



Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü

Felsefe Ana Bilim Dalı

**CARL SCHMITT'İN İNSAN ANLAYIŞI ÇERÇEVESİNDE
SİYASAL KURAMLARIN ANTROPOLOJİK TEMELLERİ
ÜZERİNE BİR İNCELEME**

Toros Güneş Esgün

Yüksek Lisans Tezi

Ankara, 2010

CARL SCHMITT'İN İNSAN ANLAYIŞI ÇERÇEVESİNDE
SİYASAL KURAMLARIN ANTROPOLOJİK TEMELLERİ
ÜZERİNE BİR İNCELEME

Toros Güneş Esgün

Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü

Felsefe Ana Bilim Dalı

Yüksek Lisans Tezi

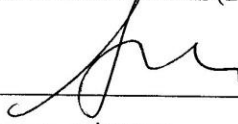
Ankara, 2010

KABUL VE ONAY

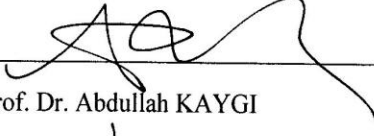
Toros Güneş Esgün tarafından hazırlanan “Carl Schmitt’in İnsan Anlayışı Çerçevesinde Siyasal Kuramların Antropolojik Temelleri Üzerine Bir İnceleme” başlıklı bu çalışma, 23/06/ 2010 tarihinde yapılan savunma sınavı sonucunda başarılı bulunarak jürimiz tarafından Yüksek Lisans Tezi olarak kabul edilmiştir.



Doç. Dr. Çetin TÜRKYILMAZ (Başkan-Danışman)



Prof. Dr. Kurtuluş DİNÇER



Prof. Dr. Abdullah KAYGI



Doç. Dr. İsmail H. DEMİRDÖVEN



Yrd. Doç. Dr. Barış PARKAN

Yukarıdaki imzaların adı geçen öğretim üyelerine ait olduğunu onaylarım.

Prof. Dr. İrfan ÇAKIN

Enstitü Müdürü

BİLDİRİM

Hazırladığım tezin tamamen kendi çalışmam olduğunu ve her alıntıya kaynak gösterdiğimi taahhüt eder, tezimin kağıt ve elektronik kopyalarının Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü arşivlerinde aşağıda belirttiğim koşullarda saklanmasına izin verdiğimi onaylarım:

- ☐ Tezimin tamamı her yerden erişime açılabilir.
- ☐ Tezim sadece Hacettepe Üniversitesi yerleşkelerinden erişime açılabilir.
- ☒ Tezimin 2 yıl süreyle erişime açılmasını istemiyorum. Bu sürenin sonunda uzatma için başvuruda bulunmadığım takdirde, tezimin tamamı her yerden erişime açılabilir.

23.06.2010



Toros Güneş Esgün

TEŞEKKÜR

Yönlendirmeleri ve önerileri için bu çalışmayı yöneten Doç. Dr. Çetin Türkyılmaz'a; düzeltmeleri ve uyarıları için Prof. Dr. Abdullah Kaygı'ya; Eski Yunanca çevirilerdeki yardımları için Doç. Dr. Nazile Kalaycı'ya; felsefe öğrenimim boyunca üzerimde emeği olan Hacettepe Felsefe bölümünün tüm hocalarına; İngilizce çevirilerdeki yardımı ve düşüncelerimi netleştirmemi sağlayan soruları için Serhat Celal Birdal'a; amaçlarıma saygı duyan ve her zaman koşulsuz destek olan, bana felsefeyi sevdiren anne babam Ayten ve Uğur Esgün'e; bu süreçte sevgilerini hep yanımda hissettiğim dostlarıma çok teşekkür ederim.

ÖZET

ESGÜN, Toros Güneş. *Carl Schmitt'in İnsan Anlayışı Çerçevesinde Siyasal Kuramların Antropolojik Temelleri Üzerine Bir İnceleme*, Yüksek Lisans Tezi, Ankara, 2010.

Bu çalışmanın amacı Carl Schmitt'in her siyasal kuramın kötümser bir antropolojiye dayanmak zorunda olduğu yönündeki görüşünün geçerliliğini tartışmaktır. Bunun yanında Schmitt'in kendi siyasal kuramının temelinde yatan insan anlayışı da ortaya konulmaya çalışılacaktır.

Çalışmanın birinci bölümünde felsefe tarihindeki siyasal kuramların temelindeki antropolojik yaklaşımlar ele alınacaktır. Sırasıyla Platon, Aristoteles, Augustinus, Machiavelli, Hobbes ve Rousseau'nun insan ve siyaset anlayışları, tarihsel bir arka plan oluşturmak amacıyla anlatılacaktır.

İkinci bölümde Carl Schmitt'in antropoloji ve siyaset ilişkisi üzerine düşüncelerine değinilecek, Schmitt'in 20. yüzyıl felsefesindeki konumu, çağına ve klasik felsefe geleneğine bakışı ele alınacaktır. Bu bölümde Schmitt'in siyasal kuramların temelinde yatan *antropolojik inanç kabulleri* (*anthropologische Glaubensbekenntnisse*) üzerinden siyasal kuramları değerlendirışı gösterilecektir. Schmitt'in tüm bir siyaset felsefesi tarihini antropolojilerine göre “iyimser” ve “kötümser” olarak ayırmasının ardındaki temel savlar gösterilmeye çalışılacaktır. Bu amaçla Schmitt'in başta Machiavelli, Rousseau ve Hobbes olmak üzere, tarihsel arka plan çerçevesinde ele aldığımız düşünürlerin insan ve siyaset anlayışlarına yönelik değerlendirilmeleri ortaya konulacaktır. Böylelikle her gerçek siyasal kuramın kötümser bir antropolojiye dayanması gerektiği savının ve siyaset felsefesi yerine siyasal teolojinin tercih edilmesinin temelleri belirlenecektir.

Son bölümde ise Schmitt'in kendi siyasal kuramının altında yatan insan anlayışı ele alınacaktır. Bu bölümde öncelikle Schmitt'in insan anlayışının Plessner'in felsefi antropolojisiyle ilişkisi ortaya çıkarılarak *dış-merkezli konumlanış* kategorisinin Schmitt'in siyasal kuramı için oluşturduğu temel gösterilmeye çalışılacaktır. Bunun

yanında Schmitt'in 20. yüzyıl insanının içinde bulunduğu *tinsel yokluk* karşısında önerdiği, ayırım yapan ve mesafe koyan varlık olarak insan tasarımının başlıca özellikleri ortaya konulacaktır. Böylelikle Schmitt'in siyasal kuramının başat kavramı olan *Siyasal Olan* Kavramı ve dost-düşman ayırımının antropolojik temelleri gösterilecektir.

Sonuç bölümünde Schmitt'in her gerçek siyasal kuramın kötümser bir antropolojiye dayanmak zorunda olduğu görüşünün açmazları ve güncel sonuçları gösterilmeye çalışılacaktır. İnsanın dost-düşman ayırımı yapmaya zorunlu bir varlık olduğu görüşü karşısında insanın bir olanaklar varlığı olduğu görüşü savunulacaktır.

Anahtar Sözcükler: İnsan, Siyasal Olan, *Antropolojik İnanç Kabulleri*, Antropolojik İyimserlik ve Kötümserlik, *Dış-merkezli Konumlanış*, Dost-Düşman Ayırımı, Siyasal Teoloji, Siyasal Varoluşçuluk.

ABSTRACT

ESGÜN, Toros Güneş. *A Study On The Anthropological Foundations of Political Theories Within the Framework of Carl Schmitt's Understanding of Man*, Master Thesis, Ankara, 2010.

The aim of this study is to discuss the validity of Carl Schmitt's view that every political theory must be based on a pessimistic anthropology. The understanding of man that lays behind Schmitt's own political theory is also tried to be considered.

In the first chapter of the study, the anthropological approaches at the base of each political theory in the history of philosophy will be taken up. The understanding of man and politics by Platon, Aristoteles, Augustinus, Machiavelli, Hobbes and Rousseau will be explained to constitute a historical background.

In the second chapter of the study, Carl Schmitt's thoughts on the relationship between anthropology and politics will be mentioned beside his view of the era he lived and of the tradition of classical philosophy, and his position in the philosophy of the 20th century. In this chapter, Schmitt's comprehension of the political theories with respect to *anthropological confessions of faith (anthropologische Glaubensbekenntnisse)* that lay at the base of such theories will be denoted. The principal arguments behind Schmitt's classification of all history of political philosophy as 'optimistic' and 'pessimistic' according to their anthropologies will be tried to be shown. For this aim, Schmitt's evaluations on the philosophers' perceptions of man and politics, especially of Machiavelli, Rousseau and Hobbes, that we handled within the framework of the historical background in the first chapter are to be put forward. In this way, the basis of the argument that every genuine political theory must be based on a pessimistic anthropology and accordingly preference of political theology instead of political philosophy will be designated.

In the the last chapter, the understanding of man at the basis of Schmitt's own political theory is to be pointed out. In this chapter, primarily, revealing the relationship of

Schmitt's perception of man with Plessner's philosophical anthropology, it will be tried to be shown how the category of *excentric positionality* constitutes the basis of Schmitt's political theory. Besides, the principal characteristics of Schmitt's notion of man as a being that distinguishes and puts distances, of which he posits in the face of *the spiritual nothingness* that the man of 20th century is under, will be put forward. In this way, the concept of the political (*Der Begriff des Politischen*) which is central to Schmitt's political theory, and the anthropological foundations of the friend-enemy distinction is to be considered.

In the conclusion, the dilemmas and actual consequences of Schmitt's view that every genuine political theory must be based on a pessimistic anthropology will be pointed out. Against the view that man is a being which is obliged to make a distinction between friend and enemy, it will be argued that man is a being of potentialities.

Key Words: Man, The Political, *Anthropological Confessions of Faith*, Anthropological Optimism and Pessimism, *Excentric Positionality*, Friend-Enemy Distinction, Political Theology, Political Existentialism.

İÇİNDEKİLER

KABUL VE ONAY	i
BİLDİRİM	ii
TEŞEKKÜR	iii
ÖZET	iv
ABSTRACT	vi
İÇİNDEKİLER	viii
 GİRİŞ	 1
1.BÖLÜM: SİYASAL KURAMLARIN TEMELİNDEKİ ANTROPOLOJİK YAKLAŞIMLAR	
1.1. Antik Yunan Felsefesinde Siyasal Kuramların Antropolojik Temelleri.....	5
1.1.1. Platon’un İnsan ve Devlet Anlayışı.....	6
1.1.2. Aristoteles: <i>Zoon Politikon</i> ve Herkesin İyi Yaşamını Hedefleyen Bir Etkinlik Olarak Siyaset.....	13
1.2. Ortaçağ Felsefesinde Siyasal Kuramların Antropolojik Temelleri.....	21
1.2.1. Augustinus’ta İlk Günah Dogması ve Siyasal Boyun Eğmenin Temellendirilişi.....	23
1.3. Rönesansta Siyasal Kuramların Antropolojik Temelleri.....	28
1.3.1. Machiavelli’nin Gerçekçi Devrimi: İnsanın Kötülüğü ve Siyasetin Özerkliği.....	31
1.4. Sözleşme Düşünürlerinin Siyasal Kuramlarının Antropolojik Temelleri.....	34
1.4.1.Hobbes’un Kötümserliği: <i>Homo homini lupus</i> ve Leviathan.....	36

1.4.2.Rousseau’nun İnsan Doğası Yaklaşımı ve Siyasal Eşitsizlikten Çıkış.....	42
---	----

2.BÖLÜM: CARL SCHMITT’İN ANTROPOLOJİ-SİYASET İLİŞKİSİ ÜZERİNE DÜŞÜNCELERİ VE KLASİK SİYASET FELSEFESİ GELENEĞİNE YÖNELİK ELEŞTİRİSİ.....48

2.1. Schmitt’in Çağına Bakışı ve Ele Aldığı Temel Problemler.....	52
2.2. Schmitt’in Siyaset Felsefesi Geleneğine Yönelik Eleştirisi: <i>Siyasal Olan</i> Kavramı ve <i>SiyasalTeoloji</i>	57
2.3. Schmitt’te Antropoloji-Siyaset İlişkisi: Siyasal Kuramların Temelinde Yatan <i>Antropolojik İnanç Kabullerinin</i> Eleştirisi.....	64
2.3.1. Siyasal Kuramların Temelindeki İyimser Antropolojilerin Eleştirisi.....	68
2.3.2. Siyasal Kuramların Temelindeki Kötümser Antropolojilerin Değerlendirilmesi	75

3. BÖLÜM: CARL SCHMITT’İN SİYASAL KURAMININ TEMELİNDEKİ İNSAN ANLAYIŞI.....83

3.1. <i>Ucu Açık Bir Soru</i> Olarak İnsan: Plessner’in Felsefi Antropolojisinin Schmitt’in İnsan Anlayışı İle Bağlantısı.....	84
3.2. Schmitt’in İnsan Anlayışı.....	92
3.2.1. <i>Mangelwesen</i> ’den <i>Homme Machine</i> ’e İnsanlık Durumu.....	92
3.2.2. Tinsel ve Mekânsal Varlık Olarak İnsan.....	96
3.2.3. <i>Cogito</i> ’dan <i>Distinguo</i> ’ya Mesafe Koyan Varlık Olarak İnsan ve Dost-Düşman Ayrımının Antropolojik Temeli.....	100

SONUÇ.....	106
-------------------	------------

KAYNAKÇA.....	118
----------------------	------------

GİRİŞ

Felsefenin başlangıcı, insanın kendini tanıma sürecinin başlangıcıdır. Çağlar boyunca da felsefi araştırmaların kalkış noktası, insana ilişkin farklı görüşler olmuştur. Etik ve siyaset felsefesi ise kendilerine nesne edindikleri alan gereği, zorunlu olarak diğer disiplinlerden daha fazla insan sorunuyla ilgilenmiştir. İnsanın bireysel ve toplumsal yaşamı hakkında konuşulmadan önce cevaplanmak zorunda kalınan “insan nedir?” sorusu, felsefenin başlangıcından günümüze kadar devam eden süreç boyunca birbirinden farklı şekillerde yanıtlanmıştır. İnsan görüşleri arasındaki bu çeşitlilik, kuşkusuz farklı etik ve siyaset görüşlerinin ortaya konulmasıyla sonuçlanmıştır. Tarihte de, bu farklı insan anlayışlarının farklı siyasal düzenlere temel sağladığı görülebilmektedir.

18. ve 19. yüzyıllarda hız kazanan bilimsel ve teknolojik gelişmelerle, çağlar boyunca sorulan “insan nedir?” sorusu için nihayet daha kapsayıcı bir cevap bulma olanağı doğduğu düşünülmüştür. Doğa bilimlerindeki gelişmelerin insanın biyolojik varlığını anlamaya yardımcı olurken, insan bilimlerinin ayrı birer disiplin olarak ortaya çıkışıyla insan üzerine yapılan araştırmalar yoğunlaşmıştır. İnsanın gerek fiziksel, gerek tinsel varlığı hakkında önceki çağlara göre çok daha fazla bilgiye ulaşan insan felsefesi ise beklenenin tersine bir bunalımla karşı karşıya kalmıştır. 19. yüzyıl’da “tanrının ölümü”nün ilan edilişiyle, bir çağın kapanışı, insanın ve değerlerin ölümüne paralel olarak gerçekleşmiştir. “İnsan nedir?” sorusu böylelikle tekrar gündeme gelmiştir. Değişen insan ve onun anlam-değer dünyası tekrar anlamlandırılmaya muhtaçtır.

20. yüzyıla gelindiğinde insan üzerine kafa yoran düşünürlerin sayısında önemli bir artış olmuştur. Max Scheler, Helmuth Plessner, Nicolai Hartmann, Arnold Gehlen gibi birçok düşünür, insan üzerine ortaya konulan bilgi kirliliğinden kurtulma çabasıyla felsefi antropolojiye yönelmişlerdir. Dilthey’in yaşam felsefesi ile beraber artık insanı tüm bilimlerin ele aldığından daha farklı bir şekilde ele alma ihtiyacı doğmuştur. Bu ihtiyaç, yukarıda adı geçen düşünürlerce pek çok kez vurgulanmıştır. Scheler, tarihin başka hiçbir döneminde insanın 20. yüzyıldaki kadar problematik ve tartışmalı bir

konumda bulunmadığını tespit ederken (Scheler, 1998, s. 35), Karl Jaspers çağında insan felsefesine duyulan ihtiyacı şöyle açıklamaktadır:

İnsan nedir? Bedeni fizyoloji, ruhu psikoloji, toplumsal varlığı sosyoloji tarafından incelenir. Biz, insanın doğası olarak bildiğimizi, diğer canlıların doğasını bildiğimiz kadar biliyoruz ve tarihi olarak bildiğimizi geleneğin eleştirel arındırılmasıyla, insanın eylem ve düşüncelerinde ifade edilen anlamların anlaşılmasıyla ve güdülerden, durumlardan, doğa gerçekliklerinden meydana gelen olguların açıklanmasıyla biliyoruz. İnsan üzerine incelememiz çeşitli bilgiler ortaya koyuyor ama bütün olarak insana dair bilgiyi değil (Jaspers, 1989, s. 50).

20. yüzyılın ilk yarısında ortaya konan bu yeni insan görüşleri Batı Metafiziğinin akıl, özne ve tarih anlayışına getirilen eleştirilerden kaynağını almışlardır. Akılcılık, bireycilik ve maddecilik akımlarına yönelik epistemolojik hesaplaşma, yankısını yeni bir insan anlayışının doğmasında göstermiştir. Artık Antik Yunan'ın ve Aydınlanma döneminin insanı akıl varlığı olarak tanımlayan epistemolojik yaklaşımı yerini ontolojik bir yaklaşıma bırakmıştır. Kaynakları varoluşçuluğa ve irrasyonalizme dayanan yeni felsefi antropoloji kendi siyaset kuramını da çok geçmeden ortaya koymayı başarmıştır (Marcuse, 1968, s. 22). Bu yeni insan anlayışının 20. yüzyılda siyaset alanındaki temsilcisi ise Carl Schmitt olmuştur.

Kuçuradi, *İnsan ve Değerleri* adlı çalışmasında, her çağın düşünürlerinin yaşamakta olan dönemin insan anlayışıyla hesaplaşması gerektiğini söylemektedir (Kuçuradi, 2003, s. 99). Çünkü ona göre bu insan anlayışları, insana biçilen değeri ve insanların yaşadıkları koşulları etkilemektedirler. Bu yüzden günümüzde de bu soruyu tekrar sormak gerekmektedir: 21. yüzyılın insan anlayışı nedir ve bu anlayışın siyasal alana etkileri nasıldır? Kuçuradi, bu sorunun cevabının o çağda yaşayan düşünürlerin düşüncelerinden çıkarılamayacağını söylemektedir. Çünkü ona göre belli bir çağın insan anlayışı üzerinde etkili olan düşünürlerin düşünceleri, “hep gecikmeli olarak etki etmektedir”.

Acayip bir kaderi vardır düşünürlerin. Düşüncelerinin gördükleri, yakaladıkları ve dile getirdikleri şey, içinde yaşadıkları çağın insanı ve sorularıdır. Oysa bu söylediklerinin etkisi çağa rengini veren bir anlayış olarak çok sonraları görülür (Kuçuradi, 2003, s. 98).

Schmitt'in düşüncelerinin gerçek etkisinin günümüzde bu denli fark edilir olması tam da bu sebeptedir. Bugün geçerli olan insan anlayışının ne olduğunu ve bu insan anlayışının siyasete etkisini saptamak için Schmitt'in “çağımıza rengini veren”

düşüncelerine göz atmak gerekmektedir. Ne var ki günümüzde oldukça popüler bir düşünür olmasına rağmen Schmitt'in düşünceleri daha çok siyaset ve hukuk alanlarında anılmakta, onun görüşlerinin ardında yatan insan anlayışı gözden kaçırılmaktadır. Oysaki yakından bakıldığında, *post-siyaset* çağı olarak adlandırılan çağımızda siyasetin içinde bulunduğu bunalım, çok daha önce Schmitt'in insan ve siyaset anlayışında ortaya konmuştur ve bu anlayışla hesaplaşmadan günümüzün siyasal antropolojisini kavramak zordur.

Bugün özellikle *dost-düşman ayrımı*, *siyasal olan kavramı*, *egemen*, *istisna hali* gibi kavramlarıyla tanınan Schmitt'in siyasal kuramının altındaki antropolojik yaklaşımı ortaya koymak gerekmektedir. Ancak bunu yapabilmek için Schmitt'in antropoloji-siyaset ilişkisi hakkında ne düşündüğü ve klasik siyaset felsefesinin insan anlayışından nasıl bir kopuş gerçekleştirdiği belirlenmelidir. Bu kopuş hem Schmitt'in kendi kuramının temel savlarının yöneldiği hedefi anlamak açısından, hem de antropoloji-siyaset arasındaki ilişkiyi görmek açısından ele alınmaya değerdir.

Carl Schmitt, felsefe tarihine yönelik önemli bir saptamada bulunmuştur. Her siyasal düşüncenin belli *antropolojik inanç kabullerine* (*anthropologische Glaubensbekenntnisse*) dayandığını ve bu kabullerden hareketle gerçekten *siyasal* olup olmadığının sınanabildiğini söyleyen Schmitt'e göre, insanı özünde “iyi” bir varlık olarak tanımlayan hiçbir öğretisi siyasal karakter kazanamaz. Çünkü ona göre *siyasal olan* kendini ancak ve ancak *dost-düşman ayrımında* ortaya çıkartır. Bu yüzden, insan “tehlikeli ve kestirilemez” bir varlık olarak, eş deyişle “kötü” olarak tanımlanmalıdır. Bu postüladan bakıldığında *siyasal* sıfatını hak edenlerin sadece kendi düşünsel geleneğinden gelen ve insanı “tehlikeli ve kestirilemez” olarak tanımlayan Augustinus, Machiavelli, Hobbes çizgisi olduğu görülmektedir. Böylelikle Schmitt'in siyasal kuramında Aristoteles'te olduğu gibi siyasal eylem bir *telos*a sahip olmaktan çıkmış, *summum bonum* ve *bonum commune* anlamını yitirmiş, iktidarı elde etme ve elde tutma araçlarının tartışılması birincil öneme sahip olmuştur. Siyasetin değişen anlamı, onun herkesin iyiliğini hedefleyen bir etkinlik olmaktan çıkarak bundan sonra sadece yönetenleri ilgilendiren bir alan haline gelmesidir. Kuşkusuz böyle bir siyaset anlayışı 20. yüzyılın başında otoriter-devletçi ve milliyetçi siyasal düzenlerin gerçekleşmesinde en somut ifadesine kavuşmuş olmakla beraber, asıl olarak günümüzde siyasetin ve

antropolojinin içinde bulunduğu bir türlü çözülemeyen probleme de kaynaklık etmiştir: İnsanı toplumsal yaşama kendiliğinden katılan, barışı hedefleyen, erdemli eyleme olanağına sahip bir *animal rationale* olarak ele alarak, etik-siyaset ilişkisini tekrar kurmak mı gereklidir, yoksa onu ontolojik konumu gereği dost-düşman ayrımını yapmaya mecbur olan savaşçı bir varlık olarak ele alarak, etik-siyaset ilişkisini tümüyle koparmak mı gereklidir? Bu soruya verilen cevap aynı zamanda siyasal bir cevap olacaktır.

Bu çalışmanın amacı, Schmitt'in, her gerçek siyasal kuramın kötümser bir antropolojiden yola çıkmak zorunda olduğunu ifade eden savının geçerliliğini araştırmaktır. Çalışmamızın yöneldiği bir başka hedef ise, Schmitt'in klasik felsefe geleneğine başkaldırdığı temellerden hareketle, onun insan görüşünü ortaya koymaya çalışmak, bu insan görüşünün Schmitt'in siyaset kuramı açısından belirleyiciliğini tartışmaktır. Bu iki hedef ise birbirine sıkı sıkıya bağlıdır. Çünkü, tarihteki tüm siyasal düşünceleri insan hakkındaki kabulleri bakımından "iyimser" veya "kötümser" olarak sınıflandırabileceğimizi ve "sınayabileceğimizi" söyleyen Carl Schmitt'in siyaset felsefesinin kaynağını oluşturan felsefi antropolojiyi ortaya koymak, onun diğer siyasal düşünceleri eleştirme nedenlerini ve siyaset-antropoloji ilişkisi hakkındaki savlarını anlamaya yardımcı olacaktır.

Yukarıda belirtilen hedefler çerçevesinde çalışmamızın birinci bölümünde, tarihsel bir arka plan oluşturmak amacıyla, felsefe tarihindeki düşünürlerin – Schmitt'in düşüncelerinden hareketle "kötümser" veya "iyimser" olarak ayırabileceğimiz- felsefi antropolojilerinden hareketle oluşturdıkları siyasal kuramları ele alınacaktır. İkinci bölümde Schmitt'in bu geleneğe yönelik eleştirileri ve antropoloji-siyaset ilişkisi üzerinden felsefe tarihini yeniden değerlendirişi anlatılacaktır. Çalışmanın son bölümü olan üçüncü bölümde ise, Schmitt'in kendi siyasal kuramının temelindeki insan anlayışının ne olduğu belirlenmeye ve sınanmaya çalışılacaktır. Sonuç bölümünde Schmitt'in antropoloji-siyaset ilişkisi hakkındaki savları ve iyimser siyaset düşünürlerine yönelik eleştirileri üzerinden, çağımızda siyasetin içinde bulunduğu durum tartışılacak, bugün nasıl bir yeni insan ve siyaset anlayışının gerekli olduğu ortaya konulmaya çalışılacaktır.

1. BÖLÜM: SİYASAL KURAMLARIN TEMELİNDEKİ ANTROPOLOJİK YAKLAŞIMLAR

1.1 ANTİK YUNAN'DA SİYASAL KURAMLARIN ANTROPOLOJİK TEMELLERİ

Antik Yunan felsefesinin başlangıç evrelerinde, ilk filozoflarca ele alınan *arkheye* ilişkin sorgulamalardan yola çıkılarak, felsefenin ilk zamanlarda yalnızca kozmolojik açıklamalarda bulunduğu yaygın olarak kanaat getirilmiştir. Bu saptama birçok bakımdan haklı olsa da, insanın evrene ilişkin merakının ardında yatan “kendini bilme” isteği -örtük olarak- hep varolmuştur. Bu bağlamda Ernst Cassirer, *İnsan Üstüne Bir Deneme* adlı çalışmasında felsefi antropolojinin aslında başlangıcından bugüne, insanın tüm kültürel yaşamına sirayet ettiğini söylemektedir:

Evrenin ilk söylenebilimsel (mitolojik) açıklamalarında ilkel bir evrenbilimin (kozmoji) yanında her zaman ilkel bir insanbilim de bulmaktayız. Dünyanın başlangıcı sorunu ayrılmaz bir şekilde insanın başlangıcı sorunu ile birbirine karışmıştır (Cassirer, 2005, s. 17).

Tarihi bu kadar eskiye dayanan “insan nedir?” sorusu, özerk bir problem olarak ele alınışını ise ilk defa Sokrates’te bulmuştur. Sokrates, insanın kendini bilmesinin önem ve gerekliliğini savunmuştur. Sorgulanmayan bir yaşamın yaşanmaya değmez olduğuna ilişkin ünlü ifadesi de bunu anlatmaktadır (Platon, 1993, s. 39).

Her ne kadar Sokrates “insan nedir?” sorusuna belirgin bir yanıt vermese de onun insana yönelik araştırması Platon’la devam ederek, ideal devlet tasarımının da temellerini oluşturmuştur. Çünkü “insan nedir?” sorusunun ele alınışı, toplumun neliğini de ele almayı zorunlu kılmaktadır. Böylelikle antropolojik tanımlamalar, siyasal çıkarımlarla sonuçlanmaktadır. Bu açıdan Sokrates sonrasında Platon ve Aristoteles’in, kendi insan anlayışlarıyla sıkı sıkıya bağlı siyasal kuramlar oluşturdukları ve böylelikle siyaseti antropolojik olarak temellendirmenin ilk örneklerini temsil ettikleri söylenebilir. Şimdi sırasıyla her iki düşünürün insan anlayışları ile siyasal kuramları arasındaki

bağlantı anlaşılmaya çalışılacaktır. Schmitt'in, felsefe tarihinde her siyasal görüşün insanı iyi ya da kötü olarak tanımladığı savından hareketle Platon ve Aristoteles'in insan anlayışlarının iyimser ya da kötümser olup olmadıkları ortaya konulacaktır.

1.1.1. Platon'un İnsan ve Devlet Anlayışı

Platon, Sokrates'in "Kendini bil!" buyruğunun sadece bireysel yaşamla ilişkili olmasını eleştirerek kendi felsefesinde insanı toplumsal varlıkla bağlantılı olarak ele almış, siyasal düşüncesine sıkı sıkıya bağlı bir insan görüşü oluşturmayı hedeflemiştir (Cassirer, 2005, s. 274). Çünkü bireysel yaşamda erdem ve bilgi yoluyla ulaşılan mutluluk, toplumsal yaşamda da gerçekleştirilmeden mümkün olmamaktadır. Sokrates bunun en önemli örneklerinden biridir. Yaşadığı çağın yöneticileri tarafından idam cezasına mahkum edilen Sokrates'in ölümü, Platon'a "insanı iyi kılan nedir?" sorusunun yanında "devleti iyi kılan nedir?" sorusunu da sordurması açısından önemlidir. Platon böylelikle insan ve devleti, birbiriyle ilişkileri çerçevesinde ele almaktadır. Bu amaçla önce devleti, genel olanı tanımlamakta ve bu tanımdan hareketle daha özel olanı, yani insanı ortaya koymaktadır.

Platon, devlette adaletin ne olduğunu araştırmaya başlarken, insanı tanımlamak için devletten yola çıktığını ifade etmektedir. Ona göre, devlette adaletin ne olduğu cevaplanırsa insanda adaletin ne olduğu çok daha kolay ifade edilebilecektir (Platon, *Devlet*: 369a). Bu yüzden de araştırmada öncelikle devlette adaletin ne olduğu sorulur, daha sonra insana geçilir. Platon araştırmaya yöntemsel olarak, genel olandan başlamış olsa da, gerçekte tek tek insanların huylarının devletin niteliğini etkilediğini söylemiştir. Devlet ve insan arasındaki bu paralelliği Platon şöyle açıklamaktadır: "Devletteki değişik hallerin her insanda bulunduğunu kabul etmek zorunda değil miyiz? Devlet bunları bizden almaz da nereden alır?" (Platon, *Devlet*, p. 435d).

Devlet, Platon'a göre, ilk olarak insanın doğasında bulunan bazı özelliklerden varlık sebebini almaktadır. İkinci olarak devlet, Platon tarafından tek tek insanları kapsayan organik bir bütün olarak toplumla eş anlamda kullanılmakta, bu yüzden de onun

kendisinden meydana geldiği tek tek insanların niteliklerinden farklı olmadığı düşünülmektedir. Bu yüzden Platon, siyaseti temellendirmek için ilk olarak her insanda ortak olan, insanın doğasına ait birtakım özelliklerin, bir başka deyişle tür olarak insanın devleti nasıl olup da gerektirdiğini ortaya koymuş, daha sonra tek tek insanların çeşitliliğini de göz önünde bulundurarak insanlar arasında birtakım ayrımların devletteki yansımalarına değinmiştir. Devlet anlayışını insandan yola çıkarak temellendirdikten sonra ise, en iyi devleti ortaya koyma çabasına girişmiştir.

Platon’a göre, insanı tanımlamak için öncelikle “insana özgü” olanın bulunması gereklidir. İnsana özgü olan ise onu diğer canlılardan ayıran, kendine özgü iyiliğinin tanımlanması ile ortaya çıkabilmektedir.

Platon, her şeyin diğer varolanlardan farklı, *kendine özgü bir iyiliği* olduğunu düşünmektedir. Bu da o şeyin işleviyle açığa çıkar. Devlet’in birinci kitabında Thrasymakhos ile adalet üzerine tartışan Sokrates şöyle der:

- Kendilerine özgü iyilikten yoksun kulaklar gördükleri işi kötü görürler değil mi?
- Ona ne şüphe?
- Bunu her şey için de söyleyebilir miyiz?
- Bence evet. (Platon, *Devlet*, p. 353d)

Bu saptamadan yola çıkılarak Platon için varolan her şeyin doğal olarak bir “iyilik”e sahip olduğu söylenebilir. Platon, doğal olandan uzaklaşmayı “kötülük” diye tanımlamaktadır. Her şeyin kendine özgü iyiliği bozulmaya uğrarsa ya da eksilirse kötülük ortaya çıkmaktadır. Platon, insandaki kötülüğü tanımlarken de aynı düşünceden yola çıkarak insanın içindeki bölümler arasındaki bir uyumsuzluktan bahseder:

Onun gibi, doğruluğu yapan da içimizdeki bölümlerin *tabiata uygun* bir düzenle sıralanıp bağlanması; eğriliği yapan da, bu bağlanıp sıralanmanın *tabiata aykırı* oluşudur (Platon, *Devlet*, p. 444d).

Buradan harekele denebilir ki, Platon iyiliği *doğaya uygun*, kötülüğü de *doğaya aykırı* olarak nitelemektedir. Böylelikle Platon iyilik ve kötülük ile ilgili şu önemli saptamaya ulaşır: “Öyleyse, iyilik içimizin sağlığı, güzelliği, düzeni; kötülükse, hastalığı, çirkinliği, çürüklüğüdür” (Platon, *Devlet*, p. 444e).

Platon’a göre insanın doğadan sahip olduğu ve onu diğer canlılardan ayıran kendine özgü bu iyiliği ise akıldır. Bir insanın kendine özgü iyiliğinden yoksun oluşu –tıpkı duymayan kulak örneğinde olduğu gibi- onun insan olmadığı anlamına gelmez, sadece kendine özgü iyiliğini gerçekleştirememiş insan olduğu anlamına gelmektedir. Bu yüzden Platon, insanlar arasında birçok farklılığın bulunduğunu ve kötü insanların da varolduğunu kabul etmektedir. Ancak kötülüğün sebebi insanın doğası değil, tam tersi insanın doğasından uzaklaşması, bir olanak olarak doğasında taşıdığı kendine özgü iyiliğini gerçekleştirememesidir.

Platon, insanın kendine özgü iyiliğinin akıl olduğunu temellendirmek için insanın içinde üç farklı yanı barındırdığı; ancak bunlardan yalnızca birisinin kendine özgü iyiliği olduğunu ifade etmektedir. Bu üç yan *Devlet*’te şöyle sıralanmıştır: Hesaplayan düşünen yan (akıl); düşünmeyen, arzulayan yan; kızan öfke duyan yan (Platon, *Devlet*, p. 439d). İnsanın kendine özgü iyiliği ise onun akıllı yanında bulunmaktadır. Çünkü diğer yanlar hayvanlarda da bulunmaktadır. Ne zamanki insan akıllı yanının, yani kendine özgü iyiliğinin kontrolünden çıkar, o zaman içindeki denge ve düzen bozulur. Kendine özgü iyilik olarak aklının farkında olmayan ve onu kullanmayan insanlar, arzu ve heveslerin peşine düşerler. Böylelikle sahip oldukları dengeyi bozarlar. Bu da bir çeşit hastalık olduğu için, kötü olan insan, işlevlerini iyi yerine getiremeyen insan olacak, dolayısıyla erdemsiz yaşayacaktır. Kötü bir insanı bekleyen şey ise mutsuzluktur. Böylelikle Platon “iyi ve mutlu yaşamın” koşulunu akılda görmektedir. Akıl, doğal olarak her insanda bulunur. Sadece kimi insanlar bunu kullanmazlar ve böylece kötü olurlar.

Bu saptamalardan çıkarılabileceği gibi Platon, farklı niteliklere sahip insanlardan bahsetmektedir. Ona göre Devlet’in varlık sebebi de buradan hareketle insanın kendine özgü iyiliği olan aklını kullanabilen insanların yanında, bazı insanların bu kendine özgü iyilikten yoksun olmalarından kaynaklanmaktadır. Bu farklılık Platon tarafından farklı insan tiplerinin tanımlanmasında açığa çıkmaktadır. Devlet kitabında yönetilenlere anlatılacak masalda Platon kimilerinin hamurunda altın, kimilerinin gümüş kimilerinin ise tunç veya demir olduğunu ve böylelikle de insanların yaradılış olarak farklılaştığını söylemiştir. Altın, gümüş ve tuncu temsil eden insan tipleri sırasıyla *bilgeliksever*, *ünsever* ve *paraseverdir* (Platon, *Devlet*, p. 581c). Bunlardan yalnızca *bilgeliksever* (*philosophos*) kendine özgü iyiliğinin farkına varabilmiştir. Diğerleriye her insanın içinde bulunan üç yandan akıl dışında kalan diğer yanlara daha çok eğilim

göstermişlerdir. Bu yüzden Platon’a göre doğasını gerçekleştirebilmiş insan, *bilgeliksever* insandır. Bu ayrımlardan yola çıkarak Platon, toplumu da bu üç insan tipine karşılık gelen üç sınıfa ayırmaktadır; *yöneticiler*, *koruyucular* ve *işçiler*.

Platon, insanlar arasında yaptığı bu üçlü ayrımla, yeteneklere ilişkin bir tür eşitsizliğe vurgu yapmaktadır: “İnsanlar yaradılıştan birbirine benzemezler. Kimi şu işe kimi bu işe daha yatkın değil midir?” (Platon, *Devlet*, p. 370b).

İnsanlar arasındaki bu farklılıklar ise herkesin birbirine ihtiyaç duyması ile sonuçlanmaktadır. Bir başka deyişle Platon için insan bir *eksiklikler varlığıdır*. Bu yüzden doğadaki diğer canlılara göre daha güçsüz ve savunmasızdır. (Platon, *Protagoras*, p. 321c) Yaşamını sürdürebilmek için diğer insanlara muhtaçtır. *Devlet*’in ikinci kitabında Platon bunu şöyle ifade etmiştir: “Bence toplumu yapan, insanın tek başına, kendi kendine yetememesi, başkalarını gerekmesidir” (Platon, *Devlet*, p. 369b).

Görüldüğü gibi Platon, toplumun oluşumunu, kaynağını insanların farklılığından alan bir tür yardımlaşma ve dayanışmada bulmaktadır. Herkesin eksiğini tamamlamak için bir başkasıyla dayanışma içine girmesi toplumun kökenini oluşturmaktadır.

Öyleyse bir insan bir eksiği için bir başkasına başvurur, başka bir eksiği için de bir başkasına. Böylece birçok eksiklikler birçok insanların bir araya toplanmasına yol açar. Hepsi yardımlaşarak bir ortaklık içinde yaşarlar. İşte bu türlü yaşamaya toplum düzeni deriz, değil mi? (Platon, *Devlet*, p. 369c)

Platon’a göre yöneten sınıfının ortaya çıkması da, ihtiyaçların dayattığı bir şekilde, toplum içindeki bir iş bölümünden kaynağını almaktadır. Akıl sahibi yanlarının yönetimine göre yaşamadıkları için kendilerini yönetmekten bile yoksun olan insanların, devleti yönetmesi söz konusu olamaz, onlar sadece akıl sahibi yanını kullanabilen kişilerin yönetimine itaat etmekle yükümlüdürler.

Böylelikle Platon’da siyasetin ilk kaynağı eksiklikler varlığı olarak insanın toplum halinde yaşamak zorunda olmasıdır. İkinci olarak, insanlar arasındaki farklılıklar yüzünden, bazı insanların sadece haz ve ün peşinde koşarak bencil çıkarlarını savunması, bunun sonucu olarak da akıllarını kullanabilen az sayıdaki insanın diğer insanları kontrol etme ve böylelikle düzeni sağlama işlevini yerine getirebilmeleridir. Platon için buradan hareketle siyaset de yalnızca *bilgeliksever* (*philosophos*) insanların

işidir, ünsever ve parasever insanlar ise siyasete yalnızca itaat yoluyla katılmaktadırlar. Çünkü Platon’a göre siyaset beden ile ilgili değil ruh ile ilgili bir etkinliktir (Platon, *Gorgias*, p. 464b). Ruhü yöneten de akıl olduğuna göre, siyaset de akılla gerçekleştirilmek zorundadır.

Bizim kurduğumuz devlette bilgelik vardır; çünkü kararlarını bilgece verir. (...) Bilgece karar vermek bir bilgi işidir. İnsanlar bilgisizlikleriyle değil, bilgiyle doğru karar verirler. (Platon, *Devlet*, p. 428b)

Platon, *Gorgias* diyalogunda siyasetin iki bölümünden bahseder: Yargılama ve Yasa. Siyaset, toplum yaşamını yöneten yasaları koyan ve yargılayan akli bir etkinliktir. Amacı herkesin kendi işini yapmasını sağlayarak uyum ve düzeni mümkün kılmaktır. Uyum ve düzen ise herkesin kendi işinin gerektirdiğini yaparak mutlu olabilmesidir. Dolayısıyla Platon’da siyaset insanın ve devletin doğasının gerektirdiği bir zorunluluktan ortaya çıkmaktadır. Devlet insanlar arasındaki yapay bir uyuşmaya dayanmaz, tam tersi tıpkı insanın kendi içindeki bölümlerin uyumu gibi devletin içindeki sınıflar da birbirleriyle doğal olarak uyum içinde olmak durumundadırlar (O’meara, 1992, s. 21). İşte siyaset bu uyumu devam ettirme ve düzenleme amacına varmaya yönelik bir etkinliktir. Siyaseti yalnızca *bilgeliksever* insanlar yapabilse de toplumun uyumu tüm insanların ortak amacıdır ve herkes üzerine düşeni yapmakla bu ortak amaca hizmet etmektedir: “Biz bir devlete ne vakit doğru diyorduk? İçindeki üç sınıftan her biri kendi işini gördüğü zaman” (Platon, *Devlet*, p. 435b).

Siyaseti insanın ve devletin doğası üzerine temellendiren Platon’un insanı doğası gereği iyi olarak mı, yoksa kötü olarak mı tanımladığına ilişkin soruna gelindiğinde ise, ilk bakışta Platon’un her iki seçenekten birini seçmeden insan doğasını tanımlama çabasında olduğu görülebilir. Platon’a göre insan, doğasında her iki yanı da barındıran bir canlıdır:

Bir insanın içinde iki yan vardır: Biri iyi, biri kötü. İyi yan, kötü yanı buyruğuna aldı mı, buna kendine hakim olma diyoruz, bunu yapanı da övmüş oluyoruz. Tersine kötü eğitim görme, kötülerle düşüp kalkma yüzünden iyi yan zayıflar da, kötü yanın buyruğuna girerse, böyle birine de kendinin kölesi deriz. Buysa kötüleme olur (Platon, *Devlet*, p. 431a).

İnsanın içindeki bu ikili yan devlette de vardır. Bir başka deyişle Platon için iyi insanların yanında kötü insanlar, iyi devletlerin yanında kötü devletler de bulunabilmektedir. Ancak bir insanı da bir devleti de iyi yapan şey olarak akıl, hem

insanın hem de devletin kendine özgü iyiliğini meydana getirmektedir. Böylelikle iyi yan, “yönetici yan” olarak tasvir edilmektedir:

“Şimdi devletimize gelelim: bu iki yanı onda da göreceğiz. Bizim devletimize kendine hakim diyeceğiz. Çünkü, onda iyi yan, kötü yanı buyruğu altına almıştır” (Platon, *Devlet*, p. 431a). Çünkü Platon’a göre bir şeyi başka şeylerden ayıran şey kendine özgü iyiliğiyle tanımlanabilmektedir. İnsan da içinde akılsa olmayan yanları barındırsa da, insanı insanı yapan şey iyiliği, bir başka deyişle ruhunu aklın yönetmesidir. Siyaset de insanın bu en yüksek iyiliğiyle uğraşmaktadır (Platon, *Gorgias*, p. 464d). Öyleyse Platon, öncelikle insanda her iki yanın da bulunduğunu söylemekte, ancak bu iki yandan ancak akıl sahibi, yani iyi yanının insanı insan yapan yan olduğunu savunmakta, böylelikle de insan doğası hakkında iyimser bir yaklaşıma sahip olmaktadır.

Platon’un insan doğası hakkında iyimser mi kötümser mi bir tavır takındığı *Devlet* kitabındaki bir başka benzetmeden de çıkarılabilmektedir. Buna göre Platon insanı çok başlı bir yaratığa benzetmektedir. Bu yaratık dıştan insan olarak görünmektedir ama içinde bir canavarı, bir aslanı ve bir insanı saklamaktadır. Bazı insanlarda canavar, bazı insanlarda aslan, bazı insanlarda ise insan yan ağır basar. Bu üçlü varlığı insani yan yola getirmeli ve yönetmelidir (Platon, *Devlet*, p. 589a). Bu benzetmede dikkati çeken şey, Platon’un insani yan içindeki farklı yanları insan dışı varlıklarla adlandırması, akıl sahibi ve insanı insan kılan yanı da “insan” adı ile belirtmesidir. Demek ki aklını en çok kullanan insan, insan olmayı en çok başaranıdır, böylelikle de o, sadece kendi hayatı değil, diğer tüm insanları hayatları üzerinde söz hakkına sahip olabilir. Böyle olmakla bencil çıkarlarını değil, herkesin çıkarını savunmaktadır: “Her yönetim bir yönetim olarak ister devlet hayatında, ister tek insanın hayatında, bir başkasının iyiliğini değil, yönettiği bakımını üzerine aldığı şeyin iyiliğini gözetir” (Platon, *Devlet*, p. 345d).

Bu anlatılanlardan Platon’un insan görüşünün iyimser bir insan görüşü olduğuna ulaşabiliriz. Çünkü insan iyi bir devlet içinde erdemli olma ve mutlu yaşama olanağına sahiptir, bu olanağı ona veren de aklın kendisidir. Siyaset de insanın en yüksek iyiliğiyle ilgilenen bir etkinlik olarak herkesin ortak mutluluğunu hedefler. Bu da zaten insanın doğasındaki düzen ve uyumun bozulmaksızın sürdürülmesiyle mümkün olabilmektedir. Doğal olanı iyi olarak tanımlayan Platon’a göre, insanın doğasını gerçekleştirmesi, onun kendine özgü iyiliğini gerçekleştirmesi, bir başka deyişle akla uygun bir hayat

yaşamadır. İnsan, doğasını en çok devlet içinde gerçekleştirir. Siyaset de bir anlamda insanın iyi doğasının gerçekleşmesini sağlayan bir araç konumundadır. Bu anlamda en ideal yönetim insanın doğasını gerçekleştirmesine en çok olanak sağlayan yönetimdir ve yönetenler de insan olmayı en çok başarabilmiş, akıllı ve erdemli kişiler arasından seçilmelidir.

Platon'un bu iyimser yaklaşımı onun erdem anlayışından da çıkarılabilir. Buna göre erdem bir bilgidir ve öğretilir. Her insanın erdemli olma olanağı vardır. Protagoras ve Sokrates'in erdem üzerine tartıştığı diyalogta, daha sonra karşıt savı savunmuş olsa da, ilk başta erdem bilgi olduğu ve öğretilileceğini savunan Protagoras'ın insan üzerine anlattığı masal Platon'un insan görüşü açısından önemlidir. Buna göre insan diğer hayvanlar içinde fiziksel olarak en güçsüz olandır. Prometheus bunu fark ederek insana kendini koruması için bazı özellikler vermek ister. Bunlardan ilki ateş ve onunla birlikte gelen sanat bilgisidir. Bu bilgiyle beraber insan kendini korumaya ve yaşamayı sürdürmeye muktedir olur, ancak hala birlikte yaşamayı sağlayan siyaset bilgisine sahip değildir. Bu bilgi sadece Zeus'ta bulunmaktadır. Sonunda insanların yok olmaması için Zeus insanlara beraber yaşamayı mümkün kılan siyaset bilgisini, adalet ve utanma erdemlerini verir (Platon, *Protagoras*, p. 324d). Bu iki erdem olmadan siyaset de mümkün olmamaktadır. Dolayısıyla insanın belli erdemlere sahip olması siyasetin önkoşuludur. İnsan doğadan kötü ve erdemsiz olsaydı siyasetin imkanı da ortadan kalkmış olurdu.

