1871'de, Bismarck'ın çıplak militarizmi savunan politikalarıyla, Almanya "…ancak çılgın insanların peşinden koştuğu bir rüya"yı, Alman birliğini (*Deutscher Bund*) gerçekleştirmeyi başarır.[17]

Bismarck'ın Protestan bir Alman İmparatorluğu kurması, Katolik bölgelerin gözden çıkarılması pahasına gerçekleştirilmiştir.[18] Schmitt'in yaşadığı Ren bölgesinde hâkim mezhep Katolisizm olmakla birlikte, Almanya'nın geneli dikkate alındığında, hâkim mezhep Protestanlıktır. Bu sebeple, Katolik azınlık ile Protestan yönetim arasındaki ilişki, Katoliklerin dini ve kültürel otonomi talebi ile otoritaryan yönetimin bu talebin bölücü-ayrılıkçı etkilerine karşı keskin bir panzehir üretmesi şeklinde cereyan eder.[19]

---

14 Bkz.,a.g.e.,s.7.

15 Mehring, Reinhard, "A Catholic Layman of German Nationality and Citizenship?", *The Oxford Handbook of Carl Schmitt*, s.77.

16 Almanya'nın politik birlikten yoksunluğunu, Friedrich Schiller, şöyle dile getirir: "Almanya? Ama nerede? Öyle bir ülke bulamıyorum…". Bkz., Schulze, Hagen, *Avrupa'da Ulus ve Devlet*, çev. Timuçin Binder, Literatür Yay, 2005, s. 114; Giddens, Anthony, *Siyaset, Sosyoloji ve Toplumsal Teori,* çev: Tuncay Birkan, Metis Yay, İstanbul, 1996, s. 27.

17 Bkz.,Lee, Stephen J, *Avrupa Tarihinden Kesitler 1789-1980*, çev. S.Aktur, Dost Yayınları, 2002, ss. 101, 105-107; Schulze, Hagen, *Avrupa'da Ulus ve Devlet,* s.195.

18 Birleşmeden önce, Alman Konfederasyonu'nda nüfusun yarısından fazlası Katolik olmasına rağmen, Avusturya'nın dışarıda bırakılmasıyla gerçekleşen birleşmeden sonra, bu oran %37'e kadar düşmüştür. Bkz., Lee, Stephen J, *Avrupa Tarihinden Kesitler 1789-1980*, s.135.

19 Bkz.,Bendersky, Joseph, *Carl Schmitt: Theorist for the Reich*, ss. 3-5; Balakrishnan, Gopal, *The Enemy* ss.53-54. Protestan yönetim ile Katolik azınlık arasındaki ilişkinin bu tarzda gelişmesinin temel

Schmitt'e göre, Bismarck'ın Avusturya ile Fransa arasında olası bir Katolik ittifaktan ve bu ittifakın, İspanya, Latin Amerika, Rhineland ve Bavaria dahil tüm Katolik güçleri içine alacak şekilde genişlemesinden duyduğu korku *Kulturkampf*'ın ana nedendir.[20] Bismarck'ın Alman Katoliklerinin Papa'ya ve hatta Katolik Fransa'ya daha fazla bağlılık gösterdikleri iddiası ve "anti-ulusal" Katolisizm tehdidi, Kiliseyle mücadelesinin, Kilisenin kurumsal gücünü azaltma çabasının ve bu amaçla çıkarılan yasaların temel gerekçesini oluşturur.[21] Bu bağlamda, okulların devlet tarafından denetlenmesi, rahiplerin eğitiminin ve atanmasının devletin yetki alanına alınması gibi yeni çıkarılan yasalar, "yalnızca Vatikan'ın ruhban sınıfının eğitimi hususunda mutlak özgürlük talebine değil, devlet *karşısında* ethik üstünlük varsayımına da" meydan okur.[22] Dolayısıyla, Bismarck'ın da ifade ettiği gibi, sorun hiçbir şekilde dinsel değildir; politiktir.[23] Ancak, 1878'de Bismarck, *Kulturkampf*'ın başarısızlığını teslim ederek, Kiliseyle ve Alman Katolikleriyle barışmanın yollarını aramaya başlar. Sonraki olumlu politik gelişmelere rağmen, Alman Katolikleri ile diğer Almanlar arasındaki ince ve keskin sosyo-kültürel hat varlığını korur. Alman Katolikleri, kendi gazetelerini, okullarını, üniversitelerini kurarak sınırları bir şekilde belirlenmiş Katolik bir toplum içinde yaşamaya devam ederler.[24]

Mandarin Entelektüeller ve *Bildung*

Schmitt, *Gymnasium*'daki eğitimini tamamladıktan sonra, 1907'de o sıralarda dünyanın en iyi üniversitelerinden biri olan Berlin Friedrich-Wilhelm Üniversitesine gider. Ekonomik koşulları, sınıfsal kökeni ve sosyal çevresi düşünüldüğünde, kısa süreli mesleki bir eğitim yerine üniversiteye gitme yönündeki bu kararı, Schmitt'in güçlü iradesinin ve azminin bir göstergesi olarak görmek gerekir. Başlangıçta, filoloji öğrenimi görmeyi tasarlar. Fakat Lorraine'deki zengin ve başarılı amcasının tavsiyesi üzerine hukuk okumaya karar verir.

sebebi, taht ile mihrap, monarşi ile kilise, Prusya kralı ile Ren piskoposu arasındaki çatışmadır. 1830'larda Ren piskoposunun, farklı mezhep ve milletten iki insanın evliliğinden doğan çocuğun Katolik sayılması gerektiği iddiası, 1870'de Vatikan Konsülü'nün monarşi karşısında papalık kurumuna üstünlük atfeden ve hatta "papalığı mutlak bir monarşi statüsüne yükselten" Papanın yanılmazlığının ilanı, Bismarck'ın Katolisizmi bir tehdit olarak algılamasına zemin hazırlar. Bunun sonucunda Bismarck, Katolisizmin bölücü politik etkilerine karşı bir dizi önlem ya da çözüm olarak *Kulturkampf*'ı tasarlar. Gottfried, Paul Edward, *Carl Schmitt*: *Politics and Theory*, Greenwood Press, USA,1990, ss.15-16.

20 Bkz.,Schmitt, Carl, "The Unknown Donoso Cortes", trans.Mark Grzeskowiak, *Telos*, ıssue 125, fall 2002,ss.82-83.

21 Bkz.,Bendersky, Joseph, *Carl Schmitt: Theorist for the Reich*, ss. 3-5; Lee, Stephen J, *Avrupa Tarihinden Kesitler 1789-1980*, ss. 101, 105-107.

22 Bkz., Schmitt, Carl, *Roman Catholicism and Political Form*, s. 39 dip 2.

23 Bkz.,Lee, Stephen J, *Avrupa Tarihinden Kesitler 1789-1980*, s. 136.

24 Bkz.,Balakrishnan, Gopal, *The Enemy*, ss. 11-12; Gottfried, Paul Edward, *Carl Schmitt: Politics and Theory*, s.15-16.

Schmitt'in üniversite eğitimi kararının ardında, yoksul ama zeki bir gencin kişisel hırslarının yanı sıra II. Wilhelm Almanya'sının değişen sosyal şartlarının da payı vardır. Bendersky, o yıllarda Schmitt'in yükselme hırsıyla dolu genç bir adam olduğunu ve iyi bir kariyer yaparak hor görülen sınıfsal kökenini aşma arzusuyla yanıp tutuştuğunu belirtir.[25] Ne soylu ne de zengin olan Schmitt gibi Katolik bir taşralı için ve aslında benzer arkaplanı paylaşan tüm Almanlar için parlak bir geleceğe açılan tek bir kapı vardır; üniversite eğitimi.

Sanayileşmesini geç tamamlamış olsa da, İngiltere ve Fransa ile karşılaştırıldığında Almanya eğitim devrimini çok daha önce, 1800'lerde gerçekleştiren bir ülkedir. Bu devrimin en önemli parçası, Alman Üniversitelerinde gerçekleştirilen reformdur.[26] Bu reform hareketi, toprak aristokrasisinin ekonomik ve politik gücünün dışında, Alman toplumunda yeni bir sınıfı ortaya çıkarır: Alman entelektüel sınıfı, eğitimli akademik aristokrasi veya Fritz Ringer'in adlandırdığı şekliyle "mandarin entelektüeller".[27]

Mandarin, eski Çin'de krallık soyundan gelmeyen ve dolayısıyla soylu sınıfa ait olmayan fakat zorlu bir eğitimden geçerek bulundukları konuma yükselen bürokratlar için kullanılan bir terimdir. Ringer, Alman entelektüel sınıfını "mandarin entelektüeller" olarak adlandırırken, seçilmelerinde soyluluğun ya da zenginliğin değil liyakat ölçülerinin geçerli olduğu Çin'deki bu eğitimli sınıfa göndermede bulunur. Hakikaten de, Alman entelektüelleri, sınıfsal kökenleri, eğitim süreçleri ve monarşiyle ya da devletle ilişkileri bakımından Çin'deki mandarinlere benzerler. "Mandarin entelektüeller", doktorları, hukukçuları, öğretmenleri, yüksek düzeydeki memurları, yazarları, yayıncıları içine alan toplumsal bir sınıftır. Fakat ana gövde, esas olarak üniversite profesörlerinden oluşur.[28]

Sosyal statüleri ve eğitim düzeyleri bakımından görece homojen entelektüel bir zümre oluşturan Alman akademik eliti, toplum içindeki statülerini zenginliğe ya da miras alınan unvanlara değil eğitime borçludur.[29] Bu sınıf için sosyal saygınlık kazanmanın yegâne yolu bir üniversite derecesi almaktır. Dolayısıyla, üniversite eğitimi, Schmitt gibi ne soylu bir sınıftan gelen ne de zengin olan "mandarin entelektüeller"in saygın ve başarılı kamusal hayata açılan tek kapısıdır.

> Alman mandarinleri, bir tür tinsel (spiritual) aristokrasi olarak kabul görmeyi ve öğrenimleri yoluyla kökenlerini ve sınıflarını aşmayı talep ederler. Kendilerini kültürlü insanlar olarak görürler ve kişisel "kendini

---

25 Bkz., Bendersky, Joseph, *Carl Schmitt: Theorist for the Reich*, s.7.

26 Bkz.,Ringer, Fritz, *Weber'in Metodolojisi*, çev: M.Küçük, Doğu-Batı Yay, Ankara, 2003, ss.10-16.

27 Ringer, bu eğitimli yüksek orta sınıfın doğuşunu on sekizinci yüzyıla kayıtlamakla birlikte, esas olarak 1890-1933 arası döneme odaklanır.

28 Bkz.,Ringer, Fritz, *The Decline of the German Mandarins*, ss.5-6; Schulze, Hagen, *Avrupa'da Ulus ve Devlet*, ss.130-131.

29 Bkz.,Ringer, Fritz, a.g.e.,ss.vii-ix, 3.

> yetiştirme" idealleri tüm öğrenim anlayışlarını etkiler. Eğitimden tinsel soylulaşma bekleyerek, "salt" pratik bilgi, moral ve duygusal açıdan nötr analiz teknikleri arayışını reddederler. Tersine, öğrenimi, içinde saygın kaynaklarla temasa geçileceği ve bu kaynakların tinsel muhtevalarının absorbe edileceği, öyle ki yok edilemez tinsel bir yüceliğin öğrenciye tevdi edileceği bir süreç olarak görürler.[30]

Alman üniversitelerinde gerçekleştirilen reform hareketi, öncelikle "*Bildung* idealinden, Alman idealist felsefesinden ve Greklere duyulan hayranlıktan" esinlenmiş olduğundan, eğitim (*Erziehung*) ancak kavramsal müttefiki *Bildung* ile birlikte düşünülebilir. Kişinin kendi kendini yetiştirmesi ve geliştirmesi anlamına gelen *Bildung*, Ringer'e göre, "Alman *Bildungsbürgertum*'un, eğitimli orta sınıfın ideolojisini donatmaya başlar".[31] *Bildung* ideali, bireyin kendi potansiyelini ancak büyük eserlerle kuracağı yorumlayıcı ilişki sonucunda gerçekleştirebileceğini vurgular. Bu da faydacı bir özellik sergileyen doğa bilimleriyle değil filoloji ve tarih disiplinleri ile mümkündür. Bu sebeple, Alman mandarinleri, "ruhun kültürel çevre yoluyla şekillenmesi", tinsel soylulaşma ve "içsel birlik" anlamlarına gelen *Bildung*u, öncelikle, karakter tamlığına gönderen ve bu sebeple salt "bilgiden daha fazla"sını içeren bir tarzda kullanırlar.[32]

Bildung kavramı, modern Alman politik geleneği içinde de merkezi bir rol oynar. Alman entelektüellerinin politika karşısındaki tutumları ve genelde devlet anlayışları, *Bildung* idealinin normlarıyla tutarlıdır. Kendilerini pür *Wissenschaft* savunucuları olarak tanımladıkları için, güncel politikanın üstünde ve dışında durmaya büyük bir çaba gösterirler. Devlet hakkında soyut felsefi bir düzeyde konuşmayı tercih ederler, güncel politik sorunlar hakkında ise konuşmamayı. Alman entelektüel geleneğinin odağında, *Bildung* modeli uyarınca, kamu yaşamından ya da kamuyu ilgilendiren olaylardan ziyade bireyin moral ve entelektüel gelişimi vardır. Bu anlayış, Alman entelektüellerine özgü genel apolitizasyon halini besleyen ana damarlardan biridir.[33]

Alman profesörlerinin ve entelektüellerinin politikaya karşı bu apolitik, antipatik ve idealist tavrı karşısında bir başka düşünürler grubu daha vardır: Max Weber, Friedrich Meinecke, Ernst Troeltsch, Alfred Weber, Ferdinand Tönnies.[34] Üniversite yıllarının apolitik genç Schmitt'i, çok geçmeden, somut politik gerçeklikleri göz ardı ederek devleti ahlaki bir çerçevede tanımlayan ve devlet gücünün bölünmesini savunan Alman entelektüellerini meşruiyet krizine yol açtıkları gerekçesiyle eleştirecek ve Weberyan bir düşünce geleneği çizgisine doğru kayacaktır.

---

30 Bkz.,Ringer, Fritz, *The Decline of the German Mandarins*, s. 9.

31 Bkz.,Ringer, Fritz, *Weber'in Metodolojisi*, s. 11.

32 Bkz.,Ringer, Fritz, *The Decline of the German Mandarins*, ss.20-21, 86-88,104,115.

33 Bkz.,a.g.e.,ss. 102-120;Schulze, Hagen, *Avrupa'da Ulus ve Devlet*, s.132.

34 Bkz., Ringer, Fritz, *The Decline of the German Mandarins,* ss.191-192, 356.

Üniversite Yılları: Pozitivizm ve Yeni-Kantçılık

Schmitt, 1907'de, tam da Mandarin idealin merkezi sayılan Berlin Üniversitesine geldiğinde, parlak bir geleceğin ve yepyeni bir hayatın rüyasını görmeye çoktan başlamıştır. İhtirası, hırsı ve peşinden koştuğu düşleri, onu üniversite kapısına getirmiştir getirmesine; ama "gücün, paranın ve modern kültürün dev metropolisi" Berlin, onun gibi küçük bir kasabadan gelen biri için, büyüleyici olduğu kadar huzursuz edici bir şehirdir de. Schmitt, daha sonraları, Berlin'in bu kozmopolit dünyasında geçirdiği o yıllardan şöyle söz eder.

> İçimde derin bir saygı duygusu ile Üniversiteye girdim: oranın yüksek bir tinsellik tapınağı olduğunu düşünüyordum. Fakat orada gördüğüm kült mutlak ölçüde kafa karıştırıcı idi ve bende kendisine katılma isteği uyandırmadı. Bu kültün rahipleri her nasılsa hep muhaliftiler ve bilhassa kendileriyle meşguldüler. Hem donanımlı hem çılgın bir benliği temsil ediyorlardı. Onların tam donanımlı coşkunluklarının iç çelişkisi içinde üstünde yürüdükleri zemin, bizzat kendilerini sergiledikleri bir sahneye dönüşmüştü. Bütün çağ bir sahne ve tapınak bir tiyatro gibi hissediliyordu[35]...Ben mütevazı bir soydan gelen gösterişsiz genç bir adamdım. Ne yönetici ne de yönetici olmayan tabakaya aittim. Bu demektir ki ben, tümüyle karanlıkta durarak, durduğum bu karanlıktan parlak bir odaya bakmaktaydım. İçimi dolduran hüzün duygusu, beni daha soğuk ve mesafeli hale getirdi ve diğerlerinde de güvensizlik ve antipati yarattı. Yönetici tabaka, kendilerine dâhil etmeyi başaramadığı herkesi heterojen olarak gördü. [Bu insanların] önlerine adapte olma ya da dışarıda durma seçenekleri kondu. Bu yüzden ben dışarıda kaldım.[36]

Herhangi bir parti ya da çevrenin mensubu ol(a)mayan, kendi ifadesiyle "kendisini karanlıkta bırakan iki koruyucu meleği tevazusu ve yoksulluğu" sayesinde üstünde durduğu o karanlıktan "coşkulu bir mesafeyi" seyre dalan Schmitt, iki dönem sonra Berlin'den ayrılır ve hukuk öğrenimine önce Münih sonra Strassburg'da devam eder. O yıllarda yeni-Kantçılığın etkisinde olan genç Schmitt'in, hukuk öğrenimini sürdürmek için Strassburg Üniversitesini seçmesi anlamlıdır. Zira Strassburg Üniversitesi, Heidelberg ve Freiburg gibi, pozitivizm karşıtı ve yeni-Kantçı düşüncenin merkezidir.[37]

Schmitt'in hukuk öğrenimine başladığı yıllar, genelde "pozitivizmin düşüncenin tüm alanlarına tedricen sirayet ettiği"[38] ve özelde Alman akademik hukuk dünyasında

---

35 Schmitt'ten akt, Herrero, Montserrat, *The Political Discourse of Carl Schmitt: A Mystic of Order*, s.9.

36 Schmitt'ten akt, Balakrishnan, Gopal, *The Enemy*, s. 13.

37 Bkz.,Bendersky,Joseph, *Carl Schmitt: Theorist for the Reich*, s. 9.

38 Bkz.,Sabine, George, "Review: The Decline of Liberalism as an İdeology with Particular Reference to German Politico-Legal Thought", *The Philosophical Review*, vol.53, no.5, sep 1944, s. 506.

"hukuki pozitivizm"in (*legal positivism*) egemenliğini ilan ettiği döneme denk gelir. Hukuki pozitivizmi, 'olgular' ile 'değerler', 'olan' ile 'olması gereken' arasında ayrım yapan, bilimsel bilginin konusunu gözlemlenebilir ve ölçülebilir olanla sınırlayan pozitivist yaklaşımın hukuk alanına taşınmış formu olarak tanımlayabiliriz.[39] 1870'lerde Paul Laband ve Carl Friedrich von Gerber tarafından formüle edilen hukuki pozitivizm, hukuki düzeni tek gerçeklik addeder ve yürürlükteki hukukunkiyle uyuşmayan adalet taleplerini öznel kabul eder. Buna göre, devletin koyduğu ve bu bakımdan devlet iradesini cisimleştiren pozitif hukuk, mantıksal olarak tutarlı, tümdengelimsel bir metotla "daha genel kavramlara dek geri götürülebilen müstakil hukuki normlar" dizgesidir. Hukuki düzen "bir normlar sistemi"dir[40] ve hukuk bir amaç değil "cebri bir düzenin özgül sosyal tekniği"dir.[41] Bu bakımdan, Laband'a göre,

> tarihsel, politik ve felsefi mülahazalar kendi içlerinde ve kendileri bakımından değerli olmakla beraber, yapıcı ve yaratıcı çalışmanın yetersizliğini gizlemeye yarayarak somut hukuki materyalin dogmatiği için fazlasıyla önemsizdirler.[42]

Bu bağlamda, hukuki pozitivizm doğal hukukun evrenselci dilini reddederek hukuki düzeni hem politikadan hem de ahlaktan bağımsız bir normlar sistemi olarak ele alır. Laband ve takipçilerine göre, hukukun geçerliliğinden bahsedebilmenin koşulu, onun değerler ya da duygular gibi sübjektif unsurlardan ve politika, tarih ya da felsefe gibi hukuk dışı faktörlerden arınmış bir normlar dizgesi olmasına bağlıdır.[43] Genç Schmitt'in Labandçı okulun hukuki pozitivizmine karşı çıkarak yeni-Kantçılığa yönelişinin ardında, okulun hukuku ahlaktan ayıran "legalizm"inin yanı sıra hukuku devletin yaratımı ve egemen iradenin idari ve askeri nitelikteki emirlerinin toplamı olarak gören "etatist monizm"i yatar. Hukuki pozitivist için hukuki düzen,

---

39 Konu hakkında kısa bir literatür taraması bile, hukuki pozitivizmin tespit edilebilir tek bir formunun olmadığını göstermeye yetecektir. Sözgelimi, Stanley L Paulson, dört tür hukuki pozitivizmden söz eder. ("The Theory Public Law in Germany 1914-1945", *Oxford Journal of Legal Studies*, vol.25, no.3, Oxford University Press, 2005, s. 527, dip 11) Ancak yine de, Hans Morgenthau'yu izleyerek, yukarıdaki gibi genel bir tanım yapmak mümkündür. Bkz, Morgenthau, Hans, "Positivism, Functionalism and International Law", *The American Journal of International Law*, vol.34, no.2, 1940, ss.261-262; Öktem, Niyazi-Türkbağ, Ahmet Ulvi, *Felsefe, Sosyoloji, Hukuk ve Devlet*, Der Yayınları, İstanbul, 2001, ss.381-383,391-395.

40 Bkz.,Kelsen, Hans, *General Theory of Law and State*, trans.A. Wedberg, Russell&Russell, NY, 1945, s.110.

41 Bkz., a.g.e., s. 20

42 Laband'dan akt, Paulson, Stanley L, "The Theory Public Law in Germany 1914-1945", s.528.

43 Bkz, Morgenthau, Hans, "Positivism, Functionalism and International Law", ss.261-262; Orlow, Dietrich, "Review: Popular Sovereignity and the Crisis of German Constitutional Law: The Theory and Practice of Weimar Constitutionalism", *The Journal of Modern History,* vol.71, no.4, dec 1999, (995-998) s.996.

yalnızca, devlet tarafından tayin edilmiş ve mahkeme kararlarıyla varlığı tasdik olunan kurallar ve yasalarla sınırlıdır. Dolayısıyla, pozitivist hukuk, "tecrübeyi aşan her şeyi reddederek ….eternal hakikatler ve değerler anlamında tözsel muhtevası olan hukuk idesinin temelini kazır" ve bunun tabii sonucu hukukun içeriksizleşerek "formel yasallık"a indirgenmesidir.[44]

O yıllarda Schmitt'in genelde pozitivizme ve özelde hukuki pozitivizme karşı çıkarak yeni-Kantçılığa yönelişi, tek başına, entelektüel saiklerle açıklanamaz. Devlet gücü karşısında daha yüksek hiçbir otorite tanımayan ve bu güçle çatışan evrensel ahlaki ilkeleri hukukun dışına atan Labandçı hukuki pozitivizmin, Protestan devletle ilişkileri Kilise dolayımına ihtiyaç duyan Katolik dünyadan bir entelektüeli tatmin etmeyeceği açıktır. Schmitt'in ihtiyaç duyduğu şey, Kilise ile Devlet, Katolisizmi ile Alman milliyetçiliği arasında, birini diğerine kurban etmeden, barışçıl bir yol bulmaktır. Bendersky'ye göre, o yıllarda Schmitt'in yeni-Kantçılık'a eğilim göstermesinin nedeni, tam olarak budur.[45]

Yeni-Kantçı anlayışa göre, devletin mutlak gücünün üstünde daha yüksek bir otorite, devletin tesis ettiği yasaların üstünde daha yüksek bir yasa vardır. Bu daha yüksek yasa, devlet gücüne dayanmaz ve devletten önce vardır. Schmitt, I. Dünya savaşı öncesi dönemde, devletin fonksiyonunu bu daha yüksek yasayı dünyevi bir forma dönüştürmek ve böylelikle onu görünür kılmak olarak tanımlar. Onun için Katolik Kilisesi, evrensel ahlaki normları cisimleştiren tek kurumdur ve dolayısıyla devletten önce gelir. Başka bir deyişle, devletin fonksiyonu hakkı gerçekleştirmektir. Neyin doğru olduğuna karar veren ise Katolik Kilisesi'dir.[46]

Schmitt 1910'da Strassburg Üniversitesinden mezun olur. Bir süre stajyer avukat olarak çalışır. Aynı dönemde, 1913'te, yakın dostu Yahudi Fritz Eisler ile birlikte, müstear isim altında, *Schattenrisse* [Siluetler] adlı bir kitap çıkarır. Kitapta Alman *Bildung* idealini mizahi bir dille alaya alırlar.[47] Bu arada *Über Schuld und Schuldarten* [Suç ve Suç Düzeyleri Üstüne] başlıklı doktora tezini tamamlar. Bu süre içerisinde, Walter Jellinek gibi dönemin saygın hukukçularının övgülerine mazhar olan iki kitap ve dört makale daha yazar. Bunlardan 1914 tarihli *Der Wert des Staates und die Bedeutung des Einzelnen* [Devletin Değeri ve Bireyin Amacı]'de devletin görevini "daha yüksek yasa"yı pozitif hukuk formuna dönüştürmek olarak tanımlamayı sürdürür.[48]

---

44 Bkz., Sabine, George, "Review", s.506.

45 Bkz.,Bendersky, Joseph, *Carl Schmitt: Theorist for the Reich*, s.10.

46 Bkz.,a.g.e.,ss.10-13.

47 Bkz.,a.g.e.,s.46. Müstear isimlerinden biri Johannes de Silentio olan Kierkegaard gibi, takıntı derecesinde iyi bir Kierkegaard okuyucusu olan Schmitt'in Johannes Negelinus müstear ismini kullanması manidar.

48 Montserrat, Schmitt'in daha bu kitaptan başlayarak Kantçılık'la, normativizm ve rasyonalizm ile arasına mesafe koyduğunu ancak devlet hakkındaki gerçek öğretisinin henüz ortaya çıkmamış olduğuna dikkat çeker. *The Political Discourse of Carl Schmitt: A Mystic of Order*, s.10.

Ona göre, Bismarck kadar güçlü bir figürü dahi yola getiren Katolik Kilise'si "hak"-kın ne olduğunu tayin edebilecek yegane güçtür.[49] Ancak, savaşın patlak vermesinin ve en yakın dostu "sevgili, harikulade adam" dediği Eisler'in savaşta öldürülmesinin ardından Schmitt, *Der Wert des Staates und die Bedeutung des Einzelnen*'de ahlaki konularda hakem olarak tanımladığı Katolik Kilisesi'nin aslında "gerçek güç"ten yoksun olduğunu söyleyerek entelektüel gelişiminde yeni bir evreye adım atar.

Düşüncesinde meydana gelen bu değişimi genç bir adamın dramatik yaşam pratiği içinde anlamak gerekir. Her şeyden önce, o yıllarda Schmitt, kutsal olanı dünyevi olanın üstünde görecek denli inançlı bir Katolik'tir, ama göksel mutluluk vaadiyle yetinemeyecek kadar da bu dünyalı. Ya da Mehring'in ifadesiyle, Schmitt "dogmatikçe yayılmış, kilise-temelli çoğunluğun Katolisizminden seküler ve heretik tarzda el çekmiş inançlı biri"dir; kendi ifadesiyle, o, " tabiiyeti ve vatandaşlığı Alman olan Katolik bir laik"dir.[50]

Katolisizmin Schmitt'in düşünceleri üstündeki etkisi ya da Katolisizmin Schmitt için ne anlam ifade ettiği sorusunun çağdaşları arasında bile hararetli tartışmaların konusu olduğu gerçeğini aklımızda tutup[51], günlüklerinin tanıklığına dayanarak, yine de o dönemde, Schmitt'in kalbiyle aklı arasında içsel bir çatışma olduğunu ve bizzat kendisinin dini kimliği ile ulusal kimliğini barıştıramadığı sürece bu çatışmanın son bulmayacağı hissi taşıdığını söylemek mümkündür.[52] Esasında Schmitt'in içinde süren bu çatışmanın hakiki zemini, bizzat onu üreten ve besleyen Wilhelm Almanya'sının sosyo-politik şartlarıdır. Wilhelm Almanya'sının sosyo-politik şartları, hem iyi bir kariyer yapmaya hem de inançlı bir Katolik olarak kalmaya izin vermez. Bendersky'nin de belirttiği gibi, Katolikler, tıpkı Yahudiler gibi, en önemli idari görevlerden men edilmişlerdir. Üstelik, dini ya da politik gerekçelerle, parlak bir akademik geleceğin bir anda yerle bir oluşu alışılmadık bir şey de değildir. Schmitt üniversite öğrenimi sırasında bu tarz olaylara çok yakından tanık olmuştur.[53] Ancak, parlak bir kariyer için burjuva dünyasının dünyevi değerlerini benimsemek ve burjuva dünyasına adapte olabilmek, meselenin yalnızca bir yönüdür. Schmitt'in de farkında olduğu gibi, asıl mesele, teolojik-politiktir ve bizzat Kutsal Metnin şu "şaşmaz hakikati" içinde dile getirilir: "İçinde ayrılık olan her ülke çöl olur; ve içinde ayrılık olan hiç bir şehir yahut ev durmaz" (Matta 12:25) Şayet, "tek bir topluluk

---

49 Bkz., a.g.e,s.35;Schwab, George, "Introduction", *The Concept of the Political*, University of Chicago Press, 2007, ss.4-5.

50 Bkz.,Mehring, Reinhard, "A Catholic Layman of German Nationality and Citizenship?", *The Oxford Handbook of Carl Schmitt*, s.74.

51 Bkz.,a.g.e.,ss.74-75.

52 Günlüklerinde yazdıklarına bakarak Schmitt'in iç dünyasında yaşadığı çatışmaların ne ölçüde yoğun olduğunu görmek mümkündür. Bkz.,Bendersky, Joseph., "Schmitt's Diaries", *The Oxford Handbook of Carl Schmitt*, ss.121-124.

53 Bkz.,Bendersky, Joseph, *Carl Schmitt: Theorist for the Reich*, ss.13-14.

olan şeyin içinde iki otoritenin olması mümkün değil" ise, Schmitt'in hem dünyevi hem ruhani krallığın bir üyesi olup olamayacağı sorusuna bir an evvel bir cevap bulması gerekmektedir.

Üniversiteye geldiğinde, bu kez, taşralı ahlaki değerlerini burjuva dünyasının değerleriyle uzlaştırmanın yolunu arar. Üniversite yıllarında burjuva dünyasına bir türlü ayak uyduramayan Schmitt, üniversite sonrası dönemde kendi kişiliğinde yeni bir çatışmayla karşı karşıya kalır. Bir yandan Katolik inançlarına ters bohem bir hayat yaşamak, diğer yandan parlak bir hukuk kariyeri yapmak ister. Mali açıdan zor durumdadır. Üstelik ilk eşi Sırp dansçı Pawla Dorotic ile ailesinin onaylamadığı dengesiz ilişkisi, psikolojik açıdan onu darmadağın etmiştir.[54] Ailesinin beklentileri, dini duygularıyla bağdaştıramadığı bohem hayatı yüzünden yaşadığı suçluluk duygusu ve her şeye rağmen parlak bir hukukçu olma umudu arasında gidip gelmektedir. Varolmak için karar vermek zorundadır.

1914'te Avusturya-Macaristan imparatorluğu veliahdı Ferdinand ile eşi Sophia, Gavrilo Princip adlı milliyetçi bir Sırp öğrenci tarafından Saraybosna'da öldürülür. Bu olay, yalnızca ülkelerin ve ulusların kaderini değiştirecek bir eylem değildir. Belirsizliğin adeta bir norm olduğu, normal olduğu Schmitt'in hayatının akışını bozan olağanüstü durumdur. İsmi 'prensip müjdeleyen kişi' anlamına gelen Gavrilo Princip, hem Almanya'ya hem de Schmitt'e düzenin kurucu prensibini gösterir: şiddet.[55]

Savaş Yılları

W.Churchill'in "korkutucu yıkım gücü ile önceki savaşların hepsinden ve acımasızlığından ötürü diğer tüm modern savaşlardan farklı"[56] dediği I.Dünya Savaşı, Alman entelektüelleri arasında uzun zamandır varolan kriz duygusunu şiddetlendirir. Öncelikle, I. Dünya Savaşı, düzenli devlet orduları arasında, sınırları belli bir alanda yapılan bir savaş değildir; o, taraf bütün ulusların topyekûn savaş halidir.

[54] Schmitt'in Pawla Dorotic ile 1916'da başlayan evliliği 1926 yılına kadar sürer. Pawla, aristokrat bir aileden geldiğini ve aslında bir Sırp soylusu olduğunu iddia edermiş ama Schmitt uzmanları bunun doğru olmadığı konusunda hemfikir. Doğru olmasa bile, Schmitt'in bu iddiayı belli bir süre için ciddiye aldığı kesin. Çünkü ilk kitaplarından bir kısmını Carl Schmitt-Dorotic adıyla yayınlar. Bendersky, bunun iki sebebi olduğunu söylüyor; taşralı, köylü kimliğinden kurtulmak ve entelektüel çevrelerde fark edilebilmek. Almanya'da Carl adı ve Schmitt soyadı çok yaygın olarak kullanıldığından, Schmitt 'Dorotic'in ilgi çekici ve akılda kalıcı olacağını düşünmüş olabilir. Bkz., Emden, Christian J, "Review: *Legality and Legitimacy*", H-German, H-Net Reviews, June, 2005, s.2; Bendersky, Joseph, *Carl Schmitt: Theorist for the Reich*, s.7; Bendersky, Joseph., "Schmitt's Diaries", ss.121, 125.

[55] Bu olaya kadar günlüğünde kamusal-politik hiç bir olaya yer vermeyen Schmitt suikastın ardından günlüğüne şu veciz notu düşmüş: "Princip isimli bir liseli". Bkz., Emden, Christian J, a.g.e., s.2; Bendersky, Joseph., "Schmitt's Diaries", s.125. Princip'in Avrupa'ya yeni bir düzen/yasa (*nomos*) getiren eylemi, Schmitt'in egemenlik ve *nomos* teorisinde, her düzenin orijininde şiddetin olduğu anlayışında teorik ifadesini bulacaktır.

[56] Akt, Schulze, Hagen, *Avrupa'da Ulus ve Devlet*, s.259.

Bu topyekûn savaş hali, yurt içinde milliyetçilik duygusunu güçlendirmekle birlikte, halkın mutlak ulusal birlik adına iktidarın devlet elinde toplanması fikrine büyük bir destek vermesine yol açmıştır. Özellikle, Almanya'da bu durum, parlamentonun tüm yetkilerini gönüllü olarak *Reich* hükümeti başkanına devretmesine ve dolayısıyla bizzat kendisini iktidarsız kılmasına yol açmıştır. Böylece, savaş yönetmek, savaşı idare etmek ile politika arasındaki ayrım ortadan kalkmıştır. Politika, bundan böyle, asker ya da sivil tüm ulusun topyekûn bir savaş doğrultusunda örgütlenmesi, ulusun yanı sıra ulusal kaynakların seferber edilmesi demekti. Bu, Avrupa uluslar arası hukuk tarihi açısından da yeni bir olgudur. Çünkü, mevcut güç ve kaynaklar, tek bir kişinin komutası altında bir başka ulusu yok etmeye yönelmiştir.[57]

Schmitt, 1916'da Strassburg Üniversitesinde akademik hayatına başlar. Katolisizme olan bağlılığı, hedonist ve materyalist bir kültürden duyduğu rahatsızlık ve devletin önceliğine inancı, savaşın şiddetine paralel olarak giderek artar. Yakın dostları şair Theodor Däubler, filozof Ernst Jünger ve dadaist yazar Hugo Ball gibi Schmitt de geleneksel ahlaki değerlerin ruhsuz ve anlamdan yoksun bulduğu bir haz kültürü lehine ortadan kalkmaya başlamasından derin bir kaygı duyar.

> Bu çağ kendisini kapitalist, mekanist, rölativist bir çağ, nakil, teknoloji ve organizasyon çağı olarak karakterize etmiştir… İnsanlar yoksul şeytanlar haline geldiler; 'Her şeyi biliyorlar fakat hiçbir şeye inanmıyorlar. Her şeye ilgi duyuyorlar fakat hiçbir şeyden coşku ve heyecan duymuyorlar…Bu çağın yoksulu bile, özgürlük için kazandığı milyonları harcarken topallayan bir gölgeden başka hiçbir şey olmayan bu sefil çokluk bile, her şeyi kendi bilincinin bir formülüne indirgeyen ve gizemli hiçbir şeyi ve ruhun hiçbir taşkınlığını kabul etmeyen bu tinin çocukları olduklarını kanıtladı. Onlar yeryüzünde cennet istediler; ticaret ve endüstrinin ürünü olan bir cennet, gerçekten de burada, yeryüzünde, Berlin, Paris ya da New York'ta olduğu varsayılan bir cennet, yüzme havuzları, otomobiller ve kulüp makamlarıyla bir cennet, kutsal kitabın tarifeye bağlandığı bir cennet istediler.[58]

Ancak, dönemin muhafazakâr addedilen diğer entelektüellerinden, mesela Max Scheler ve Ernst Jünger'den farklı olarak Schmitt, eski ile yeni, geleneksel değerler ile modern değerler arasındaki çatışmayı ulusun canlılığının yaşam kaynağı olarak görmez. Yaşamın tüm alanlarının rasyonalizasyonuyla sonuçlanan modernleşme dalgasından kurtulabilmiş yüce bir Alman *Kultur*ünün varlığıyla gururlanan etnosentrik

---

57 Bkz.,Schulze, Hagen, *Avrupa'da Ulus ve Devlet*, ss.260-267.

58 Schmitt'ten akt, Meier, Heinrich, *The Lesson of Carl Schmitt*, trans.M.Brainard, The University of Chicago Press, 1998, s. 3.

bir yaklaşımı benimsemez.[59] Schmitt'in perspektifinden modernlik, başkaca şeylerin yanı sıra, mekanik-ekonomik bir yaşam tarzını beraberinde getiren zihinsel bir tutumun, dünyayı mekanik-ekonomik-fonksiyonel bir çerçevede görme ve düşünme tarzının adıdır. Schmitt, her şeyi üretim ve tüketim, fayda ve zarar kategorilerine indirgeyen ekonomik düşünmenin yarattığı bu ruhsuzluk durumunu, ilkin, 1916 tarihli *Theodor Däublers "Nordlicht"* [Theodor Däubler'in "Kuzey Işığı"]nda edebi bir dille eleştirir.[60]

Bu dönemde, gençlik döneminin yeni-Kantçılığı savaş yıllarının kaotik ortamıyla birlikte silinmeye başlar.[61] Yeni-Kantçılıktan uzaklaşmasında orduda asker olarak tecrübe ettiği pratik-hukuki sorunların etkisi büyüktür. Devletin rolünü artık moral bir amacı imleyen "doğru/hak" kavramı aracılığıyla değil, "somut durum"dan, somut tehlikeden ya da "çatışma" kavramından hareketle tanımlar.[62] Nitekim, 1918'in sosyo-politik bağlamı, adeta Schmitt'i haklı çıkarır bir tarzda cereyan eder.

Weimar Cumhuriyeti

Savaş, Almanya'nın mağlup olmasıyla sona erer ve 1918'de, Wilhelm Almanya'sı yerini, egemenliği Monarktan alıp halka veren Weimar Cumhuriyetine bırakır. 28 Haziran 1919'da Almanya, Schmitt dahil neredeyse tüm Almanlar tarafından haksız bir dayatma olarak görülen Versailles Barış Antlaşmasını imzalamak durumunda kalır. Bu antlaşma, tazminat, askeri sınırlama, toprak kaybı gibi Almanya aleyhine pek çok madde içermektedir. Bu durum, Alman devletini, ekonomiye müdahale etmeye, tüm toplumsal meselelere el atmaya, savaştan dönen insanları ekonomik yapı içine dâhil etmeye sevk eder. Müdahaleci devletin başarılı olabilmesi ise, işsizlik sigortası, emekli maaşı, kadınlara oy hakkı tanınması gibi daha etkin sosyal politikalar yürütmesine bağlıdır. Başka bir deyişle, Versailles Antlaşması ile büyük bir tazminat ve utanç duygusundan öte dış politikada ayrımcılığa ve aşağılanmaya maruz kalan Alman devleti için demokrasi, iç savaşı önlemenin bir aracı haline gelir. Dolayısıyla, Almanya'da demokrasi, bir yenilginin ardından askeri bir çare olarak düşünülmüştür, parlamenter bir girişimin, bir çabanın sonucu değildir.[63]

Bu durum, devleti, ulusal kaynakları, her alandan çıkar çevresini tatmin edecek şekilde paylaştırmak gibi zor bir görevle karşı karşıya bırakır. Bu çıkar çevrelerinin taleplerini karşılamak, herhangi bir kriz durumunda devlete sadakatlerini sağlamanın tek yoludur. Bu ise, başlangıçtan itibaren, Weimar Cumhuriyeti'nin zayıf bir devlet

---

59 Bkz.,Gottfried, Paul, *Carl Schmitt: Politics and Theory*, s.22. Keza, Schmitt, Thomas Mann gibi, yüksek bir kültür adına savaşı idealize ederek meşrulaştıran anlayışlara da karşı çıkar. Bendersky, Joseph., "Schmitt's Diaries", ss.126.

60 Bkz., Bendersky, Joseph, *Carl Schmitt: Theorist for the Reich*, ss.16-17.

61 Bkz., a.g.e. , s.16.

62 Bkz., a.g.e., s. 19.

63 Bkz.,Schulze, Hagen, *Avrupa'da Ulus ve Devlet*, ss.267-269.

olmasının ana nedenidir. Nitekim, devletler arasındaki savaş yerini çok geçmeden, "partiler arasındaki devrimci bir savaşa" bırakır.[64]

Bu sebeple, Cumhuriyet, parlamenter sistemin yanı sıra kaosu, şiddeti ve fiziki varoluş tehdidini beraberinde getirir. Zira, otoritaryan bir devletin çöküşü, geride, demokratik yollarla doldurulması zor bir otorite boşluğu bırakmıştır. Ortaya çıkan sosyal çatışmalar, parlamentoda konuşularak halledilmek yerine sokaklara taşınmıştır. Rus Devriminin başarısıyla cesaretlenen radikal sol gruplar, 1919 Mart'ında Macaristan'ın komünist rejime geçmesini de fırsat bilerek, "proletarya diktatörlüğü"nün çok yakın olduğuna inanarak, 1918-1919 kışı boyunca Berlin sokaklarını savaş alanına çevirir. Hatta 1919 Nisan'ında, o sırada Schmitt'in asker olarak görev yaptığı Münih'te radikaller bir Sovyet Cumhuriyeti bile ilan ederler. Bu yüzden, Bolşevizm tehdidi ve korkusu, yalnızca Weimar Cumhuriyetinin değil, Schmitt'in de politik ufkuna kara bir bulut gibi çöker.[65]

On altıncı yüzyılın mezhep savaşlarına benzettiği bu sivil savaş dönemi, herkes gibi, Schmitt'de de güvenlik ve gelecek endişesi yaratır. Gelecek konusunda endişelenmekte haklıdır. Zira, Almanya'yı savaşın sorumlusu ilan eden Versailles Antlaşması gereğince, Strassburg Üniversitesi bir Fransız kurumu olur. Bu demektir ki, askeri hizmetinin ardından dönebileceği bir işi bile yoktur. Neyse ki, Münih'te, politika bilimci arkadaşı Moritz Julius Bonn sayesinde bir okutmanlık işi bulur.[66]

Parlak bir gelecek hayali ve başarılı bir hukukçu olma umudu, savaş ve devrim yüzünden belirsiz bir geleceğe ertelenir. Fakat yaşadığı hayal kırıklığı ve içinde bulunduğu kötümser ruh hali, yine de, kendi benliğinin dar sınırları içine hapsolmasına neden olmaz. Tersine, bu iç savaş ortamı, Schmitt'in entelektüel duruşunda esaslı bir kırılma noktası oluşturur. Hayat, onu bir kez daha, ertelenemez derecede acil bir karar noktasına getirmiştir: ya olup bitenler karşısında apolitik bir konum benimseyerek varolan düzenin bilinçsiz muhafızlarından biri olacaktır ya da birbiriyle çatışan sosyal kuvvetler karşısında, anısı hâlâ hafızalarda (en azından muhafazakâr denilen kesim için) canlı duran otoriter devletin savunucusu olacaktır.[67]

1919 tarihli *Politische Romantik* [Politik Romantizm]i, bu politik bilincin ilk ürünü olarak görmek mümkündür. Kitabın adının bir oksimoron içerdiğine ya da bir ironiye işaret ettiğine dikkat çekerek başlayalım. Çünkü kitap boyunca Schmitt, Aydınlanma düşüncesine ve genel olarak liberal moderniteye bir karşı çıkış hareketi olarak görünmesine karşın, esasında Romantizmin temel karakteristiğinin a-politiklik ya da her şeyi estetize ederek politik olana karşı çıkış olduğunu göstermeye çalışır.

64 Bkz., Schmitt, Carl, "Theory of the Partisan: Intermediate Commentary on the Concept of the Political" *Telos* 127, 2004, s.44.

65 Bkz., Bendersky, Joseph, *Carl Schmitt: Theorist for the Reich*, ss. 21-22.

66 Bkz.,a.g.e.,s.23.

67 Bkz.,a.g.e.,ss.24-25.Ancak, bu, Schmitt'in monarşik rejimi restore etme çabası içinde olduğu şeklinde anlaşılmamalıdır. Zira, Schmitt, restorasyon çabalarına karşı çıkar.

Bu çerçevede, teorik düzeyde kitap, modern Avrupa tarihi içinde liberal, burjuva ve aynı zamanda romantik de olan bireyin sekülerizasyon süreci içinde metafizik, politik ve moral açıdan geçirdiği değişimin izini sürmeye devam eder ve romantik bireyin zihinsel haritasını çıkararak esaslı bir kritiğini yapar. Dolayısıyla bu kritik, modern burjuva-bireyci politik düzenin ardındaki metafiziğin ifşasına hizmet eder. Aynı zamanda, *Politische Romantik*, kitle demokrasisine ve modern parti politikasına duydukları nefretten ötürü Prusya monarşisinin 'eski güzel günleri'ni düşleyen, mütemadiyen bir "yaratıcı restorasyon" projesinden söz eden ve romantizm ile ilişkilendirilen reaksiyoner muhafazakâr Alman entelektüellerinin esaslı bir kritiğini yapma görevi üstlenir. Bu bakımdan Schmitt için romantizm yalnızca felsefi değil "politik ve aynı zamanda sosyal" bir sorundur.[68]

Bir hukukçu olarak Schmitt, ısrarla, düşüncelerinin "somut hukuki ve sosyal düzenin içkinliğinden doğan somut kavramların gelişimi"ni takip ettiğini vurgular.[69] Bunun bir başka örneği, dönemin somut hukuki ve politik tartışmalarından doğan diktatör kavramı ve diktatörlük kurumu üzerine bir inceleme olan 1921 tarihli *Die Diktatur* [Diktatör]'dür. Schmitt'in kitapta söylediklerini anlayabilmek için, Alman politik-hukuki düşünce geleneğinin ve aynı zamanda politik yaşamının merkezinde yer alan egemenlik sorununun Weimar Cumhuriyeti döneminde anayasanın 48.maddesi etrafında merkezileştiğini aklımızda tutmamız gerekir. Alman anayasasının 48.maddesi şöyledir:

> "Eğer bir devlet Reich anayasası ya da Reich'ın yasaları tarafından kendisine yüklenen görevleri yerine getiremiyorsa, Reich başkanı silahlı kuvvetlerin yardımıyla bu görevleri yerine getirebilir. Kamusal düzenin ve güvenliğin ciddi biçimde bozulduğu ya da tehlikeye girdiği durumda, Reich başkanı silahlı kuvvetlerin yardımıyla, şayet gerekliyse, müdahale ederek kamusal güvenliği ve düzeni restore etmek için gerekli önlemleri alabilir. Bu amacı gerçekleştirmek için, o, tümüyle ya da kısmen 114, 115, 117, 118, 123, 124 ve 153.maddelerde belirtilen temel hakları geçici olarak askıya alabilir"[70]

Bu madde, devlet başkanına istisnai durumlarda politik birliği ve düzeni sağlamak amacıyla sınırsız yetkiler tanır. İstisnai duruma ilişkin geleneksel söylem, Roma Cumhuriyetine dek geriye gider. Klasik Roma düşüncesinde, normal durum ile

---

68 Bkz.,*Political Romanticism*, trans.G.Oakes, The MIT Press,1986; Bendersky, Joseph, *Carl Schmitt: Theorist for the Reich* ,s.25; Günsoy, Funda, "Book Review: Political Romanticism", *Kaygı*, sayı:17, 2011, ss.206-207.

69 Müller, Jan, "Carl Schmitt's Method: Between Ideology, Demonology and Myth", *Journal of Political Ideologies*, 4 (1), (61-85),Carfax Publishing, 1999, s.67.

70 Bkz., Bendersky, Joseph, *Carl Schmitt: Theorist for the Reich*, s.74, dip 38.

48.maddede ifade edilen "kamusal düzenin ve güvenliğin ciddi biçimde bozulduğu ya da tehlikeye girdiği durum" veya istisnai durum arasında bir ayrım vardır. Bu çerçevede, en iyi örneğini Roma Cumhuriyeti'nde bulan komiseryal diktatörlük, Senato tarafından *geçici* bir süre için, *hukuki* bir yolla ve liyakat esasına göre atanan bir üyenin veya Senato'nun belirlediği bir başka ismin *vekalet*en yürüttüğü *istisnai* bir kurumdur. İstisnai durum, geçici ve münferit olarak görüldüğünden Roma Senatosunun diktatörlük kurumuna başvurusu da *kesinlikle geçici* bir nitelik taşır.[71] Dolayısıyla, "diktatör bir tiran ve diktatörlük mutlak bir yönetim formu değildi, aksine Cumhuriyetçi anayasanın ruhu çerçevesinde özgürlüğü güvence altına almanın bir aracı idi"[72]. Kadim Roma pratiğinden Machiavelli, Bodin ve Hobbes'a ve oradan da yirminci yüzyıla diktatörlük kurumunun tarihini ele aldığı *Die Diktatur*, bu bakımdan Schmitt'in 48.madde savunusunun teorik zeminini oluşturur.

1921'de, Weimar Cumhuriyet'i siyasi cinayetler, mali sıkıntılar ve cumhuriyet karşıtlarının aşırılıklarıyla sarsıldığı bir sırada, Cumhurbaşkanı Friedrich Ebert rejimi korumak ve istikrar sağlamak amacıyla 48.maddeye başvurur.[73] Bu durum, 48.madde etrafında dönen tartışmaları daha da alevlendirir. Bu arada, Schmitt, istisnai durum, diktatörlük, egemenlik ve politik otoritenin doğası gibi konular üstüne düşünmeyi sürdürür. 1922'de *Politische Theologie* [*Politik Teoloji*]'yi yayınlar. *Die Diktatur* ile *Politische Theologie* arasında yalnızca bir yıl vardır. Ama bu süre içinde Schmitt'in düşüncesi, adeta yeni bir evreye girmiştir. *Politische Theologie*, Schmitt'in düşünce dünyasında bir başka kırılma noktasıdır.[74]

Schmitt *Die Diktatur*'de diktatörlüğün iki formu, egemen diktatörlük ile komiseryal diktatörlük arasında ayırım yapmış ve tercihini ikincisinden yana kullanmıştı. Anayasal bir kurum olduğu için yasanın üstünde ol(a)mayan, yasayı iptal edemeyen ve değiştiremeyen komiseryal diktatörlüğün tersine, egemen diktatörlük, anayasal düzenin *süresiz* ilgası ve otoritenin *sınırsız* kullanımıyla karakterize olur. Bu modelde diktatör, özsel olarak, bir monarkdan çok bir tirana benzeme tehlikesi taşır. Bu yüzden, pek çokları için, *Die Diktatur*'ün Schmitt'i, yine de, geleneksel düşüncenin bir takipçisidir.[75] Oysa, *Politische Theologie*'nin daha ilk cümlesinde, Schmitt'in düşüncesinde meydana gelen kırılmanın apaçık emaresini okuruz: "egemen, istisnai olana/

[71] Bkz.,Schmitt, Carl, *Dictatorship*, trans: Michael Hoelzl-Graham Ward, Polity Press, 2014, ss.1-2; Günsoy, Funda, *Felsefe ile Teolojinin Kavşağında: Schmitt ve Strauss'ta 'Politik Olan'*, Paradigma Yay, 2010;Gross, Oren, "The Normless and Exceptionless Exception: Carl Schmitt's Theory of Emergency Powers and the "Norm-Exception" Dichotomy", *Cardozo Law Review*, vol.21, 2000, ss. 1829, 1833-1836; Kardeş, Ertan, *Schmitt'le Birlikte, Schmitt'e Karşı*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2015, ss.117-119.

