

Seçim, Karar ve Adalet

Orkun TÜFENK¹



¹Ph. D. Candidate, Dokuz Eylul University, Philosophy

Özet

Yirminci yüzyıl felsefesi, on sekiz ve on dokuzuncu yüzyılın adalet ve eşitlik merkezli felsefelerinin aksine bireysel, politik, hukuksal ve sosyal yaşamın ve bu yaşama ait değerlerin olumsal ve dinamik karakterine yapılan vurgu etrafında şekillenir. Bu makale iki izlek üzerine kurulacaktır. Bunlardan birincisinde seçim, karar ve adalet kavramları çerçevesinde Jean-Paul Sartre, Carl Schmitt ve Étienne Balibar'daki olumsallık perspektifi, hukukla olan ilişkisine göre konumlandırılacaktır. Bunlar sırasıyla hukuk-dışı, hukuk-üstü ve hukuk-içi olumsallık olarak adlandırılacaktır. İkinci izlekte ise sabit töz(ler)in ve evrensel(ler)in kendinde bütünselliğinin yitirildiği bir çağda, bu düşünürlerce bütünleme işleminin praksise nasıl bağlandığı gösterilmeye çalışılacaktır. Yine sırasıyla bütünleme işleminin Sartre'da kendi-için-varlığın veya işçi sınıfının, Schmitt'te egemenin, Balibar'da ise adalet öznelerinin veya mağdurların praksisiyle ne bakımdan ilişkilendirildiği açıklanmaya çalışılacaktır.

Anahtar Kelimeler: Jean-Paul Sartre; Carl Schmitt; Étienne Balibar; Aşkılık; İstisna Hali; Medenilik; Hukuk Felsefesi.

Choice, Decision and Justice

Abstract

Twentieth-century philosophy is shaped around the emphasis on the contingent and dynamic character of individual, political, legal and social life and its values, unlike the justice-centered and equality-centered philosophies of the eighteenth and nineteenth centuries. This article has two paths. In the first of these, the perspective of contingency in Jean-Paul Sartre, Carl Schmitt and Étienne Balibar will be positioned according to their relationship to law within the framework of the concepts of choice, decision and justice. These will be called, respectively, non-legal, supra-legal and intra-legal contingency. In the second path, in an age when totality of the constant substance(s) and the universal(s) in-itself are lost, this article tries to show how these thinkers tie the totalization process to praxis. It will be tried to explain how the totalization process is related to the praxis of the being-for-itself or working class in Sartre, of the sovereign in Schmitt and of justice seeking subjects or victims in Balibar.

Keywords: Jean-Paul Sartre; Carl Schmitt; Étienne Balibar; Transcendence; State of Exception; Civility; Philosophy of Law.

| | |
|------------------------------------|-------------------------|
| Corresponding Author | Orkun TÜFENK |
| E-mail | tufenkorkun@hotmail.com |
| Manuscript received | September 10, 2019 |
| Revised manuscript accepted | November 20, 2019 |

SEÇİM, KARAR VE ADALET

Giriş

Yirminci yüzyıl felsefesi, on sekiz ve on dokuzuncu yüzyılın adalet ve eşitlik merkezli felsefelerinin aksine, bireysel, politik, hukuksal ve sosyal yaşamın ve bu yaşama ait değerlerin, olumsal ve dinamik karakterine yapılan vurgu etrafında şekillenir. Bu makale iki izlek üzerine kurulacaktır. Bunlardan birincisinde seçim, karar ve adalet kavramları çerçevesinde Jean-Paul Sartre, Carl Schmitt ve Etienne Balibar'daki olumsallık perspektifi, hukukla olan ilişkisine göre konumlandırılacaktır. Bunlar sırasıyla hukuk-dışı, hukuk-üstü ve hukuk-içi olumsallık olarak adlandırılacaktır. İkinci izlekte ise sabit tözlerin ve evrenin kendinde bütünselliğinin yitirildiği bir çağda, bütünleme işleminin *praksise* nasıl bağlandığı gösterilmeye çalışılacaktır. Yine sırasıyla bütünleme işleminin Sartre'da kendi-için-varlığın veya işçi sınıfının, Schmitt'te egemenin, Balibar'da ise adalet öznelerinin veya mağdurların *praksisiyle* ne bakımdan ilişkilendirildiği açıklanmaya çalışılacaktır.