Bu iyimser insan anlayışı Platon'un ideal devleti tasarlamasına, siyaseti de bu ideali gerçekleştiren etkinlik olarak ele almasına sebep olmuştur. Bu düşüncenin değişerek ileriki çağlarda da varlığını koruduğunu görebilmekteyiz. Fakat ondan önce Platon'un öğrencisi Aristoteles'in onun siyasal kuramından önemli etkiler taşımakla birlikte, hangi noktalarda farklılaştığı ve insan ile siyaset arasında nasıl bir bağ kurduğu ortaya konulmaya çalışılacaktır.

1.1.2. Aristoteles: *Zoon Politikon* Olarak İnsan ve Herkesin İyi Yaşamını Hedefleyen Bir Etkinlik Olarak Siyaset

Platon gibi Aristoteles de siyasal kuramını oluştururken insan doğasına ilişkin bir yaklaşımdan hareket etmektedir. Onun felsefesinde de antropoloji, etik ve siyaset arasında açık bir bağlantı söz konusudur. Ancak Aristoteles, Platon'dan farklı olarak bu üç alan hakkında bilgi ortaya koyarken daha sistematik bir araştırma yapmış olmakla siyaset biliminin kurucusu olarak kabul edilmektedir.

Aristoteles'e göre her bilimin nesnesi ve buna bağlı olarak bilgiye ulaşmak için kullandığı yol farklıdır. Aristoteles, bilimler arasındaki ayrımını, varlık alanlarına göre bilginin nesnesinin ve kesinlik derecesinin değiştiği düşüncesinden yola çıkarak gerçekleştirmiştir. Buna göre “pratik, teorik ve poetik” olmak üzere üç tür bilim vardır. Etik ve siyaset, pratik bilimler içinde yer almaktadır. Teorik bilimin aksine, zorunlu olanı değil, olabilir olanı ele alan pratik bilimin nesnesi insan eylemleridir. Çünkü insan eylemi de pratik alanda yer alır ve böylelikle olabilir olan, bir başka deyişle başka türlü olabilecek olanlar arasındadır. Dolayısıyla siyaset de, başka türlü olabilmesi olanaklı şeyler üzerinde çalışır. Teorik bilimler başka türlü olamayacak, zorunlu, ilk ilkelerden yola çıkarken, pratik bilim olgu ve kanılardan hareket ederek genellemelere varmaktadır. Bu yüzden pratik bilimde kesinlik, konunun izin verdiği ölçüde mümkündür ve bu alanda yapılan araştırma teorik bilimlerin aksine bir şeyi bilmekten çok, belli bir şekilde eylemek amacıyla yürütülür. Bu yönüyle etik de siyaset de insan eylemini kendine araştırma nesnesi edinmektedirler. Etik, hangi tür eylemlerin iyi yaşama ulaştırabileceğini araştırırken, siyaset iyi yaşamı ve doğru eylemi olanaklı kılan kurum ve yasaları ele almaktadır. Böylelikle etik ve siyaset birbirine sıkı sıkıya bağlıdır ve her iki alanın çıkış noktası da insana ve onun eylemlerine ilişkin belli türden bir anlayıştır. Bu iki alanın birbirine bu kadar sıkı bağlı olması, insanın doğası gereği bir toplum içinde yaşamak zorunda olmasından kaynaklanmaktadır. Dolayısıyla, tek tek insanların mutluluğunun toplumun mutluluğuna bağlı olması gibi, toplumun mutluluğu için de bireylerinin mutlu olması gereklidir. Çünkü Aristoteles'e göre kötü bir toplumda mutlu olmak zordur ve insanlar iyi olmadan toplum da iyi olamaz. Siyaset de herkesin iyi yaşamını amaçlamaktadır. Her bilim bir iyiyi amaçlar ancak, siyaset insan için iyi

olanı ve bu iyiye götürecek araçları araştırmakla tüm bilimleri de kapsamış olur (Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, p. 1094b).

Aristoteles, etik ve siyaset üzerine görüşlerine geçmeden önce her iki alanın da araştırma nesnesi olan insan eylemini tanımlamak gerekliliğini duymuştur. Bunun için de öncelikle insanın doğasını (*physis*) tanımlamak durumundadır. Bu bağlamda Aristoteles'in etik ve siyaset üzerine araştırmasının başlangıcında antropolojik bir temel bulunduğu söylenebilir. Etik de siyaset de insan hakkında olduğundan, Aristoteles'in deyişiyle her ikisi de “insanca şeyler konusundaki felsefe”ler olduğundan, araştırmaya başlamadan önce insanı tanımlamak gereklidir.

Buna göre insan eylemi ilk olarak, kendini diğer canlıların davranışlarından amaçlı olmakla ayırmaktadır. Aristoteles, “her insan eyleminin amaçladığı şeyin ne olduğunu” sorar ve yanıt olarak “her insan eyleminin bir iyiye amaçladığı” sonucuna varır. Ancak Aristoteles'in “iyi” kavramı Platon'un “iyi” kavramından oldukça farklıdır. Platon, tüm ideaların üstündeki “iyi” ideasından bahsederken bunun tek ve değişmez olduğunu öne sürmektedir. Her şey, bu iyi ideasından pay aldığı ölçüde iyi olur. Oysa Aristoteles'e göre bu böyle değildir, çünkü farklı alanlarda farklı şeyler için “iyi” kelimesini kullanırız.

‘İyi’, tüm kategorilerde dile getirilebilir, varolan kaç şekilde dile getiriliyorsa, iyi de o kadar şekilde dile getirildiği için, iyinin, ortak bir geneli bulunamayacağı ve bir tek olamayacağı açıktır; yoksa tüm kategoriler bakımından değil, bir tek kategori bakımından dile getirilirdi (Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, p. 1096a).

Diğer yandan Platon'un “iyi” ideası, Aristoteles'e göre, herkesin ulaşabileceği bir şey değildir, oysa Aristoteles, herkes için ulaşılabilir bir iyiye aradığını söylemiştir. Aristoteles, bu bağlamda iyiye tanımlarken iki tür iyiden söz edildiğini söyler:

Kendileri için arananlara ve sevilenlere bir türe göre iyi denir; bunları meydana getirenlere veya bir şekilde koruyanlara ya da karşıtlarını engelleyenlere de onlardan ötürü başka bir anlamda iyi denir (Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, p. 1096b).

Böylelikle her etkinliğe, her nesneye “iyi” denmesinin başka sebepleri olduğu ortaya konulmaktadır. Aristoteles'e göre tek ve ortak bir “iyi” ideası yoktur. Öyleyse bir etkinliği veya nesneyi iyi kılan şey nedir? Aristoteles bu sorunun ancak, “her iyiye iyi yapan nedenler” araştırıldığında, onun ötesine gidilemeyecek olan tek iyiye, yani başka bir nedenden ötürü değil de kendinden ötürü olan iyiye bularak çözülebileceğini öne

sürmektedir. Bu iyi de Aristoteles’e göre *mutluluktur (eudaimonia)*. Çünkü insan mutluluğu yalnızca kendisi için ister. Para, ün, güç hep başka bir şey için istenir. Dolayısıyla “iyi”, kendi kendisi için istenen, başka hiçbir iynin aracı olmayan, diğer her şeyin kendisi için istendiğı şeydir. Aristoteles’e göre Platon’un iyi ideası ise herkesin ulaşabileceğı bir iyi ideası değildir, oysa Aristoteles ısrarla insan hayatındaki iynin araştırılması gereğinden bahsetmektedir.

Pratik bilim insan hayatındaki iyiyi araştırdığına göre, öncelikle insanı tanımlamak zorunludur. Bu yüzden Aristoteles’in pratik biliminin temelinde antropolojik bir başlangıcın yattığı söylenebilir. Höffe’ye göre, Platon’un aksine, “Aristoteles etiğinin hareket noktası, mutluluk kavramı, genel ontolojik bir iyi ideası değildir, aksine gerçek insan yaşamının iyisidir. Onun araştırması metafizik değil, antropolojiktir” (Höffe, 1996, s. 49).

Aristoteles, insan için iyi olan olarak mutluluğun ne olduğunu açıklamak amacıyla insanın işinin (*ergon*) ne olduğunu soruşturmaya başlamaktadır. Çünkü insan için iyi olan onun eyleminin amacı olmak durumundadır, bu da ancak ve ancak insanın işinin (*ergon*) ne olduğunun saptanması ile ortaya konulabilmektedir. İnsanın işi ise, onu diğer varlıklardan ayıran özelliklerinde, bir başka deyişle insana özgü olanda bulunabilir (Aristoteles, *Nikomakhos’a Etik*, p. 1097b). Aristoteles burada insan ruhuna dair bir çözümlemeye girişerek antropolojik araştırmasını devam ettirmektedir. Buna göre, insan ruhun bir kısmı akılsal öğeye sahipken bir kısmı bu akılsal öğeden yoksundur. Ancak akılsal öğeden yoksun ve akılsal öğeye sahip olan kısmın yanında Aristoteles bir üçüncü yanın daha bulunduğunu söylemektedir: “Ruhun kısımları arasında bir de doğal olarak akla aykırı olan akılla çatışan ve akla karşı çıkan bir başka yan da var görünüyor” (Aristoteles, *Nikomakhos’a Etik*, p. 1102b).

Bu üçüncü yan, akılsal öğeden yoksun yanın içinde yer alır. Akılsal öğeden yoksun yan, hayvanlarla ve bitkilerle ortaktır. Bitkilerle ortak olan yanda beslenme ve büyüme vardır. Bitkilerle ortak olan akılsal öğeden yoksun yan, akılsal öğenin sözünü hiç bir zaman dinleyemez, oysa hayvanlarla ortak olan yan, arzular, iştah duyar ve zaman zaman akılsal öğenin sözünü dinler. Aristoteles’e göre insanı diğer canlılardan ayıran özelliğı de, akılsal öğeye sahip olması ve isteklerini aklın buyruklarına göre şekillendirebilmesi, bir başka deyişle arzulayan, iştah duyan, yani hayvanlarla ortak

olan yanın, akılsal ögenin sözünü dinlemesidir. Akılsal öğeden yoksun yanın zaman zaman akılsal ögenin sözünü dinlemesi Aristoteles’e göre, bir anlamda akılsal öğeye sahip yanın da ikili olabileceği anlamına gelir. “Biri asıl ve kendisi akıl sahibi olan, öteki ise babanın sözünü dinleyen (akıl alan) yan anlamında” (Aristoteles, *Nikomakhos’a Etik*, p. 1103a).

Ruhun bu bölümleri arasında insanı diğer canlılardan ayıran, kendine özgü yanı ise aklıdır. Aristoteles’e göre insan bir *animal rationalis*dir. Dolayısıyla insanın işi de ruhun akla uygun etkinliğidir. İnsanı diğer hayvanlardan ayıran işi onun akla uygun eylemesi olduğuna göre, insan için iyi, bir başka deyişle erdem (*arete*) akla uygun etkinliktir. Burada vurgulanması gereken Aristoteles’e göre akıl sahibi varlık olarak insanı diğer varlıklardan ayıran şeyin onun sadece bilmesi değil, aynı zamanda belli bir şekilde eyleyebilir olmasıdır. Bu da Aristoteles’in deyişiyle insanın “bir tür eylem yaşamı”na sahip olması anlamına gelmektedir (Aristoteles, 2005, p. 1098a). Siyaset ve etiğin varlık sebebi de insanın bu özelliğinden, yani eylem yaşamına sahip olabilmesinden kaynaklanmaktadır. Höffe’ye göre, Aristoteles’in pratik biliminde bu bağlamda hedeflenen ahlaksal kesinliğe ulaşmak değil, ahlaksal eylemi gerçekleştirmektir (Höffe, 1996, s. 88). İnsan akıl sahibi varlıktır ancak Aristoteles insanın sadece akıl sahibi olmasının değil, aynı zamanda akla uygun eyleyebilmesinin onu insan kıldığını öne sürmektedir. Aristoteles’e göre her akıl sahibi varlık, akıl sahibi olmakla kendi eylemlerini belli ilkelere uygun olarak gerçekleştirme, doğru şeylerden hoşlanma, kötünden sakınma potansiyeline sahiptir. Bu özellikleriyle insan akıl sahibi olmayan diğer canlılardan kendini ayırmaktadır.

Nikomakhos’a Etik kitabında insan için iyi yaşamı araştıran Aristoteles, bundan sonra *Politika* adlı kitabında toplum için iyi yaşamın ne olduğunu araştırır ve hem mevcut yönetim biçimlerini hem de ideal yönetim biçimlerini açıklar. Aristoteles, *Politika* kitabına başlarken insanın ve polis doğasına ilişkin önemli ayrımlar yapar.

Aristoteles’te insan doğası ve *polis* arasındaki ilişkiye bakmak için öncelikle onun doğa (*physis*) kavramından ne anladığı ortaya konulmalıdır. Ona göre doğa, bir şeyin ilk durumunu değil aksine ulaşabileceği son durumu anlatır:

(...) biz herhangi bir şeyin yetkinleşme sürecinin tamamlanmamış ürününe o şeyin doğası deriz. İnsan, ev, aile, her şey o olmayı (kendi doğasına erişmeyi) amaçlar.

Bundan başka, amaç ve son (sonul neden) ancak en iyi olandır (...) (Aristoteles, 1983, s. 9)

Buna göre, insanın doğası söz konusu olduğu zaman da anlaşılması gereken onun her zaman oluşum içindeki varlığı, bir başka deyişle varacağı son durumdur. Böylelikle, her varolan gibi insan da doğumundan itibaren doğasının gerektirdiği tamamlanmayı gerçekleştirmek için hareket halindedir (Löwith, 1957, s.65).

Aristoteles'e göre insan ve *polis* doğa olarak birbirlerini tamamlamaktadırlar, çünkü her ikisi de aynı amaca sahiptir (Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, p. 1094b). Bu amaç da insan için iyi olan, yani mutluluktur. İnsan da *polis* de mutluluğu hedeflediğine göre, insanın doğasını gerçekleştirmesi ancak *poliste* mümkün olacak, diğer yandan doğasını gerçekleştirebilmiş insanların oluşturduğu *polis* de en yetkin durumuna ulaşmış olacaktır. Bu yüzden insan, doğası gereği *polis* içinde yaşamak zorundadır.

Aristoteles'e göre *polis*, ilk olarak insanların doğada tek başlarına güçsüz oldukları için karşılıklı yardımlaşmaya ihtiyaç duymalarından kaynağını almaktadır. Ancak Aristoteles'e göre bu karşılıklı yardımlaşma ihtiyacı olmasa da insan başka insanlarla beraber yaşamak istegindedir. Bu bir tür doğal içgüdüdür. Bu doğal içgüdü insanın kendi gelişimini tam olarak sağlamasına ve amacını tamamlamasına hizmet eder. İnsan kendi amacını tamamladığı sürece iyi olur, bunun yolu da *polis* içinde yaşamaktır.

İnsanların birbirlerinin yardımını aramaya gerek duymadıkları zaman bile toplumda yaşamak için doğal bir istekleri vardır. Yine de ortak yarar onları bir araya getiren etkidir, çünkü hepsinin yararı her birinin iyi yaşamına katkıda bulunur (Aristoteles, 1983, s. 79).

İnsanların bir arada yaşama isteği doğal bir içgüdü olduğuna göre oluşturulan her birlik de doğaldır. Böylelikle Aristoteles, *polis*in de tıpkı insan gibi doğal bir varlık olduğunu öne sürmektedir. Çünkü *polis* de insan topluluklarından oluşmuştur. Önce bireyler aileyi, aileler köyleri, köyler ise şehir ya da *polisi* oluşturmuştur. Aile, insanların yaşamak için birleşmelerinden kaynağını alırken, *polis*, insanların iyi yaşamı için vardır (Aristoteles, 1983, s. 9). Çünkü insan hayvandan farklı olarak sadece yaşamayı değil, aynı zamanda iyi yaşamayı da hedeflemektedir. İyi yaşam, söz ve eylemin olduğu, insanın en erdemli ve yetkin durumda olduğu yaşamı anlatır. *Polisin* görevi de insanları iyi, mutlu ve adil kılmaktır (Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, p.1103b). Aristoteles'te iyi yaşam, bu yüzden sadece bedensel ihtiyaçların giderilmesinden ibaret olmayıp, insanın

zihinsel ve ruhsal yetilerini geliştirmesiyle de alakalıdır. Bunun yanında iyi bir yaşam için sadece erdemli olmayı yeterli saymayan Aristoteles, dış iyilerin varlığının da önemli olduğunu söylemiştir. Kişinin talihli olması ve dostlarının olması iyi yaşamın dış koşullarından bazılarıdır. Yurttaşların kendi aralarında dost olması gerekmektedir. Dostlardan oluşan bir devlet iyi bir devlet olacaktır. Böylelikle dostluk, sadece kişisel değil toplumsal ve siyasal bir anlama da sahiptir. Aristoteles’e göre toplumu bir araya getiren ve siyasetin temelini oluşturan iyi yaşama amacı da ancak insanların birbirleriyle dayanışma ve dostluk içinde olduğu bir *polis* içinde mümkün olmaktadır. Bu uyumun kendisi ise ne bir sözleşme ne de bir uyuşumla ortaya çıkmıştır, insanın doğasında buna yönelik bir içgüdü vardır.

Bize toplum içinde yaşamayı yeğleyen, başkalarını sevmemiz oluyor ve bunların hepsi, devletin amacı olan iyi yaşamın sağlanmasına katkıda bulunuyorlar ve iyi yaşam demek bizce mutlu ve soylu yaşamaktır. Öyleyse şurasını teslim etmeliyiz ki devlet dediğimiz siyasal birlik, yalnızca bir arada yaşamak için değil soylu eylemlerde bulunabilmek içindir (Aristoteles, 1983, s. 85).

Aristoteles’e göre insanın başka insanlarda yaşamak için doğal bir içgüdüye sahip olması ve yalnızca *polis* içinde kendi doğasını gerçekleştirebilmesi, onun *siyasal bir canlı* (*zoon politikon*) olduğunun kanıtıdır (Aristoteles, 1983, s. 9). İnsanın siyasal bir hayvan olması onun anlamlı konuşma yetisine (*zoon logon ekhon*) sahip olmasından ileri gelmektedir. Aristoteles’e göre insan dil aracılığıyla “yararlı ve zararlı, doğru ile yanlış olanın bilgisini” birbirine aktarır. İnsanın toplumsallaşması da konuşarak benzer görüşleri paylaşan insanların birleşmesi ile gerçekleşmektedir. Başka insanlarla beraber yaşamak ise iyi ya da kötü olsun her insanın ihtiyacıdır ve doğasında bulunan bir istektir. *Polis* insanın giderek daha iyi ve adil olmasını sağlarken, *polis*in dışında yaşamak insanı hayvana yaklaştırır. “İnsan nasıl tam gelişme durumuna ulaştığı zaman hayvanların en iyisiyse, yasa ve kurallardan ayrılınca da en kötüsü olur” (Aristoteles, 1983, s. 10).

Yani Aristoteles’e göre insanın “kötü” olması onun yasalardan ve *polis* içinde yaşamaktan ayrılmasıyla gerçekleşir. Her insanın doğasını gerçekleştirmek için *polise* ihtiyacı vardır. *Polis*, zaten insan gelişiminin doğal bir sonucudur. İnsan, gelişimini tamamlayamadığı zaman, yani doğasından uzaklaştığı zaman *polisten* yoksun olur ve kötüleşir. Çünkü Aristoteles’te doğanın kendisi iyidir, onun felsefesinde henüz “doğa alt

edilmesi gereken bir durum değil, gelişmesine izin verilmesi gereken bir olanak olarak ele alınmaktadır” (Kalaycı, 2007, s. 181).

Tüm bunlardan Aristoteles’in siyaset görüşünün altında insan doğasına ilişkin iyimser bir yaklaşımın yattığı görülebilmektedir. Buna ilişkin en önemli temellendirme onun insanı durmak bilmeyen bir gelişim sürecinde tanımlamasıdır. Buna göre insan kendini sürekli daha fazla yetkinleştirme olanağına sahiptir. O, böylelikle hayvanlardan kendini ayırır, insan olur ve hatta o insanlığını da aşarak tanrısal insana ulaşabilecek olanağa bile sahiptir.

Bu noktada Aristoteles’in sınıflandırdığı üç tür yaşamdan söz etmek faydalı olacaktır. Aristoteles için, haz yaşamı, siyaset yaşamı ve *theoria* yaşamı olarak saydığı üç yaşamdan en iyisi ve mutluluğa en çok götüreni *theoria* yaşamıdır:

Mutluluk erdeme uygun bir etkinlik ise, en yüksek erdeme uygun olması ussal. Bu etkinlik de en iyiye özgü olsa gerek. İmdi bu ister us olsun, ister doğal olarak bizi yönettiği, yol gösterdiği, güzel, tanrısal bir şey olsun, ister bizdeki en tanrısal şey olsun, onun kendine özgü erdeme uygun etkinliği tam mutluluk olsa gerek. Bu etkinliğin ise teori etkinliği olduğunu söylemiştik (Aristoteles, *Nikomakhos’a Etik*, p. 1177a).

Ancak Aristoteles böylesi en iyiye özgü ve tam mutluluk getiren bir yaşamın insanı açacağını da ifade etmiştir: “İmdi us, insandaki tanrıca bir şey ise, usa uygun yaşam da insan yaşamındaki tanrıca bir şey olacaktır” (Aristoteles, *Nikomakhos’a Etik*, p. 1177b).

İnsan bu aşamada işini iyi yapar ve gelinecek en son noktaya yaklaşır. Aristoteles, bu tanrılaşma amacının değerli olduğunu söylemektedir:

İmdi, insan olduğumuzdan insanla ilgili şeylerle, ölümlü olduğumuzdan ölümlülerle ilgili olan şeylerle ilgilenmemizi öğütleyenleri dinlememeli; kendimizi olabildiğince ölümsüzleştirmeli, bizdeki en üstün şeye uygun yaşamak için her şeyi yapmalı (Aristoteles, *Nikomakhos’a Etik*, p. 1177b).

Aristoteles’e göre *theoria* yaşamı, tanrısal, en ideal ve düşünce erdemlerine sahip insanların yaşamıdır. Bundan sonra ise karakter erdemlerine sahip insanların siyaset yaşamı gelir, bu yaşam da insansal bir yaşamdır. En son olarak gelen haz yaşamı ise hayvansal ile insansal yaşam arasında kalan bir yaşam biçimidir. Burada dikkat çeken Aristoteles’in insansal yaşamı siyaset yaşamı olarak tanımlarken *theoria* yaşamını tanrısal yaşam olarak tanımlamasıdır. Diğer yandan *theoria* yaşamı içinde yaşayan filozof bile kendi varlığını sürdürebilmek için *polise* ihtiyaç duymaktadır (Höffe, 1996,

s. 55). Böylelikle siyaset yaşamı *theoria* yaşamını da olanaklı kılan bir yaşam biçimi olarak kabul edilmekte, bununla beraber *theoria* yaşamı da salt düşünsel bir yaşam olmayıp, yine bir tür eylem yaşamı olmaktadır. Böylelikle de pratik yaşam, siyaset yaşamını ve *theoria* yaşamını kapsar (Kalaycı, 2007, s. 65). Yalnızca ruha değil aynı zamanda bir bedene sahip olan insan kendi akla uygun etkinliğinin yanında her zaman dış iyilere de ihtiyaç duyduğu için *theoria* için gerekli olan boş zaman ve barışı sağlayan yaşam yine siyaset yaşamıdır. Çünkü ister tanrısal insan, ister insansal insan, ister hayvansal insan olsun, tüm insanlar *poliste* yaşamak zorundadırlar. Bu durumu Aristoteles, *polis*in dışında yaşayanın ya hayvan ya da tanrı olması gerektiğine ilişkin sözünde vurgulamaktadır.

Böylelikle Aristoteles insanı akıllı, konuşan, etik ve siyasal bir canlı olarak tanımlamaktadır (O'Meara, 1992, s. 18). Platon'da olduğu gibi onda da insanın doğasını gerçekleştireceği yer *polistir*. Siyaset en iyiye ulaştıran bilim olarak Aristoteles'te en iyi yaşamın ne olduğunu ve ona ulaştıran yolların ne olduğunu sorgular. Diğer yandan siyaset, Aristoteles'te Platon'dan farklı olarak, bir etkinlik olmanın yanında kendine özgü bir alanı da ifade etmektedir. Ancak ve ancak bedensel ihtiyaçlar giderildikten sonra, yani yaşayabildikten sonra iyi yaşam hedeflenmektedir. Siyasetin alanı ise bu yüzden ev değil *polistir*. *Poliste* eylem ve söz yoluyla insan en üstün yetilerini diğer insanlarla paylaşır, kendisini yetkinleştirir.

Devlet ve toplum kavramlarının henüz birbirinden ayrılmadığı Platon ve Aristoteles'te siyaset, insanın iyiliğinden temelini almakta ve tekrar onu yetkinleştirerek iyi yaşamı gerçekleştirmek işlevine sahip olmaktadır. Bu anlamıyla polis, zaten doğası gereği beraber yaşamaya yatkın olan insanların uyumla oluşturdukları bir birlikken, siyaset de iyi yaşama ulaştıracak yasa ve kurumları belirleyen bir etkinliktir. Bir başka deyişle Antik Felsefede siyaset, henüz insanlar arasındaki bir iktidar mücadelesini ifade etmemektedir. İyi yönetim tek tek kişilerin değil herkesin iyiliği için yönetir. Yönetilenlerin iyiliğini değil de kendi iyiliğini hedefleyen yönetimler ise iyi yönetimlerden sapmadır. “Devlet, herkesin, aileleri ve akrabaları içinde iyi yaşamalarını, yani tam ve doyurucu bir yaşam sürebilmelerini olanaklı kılabilmek içindir” (Aristoteles, 1983, s. 85).

Böylelikle Platon ve Aristoteles'te siyasetin varlık nedeni, insanın akıl sahibi varlık olarak sürekli kendini yetkinleştirebilen bir canlı olması ve bu yetkinliğe ulaşma amacıdır. Siyaset, insanın iyi doğasını gerçekleştirebilmenin ve bu yolla herkesin iyi yaşamını mümkün kılmanın aracıdır. Bu iyimser antropoloji ve ondan çıkan siyasal kuram Ortaçağ ve Hristiyanlıkla beraber değişecek, yerini kötümser bir antropolojiye ve iktidar odaklı bir siyaset anlayışına bırakacaktır. Şimdi Ortaçağ'da bambaşka bir görünüm kazanan yeni siyaset anlayışı ortaya konulacak ve dönemin en kayda değer temsilcisi St. Augustinus'un, felsefi antropolojisi ile bağlantısında, siyasal kuramı ele alınacaktır.

1.2. ORTAÇAĞ FELSEFESİNDE SİYASAL KURAMLARIN ANTROPOLOJİK TEMELLERİ

Platon ve Aristoteles'in siyasal kuramları arasındaki temel ayrımlar Ortaçağı etkilemiş, Platoncu ve Aristotelesçi siyaset anlayışları Augustinus ve Aquinas'ın düşüncelerinde; Ortaçağın iki farklı döneminde ifadesini bulmuştur.

Hristiyanlığın Avrupa'ya yayılmasıyla İlkçağ felsefesinin doğalcı unsurları değişerek İncil ile uyumlu hale getirilmiştir. Augustinus, Platon'un felsefesini hristiyan dogmasıyla birleştirerek, idealar kuramını tanrıyı temellendirmek için kullanmıştır. Böylelikle felsefede *grek logosundan hristiyan logosuna* geçiş gerçekleşmiştir (Cassirer, 2005: 285). Ortaçağ'ın son dönemlerinde ise Aquinas, Augustinus'un Platoncu epistemolojisi ve siyasal düşüncesinin karşısına Aristotelesçi epistemolojiyi ve siyasal düşünceyi çıkartarak yeni çağda etkili olacak hümanizm ve *res publica* idealinin ilk ipuçlarını vermiştir.

Hristiyanlığın siyaset anlayışı söylendiği gibi Antik Yunan felsefesinden beslense de her iki dönem arasında özellikle dünya ve insan kavrayışları açısından önemli farklılıklar bulunmaktadır.

İncil'in ilk bölümünü oluşturan Eski Ahit'te dünya yaratılmadan önce, Adem ve Havva'nın yaşadıkları cennetin, bolluklar ve sonsuz iyilikler mekanı olduğu, ancak ilk

günahın cezası olarak onların bu mükemmel mekandan kovularak eksikliklerin olduğu dünyaya atıldıkları anlatılmaktadır. Dolayısıyla, dünya iyi ve mükemmel değildir. Dünyada kötülük vardır ve gerçekleşen bu kötülükler ilk günaha verilen cezalardır. İnsan, dünyaya günahkar olarak gelmekte ve öte dünyaya gidene kadar da bu şekilde yaşamaktadır. İncilde kötülüğün insanda nasıl bulunduğu şöyle anlatılmaktadır:

İnsanın dışında olup içine giren hiçbir şey onu kirletemez. İnsanı kirleten, insanın içinden çıkmıştır. Çünkü kötü düşünceler, cinsel ahlaksızlık, hırsızlık, cinayet, zina, açgözlülük, kötülük, hile, sefahat, kıskançlık, iftira, kibir ve akılsızlık içten, insanın yüreğinden kaynaklanır. Bu kötülüklerin hepsi içten kaynaklanır ve insanı kirletir (Markos: 15, 1-20).

İnsan bu denli kötü olduğu için onun kontrol altında tutulması gerekir. Bu kötümser antropoloji hristiyan siyasal düşüncesinde de karşılığını bulmuştur.

Hristiyanlığın siyaset anlayışının temellerini atan Aziz Paulus, insanın kötülüğü yüzünden her türlü iktidara itaat etmek zorunda olduğunu söylemiş ve eşitsiz toplum yapısını savunmuştur (Şenel, 1995, s. 235). Buna göre devletin varlık sebebi insanın kötülüğüdür. Devlet, Aristoteles ve Platon'da olduğu gibi doğanın iyiliğinin bir sonucu değil, insanın günahının sonucudur. Dünyadaki devlet, cennetin tersine ebedi huzuru vermez.

İnsanın dünyadan önce cennette yaşadığı ve ilk günah yüzünden buradan kovulduğu düşüncesinin henüz ortaya çıkmadığı Antik Yunan düşüncesinde kötülük bir istisna, bir anormallik iken, özellikle Aziz Paulus'un şekillendirdiği Hristiyan düşüncesinde kötülük insanın kendinde vardır. İnsan doğuştan bencil ve kötüdür. "Çünkü insan yüreğindeki eğilimler çocukluğundan beri kötüdür" (Yaratılış: 8, 21).

Hristiyan felsefesinin dünya ve insan hakkındaki kötümser düşünceleri, Ortaçağ'ın siyasal yapısını büyük ölçüde etkilemiştir. Buna göre her türlü iktidar zorunludur ve tanrıdan gelir, ayrıca her türlü iktidara itaat etmek tanrıya karşı bir yükümlülüktür. Böylelikle Ortaçağ felsefesinde siyaset tanrıya ve her türlü iktidara itaat etmek olarak anlaşılmıştır. Bu dünyada olup biten her kötülüğü ilk günahın cezası olarak kabul etmek ve kötü bile olsa her türlü otoriteye itaat etmek aslında tanrıya itaat anlamına gelmektedir. Siyaset felsefesinin bu dönemdeki görevi tanrıya itaat ile dünyevi itaat arasındaki ilişkiyi ortaya koymaktır.

Aristoteles'ten farklı olarak artık bu dünyada iyi yaşam önemini yitirmiş, asıl olan öte dünyada, tanrının krallığında iyi yaşama ulaşmak olarak belirlenmiştir. Tanrıya itaat ile dünyevi itaat arasındaki ilişkinin yarattığı sorunlar inancı akıl ile temellendirme çabasının en kayda değer temsilcisi Augustinus'un Platoncu siyaset felsefesinde çözülmeye çalışılmaktadır. Augustinus'un düşüncelerinin geçerli olduğu dönem ise 13. Yüzyılda Aquinas'ın Aristotelesçi düşünceleri ile kapanmaktadır. Çalışmamızda Augustinus'un insan ve siyaset üzerine görüşleri ele alınarak, Ortaçağ'a damgasını vuran bu önemli siyasal kuramın temelindeki antropoloji ortaya konulmaya çalışılacaktır.

1.2.1. Augustinus'ta İlk Günah Dogması ve Siyasal Boyun Eğmenin Temellendirilişi

Ortaçağ'daki hristiyan düşünüşünün en önemli temsilcilerinden biri olan Augustinus'un varlık ve insan görüşünde Platon ve Plotinos'tan etkilendiği bilinmektedir. Augustinus'a göre varolan her şeyin yaratıcısı Tanrı, her şeyi doğası bakımından iyi olarak yaratmıştır, çünkü tanrının kendisi en üstün iyidir. Dolayısıyla ondan çıkan her şey de iyidir. Kötülük ise Platon'da olduğu gibi iyiliğin eksikliği olarak tanımlanmıştır. Augustinus'a göre kötülüğün kendinde bir varlığı yokken, iyi ise kendinde varlıktır. Bir başka deyişle kötülük hiçliktir ve varolmak için iyiliğe muhtaçtır. Varolan iyi, varolmayan kötüdür. Çünkü Augustinus'a göre bir şeyin kötü olabilmesi için önce iyi olması gerekir, diğer yandan kötü olan bir şey eninde sonunda iyi hale gelecektir. Olup biten her şey sadece tanrının iradesiyle olduğuna ve tanrı en yüksek iyi olarak her zaman adil olacağına göre, tüm kötülükler eninde sonunda iyi olacaktır. Çünkü kötülüğün kendisi iyiliğin bozulmasıyla ortaya çıkmaktadır (Simonis, 2001, s.151).

Bu görüşleriyle *Mani* felsefesinin iyilik ve kötülük hakkındaki görüşlerini eleştiren Augustinus'un insan görüşü de aynı temelden kaynağını almaktadır. Buna göre tanrı her şeyi olduğu gibi, meleklerin ve insanın doğasını da iyi olarak yaratmış, bununla birlikte yaratılanlar arasında yalnızca melek ve insanlara özgür irade vermiştir. Ancak özgür irade, doğadan sapmaya sebep olarak günaha yol açmıştır. Kendisi de bir melek olan şeytan, özgür iradesi yüzünden kötü tercihte bulunarak tanrıya itaat etmeyi reddetmiştir

ve bu yüzden onun gerçekte iyi olan doğası kötüleştirmiştir. Böylelikle şeytandan önce kötülük ve günah söz konusu değilken, şeytanın gururu ve kibriyle kötülük ve günah ortaya çıkmıştır. Aynı şey, Augustinus’a göre, insan için de söz konusudur. İlk insanlar olan Adem ve Havva cennette yasak meyveyi yiyerek özgür iradelerini kötüye kullanmış ve tanrıya karşı gelmişlerdir. İlk günahın cezası olarak cennetten kovularak içinde kötülüklerin ve sıkıntıların olduğu dünyaya atılmışlardır. Bu yüzden dünyaya gelen her çocuk günahkar olarak doğmaktadır. Artık günahkarlık insanın yeni doğasıdır (Augustinus, 1972, s. 474).

Augustinus’un, İncil’den ve Aziz Paulus’un görüşlerinden hareketle oluşturduğu kötümser antropolojisi *İtiraflar* adlı eserinin birçok yerinde de dile getirilmiştir. Augustinus’a göre, Hristiyanlığın ilk günah dogması gereğince, yeni doğmuş çocuğun narin vücudu masumdur, ama istekleri masum değildir. (Augustinus, 2007, s. 20) Küçük bir çocuğun yüzünde dahi bencillik ve kötülüğün izlerini görmek mümkündür: “Anam bana kötülük içinde gebe kalmışsa, annemin karnında günahla beslenmişsem nerede Tanrım, sana soruyorum, nerede ve hangi zamanda masumdum?” (Augustinus, 2007, s. 21).

Böylelikle Augustinus’a göre tanrının yarattığı haliyle iyi olan insan dünyada yaşamaya başladığı andan itibaren doğuştan kötüdür, günahkarlık onun artık *ikinci doğası* haline gelmiştir.

Kimse doğasında bulunanlardan ötürü cezalandırılmaz ancak iradesindeki hatalar yüzünden cezalandırılır. Doğal hale gelen ve gelişerek ikinci doğa olarak somutlaşan kötülük, temelini seçim ediminde bulur (Augustinus, 1972, s. 474).

Bu ikinci doğanın günahkarlığından kurtulmak ise ancak tanrı inancı sayesinde ulaşılan tanrı lütfu ile mümkündür. Artık insan kendi kendine bu günden kurtulamayacak ve ebedi huzura asla kavuşamayacaktır.

Augustinus’un insan hakkındaki bu görüşleri siyasal düşüncesini etkilemiştir. Platon’da olduğu gibi Augustinus’ta da insan doğası ve toplumsal düzen arasında bir paralellik kurulmuştur. İlk günah ile temellendirilen bu kötümser antropoloji Augustinus’un insan tarihini ve siyaseti rasyonel iyimserlikten uzak olan gerçekçi bir anlayışla kavramasına yol açmıştır (Maier, 1969, s. 109). *De Civitate Dei* adlı kitabında insanın yaratılışını ele almanın iki ayrı devlet biçimini açıklamak için gerekli olduğunu söyleyerek teolojik

antropolojisi ve siyasal kuramı arasındaki bağı açık etmektedir (Augustinus, 1972, s. 474).

Augustinus, İncilden hareketle, Adem ve Havva'dan çıkan tüm insanlık soyunun da günahkar olacağını söyledikten sonra insanlar arasındaki ayrımı anlatmak için Kabil ve Habil'den bahsetmektedir (Augustinus, 1972, s. 597). Buna göre Adem ve Havva'nın ilk çocuğu Kabil, ikincisi Habil'dir. Kabil kötü, Habil ise iyidir. Kabil'in kötülüğü anne ve babasının günahından ileri gelmekteyken, aynı kötü doğaya sahip Habil ise tanrının lütfu ile iyi olmuş ve günden kurtulmuştur. Kabil ve Habil ile başlayan insanlar arasındaki ayrım soylar boyunca devam etmiş, böylelikle kimi insanlar Kabil gibi bencil ve kötü, kimi insanlar ise tanrı inancı sayesinde Habil gibi iyi olmuşlardır. Augustinus'a göre insanlar arasındaki bu ayrım *Yeryüzü Devleti (Civitas terrena)* ve *Tanrı Devleti (Civitas dei)* diye iki farklı devlet veya iki farklı insan topluluğunu da temsil etmektedir (Augustinus, 1972, s. 596). Devletler arasındaki bu ayrım insanın iki farklı sevgisi, *amor sui* ve *amor dei* temelinde gerçekleşmektedir.

Böylelikle görüyoruz ki, iki devlet iki tür sevgi tarafından kurulmuştur: yersel olan, Tanrıyı horlamaya varan benlik sevgisi tarafından; göksel olan da benliği horlamaya varan Tanrı sevgisi tarafından. Gerçekte ilki kendini yüceltir, diğeri ise Tanrı'yı (Augustinus, 1972, s. 593).

Bu iki devlet ve bu iki insan türü arasındaki çatışma tarih boyunca devam etmektedir. Benlik sevgisi, yani *amor sui*'ye sahip insanlar sadece kendi çıkarları için yaşamakta, kendi özgür iradelerine göre hareket etmektedirler. Bu insanlar Adem ve Havva'nın ilk oğlu Kabil'in soyundan gelmektedirler ve *Yeryüzü Devleti*'nin yurttaşlarıdır. *Yeryüzü Devleti*, bencillikleri ve günahkarlıkları yüzünden durmadan savaşan insanlara bir düzen (*ordo*) getirmek için kurulmuştur. Bu devlet, Adem'in günahından ortaya çıkmaktadır ve bu yüzden hiçbir zaman kusursuz olmayacaktır. Yine de devletin kötülüğü insanın kötülüğü karşısında görece olarak iyidir. Çünkü en kötü devlet bile *amor sui*'nin yarattığı kargaşayı önlemeye, barışı ve düzeni (*pax* ve *ordo*) sağlamaya yardımcı olmaktadır. Bu amaç için savaşlar da haklı görülmektedir. *Yeryüzü Devleti*'nde sürekli savaşlar, katliamlar ve facialar olacaktır.

Augustinus'a göre *Yeryüzü Devleti*'nin aksine *Tanrı Devleti*'nde yaşayan insanlar özgür iradeleri yerine tanrı iradesine boyun eğmektedirler. Bu devleti kuran sevgi, kişisel çıkarı yadsıyan, bedenin kötülüklerinden uzaklaştıran *amor dei*'dir. Bu devletin

yurttaşları olan insanlar, İsa'nın inananları ebedi huzura kavuşturacağı inancı ile yaşamaktadırlar.

Augustinus'a göre *Yeryüzü Devleti* ve *Tanrı Devleti* birbirine karşıt devletler olmakla beraber dünyada bu iki devletin saf hallerine rastlanamamaktadır. Diğer yandan *Tanrı Devleti* idealinin Augustinus'a göre bu dünyada gerçekleşmesinin mümkün olup olmadığı konusundaki görüşler çeşitlidir. Bir görüşe göre dünyada mevcut devletlerden hiç biri tanrı devletini gerçekleştirme iddiasında bulunamaz. *Tanrı Devleti* inanan insanların yurttaşı olduğu duyulurüstü bir devlettir, görünmezdir. Diğer görüş ise Augustinus'un, imanlı insanların oluşturduğu kilisenin yönetimini *Tanrı Devleti* olarak gördüğü şeklindedir. Augustinus'un kitabında bu soruna yönelik net bir açıklaması bulunmamaktadır.

Augustinus, tarihin bu iki devlet türü arasındaki zıtlığın yarattığı çatışmadan oluştuğu kanısındadır. Ona göre, tarihin sonunda çatışmadan *Tanrı Devleti*'i galip gelecektir. Ancak o zamana kadar dünyada bu iki devlet biçimi sürekli çatışacaktır. Ancak bu çatışma siyasal bir anlam taşımamaktadır. Bir başka deyişle, *Tanrı Devleti*'nin yurttaşları olan inancılı insanların *Yeryüzü Devleti*'nin yıkılması ya da *Tanrı Devleti*'ne ulaşılması için inanmaktan ve tanrı iradesine uymaktan başka bir şey yapmaları salık verilmemektedir. Çünkü Tanrı, tarihin sonunda kötülüğü iyiliğe çevirecektir. O zamana değin her devlet ve her kötülük bu hedefe giden yoldaki zorunluluklar olarak kabul edilmelidir. İnananlar umutla kötülükler karşısında sabretmeli, tanrıya inanmaktan ve çevrelerindeki insanlara tanrı sevgisini anlatmaktan başka bir şey yapmamalı, mevcut yönetim kötü bile olsa boyun eğmelidirler. Çünkü hristiyan düşüncesine göre bu dünyada mutlu ve güçlü olmanın hiçbir anlamı yoktur. Asıl olan *Tanrı Devleti*'nde mutluluğa kavuşmaktır. Bu yüzden ilk günahla başlayan insanlık tarihi boyunca ortaya çıkan her yönetim *Tanrı Devleti*'ne varıncaya kadar görelî olarak iyidir, çünkü hepsi kaynağını tanrıdan alır ve hiçbir iktidar Tanrı'nın rızası dışında ortaya çıkamaz. Bu yüzden de, ebedi barış da dünyevi barış da ancak yönetenlere koşulsuz itaatle sağlanabilmektedir.

Böylelikle Augustinus'un siyasal kuramının insan görüşünden hareketle vardığı iki anahtar kavrama ulaşmaktayız: emir ve itaat (*imparire ve obedire*). Buna göre özgür iradeye sahip olan insan kendi kendine iyi ve kötüyü ayırt etmeye muktedir değildir, o

ancak bir otoritenin rehberliğinde iyiye ulaşabilir. Bu da en yüksek iyi olan Tanrı'nın egemenliğidir. Augustinus'a göre sonsuz egemen tanrıdır (Augustinus, 1972, s. 477). Bu yüzden onun emrettiği her şeye uymak zorunludur. Siyasal egemenliğin meşruluğu da tanrıdır. Diğer yandan bir yönetim adil olmasa ya da tanrı inancı ile temellendirilmese dahi insanın kötü ve günahkar doğasına verilen bir ceza olarak gereklidir.

Augustinus'ta emir ve itaat ilişkisi insan ruhundan başlayarak, aile ve devlette barış ve düzeni sağlamak için zorunludur. Öncelikle ruhun akıldan yoksun tarafı akıllı tarafına boyun eğmekte, daha sonra akıl da Tanrıya boyun eğmektedir. Böylelikle ölümlü insan, ölümsüz tanrıya inanarak ebedi yasaya itaat etmelidir. Augustinus'a göre itaat, akıl sahibi varlıkta erdemlerin anası ve bekçisidir (Augustinus, 1972, s. 571). Tanrıya itaat, onun emirlerine itaattir ve bu, bireysel yaşamın olduğu kadar, sosyal yaşamın da temelini oluşturmaktadır.

Augustinus'ta itaatin bu kadar önemli bir yeri olmasının başlıca sebebi insanın günahkar olan ikinci doğasıdır. Zor, baskı ve iktidar insanın kötülüğünü dizginlemek için bir gerekliliktir.

Tanrı'nın niyeti, kendi suretinde yarattığı akıllı yaratığın sadece akılsız yaratıklara egemen olmasıydı. O, insanın insan üstünde değil, insanın hayvanlar üstünde egemen olmasını istemişti. Bundan ötürü ilk adil adamlar insanlara kral değil, hayvanlara çoban yapıyordu; Tanrı böylelikle doğal düzenin neyi gerekli kıldığını, günahın layığının ne olduğunu öğretmek istiyordu; çünkü biz kölelik durumunun günahın adil bir sonucu olduğuna inanıyoruz (Augustinus, 1972, s. 874).

Tüm bunlardan anlaşıldığı gibi Augustinus'a göre siyaset insanı yetkinleştiremez ya da iyi kılamaz, o sadece doğasından kötü olan insanı kontrol altına alma, emir ve itaat yoluyla barış ve düzen kurma etkinliği olarak görülmektedir. İnsanların gerçek iyilik ve mutluluğa ulaşacakları zaman ise bedenlerinden tamamen kurtuldukları ve kendilerini tanrı inancına bıraktıkları *Tanrı Devlet*'inde mümkün olacaktır.

Bu görüşleriyle Augustinus, kendinden önceki siyaset anlayışından radikal bir kopuşu gerçekleştirmiştir. İnsan doğasına dair kötümser tavrı, insanın özgürlüğünü engellenmesi gereken bir şey olarak görmesine sebep olmuştur. Augustinus, bu dünyada iyi bir yönetimin gerçekleşmesinin imkansızlığını dile getirmiştir. Böylelikle Aristoteles'te herkesin iyi yaşamını hedefleyen, söz ve eylem ile gerçekleştirilen siyasetten artık sadece emir ve itaat etme anlaşılmaya başlanmış, Paulus ve

Augustinus'un antropolojilerinden hareketle oluşturdıkları siyasal kuramlar siyaset felsefesi dağarcığına siyasal boyun eğme ve siyasal iktidar karşısındaki bir pasifizmin bir ifadesi olarak geçmiştir (Ağaoğulları, 2004, s. 124).

Augustinus'un bu yaklaşımı felsefe tarihçilerince kötümser olarak nitelendirilmiştir. Bu kötümser antropoloji ile temellenen otoriter siyaset anlayışı, Machiavelli yoluyla modern siyasal düşüncede etkisini hissettirmiştir.