[72] Schmitt, Carl, *Dictatorship*, s.4.

[73] Bkz.,Bendersky, Joseph, *Carl Schmitt: Theorist for the Reich*, s.34.

[74] Bkz.,a.g.e.,s.35; Gross, Oren, "The Normless and Exceptionless Exception: Carl Schmitt's Theory of Emergency Powers and the "Norm-Exception" Dichotomy", s.1840.

[75] Bkz.,McCormick, John, *Carl Schmitt's Critique of Liberalism: Against Politics as Technology,* Cambridge University Press, 1997,ss.121-156; Gross, Oren, a.g.e.,s.1834.

duruma karar verendir"[76] McCormick için, entelektüel düzlemde meydana gelen bu kırılmanın adı bellidir: muhafazakârlıktan faşizme kayış.[77]

Bununla birlikte, aynı kitapta "modern devlet teorisinin bütün önemli kavramlarının sekülarize olmuş teolojik kavramlar"[78] olduğunu öne süren Schmitt'in komiseryal diktatörlükten egemen diktatörlüğe veya Kalyvas'ın kavramsallaştırmasıyla "hegemonik egemenlik"[79]e kayışını, genel olarak modernite kritiğinin yanı sıra *yasallık*ın proleterya diktatörlüğünü engelleyemeyeceği fikri çerçevesinde düşünmek gerekir.[80]

Bonn Yılları

Peş peşe yayınlanan *Politische Romantik*, *Die Diktatur* ve *Politische Theologie*'nin sağladığı başarı ve ün, Schmitt'i, 1922'de Bonn Üniversitesine taşır. Kamu hukuku kürsüsünün en popüler ve en çok sevilen profesörlerinden biridir artık. Kitapları, yalnızca Almanya'da değil, Almanya dışında da, Fransız entelektüelleri arasında ateşli tartışmaların ana konusu olur. Dadaist yazar Hugo Ball, onu "Katolik Kant" olarak selamlarken, Moritz Julius Bonn ve yazar Ernst Niekisch, Schmitt'in yüksek kavrayış gücüne, kıvrak zekâsına duydukları hayranlığı dile getirirler. Ancak etrafını kuşatan bu saygı çemberi, yalnızca entelektüel zekâsından kaynaklanmaz. Yakın dostlarının ve öğrencilerinin anlattıklarına göre, Schmitt, son derece nazik, samimi, neşeli ve konuşmayı çok seven bir karaktere sahiptir.[81]

1922 Haziran'ında Moritz Julius Bonn'a yazdığı bir mektupta, Schmitt, Bonn'un muhteşem atmosferinden söz eder ve burada geçirdiği zamanın kendisini ziyadesiyle tatmin ettiğini anlatır.[82] Bir yandan dersler verirken, bir yandan da yazmaya devam eder. 1923'te, Katolisizme olan bağlılığının bir nişanesi olarak okunabilecek *Römischer Katholizismus und Politische Form* [Roma Katolisizmi ve Politik Formu]'u yayınlar. Burada, modern dünyanın materyalist, ekonomik çıkarlara göre şekillenmiş kültürünü eleştirmeye devam eder. Kitapta sekülarizasyon ve modernleşmeye yönelik düşünceleri ışığında Katolisizm ile Protestanlık arasında katı bir düalizm ge-

---

76 Bkz.,Schmitt, Carl, *Political Theology*: *four chapters on the concept of Sovereignity,* trans: George Schwab, MIT Press, Cambridge, 1985, s.5.

77 Bkz.,McCormick, John, a.g.e., ss.136,156.

78 Schmitt, Carl, *Political Theology*, s.36.

79 Bkz., Kalyvas, Andreas, "Hegemonic sovereignty: Carl Schmitt, Antonio Gramsci and the constituent prince", *Journal of Political Ideologies*, vol 5, 2000.

80 Günsoy, Funda, *Felsefe ile Teolojinin Kavşağında: Schmitt ve Strauss'ta 'Politik Olan'*, s.380 ve genel olarak egemenlik konusunda ss.377-412.

81 Yakın dostu Franz Blei, Schmitt'in trafiğin ortasında durup, yanındakine, Hegel'in aklın kurnazlığı kavramını anlatacak kadar konuşmayı sevdiğini anlatır. Bkz.,Bendersky, Joseph, *Carl Schmitt: Theorist for the Reich*, s.47.

82 Schmitt, Bonn'da geçirdiği bu süre içinde, 1926'da ikinci eşi ile evlenir ve Anima adını verdiği bir kızı olur. Fakat ilk eşinden boşanıp yine bir Sırp olan ikinci eşi ile evlenmesi, Kilise tarafından aforoz edilmesine yol açar.

liştiren Schmitt, Katolisizmi ve Katolik Kilisesini politik ve hukuki bir güç olarak kavramsallaştırır. Ulmen'in de ifade ettiği gibi, *Politische Theologie* ile bağlantılı bir şekilde kalem aldığı *Römischer Katholizismus und Politische Form*'da Schmitt, Katolik Kilisesinin hukuki rasyonalitesini Katolik bir dogmadan hareketle kurar: Kilisenin Görünürlüğü.[83]

Bir hukukçu olmasına rağmen, Bonn Üniversitesinde verdiği derslerin çoğu politika bilimi üzerinedir. Hatta 1925-26 kış sömestri boyunca, politika felsefesi konulu bir seminer bile verir. Bu bakımdan Schmitt, Alman hukuk profesörleri arasında bir istisna teşkil eder. Zira, bir kaç isim dışında, Alman akademik cemaati için politika biliminin kamu hukukundan bağımsız bir statüsü bile yoktur.[84]

Bonn'da geçirdiği 1922-1928 yılları arası dönemde Schmitt, liberal-demokratik Weimar Cumhuriyetinin ve parlamenter sistemin hastalıkları olarak tespit ettiği konularda yazmayı sürdürür. Cumhuriyetin ilk yıllarının sivil düzensizlik, kargaşa ve politik şiddet dönemi yerini bir istikrar ve güven ortamına bırakmasına rağmen, Schmitt, bir çatışma durumunun her zaman mümkün olduğunu düşünür. Bu çerçevede, Hobbes'un egemenliğin tesisiyle ortadan kalkacağına inandığı doğa durumu, Schmitt'in düşüncesinde 'politik olan' adıyla hukuki düzene içkin bir ihtimal olarak varlığını sürdürür.

Die Diktatur (1921), *Politische Theologie* (1922) ve *Die geistesgeschichtliche Lage des heutigen Parlamentarismus* (1923) [*Parlamenter Demokrasinin Krizi*]'da geliştirdiği argümanlar, liberal entelektüel çevreler tarafından kuşkuyla karşılanmasına ve tehlikeli bulunmasına rağmen, Weimar anayasasının babası liberal hukukçu Hugo Preuss, liberal politika bilimci-ekonomist Moritz Julius Bonn ve Karl Manheim gibi şahsiyetler tarafından büyük bir övgüyle karşılanır.[85] Dahası, 48.maddeye ilişkin teorik yorumuyla Schmitt, kişisel bir yakınlığı veya teması olmamasına rağmen, cumhurbaşkanı Paul Hindenburg'un dönemin başbakanına gönderdiği on iki sayfalık itiraz metninin adı zikredilmeyen, gizli entelektüel kahramanıdır.[86]

Berlin'e Dönüş

Schmitt, 1928 baharında, Hugo Preuss'un daveti üzerine, Bonn'dan ayrılıp Berlin'e gider. Bonn Üniversitesindeki daha prestijli kamu hukuku profesörlüğü pozisyonunu bırakıp Berlin'de bir yüksekokula gitmeyi kabul edişinde, Berlin'in Weimar'ın entelektüel ve politik merkezi olmasının büyük etkisi vardır.

---

83 Bkz.,Schmitt, Carl, *Roman Catholicism and Political Form*, trans: G.Ulmen, Greenwood Press, USA, 1996;Ulmen, Gary, "Introduction", *Roman Catholicism and Political Form*, s.xiv; Bendersky, Joseph, *Carl Schmitt: Theorist for the Reich*, s.49.

84 Bkz., a.g.e., ss. 54-55.

85 Bkz., a.g.e., ss.71,77.

86 Bkz.,Bendersky, Joseph, *Carl Schmitt: Theorist for the Reich*, s.83.

Burada Cumhuriyetin ve Weimar demokrasisinin, parti politikaları arasına sıkışıp bir "parti devleti" (*Parteienstaat*) haline geldiğini çok daha yakından tecrübe eder. Parlamento, çeşitli grupların çıkar ve kanılarının yarıştığı bir arenadır Schmitt için. Weimar parlamentosu artık politik birliği ve istikrarı gerçekleştirecek güce sahip bir kurum değildir. Politik alana sirayet eden plüralizm hastalığı, anayasanın korunmasını yalnızca hukuki bir problem değil, politik bir problem haline getirir. Ona göre, bu durum ancak politik otorite ve karar yoluyla, "nötr üçüncü" dediği başkanlık sistemi yoluyla aşılabilir.

> Politik birlik [yani devlet], diğer tüm birliklere mutlak bir tarzda emrettiği ya da onları yönlendirdiği için değil, kararı o verdiği ve böylelikle diğer tüm düşman örgütlenmeleri kendi içinde engelleyebildiği için en yüksek birliktir.…Devletin olduğu yerde bireyler ve sosyal gruplar arasındaki tüm çatışmalar konusunda düzeni, yani normal durumu tesis edecek tarzda karar verilir"[87]

Berlin'in sosyo-kültürel ve politik çevresine yakın duruşu, Schmitt'i kısa bir zaman sonra politik aktivitenin merkezine çeker. Maliye bakanlığında devlet sekreteri olan Johannes Popitz ve başkan Hindenburg'un çok yakın dostu General Kurt von Schleicher gibi önemli ve etkili isimlerle kurduğu ilişkiler sayesinde, kısa bir zaman sonra, 1929'da, hükümetin hukuk danışmanlığına atanır. Daha sonra Maliye bakanı olan Popitz ve Schleicher ile kurduğu hem entelektüel hem kişisel dostluk, Schmitt'e politik çevrelerde hatırı sayılır bir itibar kazandırmanın ötesinde, hükümet içinde olup biten her şeyi yakından öğrenme fırsatı kazandırır.[88]

Hem Schmitt hem de Schleicher, ulusal birlikten yoksunluğu ve politik istikrarsızlığı, Cumhuriyetin en temel problemi olarak görme noktasında hemfikirdirler. Nitekim 1929'da yaşanan ekonomik kriz, Schmitt ve Schleicher'in kuşkularını ve korkularını doğrulamanın yanı sıra başkanlık sistemi tartışmalarını da alevlendirir. Schleicher'in ekonomik krizi çözüp istikrarı sağlamak üzere Katolik Merkez Parti'den Heinrich Brüning'i başbakan yapma planı, Hindenburg'un desteğiyle gerçekleşir. Ancak Brüning'in ekonomik krizi çözmek için ilan ettiği programın parlamento (*Reichstag*) tarafından reddedilmesi ve bunun üzerine Brüning'in 48.maddeye başvurarak parlamentoyu feshetmesi, ülkeyi olduğu kadar Schmitt'i de yeni bir dönemece sokacaktır.

Schmitt, Brüning hükümetinin en güçlü taraftarlarından biridir, öyle ki hükümetin alınan acil önlemlerin mali meşruluğu konusunda çıkan tartışmaları sona erdirmek için kendisinden istediği raporda, ekonomik krizin bir istisnai durum (*Aus-*

---

87 Schmitt'ten akt.,a.g.e.,s.116.

88 Bkz.,a.g.e.,ss.110-126; Seitzer, Jeffrey-Thornhill, Christopher, "An Introduction to Carl Schmitt's Constitutional Theory: Issues and Context", *Constitutional Theory*, çev-ed. J.Seitzer, Duke University Press, 2008, ss.20-21.

nahmezustand) oluşturduğunu ve bu şartlarda başkanın kararının anayasa hukukuna uygun olduğunu bildirir. F.A. Hayek'in hukuk ve özgürlük meselesi konusunda "en bilgili ve ferasetli" olanlar arasında saydığı *Verfassungslehre* [Anayasa Teorisi]'sinde Schmitt, başkanın parlamentoyu feshedip ülkeyi yeni bir seçime götürmesinin, hem kendisine verilmiş bir hak hem de işlevsiz bir parlamentodan kurtulmanın demokratik yollarından biri olduğunu belirtir. [89] Çıkarılan kanun hükmünde kararnameler anayasal düzeni ortadan kaldırmaya yönelen "egemen" diktatörlüğün değil, tersine anayasal düzeni korumaya yönelen "komiseryal" türde bir diktatörlüğün uygulamaları arasında sayılabilir. Bu çerçevede, *Verfassungslehre*'de Schmitt, anayasanın ne olduğu probleminden hareketle o güne dek yapılmış anayasa tanımlarını ele alır ve ancak kurucu bir iktidar tarafından vazedildiğinde anlam ve geçerlilik kazanan "temel politik karar" olarak anayasa düşüncesini ortaya koyar: "Her tür normun tesisinden önce, *anayasa-yapıcı iktidarın taşıyıcısı tarafından alınmış* (*by the bearer of the constitution -making power*)temel *politik bir karar* vardır. [90] Demokrasilerde anayasa yapıcı veya kurucu iktidar halk iken, monarşilerde monarktır.

Ancak, merkez sağın çoğunlukta olduğu bir parlamenter yapı yerine radikal sağın ve solun ikinci ve üçüncü parti olduğu bir meclis düzeni oluşturan seçimler, Schmitt için tam bir hayal kırıklığı olur. Hitler, 1930'da söylediği gibi, tümüyle yasal yollardan iktidara doğru ilerlemektedir.[91] *Legalität und Legitimität* (1932) [Yasallık ve Meşruiyet], bu sürece tanıklık eden Schmitt'in uyarılarıyla doludur. Bununla birlikte, spesifik Weimar bağlamının ötesinde, kitap, farklı şekillerde formüle edebileceğimiz son derece hayati bir meseleyi ele alır: yasallık ile meşruiyet arasında ne tür bir ilişki vardır? Onlar iki farklı gerçekliğe işaret eden kavramlar mıdır? Kendi yasallığından bağımsız meşru bir iktidardan ya da meşru olmayan bir yasallıktan söz etmek mümkün müdür? Değerden bağımsız-nötr bir hukuk düşüncesi kendi varlığını ortadan kaldırma çabaları karşısında değerden-bağımsız olduğunu söyleyerek varlığını koruyabilir mi? Tek başına yasallık meşruiyet için yeterli midir? Hukukun içeriğine kim, hangi ölçülere göre karar verir? Kitapta meşruiyetinin yasallığına ve

---

89 Bkz.,Schmitt, Carl, *Constitutional Theory* , ss.157-158; Dyzenhaus, David, "The Concept of the Rule of Law State in Carl Schmitt's *Verfassungslehre*", *The Oxford Handbook of Carl Schmitt*, s.490 ; Bendersky, Joseph, *Carl Schmitt: Theorist for the Reich*.,ss.124-126; Seitzer, Jeffrey-Thornhill, Christopher, "An Introduction to Carl Schmitt's Constitutional Theory: Issues and Context", s.21. Bendersky'ye göre, Schmitt, hayatı boyunca, başkanlık sisteminin en güçlü taraftarlarından biri olmuş ve hemen her fırsatta güçlü bir devlet isteğini dile getirmiştir. Ancak, hiçbir zaman, anayasal bir değişimin ya da bir rejim değişiminin taraftarı olmamıştır. Hatta, "yasal olarak tesis edilmiş otoriteye itaat, daima, Schmitt'in politika ve hukuk felsefesinin temel maksimi olmuştur" (Bendersky, s.28).. Bu perspektiften bakıldığında, Brüning'in parlamentoyu feshetme kararının ve Schmitt'in bu kararı destekleyişinin ardında, sosyalist hareketten ve yükselen Hitler hareketinin potansiyel tehlikelerinden duydukları korku yatmaktadır.

90 Bkz.,Schmitt, Carl, *Constitutional Theory*, s.77.

91 Bkz.,Bendersky, Joseph, *Carl Schmitt: Theorist for the Reich*, s.146.

gayrı şahsi olma iddiasına dayandığını söylediği liberal parlamenter demokrasiyi tarafsızlık ilkesi sebebiyle eleştiren Schmitt, tarafsızlık iddiasının bizatihi kendisinin bir oksimoron olduğunu gözler önüne serer. Zira, tarafsızlık ilkesinden yana olmanın kendisi bir taraf olmaktır. Bu çerçevede, klasik rejim sınıflaması ile başlayan kitap, Schmitt'in genel düşünme tarzına uygun olarak, liberalizmin politik birliği kendisine dayandırmaya çalıştığı normativite mitine ve yasama devleti idealine keskin bir eleştiri sunmaktadır.[92]

Seçim sonuçlarının ardından gelişen politik ve entelektüel atmosfer, Schmitt için, ilave bir hayal kırıklığı daha yaratır: *Der Begriff des Politischen* [*Politik olan Kavramı*]'de geliştirdiği dost-düşman tezi, yükselen Nazi hareketiyle ilişkilendirilmesine sebep olur. Bendersky'nin de belirttiği gibi, Schmitt, artık, "fikirleri üstündeki kontrolü kaybetmiştir".[93] Yakın dostu Ernst Jünger'in 1930'da Schmitt'e yazdığı mektupta dile getirdiği gibi, bu kitapta Schmitt, "özel bir savaş tekniği icat etmiş"tir.

> Bugün büyük bir düşünürün mevkiini, silahlanmaya karşı tavrı belirliyor. Siz özel bir savaş tekniği icat ettiniz: Sessizce patlayan bir mayın. Enkazın gözlerimizin önünde sihirli bir biçimde yerle bir olduğunu görüyoruz; henüz kokusu burnumuza gelmeden yıkım vuku bulmuş oluyor.[94]

Sonuç Yerine: Nazizm ve Yahudi Sorunu

1933'te Hitler'in iktidara gelişiyle birlikte, Schmitt, fikirlerinin kullanımı konusundaki kontrolü kaybetmenin ötesinde, Alman Üniversitelerindeki diğer profesörler gibi, akademik konumunu ve hatta hayatını kaybetme tehlikesiyle karşılaşır. Nazizm karşıtı tavrı bilinmektedir ve pek çok Yahudi dostu vardır. Üstelik, Nazilerin gücü karşısında Hindenburg'un koruyuculuğuna duyduğu güveni de kaybetmiştir. Politik özgürlüğün neredeyse yok olduğu ve düşüncesinin özsel parçasını oluşturan itaat-koruma ilişkisinin büyük ölçüde ortadan kalktığı bir ortamda, Schmitt, Nasyonal Sosyalist Partiye üye olur.[95]

Ancak, Schmitt'in Parti ile ilişkisi, bu düzeyde kalmaz. Öyle kalsaydı, bu kararı, Nazizme destek verdiklerini açıklayan yüzlerce profesör ve sınıflardaki yüzlerce

---

92 Bkz.,Schmitt, Carl, *Legality and Legitimacy*,çev. J.Seitzer, Duke University Press, 2004; Kitap hakkında kapsamlı bir giriş yazısı için, keza bkz., McCormick, John, "Identifying or Exploting the paradoxes of constitutional democracy?", *Legality and Legitimacy*, ss.xiii-xIiii.

93 Bkz.,Bendersky, Joseph, a.g.e., s.168.

94 Jünger'den akt, Çelebi, Aykut, "Sunuş..", *Siyasal Kavramı* çev. E.Göztepe, Metis Yay, İstanbul,2006, s.9.

95 22 Nisan 1933'te, Martin Heidegger, Schmitt'e, kendisini Nasyonal Sosyalist hareket ile işbirliği yapmaya davet eden bir mektup yollar. Bkz., Bendersky, Joseph, *Carl Schmitt: Theorist for the Reich*, s.203.

Nazizm yanlısı öğrenci karşısında, yaşamını korumaya çalışan bir akademisyenin stratejik ve göstermelik kararı olarak görmek belki mümkün olabilirdi. Kuşkusuz, Schmitt'in içinde bulunduğu şartlarda, *Autoritas, non veritas facit legem* (Yasayı yapan hakikat değil, otoritedir) ilkesi her zamankinden daha fazla geçerlidir. Ancak Schmitt pasif bir parti üyesi olarak kalmamış, Hitler hükümetinin çeşitli komisyonlarında görev almış ve hatta Hitler'in *Kronjurist*'i (baş hukukçu) olarak ün kazanmıştır. Kuşkusuz bütün bunların karşılığında, *Der Begriff des Politischen*'in 1933 edisyonunda Karl Marx ve Georg Lukacs'a yaptığı referansları çıkarmak, Nazi ideolojisine uygun bir jargonla yazmak gibi entelektüel tavizler vermek durumunda kalmıştır.[96]

Schmitt II. Dünya Savaşı sonuna kadar parti üyesi olarak kalmış olmasına rağmen, 1934 gibi erken bir tarihten itibaren parti içinde Nasyonal Sosyalist harekete bağlılığının samimiyetini sorgulayan muhalif sesler yükselmeye başlar. Bu muhalefetin ardında, en ateşli öğrencisi ve dostu Katolik entelektüel Waldemar Gurian vardır. Yahudi bir soydan gelen ve sonradan Katolik olan Gurian, Erik Peterson gibi, Schmitt'in Nazizme verdiği destek ile Katolik inancının hiç bir şekilde bağdaşmadığını ve esasında, Karl Löwith gibi, onun desizyonizminin bir tür nihilizm olduğunu öne sürerek onunla tüm ilişkisini keser. Gurian Ekim 1934-Aralık 1936 arasında, müstear bir isimle, İsviçreli bir göçmen dergisinde Schmitt'in geçmişi ve Nasyonal Sosyalist hareket içindeki yeri hakkında bir makale dizisi yayınlar.[97]

Schmitt, Gurian'ın suçlamalarına karşı kendisini temize çıkarmak adına Ekim 1936'da Yahudi metinlerini Alman kütüphanelerinden atmayı teklif ettiği ve hatta meslektaşlarından Yahudi yazarlara atıfta bulunmamalarını istediği bir konferans organize eder.[98] Ancak, Yahudilerle geçmişteki ilişkileri ve ilk eşi gibi ikinci eşinin de Sırp olması kişisel düzeyde bir fırsatçı olarak değerlendirilmesine yol açar. Diğer yandan, tek otorite olarak devleti, parti politikalarının üstüne yerleştiren Hegelciliği ve Nazilerin biyolojik temelli politikaları karşısında nötr kalan dost-düşman tezi, bu muhalefete entelektüel bir gerekçe sağlar. Nazi ideolojisi kan bağı esasına dayanır ve halkı (*Volk)* ırksal bir cemaat (*Volksgemeinschaft*) olarak tanımlar. Bu perspektiften, önemli olan, devlet değil, ırka referansla tanımlanan ulusal birliktir. Dolayısıyla, bu durumda, devletin sivil toplumdan ayrı ve ondan üstün bir varlığı olamaz. Schmitt, entelektüel hayatının en başından bu yana, devleti, hem bireyin hem toplumun üstünde, onlardan bağımsız bir güç olarak görür. Üstelik Schmitt için Nazilerin idol-

96 Bkz.,a.g.e., ss. 204,207.

97 Bkz.,Mehring, Reinhard, "A Catholic Layman of German Nationality and Citizenship?", ss.80, 89.

98 Bkz.,Höfele, Andreas, *No Hamlets: German Shakespeare from Nietzsche to Carl Schmitt*, Oxford University Press, 2016, s.253. Gurian'ın Schmitt'e duyduğu öfkenin kişisel bir boyutu da var. Schmitt öğrencisi Gurian'dan dostu Hugo Ball'un *Die Folgen der Reformation*'u hakkında sert, hatta düşmanca bir Review yazmasını istiyor. Ball'un Review'e öfkesi karşısında kendi sorumluluğunu kabul etmeyerek Gurian'ı yalnız bırakıyor. Bkz.,Höfele, Andreas, a.g.e.,s.253, dip 24.

leştirdiği halk, karar mercii değildir; halkın, "politik kararların koruması ve gölgesi altında" apolitik bir rolü vardır sadece.[99]

Schmitt'in gelecekte Nazilerle yaptığı işbirliği konusunda kendisini savunurken sunduğu ana gerekçesi, yani, Nazizmi kendi teorileri yönünde dönüştürme, harekete bir yönelim ve anayasal bir çerçeve kazandırma projesi başarısızlıkla son bulur. Hareket, Schmitt'in istediği tarzda, geleneksel otoritaryan bir rejime yaklaşmak yerine totalitaryan bir diktatörlüğe dönüşür. Alain de Benoist, Renato Cristi ve Bendersky'nin başını çektiği bir grup yorumcu, Schmitt'te sivil toplumun özgürlüğünü ortadan kaldıran ve onu devlet içine masseden totalitaryan bir anlayışa rastlamanın imkânsız olduğu konusunda hemfikirdir.[100] Hitler'in 1934'te bir gecede onlarca muhalifini öldürtmesine, yazdığı "Der Führer schützt das Recht" ("Führer Hukuku Korur") başlıklı makalesiyle hukuki bir meşruiyet sağlayan baş hukukçu (*Kronjurist*), 1937'de, fırsatçı ve kurnaz bir Katolik olduğu gerekçesiyle, partiden ve partiyle ilişkili tüm konumlardan tasfiye edilir. Ancak, yine de, savaş sonuna kadar Berlin Üniversitesinde ders vermesine izin verilir.

Savaşın bitiminden sonra, Berlin'i işgal eden müttefik güçler tarafından tutuklanır ve 18 ay gözetim altında tutulur. Uçlar arasında savrulmuş bir hayat, Nuremberg'deki bir mahkemede, bir Rus subayın huzurunda, hesap vermeye çağrılır. Kendisini sorgulayan Rus subaya, Alman bilim adamı Max von Pettenkofer'in ünlü deneyini anlatarak başlar. Pettenkofer'in tezi şudur; bir insanın hasta olduğuna inancı, hastalığa sebep olan bakteriden bile daha güçlüdür. Bu tezini kanıtlamak için, öğrencilerin gözü önünde, içinde kolera bakterisi kültürü bulunan bir bardak su içer, ama hastalanmaz. Aynı şekilde, Schmitt de, Nazi olmadığına duyduğu inancın, Nazizm zehrine bir panzehir üreterek, gerçekliğin kaba ve acımasız görüntüsünü hükümsüz kıldığını düşünür: "kesinlikle aynı şeyi yaptığımı görebilirsiniz: Nazi bakterisinden içtim ama etkilenmedim".[101]

Schmitt'in teslimiyetinin ardında, yeryüzüne umudu salıveren bir teoloji vardır. Heinrich Meier ve Wolfgang Palaver, Schmitt'in çok tartışılan Yahudi karşıtlığını, aynı teolojik vizyonun bir ürünü olarak görürler. Onlar için de, *Hıristiyan* Epimetheus'un Nazizmle yaptığı işbirliğinin ve Yahudi-karşıtlığının gerisinde, Hıristiyan eskatolojisi yatar. Bu yoruma göre, Schmitt'in Yahudi-karşıtlığı, bir tür "demonoloji"dir; ve bu demonoloji içinde Yahudiler, "kozmik "mukadder düşman" olarak yer alırlar. [102] Schmitt'in, bu teolojik vizyonu, 1950 tarihli, geç dönemine ait *Der Nomos*

---

99 Bkz.,Bendersky, Joseph, *Carl Schmitt: Theorist for the Reich* ss.221-222. 223,242,244.

100 Bkz.,Cristi, Renato, *Carl Schmitt and Authoritarian Liberalism*, University of Wales Press, 1998, s.5; Benoist, Alain de, "Schmitt in France", çev. Ackerman, Kathy, *Telos*,winter, Issue 126, 2003, ss.142-143.

101 Bkz.,Bendersky, Joseph, *Carl Schmitt: Theorist for the Reich*, s.262.

102 Bkz.,Bendersky, Joseph, "New Evidence, Old Contradictions: Carl Schmitt and Jewish Question", *Telos*, issue 132, Telos Press, fall 2005,s.67. Meier, Heinrich, *The Lesson of Carl Schmitt*, ss.153-155.

der Erde im Völkerrecht des Jus Publicum Europaeum [Uluslararası Avrupa Kamu Hukukunda Yeryüzünün Nomos'u]'da, muhafaza ettiğini görmek mümkündür. [103]

1945'te, kendisini tutuklamaya gelen askerler, aile yadigârı iki Kutsal Kitabı almak isteyip istemediğini sordukları anda, umut ile "sessizliğin güvenliği" arasında bir karar verir: "Hayır, onları almayın"[104] Schmitt, sorgulamanın ardından ülkesine gönderilir, ama bir daha ders vermesi yasaklanır. Doğduğu yere, Plettenberg'e döner. Hayatı boyunca bir daha ders veremez; ama ünü çoktan Almanya'nın sınırını aşmıştır ve evi kendisiyle politika konuşmak isteyenlerle dolup taşar. 1985'te, 97 yaşında iken Plettenberg'de ölür.

[103] *Nomos* kavramını her biri tek başına eksik kalan normativist ve desizyonist yaklaşımı sentezleyen ortak bir matris, "düzen ile yönelimin birliği" olarak kavramsallaştıran ve bu bakımdan olgunluk döneminin en önemli metni sayılabilecek bu kitapta Schmitt, *nomos*un yanlış bir şekilde salt yasa (*Gesetz*), yani yasal sistemlere gönderen bir şey olarak çevrilmesine karşı çıkarken bundan büyük ölçüde sürgün-sonrası Yahudi legalizmini sorumlu tutar. Ona göre, politika ile din,düzen ile yönelim, mekân ile yasa arasındaki birliği ortadan kaldıran ve kral değil, Kayzer isteyen sürgün sonrası Yahudiler, Sofistler ve Platon ile başlayan içi boş legalizmin taraftarlığını yapmışlardır. Öyle ki, Schmitt'e göre, Yahudiler *nomos*'u boş, formel bir legalizme dönüştürerek Kayzerizmin kurucusu olmuşlardır. Bkz.,Schmitt, Carl, *The Nomos of the Earth in the International Law of the Jus Publicum Europaeum*, trans.G.L. Ulmen,Telos Press,2003, s.63. Ayrıca bkz.,Günsoy, Funda, *Felsefe ile Teolojinin Kavşağında: Schmitt ve Strauss'ta 'Politik Olan'*; Kardeş, Ertan, *Schmitt'le Birlikte, Schmitt'e Karşı*, ss.175-208.

[104] Bkz., Bendersky, Joseph, *Carl Schmitt: Theorist for the Reich*, ss.262-263.

Bibliyografya

BALAKRISHNAN, Gopal (2000). *The Enemy: An Intellectual Portrait of Carl Schmitt*, Verso, NY.

BENDERSKY, Joseph W (1983). *Carl Schmitt: Theorist for the Reich*, Princeton University Press.

(2005). "New Evidence, Old Contradictions: Carl Schmitt and Jewish Question", *Telos*, issue 132, (64-82).

(2017). "Schmitt's Diaries", *The Oxford Handbook of Carl Schmitt*, eds:J. Meierhenrich-O.Simons, Oxford University Press, (117-146).

BENOİST, Alain de (2003). "Schmitt in France", çev. K.Ackerman, *Telos*,winter, Issue 126, (133-152).

CRİSTİ, Renato (1998) *Carl Schmitt and Authoritarian Liberalism*, University of Wales Press.

COLLINGWOOD, Robin G (1996). *Bir Özyaşam Öyküsü*, çev. A.Nihal Akbulut, YKY,

İstanbul.

(1982). *An Autobiography*, Oxford University Press.

ÇELEBİ, Aykut (2006). "Sunuş..", *Siyasal Kavramı* çev. E.Göztepe, Metis Yay, İstanbul.

DYZENHAUS, David (2017). "The Concept of the Rule of Law State in Carl Schmitt's *Verfassungslehre*", *The Oxford Handbook of Carl Schmitt*, eds:J. Meierhenrich-O.Simons, Oxford University Press, (490-509).

EMDEN, Christian J (2005). "Review: *Legality and Legitimacy*", H-German, H-Net Reviews, June.

GOTTFRIED, Paul Edward (1990). *Carl Schmitt*: *Politics and Theory*, Greenwood Press,USA.

GROSS, Oren (2000)."The Normless and Exceptionless Exception: Carl Schmitt's Theory of Emergency Powers and the "Norm-Exception" Dichotomy", *Cardozo Law Review*, vol.21, (1825-1868).

GÜNSOY, Funda (2010a). *Felsefe ile Teolojinin Kavşağında: Schmitt ve Strauss'ta 'Politik Olan'*, Paradigma Yay.

(2011). "Book Review: Political Romanticism", *Kaygı*, sayı:17, (205-211).

(2010b). "Carl Schmitt'in Metodu", *Journal of Alternative Perspectives in Human Sciences*, vol.1, (1-11).

HERRERO, Montserrat (2004). "Der Nomos der Erde and the Legitimacy for a New World Order", *Constructing World Orders fifth Paneuropean International Relations Conference*, Lahey, Taylor&Francis Publicatons, (1-17).

(2015). *The Political Discourse of Carl Schmitt: A Mystic of Order*, Rowman&Littlefield Publishers.

HÖFELE, Andreas (2016). *No Hamlets: German Shakespeare from Nietzsche to Carl Schmitt*, Oxford University Press.

KALYVAS, Andreas (2000). "Hegemonic sovereignty: Carl Schmitt, Antonio Gramsci and the constituent prince", *Journal of Political Ideologies*, vol 5, (343-376) .

KARDEŞ, Ertan (2015). *Schmitt'le Birlikte, Schmitt'e Karşı*, İletişim Yayınları, İstanbul.

KELSEN, Hans (1945). *General Theory of Law and State*, trans.A. Wedberg, Russell&Russell, NY.

KOSKENNİEMİ, Martti (2017)."Carl Schmitt and International Law", *The Oxford Handbook of Carl Schmitt*, eds:J.Meierhenrich-O.Simons, Oxford University Press, (592-611).

LEE, Stephen J (2002). *Avrupa Tarihinden Kesitler 1789-1980*, çev. S.Aktur, Dost Yayınları.

McCORMİCK, John (2004). "Identifying or Exploting the paradoxes of constitutional democracy?", *Legality and Legitimacy*, çev. J.Seitzer, Duke University Press.

(1997). *Carl Schmitt's Critique of Liberalism: Against Politics as Technology,* Cambridge University Press.

MEİER, Heinrich (1998) *The Lesson of Carl Schmitt: Four chapter on the distinction between political theology and political philosophy*, trans. Marcus Brainerd, The University of Chicago Press.

MEİERHENRİCH, J- SİMONS, O (2017). "A Fanatic of Order in Epoch of Confusing Turmoil", *The Oxford Handbook of Carl Schmitt*, eds:J.Meierhenrich-O. Simons, Oxford University Press, (3-70).

MEHRİNG, Reinhard (2017). "A Catholic Layman of German Nationality and Citizenship?", *The Oxford Handbook of Carl Schmitt*, eds:J.Meierhenrich-O.Simons, Oxford University Press, (73-95).

MORGENTHAU, Hans (1940). "Positivism, Functionalism and International Law", *The American Journal of International Law*, vol.34, no.2, (260-284).

MÜLLER, Jan (1999). "Carl Schmitt's Method: Between Ideology, Demonology and Myth", *Journal of Political Ideologies*, 4 (1),Carfax Publishing, (61-85).

ORLOW, Dietrich (1999). "Review: Popular Sovereignity and the Crisis of German Constitutional Law: The Theory and Practice of Weimar Constitutionalism", *The Journal of Modern History,* vol.71, no.4, (995-998).

ÖKTEM, Niyazi-TÜRKBAĞ, Ahmet Ulvi (2001). *Felsefe, Sosyoloji, Hukuk ve Devlet*, Der Yayınları, İstanbul.

PALAVER, W (1996). "Carl Schmitt on Nomos and Space", *Telos*, ıssue 106, winter, (105-127)

PAULSON, Stanley L (2005). "The Theory Public Law in Germany 1914-1945", *Oxford Journal of Legal Studies*, vol.25, no.3, Oxford University Press, (525-545).

RİNGER, Fritz (1990). *The Decline of the German Mandarins*, Wesleyan University Press.

(2003). *Weber'in Metodolojisi*, çev: M.Küçük, Doğu-Batı Yay,Ankara.

SABİNE, George (1944). "Review: The Decline of Liberalism as an İdeology with Particular Reference to German Politico-Legal Thought", *The Philosophical Review*, vol.53, no.5, (506-507).

SACERDOTİ, Gilberto (2007). *Kurban ve Egemenlik*, çev. Zuhal Yılmaz, Dost Kitabevi Yay.

SCHEUERMAN, William E (1999). *Carl Schmitt: The End of Law*, Rowman&Littlefield Publishers.

SCHMİTT, Carl (1996). *Roman Catholicism and Political Form*, çev: G.Ulmen, Greenwood Press, USA.

(2008). *Political Theology II*, trans-eds.M. Hoelzl-G.Ward, Polity Press.

(2003).*The Nomos of the Earth in the International Law of the Jus Publicum Europaeum*, trans.G.L. Ulmen,Telos Press.

(2004). *Legality and Legitimacy*,çev. J.Seitzer, Duke University Press.

(2008). *Constitutional Theory*, çev-ed. J.Seitzer, Duke University Press

(1985). *Political Theology*: *four chapters on the concept of Sovereignity,* çev: George Schwab, MIT Press, Cambridge.

(2014). *Dictatorship*, trans: Michael Hoelzl-Graham Ward, Polity Press.

(1986). *Political Romanticism*, trans.G.Oakes, The MIT Press.

(2004). "Theory of the Partisan: Intermediate Commentary on the Concept of the Political" *Telos* 127, (11-78).

(2007). *The Concept of the Political*, University of Chicago Press.

SCHULZE, Hagen (2005). *Avrupa'da Ulus ve Devlet*, çev.Timuçin Binder, Literatür Yay.

SCHWAB, George (2007). "Introduction", *The Concept of the Political*, University of Chicago Press.

SEİTZER, Jeffrey-THORNHILL, Christopher (2008). "An Introduction to Carl Schmitt's Constitutional Theory: Issues and Context", *Constitutional Theory*, çev-ed. J.Seitzer, Duke University Press, (1-50).

ULMEN, Gary (1996). "Introduction", *Roman Catholicism and Political Form*, çev: G.Ulmen, Greenwood Press, USA.

SHERRATT, Yvonne (2013). *Hitler's Philosophers*, Yale University Press.

Felsefe Arkivi, 46. Sayı, 2017/I, 71-88

SCHMITT'İN LİBERALLİĞİ

Liberalism of Schmitt

Armağan Öztürk*

"İnsaniyetten söz eden aldatmak niyetindedir"
Carl Schmitt

ÖZET

Bu makalede Carl Schmitt'in liberalizm karşıtı söyleminin sınırları tartışmaya açılacaktır. Dile getirilecek temel iddia düşünürün liberalizmi eleştirirken yeniden ürettiği şeklindedir. Ayrıca düşünürün liberalizm anlatısında kullandığı hukuka bağlılık ve eşitlik gibi niteliklerle liberalizmin tarihi arasında ciddi bir karşıtlık vardır. Tarih dışı liberalizm anlatısı tarihin içinde yeniden kodlandığında liberalizm eleştirmeni Schmitt imgesi ciddi ölçüde zedelenir. Çalışmada sıklıkla vurgulanan genel kanaat Hobbes ile liberalizm arasında kurulan ilişkinin bir benzerinin Schmitt-liberalizm ilişkisi için de geçerli olduğu yönündedir.

Anahtar Kelimeler: Schmitt, Liberalizm, İrade, Egemenlik, Siyaset.

ABSTRACT

In this paper, boundaries of Carl Schmitt's anti-liberal discourse will be discussed. The main argument to be articulated is that the philosopher in fact reproduced liberalism as he criticized it. Besides, there is a serious contrast between the characteristics he uses in his liberal narrative like commitment to law and equality, and the history of liberalism. If his ahistorical liberal narrative is transcoded within history, Schmitt's image as a critic of liberalism is seriously tarnished. General opinion frequently emphasized in the study is that the relationship between Schmitt and liberalism is similar to that established between Hobbes and liberalism.

Keywords: Schmitt, Liberalism, Will, Sovereignty, Politics.

* Artvin Çoruh Üniversitesi, Sosyoloji Bölümü, armagan.ozturk1980@gmail.com

Başlıkta yer alan liberal ifadesi standart Schmitt okumaları bakımından tuhaf görülebilir. Çünkü düşünürün kendi sözleriyle yoğun biçimde desteklendiği üzere genel kanı Schmitt düşüncesinin anti-liberal bir niteliğe sahip olduğu yönündedir. Schmitt Weimer Almanya'sının diğer devrimci muhafazakarları gibi içerisinde yaşadığı toplumun sorunlarından liberal demokratik rejimin ilke ve pratiğini sorumlu tutmuştur.[1] Düşünürün liberalizme karşı kullandığı argümanların keskinliği bugünlerde epey popüler olan Schmitt okumalarının başlıca nedenlerinden biri sayılabilir pekala. Bilindiği üzere Schmitt'in eserleri 70-80'li yıllardan itibaren İngiliz diline yoğun bir şekilde çevrilmiş ve bu çeviri faaliyetini takip eden süreçte entelektüeller arasında ve akademik çevrelerde bir Schmitt Rönesansı yaşanmıştır.[2] Schmitt'e yönelik ilginin bir nedeni Leo Strauss dolayımıyla yapılan Amerikan neo-muhafazakar okumadır. Pek çok kişinin gözünde dost-düşman ayrımı kavramlaştırması teröre karşı küresel savaşı ve Bush doktrinini meşrulaştıran bir içeriğe sahiptir.[3] Muhafazakar düşünce kadar sol da Schmitt okumalarına eğilimlidir.[4] Agamben, Hard-Negri ve Mouffe gibi düşünürler dolaylı yoldan da olsa Schmitt'i olumlamış, politik alanı daraltan neo-liberal paradigmaya karşı hem liberalizmi eleştirip hem de politik olanı öven Schmitt'in tezlerine başvurmuştur.[5] Solun liberalizm eleştirisinde Schmitt'e yönelmesi pek çok açıdan sorunludur. Her şeyden önce liberalizm eleştirisinde Schmitt referansları liberalizmi haklı çıkarmak dışında bir işe yaramaz. Çünkü Schmitt'ci liberalizm eleştirisinin sonu Nasyonel Sosyalizme varmaktadır. Kaldı ki Schmitt'i yaşadığı tarihsel bağlam ve argümanlarının özgün siyasal ağırlıklarından soyutlayarak ele almak sorunlu bir metodolojiye işaret eder. Bu makalenin temel savı ise bahsi geçen iki noktaya göre çok daha radikal bir içeriğe sahiptir. Kanımca Leo Strauss'un Carl Schmitt hakkındaki yorumu bir derece daha derinleştirilmelidir. Bilindiği üzere Strauss Schmitt'in liberalizmle polemiğe girdiğini, ama liberal ikilikleri ve söylemi aşamadığını belirtir. Schmitt sürekli bir şekilde madde ile formu birbirinden ayırt eder. Siyaset ile ekonomi, siyaset ile devlet birbirinden ayrı değerlendirilir. Ona göre

---

1 M. Cem Oğuz. "Romantizm ve Carl Schmitt'de Desisyonizm Fikri", içinde. *Günümüzde Yeni Siyasal Yaklaşımlar*. ed. Hilal Onur İnce. (Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2010), 50.

2 Paul Hirst, *Representative Democracy and Its Limits.* (London: Polity Press, 1990), 128; Hilal Onur İnce, *Muhafazakar İdeoloji.* (İstanbul: Alan Yayınları, 2010), 127; David Luban, "Carl Schmitt and the Critique of Lawfare", *Georgetown Public Law and Legal Theory Research Paper*, No: 11 (33), 2011, 10.

3 Luban, "*Carl Schmitt*, 6; Fatih Yaşlı, "Kural haline gelen istisna: 11 Eylül ve Savaş", *Felsefelogos* 22, (1), 2004, 30-31.

4 Schmitt'in düşüncelerini demokratik sol perspektif bakımından anlamlı bulan çalışmalar için bkz. Andre Kalyvas. "Who Afraid of Carl Schmitt?", *Philosophy and Social Criticism* 25 (5), 1990, 87-125; Andre Kalyvas. "Carl Schmitt and three Moments of Democracy", *Cardozo Law Review* 21 (5/6), 2000, 1525-65.

5 İnce, "*Muhafazakar İdeoloji,* 128-9, 174.

bu bakış açısı sorunlu ve bir o kadar da liberaldir.[6] Schmitt'in liberalizmle olan ilişkisi sadece naif bir liberalizm okuması yaparak liberal söylemi yeniden üretmesindeki kuramsal eksiklikle sınırlı değildir. Çünkü Hobbes ile liberalizm arasındaki ilişkinin bir benzerinin Schmitt ile liberalizm arasında da kurulması gerekir. Schmitt'in entelektüel kahramanı olan Hobbes[7] sadece iradeci tavrı nedeniyle değil, iç savaş koşullarından çıkmak için ortaya attığı analiz çerçevesinin niteliği bağlamında da düşünürün temel izleklerini şekillendirmiştir. Hobbes'un döneminin İngiltere'sinde gördüğü karmaşanın bir benzeri Schmitt için Weimer Almanya'sı için de geçerlidir. Weimer Almanya'sı yeni anayasa ile şekillenen yeni siyasal ortam sayesinde devlet ile toplum arasındaki özdeşliği kesintiye uğratmış, devlet merkezli bir toplumsal dizge yerine daha çoğulcu bir yapıyı ön plana çıkarmıştır.[8] Ancak bu çoğulcu yapı aynı zamanda giderek derinleşen bir ekonomik ve siyasi krizin toplumsal zeminini oluşturur. Neredeyse tüm önemli eserlerini Weimer döneminde kaleme alan düşünürün yegane amacı bahsi geçen krizinin nedenlerini ve çözüm önerilerini ortaya koymaktır. Ortaya konulan tutum Hobbes'a paralellik gösterir. Bu arada Schmitt'in burjuva siyasal düşüncesindeki tek dayanağı Hobbes değildir. Weber'in karizmatik meşruluk teorisiyle Schmitt'in egemen diktatör kavramlaştırması arasında ciddi paralellikler vardır. Tıpkı Weber'in gittikçe bürokratikleşen kapitalist toplum karşısında karizmatik otoriteyi bir seçenek haline getirmesi gibi Schmitt de kriz karşısında aşkın bir otoriteyi destekler.[9] Geldiğimiz yer bakımından Schmit'in liberalliğini ayrıntılı bir şekilde formüle ettiğimizde karşımıza şöyle bir tablo çıkar:

(1) Bireyci burjuva toplumunun yaratığı güvensizlik ve toplumun gittikçe içine doğru sürüklenmekte olduğu iç savaş koşulları Hobbes'da *Leviantan,* Schmitt'de ise diktatörlük seçeneğini ön plana çıkarmıştır. Ayrıca doğa durumundaki sürekli savaş halini ortadan kaldıran devlet ile düşmanı dışarıda bırakan dostun siyasal birliğinin formu olan devlet izlekleri birbirlerini önemli ölçüde hatırlatmaktadır. (2) Schmitt'in düşüncelerinin büyük bir kısmı liberallerin hiç de yabancı olmadığı belli bir metodolojik hassasiyette somut bir içeriğe bürünür. Düşünür ekonomi ile siyaseti ve siyasal olan ile devleti keyfi biçimde birbirinden ayırır. Schmitt'in yaptığı aslında hayatın organik birliğini parçalayarak onu ikiliklerden oluşan bir panorama gibi sunmaktan ibarettir. (3) Schmitt'in devleti yapay bir varlık olarak görmesi ve devleti bir düşmana karşı birlik içerisindeki halka kurdurması liberal siyaset felsefesi gelene-

---

6 Leo Strauss, "Notes on Carl Schmitt, The Concept of The Political", in *The Concept of the Political*, Trans: J. Harvey Lomax, (Chicago: University of Chicago Press, 2007), 84-6, 105-6.

7 John P. McCormick, "The Dilemmas of Dictatorship: Carl Schmitt and Constitutional Emergency Powers", in. *Law and Politics, Carl Schmitt's Critique of Liberalism*. ed. David Dyzenhaus. (Durham and London: Duke University Press, 1998), 223.

8 Aykut Çelebi, "Siyaset Kaderimizdir: Carl Schmitt ve Siyasal Kavramı", içinde. *Siyasal Kavramı.* (İstanbul: Metis Yayınları), 14-15.

9 John P. McCormick, "*The Dilemmas of Dictatorship*, 225-6.

ğinin nirengi noktalarından biri olan toplum sözleşmesi geleneğiyle paralel bir izleği ifade eder. (4) Son olarak hukuk teorisine değinebilir. Düşünür anayasanın kendini savunma hakkını ön plana çıkaran bir çözümleme üzerinde durmuştur. Kuram halka karşı mülkiyeti koruyan 19. yy. liberal hukuk devleti nosyonunu güncelleyerek tekrar etmektedir. Şöyle ki, liberal dizge işçi sınıfının devrimci mücadeleyle özel mülkiyetçi liberal düzeni tasfiye etmesini engellemek için siyaseti değiştirilmesi oldukça zor anayasaların çizdiği bir hukuk devleti kafesi içerisinde hapsetmiştir.[10] Schmitt ise aşağıdan gelen sınıf baskısı karşısında düzeni korumada güçlük çeken liberal yargıç ve siyasetçilerin zayıf konumlarını başarılı bir şekilde tahlil etmiş ve anayasayı koruma görevini tek başına karizmatik bir lidere vermenin en makul olduğunu düşünmüştür. Onun kuramı görünüşte liberal hukuk devletinin tasfiyesini amaçlamaktadır. Ancak bu olası tasfiyenin özel mülkiyetçi kapitalist düzeni koruma adına yapıldığı gerçeği dikkate alındığında Schmitt'in kapitalist ekonomi ve devlet düzeni içerisindeki rolünün "yıkıcı" değil, "sağlamlaştırıcı" bir misyona işaret ettiği söylenebilir.

SİYASAL OLAN VE LİBERALİZM

Schmitt'in siyasal olana yönelik tezleri birkaç temel önermede kristalize olur. Her şeyden önce ona göre siyaset ve devlet birbirine özdeş şeyler değildir. İkisi arasındaki ilişki hem bir öncelik-sonralık hem de bir belirleyen-belirlenen ilişkisidir. Siyasal olan devletten önce gelir.[11] Siyaset çatışma ve karşıtlık üzerine kuruludur. Nasıl ki iyi ve kötü çatışıyorsa ahlakta, dost ile düşman da siyasette çatışır. Birleşme ve ayrılıkların yoğunluk derecesi siyaseti yaratan dost-düşman ayrımının da düzeyini belirler. Dost birlikte mücadele ettiğin, düşman ise kendisine karşı mücadele edilen kesimleri ifade eder. Düşman kamusaldır. Özel duyguların ve hasımlığın konusu olamaz. Bu koşullar altında siyaset ve savaşı birlikte düşünmemek olanaksızdır. Şüphesiz ki savaş siyasetin amacı veya hedefi değildir. Ama kesinlikle içeriği ve özgün bir siyasal davranışın ön koşuludur.[12]

Schmitt için siyaset dost ile birlik düşman ile karşıtlık gibi bir anlama gelir. Bu iki eyleme tarzı diyalektik bir şekilde birbirini tamamlar. Çıkarları ve amaçları seninle aynı olan insanlarla birleştiğin müddetçe diğerliyle olan karşıtlığın artar. Birliğin de karşıtlığın da doruğa ulaştığı an, bir anlamda siyasal olan en siyasalı kriz anlarıdır. Schmitt demokratik toplumlarda her şeyin potansiyel olarak siyasi olduğu, dolayısıyla dost-düşman ikiliğine dayandığı kanaatindedir.[13]

---

10 Liberal korku çağı ve liberalizmin 19. yy. etik politiği için bkz. Armağan Öztürk. "John Stuart Mill ve Alexis de Tocqueville Felsefelerinde Sivil Özgürlükleri Koruma Kaygısı Üzerine Notlar". *Felsefe Tartışmaları* (45), 2011, 1-31.