Sartre, *Varlık ve Hiçlik*'te insan varlığı veya kendi-için kavramı aracılığıyla, verili olanın sabitliğini bozan eksik bir bütünlük olan özneyi ön plana çıkarır. O, daha sonraki metinleri olan *Aydınlar Üzerine* ve *Diyalektik Aklın Eleştirisi*'nde bu özneyi işçi sınıfı ve ezilenlerle ilişkilendirir. Bunu, kendinde ile kendi-için arasındaki ilişki ya da işçi sınıfının özgürlüğünün bilincine vardığı bir tarihsel diyalektik ile temellendirir. Böylece, öznenin, içerisinde seçimleri ve kararları aracılığıyla sürekli başkalarının bakışının ve kendisinin ötesine geçtiği, böylece bir bütünleme işlemi yaptığı ontolojik, sosyal ve etik bir olumsallık yaratır. Sartre'ın seçim temelli felsefesi, kendi sınırlarına, nesnel kategorilere ve evrensel zorunluluklara hapsolmemaya çalışan bir öznenin hikâyesidir. Bu olumsallığın hukuk-dışı ifadesidir. Schmitt'in karar temelli hukuk felsefesi ise, makro düzeyde politik bir seçimin ya da kararın önünü açma çabasıdır. *Siyasi İlahiyat* politikanın dayandığı metafizik biçimlerin ve karar üzerine verilen kararların bir incelemesidir. *Siyasi İlahiyat*'a göre, toplumsal durumda kararın ötesinde bir mekanizma mevcut değildir. Hukuksal ya da sosyolojik pozitivizm biçimleri, karar ediminin üzerini örten metafizik yaklaşımlardır. *Siyasi İlahiyat*'ta incelenen teizm, deizm ve ateizm arasındaki çatışma, aslen kararın yüceltilmesi, kararın ertelenmesi ve kararın yok edilmesi hakkında alınan kararlar arasındaki tartışmayı ifade eder. Bununla birlikte, her ne kadar üzeri örtülse de kararın kuruculuğu kendisini olağanüstü hallerde açığa çıkarır. Olağanüstü hallerde hiçbir

soyut mekanizma ve prosedür belirleyici olamaz. Schmitt'e göre, devletin özü Kelsen'in iddia ettiği gibi hukuk değil; kurucu karardır. Hukuk ve devlet ise, ancak karar verebilen bir egemene hizmet eder. Burada, dinamizme müsaade etmeyen bir politika bağlamında oluşturulmuş bir hukuk, edilgenlik biçimi olarak ifşa edilmektedir. *Siyasal Kavramı*'nda ise bir topluluk temsilcisinin politik topluluğa bütünlük kazandırdığı ve bu topluluğa kimliğini ve tözünü verdiği anlatılmaktadır. Tüm bunlar göz önüne alındığında, Schmitt'in olumsuzluğu hukuk-üstü ele aldığı, başka bir deyişle, hukuku politik olanın veya egemenin hâkimiyetine soktuğu söylenebilir. Balibar ise ahlak ve politika, adalet ve hukukun birbirinden ayrılmasını eleştirir. Balibar, tam da mağdurların ve ezilenlerin yasa düzenine katılmasıyla yasanın-politikanın kapsamının değiştiğini, böylece içsel ötekinin denkleme girdiğini veya yasanın dışında bırakılanların adalet mücadelesinin dinamizm ve olumsuzluk yarattığını öne sürer. Böylece karar ve seçim merkezli bir aşma teorisine alternatif olarak; yasa, politika ve ahlakın bir arada bulunduğu, *Sittlichkeit* ve çoğulculuk odaklı bir bakış açısı, dinamizm ve olumsuzluk olanağı olarak sunulur. Balibar'ın olumsuzluk perspektifi hukuk-politika birlikteliği çerçevesinde hukuk-içi olarak ele alınabilir.