1.3. RÖNESANS'TA SİYASAL KURAMLARIN ANTROPOLOJİK TEMELLERİ

Uzun süren kilise iktidarı ve hristiyan düşüncesinin toplumsal yaşamın her alanına sirayet edişinin ardından, Rönesans döneminde Antik Yunan klasiklerinin Latinceye çevrilmesiyle Ortaçağ'ın insan ve doğa anlayışlarında radikal bir dönüşüm başlamıştır. Henüz çok belirgin olmasa da, ilk nüvelerini Aquinas'ın, Aristoteles'in görüşlerine yeniden dönmeyi salık veren felsefesinde gördüğümüz hümanizm ve *res publica* düşünceleri, giderek daha çok kabul görmeye başlamıştır. Bu durum, kilisenin iktidarının zayıflamasına ve akla duyulan güvenin artmasına sebep olmuştur. Tüm bunlar Rönesans döneminde farklı bir insan görüşünün doğmasıyla sonuçlanmıştır. Rönesans'ın insan görüşünü yansıtan Pico Della Mirandello'nun *İnsanın Değeri Üzerine Söylev* adlı eseri, yeni başlayacak olan hümanist dönemin manifestosu olarak görülmektedir. Hristiyan düşüncesinin en önemli temsilcisi olan Augustinus, insanın kendini tanrıyı bilerek bilebileceğini söylerken, Mirandello'nun söylevinde somutlaşan Rönesans'ın hümanist görüşleri, bu düşüncenin aksine insanın önce kendini bilerek tanrıyı bilebileceği sonucuna varmaktadır. Mirandello'ya göre insan, kendi kendini oluşturan ve kendini bilebilen bir varlıktır. “ ‘Sensin’i bilerek tanrıya yaklaşmış olan” (Mirandello, 2006, s. 45) insanlar, bundan böyle evrenin merkezinde yer almaktadırlar. Öyle ki artık tanrı dahi insan aracılığıyla bilinebilir olmaktadır. Böylelikle insan, doğa ve tanrının konumları değişmiş, siyasal alanda da yeni düşünceler gelişmeye başlamıştır.

Tüm bu düşünsel gelişmelerin yanında kuşkusuz ekonomik ve toplumsal hayattaki değişimler de Rönesans'ın siyaset anlayışını derinden etkilemiştir. Feodalizmin yavaş yavaş yıkılmaya başlayarak burjuva sınıfının ortaya çıkması, ulus-devlet idealinin ilk ipuçlarını vermiştir. Böylelikle Antikçağ ve Ortaçağ boyunca geçerli olan doğa-insan-tanrı ile ahlak-hukuk-siyaset arasındaki birlik kopmuştur. Bu kopuşun en önemli ifadesi ise siyasetin özerkliğini ilan eden Machiavelli'nin düşüncelerinde takip edilebilmektedir. Ancak Machiavelli'ye geçmeden önce Rönesans'ın siyasal iklimini etkileyen bir başka düşünür olan La Boetie'ye değinmekte fayda vardır.

Machiavelli ile aynı çağda yaşayan La Boetie, insan doğasına ilişkin iyimser yaklaşımları temelinde, iktidar ve itaat ilişkisinin insanın yabancılaşmasına işaret ettiğini savunarak ilk başta Aristoteles ve Aquinas çizgisini devam ettirme gayretindeymiş gibi görünür. Ancak iktidarı ve ona boyun eğen gönüllü kulları tanımlamakla mevcut siyaseti ortaya koyacak ve bu siyasetin hiçbir zaman iyi olamayacağı sonucuna varacaktır ve böylelikle Machiavelli ile farklı yollardan aynı sonuca ulaşacaklardır.

La Boetie'ye göre bir insanın bir başka insana yönetme erkini *rızayla* vermesi şaşılacak bir şeydir. İyi bir toplum için, tek bir insana iktidar vermek o insanı kötü yapmak anlamına gelmektedir. Çünkü iktidar bir toplumu iyi yapmadığı gibi, iyi bir adama iktidar vermek onu kötülüğe yönlendirmek anlamına gelmektedir. Eğer insanlar kendi arzularıyla iyi bir adama itaat etmeyi kabul ederlerse, bu, La Boetie'ye göre, iyi olan adamı, “iyilik yaptığı yerden alıp kötülük yapabileceği bir yere götürmekten başka bir şey değildir” (La Boetie, 1995, s. 22). İktidarın doğal olduğu görüşlerine karşın La Boetie, iktidarın doğaya aykırı ve kötü olduğunu savunmaktadır. Ona göre iktidar, insanın erdemli ve adil özüne bir yabancılaşmasıdır ve bu yabancılaşma kuşaktan kuşağa aktarılmaktadır. Oysa La Boetie'ye göre “insan için yeniden doğal hukuka geçmek ya da başka deyişle hayvandan yeniden insana dönüşmek kadar değerli bir şey olamaz” (La Boetie, 1995, s. 25).

İnsan görüşü konusunda iyimser olan La Boetie'ye göre insanlar “bir tek dökme kalıptan çıkmışçasına aynı biçimde” yaratılmışlardır. İnsanlar arasındaki farklılıkların iktidarı doğurması ise aslında gerekli değildir. Tam tersine, güç ve akıl konusunda insanların farklı üstünlüklere sahip olmaları, onların dayanışma ve sevgi içinde

yaşaması gerekliliğini doğurur. Bir kimsenin kölesi olma zorunluluğu yoktur. Ona göre sevgi, bazılarının yardım etme erkine sahip olmaları, diğerlerinin ise yardıma gereksinim duymalarıyla oluşur. Birbirine sevgi ile bağlanmış insanlar, doğal olarak özgürdürler ve onların arasında barış vardır: “Hepimiz yoldaşızdır ve doğanın hepimizi arkadaşlık içine sokup kimseyi kul köle kılmamış olmasını da kimse yadsıyamaz” (La Boetie, 1995, s.31).

La Boetie, iktidara ulaşma yollarının farklılığına göre yönetimlerin iyilik ve kötülüklerinin karşılaştırılamayacağını savunur. Çünkü sonuçta tüm yönetimler hükmederler, ancak hükümdarlıklarını farklı biçimlerde ve farklı meşruluk yollarıyla temellendirirler. Bu yüzden de onun için, haklı gösterilebilecek hiçbir siyasal rejim yoktur, hepsi kötüdür. Toplum iktidar olmaksızın da varlığını sürdürebilir.

La Boetie, doğaları gereği insanların dayanışma ve barış içinde yaşadıklarını söylemekle iyimser tavrını gösterirken, Machiavelli kendi çağında gözlemlediği doğasından bencil olan insanların birbirleriyle rekabetine yaptığı vurguyla Augustinus çizgisindeki kötümser antropolojiye yaklaşmaktadır. Diğer yandan La Boeti de siyasetin ve her türlü devlet biçiminin kötü olduğunu vurgulamakla, siyasetin etik ile olan bağının gerçekdışı olduğunu vurgulamaktadır. Her devlet gücü hedefler ve güçle ayakta kalır, başka hiçbir etik değer tarafından belirlenemez. Bu gerçekliği fark eden Machiavelli de, mevcut durumda amaca ulaşmak için gerekli olan yöntem ve stratejileri siyasal kuramının araştırma konusu yapmıştır. Bir başka deyişle Machiavelli, La Boeti’nin eleştirdiği insanın gönüllü kulluğunun nasıl gerçekleştirilip sürdürülebileceğini araştırmıştır.

Çalışmamızda şimdi, kendinden sonraki siyaset anlayışını derinden sarsan ve etkileri günümüze kadar devam eden Machiavelli’nin geliştirdiği yeni siyaset anlayışını ve bu anlayışın altındaki antropolojiyi ele alacağız.

1.3.1. Machiavelli'nin Gerçekçi Devrimi: İnsanın Kötülüğü ve Siyasetin Özerkliği

Augustinus'un *Yeryüzü Devleti* ve *Tanrı Devleti* ayrımının ardından, kilisenin gücünü yitirmesiyle, dünyevi itaatin tanrısal itaatin önüne geçmesi, siyasetin laikleşmesi ile sonuçlanmıştır. Artık siyaset yalnızca *Yeryüzü Devleti* ile ilgilenmekte ve *amor sui*'nin yönlendirmesiyle yürümektedir. *Yeryüzü Devleti*'nde siyasetin kazandığı bu yeni anlamı ve iktidarı elde tutma yöntemlerini ortaya koyan Machiavelli modern siyaset biliminin başlatıcısı olarak kabul edilmektedir. Bu sıfatı kazanmasının en önemli sebebi modern anlamıyla *devlet (etat)* sözcüğünü ilk kullanan düşünür olmasıdır (Brancourt, 2005, s. 179). Antik Çağ ve Orta Çağ siyasal kuramlarında bu sözcüğün yerine *polis* ve *civitas* sözcükleri tercih edilmektedir. *Etat* ile karşılanan yeni siyasal birlik ise, Machiavelli tarafından, *belli bir toprak ve halk üzerinde güç kullanılan aygıt* olarak tanımlanmaktadır (Brancourt, 2005, s. 179). Buna bağlı olarak siyaset de devletin kuruluşu ile özdeşleştirilmektedir. Machiavelli'nin temel kaygısı da İtalya'nın kilise tarafından bir türlü başarısız birliğini ulusal temelde yeniden inşa edecek bir kurucuya (*principis*), bir başka deyişle hükümdara amacına ulaşması için ihtiyaç duyacağı araçları anlatmaktır. Cassirer'in teknik bir kitap olarak tanımladığı *Hükümdar* adlı eserinde Machiavelli, siyasal düşüncelerini serimlerken, gerçekliğe ve insanın bu gerçeklik içindeki hiç değişmeyen durumuna ilişkin bazı kabuller ortaya koymuş, iyi ve kötü kavramlarına ilişkin yeni görüşler öne sürerek bu tespitlere uygun stratejileri araştırmıştır.

Machiavelli siyasal iktidarın temelini ne doğada ne de tanrıda bulunduğunu saptamasıyla önemli bir dönüşüm gerçekleştirmiştir. Buna göre siyasal iktidarın kaynağı *güç*tür. Dolayısıyla devlet ve tüm siyasal birlikler insan yapımıdır. Bu yönleriyle de hiçbir aşkın temele bağlanmamaktadırlar. Bir başka deyişle Machiavelli'ye göre siyaset, kendi kendinden kaynaklanmaktadır (Mairet, 2005, s. 233). Siyasetin özerkliğini ilk defa ortaya koyan düşünür olarak Machiavelli, siyaset söz konusu olduğunda dinsel ya da etik kaynaklı iyi-kötü gibi değerlerin anlamsız olduğunu söylemektedir. Kendi kendisinden kaynaklanan siyasetin iyi ve kötüsü mutlak olamaz, onlar koşullara, zamana ve gerekliliklere göre değişmekte, bazen iyi olan şey bazen de kötü olabilmektedir. Bu alanda amaç iyi olmak değil, başarılı ve becerikli olmaktır. Bu

yüzden, en iyi hedeflemek gerçekçi olmadığından, en az zararlıyı hedeflemek ve amaca ulaşmak için kirlenmeyi göze almak gerekmektedir.

Hiçbir dinsel ya da etik ilkeye dayanmayan bu yeni siyaset anlayışının antropolojisi de insanı kötü bir varlık olarak tanımlamaktadır. Çünkü Machiavelli'ye göre önemli olan bir şeyin geçmişte ne olduğu ya da gelecekte ne olacağı değil, şimdi ne olduğudur. İnsan da şu andaki konumu içerisinde ele alınmalıdır. Mevcut durumdaki insan kötüyse, ancak insanın kötülüğü temelinde bir siyaset anlayışı oluşturulabilir. Geçmişteki insanlar ya da gelecekteki ideal insanlar temelinden hareket edilemez. Mevcut durumdaki insan da kötü olduğuna göre, siyaset insanı kötü tanımlamak zorundadır. Bu görüşleriyle “gerçekçi” olarak nitelendirilen Machiavelli insanı kötü olarak tanımlama zorunluluğunun, siyasal kuram ve antropoloji açısından önemini *Söylevler* adlı kitabında şöyle açıklamaktadır:

İyi düzenlenmiş bir devletteki yaşamı tartışan herkes tarafından gösterildiği gibi - tarih bunun örnekleriyle doludur- bir devlet tasarlayan ve yasaları düzenleyen herkes tüm insanların kötü olduğunu ve fırsatını bulur bulmaz ruhlarının kötülüğüne uygun davrandıklarını kabul etmek zorundadır (Machiavelli, 1965a, s. 201).

Machiavelli de bu görüşe uygun olarak insanı kötü olarak tanımlamaktadır. Onun antropolojik kötümserliği Augustinusçu insan anlayışının bir devamı olsa da onun gibi teolojik temellere dayanmamaktadır. Machiavelli'nin kötümserliği tinsel bir kötümserlik olarak yaşadığı dönemin koşullarına ilişkin bir tespiti yansıtmaktadır (D'entreves, 2005, s. 203).

Çünkü insanların geneli hakkında şunu söyleyebiliriz: onlar nankör, istikrarsız, korkak ve aç gözlü olan yalancılar ve ikiyüzlülerdir. Onlara iyi davranırsanız sizin olurlar, kanlarını, mallarını, hayatlarını, çocuklarını size sunarlar, ancak daha önce söylediğim gibi bu eğer siz hiçbir şeye muhtaç değilseniz böyledir, muhtaç olduğunuz anda size sırtlarını dönerler (Machiavelli, 1965b, s. 62).

Machiavelli'ye göre bu gerçeğin farkına varmak siyaset yapmanın gereğidir çünkü iyimser bir antropolojinin siyasal başarı sağlamasının imkanı yoktur. İnsan gerçekliğinin farkında olmayan biri, şimdinin gerekliliklerini göremeyecek ve güç kazanma savaşı olan siyasette başarısız olacaktır.

Böylelikle Machiavelli'ye göre siyasal açıdan iyilik ve kötülük değil, başarılı ya da başarısız olmak söz konusudur. Bu tespit Machiavelli'nin antropolojisindeki üç önemli kavramla bağlantılıdır: *fortuna*, *neccesita* ve *virtu*. Bu üç kavram Machiavelli'de *conditio humana*'yı tanımlamaktadır (Mittelstrass, 1992, s. 51). Talih anlamına gelen

fortuna, gereklilik, yani *neccesita* alanını belirler. Her insanın iradesi talih tarafından sınırlandırılır. Ancak bu sınırlama mutlak değildir, insanın talihin gerektirdikleri karşısında yapabilecekleri vardır. Talihin kötülüklerine karşı ortaya çıkan fırsatları da (*occasions*) görebilmek ve bunları değerlendirebilmek gereklidir. İşte *virtu*, bu koşullar karşısında fırsatları iyi değerlendirebilme becerisidir (Machiavelli, 1965a, s. 25). Öyleyse siyasal alanda da aslanan talih karşısında başarılı ve becerikli olabilmektedir ve bu uğurda etiğe aykırı edimler de gerçekleştirilebilir. Machiavelli, bu bağlamda yöneticilerin gerektiği zaman zulmetmesinin de başarının bir koşulu olduğunu vurgulamaktadır (Machiavelli, 1965, s. 38).

Ancak zulüm de aşırı derecede olmamalı, hükümdar iyilik de yapmalıdır. Fakat zulmün ve iyiliğin nasıl ve ne zaman kullanılacağı hesap edilmek zorundadır.

Bir devleti ele geçiren akıllı bir fatih, yapması gereken tüm zulümlerin bir listesini yapıp, hepsini bir defada yapmalıdır, öyle ki her gün aynı zulmü tekrarlamak zorunda kalmayın. Zulmü tekrarlamamakla fatih, insanları güvende hissettirebilsin ve iyiliklerle onların desteğini kazanabilsin (Machiavelli, 1965a, s. 38).

Böylelikle zulüm, halkın hükümdardan korkmasını, iyilik ise halkın hükümdarı sevmesini sağlamaktadır. Keza Machiavelli bir hükümdarın hem korkulması hem de sevilmesi gerektiğini söylemektedir. Ancak korku ve sevgi birarada bulunamayacağından ve insan doğası kötü olduğundan, sevdirmekten çok korkutmak gereklidir.

İnsanlar kendilerini sevenleri incitmekte, kendilerini korkutanları incitmekten daha az tereddüt ederler. Mademki insanlar kötüdür, sevgi soyut bir minnet bağı olduğu için, onu kendi yararları için her fırsatta koparırlar ama korku akıldan çıkmayan cezanın dehşetiyle varolur (Machiavelli, 1965a, s. 62).

Machiavelli'ye göre siyasal boyun eğmenin ve devletin devamlılığının koşulu budur. Hükümdar, insanları zorlamalı ve özgürlüklerini sınırlayarak itaati sağlamalıdır.

İnsan zorunluluk olmadan asla iyi bir şey yapamaz ancak nerede bir tercih bolluğu varsa ve aşırı özgürlük olanaklıysa her şey bir anda karmaşa ve düzensizlikle dolar. Bu yüzden açlık ve yoksulluğun insanları gayretli kılarken, yasaların ise onları iyi kıldığı söylenir (Machiavelli, 1965a, s. 201).

Halkı korku ile itaate zorlayan Hükümdar, iktidarı elde tutmak için her türlü yola başvurabilir, gerekirse yalan da söyleyebilir. Bu durum da yine insanın kötülüğüyle temellendirilmektedir.

Eğer tüm insanlar iyi olsaydı bu ilke iyi olmazdı ama insanlar kötü olduğu için ve sözlerinde durmadıkları için senin de aynı şekilde onlara verdiğin sözü tutmana gerek yoktur (Machiavelli, 1965a, s. 65).

Machiavelli *Hükümdar* adlı kitabında cumhuriyetten çok monarşiyi savunuyor gözüktüğü de *Söylevler* adlı kitabında aslında cumhuriyet yanlısı olduğu görülebilmektedir. *Hükümdar*'daki birçok görüşünün değiştiği *Söylevler* kitabında artık halkı hükümdardan daha erdemli ve bilge olarak resmettiği görülmektedir. Yine de Machiavelli'nin insan doğasına ilişkin kötümser tespitleri temelinde şekillenen, çoğunluğun yönetimiyle de olsa otoriter olmaya devam eden bir devlet tasarımı değişmeden kalmaktadır. Machiavelli'nin bu görüşleri D'entreves'e göre daha sonra Alman İdealizmini oldukça etkilemiş ve nasyonal sosyalist siyaset anlayışında *Machtstaat*'ın yüceltilmesinde ve *devlet aklı* düşüncesinin ortaya çıkışında hissedilir olmuştur (D'entreves, 2005, s. 208). Ancak bundan çok daha önce ilk olarak Hobbes'un ünlü eseri *Leviathan*'ın gelişini haber veren bir siyasal kuram oluşturan Machiavelli, Antik Yunan ve Ortaçağ Felsefesi boyunca süregiden klasik felsefe geleneğinden kesin bir kopuşu temsil etmektedir. Şimdi Machiavelli ile başlayan modern siyaset anlayışının diğer önemli düşünürlerinden Hobbes ve Rousseau'nun toplum sözleşmesi kuramlarını ele alarak, antropolojileri ile siyasal kuramları arasındaki bağı ortaya koymaya çalışacağız.

1.4. SÖZLEŞME DÜŞÜNÜRLERİNDE SİYASAL KURAMLARIN ANTROPOLOJİK TEMELLERİ

17. yüzyıla gelindiğinde, Rönesans ve reformu takiben kilise iktidarının zayıflaması ve beraberindeki coğrafi keşifler, Galileo ve Kopernikus'un düşüncelerinin etkileriyle ortaya çıkan yeni bilimsel gelişmeler düşünce ve toplum hayatındaki bir dizi dönüşüme sebep olmuştur. Ortaçağ'dan bu kesin kopuş, felsefenin teolojiden bağımsızlaşmasını, insan merkezli ve öznenin hareket eden yeni bir dönemin başlangıcını ifade etmektedir. Tüm bu gelişmeler modern çağın habercisi olarak yorumlanmıştır. Hristiyan dogmalarının geçersizleşmesi ile büyüğü bozulan dünyada, yeni elde edilen bilgilerin oluşturduğu bir kaos hüküm sürmektedir. Böyle bir ortamda Descartes akli savunarak şüphe edemeyeceğimiz kesin bilgilerin olanağını ve bu tür bilgilere ulaşmak için gerekli olan doğru düşünme yöntemlerini araştırmıştır. Tüm bunlar ve Bacon'un bilim anlayışı,

doğa bilimlerini derinden etkilemiştir. Doğayı bilmenin giderek doğayı kontrol etme anlamına gelmesiyle beraber, insanı ve onun toplum içindeki yaşamını da insana ilişkin bilimsel bilgi ile kontrol etme düşüncesi doğmuştur.

Aydınlanma dönemiyle insanlık, akli tekrar yüceltmeye başlamıştır. Siyasetin de akılla ikinci buluşması ve dünyevileşmesi bu şekilde mümkün olmuştur. Siyasetin bir bilim olması amaçlanıyorsa, bu alanda da kesin ilkelere ulaşmak, neden-sonuç ilişkileriyle iş görmek gereklidir. Bu görüşe göre, erekten çok neden ve sonuç ilişkileriyle ilgilenen siyaset, idealler koymak yerine Machiavelli’de olduğu gibi mevcut durumun gereklerine uygun gerçekçi çözümler bulmalıdır. Bu siyaset anlayışı toplumsal olguları doğa olguları gibi ele almakta ve toplumu yönetecek yasaları da belli varsayımlardan, bir başka deyişle neden-sonuç ilişkisinin açığa çıkarttığı gerekliliklerden yola çıkarak ortaya koymaktadır. Bu yüzden kesin bir bilim olma iddiasındaki siyaset, doğal hukuktan çok pozitif hukukla iş görür hale gelmiştir. Böylelikle 17. ve 18. Yüzyıldaki siyaset felsefecileri de hukuksal bir kavram olan *toplum sözleşmesi* kavramına sıkça başvurmuşlardır.

Sözleşme düşünürlerinin siyasal kuramlarında belirgin olan, hukukun ve devletin varlık sebebinin, *doğa durumu* denilen, insanın devlet öncesi durumunu anlatan bir kavramsallaştırmayla anlatılmasıdır. Böylelikle sözleşme düşünürlerinde *doğa durumu* antropolojik bir kabul olarak siyasal kuramların temelinde yer almıştır. Diğer yandan hukuk ve devletin yanında, siyasetin kendisi de ancak sözleşme ile başlayan bir şey olarak görülmeye başlanmıştır. Bu gelişmelerin art alanında ise kuşkusuz burjuva sınıfının ortaya çıkışı ve kapitalizmin doğum sancılarının etkisi büyüktür.

17. ve 18. Yüzyılın siyaset anlayışına damgasını vuran Hobbes, Locke ve Rousseau gibi sözleşme düşünürlerinden herbiri *doğa durumunu*, bir başka deyişle insan doğasını farklı farklı tanımlamakla birbirinden farklı siyasal kuramlar oluşturmuş, farklı siyasal rejimlerin savunucusu olmuşlardır. Bu düşünürlerden ilki olan Thomas Hobbes, 17. Yüzyılın siyasal gelişmeleri ile örtüşen bir kuram geliştirerek mutlak monarşiyi savunmuş, kendinden yaklaşık yüzyıl sonra yaşayan Rousseau ise Hobbes’un zıttı bir insan anlayışı ve siyaset kuramı ile cumhuriyeti ve demokrasiyi desteklemiştir. Her iki düşünürün etkileri başta 19. Yüzyıl ve Carl Schmitt’in yaşadığı 20. Yüzyıl olmak üzere günümüzde de oldukça belirgindir. Çalışmamızın bu bölümünde sırasıyla her iki

düşünürün doğa durumu tanımlamalarından hareketle antropolojileri ortaya konulmaya çalışılacak ve bu antropolojilerin temel sağladığı siyaset anlayışları tartışılacaktır.

1.4.1. Hobbes'un Kötümserliği: *Homo Homini Lupus* ve *Leviathan*

Machiavelli ile başlayan klasik siyaset felsefesi geleneğinden kopuş sistemli ve tutarlı bir kuram olarak önce Hobbes'un düşüncelerinde belirginleşmektedir. Siyasetin, egemenin dışında ve üstündeki aşkın, birtakım etik ya da dinsel değerlere uygun olarak gerçekleştirilen bir etkinlik olmaktan çıkması bu kopuşun en önemli ifadesidir. Bundan böyle doğru-yanlış, adil-adil olmayan hep egemenin koyduğu yasalar çerçevesinde belirlenmektedir. Kuşkusuz bu siyaset kuramının ardında 17. Yüzyılın bilimsel ve toplumsal gelişmelerine paralel olarak değişen yeni insan anlayışı yatmaktadır.

17. yüzyılın mekanik doğa anlayışı, giderek insan ve toplumu da mekanik bir bütün olarak görmeye yol açmıştır. Önce doğayı kontrol etmek için kullanılan bilim, yavaş yavaş insanı ve toplumu kontrol etmek için kullanılır hale gelmiştir. Hobbes da bu düşünsel iklimde çağıyla örtüşen bir siyaset kuramı oluşturmuş ve bu kuramı oluşturmak için geometrik yöntemden faydalanmıştır. Böylece doğa bilimlerini örnek alarak kurulan siyaset bilimi, “siyasal olayların ardındaki neden-sonuç ilişkilerini ortaya koyarak barışı sağlamak olarak” belirlenir ve Hobbes da bunu başarabilme iddiasında olduğu için, kendisini siyaset biliminin kurucusu olarak görür (Ağaoğulları, 1994, s. 179).

Hobbes'a göre dünya, içindeki öğelerin birbirine sıkı sıkıya bağlı olduğu büyük bir bedendir. Yalıtılmış birey olarak insan da bu dünyanın öğelerinden biridir. Böylelikle Antik Yunan ve Ortaçağ felsefelerinde insanın metafizik konumlandırılışı geçersiz görülerek insan, mekanik doğaya ve onun içindeki ilişkiler ağına yerleştirilmektedir. Bir başka deyişle insan, doğadaki diğer varlıklardan biri, bir bedenin altındaki bir başka beden, hareket halindeki bir madde olarak görülmeye başlanmıştır. Onu hareket ettiren şey ise doğal dürtülerinin yöneldiği haz ya da acıdan başkası değildir.

Hobbes'un aşağıda ayrıntılı olarak ortaya konulmaya çalışılacak olan insan görüşü onun siyaset felsefesinin temelini oluşturmaktadır. *De Cive* adlı kitabında kendisi de, her

siyasal düşüncenin belli bir antropolojiye dayanması zorunluluğunu ifade ederek, kuramının yöntemsel adımlarını şöyle açıklamaktadır:

Bir şey en iyi onu oluşturan şeylerle bilinebilir. Nasıl otomatik bir saatte ve diğer karmaşık aletlerde parçaların ve çarkların fonksiyonları bu aletler sökülüp malzemeleri şekilleri ve devinimleri ayrı ayrı incelenmediği sürece anlaşılamazsa, devletin hakkının ve yurttaşlarının görevlerinin incelenmesinde de devleti gerçekten parçalara ayırmak da öyle olduğunu düşünmemiz, eş deyişle insan doğasının ne olduğunu, bir devletin kurulması için hangi özelliklerinin uygun olduğunu, hangilerinin olmadığını insanların nasıl olup da birarada yaşamak istediklerini anlamamız gerekmektedir (Hobbes, 2007, s. 11).

Hobbes, öncelikle, insanın neliğini ortaya koymanın bir siyaset kuramı oluşturmak için sahip olduğu önemin farkındadır ve bunun için *Leviathan* adlı kitabının ilk bölümünün adı “İnsan Üzerine”dir.

Hobbes’un insan üzerine görüşleri başta Aristoteles olmak üzere tüm bir klasik felsefe geleneğinden belirgin bir kopuşu ifade etmektedir (Münkler, 2001, s. 57). Hobbes’a göre insan artık ne bir *zoon politikon* ne de *zoon legon ekhon*’dur.

İnsanın doğuştan toplumsal yaşama yönelik bir güdüsü olduğunu söyleyen ve insanların oluşturduğu birliklerin doğal birlikler olduğunu kabul eden yazarları Hobbes, “insan doğası hakkında gerçeküstü bir görüşe” sahip olmakla eleştirmektedir (Hobbes, 2004, s. 22). Çünkü Hobbes’a göre insanın diğer insanlarla beraber yaşamaya ilişkin doğal bir dürtüsü yoktur. İnsanın başka insanlarla biraradılığı tesadüfidir. İnsan devletten önce tek başına yaşar ve onun hayatı “yalnız, yoksul, kötü, vahşi ve kısa” dır (Hobbes, 2004, s. 95). Diğer yandan Aristoteles tarafından insanın toplumsal bir varlık olarak görülmesini sağlayan en önemli özelliği olan konuşma, Hobbes’ta savaşın sebebi, emir ve itaati mümkün kılmanın aracıdır. Bu yönüyle de konuşma, tek başına toplumsallığı olanaklı kılmaya yetmez.

Hobbes devlet öncesinde insanların yalnız ve mutsuz yaşadıkları durumu ünlü *doğa durumu* kavramıyla ifade etmektedir. Buna göre her insanın tek güdüsü kendi hayatını devam ettirme, hazza yönelme ve acıdan kaçmadır. İnsanın toplumsallaşması ise ilk olarak Machiavelli’de olduğu gibi, insan yapımı bir birlik olarak görülen devletle başlamakta, devlet de bir egemenin varlığı olmadan mümkün olamamaktadır.

Hobbes’a göre “herkesin herkese karşı savaşı” (*bellum omnium contra omnes*) demek olan doğa durumu, bir anarşi durumudur. Burada insanları korku yoluyla kontrol altına alacak bir iktidar yoktur, bu da savaşa yol açmaktadır (Hobbes, 2004, s. 95). Savaş ise

asıl kaynağını insanların doğuştan eşit olmalarından almaktadır. Platon ve Aristoteles'te insanlar arasındaki farklılıklar devleti zorunlu kılarken, Hobbes'ta tam aksine insanlar arasındaki eşitlik devleti zorunlu kılmaktadır (Münkler, 2001, s. 64). Çünkü Hobbes'a göre, "bu yetenek eşitliğinden amaçlarımıza erişme umudunun eşitliği doğar" (Hobbes, 2004, s. 92). Bu eşitlik de herkesin birbiriyle rekabet içinde olmasını ve güvensizliği doğurur. Güvensizlik ise savaşa sebebiyet vermektedir. Herkes bir başkasını egemenliği altına almaya uğraşır, bu yüzden doğa durumunda dostluk ve dayanışma yoktur.

Hobbes'a göre insanların sürekli savaş halinde olması doğalarındaki üç nedenden ileri gelmektedir: rekabet, güvensizlik ve şan-şeref tutkusu (Hobbes, 2004, s. 94). Ancak Hobbes'a göre bu üç neden insan doğasında bulunmakla birlikte, insanı doğasından kötü olarak tanımlamaya sebep olmamalıdır. Çünkü bir nominalist olan Hobbes'a göre iyi-kötü gibi yargılar ancak bir egemenin varlığında, egemenin kararıyla ortaya çıkarlar. Doğa durumunda bir şeyi diğerinden iyi ya da kötü kılan hiçbir şey yoktur, sadece olgular vardır.

Fakat hiçbirimiz bunda insan doğasını suçlamıyoruz. İnsanın istek ve duyguları kendi başlarına günah değildir. Onları yasaklayan bir yasanın varlığını öğreninceye kadar, bu duygulardan kaynaklanan eylemler de günah değildir. (Hobbes, 2004, s.95)

Hobbes'a göre insanı diğer insanlarla rekabete sürükleyen ancak iyi ya da kötü olarak yargılanamayan bu bencil doğası, onun her zaman ölüm korkusu ile yaşamasına sebep olur. Onu bu korkudan kurtaracak şey ise akıldır. Hobbes'un burada kullandığı akıl ise tamamen araçsal ve yararçı bir akıldır.

Hobbes'a göre insan kendini doğa durumunun tehlikelerinden kurtarmak için diğer insanlarla anlaşmaya varmak ve dost olmak zorundadır. Bu durum Hobbes'a göre insanın doğa gereği dostluğu hedeflemesinden değil, diğer insanlardan gelecek "şan ve yararın" (*commodum*) peşinde olmasındandır (Hobbes, 2007, s. 22). Bir başka deyişle insan, diğer insanlarla siyasal bir ilişki içine girmeye gönüllü değil, zorunludur, çünkü aksi takdirde yaşayamayacaktır (Dumont, 2005, s. 160). "Eğer neden sosyalleşmekse, sevgiden ziyade karşılıklı korkuya dayanan bir çeşit politik bir ilişki gelişir; bu bazen bir hizip için olsa bile, asla iyi niyet değildir" (Hobbes, 2007, s. 22).

Böylelikle doğa durumundan kurtulmak için insan, aklının öğüdüyle bir sözleşme yaparak tüm haklarını ve özgürlüğünü devretmenin kendi yararına daha uygun olduğu sonucuna

varmaktadır. Güvenlik, ancak herkesin korktuğu bir egemenin iktidarına boyun eğilmesiyle mümkün olmaktadır. Bu da *Toplum Sözleşmesi* ile gerçekleşebilir.

Hobbes’a göre doğa durumunda *herkesin her şeye hakkı vardır*. Bu, temel doğa yasasıdır. Ancak herkesin her şeye hakkı olması savaşı doğurduğuna göre insanlar bu haklarından feragat ederek bir iktidarın belirlediği yasalara uymaya ve uymadıkları takdirde ceza görmeye söz vermelidirler. Toplumsallık, ilk olarak bir erkin koyduğu yasalara uyma yükümlülüğüyle, başka bir deyişle, *toplum sözleşmesi*yle başlar. Bu sözleşmenin sebebi ise, insanlar arasındaki karşılıklı sevgi değil, korkudur. Böylelikle, *karşılıklı hak devredilmesi* anlamına gelen *Sözleşme* ile herkes kendi hakkından feragat ederek toplum durumuna geçer:

Bu onaylamak ve rıza göstermekten öte bir şeydir; herkes herkese senin de hakkını ona bırakman ve onu bütün eylemlerinde aynı şekilde yetkili kılmam şartıyla kendimi yönetme hakkını bu kişiye ya da bu heyete bırakıyorum demişçesine, herkesin herkesle yaptığı bir ahit yoluyla hepsinin bir ve aynı kişilikte gerçekten birleşmeleridir (Hobbes, 2004, s. 130).

Tek bir kişinin veya bir heyetin şahsında birleşen bu toplum Hobbes’a göre devlettir (*Commonwealth*). Mitolojik canavar *Leviathan* ile özdeşleştirilen devlet, *ölümsüz tanrının altındaki ölümlü tanrı*dır. Karşılıklı haklardan feragat edilmesi ve bir kişiye devredilmesiyle kurulan bu devletin temel amacı ise *bireysel güvenlik*dir. Doğa durumunda bulunmayan güvenlik, devlet durumunda yasalarca sağlanacaktır. Yasalar ise kaynağını ne doğadan, ne de tanrıdan alır. Yasakoyucu ve yargılayıcı tek erk, egemen iradedir.

Bununla bağlantılı olarak Hobbes, güvenliğin doğal hukukla sağlanamayacağını iddia eder, çünkü her yerde geçerli ve ebedi olan doğal hukuka uyulması için bir zor gereklidir. İnsanlar sadece kendi çıkarları peşinde koştukları için, bir erke duyulan korku olmadan insanlar doğa yasalarına uymayacaklardır. Bir başka deyişle, Hobbes’a göre “kılıcın zoru olmadıkça ahitler sözlerden ibarettir ve insanı güvence altına almaya yetmez” (Hobbes, 2004, s. 127).

Böylelikle sözleşme yoluyla tüm haklarından ve özgürlüklerinden vazgeçerek onları tek bir kişiye devreden insanlar kendi güçlerini de egemene aktarırlar. Bundan böyle kendi verdikleri söz gereği egemenin her buyurduğuna itaat etmekle yükümlüdürler. Bu durum insanlar için yeni özgürlüklerin ve hakların doğmasıyla sonuçlanır, ancak tüm

bunların belirleyicisi sadece egemenin iradesidir. İtaat, hem devletin sunduğu korumanın karşılığı hem de yeni bir özgürlüktür. “Hem yükümlülüğümüz hem de özgürlüğümüz boyun eğme eyleminden oluşur” (Hobbes, 2004, s. 159).

Böylelikle Hobbes’un düşüncesinde siyasal alan, sözleşme gereği, egemen ve uyruklardan oluşan bir alana dönüşmektedir. Egemen savaş ve barışa karar verme, yargılama, yasa koyma, cezalandırma erklerinin tümüne tek başına sahipken uyrukların güç ve şerefleri olmadığı gibi, egemeni eleştirme hakları da yoktur. Onlar sadece itaat etmekle yükümlüdürler.

Hobbes’a göre itaat ve koruma ilişkisini zorunlu kılan güvensizlik ve savaş durumu iki sebepten doğabilir: İlk olarak bir toplumu oluşturan yurttaşların kendi aralarındaki anlaşmazlıklardan, ikinci olarak dış düşmanların saldırılarından. Devletin görevi bu iki tehlikeyi de bertaraf etmektir. Bu da yurttaşların kendi aralarındaki barışla ve bir *ortak düşmana* karşı savunma ile gerçekleşebilmektedir. Bir ortak düşman yoksa karşılıklı muhalefetin sonucunda yurttaşlar bireysel çıkarları için kendi aralarında savaşırlar ve böylelikle kolayca egemenlik altına alınabilirler (Hobbes, 2004, s.128).

Tüm bunlar Hobbes’un *ulus devlet* düşüncesini taşıdığını ve bir ulus içindeki birliğin ancak yabancı bir ulusun ortak düşman olarak görülmesiyle sağlanabileceği görüşünde olduğunu göstermektedir. Bu savın bir başka kanıtı Hobbes’un ünlü *insan insanın kurdudur* önermesinden de çıkarılabilmektedir. Hobbes’a göre doğa durumunda herkesin herkese savaşı varken *insan insanın kurdudur*, ancak bu durum doğal bir durumdur, merkezi bir iktidarın yokluğunun doğal sonucudur. Bir başka deyişle asıl olan *iktidar sahibi olanlar* ile *iktidarsız olanlar* arasındaki çatışmadır (Ottmann, 1992, s.71). Dolayısıyla insanlar arasındaki bazı insanlar kurt değildir ve sürekli tehlike içindedirler. Onları korumak için merkezi bir erk gereklidir. Sözleşme sonrasında ölümsüz tanrı altındaki ölümlü tanrının egemenliğiyle bu durum sona erer ve *insan insanın tanrısı* haline gelir. Ancak devletler arasındaki savaş son bulmaz ve tekrar *insan insanın kurdudur* önermesi, bu defa devletler arasındaki ilişkileri kullanmak için ifade edilmeye başlanır.

Her ikisi de doğru olan iki söz vardır. İnsan insanın tanrısıdır ve insan insanın kurdudur. İlki yurttaşların, ikincisi ise devletlerin arasındaki ilişkiler için doğrudur. Barışın ilkeleri olan adalet ve yardımlaşma bakımından yurttaşlar Tanrı’ya benzerlik gösterirler. Ama devletlerin arasındaki ilişkilerde kötü insanların şeytanlıkları iyi

insanların da kendi korumaları adına vahşi ve düzenbaz olmaya, eş deyişle yabani hayvanların avcı ruhuna sahip olmaya zorlar (Hobbes, 2007, s. 2).

Tüm bunlardan anlaşıldığı gibi Hobbes'ta siyaset, egemenliği kurma ve sürdürme becerisidir. Buna ek olarak siyaset iç barışla ilgili olduğu kadar artık uluslararası alanla ilgili bir etkinlik olarak da görülmeye başlanır. Siyasal alan ise egemenin koyduğu yasalar çerçevesinde düzenlenmiş sözleşmeye dayalı hukuksal ve ulusal bir birliği ifade etmektedir. Hobbes'un siyasal kuramının ve devlet anlayışının temeli tarihsel değil hukuksaldır (Cassirer, 2005, s. 359). Yurttaşların siyasete katılımı da ilk olarak sözleşmeye karar vermeyle, ikinci olarak da bu sözleşmeye itaatle mümkün olmaktadır. Mevcut olan egemenliğe karşı durmak isteyen her kişi ise ancak benzer büyüklükte bir güce ve emir verme yetkisine sahip olmak zorundadır.

Hobbes'a göre siyasal olan, insanların doğa durumundaki kötü yaşamdan sıyrılarak güvende yaşamalarını sağlayan sözleşmeyle başlayan hak devridir. Ona göre bir yönetimi despotik devletin aksine siyasi yapan şey budur. Bir yönetim temelini sözleşmeden değil de kaba kuvvetten ve zorbalıktan alırsa, bir başka deyişle egemen, uyruklarını zor yoluyla kendine tabii kılarırsa, bu siyasal bir anlam taşımaz. Hobbes, siyasal yönetimin ancak yurttaşların ortak kararlarıyla gerçekleşen hak devriyle, yani kendi iradeleriyle bir egemen gücü (*summum imperium*) atamalarıyla mümkün olduğunu öne sürmektedir (Hobbes, 2007, s. 85). Bu da devleti devlet yapan birlik ve tabiiyetin ancak *gönüllü* bir itaatle, *hukuksal* bir uylaşımla mümkün olacağını ifade etmektedir. *Auctoritas* ve *potestas*'ın birleştiği bu gönüllü itaatin gerekliliği ise Hobbes'un kötümser antropolojisinden ve doğa durumu tasarımıyla kaynağını almaktadır. Böylelikle artık doğa ve yasa arasındaki zıtlıktan yasa galip gelerek, sonraki çağlarda siyasetin temelini oluşturmaya başlamıştır. Bundan sonraki sorun ise, yasayı koyan egemenliğin kaynağı ve sınırıyla ilgilidir. Hobbes ile başlayan egemenlik tartışması günümüze kadar süregelmiştir. Kendisi de bir sözleşme düşünürü olan Jean Jacques Rousseau da siyasal kuramını egemenlik kavramı üzerine inşa etmiştir. Ancak her iki düşünürün arasındaki temel farkın kaynağı, biri iyimser biri kötümser olan antropolojileridir.

1. 4.2. Rousseau'nun İnsan Doğası Yaklaşımı ve Siyasal Eşitsizlikten Çıkış

Kant'ın “insanın kendi suçu ile düşmüş olduğu bir ergin olamama durumundan kurtulması” olarak tanımladığı Aydınlanma, akıl ve bilime duyulan güven ile ifade edilmektedir. Ancak bu dönem sadece aklın yüceltildiği bir dönem değildir. Cassirer'e göre tüm Aydınlanma düşünürleri Kant'ın pratik usun önceliği savını kabullenerek düşünce ve yaşam arasındaki ayrılığı reddetmiş, düşüncelerin ve kuramların eyleme dönüşmesi için uğraş vermişlerdir (Cassirer, 2005, s. 362). Cassirer, düşünce ve yaşam arasındaki bu uyumun, siyasetin gelişmesi için en elverişli ortamlardan birini hazırladığını öne sürmektedir. Gerçekten de 18. yüzyıl birçok toplumsal dönüşümü barındıran bir yüzyıl olarak gelecek yüzyılların devlet ve toplum anlayışlarının temelini oluşturmuş, başta Fransız Devrimi ve Amerikan Bağımsızlık Bildirisi olmak üzere modern devletin artık sadece kuramsal olarak ortaya konulduğu değil, uygulamada da gerçekleştirilmeye çalışıldığı bir dizi eyleme tanıklık etmiştir. Jean Jacques Rousseau da çağının gelişmelerinin farkına varmanın yanında, eleştirel tutumuyla da diğer Aydınlanma düşünürlerinden farklı bir konuma sahip olmuştur. McIntyre'a göre Rousseau, statükoyu reddederek, özel mülkiyeti sorgulayarak ve itaat yerine özgürlüğü temellendirmeye çalışarak kendi çağdaşlarından önemli ölçüde ayrılmaktadır (McIntyre, 2001, s. 208).

Rousseau bir yandan Aydınlanma düşünürleri arasında sayılırken bir yandan da modernizmin ilk eleştirmeni olarak, hatta modernizmin bunalımını fark eden ilk kişi olarak da görülmektedir (Strauss, 2005, s. 291). Buna göre Rousseau, uygarlığın getirdiklerine ve akla şüpheyile bakmakta, onlarda mevcut durumun kötülüğünün sebeplerini aramaktadır. Rousseau'nun modernizm eleştirisi, onun siyasal düşüncesinin anahtar kavramı olan insan doğasından çıkarılabilmektedir.

Rousseau insan doğasını betimlerken çağdaşlarından daha farklı bir yol izlemektedir. Machiavelli, Hobbes ve Locke gibi şimdiki zamanda yaşayan insanlardan yola çıkarak insan doğasına atıfta bulunanları eleştirmektedir. Çünkü bu düşünürler, “gereksinme, açgözlülük, baskı, istek ve gururdan aralıksız söz ederken, toplumda edinmiş oldukları fikirleri uygarlık öncesi doğal hale aktarmışlardır; vahşi insandan söz açmış, fakat uygar insanı anlatmışlardır” (Rousseau, 2006, s. 84). Oysa Rousseau, uygarlığın zararlı

etkilerinden sıyrılarak ve önyargıları, çıkarları bir kenara bırakarak insanı aramak gerektiğini söylemektedir. Siyaset kuramını ortaya koyarken de insanın doğasına ilişkin tarihsel ve ekonomik bir incelemeye girişmektedir. Diğer düşünürlerin varsayımsal doğa durumu tasarımlarına karşın Rousseau, daha objektif ve gerçeğe yakın bir tasarıma sahip olduğunu düşünmektedir.

Hobbes'ta doğa durumu, “devlet olmasaydı ne durumda olacağımızı” anlatan bir varsayım iken, Rousseau'da tarih boyunca değişime uğrayan bir ilk durumdur. Rousseau bu ilk durumun geçirdiği değişimleri anlatarak insanın mevcut durumdaki kötülüğünün sebeplerini ortaya koymaya çalışmaktadır. Rousseau, böylelikle araştırmasını uygarlık öncesi insandan başlatmaktadır.

Rousseau siyasal kuramdan önce bir antropolojiye duyulan ihtiyacı *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı* adlı kitabının önsözünde belirtmektedir. Ona göre insanın sahip olduğu bilgiler arasında en yararlı olmasına rağmen en az ilerleyeni insanın kendi hakkındaki bilgisidir (Rousseau, 2006, s. 75). Ancak insan hakkında temel bilgilere sahip olmadan, ne onun içinde bulunduğu mevcut durumu ve insanlar arasındaki eşitsizliği kavramak, ne de onun toplum yaşamda uyması gereken kuralları saptamak olanaklıdır. Bu amaçla insan doğası üzerine görüşlerini yapılandıran Rousseau'nun antropolojisinde iki tür insandan bahsedilmektedir: *doğal* ya da *ilkel* insan ve *toplumsal* ya da *uygar* insan.

Uygarlıktan önce yaşayan *doğal insan*, Rousseau'ya göre akıl, dil ve toplumsallık özelliklerine sahip değildi ve diğer hayvanlarla içiçe, bireyler halinde yaşamaktaydı. Doğa onların ihtiyacı olan her şeyi sunduğu için, uygar insanın sahip olduğu ihtiyaçlar onlar için söz konusu değildi. Bu yüzden dili ve toplumsallığı doğuracak gereksinimler yoktu. Dolayısıyla hiçbir ahlaki kavrama da sahip değildi.

Doğa durumunda Rousseau'ya göre insanın hiçbir ahlaki kavrama sahip olmaması onu kötü kılan bir özellik değildir. Doğa durumunda insan, kendi varlığını sürdürmeye güdülenmiştir ve kendilik sevgisine (*amour soi*) sahiptir ancak, kendi yararı peşinde koşarken başkalarına zarar vermemektedir. İlkel insan sadece kendini değil, başkalarını da düşünen insandır. İlkel insan *merhamete* sahiptir. Merhamet içgüdüğü diğer birçok hayvanda da bulunmakla beraber, insanda daha fazla bulunduğu için onu diğer hayvanlardan ayıran bir özellik olarak görülmektedir.