11 Carl Schmitt. *Siyasal Kavramı*. Çev: Ece Göztepe. (İstanbul: Metis Yayınları, 2006), 33, 43.

12 Schmitt, *Siyasal Kavramı*, 47, 49-54, 57; Bu husus hakkında sonuç bölümünde ayrıca açıklama yapılacaktır. Çünkü düşünürün savaş ve şiddete verdiği destek hiç de açık değildir.

13 Schmitt, "*Siyasal Kavramı*, 44, 57-8, 62-3, 70.

Schmitt'in siyaseti kavramlaştırma biçimi, bu bağlamda siyasal olan ile dost-düşman arasında kurulan bağlantı Strauss'un eleştirilerini haklı çıkaracak nitelikte bir içeriğe sahiptir. Çünkü Schmitt anlatısı tarih dışıdır. Tarihin farklı dönemlerinde ve farklı coğrafyalarda siyasetin yapılma ve algılanma biçimi hakkında konuşmaz düşünür. Her türlü evrenselleştirme girişimini devletsizleştirme ve apolitikleşme olarak gören Schmitt'in[14] kendi tezi de bir hayli evrenselcidir. *Siyasal olan dost-düşman ayrımına dayanır* önermesi *bireyler özgürdür, hakları kısıtlanamaz* gibi bir önermedir. Tarihsel veya sosyolojik bir analizi değil ontolojik bir kabulü anlatır Schmittci tez. Düşünürün siyasal olanı yorumlama biçimi liberallerin bireyi yorumlama biçimiyle aynı soruna gebedir. Siyasal olan tıpkı birey gibi Kantçı anlamda saf bir kategoridir.[15] Bir tür kurucu rasyonellikle hareket eder Schmitt. Siyasal olan her türlü toplumsal ve tarihsel ilişkiye karşı belirleyici ve indirgenemez niteliktedir. Liberallerin bireye yüklediği etik politik anlamda kuruculuk vasfını hemen hemen aynı kodlarla siyasal olana yükler Schmitt. Schmitt'in siyaset felsefesinin arkasındaki epistemoloji liberalizmin temel aksiyom ve önermeleri yaratan epistemolojiyle aynı olduğundan birey ile siyasal olan arasındaki bu benzerlik şaşırtıcı görülmemelidir.

Burjuva siyasal düşüncesiyle Schmittci temellendirme arasındaki benzerlik tarih dışı ve evrensel analiz çerçevesiyle sınırlı değildir şüphesiz ki. Liberalizmin ve bireyciliğin gelişimine ciddi ölçüde katkı sunmuş Machiavelli ve Hobbes'un insana yönelik kötümser bakış açısını olduğu gibi benimser düşünür. Schmitt de insanı kötü bir varlık olarak kabul eder. Hatta bütün gerçek siyaset teorilerinde insanın kötü olduğu savını dile getirerek[16] kendi konumunu düşünce tarihi bakımından alternatif okumalara göre çok daha değerli görür. Tabii bir kez bu yola girildiğinde, yani insan kötüdür argümanı kabul edildiğinde güvenlikçi bir kerteye savrulmamak olanaksız hale gelir. Machiavelli-Hobbes hattını takip eden Schmitt güvenlik ihtiyacı üzerinden iç barışın sağlanması sorununu temel politik mesele haline getirir.[17] Tam bu noktada güvenlik-liberalizm ilişkisine dair haklı bir hatırlatma yapılabilir. Şöyle ki, Barber, Neocleous ve Agamben gibi düşünürlerin haklı bir şekilde dile getirdiği üzere modern liberal devlet aslında bir güvenlik devletidir. Liberal demokratik düzen de hem bireye yetkin bir varlık olarak güvenen hem de onun kamusallığını sürekli olarak sınırlayan, birey iktidarın zorunlu bir şekilde yoldan çıkmaya müsait olduğunu savlayan şizofrenik bir aklı ifade ediyor. Bu nedenle kural hemen her zaman istisna ile birlikte var olur. Olağan hal ve olağanüstü hal iç içe geçmiştir.[18]

---

14 Schmitt, "*Siyasal Kavramı*, 76.

15 Aykut Çelebi. *Devlet, Toprak, Egemenlik: Carl Schmitt'in Düşüncesinde Siyasal Kavramı ve Kurucu İktidar Sorunu*. (Ankara: İmaj Yayınevi, 2008), 14.

16 Schmitt, *"Siyasal Kavramı*, 81.

17 İnce, "*Muhafazakar İdeoloji,* 143.

18 Benjamin Barber. *Güçlü Demokrasi*. (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1995); Mark Neocleous. *Güvenlik, Şiddet ve Savaş*. Çev: Gül Çorbacıoğlu ve Ersin Embel, (Ankara: Dipnot Yayınları, 2012). Giorgio

Dost-düşman ayrımının formüle edilme biçimi doğa durumu ve toplum sözleşmesi gibi liberal siyaset felsefesinin belli başlı aksiyomları güçlü bir şekilde hatırlatır. Schmitt'e göre dost-düşman ayrımı hem ontolojik bir zorunluluk hem de bizati siyasetin kendisidir. Ayrımın ortadan kalkması anlamı, hayat enerjisini ve siyaseti yok eder.[19] Devlet siyasetin görünümlerinden biridir. Siyasal olan tarafından yaratılır devlet. Siyasal olana göre ikincil düzeyde, yapay bir varlıktır. Devlet tarafsız ve evrensel olamaz. Çünkü bu iki durumda da karşıtlık yok olur. Karşıtlık olmazsa siyaset de olmaz. Devlet varoluşsal dayanağından yoksun kalır. Tarafsızlığı agnostik liberalizmin bir işareti sayar Schmitt. Bu eğilimi küçümser. Türdeşliğin ve toplumsal birliğin ifadesi olan dost hali devletin temelinde yer alır. Devlet kendisini yaratan iradeyi düşmana karşı korur. Düşman toplum içerisinde bir öteki (iç düşman) ve başka devletlerdir (dış düşman).[20]

Schmitt düşüncesinde siyasal olan ve dost-düşman ayrımı gibi kavramlaştırmalar bakımından özgün olan tek nokta düşman imgesine verilen ayrıcalıklı statüdür. Düşman kamusal niteliktedir. Özel çıkar ve eğilimlerin ötesinde bir konumu, toplumsal bir ötekiyi anlatır.[21] Düşünür Avrupa devletler hukukunun düşmana hukuksal bir statü verdiğini söyler.[22] Dış düşman egemenliğin dışarıya karşı kullanılması veya savunulmasının sonucunda belirgin bir hale gelir. Benzer bir durum iç düşman için de geçerlidir. Egemenlik bahsini ayrıntılandıracağımız paragraflarda açıkça göreceğimiz üzere iç düşman egemenin politik etkinliğinin doğal nesnesi konumundadır. Devlet toplumsal türdeşliği bozan her şeyi iç düşman haline getirebilir.[23]

İç düşman kavramı Schmitt düşüncesinin temel ilgi odağını siyasetten demokrasiye kaydırır. İç düşman çoğulculuğun ve çoğulculuğa dayalı parlamenter liberal demokrasinin eleştirilmesinin teorik gerekçesini koyar ortaya. Öncelikle parlamento merkezli kamusal siyaset yapma tarzının sistemik bir kriz içerisinde olduğunu ileri sürer Schmitt. Parlamentonun ahlaki ve düşünsel zemini ortadan kalkmıştır. Çünkü modern kitle toplumunun siyasal sosyolojik koşulları tartışmaya dayalı politik kamusallığı anlamsızlaştırmıştır. Tartışmanın olmadığı veya siyaset yapımında belirleyici konumunu yitirdiği bir ortamda bir tür tartışma platformu olarak kurgulanmış parlamento işlevsiz hale gelmektedir.[24]

Agamben. *Kutsal İnsan*. Çev: İsmail Türkmen (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2001).

19 Aykut Çelebi. "Kuraldışı Durumlarda Karar Vermek: Carl Schmitt ve Walter Benjamin Üzerine Bir İnceleme", *Defter* 42, 2001, 130.

20 Schmitt, "*Siyasal Kavramı*, 65, 71, 74, 107, 118.

21 İnce, "*Muhafazakar İdeoloji*, 140, 144, 146.

22 Schmitt, "*Siyasal Kavramı*, 32.

23 Cem Deveci. "Faşizmin Yorumsanması ya da Carl Schmitt'in Saf Siyaset Kuramı", içinde. *Liberalizm, Devlet ve Hegemonya* içinde. ed. Fuat Keyman. (İstanbul: Everest Yayınları, 2002), 62.

24 Carl Schmitt. *Parlamenter Demokrasinin Krizi*. Çev: Emre Zeybekoğu. (Ankara: Dost Yayınları, 2010), 13, 16, 21.

Bu akıl yürütme tarzı sivil toplum ve kamusal alan gibi kavramlar aracılığıyla teorize edilen, Tocqueville ve Habermas başta olmak üzere pek çok düşünürün içeriğine katkı sunduğu bir tartışmayla ilgilidir. Burjuva kamusallığı aşınmaktadır. Schmitt sivil toplumun çöküğü tezini bir adım öteye götürür. Sivil toplum çöktüğüne göre bir tür minyatür sivil toplum olan parlamento da çökmektedir. Tabii onun düşüncesinde parlamentonun gereksizliği konjonktürel bir ihtiyacın karşılanmasında bir ön hazırlık gibi durur. Parlamento Schmitt'in egemenliği tek başına bir diktatöre verme arzusu önündeki en büyük yapısal engeldir. Sivil topluma paralel bir şekilde parlamentonun da işlevsizleştiği argümanı iletişimsel rasyonelliğin ortadan kalktığına yönelik hatırlatmada somut bir içeriğe kavuşur. Bu bağlamda parlamento içerisindeki tartışmaların yeterince rasyonel olmadığını savlar düşünür. Mesela ona göre partiler arası tartışma çatışan fikirler arası bir tartışma olmaktan çok, siyasi ve ticari güç odakları arası bir çekişmenin izdüşümüdür sadece.[25] Schmitt'in buraya kadar söyledikleri yeterli değildir. Akıl yerine karar, parlamento yerine diktatörün geçmesi için çoğulculuk ve demokrasiye dair ayrıca bir tartışma açılması gerekir. Çünkü sonuçta faşizmin yükselişe geçtiği ve Schmitt'in de düşüncelerini bu ideolojinin perspektifine yakınlaştırdığı iki dünya savaşı arası dönemde dahi demokrasi itibarlı bir kelimedir. Bu nedenle doğrudan doğruya demokrasinin kendisi değil, onun parlamento ve kuvvetler ayrılığı aracılığıyla hayata geçirilen liberal hali tartışmaya açılır. Tam bu noktada iki önemli argüman dile getirilir: Schmitt'e göre liberal bireycilikle demokratik türdeşlik arasında bir gerilim vardır. Halkın iradesiyle onun temsil edilme biçimi arasındaki uyuşmazlığa dikkat çekilir. Ayrıca parlamentonun yokluğunda da demokrasi devam edebilir. Çünkü diktatörlük demokrasiyle çelişmez.[26]

Demokrasiyle türdeşlik arasında kurulan bağlantı bugünün post-modern siyaset koşullarında ihtimal ki en dikkat çekici Schmitt argümanına karşılık gelir. Çünkü Schmitt haklıysa çoğulculuk demokratik siyasetle bağdaşmaz. Ayrıca insanlık demokrasisi gibi bir şey söz konusu olamaz. Şüphesiz ki liberal demokrasinin iki unsuru, yani insan haklarıyla halk egemenliği arasında bir gerilim vardır. Liberal politik sistem insan haklarına ağırlık verdikçe sistemin demokrasiyle olan bağı zayıflar.[27] Ayrıca radikal ve müzakereci demokrasi yanlıları Schmitt'in işaret ettiği şeyle hesaplaşmak zorundadır. Politik birliğin özgünlüğü yadsıyan çoğulculuğun eksikliklerini ortaya koyması bakımından Schmitt teorisi önemlidir.[28] Ancak Schmittci argümanı

---

25 Schmitt, "*Parlamenter Demokrasi*, 22.

26 Schmitt, "*Parlamenter Demokrasi*, 36, 45, 49; İnce, "*Muhafazakar İdeoloji*, 154; Bünyamin Bezci. *Carl Schmitt'in Politik Felsefesi: Modern Devletin Müdafaası*. (İstanbul: Paradigma Yayınları, 2006). 55.

27 Armağan Öztürk, "İnsan Hakları mı İnsanlar mı? İnsan Hakları Teorisi Üzerine Eleştirel Notlar", içinde. *Yeni Sol Yeni Sağ*, ed. Armağan Öztürk. (Ankara: Phoenix Yayınları, 2010), 7-32.

28 Chantal Mouffe. *Demokratik Paradoks*. Çev: A. Cevdet Aşkın. (İstanbul: Epos Yayınları, 2009), 52, 57, 64.

olduğu gibi kabul etmek de sorunludur. Çünkü düşünür türdeşliği verili kabul etmektedir. Oysa ulus devletlerin tarihine kısa bir bakış ve (veya) milliyetçilik teorileri üzerine ayrıntılı bir çözümleme bize açıkça gösterir ki etnik ve kültürel homojenlik devletin yoğun gayretleriyle yapay olarak inşa edilmiştir. Pek çok devlette etnik çeşitliliği yok eden ve yok sayan yukarıdan aşağıya modernleşme deneyimi sayesinde türdeş halk yaratılmıştır.[29] Demokrasiyle türdeşlik arasındaki ilişkinin eşitlik üzerinden kurulduğu ve eşitliğin sosyolojik temelinin türdeşlikte olduğu tezleri de[30] önemli ölçüde doğrudur. Ancak Schmitt bu hususta da sadece olanı ele alır, tarihsel perspektif içerisinde olanın nasıl oluştuğuyla ilgilenmez. 19. ve 20. yüzyıllara damgasını vurmuş işçi hareketi, genel oy hareketi, kadın hakları hareketi gibi büyük toplumsal mücadele alanları bize açıkça göstermektedir ki türdeşliğin inşasına paralel bir şekilde eşitlik de inşa edilmiştir. Daha az türdeş olan bir toplum homojenlik yolunda dönüşürken eşitsizlik de yerini eşitliğe bırakmıştır. Yine bu bağlamda liberal demokrasinin tarihi verili eşitsizlik koşullarında meydana gelen eşit özgürlük mücadelelerin tarihidir. Schmitt'in yaptığı üzere liberalizmi eşitlikçi bir ideolojik form olarak göstermek liberal demokrasinin tarihsel mirasıyla bağdaşmaz. Geldiğimiz yer bakımından şöyle bir ara değerlendirme yapılabilir: Düşünürün demokrasiyle türdeşlik arasında eşitlik dolayımıyla kurduğu bağlantı doğru, ama tarihsel içerikten yoksun olduğu için aynı zamanda eksiktir.

Son olarak demokrasi diktatörlükle çelişmez tezine bakabiliriz. Bu argüman bizi Antik Atina dönemindeki tartışmalara geri götürür. Platon ve Aristoteles dahil olmak üzere pek çok düşünür demokrasiyi kalabalıkların yasasız yönetimi olarak görmüş ve demokrasilerin oligarşiye ve tiranlığa doğru dönüşme eğilimde olduğunu iddia etmiştir. Demokrasinin yasalarla sınırlanması ve bu bağlamda karma anayasa düşüncesinin doğuşunda bahsi geçen demokrasi eleştirisi oldukça etkilidir. Sınırlı demokrasi tezi liberalizm içerisinde de kabul görmüş, karma anayasa kuvvetler ayrılığı şeklinde yeniden formüle edilmiştir.[31] Schmitt yasalarla sınırlanmayan bir demokrasinin tiranlığa yol açtığına dair argümanı demokrasi diktatörlükle çelişmez gibi bir açıklama setine dönüştürerek açıkça tahrip eder.

İRADE, HUKUK VE EGEMEN DİKTATÖRLÜK

İrade kavramı siyaset adına hukuku yaratan ve egemenin gerçekten egemen olduğunu gösteren tüm eylemlerin ilk kaynağıdır. İrade kararda somutlaşır. Karar ise Schmitt'in hukuk ve siyaset teorilerini tek bir izlekte birleştiren temel unsurdur. Li-

29 Ernest Gellner. *Milliyetçiliğe Bakmak*. Çev: Nalan Soyarık ve diğerleri. (İstanbul: İletişim Yayınları, 1998); Ernest Gellner, *Uluslar ve Ulusçuluk*. Çev: Büşra Ersanlı. (İstanbul: Hil Yayınları, 2008).

30 Schmitt, "*Parlamenter Demokrasinin*, 27-9.

31 Armağan Öztürk. "Karma Anayasacı Antik Cumhuriyet Geleneği Üzerine Eleştirel Bir Değerlendirme", içinde. *Res Publica*, ed. Armağan Öztürk, 40-91. (Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2013).

beralizme yönelik temel tartışmayı parantez içerisine almak kaydıyla öncelikle düşünürün hukuk teorisi üzerinde yoğunlaşabiliriz. Schmitt egemenlik kuramını formüle ederken tekrar burjuva siyasal düşüncesinin mutlakiyetçi versiyonuna geri döner. Bodin ve Hobbes'un kavramlaştırmasına paralel bir şekilde Schimitt için de hukuk aslında egemenin hukuk olarak tanımladığı şeydir. Hakikatten çok otoritenin eseri olan yasa ancak kılıcın gücüyle geçerli olabilir. Bu nedenle egemen yasaların dışında veya üstünde bir konumda yer alır. Her türlü normu çiğneyebilir.[32]

Kuram bu haliyle hem hukuki pozitivizm hem de doğal hukuk düşüncesinin dışarısında bir yerde formüle edilmiştir. Her iki anlayışın da eleştirisi gibi durur. Ancak bu tespitin ötesine giderek Schmitt'in hukuk teorisini bir liberalizm eleştirisi olarak okumak sorunludur. Oysa genel kanı düşünürün liberalizme karşı hukuku siyaset yaratır fikrini savunduğu yönündedir.[33] Öncelikle şu tespit yapılabilir: Schmitt'in normun kaynağı hakkındaki tespiti Hobbesçu tezin tekrarından ibarettir. Egemen iradeyle hukuk arasında kurulan bağlantı burjuva düşünüşüne hiç de yabancı değildir. Ayrıca ne doğal hukuk ne de pozitivizm liberalizmin doğrudan bir sonucu değildir. Dahası akıl ile kararı karşı karşıya getirerek ve akılcılığı liberalizme özgüleyerek Schmitt'in liberal hukuk ve siyaset anlayışını gerçekten eleştirdiğini savlamak liberalizmin akılcılığı konusunda yeterince iyi bir şekilde temellendirilememiş bir tespiti savunmak anlamına gelir. Çünkü liberallerin hatırı sayılır bir kısmı deneyim ile aklı kendiliğinden bir düzen içerisinde birlikte alan İskoç Aydınlanması geleneğine bağlıdır. Akıl çoğu kez ampirik bir içerikle kendini dışa vurur. Aklı zamanla oluşmuş, deneyimsel ve evrimsel bir bilgeliğin enstrümanı sayan okuma oldukça güçlüdür. Bu akıl anlayışı hukuku da etkiler. Liberalizmin çok güçlü olduğu, hatta bir tür ulusal felsefe gibi görüldüğü Anglo-Sakson coğrafyasında hukukun daha çok gelenek ve içtihat hukuku gibi algılanması, yine bu bağlamda yasaların icat edilmeyip keşfedildiğinin düşünülmesi tesadüfi değildir. Demek ki liberalizmde var olduğu düşünülen akılcılık hiç de o kadar soyut ve ilkesel değildir. Ayrıca deneyim temelli bir akılcılığı iradeci-kararcı perspektifin dışında görmek de zorlama bir yoruma karşılık gelir.

İrade-karar meselesinin bir sonraki kertesi ilahiyat tartışmasıdır. Schmitt düşüncesi Protestanlığa karşı bir tür Katoliklik savunusu olarak görülebilir. Düşünür Protestan anlayışı liberalizmle ilişkilendirir. Protestan bakış açısı monizmi ve dolayımsızlığı geriletmiş, tekçi dünya algısının yerine düalizmi ve temsil ilişkisini koymuştur. Protestanlık modern zamanların ruhu haline geldikçe hem tanrı hem de dünyevi hayat makineleşmiştir. Tanrıyı dünyevi hayatın dışarısına çıkaran ve siyaseti liberalizm yoluyla sınırlayan işte bu mekanik gerçeklik algısıdır.[34]

---

32 Matthias Kaufmann, *Aydınlanmış Anarşi*. Çev: Yakup Coşar, (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2003), 141, 167; Emre Zeybekoğlu, "Distinguo Ergo Sum-Carl Schmitt", *Doğu Batı* 35, 2006, 151-3.

33 Deveci, "*Faşizmin Yorumsanması*, 53.

34 Carl Schmitt. *Siyasi İlahiyat*. Çev: Emre Zeybekoğlu. (Ankara: Dost Yayınları, 2005), 10; Oğuz,

Schmitt kendisinin de temel önermelerini paylaştığı Katolik dünya görüşünü ikiliklere gebe modern-Protestan dünyanın karşısına koyar. Bahsi geçen görüş tekçi bir içeriğe sahip olduğu için tez, antitez, sentez gibi öğelere ihtiyaç duymaz. Dünyanın Katolik algılanışında Tanrı ve İsa papalık kurumu aracılığıyla aktif bir özne olarak varlığını sürdürür. Bu durum dolayımsız bir siyasi ilahiyat anlayışının ifadesidir.[35]

Schmitt düşüncesinin pek çok diğer argümanında olduğu üzere ilahiyat meselesinde de tarih dışı bir değerlendirme ön plana çıkar. Katolikliği ve papalığı monizmle ilişkilendirip modern dünyayı Protestan düalizmiyle bağlantılı görmek sorunludur. Çünkü Hıristiyanlıkta en başından beri ikilik vardır. Sezar ile İsa, devlet ile din arasındaki teolojik bölünme bu dinin reel politiğinin belirleyici unsurlarından biridir. Dahası papalığın İsa'nın vekili olarak mutlak üstünlüğü zamanla inşa edilmiş ve hemen her dönem itiraza konu olmuş bir iddiadır. Roma ile İstanbul arasındaki çekişme ve İstanbul Kilisesinin Roma'da kopması ile Papanın dünyevi iktidarı karşısında imparatorların ve kralların engelleyici tutumu papanın tarihin hiçbir döneminde tekçi bir otoriteyi temsil etmediğini göstermektedir.[36] Kaldı ki Katolik inanış içerisinde monizm olsa dahi, bu durum hiçbir biçimde Nasyonel Sosyalizmin diktatörlük kurma ihtiras ve isteğini meşrulaştıran bir dayanak olarak gösterilemez. Dönemin Katolik siyasi hareketinin politika yapma biçimi Almanya'daki Katolik azınlığın papa ile führer veya tanrı ile führer arasında kurulan özdeşliklere itibar etmediğini gösterir. Schmitt'in de uzun bir süre içerisinde kaldığı ve parti dergisine yazılarıyla destek verdiği Katolik Parti[37] Komünist Partiyle birlikte Nasyonel Sosyalizm karşısında yok olmaya en çok direnen akım olmuştur.

Bu arada Protestanlıkla düalizm arasında kurulan ilişkinin Schmitt düşüncesinin içeriğini değerlendirme noktasında ironik sonuçlara yol açtığı da açıktır. Çünkü Schmitt'in temel kavramlaştırması dost-düşman ayrımına, yani bir ikiliğe dayanmaktadır. Düşünür liberalizm ve Protestanlığın doğal bir sonucu olarak gördüğü dünyayı ikilikler içerisinde görme alışkanlığını temel tezleri dolayımıyla yeniden üretir. Bu hususla ilgili son olarak bir Yahudilik bahsi açılabilir. Katoliklik karşısında olumsuzlanan Protestan dünya sadece Protestanlıktan ibaret değildir. Ortada bir Yahudi-Protestan çürümüşlüğü vardır. Bu bahsi geçen yozlaşmış tarihsel kerte karşısında Katolik inancı canlılığı, iyi ahlakı ve kurtuluşu temsil eder.[38]

"*Romantizm ve Carl Schmitt'de*, 75-6.

35 Schmitt, "*Siyasi İlahiyat*, 13-19; Carl Schmitt. *Tarih ve Siyaset Üzerine İki Deneme –Roma Katolikliği ve Politik Form & Kara ve Deniz.* Çev: Gültekin Yıldız, (İstanbul: Paradigma Yayınları, 2009), 13.

36 Hıristiyan siyasi düşüncesi ve siyasi pratik içerisindeki iktidar mücadeleleri için bkz. Mehmet Ali Ağaoğulları ve Levent Köker. *Tanrı Devletinden Kral Devlete*. (Ankara: İmge Yayınları, 2008), 11-85.

37 Çelebi. "*Devlet, Toprak, Egemenlik*, 173.

38 Çelebi. "*Devlet, Toprak, Egemenlik,* 52-4.

İradenin politik içeriği romantizm ve mitos üzerinden yorumlanabilir. Kararın gerçeği yaratmasında Kıta Avrupası kaynaklı aydınlanmacı rasyonalizmi devre dışı bırakan bir mantığın olduğu açıktır. Bu bahsi geçen mantık bir ölçüde romantizmle de akraba sayılabilir. Aydınlanmacı ve rasyonalist liberalizm bireyi, hukuku, toplumu ve devleti soyut bir kerteye taşımak, siyaseti de bu bahsi geçen soyutluk düzeyinde tahayyül etmeye eğilimlidir. Romantizm ise somut, tikel ve yerel olanla ilgilenir. Rasyonalizm-romantizm ikiliğinin bir evrensel-yerel çelişkisine döndüğü durumda Schmittci okuma açıkça romantizm kulvarına yakınlık gösterir. Ancak romantizmle Schmitt arasında karar kavramı üzerinden kurulabilecek bu benzerlik yüzeyseldir. Çünkü düşünür kararı politik bir kertede ele alır. Politikayı ise mutlaka karşıtlık ve ötekiyle birlikte düşünür. Romantizm ise kararı bireyin estetik üzerinden kendisini dışa vurma anı ve bahsi geçen anlardan oluşan bir sürekli eylem veya oluş hali olarak tanımlar. Schmitt'de karar somut sonuç doğurur. Romantizmde ise tartışma/konuşma hep devam eder.[39]

Schmitt'in kararcılığı bakımından bir diğer önemli hatırlatma mit fikridir. Sorel'in ortaya koyduğu kavramlaştırmayı takip eden düşünür mit oluşumunda egemenin siyasi birlik yaratmasını ve (veya) yaratılan siyasi birliğin devam etmesini mümkün kılan bir politik motivasyon hali görür.[40] Mit parlamentoya, akla ve müzakereye dayalı siyaset yapma tarzı karşısında dolaysızlığı ön plana çıkaran bir unsurdur. Tabii Schmitt, miti sınırlı bir bağlamda kullanmayı tercih eder. Sisteme kısa devre yaptıran büyük toplumsal hareketlerin mayalanma süreci mitlerle yakından ilgilidir. Sorel gibi düşünürlerin özgün kullanımı bağlamında devrimci kalkışmanın vazgeçilmez bir unsudur mit. Politik efsanelerdeki düzen kırıcı unsur Schmitt için mit kullanımının tehlikeli yanını oluşturur. Onun mitten beklentisi her türlü sorgulamaya ve eleştiriye karşı düzeni birlik içerisinde tutacak duygu yoğunluğunun tesisidir.[41]

Düşünürün irade temelli politik felsefesi kendini en çok egemenlik düşüncesinde açar. Schmitt devlet kurumuyla yoğun bir şekilde ilgilenmez. Siyaset teorisinin odağı devlet değil siyasal olandır. Halkın birlik olma iradesi devleti belirler. Devlet bahsi geçen iradenin yarattığı tarihsel formlardan sadece biridir. Modern bir olgudur devlet.[42] Devleti en üstün ve (veya) ezeli-ebedi bir yapı olarak görmez Schmitt. Bu bakış açısı onu Hegel başta olmak üzere siyasi realist çizginin başat konumlanma tarzından

---

39 Oğuz, "*Romantizm ve Carl Schmitt'de*, 66-7; Paul Hirst. "Carl Schmitt-Decisionism and Politics". *Economy and Society*, 17/2, 1988, 279.

40 Richard Wolin. "Carl Schmitt, Political Existentialism and the Total State, *Theory and Society* 19, 1990, 403-4; M. Ertan Kardeş. "17. Yüzyıl Meselesi Olarak Spinoza: Schmitt'in Spinoza Kavrayışları", *İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Arkivi*, 40, 2014, 25.

41 Oğuz, "*Romantizm ve Carl Schmitt'de*, 73-4; Jan-Werner, Müller. "Myth, Law and Order: Schmitt and Benjamin Read *Reflections on Violence*", *History of European Ideas*, 29, 2003, 463-7

42 Carl Schmitt. "Somut ve Çağa Bağlı Bir Kavram Olarak Devlet", içinde. *Devlet Kuramı*, ed. Cemal Bali Akal, (Ankara: Dost Yayınları, 2005), 246-7.

ayırır.[43] Ancak geçici olduğu düşünülen devlet tarihselliği içerisinde egemenliğin kullanılma biçimini ayrıntılı bir şekilde ele alır.

Schmitt'in egemen iradesi Machiavelli'nin *Prens*'ini andırır. Düşünürün egemen diktatörlük adını verdiği bu özne/yapı yeni bir düzeni kurma gücüne sahiptir. Bu özellik onu hukukun dışında veya üstünde bir yere yerleştir. Kurucu iktidar öncesiz ve normsuzdur.[44] Kurucu iradeyi kendi varlığında temsil eden Schmitt'in *Prens*'i yeni olanı yaratan benzersiz konumu nedeniyle hukukun içerisinde bir diktatörlük biçimi olan Komisyeral Diktatörlükten tümüyle farklıdır.[45] Komisyeral Diktatörlük sadece anayasanın/yasanın içerisinde bir uygulamaya karşılık gelmesi bakımından değil, aynı zamanda Roma'dan beri bilinen antik bir hukuki/politik enstrüman olması bağlamında da egemen diktatörlükten ayrı bir konumda değerlendirilmelidir.[46]

Egemen diktatör verdiği keyfi bir kararla neyin kural neyin istisna olduğuna karar verir. İstisna halinin bu ortaya çıkış süreci egemenliğinin kullanımındaki belirsizlik ve sınırlanmamışlık halini ortaya koyar.[47] İstisna durum aslında olağanüstü durumdur. Agamben gibi yorumcular modern olağanüstü hali mutlakiyetçi gelenekle değil demokratik gelenekle ve egemenlik meselesiyle ilişkilendirirler.[48] Schmitt egemen diktatörü olağandışı yasa koyucu yetkisiyle donatmıştır. Olağan dışı yasa koyucu olağan yasa koyma süreçlerinden (meclisin yasama faaliyeti) bağımsız bir şekilde yasa yapabilir. Ayrıca keyfi bir şekilde hem olağanüstü halin varlığına hem de olağanüstü durum karşısında yapılacaklara karar verebilir. Egemen iradenin hukukta ve politik düzende değişiklikler yaratan bu kararları anayasaya aykırı olarak düşünülemez.[49]

Düşünürün egemen diktatörlükle ilgili betimlemesi dönemin koşullarından bağımsız bir şekilde ele alınamaz. Çünkü Schmitt'in egemen iradesiyle Nasyonel Sosyalizm'in *Führer*'i hemen hemen aynı içeriği karakterize eder. Halk *Führer*'de somut hale gelir. Nasıl ki egemen diktatörü kısıtlayacak herhangi bir hukuk kuralı yoktur. Aynı şekilde *Führer*'in iradesi de doğrudan doğruya hukuktur. Yasa *Führer*'i kısıtlamaz, onu temsil eder.[50]

Hobbes'un iradesiyle Machiavelli'nin *Prens*'ini birleştiren Schmitt burjuva siyasal düşünüşü içerisindeki argümanlara sadık kalır. Belki bu hususta tek ciddi fark kurucu iradenin kalıcılaşması noktasında söz konusu olur. Machiavelli her şeyi yapma-

---

43 Oğuz, "*Romantizm ve Carl Schmitt'de*, 82.

44 Andreas Kalyvas. *Democracy and Politics of the Extraordinary*. (Cambridge: Cambridge University Press, 2008), 94.

45 McCormick, "*The Dilemmas of Dictatorship*, 220; Andreas Kalyvas,"Hegemonic Sovereignty: Carl Schmitt, Antonio Gramsci and Constituent Prince", *Journal of Political Ideologies*, 5 (3), 2000, 346.

46 McCormick, "*The Dilemmas of Dictatorship*, 220.

47 Andrew Norris. "Sovereignty, Exception, and Norm", *Journal of Law and Society*, 34 (1), 2007, 36.

48 Giorgio Agamben. *Olağanüstü Hal*, Çev: Kemal Atakay, (İstanbul: Varlık Yayınları, 2008), 12, 44.

49 Carl Schmitt, *Legality and Legitimacy.* (Durham: Duke University Press, 2004), 67-70.

50 Oğuz, "*Romantizm ve Carl Schmitt'de*, 82; Bezci. "*Carl Schmitt'in,* 142-3.

ya yetkili karizmatik otoriteyi yeni cumhuriyetin kurulması noktasında yetkilendirir. Birleşik İtalya idealinde somut bir içeriğe bürünen *Res Publica* inşa edildikten sonra ne kurucu iradeye ne de onun keyfi şiddetine ihtiyaç vardır.[51] Schmitt ise kurucu iktidarı kurulan iktidar içerisinde kalıcılaştırır. Kurucu iktidar anayasa içerisindeki her türlü iktidarın yegane kaynağıdır. Kurucu iktidarın bu biçimde kullanılması onu *auctoritas*'a, yani egemenliğin kaynağı meselesine yaklaştırır. Kurucu iktidarın özneleşmesi devlet biçimine göre söz konusu olur. Monarşilerde kral, cumhuriyet/demokrasilerde halk kurucu iktidara karşılık gelir.[52]

SONUÇ YERİNE

Schmitt'in temel tezi liberal demokrasi ve liberal hukuk öğretisinin depolitazisyona yol açtığı yönündedir. Politik olanın ortadan kalkması tarafsızlık ilkesiyle yakından ilgilidir. Schmitt tarafsız liberal etik politiği ve hukuk politiğinin krize yol açtığı kanaatindedir.[53] Düşünürün tüm çabası devleti ve toplumu içine düştüğü bu kriz durumundan çıkarmaktır. Schmitt yorumcuları düşünürün siyasete yönelik bu çağrısını pasifizme karşı bir uyarı olarak ele alırlar. Siyaset alanının oldukça daraldığı çağcıl neo-liberalizm koşullarında siyasete yönelik Schmittci argüman geliştirilir ve (veya) aşılmaya çalışılır.[54]

Schmitt'in liberal demokrasi ve hukuk devleti yerine ön gördüğü düzense çoğulculuğa karşı birliği ve temsile karşı doğrudanlığı ön plana çıkarır. Liberalizmi eleştiren düşünür hem bu ideolojiyi tarihsizleştirir, dolayısıyla liberalizmle burjuva siyasal düşüncesi arasındaki bağlantıları görmezden gelir hem de karşısına aldığı şeyi, yani liberal-modern dünya görüşünü yarattığı ikililerle yeniden üretir. Tarihsiz liberalizm algısı eleştirilerin yöneldiği olgusal gerçekliğin çarpıtılmasına yol açar. Mesela Schmitt'in anlatısına konu olan liberalizm tarafsız, eşitlikçi, barışçıl ve norm yanlısıdır. Ancak İngiltere, Fransa ve ABD gibi ileri kapitalist ülkelerin siyasi ve toplumsal tarihleri eşitsizlik, savaş, iç savaş, sınıf savaşı, istisna ve olağanüstü halin tarihidir. Liberalizm hiç de eşitlikçi ve tarafsız değildir. Bu yanılgı başka bir yanılgıya yol açar. Schmitt kendi konumunu şekillendiren tezlerin hemen hemen tamamının burjuva siyasal düşünüşü içerisinde daha önce kullanıldığı gerçeğiyle yüzleşmez. Metin içerisinde ayrıntılı bir şekilde ele alındığı üzere egemen diktatörlük kuramı Machi-

---

51 Armağan Öztürk, "Machiavelli Düşüncesinde Cumhuriyetçi Özgürlük ve Kurucu Lider İmgesi", *Ankara SBF Dergisi*, 68 (2), 2013, 196-201.

52 Carl Schmitt. *Constitutional Theory*. Trans. Jeffrey Seitzer (Durham, NC: Duke University Press, 2008), 77; Renato Cristi. "Carl Schmitt on Sovereignty and Constituent Power." in. *Law as Politics: Carl Schmitt's Critique of Liberalism*. edited by David Dyzenhaus, (Durham, NC: Duke University Press, 1998). 198.

53 Hirst, "*Representative*, 132; Tolga Güneş Esgün, "Carl Schmitt", içinde. *Siyaset Felsefesi Tarihi, Platon'dan Zizek'e,* Ed. Ahu Tunçel ve Kurtul Gülenç, (Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2014), 497.

54 Çelebi, "*Siyaset Kaderimizdir*, 16, 19.

avelli'nin *Prens*'i ile Weber'in karizmatik meşruluğunun bileşimi gibi durur. Ayrıca Hobbes'un egemenliğe ve hakikate bakışını ana hatlarıyla benimseme eğilimdedir düşünür. İnsanı kötü bir varlık kabul eden karamsar antropoloji noktasında da Machiavelli ve Hobbes çizgisi takip edilir.[55] Parlamenter demokrasi eleştirisinde kristalize olan çıkar gruplarıyla arasına mesafe koyan mutlak devlet düşüncesi ise önemli ölçüde Hegelcidir.[56] Şüphesiz ki Schmitt'in temel varsayımlarını içerisinden süzerek aldığı burjuva düşünüşüne olan bağlılığı basit bir tekrardan ibaret değildir. Burjuva siyasal düşünüşündeki ikiliklere dayalı çelişkili düşünme tarzı onun felsefesine de yansır. Mesela Schmitt hem Hobbes'un pek çok varsayımını kullanır hem de onu bireyci bulur. *Leviathan* politik birliği sağlama, bütünsellik ve bireysellik gibi noktalarda başarısızdır.[57] Bilindiği üzere Hobbes devlet aygıtına yüklediği mutlaklık niteliği ve siyasi varlığın kendini koruma hakkına rağmen bireyin kendini koruma hakkını bu durum ve eğilimlerin üstünde bir yere koyar.[58] Schmitt'in başarısızlık olarak gördüğü şey işte tam da bu noktada söz konusu olur. Ama Schmitt'in Hobbes'da gördüğü başarısızlık aslında bir ölçüde kendi başarısızlığıdır. Çünkü Hobbes'da liberalizmi meşrulaştıracak bir öğe varsa, yani Schmitt haklıysa, Hobbes'a pek çok noktada katılan Schmitt'de de liberalizme katkı sunacak öğelerin olması gerekir. Schmitt'in kendisi ve pek çok Schmitt yorumcusu bu olasılığı hakkaniyetli bir şekilde tartışmaya açmamıştır.

Son olarak dost-düşman ayrımı bağlamında savaş ve şiddet meseleleri üzerine birkaç hatırlatmada bulunabiliriz. Metin içerisinde Schmitt'in liberalizminden en çok uzaklaştığı yerin düşman kavramlaştırması olduğu dile getirilmişti. Çünkü düşmana atfedilen ontolojik statü insan aklının tek bir evrensel doğruda buluşabileceğine yönelik liberal aydınlanmacı iyimserliğin reddi anlamına geliyordu. Dost-düşman ayrımı aynı zamanda varoluşsal bir ayrımdır.[59] Varoluş güncel durumu da bağlar. Belki de bu nedenle siyasal birliği tehdit eden tüm gruplar konjonktürün güncelliğinde tehdit haline gelir.[60]

Peki, dost-düşman ayrımından hareket ederek vardığımız yer savaşı veya şiddeti zorunlu kılan bir reel politik midir? Schmitt yorumları bakımından yaygın kanaat savaşın siyaset için sadece bir araç değil aynı zamanda koşul olduğu yönündedir. Savaş başlatabilme hakkı bir devletin egemenliği için esastır. Siyaset zorunlu olarak öldürmeyi içerir.[61] Ancak bu yorumlama tarzında belli düzeyde bir aşırılık olduğu

---

55 Esgün, "*Carl Schmitt*, 500; İnce, "*Muhafazakar İdeoloji*, 136-7.

56 Zeybekoğlu, "*Distinguo Ergo Sum*, 145-6, 151.

57 Esgün, "*Carl Schmitt*, 500; Kardeş. "*17. Yüzyıl Meselesi Olarak Spinoza*, 25.

58 Leo Strauss. "Tabii hak ve tarih", içinde. *Devlet Kuramı*. ed. Cemal Bali Akal, (Ankara: Dost Yayınları, 2005), 279-288-9.

59 Esgün, "*Carl Schmitt*, 507.

60 Çelebi, "*Devlet, Toprak, Egemenlik*, 146-7

61 Jurgen Habermas. *Öteki Olmak, Öteki'yle Yaşamak*. Çev: İknur Aka. (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları,

açıktır. Çünkü Schmittci tez bir Clausewitz onaması değildir. Savaşı aşırı görür ve ondan kaçınmak ister düşünür.[62] Şüphesiz ki biz kimliğinin inşası, yani dosta karşı düşmanın belirlenmesi noktasında dışlama zorunlu bir unsurdur. Bahsi geçen dışarıda bırakma hali dost/düşman ayrımı yapmaya izin vermeyen normlara bağlı kalmayı imkansız hale getirir.[63] Demek ki dost-düşman ayrımı dışlayıcılığı nedeniyle hemen her durumda keyfiliğe kayma potansiyeline sahiptir. Ama her keyfilik şiddet veya savaş çağrısı olarak yorumlanamaz. Yine de keyfiliğe genişçe bir alan bırakan bu durumun makaledeki temel vurgu, yani Schmitt'in pek çok argümanının liberalizmle iç içe olduğu teziyle bağdaşmadığı söylenebilir.

2002), 99-102.

62 Bellamy, "*Rethinking Liberalism,* 76.

63 Gianfranco Poggi, *Modern Devletin Gelişimi*. Çev: Şule Kut ve Binnaz Toprak. (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları), 2005, 24-7; Andrew Norris. "Carl Schmitt on Friends, Enemies and the Political", *Telos* 112, 1998, 82.

Kaynakça

Agamben, Giorgio. *Kutsal İnsan*. Çev: İsmail Türkmen İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2001.

Agamben, Giorgio. *Olağanüstü Hal*. Çev: Kemal Atakay. İstanbul: Varlık Yayınları, 2008.

Ağaoğulları, Mehmet Ali ve Levent Köker. *Tanrı Devletinden Kral Devlete*. Ankara: İmge Yayınları, 2008.

Barber, Benjamin. *Güçlü Demokrasi*. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1995.

Bellamy, Richard. *Rethinking Liberalism*. London and New York: Pinter Press, 2000.

Bezci, Bünyamin. *Carl Schmitt'in Politik Felsefesi: Modern Devletin Müdafaası*. İstanbul: Paradigma Yayınları, 2006.

Cristi, Renato. "Carl Schmitt on Sovereignty and Constituent Power." In. *Law as Politics: Carl Schmitt's Critique of Liberalism*. edited by David Dyzenhaus, 179-95. Durham, NC: Duke University Press, 1998.

Çelebi, Aykut. "Kuraldışı Durumlarda Karar Vermek: Carl Schmitt ve Walter Benjamin Üzerine Bir İnceleme", *Defter* 42, 2001, 109-146.

Çelebi, Aykut. *Devlet, Toprak, Egemenlik: Carl Schmitt'in Düşüncesinde Siyasal Kavramı ve Kurucu İktidar Sorunu*. Ankara: İmaj Yayınevi, 2008.

Çelebi, Aykut. "Siyaset Kaderimizdir: Carl Schmitt ve Siyasal Kavramı", içinde. *Siyasal Kavramı*. 9-19. İstanbul: Metis Yayınları, 2006.

Deveci, Cem. "Faşizmin Yorumsanması ya da Carl Schmitt'in Saf Siyaset Kuramı", içinde. *Liberalizm, Devlet ve Hegemonya,* ed. Fuat Keyman, 32-87. İstanbul: Everest Yayınları, 2002.

Esgün, Tolga Güneş. "Carl Schmitt", içinde. *Siyaset Felsefesi Tarihi, Platon'dan Zizek'e,* ed. Ahu Tunçel ve Kurtul Gülenç, 495-511. Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2014.

Gellner, Ernest. *Milliyetçiliğe Bakmak*. Çev: Nalan Soyarık ve diğerleri. İstanbul: İletişim Yayınları, 1998.

Gellner, Ernest. *Uluslar ve Ulusçuluk*. Çev: Büşra Ersanlı. İstanbul: Hil Yayınları, 2008.

Habermas, Jurgen. *Öteki Olmak, Öteki'yle Yaşamak*, Çev: İknur Aka, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2002.

Hirst, Paul. "Carl Schmitt-Decisionism and Politics", *Economy and Society*, 17/2, 1988, 272-281.

Hirst, Paul. *Representative Democracy and Its Limits.* London: Polity Press, 1990.

İnce, Hilal Onur. *Muhafazakar İdeoloji.* İstanbul: Alan Yayınları, 2010.

Kalyvas, Andre. "Who Afraid of Carl Schmitt?", *Philosophy and Social Criticism* 25 (5), 1990, 87-125.

Kalyvas, Andre. "Carl Schmitt and three Moments of Democracy", *Cardozo Law Review* 21 (5/6), 2000, 1525-65.

Kalyvas, Andreas. "Hegemonic Sovereignty: Carl Schmitt, Antonio Gramsci and Constituent Prince", *Journal of Political Ideologies*, 5, 3, 2000, 343-376.

Kalyvas, Andreas. *Democracy and Politics of the Extraordinary*. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.

Kardeş, M. Ertan. "17. Yüzyıl Meselesi Olarak Spinoza: Schmitt'in Spinoza Kavrayışları", *İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Arkivi*, 40, 2014, 21-36.

Kaufmann, Matthias. *Aydınlanmış Anarşi*. Çev: Yakup Coşar. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2003.

Luban, David. "Carl *Schmitt and the Critique of Lawfare", Georgetown Public Law and Legal Theory Research Paper,* No: 11 (33), 1-13.

McCormick, John P. "The Dilemmas of Dictatorship: Carl Schmitt and Constitutional Emergency Powers", in. *Law and Politics, Carl Schmitt's Critique of Liberalism*, ed. David Dyzenhaus, 217-251, Durham and London: Duke University Press, 1998.

Mouffe, Chantal. *Demokratik Paradoks*. Çev: A. Cevdet Aşkın. İstanbul: Epos Yayınları, 2009.

Müller, Jan-Werner. "Myth, Law and Order: Schmitt and Benjamin Read *Reflections on Violence*", *History of European Ideas*, 29, 2003, 459–473.

Neocleous, Mark. *Güvenlik, Şiddet ve Savaş*. Çev: Gül Çorbacıoğlu ve Ersin Embel, Ankara: Dipnot Yayınları, 2012.

Norris, Andrew. "Carl Schmitt on Friends, Enemies and the Political", *Telos* 112, 1998, 68-88.

Norris, Andrew. "Sovereignty, Exception, and Norm", in *Journal of Law and Society*, 34 (1), 2007, 31-45.

Oğuz, M. Cem. "Romantizm ve Carl Schmitt'de Desisyonizm Fikri", içinde. *Günümüzde Yeni Siyasal Yaklaşımlar,* ed. Hilal Onur İnce. 49-91. Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2010.

Öztürk, Armağan. "İnsan Hakları mı İnsanlar mı? İnsan Hakları Teorisi Üzerine Eleştirel Notlar", içinde. *Yeni Sol Yeni Sağ*, ed. Armağan Öztürk. 7-32. Ankara: Phoenix Yayınları, 2010.

Öztürk, Armağan. "John Stuart Mill ve Alexis de Tocqueville Felsefelerinde Sivil Özgürlükleri Koruma Kaygısı Üzerine Notlar". *Felsefe Tartışmaları* (45), 2011, 1-31.

Öztürk, Armağan. "Karma Anayasacı Antik Cumhuriyet Geleneği Üzerine Eleştirel Bir Değerlendirme", içinde. *Res Publica*, ed. Armağan Öztürk, 40-91. Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2013.

Öztürk, Armağan. "Machiavelli Düşüncesinde Cumhuriyetçi Özgürlük ve Kurucu Lider İmgesi", *Ankara SBF Dergisi*, 68 (2), 2013, 181-204.

Poggi, Gianfranco. *Modern Devletin Gelişimi*. Çev: Şule Kut ve Binnaz Toprak. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2005.

Schmitt, Carl. *Legality and Legitimacy.* Durham: Duke University Press, 2004.

Schmitt, Carl. *Siyasi İlahiyat*. Çev: Emre Zeybekoğlu, Ankara: Dost Yayınları, 2005.

Schmitt, Carl. "Somut ve Çağa Bağlı Bir Kavram Olarak Devlet", içinde. *Devlet Kuramı*, ed. Cemal Bali Akal, 245-255. Ankara: Dost Yayınları, 2005.

Schmitt, Carl. *Siyasal Kavramı*. Çev: Ece Göztepe. İstanbul: Metis Yayınları, 2006.

Schmitt, Carl. *Constitutional Theory*. Trans. Jeffrey Seitzer. Durham, NC: Duke University Press, 2008.

Schmitt, Carl. *Tarih ve Siyaset Üzerine İki Deneme –Roma Katolikliği ve Politik Form & Kara ve Deniz*, Çev: Gültekin Yıldız, İstanbul: Paradigma Yayınları, 2009.

Schmitt, Carl. *Parlamenter Demokrasinin Krizi.* Çev: Emre Zeybekoğlu. Ankara: Dost Yayınları, 2010.

Strauss, Leo. "Tabii hak ve tarih", içinde. *Devlet Kuramı*, ed. Cemal Bali Akal, 269-320. Ankara: Dost Yayınları, 2005.

Strauss, Leo. "Notes on Carl Schmitt, The Concept of The Political". in *The Concept of the Political*. Trans: J. Harvey Lomax, 97-122. Chicago: University of Chicago Press, 2007.

Wolin, Richard. "Carl Schmitt, Political Existentialism and The Total State, *Theory and Society* 19, 1990, 389-416.

Yaşlı, Fatih. "Kural haline gelen istisna: 11 Eylül ve Savaş", *Felsefelogos* 22, (1), 2004, 27-32.

Zeybekoğlu, Emre. "Distinguo Ergo Sum-Carl Schmitt", *Doğu Batı* 35, 2006, 139-162.

Felsefe Arkivi, 46. Sayı, 2017/I, 89-102

YURTSEVERLİK: DOĞA İNSANINDAN TOPLUMSAL İNSANA ÖZGÜRLÜK VE EŞİTLİK

Patriotism: Freedom and Equality from Natural Man to Social Man

Venance Makilo[*]

ÖZET

Bu inceleme yurtseverlik olgusu ve günümüz toplumlarındaki sağlam temelleri üzerine bir yeniden düşünme olgusundan oluşacaktır. Burada yurtseverlik kavramına yüklenen anlam ve bu kavramın güncel ilişkileri üzerine sorulan sorular incelenecektir. Başlangıç olarak yurtseverliğin anlamı üzerinde durularak akabinde, metnin devamında özellikle Rousseau'nun *Toplum Sözleşmesi* temele alınarak doğa insanı ve toplumsal insan arasındaki yapılanma farkları ele alınacaktır. Toplumsal yaşama duyulan bağlılık ve düzenlenen yasalar adına doğa durumunda sahip olduklarından feragat eden insanın; toplumda özgürlük ve eşitliği yakalama istemiyle düşünsel akışımız takip edilecektir. Son olarak küresel yeni dünyada; modern dünyanın bakışından söz konusu kavramların değerlendirilmesiyle metin sona erdirilecektir. Yine de bu bir son değil bir sorgulama olacaktır; zira toplumsal yaşam ve insanlık devamlı olduğu sürece, bu sorunların gelişimi ve çözümlenme girişimleri de devamlılığını koruyacaktır.

Anahtar Kelimeler: Yurtseverlik, Rousseau, Özgürlük, Eşitlik, Küreselleşme.