Seçim ve Aşkılık

Varlık ve Hiçlik'e göre, yaşam "kökensel" ve sürekli bir seçimde temellenir (Sartre, 2011, s. 700). Öyleyse iki soru sorulabilir. Birincisi, seçim neye göre, başka bir deyişle, hangi değere göre yapılacaktır? İkincisi seçimi nasıl bir varlık kipi, hangi motivasyonla yapacaktır? Varoluşçuluk felsefesinde bir seçim evrensel bir değere göre belirlenmez ve yargılanmaz, değer seçim yapabilmeyen seçim yapabilmek ise değer koşuldur. Bu doğrultuda değer iki anlamı vardır. Birincisi "çimenlere basmayı yasaklayan uyarı levhalarına benzer bin türlü küçük ve gerçek gereklilik gibi yolumun üstüne serpiştirilmiş" olan değerlerdir (Sartre, 2011, s. 91). Değerin bu anlamını "değerlerin şeyci ve güven verici tözleştirilmesiyle yetinen ciddiye ruhu" verir (Sartre, 2011, s. 92). Değerin ikinci anlamı ise "bir varlığın, varlığının ötesine geçerken yöneldiği şey" olmaktır (Sartre, 2011, s. 156). Değer asıl anlamını eylemleri, yaşamları ve tavırları yargılamasından ve sınırlamasından değil, aşma ediminin veya sınır aşımının olanağını oluşturan en yüksek hedef olmasından alır. Sartreci varoluşçuluğa göre seçim yapmak ve değer, son kertede bir aşma edimine gönderme yapar. Sartre şöyle yazar: "Demek oluyor ki öteye geçme edimi, içsel olumsuzlama esasen vardır; aşkılığın ve seçimin düzlemi üzerindedir" (Sartre, 2011, s. 433). Bu makaleye göre, sürekli aşma edimi ile özgürlüğün ilişkisi

özgür irade ile özgürlüğün ilişkisinden daha büyük önem taşımaktadır. Sürekli seçim yapmak ile bilincin veya insanın “kendini öldürmesi”, “kendi kendinin üzerinde yükselmesi” ya da “kendinden sıyrılması”, nihai olarak aşkınlığı ve özgürlüğü, aynı anlama gelir (Sartre, 2011, s. 127). Böylesi bir etik mesele, ontoloji ile bağlantılı olarak düşünülebilir. Sartre’ın ontolojisi insanın ontolojik rolünü, insanın tüm projelerinde verili olanı aşması ve kendini terk etmesi, böylece bir dünya kurması olarak tanımlar. Sartre’da seçime dayalı etik boyut, ontolojideki karşılığını farklı varlık kiplerinde bulur. Bunlar kendinde varlık ve kendi-için-varlıktır. Kendinde varlığın “ne ise o olmak”, var olmak ve doluluk olmak dışında bir ontolojik işlevi yoktur (Sartre, 2011, s. 43). O bir kendine uygunluk idealidir. O, eylemi mümkün kılan bozulmanın ve eksikliğin ortaya çıkabilmesi için varsayılan soyut bir mükemmellik kurgusudur. Bunun dışında bir şey değildir. Kendi-için-varlık ise “ne ise o olmayan” ve “ne değilse o olan”dır (Sartre, 2011, s. 43). Bu ise bozulmadır, eksiklik, aynı zamanda da özgürlük, eylem ve insan varlığıdır. Sartre iki ayrı varlık kipini ortaya koymakla sürekli bir aşma ve kendinden çıkma edimi olarak aşkınlık felsefesini mümkün hale getirir. Kendi-için-varlık kendinde varlıktan ayrı bir töze sahip değildir, o aslında tam da töz olmaya direnir. Kendi-için, hem kendindenin eksikliği hem de etkinlik imkânıdır. Kendinde, bir eksiklikle eyleyen kendi-için aracılığıyla, başka bir deyişle, insan aracılığıyla etkinleşir. Sartre’a göre, “İnsan, hiçliğin dünyaya gelmesine aracılık eden varlıktır” (Sartre, 2011, s. 74). Ontolojik ifadeyle kendi-için aracılığıyla hiçlik varlığa musallat olur. Özgürlük kendinde varlığın, doluluğun, kendine uygunluğun ve mükemmelliğin değil; eksikliğin, yenilginin, başka bir söyleyişle, hiçliğin hiçlenmesinin bir sonucudur. Özgürlük ve etkinlik varlık eksikliğiyle başlar, fakat sonuçsuz bir (kendini) aşma çabasıyla devam eder. Bu noktada Sartre’ın aşkınlık görüşü, etkinliği bir taraftan eksik bir varlığa bağlarken diğer taraftan eksiklik veya hiçlik aracılığıyla bütünlemeye(bütünlenmeye) çabalayan bir varlık kipi ortaya koyar. Elbette bu bütünleme çabası nafi değildir; daha ziyade bütünleme çabasının kendisi olarak kendi-için bir çeşit bütünlüktür, bütünlüğü bozulmuş ve eksik bir bütünlüktür. Kendinde, bir soyut ve belki de mükemmel bir bütünlük olarak, bu yolda yenilgiye mahkûmdur. Sartre şöyle yazar: “Kendi-içinin belirişi, kendi kendisinin temeli olamayan kendindenin yenilgisini onaylar” (Sartre, 2011, s. 227). Mükemmel bir bütünlemenin imkânsızlığı olarak bu yenilgi, eksikliğin baki kalması açısından eylemin ve özgürlüğün yegâne olanağıdır. Özgürlük ve etkinlik ilerlemeden ziyade bir yenilgiyle karakterize edilebilir. Artık Sartre’ın böylesi bir ontolojiyi deneyimle, başka bir deyişle, fenomenolojik olarak nasıl temellendirdiğine bakılabilir.