Hayvanlara bu kadar benzer bir şekilde yaşayan ilkel insanın diğer bir ayırt edici özelliği ise Rousseau'ya göre akli değil, özgür iradesidir. Rousseau, özgür iradeyi insanı insan kılan bir özellik olarak görmekle, insanı doğanın mekanik bir unsuru olmaktan çıkarmaktadır. Ancak Rousseau için insanı hayvandan ayırmakla kalmayıp ona asıl üstünlüğünü veren özellik, insanın sürekli “yetkinleşmek, olgunlaşmak yetisi”ne sahip olmasıdır (Rousseau, 2006, s. 96). Ancak bu yeti tek başına iyi değildir, o aynı zamanda birçok soruna da yol açmıştır. İnsanın sürekli ilerleme hırısı bu yetisinden doğmuş ve onu yabancılaştırmış, kötüleştirmiştir. Rousseau bu kötüleşmenin nasıl gerçekleştiğini ortaya koyduktan sonra kendi siyaset kuramını oluşturabilecektir.

Rousseau'ya göre insanın doğa durumundaki eşit ve özgür halinden çıkarak yozlaşması ilk olarak uygarlıkla olmuştur. Uygarlık ise mülkiyet düşüncesi ile ortaya çıkmıştır: “Bir toprak parçasının etrafını çitle çevirip ‘Bu bana aittir’ diyebilen ve buna inanacak kadar saf insanlar bulabilen ilk insan, uygar toplumun gerçek kurucusu oldu” (Rousseau, 2006, s. 123).

Locke'un aksine Rousseau özel mülkiyeti insanın doğasına atfetmemektedir. Ona göre özel mülkiyet uzun bir sürecin sonunda, insanın geçirdiği evrelerin bir sonucu olarak ortaya çıkmıştır. Özel mülkiyetin ortaya çıkışı, insanın tekniğe ve sanayiye ihtiyacına, giderek de daha fazla toplumsallaşmasına sebep olmuştur. Rekabet ve bencillik ise değişen ihtiyaçların ve yetinmemenin sonucunda doğmuştur. İlkel insanın merhametle çelişmeyen ben sevgisi, mülkiyet edinme hırsına dönüşmüştür. Rousseau bunu bir tür yabancılaşma olarak görmektedir. Bu yabancılaşmanın sonucunda insan, hemcinslerine kul köle olmuştur. Böylelikle uygar insan, özgürlüğünü ve iyi doğasını kaybetmiş, “birbirine kölelik eden insan” haline gelmiştir. Rousseau, insanlar arasındaki eşitsizliğin kaynağını bu yozlaşmada bulmaktadır. Güçlü-güçsüz eşitsizliği giderek, köle-efendi ve en sonunda fakir-zengin eşitsizliğine evrilmiştir. Bu eşitsizliğin sabit kalması için de zenginler, iktidarlarını mutlaklaştırarak herşeyi güvenlik için, herkesin yararını hedefleyerek yaptıkları yalanına başvurmuşlardır. “Güçlü, gücünü hakka ve kulluğu ödeve dönüştüremediği sürece efendiliğini sürekli kılamaz” (Rousseau, 1996, s. 35).

İnsanın doğuştan kötü olduğunu ve bu yüzden devlete ihtiyaç duyulduğunu söyleyen anlayış Rousseau'ya göre tam olarak bunu gösterir. Başta Hobbes olmak üzere

kendinden önceki düşünürlerin övgüyle söz ettiği devletin kuruluşu, Rousseau için insanlık adına talihsiz bir anı ifade etmektedir:

Zayıflara yeni bağlar, zenginlere yeni güçler veren, doğal özgürlüğü bir daha geri dönmek üzere yok eden, mülkiyet ve eşitsizlik kanununu ebediyen kuran, ustalıklı bir gasba geri alınmaz bir hak payesi veren, bazı muhterislerin karı uğruna bütün insan türünü daha o zamandan çalışmaya, kulluğa ve sefaletle boyun eğdiren, toplumun ve kanunların doğuşu böyle oldu ya da böyle olması gerekir (Rousseau, 2006, s. 141).

Rousseau, böylelikle La Boetie'nin, "neden insanlar boyun eğmeye ve köle olmaya rıza göstermektedirler?" sorusuna benzer bir şekilde, "insanların özgür doğmalarına rağmen neden her yerde zincire vurulmuş bir şekilde yaşadıklarını" sorar. Rousseau, bu boyun eğmenin doğal değil, sözleşme ürünü, yapay bir olgudan kaynaklandığını öne sürer. Bu yapay olgu aynı zamanda Rousseau tarafından *siyasal* eşitsizlik olarak tanımlanmıştır (Rousseau, 2006, s. 83).

Rousseau'ya göre doğa durumundan hemen sonra sözleşme gelmez. Hobbes ise doğa durumundayken sözleşme ile toplum haline geçildiğini öne sürmektedir. Rousseau bunun mantıksız olduğunu söyler, çünkü doğa durumunda akla ve dile sahip olmayan, barış içinde yaşayan insanların kendi rızalarıyla sözleşme yapmaları imkansızdır. O halde doğa durumundan sonra özel mülkiyet ve beraberindeki yabancılaşma ile insan toplumsallaşmış ve bu toplumsallaşmanın getirdiği sorunlardan kurtulmak için sözleşmeye başvurulmuştur. Rousseau da insanın mevcut durumundan rahatsızdır ve o da bu durumdan kurtulmak için bir sözleşmeyi gerekli kılar ancak bu sözleşme Hobbes'unkinden çok farklıdır. Rousseau'ya göre tüm sözleşme düşünürleri insanın özgürlüğü kötü bir şeymişçesine sözleşmeyi insanlara bir ceza olarak vermekte, onlara karşılığında güvenlik vaad etmektedirler. Oysa özgürlüğün ve güvenliğin beraber mümkün olabildiği bir durumu aramak, bireyin toplumla, toplumun bireyle uzlaşmasını sağlamak gereklidir. Bu da toplum sözleşmesiyle (*contract social*) mümkündür.

Katılımcılardan her birinin canını ve malını, oluşturacağı ortak gücün tümüyle savunup koruyacak bir katılım biçiminin bulunması... ve bu ortaklıkta her bireyin tüm öteki ortaklarla birleşirken yine de yalnızca kendi istencine boyun eğmesi ve ortaklığa katılmadan önceki denli özgür kalması. Toplum sözleşmesinin çözüm getirdiği ana sorun da budur işte. (Rousseau, 1996, s. 45)

Rousseau insanın doğuştan iyi olduğunu ancak uygarlığın kötü etkileri yüzünden bu iyi doğasından uzaklaştığını iddia etmektedir. Artık uygarlık öncesine dönüş mümkün olmasa da, sözleşme, insanın uygarlık tarafından kötüleşen ve köleleşen durumundan

bir çıkışı mümkün kılacaktır. Bu yüzden, toplum sözleşmesinin Rousseau'ya göre en önemli amacı insanlar arasındaki eşitliği ve özgürlüğü sağlamaktır. Çünkü Rousseau'nun siyaset felsefesinin temel sorunu özgürlüktür. İnsanlar bir kere haksız güce boyun eğdikten sonra çağlar boyunca özgürlüklerinden mahrum kalarak yaşamaktadırlar. Oysa Rousseau'ya göre, özgürlüğünden vazgeçmek, insan olma niteliğinden, insanlık haklarından, ödevlerinden vazgeçmek demektir. Sözleşme, Rousseau'ya göre insanlara özgürlüklerini geri verecek bir toplumsal yaşamı mümkün kılmaktadır.

Rousseau'ya göre özgürlüğün olmadığı bir toplum kamusal yararı değil, tek kişinin yararını gözeticeği için siyasal olamaz. O halde siyaset, Antikçağdaki anlamıyla hem herkesin ortak çıkarını korumalı hem de herkesin özgür olmasını sağlamalıdır. Sözleşme tek tek bireyleri tüm toplumda birleştirmektedir.

Doğaldır ki, bu koşulların tümü tek bir koşula indirgenir; o da her katılımcının, kendini, tüm haklarıyla birlikte, toplumun tümüne bağlamasıdır. Çünkü her şeyden önce, her birey kendini tümüyle verdiği için, koşul herkes için aynıdır, herkes için aynı olunca da bunu başkalarının zararına kullanmakta hiç kimsenin bir çıkarı olamaz (Rousseau, 1996, s. 46).

Böylelikle toplumda birleşen kişi, aslında kimsenin boyunduruğu altına girmeyerek hala özgür kişi olma olanağını yakalar. Vazgeçmek durumunda olduğu şey ise doğadaki özgürlüktür, ancak bu önemli bir kayıp değildir, çünkü insanı insan kılan toplumsal özgürlüğüdür. Toplumsal özgürlük sayesinde insanın özel çıkarı, toplumsal çıkarla çelişmez hale gelir. Tüm bireyler tek bir gövdede birleşirler. Bu birliği yöneten ise birliği oluşturan bireylerin iradelerinin bütünü olan *genel iradedir (volonté générale)* (Rousseau, 1996, s. 46). Tüm toplum üzerindeki *egemen varlık (Souverain)* da *genel iradeden* kaynağını almaktadır. *Genel irade*, toplumu oluşturan bireylerin ortak kararlarından oluşur ve tekrar bireylerin uymakla yükümlü olduğu bir egemen varlığa dönüşür. Ancak bu iradenin kendisi bireyler tarafından oluşturulduğu için özgürlüğü kısıtlamaz. Bu durumda yasa koyan ile yasaya uyan, yöneten ile yönetilen bir ve aynı olur. Toplumu yöneten yasalar da herkesin ortak çıkarını savunur. Çünkü, Rousseau'ya göre herkes için tek bir ortak iyi vardır ve bu iyi tüm yurttaşların istekleri ve ihtiyaçlarıyla örtüşebilir, bir başka deyişle toplum içinde uzlaştırılmaz gruplanmalar bulunmamaktadır (McIntyre, 2001, s. 214).

Genel irade, Rousseau'ya göre, Antik Yunan'daki *polis*in kendi çağındaki yeni halidir ve *cumhuriyet* ya da *siyasal bütün* (*corps politique*) olarak adlandırılır. Bu siyasal bütündeki eski eşitsizlikler -hatta doğanın sebep olduğu fiziksel eşitsizlikler de- ortadan kalkar ve insanlar arasında manevi bir eşitlik doğar. Herkes özgürlükleri ve hakları konusunda eşittir, dolayısıyla kimse kimseden üstün değildir. Ancak bu eşitliği sağlayan biricik şey sözleşme, bir başka deyişle hukuksal bir uylaşımdır (Rousseau, 1996, s. 57).

Tüm bu düşünceleriyle Rousseau, Machiavelli'yle beraber ortadan kalkan etik-siyaset ilişkisini tekrar kurmuş, siyaseti Antik Yunan'da olduğu gibi herkesin iyi yaşamını hedefleyen bir etkinlik olarak görmüştür. Diğer yandan Rousseau siyasal olanı hukuksal olanla temellendirse de o, Hobbes'ta olduğu gibi sözleşmenin siyasal boyun eğmeye değil, siyasi katılıma dayandığını söylemektedir. İyimser bir antropolojiye sahip olan Rousseau'ya göre herkesin iyi yaşamını mümkün kılan ve tüm bireylerinin erdemli olduğu bir toplum, çok zor olsa bile olanaklıdır. Tüm insanların özgür ve eşit olmaları bir tehlike olmamalıdır. Bu yüzden toplumu yönetecek yasaları oraya koyma etkinliği olarak siyaset, tüm halkın görevidir. Bu düşünce gereği, insanların kötülüğü temelinde itaati zorunlu kılan görüşün savunduğu gibi, tek bir kişinin erkine boyun eğen toplum siyasal bir toplum olamaz. Siyasal bütün ancak birey ve toplum arasındaki özdeşliğin sağlandığı, kimsenin kimseden üstün olmadığı, herkesin eşit ve özgür olduğu bir toplumda mümkündür. Rousseau'nun bu görüşleri Augustinus'un ilk temsilcisi olduğu siyasal boyun eğmenin kuramcıları karşısında yer alarak, Marx da dahil olmak üzere 19. Yüzyılda eşitlik ve özgürlük yanlısı bir çok düşünürü etkilemiş, ancak yine de bazı yorumcular tarafından genel iradeye yaptığı vurgu ile totaliter devlet düşüncesinden de sorumlu tutulmuştur.

2. BÖLÜM: CARL SCHMITT'İN ANTROPOLOJİ-SİYASET İLİŞKİSİ ÜZERİNE DÜŞÜNCELERİ VE KLASİK SİYASET FELSEFESİ GELENEĞİNE YÖNELİK ELEŞTİRİLERİ

Sözleşme düşünürlerinin siyaset felsefesine kattıkları en önemli düşünceler hukuk-devlet-siyaset arasındaki ilişkiye dair söyledikleridir. Birbirlerinden farklı yaklaşımları olsa da tüm sözleşme düşünürlerinin hemfikir olduğu konu, devletin doğuşunun hukukun doğuşuyla –toplum sözleşmesiyle- başladığı ve *siyasal olanın* da ancak devletten sonra ortaya çıkabileceğidir. Bu düşünceler *özgürlük*, *hak* ve *ödev* kavramlarını aklın öngördüğü hukuksal uyulaşım yoluyla tanımlamalarından dolayı 19.ve 20. Yüzyılda etkili olan liberal siyaset anlayışının da başlatıcısı olarak kabul edilmişlerdir. Diğer yandan egemenlik sorunu her zaman bu düşünürler arasındaki temel ayrımı oluşturmuş, burjuvazinin güçlenmesi ve en temel hak olarak özel mülkiyetin görülmesiyle beraber, Avrupa sanayi kapitalizminin ideolojisi olan liberal siyaset anlayışı egemenlik sorununun çözümünü güçler ayrılığı ilkesinden hareketle iktidarı bölmekte ve parlamenter demokrasiyi savunmakta bulmuştur. Bunun yanında 19. Yüzyıldan beri liberalizme yönelik Marksist eleştirilerin yanında muhafazakar eleştiriler de yoğunlaşmış, liberal siyaset anlayışının otoriteyi parçaladığına ve anarşiye sürüklediğine dair kayda değer bir endişe baş göstermiştir. Başta muhafazakar İspanyol düşünür Donoso Cortes olmak üzere birçok kişi bu endişeyi ifade etmiş, egemenliğin parçalanmışlığının halkların birliğini bozduğunu, özgürlüğün aşırılığının toplumsal düzeni imkansız kıldığını söylemiştir. Bu düşünceye göre asıl sorun yönetenlerde değil yönetilenlerdedir. İnsan doğasının kötülüğünden temelini alan bu yaklaşım çözümü despotik yönetimlerde bulmaktadır (Schoeps, 1960, s. 22).

19. yüzyılda filizlenmeye başlayan liberalizme karşı düşmanlık 20. Yüzyıl siyasal ikliminde de etkili olmaya devam etmiştir ve sonuç olarak ırk temelli total-otoriter devlet düşüncesi önem kazanmıştır. Böylelikle temel tartışma farklı insan tanımlarından hareketle *siyasal katılım* ile *siyasal boyun eğme* arasında dönmekte, liberalizm ve totalitarizm, iki karşıt görüş olarak sürekli çatışma halinde bulunmaktadır.

20. yüzyıla damgasını vuran liberalizm ve totalitarizm arasındaki bu kavga ise Marcuse'nin tespit ettiği gibi asıl olarak rasyonalizm-irrasyonalizm arasındaki epistemolojik kavgaya dayanmaktadır (Marcuse, 1968, s. 21). Bu epistemolojik ayrım insan neliğine ilişkin öne sürülen görüşler üzerinde de etkili olmaktadır. Liberalizm, insanı hala bir akıl varlığı olarak ele alırken, totalitarizm insanı duygu ve inançlarıyla ele alma yoluna gitmiştir. Buradan hareketle liberalizmde bireyin siyasete aktif olarak katıldığı iddia edilirken, totalitarizmde siyaset bir egemenin varlığına dayanmakta, halk da ancak itaat ve siyasal boyun eğmeyle siyasete katılabilmektedir.

Tüm bunların yanında 20. yüzyılın tarih anlayışında da derin bir dönüşüm gerçekleşmektedir. Aydınlanma'nın iyimser idealizmi ve ilerlemeye olan güveniyle şekillenen ereksel tarih anlayışı, tekniğin ve kapitalizmin açtığı sorunlardan dolayı yerini karamsar ve belirsiz bir tarih tasarımına bırakmıştır. Böylelikle artık zamansallıktan çok mekansallık önem kazanmış, bunun sonucu olarak da değişenden çok durağan olan savunulmuştur. Marcuse bu durumu "muhafazakarlığın devrimci olan karşısında güç kazanması" olarak yorumlamaktadır (Marcuse, 1968, s.49). Bunların sonucu olarak 20. yüzyılda yeni bir gerçekçilik doğmuştur; kahramana ve halka dayalı olan bu gerçekçilik (*heroisch-völkische Realismus*) insanı da mekansal varoluşu üzerinden, yani kan (*Blut*) ve toprak (*Boden*) üzerinden tanımlamaya başlamıştır. Diğer yandan insanın yaşadığı çevreye ve ırksal kökenlerine göre tanımlanışı Cassirer'in vurguladığı gibi Montesquieu'den Vico'ya, Herder'den Gobineau'ya kadar birçok düşünür tarafından daha önce dile getirilmiştir. Bu düşünürler, insanları fiziksel koşulların ve soya dayalı özelliklerin belirlediğini öne sürmüşlerdir. Cassirer'in *ırk totaliterciliği* olarak tanımladığı bu görüş gelişeceği en elverişli ortamı birinci dünya savaşı sonrası Avrupa'sında nasyonal sosyalist düşüncede bulmuştur (Cassirer, 2005, s. 409).

Kahramana ve halka dayanan gerçekçiliğin temel kavramlarını Marcuse, nasyonal sosyalizmin pedagoglarından Ernst Krieck'in kaleminden şöyle aktarmaktadır: "formel akla karşı kan, rasyonel amaçlara karşı ırk, faydaya karşı onur, özgürlüğe karşı birlik, bireye karşı organik bütünlük, sivil güvenliğe karşı silahlanma, ekonomiye karşı siyaset, topluma karşı devlet, kitleye karşı halk" (Marcuse, 1968, s. 21). Tüm bu düşüncelerin olgunlaşmasında ve insanlık düşüncesinden vazgeçilerek ırka dayalı ulus düşüncesine

geri dönülmesinde, birinci dünya savaşının ve ona yol açan bir dizi gelişmenin etkisi büyük olmuştur. Ancak kuşkusuz birinci dünya savaşından çok önce antropolojide ve siyasal düşüncedeki kopuşlar belirginleşmeye başlamıştır. Bir başka deyişle, modernizmin bunalımını ilk fark eden düşünürlerden beri süregelen tartışma, birinci dünya savaşıyla daha da keskinleşmiştir.

18. yüzyıldan başlayarak 19. yüzyıl boyunca Rousseau, Kierkegaard, Marx ve Nietzsche gibi düşünürler tarafından dile getirilen modern çağın kriz içinde olduğu savı, birinci dünya savaşıyla kendini haklı çıkarmıştır. Bu krizin arka planında ise modernizmin eleştirmenlerine göre klasik felsefe geleneğinin insan anlayışı yatmaktadır (Türkyılmaz, 2004, s. 92). Öyleyse 20. yüzyılın yeni düşünsel ikliminden bambaşka bir insan tipi doğacaktır. Ancak bu yeni insanı tanımlamak için artık bilimler yeterli görülmez ve 20. yüzyılın insan felsefesi beraberinde bir krizi de getirmektedir. Bu kriz en çok da “insan nedir?” sorusunu cevaplayanın mümkün olup olmağına dairdir.

İlk olarak 19. yüzyılda bağımsız bir alan olarak ortaya çıkan felsefi antropoloji, insanın diğer bilimlerce ele alınışının yetersizliğine bir tepki olarak doğmuştur. Rousseau’nun insan doğasının tarih içinde durmadan yetkinleşmek yetisine sahip oluşuyla, Nietzsche’nin ise insan doğasının saptanamazlığıyla ifade ettiği, insan üzerine sabit bir tanım koyma sorunu asıl olarak 20. yüzyılda belirginleşmiştir. 20. yüzyıla gelindiğinde insanı ele alan bilimlerin çeşitliliği ve ortaya koydukları yeni veriler çokluğu bir karmaşayla sonuçlanmış, “insan nedir?” sorusunu yanıtlamak diğer çağlardan çok daha problematik bir hale gelmiştir. Antropolojinin içinde bulunduğu bu kriz Heidegger, Scheler, Jaspers gibi birçok düşünür tarafından dile getirilmiştir. Bu dönemde felsefi antropolojiye yönelen birçok düşünür, pozitif bilimlere karşı çıkarak insanı tarih ve kültürden bağımsız olarak ele alma, onu tüm bilimlerin tanımladığından farklı bir şekilde, tarih dışı ve ontolojik olarak ortaya koyma çabasına girişmişlerdir (Höffe, 1992, s. 193). Bu düşünürler 20. yüzyılın en etkili felsefe akımlarından *fenomenoloji* ve *hermeneutikten* etkilenerek felsefelerini oluşturmuşlardır. Bu bağlamda Max Scheler insanı *Geist varlığı* olarak tanımlamış, Helmuth Plessner *dışmerkezli konumlandırılış* kavramını ortaya atmış, Nicolai Hartmann insanın değerlerle arasındaki ontolojik ilişkiyi temellendirmiş, Heidegger insanı *varlığın açıklığı* olarak ele almıştır. Tüm bu düşünürler insanın diğer varolanlar arasındaki özel varolma biçimini, insansal varlığı ele

almaya girişmiş, insana ilişkin bilginin insanın kendisiyle ve dünyayla sahip olduğu ilişkiyle ortaya konulabileceğini söylemişlerdir. Buna göre insanın, artık diğer canlılarla arasındaki ayrımlar üzerinden tanımlanması anlamsızdır. İnsan kendi varlığından hareketle tanımlanmalıdır. Bu da onun dünya içindeki, hatta evren ve tüm varlık içindeki konumu ve diğer varolanlar ile sahip olduğu ilişkisinde ortaya çıkar. Artık asıl ayrım, Löwith'in tespit ettiği gibi, hayvan ile insan arasında değil, insan ile insan arasında yer almaktadır (Löwith, 1957, s. 61). Çünkü bu düşünürlere göre insanı insan yapan biyolojik ya da psikolojik özellikleri değildir -bu özellikler bir derece farkını işaret eder-, insanı insan yapan Heidegger'de olduğu gibi onun varlığı unutup unutmaması ya da Scheler'de olduğu gibi, *Geist*'a sahip olup olmamasıdır. Böylelikle 20. yüzyılda felsefi antropoloji 19. yüzyılda ilk ipuçlarının okunabildiği bunalımı vurgulayarak, varlığı unutan klasik felsefe geleneğinin *akıl*, *insan* ve *doğa* tasarımlarını reddetmiş, zaman-mekan, dünya-insan ilişkileri üzerine yeni düşünceler ortaya koymuştur. Bu dönüşüm kuşkusuz siyasal alanda da önemli etkilere sebep olmuştur.

İnsanın bir akıl varlığı olarak tanımlanmasına karşı çıkış ve değişen tarih anlayışı, beraberinde aydınlanmanın eylem-düşünce arasında kurmaya çalıştığı birliğe de yönelmiştir. Buna göre insan eylemi akıl tarafından yönlendirilmez. Eylemin arkasında yatan hiçbir rasyonel sebep yoktur. Eylem, temelini kendi kendinden alır. Bu anlamıyla da o kestirilemez ve belirlenemezdir. Bir başka deyişle, insan eyledikçe kendini oluşturur, varolur. Bu varoluşçu insan görüşleri böylelikle Descartes'taki *res cogitans*'ın önceliğini ve normatif olanı reddederek temele *res extensa*'yı, ontolojik olanı ve böylelikle mekanı yerleştirmektedirler.

Her ne kadar varoluşçuluk Sartre tarafından bir hümanizm ve bir özgürlük felsefesi olarak tanımlansa da, onun siyasal alandaki tezahürü olan *siyasal varoluşçuluk* bambaşka bir form kazanmıştır. Marcuse'ye göre varoluşçuluğun siyasal formunda *artık haklı çıkarılamayacak olanın (negatif) haklı çıkarılması*, yani *Dasein*'in tüm eylemlerinin hiçbir aşkın norma başvurulmaksızın sadece yine *Dasein* ile temellendirilmesi söz konusudur (Marcuse, 1968, s. 59). Marcuse, 20. yüzyılın etkili antropolojisi olan varoluşçu antropolojinin siyasal formunun, siyasal ilişkileri varoluşsal ilişkiler olarak görmekle nasyonal sosyalizmin siyaset anlayışını da derinden etkileyerek, total devleti meşrulaştırmanın temelini oluşturduğunu söylemektedir. Bu

savın muhatabı ise Ernst Jünger ve Martin Heidegger ile birlikte 20. yüzyılın etkili siyasal varoluşçularından biri olarak anılan Carl Schmitt'tir (Grossheim, 2002, s. 144).

Klasik siyaset felsefesinin insan anlayışına başkaldırarak 20. yüzyılın eğilimleriyle tam olarak örtüşen bir siyasal kuram oluşturan Carl Schmitt, bir siyasal varoluşçu olarak, çağında süregelen tüm bu antropolojik tartışmalardan etkilenmiştir. Onun kuramı yaygınlık kazanan yeni antropolojiye uygun yeni siyaset anlayışını ortaya koymakta, liberalizme karşı yürütülen savaşta siyasal boyun eğmeyi temellendirmek için elverişli bir kaynak olarak durmaktadır. Schmitt'in insan görüşü ve siyasal kuramı arasındaki ilişkiye geçmeden önce çalışmamızın bu aşamasında, onun yukarıda ana hatlarıyla anlatılan 20. yüzyıl toplumsal ve düşünsel gelişmelerine bakışı ve klasik siyaset felsefesi geleneğine yönelik eleştirisi ile felsefi antropoloji ve siyaset arasındaki ilişkiye yaklaşımı ele alınacaktır.

2.1. SCHMITT'İN ÇAĞINA BAKIŞI VE ELE ALDIĞI TEMEL PROBLEMLER

Carl Schmitt, 1888'den 1985'e kadar süren uzun yaşamı boyunca Almanya'da monarşinin hüküm sürdüğü *Wilhelm Krallığı*, parlamenter demokrasiyle yönetilen *Weimar Cumhuriyeti*, totaliter *Nazi Diktatörlüğü* ve bugünkü *Federal Cumhuriyet* olmak üzere dört farklı rejime birden tanıklık eden bir siyaset düşünürü olarak çağının en önemli sorunlarının *egemenlik* ve *meşruiyet* sorunları olduğunu fark etmişti. 20. yüzyılın henüz ilk yarısında patlak veren ardarda iki dünya savaşı, sürekli değişen rejimler, ilerleyen teknik ve bilim, insanın değişen anlam dünyası bir karmaşa ve istikrarsızlığı işaret etmektedir ve tüm bunların ardında derin bir kriz yatmaktadır. Schmitt, işte bu karmaşa içinde çağının krizini tanımlaması ve bu krizi ortadan kaldıracak çözümleri ortaya koymasıyla kendi yüzyılı içindeki en kayda değer siyaset düşünürlerinden biri olarak anılmaktadır.

Schmitt'in kuramı güçlü kavramsal çerçeveler içinde kurulmuştur, ancak o aynı zamanda tarihsel ve siyasal olguları da göz önünde bulundurarak kendi çağına ilişkin gerçekçi bir bakışa sahiptir. Schmitt kendi yöntemini şöyle ortaya koymaktadır:

“fenomenleri gözden kaçırmadan, yeni ve karmaşık durumların her seferinde yeniden ortaya attığı soruları kendi ölçütleri doğrultusunda sınamak” (Schmitt, 2006a, s. 37).

Schmitt, 20. yüzyılın diğer çağlardan farkını ortaya koymuş ve değişen dünyayı, değişen insanı ve onun siyasetle ilişkisini ele almıştır. Bu yüzden biz de çalışmamızda öncelikle Schmitt’in çağında tespit ettiği krizi ve bu krizden çıkış için önerdiği çözüm yollarını ele alacak, başka bir deyişle, siyasal kuramının temel problemlerinden kısaca bahsederek, onun siyaset felsefesindeki özgün konumunu belirlemeye çalışacağız.

Schmitt, kuramını oluşturmada önce çağın tinine ilişkin temel belirlemelerde bulunmak zorunda olduğunun bilincindedir. Bu yüzden öncelikle kendi çağını değerlendirmeye koyulur. Schmitt, bu gerekliliği şöyle anlamaktadır:

Kendi kültürel ve tarihsel durumumuzun bilincine varmadan kültür ve tarih üzerine dikkate değer bir söz söylemek mümkün değil. Tin sadece şimdiki zamanın tını olduğundan tüm tarihsel bilginin aslında şimdiki zamana dair bilgi olabileceğini, ışığını ve yoğunluğunu bugünden aldığını ve özünde bugüne hizmet ettiğini Hegel’den beri birçok düşünür ama en mükemmel biçimde Benedetto Croce söylemiştir (...) O halde gerekli ilk şey bugünkü durumumuza ilişkin bilinçtir (Schmitt, 2006a, s. 100).

Bugünkü durumu ortaya koyabilmek için Schmitt, 16. yüzyıldan 20. yüzyıla kadar Avrupa’ya etki eden dört tinsel aşama olduğunu söylemektedir. Başka düşünürlerce de dile getirilen bu aşamalar Schmitt’e göre insani varoluşu, kültürel ve siyasal yaşamı tamamen etki altına almıştır. Her yüzyıla bir tanesinin denk geldiği sözü edilen aşamalar: *teolojik*, *metafizik*, *hümanist-ahlaki* ve *ekonomik* aşamadır. 20. yüzyıl ise ekonomik aşamanın etkilerini içinde barındırdığından, Schmitt tarafından *teknik aşama* olarak konumlandırılır.

Schmitt’e göre 19. yüzyılda teknik ve bilimdeki gelişmeler sözü geçen ekonomik aşamanın olgunlaşmasına katkı sağlamışlardır ve sonuç olarak 20. yüzyıl tekniğe tapılan bir yüzyıl olmuştur. Schmitt, bunu geçmiş çağlardaki *büyülü dinseliliğin* (*magische Religiositaet*) yerini *büyülü bir teknikçiliğin* (*magische Technizitaet*) alması olarak yorumlamaktadır (Schmitt, 2006a, s. 104). Buna göre 20. yüzyıl söylendiği gibi sadece tekniğin değil aynı zamanda da *tekniğe dair dinsel inancın yüzyılı* olarak değerlendirilmektedir. 20. yüzyılda insani varoluşun teknikle olan bu ilişkisinin Schmitt’e göre hayati sonuçları olmuştur. Bu sonuçlardan ilki tekniğin siyasetin yerini almasıdır. Teknik hep bir tarafsızlık *iddiasında* bulunduğu için, siyasetin karşı kutbuna

yerleşir ve bir tarafsızlık alanı oluşturur. Bu tarafsızlık alanı ise tekniğin insanları daha güçlü ancak buna karşın daha ahlak yoksunu kılmasından dolayı *tinsel yokluk*la sonuçlanır. Bu da tekniğin siyasetin yerini almasının ikinci sonucu olarak insanın anlam dünyasını alt üst eder ve nihilizme yol açar. Her iki sonuç birbirine sıkıca bağlı olmakla beraber, 20. yüzyılın asıl karakteristiği, tıpkı Heidegger'in varlığın unutulmuşluğundan bahsettiği gibi, Schmitt'e göre siyasetin unutulmuşluğunun yaşanmasıdır.

20. yüzyılda devlet ve siyaset arasındaki ilişki değişmiştir. Bu değişim ise bir bozulmayı ifade eder Schmitt'e göre, çünkü artık devlet, egemenliği ve meşruluk kaynaklarını yitirmiştir. Bu yüzden siyaseti ve egemenliği değişen dünya içinde yeniden ele almak ve onun diğer kavramlardan farkını yeniden belirlemek gereklidir. Schmitt'in siyasal kuramının başlangıcı da siyasetin diriltilmesi için "siyaset", "siyasal olan", "egemenlik" ve "devlet" gibi kavramların yeniden ele alınması, mevcut karmaşaya son verecek bir istikrarın sağlanmasıdır.

Schmitt'e göre devlet ve siyaset arasındaki ilişkinin bozulmasının sorumlusu 19. yüzyıldan 20. yüzyıla miras kalan liberal devlet biçimleridir. Bu devletler ekonomiyi temel ilke yaparak, parlamenter demokrasiyi savunarak ve kuvvetler ayrılığını benimseyerek devletin ölümüne yol açmışlardır. Schmitt, ekonomiyi yücelten liberal devletin tarafsızlık iddiasının onun depolitik ve iktidarsız olmasıyla sonuçlandığını öne sürmektedir (Schmitt, 2006a, s. 100). Böylelikle modern liberal devlet iddia ettiğinin aksine demokrasiyi gerçekleştirememektedir çünkü o, liberal bireycilik ile demokratik devlet ideali arasındaki zıtlığın arasına sıkışmıştır (Schmitt, 2006b, s. 33). Bu kriz yüzünden liberal devlet artık meşruluğunu temellendirememektedir. Tüm bunlar ise varolan karmaşanın derinleşmesine, anlamsızlığa ve nihilizme, Schmitt'in deyişiyle *teknik çağın karşısında ruhun çaresizliğine* yol açmaktadır.

Schmitt'in 20. yüzyılı bir nihilizm çağı olarak betimlemesinin bir başka sebebi de mekan devrimlerinin (*Raumrevolution*) yarattığı dönüşümlerdir. Schmitt siyasal ve kültürel dönüşümlerin doğrudan mekansal dönüşümlerle paralel olarak geliştiğine inanmaktadır. Bu düşünce farklı bir tarih okumasını gerektirir. Schmitt, Aydınlanmanın ereksel tarih anlayışına karşı çıkarak düşünce ve bilimlerdeki ilerlemenin ve gelişmenin değil insanın mekansal varoluşundaki değişimlerin ele alınması gerektiğini düşünmektedir. Çünkü ona göre insanın varoluşu bitki ve hayvanlarda olduğu gibi

tamamen bulunduğu çevreye göre şekillenir. Bu yüzden Schmitt, bu mekansallığı reddeden tarih anlayışını geçersiz görmektedir (Schmitt, 2009, s. 56-57). Ona göre dünya tarihi farklı mekansal varoluşa sahip güçlerin –kara ve deniz güçlerinin- savaşıdır (Schmitt, 2009, s. 60). Ancak daha sonra uçağın icat edilmesiyle hava da insani varoluşu belirleyen unsurlardan biri olmuştur. İşte bunu Schmitt bir mekan devrimi olarak görür (Schmitt, 1997, s. 19).

Schmitt’e göre mekan devrimleri insanın sıkı sıkıya bağlı olduğu çevreye ilişkin bilgilerindeki değişikliklerle paraleldir. Koprenik devrimi, Newton fiziği, coğrafi keşifler vb. insanın mekan algısının kökten değişmesine sebep olmuştur. Mekan algısının değişimi ise ona bağlı olarak egemenlik ve egemenlik-mekan ilişkisini dönüştürür. Schmitt’i özgün kılan ve klasik siyaset felsefesi geleneğinden ayıran önemli noktalardan biri de budur. Schmitt egemenliği de mekansal ilişkiler üzerinden tanımlamakta, her mekanın bir düzeni, her düzenin ise bir iktidarı gerektirdiği düşüncesinden hareketle siyasal kuramının bütününe yayılan bir kavram olarak mekanı (*Raum*) kullanmaktadır. Bununla bağlantılı olarak da “yasa, ele geçirme, ad koyma” gibi farklı anlamlara gelen *Nomos* kavramını kullanmıştır. *Nomos*, “belirli bir toprak parçası üzerinde şeylerin oluşu ve düzeni hakkındaki gelenekler, meşruluğunu bu geleneklerden alan somut bir hayat tarzı ve bu hayat tarzının içerdiği kurallardır” (Çelebi, 2001, s. 125). Bu yüzden de egemenliğin koyduğu yasalar (*Gesetz*), *Nomos*’a dayanmadıkça anlamsızdır. Dolayısıyla egemenlik söz konusu olduğunda meşruluğu sağlayan en önemli unsur *Nomos*’tur.

Schmitt, tarihe baktığında tüm savaşların toprak elde etmeye ve bir toprak üzerinde egemenlik kurmaya dayandığını fark etmiştir. 20. yüzyılda geçmişteki tüm savaşlardan daha kapsamlı olan ve kara, deniz ve havada çatışılan, kitle imha silahlarının ilk kez kullanıldığı 1. Dünya savaşının ardındaki sebep de mevcut *Nomos*’un yeniden şekillenmekte oluşudur. 1. Dünya savaşından sonra Avrupa milletlerarası hukukunun çözülmesi, büyük imparatorlukların yıkılması, ulus devletlerin ortaya çıkması ve buna bağlı olarak yeni sınırların çizilmesi değişmekte olan mekan algısının göstergeleridir. Dolayısıyla artık egemenlik biçimleri de, koruma-itaat (*Schutz und Gehorsam*) arasındaki ilişkiler de değişmek durumundadır (Schmitt, 1997, s. 19). Oysa Schmitt’e göre liberal devlet –Weimar Cumhuriyeti- bu değişime ayak uydurmakta yetersizdir,

çünkü devlet, mekan üzerindeki egemenliğini yitirmiş, depolitizasyon (*Entpolitisierung*) ve tarafsızlaştırma (*Neutralisierung*) yüzünden güçten düşmüştür. Schmitt bu durumu düzen-yerleştirme (*Ordnung-Ortung*) ilişkisinin kopması olarak tanımlamaktadır. Bu kopuş, 19. ve 20. Yüzyılda nihilizmin bir ifadesidir:

Eğer nihilizm kelimesi boş bir sözden ibaret olmayacaksa, nihilizme tarihsel konumunu ve *Toposunu* veren spesifik olumsuzluğu bilmek gereklidir. Ancak böylelikle 19. ve 20. Yüzyıl nihilizminin hristiyan Ortaçağın anarşist durumlarından nasıl ayrıldığı anlaşılır olacaktır. Zira Ütopya ve Nihilizm arasındaki ilişki de, *Ordnung ve Ortung* arasındaki kesin ve özsel kopuşun tarihsel anlamda nihilizm olarak adlandırılması ile anlaşılır olur (Schmitt, 1997, s. 36).

Ordnung ve *Ortung* arasındaki ilişkiyi koparan reel gelişme ise 1.Dünya Savaşından sonra Almanya’da yeni kurulan Weimar Cumhuriyeti’nin, Amerikan başkanı Wilson’ın yayınladığı, çoğu yeni toprak düzenlemelerine ilişkin olan ilkelerini kabul edişi ve ardından gelen Versay Antlaşmasıdır. Bu gelişmeler Almanya’nın büyük ölçüde toprak kaybetmesine, savaştan sonra ordusunun daraltılmasına ve birçok Almanın el değiştirilen topraklarda azınlık olarak yaşamasına sebep olmuştur. Weimar Cumhuriyeti ise bu olumsuzluklar karşısında bir tavır takınmamakla eleştirilmiştir. Bu dönemde Alman halkı için yeni bir kavram kullanılır hale gelmiştir ki bu kavram Schmitt’in siyasal kuramı için de oldukça önemlidir: *Mekansız Halk (Volk Ohne Raum)*. Hans Grimm’in bir romanının ismi olan bu kavram, Alman halkının yeniden paylaşılan dünyada mekansız, topraksız kaldığı ve *orada olma* uğruna bir *kavgaya (Kampf ums Dasein)* girişmek zorunda olduğunu ifade etmektedir. Schmitt’in bahsettiği nihilizm bu anlamda mekansızlaştırılan insanların düştüğü tinsel yokluktur. *Ordnung-Ortung* ilişkisinin kopuşu, birbirine sıkı sıkıya bağlı olan halk (*Volk*) ve toprak (*Boden*) kavramları arasındaki birliğin (Schmitt, 1995, s. 240) kopuşuna paralel olarak gerçekleşmiştir.

Schmitt’in çağında gördüğü temel problemler: egemenliğin, devletin ve siyasetin imkansızlaşması, buna bağlı olarak istikrarsızlığı ve kaosu sona erdirecek bir gücün yokluğu ve tüm bunların yol açtığı, insanları nihilizme düşüren *tinsel yokluktur*. Schmitt bu krizden kurtulmak için istikrarı sağlayacak ve *Ordnung-Ortung* ilişkisini tekrar kuracak, dost-düşman ayırımına karar verecek bir egemen otoritenin varlığını ve homojen bir halkı zorunlu görmektedir. Yapılması gereken liberalizmin hukuk devleti adı altında parçaladığı devleti diriltip totaliter devleti gerçekleştirerek, insanların tinsel

yokluğunu giderecek yeni bir anlam krallığı (*Sinnreich*) kurmaktır (Schmitt, 1997, s. 6). Schmitt bu amaçla, “egemenlik”, “diktatörlük”, “olağanüstü hal”, “dost-düşman ayrımı”, “siyasal olan” gibi kavramları tekrar tanımlayarak siyasal kuramını oluşturmuş, siyaset-hukuk, egemen-yasa, itaat-koruma arasındaki ilişkileri ele almıştır. Onun çağına yönelik eleştirilerinden kaynağını alan bu kuram ise, kuşkusuz aynı zamanda Batı metafiziğine ve klasik siyaset felsefesi geleneğine yönelik bir başkaldırıyı da içinde barındırmaktadır. Diğer yandan Schmitt, kendi düşünsel soyağacını da bu geleneğin eleştirel düşünürlerine dayandırmaktadır. Çalışmamızda şimdi Schmitt’in bu gelenekle ilişkisi ele alınacaktır.

2.2. SCHMITT’İN SİYASET FELSEFESİ GELENEĞİNE ELEŞTİRİSİ: SİYASAL OLAN KAVRAMI VE SİYASAL TEOLOJİ

Schmitt’e göre 20. yüzyılın siyasal krizinden liberalizm kadar, liberalizme zemin hazırlayan düşünce geleneği de sorumludur. Avrupa’nın tinsel alanını etkileyen *teolojik* aşama dışındaki *metafizik*, *insani-ahlaki*, *ekonomik* ve *teknik* aşamalar süresince, bir başka deyişle 17. yüzyılda devlet kavramının ortaya çıkışından itibaren siyaseti sadece devlet ile düşünme alışkanlığı doğmuştur. Oysa Schmitt, devlet kavramından 17. yüzyıldan önce bahsetmenin yersiz olduğunu düşünmektedir. Antik Çağ ve Ortaçağ’ın siyasal birliklerinden *Gemeinwesen* (*toplumsal varlık*) adıyla söz etmek daha uygundur. Bu anlamıyla modern bir kavram olan devletin doğuşu, teolojinin geçersizleşerek dünyevileşmenin başladığı döneme denk düşmektedir.

Siyasetin dinden arındırılışı Schmitt’e göre devletler çağının başındaki “Silete teoloji!” (Teoloji sussun!) sözüyle başlamış, rasyonalizm ve pozitivizmle de olgunlaşmıştır. Dünyevileşen siyaset anlayışı ise devleti hep hukuk yoluyla belirleme, egemenliği sınırlandırma telaşına düşmüştür. Bu anlayış aynı zamanda hukuk ve siyaseti ayrı birer alan olarak görmüştür. Oysa, Schmitt’e göre, bağımsız bir alan olarak siyasetin neliğini araştırmak yerine, her alanı *siyasal* yapanın ne olduğunu, bir sıfat olarak *siyasal olan* kavramını ele almak, onun devletten önce de varolduğunu ortaya koymak gereklidir. Çünkü sözü edilen devlet öncesi birlikler de siyasal birliklerdir. Öyleyse onları

devletten önce varoldukları halde *siyasal* kılan nedir? Schmitt, bu soruyu yanıtlamak amacıyla *Siyasal Olan Kavramı (Begriff des Politischen)* adlı çalışmasını oluşturmuştur.

Schmitt'e göre *siyasal olan* devletler çağından çok önce varolduğuna göre, her devletin *siyasal* olması zorunlu olmadığı gibi, *siyasal olan* her şeyin de devletle birlikte düşünülmesi zorunlu değildir. Oysa Schmitt, siyaset felsefesi geleneği boyunca 17. yüzyıldan 20. yüzyıla gelene kadar yapılagelenin bu olduğunu tespit etmektedir:

Bugüne kadar siyaset kavramı hep devlet (Staat) ve devlet iktidarı (staatliche Macht) ile ilişkili düşünüldü. Kelimenin bu anlamıyla devletten gelen ve devlete etki eden her şey siyasaldır (Schmitt, 2006a, s. 133).

Schmitt'e göre devletten bağımsız olarak *siyasal olan* kavramına ilişkin açık bir tanıma çok nadir rastlanmaktadır. *Siyasal olan* kavramı genellikle negatif olarak tanımlanmış, bir başka deyişle hukuk, ekonomi, ahlak gibi farklı kavramların karşıtı olarak ele alınmıştır (Schmitt, 2006a, s. 39). Bunun sonucunda *dinsel, kültürel, ekonomik, hukuksal ve bilimsel* olan şeyler siyaset dışı görölmeye başlanmıştır. Felsefe tarihinde *siyasal olandan* çok, devlete ilişkin bir kavram olarak siyasetin ele alınışı temelini devlet-toplum arasındaki ayrılıktan almaktadır. Schmitt'e göre devlet ve toplum arasındaki bu ayrım, toplumu devletin karşısına yerleştirmekle devleti sınırlamak, toplumu genişletmek amacıyla liberal devlet anlayışının temelini oluşturmaktadır. Oysa devlet ve toplum arasındaki ayrımı kaldıracak olan total devlette *her şey en azından bir olasılık olarak siyasaldır* (Schmitt, 2006a, s. 43). Böylelikle Schmitt, öncelikle *siyasal olan* kavramını devlet kavramından ayırmakta, sonra da totaliter devlet düşüncesi gereğince tekrar birleştirmektedir (Schönberger, 2003, s. 23). Eş deyişle sadece total devlet, tüm halkı siyasal birlik haline getirebilecek düzeni (*Ordnung*) sağlayan kudrete sahiptir.

Schmitt araştırmasının temeline *siyasal olan* kavramını yerleştirmektedir. Artık temel tartışma siyasetin ne olduğu değil, *siyasal olanın* ne olduğu ve bir alana *siyasal* sıfatını kazandıranın ne olduğu üzerinde dönmektedir. Schmitt bu noktada ontolojiye başvurmaktadır. Bir başka deyişle Schmitt'te hukuk, ahlak, devlet gibi kavramlar tarihin belli bir anında ortaya çıkmış kavramlar olarak görölürken *siyasal olan* kavramı tüm bu kavramları önceleyen ve aşan, onların hem varlık sebebi hem de sıfatı olabilen ontolojik bir konuma sahiptir. Dolayısıyla *siyasal olan*, klasik felsefe geleneğinde ele alındığı

gibi, bağımsız bir alan oluşturmaz ancak her alana sirayet etme serbestliğine sahip özerk bir niteliğe sahiptir. Yani o kendi varlık sebebini kendinde bulmakta, hiçbir üst norm tarafından belirlenmemektedir. Schmitt buradan hareketle, bir alanı *siyasal* kılanın ne olduğu sorusunun cevabını yine ontolojik bir kavramlaştırma olan *dost-düşman ayrımı*nda bulmaktadır. Schmitt *siyasal olanın* tam olarak ne olduğunu söylememekte, bir alanı *siyasal* yapan temel kriter olarak dost-düşman ayrımını önermektedir. Buna göre “dost ve düşman ayrımının işlevi bir bağın ya da ayrılığın bir birleşme ya da ayrılmanın en uç yoğunluk derecesini ifade etmektir” (Schmitt, 2006a, s. 47). Bir başka deyişle, Schmitt her alanın bir dost-düşman karşıtlığı barındırdığı anda siyasallaştığını söylemektedir:

Herhangi bir dinsel, ahlaki, ekonomik, etnik ya da başka bir karşıtlık dost ve düşman olmak üzere etkili bir biçimde ayırmayı başaracak denli güçlü ise politik bir karşıtlığa dönüşür (Schmitt, 2006a, s. 57).