ABSTRACT

This search will present with rethinking phenomenon about the patriotism and the roots of it in modern societies. There will be analyzing the questions about the meaning of patriotism concept and its actual relationships. As a beginning there will be focusing on the meaning of patriotism, and as the continuation of text with taking Rousseau's *Social Contract* as a basis, structural differences between nature-man and social-man would be taken. Cohesion to social life and for the name of ordered laws, humans who disclaim from the things they have in nature condition; our thinking flow will be followed by the claim of catching freedom and equality of him in society. At the end; in the global new world: from the point of this modern world,

[*] İstanbul Üniversitesi Felsefe Bölümü Yüksek Lisans Öğrencisi, venancemakilo@yahoo.fr
Doç. Dr. M. Ertan Kardeş danışmanlığında hazırlanan "Politik felsefede yurtseverlik kavrayışı: Eleştirel bir soykütük" isimli tezden türetilmiştir.

with the evaluating the presented concepts the text will ended. Nonetheless this will not be an end but questioning; for as long as social life and humanity is continuous, the development of these questions and attempts for solutions will be continuous.

Keywords: Patriotism, Rousseau, Freedom, Equality, Globalization.

İnsanı tanımlayan en önemli faktörlerden biri başka insanlarla birlikte yaşaması ve onlarla iletişim kurmasıdır. Toplumsallaşmanın ilk adımı olan birlikte yaşama bu iletişim düzlemini kişilerin birbirlerinin sınırlarını ihlal etmemeleri üzerinden sınırlamakta ve bu nedenle yasalara başvurmaktadır. Bu bakımdan bir toplum içinde yaşayan ve kendisini ifade etme durumunu bir kökensellik olarak bulunduran her insan doğal yaşamın içinde sahip olduğu bütün nitelikleri doğrudan toplumun içine aktaramayacağının bilincindedir. Bu nedenle sınırlamaları önceden kabul etmiş, aynı zamanda da ihlal durumunda toplumsal kurallar gereği cezalandırılacağının ya da dışlanacağının bilincine varmıştır.

Söz konusu kural, sınırlandırma ve yasalar toplumlar arasında değişiklikler göstermekte ve bu nedenle bir toplumda benimsenen bir eylem diğerinde bir hak ihlali halini alabilmektedir. Tam da mevcut halin böyle olması nedeniyle; insan kendi toplumuna ait olan yaşam ve yasa düzenine bağlı olmalı ve onu tutkuyla savunmalıdır. "Yurdunu, milletini büyük bir tutku ile seven, bu uğurda her türlü özveriye katlanan"[1] bu insan bir yurtseverden başkası değildir.

Gerçek anlamda yurtseverliği anlayabilmek özünde daha bütünsel hislerin uygulamasını gerçekleştirmekle mümkündür. Bazı yaklaşımlar da günlük hayatımızdaki yurtseverliğimizi bize öğreten bir yol çizmeyi uygun bulmaktadır. Bir devletin yurttaşının aidiyetinin altını çizerken; daha etkili ve hissiyatlı bir yurtseverlik isteminin tanımlanması ve anlaşılmasının gerekliliğini de vurgulayalım. Tam tersi bir durumda toplum; geçmişini ve tarihini kaybetmektedir.

Yurtseverlik ile ilgili konuşulduğunda hiçbir zaman halklar arası hâkimiyet veya manipülasyondan bahsedilemez. Ve yurtseverliği tanımlayan koşullar, bize göre, tüm insanların temelini oluşturan ortak bir ideal etrafında gelişir. Anayurt sevgisi olan yurtseverlik, doğduğu ülkenin, eyaletin, bölgenin, kentin veya atalarının ülkesi anlamına gelen, ülkeden kaynaklanmaktadır. Öte yandan ulus kavramı, çoğu zaman aynı toprak üzerine yerleşmiş, güçlü veya yüzeysel biçimde değerlendirilebilecek bir tarihi, dili, dini ve ekonomik birliği bünyesinde barındıran bir insan topluluğunu belirtir. Bu çalışmada kullanılan anayurt kelimesinin kullanımı, bizim için, despotizmin araçlarını bir kenara koymak konusundaki inancımızın ideali olan, bireysel ya da kolektif özgürlük fikrine bağlıdır.

Rousseau, anayurt kelimesine, iki anlam öbeği oluşturan iki yan anlam yüklüyor: Anayurt, her şeyden önce, üzerinde mutlu bir yaşam sürme koşuluyla varlığını

[1] Yurtsever, TDK, http://www.tdk.gov.tr

sürdüren yerli bir halkın ülkesidir. Halk mutlaka mutlu olmalıdır; çünkü bizim görüşümüze göre mutlu olunmadığı sürece birey kendisini o yurdun bir parçası gibi hissetmez[2]. Durum böyle değilse, mevcut kurumların, gerekirse bir devrim yardımı ile değiştirilmeleri gerekmektedir. Bizi bir araya getirmek için gerekli imkânları sunarak harikalar yaratan ve üreten bir anne olan anayurdu, anayurt yapmak bize düşer. Peki, kendimizi entegre olmuş hissetmezsek ülkemizi nasıl sevebiliriz? Hükümetin sorumluluğunu üstlenmediği hangi birey, anayurdunu güçlü bir savunma duygusu ile yüceltebilir? Bu ütopik bir davet olmaz mıydı? Elbette, yaşadığımız ve deneyimlediğimiz şeylere istinaden kendimizi toplumlarımızın birer parçası gibi hissediyoruz. Basit bir örnek olarak, terk edildiği için babasının sevgisinden pek faydalanmayan bir oğlu ele alalım. Bu çocuk babasına karşı nasıl derin bir sevgi hissedebilir? Aynı örnek, halkını korumakta başarısız olmuş ve geleceğini hazırlayamamış bir devletin örgütlenmesi için de geçerlidir, çünkü iyi bir yönetim olmayı motive eden en iyi etken, anayurt sevgisidir. Çünkü bu sevgi ona, hayatta kalması için gerekli koşulları sunarak, yönettiği kişileri de içine alır. Bu görülebilir eylemler vasıtasıyla, yurttaşlar anayurtlarını sevmeyi ve onun için çalışmayı öğrenirler. Bu sunduğumuz görüntü, belirli çıkarlara duyulan sevgi, idealler ve halklar ile hükümetleri arasındaki monarşik ilişkilerin üstünlüğünün hüküm sürdüğü bir dünya; sorumluluk ve taahhüt anlamında açılan bu çok boyutlu yansımada sunmak istediğimiz görüntüdür.

Yurtseverlik fikri, bir bireyin bir ülkenin yurttaşı olması ve belirli bir ulusal formasyon alması durumundan ortaya çıkmaktadır. İşte tam da bu sebeple, yurttaşları eylemlerinden sorumlu olacak şekilde eğiten ve onların varlığı ile bağlantılı gerekli mekanizmaları benimseyerek kaderleri üzerinde kararlar verebilmelerini mümkün kılan eğitim faaliyetlerinin etkisine derin bir önem veriyoruz. Bu hipotez temelinde, hayatta kalmak için çalışabilecek yurtseverler olmak arzusundaki bir ulusun; aynı zamanda yurtseverlik değerlerini korumada bir servet niteliğinde kabul edilen nüfusun eğitimi için bir mekanizma kurma anlamındaki ortak çabaları yatmaktadır. Bu varsayımın aksine, herkesin kendisi için çalıştığı bir halkın varlığı gibi küçük de olsa bir risk söz konusuyken; normalde, tüm insanlar ulusal bir karaktere sahip olmalı ve sahip değiller ise bu karakter söz konusu halka verilmelidir. Bu açıdan yurttaş şöyle diyebilir: "Bana bağlı olan her şeyimle ben, ulusuma ait olmamı sağlayan vücut, mallar, istem, his ve bütün ulusal güçlerimle donatıldım. Ulusum için yaşayacağıma ve öleceğime yemin ederim, onun bütün yasalarını gözlemek ve liderlerine yasal olan her konuda itaat etmeye yemin ederim."[3] Bu, ülkeye yönelen bir aşk hikâyesidir. Montesquieu kendi açısından bu durumu şöyle açıklar: "Bu aşk, kişiyi iyi ahlaka

---

2 Bkz. Jean-René Suratteau, *Cosmopolitisme et patriotisme aux siècles des Lumières*, in, *Annales historique de la Révolution française*, n°253, 1983, p. 364-389.

3 Jean-Jacques Rousseau, cité par Jean-René Suratteau, *Cosmopolitisme et patriotisme aux siècles des Lumières*, In, *Annales historique de la Révolution française*, n°253, 1983, p. 364-389.

götürür, iyi ahlak da yurt sevgisine götürür. Bu aşk, yasaların sevgisi ve devletin mutluluğudur."[4]

Elbette yurtseverliğin kişinin ülkesi tarafından hazır bir şekilde sunulması; beklenenin aksine; kişinin bağlanma, önemseme, bağlılık ve fedakârlık fikirlerinde mevcuttur. Tabi ülke, tüm bu fikirleri hazır olarak verme kapasitesine sahip olmuş olsaydı da, bunu yaptığı her şeyde bireyin taahhüdü ve farkındalığı olmadan gerçekleştiremezdi. Ulus ve yurttaşları arasındaki verme ve alma ilişkisi karşılıklıdır. Bu uyumu sınırlamak, ulus ve yurttaş olarak bu iki varlığın yol göstericisini tehlikeye atmaktır. Dolayısıyla, her iki tarafın görevi, ikisinin de iç yapısında oluşabilecek bozulmaları engellemektir.

Yurtseverlik duygusu başarılı olmanın, bütünleşmenin ve birlikte yaşamanın şartlarından biri haline gelebilir. Yurtseverlik olgusunun taşıdığı farklı tarihsel algıları göz önünde bulundurduğumuzda, yurtseverliğin anlamına ve pozitif çağrışımlı toplumsal oluşumuna açıklık kazandıracak eleştirel ve önermeci bir analiz yapmak bize yardımcı olacaktır. Diğer birçok politik kavramda olduğu gibi, yurtseverlik kavramı da tarih boyunca belirli bir evrimden geçmiştir ve birçok insan için çok boyutlu bir fikir olmayı sürdürmektedir. Adına yapılan çeşitli eylemlerin ışığı altında incelendiğinde, aidiyet, sevgi ve fedakârlık anlamları taşıyan yurtseverlik, günümüzde eleştirel bir varsayımın konusu olma durumundadır. Toplumsal birlik ve mutluluğun yok edicisi olan ve Rousseau'nun insanda ayırt ettiği, istekler ve toplumsal sorumluluklar arasındaki bölünmüşlük yani duygu karmaşası, bizi; insanları sorumluluk sahibi birer yurttaşa dönüştürmek için gereken araçlar üzerine düşünmeye iter. Refah kavramının yurtseverliğin ortaya koyduğu bir fikir kılma mecburiyeti ancak basit bir hayal olabilir. Çünkü her ne kadar kendine yurtsever dese de, insan bazen yönettiği halkın isteklerine karşı çıkan kararlar alır. Dolayısıyla insanın kendine sorduğu büyük soru, günümüz yurtsever algısına ne gibi bir anlam yüklenmesi gerektiğidir.

Rousseau yurtseverliğin temelini; insanların arzu ettiği ve diğerlerine nazaran birileri tarafından manipüle edilmeksizin elde ettikleri bir kaderi yaşadıkları eşitlik, özgürlük ve genel istem fikirleri içerisinde bulmaktadır. Rousseau'nun yurtseverlik üzerine verdiği tanım; birlik ve aidiyet hissini ilişkilendirmekte "politik hak prensipleri", dikeyden çok "yatay" politik bağları geliştiren "iyi kurumlar" fikrini değerlendirmekte; ne tevazu ne de otoritenin sosyal topluluğu yönetmediğini savunmaktadır. Burada, diğerleri tarafından ortaya çıkarılmış kolektivizmin ifade ettiği bireyselliğin iyi bir şekilde anlaşılmasından bahsedilmektedir.[5] Öz sevgi; dayanışmayı sağlamak adına toplumsallık duygusunu yaymalıdır. Monarşi düşüncesine paralel olmayan,

---

4 Jean-René Suratteau, *Cosmopolitisme et patriotisme aux siècles des Lumières*, In, *Annales historique de la Révolution française*, n°253, 1983, p. 364-389.

5 Bkz. Géraldine Lepan, *Jean-Jacques Rousseau et le patriotisme,* Paris, Honoré Champion, 2007, p. 222

yurttaş kavramı; Rousseau'nun eş biçimli özgürlük, adalet, eşitlik vb. haklarının ışığında oluşturulmaktadır.

André Compte - Sponville'e göre: "Yurtseverlik, körlük veyahut yabancı düşmanlığı yaşamaksızın yurt aşkı üzerine tanımlanmaktadır."[6] Yurt sevgisine dayalı yurtseverlik; başkasını kabullenmemenin kanıtlandığı bölücülük; yahut ayrımcılık ile yer değiştirilebilecek bir durum değildir. Yurtseverlik bireysel olarak ya da tüm partnerleri kapsayarak yaşayan; ten rengi, dil, etnik ve milliyet farkı gözetmeksizin hissedilen bir duygudur[7].

Rousseau politik teorisinin merkezine insan teorisini yani insani doğa teorisini yerleştirmektedir. İnsanı tanımlamak; kendini ve diğerlerini tanımak demektir. Tüm tecrübelerin sebebi ise birilerine ve diğerlerine sahip olmakla eş değerdir[8]. Rousseau, insanı doğal biçimde iyi olarak belirtmekte, kötü dönüşümleri ise toplumsal deneyimleri ilgili bulmaktadır[9].

Simone ise şöyle düşünmektedir; "Doğa durumunun bireyi bireyselliğini kapatmadığı sürece, diğerlerini engellemektedir. Kendi bağımsızlığı da masumiyeti ile eş değerdir elbet, ancak herkesten nefret ettiği, hiçbir şeyi sevmediği, toplumsal bağlarını hiçbir anlamda kurmadığı, kuramadığı müddetçe bu pek de mümkün değildir."[10]

Rousseau analizlerine göre, doğa durumundaki insan tamamen özgürdür. Bilinci ise günlük hayatının kalıntıları ile meşguldür. İnsan kendini koruyan, besleyen ve mutlu eden bütün yaşam kalıntılarına yönelik ihtiyaçları üzerine sahip olduğu iyiyi ararken; kendi afiyeti, "öz sevgisi" ve bağımsızlığın doğurduğu koşullar tarafından yönetilmektedir. Bu öz yeterlilik insanı, sadece kendi kendine bağlı olarak hareketleri üzerinde bağımsız ve özgür bir varlık olarak tanımlamaktadır. Doğa durumu özgürlüğün kökensel bir koşuludur. Ancak Rousseau da insani doğanın fedakar kavramının üzerinde durmuştur. Kendi doğa durumundaki insan, diğerlerine nazaran daha sempatik ve cömert bir doğaya sahip olunca; daha sakin ve daha huzurludur. Benzerlerinde çekilen acıyı görürken de acıma duygusunu sergilemektedir.

> "Doğa durumundaki insanlar ne iyi ne de kötüdür, çünkü ne erdeme ne de zayıflığa sahip olamamaktadır. Erdem ve zayıflık sonuç olarak insanların ahlaki ilişkilerince aralarında sahip oldukları etkiye göre şekil-

---

6 André Compte-Sponville, *Dictionnaire philosophique*, Paris, PUF, 2001, p. 742.

7 Bkz. Géraldine Lepan, *Jean-Jacques Rousseau et le patriotisme,* Paris,Honoré Champion, 2007, p. 223.

8 Bkz. Prof. Nketo, *Cours des questions approfondies de philosophie anthropologique*, Université Catholique du Congo, année académique 2012-2013.

9 Bkz. Jean-Jacques Rousseau, *Discours sur l'origine et lesfondements de l'inégalitéparmiles Hommes*, Paris, Gallimard, 1969, p.101.

10 Simone Goyard- Fabre, *Politique et philosophie dans l'œuvre de Jean-Jacques Rousseau*, Paris, PUF, 2001. p. 39.

> lenmekte, başkalarının iyiliğini veya kötülüğünü belirlemeyi bu yolla denemektedir. İlişkinin herhangi bir çıkış noktasında birbirleri arasında meydana gelen olaylar, doğa durumundaki insanların yaşadıklarıyla bağdaşmamaktadır. Doğal nezaket (iyilik) bir erdem değildir. Aksine, başkasından daha iyi olma halini istekli şekilde gerçekleştirmeyen ancak bazılarını duyarlı bazılarını ise duyarsız yapan doğanın bir dürtüsüdür, yani kısaca bir zayıflıktır."[11]

Doğa durumu yalnız yaşayan insanın bağımsızlığı ve özgürlüğü tarafından şekillendirilmektedir. Burada görülen Hobbesçu anlayışın savunduğu gibi bir savaş hali olmaktan uzaktır.

> "Doğa durumu", "savaş hali" olarak anlaşılamaz. Rousseau birinci argüman olarak insanın doğa durumunda barışçıl ve korku içinde olduğunu ileri sürmektedir. Rousseau, İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kökeni kitabındaki antropolojisine uygun olarak, Hobbes'un tasarımını reddetmektedir. Böylelikle toplumsal düzen ile doğa durumu arasındaki özelliklerin karşılıklı aktarımı Hobbes'a özgü bir hata olarak reddetmektedir. İkinci argüman ise doğada ya da toplumda bireyler arasındaki çatışma, anlaşmazlık ve şiddet durumlarının savaş kavramıyla karşılanamayacağıdır. Buna karşın Rousseau, savaşı bilinçli, kasıtlı, karşılıklı olarak yapılan ve amacı düşmanı yok etmek olan irade olarak tanımlamaktadır."[12]

Bununla birlikte, topluluk içerisinde yaşamaya başlarken, insan özgürlüğünün bu kökensel koşulunu kaybederek savaşın temellendiği toplumsal oluşa geçmektedir. Öncelikle, insanlar aileleriyle yaşar ve bu aileler de toplumları oluşturmaktadırlar. Bu birlikte yaşama hali insanların organize olmalarına izin vermektedir. İş; insanlar arasında çeşitlendirilmekte ve dolayısıyla her birey artık yaşam kalıntılarına mevcut tüm zamanlarını adamak zorunda değildir.

Rousseau'ya göre, insan yeni araçlar ve yeni eşyalar oluşturmaktadır. Bu eşyalar insanların arzularını ve tabii ki diğer bağımlılıklarını genişletmektedir. Rousseau'nun inandığı, bu bağımlığın belirli bir süreç tarafından daha da büyütülmekte olduğu ve ekonomik genişlenin de buna bağlı olarak tarım ve metalürjinin uygulanmasına yorulduğudur. Bu uygulamalar sahiplik hakkını geliştirmekte ve yeni eşyalar aracılığıyla bağımlılıkların artışını sağlamaktadır. Rousseau bu durumu şu şekilde be-

---

[11] Jean Lechat, *Rousseau, Discours sur les sciences et les arts, Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes : Collection dirigée par Henri Mitterand*, Paris, Nathan, 1994, p. 63.

[12] Ertan Kardeş, Rousseau'nun Savaş Hukuku Teorisinin Savaş Düşüncesine Katkısı, Egemenlik Şiddet ve Devlet - *Düşünce Dergisi*, Sayı 32, 2016.

lirtmektedir: "İnsan bir başkasının ihtiyaç duyduklarına sahip oldukça (…) eşitlik zedelenecek, sahiplik artacak, iş ihtiyacı oluşacak ve boş ormanlar Kasabalarla yer değişecektir."[13] Toplumun ve insanın içinde olduğu bu materyal süreç; iş çeşitliliğinin uygulandığı yerlerde şüphesiz ki insanlar arasında eşitsizliklere sebep olmaktadır. Dolayısıyla fakirler zenginlere bağlı kılınmakta ve zenginler de fakirler de toplumsal eşitsizliğin oluştuğunu haykırmaktadır. "Toplum içerisindeki yaşamın bir diğer sonucu ise, insanlar arasında oluşan mukayesenin sağlam biçimde kalmasıdır; insanlar diğerleriyle bağlantılı her şeyi kendilerine ait olarak kabullenmekte ve diğerleriyle sürekli yarışa girmeye çabalamaktadır".[14]

Bu yarış açısından değerlendirildiğinde Rousseau için toplum, eşitsizlik ve kötülük birbiriyle bağıntılıdır. Bu düşüncesini şu ifadelerle açıklar: "Hasar gören eşitlik ilkesini, en berbat kargaşalar takip eder: böylece malvarlıklarının gasp edilmesi, fakirler tarafından yapılan hırsızlıklar, doğal merhamet duygusunu bastıran ve zapt edilemeyen tutkular ve adaletin varlığını devam ettiren cılız sesi, insanları cimri, hırslı ve kindar yapmaktadır."[15]

Diğer yandan "eğer birey tüm yasal sistemlere son verecek ve herkes için en iyi olanın ne olduğunu araştırmak isterse, bu iki önemli konu ile karşı karşıya kaldığını görecektir. Özgürlük ve eşitlik. Birinci konu özgürlüktür çünkü tüm istisnai bağımlılıklar, devletin bünyesinden yeterince kuvvet uygulayarak çıkartılıp atılan bağımlılıklardır. İkinci konu eşitliktir çünkü özgürlük o olmadan varlığını sürdüremez."[16] Bu söylemlerle belirtmeye çalıştığımız şey doğa durumu ile toplumsal durum arasında ortaya çıkan özgürlük ve eşitlik problemlerinin mevcut surumda birbirlerini dengelemekten uzak olduğudur. Rousseau'nun önerdiği *Toplum Sözleşmesi* bu iki durum arasında bir dengelenmeye gönderme yapmaktadır.

İnsan bir yurttaş olduğu için, toplumsal bir duruş ile kendini göstermelidir. Toplum Sözleşmesi de topluluğun özgürlük ve haklarını, kısacası tek tek her şeyi düzenleyen her bir üye arasındaki mevcut duruşla eşdeğerdir. "Herkes kendinden verebileceği her şeyi vermekte" ve bu durum "diğer tüm kişilerin eşitliği" koşuluyla eşdeğer bulunmaktadır. Burada aynı zamanda herkesin iyiliğini tam anlamıyla oluşturmak adına "genel bir istem" oluşturan özel istemlerden de bahsedilmektedir.

Genel istemle eşdeğer olan hükümdarın sesi toplum kurallarının temelini oluşturmaktadır. Yasalara göre her yurttaş, hükümet tarafından iyileştirilen, garanti edilen ve temin edilen hak ve özgürlüklere (eşit şekilde) sahiptir. Doğal eşitlik; toplumun bağımsızlığı ile oluşmaktadır ve bu toplumsal özgürlüğü oluşturanlar da insanlardan

---

13 Bkz. Jean-Jacques Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, Paris, Gallimard, 1969, p.101.

14 A.g.e. p.104.

15 A.g.e. p, 81.

16 Jean-Jacques Rousseau, *Du contrat social*, Paris, Flammarion, 1992, p. 79.

başkaları değildir. Elbette kurallara ve gayelere uyumlu bir toplumda bulundukları müddetçe…

Yurtseverliğe ve politikaya ilişkin meseleler, iki çeşit eylem ile nitelendirilmeye devam etmektedirler: Ulusun genel menfaatine ilişkin olanlar ve parti yanlısı kişilerin menfaatleri arayışı içerisinde olanlar. Bu, siyasal eylemlere hükmeden, toplu menfaate kıyasla ona zarar veren bireysel menfaatlerin arayışıdır. Tüm bunlar, toplu refahı hedefleyen demokratik ilkeler bahanesi altında toplanmaktadırlar. Bu tutum karşısında politik eylemde daha iyi bir fikir devriminin ve toplumsallığın üstün fikrinin, adaletsizlikler krizinden bir çıkış yolu olduğuna ikna edilmiş bulunuyoruz. Bu uygulama; insanların, refah adı altındaki müşterek idealin etrafında, kendilerini özgür kılmalarının ve kendilerini temel değerler ile tanımlamalarının yolunu açmaktadır. Bununla birlikte burada çağrıştırılan yurtseverlik; fedakârlık, bütünlük ve bir başkasının yararına kendini unutma, açıklık ve bağlılık anlamındadır. Bu devletin ortaya koyduklarını sırtlamaktan başka bir şey değildir.

Yurtseverlik için insanların devlet sorumluluğunu üstlenmeleri gerekmektedir. Eğer yasalar uygulamada hükümetin gücü karşısında bireyin hakları ve zevklerini koruyorsa, etkin olmayabilmektedir.[17] Rousseau bu durumu şu şekilde belirtmiştir: "Yurttaş eşitlik olmaksızın hareket edemez, erdem olmaksızın eşitlik bekleyemez, yurttaş bulunmazsa erdem aranmaz. Gördüğünüz üzere her şey yurttaşların şekillendirmesiyle oluşmaktadır. Yurttaşlar olmadan, ne kötülük ne de devlet büyükleri tarafından başlatılacak herhangi bir şeyin önemi yoktur."[18] Yurtseverliğin önemi; özgürlük ve eşitliğe dayalı bir toplumun hayali için kaçınılmaz bir eğitime bağlıdır. Bu eğitim, bir düzenin kabullenilmesi, öğrenilmesi, uygulanması ve geliştirilmesi üzerinedir.

Rousseau'ya göre düzen; halk gücü olarak önemle tanımlanan hükümranlığın yenilenmesi ile oluşmaktadır. Rousseau için; "düzen, aynı son demektir. Toplum; halk birliğinin oluşumu ile meydana gelmekte ve bu durum da diğerlerinin de belirttiği özgür istem sonrası gerçekleşmektedir. Adı ister genel istem olsun ister yasa."[19] Bu da tam anlamıyla topluma yaslanan insanın rolünü, ortaya koyduğu işbirliğini tetiklemektedir.

Toplum içerisinde yurttaşların oynayabildikleri rol; herkes için özgürlük ve eşitlik edinimini sağlama amacı içerisinde hükümdarla işbirliği ve mevcut kurallar göz önünde bulundurularak oluşturulmaktadır. Rousseau'nun görüşünün dinamiklerince; "Özgürlük; herkesin kendisini bütünüyle sunduğu, sebebin ve sonucun herkes için eşit olduğu yerde ve ölçüde korunmaktadır. Üstelik bu yalnızca tek bir insana

---

17 Bkz. Anais Kadian, *La conception de la société in ternationale de Jean-Jacques Rousseau*, p. 31.

18 Jean-Jacques Rousseau, *Du contrat social précédé de Discours sur l'économie politique*, Paris, Gallimard, 1964, p. 82.

19 Philippe Raynaud et Stéphane Rials, *Dictionnaire de philosophie politique*, Paris, PUF, 1996, p. 591.

değil, genel istem tarafından yönetilen somut bir olgu olmak adına, genel çıkarlarla zıtlaşan niteliklerin amacını takip etmeyen herkese yöneliktir."[20]

Hükümdar halkı basitçe tüm kurallara uymaya çağırabilir, bunu herkese öğretebilir; ancak her şeyi en iyi şekilde kuracağının garantisini veren değerleri ölçmeli ve halkına da bunu duyurmalıdır. Bir başkan ile işbirliği yapmak, yasaların gözlemlenmesine katkı sağlamaktadır. Rousseau'ya göre, « insanlar kolaylıkla itaat etmeye söz verdiklerinde, bu eylemle eriyip giderler, insan olma niteliklerini kaybederler. Söz konusu durumda ne bir köle ne de efendi söz konusudur ve tam da bu nedenle politik beden yok olmaktadır ».[21] Sorumlulukların ve haklarının bilincindeki bir halk, ortaya çıkabilecek bütün suistimallere karşı dikkatlidir. Toplumun bir üyesi ve hükümdarı olarak tanınmak, devletin otoritesini göz önünde bulundurarak hiçbir usulsüzlük olmaksızın özgürlük ve haklarına sahip olmayı engellememektir. Halk ve hükümet arasındaki yakınlaşma ikisi arasındaki ortak yaşam alanının kurulması ile oluşmaktadır. Hükümetin bir görevi de, yurttaşlar arasındaki özgürlük ve eşitliği garantilemek ve kuralların gözlemini gerçekleştirmektir. Dahası, yurttaşlar beraberce yasaları uygulamakta ve ideallik üzerine aralarında bir bağlılık oluşmaktadır. Bu ortak bir karar, bir kabullenme; kısaca bireyler arası iletişimle, paylaşımla kurulan genel bir istemi işaret etmektedir. Bu zaten bireyin kendinde taşıdığı doğal bir eğilimdir.

"Genel istemi yöneten demokratik bir toplum, yasaları kaynak edinmektedir. Demokraside hükümdar; kesin konularda yasayıcı gücü oynayan halkın ta kendisidir. Yasayıcı halk, yasaları düzenlemekte ve bütünlük içerisinde, halk üzerinden her şeyi göz önünde bulundurarak açıklamalar getirmektedir. Halk bir bütün üzerine yerleştirilirken, burada bir yasa söz konusudur."[22] Yasa her zaman geneldir. Ancak yasa aynı zamanda bireyin açıklamaları ile eşdeğer bulunmaktadır. Genel çıkar; "işbirliklerinin, ender çıkarların, tutkuların sessizliği içerisinde bir bütünlük yayabilen"[23] yurttaşın kendinde zaten mevcut bulunmaktadır.

Yurt aşkı; aynı zamanda yasa aşkı demektir. Diğer bir deyişle, bu aşk; ruhları yakınlaştıran kolektif bir iş içerisinde, birlikte yaşamak ve yakınlık kurmaktan ileri gelmektedir. Yurtseverin aşkını güçlendirmek her şey üzerine herkesin birleşimi, karar alımı, paylaşımı, ortak bir hayat içerisinde bulunmaları ile mümkündür. Yurtseverin iyiliği için halkın birleşmesi; bu konuda mutlak bir geleceğin kararlaştırılmasında önemlidir. "Rousseau'nun yurtsever yurttaşı sadece yasaları değil, aynı zamanda gelenekleri, görenekleri ve tarihi de sevmektedir."[24] Bizim görüşümüze göre de her yurtsever yurttaş; kendi oluşumu, kaderi ve tarihi üzerine bilinçlidir.

---

20 Jean-François Braunstein, *Rousseau : Du contrat sociallivre I et II*, Paris Nathan, 1991, p. 11.

21 A.g.e. p. 11.

22 Jean- Jacques Rousseau, *Du contrat social*, *Op. Cit*.,p. 379.

23 Denis Faick, *Jean-Jacques, Rousseau : la cité et les choses, Op. Cit*, p. 73.

24 Robert Derathe, Cité par Denis Faick, in *Jean-Jacques Rousseau : La cité et les choses, Op. Cit.,* p. 77.

Yine de toplumsallaştırılmış insan, aynı kölelikte olduğu gibi yoğun bir bağlılık altında bir devlette yaşamını sürdürmektedir. Ve hareketleri de, bugün ve daha önce olduğu gibi çevresine, diğerleriyle rekabetine bağlıdır. Rousseau'ya göre, "insan özgür doğar ve sonunda bir kalıbın içerisine girer."[25] Bu özgürlük devleti eşitsizlikler içerisinde yaşayan insanlar için bir araç değildir. Aksine, egoizmi bir kenara bırakarak, eşitlik prensipleri içerisinde seçim yapmaya izin verilmelidir. Her ne kadar egoizmin bir kenara bırakılması bir ön-gereklilik olsa da, kökensel bir öz-sevgisinin mevcudiyetinin korunması da hayati bir önem taşımaktadır. Zira insan sevmeye, öz-sevgisiyle başlamadan hiçbir sevgiyi öğrenmeye açık olmayacaktır.

> "Öz sevgisi; tüm hayvanların kendilerine has konuşmalarını değerlendirmek üzere taşıdığı; insanlık ile erdemi üreten, acıma duygusu tarafından şekil değiştirmiş ve bir nedenle insanın içerisine yerleşmiş doğal bir hissiyattır. Sahip olunan sevgi ise toplum içerisinde oluşmuş, her bireyin başkalarından ziyade en çok kendisinin taşımak istediği, insanların ortak oluşturduğu tüm hatalardan ilham alan ve gerçekçi bir onur kaynağı olarak kabul görülen sade ve sadece bağıl, yapay bir hissiyattır."[26]

Bir diğer yandan, öz sevgisi üzerine insanda duyulan hisler şöyle aktarılmaktadır; "her insan doğal bir biçimde öz sevgisine sahiptir, bu da içinde bulunduğu ortama muhabbetiyle uyum sağlayabilmek amacıyla içten gelen bir dürtü şeklinde bulunmaktadır. Yani çözümsüz bir biçimde oluşu, dahası iyi oluşu sergilemektedir. Kendimizle kurduğumuz bu bağ; iyiyi yargılamak adına her birimize doğal bir duygu tarafından verilmektedir."[27] Toplumsal anlamda eşitliği kurabilecek olan her yaklaşım ancak bu doğal duygunun korunması ve sürdürülmesiyle sağlanabilecektir.

Toplumsa eşitsizlikler; diğerlerine bakarak ilerleyenlerin ve bir bedel gerektiren toplumsal varsayım ile özlüğe dönme arzusunun, zamanını oluşturmaktadır. İnsanlar arasındaki farklılıkların yargısı bir toplumun üyeleri arasındaki yetenekler ve nitelikler üzerine oluşumların başlamasına neden olmaktadır[28].

Hükümetin görevi kendi oluşturduğu yasaları ve genel istemi güçlendirmek; aynı zamanda da eşitsizliği engellemektir. Eşitsizliklerin; genel istem üzerinden özel istemin baskın gelmesi sonrası oluştuğuna inanılmaktadır. Buradan hareketle, anlaşılması gereken özel istemin, öze duyulan sevginin, insanın kendisiyle kurulan bağının

---

25 Jean-Jacques Rousseau, *Du contrat social précédé de Discours sur l'économie politique*, Paris, Gallimard, 1964, p. 173.

26 Jean-Jacques Rousseau, *L'homme* : texte schoisis par Florence Khodoss, Paris, PUF, 1971, p. 33.

27 Jean Lechat, *Rousseau, Discours sur les sciences et les arts, Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes : Collection dirigée par Henri Mitterand*, Paris, Nathan, 1994, p. 50.

28 Bkz. Jean-Jacques Rousseau, *L'homme* : texte schoisis par FlorenceKhodoss, Paris, PUF, 1971, p. 33.

topluma yönlendirilmesi gerektiği; ancak böyle insanın kendinden başka olanı; diğerini, ötekini, kendisini gördüğü gibi görebileceğidir.

Yine de özellikle toplumsal eğitim kriterlerinin iyi düzenlenememesi ve aynı zamanda sevginin değil de bağımlılığın, üstün bir gücün baskısının kabulü insanlar arasındaki eşitsizliği; kendi geleceklerindeki insanlarla olan bağlılıklarını beslemektedir. Herkesin genel isteme bağlı olması sebebiyle, daha fazla insan bir diğer bireye bağlı kalmakta ve dolayısıyla hiç kimse bağımsız ve özgür olmamaktadır. Halkı temsil eden hükümdar halkın ortak çıkarlarını yansıtan genel istem ile yönetilmekteyse, yurttaşlar hükümdar olmuş demektir. Bu çerçevede hükümdarlık; "bir kral veya bir prens ile eşdeğer değildir. Aksine sadece halk organları taşıyan genel istemin uygulanmaktadır."[29] Hükümdar ve yasalar tarafından hükümeti yöneten istem; yasalar göz önünde bulundurularak insanların özgürlüğünü, eşitliğini ve güvenliğini sağlayan bir olgudur.

Yurtseverlik; küreselleşme veyahut küresel toplum bakımından öz; bir grubun altındaki bir fikirdir. Aşırı tüketim; küreselleşen yeni bir yaşam tarzının benimsenmesi ile eşdeğerdir. Böylesi yeni yaşam tarzının uyumluluğu son derece etkileyicidir; o halde bir grup, yurtseverlik fikrini nasıl sergileyebilmektedir? Bu kavramların (yurtseverlik ve küreselleşme) amacını oluşturan bu inceleme; uzlaşmalardaki karmaşa ile eşdeğerdir; ulusal yurtsever değerlere bağlılık ya da evrensel değerlere bağlı olmak. Tutkuları olan bir insan; nasıl bu iki fikri de savunabilecek noktaya ulaşabilmektedir? Küreselleşme sorunu üzerine inceleme yapmak; ekonomik planlar üzerine daha güncel şekilde sunumlar yapmak; sosyopolitik etkinlikler aracılığıyla politik hareketin küreselleşmesi üzerine zor da olsa konuşabilmek ile eşdeğerdir. İşte geleneksel yurtsever ilişkilerin gerekçesi!

Modern aktüel toplum içerisinde eşitlik oluşumunu görmeyi istemek insanlar arasında eşitliğe dokunan farklı araçları eşitlemek üzere toplumun politik analizlerini canlandırmak ile mümkündür. Rousseau'ya göre, yurttaşlık konumunun önemini inşa eden yurttaşlığın üç aracını bulmaktayız: "toplumsal araç, politik araç ve ekonomik araç."[30] Bu üç araç yurttaşlığı oluşturmakta ve tüm toplumsal problemlerin temelini sağlamaktadır. Bütün insanların kendi özelliği ve özgürlüğü vardır; bu da toplumsal bir veya bir başka organı taşıma seçeneğini oluşturmaktadır. Toplumsal araca göre, bir gruba bağlılık koşulları; çevreye, diğerleriyle ilişkisine ve etki alanına bağlı olarak belirlenmektedir. Sonuç olarak bu; toplumun doğuştan getirdiklerini sağlam şekilde konumlandırdığı jeo-sosyal bir durum içerisinde doğan herkes için geçerli değildir. Burada daha önceden oluşan bir arzulama söz konusudur. Politik

---

29 Simone Goyard-Fabre,*Politique et philosophie dans l'œuvre de Jean-Jacques Rousseau*, Paris, PUF, 2001. P, 46.

30 Jean-Jacques Rousseau, *Du contrat social précédé de Discours sur l'économie politique*, Paris, Gallimard, 1964, p. 71.

araca göre, burada hayalperestleri tetikleyen, iyi kararlaştırılmış politik harekete bağlı insanları etkileyen bir düşünce ve hırs problemi mevcuttur. Bu noktada, insanlar sadece düşüncelerle değil aynı zamanda bulundukları hareketteki tutkuları tarafından da sömürülmektedir.

Bu noktada özellikle ekonomik araç istismar, suistimal ve ayrımcılık üzerine yer alan kapitalizm için direnmektedir. Bu üç araç; en çok modern toplumlarımızın tüm zayıflıklarına bağlı olarak oluşmaktadır. Bu nedenle, bu üç aracın kötüye kullanımı; kaynağı ortaya konan çıkarların niteliklerinin arzulanmasına rağmen, bunlar Rousseau'nun hayalindeki toplumların aksinin sebepleridir. Diğer bir açıyla, insan toplumsal sınıfların sınıflandırılması amacını oluşturan; bir diğerinin kabullenilmesi üzerine hayat koşullarının günden güne şekillendirilmesidir. Bu da zengin-fakir, en güçlü-en güçsüz, en akıllı-en akılsız arasındaki keskin ayrımı oluşturmakta ve toplum bu durumda daha çok bölünmüş olmaktadır.

Bütün bu eşitsizlikler, savaşların ve şiddetin görülmesi, birilerinin göz göre göre diğerlerini suistimal etmesi; toplum tarafından değiştirilen insanın bir eseridir. Onu doğal insanla kıyaslarsak; "toplumsallaşmış insan; bilim tarafından, ticaret tarafından ve politik topluma yönelik kalıtsal güç belirlenimleri tarafından kötüye kullanılmaktadır."[31]

Kendi temel ilkelerini imha etmeye mahkûm "politikanın amacı, temelinde hiyerarşi olarak düşünülen bir adaletin yattığı bir uyum içinde bulunabilen barışı yaratmaktır."[32] Bu nedenle adaletin hatası, hükümet ve halkı arasındaki güç dengeleri yaratmasıdır. Bu, adalet bağımsız bir varlık değildir, aksine mevcut iktidarın hizmetinde bulunmaktadır ve bu Kongo politik faaliyetine hükmeden bir trajedidir. Kuşkusuz politik görüşlerin kınanması ve barışçı gösterilerin bastırılması gibi konularda savımız artık tartışılamaz konuma gelmiştir. Bu bir adli çöküştür. Sözde uluslararası topluluğa gelince, bazen kendini herhangi bir yaptırım olmaksızın beyanlar yapmakla sınırlanmaktadır. Ülkelerarası ilişkilerimizi tartışırken ve uluslararası ilişkileri analiz ederken, umutlarını dolaylı ya da doğrudan, uluslar arası toplumda uzlaşma sağlanmasına dayandıran on sekizinci yüzyıl filozoflarına bakıp diyebiliriz ki; bu umutlar esasen devletlerarası denge ve insan haklarına dayalı değildir. Uzlaşma sağlanmış bir uluslararası toplum fikrinin aksine, uygulamada uzlaşma, gerçekleşmiş olma durumundan uzaktır, çünkü her şeyden önce, ticari çıkarlar ilişkilerimizde büyük bir rol oynamaktadır ve insanın kendisini sevme durumu bu rolü daha da yüceltmektedir. Son olarak, önceki cümlelerimde de belirttiğim gibi, güç dengesi devletlerarasında olduğu gibi yurttaşlar arasında da görülmektedir.

---

31 Simone Goyard-Fabre, *Politique et philosophie dans l'œuvre de Jean-Jacques Rousseau*, Paris, PUF, 2001, p. 31.

32 Philippe Raynaud et Stéphane Rials, *Dictionnaire de philosophie politique*, Paris, PUF, 1996, p. 258.

Öte yandan çektiği acıların farkında olan ve bununla ilgili herhangi bir şey yapmayan bir halkta yurtseverlik karşıtı bir his uyanır. Ülkelerinde yaşananlara karşı uyanmış bir halk, hükümetleriyle ekonomik ve sosyo-politik hayatta var olan bilimsel bir mekanizmayı takas etmek için gerekli bütün varlıklara sahip olacaktır. Yurtseverlik, ulusun ve eserlerinin iyi yönetilmeleriyle ile sorumludur.

Yurtseverlik fikri, her zaman; farklı devletlerin yurttaşları arasındaki işbirliği ve karşılıklı etkileşimleri ile ortak olan menfaat ve değerleri destekleyen, dünya yurttaşlığını göz önünde bulunduran ulusal bir sorumluluk duygusuna bağlıdır. Sahip olduğumuz fikirler gereğince, yurtseverlik; kapalılık ve ayrımcılığın hâkim olduğu bir çevrede işlevini yerine getiremez. Aksine, ılımlı, tamamlayıcı, birleştirici ve barışı teşvik edici bir doğası vardır.

İyi birer dünya yurttaşı olmak için öncelikle o dünya değerlerinin oluşumu ve gerçekleşmesi esnasında ulusal bağlamda nasıl davranmamız gerektiğini düşünürüz. En büyük görev, aralarında yaşayarak bizi biz yapan ve bize haklarımızı ve yükümlülüklerimizi öğreten, en ilkel temellerimizi kazandığımız toplumlarımıza aittir. Çünkü üzülerek belirtmek gerekir ki bilimsel, teknolojik ve iktisadi evrim, maalesef insanın evrimi ile aynı oranda ilerlememektedir. Dolayısıyla insanı iyi olanı yapma konusunda bilinçlendirmek, insanın insana gösterdiği konukseverlik hususunda süregelen anlaşmazlıkları düzenlemek ve bireylerin menfaatlerini ve sınırlarını belirleyici bir politika üzerinde anlaşmak gereklidir.

Toplumu anlamak, eşitlik ve özgürlük düzlemlerini korumak için dünyayı güncel yapısıyla görmek ve kendimize, güncel durumumuza oldukça yakın sorular sormak gereklidir: Bir başkasını kabullenememek bireysel bir yaşamın getirdiği bir kalıp mıdır? Yurtseverliğin günümüz demokratik toplumunda hala yeri var mıdır? Soyut bir kavramdan türediği göz önünde bulundurulduğunda kendimizi bir yurtsever olarak hissedebilir miyiz? Yurtseverlik ve demokrasi ideal toplumun birer örneği midir? Yirmi birinci yüzyılda dünya yurttaşlığının yeri nedir? Küreselleşme taraftarı mıyız yoksa küreselleşmeye karşı mıyız? Bu soruların cevapları, bu çok boyutlu çalışmanın ayrıntılarına inmemizdeki birincil arzuyu teşkil etmektedir. Ancak sorular sorulmaya devam edildikçe, sonuç ve çözümlerden çok problemlerin tekrar tekrar değerlendirilmesiyle girilen labirentten çıkılamamaktadır. Bu metinde bizim yapmaya çalıştığımız özellikle Rousseau düşüncesinden yola çıkarak labirentin bizim tarafımızdan girilen patikasını sizlere göstermekten başka bir şey değildir.

Kaynakça

BRAUNSTEIN, Jean-François, *Rousseau: Du contrat social livre I et II*, Paris Nathan, 1991.

COMPTE-SPONVILLE, André, *Dictionnaire philosophique*, Paris, PUF, 2001.

FAÏCK, Denis, *Jean-Jacques, Rousseau : la cité et les choses, Op. Cit*.

KADIAN, Anais, *La conception de la société internationale de Jean-Jacques Rousseau.*

KARDEŞ, Ertan, Rousseau'nun Savaş Hukuku Teorisinin Savaş Düşüncesine Katkısı, Egemenlik Şiddet ve Devlet - *Düşünce Dergisi*, Sayı 32, 2016.

LECHAT, Jean, *Rousseau, Discours sur les sciences et les arts, Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes: Collection dirigée par Henri Mitterand*, Paris, Nathan, 1994.

LEPAN, Géraldine, *Jean-Jacques Rousseau et le patriotisme,* Paris, Honoré Champion, 2007.

Prof. NKETO, *Cours des questions approfondies de philosophie anthropologique*, Université Catholique du Congo, année académique 2012-2013.

RAYNAUD, Philippe et RIALS, Stéphane, *Dictionnaire de philosophie politique*, Paris, PUF, 1996.

ROUSSEAU, Jean-Jacques, *Du contrat social précédé de Discours sur l'économie politique*, Paris, Gallimard, 1964.

ROUSSEAU, Jean-Jacques, *L'homme*: textes choisis par Florence Khodoss, Paris, PUF, 1971.

ROUSSEAU, Jean-Jacques, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, Paris, Gallimard, 1965.

ROUSSEAU, Jean-Jacques, *Du contrat social*, Paris, Flammarion, 1992.

SIMONE, Goyard-Fabre, *Politique et philosophie dans l'œuvre de Jean-Jacques Rousseau*, Paris, PUF, 2001.

SURATTEAU, Jean-René, *Cosmopolitisme et patriotisme aux siècles des Lumières*, in, *Annales historique de la Révolution française*, n°253, 1983.

Felsefe Arkivi, 46. Sayı, 2017/I, 103-125

HERAKLEİTOS VE LAO TZU'NUN DÜŞÜNCELERİNİN LOGOS VE TAO KAVRAMLARI MERKEZİNDE KARŞILAŞTIRILMASI*

Comparison of Herakleitos and Lao Tzu with reference to the Concepts of Logos and Tao

İsmail Hakkı Kumbasar**

ÖZET

Düşünce tarihi boyunca, farklı kültürlere has düşünceler gelişmiştir. Bunları birbirinden temel bazı özellikleriyle ayırmak, ona uygun bir yaklaşım geliştirmek mümkün olmuştur. Bu, farklı kültürden bir düşünceyi anlamaya çalışırken bir kolaylık sağlamakla birlikte, belli bir kültür içinde değerlendirerek düşüncenin eksik bir şekilde ele alınmasına da sebep olabilmiştir. Dünyanın farklı noktalarında, birbirinden neredeyse tamamen farklı kültürlerinde yetişen bazı büyük düşünürler, kültürel değerler içinde ele alınamayacak kadar zengin ve kapsamlı düşünceler ortaya koymuştur.

Kültürel değerlerle sınırlamadan, bir düşünürü ele almak için bazen farklı kültürde benzer bir filozofla kıyaslamaya gitmek ufuk açıcı olabilmektedir. Tabir caizse, burada bir kültürü diğerine kırdırmak şeklinde bir yaklaşımdan ziyade, kültürün ötesinde daha evrensel bir düşünce olarak ele alma imkanını sağlamaya çalışmak gibi bir amaç gütmek doğru olacaktır. Bu çalışma da, mümkün olduğunca kültürel sınırlamalara bağlı kalmadan ve fakat aynı zamanda onları tamamen yok da saymadan, Herakleitos ve Lao Tzu gibi iki büyük düşünürü, özellikle Logos ve Tao kavramları üzerinden karşılıklı olarak kıyaslayarak anlamaya çalışma amacındadır.

Anahtar Kelimeler: Herakleitos, Lao Tzu, Çin Felsefesi, Grek Felsefesi, Logos, Tao

---

* Bu çalışmada Herakleitos hakkındaki bilgiler için, 2015 yılında İstanbul Üniversitesi'nde yaptığım "Herakleitos'un Logos Anlayışı" başlıklı yüksek lisans tezinden istifade edilmiştir. Orada daha geniş kapsamlı olarak ele alınan Herakleitos ve düşünceleri, burada bu çalışmaya uygun olarak yeniden ve daha sınırlı bir şekilde değerlendirilmiştir. Almanca olan kaynaklardan yapılan alıntıların çevirisi tarafımdan yapılmıştır.

** Doktora Öğrencisi, İstanbul Üniversitesi, Felsefe Anabilim dalı
E-posta: ihkumbasar@gmail.com

ABSTRACT

Throughout the history, various cultures have developed set of ideas pertained to them. It is possible to differentiate them by their basic qualities and form different approaches. Interpretation of ideas in their own cultural contexts makes it easier to understand them, however this may also cause to evaluate them faultily. Some prominent thinkers who are raised in different parts of the world and sometimes almost utterly different cultural contexts have asserted such extensive and fruitful ideas that cannot only be evaluated in their cultural values.

It is sometimes intellectually stimulating to compare philosophers raised in different cultures without constrain ourselves with their own cultural contexts in order to fully understand them. In doing so, the aim is not to prefer or value a culture above the other, but to consider and evaluate them in a more universal light. In this article, my goal is to review two prominent philosophers Herakleitos and Lao Tzu by comparing them with regard to their two concepts Logos and Tao, without limiting them to their cultural contexts, but also without fully ignoring their cultural contexts in my analysis.

Keywords: Herakleitos, Lao Tzu, Chinese philosophy, Greek philosophy, Logos, Tao.

Giriş:

Felsefe ya da Düşünce tarihi deyince, çoğu insanın aklında ilk şekillenen, Antik Yunan düşüncesiyle başlayıp ağırlıklı olarak batı merkezli devam eden tarihtir. Buna İslam coğrafyası içinde gelişen ve yine Antik Yunan dünyasından alınan düşüncelerle İslam geleneğinin oluşturduğu düşünceler de dahildir. Nadir olarak Hint ve Çin düşüncelerini de dahil eden tarihçiler mevcuttur. Dünyanın kalan diğer büyük kısmı ise neredeyse hiç anılmamaktadır. Bunun böyle olmasına ilişkin yapılan en büyük eleştiriler, genel olarak Batı dünyasının özellikle Ortaçağ sonrası gelişen sömürgeci anlayışının sebep olmasıdır. Bu düşünceyi temellendirmek için birçok örnek verilebilir. Diğer yandan ama yine inkar edilemez bir gerçek olarak ortada duran, yazılı kaynakların varlığı ve çokluğu itibariyle batıda düzenli bir düşünce faaliyetinin olduğudur. Sadece rakamlar üzerinden dahi yaklaşsak, batı dünyası içinde üretilen eserler ve bunlara ulaşma imkanı bir çok kültürden daha fazladır.

Dünyanın farklı yerlerinde ortaya çıkmış düşünceler birbirinden sadece söylem itibariyle değil, genel olarak ele alınan konulara nasıl yaklaşıldığı ile de ayrılır. Toplumların düşünce geleneklerini yansıtan belli başlı bir toplumsal akıl yapısı olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır. Bir Hint filozofunun konuları ele alış ve anlatış şekliyle bir İngiliz filozofun konuları ele alış ve anlatış şekli birbirinden farklıdır. Batı felsefesini oluşturan topluluklar arasında dahi bir ayrım yapmak mümkündür.

Alman felsefesi ya da Fransız felsefesi diye bir ayrıma gitme imkanımız mevcuttur ve bu felsefelerin kendine has bir tarzı olduğunu söyleyebiliriz. Bu düşünceleri ayırma imkanımızın olması tabi ki bunların birbirinden kopuk, konuları itibariyle ilgisiz oldukları anlamına gelmemektedir. Bilakis farklı dillerde konuşan ve yazan bu insanlar birbirlerini etkilemiş, düşüncelerin gelişmesine katkı sağlamıştır. Neticede ağırlıklı olarak Avrupa'da üretilmiş düşünceleri batı düşüncesi ismi altında, doğu da üretilmiş düşünce faaliyetlerini ise doğu düşüncesi ismi altında değerlendirebiliyoruz.