Öyleyse *siyasal olan* kendi başına bir alan oluşturmamakla beraber, insan yaşamının değişik alanlarına sirayet ederek onları siyasallaştırabilecek bir özerkliğe sahiptir. Bu tanımlamadan bir dost-düşman ayrımının oluşmadığı, tarafsız olma iddiasındaki hiçbir alan ya da hiçbir düşüncenin *siyasal* sıfatını hak etmediği çıkmaktadır.

Schmitt’e göre siyasal kuram ve kavramların kendileri de hep polemiksel bir yapıya sahiptir. Çünkü tüm siyasal kavramlar gerçeklikteki çatışmalardan kaynağını alır ve gerçeklikteki siyasal karşıtlıklar düşünsel düzeyde devam eder. O halde Schmitt’e göre siyasal bir kuram ya da kavramın saf kurama dayanma ya da tarafsız olma gibi bir seçeneği olamaz (Bolsinger, 2001, s. 38). Schmitt, bunu Rimbaud’dan alıntıladığı “düşünsel savaş insanlar arasındaki savaş kadar kanlıdır” düşüncesiyle ifade etmektedir. Bu durum din savaşları, iç savaş gibi örneklerde görüldüğü gibi, düşünsel farklılıkların da geri dönüp siyasal çatışmaları etkilemesi anlamına gelmektedir (Schmitt, 1995, s. 533). Öyleyse, Schmitt’e göre, çatışmaya dayanmayan ve çatışma yaratmayan bir düşünce siyasal olamaz. Halbuki klasik siyaset felsefesi, çatışmalardan çok ortaklıklara dayanmaktadır. Schmitt bu ölçütten yola çıkarak siyaset felsefesi geleneğini eleştirmeye başlar ve siyasal olan kavramını tanımlamadan, reel durumları değerlendirmeden saf kuramsal bir tarafsızlık içinde oluşturulan siyaset felsefesi yerine *siyasal teoloji* (*politische Theologie*) kavramını kullanır.

Schmitt'in siyaset felsefesi yerine siyasal teolojiyi tercih etmesindeki sebep *istisna* (*Ausnahme*) kavramına dayanmaktadır. Buna göre 17. yüzyıldan 20. yüzyıla kadar hakim olan rasyonalist düşünce, sadece olağan ve tümel olanı ortaya koymaya çalışmış, istisnayı göz ardı etmiştir. Bundan dolayı klasik siyaset felsefesi siyasal olan kavramını ve egemenliği açıklamakta yetersiz kalmıştır. Oysa idealist felsefe, karşısındaki somut yaşamın felsefesi (*Philosophie des konkreten Lebens*) olağan olandan daha çok istisnai olana yönelmeli, tümelden çok sınır durumları (*Grenzfall*) ifade edebilmelidir:

Özellikle somut yaşamın felsefesi istisnadan ve ekstrem durumdan elini eteğini çekmemeli aksine bunlarla en üst düzeyde ilgilenmelidir. Bu felsefeye göre istisna kuraldan önemli olabilir. (...) İstisna normal durumdan daha ilginçtir. Normal olan hiçbir şeyi kanıtlamaz, istisna her şeyi kanıtlar: Yalnızca kuralı kanıtlamakla kalmaz, kural, yalnızca istisna sayesinde yaşar. İstisnada gerçek hayatın gücü tekrarlanmaktan katılmış mekanizmanın kabuğunu kırar (Schmitt, 2002, s. 22).

Çünkü gerçek hayat Schmitt'e göre kaynağını akıldan alan normlara göre işlemez. Gerçek hayat rastlantısal bir şekilde *Dasein*'in kararlarıyla şekillenir. Dolayısıyla normu geçersiz kılan istisna, gerçek hayatı temsil eder ve normların soyutluğunu yok eder (Wolin, 1990, s. 400). Öyleyse Schmitt'e göre istisna, rasyonel bir şekilde anlaşılamamaktadır, çünkü o bir ereğe doğru akan sürecin zorunlu bir sonucu değildir. İstisnaya egemen tarafından karar verilmektedir. Schmitt, egemenin bu kararının altında ise hiçbir rasyonel temelin olmadığını söylemektedir. Çalışmamızın son bölümünde ayrıntılı olarak ele alacağımız üzere, Schmitt'e göre egemenin kararı hiçlikten doğmaktadır. Öyleyse istisnayı açıklamak için klasik siyaset felsefesi yetersiz kalmaktadır. İstisnayı ele alacak olan ise siyasal teolojidir. Çünkü Schmitt'e göre istisna, tıpkı dindeki mucizeler gibi gerçekleşmektedir (Schmitt, 2002, s. 41). Din ve siyaset arasındaki bu benzerlik, kuşkusuz başka alanlarda da görünür olmaktadır.

Schmitt'e göre tüm modern siyasal kavramlar dünyevileşmiş teolojik kavramlardır (Schmitt, 2002, s. 41). Ancak dünyevileştikleri için teolojiden bağımsız olma iddiasında ısrar etmektedirler. Schmitt'e göre 19. yüzyılın siyaset felsefesine ilişkin iki önemli unsur da buna dayanmaktadır: "Tüm teist ve aşkın tasavvurların bertaraf edilmesi ve yeni bir meşruluk kavramının oluşturulması" (Schmitt, 2002, s. 54). İşte siyasal teoloji, siyaset felsefesinin yapmaya çalıştığı ayrımın aksine, siyasal olan ile teolojik olan arasındaki bağlantıyı kurarak –Ortaçağ'da yapılmış olduğu gibi–, değişen meşruluk

ölçütünü ortaya koyma, itaat-kutsallık-inanç-iktidar arasındaki ilişkileri ele alma amacını taşımaktadır.

Schmitt'in siyasal teolojii, siyaset felsefesine bilinçli olarak tercih edişinin (Çelebi, 2001, s. 116) ardında 20. yüzyıla hükmeden *tinsel yokluğu* ortadan kaldıracak yeni bir kutsallık arayışının etkisi büyüktür. Schmitt, siyasal metafizikçi olarak tanıttığı Donoso Cortes'in görüşlerinden hareketle modern siyasetin karşı karşıya kaldığı meşruluk krizi karşısında, meşruluğunu ve kudretini kendi kendinden alan, bir tanrı gibi kararlarını hiçlikten yaratan, otoriteyi ve birliği sağlayacak ve halk tarafından koşulsuz itaat edilen bir tanrıya ihtiyaç duyulduğu ve bu tanrının da *diktatör* olduğu sonucuna varmaktadır. Öyleyse Platon, Aristoteles, Aquinas ve aydınlanma düşüncesinde temsil edilen, klasik siyaset felsefesindeki, yasaların akıldan temelini aldığı görüşü, yerini Hobbes'un, "Auctoritas, non veritas facit legem" (Yasayı yapan hakikat değil otoritedir) ilkesine bırakmıştır. O halde siyaset felsefesinin aksine siyasal teoloji, itaat ile koruma arasındaki ilişkiden hareketle hiçbir üst ilkeye dayanmayan egemenliği ve istisnai olanı ele almaktadır.

Schmitt, siyasal teoloji ve siyaset felsefesi arasında yaptığı ayırmadan hareketle tüm bir siyaset felsefesi geleneğini değerlendirmektedir. Buna göre siyaseti rasyonel ve belli bir *telos*a göre işleyen, ahlaki normlar tarafından şekillenen bir etkinlik olarak gören filozofları eleştirerek siyaseti bir savaş olarak gören gerçekçi filozofları övmüştür. Schmitt, Augustinus, Machiavelli ve Hobbes çizgisindeki düşünürleri gerçek siyasal düşünürler olarak anmaktadır. Çeşitli yazarlarca da felsefe tarihindeki birçok düşünür ile Schmitt arasında düşünsel akrabalıklar kurulmuştur. Bunlardan en bilineni Hobbes ile Schmitt arasındaki bağlantıdır. Ancak Schmitt'in felsefe tarihiyle ilişkisi çok daha derinlikli ve çok boyutludur. Schmitt'in dayandığı felsefi gelenek, temelini Kierkegaard ve Nietzsche'den alan ve Batı Metafiziğini reddeden varoluşçu felsefedir. Varoluşçu felsefe Schmitt'in insan görüşünde ve çağına ilişkin değerlendirmelerinde etkili olmuştur. Buna ilişkin olarak Schmitt ile Heidegger arasındaki düşünsel akrabalık da kimi yorumcular tarafından ortaya konulmuştur (Faye, 2009, s. 207-234).

Schmitt, bağlı olduğu gelenekte olduğu gibi, hümanizm düşüncesine kesin olarak karşı durmaktadır. Hümanizm tanrının yerine insanı oturtmuştur. Tüm insanları kapsama iddiası altında insanlar arasında ayırım yapmış, insan olan ve insan olmayanı, giderek

üst-insan ve alt-insanı kendisi belirlemeye başlamıştır (Schmitt, 1997, s. 72). Hümanizm tüm bu ayrımları evrensellik ve akıl adına gerçekleştirmektedir.

İnsanın akıl varlığı olarak yüceltilmesi pozitivizm düşüncesiyle de açıklık kazanmaktadır. Pozitivizm, tarihi, hukuku ve devleti tarafsızlaştırarak depolitize etmiştir. Schmitt'e göre tüm bunların temel sebebi ise ateizmdir. Schmitt, dünyevileşmenin ve tanrının ölümünün sebep olduğu ateizmi bir tehdit olarak görmekte ve ona karşı çıkmaktadır. Ateizm, anarşizm ve sosyalizm gibi nihilisttir. Schmitt, iktidarı ortadan kalkması veya sınırlandırılması gereken bir şey olarak gören ve ideal düzen arayışında olan tüm iyimser idealistleri ütopyacı olmakla, ütopyacılığı ise nihilizmle suçlamaktadır. Batı metafiziğinin sebep olduğu bunalımın ve liberalizmin devleti parçalamasının sonucunda ortaya çıkan anlam yokluğunun yarattığı boşlukta, Schmitt'e göre anarşizm ve sosyalizm gibi düşüncelerin halk tarafından benimsenmesinin sebebi budur.

Schmitt, Alman idealizminden, özellikle de Fichte ve Hegel'den çok etkilenmiş olmakla beraber, onlara karşı eleştirel bir yaklaşıma da sahiptir. Schmitt'in Hegel konusunda ikircikli bir tutumu olduğu söylenebilir. O, Hegel'i büyük siyasal düşünürler arasında saymakla, ona birçok eserinde gönderme yapmakla beraber, Hegel'in bir yanıla rasyonalist, pozitivist geleneğe yakın olduğunu ve liberal devlet düşüncesinde etkili olduğunu da düşünmektedir. Schmitt, Hegel'in, dost-düşman ayrımına referans veren karşıtlar arasındaki çatışmaya ilişkin düşüncesini benimsemekte, ancak diğer yandan, karşıtlıkların, ereğini gerçekleştiren mutlak tin aşamasında ortadan kalkışını ise eleştirmektedir. Alman idealizminin akıl ve tine ilişkin görüşleri Schmitt'in eleştirdiği aydınlanmacı gelenekle kesişmektedir. Diğer yandan Schmitt, bir sol Hegelci olan Marx'ın da, tarihi sınıf savaşımı olarak görmesinden dolayı dost-düşman ayrımına olanak sağlayan bir kurama sahip olduğunu düşünmekte, ancak onun, karşıtlığı ekonomik düzeyde ele almasını ve insanlığın son savaşının tüm insanların eşit olacağı sınıfsız toplum idealini mümkün kılacağı düşüncesini eleştirmektedir (Tietz, 2003, s. 134).

Schmitt'in felsefe tarihine yönelttiği eleştirilerin ardında yatan asıl ölçüt siyasal gerçekçiliktir. Bir başka deyişle Schmitt, siyaset felsefesi tarihinde gerçekliği olduğu gibi görerek “yanılsamalara” sahip olmayan, siyasal olanın çatışmacı yapısını anlayan

ve iktidara boyun eğmeyi temellendiren düşünürleri övmektedir. Çalışmamızın ilk bölümünde ortaya koyduğumuz gibi, bu çizgideki düşünürlerin ortak noktası her birinin aynı antropolojik kabullere dayanmasıdır. O halde Schmitt, siyaset felsefesi tarihini değerlendirirken asıl olarak insana ilişkin görüşler üzerinden şekillenen iktidar-itaat ilişkisini göz önünde bulundurmıştır. Ana tartışma “iktidarın mı insanın mı kötü olduğu” üzerinde dönmekte, itaat-koruma arasındaki ilişkinin imkanı da bu soruya verilen cevap üzerinden şekillenmektedir. Schmitt, bir ölçüt olarak *protego ergo obligo* (koruyorum öyleyse hükmediyorum) ilkesini devletin *cogito ergo sum* olarak gören kuramları gerçek siyasal kuramlar olarak değerlendirmektedir. Bu ilkenin altında ise insana ilişkin bir inanç yatmaktadır. Öyleyse Schmitt’in temel kriteri antropolojik bir kriterdir.

Schmitt’e göre siyaset, bir bilim ya da felsefe değildir, o daha çok teolojiye benzer. Ancak, Feuerbach’ta olduğu gibi, teolojiye benzeyen bir başka alan daha vardır ki bu da antropolojidir. Schmitt’in teoloji ve antropoloji ilişkisine dair söyledikleri aynı zamanda antropoloji-siyaset ilişkisini de ortaya koymaktadır. Buna göre tüm antropolojik varsayımlar teolojik nitelik taşımaktadırlar. Ancak onların siyasal sıfatını kazanıp kazanmaması itaat-koruma arasındaki ilişkinin kurulmasıyla, bir başka deyişle dost-düşman ayırımına temel sağlayacak kötümser bir antropolojiyle mümkündür. Schmitt’in böylelikle siyaset felsefesine yönelttiği eleştirilerin asıl kaynağı siyasal kuramların antropolojik temelleridir. Schmitt, siyaset-antropoloji-teoloji ilişkisini yeniden ele alarak, tüm bir siyaset felsefesi geleneğinin kendi ölçütüne göre sınanıp sınıflandırılabilceği iddiasını taşımaktadır. Çalışmamızın bir sonraki aşamasında Schmitt’in siyaset, antropoloji ve teoloji arasında kurduğu ilişki ve bu ayırım üzerinden siyasal kuramları antropolojik temellerine göre değerlendirişi ele alınacaktır.

2.3. SCHMITT'TE ANTROPOLOJİ-SİYASET İLİŞKİSİ: SİYASAL KURAMLARIN TEMELİNDE YATAN “ANTROPOLOJİK İNANÇ KABULLERİ”NİN ELEŞTİRİSİ

Carl Schmitt, *Siyasal Teoloji* adlı kitabında tüm siyasal düşüncelerin bir insan görüşüne dayandığını ve bu sorundan kaçılamayacağını saptamaktadır: Her siyasi düşünce insan doğası karşısında bir şekilde tavır alır ve insanın ya doğası gereği iyi ya da doğası gereği kötü olduğunu varsayar (Schmitt, 2002, s. 60).

O halde, bir insan tanımı yapmaksızın toplumsal ilişkileri, iktidarı ve egemenliği anlamak olanaksızdır. İnsanı bir *animal rationale* olarak tanımlayan bir antropoloji farklı, insanı insanın kurdu olarak tanımlayan bir antropoloji ise daha farklı siyasal sonuçlara ulaşmaktadırlar. Her siyasal düşünce bir antropolojiye dayandığına göre, yanıtlanması gerekli iki temel soru vardır: Antropoloji Schmitt’e göre nedir ve siyaset-antropoloji arasındaki ilişki nasıl kurulmaktadır?

Çalışmamızın 2. bölümünün girişinde antropolojinin 20. yüzyıldaki durumundan ve Schmitt üzerindeki etkisinden kısaca bahsetmiştik. Kısaca tekrarlayacak olursak 20. yüzyılda antropolojinin içinde bulunduğu durum bir bunalım durumudur ve insanın ne olduğunun belirlenemezliği üzerine kurulmuştur. Bu aynı zamanda aşkınlığın içkinliğe yenilişinden de kaynağını almakta, akıl yerine inanç yeniden önem kazanmaktadır. Nietzsche’den sonra aklın antropolojik merkeziliğini yitirishi, insanı bir *animal rationale* olarak tanımlamaya artık imkan vermemektedir, çünkü insanın salt akıl varlığı olarak tanımlanışı, *a priori* bir zorunluluğu antropolojik bir varlığa aktarmak anlamına gelmektedir (Tietz, 2003, s. 127).

Schmitt de Nietzsche gibi insanın “saptanamaz” bir varlık olduğunu kabul etmektedir. Öyleyse antropoloji çeşitli bilimlerden yaralanacak olsa bile insan üzerine değişmez bir tanım koyma olanağına sahip değildir.

Schmitt’ e göre antropoloji bu denli muğlak bir alan olduğu halde yine de siyasal kuramlara temel oluşturabilmektedir. Çünkü siyasal kavramlar zaten kesin bilgilere dayanmazlar, onlar dünyevileşmiş teolojik kavramlar oldukları için kutsallık-iktidar

ilişkisi çerçevesinde ortaya konulmaktadır. Schmitt, antropolojinin kaynağının da bu yüzden bilimsel bilgi olamayacağını, ancak bir inanç olabileceğini savunmuştur. Bu düşünceye göre siyasal kuramlara temel sağlayan antropolojik savlar aklileştirilemezler ve yalnızca kuramın kendisini geçerli kılmak için refleksif bir şekilde lafzi olarak temellendirilebilirler (Tietz, 2003, s. 127). Bir başka deyişle siyasal kuramların temelindeki antropolojik yaklaşımların kendileri tekrar sorgulanamaz ya da bir bilgiye dayanamaz. Böyle bakıldığında antropoloji, Schmitt'e göre insanın kendi hakkındaki inancıdır. Bu yüzden Schmitt, siyasal kuramlara temel oluşturan antropolojik görüşleri birer varsayım olarak görmektedir. Bu bağlamda Schmitt, siyasal kuramlara temel sağlayan antropolojik yaklaşımları *antropolojik inanç kabulleri* (*anthropologische Glaubensbekenntnisse*) ifadesiyle adlandırmaktadır. Bu ifade, Schmitt'in antropolojinin teolojik yönüne yaptığı vurguyu açık kılmaktadır.

Antropolojik inanç kabulleri ifadesi Schmitt'in gerçekçi bakış açısına dayanmaktadır. Schmitt, her zaman mevcut durum üzerine düşünme gerekliliğinden bahsetmektedir. O, bununla inançtan bağımsız olmayı ya da epistemolojik bir nesnelliği kastetmemektedir. Tam tersine Schmitt'e göre, gerçekçi olan dünyevileşmiş kavramlarımızın aslında teolojik kavramlar olduğunun farkına varmak, bir başka deyişle her savımızın altında bir inancın yattığının bilincinde olmaktır. Oysa insan ve gelecek hakkında "yanılsamalar"a sahip olan liberalizm gibi düşüncelerin "her şeyin yolunda gideceğine" yönelik umudu ve bu umudun son uğrağı olan tüm insanların özgür ve barış içinde yaşayacağı bir dünya devleti (*Weltstaat*) Schmitt'e göre temelini nesnel ve rasyonel olma iddiasındaki antropolojik inanç kabullerinden almaktadır:

Tüm yeryüzünü kapsayan ekonomik ve teknik merkezileşmeyle yakından ilişkili bu korkunç iktidarı (dünya devleti) kimlerin kullanacağı sorusu yöneltmek zorundadır. Bu soru hiçbir koşulda 'işlerin kendiliğinden yoluna gireceği', 'her şeyin kendi kendine yürüyeceği', insanlar artık tamamen 'özgür' olacaklarından insanın insan üzerindeki yönetiminin geçersiz olacağı gibi umutlarla geçiştirilemez. Çünkü tam da bu noktada, insanların ne yapmak için özgür olacakları sorusu akla gelmektedir. Bu soruya iyimser veya kötümser tahminlerle cevap verebiliriz. Ama nihayetinde bu tahminler antropolojik inanç kabullerinden öteye geçmeyecektir (Schmitt, 1932, s. 58).

O halde Schmitt'e göre *antropolojik inanç kabulleri*, insanın iktidardan bağımsız olarak özgür eyleyebilme olanağına kavuştuğunda neler yapacağına ilişkin *tahminler*dir.

İyimser bir antropoloji insanın barış içinde yaşayacağını, kötümser bir antropoloji insanın özgürlüğünün kargaşaya yol açacağını öne sürmektedir. Schmitt'e göre bu yüzden antropoloji, siyaset ile sıkı sıkıya ilişkilidir. Antropoloji, insanın özgür olduğu zaman ne yapacağına ilişkin tahminlerle şekillendiğine göre, o insanın ne olduğunu söylerken aslında ne olması gerektiğini söylemektedir (Kramme, 1989, s. 16). Bu özelliğinden dolayı tüm antropolojik varsayımlar siyasal nitelik taşımakta, siyasal amaçlara göre şekillenmektedirler. Bu yüzden de antropoloji aslında insanın ne olduğunu tanımlamaktan çok, insanın siyasetle ilişkisini tanımlamaktadır. Schmitt, bir sonraki bölümümüzde değineceğimiz üzere siyasetin insan varoluşunu tümüyle kapladığını düşünmektedir. Bu düşüncenin vardığı sonuç ise siyasetin kader olduğudur. Siyaset kader olduğu için antropolojinin kendisi siyasal olmak durumundadır.

Schmitt antropolojiden siyasal antropolojiyi ve bununla bağlantılı olan teolojik antropolojiyi anlamaktadır. Bu yüzden de teolojiyi reddeden bir antropoloji siyasal olmaz. Augustinus'tan beri teologların öne sürdüğü gibi insan kendini tanrıyı bilerek bilmektedir. Bu da Jaspers'in dediği gibi insanın tanrıyla ilişkili (*Gottbezogenheit*) bir varlık olmasından kaynağını alır. Bunu reddetmek teoloji ve antropoloji arasındaki ilişkiyi reddetmektir.

İnsana ilişkin nesnel bilgilerden kaynağını aldığını iddia eden ve insanı inancıyla değil aklıyla tanımlayan bir antropoloji, siyaseti de inanç ile değil akılla yürütülen bir etkinlik olarak göreceğinden siyaset dışı kalacaktır. Schmitt bu yüzden siyaset felsefesi ile siyasal teoloji arasında yaptığı ayırımı felsefe tarihini değerlendirirken siyasal kuramların temelindeki antropolojik yaklaşımları temel kriter olarak ele almaktadır. O, tüm siyasal düşüncelerin bu kritere göre değerlendirilebileceğini *Siyasal Kavramı* adlı kitabında şöyle ifade etmektedir:

Tüm devlet teorilerini ve siyasal düşünceleri antropolojik olarak sınıyalabilir ve bilerek ya da bilmeden “doğası gereği kötü” ya da “doğası gereği iyi” bir insan fikrine dayanıp dayanmamalarına göre sınıyalabiliriz. Bu ayırım tamamen muhtasar olup ayrıma özel bir ahlaki ya da etik anlam yüklenmemelidir. Belirleyici olan tüm siyasal düşüncelerin esas aldığı insana ilişkin problematik ya da problematik olmayan tasarımın insanın tehlikeli ya da riskli bir varlık olup olmadığına ilişkin sorusuna verilen cevaptır (Schmitt, 2006a, s. 79).

Bu alıntıdan anlaşıldığı gibi Schmitt'in iyimser antropolojilerin karşısında kötümser antropolojileri savunmasının sebebi birincilerin bir inanca, ikincilerin ise bilgiye

dayanması değildir. Schmitt, inançtan kaynağını almayan bir antropoloji olmayacağını söylemektedir. Ancak mevcut durumdaki insanı en iyi anlatan antropoloji siyasallaşabilir. Görüldüğü gibi Schmitt'in antropoloji ile ilgili kaygısı epistemolojik ya da ahlaki değil siyasal ve dinsel bir kaygıdır (Ottmann ve Ballersterm, 1990, s. 69). Çünkü Schmitt'e göre "iyi" ve "kötü" kavramlarını ne epistemolojik olarak temellendirebilir ne de etik olarak tanımlayabiliriz.

İnsanın "kötülüğü" ile kastedilen Schmitt'e göre, "ahlaki bozulmuşluk, zayıflık, korkaklık, aptallık ya da kabalık, içgüdüsellik, canlılık, irrasyonalellik"ken, insanın "iyiliği", onun "akılsallık, mükemmellik, yönetilebilirlik, eğitilebilirlik, sempatik uysallık" gibi özellikleri ile özdeşleştirilmiştir (Schmitt, 1932, s. 59). Dolayısıyla iyilik ve kötülük Schmitt'e göre insana ilişkin özelliklerin sınıflandırılmasıyla ortaya çıkan birer addan ibarettir. Eş deyişle, örneğin irrasyonellik kendinde "kötü", rasyonellik kendinde "iyi" değildir. İnsana ilişkin bir özelliği "iyi" veya "kötü" olarak adlandırmanın kendisi siyasal niyetlerden bağımsız olarak gerçekleşmemektedir. Schmitt bununla bağlantılı olarak birbirinden farklı alanların farklı antropolojik yaklaşımlara sahip olduğunu ve "iyi" ya da "kötü"nün buna göre değiştiğini söylemektedir:

Bir pedagog yönetsel zorunluluk gereği insanın eğitilebilir olduğunu savunacaktır. Bir özel hukukçunun dayandığı cümle ise şudur: "unus quisque praesumitur bonus" (herkesin iyi insan olduğu farzedilir.) Bir ilahiyatçı, insanların günahkar olmadıklarını ya da kurtarılmaları gerekmediğini düşündüğü, kurtulmuş olanları kurtarılmamış olanlardan, seçilmişleri seçilmemişlerden ayırmadığı anda artık teolog olmaktan çıkacaktır. Aynı şekilde bir ahlakçı da iyi ile kötü arasında bir seçme özgürlüğü olduğunu varsaydığı anda bu niteliğinden vazgeçmiş olacaktır (Schmitt, 2006a, s. 85).

Her alan kendi varlık sebebini temellendirmek üzere belli antropolojik yaklaşımları kullanmakta olduğuna göre Schmitt siyasal düşüncenin hangi antropolojik yaklaşıma sahip olduğunu sormaktadır. Buna göre her siyasal düşünce, teolojik düşüncenin ilk günah dogması gibi tüm insanların kötü olduğunu söylemek zorundadır. İnsanın kötülüğü dinsel olarak onun günahkarlığına, siyasal olarak ise tehlikeliliğine karşılık gelmektedir (Ottmann ve Ballersterm, 1990, s. 69). Bir pedagog ya da bir ahlakçı gibi tüm insanların iyi olduğunu söylemek ise hem teoloji hem de siyaset açısından geçersizdir. İnsanın günahkar ve tehlikeli olduğu savı teoloji ve siyaset için birer önkoşuldur. Bu da teoloji ve siyasetin birbiriyle bağlantısını ortaya çıkarmaktadır. O

halde Schmitt'e göre teoloji ve siyaset arasındaki bağı kuran antropolojidir. Schmitt, *Siyasal Teoloji* adlı kitabında Engels'ten alıntılarla din ve siyaseti birbirine bağlayan şeyin antropolojik bir olgudan temelini aldığını şöyle vurgulamaktadır: “Din gibi devletin özü de insanlığın kendisinden duyduğu korkudur” (Schmitt, 1996, s. 54).

Schmitt, antropoloji kriterinden yola çıkarak sadece kötümser olan antropolojilerin siyasal sıfatını kazanabileceğini öne sürmektedir. İyimser antropolojileri ise mevcut duruma kör olmaları ve gerçek-üstü bir umut taşımalarıyla siyasetin varlık sebebini ortadan kaldırdıkları gerekçesiyle siyaset dışı olarak nitelendirmektedir. Çünkü Schmitt'e göre, Machiavelli'de olduğu gibi, siyaset, geçmiş ve geleceğe değil, hep bugüne bakmalıdır. Dolayısıyla kötümser antropolojilerin iyimser antropolojilerden epistemolojik bir üstünlüğü yoktur. Bir başka deyişle, bir antropolojik kuram doğru bilgiye dayandığı için değil, günün koşullarına uygunluk gösterip gösteremediğine, siyasal gerçekliğe göre düşüncelerini şekillendirip şekillendirmediğine göre değerlendirilmektedir.

Schmitt böylelikle felsefe tarihini, antropolojik savlarına göre iki büyük kampa böler: iyimserler ve kötümserler. Bu kamplaştırma Schmitt tarafından aynı zamanda anarşist ve otoriter kuramlar arasındaki karşıtlıkla da ifade edilmektedir. Bunun yanında kamplaştırma ateizm/teizm arasındaki çatışmaya da karşılık gelmektedir. Çalışmamızın bu aşamasında, sırasıyla Schmitt'in iyimser/anarşist ve kötümser/otoriter antropolojilerden temelini alan siyasal kuramlara yönelik eleştirisi ele alınacaktır.

2.3.1. Siyasal Kuramların Temelindeki İyimser Antropolojilerin Eleştirisi

Schmitt'e göre insan doğası hakkında büyük yanılsamalara sahip olan iyimser antropolojiler, insan doğasının “iyi” olduğunu ancak dışsal sebepler yüzünden bu doğanın bozulduğunu öne sürmektedirler. İnsan doğasının iyiliğiyle kastedilen insanların devlet öncesi durumda savaş içinde değil barış içinde yaşadıkları, bencil olmadıkları, dayanışmaya önem verdikleri gibi belli başlı savlardır. Çalışmamızın tarihsel arka planında da gösterdiğimiz üzere iyimser antropolojiler insanın tür olarak

sürekli gelişme içinde olan etik bir varlık olduğunu ve herkesin iyi yaşamını mümkün kılacak bir topluma ulaşılabilirliğini düşünmektedirler. Schmitt, temelini bu iyimser antropolojilerden alan siyasal düşüncelerin başlıcalarının liberalizm ve anarşizm olduğunu söylemektedir:

İnsanın ‘iyi’ olduğu varsayımından yola çıkan teorilerin ve tasarımların bazıları liberaldir ve gerçekte anarşist olmadan da devlet müdahalesine karşıdır. Anarşist teoride insanın doğal iyiliğine inanç, devletin radikal biçimde inkarıyla iç içe geçmiştir ve bu iki fikirden her biri diğerinin nedeni ve destekleyici unsurudur. Liberaller içinse insanın iyiliği devletin “toplumun” hizmetine sokulmasına yardım eden bir argümandan başka bir şey değildir (Schmitt, 2006a, s. 81).

O halde Schmitt’e göre insan hakkında iyimser görüşlere sahip olmak devlet ve otorite karşıtı olmakla eşittir. Ona göre, “devlet düşmanı radikalizm, insan doğasında varolan radikal iyiye duyulan inanca paralel bir hızla büyümektedir.” (Schmitt, 2006a, s. 81) Ancak Schmitt bu noktada anarşizm ve liberalizm arasında bir ayrım yapmaktadır. Buna göre, liberalizmin devlet karşıtlığı, devletin sınırlandırılarak araçsallaşmasını sağlamaya yönelirken, anarşizm devleti tamamen reddetmektedir. Bu yüzden Schmitt’in “devlet düşmanı radikalizm” ifadesi liberalizmden çok anarşizme yöneliktir. Bu noktada Schmitt’in asıl düşman olarak, devletin tamamen ortadan kalkmasını isteyen anarşizmi gördüğü öne sürülebilir (Motschenbacher, 2000, s. 89). Çünkü anarşizm insan doğasına ilişkin iyimser yaklaşımıyla devletin varlık sebebini ortadan kaldırır ve siyaseti imkansız kılar.

Schmitt, Bakunin ve Kropotkin gibi anarşistleri eleştirerek onların dayandıkları temel savın, insanların iyi, iktidarın kötü olduğu savı olduğunu söylemektedir (Schmitt, 2002, s. 59). Oysa bu sav daha önce söylendiği gibi Schmitt’e göre gerçekçi değildir ve iktidar bütünüyle reddedildiğinde de, siyasal açıdan varolmak imkansızdır.

Anarşizmin dine bakışı da Schmitt’in eleştirilerine sebep olmuştur. Anarşizm dini de insan doğasını yabancılaştıran ve onu itaatkar hale getiren bir iktidar aracı olarak görüp reddetmektedir. Hristiyanlığın ilk günah dogmasının tam zıttı olan anarşizmin insan görüşü Schmitt tarafından ateizmle eş görülmüştür:

(...) Bilinçli olarak ateizmi seçen anarşistlere göre insan kesinlikle iyidir, her türlü kötülük ise otorite, devlet ve hükümetle ilgili tüm tasavvurları içeren teolojik düşünce ve türevlerinin sonucudur (Schmitt, 2002, s. 60).

Schmitt'e göre anarşizm gibi insanın iyiliğini temel alan görüşlerin içine düştüğü temel bir tutarsızlık vardır. Bu tutarsızlık iyimserlik-kötümserlik kamplaşmasının psikolojik özelliklere dayandırılmasıyla ortaya çıkmaktadır. Buna göre insanın kötü olduğunu söylemek kötülük, iyi olduğunu söylemek iyilik ise, iyi insanların kötü insanlar üzerinde bir egemenlik kurma hakları olduğu sonucu çıkacaktır. Böylelikle de yine bazı insanlar kötü olarak adlandırılacak ve iktidarın gerekliliği temellendirilecektir. Eğer kötü olarak adlandırılan insanlar üzerinde hiçbir egemenlik kurma isteği olmayacaksa bu da siyaset dışı olmak olacaktır. Schmitt'e göre iyimser antropolojilerin çıkmazı tam olarak buradadır; onlar ya kendi eleştirdikleri otoriter kuramlarla aynı noktaya gelmekte ya da siyaset dışı kalmaktadırlar.

Schmitt'e göre liberalizm anarşizmden oldukça farklı bir noktada bulunmaktadır. Çünkü liberalizm, anarşist/otoriter, ateist/teist, iyimser/kötümser zıtlıklarının ortasında bulunmaktadır. Anarşizmde olduğu gibi liberalizmde de insan doğası iyidir ancak anarşizmin aksine bu durum iktidarın kendinde kötü olduğu anlamına gelmemektedir. Liberalizme göre insanlar doğalarından uzaklaşarak kötü hale gelmişlerdir ancak bu kötülük eğitimle ve akla dayalı bir yönetimle engellenebilir. Dolayısıyla liberalizme göre iktidar insanı iyi kılacak bir araç olarak kullanılabilir. Eş deyişle liberalizm, anarşizm gibi devleti kökten reddetmemektedir, ancak Schmitt'e göre bu, liberalizmin bir devlet kuramı olduğu anlamına da gelmemektedir:

Liberalizm devleti radikal anlamda reddetmemekle birlikte pozitif devlet teorisi ve kendine özgü bir devlet formu da bulamamıştır; yalnızca siyasal olanı ahlakla bağlamaya ve ekonomiye tabi kılmaya çalışmıştır. Liberalizm kuvvetler ayrılığı ve dengesi esasına dayanan bir düzen kurmuştur. Ancak devletin sınırlanması ve denetlenmesine dayanan bu sistemin bir devlet teorisi ya da siyasal bir kuruluş ilkesi geliştirdiğini söyleyemeyiz (Schmitt, 2006a, s. 81).

Devletin ahlakla bağlanması görüşü ise Schmitt'e göre liberalizme götüren düşünce geleneğinin bir ürünüdür. Bu gelenek Platon ve Aristoteles'ten Rousseau'ya kadar devletin ahlaki yönüne vurgu yapan tüm düşünürleri kapsamaktadır.

Liberalizmin insan anlayışı pedagogun insan anlayışına yakındır. Buna göre eğitimsiz insanlar eğitilebilirler. Ancak Platon'un ideal devletinde olduğu gibi halk akıl sahibi kişilerce yönetilecektir. Schmitt'e göre bu anlayış liberal siyaset anlayışında da etkili olmuştur ve kendi içinde sürekli tutarsızlıklara saplanıp kalmıştır. Çünkü halk eğitilebilir bir hayvan ise liberalizmin sözleşmecî anlayışı da imkansız olacaktır:

Halkta, eğitimsiz kitlede, Platon'un *therion poikilon kai polykephalon* (Politeia IX 588 C, Soph. 226 A) olarak adlandırdığı çok başlı hayvanda, akılla hükmedilmek ve yönlendirilmek zorunda olan akıl dışı bir şey görmek hümanist anlayışla örtüşür. Ancak eğer halk akıl dışı olan ise onunla hiçbir iş yapılamaz ve sözleşmelere gidilemez. Aksine o zulüm ve şiddetle yönetilmelidir (Schmitt, 1994a, s. 9).

Buna göre liberalizmin kaynağını aldığı düşünsel gelenek içinde, dikte eden akıldır ve bu akıl halkı bir nesne olarak ele almaktadır. Platon'dan itibaren süregelen bu anlayış Schmitt'e göre 18. Yüzyıla kadar devam etmiştir:

Akılsız olan akılsal olanın sadece aracıdır çünkü sadece akılsal olan gerçekten yönlendirebilir ve eyleyebilir. Bu görüş, Aristotelesçi skolastikte (Thomas Aquinas), Rönesansın Platonculuğunda ve Stoik-klasik gelenekte olduğu gibi 18. Yüzyılın sonuna kadar süregiden tüm ahlaki tasarımlara da hükmetmiştir (Schmitt, 1994a, s. 10).

Schmitt'e göre bu görüşün sahip olduğu ideal *homo liber et sapiens* (özgür ve bilge insan) idealidir. Ancak bu görüş yüzünden devlete hükmedenin de akıl olduğu görüşü savunulmuştur. Schmitt, yine bu bağlamda, Aristoteles'in köle ve özgür insan arasında yaptığı ayırmadan hareketle, hümanizm düşüncesinin de bu yüzden uygar ve barbar halklar arasında üst-insan (Über-Mensch) ve alt insan (Unter-Mensch) ayrımı yapan bir düşünce olduğuna değinmiştir (Schmitt, 1997, s. 71-72). Çünkü klasik felsefe geleneğinin insandan anladığı *homo liber et sapiens*'tir. Eğitim, aydınlanma döneminde Schmitt'e göre *homo liber et sapiens*'in akılsız halk üzerindeki dikte aracı olarak kullanılmıştır:

Aydınlanma rasyonalizmine göre insan, doğası gereği aptal ve kabaydı ancak eğitilebilirdi. Böylece onun "yasal despotizm" ideali, pedagojik sebeplerle kendini temize çıkarıyordu: Cahil insanlık (Rousseau'nun *Contrat Social*'ine göre insanın doğasını değiştirmeye muktedir olan) bir *legistateur* (kanun koyucu) tarafından eğitilir veya dikkatli doğası gereği Fichte'nin "tiran"ı tarafından alt edilir ve devlet Fichte'nin naif bir vahşilikle söylediği gibi, bir "eğitim fabrikası" haline gelir (Schmitt, 2002, s. 60).

Çalışmamızın tarihsel arka planında değindiğimiz iyimser antropolojiye sahip düşünürlerden Platon, Aristoteles, Aquinas ve Rousseau'nun, Schmitt'e göre, liberal anlayışdaki ahlaka bağlanmış devlet idealinin arka planını oluşturduğu söylenebilir. Klasik felsefe düşünürlerinin insan görüşü, iyimser olmakla beraber insanda akıldan bağımsız ve içgüdülerin yönlendirerek yoldan çıkardığı başka yanların olduğunu kabul etmektedirler (Schmitt, 1994a, s. 111). Onların iyimser olarak adlandırılmalarının sebebi insanın içgüdülerini baskılayarak akla uygun yaşama olanağına tür olarak sahip

olduğuna ilişkindir. İyi olan akıl, kötü olan içgüdüler olduğuna göre devletin görevi de akla uygun yaşam olarak belirmiştir. Dolayısıyla devlet erdemli yaşamı mümkün kılacak ve temelini akla uygun yasalardan alan bir araç olarak görölmektedir. Bu anlayış sözleşme düşünürlerinde hukukun siyasetten bağımsız bir alan olarak devletin üstünde düşünölmesi sonucunu ve hukuk devleti idealini doğurmuştur.

Schmitt, sözleşme düşünürlerinden Rousseau'yu klasik felsefe geleneğinde ayrı bir yere koymaktadır. Schmitt'in Rousseau hakkındaki değerlendirmeleri, siyaset-antropoloji ilişkisi açısından da önemli veriler vermektedir.

Schmitt'e göre Rousseau, bir yandan modernizmin bunalımını fark ederek aydınlanmaya eleştirel bir yaklaşım getirmiş olsa da, tam olarak çağının rasyonalist etkilerinden ve erdem pathosundan kurtulamamıştır. Bu yüzden onun felsefesi ilk bakışta bireysel özgürlüğü hedefleyen liberal bir görünüm arz ederken aslında, Rousseau'nun niyet ettiğinin aksine, arka planda totaliter devleti temellendiren verimli bir kaynak halini almaktadır (Schmitt, 2006b, s. 30).

Schmitt, Rousseau'yu değerlendirirken onun insan anlayışını mihenk taşı olarak kullanmaktadır. Rousseau'nun insan anlayışı, Schmitt'in *Diktatur* adlı kitabında Rousseau'da fark ettiğı birbirine zıt iki düşünceyi ve bu zıtlığın zorunlu sonucunu olarak beliren total devleti anlaması için belirleyici bir öneme sahiptir.

Rousseau'nun insan anlayışı çoğı zaman iyimser olarak adlandırılmıştır. Ancak Schmitt bu konuda şüphelidir. Buna göre Schmitt Rousseau'nun iyimser antropolojisinin *Contrat Social* eserinden çıkarılamayacağını, bu anlayışın yalnızca geç dönem romanlarında bulunduğunu iddia etmektedir. (Schmitt, 2002, s. 60) Diğer taraftan Rousseau, Schmitt'e göre devleti ahlakileştirdiğı ve insanı tanrının yerine oturttuğı için aydınlanmacı gelenekten de kurtulamamıştır. Bunun sonucu olarak Rousseau'ya göre tıpkı tanrı gibi *genel irade* de her zaman iyiyi seçer. Homojen bir bütün olarak halk her zaman haklı ve iyidir. Halkın doğal olarak iyi olduğı görüşü Schmitt'e göre, Rousseau'daki önemli bir dönüşümü ifade etmesi açısından kayda değerdir.

Eğer halk iyiye onun sadece gurur duymaya ve özgürlüğünü eline almaya ihtiyacı vardır, ama eğer halk bozulmuş ise, onun tiranla ilişkisi saf bir gerçeklik kazanır ve halkın isyan edip etmemesinin önemi yoktur, çünkü isyan hakkı yoktur. İlk olarak hükümetin aksine halkın, yani yönetilenlerin, doğasından, her koşulda ve kendi

kavramına göre iyi olduğu –Rousseau’nun diğer yapıtlarından çıkarılabilecek ama *Contrat Social*’den çıkarılamayacak bir cümle – Rousseau’nun eserinin soyut yapısıyla birlikte tüm sistemini devrimci bir ideolojiye dönüştürür (Schmitt, 1994a, s. 121).

Burada, Schmitt’e göre, vurgulanması gereken, Rousseau’nun üzerindeki Aydınlanma etkisinin sebep olduğu halkı ahlaki bir bütün olarak kavrama yanılgısıdır. Bu düşünce mevcut halkı ele almaz, halkı bir ideal olarak görür. Mevcut durumdaki halk bu ideale uydurularak ahlakileştirilmelidir. Bu düşünceye göre, kim ahlaki olarak iyiye o özgürdür ve kendini halk olarak tanımlamak ve kendini halkla özdeşleştirmek hakkına sahiptir. Dolayısıyla kim erdemliyse o siyasal alanda etkili olmaya hak kazanmaktadır. Schmitt’e göre bu durum Rousseau’yu ister istemez, birey ve genel irade arasında bir karşıtlık olduğu durumların üstesinden gelmek için, yeni bir formül bulmaya itmektedir.

Bütünün iradesi olmak genel iradeye özgüdür ancak tek tek insanlar kendi gerçek iradeleri yüzünden yanılabirler, onların iradeleri tutkular tarafından yönlendirilebilir ve bu yüzden özgür irade olmaktan çıkabilir. Bu noktada stoacı gelenek Rousseau üzerinde de etkili olmuştur ve bu durum *Contrat Social*’in Rousseau’ya da romantik bir eser olmadığını gösterir. Bu da, rasyonel bir kuvvetin irrasyonel içgüdüleri üzerindeki üstünlüğünün henüz alışı edilemediği anlamına gelmektedir. İnsan bir kere yoldan çıktıktan sonra devlet tarafından tekrar insansal bir duruma götürülmelidir. Tüm doğal güçler yok olmalı ve moral varoluş saf doğal olanın yerine geçmelidir (Schmitt, 1994a, s.120).

Rousseau’nun tek tek insanların iradelerinin yanılabileceğini ve tutkular tarafından yönlendirebileceğini düşünmesi, onu insan doğası hakkında kötümser bir konuma taşımaktadır Schmitt’e göre. Halk yanılabileceğinden, halkın yoldan çıktığı durumlarda ise “siyasi dünyaya aktarılan kartezyen Tanrı olarak yasa koyucu” devreye girmektedir. Schmitt yasa koyucu ve birey arasındaki ilişkiden yola çıkarak Rousseau’nun farkında olmadığı bir paradoksu vurgulamaktadır:

İnsanlar aslında onun söylediği gibi genelde bencildirler ve kendi özel çıkarlarını düşünürler. İnsanlar öncelikle kendi oylarıyla ortaya konulan yasa aracılığıyla iyi kılınmalıdırlar. Bundan, kendini yasa koyucu olarak ilan eden tanrısal bir göreve sahip çok farklı türden bir otoritenin mevcut olması gereği çıkar. Yani o yasanı kendi vahyi temelinde dikte eder. Şimdi ise yasa koyucunun görevini nereden aldığı sorunu ortaya çıkar (Schmitt, 1994a, s. 126).

Bir başka deyişle yoldan çıkmış halk, bilge yasa koyucuyu seçmezse ne olacaktır? Schmitt bu durumda, Rousseau’nun insanları özgür olmaya zorlamayı meşru gördüğünü vurgulamaktadır. O halde bir azınlık ya da tek kişi asıl özgür ve doğru iradeyi tüm halk üzerinde uygulama yetkisine sahiptir. Sonuç olarak ancak özgür olmayanların

ayıklanmasıyla oluşturulan homojen bir halk özgür bir halk olabilecektir. İşte bu sebeple Rousseau, Schmitt'e göre yanlış anlaşılmıştır.

Schmitt, genel kanının aksine, Rousseau'nun iyimser bir antropolojiye sahip olmadığını ve bu yüzden anarşist ya da sosyalist öğretilerin babası sayılamayacağını iddia etmektedir (Motschenbacher, 2000, s. 134). Rousseau iyimser bir antropolojiye sahip olsaydı *toplum sözleşmesi* ve *genel irade* gereksiz olurdu. Demek ki Rousseau, aydınlanmacı etkiler taşısa da insanların kötü olduğunu kabul etmekte ve egemenliği de bunun üzerinden temellendirmektedir. Rousseau'yu Schmitt için önemli kılan da, onun sanıldığına aksine kötümser bir antropolojiye sahip olması ve buradan hareketle egemenlik-birey ilişkisini tanımlamasıdır. Halk yoldan çıkabileceği için isyan hakkını kaybetmekte, böylelikle Rousseau'nun devrimci ve özgürlükçü görüşleri, otoriter ve totaliter bir devlet anlayışıyla sonuçlanmaktadır.

Schmitt'in Rousseau'yu değerlendirişinde gördüğümüz üzere insan hakkında iyimser bir yaklaşıma sahip hiçbir düşünce siyasallaşamaz. Schmitt'e göre Rousseau'nun gerçek anlamda siyasallaştığı nokta, onun iyimser insan görüşünü geçersiz kılacak bir şekilde, halkın baştan çıkabilecek ve içgüdüleriyle hareket eden heterojenliğinin ortadan kaldırılması gereken bir durum olarak görmesiyle belirginleşmektedir. Dolayısıyla Rousseau zorunlu olarak iyimserlikten değil kötümserlikten hareket etmektedir. Bu, Schmitt'e göre, tüm siyasal düşünceler için geçerli olan bir önkoşuldur. Schmitt bu önkoşulu şöyle dile getirmiştir:

Siyasal alan son kertede düşmana dair gerçek bir olasılık tarafından belirlendiğinden siyasal tasavvurlar ve fikir silsileleri antropolojik bir iyimserlikten yola çıkamaz. Aksi halde düşman olasılığı ile birlikte her türden özgül siyasal sonuç ortadan kalkmış olur (Schmitt, 2006a, s. 85).

Schmitt bu kriterinden hareketle gerçek siyasal düşünürleri sınıflandırmıştır. Biz de şimdi çalışmamızda siyaset-antropoloji-teoloji arasındaki ilişki bağlamında, Schmitt'in siyasal kuramların temelindeki kötümser antropolojileri değerlendirişini ele alacak, onun çalışmamızın tarihsel arka planında değinilen düşünürlerden hangilerini gerçek siyasal düşünürler olarak gördüğünü ve bu ayrımı nasıl temellendirdiğini ortaya koyacağız.

2.3.2. Siyasal Kuramların Temelindeki Kötümser Antropolojilerin Değerlendirilmesi

Çalışmamızın 2.3.1. numaralı kısmında değindiğimiz üzere, Schmitt'e göre iyimser kuramlar siyasetin varlık sebebini ortadan kaldırmaktadırlar. Çünkü *siyasal olan*, insanlar arasındaki karşıtlıkların dost-düşman olarak yoğunlaşmasıyla ortaya çıkmaktadır. Tüm insanların "iyi" olduğunu öne süren siyasal kuramlar insanlar arasında ayırım yapmadıklarından siyaset dışı kalmakta, ayırım yaptıkları anda da kötümser antropolojilere yaklaşmaktadırlar Schmitt'e göre. Bir başka deyişle insanın bir olasılık olarak bile kötü olabileceğini söylemek otoriteyi temellendirmek için yeterli olmaktadır. Buradan çıkan sonuç ise şudur: Schmitt'in kötümser antropolojiler olarak sınıflandırdığı kuramların kötümser olmak için insanın özüne ait bir takım sabit özellikleri varsaymaları zorunlu değildir. Kötümser antropolojileri kötümser kılan Schmitt'e göre onların insanın belirlenemezliğini, doğasının değişkenliğini, eylemlerinin kestirilemezliğini savunmaları, dolayısıyla da insanın bir olasılık olarak her an kötülük yapabileceğini öne sürmeleridir. O halde Schmitt'e göre bir kuramı iyimser ya da kötümser yapan temel ölçüt, insanı tehlikeli ve kestirilemez olarak tanımlamak, eş deyişle insan doğasını statik değil dinamik bir şekilde ele almaktır. Schmitt, *siyasal olanı* dost-düşman ayırımından yola çıkarak tanımladığına göre, belli bir antropolojinin siyasal nitelik kazanabilmesi için de insanların her an dost-düşman olarak ayrılacaklarına, yani her an tehlikeli olabileceklerine dair bir varsayıma sahip olmaları gereklidir. Böylelikle Schmitt, yalnızca insanı tehlikeli ve riskli olarak tanımlayan antropolojilerin siyasal sıfatını kazanabileceğini iddia etmektedir. Buradan hareketle Schmitt, iyimser antropolojilerden temelini alan anarşist ve liberal siyasal düşünceleri bir kenara iterek, tüm bir felsefe tarihinde gerçek siyasal düşünür olarak gördüğü isimleri şöyle sıralamaktadır:

Her ne kadar tuhaf görünse ve insanları tedirgin etse de yukarıda söylenenlerin ardından yapılabilecek saptama, bütün gerçek siyasal teorilerin insanı kötü varsaydığı, her koşulda problematik, tehlikeli ve dinamik bir varlık olarak kabul ettiğidir. Bütün özgün siyasal teorisyenler açısından bunun ispatı çok kolaydır. Tarzları mertebeleri ve tarihsel önemleri birbirinden ne kadar farklı olursa olsun bu düşünürler, insan doğasının sorunsal kavranışı hususunda hemfikirdir. Zaten onlara özgün siyasal düşünür sıfatını veren de budur. Bu noktada Machiavelli'nin, Hobbes'un Bossuet'nin, Fichte'nin (insancıl idealizmini unuttuğu andan itibaren),

De Maistre'nin, Donoso Cortes'in, H. Taine'nin adını anmak yeterlidir, mamafih Hegel'de bazı zamanlarda her iki yön de kendini gösterir (Schmitt, 2006a, s. 82).

Schmitt, adını andığı bu düşünürlerin karamsarlıkları yüzünden lanetlenmesini bir haksızlık olarak değerlendirmektedir.

Sözü edilen siyasal düşünürler daima olası bir düşmanın somut varlığını göz önünde bulundurdıklarından, güvenliğe muhtaç insanlara çoğunlukla korku salan bir gerçekçilik ortaya koyarlar. İnsanın doğal nitelikleri hususunda herhangi bir tartışmaya kalkışmadan insanların genelde ya da en azından kendilerini iyi hissettikleri zamanlarda tehdit edilmeyen huzur yanılsamasını sevdiklerini ve 'karamsarlara' katlanamadıklarını söyleyebiliriz. Bu nedenle halis siyasal teorilere karşı olanların siyasal olgu ve gerçeklere ilişkin bilgi ve betimlemeleri herhangi bir özerk alan adına gayrı ahlaki, ekonomi dışı, bilim dışı ama her şeyden önce (çünkü siyasal bakımdan önemli olan budur) mücadele edilmesi gereken bir şeytanlık olarak yasadışı ilan edilmesi hiç zor değildir (Schmitt, 2006a, s. 82).

Oysa, Schmitt'e göre, tüm bu düşünürler dost-düşman ayrımını gerçekleştirebilme yeteneğine sahiplerdir ki bu yetenek de Schmitt'in gerçek bir siyasal düşüncede bulunmasını zorunlu gördüğü bir siyasal içgüdüğü göstermektedir.

Schmitt'e göre yukarıda adı geçen tüm bu düşünürler, insanların her an tehlikeli olabileceklerini öne sürerek, hristiyanlığın ilk günah dogmasından temelini alan "her türlü iktidarın tanrıdan geldiği için iyi olduğu" düşüncesiyle aynı noktaya varmaktadırlar. Çünkü teolojinin geçersizleşmesiyle, hristiyanlığın ilk günah dogmasının yadsınarak yerine insana ilişkin iyimser bir yaklaşımın gelmesi toplumsal düzeni bozar ve siyaseti imkansız kılar. Schmitt, bu yüzden Ortaçağ'ın siyaset anlayışında olduğu gibi otoritenin varlığının sadece varolmakla iyi olduğunu söylemektedir. Çünkü Schmitt'e göre, her otorite, otoritesizliğin aksine, uç durumlarda verilecek kararı içinde barındırmaktadır. Schmitt bu bağlamda De Maistre ve Donoso Cortes'i *Siyasal Teoloji* adlı eserinin "Karşı Devrimin Devlet Felsefesi Üzerine" adlı bölümünde ele almıştır. Her iki düşünür de Aydınlanma çağına yaşamalarına rağmen Ortaçağ'ın siyasal düşüncesine yakın görüşler ileri sürmüş ve cumhuriyete karşı diktatörlüğü savunmuşlardır. Anarşizmle taban tabana zıt olan bu otoriter kuramlar insan doğasının radikal iyiliğine karşı, insan doğasının radikal kötülüğünü savunmuşlardır. Bu bağlamda onlar anarşist görüşlerin tam karşıtıdır.

Cortes ve De Maistre gibi katolik düşünürlerin dayandığı insan görüşü ilk günah dogmasına dayanan kötümser bir antropolojidir. Schmitt, Cortes'in kuramının "insan doğasının mutlak günahkarlık ve ahlaksızlığını savunan bir kuram" olduğunu

söylemektedir. Ancak onun ilk günah dogmasını radikalleştirmesinin sebebi Schmitt'e göre, ilk günah dogmasını savunmaktan çok düzeni sağlayacak dini ve siyasi bir kararın gerekliliğini anlatmak içindir.

Cortes, insanı alçak bir sürüngen olarak tanımlamakta, kötünün zaferinin tarihi yönlendirdiğine inanmaktadır. Bu çatışmayı sonlandıracak ve burjuvazinin müzakereci ve kararsız tavrının aksine, uç durumlarda karar verecek, tanrı kadar büyük bir iktidara sahip bir egemen gereklidir. Ancak artık, dünyevileşmenin bir sonucu olarak gücünü tanrıdan alan monarşilerin ortadan kalkmasıyla yeni bir tür egemenlik doğmalıdır:

Donoso Cortes, artık krallar olmadığı ve kimse halkın iradesi dışında bir yolla kral olmaya cesaret edemeyeceği için monarşi çağının sona erdiğini fark eder etmez desizyonizmi hedefine ulaştırdı, yani siyasi bir diktatörlük talep etti (Schmitt, 2002, s. 68).

Böylelikle anarşizmin iktidarın kötülüğünü temellendirmek için öne sürdüğü iyimser antropolojinin aksine, muhafazakar düşünürler, insan doğasının kötülüğünü diktatörlüğü temellendirilmek için kullanan bir öncüle dönüştürmüşlerdir. Bu düşünürlere göre “radikal kötülük karşısında yalnızca diktatörlük vardır”.

De Maistre her hükümet zorunlu olarak mutlaktır derken bir anarşist de kelimesi kelimesine aynısını söyler, yalnız o, iyi insan ve çürümüş hükümet aksiyomunun yardımıyla tamamen zıt yöndeki pratik sonuca, yani bütün hükümetler diktatörlük olduğu için, her hükümetle mücadele edilmelidir sonucuna varır (Schmitt, 2002, s. 69).

Schmitt, insan doğasının kötülüğünün saf antropolojik bir savdan çok siyasal kuramlara temel sağlayan bir öncül olması gerektiğini felsefe tarihinden örneklerle açıklamıştır. Buna göre Cortes ve De Maistre'den çok daha önce Machiavelli'nin *Hükümdar* adlı eserinde insan doğasının kötülüğü otoriteyi temellendirmek için kullanılmıştır.

Schmitt, Machiavelli'yi gerçek siyasal düşünürler arasında saymakla birlikte *Hükümdar* kitabının, felsefe tarihindeki diğer eserlerin yanında oldukça önemsiz kaldığını söylemektedir:

Bu kısa metin diğer siyasal düşünürleri ünlü yapmış olan çok daha az şeye sahiptir: ne Platonik diyalogların derinliği ve asilliği ne de Aristoteles'in kitaplarının sistematik öğreticiliği vardır onda. O, siyasal tinin dini şekillenişini sağlayan Augustinus'un büyük eseri *Civitas Dei* gibi de değildir. *Hükümdar* kitabının sansasyonelliği, fevkaladeliği ya da dahiyaneliği de yoktur, öğretici olma amacına da sahip değildir, diğer yandan yeni bir devlet öğretisi ya da tarih felsefesi de yaratmış değildir. Kitap, sözleşmeleri bozmanın ve tutucu eğilimleri yüceltmenin siyasal

gerekliliği üzerine olan bölümleri yüzünden ahlakdışı olarak görülmüştür. Ancak bu ahlak dışılık da bir şey ifade etmez ve ahlaki olarak önemli sayılmaz. *Hükümdar* kitabı, gösterişsiz kalmaktadır ve onda Nietzsche'nin ahlak karşıtlığının aksine içeriksel olarak heyecan verici ve peygambervari hiçbir şey yoktur (Schmitt, 1995, s. 103).

Diğer siyaset metinleri arasında böylesine önemsiz bir yere sahip olmasına rağmen Schmitt'e göre, Machiavelli tarihi farklı bir şekilde okuyarak, onu siyasal stratejinin kendine yararlı dersler çıkarabileceği bir değerli buluntular kümesi olarak görmüştür (Schmitt, 1995: 103). Schmitt'e göre Machiavelli, gerçekçi bir bakış açısıyla somut siyasal durumları değerlendirmiş ve bu durumlara uygun gereklilikleri ortaya koymuştur. Schmitt'e göre Machiavelli siyasal tartışmaları idealist amaçlarla karıştırmamış, siyasal yarar söz konusu olduğunda ahlakdışı olanın da gerçekleştirilebileceğini ortaya koyarak bir karışıklığa son vermiştir. Machiavelli'nin gerçekçi bakış açısı da insanın siyasal amaçlara göre tanımlanması gereğini doğurmuştur. Bir başka deyişle Machiavelli siyasal bir amaç için gerekli bir önkoşul olarak insan tanımlarından faydanlanmaktadır. Bu saptamayı Schmitt *Diktatur* adlı kitabında şöyle ortaya koymaktadır:

Cumhuriyetçi *Discorsi*'de Machiavelli halkın iyi içgüdülerini över, *Principe*'de ise insanın doğasından kötü, vahşi, ayak takımı olduğunu tekrarlar. Bu, antropolojik kötümserlik olarak adlandırılmıştır. Oysa kuramsal olarak bunun çok başka bir anlamı vardır. Siyasal ya da devletsel mutlakiyetçilikle hesaplaşan her kavramsallaştırmada insanın doğal kötülüğü devlet otoritesini temellendiren bir öncüdür (Schmitt, 1994a, s. 9).

Schmitt'e göre antropolojinin bir temellendirme aracı olarak kullanımı Machiavelli'nin birbirinden farklı olan iki döneminde izlenebilir. Buna göre cumhuriyeti savunduğu *Söylevler*'de Machiavelli halkı hükümdardan daha bilge ve iyi olarak betimlerken, monarşiyi savunduğu *Hükümdar* adlı kitabında insanın doğal kötülüğünden bahsetmektedir. Ancak Schmitt, Machiavelli örneğinde olduğu gibi, kötümser olarak adlandırılan düşünürlerin asıl hedeflerinin insan doğasının kötü olduğunu kanıtlamak olmadığını vurgulamaktadır. Schmitt, bu düşünce çerçevesinde *Siyasal Kavramı* adlı kitabında Dilthey'a, Machiavelli'nin insan doğasındaki duygulardan yola çıkarak siyasal yaşamın temel yasasını ortaya koymaya ilişkin bir çaba içinde olduğu hususunda katılmaktadır (Schmitt, 1932, s. 59). Yani Schmitt'e göre Machiavelli'nin kötümserliğinin amacı insan doğasının kötü olduğunu anlatmak değil mutlakiyetçi yönetimi temellendirmektir:

Principe'de ahlaki ya da hukuki temellendirme ele alınmaz, aksine siyasal mutlakiyetçiliğin tekniği ele alınır. Bu amaçla, bir yapısal ilke olarak, insanın kendini bu devlet biçimine bir öge olarak ait hissedebilmesi için insanın muhtemelen değersiz olarak görünen kesin ahlaki niteliklere sahip olması gerektiği düşüncesinden yola çıkılır. Çünkü cumhuriyetçi toplumsal varlığın yapısal ilkesi olan *virtuya* sahip insanlar bir monarşiyi kaldıramazlar. Kendini *virtuda* açığa çıkaran siyasal enerjinin niteliği, mutlak yönetim biçimleriyle uzlaşamaz, aksine sadece bir cumhuriyete imkan verir. Mutlak bir hükümlanlık ya da bir cumhuriyet kurulması görevinin farklılığına göre teknik yönetimin hesaplaşması gereken insan ögesi değişmek zorundadır, çünkü aksi takdirde hedeflenen başarıya ulaşılamaz (Schmitt, 1994a, s. 9).

Böylelikle Machiavelli insanı etik öncüllerden yola çıkarak değil, verili durumun gereklerine ve siyasal hedeflere göre tanımlamaktadır. Ancak Machiavelli'nin bu ahlak karşıtı tutumu Schmitt'e göre liberalizmin dünyasında lanetlenmiş ve dünya çapında Machiavelli karşıtı bir propagandaya dönüştürülmüştür. Schmitt ise Machiavelli'yi gerçekçi olduğu ve mevcut koşullar karşısında uygulanması gereken siyasal stratejiyi tanımladığı için övmektedir. Schmitt'e göre Machiavelli'nin ahlakdışı olduğu için lanetlenmesine karşı en iyi cevabı yine Machiavelli vermektedir: "Eğer insanlar iyi olsalardı benim düşüncelerim kötü olurdu ama insanlar iyi değildirler." Bu ifade Schmitt'in Machiavelli'nin kötümser antropolojisinde gördüğü temel niteliğin gerçekçilik olduğunu göstermektedir. Mevcut durumda insan kötü olduğu için siyaset de bu gerçek üzerinden işlemek durumundadır.

Schmitt'in antropolojik konumu gereği gerçek siyasal düşünürler arasında saydığı ve çalışmamızın arka planında kısaca değindiğimiz bir diğer düşünür ise Hobbes'tur. Schmitt, Hobbes'u birçok eserinde övmekle beraber onun düşüncesinde ikili bir yan olduğunu da söylemektedir. Hobbes, bir yandan sıkı bir rasyonalist, nominalist ve bireycidir, diğer yandan o egemenliğin gerçek anlamını ilk defa keşfetmiş olan kişidir. Hobbes'un öğretilerinin sadece monarşi yanlısı otoriter görüşler üzerinde değil aynı zamanda liberal görüşler üzerinde de etkili olması, onun bu ikili yapısından kaynaklanmaktadır. Schmitt, Hobbes'un büyüklüğünü ise koruma ve itaat (*Schutz und Gehorsam*) arasındaki ilişkiyi keşfettiği için övmektedir. Schmitt'e göre, daha önce değindiğimiz gibi *protego ergo obligo* (*koruyorum öyleyse hükmediyorum*), devletin *cogito ergo sum*'udur (Schmitt, 2006a, s. 72). Bu bağlantı olmadan egemenlik ve meşruiyet üzerine söz söylemek imkansızdır. İkinci olarak Schmitt Hobbes'u tüm ahlaki kavramların ve toplumsal yaşamı olanaklı kılan yasaların bir egemenin varlığıyla ortaya çıktığını, devletin dışında bir hukuk olamayacağını belirtmesi ve egemenin sözleşmeye

taraf olmadığını saptaması yüzünden övmektedir. Ancak Schmitt'e göre Hobbes egemenliği bir diktatörlük formunda düşünse dahi, o insan yaratısı olan büyük makine olarak devleti metafizik değil, hukuksal olarak temellendirdiği ve kendinden önceki çağın teolojik siyaset anlayışına başkaldırdığı için totaliter devlet düşüncesine zemin hazırlayamaz (Schmitt, 1995, s. 146).

Schmitt, Hobbes'un kendi çağındaki amacını, devleti temele alarak feodalitenin karmaşasını ve iç savaşı durdurmak ve Ortaçağ'ın pluralizminin karşısına etkili ve tekil bir korumayı gerçekleştirebilecek iktidarın rasyonel birliğini koymak olarak görmektedir. Devletin koruma gücü ile itaat arasındaki denklem de bu noktada ortaya çıkmaktadır: “Koruma sona ererse, devletin kendisi de sona erer ve her türlü itaat yükümlülüğü de devre dışı kalır” (Schmitt, 1982, s. 113).

Korumanın, devleti devlet yapan bir özellik olarak algılanması Hobbes'un insan doğasına ilişkin görüşleriyle bağlantılıdır. Schmitt, devlet öncesindeki doğa durumunun ve herkesin herkesle savaş içinde olduğu kurt insan tanımlamasının Hobbes'un siyasal kuramının temelini oluşturduğunu söylemektedir:

Hobbes'un devlet kuramının çıkış noktası doğa durumuna ilişkin korkudur. Bu aynı zamanda sivil ve devlet durumundaki güvenliğin ulaşacağı en son noktası ve hedefidir. Doğa durumunda herkes herkesi öldürebilir, herkes herkesi öldürebileceğini bilir, herkes bir diğere düşman ve rakiptir. Ünlü *bellum omnium contra omnes* durumu. Sivil devlet durumunda ise yurttaşların fiziksel varoluşları korunur, oraya huzur güvenlik ve düzen hakimdir (Schmitt, 1995, s. 137).

Bir başka deyişle Schmitt için Hobbes'un koruma-itaat ilişkisini kurmasını sağlayan temel sav insanların devlet olmadan sürekli korku ve güvensizlik içinde yaşamalarıdır. Bunun sebebi de insanların tehlikeli varlıklar olmasıdır. Öyleyse sadece devletin baskısı insanın kurt doğasını engelleyebilir. İnsanlar diğer insanların saldırılarından korunmak amacıyla tüm özgürlüklerini devlete vererek karşılığında da itaat etmek zorundadırlar. Hobbes, Schmitt'e göre, bu düşünceleriyle diktatörlüğün neden gerekli olduğunu anlatmaktadır:

(...) Hobbes'ta devlet, yapısı gereği bir diktatörlük anlamına gelmektedir. *Bellum omnium contra omnes*'ten çıkan bir durum olarak devletin hedefi, devlet baskısı insanlar tarafından devralındığı zaman her an tekrar patlak verebilecek bu savaşı engellemektir (Schmitt, 1994a, s. 22).

Egemenin olmadığı durumda insanlar her an tekrar savaşıacaklardır. Çünkü insanlar doğaları gereği bencildirler.

Schmitt, Hobbes üzerine yazdığı *Leviathan* adlı kitabında Hobbes'un insan anlayışını değerlendirmektedir. Schmitt'e göre Hobbes, "insan doğası hakkında büyük yanılsamalara sahip değildir" (Schmitt, 1982, s. 56). O, Hobbes'un, insanın aslında bir hayvandan çok daha az sosyal olduğunu, gelecek endişesi ve korku ile çevrili bir varlık olduğunu fark ettiğini düşünmektedir. Hobbes'a göre insan bu kötü özelliklerinin yanında her an kendi yararı için aklın emrine uymayı uygun görebilir. İnsanın doğuştan gelen bireyciliği onu barışı istemeye zorunlu kılar. Ancak sözleşme sonrasında bile her zaman tehlike ihtimali mevcuttur, çünkü her türlü eğitim ve zorlama dahi insanın kötü doğasını engellemeye yetmeyecektir (Schmitt, 1995, s. 144): "Korkuya sebep olan düşmanlıkta bir araya gelen insanlar kendi birleşmelerinin koşullarından dolayı düşmanlığı yenemezler" (Schmitt, 1982, s. 52).

Bu yüzden barışı ve güvenliği sağlayacak mutlak bir egemen, *ölümsüz tanrının altındaki ölümlü tanrı* olarak *Leviathan* her zaman zorunlu olarak varolmalıdır. Tüm bu tanımlamaları dolayısıyla Schmitt, Hobbes'un siyasal kuramını çağının çok ilerisinde, "bugün hala modern" olan bir teori olarak görmektedir.

Hobbes, egemenin varlık sebebini doğa durumuna ilişkin bir varsayım üzerinden temellendirmesiyle antropoloji-siyaset ilişkisini fark eden düşünürlerden biridir. Schmitt'in Hobbes'un doğa durumu anlayışını ve insana ilişkin kötümserliğini Machiavelli'de olduğu gibi yöntemsel bir kötümserlik olarak gördüğü söylenebilir. Çünkü o da, Machiavelli gibi, "iyi-kötü" gibi kavramların kendinde bir anlamları olmadığını düşündüğünden, insanın iyiliğini ve kötülüğünü de, Schmitt'in dediği gibi, insanın tehlikesizliği-tehlikeliliği üzerinden tanımlamakta ve devleti temellendirmek için gerekli bir önkoşul olarak kullanmaktadır.

Machiavelli, Hobbes, Fichte gibi siyaset teorisyenleri 'kötümserlikleri' ile gerçekte dost-düşman ayrımına dair reel bir gerçekliği ya da gerçek olasılığını baştan varsaymaktadırlar. Hakikaten büyük ve sistematik bir felsefe düşünürü olan Hobbes'ta insana dair 'kötümser' kavrayış; gerçeğe iyiye ve haklıya dair her iki taraftaki mevcut kanaatlerin en kötü düşmanlıklara neden olduğu yönündeki isabetli fikir ve son olarak herkesin herkese karşı *bellumu*, yani savaşı: Bu fikirler ne korkunç ve hasta bir fanatizmin ürünü, ama ne de sadece kendisini serbest rekabet üzerinde kuran bir burjuva toplumunun felsefesi (Tönnies) olarak adlandırılmalıdır.

Çünkü Hobbes'un söyledikleri özgül bir siyasal düşünce için önkoşuldur (Schmitt, 2006a, s. 86).

Schmitt'in siyasal kuramların antropolojik temellerine ilişkin iyimser ve kötümser ayrımı söz konusu olduğunda kötümser olarak adlandırılan düşünürlerin tarafını tuttuğu açık bir şekilde görülmektedir. Bu noktada Schmitt'in kendisi de bir siyasal kuramcı olduğuna göre akla bir soru gelmektedir: Schmitt'in dayandığı antropoloji nasıl bir antropolojidir?

Bu soruya verilecek cevap çok önemlidir. Çünkü antropoloji-siyaset bağlantısını bu kadar önemseyen bir düşünür olarak Schmitt'in siyasal kuramının tüm kavramları bu antropolojik önkoşulla bağlantılıdır. Schmitt'in siyasal kuramından bağımsız, sistematik bir antropolojisi yoktur. Ancak onun siyasal kuramındaki antropoloji kendiliğinden anlaşıldığı gibi insanı tehlikeli ve riskli olarak tanımlayan ve siyasete imkan tanıyan bir antropolojidir. Schmitt, siyasete imkan sağlayan bu antropolojiyi Helmuth Plessner'de bulmuştur. Onun insan görüşü de sistemli bir siyaset kuramına sahip olmasa da kapsamlı bir siyasal antropoloji yaratma cesareti gösteren ilk modern filozof olarak andığı Helmuth Plessner'den kaynağını almaktadır. Çalışmamızın sıradaki bölümünde Schmitt'in insan anlayışının nasıl bir insan anlayışı olduğu ortaya konulacak ve bu insan anlayışının Schmitt'in siyasal kuramıyla bağlantısı gösterilmeye çalışılacaktır.

3. BÖLÜM: CARL SCHMITT'İN SİYASAL KURAMININ TEMELİNDEKİ İNSAN ANLAYIŞI

Çalışmamızın ikinci bölümünde gösterdiğimiz üzere Schmitt, her siyasal kuramın bir insan anlayışına dayandığını kabul etmektedir. Ancak ona göre bu insan anlayışları siyasetten bağımsız olarak ortaya konulamamaktadır. Bu yüzden antropoloji, siyasal kuramlara temel sağlayacak ön kabulleri içermelidir. Bu savdan hareketle Schmitt, yalnızca kötümser antropolojilerin *dost-düşman ayrımına* imkan sağladıklarından dolayı siyasal kuramlara temel oluşturabileceklerini öne sürmüştür. Tüm bu belirlemelerden çıkan iki temel sonuç vardır. Birinci olarak Schmitt'in kendi siyasal kuramının da altında bir insan anlayışının olması, ikinci olarak da bu insan anlayışının insanı “tehlikeli” ve “kestirilemez” olarak tanımlayan kötümser antropolojiler arasında yer almasıdır.

Schmitt'in sistemli bir antropolojisi ya da insan üzerine kapsamlı bir araştırması olduğunu söylemek doğru olmayacaktır. Ancak diğer yandan Schmitt'in klasik felsefe geleneğinin insan anlayışını reddetmesi ya da antropolojinin teolojik yönüne vurgu yapması, onun “insan nedir?” sorusunu önemsiz, tali bir soru olarak gördüğü anlamına da gelmemelidir. Schmitt çalışmamızın ikinci bölümünde gösterdiğimiz üzere birçok kez, antropoloji-siyaset ilişkisini ele almış ve felsefe tarihini bu antropolojik kriterden yola çıkarak okumuştur. Tam da bu durum, Kramme'nin dediği gibi Schmitt'in siyasal kuramının altında yatan antropolojik bir anlayışın varlığına işaret etmektedir. Çünkü Schmitt'in kendisi tarafından dile getirildiği gibi, herhangi bir siyasal kuramın bir antropolojiye dayanmaksızın ortaya çıkamayacağı kabul edildiğinde, Schmitt'in kendi düşüncelerini inşa edeceği hiçbir antropolojik temel olmadığı saptamasına katılmak da zor olur (Kramme, 1989, s. 158). O halde Schmitt'in dayandığı antropolojik temel hangi önkabuller üzerine kurulmuştur ve bu kabullerin Schmitt'in siyasal kuramındaki izdüşümleri nelerdir?

Schmitt daha önce değindiğimiz gibi felsefe tarihindeki birçok filozofu karşısına almakla beraber, Spinoza, Kierkegaard, Nietzsche gibi filozofların da derin etkilerini düşüncesinde taşımaktadır. Onun insan anlayışı da sözü edilen gelenekle bağlantılıdır. Ancak Kramme'nin iddia ettiği gibi Schmitt'in insan anlayışının temelinde asıl olarak

Plessner'in felsefi antropolojisi yatmaktadır. Çünkü Plessner'in felsefi antropolojisi sözü edilen filozofların Batı metafiziğine yönelik başkaldırılarını da içinde barındırmakta, ancak sistemli bir şekilde ve 20. yüzyılın değişen insanını da kapsayarak tutarlı bir siyasal antropoloji olarak durmaktadır. Plessner'i Schmitt için önemli kılan da onun siyasal kuramlara ve özelde kendi siyasal kuramına temel oluşturacak bir siyasal antropoloji ortaya koymasıdır. Bu yüzden Schmitt'in insan anlayışına geçmeden önce ana hatlarıyla Plessner ve Schmitt arasındaki bağlantı ele alınmalı ve Schmitt'in siyasal kuramının temelindeki insan anlayışının Plessner'in felsefi antropolojisiyle nasıl bir ilişkisi olduğu görülmelidir. Böylelikle Schmitt'in siyasal kuramının temel kavramları ile antropolojik kabulleri arasındaki bağ da, başta siyasal kuramının anahtar kavramı olan dost-düşman ayrımının antropolojik kaynağı olmak üzere, açığa çıkarılacaktır.

3.1. UCU AÇIK BİR SORU OLARAK İNSAN: PLESSNER'İN FELSEFİ ANTROPOLOJİSİNİN SCHMITT'İN İNSAN ANLAYIŞI İLE BAĞLANTISI

Kramme, *Helmuth Plessner und Carl Schmitt* adlı kitabında 20. Yüzyıl Alman düşüncesinde antropoloji ve siyaset ilişkisini ele almaktadır. Kitabın temel savıysa, Schmitt ve Plessner'in kuramlarını tek bir metinmişçesine okumanın mümkün olduğudur (Kramme, 1989, s. 7).

Kramme'ye göre, iki isim arasındaki düşünsel akrabalık Plessner'in kapsamlı bir devlet kuramından yoksun antropolojisi, Schmitt'in de açık bir antropolojiden yoksun siyasal kuramını birbirine birleştirmekle daha da anlaşılır olmaktadır. Kramme'ye göre her iki düşünür birbirini temellendiren kuramlar ortaya koymuş; Plessner, Schmitt'e antropolojik bir temel sağlamış, Schmitt de Plessner'in antropolojisinin üzerine bir siyasal kuram inşa etmiştir (Kramme, 1989, s. 17).

Schmitt, *Siyasal Kavramı* adlı kitabında siyasal kuramların temelindeki antropolojik yaklaşımları eleştirirken Plessner'in adını övgüyle anmaktadır:

Kapsamlı bir siyasal antropoloji yaratma cesaretini gösteren ilk modern filozof olan H. Plessner, haklı olarak, siyasal açıdan önemsiz bir felsefe ya da antropoloji olamayacağı gibi, felsefi açıdan önemsiz bir siyaset de olmayacağını belirtmektedir.

Plessner, bütünü inceleyen özgül bilgi alanları olarak felsefe ve antropolojinin, belli ‘alanlardaki’ herhangi bir özgül bilginin aksine, ‘irrasyonel’ yaşamsal kararlar karşısında tarafsız kalamayacaklarının farkına varmıştır.” (Schmitt, 2006a, s. 80)

Schmitt’in Plessner’in felsefî antropolojisinde kendi siyasal kuramı için önemli bulduğu en belirgin nokta da klasik antropolojinin insanı akıl sahibi varlık olarak görmesini geçersizleştirmesidir. İnsan artık kendi içine kapalı bir *animal rationale* olmaktan çıkarak, çevresiyle ve kendisiyle sürekli yenilenen karmaşık ilişkiler ağına yerleştirilmiştir. Böylelikle insan eylemi özsel ve genelgeçer bir akıldan temelini almamakta, sürekli değişen dinamik ve koşullara bağlı bir yapı arz etmektedir. Plessner insan aklını salt *a priori* olarak değil, belli başarıların, çeşitli etkileşimlerin ve dış dünyayla ilişkilerin sonucu olarak gelişen bilincin görünümü olarak ele almıştır (Tietz, 2003, s. 126). Böylelikle insan “şimdi ve burada” sürekli değişim içinde olan, kendini ve dışdünyayı sürekli dönüştüren bir varlık olarak anlaşılmaya başlanır. İnsanın dinamik bir eylem varlığı olarak görülmesi antropolojinin siyasetle ilişkisini kurmanın da ilk adımıdır.

Her iki düşünürün anlaştıkları ilk konu, bununla bağlantılı olarak Schmitt’in ifade ettiği gibi, felsefî antropolojinin, bir başka deyişle insanın doğası üzerine ortaya konulan yargıların siyasal olmasıdır. Her iki düşünür için de, insanın “iyi” ya da “kötü” diye nitelendirilen, olgusal olarak gösterilebilir ve kanıtlanabilir bir özüne ulaşabilmek mümkün değildir. Öyleyse bu tür yargıları yönlendiren daha çok siyasal kaygılar olmakla beraber antropoloji moral ya da normatif bir yapı arzetmemektedir. Bu da insan için yapılan “iyi” ve “kötü” gibi belirlemelerin kendilerinin iktidardan ve *Siyasal Olan*’dan bağımsız olarak oluşturulamayacağı anlamına gelmektedir. İnsanın ve “siyasetin ne olduğuna ilişkin sorunun kendisi siyaset tarafından sorulmaktadır” (Plessner, 1981, s. 141).

İnsan kavramının içeriğinin her durumda siyasal olması, insanın siyasetten kaçamayan bir varlık olmasından kaynaklanmaktadır. Plessner de Schmitt gibi siyasetin ne bir alan ne de bir meslek olduğunu düşünmektedir (Plessner, 1981, s. 201). Siyaset bir alan değil, insansal varoluşa ilişkin bir durumdur. Bu yüzden Plessner, *insansal olan* (*menschlich*) ile *siyasal olan* (*politisch*) arasındaki bağlantının kurulmasını siyasal antropolojinin görevi olarak tanımlamaktadır. Plessner’e göre tam da Schmitt ile örtüşen

bir şekilde, “siyasal antropolojinin en önemli sorusu siyasetin insanın özüne ne kadar ait olduğudur” (Plessner, 1981, s. 139). Böylelikle Plessner felsefe, antropoloji ve siyaset arasında kopmaz bir bağ olduğunu savunmuştur.

Plessner, insanı “ucu açık bir soru” (*offene Frage*) olarak ele almaktadır. Ona göre, 20. yüzyıldaki felsefi antropolojiyle ilgilenen diğer düşünürlerin dile getirdiği gibi, tek tek bilimlerin insan üzerine tamamıyla kapsayıcı ve değişmez bir bilgi ortaya koyma imkanı yoktur. Çeşitli bilim dalları insanı çeşitli şekillerde ele almaktadırlar. İnsanın ne olduğu ve ne olabileceği ise aslında insanın kendisine bağlıdır. Sürekli değişen ve kendini yeniden kuran bir canlı olarak insanı, özsel ve mutlak bir tanımlamaya sokmak mümkün değildir. Plessner bundan dolayı felsefi antropolojisinde insanın özü hakkında değişmez bir yanıt ortaya koyma iddiasında değildir ve Schmitt gibi insanın ne olduğu konusunda verilen yargıların tümünün kabullerden ve tahminlerden ibaret olduğunu düşünmektedir. Onun asli amacı insanın sürekli değişim içinde olan dinamik doğasını ortaya koymaktır.

Plessner’e göre, insanın ne olduğu sorusu onun aslında *her şey* olabileceği cevabıyla karşılanmalıdır. Bu cevap, insanın neden siyasete mahkum bir varlık olduğunu da ifade etmektedir. Çünkü insanın “tanımlanamaz ve belirsiz” hali, onu aslında “tehlikeli ve kestirilemez bir varlık” yapmaktadır. Tam da bu “tehlikelilik durumu” Schmitt’in kendi siyasal kuramına temel oluşturacak gerekli antropolojik veriyi sağlamaktadır:

Plessner’e göre insan, ‘aslen mesafe koyan bir yaratıktır’ ve bu doğası belirsiz, nedensiz ve yanıtlanmamış bir soru olarak kalacaktır. ‘Kötü’ ve ‘iyi’ ayrımıyla çalışan naif politik antropolojinin ilkel diline çevirecek olursak, Plessner’in yanıtı kalma hali gerçekliğe ve işin özüne yakınlığından, daha da önemlisi, tehlikeye ve tehlikeli olanla olumlu ilişkisinden dolayı kötüye iyiden daha yakın olarak kabul edilebilir (Schmitt, 2006a, s. 80).

Plessner’in felsefi antropolojisinde insanın *ucu açık bir soru* olarak ele alınışının temel sebebi, *konumlanış* (*Positionalitaet*) kavramı ile ifade edilmektedir. Biyoloji ile ilgilenen bir felsefeci olarak Plessner, antropolojinin ne saf empirik ne de saf metafizik bilgilerden hareket etmesi gerektiğini düşünmektedir. Beden ile ruh arasındaki dualizmi ortadan kaldıracak bir şekilde, hem empirik hem de metafizik temelleri olan, yani insanı hem biyolojik hem de psikolojik özellikleriyle bir arada ele alabilecek bir antropoloji kurmayı hedeflemektedir. Fiziksel olan ile ruhsal olanın diyalektik ilişkisi gereği insan,

dış dünyası ile ilişkisinde ele alınmak durumundadır (Holz, 2003, s. 18). Bu antropolojik perspektife göre Plessner organik ve inorganik varlıkları *konumlanış* (*Positionalitaet*) kavramı çerçevesinde ele almaya başlamaktadır.

Plessner'in tüm varolanları *konumlanış* kavramı bağlamında ele alışının ardında Heidegger'in Descartes'a yönelttiği eleştirinin bir benzerinin yer aldığı öne sürülebilir. Heidegger *Varlık ve Zaman*'da Descartes'in *cogito ergo sum*'unun sadece *cogitare*'yi ele aldığını ancak *sum*'u gözden kaçırdığını söylemektedir (Heidegger, 2008, s. 48). Oysa öncelikle *sum* ontolojik olarak ele alınmalıdır. Bu, aynı zamanda, *res extensa*'nın *res cogitans*'a önceliğini de ifade etmektedir. Plessner de antropolojisinde *Dasein* olarak insanı araştırırken, öncelikle onun tüm varolanlar arasındaki varlıksal konumunu ortaya koymak, onu konumlanışı itibariyle diğer varolanlardan ayıranın ne olduğunu göstermek istemektedir. Plessner, insana herhangi bir dışsal öz atfetmeden onu varlıksal konumlanışı itibariyle ele almakta, bu konumlanışın onun bilinci ve tinselliği üzerindeki etkisini ortaya koymaktadır.

Konumlanış kavramı, Plessner'in antropolojisinde “bir canlı varolanın, kendi varoluşu aracılığıyla çevresiyle ilişki kurmasıdır” (Holz, 2003, s. 94). Bu ilişki iki yönlü olmaktadır. Varolan çevreyi, çevre de varolanı etkilemektedir. Bir varolanın bulunduğu çevre içinde de birçok başka varolan varolduğu için bu etkileşim *çoğul* olmaktadır. Her canlıdaki *içsel ben* ve *dışsal çevre* arasındaki ilişki, konumlanış kategorisini etkilemektedir. Dış dünya ile sınırı ifade eden beden ile içsel dünyayı ifade eden ruh arasında karşılıklı bir etkileşim bulunmaktadır. Dış dünyadan gelen etkiler bedeni etkilemekte, içsel dünyadan gelen etkiler de dış dünyayı etkilemektedir. Canlıları kendi arasında üç basamakta değerlendiren Plessner'e göre “dış dünya” ve “canlının kendisi” arasındaki sınırı ve etkileşimi ifade eden bu konumlanış kategorisi, bitki, hayvan ve insanda farklı şekillerde ele alınabilmektedir.

Plessner'in konumlanış kriterine göre inorganik varlıkların konumlanışları yoktur çünkü onlar bir dış dünyanın içinde bulunmakla beraber ondan gelen etkilere cevap verme ya da onu tekrar etkileme olanağına sahip değildirler. Organik canlılar ise dış dünyayla sürekli etkileşim içindedirler.

İnsanı diğer organik varolanlardan ayıran da sözü edilen etkileşimin niteliğidir. Plessner'e göre, bitkiler konumlanışları itibariyle *merkezsiz (dezentrisch)* olarak, hayvanlar *merkezli (zentrisch)* olarak, insanlar ise *dış-merkezli (exzentrisch)* olarak adlandırılabilirler. Plessner konumlanışı itibariyle sadece insanın kendisiyle arasına *sınır (Grenze)* ve *mesafe (Abstand)* koyabilen, başka bir deyişle “*kendi dışında olma*” (*Ausser sich sein*) olanağına sahip olan bir canlı olduğunu ifade etmektedir. İnsan, bilinci sayesinde kendi bedenine ve kendi bilincine dışarıdan bakabilme, onlarla kendi arasına mesafe koyabilme ve onların üzerine tekrar düşünebilme olanağına sahiptir. İnsanın kendi yaşamıyla bu türden bir refleksif ilişkiye sahip olması “özbilinç” (*Selbstbewusstsein*) kavramını ortaya çıkarmaktadır.

Plessner'e göre insan hayvanlardan farklı olarak, bir beden içinde yaşadığının ve bir bilince sahip olduğunun bilincine vardığı anda kendine dışarıdan bakabilmekte, bedeni ve bilinci arasına bir mesafe koyabilmektedir. Bir başka deyişle Plessner'e göre insan, dışmerkezli varoluşu sayesinde kendi kendini “nesne” edinebilmektedir. İnsanın dış-merkezli konumlanışı onu herhangi bir yere ya da zamana bağlı olmaktan kurtarmakta, kendini ve çevresini sürekli değiştirebilmesine olanak sağlamaktadır. İnsanın kestirilemez ve belirlenemez oluşu, onun yanıtlanmamış bir soru olarak kalması da sürekli değişim içinde olmasıyla bağlantılıdır.

Plessner dış-merkezli konumlanışla beraber insanın üç tür dünyaya sahip olduğunu iddia etmektedir: *Dış dünya (Aussenwelt)*, *İçdünya (Innenwelt)*, *Ortakdünya (Mitwelt)*. Böylelikle canlılar arasında sadece insan, yaşarken yaşıyor olduğunun, düşünürken düşündüğünün bilincindedir. Bu dış-merkezlilik yapısı insanı sürekli kendi varoluşuna ve kendi yaşamına dışarıdan bakabilme özelliğini geliştirmektedir. Böylelikle o kendini ve yaşamını sürekli değiştirebilme ve yeniden kurabilme özgürlüğüne de sahip olmaktadır. Tüm bunlardan yola çıkarak Plessner insanın doğasının bir tür “yapaylık” (*Künstlichkeit*) olduğu sonucuna varmaktadır:

İnsan doğası gereği yapaydır ve hiçbir zaman dengeli değildir. Bu yüzden ona, her dolayimsızlık sadece dolayım, her saflık bir çeşitlilikle, her kırılamazlık bir kırılma ile gelir (Plessner, 1981, s. 199).

İnsan doğayı ve kendi hayatını sürekli işlemekte ve yaratmaktadır. *Kültür* bu anlamda insanın doğal dışmerkezli yapısından kaynaklanan, onun dış dünya ile ilişkisinde ortaya

çıkan yapaylıklar olarak varolmaktadır. İnsanın iç dünyasıyla ilişkisi ise onun *Dasein*'i ile ilişkisine tekabül etmektedir. Bu anlamıyla da tarih, *dolaylı dolaylımsızlık* olarak, insanın kendi kendisi hakkındaki bilincini ifade etmektedir. Son olarak *ortakdünyada yaşama* kavramı, “ütopik ortam” olarak toplumu ifade etmektedir. Bu üç tür dünya ve onlardan doğan *kültür*, *tarih* ve *toplum* paradoksal bir yapıya sahiptir. Her bir alan insanın dış-merkezli konumlanışından dolayı refleksif bir nitelik taşımaktadır.

İnsanın her zaman –tarih, kültür ve toplum yoluyla- kendi kendini kuruşu, onun her an karar verme, eski kararlardan vazgeçme, bir fikri gerçekleştirme gibi edimlerde bulunabilmesine sebep olmaktadır. İnsan dünyasında her zaman karar verilecek bir şeyler vardır. İşte her üç dünyada da kendini gösteren insanın bu “kestiremez oluşu” ve “önceden okunamazlığı” Plessner tarafından antropolojinin en önemli yasasını ifade etmektedir: *İnsanın anlaşılmazlığı (Unergründlichkeit des Menschen)*. Bu yasa siyasal alanı varetmektedir ve çalışmamız açısından da özel bir öneme sahiptir.

İnsanın anlaşılmazlığını siyasetin başlangıcı olarak gören Plessner bu boş kategoriyi “iktidar” (*Macht*) olarak tanımlamaktadır (Plessner, 1981, s. 188). Hayvanlardan farklı olarak her yerde yaşayabilme, her koşula ayak uydurabilme ve sürekli kendi hayatını yeniden kurma özelliğiyle insanın doğası böyle bir boş kategoriye yerleşmiştir. Onun her şey olabilme ve her şeyi değiştirebilme olanağı vardır. Bu yüzden insan Plessner’e göre *yurtsuz (heimatlos)*, *yersiz (ortlos)* ve *yabancılaşmıştır (entfremdet)* (Arlt, 1996, s. 123). İnsan tarihini, kültürünü ve toplumunu kendisi yaratır ve daha sonra bunlardan etkilenerken yaşar. Aslında hiçlikten ve boşluktan gelen insan kendi edimiyle kendini kurmak zorundadır, yoksa varolamaz. İşte insanın kendini varetmek için kendini kuruşu da iktidardır (*Macht*). İktidar ise ilişkiseldir bu yüzden diğer insanların varlığıyla kendini vareder.

Kültür, tarih ve toplum insanın kendi kendine dıştan bakarken “genel ve bireysel Ben” olarak kendini ayırabilmesine sebep olmaktadır. Burada “genel ben”e karşı “bireysel ben”in korunması ve varedilmesi gereği doğmaktadır. *Dış-merkezli boşluk ve dünyanın açıklığı (Offenheit der Welt)* bireyin kendi edimiyle kendi çevresini değiştirme gerekliliğini ortaya çıkarmaktadır. Böylelikle insan önce “kendi” ile “kendi” arasında sınır çizmekten, giderek “kendi” ile “kendi olmayan” arasına sınır çizmektedir,

başka bir deyişle o, “güvenilir olan” ile “güvenilir olmayan” arasındaki sınırla kendi varoluşunu ortaya koymaktadır: “Her güvenlik, bir güvensizliği alt eder ve yeni güvensizlikleri yaratır” (Plessner, 1981, s. 198). İnsan, güvende hissetmek için öteki ile olan kavgada kendini varetmeli ve sahip olduğu olanakları çoğaltabilmelidir: “İktidar olarak insan, (...) iktidar uğruna verilen kavganın içinde, yani güvenilirlik ve yabancılık, dost ve düşman karşıtlıkları içinde yer alır” (Plessner, 1981, s. 191).