Düşünce tarihi içinde insanın anlamaya çalıştığı birçok konu, farklı kültür ve düşünce ortamlarında yetişen filozoflar tarafından tekrar tekrar ele alınmıştır. Bazı konular felsefenin alanından çıkıp bilim alanına girerek, bazı konular bir şekilde geçerliliğini yitirerek felsefenin konusu olmaktan çıkmıştır. Varlığa ilişkin, ahlaka ilişkin ve bunlara benzer konulara ilişkin sorunlar ise felsefenin konusu olmaya devam etmiştir. Yukarıda bahsi geçen düşüncenin çeşitliliği, herhangi bir konunun tıkandığı noktada farklı bir bakış açısıyla o konunun tekrar ele alınabilmesine imkan sağlamıştır. Kültürler arası bu düşünce karşılaştırmalarının kolaylık sağlaması gibi elbette sebep olduğu bazı zorluklar da olmuştur. Hakim ve güçlü bir düşünce yapısının, etnik ya da küçük gördüğü bir düşünceyi ele alırken, tamamen kendi üzerinden bir değerlendirme ile aslına uygun olmayan yorumlar geliştirme yanlışına düşülebilmiştir. Yine toplumlara has şekillenmiş bazı kavramların aktarımı, aktarılan topluma has ve aslında farklı anlamlara gelen kavramlarla karıştırılmış olabilir. Bir örnek vermek gerekirse din ya da Tanrı bu kavramlardan biridir. Farklı dinlere mensup insanlar ortak olarak din ya da Tanrı kavramını kullanıyor olmakla birlikte, dinlerin çeşitliliği, din üzerine yazılan ve birbirine aktarılan metinlerin yanlış anlaşılmasına sebebiyet vermiştir. Örneğin Hırıstiyanlık ve İslam tek bir yaratıcıya inanan birer din olmalarına karşın, inanç esaslarında ciddi farklar mevcuttur ve din her ikisi için tam olarak aynı anlama sahip değildir.[1]

Bu çalışmanın amacı, tam olarak belli bir felsefi konunun farklı düşünce dünyalarında nasıl ele alındığı değildir. Daha ziyade doğulu bir filozof / bilge olan Lao Tzu ve batılı bir filozof olan Herakleitos'un düşüncelerini, felsefelerinde önemli iki kavram olan Tao ve Logos üzerinden bir karşılaştırma yapmaya çalışmaktır. Az sayıda bazı örnek dışında her iki düşünce dünyası, yani doğu ve batı düşünce dünyası, belli bir düşünce kalıbının içinde değerlendirilmekte ve filozoflarda genel olarak buna uygun anlaşılmaya çalışılmaktadır. Biz, her iki filozofu, farklı düşünce dünyalarını bir kenara bırakarak birlikte değerlendirmeye çalışacağız. Yaşamlarındaki bir kısım benzerlikler, sembolik bir anlatım benimsemiş olmaları, varlığı bir bütün olarak algılamaları gibi benzer birçok ortak özellikleri, bizim böyle bir kıyas yapmamızı mümkün kılıyor düşüncesindeyiz. Doğulu ya da batılı, sömüren ya da sömürülen ve bunlar gibi bir ayrım yapmaksızın, insanlığın ortak bir değeri olarak anlamaya çalışacağız. Tabi ki

[1] Teslis inancı veya ilk günah inancı, iki dini anlayışta kökten bir farkın varlığına işarettir.

kültürel zenginlikleri, farkları yok saymamız mümkün değildir. Bunları ayrışmaya değil, insanlığın ortak üretimine katkı sağlayan unsurlar olarak değerlendirmekteyiz. İnanıyoruz ki İnsan olmak ortak paydadır ve kültür sadece bu insanlığı nasıl gösterdiğimizdir.

Temel kaynaklarımız öncelikle Lao Tzu'ya atfedilen "Tao te King" ve Herakleitos'un fragmanları. Orijinal dillerinden okuma imkanımız olmadığı için, her iki eserin de Türkçe çevirileriyle beraber Almanca çevirilerinden istifade ettik. Türkçeye "Öğretiler"[2] olarak çevrilmiş "Tao te King"in Almanca birçok çevirisi arasında, kapsamlı bir açıklama da dahil edildiği için Richard Wilhelm'in[3] çevirisini kullanmayı tercih ettik. Herakleitos'un fragmanlarını ise Türkçe çeviriler arasında Grekçe aslından çevirmiş olan Cengiz Çakmak'ın[4] çevirisini kullandık. Yine Almanca kaynak olarak, fragmanları derleyen Hermann Diels'in[5] çevirisini esas aldık.

İkincil kaynaklar konusunda, bilindik ve sınırlı olan tarihi verileri tekrarlamak dışında mümkün olduğunca farklı yorumda bulunmuş yazarları tercih ettik. Taoizm'e ilişkin kaynaklarda, özellikle popüler ve felsefesiyle çok ilgili olmayan kaynakları dahil etmedik ki maalesef kaynakların çoğu bu yönde. Dahil etmediğimiz fakat önemli kaynaklardan biri Ahmet Yüksel Özemre'nin çevirisiyle yayınlanmış ve Toshihiko İzutsu'nun kaleme aldığı "Taoculuk'daki Anahtar Kavramlar"[6]dır. Bu kaynağı dahil etmememizin esas sebebi, Chuang Tzu'nun Taoizm'ini esas alması ve onun düşüncesini İbn Arabi ile kıyaslamasıdır. Çevirmen anladığımız kadarıyla bire bir çeviri yapmak yerine, İslam tasavvufunda kullanılan kavramları esas alarak eseri aslından koparmadan, fakat diğer yandan da yorumlayarak çeviride bulunmuştur. Bu haliyle başlı başına bir çalışmanın konusu olmaktadır.

Dahil etmediğimiz bir diğer kaynak ise Lao Tzu'ya atfedilen ve pek bilinmediği iddia edilen "Hua Hu King" adlı kitaptır. Türkçeye "Bilinmeyen öğretiler"[7] olarak çevrilen bu kitap, Taoizm üzerinde uzmanlaşmış kaynakların neredeyse hiçbirinde geçmiyor olmasından dolayı, biz de doğrudan dahil etmeyi uygun görmedik. Genel anlamda kitap, Lao Tzu öğretileriyle çelişmiyor olsa da, başkaca kaynaklardan teyidini yapma imkanı bulamadığımız için biz de şüpheli yaklaşmayı tercih ettik.

Çalışmamızda sırasıyla Lao Tzu, genel felsefesi ve özelde Tao'nun anlamı, sonrasında aynı şekilde Herakleitos'u, genel felsefesi ve özelde Logos'un anlamını açıklamaya çalışarak hareket edip nihayetinde metinler arası ilişki kurmaya çalıştık.

---

2 Lao Tzu, çev: İsmail Taşpınar, Öğretiler, (İstanbul: Kaknüs yay., 2. baskı 2007)

3 Richard Wilhelm, Laotse – Tao te King, (Köln: Eugen Diederichs Verlag, 1984)

4 Herakleitos, çev: Cengiz Çakmak, Fragmanlar, (İstanbul: Kabalcı yay., 2. baskı, 2009)

5 Hermann Diels, Die Fragmente der Vorsokratiker, (Berlin: Weidmannsche Buchhandlung, 1903)

6 Toshihiko İzutsu, çev: Ahmet Yüksek Özemre, Taoculuk'daki Anahtar Kavramlar, (İstanbul: Kaknüs yay., 2.baskı 2003)

7 Lao Tzu, çev: İsmail Taşpınar – Amine Gülşah Coşkun, Bilinmeyen Öğretiler, (İstanbul: Kaknüs yay., 2. baskı 2007)

Lao Tzu ve Tao

Tarih açısından baktığımızda Türklerin Çinlilerle münasebeti birçok başka topluluğa nispetle çok daha eskilere dayanmaktadır. Buna rağmen, düşünce hayatının etkileşimi açısından, en azından yazılı kaynakları göz önünde bulundurduğumuzda başka birçok topluluğa, özellikle batılı topluluklara nispetle çok az bir etkileşim olduğu görülmektedir. Yakın zamanlar göz önünde bulundurulduğunda hatta, Çin düşüncesine ait eserler batı üzerinden gelmiş ve batı dillerinden yapılmış çevirilerle dilimize kazandırılmıştır. Maalesef bunlar arasında akademik çalışmalar da yetersiz kalmıştır ve çoğu muhtelif yeni maneviyatçı, köklerinden kopuk daha ziyade ticari maksatla kaleme alınmış hissi uyandıran çalışmalardır. Cinselliği, sağlıklı yaşamı, stresle başa çıkma yolları gibi popüler konuları bazı eski kavramlarla aslında gayet modern bir biçimde, düşüncenin bütününden kopuk bir şekilde ele alan çalışmalardır.

Lao Tzu'nun tam olarak ne zaman doğduğu belli değildir. Hackmann, Lao Tzu hakkında ilk yazılı kaynak olan Çinli tarihçi Szi-ma Tchi'nin (M.ö.1. yy) kesin bir doğum tarihi vermediğini fakat gelenek içinde kabul gören tarihinin M.ö. 604 olduğunu belirtir.[8] Hayatı hakkında anlatılanlar doğal olarak kesin bilgiler olamamakla birlikte yer yer de efsanevidir. Lao Tzu'nun asıl adının Lao Tan (Li Tan) olduğu ve Konfüçyüs ile aynı zamanda yaşadığı, kendisinden daha yaşlı olduğu belirtilmektedir. Doğduğu Honan eyaletinde resmi bir görevi olduğu kabul edilmektedir.[9] Ona ait olduğu kabul edilen eserin kendinden sonra kaleme alınmış olması, doğum tarihine ilişkin bazı şüphelere sebep olmuşsa da, muhtemelen sözlü olarak uzun bir süre aktarılıp sonradan kitaplaştırılmıştır. Bu süre zarfında tabi sözlerinin ne kadar değişmiş olabileceğine ilişkin bir tespitte bulunma imkanı yoktur. Efsane olarak anlatılan kısımda ise, Lao Tzu, devlet ve toplum düzeninin bozulmasından duyduğu rahatsızlıktan dolayı görevinden istifa edip batıya doğru göç etmeye başlar. Hien-Kou geçitine vardığında, geçitin bekçisi geçiş izni vermek için kendisinden düşüncelerini öğrenmek ister ve Lao Tzu bunun üzerine Tao Te King adlı eseri yazıp kendisine verir. Sonrasında Lao Tzu hakkında herhangi bir bilgi verilmemektedir.[10] Bu geçitten geçtikten sonra kayıplara karışmıştır.

Efsane olarak anlatılan bu olay, genel olarak Taoist düşünceyi yansıtması açısından çok uzak bir ihtimal olarak da durmamaktadır. Lao Tzu ve diğer Taoist düşünürlere göre insanın yapması gereken toplumsal yaşamdan uzak durmak ve öncelikle bireysel olarak aydınlanmayı yakalamaktır.

---

8 Heinrich Hackmann, Chinesische Philosophie, (München: Verlag Ernst Reinhardt, 1927) s. 53

9 Fung Yu-Lan, çev: Fuat Aydın, Çin Felsefesi Tarihi, (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi yay., 2009) s.127

10 Lao Tzu, Bilinmeyen öğretiler, s. 8

"Nitekim Taocular Çin'de toplumdaki yozlaşma ve çöküşün etkilerinden bir kopuşu temsil ediyorlardı. Onlar dünyadan el etek çekmeyi ve ilkel topluma geri dönüşü vaaz ediyorlardı. Öğretilerinin yaygınlaştırılmasına dönük her türlü çabaya karşı koyuyorlardı, çünkü onlar için bu tür çabalar beyhude ve hatta zararlıydı. Onlar sadece bilgenin kendini Tao'yu araştırmaya vermesiyle ve ortaya koyduğu güzel örnek yoluyla insanların kendisini takip etmesiyle ilgileniyorlardı. Örgütlenmiş toplum kendi bünyesinde kaçınılmaz / önüne geçilmez kötülükler barındırıyordu ve ıslah ya da düzeltme çabaları beyhudeydi".[11]

Yukarıdaki alıntının sahibi Suzuki, devamında Taoistleri Grek düşüncesindeki Stoacılara benzetmektedir ve fikirlerinin birbirine yakın olduğunu savunmaktadır.[12] Bu şekilde batı felsefesi içinde farklı filozoflara ya da gruplara benzeten başka kişilerde vardır fakat konumuz Herakleitos'la bir benzerlik üzerine olduğu için bunları detaylıca aktarmayacağız.

Suzuki'ye benzer bir şekilde Peter Woo da, Taoist düşüncenin doğuşunu toplumun yozlaşmasına, adaletsizliğin gittikçe artmasına ve ahlakın yeniden tesis edilebilmesi için doğduğunu belirtmektedir.[13] Bir noktaya kadar bu fikirlere katılmakla, bu durumu bir tetikleyici olarak düşünebilmekle beraber, Taoizm'i toplumsal bir düzen olarak ele alamayacağımızdan dolayı tamamen de bu düşüncelere katılamıyoruz. Nitekim yakın dönemde ortaya çıkmış Konfüçyüs ve takipçileri de ahlaka önem vermekte ve toplumsal bir sistem önermektedirler. Buna karşın Taoizm gayet bireyci ve bir yanıyla toplumsal bir yapı kurmak için hiç de müsait değildir.

Lao Tzu'nun şahsı hakkında bu sınırlı bilgilerden sonra, Tao kavramına geçmeden önce genel hatlarıyla Taoizm'i aktarmak yararlı olacaktır. Bugün için yaygın olarak bilinen ve Taoizim'le ilgili olan kitaplar daha ziyade dinsel taoizmle alakalıdır. Taoizm biri dini biri felsefi olmak üzere iki kol halinde gelişmiştir fakat dini Taoizm daha yaygın hale gelmiştir. Çoğu yerde her iki kol da birbiriyle karıştırılmış ve tek bir Taoizm varmış gibi hareket edilmiştir.

"Taoculuk'a gelince, Tao chia (Taocu okul) olarak isimlendirilen bir felsefe olarak Taoculuk'la Taocu din (Tao chiao) arasında bir ayrım vardır. Onların öğretileri, yalnızca farklı değildir; tamamıyla, birbirlerine zıttırlar. Bir felsefe olarak Taoculuk, tabiatı takip etmeyi öğretirken bir din olarak Taoculuk tabiata karşı çalışma doktrinini öğretir. Mesela Lao Tzu ve Chuang Tzu'ya göre, ölümün takip ettiği hayat, tabiatın akış yönüdür ve insan, bu tabii akışı soğukkanlı bir şekilde takip etmelidir. Ancak, Taocu dinin ana öğretisi, ölümden nasıl kaçınılacağının ilkesi ve tekniğidir. Bu ise açıkça tabiata karşı çalışmadır. Taocu din, tabiatın fethi olan, bilim ruhuna sahipti.

---

11 Daisetz Teitaro Suzuki, çev: Ahmet Aydoğan, Çin Felsefesi Tarihi, (İstanbul: Say yay., 2012) s.171

12 A.g.e., s. 172

13 Peter K.Y. Woo, Begirffsgeschichtlicher Vergleich Zwischen Tao, Hodos und Logos bei Chuang Tzu, Parmenides und Heraklit, (München: Universitaetsbuchhandlung Heinrich Frank, 1969)

Bir kimse, Çin bilim tarihiyle ilgileniyorsa, dindar Taocuların yazılarını, konu hakkında ona daha çok bilgi verecektir."[14]

Bu dünyada ölümsüz bir hayat fikrinin etkisiyle midir yoksa genel olarak ritüellerin daha anlaşılır olmasından dolayı mı bilemiyoruz ama dinsel Taoizm hem takipçi sayısı açısından, hem de genel etkisi açısından daha bilinir olmuştur. Örneğin gerek Amerikan sinemasında gerekse son dönem Çin sineması göz önünde bulundurulursa, burada Çin efsanelerine ilişkin çekilen filmlerde bariz bu dinsel Taoculuğun ölümsüzlük fikri kendini gösterir. Buna göre en büyük sır da o ölümsüzlüğü keşfetmektir. Tabi ki başka bazı unsurlarda mevcuttur fakat konumuzla alakalı olmamasından dolayı en yaygın fikri zikretmiş olup bu bahsi kapatmak uygun olacaktır.

Yu-Lan'a göre felsefi taoizm üç devreye ayrılmaktadır. Yang Chu'ya atfedilen fikirler birinci devre, Lao Tzu'ya atfedilenler ikinci ve Chuang Tzu'ya (Zuangzi) atfedilenler üçüncü ve son devreyi temsil ederler.[15]

"Taocu felsefenin başlangıç noktası, hayatın korunması ve hayata zarar vermekten kaçınmadır. Bunu gerçekleştirmede Yang Chu'nun metodu, "kaçmak"tır. Bu yöntem, toplumdan kaçan, kendisini dağlarda ve ormanlarda gizleyen sıradan münzevilerin yöntemidir. (…)

Lao-tzu'nun büyük kısmında ifade edilen fikirler, evrendeki şeylerin değişiminin temelini oluşturan yasaları ifşa etmeye yönelik bir teşebbüsü temsil eder. Eşya değişir, ancak değişimlerin temelini oluşturan yasalar değişmeden kalır. Eğer bir kimse, bu yasaları anlar ve eylemlerini onlara uygun olarak düzenlerse, o zaman her şeyi kendi lehine döndürebilir. Bu, Taoculuğun gelişimindeki ikinci safhadır."[16]

Chuang Tzu'ya ait olan üçüncü safha bir hikaye ile aktarılmaktadır. Buraya hikayenin tamamını aktarmak yerine özetle anlatılanı belirtip geçeceğiz. Buna göre diğerlerine ilaveten Chuang Tzu kişisel gelişim için faydasız olmayı gerekli görüyor. Faydasız olmak ona göre orta yoldur ve yaşamı sağlıklı sürdürebilmek için gerekli olan özelliktir.

Yu-Lan'ın yaptığı bu ayrım bütün araştırmacılar tarafından yapılmıyor. Bu ayrımda dikkat çeken, Lao Tzu'nun Yang Chu'dan yaklaşık iki asır önce yaşamasına rağmen, Taoculuğun ilk devresini Yang Chu'ya fakat önce yaşamış olan Lao Tzu'nun ise ikinci devresini temsil ediyor olmasıdır. Yu-Lan burada anladığımız kadarıyla şahısları değil, eserleri göz önünde bulundurarak böyle bir tasnifi yapmayı uygun görmüştür.

Başka araştırmacıların ve uzmanların bu tür bir ayrıma gitmeme sebepleri anladığımız kadarıyla, mevcut eserler her ne kadar bu düşünürlerden birine atfediliyor olsa da, belli bir yazar tarafından kaleme alınmış olmaktan ziyade Taocu gelenek

---

14 Fung Yu-Lan, s.5
15 A.g.e., s.88
16 A.g.e., s.89

içinde farklı farklı yazarların derleme birer eserleri olabileceği ve fakat bu üstatlara atfedildiklerinden dolayı gelen kabuldür. Bugün eldeki bilgilerle her iki yaklaşım da savunulabilmektedir.

Bu çalışmada, biz diğer düşünürleri mümkün olduğunca dahil etmeyip daha ziyade Lao Tzu ve onun eserinde geçtiği haliyle Tao kavramı üzerinde duracağız. Bunun için tabi yine Taoizm'i, onun temele alındığı şekliyle aktarmaya çalışacağız. Doğrudan Taoizm konumuz olmamakla beraber, kavram olarak Tao'yu anlamak için mecburen Taoizm'den de bahsetmek durumundayız.

Lao Tzu'nun öğretisinin temelinde bilgelik için 'hiç olmak', ahlak için de 'hiçbir şey yapmamak' vardır.[17] Bilgelikten kasıt tabi ki Tao'yu bilmektir ve ahlaklı olmak da Tao'ya uygun bir yaşamdır. Daha önce de kısaca bahsi geçen, hiç olmak ya da faydasız olmak, dikkat çekilebilecek bir özellik sahibi olmamak anlamındadır. Bir açıdan herhangi biri gibi olmak, ne iyilikte ne kötülükte kimseden fark edilir bir özelliğe sahip olmamaktır. Peter Woo da buna dikkat çekerek, Lao Tzu'nun kitabını bu yüzden herhangi bir insana hitap eder şekilde değil, kendine söyler gibi, bir monolog halinde yazdığını belirtir.[18]

Lao Tzu Çin felsefesi içinde ilk 'Tekçi' ve yine ilk Metafizik yapan filozof olarak kabul edilir.[19]

"Lao-tze'ye göre sadece tek bir şey vardır ki o her ne kadar tanımlanamaz ve insan anlayışının kavrayış gücünün ötesinde de olsa, bütün varlıkların kök-kaynağıdır ve bütün fiillerin / davranışların kuralı / yasasıdır. Lao-tze buna Tao der. Fakat Tao sadece evrenin oluşturucu ilkesi değildir; aynı zamanda ilk / asli madde olarak görünür."[20]

Hackmann da benzer şekilde bir açıklama yapmaktadır. Farklı olarak o 'ebedi tao' ve 'dünyevi tao' gibi bir ayrıma gitmektedir. Olguların üstünde, saf ve boş olan ebedi tao her şeyin kurucusu ve kaderini belirleyici olarak kendini her şeyde gösterip, dünyevi tao olarak şeylerin şeklini vererek, en küçükten en büyüğüne kadar her şeyi hareket ettirendir. Tao yol demektir ve bu ona göre böyle bir yoldur.[21]

Kelime olarak Tao farklı birkaç şekilde çevriliyorsa da araştırmacılar onu Lao Tzu'nun eserinin farklı yerlerinde anlattığı şekliyle aktarmaya çalışıyorlar. Buna göre: "Evrenin aklı her türlü hareketin / faaliyetin ilkesi olarak Tao isimlendirilemeyen bir şeydir ve aklın kavrayışını aşar. Bu cüziler dünyasının içinden geliştiği ilk asli madde olarak Tao bir saklı imkandır; onun suretsiz olan bir sureti vardır; onun şekilsiz olan bir şekli vardır; o karanlıkla ve en derin belirsizlikle sarılıdır."[22]

---

17 Martin Buber, "Die Lehre von Tao", "Deutsche Denker Über China", der: Adrian Hsia, (Frankfurt: İnsel Taschenbuch, 1985) s. 294

18 Peter Woo, s.33

19 Daisetz Teitaro Suzuki, s.56

20 A.g.e., s.54

21 Heinrich Hackmann, s. 57

22 Daisetz Teitaro Suzuki, s.55

Aynı şekilde yine tao isminin Tao'yu anlatamayacağı, bunu Lao Tzu'nun zorunluluktan kullandığını, anlatabilmek için illa ki bir isme gerek duyulduğu için söylediğini anlamaktayız.

Telaffuz edilen yol (tao)
Ebedi Yol değildir
O'na isim olan şey,
O'nun ebedi ismi değildir.
İsimsizdir: Yerin ve göğün başlangıcıdır.
Bir tek ismi vardır: Herşeyin anası.
Varlık sahibi değilken Özü anlarız.
Varlık sahibi iken Sureti anlarız.
Her ikisinin kaynağı da Bir'dir.
Bunlar birer sırdır.
Sırların sırrı.
Harikalar kapısı.[23]

Genel hatlarıyla anlatmaya çalıştığımız Lao Tzu merkezli Taoizm'i ve Tao kavramına batılı dillerde karşılık kullanılan kavramları, çevirilerde nelerin kullanıldığını aktarmaya çalışalım. Kelime olarak Tao'nun en yaygın çevirisi yol'dur. Peter Woo'nun aktarımına göre Tao için kullanılan ilk batılı kavram ise Logos'tur.[24]Yine onun araştırmalarına göre batıda Tao çevirisi için kullanılan kavramlar ve çevirmenleri şunlardır; Debon : Yol, Ular : hat, istikamet, Rouselle : herşeyin yönlendiricisi, Federmann: Ruh, Wilhelm: anlam, amaç, Noak: Tanrı.[25] Bunlara karşın Çince kelime yapısı itibariyle kendisi farklı olarak, "kafa ile gezinmek", "düşünce ile gezinmek", "akıl ile hareket etme", "akıllıca yaşamak" gibi anlamlar verir.[26] Suzuki, Tao için "akledebilen akıl" anlamını verir.[27] Richard Wilhelm kelime anlamı olarak yol, yön, hal, akıl ve hakikat anlamlarını verir. Fiil halinde kullanıldığında konuşmak, söylemek veya aktarmak anlamına geldiğini belirtir. Bunun dışında yan anlamlarında çevre, bölge olarak kullanılabileceğini belirtir.[28]

Görüldüğü gibi temelde kavram olarak Tao için birbirine yakın anlamda çeviriler yapılsa da bir bütünlük olduğunu söyleyemeyiz. Düşünce tarihi içinde böylesine zorluğa sahip değişik kavramlar vardır. Bir anlamlarıyla işaret ettikleri bir şeyin olmasından dolayı başka bir dilde kolaylıkla karşılık bulmak mümkün olsa dahi, bazı dü-

23 Lao Tzu, Öğretiler, s.7
24 Peter Woo, s. 137
25 A.g.e., s. 5
26 A.g.e., s.10
27 Daisetz Teitaro Suzuki, s.54
28 Richard Wilhelm, Laotse – Tao te king, (Köln: Eugen Diederichs verlag, 1984) s. 2

şünürlerin onları kullandığı anlamda çevirilerini yapmak zor olabilmektedir. Logos kavramının Herakleitos tarafından kullanılması gibi. Bu çalışmada bu iki düşünürün kullandığı bu iki kavramı karşılaştırmaya çalışmamızın sebebi hem kavramlara yükledikleri bu derinlik, hem de diğer yandan metinlerinin tarz olarak birbirlerine benzediklerini düşünmemiz.

Herakleitos ve Logos

Klasik felsefe tarihçileri, bazı istisnalar hariç felsefeyi Antik Yunan düşüncesiyle başlatıp buna sebep olarak da mitolojik, dinsel bir düşünceden kopuşun ve bilimsel düşüncenin temeli sayılabilecek olan akıl yürütmenin burada başladığı düşüncesini gösterir. Bu dönemi tanımlamada sıklıkla karşılaşılan tabirlerden biri "Mitos'tan Logos'a geçiş"tir. Burada mitos inancı ve hurafeleri, logos ise aklı ve bilimsel sayılabilecek bir yaklaşımı ifade etmektedir. Bu tabir, bilebildiğimiz kadarıyla ilk olarak Wilhelm Nestle tarafından kullanılmış ve 1940 yılında yayınladığı kitabına isim olarak konulmuştur.[29] Çağdaşlarına ve kendinden önceki birçok Felsefe tarihçisinin aksine Nestle, her ne kadar bu ismi kitabına koymuşsa da, diğerleri gibi keskin bir geçiş fikrine sahip değildir. Ona göre bazen biri diğerine ağır basıyor olmakla birlikte mitos ve logos düşüncede iç içe bulunmaktadır.[30] Antik Yunan düşüncesi özelinde ise Aristotales'e kadar mitosun ağır bastığı, düşüncenin dönüşümünün birden bire gerçekleşmediğini ve uzun bir zaman aldığını belirtir.

Walter Burket, bu keskin düşünce değişimi kabulünün sebebini şöyle açıklamaktadır: "Bu durumun sebebi büyük ölçüde iki yüzyıl kadar önce başlayan ve özellikle de Almanya'da kök salan entelektüel gelişime dayanır. Gittikçe artan akademik uzmanlaşma, ideolojik koruma anlayışıyla birleşerek, tastamam izolasyon içinde, katıksız bir Klasik Yunan imgesi ortaya çıkartmıştır."[31]

Buraya kadar olan kısımda bu konuların bahsini etmemizin sebebi, Herakleitos'un klasik felsefe tarihi kitaplarında ele alındığı şekilde ele alma zorunluluğu olmadığı, yine bu çalışmanın amacı olan ve Yunan kültürü ve düşüncesiyle bir ilgisi olmayan Lao Tzu ile de kıyaslayabilmemiz için uygun bir zeminin oluşturulabileceği inancıdır. Son elli yıldır bu tür çalışmalar zaten yapılıyor olmakla birlikte, eski "Yunan mucizesi" fikri hala geçerliliğini korumaktadır.

Ephesoslu Herakleitos, karanlık filozof olarak da anılmıştır. Çağdaşı sayılabilecek ve Antik Yunan düşüncesinin kurucusu diğer filozoflarla kıyasla hem düşünceleri hem de yaşantısı hakkında aşağı yukarı benzer miktarda bilgiler olmasına rağmen,

---

29 Wilhelm Nestle, Vom Mythos zum Logos, (Stuttgart: Alfred Kroner Verlag, 1940).

30 Nestle, kitabın giriş bölümünde genel hatlarıyla Felsefe ve Mitoloji ilişkisini izah ettikten sonra ilerleyen başlıklar altında konuyu muhtelif örneklendirmelerle izah etmektedir.

31 Walter Burket, çev: Mehmet Fatih Yavuz, Yunan kültüründe Yakındoğu etkileri, (İstanbul: İthaki yay., 2012) s.9.

karanlık lakabı yine de verilmiştir. Hermann Diels, Herakleitos hakkındaki bilgiler ve metinlere rağmen bu şekilde anılıyor olmasını eleştirmektedir.[32]

Yine klasik bir yaklaşımla Herakleitos bir doğa filozofu olarak anılmaktadır ve bazı kaynaklarda Elea okulu ile ilişkilendirilmektedir. Platon ve Aristotales merkezli bir ilkçağ felsefesi okumasında Parmenidesin karşıt bir görüşü olarak zikredilmektedir.[33] Bunlara tamamen karşı çıkıyor olmamakla beraber, Herakleitos'u sadece bir doğa filozofu olarak ele almanın, düşüncesini tam olarak anlamaya engel olabileceğine inanıyoruz.

Herakleitos'un düşüncelerini kendinden sonra gelen bazı filozoflar kullanmış, en azından onlara atıf yapmışsa da, başka bazı büyük filozoflarda olduğu gibi, bir okul ya da geniş takipçili bir kitlesi olmamıştır.

Antik Yunan düşüncesinin doğduğu yılları birçok araştırmacı her anlamda bir yükseliş zamanı olarak aktarma eğilimindeyken, Hermann Diels aksi olarak o zamanların Yunan kültürünün bozulduğu ve aslında çökme evresinde olduğunu belirtir. Özellikle doğudan gelen akınlar sayesinde toplumsal sıkıntılar yaşandığını, Aristokrasinin zarar gördüğünü ve saf Yunan kültürünün de başka kültürlerle karıştığını belirtir.[34] Diels bu durumun Herakleitos düşüncesinin şekillenmesinde önemli bir etkiye sahip olduğunu belirtir. Hatırlanırsa Lao Tzu'nun düşüncesinin şekillenmesinde de benzer bir sebep görenler mevcuttu. Bu anlamda da bu düşünürler arasında bir benzerlik olmakla birlikte, biz böylesi etkilerin olabileceğini ama yine Herakleitos düşüncesinin ortaya çıkışını açıklamakta bu sebeplerin yetersiz kalacağını düşünüyoruz.

Daha önce de belirttiğimiz gibi, Herakleitos'u bir doğa filozofu olarak sınırlandırmak onun düşüncelerine haksızlık olur. Açık şekilde anlaşılabilecek eleştirileri olduğu gibi, farklı farklı birçok yorumda bulunulabilecek sözleri de mevcuttur. Yazdıklarından bir ahlak felsefesi, varlık felsefesi çıkartmak mümkündür ama aynı zamanda Lao Tzu'da olduğu gibi bireysel bir aydınlanma yolunu bulmak da mümkündür. Jaeger'e göre sözleri bir felsefecinin akıl yürütmesinden ziyade, hakikati tebliğ eden bir peygamberin sözlerini andırmaktadır.[35] Günlük bazı eleştirileri dışında sembolik bir dil kullanır ki o eleştirilerde dahi bu sembolik dilin etkisini görmek mümkündür. Sözlerinin kendinden sonraki dönemlerde, farklı eserlerden derlenmiş olması ve yer yer kopuk olması belki böylesi bir dile sahip olmasına sebep gösterilebilir ama bizce de bu açıklama yetersiz kalacaktır. Herakleitos her ne anlatmak istemişse ancak bu şekilde anlatma imkanı bulmuştur diye düşünüyoruz.

---

32 Hermann Diels, Herakleitos von Ephesos, (Berlin: Weidmannsche Buchhandlung, 1901) s.IV

33 Werner Jaeger, çev: Güneş Ayas, İlk Yunan Filozofarında Tanrı Düşüncesi, (İstanbul: İthaki yay., 2012) s. 156

34 Diels, a.g.e., s. V

35 Werner Jaeger, s.158

Oswald Spengler, Teichmüller'den alıntılayarak Herakleitos'un düşüncelerini ifade etme biçimini şu şekilde tarif eder:

"Kim ki Herakleitos'da kesin kavramlar arıyorsa, boşuna zahmete girmiş olur. Herakleitos'da felsefe, sadece dikkat çekici bazı olaylar hakkında mecazi bir genellemeden oluşmaktadır. Daha keskin bir saptama istersek, Herakleitos'un düşünce biçimini bozarız."[36]

Anladığımız kadarıyla yazarın burada boş bir çaba olarak gördüğü, Herakleitos'un sözlerine klasik bir felsefi metin gibi yaklaşıp anlamaya çalışmaktır. Bu şekilde bir yaklaşım da gerçekten bizi birbirinden kopuk, yer yer anlamsız bir düşünceye sevk edecektir. Nitekim Herakleitos'u yorumlayan ve birbirinden çok farklı şekilde ele alan iki zıt kişiye örnek olarak Friedrich Schleiermacher ve Ferdinand Lasalle verilebilir. Schleiermacher bir Teolog olarak Herakleitos'u ele almış ve dini bir yorumda bulunmuştur.[37] Lasalle de sosyalist düşüncelere sahip biri olarak Herakleitos'a ilişkin sosyalist bir yorumda bulunmuştur.[38] Hacimsel olarak her iki çalışma da Herakleitos yorumu açısından en geniş çalışmalardır. Lakin her iki çalışma da Herakleitos'u anlamaya yönelik olmaktan ziyade, yazarların kendi düşünce dünyalarıyla Herakleitos'u anlamlandırmaya yönelik gibidir.

Bir başka Herakleitos araştırmacısı olan Jürgen Eckardt Pleines, onun düşüncesini anlamaya ve bugüne aktarabilmeye ilişkin şöyle söyler:

"Eğer Herakleitos'un kendi zamanına uygun olarak geçerli kıldığı düşünce yaklaşımıyla uğraşmak istiyorsak, ve bunu bugün ki Sanat, Bilim ve Felsefe düşüncesinin durumuna aktarmak istiyorsak, öncelikle Herakleitos'un Logos spekülasyonlarını özümsememiz gerekir. Çünkü doğal ve ahlaki dünyada sadece Logos'la görünüşe gelen ve onun sayesinde aslına sadık bir şekilde kavranan Herakleitos için felsefenin konusuydu."[39]

Yukarıda da örnekleri verildiği şekilde, Herakleitos düşüncesini farklı şekillerde yorumlamaya çalışan ve onun felsefesini tanımlamaya çalışan birçok başka örnekte mevcuttur. Burada örnekleri daha fazla çoğaltmadan, bu çalışmanın amacına uygun bir şekilde Logos kavramını izah etmeye başlamak uygun olacaktır. Logos en yaygın haliyle söz ya da akıl olarak çevrilmiş, böyle bir karşılık vermek uygun görülmüştür. Kullanımına bağlı olarak en yaygın kelime anlamını Guthrie derlemiştir.

"(1) Söylenen (ya da hatta yazılan) herhangi bir şey. Kurmaca olsun olmasın bir öykü ya da anlatı (...) Bir şey, durum ya da koşullarla ilgili bir açıklama (...). Haber, havadis (...). Söylev (...) Genel olarak konuşma, söyleşme (...). Bir kahinin yanıtı için

[36] Oswald Spengler, Heraklit: Eine Studie über den energetischen Grundgedanken seiner Philosophie**,** (Deutschland: C.A. Kaemmerer and Co., 1904) s. 4

[37] Friedrich Schleiermacher, Herakleitos der Dunkle von Ephesos, (Berlin: 1838)

[38] Ferdinand Lasalle, Die Philosophie Herakleitos der Dunklen von Ephesos (I-II), (Berlin: Franz Duncker Verlag, 1858)

[39] Jürgen - Eckardt Pleines, Heraklit, (Zürich: George Olmes Verlag, 2002) s. 59

bkz. Pindaros, Pythia, IV:59. Söylenti, rivayet (...), yaygınlıkla ya da atasözü gibi söylenen şey (...). Fark etme, kaale almak, dikkate almak. Efendisi Herakles'le konuşmaya dalarken sırtında yükle ayakta bekleyen köle Ksanthias bu anlamda şöyle der: 'Beni ya da ağrıyan omzumu logos'a alan yok.' (...). Dolayısıyla şeylerin logos'a değer olduğu söylenir (...). Çok yaygınlıkla eylem ya da olgulara karşıt olarak salt sözler, laflar anlamındadır. Sophokles, Elektra, 59: "Aslında sağ olduğum halde logos'larda ölsem ne yazar?" Herodotos, IV:8.2: "Onların logos'larına göre Okeanos yeryüzünü çepeçevre sararmış, ama gerçekte bunu kanıtlayamıyorlar;" ayrıca filozoflardan Demokritos, fr.82'de; Anaksagoras, fr. 7'de sözcüğü benzer şekillerde kullanıyor. Bu anlam en erken literatürde logos'un en çok aldatıcı konuşma anlamına gelmesiyle ilişkili olabilir (...).

Ayrıca sözlü ya da yazılı şeyler başlığı altında şu terimlere de sahibiz: antlaşma ya da anlaşma (...); emir (...); yazılı bir yapıtın bir kısmı (...); parasal anlamda hesap (...) ve böylece genel ya da benzetme yoluyla hesap verme...

(2) Daha önce geçen "fark etme" anlamı doğallıkla değer, saygınlık, şan ve ayrıca ün (...) anlamına kayar. Sophokles, Oidipous Kolonos'da 1163'te bir Tanrının korumasının logos'unun hiç de küçük olmadığı söylenir. Bu anlam Herodotos'da yaygındır: birinin gözünde logos'u olmak, Kral'ın gözünde logos'u olmak, çok ya da az logos'u olmak (...). Bir insanı "logos'a" almak ona saygı göstermektir (...).

(3) Yunanlara göre düşünme, tartma, lehte ve aleyhte olan noktaları değerlendirme kavramı sıklıkla kendi kendine konuşma biçiminde ortaya çıkar...

(4) Sözlü ya da yazılı sözcükten kolayca gelişen bir başka kavram ise neden, sebep ya da argümandır...

(5) "Boş laf" ya da "bahane" anlamlarına karşıt olarak "gerçek logos" diye bir deyim vardır, belli bir konuda ki gerçek demektir...

(6) Ölçü, tam ya da doğru ölçü...

(7) Uygunluk, ilişki, orantı....

(8) Genel ilke ya da kural... (v.s)"[40]

Guthrie'nin bu derlemesi, sadece felsefe içinde logos'un kullanımıyla sınırlı kalmayarak, edebiyat ve birçok alanda kullanıldığı anlamları kapsamaktadır. Tao da olduğu gibi, nasıl ki Lao Tzu o kavrama bambaşka bir derinlik katmışsa, aynı şekilde de Herakleitos da logos'a öyle bir derinlik katmıştır. Bilindiği kadarıyla Herakleitos aynı zamanda bu kavramı ilk kullanan filozoftur.

Sözlük anlamlarını aktarmaya çalıştığımız logos kavramının, araştırmacılar tarafından Herakleitos'da ne anlama geldiğine ilişkin de birkaç örnek vermek gerekecektir. Bunlara geçmeden belirtmemiz gerekir ki, Herakleitos'un sıklıkla kullandığı ya da düşüncesi içinde genel anlamda önemli olan başka kavramlar, araştırmacılar için logosu belirlemekte ölçü olmuştur. Bu yorumların değişiklik arz etmesi de, Herak-

[40] W.K.C. Guthrie, çev: Ergün Akça, Yunan Felsefe Tarihi, (İstanbul: Kabalcı yay.,1.cilt, 2011) s. 427

leitos düşüncesinde önemli gördükleri bu kavramlar olmuştur. Örneğin Herakleitos düşüncesinde ateşin önemli bir yere sahip olduğunu düşünenler logosu ateşle, harmoni'nin önemli bir yerde durduğunu düşünenler logosu harmoniyle, hakeza sürekli bir akış halini ölçü alanlarda logosu bununla ilişkilendirmiştir. Yunan felsefesi içinde logos kavramını en detaylı şekilde araştıranlardan biri olarak Max Heinze, birçok araştırmacının logos üzerine söylediklerini kıyaslamış ve hiçbirini tatmin edici bulmamıştır. Kendisinin de tatmin edici bir açıklama bulamadığını belirtip, en uygun gördüğü 'akıl yasası' ya da 'nesneler arası akıllı ilişki' karşılığını koymuştur.[41] Henry Slonimski logosu tanrısal yasa olarak tarif eder.[42] Ona göre ama Herakleitos düşüncesinin sürekli bir akışı savunmasından dolayı logos ve hiçbir kavram sağlam bir zemine oturtulamaz. Bu sürekli akış hali, hiçbir sabitin olmaması, beraberinde hiçbir kavramın ve düşüncenin de sağlıklı bir şekilde yorumlanabilmesi ve anlamlandırabilmesine mani bir durumdur. Ona göre logos aynı zamanda boş bir varsayımdır. Walter Kranz Slonimski'den ileri gider ve logosu doğrudan Tanrı olarak tarif eder.

"Herakleitos'un insanlara bildireceği, fakat hiçbir zaman anlamayacakları bu yeni, o zamana kadar işitilmemiş şey nedir? Bu her şeye hükmeden bir tek tanrısal dünya kanunudur, "logos" dur. (...) Herakleitos bu dünya kanununu sezgi yoluyla, evrenin derinliklerine dalarak buluyor ve sonsuz logos'un dili olarak polariteyi (kutupluluğu) ortaya koyuyor; bu kutupluluk logos'un içeriğinin kutuplu karşıtlıklar halinde hiç sona ermeyen hareketle olan gelişmesi, serpilmesidir, bu karşıtlıklar arkasında ise " bir olan" hep hazır durmakta olup Tanrı adıyla anılır ve Tanrı'dır."[43]

Diels de Kranz gibi logosa bir tanrısallık atfeder fakat doğrudan Tanrı olarak adlandırmaz. Herakleitos'un panteist bir inanca sahip olduğunu belirtir ve logosun gizli bir yasa, bütün varlıklar arasındaki etkileşimi sağlayan ve nihayetinde o bütünlüğü oluşturan şey olarak tarif eder.[44] Capelle'de Herakleitos'un evrende görünüş olarak var olan zıtlıkların birliğini görmüş olduğunu düşünür ve logosu evrensel bir yasa hatta tanrının kendisi olarak açıklar.[45]

Logos'u Tanrı ile ilişkilendirenlerden biri de Jaeger'dir. Daha önce de belirttiğimiz gibi o, Herakleitos'un söyleme tarzını bir filozoftan çok peygambere benzetir. Logos'u Tanrı ile ilişkilendiren diğer araştırmacılardan farklı olarak Jaeger, Herakleitos'u bir panteist olarak değil sanki tek Tanrılı Semavi dinlere inanan ya da onlar hakkında bahseden biri gibi görmektedir.

---

41 Max Heinze, Die Lehre der Logos in der Grichischen Philosophie, (Oldenburg: Ferdinand Schmidt Verlag, 1872) s. 56

42 Henry Slonimski, Heraklit und Parmenides, (Giessen: Alfred Töpelmann Verlag, 1912) s. 15

43 Walther Kranz, çev: Suad Y. Baydur, Antik Felsefe, (İstanbul: Sosyal yay., 2. baskı 1994) s. 59

44 Diels, s. VI

45 Wilhelm Capelle, çev: Oğuz Özügül, Sokrates'ten önce Felsefe, (İstanbul: Kabalcı yay., 1.cilt, 1994) s. 113

"Her şeyin kendisine göre meydana geldiği logos, henüz insanlardan saklı kalmaya devam etse de, tanrısal yasanın kendisidir. Ve şimdi filozof, kalk borusunu çalarak, insanları uyanmaya ve bu tanrısal yasanın buyruklarını yerine getirmeye çağırır. Bu teolojik cephe, Herakleitos'un yasasının "bir doğa yasası"ndan bahsettiğimizde kast ettiğimiz şeyden ne kadar farklı olduğunu açıkça ortaya koymaktadır. Bir "doğa yasası", belirli bir gözlemlenmiş olgular kümesini ifade etmek için kullanılan genel bir tanımlayıcı formülden ibarettir. Herakleitos'un tanrısal yasası ise tamamen normatif niteliktedir. Bu tanrısal yasa, evrenin işleyişinin en yüce normudur ve bu işleyişe anlam ve değer veren şeydir."[46]

Jaeger'in bu yorumu, bizim açımızdan diğer birçok araştırmacının yorumundan daha tatmin edici gelmiştir. Buradan kurumsallaşmış anlamda bir dini inanç şüphesiz çıkartılamaz fakat genel anlamda bir inanç, inanç esaslarına yönelik bir düşünce tarzı çıkartılabilir.

Daha birçok benzer ve farklı açıklamayı burada aktarmak mümkündür. Örnekleri daha da fazla çoğaltmadan son olarak farklı bir görüş olması açısından Nestle'nin görüşünü de aktarmak yararlı olacaktır. Nestle, logosu hiçbir şekilde tanrısal bir yasa ya da tanrı ile ilişkilendirmez. Herakleitos'un 1. fragmanında geçen 'uyanık insan' ile ilişkilendirir ve logosun ancak bu insanlara has olduğunu ve bunun 'Dünya aklı' olduğunu belirtir.[47]

Herakleitos ve Lao Tzu'da benzer düşünceler

Önceki bölümlerde ayrı ayrı genel hatlarıyla Herakleitos ve Lao Tzu'yu tanımaya çalıştık. Şimdi biraz daha ayrıntılı bir şekilde karşılaştırmaya çalışacağız. Öncelikle, her iki filozofa ait eldeki metinler, bir kısımları hariç sembolik bir dille yazıldıkları ve bu haliyle yoruma geniş bir alan bıraktıkları için, her türlü kıyaslama yapmak mümkünmüş gibi görünmekle birlikte, kolaylıkla hataya da düşürebilmektedir. Önceden de belirttiğimiz gibi, farklı kültür ve düşünce biçimlerine ilişkin kıyaslamalar ufuk açıcı olduğu kadar, bir düşünce yolunu merkeze alarak diğerini anlamamaya da sebep olabilmektedir.

Metin olarak, Herakleitos'un düşünceleri genelde birer cümle şeklinde, Lao Tzu'nun ise daha uzun şiirler şeklinde derlenmiş eserleri elimize ulaşmıştır. Burada kıyaslama yaparken, Herakleitos'un yazdıklarını kısa olmasından dolayı doğrudan aktarıp, Lao Tzu'nun yazdıklarını ise bir iki örnek dışında, özetleyip ana kaynağa referans vererek aktaracağız.

Herakleitos ve Lao Tzu'nun metinlerinde dikkat çeken ve onların tarzlarını ayıran şeylerden biri, Lao Tzu'nun daha sakin, kızmayan ve sürekli barışa vurgu yapan bir dili, buna karşın Herakleitos'un daha sert, yer yer kızgın ve nispeten çatışmaya vurgu

---

46 Werner Jaeger, s. 162

47 Wilhelm Nestle, Die Vorsokratiker, (Jena: Eugen Diederichs Verlag, 1908), s. 34

yapan bir dilinin olmasıdır. Çatışma, savaş Herakleitos'da önemli bir yer tutar. Bunu bilindik anlamı dışında, genel olarak alemdeki bütün değişimler için kullanır. Örneğin 80. fragmanda: "Savaşın her şeyde ortak; adaletin çatışma olduğu ve her şeyin olması gerektiği şekilde çatışma sonucu meydana geldiği bilinmelidir" demektedir.[48] Buna karşın Lao Tzu 16. bölümde:

> Yüce boşluğa ulaş
> Ve huzur içinde ol.
> Eşyaların hareket içindeki karışıklıkları karşısında
> Onların dönüşlerini müşahede ederim.
> Zira her şey gelişip serpildikten sonra
> Kendi aslına rücu eder.
> (…) [49]

Herakleitos ve Lao Tzu, her şeyin olması gerektiği gibi hareket edip nihai varacağı yere vardığı konusunda ortak bir düşünceye sahip olsalar da, bu süreci Herakleitos çatışma ile, Lao Tzu huzurlu bir bakışla şeylerin belirli bir hareketten sonra asıllarına döneceğini belirtmektedir. Genel olarak belirttiğimiz gibi üsluplarında bu fark vardır. Aynı şekilde her şeyde ortak olan logos ya da Tao kavramlarını da açıklarken bu farkı görebiliriz.

"(Fr. 1) Bu her zaman mevcut olan logos'u insanlar yalnızca "işitmeden önce" değil, "işittikten sonra" da anlamıyorlar. "Her şey bu logos'a" göre olup bittiği ve ben her şeyi "doğasına göre ayırt" ettiğim ve nasıl olduğunu bildirip açıkladığım halde, söylediklerimle ve yaptıklarımla karşılaştıklarında acemi gibi davranıyorlar. "Uykudayken" ne yaptığını unutan diğer insanlar gibi bunlar da "uyanıkken" ne yaptıklarının farkında değiller."[50]

Herakleitos'un bu fragmanında yine bir kızgınlığı, şikayeti olduğunu söyleyebiliriz. Buna karşın yine Lao Tzu, 25. bölümde, Tao'dan ve her şeyin ona göre hareket etmesinden bahsederken daha sakin bir üslupla düşüncesini açıklar.

> Bir şey vardı, tanımlanmamış ancak tamamlanmış;
> Gökyüzü ve Yeryüzü'nden önce doğmuş;
> Sınırsız gibi sessiz;
> Değişmeyen, bağımsız;
> Yorulmadan her yerde olan;
> Kısaca, dünyanın Anası

---

48 Herakleitos, s.193
49 Lao Tzu, Öğretiler, s.22
50 Herakleitos, s. 29

Adını bilmediğim için onu Yol (Tao) diye isimlendiriyorum.
En iyisinden, ona büyük diyorum.
Büyüklük geniş demektir.
Geniş, uzakta ulaşılandır.
Uzağa ulaşmak, geri dönmektir.
Buna göre, Yol (Tao) büyüktür
Gökyüzü büyüktür, Yeryüzü büyüktür, ve İnsan büyüktür
İşte bu yüzden insan
Dünyanın dört büyüklerinden biridir.
İnsan, yeryüzünün yollarını izler
Yeryüzü, Gökyüzünün yollarını izler,
Gökyüzü, Yol'un yollarını izler,
Yol (Tao) ise, kendi yollarını izler.[51]

Bu iki metnin karşılaştırmasından Herakleitos'un genel olarak insanların asla bu bilinmesi gereken şeyin bilinemeyeceğini düşündüğü fikrine kapılmamamız gerekir. Zira, 113. fragmanda "Düşünme herkese ortaktır"[52] ve 116. fragmanda "Kendini tanıma ve ölçülü olma olanağı her insanda bulunur"[53] demektedir. İnsan olarak herkesin bu bilgeliğe ulaşma imkanı vardır ama bu imkanı herkes kullanmamaktadır. Nitekim 2. fragmanda buna ilişkin: "Logos her şeye ortak olmasına karşın, çoğunluk sanki kendilerine özel düşünceleri varmış gibi yaşar"[54] demektedir. Belki bu üslup farkının bir sebebi, Herakleitos'un doğrudan insanlara hitap ediyor gibi olması, fakat Lao Tzu'nun doğrudan kimseye hitap etmiyor ve bu yüzden zaten ideal olan insandan bahsediyor olmasıdır. Yoksa Lao Tzu 70. bölümde[55] benzer bir şekilde kendisini kimsenin anlamadığını naif bir şekilde belirtir. Neticede evvelce de belirttiğimiz gibi, her iki filozof da toplumdan bir şekilde uzaklaşmış ve bozulan toplumsal yapının dışına çıkmıştır.