Plessner’in insanın kestirilemezliğinin sonucu olarak gördüğü güvenlik ihtiyacı dost-düşman ayrımını yaratmaktadır. Bu ayrımsa bir karara dayanmaktadır. İnsan kendini gerçekleştirirken ve iktidarını yapabilme, eyleyebilme imkanı olarak (*Macht als Können*) kullanırken, başkaları ile kendisi arasında çizdiği sınırı belirlemektedir. Bir başka deyişle kendi varlığı için kimin güvenilir kimin güvenilmez olduğu bu sınırla belirlenmektedir. Sınır koyan bir varlık olarak insan varolmak için dost-düşman ayrımını da her an yapmak zorundadır. Schmitt ve Plessner’i ortaklaştıran noktalardan biri de, insanın kendi varlıksal belirlenimi için dost-düşman ayrımının zorunlu olması, insanın yanıtlanmamış bir soru ve iktidar olarak ele alınmasıdır (Tietz, 2003, s. 125).

Plessner’in insanı sınır ve mesafe koyan varlık olarak tanımlaması çağdaşı olan felsefi antropolojiyle ilgilenen bir diğer düşünür olan Arnold Gehlen’in kimi düşünceleriyle de paralellik arz etmektedir. Gehlen insanı *eksiklikler varlığı* (*Mangelwesen*) olarak tanımlamaktadır. Hristiyanlığın ilk günah öğretisiyle paralel olan bu düşünceye göre insan biyolojik olarak diğer canlılardan daha güçsüz ve eksik olduğu için teknik ve kültür yoluyla kendini güçlendirmelidir. Güçlenirken de diğer canlılardan farklı olarak insan diğer varolanları yadsımayı öğrenmekte, Scheler’in söylediği gibi *hayır* diyen varlık olarak belirmektedir (Hengstenberg, 1966, s. 121).

Plessner ve Gehlen için hayvan hep verili durumla ilgilenirken, insan bir nesnenin ya da bir durumun mevcut halinden farklı olarak, başka türlü olabileceği ya da hiç olmayabileceği durumu da tahayyül edebilmektedirler. Hayvanlar nesnelerin ya da canlıların yokluğunu kavrayabilirler ama insanın yaptığı gibi olumsuzluğu (*Negation*) bir anlam bütünlüğüne büründüremezler. Bu, insanın ayırım yapan ve sınır koyan bir varlık olmasının da asli sebebidir.

Plessner, sınır kavramına sık sık vurgu yapmaktadır. Sınır, bir şey ile o şey olmayanı ayıran maddi kesinliktir. Sınır kavramı, bedensel varlığın verili olmasının imkanıdır. İnsan, kendi bedeni ile dışdünya arasına çizdiği sınırla, “kendi” ile “kendi”, “kendi” ile “öteki” arasına, iç ve dış arasına mesafe koymaktadır. Bu yüzden insan düşündüğü her şeyi negatifiyle beraber düşünme eğilimindedir. Bu aynı zamanda insanın hiçliği ve yokluğu da düşünebilmesine olanak sağlamaktadır (Hengstenberg, 1966, s. 120-122).

İnsanın hiçliği düşünebilen, hayır diyen, mesafe koyan, sınır çizen ve güvenilir olan ile güvenilir olmayana karar veren yapısı onu zorunlu olarak dost-düşman arasında ayırım yapmaya götürmektedir. Bu durumun sebebi insanın dış merkezli konumlanmasıdır. Dış-merkezli konumlanış insanın aynı zamanda toplumsal bir varlık olmasının da temel sebebidir.

İnsan dış-merkezli yapısı yüzünden başından beri toplumsal bir varlıktır. Ruh, kendi içsel diyalektiğiyle şekillenir. O, varolabilmek için kendi önünde ve ötekinin önünde biçim ve şekil kazanmak zorundadır (Arlt, 1996, s. 95).

Böylelikle Plessner’de insanın kendini kuruşu ancak öteki ile kendisi arasındaki sınırla mümkün hale gelmektedir. Toplumsal yaşam bu yüzden zorunludur. Ancak toplumsal yaşam yine tam da bu yüzden ütöpiktir, çünkü herkesin kendi gücünü geliştirmek ve kendini kurmak için çaba harcadığı bir çokluk içinde herkes herkesi düşman olarak görebilecektir. Bu çıkarım Schmitt’in siyasal kuramına temel sağlayan dost-düşman ayrımıyla örtüşmektedir. Schmitt’in dost-düşman ayrımı insanın dış-merkezli konumlanışı tasarımının sonucu olan bir kavramsallaştırmadır (Mehring, 2005, s. 126).

Plessner’in felsefi antropolojisinin siyaset ile birleştiği nokta, kaynağını dışmerkezli konumlanıştan alan boş kategori olarak insanın belirlenemezliğidir. Schmitt’in insan anlayışı da bu boş kategoriden hareketle oluşmaktadır. Böylelikle onun insan anlayışı, Plessner’in ve çağdaşları Gehlen ve Hedeigger’in felsefi antropolojilerine yaklaşmaktadır.

Schmitt’in insan anlayışı “dost-düşman ayrımı”, “egemenlik”, “karar”, “savaş” gibi birçok siyasal kavramla yakından ilişkilidir. Çalışmamızın bundan sonraki aşamasında Schmitt’in insanı nasıl ele aldığını ve söz konusu insan anlayışının siyasal kuramının temel kavramıyla nasıl ilişkilendiğini ortaya koymaya çalışacağız.

3.2. SCHMITT'İN İNSAN ANLAYIŞI

3.2.1. *Mangelwesen*'den *Homme Machine*'e: İnsanlık Durumu

Schmitt, siyasal kuramların temellerindeki antropolojik kabulleri birer varsayım olarak görmekle, insana ilişkin özsel ve genel-geçer, tüm zamanlara uyacak bir belirleme yapılamayacağını öne sürmektedir. Ancak yine de, her siyasal kuram bir antropolojiye dayanmak durumundaysa, insanı ele alırken farklı türden bir yaklaşım gereklidir. Schmitt, insanı sürekli aktüel durumuyla değerlendirmek gerektiğini söylemektedir. Bir başka deyişle burada söz konusu olan, Arendt'e benzer bir şekilde, *insan doğası* değil *insanlık durumu*dur (Arendt, 2006, s. 38). Çünkü insan bir boş kategoriye yerleştiğinden ve varoluşundan önce bir öze sahip olmadığından, eş deyişle bir *tabula rasa* olduğundan, değişmez bir *insan doğası* kavramından çok, insanın çağlar boyunca değişen durumunu değerlendiren *insanlık durumu* kavramı yeğlenmektedir. Mehring, bu sebeple, Schmitt'in araştırmasının bir yanıylı varoluşçuluğa diğeryanıylı da tarihsel analize dayandığını saptamaktadır (Mehring, 2005, s. 126). Ancak söz konusu edilen tarihsellik, sürekli güncel duruma ve somut yaşama bağılı bir tarih anlayışına dayanmaktadır. Schmitt, siyasal kuramının temelinde yatan insan anlayışını şekillendirirken de yine aynı varoluşçu ve tarihsel analitik yaklaşımdan yola çıkarak hareket etmiştir.

Schmitt, sistemli bir antropolojiye sahip olmasa da birçok eserinde siyasal kuramını temellendirmek için insan hakkındaki görüşlerini dile getirmiştir.

Schmitt'in siyasal kuramının temelindeki insan anlayışına dair en açık metinlerden biri, 1954 yılında yayınlanan *Gesprach über Macht und Zugang zum Machthaber* adlı radyo söyleşisidir. Schmitt bu söyleşide iktidarı tartışırken insan sorununa da değinmektedir. Schmitt'e göre modern devletle beraber iktidarın kaynağı artık ne doğa

ne de tanrıdır. İktidarın dünyevileşmesi, kaynağını insandan almaya başlamasıyla gerçekleşmiştir. Bu aynı zamanda iktidarın kendinde iyi mi kötü mü olduğu tartışmasını da beraberinde getirmektedir. Schmitt, iktidarın iyiliği ya da kötülüğü tartışmasının insanın iyiliği ya da kötülüğü tartışmasından ayrılamayacağını *Siyasal Kavramı* adlı kitabında bahsettiği şekilde yinelemektedir. Böylelikle söyleşideki temel tartışma insana odaklanır.

Schmitt, Gehlen gibi insanın bir *eksiklikler varlığı* (*Mangelwesen*) olduğunu düşünmektedir. Bu görüşe göre insanın biyolojik zayıflığı ve diğer canlılar arasındaki güçsüzlüğü, teknik ve kültür yoluyla ortadan kalkabilmektedir. Söz konusu söyleşide Schmitt, Hobbes'a referans vererek insanın eksiklikler varlığı oluşunu şöyle ortaya koymaktadır:

Hobbes, insanın bir hayvan olduğunu düşünmez, aksine ona göre insan hayvandan çok farklıdır, bazı yönleriyle ondan daha eksik, bazı yönleriyle ondan daha yetkindir. İnsan, biyolojik zayıflıklarını ve imkansızlıklarını teknik buluşlar sayesinde inanılmaz bir şekilde telafi edebilir, hatta fazlasıyla telafi edebilir (Schmitt, 1994b, s. 26).

O halde, insan bir eksiklikler varlığı olsa da, kendi edimiyle kendini güçlendirerek öncelikle doğa ve diğer canlılar karşısında bir iktidar kazanmıştır. Tekniğin gelişmesi ise giderek insanın insan üzerindeki iktidarını da getirmiştir. İlk zamanlarda diğer canlılardan kendini koruyan insan artık diğer insanları öldürmek için yeni teknikler geliştirmektedir.

Oysa bugün teknik araçların tehlikeliliği sınırsız bir şekilde yükseldi. Bunun sonucunda insanların diğer insanlar karşısındaki tehlikeli oluşu da yükseldi. Böylece iktidar ve iktidarsızlık arasındaki ayrım da sınırsız olarak büyümektedir, ki bu durum insan kavramının kendisini tamamen yeni bir sorunsal olarak ortaya koymasındır (Schmitt, 1994b, s. 27).

İnsanın eksiklikler varlığı oluşu onun giderek kendi türdeşleri üzerinde de kendi yarattığı güçleri kullanmasına sebep olmuştur. Schmitt bu durumun en belirgin olduğu dönemi 18. yüzyıl ile 20. yüzyıla kadar uzanan teknik çağ olarak belirlemektedir. Bu dönemde insan eski durumundan bambaşka bir durumda bulunmaktadır. Teknik çağın insanı Schmitt'e göre bir *homme machine* (*makine insan*) haline gelmiştir. Bu yeni

insanın ortaya çıkışı ise Descartes'la birlikte başlamış, Hobbes'la belirginleşmiş ve 20. yüzyılda insanın tinsel yokluğuyla sonuçlanmıştır.

Schmitt, Descartes'ın beden ve ruh arasında yaptığı ayrımı, insanın *homme machine* olarak belirmesinin altında yatan bir ayrım olarak görmektedir. Bu ayrım aynı zamanda *iç ve dış, özel ve kamusal, inanç ve ifade, ahlaklılık ve hukuk* arasındaki karşıtlıkları doğurduğu için toplum-devlet arasındaki karşıtlığa sebep olmuş ve hukuk devleti ideali de tüm bu ayrımlardan çıkarak liberal düşüncenin temel ideali olmuştur (Schmitt, 1982, s. 85-91).

Descartes tarafından insan bedeninin bir makine olarak ele alınışının ardından bu makine tasarımının büyük insana, devlete aktarılması Schmitt'e göre Hobbes ile gerçekleşmiştir (Schmitt, 1982, s. 59). Descartes, siyasal birliği de, aynı beden gibi, bir mimar tarafından tasarımılanan bir binaya benzetmektedir. Bu, Hobbes'un ortaya koyduğu gibi, devleti bir saat, bir makine, bir otomat olarak ele almanın ilk adımıdır Schmitt'e göre.

Schmitt, Hobbes'un öngördüğü gibi, devletin makineleşmesinin insanın makineleşmesinin etkili bir yolu olduğunu düşünmektedir. Bu düşünceye göre, bir kere *büyük insanın* makine olarak ortaya çıkışı ile *küçük insanın* da, yani bireyin de *homme-machine*'e dönmesin mümkün hale gelmiştir. Böylelikle devletin mekanikleştirilmesi, insanın antropolojik tasarımının mekanikleştirilmesiyle tamamlanmıştır.

Devlet bütünüyle, gövdesi ve ruhuyla, bir *homo artificialis*'tir ve böyle olmakla bir makinedir. O, insan tarafından yaratılan bir makinedir, maddesi ve yaratıcısı, *materia* ve *artifex*, makine ve makinenin yapıcısı aynı olan, yani insan olan bir makinedir. Ruh da böylelikle insan tarafından yapılan makine olarak yapay bir parçadır. Bunun nihai sonucu olarak ortaya çıkan şey büyük insan değil, aksine hükmettiği ve desteklendiği fiziki *Dasein*ların güvenliğini sağlayan büyük makinedir (Schmitt, 1995, s. 145).

Schmitt böylelikle Plessner, Gehlen ve varoluşçu antropoloji tarafından öne sürülen savı yinelemektedir. Buna göre insan doğuştan sahip olduğu bir takım özsel niteliklere göre belirlenmemekte, sürekli kendi kendini kurmaktadır. İnsanın kendi yarattıkları tekrar dönüp kendi benliğini etkilemektedir. Böylelikle insan hem nesne hem öznedir. Kartezyen özne olarak insanın özerkliği böylelikle yıkılmıştır. İnsan artık tüm dış koşullarından bağımsız olan bir akıl varlığı olarak değil, sürekli belirlenen ve belirleyen,

hiçbir zaman sabit kalmayan ve sürekli değiştiren bir varlığa dönüşmüştür. Schmitt'e göre insanın bu yeni durumu giderek insanın kendi yarattıklarının elinden kaymasına ve kendi üzerinde bir güç olmasına sebep olmuştur:

Artık insan olarak insan değil, aksine ondan kaynaklanan ve her şeyi kuran zincirleme etkiler söz konusudur. Bu zincirleme etki insansal fiziğin sınırlarına dayanırken insanın insan üstündeki akla gelebilecek iktidarlarının tüm ara insansal ölçülerini de aşar. O koruma ve itaat arasındaki ilişkiyi de yineler. İktidar, teknikten daha çok, insanın elinden kaymıştır ve bu teknik araçlarla iktidarı başkaları üzerinde kullanan insanlar da iktidarlarına boyun eğenlerle artık baş başa kalmış olmazlar (Schmitt, 1994b, s. 28).

İktidar olgusu, böylece insanın sürekli değişen ve değiştiren yapısından dolayı, insanlar arasında olma özelliğinden, bireysel olarak elde edilebilecek bir şey olmaktan çıkarak çok daha bütünsel, karmaşık ve organik bir yapıya dönüşmektedir. İktidar artık bir *machina machinarium*dur ve iktidara sahip olanlar da ona boyun eğenler de onun altında yer almak durumunda kalırlar. Kendi başına bir yasalılığı, dinamiği ve büyüklüğü olan böyle bir makineyi oluşturan *parçalar* da “insan” dan çok “makine” adını hak ederler. Ancak *homme machine* olarak insan, Schmitt'e göre, bir bunalımı işaret eder. Çünkü insan, Schmitt'e göre, sadece mekanik bir varlık değil aynı zamanda tinsel bir varlıktır. 20. yüzyılın makine insanının bunalımı da insanın aynı zamanda tinsel bir varlık olmasından ileri gelmektedir. Tinsel varlık olarak insan sürekli anlam yaratma, inanma, soyutlama çabasıdır. Tekniğin siyasetin karşısına yerleşerek oluşturduğu tarafsızlık alanı ve bu durumun ortaya çıkardığı yeni insan olarak *homme machine*, her türlü anlam ve inancı imkansız kılarak insanı bir krize sürüklemektedir. Bunun sonucu olarak, teknik ilerlerken insanın tinsel dünyası zayıflamakta, doğa karşısında güçlenirken ahlaki olarak yozlaşmaktadır. Burada vurgulanması gereken önemli bir nokta da, Schmitt'te insanın tinsel bir varlık olmasının, onun gerçeklikten bağımsız, salt tını ile varolan bir canlı olarak görüldüğü anlamına gelmemesidir. Schmitt, insanın tinselliğinin mekansallığından ayrı tutulamayacağını düşünmektedir. Böylelikle Schmitt'te insan varoluşu tinsel ve mekansaldır. 20. yüzyılın içinde bulunduğu bunalım da, siyasal kavramının temeli de insan varoluşunun bu temel iki özelliğinden kaynaklanmaktadır. Bu yüzden çalışmamızın bir sonraki aşamasında, Schmitt'in insanı tinsel ve mekansal varlık olarak ele alışı temellendirilmeye çalışılacak, bu insan anlayışının siyasal çıkarımları gösterilmeye çalışılacaktır.

3.2.2. Tinsel ve Mekansal Varlık Olarak İnsan

Schmitt'e göre insan tinsel bir varlıktır. Ancak ilk önce vurgulanması gereken bu tinselliğin kaynağını akıldan ya da metafizik bir alandan almadığıdır. Schmitt insanın tinselliğini normatif değil *varoluşsal* bir karakter olarak görmektedir (Schmitt, 2006a, s. 105). Eş deyişle, tinsel alanı oluşturan şey, somut yaşamın kendisi, insanın varoluşsal konumu, gerçek siyasal durumdur.

(...) Tinsel alana ait tüm kavram ve tasavvurlar: Tanrı, özgürlük, ilerleme, kamusal alanın ne olduğu ile ilgili olarak insan doğasına dair antropolojik tasavvurlar, rasyonel olan ve rasyonelleşme, nihayet hem doğa hem de kültür kavramları, somut tarihsel içeriklerini ancak merkezi alanın konumu dolayısıyla elde ederler, ancak bu yolla kavranabilirler (Schmitt, 2006a, s. 106).

Öyleyse insanın düşünce ve eylemlerini belirleyen somut yaşamın kendisidir. Fakat bu, insanın sadece dış koşullara bağlı bir varlık olduğu anlamına da gelmemektedir. İnsan, bilinci ve özbilinci sayesinde, yani dış-merkezli konumlanışı sayesinde somut yaşamı kendisi şekillendirip dönüştürebilir. Bir başka deyişle, insan somut yaşama bağlıdır ancak somut yaşamın kendisi de insan tarafından kurulur. Schmitt, Spinozacı içkinlik felsefesine yakın bir şekilde iç-dış, ruh-beden gibi kavramların birliğine ve paralelliğine inandığı için, insan tını dünyayı, dünya ise insan tınıni durmaksızın etkiler. Bu durum Schmitt'e göre insanın soyutlama yetisinden kaynağını almaktadır.

İnsan, kavrama ve ad koyma yetileri sayesinde herhangi bir somut deneyimini soyutlama imkanına sahiptir. Mehring'e göre bu Schmitt'in insanın rasyonelliğini temel olarak almasından kaynaklanmaktadır: "İnsanlar deneyimlerini eylemlerine temel sağlayacak şekilde rasyonalize ederler ve kendi kafalarına estiği gibi karmaşık anlam düzenleri formüle ederler" (Mehring, 2005, s. 118).

Görüldüğü gibi burada sözü geçen rasyonellik klasik felsefe geleneğinin rasyonelliğinden farklıdır. Schmitt insanın akıl sahibi olduğunu değil, *animal rationale*'yi reddeder (Tietz, 2003, s. 127). Çünkü bu akıl herkeste ortak olan ve aynı

şekilde işleyen, aynı sonuçlara ulaşan evrensel bir akıl değildir. Plessner'in vurguladığı gibi çoklu etkileşimlerin ve dış dünyayla ilişkilerin sonucu olarak gelişen bilinçtir. O halde bir durumu rasyonalize etmek de o durumu "kılıfına uydurmak" olarak, pragmatik ihtiyaçlara göre gerçekleşmektedir.

İnsanın dış dünya ve somut yaşamla sürekli etkileşimde bulunan bir varlık olarak görülmesi ise onun mekansal varoluşu üzerinden anlaşılır olmaktadır. Schmitt, Plessner ve Heidegger gibi, insanın mekansal varoluşunun bilinci üzerinde önemli bir etkisi olduğunu, bilincin de mekanı değiştirmek ve düzenlemek suretiyle etkin olduğunu düşünmektedir. Öyleyse insanın tinsel varoluşu onun mekansal varoluşundan ayrı düşünülemez.

Schmitt, çalışmamızın 2. bölümünde ortaya koyduğumuz üzere, mekan ve insan arasındaki ilişkiye birçok çalışmada değinmiştir. Burada Schmitt'in düalizme karşı çıkışını aklımızda tutarak, mekanın yalnızca fiziksel bir kavramsallaştırma olarak ele alınmadığını vurgulamamız gerekir. Mekan, Plessner'in *İnsansal Çevre Sorunu* adlı makalesinde değindiği gibi, insanın diğer insanlarla ilişki içinde olduğu, geleneklerini sürdürüp, alışkanlıklarını oluşturduğu bir alanı imlemektedir. Konuşulan dil, kültür, ahlak bu alan içinde şekillenmektedir (Plessner, 2001, s. 168). Schmitt, bu bağlamda farklı mekanların, farklı yaşamları barındırdıkları için farklı tinsellikleri olduğunu söylemektedir. Bu yüzden, Schmitt'e göre, her ulusun kendine özgü bir ulus kavramı, her kültürün kendine özgü bir kültür kavramı vardır. Bu durum kuşkusuz her insan topluluğunun farklı mekan düzenlerinde yaşamasının bir sonucudur (Schmitt, 2006a, s. 105).

Schmitt, mekan-tin arasındaki ilişkiyi şöyle dile getirmektedir: "Genel olarak hayal gücümüz tamamen toprak tarafından belirlenmektedir. En azından düşüncede ve konuşmada insan yeryüzünün oğludur." (Schmitt, 1995, s. 396) Eş deyişle, insanın tinselliği mekan tarafından belirlenmektedir. Buna göre insan bir kara varlığıdır. O toprağa ayak basar ve yeryüzü üzerinde varlığını sürdürür. Bu yüzden onun üzerinde yaşadığı bu zemin, hem onun davranışlarını ve bedenini, hem de tüm yaşamını ve dünyayı algılayışını belirler (Schmitt, 2009, s. 51).

İnsan bir kara varlığıdır, ancak aynı zamanda Plessner'in dediği anlamda da yersiz, yurtsuz ve yabancılaşmış bir varlıktır Schmitt'e göre. İnsan dış-merkezli yapısı sayesinde belli bir çevreye bağımlı olmaktan kurtulmuştur, insan yaşadığı çevreyi dönüştürür ve sürekli kendine yeni yaşam alanları açar. Bir başka deyişle o, bilinci sayesinde mekanı yaratır, dönüştürür, değiştirir ve üretir. Daha önce değindiğimiz *Ordnung-Ortung* ilişkisi de bununla bağlantılıdır.

İnsan çevresine karışıp giden bir varlık değildir. Varoluşunu ve bilincini tarihi olarak fethetme kudretine sahiptir. Sadece doğuşun değil bir yeniden doğuş imkanının da farkındadır. Hayvan ve bitkinin çaresizce mahvoldukları bazı acil haller ile tehlikelerde kendini aklı, şaşmaz gözlemi ve neticeye varışı ile yeni bir varoluşa karar veriş aracılığıyla kurtarabilir. O, iktidarı ve tarih yapma kudreti için oyun alanına sahiptir. Hatta belirli tarihi anlarda kendi fiiliyatı ve kendi icraatıyla tarihi varlığını yeni bir bütüncül şekli olarak lehinde karar kılıp etrafında teşkilatlanacağı unsuru da seçebilir (Schmitt, 2009, s. 57).

Öyleyse insan, hayvanlar gibi tek bir unsura bağlı yaşamadığı için, onun mekanları da sürekli değişir. Mekanın değişimi ise tinin değişimine paralel olarak gerçekleşmektedir. Çalışmamızın daha önceki bölümlerinde ortaya koyduğumuz gibi Schmitt tarihi, mekan devrimleri üzerinden okumaktadır. İnsansal varoluşun kendini şekillendirdiği asli alan karadır ancak insan aynı zamanda deniz ve uçağın icadıyla hava unsurlarıyla da kendi varoluşunu birleştirmektedir (Schmitt, 2009, s. 146). Mekan-tin arasındaki paralel ilişki dolayısıyla farklı mekanlarda yaşayan insanlar farklı yaşam tarzlarına sahiplerdir.

İnsanın mekanı hakkında büyük tarihi dönüşümlerin esiri altında oluşmuş belli bir bilinci vardır. Çeşitli hayat tarzlarına denk düşen bir o kadar çeşitlilikte mekan vardır. Aynı zaman dilimi içerisinde dahi her bir insanın çevresi gündelik hayat pratiği itibarıyla değişik meseleleri yüzünden farklılık gösterir (Schmitt, 2009, s. 97).

Schmitt'e göre mekan-tin arasındaki bu ilişkinin yarattığı insanlar arasındaki farklılık, tüm insanları eşit ve aynı düşünmeyi imkansız kılmaktadır. Çünkü aynı toprağı ve aynı kültürü paylaşan insanların oluşturduğu birlikler olarak halklar ve uluslar arasındaki mekansal farklılıkların yarattığı tinsel farklılıklar da büyük olmaktadır. Bu bağlamda Schmitt, “mekan tasavvurlarındaki farklılıklar söz konusu olan farklı halklar ve insanlık tarihin farklı çağları ise daha derin ve büyüktür” demektedir (Schmitt, 2009, s. 97).

O halde Schmitt'e göre tüm bir insanlığın tek bir aileymişçesine benzer ve eşit olmasının imkanı yoktur. İnsan hakkındaki tüm genellemeler geçersizdir. İnsan kendi

yaşadığı mekandan etkilenir ve onu etkiler, kendi mekanını düzenler ve başkasının mekanı arasına sınır çizer. Tinsel bir varlık olmasından dolayı da kendi varlığını ve ötekinin varlığını bu sınır üzerinden kurar, anlamlandırır. Böylelikle Schmitt, insanlık tarihini farklı unsurlarda yaşayan farklı halkların birbirleriyle savaşı üzerinden okumuştur: kara ve deniz halkları arasındaki savaş.

İnsan için mekan, anlam yaratma konusunda bu kadar önemli bir işleve sahip olduğuna göre, insanın boşluğu ve hiçliği düşünmesi de Schmitt'e göre değinilmesi gereken bir noktadır. Plessner ve Gehlen tarafından dile getirilen insanın olumsuzluğu düşünebilme yetisi mekansal anlamda insanın boş mekanı düşünebilmesiyle paraleldir. Schmitt, insanın boş mekanı tasavvur etmesini de nihilizmle, hiçliği düşünebilmesiyle eş tutmaktadır. Öyleyse bir mekana sahip olmayan bir halk (*Volk ohne Raum*) anlam boşluğuna, tinsel yokluğa düşecek, birlik içinde olamayacak ve düzeni sağlayamayacaktır. Çünkü Schmitt'e göre her düzen aynı zamanda mekansal düzendir, *Nomos*'tur (Schmitt, 2009, s. 113).

Schmitt'e göre bir mekanın boş olması demek, bir mekanın tarafsız olması, hiç kimseye ait olmaması demektir. Oysa mekan hiçbir zaman egemenlikten bağımsız olamayacağı için tarafsız olamaz. Tarafsızlık alanı yaratma iddiasındaki liberalizmin halklara yaptığı da, Schmitt'e göre, egemenliği parçalayarak, boş (tarafsız) mekanlar üzerinden insanın anlam dünyasında bir hiçliğe yol açmasıdır. İnsan, kendi anlamını kendisi yarattığına göre, yeni bir anlam krallığı kurabilmek için kendi varlığını konumlandığı mekanı doldurmalıdır. Bu da mekanın sınırsız değil sınırlı, tarafsız değil taraflı olmasıyla ve insanlara *Ordnung-Ortung* ilişkisi yoluyla hükmedilmesiyle başarılabilir. İnsan böylelikle anlam yaratabilmek için sınır koymaya ve ayırmaya muhtaçtır. Tinselliği sayesinde mekansal olarak dışarıya attığı ötekini soyut adlandırmalarla düşmanlaştırabilir, insanlık dışı ya da hukuk dışı ilan edebilir.

İnsanın mekansal varoluşu ile tinsel varoluşu arasındaki bu kopmaz bağ, insanın kendi varlığını kendi kurmak zorunda oluşunu ifade etmektedir. Gösterildiği gibi insan ancak ayırım yaparak, sınır koyarak kendini vareder. Öyleyse insanın mekansal-tinsel varoluşu, onun mesafe koyan ve ayırım yapan varlık olması sonucunu doğurmaktadır. İçinde bulunduğu boşluğu ve belirlenemezliğini insan, kendi yarattığı ayrımlar aracılığıyla

oluşan anlam bütünlükleriyle doldurmaktadır. Bu ayrımların insan varoluşu açısından en zorunlu olanı ise dost-düşman ayrımıdır.

3.2.3. *Cogito*'dan *Distinguo*'ya Mesafe Koyan Varlık Olarak İnsan: Dost-Düşman Ayrımının Antropolojik Temeli

Descartes, ünlü *cogito ergo sum* önermesiyle epistemolojik olarak, düşünceyi varlığı temellendirmek için kullanmıştı. Dolayısıyla insan varoluşunun temeli düşünme olarak belirmişti. Schmitt ise, insanı var edenin düşünme edimi olmadığını, bir başka deyişle varoluşçular gibi varoluştan önce bir özün bulunmadığını savunmaktadır. İnsanın varoluşu özünden önce gelmektedir. Bu varoluş ise yukarıda değindiğimiz gibi onun mekansal varoluşu ile tinsel varoluşu arasındaki paralellik olarak şekillenmektedir.

Mekansal varoluş ile tinsel varoluş arasındaki ilişki gereği kendi mekanını ve kendi anlam dünyasını kendi yaratan bir varlık olarak insan, varolmak için sınır koymak durumundadır. İnsanın olumsuzluğu anlayan tek varlık olması da onun düşüncesinin zıtlıklardan oluşmasına sebep olur. İnsan, ben ile ben olmayanı, güvenli ile güvensizi, tehlikeli ile tehlikesizi ayırır. Bu, insanın tinsel yokluğa düşmemesi için gereklidir. Schmitt'e göre tinsel yokluk, tarafsızlık ve farksızlıkla ortaya çıkar çünkü insan kendini çevresinden ayırt edemediği zaman kendisi olamaz. Dışmerkezli konumlanış kategorisi insanın önce "kendi" ile "kendi" arasına, giderek "kendi" ile "kendi olmayan" arasına mesafe koymasını ifade eder ve *Ben* ile *Öteki* arasındaki mesafe hiçbir zaman tarafsız olamaz. Özbilinç (Selbstbewusstsein), kendini konumlandırmak amacıyla ilişkide olduğu diğer varolanlar ile kendi arasına mesafe koyar. Bu düşünce daha önce Alman idealizminde Hegel ve Fichte tarafından ortaya konulmuş ve tüm bir felsefe geleneğini derinden etkilemiştir. Bu düşünceye göre insan, ayrım yaparak kendine ve ötekine ad koyar. İnsan bu yüzden mesafe koyan ve ayrım yapan varlıktır. Böylelikle Schmitt, *cogito*'nun yerine insan varoluşunu mümkün kılan ve onun *sum* ile ilişkisiyle sıkı sıkıya bağlı olan bir başka edime vurgu yapmaktadır: *distinguo ergo sum*; yani *ayırıyorum öyleyse varım* (Schmitt, 1991, s. 58).

Bu noktada Schmitt'in ayrımının rasyonel bir ayrım olmadığını, varoluşsal bir anlam taşıdığını bir kez daha vurgulamamız gerekmektedir. Bir başka deyişle, burada sözü geçen ayrım yapma ediminin altında hiçbir rasyonel sebep yatmamaktadır. Ayrım yapma edimi (*Unterscheidung*), aynı zamanda karar verme (*Entscheidung*) edimidir. Bu karar ise kaynağını Schmitt'e göre ne bir normdan ne başka bir üst gereklilikten alır. Karar varoluşa içkindir. Bu yüzden de insan, ya *ben* ile *ben olmayan* arasında ayrım yapacak ya da varolmayacaktır.

Ayrım yapma ve mesafe koyma edimlerinin insanın varoluşuyla girdiği bu zorunlu ilişki, onu aynı zamanda diğer insanlarla beraber yaşamaya zorunlu bir varlık kılmaktadır. İnsan ayrım yapmadan kendi olamadığına göre, sürekli olarak başka insanlarla ilişki içinde bulunması gerekmektedir. Öyleyse, insan varoluşunun bir diğer özelliği de, onun hep topluluk içinde yaşayan bir varlık olmasıdır.

Schmitt, Hobbes'un bireyciliğini eleştirerek doğa durumundaki atomize bireyler tasarımını reddetmektedir. Devlet, insanları birleştiren bir durum değil, halihazırda dost-düşman ayrımına göre ayrılmış gruplar halinde yaşamakta olan insanlar arasındaki sürekli savaşa, koruma ve itaat ilişkisini kurarak *geçici olarak* son veren bir baskı aygıtıdır (Strauss, 1995, s. 99). Dolayısıyla toplum, insanlar arasındaki savaşa ebediyen son verecek ütöpik bir anlam taşıyamaz. İnsan yaşamı her zaman mücadele içinde olacaktır ve "herkesin herkesle barış içinde yaşadığı, eşit bir toplum" ütopyadır. Çünkü Schmitt, dünyadaki tüm insanların mekansal ve tinsel farklılıklar yüzünden hiçbir zaman eşit olamayacağını söylemektedir. Tüm insanların eşit ve dost olduğunu söyleyen yaklaşımlar ise başka çıkarları gözettikleri için, evrensel bir insanlık kavramını kullanarak aldatmak istemektedirler (Schmitt, 2006a, s. 75).

Schmitt, Hobbes'un aksine, söz konusu farklılıkları bireysel olarak değil, grupsal olarak ele alma eğilimindedir. Başka bir deyişle Schmitt'e göre, ortak çevrede yaşayan insanların ortak gelenek ve alışkanlıkları vardır. Bu, Schmitt'e göre bir çeşit türdeşliği gerektirmektedir. Bu türdeşlikle kastedilen din, gelenek, köken ya da ırk türdeşliğidir (Ladwig, 2003, s. 55). Öyleyse insanlar, söz konusu türdeşlikler üzerinden birleşerek topluluk haline gelmektedirler. Bu ise insanların kendilerini varetmek için hep bir *Biz* içinde konumlanma ihtiyacı hissetmelerinden kaynaklanmaktadır. Sabit bir merkezi

konuma sahip olmayan ve boşlukta duran insan, kendi merkezini kendi yaratmak durumundadır. Kültür, Plessner'in dediği gibi, *yapay doğallık* olarak *Biz*'i mümkün hale getiren insanın kendi yaratımı olan bir tinsel alandır. Bir başka deyişle insan, kimliği aracılığıyla kendini bir kültürün merkezinde konumlandırmaktadır. (Arlt, 1996, s. 101) Buna göre aynı kültürü paylaşan (aynı zamanda da aynı mekanı paylaşan), tanıdık olan *dost*, yabancı olan, başka kültürden gelen *düşman* olarak adlandırılmaktadır. Öyleyse insanların gruplaşarak topluluklar oluşturması türdeşlik-farklılık üzerinden şekillenmektedir.

Dasein olarak insan, kendini kurmak ve korumak için dost-düşman ayrımını yapmaya zorunludur. O, kendini kurmak için dostu ve düşmanı kendisi yaratmaktadır. Ancak burada birincil olan düşmandır. Düşman insanın kendi sureti için zorunludur, dost bundan sonra gelmektedir. Dolayısıyla, yabancı olan ve düşman, bizim kim olduğumuzu anlatmaktadır. Bir başka deyişle, Schmitt'e göre, insanın kim olduğu düşmanı aracılığıyla bilinebilir: "Bana düşmanını söyle sana kim olduğunu söyleyeyim." Öyleyse insan aslında varolmak için soyutlama ile düşmanı kendi içinden çıkarmaktadır. Schmitt'in deyişiyle: "Boşlukta durmamak için içimizdeki düşmanı kendimiz yaratmalıyız" (Schmitt, 1991, s. 115).

Düşman bizim kendi suretimize ilişkin bir sorudur (...) Düşman benimle aynı düzlemde durur. Bu sebepten dolayı kendi kapsamımı, kendi sınırimi ve kendi suretimi kazanmak için onunla savaşılarak kendimi ortaya koymak zorundayımdır (Schmitt, 1975, s. 85).

Ancak burada kastedilen düşman, hiçbir zaman bireysel düşman değildir. Schmitt, Hobbes'a yönelik eleştirisinden de çıkarabileceğimiz gibi, düşman kavramını *kamusal düşman* olarak ele almaktadır:

Düşman sadece gerçek bir olasılık olarak insanlardan oluşan bir bütün karşısında mücadele eden benzer bütündür. İnsanlardan oluşan bir bütünlük, tüm halka dayandırılan bütünlük kendinde kamusal nitelik taşıdığından, düşman da sadece kamusal düşmandır (Schmitt, 2006a, s. 49).

O halde insan kendini bir grup içindeki benzerlerine ait hissederken, söz konusu birliği düşmanın varoluşu olmaksızın kuramayacağı için, dost kadar düşmanın varoluşuna da ihtiyaç duymaktadır. Tüm bu belirlemelerle Schmitt'in insan anlayışının siyaset ile birleştiği ana kategori olarak dost-düşman ayrımının temeli açıklık kazanmaktadır.

Siyasal olan kavramının ölçütü olan ve insanlar arasındaki birleşme ya da ayrılığın en üst yoğunluk derecesini ifade eden ayrım olarak tanımlanan dost-düşman ayrımı, Schmitt'e göre varoluşçuluğun biricik somut kategorisidir (Schmitt, 1991, s. 199). Düşman kavramı, insan varoluşu için öyle büyük bir anlam taşır ki, insan kendi varoluşunu korumak ve anlamlandırmak için düşmanını öldürmeyi ya da kendi fiziksel varlığını feda etmeyi kabul etmektedir. Ona kimin dost kimin düşman olduğunu ve ne zaman öldürüp ne zaman öleceğini söyleyen ise yalnızca egemendir.

Öyleyse varoluşçuluğun en somut kategorisi olarak dost-düşman ayrımının antropolojik sonucu, insanın bu ayrımı yapmaktan kaçamayan varlık olmasıdır. Dost-düşman ayrımı ise siyasal olan kavramının ölçütü olduğuna göre, insan siyasal bir varlıktır aynı zamanda. İşte Schmitt'in "siyaset kaderimizdir" ifadesi, dış-merkezli konumlanışı gereği ayrım yapan varlık olarak insanın ayrım yapmakla siyasallaştığını, ayrım yapmadan varolamayacağını anlatan bir akıl yürütmeyi içermektedir. İnsanın dost-düşman ayrımını yapmaktan kaçamadığı için, siyasete mahkum oluşu da, insanlar arasındaki düşmanlık ve savaşın her zaman süreceği ve Kantçı ebedi barış umudunun geçersiz olduğu, mutlu bir sonun ve herkesin iyi yaşaması hedefinin ütopya olarak görüldüğü kötümser bir anlayışla sonuçlanmaktadır. Schmitt, insanın belirlenemezliğini ve yanıtlanmamış bir soru oluşunu, insanın tehlikeliliğine bu şekilde bağlamaktadır. Böylelikle kendisi de gerçek siyasal düşünürler arasında yer almak için gerekli gördüğü koşulu gerçekleştirmiş olmaktadır: Her gerçek siyasal kuram kötümser bir insan anlayışına dayanmak zorundadır.

Schmitt'e göre insanın kötülüğü Hobbes'ta olduğu gibi masum bir kötülük değildir. Bir egemenin varlığı olmadan iyi-kötü, günah-sevap ikiliklerinin bulunmayacağını söyleyen Hobbes'un aksine Schmitt, insanın kötülüğünün egemenin varlığından bağımsız olduğunu, onun hayvanların kötülüğü gibi bilinçsiz ya da güdüsel bir kötülük olmadığını düşünmektedir (Meier, 1995, s. 57). Çünkü Schmitt'in insan anlayışı, De Maistre ve Donoso Cortes'te olduğu gibi, kaynağını insanı eksiklikler varlığı olarak gören ilk günah dogmasından alan teolojik bir insan anlayışdır. Eş deyişle Schmitt'in antropolojik inanç kabulüne göre insan başından beri tehlikelidir ve bu tehlikeliliği hem bilinçli hem de zorunludur. Böyle bir insan anlayışı dost-düşman ayrımının da temelidir:

Dünyanın ve insanların günahkarlığından yola çıkan temel teolojik dogma tıpkı dost-düşman ayrımında olduğu gibi insanların tasnif edilmesi, araya bir mesafe konması sonucunu doğurur. Böylelikle genel bir insanlık kavramına dair koşulsuz iyimserlik olanaksız hale getirilir (Schmitt, 2006a, s. 85).

Öyleyse “insanlık” kavramına ilişkin koşulsuz iyimserliğin imkansızlaşması, Hobbes’çu *bellum omnium contra omnes* düşüncesini geri çağırdığı için, savaşı durdurup düzeni sağlayacak bir egemenin varlığını zorunlu kılmaktadır. Çünkü 2. bölümde ortaya koymaya çalıştığımız gibi iyimser ve kötümser insan anlayışları arasındaki kamplaşma, aynı zamanda anarşist ve otoriter siyasal kuramlar arasındaki kamplaşmadır. İnsan tehlikeliyse baskı altında tutulmalıdır. Schmitt’in dost-düşman ayrımının egemenlik kavramıyla arasındaki ilişki de insanın tehlikeliliği ve otoriteye ihtiyaç duyusuyla kurulmaktadır. Dost-düşman ayrımı tüm halkı *temsil* eden (*Representation*) ve temsil ettiği halkı tek bir *kimlik* altında birleştiren, eş deyişle *tinsel yokluğa* düşmemesi için bir halka yeni bir *anlam krallığı* vaad eden ve böylelikle *halkın Dasein’i uğruna girdiği bir kavgada* ölmesi ve öldürmesini emreden bir *egemenin*, hiçbir üst norma dayanmayan *kararı* ile belirlenecektir. Bu karar ise, halkın karşı karşıya kaldığı uç durumlarda yapılması gerekli olanı söyleyen, kişilerin varoluşuna seslenen bir karardır. Schmitt’in desizyonizmi de kaynağını buradan almaktadır.

Tüm bu söylenenlerden anlaşıldığı gibi, Schmitt için gerçekten iyimser bir antropolojinin siyasete imkan sağlaması olanaksızdır. Schmitt’in diğer siyasal kavramları da, tüm bu kötümser siyasal/antropolojik belirlemelerin ışığında oluşmuştur: Mesafe koyma/sınır çizme, egemenlik, durum, varoluşsallık, birlik (kimlik/türdeşlik), karar ve istisna (Kramme, 1989, s. 197).

Reel bir olasılık olarak düşmanın varlığı ve savaşın imkanı, siyasetin Herkaleitosçu “savaş her şeyin babasıdır” düşüncesine göre anlaşılmasının bir sonucudur. Böylelikle insan yaşamı hep bir mücadele ve savaş içinde geçmektedir. Bu mücadele ise yalnızca düşünsel alanla kalmamaktadır. Ben’in ve Öteki’nin fiziksel varoluşuna kadar dayanmaktadır:

Dolayısıyla mücadele kavramı, rekabet, saf düşünsel tartışma, insanların bir biçimde hep süregeldiği simgesel mücadele anlamına gelmez, çünkü tüm insan yaşamı bir mücadele ve her insan mücadelecidir. Dost, düşman ve mücadele kavramları hakiki anlamlarını fiziksel öldürmeye dair gerçek olasılıkla kazanır. Düşmanlık ötekinin

varoluşsal olumsuzlaması olduğundan savaş da düşmanlıktan doğar (Schmitt, 2006a, s. 52).

Schmitt böylelikle liberal düşünce geleneğinin iyimser savlarını ve herkesin barış içinde yaşadığı dünya devleti idealini geçersiz görmektedir. Schmitt'e göre bu iyimser savlar varolan bunalımı, savaşları ve düşmanlıkları sonlandırmamakta aksine insanları çok daha yılgın ve nihilist kılmaktadır. Bu yüzden Schmitt, gerçekçi düşünürler olarak anılan Augustinus, Machiavelli ve Hobbes gibi düşünürlerin otorite ve insanın kötülüğü arasında kurdukları ilişkiyi yeniden savunmaktadır. Schmitt, savaştan salt düşünsel tartışmaların, müzakerelerin anlaşılmadığı, dost-düşman ayrımının ve tarafların yeniden belirginleşip keskinleştiği, kararsızlık yerine uç durumlarda ne yapılması gerektiğine dair kesin kararların alındığı bir siyaset anlayışının siyasetin unutulmuşluğunun üstesinden gelebileceğini savunmaktadır. Onun düşüncesi siyasetin insanın özüne ne kadar ait olduğu sorusunu, insanın siyasete mahkum olduğu cevabıyla karşılayan, antropoloji ve siyaset arasındaki ilişkinin en açık görülebileceği düşüncelerden biridir.

SONUÇ

Foucault, *Kelimeler ve Şeyler* adlı kitabında modern felsefeyi karakterize eden şeyi tespit ettiğini öne sürmektedir. Buna göre modern felsefe, Kant'ın ifade ettiği gibi dogmatik uykudan çıkmıştır, ancak çıkar çıkmaz yeni bir derin uykuya dalmıştır. Bu yeni uyku, Foucault'ya göre antropolojinin uykusudur (Foucault, 2006, s. 475). Foucault, söz konusu antropolojik uykunun, Kant'tan günümüze kadar etkili olduğunu ve tüm modern düşüncede kurucu rol oynadığını iddia etmektedir. Bu antropoloji ona göre insanı statik tanımlamalara hapsedmiş, onu hükmeden bir konuma yerleştirmiştir. Foucault'ya göre ilk olarak Nietzsche, felsefeyi bu antropolojik uykudan uyandırmaya çalışmıştır. Çağdaş düşünce de, Nietzsche'yi izleyerek, hala felsefeyi uyandırma uğraşındadır.

Foucault, Nietzsche'nin tanrının ölümünün insanın ölümüyle eş anlamlı olduğunu göstermesinin, çağdaş felsefeye bir görev yüklediğini düşünmektedir. Çağdaş felsefe, artık antropolojinin hükümdarlığını kırarak, insanı *boşluk* olarak tanımlamalı, doldurulması hedeflenmeyen bir *açıklık* olarak tasvir etmelidir (Foucault, 2006, s. 476). Foucault'ya göre, “ne bilebilirim?” “ne yapmalıyım?” “ne umabilirim?” ve “insan nedir?” sorularından oluşan Kantçı “antropolojik dörtgen” ancak bu şekilde tahrip edilebilir.

1966 yılında bu tespitlerde bulunan Foucault'dan çok önce, 1930'lardan beri Schmitt, Alman İdealizmini karşısına alarak Nietzsche'nin çağdaş felsefeye yüklediği bu görevi gerçekleştirmek çabasıdadır. Schmitt, tanrı ve insanın birbirine bağlı ölümüne siyasetin ölümünü ekleyerek siyasetin içinde bulunduğu “antropolojik uyku”yu bozmayı hedeflemiştir.