Her iki filozofun da bahsettiği ve her şeyde olan o derinliği anlayabilecek insanın, bilge olan insanın özelliklerine de burada kısaca değinelim. Daha önce de belirtildiği gibi, Lao Tzu için öncelikle bilgelik için şart olan "hiç" olmaktır. Her türlü fazlalık vasıftan arınmış olmanın ancak, olunması gerektiği gibi olmak için şart olduğunu söyleyebiliriz. Herakleitos da sadeliğe ve tevazuya önem verir. "Kibir sara illetidir. Görme yanıltıcıdır (F.46)" [56] demektedir. O bu sadeliği genel olarak ölçülü olmak ile tarif etmektedir ki bu bize Lao Tzu'nun "hiç olunması" durumunu hatırlatmak-

[51] Lao Tzu, a.g.e., s. 31
[52] Herakleitos, s. 113
[53] A.g.e., s. 269
[54] A.g.e., s. 33
[55] Lao Tzu, a.g.e., s.76
[56] Herakleitos, s.121

tadır. Herakleitos "Ölçülü olmak en büyük erdemdir. Bilgelik doğaya kulak vererek hakikati söylemek ve doğru olanı yapmaktır (F.112)"[57] der, buna karşın Lao Tzu, 22. bölümde[58] bilgenin övünmemesi, gururlanmaması gerektiğini, aynı şekilde 7. bölümde[59] benliğini terk etmesi gerektiğini belirtir. Birçok başka bölümde benzer tavsiyeler vermektedir. Yine Herakleitos ve Lao Tzu, bizim kültürümüz içinde nefsi terbiye etmek olarak adlandırdığımız şeyi tavsiye etmektedirler. Herakleitos fragman 110 da "Her arzu edilenin elde edilmesi iyi değildir"[60] demektedir ve Lao Tzu 19. bölümü "Benliğini azaltmak ve isteklerine gem vurmak gerekir"[61] şeklinde benzer bir şey söyleyerek bitirmektedir. Herakleitos'a nispetle Lao Tzu'ya ait daha geniş bir metne sahip olduğumuz için belkide, Lao Tzu aynı konuları farklı farklı bölümlerde başka şekillerde dile getirmiştir. Burada hepsini zikretmiyoruz, fakat bu farklı şekilde tekrar etmesi, aralarda vurgunun ve bölüm içinde ilişkinin değişmesi, ayrıca bir araştırmayı hak etmektedir.

Her iki düşünür için de bilgenin özelliklerine devam edelim. 41. fragmanda Herakleitos: "Bilgelik tektir; her şeyi her şeyle yöneten düşünceyi bilmektir"[62] demektedir. Yine birçok yerde farklı şekillerde dile getiriyor olmakla birlikte, en yakın haliyle Lao Tzu'da 22.bölümde "Bilge kişi, Bir olana sarılır; böylece bütün yaratıklara örnek olur"[63] demektedir. Herakleitos ayrıca fragman 33 de "Yasa, Bir'in kararına uymaktır"[64] demektedir ki biz bunu da bilgelikle ilişkili görmekteyiz. Lao Tzu böyle bir ifadeyi doğrudan kullanmıyor olsa da, genel düşüncesini hesaba katarsak, bunu onun ağzından çıkmış bir söz gibi de düşünebiliriz. Yine Herakleitos fragman 72 de: "Her zaman bir arada bulundukları şeyle, (evreni yöneten logos'la) anlaşmazlığa düşüyorlar; her gün karşılaştıkları bu şeyler onlara yabancı geliyor"[65] demektedir. Bu bize yine 1. fragmanda uykuda olan yani anlayışsız insanları hatırlatmakta ki Lao Tzu bu tür insanları 41. bölümde[66] düşük seviyeli insanlar olarak adlandırmakta ve bunların, Tao'yu işittiklerinde kahkahalarla güleceklerini, bunun da yine Tao'nun varlığı açısından önemli olduğunu belirtmektedir. Herakleitos'da bu tür insanları genel olarak eleştirmekle beraber, fragman 75'de[67], dünyanın işleyişine bu halleriyle katkı sağladıklarını belirtir.

---

57 A.g.e., s. 261
58 Lao Tzu, a.g.e., s. 28
59 A.g.e., s.13
60 Herakleitos, s. 257
61 Lao Tzu, a.g.e., s. 25
62 Herakleitos, s.111
63 Lao Tzu, a.g.e., s. 28
64 Herakleitos, s. 95
65 A.g.e., s. 177
66 Lao Tzu, a.g.e., s. 47
67 Herakleitos, s. 183

Bilgelik konusunda her iki düşünürün yine ortak düşüncesi, genel olarak bilgili olmak diye tarif ettiğimiz şeyden daha özel bir anlamı olduğu. Daha önce de vurguladığımız şekliyle o bütünlüğü, birliği bilmeyle ilgili olduğudur. Zira Herakleitos da Lao Tzu da bu özel anlamı dışında bilgiyi, aslında daha doğru bir ifadeyle bilgeliği, önemsememektedir hatta küçük görmektedir. Fragman 40 da[68] mesela, dönemi için bilgili sayılan filozofları eleştirmektedir. Yine fragman 28 de: "En bilge sayılan kişinin bildiği ve koruduğu şey sanılardır. Adalet yalanları uyduranları da, yalanlara tanıklık edenleri de yakalayacaktır"[69] demektedir. Lao Tzu bu şekilde isim vererek kimseyi göstermese dahi, o da, bölüm 49[70] ve 71'de[71] bilindik anlamda bilginin terk edilmesi, sadeleşilmesi gerektiğini ve bu şekilde ortaya çıkacak, aslında kendisini insana açacak bilginin peşinde olunması gerektiğini belirtir.

Herakleitos ve Lao Tzu arasında burada ortaya çıkan bazı farklar söz konusu. Örneğin Herakleitos "Beni değil logos'u işiterek her şeyin bir olduğunu kabul etmek bilgeliktir"[72] derken, Lao Tzu aksi olarak, 70. bölümde[73] kendisine uyulması gerektiğini belirtir. Genel tavrı içinde bunu tabi ki düz bir şekilde, doğruyu sadece ben bilirim gibi anlayamıyoruz. Öyle olduğunu kabul edersek zira bu tavır genel olarak bilgelik konusunda söyledikleriyle çelişmiş olur ve söylediklerinin tam aksi bir şekilde hareket etmiş olur. Yine Herakleitos: "İnsanın yapısına değil, tanrısal olana özgüdür derin kavrayış"[74] demektedir. Lao Tzu'nun söyledikleri arasında, doğrudan bu anlama gelebilecek, derin bir kavrayışı tanrısallıkla ilişkilendirebilecek bir düşünceye denk gelmiyoruz. Her ne kadar anlattıkları, Tao ile ilişkilendirdikleri bir tanrısallığa sahip gibi görünse de, sözlü olarak doğrudan bu şekilde bir tarifi yoktur.

Herakleitos her ne kadar bir tanrıdan bahsetse de, tanrı bildiğimiz anlamda her şeyi yaratan bir tanrı değildir, bunu söylediklerinden çıkartmamız mümkün değildir en azından. Lao Tzu'da bir tanrı fikri varsa, aynı şekilde onun tanrısı için de her şeyi yaratan bir tanrı olarak bahsetmek zor. Herakleitos "Bütünün kendisi olan bu kosmos'u ne bir tanrı ne de bir insan meydana getirmiştir. O, daima belli ölçülere göre yanan, belli ölçülere göre sönen ezeli ve ebedi ateştir"[75] demektedir ki bu klasik bir tanrı, tek tanrıcı anlayışla çelişir. Lao Tzu'da farklı bölümlerde varlığın sürekliliğinden bahsetmekle beraber, 40. bölümde "Gökkubbenin altındaki her şey var olandan doğar, var olanda var olmayandan doğar"[76] demektedir. Burada, bir tanrı tarafından

---

68 A.g.e., s. 109
69 A.g.e., s. 85
70 Lao Tzu, s. 55,
71 A.g.e., s.77
72 Herakleitos, s.131
73 Lao Tzu, a.g.e., s. 76
74 Herakleitos, s. 189
75 A.g.e., s. 89
76 Lao Tzu, a.g.e., s. 46

varlığın yaratıldığına ilişkin bir yorumlama yapmak kimisi için mümkün görünüyor olabilir ama zannımızca bu isabetli bir yorum olmaz. Lao Tzu için bir tanrı varsa, ya her şey o tanrı, ya da şeyler tanrıdan bağımsız olarak mevcut fakat tanrı tarafından şekillendiriliyor gibi bir anlam çıkartabiliriz ancak. Benzer bir anlam Herakleitos için de söylenebilir.

Verdiğimiz örneklerin dışında, Herakleitos ve Lao Tzu arasında bir benzerlik olduğunu düşünen insanlar, genel olarak her ikisinin de varlığın sürekliliğinden, zıtların birliğinden, her şeyin uyum içinde ve olması gerektiği gibi olduğu düşüncelerinden ve bütün bunların da, Lao Tzu'ya göre Tao, Herakleitos'a göre logos'a bağlı olmasından dolayı, temelde bir bağ kuruyorlar. Bizce de, bu konularda biri diğerini fazlasıyla hatırlatmakta.

Sonuç:

Farklı kültür dünyalarına ait düşünceleri karşılaştırma, çok yeni bir çalışma türü olmamakla birlikte gördüğümüz kadarıyla son yüzyılda bir artış göstermiştir. Kaynaklara ulaşmanın kolaylaşmasının bunda şüphesiz bir etkisi olmuştur. Bizce ama önemli ve nispeten daha örtük bir sebep de, mevcut düşünce geleneğinin, özellikle çağdaş düşüncelerin, belli başlı ve çözümsüz gibi duran sorunlara geliştirdiği yaklaşımdan dolayı düşüncenin yer yer bir çıkmaza girdiği eleştirileridir. Buna karşın yeni bir bakış açısı için Antik Yunan'a ve sonrasında başka kültür dünyalarının düşüncesine bir eğilim gelişmiştir. Mesela Heidegger ve Wittgenstein gibi son dönemin etkili isimleri, mevcut felsefi sorunlara uygun bir yaklaşım geliştirmek için tekrar geçmişe dönmeyi ve oraları yeniden yorumlamayı tercih etmiştir. Bu çalışmalar batının düşünce kökleriyle kalmayıp, farklı insanlar tarafından farklı kültürlere ait düşünce kökleriyle kıyaslamaları da geliştirmiştir.

Daha önce de belirttiğimiz gibi, farklı kültürlere ait düşünceleri kıyaslamanın birçok zorluğu mevcuttur. Diğer yandan, aynı kültürün geçmişindeki düşüncelerle günümüzdeki düşünceleri arasında da benzer bir zorluktan bahsedebiliriz. Kavramların lafzen kullanımı uzun yüzyıllar boyunca değişmese de, o kavramın denk düştüğü anlamın ömrü o kadar uzun olmayabilmiştir. Bunun değişimini bazen kesin olarak tespit etmek dahi mümkün olmayabiliyor.

Herakleitos ve Lao Tzu özelinde, konuyla alakalı iki bakış açısını aktaralım. Örneğin Fritjof Capra, Herakleitos ve Lao Tzu arasında birçok benzerliği örnek göstererek, Herakleitos'un neredeyse Grek bir Taoist olduğunu belirtir[77]. Diğer yandan, örneğin Günter Wholfart, batı ve doğu düşüncelerini genel olarak kıyaslamanın sakıncalarından bahsettikten sonra, Lao Tzu ve Herakleitos özelinde, bu iki düşünürün her ne kadar benzerlikleri olsa dahi, birbirinden tamamen ayrı bir hakikat ve tanrı

77 Fritjof Capra, çev: K.H. Ökten, Fiziğin Tao'su, (İstanbul: Arıtan yayınevi, 1991) s.167

algılarına sahip olmalarından dolayı, benzerlik kurmanın yanlış olduğunu belirtir[78]. Her iki bakış açısı da ilginç bir şekilde benzer ortak düşünceleri farklı yorumlayarak haklılığını göstermeye çalışmaktadır. En nihayetinde, birinin diğerinden daha doğru olabileceği, nesnel verilerden ziyade kişilerin şahsi tercihleriyle belirlenmektedir.

Çalışma boyunca, genel hatlarıyla Herakleitos ve Lao Tzu'nun düşüncelerini açıklayıp, logos ve Tao kavramlarının bilinen anlamlarını aktarmaya çalıştık. Bu iki kavramı özellikle seçmemiz, her iki düşünürün de felsefelerinde önemli ve kilit bir noktada durduklarına inanmamızdır. En azından Lao Tzu da açıkça öyle olan bu önemin, benzeri bir şekilde Herakleitos ve logos kavramları arasında da olduğunu kabul ediyoruz. Kelime anlamı itibariyle Logos ve Tao aynı kelimelerin farklı dillerdeki karşılığıdır iddiasında bulunmamız, mevcut veriler ışığında uygun olmayacaktır. Her ne kadar aktardığımız gibi, Tao'nun batı dillerinde ilk çevirilerinden biri logos olsa da, sonraları bu kullanım terk edilmiştir. Bunun, logos'un Herakleitos'un kullandığı anlamdan farklı bir anlam kazanmış olmasından olabileceği de düşünülebilir tabi ki ama bu yine sınırları zorlamak anlamına gelecektir.

78 Günter Wohlfart, Der Philosophische Daoismus, (Köln: Edition Chora Verlag, 2001) s. 166, 167

Kaynakça:

Buber, Martin. «Die Lehre von Tao.» *Deutsche Denker über China* içinde, yazan Adrian Hsia, 282-318. Frankfurt: İnsel Taschenbuch, 1985.

Burket, Walter. *Yunan kültüründe Yakındoğu etkileri.* Çeviren Mehmet Fatih Yavuz. İstanbul: İthaki yayınları, 2012.

Capelle, Wilhelm. *Sokrates'ten önce Felsefe.* Çeviren Oğuz Özügül. Cilt 1. İstanbul: Kabalcı yayınları, 1994.

Capra, Fritjop. *Fiziğin Tao'su.* Çeviren Kaan H. Ökten. İstanbul: Arıtan yayınevi, 1991.

Diels, Hermann. *Die Fragmente der Vorsokratiker.* Berlin: Weidmannsche Buchhandlung, 1903.

Diels, Hermann. *Herakleitos von Ephesos.* Berlin: Weidmannsche Buchhandlung, 1901.

Guthrie, W.K.C. *Yunan Felsefe Tarihi.* Çeviren Ergün Akça. Cilt 1. İstanbul: Kabalcı yayınları, 2011.

Hackmann, Heinrich. *Chinesische Philosophie* . München: Verlag Ernst Reinhardt, 1927.

Heinze, Max. *Die Lehre der Logos in der Grichischen Philosophie.* Oldenburg: Ferdinand Schmidt Verlag, 1872.

Herakleitos. *Fragmanlar.* Çeviren Cengiz Çakmak. İstanbul: Kabalacı yayınevi, 2009.

İzutsu, Toshihiko. *Taoculuk'daki Anahtar Kavramlar.* Çeviren Ahmet Yüksel Özemre. İstanbul: Kaknüs yayınları, 2003.

Jaeger, Werner. *İlk Yunan Filozofarında Tanrı Düşüncesi.* Çeviren Güneş Ayas. İstanbul: İthaki yayınları, 2012.

Kranz, Walther. *Antik Felsefe.* 2. Çeviren Suad Y. Baydur. İstanbul: Sosyal yayınları, 1994.

Lasalle, Ferdinand. *Die Philosophie Herakleitos der Dunklen von Ephesos* . Cilt I-II. Berlin: Franz Duncker Verlag, 1858.

Nestle, Wilhelm. *Die Vorsokratiker.* Jena: Eugen Diederichs Verlag, 1908.

Nestle, Wilhelm. *Vom Mythos zum Logos.* Stuttgart: Alfred Kroner Verlag, 1940.

Pleines, Jürgen - Eckardt. *Heraklit.* Zürich: George Olmes Verlag, 2002.

Schleiermacher, Friedrich. *Herakleitos der Dunkle von Ephesos.* Berlin: B. Reimer verlag, 1838.

Slonimski, Henry. *Heraklit und Parmenides.* Giessen: Alfred Töpelmann Verlag, 1912.

Spengler, Oswald. *Heraklit: Eine Studie über den energetischen Grundgedanken seiner Philosophie.* Deutschland: C.A. Kaemmerer and Co, 1904.

Suzuki, Daisetz Teitaro. *Çin Felsefesi Tarihi.* Çeviren Ahmet Aydoğan. İstanbul: Say yayınları, 2012.

Tzu, Lao. *Bilinmeyen Öğretiler.* Çeviren İsmail Taşpınar ve Amine Gülşah Coşkun. İstanbul: Kaknüs yayınları, 2007.

Tzu, Lao. *Öğretiler.* Çeviren İsmail Taşpınar. İstanbul: Kaknüs yayınları, 1999.

Wilhelm, Richard. *Laotse Tao te king.* Köln: Eugen Diederichs Verlag, 1984.

Wohlfart, Günter. *Der Philosophische Daoismus.* Köln: Edition Chora Verlag, 2001.

Woo, Peter K.Y. *Begirffsgeschichtlicher Vergleich Zwischen Tao, Hodos und Logos bei Chuang Tzu, Parmenides und Heraklit.* München: Universitaetsbuchhandlung Heinrich Frank, 1969.

Yu-Lan, Fung. *Çin Felsefesi Tarihi.* Çeviren Fuat Aydın. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi yayınları, 2009.

Felsefe Arkivi, 46. Sayı, 2017/I, 127-147

PLATON'DA MÜZİKAL EĞİTİMİN TEMEL ÖGELERİNE DAİR: SKHĒMA VE ĒTHOS

On Basic Principles of Musical Education in Plato: Skhēma and Ēthos

İlker Coşkun*

ÖZET

Sempozyum, Phaidros ve *Devlet* diyalogları, karakter eğitiminin duyusal yollarla başladığına işaret eder. Ancak müziğin yalnızca duyusal yönüne, *skhēma*'ya dayanan bir karakter eğitimi yorumu, bazı temel Platoncu metafizik kabullerle uyuşmamakta, *skhēma*'dan varlıksal olarak daha üstün bir ilkeye ihtiyaç duymaktadır. Bu üstün ilke, yani karakter (*ēthos*), *Devlet*'in 3. kitabında verilen müziğin ögelerine dair analiz sayesinde temin edilebilir. Platon'un değerli bulduğu, *hakiki* bir müzik türü vardır ve bu da *mimēsis* usulüne dayanan müzikten farklı olarak *skhēma*'ya değil, iyi karaktere (*euētheia*) dayanır. *Ēthos* temelli hakiki müzik, gençlerin karakter eğitiminde esas kullanılması gereken müziktir. Platoncu müzikal eğitimde esas olarak, müzik öğretmenin iyi karakteri ve ölçülülüğü rol oynar; ancak müzik öğrencisinin aşkı ve müziğin *skhēma* açısından çekici olması da zorunludur.

Anahtar Kelimeler: Platon, Müzik, Mimesis, Eğitim, duyusal Güzellik, Ruhsal Güzellik, Karakter, Aşk.

ABSTRACT

In the *Symposium, Phaedrus* and *Republic* it is claimed that the education of character begins by means of sensibility. However an interpretation of character education that is grounded solely on the sensible aspect of music, i.e. *skhēma,* suffers from an inconsistency with certain Platonic metaphysical presuppositions and thus is in need of a principle that is superior in terms of being. This superior principle, i.e. character (*ēthos*), can be supplied by *Republic III* where an analysis of musical structure is given. There is indeed a kind of music which is *true* and appreciated by Plato and it is grounded not on *skhēma*, as is the case with music through *mimēsis,* but on good character (*euētheia*). True music that stems from *ēthos* is the one that has to be utilized in the character education of the young. In the Platonic musical education, the main and determining factor is the good character and moderate soul

* Doktora Öğrencisi, İstanbul Üniversitesi, Felsefe Anabilim dalı, ilter.coskun@yahoo.com

of the music teacher, although the love of the music student as well as the charm of music in terms of *skhēma* are prerequisites.

Keywords: Plato, Music, Mimesis, Education, Sensible Beauty, Beauty of Soul, Character, Love.

Platon, felsefe tarihinde, duyulur ve geçici olana karşı rasyonel ve değişmez olana yaptığı aşırı vurgu ile tanınır. Somut ve bireysel olana ilgisiz kalması, onu değersiz bulması yüzünden sık sık eleştiri konusu edilmiştir. Platoncu felsefenin bu şekilde kavranması muhtemelen, duyusallığın büyük bir rol oynadığı karakter (*ēthos*) eğitimi başlığının pek irdelenmemesi ve bunun yerine Platon çalışmalarının genellikle ontoloji ve epistemoloji eksenli yürütülmesinden kaynaklanmaktadır. Diğer yandan, Platon'un karakter eğitimi veya başka bir deyişle erdemin gençlerde filizlenmeye başlama safhası hakkındaki görüşleri ele alındığında ise bu kez filozofun ağırlığı tamamiyle duyusal olana (*skhēma*) verdiği yorumu yapılmaktadır. Bunun sebebi, Platon'un gençlerin etik açıdan gelişmelerinde, özü itibariyle duyulur ve geçici bir şey olan müziğin (ve genel olarak güzel sanatların) esas unsur olduğunu savunmasıdır. Peki müziğin özü Platon'a göre gerçekten duyusallık mıdır? *Devlet*'in 10. kitabında verilen meşhur *mimēsis* anlayışına göre müzik görünüşler alemine aittir denilebilir. Ancak kanaatimizce, Platon estetiğinin temel kavramı olarak düşünülen *mimēsis*, müziğin karakter eğitimindeki işlevi göz önüne alındığında, erdemin gençlerdeki doğuşunu temellendirmekte yetersiz kalmakta ve erdemli ruhun varlığına dair ontolojik bir probleme yol açmaktadır. Dolayısıyla Platon estetiğinde, ruhun erdemli hâle gelmesini temellendirebilecek bir kavramın ortaya çıkarılması gerekmektedir. Platon, gerçekten de felsefesinin başka hiçbir alanında olmadığı kadar, karakter eğitimi ve estetik başlıkları altında duyusal, irrasyonel ögeleri ön plana koyar, onlara önem ve işlevsellik atfeder; ne var ki bu iki alanda dahi görece rasyonel ve değişmez ögelerin üstünlüğü ve merkeziliğini benimsemeye devam edecektir.

Bu doğrultuda, çalışmamızın iki ana sorusu, Platon'a göre müziğin ne olduğu ile insan ruhunun müzikle nasıl eğitildiği, bu eğitimle erdemden nasıl pay aldığı olacak. İlk bölümde *Sempozyum* ve *Phaidros* diyaloglarına göz atarak, Platon felsefesinde insanın erdemden pay alma serüveninin duyusal veya bedensel bir ilişki yoluyla başladığına işaret edeceğiz. Ardından insanda erdemin doğuşunun başka bir ifadesini, *Devlet*'in 2. ve 3. kitaplarında anlatılan, *kallipolis*'in koruyucularının çocukluk ve gençliklerinde aldığı müzikal eğitimi (*paideia*) ele alacağız. Burada şiir, müzik ve aşktan oluşan bir kültür çerçevesinde betimlenen karakter eğitimi fikri ile birlikte *Sempozyum* ve *Phaidros*'ta bulduğumuz erdemin insanda doğuşunun duyusallıkla işaretlendiği bulgusu doğrulanmış olacak. Ancak temel iddiamız şu olacak ki yalnızca duyusal etkileşimlerle, güzellik hisleriyle işleyen bir müzikal eğitim, Platon'un müzikal eğitiminin yalnızca bir yönünü, görünüş, aşk ve *doksa*'ya ilişkin boyutunu

bize veriyor. Nitekim ikinci bölümde salt duyusal bir temele sahip müzikal eğitim fikrinin, Platon'un ontolojisiyle, bazı metafizik kabulleriyle örtüşmediğini göreceğiz. Dolayısıyla bu bölümden itibaren, Platoncu müzikal eğitim anlayışında, duyusal güzelliğin ve duyusal aşkın ötesinde bir ilke arayışına gireceğiz. Ancak Platon yorumcularında bulduğumuz müzikal eğitim fikri, duyusal ve bedensel olanın ruhsal olandan üstün olduğu sonucunu kabul etmek zorunda kalarak dile getirdiğimiz metafizik çelişkinin dışına çıkamayacaklar. Biz de araştırmamızı *Devlet*'in 3. kitabındaki müzik analiziyle sürdürmeye devam edeceğiz. Aradığımız duyum ötesi ilkeyi, Sokrates ve öğrencilerinin *kallipolis*'e uygun gördüğü *hakiki müziğin* özünü araştırırken bulacağız. Buna göre, *hakiki müzik* iyi karakterli müzisyenin ruhsal bir ürünü olarak karşımıza çıkarak, görünüş ve zevk temelli *mimetik* müzikten kendini ayrıştıracak. Böylece Platon'un müzikal *paideia* anlayışındaki eksik parça, metafiziğiyle örtüşecek şekilde, ortaya çıkmış olacak. Üçüncü bölümde ise *Devlet*'te bulduğumuz *ēthos* temelli müziğin ve bu müzikle gerçekleştirilen karakter eğitiminin nasıl işlediğini, *Sempozyum* ve *Phaidros* diyaloglarıyla karşılaştırarak daha açık hâle getireceğiz. Son olarak, Platoncu karakter eğitiminin duyusal aşkı ve *mimēsis*'i tamamen dışarıda bırakmadığı, aksine ruhun erdemli hâle gelmesinde, özellikle de cesurlaşmasında, zorunlu bir rol oynadığını ifade edeceğiz.

Karakter Eğitiminde Duyusallık

Platon'un ontolojisinde ussal, değişmez ve ebedi olarak nitelendirilen *idea*'ların, duyusal âlemin değişen ve geçici ögelerinden daha üstün varlıklar olduğu kabul edilir. Buna uygun olarak, Platoncu felsefe bize, ruhumuzu her türlü bedensel birliktelikten uzak tutmamızı öğütler. Vücudumuzdaki duyu organlarımız sayesinde edindiğimiz duyumlar, bilimsel girişimlerimizde güvenilmez doğalarından ötürü pek işletilmez. İyi yaşam, duyusal veya bedensel hazlardan arındırılmış yaşam olarak betimlenir. Ancak bilgi ve erdem başlıklarından, bilginin başlangıcı ve karakter eğitimi başlıklarına geçtiğimiz zaman, duyusal olana karşı olan tavrın tamamiyle değiştiğine tanık oluruz. Platon'un birçok diyalogunda, ruhu hakikate ve erdeme götüren yolun başlangıcını belirleyen çeşitli duyusal ve bedensel uğraş veya duygulanımlar buluruz.

Beşeri erdemin kökenlerinin duyusallıkta bulunduğu fikrinin en açık ifadelerinden bir tanesi *Sempozyum* diyalogunda verilmiştir. Burada ruhun güzelliğin kendisine yükselişi, farklı basamaklarında aşkın, özleri itibariyle birbirinden farklı güzellik türlerine yöneldiği bir *erōs* merdiveniyle açıklanmıştır. (210a-212b) Güzellik formu *scala amoris*'in tepe noktasında yer almaktadır. Böylece insan ruhunun nihai amacı, en ufak bir duyusallıktan yoksun olan güzelliğin kendisini tanımak olarak belirlenmiştir. Ruhun bu saf görüşünün bir alt basamağında, bilginin ve öğrenmenin güzelliği bulunmaktadır; daha da aşağıda karakterin, yaşam biçimlerinin ve siyasi kanunların güzelliği konumlanmaktadır. En alt seviyede ise duyusal yönüne vurgu

yapılan insan güzelliği yer almaktadır. Bizim için önemli olacak bir noktayı tekrar etmek gerekirse, insan ruhunun güzelliğine, insan vücudunun güzelliğinden daha üst bir basamakta yer verilmiştir.

Böylece aşk merdiveninden aşağı inildikçe, yani süreci doğal işleyişinin tersi yönünde analiz ettiğimiz zaman, güzelliğin ve ona karşılık gelen aşkın duyusallık derecesinin arttığını gözlemliyoruz. Bu demek oluyor ki gerçek erdeme ve ölümsüzlüğe giden yolu ifade eden ruhun hakiki güzelliğe yükseliş serüveni, bedensel güzelliğe duyulan aşkın, yani bir kişinin bir başkasına duyduğu cinsel dürtünün, oluşturduğu en duyusal seviyede başlıyor. Platon 212c ve sonrasında, aşıkların (özellikle de Alkibiades, Agathon ve Sokrates'in) sempozyum topluluğu içerisindeki ilişkilerine odaklanarak bize bu aşamanın bir resmini çiziyor. Sempozyum topluluğunun *erotik*[1] ilişkileri açısından betimlenmesi, 214e'de aşık (veya sevgili) Alkibiades'in bir başka aşık (veya sevgili) Sokrates'e övgü konuşması yapmaya başlamasıyla devam ediyor. Bu noktadan itibaren, Platon'un çizdiği *erōs* portresi, Alkibiades ve Sokrates arasındaki cinselliğe yapılan vurgu yoluyla iyice duyusal, mahrem, açık saçık ve ayrıntılı bir niteliğe bürünüyor.

Erdemin duyusallıkla başladığı görüşünün bir başka ifadesini, *Phaidros* diyalogunun 246a-257b paragrafları arasında yer alan, Sokrates'in aşk deliliği (*mania erotike*) üzerine methiyesinde buluyoruz. Bu bölümde, insanlar arasındaki *erotik* çekim kuvvetinin, erdeme ve ebedi mutluluğa giden yolu başlattığı güçlü, benzetmeli bir dille anlatılır: Sevgilinin göz kamaştırıcı ve büyüleyici güzelliği, aşığın gözlerinden içeri, ruhuna doğru akar ve aşığı ısıtarak,[2] ruhunu göklere taşıyacak kanatların çıkmasına sebebiyet verir. Bu noktada, *Sempozyum*'daki yükseliş ve *Phaidros*'taki kanat imgelerinin de uyumluluğu ve sürekliliğini de kısaca not edelim.

Bizim burada yanıt arayacağımız soru ise insanın erdemden pay alma sürecinin, benzetmeli ifadeyle ruhun kanatlarının büyümesinin, bir parçası olan etmen veya etmenlerin ne olduğu ve bunlardan hangisine erdemli hâle gelme sürecinde ne tür bir işlev yüklendiği olacak. Bu süreci ne tetikliyor, hangi faktörler sürdürüyor veya yönetiyor, hangileri gerçekleşmesine zemin hazırlıyor? *Sempozyum* ve *Phaidros*'tan öğrendiğimiz kadarıyla duyusal manada insan güzelliğinin, erdemin başlangıcında oldukça önemli bir etmen olduğunu rahatlıkla söyleyebiliriz. Peki tek etmen bu mu? Eğer tek etmen gerçekten duyusal güzellikse, erdeme ne şekilde, hangi algısal ve estetik süreçlerle ulaşılıyor?

---

1 *Erotik* terimini kullanırken, *erōs*'a, basitçe aşka göndermede bulunuyorum. Terimin antik, çağdaş, tarihsel, kültürel, fiziksel, cinsel, kozmolojik, teolojik vb. çağrışımları da bağlama göre düşünülebilir.

2 Ruhun kanatlarının çıkması süreci sıcaklıkla beraber ıslaklık imgesiyle betimlenmiştir. Bu noktada, Platon'un tipik olarak Sokrates öncesi doğa filozoflarına ait fiziksel, kozmolojik bir anlatıyı psikolojik ve etik bir bağlamda, şiirsel ve müzikal bir üslupla işlediğini görüyoruz.

İnsan karakterinin eğitilme sürecine dair sorularımızı cevaplandırmak üzere *Devlet* diyaloguna geçtiğimizdeyse, bu kez duyusal güzelliğin bir başka türünün, müziğin, *kallipolis*'teki koruyucuları ölçülü, cesur ve genel olarak erdemli kılacak eğitimin temeli olarak verildiğini görüyoruz.[3] (376e-412b) Gene duyusallığın erdemin kaynağı olarak ortaya çıktığı hemen göze çarpıyor (401c):

> "...Gerçek güzellik ve biçimliliğin izinden gitmeye yaradılıştan yetenekli sanatçılar aramalıyız; ta ki gençlerimiz, sağlıklı bir ülkede yaşayanlar gibi, çevrelerindeki her şeyden yararlansınlar, sağlam havalı bölgelerden sağlık getiren bir rüzgâr gibi, *güzel eserlerlerden gözlerine, kulaklarına dolan etkilerle* ta çocukluktan güzel aklı sevmeye, ona benzemeye, onunla uyum içinde olmaya farkına varmadan yönelsinler."[4]

Phaidros'taki, sevgilinin duyusal güzelliğinin aşığın gözlerinden içeri, ruhuna doğru akışı imgesine paralel bir rüzgâr imgesiyle *Devlet*'in 3. kitabında karşılaşıyoruz: Güzel eserlerden edinilen duyumlar, sağlıklı bir rüzgârın insanı sağlıklı hâle getirmesi gibi, insan ruhunu erdemli kılar.

Kallipolis'te geçerli olacak müzikal eğitim ile ilgili açıklamalarının ilk kısmında Sokrates, çocukların ruhsal gelişiminde onlara anlatılan *mythos*'ların çok önemli bir yere sahip olduğuna değinir: Çünkü her şeyde başlangıç (*arkhē*) önemlidir; genç ve körpe varlıklar "en iyi o çağda biçime, kalıba dökülür (*plassō*); istenen damgayı (*typos*) alırlar." (377b) Genç ruh dinlediği masal, öykü, şiir ve şarkılar yoluyla kolayca şekil alır (*plassō*) ve etik açıdan, dinlediği şeyin ahlaki statüsüne göre, belli bir eğilim kazanır. Dolayısıyla, çocuklara anlatılacak hikâyeler, onların yanlış, karşıt, ahlaka ters kanıları (*doksa*) benimsemelerine yol açacak anlatılar olmamalıdır (377b-c):

> "Peki, çocuklarımızı kendi hâllerine bırakalım da, önüne gelenin uydurduğu önüne gelen masalı (*mythos*) mı dinlesinler; büyüyünce taşımalarını gerekli gördüğümüz kanılara çoğu kez aykırı düşen kanılar mı girsin kafalarına? Buna hiç de razı olamayız. O zaman, anlaşılıyor ki, önce masal uyduranların üzerinde sıkı bir denetim kurmamız gerekecek: Masalların iyilerine (*kalon mython*) izin vermeli, kötülerine vermemeliyiz. Sonra da, sütninelerle anaların, çocuklara bizim uygun gördüğümüz masalları anlatmalarını sağlamalı. Böylece, çocukların bedenlerine elleriyle biçim vermekten çok, bu masallarla ruhlarını yoğur-

---

[3] Janaway'in de değindiği gibi, Platon'a göre güzel sanatlar toplumun etik ve politik iyiliğine, eğitim yoluyla katkıda bulunmalıdır; güzel sanatlardan duyulan hazzın kendi başına bir değeri yoktur (Janaway, 1995, s.80).

[4] Vurgular benim.

> maya (*plattein tas psykhas aytōn tois mythois*) yöneltmeliyiz onları. Şimdi anlattıkları masalların da çoğunu yasaklamalıyız."

Sokrates, bu bölümde, müzikal eğitimin amacı olarak, çocukların şarkı, şiir ve masallar yoluyla doğru ahlaki kanıları benimsemesine işaret ediyor. *Mythos*'un, duyusal güzellik sayesinde, dinleyen üzerinde ahlaki yargılar oluşturacak veya onları değiştirecek bir etkide bulunabilme gücüyle beraber, genç ruhun *mythos* ile şekil almaya müsait yapısını da göz önüne aldığımızda, Platon'un müzikal karakter eğitimine dair bir ön fikir elde etmiş oluyoruz: Karşılaştığı güzel şeylerden etkilenerek şekil almaya eğilimli bir ruha sahip olan genç insan, ahlaki olarak arındırılmış şarkı ve hikâyelerden edindiği fikirleri benimser ve böylece iyi bir karaktere kavuşur.

Şimdi yorumcuların müzikal eğitim ile ilgili görüşlerine kısaca bir göz atalım. Nettleship'in 19.yy.'ın sonlarında verdiği derslerden derlenen *Lectures on the Republic of Plato* adlı kitabında, insan karakterinin güzel sanatlardan iki türlü etkilenme biçiminin Platon tarafından dile getirildiği söylenir (Nettleship, 1901, s.114-115). Nettleship bu iki türü, ahlaki ve entelektüel etki olarak isimlendirir. İlkini Platon'un 401d'de ritmin, armoninin ve biçimliliğin karakteristiklerini ruhun kendisine mal ettiğini söylemesi üzerinden açıklar. İkinci etki ise güzel sanatların ürünlerindeki iyi özellikleri tanımayı ve onlara değer vermeyi öğrenerek onların gerçek yaşamdaki karşılıklarını öğrenmektir. Nettleship dile getirdiği her iki etkilenme biçimini de duyusal yollarla işleyecek şekilde ele alır.[5]

Jaeger ise bize, antik Yunan eğitim ve kültür değerlerini konu aldığı *Paideia* adlı meşhur eserinde, Platon'un gerçek felsefi eğitimi yedinci kitaba kadar ertelediğini hatırlatarak, bilgiyi bu yüksek eğitime bıraktığını (Jaeger, 1943, s. 229-230) ve Platon'un, "koruyucuların eğitimini tarif ederken daha düşük bir seviyede–salt inanç, doksa seviyesinde"[6] bulunduğunu ileri sürer (Jaeger, 1943, 215-216). Sallis'e göre, müziğin ve doğru eğitimin büyük öneminin kaynağı, (Sallis, 1996, s.359-360)

> "ruhun 'taklitçi karakter'inde, yani, ruhun kendisine sunulan neyse onu taklit etmeye eğilimli olduğu ve onu taklit ederken de, taklit ettiği şeye benzediği gerçeğinde yatmaktadır… Sonuç olarak, müzik, bir örneği canlı bir şekilde sunma ve ruhtan o örneğin bir taklidini elde etme kapasitesine sahip olduğundan ötürü, ruhu biçimlendirmenin güçlü bir gerecidir. Özellikle de en gençlerin durumunda, ruh, şairlerin masallarında gördüğü örnekleri hızlıca ve tamamiyle özümser."

---

5 Nettleship'in entelektüel etkisine üçüncü bölümde değineceğiz.

6 Akademik yorumculardan alıntıladığım pasajları İngilizce'den kendim çevirdim.

Nettleship, Jaeger ve Sallis'in anlayışını, Janaway'in *Plato and the Arts* adlı makalesinde de buluruz: (Janaway, 2006, s.389)

> "Şehrin refahından sorumlu olacak genç koruyucular, karakterlerini uygun bir şekilde biçimlendirecek bir eğitim almalıdırlar. Platon'a göre genç ruh, karşısına çıkan herhangi bir materyal ile şekillendirilebilecek bir şeydir… Sanatlar düzene sokulmadığı takdirde, doğru formu ruha damgalama ve onu, akıl ve iyi ile uyumlu hâle getirme konusunda güvenilmezlerdir."

Platon'un müzikal eğitiminin akademik yorumu, yalnızca genç ruha duyusal kalıplar yoluyla doğru ahlaki inançların aktarılmasına dayanır. 20.yy.'ın çeşitli dönemlerinden önemli yorumcular hep bu ilkeye vurgu yapmış, konu hakkında görüş ayrılığı yaşamamışlardır. Zaten bizim de *Sempozyum, Phaidros* ve *Devlet* diyaloglarından öğrendiklerimiz yorumcuların ortak görüşünü doğrular niteliktedir: Genç ruhun, güzel bedenler ile güzel hikâye, şarkı ve şiirlerin çekiciliğine kapılması ve böylelikle onlar tarafından şekle sokulacak hâle gelmesi, yani etkileyici insanlar ve sözlerin taşıdığı inançları aşk ile benimsemesi, Platon'un müzikal karakter eğitiminin bir ilkesidir. Bu eğitimin, zarif bir insandan veya çarpıcı bir sanat eserinden öğrenciye aktarılan ahlaki yargılara dayanması, tabii ki hangi ahlaki yargıların doğru olduğu ve eğitim müfredatına alınması gerektiği meselesini hayati bir mesele hâline getirir. Nitekim Platon'da bu meseleyi, yani şiir ve şarkılarda nelerin söylenip nelerin söylenmemesi gerektiğini *Devlet*'te uzun uzun tartışır. (377c-392c)

Fakat ruhta görünüş yoluyla duygulanım oluşturulmasına dayanan bu eğitim usulü, farkedebileceğimiz gibi, ruhu görünüşlere, suretlere, gölgelere veya duyusal hazza yönlendirme imkânını içinde barındırır. Nitekim sözünü ettiğimiz usulün işleyişinde, ruhun *idea*'larla akraba olan rasyonel kısmı değil bedensel arzu ve hazlarla ilgili bölümü, güzellik duyumsaması yoluyla canlandırılır; yani ruhun duyusal olanla ilişkisi teşvik edilir. Dolayısıyla şimdiye kadar edindiğimiz Platoncu müzikal karakter eğitimi fikri, erdem yolunda geçici görünüşlere, duyumlara ve aşka yaptığı vurguyla, değişmez ve ebedi *idea*'ları merkezine almış, ruhun erdeme ulaşmak için bedensellikten ve duyusallıktan arınması gerektiği düşüncesini savunan tipik Platoncu anlayışa taban tabana ters düşmektedir. Dahası Platon'un, *Devlet*'in 10. kitabında hakikatten üç derece uzak olduğu, etik-politik açıdan zararlı olduğu gerekçeleriyle çok sert biçimde eleştirdiği *mimēsis*'e, yani taklide dayanan müzikal veya şiirsel üslup ile, yine görünüş yönelimi açısından, özsel nitelikler paylaşmaktadır. Dolayısıyla Platon'un, müzikal karakter eğitimini yalnızca görünüşlerin ruha olan etkisi bazında düşündüğünü iddia etmek artık pek de mantıklı görünmemeye başlamakta.

Mimēsis ve Hakiki Müzik

Devlet'in 10. kitabına göre güzel sanatların *mimetik* yöntem ile icra edilmesi demek, sanatçının, eserinin görünüşüne karşı başat bir ilgiye sahip olması demektir. Buna göre, taklitçi şair eserlerini, duyumsadığı veya hayal ettiği görünüşlerden yola çıkarak ve sözlerini metre, ritim ve armoni gibi algısal bir doğaya sahip olan ölçütlere göre düzenleyerek duyusal güzelliğe ulaşır (601a-b). Benzer olarak taklitçi bir ressam, çizdiği şeyler hakkında bilgiye sahip olmadan, görünüşleri esas alarak, uygun tonlamalar veya vurgular yoluyla göz alıcı resimler meydana getirir. Platon'un bugün güzel sanatlar diye adlandırdığımız resim, müzik, şiir, vb. uğraşlar hakkında herkesçe kabul edilen meşhur görüşü, onların *mimetik* oldukları, yani hakikatin bilgisini dışarıda bırakıp, görünüşten hareket ederek ve görünüş normlarını kullanarak, göze, kulağa hoş gelen eserler oluşturduklarıdır.

Dahası *Devlet*'in 10. kitabında, karakterleri, yaşam biçimleri ve sosyal ilişkileri açısından eleştirilen ve erdemden yoksun oldukları dile getirilen *mimetik* şairlerin ruhlarının, 4. kitaptaki erdemli insan ruhuna dair yapılan ve kitabın tamamında benimsenen açıklamalara göre, çeşitli parçaları arasında bütünlük sağlanamayan dağınık bir çokluk ifade ettiği yorumunda bulunmak da mümkündür. Buna karşılık, gene 4. kitaptaki ilkelere bağlı kalarak, insanın erdemli hâle geldikçe, ruhunun daha çok birlik ve beraberlik kazandığını söyleyebiliriz. (443d-e) Tek tek değinmek gerekirse, adalet erdemi, ruhun her bir parçasının yalnızca kendine özgü görevini yerine getirmesi demektir. Ölçülülük erdemi, ruhun farklı parçaları arasında oluşturulmuş barışçıl bir uyum anlamına gelir. Cesaretli olmak demek akıl ve mantığın hakimiyetinin bütün ruh üzerinde güçlenmiş olması demektir. Bilge insan ise kendisini öğrenme işlerine adamış, ruhunun oluşa tabii olmayan ve her zaman aynı kalarak var olan *idea*'larla akraba olan yönünü ortaya çıkartan kişidir. (441d-442d)

Dolayısıyla Platon'a göre, insan ruhunun erdemli hâle geldikçe daha değişmez bir tabiata büründüğünü, oluştan ve değişimden ziyade daha çok varlıktan pay aldığını gözlemliyoruz. Öte yandan, ruhun oluştan çok varlıktan pay aldığı bu aşamaya yükselişinin başlangıcının, bir tür duyusal güzellik deneyimine tekabül ettiğini de görmüştük. Peki ama duyusal bir şey nasıl ve hangi anlamda duyulur olmayan ve herhangi bir duyusal şeyden varlık sırasına göre daha üstün olan ruhsal erdemin nedeni olabilir? Platon, görünüş güzelliğiyle büyüyen ruhun kanatları hakkında yazarken varlığın bütün oluşun esas dayanağı ve kaynağı olduğuna dair temel metafizik bağlılığından vazgeçerek mistisizme mi yönelmektedir?

Gerek kendi diyaloglarından, gerekse akademik yorumculardan şu ana kadar oluşturduğumuz Platoncu müzikal *paideia* fikrinin, Platon'un temel ontolojik, etik ve estetik ilkeleriyle bağdaşmadığını gözlemliyoruz. Eğer Platon'un 2 ve 3. kitaplarda Sokrates'e anlattırdığı eğitim usulü yalnızca *mimēsis*'e dayanan müziği kapsıyorsa, o hâlde *kallipolis*'in, içlerinden filozof-kralların da çıkacağı koruyucularının, tabii oldukları *mi-*

metik paideia yüzünden, ruhsal olarak hakikate doğru değil görünüşlere veya suretlere doğru eğilimli olacakları söylenebilir. *Mimetik* güzel sanatların sebep olduğu hakikatin tersi yönündeki bu eğilim, ruhu, duyusal ve bedensel arzuların tutsaklığına mahkum ederek, erdemden ziyade ahlaksızlığa, adaletsizliğe ve ölçüsüzlüğe götürür. Yani salt *mimēsis*'e dayanan, görünüş odaklı bir müzikal *paideia* ruhta birlik ve beraberlik sağlayamaz, ona varlık bahşedemez; çünkü Platoncu ontolojiye göre görünüşler hakikati oluşturamaz, onlar ancak hakikatin kopyası olabilirler. Öyle görünüyor ki Platon'un müzikal *paideia* fikrini, sadece *mimēsis*'e dayalı güzel sanatları içerecek şekilde aldığımızda, onun felsefesinin çeşitli alanlarında ciddi açmazlara düşüyoruz. Bu sorunlar bizi hem Platoncu müzikal *paideia* hem de güzel sanatlar anlayışına dair kavrayışımızı derinleştirmeye teşvik ediyor. Özellikle de dile getirdiğimiz ontolojik problem, müzikal karakter eğitiminde görünüş, duyum, beden aşkı veya müzik aşkı gibi ögelerden varlıksal olarak daha üstün bir ilkenin izlerini sürmemiz gerektiğini bize buyuruyor.

Şimdi müzikal karakter eğitiminde üstün bir ilke arayışımızı *Devlet*'in 3. kitabıyla sürdürerek, yukarıda dile getirdiğimiz sorunlara bir çözüm bulmaya çalışalım. Bunun için önce Platon'un, koruyucuların eğitimi için uygun gördüğü müzik türünün analizine (398d-401a) odaklanacağız.[7]

Platon 3. kitapta Sokrates'e koruyucuların eğitimine ait şarkıları anlattırırken, tıpkı 6. kitabın sonundaki meşhur bölümlü çizgi benzetmesi (509d-511e) veya daha önce *Sempozyum*'u incelerken değindiğimiz *erōs* merdiveni gibi, ögeleri arasında varlıksal olarak derece farklılıkları bulunan ve bu derece farklılıklarına göre ögelerin hiyerarşik olarak sıralandığı bir yapı sunar. Buna göre şarkı (*ōide*); karakter (*ēthos*), söz (*logos*) ile söyleyiş biçimi (*lexis*), armoni (*harmonia*) ile ritim (*rythmos*) ve dış görünüş (*skhēma*) olmak üzere dört basamaklı bir seriden oluşur. Ögelerden her biri kendisinden bir önce gelen ögeyi takip etmek (*hepomai*), ona uymak (*akoloutheō*) zorundadır. Başka bir deyişle, serinin tüm ögeleri karakterin benzeri (*homoioō*) veya taklidi (*mimēma*) olmalıdır. Dikkat etmek gerekir ki, armoni ile ritim birbirlerine takip ilişkisiyle bağlanmamış ve eş seviyede konumlandırılmışlardır. Aynı şey söz ile söyleyiş biçimi için de geçerlidir. Yani, eş seviyedeki iki öge birbirlerine uydurulmaz. Bu durum eş seviyedeki ögelerin nasıl birbiriyle uyumlu, hangisinin hangisini takip veya taklit edeceği sorusunu akla getirir. Ancak her bir öge, bir üst seviyedeki öge veya ögelere bağlandığı ve böylece serinin tüm ögeleri, en yukarıda tek başına duran ruhun *ēthos*'unu takip ettiği için aynı seviyenin ögeleri arasında uyum sorunu olmayacağı düşünülebilir.

Bu katmanlı yapıyı kullanarak Sokrates, koruyuculara verilecek müzikal eğitimin şarkılarını, tüm ögeleri iyi karakterli (*euētheia*) insan ruhunu takip edecek şekilde tanımlar. Buna göre, şarkıların karakterden daha duyusal olan ögeleri, *logos* ile *lexis*, *harmonia* ile *rythmos* ve *skhēma,* iyi karakteri takip eder ve böylece iyi, güzel (*eu-*)

[7] Müzik üzerinden yapılan bu inceleme, 401a'da resim, dokumacılık, nakışçılık, mimarlık ve ev eşyası yapımı gibi tüm sanatları (*dēmioyrgia*), bütün bedenleri ve bitkileri kapsayacak şekilde genellenir.

bir nitelik kazanırlar. Sokrates ayrıca, *euētheia* kelimesiyle dönemin Yunancası'ndaki olumsuz manayı, yani temiz kalpli ama safdilli olmayı değil gerçekten iyi ve güzel bir karaktere ve akla (*dianoia*) sahip olmayı kastettiğini dile getirir (*Devlet* 400d-e).

Kallipolis'in şarkılarının analizinde, 6. kitabı ve *Sempozyum*'u hatırlayarak farkettiğimiz derecelenme özelliğine göre, ilk terimi görünmez ve ruha ilişkin bir şey olarak alınan serimizde aşağı indikçe, yani son terim olan biçime (*skhēma*) yaklaştıkça, daha duyusal ögelere ulaştığımızı söylüyoruz. Böylece Sokrates'in, serinin son terimine yerleştirdiği *euskhēmosynē*, yani iyi-biçimlilik, ile müziğin karakterle ilgili olan ve kulakla kavranamadığı için herkes tarafından tanınamayan ruhsal güzelliğine değil daha çok kulakla duyulan şekline, duyusal güzelliğine, yani ölçülülük gibi insani bir değere değil kırmızı gibi fiziki dünyanın bir niteliğine işaret ettiği sonucuna varabiliriz.

Sokrates'in müziğin unsurları arasında kurduğu takip ilişkisinde sık sık tekrar ettiği ve üzerinde önemle durduğu bir nokta var.[8] Yukarıdaki terim, alttaki terimi (örneğin, söz armoni ile ritmi) takip etmemeli, taklit etmemeli, ona kendisini uydurmamalı.[9] Başka bir ifadeyle, yalnızca ve yalnızca *skhēma*'ya yakın olan ögeler, ruha yakın olan ögelere benzetilmeli. Peki Sokrates'in ısrarla reddettiği ve yasakladığı öteki durumda ne oluyor bir bakalım.