Schmitt, çağdaşı olan birçok düşünür gibi, anti-hümanist tavrıyla Nietzsche'nin projesini siyasal alanda tamamlama uğraşı vermiştir. Schmitt'in, çağdaşı olan diğer düşünürler arasındaki özgün konumu ise onun kuramının toplumsal ve siyasal hayattaki etkisinin büyüklüğü ile ortaya çıkmaktadır. Schmitt bir yandan kuramının ontolojik temellerini ortaya koymaya çalışırken, diğer yandan hukukçu kimliğiyle Nazi Almanya'sının siyasal rejiminde ve hukuksal uygulamalarında doğrudan etkili olmuştur.

Onun kuramı bir klasik siyaset felsefesi eleştirisi olmanın yanında, Nazi siyaset anlayışının da önemli bir temelini oluşturmaktadır. Ancak bu durum onun düşüncesinin siyasal açıdan gözden çıkarılmasını ya da yok sayılmasını gerektirmemektedir. Çağımızda Schmitt üzerine yaptığı çalışmalarla da tanınan düşünürlerden biri olan Mouffe, bu bağlamda Schmitt'i "entelektüel kalitesi yüksek bir hasım" olarak görmekte ve onun günümüzü anlamak için sahip olduğu önemin yadsınamayacağını vurgulamaktadır (Mouffe, 1999, s. 2-6). Schmitt, bugün Mouffe, Zizek ve Agamben gibi siyaset düşünürlerinin belki de en çok etkilendiği ve hesaplaşmaya çalıştığı 20. yüzyıl düşünürlerden bir tanesidir.

Totaliter devletin kuramcısı olarak bilinen Schmitt, liberalizm eleştirisiyle muhafazakarlar kadar anti-totaliter ve anti-liberal düşünürlerin de dikkatini çekmiştir. Bunun sebebi Schmitt'in görüşlerinin bir liberalizm eleştirisi olmasının yanı sıra, totaliter devlet anlayışını somut bir şekilde temsil etmesidir.

20. yüzyıldaki en önemli kamplaşma liberalizm ile totalitarizm, hümanizm ile anti-hümanizm arasındaymış gibi görünmektedir. Ancak 20. yüzyılın siyasal ikliminde örtük bir şekilde, Marcuse'nin kendi çağında farkına varmış olduğu gibi, liberalizm ile totalitarizm, aynı düşüncenin farklı yüzleri olarak ortaya çıkmıştır (Marcuse, 1968, s. 31). Bu iki karşıt ama bir o kadar da birbirine yakın ideolojinin gerçek anlamda birleşmesi ise günümüzde gerçekleşmiştir. Bugün hakim olan bazı siyasal yaklaşımlar, (örneğin, liberal muhafazakar yaklaşımlar) her iki görüşü de içinde barındırmaktadır. Görünürde devlet etkisiz hale gelirken, Foucault'nun dediği gibi baskı ve disiplin çok daha güçlenmektedir. Bir başka deyişle hem Schmitt'in dilediği gibi *Leviathan* güçlenmiş, hem de bu durum parlamenter demokrasi, ekonomik özgürlük ve devletin küçülmesi gibi liberal ilkelerle maskelenmiştir.

Bireylerin merkezi iktidarlara karşı verdikleri mücadelelerde kazandıkları alanlar, özgürlükler ve haklar aynı zamanda da, daima, bireylerin hayatını üstü örtülü ama gittikçe daha da kuvvetli bir biçimde devlet düzeninin nesnelerinden biri yapıyor, dolayısıyla da tam da insanların kaçıp kurtulmak istedikleri egemen iktidar için yeni ve daha korkunç bir zemin yaratıyordu (Agamben, 2001, s. 160).

Bu tespitten yola çıkarak 20. yüzyıldan günümüze kadar siyaset felsefesini etkileyen birbirine sıkı sıkıya bağlı iki kavram olduğu öne sürülebilir: *post-siyaset* ve *biyosiyaset*. Bu iki kavram Schmitt'in, anti-liberal ve anti-totaliter düşünürlerce neden bu kadar çok

önemsendiğini de açıklamaktadır. Post-siyaset ve biyo-siyaset çağı olarak anılan günümüzü anlamak, Schmitt'in klasik siyaset felsefesi geleneğine yönelik eleştirisi ve onun insan ve siyaset anlayışı göz önünde bulundurulmazsa imkansızdır.

Post-siyaset kavramı, Rancière, Zizek ve Mouffe gibi günümüz siyaset felsefesinde etkili olan düşünürler tarafından ortaya konulmuştur (Zizek, 1999, s. 7-18). Bu görüşe göre siyasetin sonuna gelinmiştir. Parlamenter demokrasiler, gerçek karşıtlıkları ve çatışmaları maskeleyerek, siyaseti müzakere düzeyine indirgemişlerdir. Bu da tarafların belirsizleşmesi, dost-düşman ayrımının silikleşmesi, *siyasal olanın* ölümüdür.

Post-siyaset, siyasal antagonizmaları yumuşatır gibi görünürken, arka planda ırkçılık ve fanatizmin yükselmesi söz konusudur, çünkü *post-siyaset* kavramı, günümüzdeki durumun yalnızca bir boyutunu gözler önünde sermektedir. İkinci boyut ise yaşanmakta olan çağın Foucault'nun tanımladığı gibi *biyosiyaset* çağı olmasıdır. Foucault'a göre *biyosiyaset*, doğrudan insanların beden ve yaşamları üzerindeki disiplin ve kontrol teknolojileridir. Biyosiyasetin nesnesi olarak toplumsal beden ve nüfus, egemenin, insanların ölümü ve yaşamı hakkında tasarrufta bulunmasıdır. Biyoiktidarın insan anlayışı “ırk”, “soy”, “doğum”, “ölüm”, “hastalık”, “nüfus”, “coğrafya” üzerinden şekillenmektedir ve bu anlayış Foucault'ya göre Nazi toplumunda oldukça geçerlidir (Foucault, 2003, s. 245-269). Totaliter devlette “her şeyin bir olasılık olarak siyasal olması” ve insanların fiziksel varoluşlarını kapsaması, biyosiyasetin sözü edilen özellikleriyle örtüşür. Bu devlette artık “yaşam”, “ölüm”, “doğum” gibi insanların biyolojik varlığıyla ilgili olan her şey siyasaldır. Agamben, bu insan anlayışını Schmitt ile düşünsel bağı birçok kişi tarafından ortaya konulan Heidegger üzerinden şöyle özetlemektedir:

Hem Heidegger için ve hem de nasyonal sosyalizm için hayatın siyasete dönüşmek için, kendisinin dışında herhangi bir değere ihtiyacı yoktu: hayat kendi olgusalılığı içinde doğrudan doğruya siyasaldı. İnsan insan olmak için kendini iptal etmesi ya da kendisini aşması gereken bir canlı varlık değildi. İnsan ruh ile beden, doğa ile siyaset, hayat ile logos ikiliği değil, tam da bunların belirsizleştiği (eşik) noktada duran varlıktı. Artık insan insan olmak için kendisini aşması gereken ‘insanlık-yüklü’ (‘anthropophorus’) bir hayvan değildi; insanın olgusal özü, tabii eğer farkına varılırsa, kendisini *Dasein* ve dolayısıyla da siyasal bir varlık yapan hareketi kendisinde zaten barındırıyordu (Agamben, 2001, s. 199).

Tüm bunlardan çıkan sonuç günümüzde yaşanmakta olan *post-siyaset* ve *biyo-siyaset* döneminin ardındaki insan anlayışının Schmitt'in tartışmalarıyla yakından bağlantılı

olduğudur. Schmitt'in liberalizme karşı savaşının ve bunun karşısında savunduğu totaliter devlet kuramının temel hareket noktası antropolojiktir. Schmitt liberalizme zemin hazırladığını iddia ettiği düşünce geleneğinin insan anlayışını eleştirerek, bunun karşısına biyosiyasetin de temelinde yatan antropolojik kötümserliği muştur.

Schmitt, liberalizmin “evrensellik”, “özgürlük”, “ebedi barış” gibi ideallerinin yalnızca söylemde kaldığını, 20. yüzyılda liberal siyaset anlayışının savunduğu bu ideallerin birer kandırma aracı olduğunu öne sürmektedir. Bununla bağlantılı olarak ona göre hümanizm düşüncesi de içinde bir aldatmacayı barındırmaktadır. Hümanist gelenek, insandan sadece *homo liber et sapiens*'i anlayarak, “evrensellik” adı altında “üst-insan” ve “alt-insan”ı ayırmış, eğitimsiz halka karşı aydınların iktidarını savunmuştur.

Schmitt, liberalizme zemin hazırladığını iddia ettiği klasik siyaset felsefesini antropolojik uykudan uyandırma projesine dahil olan bir düşünür olarak siyasal kuramların antropolojik temellerini, *antropolojik inanç kabulleri* ifadesiyle adlandırmıştır. Böylelikle Schmitt, antropolojinin hiçbir zaman insan üzerine nesnel ve sabit bir tanım ortaya koyamayacağını, insan üzerine varılan tüm yargıların inancın ötesine geçemeyeceğini, bu yüzden de antropolojinin aslında teolojik antropoloji olduğunu öne sürmüştür. Antropoloji, Schmitt'e göre etik ve epistemolojik açıdan temellendirilemez, o sadece dinsel ve siyasal olarak varolur.

Schmitt, antropolojinin bilgiye dayanmadığı ve rasyonel bir temeli olamayacağı savını ortaya koyduktan sonra insan hakkındaki her inancın da siyasal emellerden bağımsız olamayacağını saptayarak, 20. yüzyıl ulus devletlerine hakim olan içsavaşları durduracak ve egemenliği meşru kılacak bir antropolojik temeli aramaktadır. Bu noktada Schmitt, antropolojinin temelini bilgiden değil inançtan alsa ve hiç bir zaman siyasal niyetlerden bağımsız bir şekilde ortaya konulmasa dahi siyaset için her zaman işlevsel bir konumu olduğunu düşünmektedir.

Schmitt'e göre siyaset, antropolojiye muhtaçtır. Schmitt, bu noktada Foucault'nun aksine, antropolojiden vazgeçilmesi gerektiğini değil, 20. yüzyıla kadar geçerliliğini korumuş olan klasik siyaset felsefesinin insan anlayışının aşılması gerektiğini savunmaktadır. Schmitt bu anlayışın içine Platon, Aristoteles, Aquinas, Kant, Rousseau vb, düşünürleri dahil etmektedir. Bu insan anlayışı, çalışmamızda gösterdiğimiz üzere,

insanı akıl sahibi ve doğası gereği toplumsal olarak tanımlayan, siyasetin etikle kopmaz bir bağı olduğunu savunan, tüm insanların iyi yaşamını mümkün gören ve ortaklıklar üzerinden işleyen bir antropolojik anlayıştır. Söz konusu geleneğin siyasal anlayışında otoritenin sınırlandırılması ve Schmitt'in ifadesiyle, "devletin ahlakla bağlanması" uğraşı verilmektedir. Oysa Schmitt'e göre, etik ve epistemoloji egemenlikten ve otoriteden bağımsız olamayacağından, devletin ahlakla bağlanması da bir ütopyadır.

Schmitt, her siyasal kuramın belli bir antropolojiye dayandığını ve dayanmak zorunda olduğunu kabul ederek, liberal siyaset anlayışının karşısında duracak yeni bir siyaset anlayışının temelindeki antropolojinin nasıl olması gerektiği üzerine kafa yormuştur. Bu noktada Schmitt, Augustinus, Machiavelli, Hobbes gibi filozofların kötümser antropolojilerini savunmuştur. Söz konusu düşünürler Schmitt'e göre karşıtları gibi insan hakkında gerçeklikten uzak görüşler ortaya koymamışlardır. Onlar, insanın bencil ve çatışmaya yönelik doğasını kabul ederek, siyaseti de savaş olarak ele almış, ortaklıklardan çok ayrımlara ağırlık vermiş, siyasetin etik ile bağdaşamazlığını ortaya koymuşlardır. Schmitt bu sebeple her gerçek siyasal kuramın kötümser bir antropolojiye dayandığı tezini öne sürmüştür. Bu aynı zamanda kendi çağı için bir uyarı niteliğindedir. Bir başka deyişle Schmitt, liberalizmin yarattığı sorunlardan kurtulmak için klasik siyaset felsefesinin karşısında duracak yeni bir insan ve siyaset anlayışına çağrıda bulunmuştur.

Besnier, Schmitt'in bu çabasını 20. yüzyılın makineleşmiş insanının ve *machina machinarium*'a dönüşen iktidarın karşısında, "tekrar insan olmaya karar verme" daveti olarak yorumlamaktadır (Besnier, 1996, s. 73). Schmitt'in söz konusu davetinde yer alan "insan olmak" ifadesinden anlaşılanın klasik insan anlayışlarından çok farklı olduğu kesindir. "İnsan olmak" artık kötümser bir anlam taşımak zorundadır.

Antropolojik kötümserlik, insanın tanımlanamazlığı ve kestiremezliği ilkesinden çıkmaktadır Schmitt'e göre. Bir başka deyişle, insanın tanımlanamaz ve kestirilemez olduğunu savunmak, aynı zamanda onun tehlikeli olduğunu söylemek de olduğu için, antropolojik bir kötümserliğe işaret etmektedir. Schmitt'in kendi insan anlayışı da bu noktada insanın kestirilemezliğini temellendiren Plessner'in *dış merkezli konumlanış* kavramından yola çıkan bir antropoloji olmaktadır.

Schmitt'te insan olmak, klasik siyaset felsefesinin aksine, “çatışmak”, “ayrım yapmak”, “mesafe koymak”, “olumsuzlamak” ve kendi varoluşunu kurmak uğruna ölümü ve öldürmeyi gözealarak, tutku ve inançlarla hareket etmektir. Schmitt, Foucault'nun aksine, insanın içinde bulunduğu boşluğu boşluk olarak bırakmaya değil, onu yeni bir insan anlayışıyla doldurmaya karardır. Çünkü tinsel varlık olarak insan, değerlendirme ve anlamlandırma edimlerini gerçekleştirmeye mahkumdur. İnsan bunu yapamazsa Schmitt'e göre nihilizme düşer. Olumsuzlamayı ve antagonizmayı reddeden liberalizm insanlığı nihilizme götürmüştür. Çünkü değerlendirme ve anlamlandırma edimleri insanın olumsuzlama yetisinden bağımsız değildir ve her değerlendirme/anlamlandırma aynı zamanda bir mesafeyi ve ayrımı gerektirmektedir. O halde insan, Schmitt'in deyişiyle *boşlukta durmamak için* kendi anlamını kendi yaratmalıdır (Schmitt, 1991, s. 115). Bu anlamı ise ancak başkasının varlığından hareketle yaratabileceğinden o dost-düşman arasında ayrım yapmaya mecburdur. O halde insan tam da *ucu açık bir soru* ve *belirlenemezlik* olduğundan belirlemeye, dışlamaya ve olumsuzlamaya ihtiyaç duyar.

Öyleyse Schmitt'in insan anlayışı gereği insan, dost-düşman arasında ayrım yapmaya ve savaşmaya *zorunludur*. Öte yandan kötümser antropoloji ile otoriter siyasal kuramlar arasındaki bağlantı gereği, kestirilemez olduğu için tehlikeli olan insan, zaptedilmek için baskı ve kontrole ihtiyaç duymakta, bu durum aynı zamanda egemenin varlığını da temellendirmektedir.

Böylelikle Schmitt tarafından, insanın tanımlanamazlığı onun tehlikeliliğine işaret ettiği için, insan hakkındaki tüm iyimser görüşler insanı sabit bir tanıma soktukları iddiasıyla siyaset dışı ilan edilir. Bu görüşe göre Schmitt'te *siyasal olan* dost-düşman ayrımıyla ortaya çıktığından tüm insanların dost olduğunu ve düşmanlığın olmadığını söyleyen bir antropoloji siyasallaşamaz. Tüm insanların dost olduğunu söylemek ise istisnaları ve çelişkileri yadsıdığı için Schmitt'e göre statik bir insan anlayışından temelini almaktadır.

Schmitt'in, liberal siyaset anlayışının ardındaki düşünsel geleneğin içine yerleştirdiği Platon, Aristoteles, Aquinas, Rousseau gibi düşünürlerin insanı “statik” olarak ele aldıkları için siyasal anlamda geçersiz bir felsefe ortaya koyduklarını düşündüğü söylenebilir. Bu düşünürler Schmitt'e göre insanı “problematik” olarak ele almadıklarından ve gerçekliğe dair yanılsamalara sahip olduklarından, siyasal anlamda

geçersiz kuramlar ortaya koymuşlardır. Schmitt bu yüzden iyimser antropolojiler içine dahil ettiği düşünürlerin siyasal kuramlarını ayrıntılı olarak tartışma ihtiyacı da duymamıştır. Yalnızca, bizim çalışmamızda iyimser olduğunu savunduğumuz, Schmitt'in ise son kertede kötümser ve otoriter bir kurama sahip olduğunu iddia ettiği Rousseau, Schmitt tarafından etraflıca ele alınmıştır. Bunun başlıca sebebi Rousseau'nun kendi çağında insanın içinde bulunduğu mevcut kötülüğü kabul etmiş olması ve bu kötülüğü değiştirmek amacıyla *genel irade* kavramına başvurmasıdır. Çünkü Schmitt'e göre, ortada bir kötülük yoksa onu değiştirmek için gerekli görülen siyaset de yoktur. İyimser antropolojiler, Schmitt'e göre, insanın kötülüğünü görmezden geldikleri için siyasal olamaz.

Antropolojik iyimserliğin karşısındaki kötümser ve dolayısıyla otoriter düşünürler Schmitt'e göre insanı bir tanımlamaya sokmayan, onu *boşluk* ve *belirlenemezlik* olarak ele alan, "dinamik" antropolojilere sahiplerdir. Gerçekçi siyasal kuramlar, geleceğe ilişkin bir umut ya da olanaktan yola çıkmadıkları için Schmitt'e göre varolan durumun gereklerine uygun düşünceler ortaya koymaya daha elverişlidirler. Tüm bu özelliklerinden dolayı kötümser antropolojilerle temellenen siyasal kuramlar Schmitt için siyasal teolojinin ve totaliter devlet kuramının ele almak durumunda olduğu kuramlardır. Böylelikle Schmitt, Machiavelli, Hobbes, Hegel, Fichte, De Maistre, Donoso Cortes gibi siyasetin çatışmacı doğasına vurgu yapan düşünürleri tartışmasına dahil etmiştir.

Schmitt'in ulaştığı bu sonuçlar pek ikna edici olmadığı gibi çelişkilidir de. Schmitt için bir kuram, insanın gelişmeye ve barışa yatkınlığını savunduğu anda iyimserleşir. Yani Schmitt'e göre olumsuz özelliklerin görmezden gelinmesi bir yanılsamayı, körlüğü ve siyasal içgüdünün eksikliğini ifade ederken, olumlu özellikleri yadsıyan kötümser antropolojiler, varolan durumu iyi betimlediklerinden gerçekçi olarak nitelendirilmektedirler. Oysa Schmitt tarafından iyimser olarak adlandırılan düşünürler insanın olumsuz özelliklerini yadsımamakta, ancak onun başka türlü olabileceğinin de imkanını ortaya koymaktadırlar. Eş deyişle, bir kuramın iyimser olması onun insanın kötü addedilen yanlarına kör olduğu anlamına gelmemektedir. Başta Aristoteles olmak üzere, insanı *olanaklar varlığı* olarak, onun *physisini* varacağı son nokta, ulaşabileceği en son iyilik olarak ele alan düşünürlerden hiç biri, çalışmamızda göstermiş olduğumuz

gibi insanın aynı zamanda “kötü” özelliklerinin de bulunduğunu yadsımamaktadırlar. Onlar için siyaset, insanın “iyi” olabilme olanağını gerçekleştirmektedir. Bu olanağı ona veren ise akıldır. Bu, insanın bütünüyle “iyi” olduğu anlamına gelmemektedir, ancak insan, hayvandan farklı olarak kendini yetkinleştirme, toplumsal hayata uyum sağlama, erdemli davranışı gerçekleştirme olanağına sahiptir. Mevcut durumda bu “iyi” özelliklerin gerçekleştirilememesi, insanın “kötü” olduğu anlamına gelmediği gibi, iyiliğin olanak olarak görülmesi de insan doğasına dair “statik” bir yargı verildiği anlamına gelmemektedir. Bu bağlamda çalışmamızda siyasal kuramlarının temelindeki antropolojileri ortaya koyduğumuz Platon ve Aristoteles, insanın içindeki çeşitli yanları tanımlamış, insana özgü olanı ortaya koymuş ve insana özgü iyiliğin yokluğunu “kötü” olarak betimlemişlerdir. Bu da akılsal öğeden yoksun olmakla eşittir. Rousseau ise insanın mevcut durumdaki yozlaşmışlığını görmüş ancak bunun tarihsel bir durum olduğunu ve değiştirilebileceğini, insanın özünde “kötü” olmadığını öne sürmüştür.

Buna karşın çalışmamızda ele aldığımız gerçekçi düşünürlerden hiç biri insanın iyi yanlarını kabul etmemiş, onun her zaman savaşmak zorunda olduğunu iddia etmişlerdir. Bu savaş ise ancak mutlak bir otoriteyle engellenebilir. Çalışmamızdaki kötümser düşünürlerden Augustinus, bu dünyada insanın barış ve huzur içinde yaşayacağı bir toplumun imkansız olduğunu, tanrının inayeti olmaksızın insanın günahkarlıktan kurtulamayacağını anlatmış, Machiavelli monarşiyi temellendirmek isterken insanların özünde nankör ve bencil olduklarını, her zaman baskı altında tutulması gerektiğini söylemiş ve son olarak Hobbes da insanlar varoldukça düşmanlığın -ulus içinde egemen sayesinde önlenebilse dahi- devletlerarasında ebediyen devam edeceğini dile getirmiştir.

Schmitt, insanın tüm tinselliğini mekansal varoluşuyla ilgisi bakımından düşündüğü için, “kültür”, “ahlak”, “iyi”, “kötü” gibi kavramların her biri ona göre somut yaşamdan çıkarılmaktadır. Somut yaşamın gereklerinin üstünde bir normlar ya da değerler sistemi yoktur. Dolayısıyla Schmitt’e göre, insanın iyi olma olanağı boş bir inançken onun kötülüğü gerçekliktir. Çünkü Schmitt, mevcut duruma bakar ve bu durumda “insanın insana karşı savaşı” olduğunu varsaydığı için, gerçekliğin bu olduğu sonucuna varır. Öyleyse siyaset, bu gerçekle yüzleşerek savaşın kurallarını iyi bilmeyi gerektirmektedir.

Schmitt bu yüzden iyimser geleneği naif bir idealizm olarak kabul ederek eleştirirken, kendi kötümser geleneğini ise realist olduğu için övmektedir.

İnsanı her zaman *yalnızca* mevcut durumuyla ele almak siyasal strateji açısından gerekli görülse bile gerçek bir siyasal kuram için tek başına yeterli değildir. Bu noktada Aristoteles’in bilimler arasında yaptığı ayrımı hatırlayacak olursak; teorik bilimler, olması zorunlu olanları araştırırken, pratik bilim başka türlü olabilecekleri araştırır. Siyaset de pratik bilimler arasına girdiğinden o, yalnızca olanı değil, olabilecek olanı ve olması gerekeni de ortaya koyabilmelidir. Bu durum insan dünyasının sürekli değişmesinden kaynaklanmaktadır. İnsanı değişen ve değiştiren “dinamik” bir varlık olarak ele alma iddiasıyla yola çıkıp yalnızca verili insan ve verili koşullar üzerinden siyaseti kurgulamak, iddia edildiğinin aksine, “statik” bir insan görüşüyle sonuçlanır. Bu bağlamda Rousseau’nun Hobbes’a yönelik eleştirisi 20. yüzyılın Hobbes’u olarak ünlenen Schmitt için ve tüm kötümser antropolojiler için bir kez daha tekrarlanabilir: Söz konusu düşünürler “gereksinme, açgözlülük, baskı, istek ve gururdan aralıksız söz ederken, toplumda edinmiş oldukları fikirleri uygarlık öncesi doğal hale aktarmışlardır; vahşi insandan söz açmış, fakat uygar insanı anlatmışlardır” (Rousseau, 2006, s. 84).

Dolayısıyla Schmitt’in “dinamik” olduğunu iddia ettiği insan görüşleri, statikleşerek özcü yaklaşımlara dönüşmektedirler. Çünkü bu yaklaşımlar iyimser yaklaşımların aksine, insanın değişkenliğini tehlikeliliğiyle eşitler, insanın belirlenemezliğinin iyiye doğru hareketini imkansız ve siyasal açıdan geçersiz kılar. Böylelikle sonuç, statükonun ve verilili durumun her zaman için korunması olmaktadır. Bir başka deyişle insan şimdi kötüyse ve bu gerçek, siyasetin ontolojik temeliyse, siyaset insanı hep kötü olarak kabul edecek ve insanın kötülüğünü sürekli yeniden üreterek egemenliği zorunlu kılacaktır. Öyleyse Schmitt, insanın belirlenemezliğinden yola çıkarak insanı sabit bir tanıma hapsetmiş, onun dost-düşman ayrımına ve savaş olarak siyasete mahkum kılmıştır.

Post-siyaset çağında siyaset, görünürde insanın özgür, eşit ve barış yanlısı olduğunu savlayarak her türlü gerçek siyasal mücadele ve savaş olasılığını yok ediyormuş gibi görünürken, *biyosiyaset* kendini her türlü haktan ve özgürlükten yoksun bırakılan insan bedenlerini kontrol etmek üzerinden varetmektedir. Bir başka deyişle bugün hem Schmitt’in eleştirdiği iyimser insan anlayışı, hem de kendi savunduğu kötümser insan anlayışı bir madalyonun iki yüzüymüşçesine iç içe geçmiş durumdadır. Ancak buradaki

asıl sorun söylemsel düzeyde geçerli olan ile mevcut durumda geçerli olan arasındaki çelişkidir. Marcuse, “Totaliter Devlet Anlayışında Liberalizme Karşı Kavga” adlı makalesinde (Marcuse, 1968, s. 21-75), liberalizmin aslında Aydınlanma Döneminde ve Fransız İhtilali’nde ortaya çıkan ideallerden hiç birini gerçekleştiremediğini, bu ideallerin söylemsel düzeyde kalarak, kapitalist toplumun hegemonya kurma araçları olarak kullanıldığını söylemektedir. Schmitt de benzer bir görüş taşımaktadır. Ancak o söz konusu ideallerin insanın varoluşsal konumu gereği hiçbir zaman gerçekleştirelemeyeceğini düşünürken, Marcuse, sorunu tarihsel bir durum olarak ele almakta ve bunalımdan kapitalizmi sorumlu tutmaktadır.

Marcuse’nin de söylediği gibi aslında liberalizm hiçbir zaman hümanist, eşitlikçi, barışçı ya da aydınlanmacı olmamıştır. Liberalizm dünyada yalnızca ekonomik anlamda hüküm sürmüş, 1789’un eşitlik, kardeşlik, özgürlük ideallerini hiçbir zaman gerçekleştirememiştir (Marcuse, 1968, s. 27-29). Ancak bu durum, söz konusu ideallerin kendilerinin kötü ya da imkansız olduğu anlamına gelmemektedir. Diğer yandan Schmitt’in liberal düşünce geleneğinin içine yerleştirdiği düşünürler, gerçekten liberal olarak sınıflandırılabilir mi ya da onlar liberalizmin yarattığı sorunlardan ne kadar sorumludurlar? Söz konusu ideallerin başka hedefler için kullanılması bu düşünürlerin görüşlerinin kendileriyle bağlantılı değildir.

Diğer yandan totaliter insan anlayışının savları bugün varolan gerçeklikle örtüşmektedir. Schmitt’in ve diğer tüm kötümser düşünürlerin önemi de mevcut durumu çok iyi betimlemelerinden kaynaklanır. Schmitt, hem liberalizm adı altında insanların insanlıktan nasıl çıkartıldığını, hem de totalitarizmin insanları baskı ve kontrol altında tutan yapısını olduğu gibi gözler önüne sermiştir. Ancak bu katı gerçekçilik bir muhafazakarlıkla sonuçlanmıştır. İnsan, insanın kurdu olarak tanımlandıkça her türlü baskı ve kontrol meşrulaşmış, savaşlar gerekli görülmeye başlanmıştır. Oysa Schmitt’in dediği gibi düşman aslında “boşlukta durmamak için” kendi kendimizin yarattığı bir şeydir ve hiçbir rasyonel temele dayanmaz, yalnızca otoriteyi ve baskıyı güçlü kılar. Otorite, gücünü haklılaştırmak için düşmanlığı pekiştirir ve böylelikle antropolojik kötümserlik, varolan siyasal eşitsizlikleri ve adaletsizlikleri sürdüren bir işlev kazanarak, insanın tüm olanaklarını baştan imkansızlaştırır. Oysa gerçekliğin bir kısmı da insanın her zaman “iyi” olma olanağına sahip olmasıdır. Dünyadaki tüm insanlar

bencil ve kötü değildir. Tarih boyunca süren acıların, savaşların yanında, insan başarıları olarak, tarihte gerçekleştirilmiş olan birçok insan olanağı da vardır ve bu olanaklar bir defa gerçekleştirilmekle tüm insanlar için mümkün hale gelmektedirler. Bu yüzden insanı salt kötü yanlarıyla ele alan bir antropoloji her zaman eksik kalacak, insan gerçekliğinin büyük bir kısmını yok sayacaktır. Kant'ın dediği gibi insanın barışı kurması için ihtiyaç duyduğu şey aslında yine kendi doğasında mevcut durumdadır.

İnsan ben sevgisiyle eylemde bulunabileceği gibi pratik buyruğa göre de eylemde bulunabilir. Kendisinde bir olanak olarak taşıdığı saf pratik aklın belirlenimlerine göre isteyebileceği gibi, çıkarlarını merkeze alarak da isteyebilir. Her iki türden isteme ve eyleme olanağı insandadır, ama yalnız birincisi insan olmayı koruyup yüceltebilir. İnsanı değerli kılan da kendisinde taşıdığı bu ahlaklılık olanağıdır (Tepe, 2006, s. 67).

Schmitt, Machiavelli'yi eleştirenlere en güzel cevabı Machiavelli'nin “eğer insanlar iyi olsalardı benim düşüncelerim kötü olurdu ama insanlar iyi değildirler” sözünün verdiğini söylemektedir. Oysa antropolojik kötümserlik insanın kötülüğünü meşrulaştıran ve pekiştiren bir söylemdir, bir başka deyişle tarihsel ve toplumsal koşulların yanında, insanın kötülüğünün sorumlusu bu koşulları olağanlaştıran düşüncelerdir de aynı zamanda. İnsanın mevcut durumundaki kötülüğünü, bencilliğini, hilekarlığını, savaşçılığını insanın ontolojik konumuna bağlayan bir düşünce, söz konusu koşulların değişmesi ihtimalini göz ardı ettiği için, çelişkili bir şekilde insanın değişkenliğinin ve sürekli yetkinleşebilme olanağının karşısındadır.

Siyaset, gerçekçi düşünürlerin savlarının aksine, yalnızca bugünün değil aynı zamanda geçmiş ve geleceğin de alanındadır. Siyaset felsefesi tarihinde Aristoteles, Kant, Rousseau ve Marx başta olmak üzere birçok düşünür siyasetin bu anlamını kavramış, insanları kendi çağlarında kötü kılan koşulları mutlaklaştırmadan ve kötülüğü insanın özüne atfetmeden, insanı tarihsel olarak ele almış, bu koşullar değiştiğinde insanların da değişeceğine yönelik bir inanç duymuşlardır. Aristoteles'te siyaset, insanın en yüksek iyiliğiyle ilgilenen bir etkinlik olarak “herkesin iyi yaşamı”nı gerçekleştirme çabası olarak belirlenmiştir. Kant, siyasetin etiğe boyun eğmesi gerektiğini söyleyerek ebedi barışın imkanını temellendirmeye çalışmıştır. Rousseau, insanların hem özgür hem güvende olabileceği, eşitsizliğin ortadan kalkacağı bir siyasal düzeni kurgulamıştır. Marx, insanların içinde bulunduğu yabancılaştırmadan mücadele ederek kurtulabileceklerinin ve böylelikle tüm insanların eşit ve özgür yaşayacağı bir toplumun

kurulabilmesinin imkanını ortaya koymuştur. Tüm bu siyasal kuramların altında yatan antropoloji, insanı bir olanaklar varlığı olarak ele alan, onun mevcut koşulları değiştirebilme ve etik eyleyebilme yetisine imkan tanıyan bir antropolojidir.

Mutlak biçimde “iyi” ya da “kötü” olmayan, ancak her zaman için sırf insan olmakla belli olanaklara sahip olan ve sürekli kendi kendini yeniden kuran bir varlık olarak insanın, dost-düşman ayrımını aşmaması için hiçbir sebep yoktur. Çünkü insanlar arasındaki düşmanlığın kaynağı ontolojik değil, tarihseldir, dolayısıyla değişebilir.

Değerlerini kendisi yaratan bir varlık olarak insan, daha iyi bir toplum için farklı yaşantı ve eylem olanaklarını aramak durumundadır. İnsan, tarihsel olarak oluşan düşmanlığı yaratan koşulları değiştirmek ve insanın daha iyi yaşayacağı bir dünyayı yaratma olanağına sahiptir. İnsanlar arasındaki anlaşmazlıklar, çatışmalar sürecektir olsa bile bu çatışmalar ölme ve öldürmeyle sonlanacak kadar radikal bir düşmanlığı içermek *zorunda* değildir. Ancak söz konusu ideallerin gerçekleşmesinin yalnızca felsefedeki dönüşümlere bağlanamayacağı da vurgulanmalıdır.

İnsan çevresinden etkilenecek ve çevresini etkileyerek varolan bir canlı olduğuna göre, hiçbir şey onun kaderi olamaz, düşmanlık da... Günümüz siyaset felsefesinin karşı karşıya olduğu en önemli görev de, insanlar arasındaki düşmanlığı ve insanın kötülüğünü kader olarak gören Schmittyen insan ve siyaset anlayışını –gerçekliğe yönelik tepsitlerini de göz ardı etmeden- sorgulamak, bu kuramın çağımız açısından etkilerini ortaya koyarak, farklı bir insan ve siyaset anlayışını yeniden kurgulamaktır.

KAYNAKÇA

- AGAMBEN, Giorgio. *Kutsal İnsan*. (çev. İsmail Türkmen). İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2001.
- AĞAOĞULLARI, Mehmet Ali, vd. *İmparatorluktan Tanrı Devletine*, Ankara : İmge Kitabevi, 2004.
- ARENDT, Hannah. *İnsanlık Durumu*. (çev. B. Sina Şener). İstanbul: İletişim Yayınları, 2006.
- ARISTOTELES. *Politika*. (çev. Mete Tunçay). İstanbul: Remzi Kitabevi, 1983.
- _____. *Nikomakhos'a Etik*. (çev. Saffet Babür). Ankara: Kebikeç Yayınları, 2005.
- ARLT, Gerhard. *Anthropologie und Politik: Ein Schlüssel zum Werk Helmuth Plessner*. München: Wilhelm Fink Verlag, 1996.
- AUGUSTİNUS, Aurelius. *Concerning The City of God*. (trans. by Henry Bettenson). London: Penguin Books, 1972.
- _____. *İtirafılar*. İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2007.
- BESNIER, Jean-Michel. *İmkansızın Politikası*. (çev. Işın Gürbüz) İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1996.
- BOETIE, Etienne De La. *Gönüllü Kulluk Üzerine Söylev*. (çev. Mehmet Ali Ağaoğulları). Ankara: İmge Kitabevi, 1995.
- BOLSİNGER, Eckard. *The Autonomy of the Political Carl Schmitt's And Lenin's Political Realism*. London: Greenwood Press, 2001.
- BRANCOURT, Jean-Pierre. "Estatlardan Devlete Bir Sözcüğün Evrimi". *Devlet Kuramı* içinde. (der. Cemal Bali Akal). s. 177-193. Ankara: Dost Kitabevi, 2005.
- CASSİNER, Ernst. *Devlet Efsanesi*. (çev. Necla Arat). İstanbul: Say Yayınları, 2005.
- ÇELEBİ, Aykut. "Kural Dışı Durumlarda Karar Vermek", *Deftir* içinde. Sayı 42. s. 109-146. 2001.
- D'ENTREVES, Alessandro Passerin. "Devlet Kavramı". *Devlet Kuramı* içinde. (der. Cemal Bali Akal). s. 193-215. Ankara: Dost Kitabevi, 2005.
- DUMONT, Louis. "Bireycilik Üzerine Denemeler. Doğu: XIII. Yüzyıldan Başlayarak Siyaset Kategorisi ve Devlet". *Devlet Kuramı* içinde. (der. Cemal Bali Akal). s. 141-177. Ankara: Dost Kitabevi, 2005.

FAYE, Emmanuel. *Heidegger Einführung des Nationalsozialismus in die Philosophie im Umkreis der Unveröffentlichten Seminare Zwischen 1933 und 1935*.(übersetz. von Tim Trzaskalik). Berlin: Matthes&Seitz, 2005.

FOUCAULT, Michel. *Toplumu Savunmak Gerekir*. (çev. Şehsuvar Aktaş). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2003.

_____ *Kelimeler ve Şeyler*. (çev. Mehmet Ali Kılıçbay). Ankara: İmge Kitabevi, 2006.

GROSSHEİM, Michael. *Politischer Existentialismus: Subjektivitaet Zwischen Entfremdung und Engagement*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2002.

HENGSTENBERG, Hans-Eduard. *Philosophische Anthropologie*. Stuttgart: W.Kohlhammer Verlag, 1966.

HEİDEGGER, Martin. *Varlık ve Zaman*. (çev. Kaan H. Ökten). İstanbul: Agora Kitaplığı, 2008.

HOLZ, Hans-Heinz. *Mensch-Natur, Helmuth Plessner und das Konzept einer Dialektischen Anthropologie*. Bielefeld: Transcript Verlag, 2003.

HOBBS, Thomas. *Leviathan*. (çev. Semih Lim). İstanbul: YKY, 2004.

_____ *De Cive*. (çev. Deniz Zarakolu). İstanbul: Belge Yayınları, 2007.

HÖFFE, Otfried. "Sieben Thesen zur Anthropologie der Menschenrechte". *Der Mensch-ein politisches Tier?* içinde. (hrsg. von Otfried Höffe). s. 188-212. Stuttgart: Reclam Verlag, 1992.

_____ *Praktische Philosophie, Das Model des Aristoteles*. Berlin: Akademie Verlag, 1996.

JASPERS, Karl. *Einführung in die Philosophie*. München: R. Piper & Co. Verlag, 1989.

KALAYCI, Nazile. *Kamusal Alan Kavramı Üzerine Bir İnceleme: Aristoteles-Marx-Habermas*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, 2007.

KRAMME, Rüdiger. *Helmuth Plessner und Carl Schmitt*. Berlin: Ducker&Humbolt, 1989.

KUÇURADI, Ioanna. *İnsan ve Değerleri*. Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, 1998.

LADWIG, Bernd. "Die Unterscheidung von Freund und Feind als Kriterium des Politischen". *Carl Schmitt, der Begriff des Politischen- Ein Kooperativer Kommentar* içinde. (hrsg. von Reinhard Mehring) Berlin: Akademie Verlag, 2003.

LÖWITH, Karl. “Natur und Humanitaet des Menschen”. *Wesen und Wirklichkeit des Menschen Festschrift für Helmuth Plessner* içinde. (hrsg. von Klaus Ziegler). Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1957.

MACHIAVELLI, Niccolo. “Discourses On The First Decade Of Titus Livius” *The Chief Works And Others* içinde. (trans. by Allan Gilbert). Durham, North Carolina: Duke University Press, 1965a.

_____. “The Prince”. *The Chief Works and Others* içinde (trans. by Allan Gilbert), Durham North Carolina: Duke University Press, 1965b.

MAIER, Hans. *Klassiker Des Politischen Denkens Erster Band*. (hrsg. von Hans Maier, Heinz Rausch, Horst Denzer). München: Verlag C.H.Beck, 1968.

MAIRET, Gerard. “Padovalı Marsilius’dan Louis XIV’e Laik Devletin Doğuşu”. *Devlet Kuramı* içinde. (der. Cemal Bali Akal). s. 215-245. Ankara: Dost Kitabevi, 2005.

MARCUSE, Herbert. “Der Kampf Gegen den Liberalismus in der Totalitaeren Staatsauffassung”. *Kultur Und Gesellschaft 1* içinde. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1968.

MCINTYRE, Alasdair. *Homerik Çağdan Yirminci Yüzyıla Etiğin Kısa Tarihi* (çev. Hakkı Hünler & Solmaz Zelyüt Hünler). İstanbul: Paradigma Yayınları, 2001.

MEIER, Heinrich. *Carl Schmitt and Leo Strauss*. Chicago: University of Chicago Press, 1995.

MEHRING, Reinhard. “Konfliktdynamik des Feindbegriffs über Carl Schmitts Suche nach dem ‘wirkliche Feind’”, *Konflikt* içinde. (hrsg. von Frank R. Pfetsch). s.109-128. Heidelberg: Springer Verlag, 2005.

MIRANDELLO, Pico Della Mirandelo. *İnsanın Değeri Üzerine Söylev ya da Rönesansın Manifestosu*. (çev. Levent Özşar). İstanbul: Biblos Kitabevi, 2006.

MITTELSTRASS, Jürgen. “Politik und Praktische Vernunft bei Machiavelli”, *Der Mensch ein politisches Tier?* içinde. (hrsg. von Otfried Höffe). s. 43-68. Stuttgart: Reclam, 1992.

MOUFFE, Chantal. *The Challenge of Carl Schmitt*. New York: Verso, 1999.

MOTSCHENBACHER, Alfons. *Katechon oder Grossinquisitor, Eine Studie zu Inhalt und Struktur der Politischen Theologie Carl Schmitts*. Marburg: Tectum Verlag, 2000.

MÜNKLER, Henfried. *Thomas Hobbes*. Frankfurt am Main: Campus Verlag, 2001.

- O'MEARA, Dominic .“Der Mensch als Politisches Lebewesen: Zum Verhaeltnis Zwischen Platon und Aristoteles”. *Der Mensch ein Politisches Tier?* içinde. (hrsg. von Otfried Höffe). s. 14-26. Stuttgart: Reclam, 1992.
- OTTMANN, Hennig. “Carl Schmitt”. *Politische Philosophie des 20. Jahrhunderts* içinde. (hrsg. von Karl Graf Ballesterm& Hennig Ottmann). München: Oldenbourg Verlag, 1990.
- _____ “Thomas Hobbes, Widersprüche einer Extremen Philosophie der Macht”. *Der Mensch ein Politisches Tier?* içinde. (hrsg. von Otfried Höffe). s. 68-92. Stuttgart: Reclam, 1992.
- PLATON. “Protagoras”. (çev. Tanju Gökçöl). *Diyaloglar 2* içinde. İstanbul: Remzi Kitabevi, 1986.
- _____ “Gorgias”. (çev. Melih Cevdet Anday). *Diyaloglar 1* içinde. İstanbul: Remzi Kitabevi, 1993.
- _____ “Sokrates’in Savunması”. (çev. Teoman Aktürel). *Diyaloglar 1* içinde. İstanbul: Remzi Kitabevi, 1993.
- _____ *Devlet*. (çev. Sabahattin Eyüboğlu& M.Ali Cimcoz). İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları, 2006.
- PLESSNER, Helmuth. *Macht und Menschliche Natur- Gesammelte Schriften 5*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1981.
- _____ *Politik, Anthropologie, Philosophie: Aufsätze und Vorträge*. München: Wilhelm Fink Verlag, 2001.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Toplum Sözleşmesi*. (çev. Alpagut Erenulu). Ankara: Öteki Yayınevi, 1996.
- _____ *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı*. (çev. R. Nuri ileri). İstanbul: Say Yayınları, 2006.
- SCHOEPS, Hans-Joachim. *Was ist der Mensch? Philosophische Anthropologie als Geistesgeschichte der Neusten Zeit*. Göttingen: Musterschmidt Verlag, 1960.
- SCHELER, Max. *İnsanın Kozmostaki Yeri*. (çev. Harun Tepe). Ankara: Ayraç Yayınları, 1998.
- SCHMITT, Carl. *Begriff des Politischen*. Berlin: Duncker&Humblot, 1932.
- _____ *Theorie des Partisanen*. Berlin: Duncker&Humblot, 1975.
- _____ *Der Leviathan*. Köln: Hohenheim Verlag, 1982.
- _____ *Glossarium, Aufzeichnungen der Jahre 1947–1951*. (hrsg. von Medem E.). Berlin: Duncker & Humblot, 1991.

- _____. *Die Diktatur*. Berlin: Duncker&Humblot, 1994(a).
- _____. *Gespraech über Macht und Zugang zum Machthaber*. Berlin: Akademie Verlag, 1994(b).
- _____. *Staat, Grossraum, Nomos: Arbeiten aus den Jahren 1916-1969*. (hrsg. von Günter Maschke). Berlin: Duncker&Humblot, 1995.
- _____. *Politische Theologie*. Berlin: Duncker&Humblot, 1996.
- _____. *Der Nomos der Erde*. Berlin: Dunker&Humblot, 1997.
- _____. *Siyasal İlahiyat*. Ankara: Dost Kitabevi, 2002.
- _____. *Siyasal Kavramı*. (çev. Ece Göztepe). İstanbul: Metis Yayınları, 2006a.
- _____. *Parlamanter Demokrasinin Krizi*. Ankara: Dost Kitabevi, 2006b.
- _____. *Roma Katolikliği Ve Politik Form&Kara Ve Deniz*. (çev. Gültekin Yıldız). İstanbul: Paradigma Yayıncılık 2009.
- SCHÖNBERGER, Christoph. "Staatlich und Politisch der Begriff des Staates im Begriff des Politischen". *Carl Schmitt der Begriff des Politischen ein Kooperativer Kommentar* içinde. (hrsg. von Reinhard Mehring). s.21-45. Berlin: Akademie Verlag, 2003.
- SIMONIS, Walter. *Schmerz und Menschenwürde*. Würzburg: Verlag Königshausen &Neumann, 2001.
- STRAUSS, Leo. "Notes on Carl Schmitt the Concept of the Political". *Carl Schmitt&Leo Strauss the Hidden Dialogue* içinde (ed. by Heinrich Meier, trans. Joseph Cropsey). Chicago: The University of Chicago Press, 2006.
- ŞENEL, Alâeddin. *Siyasal Düşünceler Tarihi*. Ankara: Bilim ve Sanat yayınları, 1995.
- TEPE, Harun. "Kant Etiği ve Barış Düşüncesi: Etik Savaşları Önleyebilir mi?". *Barışın Felsefesi, 200. Ölüm Yıldönümünde Kant* içinde. (yayına hazırlayan: Ioanna Kuçuradi). Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, 2006.
- TIETZ, Udo. "Anthropologischer Ansatz Politischer Theorien: Die Freund-Feind Distinktion von Carl Schmitt und Animal Rationale". *Carl Schmitt Der Begriff Des Politischen ein Kooperativer Kommentar* içinde. (hrsg. von Reinhard Mehring). s. 123-139. Berlin: Akademie Verlag, 2003.
- TÜRKYILMAZ, Çetin. *19. Yüzyılda Geleneğe Başkaldırma: Kierkegaard, Marx ve Nietzsche*. Yayınlanmamış Doktora tezi, 2004.

WOLIN, Richard. "Carl Schmitt, Political Existentialism, and the Total State". *Theory and Society*. Vol. 19. No. 4 pp. s. 389-416. 1990.

ZIZEK, Slavoj. "Carl Schmitt in the Age of Post-Politics". *The Challenge of Carl Schmitt*. (ed. Chantal Mouffe). s. 7-18. New York: Verso, 1999.