Armoni dış görünüşe, söz armoniye, karakter de söze kendini uydursun.[10] Başka bir deyişle, serinin tüm terimleri duyulabilen, görünüşe ilişkin bir şey olan dış görünüşe uysun, onu taklit etsin. Örneğin bir müzisyenin, enstürmanıyla, kuş cıvıltılarına benzeyen melodiler çıkardığını, onun uçuşunu anlatan sözler söylediğini ve böylece ruhunu da bir kuş gibi hafifleştirdiğini ve özgür bıraktığını düşünelim. Açık bir şekilde görüyoruz ki serinin tersten okunuşu, ruhun görünüşe yönelimine karşılık geliyor. Yani bize *mimēsis*'e dayalı bir icra üslubu veriyor: müzisyen daha az duyusal

---

8 Bkz. *Devlet* 398d, 400a, 400d.

9 Platon'un müzikte, klasik dönemde geliştirilen yeniliklere karşı tavrına bu noktada tanık olabiliriz. Bazı Klasik Çağ drama şairleri müzikte geleneksel olarak kabul edilen sözün üstünlüğü ilkesini reddederek, sözü armoni ve ritme uyduruyor, böylece kelimelerin gündelik dildeki söyleniş biçiminin dışına çıkıyorlardı. Bazılarıysa müziğin armoni ve ritim kısımları ile ilgilenmeyi tamamen bırakıp, şarkı besteleme işini başkalarına yaptırıyorlardı. Bkz. Shorey (1969, 398d'ye dipnot) ve Nettleship (1901, s.119). Her iki yeni müzikal yaklaşımın da Platon'un müzik anlayışına ters bir nitelikte olduğunu düşünmek yerinde olacaktır. Birinci yaklaşım, yani sözün armoni veya ritme uydurulması, müziği iyi karakterin sağladığı uyumluluktan ve ölçülülükten mahrum kılarak, *skhēma*'ya odaklı hâle getirir. Bunun manasını az sonra göreceğiz. İkinci yaklaşım, yani şairlerin şarkı besteleme işini dışarıdan ısmarlama ile hâlletmeleri uygulaması ise, şair ve bestekâr arasındaki sosyal ilişki açısından Platoncu anlayış nezdinde kuşkulu görülebilir. Eğer şair ve bestekâr arasındaki ilişki, aşk ve ölçü ile harmanlanmış müzikal bir dostluk ilişkisi teşkil etmiyor ve gerek yaşamda gerekse sanatta eğlence ile haz odaklı bir çizgi izliyorsa Platoncu hakiki müziğin ve onun beraberinde getirdiği erdemli dostluğun dışına çıkar. Çalışmamızın *kallipolis*'teki müzik öğretmeni ve öğrencileri arasındaki ilişkiyi incelediğimiz bir sonraki bölümü, bu konuya ayrılmış durumda.

10 Karmaşıklığı önlemek amacıyla her seviyeden yalnızca bir ögeyi alıyorum. Argüman, tüm ögeler hesaba katıldığında da işleyecektir.

olan ögeleri daha duyusal olanlara benzeterek eserlerini ortaya çıkartıyor, tıpkı 10. kitaptaki taklitçinin, görünüşten yola çıkıp, duyusal ölçütler yoluyla duyulara hoş gelecek bir eser vermesi gibi. Dahası serinin tersten okunuşunda, ruhun esas olarak görünüşe, yani örneğimizdeki kuş cıvıltılarına, yöneldiğini gözlemlersek eğer, bu okumanın bize, görünüşün ahlaki niteliğine göre ruhun karakterinin belirlendiği ve akademik yorumlarda Platon'un müzikal eğitim anlayışının özü olarak yorumlanan usulün bir ifadesini verdiğini görebiliriz.

Artık iyice ortaya çıkıyor ki 3. kitapta Sokrates'in koruyucuların eğitiminde kullanılacak müziğin ögelerini incelediği serideki ilişkileri tersine çevirdiğimizde *mimetik* uğraşların bir ifadesine ulaşıyoruz. Peki seriyi doğru şekilde okuduğumuz zaman, müzik 10. kitapta verilen *mimēsis* ilkesine dayanan ve hakikatten üç derece uzak eserler veren bir uğraş olarak mı formüle edilmiş oluyor?

Serinin doğru okunuşuna göre söz, armoni veya dış biçim gibi görece duyusal ögeler, iyi karakteri (*euētheia*) takip etmeli veya öteki deyişle onun taklidi olmalı.[11] *Mimetik* olarak okuduğumuzda ilk terimi *skhēma*, duyusal şekil, olan serimizin doğru okunuşu onu, özsel olarak ruha ait olan *ēthos* ile başlatıyor. Yani, *mimēsis*'ten farklı olarak Sokrates'in *mousikoi proteron* ifadesiyle dile getirdiği "ilk manada müzikal olanlar" veya "asıl müzisyenler" (*Devlet* 402c) işlerini en duyusal ögeden yola çıkarak gerçekleştirmiyorlar, bunun yerine kendi iyi karakterlerini başlangıç noktası olarak alıyorlar ve böylelikle gerek sözleri, gerek benimsedikleri armoniler gerekse eserlerinin duyusal tınısı kendi güzel ruhlarına benzemeye çalışıyor. Duyusal olanın ruhsal olana benzemesi, onu takip ve taklit etmesi kavramının manası üzerinde düşünecek olursak, Platoncu felsefenin muğlak konularından biri olan *idea*'lar ile şeyler arasındaki pay alma, taklidi-kopyası olma ilişkisini müzisyenin ruhu ve onun eseri bakımından ele alabiliriz.[12] Bu noktada duyusal ögeler *skhēma*, armoni ve sözün, insanın ruhuna benzemesi, onu takip etmesi, karakterinin bir taklidi olması ve bunun karşısında ruhun *skhēma*'yı takip etmesi, onu taklit etmesi, başka bir deyişle, yalnızca altı ruhsal güzellikle doldurulmamış belli bir karakter imgesinin kopyası olma ikiliği konusundaki yorumumuzu dile getirmek yerinde olacaktır. *İdea*'larla akraba bir ruha sahip, *hakiki*[13] müzisyenin, sanatını icra ederkenki asıl kaygı ve becerisi eserde

---

11 Benzer şekilde her seviyeden bir öge seçiyorum.

12 İnsan ruhunun kendi hakiki eseri ile sahte/kopya eseri ayrımını açıklamak için *Devlet*'in 10. kitabından bir örnek düşünebiliriz. Burada, Homeros'un çevresindekilerle ve dostlarıyla iyi anlaşamadığı, onlara iyi bir öğretmen olamadığı söylentisine değinilir. Başka bir deyişle, kendisi müzik yaşamında gerçek bir ruhsal güzellik, erdemli bir dostluk doğuramamıştır. Homeros yalnızca sözleri, armoniyi, ritmi ışıltılı olacak şekilde düzenleyebilen, yani yalnızca duyusal, sahte güzellik doğurabilen bir taklitçidir. (598a-602b)

13 Hakikat yakıştırması benim. Terimin Yunancası *alētheia*, zarf olarak *Devlet* 400e'de geçiyor. Bizim 402c'de "asıl" ifadesiyle karşıladığımız *proteron* ise buradaki bağlam itibariyle "önde gelen" veya "üstün" olarak da karşılanabilir.

duyusal güzellik, başka bir deyişle, *skhēma* açısından güzellik meydana getirmek değildir. Bunun yerine o, eserini gerek kendi içinde gerek toplumda bir uyum yaratacak veya mevcut uyumluluğu sürdürecek bir şekilde doğurur. Yani onun asıl endişesi ve yeteneği, dinleyiciler ve öteki müzisyenler arasında bir uyum havası veya güzel bir atmosfer yaratma, arkadaşlık ilişkileri veya içsel uyum gibi ruhsal seviyenin ögeleri ile ilgilidir. Hakiki müzisyene zıt bir şekilde, *mimetik* müzisyenin ise sadece duyusal seviyedeki ögelerin uyumuyla ilgilendiğini mevcut bölümün başında dile getirmiştik.

Sokrates'in *kallipolis*'e uygun gördüğü müziğin tanımı *ēthos*'u merkeze aldığı, insan ruhunu hakiki, gerçek müziğin özü olarak verdiği için müzikal eğitim bağlamında öğretmenin işlediği rolü hesaba katmamız gerekiyor. Bu doğrultu bize müzikal eğitimde aradığımız duyum ötesi, üstün, ruhsal ilkeyi gösteriyor. O hâlde şimdi *Devlet*'in 401c ile 403c paragrafları arasında çizilen müzik öğretmeni karakterinin hatlarını biraz daha ortaya çıkarmaya çalışalım.

401c'deki ifadeye göre, *kallipolis*'in sanatçıları (*dēmiourgoi*) veya öteki deyişle hakiki müzisyenler, güzellik ve iyi-biçimliliğin doğasının (*tēn toy kaloy te kai eyskhēmonos physin*) izlerini aramaya doğal bir yetenekleri olan kişiler olmalı. Güzelliğin ve iyi-biçimliliğin doğası ifadesinin salt görünüş güzelliğini ifade etmediği açık. 400e'de de iyi karakterli insanda güzel bir *dianoia* bulunduğunu görmüştük. Bunu da hatırladığımızda güzelliğin ve iyi-biçimliliğin doğasının izlerini aramaya gücü olma ifadesinin, duyusal güzelliklerden daha üstün güzellikleri, yani insani erdemlere ve hatta belki de *idea*'lara ilişkin güzellikleri, kavrayabilme ve tanıyabilmeye işaret ettiğini düşünebiliriz. Nitekim 402c'den, gerçek bir müzisyen (*mousikoi proteron*) olmak için etik bilgiye ulaşmak, yani ölçülülük (*sophrosyne*), cesaret (*andreia*), özgürlük (*eleytheriotes*), ruh yüceliği (*megaloprepeia*) gibi erdemleri ve bunların karşıtlarını gerek insanın kendi içinde gerekse insan ilişkilerinde, hem görünüşlerini (*eikonas*) hem de kendilerini ayırt edebilmek (*aisthanomai*) ve kavrayabilmek (*gnorizō*) gerektiğini öğreniyoruz. Böylece *kallipolis*'te müzikle ve öteki güzel sanatlarla uğraşanların, bilgiye ve erdemliliğe işaret etmeyen görünüşü taklit edebilme becerisiyle değil, etik ve politik doğru ve yanlışları hem kendilerinde hem şehirlerinde tanıyabilme yeteneği ve bu alanlardaki değerlerin kendilerinin, yani başka bir deyişle insan erdemine ilişkin *idea*'ların, bilgisiyle ilişkilendirildiği sonucuna varabiliriz. Burada söz konusu olan bilginin, *Devlet* 6 ve 7. kitaplarda irdelenen matematik veya diyalektik gibi bölümlü çizgide ve *scala amoris*'te daha üst konumlarda yer alan bilimlere ait bir bilgi olmadığını fakat, ahlaki ve politik alanda bir sanata (*tekhnē*) ve disipline (*meletē*) işaret ettiğini 402c'nin son satırlarına bakarak söyleyebiliriz. Ayrıca gerçek müzik öğretmenin, erdemlerin kendilerine dair bilgisinin yanında onların görünüşlerine dair bilgisinin de olduğu, yani *mimetik* sanatçının bilgi alanına da hakim olduğu göze çarpıyor: müziğin duyusal özelliklerinin, tınısının, armonisinin, ritminin ve sözlerinin bilgisine. Çevirisini "ayırt etmek" olarak verdiğimiz ancak duyumsamak, algılamak ma-

nasına da gelen *aisthanomai* fiili ile duyusal *mimetik* bilgiyi, bilmek manasına gelen *gignoskō*'dan türemiş *gnorizō* fiili ile de ruhsal erdem bilgisini düşünmek uygun bir hamleymiş gibi görünüyor.

Özsel niteliklerinin, kulağın duyduğu güzellikleri değil toplumsal ve kişisel anlamda ruhsal güzellikleri tanımak olduğunu gördüğümüz *mousikoi proteron*'un aynı zamanda iyi karaktere sahip kişiler olduğunu da söylüyoruz. Platon, *euētheia*'yı, adaletli şehirle kurulan analoji ile yavaş yavaş açmaya devam edecek ve *Devlet*'in 4. kitabında insan ruhuna ait dört temel erdem, yani adalet, ölçülülük, cesaret ve bilgelik olarak belirleyecek.

Müzikal Eğitimde Aşk-Ölçü İlişkisi: Orthos Erōs

Devlet 402d ile devam edelim ve yavaş yavaş müzikal eğitimin nasıl bir yolla etkili olduğuna dair izler aramaya başlayalım:

> "Hem içinde (*en tēi psykhēi*) güzel huylar (*kala ēthē*), hem dışında (*en tōi eidei*) (aynı örneklerden (*tou aytou metekhonta typou*) çıkma oldukları için) bu huylara benzer (*homologounta*), uygun (*symphōnounta*) nitelikler taşıyan insan bakıp görmesini bilen (*toi dynamenōi theasthai*) için seyre değer en güzel şey (*kalliston theama*) değil midir? Evet, en güzel şeydir. Peki en güzel şey aynı zamanda en sevilecek şey (*erasmiōtaton*) değil midir? Elbette."

Hakiki müziğin ögelerine dair yapılan analizin *skhēma-ēthos*, beden/duyum-ruh veya görünüş-hakikat terimleriyle ifade edilebilecek ikili bir kutbun temelinde gerçekleştiğini söylüyoruz. *Skhēma-ēthos* ayrımına dayanan analizin, 401a'da bütün sanatların eserlerine, bedenlere[14] ve bitkilere uygulanacak şekilde genişletildiğine 12. dipnotta değinmiştik. Burada ise 401a'daki genellemenin bir uzantısı olarak, bu kez insan güzelliği *skhēma-ēthos* ayrımı temelinde ele alınıyor. Tıpkı hakiki müziğin özsel olarak ruha ait bir ögeye, yani iyi karaktere, ve bunun yanında iyi karaktere uyan söz, armoni gibi duyusal nitelikteki güzel başka ögelere sahip olması gibi, insanın güzel karakteri, bu karakteri takip eden sözleri, konuşma biçimi, davranış biçimi, görünüşü veya bedeniyle ilgili güzel ve görece duyusal yanlarından ayırt ediliyor.[15]

Son alıntımızla ilgili önemli bir başka nokta ise hakiki müzisyenle ilgili. Burada geçen "görmeye gücü olmak" deyimiyle anlatılmak istenenin, 401c'deki *tēn toy kaloy te kai eyskhēmonos physin* ifadesine ilişkin yorumumuza da paralel olarak, dış görü-

[14] Eski Yunanca kelime *sōma.* Terim, gerek "insan bedeni" gerekse bağlamda bitkilerle karşıtlık çizilmesi açısından "hayvan" olarak yorumlanmaya açık gözüküyor. Terimin kullanımıyla ilgili olarak Liddell & Scott Sözlüğü'nün ilgilli maddesine bakılabilir; ayrıca krş. *Devlet* 564a.

[15] İnsanın içindeki uyum ve bu uyumun dışarı, insanın fiziksel güzelliğine yansıması fikri için *Phaidros* diyalogunun sonundaki (279b-c) Sokrates ve Phaidros'un duası kısmına bakılabilir.

nüşteki biçim güzelliğini veya onun büyüleyici yanını görebilmek olmadığı aşikar. Dikkat edersek metinde, hakiki müzisyenin bilgisinin etik ve politik yönü vurgulandıktan sonra, bu alıntıyla birlikte onun insan güzelliğine duyduğu aşka işaret ediliyor; bedensel-duyusal güzelliği görüp sevmesinin yanında, esasen ruhsal güzelliği *görebilme* yeteneği ve ona duyduğu aşk ön plana çıkartılıyor. Böylece, insan güzelliğinin, müzikal güzellikle aynı şekilde analiz edilmesi, hatta özlerinin *psykhē* düzleminde eşit olarak tanımlanması olgusuna paralel olarak, bu tür güzelliğin tıpkı müzik gibi koruyucuların eğitiminin bir ögesi olduğunu anlıyoruz.

Bu noktada *Sempozyum*'un *erōs* merdiveninin beden güzelliğinden sonra gelen ruh güzelliği bölümüne kısaca değinmek aydınlatıcı olacaktır. Nitekim *Devlet*'teki *kallipolis*'in müzik öğretmeninin ruh sevgisini *Sempozyum*'un aşk merdiveninde konumlandırmak mümkün: "Değerli bir can (*psykhē*), bedendeki pırıltısı sönük de olsa, sevgisini (*erōs*) coşturmaya yetmeli; ona kendini verip, gençlerin yükselmesi için söylenecek en güzel düşünceleri (*logos*) aramalı bulmalıdır." (210c) Burada sözü geçen *logos* matematiksel bilimlere veya diyalektiğe ait bir *logos* gibi durmuyor. Keza bu tür, *ēthos*'tan daha üstün güzellikler, aşk merdivenin daha yukarı basamaklarında yer almakta. (210c-e) Ruhsal güzelliğe ait ikinci basamakta bizim ilgimizi çeken *logos* türü, daha çok aşk şiirleri, erdem veya kahramanlık hikâyeleri gibi müziğe yakın alanlara giriyor. Dahası, gençlere yöneltilmiş durumda. Yani etik ve politik açıdan eğitici bir sorumluluk taşıyor. Tüm bu nitelikler bize *kallipolis*'in müzik öğretmeninin hatlarını çiziyor. Keza *Devlet*'in müzikal insanı ruh güzelliğini beden güzelliğine tercih eden bir kişi (402d):

> "Öyleyse, dedim, müzik bilen adam (*mousikos*) böyle insanları sevebildiği kadar sevecek, ama uyumsuz insanları sevmeyecektir. Hayır, dedi, aksaklık ruhundaysa sevmeyecek, ama bedenindeyse sevmeye katlanacak, buna isteyerek razı olacaktır."

Devlet'in müzik öğretmeni karakteri, insan ruhuna duyduğu aşkla, müzikal eğitimin veya genel olarak müzikal kültürün içerisine, müzik eserlerinin kendisinden başka bir faktörü taşıyor: insanlar arası aşk ve dostluk ilişkileri. *Kallipolis*'in müzikal eğitim ve kültürünün aşk ve dostluk ilişkilerini daha iyi anlamak için *Phaidros*'ta, Sokrates'in aşk şarkısının ilerleyen bölümlerine de bakabiliriz. 252c-253c arasında ruh sevgisinin çeşitli türleri anlatılır ve bu aşk ilişkileri, dostluklar sayesinde tarafların erdemli bir yaşama, gerçek mutluluğa eriştiği söylenir. Aşık, bir karakter öğretmeni rolü üstlenir ve genç sevgilisini daha iyi yapmaya, doğru bir yaşam sürmesi için ikna etmeye çalışır. O, sevgilisinin hem tezahürlerine hem de asıl varlığı olan ruhuna aşıktır. Ancak aşkının ruhsal yönü duyusal yönüne ağır basar ve sevgiliyle yaşamlarında ruhsal bir güzellik doğurmaya ortak bir şekilde çabalarlar.

Phaidros 255a-257b arasında ise ruhsal güzelliğe yönelmiş dostluk ilişkileri genç sevgili-öğrenci karakteri açısından anlatılır. Sevgili de tıpkı aşık gibi karşı tarafa hem ruhsal hem de bedensel bir aşk duyar. Genç öğrenci, aşığının hakiki aşkı, erdemi, iyi karakteri sayesinde ruhsal güzelliği yavaş yavaş öğrenir, tanır. Başka bir deyişle *erōs* merdiveninin ruhsal basamaklarına tırmanmaya başlar. Öyleyse Platon'a göre, karakter eğitiminin aşk münasebetlerini içerdiği ve dostluklar çerçevesinde yürütüldüğü sonucunu *Phaidros*'a bakarak da çıkartabiliriz. Ayrıca, karakter eğitiminin içinde yeşerdiği bu dostluklarda, bedensel ve ruhsal aşkın iç içe geçmiş bir şekilde yer aldığını da görüyoruz. Dahası öğrenciyi ruh güzelliğiyle tanıştırmaya, onu yaşamında doğru yola sokmaya çalışan öğretmen rolüne bürünmüş aşığın iyi karakteri, karakter eğitiminin üstün ruhsal ögesi olarak gözümüze çarpıyor.

Sempozyum ve *Phaidros* diyaloglarından öğrendiklerimiz, *Devlet*'teki müzikal eğitimi yalnızca müziğin söz, armoni, tını gibi duyusal ögeleri üzerinden gerçekleşecek şekilde düşünmeme konusundaki yargımızı destekliyor. Öğrencinin etik açıdan eğitiminin temel ve esas unsuru olarak, ruhsal güzelliğin aşığı olan hakiki müzisyeninin iyi karakterini hesaba katmaya çağırıyor. Benzer şekilde, müziğin görece duyusal olan söz, armoni, tını gibi güzelliklerine duyulan aşkın yanı sıra, öğretmen ve öğrenci topluluğundaki karşılıklı *erotik* ilişkilerin de koruyucuların müzikal eğitimini beslediği, bu kültürün bir parçası olduğu sonucuna varıyoruz. Peki hakiki müzisyenin dostlarıyla, genç öğrencileriyle ve müziğiyle oluşturduğu karakter eğitimi odaklı müzikal kültürdeki aşk nasıl olmalıdır? Hakiki müzisyenin eğitimde hedeflediği ve çevresinde oluşturmaya çalıştığı ruhsal güzellik nedir? Erdemli müzisyen aşk işlerinde neleri önlemeye çalışır? *Devlet*'in 3. kitabında, Sokrates ve arkadaşlarının müziğe ilişkin araştırmasının son kısmında (402e-403c) bu sorularımızın yanıtını buluyoruz:

> "Aşırı zevk ölçülülükle (*sophrosyne*) bağdaşır mı? Nasıl bağdaşabilir, dedi, ruhu acı kadar o da allak bullak eder. Peki, öteki erdemlerle bağdaşır mı? Hiç de bağdaşmaz. Ya peki, edepsizlik (*hybris*) ve isteklerinde dinginsizlikle (*akolasia*)? Her şeyden çok bağdaşır. Peki, cinsel aşktan (*aphrodisia*) daha büyük, daha koyu bir zevk var mıdır? Yoktur, dedi, daha azgını (*manikos*) bulunmaz."

3. kitaptaki müziğe ilişkin soruşturmalar temelinde, artık Platoncu anlayışa göre müzik ve insan güzelliğinin özdeş olduğunu keşfettiğimiz için, insan ilişkilerinde ulaşılması gereken değerlerin, müzik işlerinde, sanat öğretiminde ulaşılması gerekenlerle aynı olduğunu biliyoruz. Dolayısıyla, aşk ilişkilerinde kaçınılması gereken aşırı zevk veya *hybris* gibi kötülükler, müzik işlerinde veya müzik aşkında da uzak durulması gereken uç noktaları oluşturuyor diyebiliriz. *Kallipolis*'in müzikal topluluğundaki aşkın nasıl olması gerektiğini *Devlet* 403a'dan okumaya devam edelim:

> "Tersine, gerçek aşk (*orthos erōs*), düzen (*kosmos*) ve güzelliğe (*kalos*) karşı duyulan ölçülü (*sophron*) ve uyumlu bir sevgidir (*mousikōs eran*), değil mi? Elbet öyle, dedi. O hâlde azgın ya da dizginsizliğe benzer hiçbir şey gerçek aşkın yanına yaklaştırılmamalı. Doğru. Öyleyse, cinsel zevk de, gerçek aşkın yanına yaklaştırılmamalı; birbirlerini gerçek bir aşkla seven adamla sevdiği çocuğun ilişkisine girmemelidir. Zeus hakkı için, gerçekten girmemeli Sokrates!"

Hakiki müzisyenlerin ve genç koruyucu adaylarının müzik dolu yaşamlarında *orthos erōs* hakimdir. Bu aşkın nesnesinin *skhēma* seviyesinde verilmediğini, *kalos* ile birlikte gördüğümüz varlıksal olarak görece üstün bir ilke olan *kosmos*'tan çıkartabiliriz. *Orthos erōs*, bedensel-duyusal güzelliklerden ruh güzelliklerine yönelmiş bir aşktır. Ayrıca bu aşk, ölçülü (*sophron*) ve müzikal (*mousikōs*) bir aşktır. *Sophron* nitelemesini, *Devlet*'in 4. kitabından da yardım alarak (442d), aşk ilişkilerinde aşırıya kaçmama veya ruhun arzulu kesiminin akıllı kesimle uyum içerisinde olması şeklinde düşünebiliriz. Ki kullandığımız çeviri de *mousikōs* zarfının anlamını "uyumlu" olarak vererek meselenin bu yönüne vurgu yapmış. Ancak zarfın anlamını biraz daha derinleştirmekte fayda var. 403a'daki *mousikōs eran,* "müzikal bir şekilde sevmek," ifadesini birkaç satır yukarıda, 402d'de hakiki müzisyenin neyi sevdiğinin ve 402c'de onun esas bilgisinin anlatıldığı bölümlerle birlikte okumak gerekiyor. Dolayısıyla, 403a'da *orthos erōs*'un tanımında geçen *mousikōs eran*'ı, "ruhsal güzelliği görebilen insanın bu güzelliğe duyduğu aşkı" ifade edecek şekilde okumak mantıklı duruyor. İfade aynı zamanda, geliştirdiğimiz Platoncu güzel sanatlar anlayışı doğrultusunda, müzik öğretmeninin öğrenciyi erdeme yöneltmek için bestelediği aşk şarkılarına veya genel olarak bu amaç uğruna yapılan her türlü sanatsal faaliyete de gönderme yapacak şekilde okunabilir. Şimdi Platon'u *erotik* ilişkilerdeki asil ve ölçülü davranışları betimlerken görelim. (*Devlet* 402e-403b)

> "Anlaşılıyor ki, tasarladığımız sitede şunu yasa hâline getirmek niyetindesin: Seven adam, genç oğlanı razı ederse, onu bir evlat gibi, temiz bir niyetle sevebilir; onunla sık sık buluşabilir, öpebilir onu. Ama sevdiğiyle ilişkileri öylesine olmalı ki, eğitimden, ince zevkten yoksun (*amousias kai apeirokalias*) adam diye ayıplanmak istemiyorsa, hiçbir zaman daha ileri gittiği kuşkusunu yaratmamalıdır."

Kallipolis'in müzikal *paideia*'sının öğretmen ve öğrenciler arasındaki müzikal aşk ve dostluk ilişkileri çerçevesinde gerçekleştiğini ve müzik öğretmeninin iyi karakterinin bu eğitimde nasıl etkili olduğunu bir kez daha görüyoruz. Öğretmenin ölçülü ruhu sayesinde bu ilişkilerde ölçülü davranışların sağlandığını düşünebilliriz. Öğretmen müzikal olduğu ve gerçek güzelliği tanıdığı için müzik ve aşk işlerinde

ölçüyü aşmaz, aşırıya kaçmaz. Müzik öğrencisi ise hakiki müzisyenin *orthos erōs*'unun yöneldiği hedeftir. Hakiki müzisyen, ruhsal güzelliğe aşık olduğu için öğrenciyi erdemli kılarak, ruhsal güzellik doğurmak ister.[16] Böylece uygun bulduğu öğrenciyle, bestelediği güzel şarkı ve şiirler vesilesiyle, onların büyüleyiciliği, uyandırdıkları duyusal aşk sayesinde arkadaş olur.[17] Daha sonra zamanla, öğrenci kendisini seven öğretmenin müzik veya aşk işlerindeki ölçülü davranışlarının bir parçası olarak veya bu davranışlara bizzat tanık olarak ruh güzelliğini sevmeye başlar: Öğretmenine, onun iyi karakterine, aşık olur. Bir kez daha Sokrates'in *Phaidros*'taki *palinod*'undan okuyoruz: "Bunun üzerine, [sevgili] yaşadığı şeyin aşk değil de dostluk (*ouk erōta alla philian*) olduğunu düşünür ve öyle adlandırır." (255e) *Devlet*'teki Sokrates ise 3. kitaptaki müzik analizini şöyle bitirir: "Böylece, dedim, bence müzik üzerinde konuşacaklarımız sona eriyor. Sen de bu kanıda değil misin? Hem de tam bitmesi gereken yerde bitiyor, çünkü müziğin varacağı yer (*teleutān*) güzellik sevgisidir (*ta tou kalou erōtika*)." (403c) Burada hiç şüphe yok ki salt duyusal güzellik değil üstün, ruhsal güzelliktir söz konusu olan. Platoncu müzikal *paidea*'nın nihai gayesinin, yani *telos*'unun, ruh güzelliğini tanımayan öğrenciye onu sevdirmek olduğuna tanık oluyoruz böylece. Öğrencinin iyi karaktere olan aşkı, Platoncu anlayış için hayati bir önem taşır; çünkü hakiki müzisyenle olan dostluğu dolayımıyla öğrenci bilmediği, tanımadığı bir güzelliğin parçası olarak bulur kendini. Öğrenci-sevgili neyi sevdiğini bilmeden sever. Yine *Phaidros*'un aynı kısmından okuyoruz: "Sevmektedir sevmesine de, kimi sevdiğinden emin olamaz. Ne hâlde olduğunu anlayıp açıklamak elinden gelmez." (255d) *Devlet*'in 401c'si ise şöyle bitiyordu: "...Ta çocukluktan güzel aklı (*kalos logos*) sevmeye (*philios*), ona benzemeye, onunla uyum içinde olmaya farkına varmadan yönelsinler."

Böylece duyusal güzelliklerden varlıksal olarak üstün güzelliklere aşık olmaya başlayan öğrenci-sevgili, içinde bir ruhsal güzellik doğurma potansiyeli barındırmaya başlar.[18] Fakat aşık müzisyenin, öğrenci-sevgilide oluşturmaya çalıştığı şey aşk değildir yalnızca. O, kendi sahip olduğu etik ve politik alanlardaki müzikal bilgeliğe

---

16 Krş. *Sempozyum* 209a-209e ve *Phaidros* 277e-278b.

17 Bu noktada hem *Sempozyum* hem de *Phaidros* diyalogunda yer alan ve şiirin, edebiyatın, müziğin duyusal güzelliğine aşık olan Phaidros karakterini düşünmek faydalı olacaktır. Phaidros, şair Lysias'ın büyüleyici eserlerine hayrandır (*Phaidros* 227c-228a); ancak aşk merdiveninde henüz ruhsal güzellik seviyesine ulaşamamıştır. Sokrates duyusal güzellik aşığı Phaidros'u diyalog boyunca yukarı çekmeye çalışır. Sokrates aynı zamanda, Phaidros vesilesiyle Lysias'ı da hakikat yoluna çekmeyi hedeflemektedir. Lysias ve Phaidros karşısında Sokrates ve genç İsokrates, merdivenin üst basamaklarına tırmanan ve aşkları *orthos erōs* olarak nitelenen hakiki müzisyen ve onun parlak öğrencisine karşılık gelmektedir. Bkz. *Phaidros* 279b-c.

18 Nitekim bu aşk tohumu ekildiği vakit erdemin sonsuzluğu, ölümsüzlüğü insanın erişebileceği ölçüde sağlanmış oluyor. Bkz. *Sempozyum* 208e-209e ve *Phaidros* 276e-277a. Bu noktada eğitim ve kültür geleneği oluşturmanın ölümsüzlüğe erişebilme açısından önemi, Akademia veya Pisagorcu Okul gibi örnekler üzerinden de değerlendirilebilir.

öğrencinin de yaklaşması için öğrencinin çevresini etik-politik değerlerin *hakiki* ve *sahte* örnekleriyle donatır. Burada müziğin ruhsal ve duyusal yanı bir arada göz önüne alınmalıdır. (Nettleship'in entelektüel etkilenme tarzı dediği şeye şimdi gelmiş bulunuyoruz.) Öğrenci ile öğretmen, bir yandan erdemin ölçülülük, adalet, cesaret gibi çeşitli türlerinin hakiki örneklerini müzikal yaşam çerçevesinde gerçekleştirirler. Diğer yandansa müzikal topluluğun uyumlu ve ölçülü ruh hâli, müziğin söz, armoni, tını gibi görece duyusal özelliklerinde yansır. Başka bir deyişle, ruhsal varlık öğrencinin karşısına, hem hayatta hem de müzikte, bir çokluk olarak çıkar.[19] Öğrenci, müziğin hem *gerçek* yönünü hem de *sahte*, duyusal yönünü, Sokrates'in *Devlet* 402a-c arasındaki benzetmesiyle söyleyecek olursak, tıpkı bir alfabenin harflerini öğrenir gibi öğrenir. Nitekim müzik sanatını (*tekhnē*) ve disiplinini (*meletē*) öğrenmek bunu gerektirir.

Öğrencinin ruhsal aşka erişmeden önce hakiki müzisyenle kurduğu dostluk çerçevesinde, ilk başta duyusal aşka sahip olduğunu söylüyoruz. Hatırlatmak gerekirse, zaten Platon'un erdemin insan yaşamındaki doğuşunu temsil eden müzikal karakter eğitimi ile ilgili araştırmamıza da bu ilkeyle başlamıştık. Erdemin başlangıcında Platon'a göre duyusal bir neden etkili oluyordu. Ancak bu duyusal nedenin, (1) ruhta duyusal bir yönelim yaratarak, onu etik ve politik erdeme ulaşmasını engellemesinden korkmuştuk. Aynı duyusal nedenin ayrıca (2) güzel sanatlar bağlamında *mimēsis* yöntemine dayanan bir eğilim yaratacağını da söylemiştik. Buna ek olarak, erdemin salt duyusal bir nedenden doğması (3) Platoncu ontolojiye ters düşen bir durum teşkil ediyordu. Bu üç sebepten ötürü, müzikal eğitimde (veya erdemin doğuşunda) duyusal nedenden daha üstün bir ilke arayışına girişmiş ve bu ilkeyi hakiki müzisyenin iyi karakterinde bulmuştuk. Müzikal eğitim ile ilgili akademik literatür ise bize iyi karakter ilkesini temin edememişti.

Artık duyusal olandan üstün, ruhsal bir neden teşkil eden bu ilkenin, öğrencinin erdemini, imgesel-duyusal bir ögeyle değil, öğretmenin erdemiyle açıklayarak, varlığın oluşa üstünlüğü kabulü ile uygun bir şekilde, Platoncu ontolojiye ilişkin uyuşmazlığı (3) giderdiğini rahatlıkla söyleyebiliriz. Aynı karakter ilkesinin, müzikal

[19] Müzikteki çokluk için *Sempozyum*'daki *scala amoris*'in, bedensel-duyusal aşaması ve buradaki bir-çok ilişkisi, hayattaki çokluk içinse ruhsal aşaması akılda tutulmalıdır. (210a-d) Bu ve *Devlet* 402'deki pasajlarda, üç türlü çokluktan söz edildiği düşünülebilir: Duyusal âlem içinde, *skhēma* seviyesindeki çokluk; *skhēma-ēthos* ikiliği, öteki deyişle ruhsal ve duyusal âlem arasındaki ikilik mahiyetindeki çokluk; ve ruhsal seviyedeki *ēthos* çokluğu (ki bu, gerek farklı karakter yapıları gerek ruhun kendi içinde barındırdığı varlıksal çokluk gerekse de bilim, yasa, müzik gibi ruhsal işlerin çokluğu olarak düşünülebilir). İkinci ve üçüncü çokluk türleri sayesinde, *scala*'da, varlıksal olarak üstün, gözetici ve alttakini temellendirici bir konuma işaret edilir. Çokluk çeşitlenmesi *scala*'nın üst basamaklarına değin sürer. (210d-211d) İlk olarak değindiğimiz *skhēma* çokluğunu ise müziğin duyusal yönünü, dramatik veya müzikal karakter taklitlerini, tınıyı, armoniyi, vb. içine alacak şekilde düşünmeliyiz. Buraya hayatta ve müzikte *mimēsis*'i benimsemiş insanların sosyal veya sanatsal eserleri dahil edilmelidir. Bunun için krş. 21. dipnot.

paideia'yı ve onun benimsediği müziği, yalnızca *mimēsis* ilkesine mahkum etmekten de (2) kurtardığını şüphesiz öne sürebiliriz. Bunun sebebi, öğrencinin ilk baştaki duyusal aşkının hakiki müzikle kıvılcımlanmasından kaynaklanıyor. Öğrenci-sevgili ilk başta hakiki müziğin büyüleyici tınısına veya müzisyenin çekici görünüşüne aşık olur. Bu ilkel aşk, *skhēma* seviyesindeki duyusal parlaklığa, ihtişama veya hazza yönelmiştir. Bu noktada müziğin ve müzisyenin hakikati ve iyi karakteri anahtar bir neden konumundadır. Çünkü eğer müzik ve müzisyen hakiki olmaz, *ēthos* yerine *skhēma*'ya yönelirse, yani *mimetik* olursa, öğrenci-sevgilinin duyusal aşkını dengeleyecek, ona ölçülülüğü bağışlayacak unsur noksan olur, meğer ki öğrenci erdeme doğuştan yatkın olsun.[20] Yani öğrenci ve aşkı *skhēma* seviyesinde kalarak müzikte ve hayatta duyusallığa yönelir, *mimēsis*'i benimser.[21] Hakiki müzik ve müzisyendeki *euētheia* sayesinde, öğrencinin *mimetik* yöntemi benimsemesi önlenir. Böylelikle *ēthos* temelli müziğin ve eğitimin, *skhēma* temelli *mimetik* müzik ve eğitimin yol açtığı ikinci soruna da sebep olmadığını görüyoruz. Son olarak, *ēthos* temelli müzikte ve eğitimde öğrenci ruhsal güzelliğe aşık olduğu, başka bir deyişle, *scala amoris*'te yükselişe geçtiği için, duyusallığa yönlenmesi (1) önlenmiş oluyor diyebiliriz. Bu da onun hakiki müzik bilgisi olan erdem bilgisini öğrenmesine zemin hazırlıyor. Dolayısıyla, salt *skhēma* temelli *mimetik* müzik ve eğitimin Platoncu anlayışta yol açtığı tüm sorunlar, *ēthos* temelli müzik ve eğitim anlayışının benimsenmesiyle giderilmiş oluyor.

Ancak vurgulamak gerekir ki, kanaatimizce, Platoncu müzikal eğitim anlayışı *mimēsis*'i tamamiyle dışarıda bırakmaz. Başka bir deyişle, salt *ēthos* temelli değildir. Aksine *skhēma*'ya, dış görünüşe, duyusal parlaklığa, *ēthos*'un, *skhēma*'dan üstün de olsa, tek başına sahip olamadığı bir özellik ayrılmıştır: Yükseliş serüvenine bedensel-duyusal bir seviyeden başlayan genç ruhu bizzat duyusal seviyede, yani ruhsal güzelliğini ne bildiği ne de sevdiği müzikal eğitimin ilkel döneminde, etkilemek ve onu erken yaşlarda hakiki müzisyenin dostu hâline getirmek. Artı, müzik müfredatında yer alan kahramanlık hikâyeleri ve tanrı ilahilerinde çizilen erdem örneklerinin, öğrenciyi *skhēma* düzleminde etkilediği ve onun ahlaki ve siyasi açıdan doğru kanıları duyusal yoldan benimsemesini sağladığı konusundaki görüşten de çekilmiyoruz. Aksine, çekici ancak iyi karakterli müziğin ürünü olan bu duyusal erdem örneklerinin

---

[20] Burada erdemin doğuşunda, müzik öğretmeninin yanında ikinci bir ruhsal ögeye vurgu yapıyoruz. Platon'a göre insan erdeminin doğuşunda iki önemli etmen, iyi bir eğitim ile erdeme doğuştan yatkınlıktır. Bkz. *Phaidros* 250a, 250e-251a. Sokrates *Devlet*'te genç koruyucuları yumuşak ve sert ruh hâllerini içinde barındırma ve öğrenme sevgisine sahip olma kriterine göre seçer. Erdeme doğuştan yatkın olanlar bunlardır. (374e-376c)

[21] "Hayatta *mimēsis"* yakıştırmasının manası ve genel olarak *skhēma-ēthos* ikiliği için *Devlet*'in 2. kitabında Glaukon'un anlattığı Giges'in yüzüğü efsanesi ve Adeimantos'un Sokrates'e karşı, adaletin iyiliği aleyhine geliştirdiği itirazlara bakılmalıdır. (359c-367e) Adeimantos, kendisini adaletliymiş gibi gösteren ancak gerçekte adil olmayan insanı, şairlerin savunduğu karakter türü olarak ifade eder. Etik ve politik bağlamda geçen *skhēma* terimi için özellikle bkz. 365c, 366b.

genç ruh tarafından benimsenmesinin, koruyucuda cesaret erdeminin ortaya çıkması açısından oldukça önemli olduğunu savunuyoruz. Çünkü bu cesaretin, *Devlet*'in 4. kitabında, 442b-c arasındaki tanımına göre, insan "korkulacak ve korkulmayacak şeyler üzerinde aklın (*logos*) koyduğu kuralları acı içinde de, zevk içinde de" korur. Dahası 442a'ya göre bu kuralları koyan akıl, müzikteki güzel sözler (*logos*) ve bilgilerle (*mathēma*) beslenir. Dolayısıyla, koruyucunun cesaret erdemine ulaşması için, onun ham ruhuna büyüleyici duyusal damga ile şekil verilmesi,[22] yani doğru ahlaki öğretileri, onlara duyusal güzellikleri yoluyla ikna olarak benimsemesi gerekir. Sonuç olarak tekrar etmek gerekir ki, kanaatimizce, *kallipolis*'in hakiki müziğinde ve bu müzikle gerçekleşen karakter eğitiminde, *mimēsis*'in mutlak reddi gibi bir durum söz konusu değil. Bunun yerine, Platoncu müzikal eğitim anlayışının hem *skhēma* temelli *mimetik* yöntemi, hem de *ēthos* temelli müzik *tekhnē*'sini bir arada kullandığını ve erdemli müzik öğretmeninin uygun gördüğü yerlerde, uygun bulduğu usulü benimseyerek koruyucunun ruhunu geliştirmeye çalıştırdığını söylemek zorundayız.

[22] Daha önce değindiğimiz, Sokrates'in *Devlet* 377b'deki *typos* benzetmesine atıfta bulunuyoruz.

Kaynakça

Jaeger, W. *Paideia: The Ideals of Greek Culture.* Çeviren G. Highet, cilt 2. New York: Oxford University Press, 1943.

Janaway, C. *Images of Excellence*. Oxford: Clarendon Press, 1995.

Janaway, C. "Plato and the Arts." *A Companion to Plato* içinde, ed. H.H. Benson, 388-401 MA, Oxford: Blackwell Publishing. 2006

Liddell, H. G. & Scott, R. *A Greek-English Lexicon*. Oxford: Clarendon Press, 1940.

Nettleship, R.L. *Lectures on the Republic of Plato*. London: MacMillan and Co. Limited, 1922.

Plato. *Platonis Opera.* Editör John Burnet. Oxford University Press, 1903.

Plato. *Plato in Twelve Volumes*. Çeviren Paul Shorey, cilt 5 & 6. Cambridge, MA, Harvard University Press; London, William Heinemann Ltd, 1969.

Plato. *Plato in Twelve Volumes.* Çeviren Harold N. Fowler, cilt 9. Cambridge, MA, Harvard University Press; London, William Heinemann Ltd, 1925.

Platon. *Devlet*. Çeviren Hüseyin Demirhan. Ankara: Eos Yayınevi, 2007.

Platon. *Phaidros*. Çeviren Birdal Akar. Ankara: Bilgesu Yayıncılık, 2014.

Platon. *Şölen-Dostluk*. Çeviren Sabahattin Eyüboğlu ve Azra Erha. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2006.

Sallis, J. *Being and Logos*. Bloomington, Indianapolis: Indiana University Press, 1996.

Felsefe Arkivi, 46. Sayı, 2017/I, 149-161

DENEYİMİN YOKSULLAŞMASI: WALTER BENJAMİN'DE ESTETİK VE POLİTİKA

The Poverty of Experience: Aesthetics and Politics in the Works of Walter Benjamin

Emine Canlı[*]

ÖZET

Bu çalışmada Walter Benjamin'in estetik ve politikaya dair düşünceleri *The Work of Art in the Age of Mechanical Reproduction* metni üzerinden, ilk etapta Benjamin'in genel kavram dizgesi; ikincil olarak felsefe tarihindeki bağlamları üzerinden derinleştirilecektir. Estetik ve politika arasındaki ilişki 20.yy'da, özellikle Frankfurt Okulu olmak üzere, felsefe çalışmaları içerisinde merkezi bir rol oynamıştır. Benjamin'in söz konusu metninin bu çalışmalar içerisindeki ayırt edici yeri ise fotoğraf ve sinemanın kitleleri olumlu veya olumsuz anlamda politizasyonuna olanak sağlayan aygıtlar olarak temellerinin irdelemesine dayanır. Bu sebeple öncelikle genel olarak aesthesis olarak estetiğin dönüşümünü ele alacak daha sonra estetiğin nasıl olup da politizasyona olanak sağladığını inceleyeceğiz.

Anahtar Kelimeler: *aesthesis,* estetik deneyim, *aura*, yeniden-üretilebilirlik, deneyimin yoksullaşması, politika.

ABSTRACT

In this work, Walter Benjamin's thoughts on aesthetics and politics will be explored using his work *The Work of Art in the Age of Mechanical Reproduction* – firstly via Benjamin's conceptual system, secondly through its contextualisation the history of philosophy. Relations between aesthetics and politics have played a central role in philosophical studies in 20th century, especially in Frankfurt School. The exceptional position of Benjamin's text in these studies derives from his examination of foundations allowing the politicisation as well as analysis of the sense of aesthetics in 20th century via studies of photography and cinema as tools able to politicise masses in positive or negative way. Therefore, first of all we will approach the transformation of aesthetics into aesthesis and then the way in which aesthetics allow for politicisation.

Keywords: aesthesis, aesthetical experience, aura, reproducibility, impoverishment of experience, politics**.**

[*] Doktora Öğrencisi, İstanbul Üniversitesi, Felsefe Anabilim dalı, eminecanli07@gmail.com

Benjamin'e göre 20.yy'daki teknolojik gelişmelerin sanat alanına iki farklı etkisi olmuştur; ilki sanat eserinin kopyalanması ile birlikte kitlesel olarak yaygınlaşabilmesi ve ikincisi -daha da önemlisi- sanat eserlerinin, özellikle sinemanın, tekniğinde meydana gelen değişim ve dönüşümdür. Benjamin *The Work of Art in the Age of Mechanical Reproduction*[1] metninde teknik imkanların edebiyat ve resim gibi alanlarda gerçekleştirdiği kopyalama etkisinden ziyade özellikle fotoğraf ve sinema alanlarının üretim aşamalarındaki etkisinin açığa çıkartılması gerektiğini söyler; çünkü ilki dışarıdan bir etkidir ve sanat eserlerinin yapısını değiştirmez, onları sadece kitleselleştirir; ikincisi ise sanat eserlerini yapısal olarak dönüştürdüğü için doğrudan estetik problemi ile ilişkilidir. Benjamin'e göre fotoğraf ve sinemanın yapısı itibariyle diğer sanat eserlerinden söz konusu bu farkı anlaşılamadığı için hala bunların bir sanat eseri olup olmadığı sorusu sorulmakta; lakin sorulması gereken asıl soru, fotoğraf ve sinema ile birlikte sanatın genel karakterinin ve daha temel bir problem olarak geleneksel estetik anlayışının değişip değişmediğidir.[2]

The Work of Art in the Age of Mechanical Reproduction metni Türkçe çevirilerinde "*reproduction"* kavramı "kopyalamak" ve "yeniden üretmek" olmak üzere iki farklı şekilde çevrilmiştir.[3] Biz *reproduction* kavramının bu iki anlamının bir çevirmen tercihinin ötesinde çalışmamızı problematize etmemize olanak sağladığını düşünüyoruz. Sanat eserinin kopyalanması, yukarıda Benjamin'in de söz ettiği bağlamda, üretilmiş olan bir eserin kitleselleşmesi; yeniden-üretilmesi ise sanat eserinin üretim aşamasındaki dönüşümü ve farklı bir şekilde yeniden sunuluşu anlamındadır. Bu dönüşüm ve yeniden sunuluş anlamında *reproduction* tam da Benjamin'in söz ettiği *aesthesis* anlamıyla estetikteki değişimin izini sürmemizi sağlayacak.

Benjamin'in sanat alanındaki krizin çözümlenmesi karşısındaki tutumu diyalektik materyalist bir tutumdur. Metnin giriş bölümünde, Marx'ın kapitalist üretim tarzını betimleyerek, sanatın teknolojinin imkanlarıyla üretilebilir bir meta haline dönüştüğü bir çağda sanat üzerine öne sürülecek savların da kapitalist üretim tarzından bağımsız düşünülemeyeceğinden bahseder. Dolayısıyla nasıl ki kapitalist üretim tarzından proleteryayı giderek daha ağır biçimde sömürmesi ile birlikte kendisini ortadan kaldıracak koşulları da üretmesi bekleniyorsa, aynı şekilde artık söz konusu

---

1 *The Work of Art in the Age of Mechanical Reproduction* metninin üç farklı edisyonu bulunmaktadır. Biz bu çalışmada üçüncü edisyonu temel almakla birlikte ikinci edisyona da gereğince atıflarda bulunacağız. Üçüncü Edisyon için Bkz; *Selected Writings*, Volume 4: 1938-1940, Harvard University Press, 2006. İkinci Edisyon için Bkz. *Selected Writings*, Volume 3: 1935-1938, Harvard University Press, 2006.

2 Benjamin, *Selected Writings,* Volume 4, s..255.

3 Türkçe çeviriler için Bkz. "Tekniğin Olanaklarıyla Yeniden Üretilebildiği Çağda Sanat Yapıtı", *Pasajlar* içinde, çev. Ahmet Cemal, YKY, İstanbul, 2013 ve "Teknik Olarak Kopyalanabildiği Çağda Sanat Yapıtı",çev. Mustafa Tüzel, *Sanat ve Siyaset: Kültür Çağında Sanat ve Kültürel Politika* içinde, ed. Ali Artun, İletişim Yayınları, İstanbul, 2008.

üretim ilişkilerinden bağımsız düşünemeyeceğimiz sanatın da devrimci bir potansiyeli bulunabilir.[4]

1. *Aesthesis* Olarak Estetik ve 20.yy Estetik Anlayışındaki Dönüşüm

Benjamin estetik kavramını algı (perception) ile ilişkilendirerek *aesthesis* üzerinden çözümler. Metnin genelinde izini kolaylıkla sürebileceğimiz bu ilişki ikinci baskıda "…sinema şu an Yunanlıların estetik dediği algı teorisi açısından en önemli konudur." şeklinde açıkça ifade edilir.[5] Benjamin'in kullandığı "algı teorisi" anlamında *aesthesis* esasında Baumgarten tarafından duyulara dair bilginin bilimi şeklinde kullanılmıştır. Peter Fenves de *Is There an Answer to the Aestheticizing of the Political?* metninde bu noktayı vurgular. Fenves, *aesthesis* kavramının Benjamin'in söz ettiği gibi etimolojik olarak Yunanca *aesthesnesthai* fiilinden geldiğini ancak Yunanlıların bu bağlamda kullanmadığını, estetiği duyumlarla algılama bilimi şeklinde ele alanın Baumgarten olduğunu vurgulayarak Benjamin'in de *aesthesi*'i Baumgarten'in kullandığı anlamda ele aldığını söyler.[6]

Bilindiği gibi Kant, *Saf Aklın Eleştirisi*'nde estetiğe duyularla algılama şeklinde bilimsel bir temel verenin Baumgarten olduğunu belirtir ve kitabının *Transsendental Estetik* bölümünde duyarlık dediği bu yapıyı duyumdan ve anlama yetisinden arındırarak saf görüye ulaşır. Kant, görünün uzam ve zaman olmak üzere iki formu olduğunu ve duyumladığımız her şeyin uzam ve zaman aracılığıyla bize konu olabileceğini söyler.[7] Kant'ta bu yapı *transsendental* bir unsur olduğu için nesnel ve zorunludur, dolayısıyla tarihsel değildir. Benjamin de Kant gibi algının temelindeki unsurların uzam ve zaman olduğunu düşünür fakat bunların tarihsel olduğu, dolayısıyla algılayış biçiminin belirli tarihsel dönemlerde dönüşebileceğini söyler. Benjamin'in ifadesi ile "insan algısının örgütleniş biçimi –içinde gerçekleştiği dolayım- yalnızca doğal değil, tarihsel koşulların da bir ürünüdür."[8] Geç dönem Roma sanatı ile antik çağ sanatı arasındaki farklılığı örnek veren Benjamin, bu farklılığın sadece ürün olarak sanat eserlerine indirgenemeyeceğini, esasında daha temel bir problem olarak ürünü ortaya çıkaran koşullar olarak algılayış tarzları arasındaki farklılıktan kaynaklandığını belirtir.[9] Metnin henüz başlangıcında Paul Valery'den yaptığı alıntıda Valery, son yir-

4 Benjamin, *Selected Writings*, Volume 4, s. 252.

5 Benjamin, *Selected Writings,* Volume 3, s. 120. "In this respect, too, it (film) proves to be the most important subject matter, at present" fort he theory of perception which the Greeks called aesthetics"

6 Peter Fenves, "Is There an Answer to the Aestheticizing of the Political?", *Walter Benjamin and Art* içinde, edited by Andrew Benjamin, Continuum, London, 2006, s. 63.

7 Immanuel Kant, *Critique of Pure Reason,* translated and edited by Paul Guyer, Allen W. Wood, Cambridge University, Cambridge, 1998. A19.

8 Benjamin, *Selected Writings*, Volume 4, s. 255.

9 Benjamin, *Selected Writings*, Volume 4, s. 255.

mi yılda maddenin, uzamın ve zamanın geçirdiği dönüşümler ile birlikte yaratıcılığın ve sanat anlayışının değişeceğini ve buna hazırlıklı olunması gerektiğini söyler. [10]

Fakat şunu belirtmemiz gerekir ki Benjamin metinde uzamın, zamanın ve maddenin kendiliğinde değişip değişmediğinden ziyade onların bize sunuluş tarzı veya bizim onlarla ilişki kurma tarzımızla ilgilenir. Günümüzde fotoğraf ve sinema ile birlikte estetik deneyim bir aygıt aracılığı ile yaşanmakta, dolayısıyla estetik deneyimin *aesthesis*'i artık aygıtın sunduğu bir *aesthesis* halini almaktadır. Benjamin'in, sinemanın *aesthesis* açısından en önemli konu olduğunu vurgulamasının nedeni de budur. Zira sinema ile birlikte sinema oyuncusu artık tiyatro oyuncusu gibi seyirci ile karşı karşıya değildir, oyuncu seyirciye bir aygıt aracılığıyla sunulur. Dolayısıyla seyircinin oyuncuyla kurduğu empati gerçekte kamera ile kurduğu empatidir; yani seyirci kameranın tavrını üstlenir.[11] Peki seyircinin kamera ile empati kurması algı, dolayısıyla uzam ve zaman açısından ne anlama gelmektedir?

Benjamin, kameraya hitap eden doğa ile göze hitap eden doğanın birbirinden farklı olduğunu yani kamera ile sunulan uzam ve zamanın normalde algılayabildiğimiz uzam ve zamandan farklı olduğunu belirtir. Buna göre kameradaki yakın çekim tekniğiyle uzam genişlemekte, ağır çekim tekniğiyle ise hareket (yani zaman) yayılmaktadır. Örneğin bize konu olduğu şekliyle insanın genel olarak nasıl yürüdüğünü biliriz ama onun attığı adımın bir salise içindeki konumunu bilemeyiz ya da çakmağı veya kaşığı nasıl tuttuğumuzu ana hatlarıyla biliriz ama elimiz ile metal arasında neler olup bittiğini normalde bilemeyiz. Yani bilinçli olarak etkin olduğumuz uzam ve zamanın yerini artık bilincine varmadan etkin olduğumuz uzam ve zaman almaktadır.[12] Benjamin, teknoloji ile birlikte gelişen kamera tekniklerinin sunduğu bu doğayı Freud'un psikanaliz ile ulaştığı bilinçdışı kavramına benzetir. Nasıl ki güdüsel bilinçdışını psikanaliz aracılığıyla öğreniyorsak, görsel ve işitsel bilinçdışını da artık kamera aracılığıyla bilmekteyiz. Benjamin'in ifadesi ile: "Freud'un söz ettiği gibi sinema ile birlikte de optik algılama evreninin –şimdi bir de akustik algılama evreninin- bütününde tamalgının benzeri bir derinleşme oluşmuştur."[13] Benjamin, metinde "tamalgı" kavramını detaylandırmamaktadır fakat sunduğu bağlamdan yola çıkılarak algı ile tamalgı farkının şuna dayandığını söylemek mümkündür; bize hitap ettiği şekliyle farkında olarak etkin olduğumuz uzam ve zamandan oluşan algı evreni algı (perception) olarak değerlendirilirken; kameranın teknolojik gelişmeler ile birlikte sunabildiği ve farkında olmadan etkin olduğumuz uzam ve zamandan oluşan algı evrenini ise tamalgılama (apperception) olarak nitelendirmektedir. Dolayısıyla metindeki algı-tamalgı ayrımı, Freud'un bilinç-bilinçdışı ayrımına denk

[10] A.g.e., s. 251.
[11] A.g.e., s. 260.
[12] A.g.e., ss..265, 266.
[13] A.g.e., 4, s. 265.

düşmektedir diyebiliriz ve bu, *aesthesis* olarak algı problemi bağlamında iki nedenle önem arz eder; ilki, bilinçdışındaki edimlerimiz kamera tekniklerine konu olmaya başladığında artık müdahale edilebilir de olabilmektedir (örneğin sinemadaki 25. kare tekniği). İkinci olarak ise kamera aracılığı ile bilinçdışı bilinç düzleminde çözümlenebilir hale geldiğinde edimlerimizle, *aesthesis* anlamındaki, estetik mesafemiz ortadan kalmaktadır.

İnsan algısının unsurları olarak uzam ve zamanda bize konu olan şeyler ile karşı karşıya kaldığımızda, Benjamin'in ifadesi ile bir mesafeden ve bu mesafenin yarattığı *aura*'dan söz edebiliriz. Fakat kameradaki teknik gelişmeler nedeniyle kameranın sunduğu uzam ve zaman ile birlikte artık mesafeden söz edemediğimiz için *aura* da çözülmeye başar. *Aura* kavramını analiz etmeden önce şunu belirtmemiz gerekir ki Benjamin *aura*'nın çözülmesi ve yitirilmesinin temelinde hem sanat eserlerinin estetik anlamında yapı itibariyle dönüşmesinin hem de kopyalama işleminin olduğunu söyler. Öncelikle *aesthesis* bağlamında sanat eserlerinin yapısal dönüşümleri üzerinden *aura*'nın yitirilişini ele alacağız ardından da kopyalamanın etkisini inceleyeceğiz.

2. *Aura*'nın Yitirilişi

Aura kavramı Benjamin'de, hem teknolojinin gelişimi ile birlikte değişip dönüşen *aesthesis* olarak estetiğin temelindeki uzamsal ve zamansal ilişkiyi, hem de estetik ile politika arasındaki geçişkenliğin olanağını imler.

The Work of Art in the Age of Mechanical Reproduction metninin ikinci basımında *aura,* "uzam ve zamandan oluşan tuhaf doku"[14] olarak tanımlanır. Bu doku nesnelerin şimdi ve buradalığını vurgulayarak biricikliğini ifade eder. Josef Früchtl de Benjamin'in *aura* kavramının "şimdi ve buradalığı"ı imlediğini belirterek metnin ikinci basımdaki "belirli bir uzamdaki biricik varlığı" ifadesinin iki şeyi birbirinden ayıran koşulun farklı uzamda yer kaplaması şeklinde kavramsallaştıran empirizmin bireyselleşme ilkesine dayandığını söyler.[15] Fakat biz Benjamin'in uzamsal ve zamansal biraradalığı ve bu unsurların birbirine geçişliliğine yaptığı vurguyu temel olarak *aura* kavramını Kant öncesi empirizmin problematize ettiği uzamsal vurgu ile birlikte Kant etkisi ile birlikte ortaya çıkan zamansal vurguyla düşünmekteyiz. Bilindiği üzere ilk bölümde söz ettiğimiz gibi Kant ile birlikte uzam ve zamanın bir aradalığı bir *aesthesis* problemi olarak duyularla algılamanın zemini haline gelmiştir. Uzam ve zaman daha önce ayrı iki unsur olarak ele alınırken Kant, bir şeyin duyularımıza konu olmasının koşulu olarak bu iki unsurun bir aradalığının zorunluluğuna işaret

---

[14] Benjamin, *Selected Writings*, Volume 3, ss.104, 105: "What, then, is the aura? A strange tissue of space and time: the unique apparation of a distance, however near it may be."

[15] Josef Früchtl, *Exhibiting or Presenting? Politics, Aesthetics and Mysticism in Benjamin's and Deleuze's Concept of Cinema,* Proceeding of the European Society for Aesthetics, Vol.2, 2010, s.147.

eder. Benjamin'in de "uzam ve zamandan oluşan tuhaf doku" ifadesindeki bir şeyin bizim duyularımıza konu olma tarzı üzerinden biricikliğini sağlayanın uzam ve zamanın bir aradalığını Kant sonrası anlamda ele aldığını düşünmekteyiz. Nitekim üçüncü baskıya baktığımızda *aura,* uzamsal ve zamansal bir yakınlık-uzaklık ile bağlantılı olarak şeylerin bir-defalık görünüşleri, biricikliğidir; Benjamin'in ifadesi ile tam olarak "bir uzaklığın bir defaya özgü görünüşü"dür.[16] Bu görünüş hem uzamsal hem de zamansaldır ve söz konusu görünüşün etki bıraktığı zemin de insan algısıdır.

Benjamin'e göre günümüzde insanlar yukarıda söz ettiğimiz gibi teknolojik gelişmeler ile birlikte artık nesnelere yaklaşmayı tutkuyla arzuladıkları için nesneler ile aralarındaki mesafe ortadan kalkmış ve nesne otoritesini yitirmiştir.[17] Mesafe, bu mesafeden kaynaklanan nesnenin otoritesini ve bu mesafenin azaltılması ile nesnenin otoritesini yitirişi metinde bir analoji üzerinden anlatılır. Bir hastayı elini koyarak iyileştiren bir büyücü, hasta ile arasında bir mesafe ile karşı karşıya gelir; bir yandan eli ile mesafeyi azaltırken diğer yanda otoritesi ile aslında söz konusu mesafeyi arttırır. Fakat cerrah hastasını tedavi ederken hastasının bedenine nüfuz ederek doğrudan organlarına müdahale eder dolayısıyla hastası ile arasında mesafe ortadan kalkar ve otoritesini yitirir. Bunun gibi ressam da çalışması ile arasında bir mesafe gözetirken, kameraman karşısındaki dokunun derinliklerine girer. Çünkü ressam bütüncül bir görüntüye ulaşırken kameraman defalarca parçalanmış görüntüler ile iş yapar.[18]

Birbirinden uzamsal ve zamansal açıdan kopuk birçok görüntünün bir araya getirilmesiyle sunulan montaj, sinemanın temel tekniğidir. Benjamin'e göre sinemanın montaja dayanan bu doğası ikinci dereceden bir doğadır zira her sahne kurgu ürünüdür.[19] Bu kurgusallık hem oyuncu hem de seyirci açısından yabancılaşma ile sonuçlanır: Sinema yapısal olarak bütünlük taşımadığı için sinema oyuncusunun edimi de bir bütünlük taşımaz, aksine çok sayıda tekil edimin birleştirilmesi ile oluşturulmuştur.[20] Daha açık bir ifade ile oyuncunun oyunu bir dizi montajlanabilir bölümlere ayrılmıştır. Örneğin; pencereden atlama sahnesi stüdyoda bir iskemleden atlama şeklinde çekilirken, bu atlayışı izleyen kaçış sahnesi ise haftalarca sürecek dış çekimde yapılır. Veya bir korkma sahnesini yeterince iyi yapamadığında yönetmenin oyuncunun haberi olmadan patlattığı bir silah ile elde edilebilir ve bu sahne filme monte edilebilir.[21] Bu durum oyuncunun ediminin birçok parçaya bölünmesiyle kalmayıp bu parçaların oluşturduğu bir yapı olarak oyun, oyuncudan koparılır ve izleyicilerin karşısına taşınır. Oyuncu artık aygıtın karşısında durduğu sürece işinin piyasayı oluşturan alıcı kitlesiyle olduğunu bilir ve varlığını bu piyasaya adar. Fakat oyuncu-

16 Benjamin, *Selected Writings*, Volume 4, ss.104.105.
17 Benjamin*, Selected Writings*, Volume 4, s..255.
18 A.g.e. ss. 263, 264.
19 A.g.e. s. 263.
20 Benjamin*, Selected Writings*, Volume 4, s. 261.
21 A.g.e., s. 261.

nun yaptığı iş ile kendisini adadığı bu piyasa, fabrikada üretilen herhangi bir mal ile işin bütünü kadar ilişkilidir. Dolayısıyla Benjamin'e göre sinema sektörü oyuncu açısından *aura*'nın zayıflamasına stüdyonun dışında yapay bir karakter (*personality*) kurarak cevap verir. Oyuncu, sinema endüstrisinin desteklediği "star" kültünün meta karakteri içerisinde varlığını sürdürür.[22]

Benjamin, sinemanın seyircide yarattığı yabancılaşmayı ise sürekli değişen sahnelerin yarattığı "şok etkisi"nin[23] bir sonucu olarak niteler. Sinema perdesi ile tuvali karşılaştıran Benjamin, tuvaldaki bir resmin seyirciyi düşünmeye davet ettiğini ve tuvale bakarken seyircinin kendisini zihninin çağrışımlarına bırakabildiğini, fakat sinemada sürekli değişen sahneler sabitlenmediğinden seyircinin zihnindeki çağrışımların da kesintiye uğradığını söyler.[24] Benjamin, sinemanın şok etkisini ve bunun deneyimle ilişkisini *Baudelaire'de Bazı Motifler Üzerine* metninde detaylandırır. Daha önce Marx'ın çözümlediği işçi ile işçinin işi arasındaki yabancılaşma olgusunu Benjamin, şok etkisi üzerinden ele alır ve deneyim problemi bağlamında çözümler.

Bilindiği üzere Marx, sanayileşme ile birlikte işçinin ortaya konan bir ürünün üretim aşamasının tamamıyla değil bir parçası ile ilişki kurduğunu, bunun da işçinin yaptığı işe yabancılaşması ile sonuçlandığını söyler. Benjamin ise fabrika işçisinin eliyle makineye yaptığı müdahalelerin sürekli bir tekrardan ibaret olması nedeniyle eyleminin kendisinden bir önceki eylemlerden kopuk olduğunu ve bu durumun işçiyi bir işi tamamlama imkanından yoksun bıraktığını söyler.[25] Benjamin tamamlanmamış ve birbirinden kopuk eylemleri yolda yürüyen yayadan, kumar ve bahis oyunlarına kadar modern dönemde her alanda görebileceğimizi belirtir. Her birinin ortak özelliği, kendilerinden önceki eylemler ile ilişkisinin koparılması ve şok etkisine dayanmasıdır; ki tam da bu nedenle hepsi aynı oranda içerikten yoksun ve deneyimin bağlamından koparılmıştır.[26] Eylemlerin deneyim bağlamından koparılması ile modern insanın vardığı noktayı Benjamin "deneyim yoksulluğu" şeklinde tanımlar

22 A.g.e., s. 261.

23 Susan Buck-Morss, *Aesthetics and Anaesthetics: Walter Benjamin's Artwork Essay Reconsidered* metninde *aesthesis* kavramının dönüşümdeki "şok etkisi"ni değerlendirirken *Baudelaire'de Bazı Motifler Üzerine*'deki Freud referanslarına dayanarak Benjamin'in modern deneyim kavrayışının nörolojik olduğunu iddia eder ve şok etkisine maruz kalan modern insanın durumunu *anaesthesis* (duyarsızlaşma) olarak betimler. Buck-Morss da bizim gibi *aesthesis*'i Baumgarten bağlantısı üzerinden ele alır lakin şunu gözden kaçırır, Benjamin *aesthesis* kavramını çözümlerken insanın uzam-zaman algısının değiştiğini veya etkisizleştiğini, dolayısıyla duyarsızlaştığını, söylemez. Teknolojik gelişmeler ile birlikte kamera gibi aygıtlar uzam ve zamanı dönüştürerek insana sunar. Metnin başlangıcında *reproduction* kavramının yeniden-üretim anlamına vurgu yapmamız tam da bu sebepledir: Uzam ve zaman aygıtlar aracığıyla yeniden ve artık algıladığımızdan başka şekillerde üretilebilir durumdadır. (Bkz. *Aesthetics and Anaesthetics: Walter Benjamin's Artwork Essay Reconsidered,* October, Vol. 62, Autumn, 1992, ss. 3-41, https://www.jstor.org/stable/778700)

24 Benjamin, *Selected Writings,* Volume 4, s. 267.

25 Benjamin, "Baudelaire'de Bazı Motifler Üzerine", *Son Bakışta Aşk* içinde, s.136.

26 A.g.e., ss. 138, 139.

ve şöyle ekler: "Bu, insanların yeni bir deneyim özlemi duydukları biçiminde anlaşılmasın. Hayır, insanların özledikleri deneyimlerinden kurtulmak…"[27]

Deneyim bağlamından koparılan eylemler ile birlikte artık eyleyen koşulları değil; koşullar eyleyeni belirlemeye başlamıştır. Benjamin'in alıntıladığı şekliyle Marx bu durumu, "işçi çalışma koşullarını değil, çalışma koşulları işçiyi kullanır" şeklinde olgusallaştırır.[28] Benjamin ise şok biçimindeki algıyla birlikte teknolojinin artık insan duyularını eğitime tabi tuttuğunu ve sinemanın bu eğitimin son ve en gelişkin örneği olduğunu söyler. "Şok biçimindeki algı, filmde bir biçim ilkesi olarak geçerlilik kazandı. Kayan bantta üretimin ritmini belirleyen şey, filmde algı ritminin temelini oluşturur."[29] Daha açık bir ifade ile sinema seyircisi artık sinema karşısında özerkliğini iki nedenle koruyamaz; ilki, algısına konu olan görüntü henüz üretim aşamasındayken uzamsal-zamansal açıdan özel olarak kurgulanmış bir yapı olarak sunulur; ikinci olarak ise bu görüntüler arasında süreklilikten ziyade kopukluk olduğu için seyirci sahneler arasındaki geçişte bakışını sabitleyemez ve filme ayak uydurmak zorundadır. Marx'ın ifadesini dönüştürerek şunu söyleyebiliriz; seyirci-sinema ilişkisinde seyirci, seyrettiği görüntüyü kendi algı unsurları ile oluşturmaz aksine kendisi sinemanın, kameranın sunduğu algının bir unsuru haline gelir. Daha açık bir ifade ile, artık kamera teknikleri seyircinin algısını kullanır.

Aura'nın çözülüşünün ve sanat eserinin geçirdiği dönüşümün diğer unsuru olan kopyalama ise Benjamin'e göre sanat eserini gelenekten koparark onun bir defalık var oluşunun yerine kitlesel bir var oluş koyar.[30] Sanat eseri gelenek içerisinde önce büyüsel daha sonra dini bir ritüelin hizmetinde ortaya çıkar ve gelenekle olan bu bağı onun kült değerini oluşturur. Ritüellerde sanat eserinin kökensel ve ilk kullanım değeri üzerinden ele alınması onun "otantik" *(authentic)* yapısını oluşturur. *Aura* kavramıyla ilişkili olarak düşünürsek, sanat eserinin orijinalinin "şimdi ve burada" oluşu, yani biricikliği otantikliği imler. Rönesans sonrası sanatın sekülerleşmesi ile birlikte ise sanat eseri artık sadece güzele hizmet etmeye başlar ve bu durumda sanatın otantikliği kült değerinin de yerini alır. Benjamin'e göre Rönesans sonrasındaki sekülerleşme ile sanat eseri kült değerinden uzaklaştığı halde hala otantik yapısını korur; çünkü henüz kopyalama elle yapıldığı için kopyasının karşısında orjinalin otoritesi sürmektedir. Fakat kopyalama ile birlikte sanat eserinin "şimdi ve buradalığı"nı ortadan kaldırdığı için otantiklik kopyalanamaz.[31] Zira fotoğraf ile birlikte teknik kopyalama döneminde kopyalar orijinalinden bağımsız hareket edebilir hale geldiği için orijinalin otoritesi dolayısıyla otantikliği de sarsılır. Örneğin kopyaya

---

27 Benjamin, "Deneyim ve Yoksulluk", *Parıltılar* içinde, s. 30.

28 Benjamin, "Baudelaire'de Bazı Motifler Üzerine", s. 136.

29 A.g.e., s.136.

30 Benjamin, *Selected Writings,* Volume 4, s. 254.

31 Benjamin, *Selected Writings*, Volume 4 s. 253.

yakınlaştırma veya yavaşlatma ile insan gözünün normalde göremeyeceği vurgular yapılabilir veya kitleselleşmesi nedeniyle kopya orijinalin istemeyeceği yerlere ulaşılabilir durumdadır.

Otantiklik, sanat eserinin maddi varlığından tarihsel tanıklığına kadar sürecin tamamını kapsadığı için, teknik olanaklarla kopyalanma ile maddi varlığı (şimdi ve buradalığı) sarsılan sanat eserinin tarihsel tanıklığı, dolayısıyla otoritesi de sarsıntıya uğrar.[32] Artık sanat eserinin kült değerinin yerini sergilenme değeri alır. Benjamin kült değerini kaybedip sergilenme değerine indirgenen sanatın içinde bulunduğu krize "sanat sanat içindir" (*l'art pour l'art)* şeklindeki sanat teolojisi ile cevap verdiğini söyler. Fakat bu teoloji sanatın her türlü belirlenimi reddettiği negatif bir teolojidir.[33] Benjamin'e göre sanatın tarihsel bağlamı reddeden, kendisini artık sadece içinde bulunduğu an üzerinden temellendiren bu tözcü teoloji ile birlikte sanat eseri tarihte ilk defa ritüellerin asalak hizmetkarı olmaktan çıkmış ve sanatın ritüellerde temellendirilişinin yerini artık güncel olan yani politikada temellendiriliş almıştır.[34]

3. Estetik ve Politika

Benjamin'e göre sanatın tarihsel tanıklığından kopmasıyla birlikte yaratıcılık, dahilik, ebedilik ve gizem gibi sanatsal olguların günümüzde denetimsiz kullanılmaları onları politik alana dahil ederek faşist anlamda yönlendirilimine olanak tanımaktadır.[35] Bunun en açık örneği günümüzde karşı karşıya olduğumuz ve faşizmin sıkıca bağlı olduğu dekadan savaş kuramının, içerikten yoksun, tarihsel tanıklıktan kopuk tözcü "sanat, sanat içindir" ilkesinin savaş deneyimine aktarılmasıdır.[36] Benjamin, faşizmin teknoloji tarafından değiştirilmiş duyusal algılamanın sanatsal tatmin edilişini artık savaştan beklediğini belirterek bu durumu "politikanın estetize edilmesi" şeklinde kavramsallaştırır.[37] Faşizm ile duyusal (*aesthesis*) olanın tatmin edilişi bağlamında estetik arasındaki ilişkiyi en açık şekilde Marinetti'nin Etiyopya'daki sömürgecilik hakkında yazdığı manifestosunda görebiliriz. Benjamin'in alıntıladığı şekliyle aktarırsak:

> Yirmi yıldan beri, biz Fütüristler, savaşın anti-estetik olarak tanımlanmasına karşı çıkıyoruz… Bundan dolayı, şu saptamada bulunuyoruz… Savaş güzeldir, çünkü -gaz maskeleri, korkutucu megafonları, alev makineleri ve hafif tankları aracılığıyla- insanın boyunduruk altına aldığı makine üzerinde egemenliğini kurdurur. Savaş güzeldir, çünkü insan

32 A.g.e., s. 254.
33 A.g.e., s. 256.
34 A.g.e., ss. 256, 257.
35 Benjamin, *Selected Writings*, Volume 4 s. 252.
36 Benjamin, "Alman Faşizminin Kuramları", *Estetize Edilmiş Yaşam* içinde, s.101.
37 Benjamin, *Selected Writings*, Volume 4, s. 270.

> bedeninin metalleştirilmesi düşünü hayata geçirmeye başlatır. Savaş güzeldir, çünkü çiçekler açan bir çayırı, mitralyözlerin ateşli orkideleriyle zenginleştirir. Savaş güzeldir, çünkü tüfek ateşini, top atışlarını, ateşkes molalarını, parfüm ve çürüme kokularını bir senfoni halinde birleştirir. Savaş güzeldir, çünkü büyük tankları, geometrik hava filoları, yanan köylerden yükselen duman spiralleri gibi yeni mimarileri ve daha birçok şeyi yaratır… Fütürizmin şairleri ve sanatçıları… savaş estetiğinin bu temel ilkelerini hatırlayın ki yeni bir şiir sanatı ve yeni bir plastik sanat uğruna verdiğiniz savaş bu ilkelerle aydınlansın![38]

Marinetti'nin söz konusu manifestosu faşizmin kendisini yeniden ürettiği temeli açığa çıkartması nedeniyle Benjamin için önemlidir. Faşizm, teknik aygıtları kendisinin bir organı kılan modern insana dünyayı değiştirip, dönüştürebildiğini düşündürten bir mekanizma olarak savaşı sunmuştur. Modern insan artık sadece çevresini değil dünyayı da kendi arzuları doğrultusunda dönüştürebilecek aygıtlara sahip olabildiği için bunu estetik bir faaliyet olarak değerlendirip kutsiyet atfetmektedir.

Faşizmin politikayı nasıl estetize ettiğini Benjamin'in *Alman Faşizmi'nin Kuramları* metninde daha detaylı bir şekilde görebiliriz. Metinde, Ernst Jünger'in de içinde olduğu sekiz yazarın Birinci Dünya Savaşı sonrası savaş deneyimlerini aktardığı denemelerin bir derlemesi olan "Savaş ve Savaşçı" (1930) kitabı incelenir. Söz konusu kitaptaki metinlerin ortak özelliği savaşı, "ebedi" savaş, savaşçıyı ise *herotik* bir atmosferde betimlemeleridir. Yazarların, "Ölenler, ölmekle mükemmellikten uzak bir gerçeklikten kurtulup, mükemmellik içinde bir gerçekliğe; geçici ifade olunumu içindeki Almanya'dan, ebedi olan Almanya'ya kavuşmuşlardır."[39] şeklindeki söylemleri ölümsüzlük ve ebedilik üzerinden savaşı bir külte dönüştürme çabalarını gösterir. Benjamin'e göre teknolojinin gelişmesinin bir sonucu olan yabancılaşma öncesinde "cemaat" şeklinde yaşayan toplulukların yaşamında savaşın kült değerinden söz edilebilir, lakin teknolojik araçlarla sürdürülen bir savaşta savaşçının kahramanlığından, savaş meydanında kendisini nasıl savunduğundan söz edemeyiz.[40] Zira teknoloji üzerinden sürdürülen savaşlar ile birlikte "gelecekteki savaşlarda savaş alanlarındaki çarpışmaların heroik bir yanı kalmayacak; savaşlar bir tür hesaplama ve sayım sorununa dönüşecektir"[41] Benjamin, söz konusu yazarların metinlerinde ilk emperyal savaş olan Birinci Dünya Savaşı'nı "kelimenin tam anlamıyla gerçek bir savaş" şeklinde nitelemelerinin ne mevcut savaşın ne de ilerideki savaşların yapısına dair hiçbir şey anlamadıklarını gösterdiğini söyler. Temelinde baştan aşağı teknolojik gelişmelere ve

---

38 A.g.e., ss. 269, 270.

39 Benjamin, "Alman Faşizmi'nin Kuramları", s. 110.

40 A.g.e,, s. 102.

41 A.g.e.,, s. 100.

malzemeye dayanan Birinci Dünya Savaşı aslında hem savaşın kült değerini hem de yazarların çokça söz ettikleri *heroizm*'i tamamen ortadan kaldırmıştır.[42] Sanat eserinin teknolojik gelişmeler sonucu gelenekle ilişkisi üzerinden temellenen kült değerini ve *aura*'sını yitirişi gibi savaşın ve savaş deneyiminin kült değeri ve *heroizm*'i de yitirilmiştir. Benjamin, "*Deneyim ve Yoksulluk"* metninde Birinci Dünya Savaşı'nın dünya tarihinin en korkunç deneyimi olduğunu ve cephelerden dönenlerin deneyimlerinin -Jünger ve arkadaşlarının veya Marinetti'in söz ettiği gibi- zenginleşmediğini aksine fakirleştiğini söyler.[43] Üstelik bu deneyim yoksulluğu sadece bazı kişilerin değil, aslında insanlığın deneyimlerindeki yoksulluktur ve bu da yeni bir çeşit barbarlıktır.[44] Benjamin, barbarlık diye nitelendirdiği deneyim yoksulluğunu çözümleyecek olanağın izini sürme çabasını da pozitif barbarlık şeklinde niteler. Deneyimdeki yoksulluk pozitif anlamda barbarı başlama noktasına getirir, bu nokta azla yetinmenin, azdan başlamanın ve sağa sola bakmadan inşa etmenin olduğu yerdir. Benjamin'e göre Descartes, Einstein, Klee bu anlamda barbardır, çünkü deneyimin yoksullaştığı dönemlerde olanak yaratıp içinde bulundukları krizi çözümlemiş isimlerdir.[45]

Bu bağlam üzerinden metne dönüldüğünde görülmektedir ki Benjamin, faşizm ile sonuçlanan sanatı, genel olarak estetiği, içinde bulunduğu yoksulluktan ve krizden çıkaracak olanağın da yine aynı zeminde olduğunu söyler: "İnsanlığın kendisine yabancılaşması, ona kendi yıkımını birinci sınıf estetik haz şeklinde yaşatacak noktaya ulaşmıştır. Faşizmin politikayı estetize etme çabasının vardığı nokta işte böyledir. Komünizm, buna sanatı politize etmekle yanıt verir."[46] Fenves, Benjamin'in, metnin girişi ve sonuç bölümündeki ünlü bu son sözleri ile Marx'ın *Ekonomi Politiğin Eleştirisine Katkı* (*Ciritique of Political Economy*) metninin girişindeki "İnsanlık ancak çözebileceği sorunları ortaya atar." ifadesi ile benzerlik kurar. Fenves'e göre Marx'ın bu savı, Kant'ın *Saf Aklın Eleştirisi*'nde insan aklının cevaplayamadığı ama sormaktan da kaçınamadığı antinomileri belirleme ve aklın sınırları içerisinde çözümleme çabası geleneksel "kritik"in yeniden kritiğidir. Benjamin'in olgusallaştırdığı şekliyle "politikanın estetize edilmesi" ve "estetiğin politize edilmesi" de benzer şekilde bir antinomi oluşturur.[47] Fenves'in anolojisinin dayandığı literal arka planı göz önünde bulundurarak şunu söyleyebiliriz ki; Kant'ın söz konusu antinomileri, onları ortaya çıkaran zemin olarak aklın sınırları içerisinde olgusallaştırma çabasının benzeri gibi Benjamin de, Fenves'in adlandırdığı şekliyle, sanat ve politikaya dair antinomiye nihai çözüm bulma çabasında değildir. *The Work of Art in the Age of Mechanical Reproduction* çalışması bu iki kutbu, kendilerini ortaya çıkaran zemin olan sanatın içeri-

42 A.g.e., ss. 99, 100.
43 Benjamin, "Deneyim ve Yoksulluk", s. 26.
44 A.g.e., s. 27.
45 Benjamin, "Deneyim ve Yoksulluk", s. 27.
46 Benjamin, *Selected Writings,* Volume 4, s. 270.
47 Fenves, "Is There an Answer to the Aestheticizing of the Poltical?", s. 60.

sinde olgusallaştırmaya çalışır. Temelde kurtarmaya çalıştığı yoksullaşmış deneyim ve bunun sonucu olarak "… kahredici saldırılarla patlamaların, ortasında kalan insanın ufacık bedeni"dir.[48] Fakat Benjamin'e göre sanatın, estetiğin, deneyimin yoksullaşmasının politik zemindeki varlığı faşizm ile sonuçlanmışsa aynı noktada faşizme karşı mücadelenin olanaklarını aramak da tarihin dayattığı bir zorunluluktur. Dolayısıyla Benjamin için komünizm, bu tarihsel zorunluluğun bir tezahürüdür diyebiliriz.

[48] Benjamin, "Deneyim ve Yoksulluk", s. 26.

Kaynakça

Benjamin, Walter. "The Work of Art in the Age of Mechanical Reproduction" (Third Version) in *Selected Writings.* Vol. 3, edited by Howard Eiland and Michael W. Jennings, Harward University Press, 2006.

Benjamin, Walter. "The Work of Art in the Age of Mechanical Reproduction" (Second Version) in *Selected Writings.* Vol.4, edited by Marcus Bullock, Howard Eiland and Gary Smith, Harward University Press, 2006.

Benjamin, Walter. "Baudelaire'de Bazı Motifler Üzerine", *Son Bakışta Aşk*, der. ve çev. Nurdan Gürbilek, Metis Yayınları, İstanbul, 2012.

Benjamin, Walter. "Deneyim ve Yoksulluk", *Parıltılar*, çev. Yılmaz Öner, Belge Yayınları, İstanbul, 2016.

Benjamin, Walter. "Alman Faşizminin Kuramları: Ernst Jünger'in Denemeler Derlemesi "Savaş ve Savaşçı" Üzerine"*, Estetize Edilmiş Yaşam*, derleyen ve çeviren: Ünsal Oskay, İnkılap Kitabevi, İstanbul, 2015.

Buck-Morss, Susan *Aesthetics and Anaesthetics: Walter Benjamin's Artwork Essay Reconsidered,* October, Vol. 62, Autumn, 1992, Url: https://www.jstor.org/stable/778700

Fenves, Peter. "Is There an Answer to the Aestheticizing of the Poltical?", in *Walter Benjamin and Art*, edited by Andrew Benjamin, Continuum, London, 2006.

Früchtl, Josef. "Exhibiting or Presenting? Politics, Aesthetics and Mysticism in Benjamin's and Deleuze's Concept of Cinema"*, Proceeding of the European Society for Aesthetics*, Vol.2, 2010

Kant, Immanuel, *Critique of Pure Reason*, translated and edited by Paul Guyer, Allen W. Wood, Cambridge University, Cambridge, 1998.

Felsefe Arkivi, 46. Sayı, 2017/I, 163-169

T. ADORNO, METAFİZİK, KAVRAM VE SORUNLAR: METAFİZİĞİN OLUMSALLIĞI*

T. Adorno, Metaphysics, Concepts and Issues: The Contingency of Metaphysics

Nedim Yıldız**

ÖZET

Theodor Adorno yirminci yüzyılın en önemli ahlak felsefesi düşünürlerinden birisidir. Çalışmalarında, Avrupa'nın içinden geçerek günümüz dünyasının etik ve politik bakımdan son büyük dönüşümlerinden brisinin gerçekleştiği ikinci dünya savaşında yaşanan insanlık hallerinin en önemli değerlendirmelerini yapmaktadır. Ele aldığımız bu çalışmasında, özellikle metafizik gibi saf felsefe alanlarından biri olarak görülen bir etkinliğin bile içinde yaşanan dünyanın gidişatıyla iç içe olabildiğinin belirgin örneklerinden birini sunmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Adorno, metafizik, etik, olumsallık, olumlama.

ABSTRACT

Theodor Adorno is one of the foremost moral philosophers in the field of ethics in the tewntieth century. In his studies he made assessments effectively on human conditions experienced in the second world war in which Europe has been transformed ethically and politically for the last time. In this study he presents a significant example of thinking in which an activity that is appeared as metaphysics, one of the pure philosophy fields, being with the course of events experienced in world.

Kevwords: Adorno, Metaphysics, ethics, contingency, affirmation.

---

* Kitap eleştirisi.

** Doç. Dr., İstanbul Üniversitesi Felsefe Bölümü, nedimyildiz@gmail.com

Geleneksel anlamıyla metafiziklerin gelip geçici olandan yani rastlantısal ve olumsal olandan ne ölçüde kendini ayırmayı başardığına ilişkin soruyu, T. Adorno'nun Türkçeye, Almanca **Metaphysik. Begriff und Probleme** olan özgün baskıdan, **Metafizik, Kavram ve Sorunlar** adıyla çevrilmiş kitabı üzerinden ele almak mümkündür.[1] Kitabın ana teması, metafiziğin 'gelip geçici unsurlar'ın belirleyiciliğinden etkilendiği tezi üzerine konumlandırılmıştır.

Adorno'nun metafiziğin olumsal olanla, yani rastlantısal olanla ilişkisini göstermeye yönelik bu çabasının, metafiziğe ilişkin bir yapı söküm gerçekleştirmeye yönelik olduğu da düşünülebilir. Metafiziğin böyle bir kavranışı, onu, kendinde bir *theoria* etkinliği olarak görmeyen bir bakıştır. O daha çok, özellikle onun Adorno tarafından ele alındığı bağlamlar göz önünde bulundurulduğunda, olup bitenin anlamlandırılması ve esas olarak da, 'haklılandırılması' için oluşturulmuş araçsallaşmış-bir kavrayış biçimidir.

Adorno'nun metafizik üzerine derslerinden oluşan bu kitabı, onun diğer kitaplarından farklılıklar gösteren biçim ve içerik özelliklerine sahiptir. Kitapta, teknik anlamıyla ele aldığı metafizik konusunu belli bir biçimde kavramaya yönelirken, yaşayan bir insan olarak filozofun 'ahlaki duyarlığının' öne çıkması da söz konusudur. Adorno, spekülatif olan veya olmayan bütün metafiziklerin insanın yeryüzündeki yapıp etmeleriyle olan ilişkisini, özellikle de, metafizikler üzerinde yükselen batı Avrupa medeniyetinde olgunlaşan yapıp etmelerle içsel ilişkisini, doğrudan doğruya kendisinin şahit olduğu nazi faaliyetlerinin etkilediği dünya çerçevesinde ele almaktadır. Bu bakımdan, kitapta filozofun 'insan' olarak 'yaşadıklarını' merkeze alarak, metafiziklere ilişkin değerlendirmelerini sunması söz konusudur.

Bu bakımdan ele alındığında, Adorno'nun filozof kimliğinin okuyucu üzerinde yarattığı beklenti, onun metafizik üzerine açıklamalarını ve değerlendirmelerini vermek için hazırladığı ve elimizde Türkçe çevirisiyle bulunan bu kitabın daha içindekiler kısmında farklılaşıyor. İlk bölüm şöyle adlandırılmış, Metafizik nedir? Felsefenin rezaleti metafizik. Bu adlandırmayla paralel biçimde, metafizik ile ilgili açıklamalarının girişinde daha önce Nietzsche'nin metafizikleri kastetmek için kullandığı *Hinterwelter*[2] 'art-dünyalı' alaycı tabirini, kendisi de kullanıma sokar. (s. 13) Bu, metafiziğe ilişkin onun ilk belirlemesidir. Ona göre metafizik, fenomenlerin ardında veya ötesinde kalan bir dünyaya ilişkindir. Burada metafiziğin, efsaneli ve büyülü düşünmenin sekülerleşmesi olarak karşımıza çıktığını belirtir. Bu kitap bağlamında Adorno'ya ilişkin dikkati çekecek bir biçimde öne çıkan diğer konu, ister teolojik anlamıyla veya onun anladığı anlamıyla metafizik anlamıyla olsun tüm bu *Hinterwelter* 'ard dünyalı' alanla ilgili çalışmaların otoriter yönetim ile doğrudan bağının olduğu-

---

1 Theodor W. Adorno, **Metafizik, Kavram ve Sorunlar**, Çev.: İsmail Serin, İthaki Yayınları, 1. Baskı, İstanbul, Şubat 2017.

2 F. Nietzsche, **Ahlakın Soykütüğü Üzerine**, Çev.: Ahmet İnam, Ara Yayıncılık, İstanbul.

nu ileri sürmesidir. Bu bakımdan çalışma, bir insan olarak filozof Adorno'nun, çağının olaylarını merkeze alarak metafiziğe ilişkin içeriden yapmış olduğu bir eleştiri olarak değerlendirilebilir.

Kitap Adorno'nun 1965 yılında verdiği metafizik üzerine derslerin hazırlık ve sunum metinlerinden oluşan onsekiz ders olarak hazırlanan bir müfredat halinde belirlenmiştir. Benliğin değişmesi ve ölüme ilişkin algıyla metafiziğin ilişkilerinin ele alınması temasıyla sona ermektedir. Derslerin ana amacının verildiği birinci dersin devamında Aristoteles'in metafizik kavrayışına giriş, ardından Platon, Aristoteles ve Heidegger'in metafizik kavrayışlarının bir panoraması verilmektedir.

Bu ilk ana düşünce bölümün ardından ikinci ana düşünce bölümü "**Atina ve Auschwitz**" adıyla 13. ders olarak başlatılmıştır. Bu ikinci düşünce bölümünden başlayarak kitabın sonuna kadar devam eden derslerde, ilk bölüme göre belirgin bir düşünsel yön değiştirme, 2. Dünya Savaşı'ndan sonra ortaya çıkan düşünsel kırılmanın ve 'anlam kaybı'nın ifadelendirilmesi söz konusudur. Bu bölümlerde, ikinci dünya savaşı sonrasında halen içinde yaşanan dünyanın Polonya'da nazi'lerin kurmuş olduğu bir toplama kampı olan Auschwitz'de temellendiğini ve bu kampla somutlaşan kavrayış biçiminin halen devam ettiği düşüncesine göndermeler yapılmaktadır. Öyle ki, Adorno, Atina ile Auschwitz'i bir arada konumlandırır. Atina ile Auschwitz'in bir arada konumlanışı, Platon ve Aristoteles metafiziğinin somutlaşması olarak Atina şehri ile 20. yüzyıl metafiziğinin somutlaşması olarak Auschwitz'in ironik bir biçimde karşılıklı olarak konumlanmasıdır. Auschwitz çağdaş metafiziğin şehridir. Bu, kimliklerin yok edildiği şehirdir.

Kitabın 13 bölümünün sonunda Adorno, iyi, güzel, doğru ilişkisi içinde konumlanmış Platon'un öğretisinin ve bu öğretinin felsefe tarihini günümüze kadar etkilemiş ve belirlemiş olan metafizik yapma amaçlılığının günümüz dünyasındaki anlamı ile ilgili değerlendirmeler yapmaktadır. Bununla ilişkili olarak Adorno daha önce, Auschwitz'den sonra şiir yazılamaz demiş olmasının yanı sıra, şimdi de, Auschwitz'den sonra metafizik yapılamaz demektedir. Bu bakımdan, ahlak felsefesi yapmanın biçim ve içeriğinin yeniden ele alınması gerektiğini ileri sürmektedir. (s. 168-169) Burada Auschwitz'in Adorno için anlamı, varlığın olumlu bir anlam veya amaç yönünde olduğuna ilişkin metafizik anlayışların eleştirisidir. Bu yaklaşımda Sartre ile görüş birliği içinde olduğunu söyler.

Adorno ondördüncü dersin başında şöyle bir ifade kullanmaktadır: "Geçen dersin sonunda neden metafiziğe dair düşünmemizi gelip geçici unsurların belirleyici bir biçimde etkilediğini ve metafizik deneyimin kendisi üzerinde bir etkisi olduğunu açıklamaya çalıştım." Bu alıntıdan da anlaşılacağı üzere Adorno'nun kitap boyunca yapmaya yöneldiği şey, özelde Aristoteles'in metafizik -ilk felsefe- kuramının, genel olarak ise bütün metafiziklerin geleneksel anlamıyla felsefeciler tarafından ele alınışına yeni bir kavrayış biçimi önermektir. Bu, Aristoteles'in hangi bilimlerin başlatıcısı

olduğunun veya ne türden bir felsefi kavrayışın temelini attığının anlaşılmasının yanı sıra, 'dışsal etkenler'in metafizik sistemler üzerindeki etkilerinin kavranmasına yönelik bir çabadır. Adorno'nun çabası, metafiziğinin aslında ne türden bir yaşam dünyasını koruyup kolladığını, beslediğini, çoğalttığını ifade etmeye yönelerek, özellikle batı Avrupa merkezli dünya savaşlarında ve kitabın yazıldığı dönemde görece yeni başlayan Vietnam Savaşında olup biten trajik insanlık durumlarının olumlanarak kavranmasındaki etkilerini anlamaya çalışmaktır. Bütün bu insanlık trajedilerinin metafizikler tarafından olumlanıyor olup olmadığını Aristoteles'in veya başka bütüncül metafiziklerle ile belli bir biçimde anlamlandırılıp anlamlandırılmadığının sınamasını yapmaktadır.

Adorno'nun iddiası bununla da sınırlı kalmamış görünmektedir. Ondördüncü dersten verilen alıntı dikkate alındığında, ilkece metafiziğin kendisinden tamamen muaf olduğu düşünülen 'gelip geçici unsurlar'ın aslında metafizik üzerinde büyük bir etkisinin olduğunu da ileri sürmektedir. Bu sav, Aristoteles'in bilimler sınıflamasında ileri sürdüğü ayırımları kökten biçimde reddeden yeni bir okumadır. Adorno, *Hyle*'le bile belli bir ereksellik, yani bütün evrenin bütünlüklü erekselliğine uyan bir ereksellik veren Aristoteles'in metafizik kavrayışına, tüm bu modern dünyada üretilen insanlık felaketlerini haklılandırma kaynağı olarak kullanılma ihtimalinden dolayı mesafeli durmaktadır. Çünkü, bu ereksellik kavrayışından dolayı, bütün bu insanlık trajedilerinin onları da aşan bir anlamın alt kısımları olduğunu düşündürme imkanının gündemde olması söz konusudur.

Buradaki kavrayışın eleştirilmesinin ikinci odağı Leibniz'in metafizik anlayışı olarak belirlenmiş görünmektedir. Leibniz'in, içinde yaşanan dünyanın mümkün dünyaların en iyisisi olduğu biçiminde özetlenen düşüncesini hedef almaktadır.(s. 172-173) Leibniz'in **Theodcy** adlı kitabında ağırlıklı olarak ele alınan bu tema, kötülüklerin ve canavarca eylemlerin büyük düzenin bir parçası olduğuna yönelik 'kabullenici' bir yaklaşımı ifadelendiriyor olarak değerlendirilebilmesi bakımından önemlidir.[3] Bu yaklaşımın Leibniz'in yaşadığı dönemdeki temel eleştirisi, Voltaire tarafından **Candide** adlı roman aracılığıyla yapılmıştır.[4]

---

[3] Leibniz, **Theodicy: Essays on the Goodness of God the Freedom of Man and the Origin of Evil,** Trans E. M. Huggurd. Open Court, Publish., U.S.A 1993, p. 276.

[4] Voltaire, **Kandid yada İyimserlik**, Çev.: Server Tanilli, Cem Yayınevi, İstanbul, 1994. Kitap, 1755 Lizbon depreminin o dönemde yaşayan insanlar üzerindeki madden ve manen yıkıcı etkilerinin yanı sıra, roman kahramanlarının başından geçen insani felaketlerin ne türden bir bütünlüklü sistem içinde anlamlandırılabileceğini veya anlamlandırılamayacağını belli bir kavrayışla ele almaya yönelmiştir. Kitabın sonunda, başlarından geçen türlü maceralardan sonra kahramanların vardığı ve selameti bulduklarını düşündükleri yer, günümüzün tarihi İstanbul surdibi sebze bostanlarıdır. Kitabın sonunda, insanın başına gelenlere karşı çaresizliğini temsil eder biçimde, olup bitenlerle ilgilenmeksizin geçirilecek bilgece bir bahçevan hayatının önerilmesi de söz konusudur.

Adorno'ya göre, Aristoteles'in Metafizik adlı çalışmasıyla, kendinde anlamı olmayan bir dünyaya anlam yüklenmeye, bir anlam katılmaya çalışmıştır. Fakat öyle görünüyor ki tüm bu savaşlar ve insanlık trajedileri'dünya'nın kendinde bir anlamı olmadığını,en azından iyi bir anlamı ve ereği olmadığını göstermektedir. Bu aşamada Adorno, **Sahicilik Jargonu**[5] adlı kitabını yardımına çağırmakta ve orada söylemeye yöneldiğini belirttiği bazı düşünceleri şimdi açık etmeye başlayacağını belirtir. Adorno'nun böylelikle eleştirdiği konu, dilin belli bir kullanım biçimdir. Bu kullanım biçimi 'yalandan bir anlam varsayımı'dır. (s. 173) Adorno'ya göre, tıpkı Voltaire'in Leibniz'in metafiğine karşı geliştirdiği tavırda görüldüğü gibi, günümüz savaş ve kıyımları da hiçbir metafizik yaklaşımla anlamlanamaz, aksine bunların anlamsız bir alanı açmış olduklarını ileri sürmektedir: "… söylenmek istenen şeyin karşısında ve dilin kelimelerden yoksun bıraktığı bir utançtır; o aslında söylenemez." (s. 175)

Öyle anlaşılıyor ki Adorno, dünya savaşında yaşanan bütün soykırım ve işkencelerin de bir metafizik olumlama zemininde konumlandırılarak haklılandırıldığına ilişkin bir yaklaşım geliştirmiştir. Özellikle ölüm temasını ele aldığı bölümlerde "Hegel'in mutlak özgürlüğü ölümle denk tuttuğu bir teori" ile "ss Devleti" adıyla Eugen Kogon'un yazmış olduğu kitaptaki ilgili ifadeleri bir arada aktarır.[6] Bir ss subayının şu ifadesiyle Hegel'in görüşleri arasında ilişki kurar; "Yarın bu bacadan duman olarak kıvrıla kıvrıla göklere gideceksiniz."(s. 180) Bu ifadelerde kendisini gösteren yaklaşımı Adorno, metafiziğin 'iblisçe' ve 'sapkınca' formülasyonu olarak değerlendirmektedir. (s. 181)

Adorno, Auschwitz'te somutlaşan yaşama deneyimlerinin hiçbir biçimde anlatılamayacak, tarif edilemeyecek, anlamlandırılamayacak bir durum olduğunu belirtir. Bu durumun, anlamlandırılabilmenin ve anlamlandırabilmenin sınırlarının dışında olduğunu söylerek, insanın dünyayı artık bir daha evi olarak göremediği bir durumun oluştuğunu ileri sürer. Bu, işkence görmüş bir insanın kırılmış ve parçalanmış kavrayışıdır. Fakat konuyu bu sınırlar içindeki değerlendirilişiyle de bırakmaz. Adorno, toplama kampındaki 'kişiliksizleştirme', 'türleştirme' faaliyetinin günümüz dünyasındaki iş bulma rekabetindeki 'aynılar arasındaki mücadelelerde' de görülebileceği görüşünü gündeme getirir.(s. 182)

Adorno'nun bu eserinde göze çarpan diğer bir yan, Auschwitz toplama kampını merkeze alarak, anlamlandırma imkanının artık sona erdiği idiasına dayanarak sorduğu bazı soruları bir arada değerlendirmesidir. Bu soruların ilki, "Auschwitz'den sonra şiir yazılabilir mi?" sorusudur. Böylece, metafizik ile toplama kampları arasında bu kitap bağlamında kurmuş olduğu ilişkiyi daha önce bu soru bağlamında şiir ile kurmuş olduğunu hatırlatmaktadır. Artık şiir yazılamayacağını ileri sürdüğünde, bu

---

5 Eugen Kogon, **The SS state: The System of German Concentration Camps**, 1946.

6 Theodor W. Adorno, **Sahicilik jargonu: Alman ideolojisi üzerine 1962-1964**, Çev.: Şeyda Öztürk, Metis Yayınları, İstanbul, 2012.

görüşleri ile metafizikle ilgili görüşlerinin içten bağı olduğunu belirtir. Fakat, acı çekmekle şiir yazmak arasındaki bağı da, şiir yazılabilmesi için kaçınılmaz olarak gerekli görmesinden dolayı, onayladığını da ifade eder. (s. 184) Kitabın ikinci sorusu, metafiziğe ilişkin yaptığı eleştirileri de zımnen göz önünde bulundurur. Auschwitz'den sonra metafizik yapmak mümkün mü? Fakat Adorno, bu iki soruyla sınırlı bırakmadığı sorgulamasını üçüncü sorusuyla nihai kişisel sınırına getirir. "Auschwitz'ten sonra yaşanır mı?" (s.184) İronik bir biçimde Metafizik bir soru olarak gördüğü bu ifadeyle Adorno, her ne kadar Sartre'ın bir oyununda işkence gören bir gencin repliğini dile getirse de, soru Camus'un Sisyphos Söyleni'deki ana sorusu ile ortaktır.[7] Bu soru, Adorno'nun da kişi olarak açık bir biçimde yanıtlamaktan kaçındığı sorudur. Adorno'nun ifadesiyle bu metafizik soru, hayatın yaşanmaya değer olup olmadığı sorunudur, yani intihar sorunudur. İntihar teması etrafında toplanmış olan bu söylem, tüm bu yaşananların olumlanması için, yani olumlu olarak görülmesi için herhangi bir temellendirmenin yapılıp yapılamayacağıyla ilgilidir.

---

7 Albert Camus, **Sisyphos Söyleni : le Mythe de sisyphe,** Çev.: Tahsin Yücel, Adam Yayınları, İstanbul, 1988.

Kaynakça

Adorno, Theodor W. **Metafizik, Kavram ve Sorunlar**, Çev.: İsmail Serin, İthaki Yayınları, 1. Baskı, İstanbul, Şubat 2017.

Adorno, Theodor W. **Sahicilik jargonu: Alman ideolojisi üzerine 1962-1964**, Çev.: Şeyda Öztürk, Metis Yayınları, İstanbul, 2012.

Camus, Albert. **Sisyphos Söyleni : le Mythe de sisyphe,** Çev.: Tahsin Yücel, Adam Yayınları, İstanbul, 1988.

Kogon, Eugen. **The SS state: The System of German Concentration Camps**, 1946.

Leibniz, **Theodicy: Essays on the Goodness of God the Freedom of Man and the Origin of Evil,** Trans E. M. Huggurd. Open Court, Publish., U.S.A 1993, p. 276.

Voltaire, **Kandid yada İyimserlik**, Çev.: Server Tanilli, Cem Yayınevi, İstanbul, 1994.