Sartre'in ontolojisi, tözcülüğe ve özcülüğe karşı, fenomenolojik bir ontolojidir. Kurmaya çabaladığı aşkınlık felsefesinin temelinde sabit metafizik bir öge bulunmasını engellemek için Sartre, her şeyi olduğu gibi aşkınlığı da ilk olarak fenomenal alanda açıklamaya çabalar. Aşkınlığı fenomenal alanda motive eden şey varlık çağrısı ve bütünleme arayışıdır. Varlık çağrısı bir deneyimdir. Varlık fenomenal olarak kendini "sıkıntı" ve "bulantı" ile ifşa eder (Sartre, 2011, s. 23). Bu fenomenler bizi bütünlük ve varlık arayışına, başka bir deyişle, aşkınlığa götürür. Varolanların varlığı ya da fenomenal varlık bir "varlık çağrısı"dır, başka bir deyişle, varlık fenomeni "fenomen olarak, fenomenötesi [transphenomenale] bir temel bulma" çağrısıdır (Sartre, 2011, s. 24). Bu fenomenötesi temel kendinde bir varlığa, nesnenin arkasında duran bir öze veya dünyanın temeli olan bir töze gönderme yapmaz. Modern düşüncede öz, fenomenin içerisindeki nesnenin ne'liğini belirten bir sabit öge olmaktan çıkıp, fenomenin diğer fenomenlerle bağlantısına dönüşmüştür. Fakat bu anlamda öz bir etker neden haline gelir. Bu, evrensel determinizmi varsayar ve konumsal-olmayan bilinci (tek bir bakış açısını) öne çıkarır. Bu noktada fenomenler arası ilişki klasik felsefedeki gibi ama başka bir biçimde sabitlenir, "ne ise o" olarak ele alınır. Sartre bu iki görüşe de karşı çıkarak özü kendinde varlık kipi olarak konumsallaştırır ve görelileştirir; böylece onu olumsal bir anlama indirger. Bunu "kendindenin olumsuzluğu" olarak tanımlar (Sartre, 2011, s. 44). Sartre kendinde varlığı "her türlü açığa çıkarılışın koşulu" olarak tanımlar. Varlık "açığa-çıkarılmak-için-olan-varlıktır" (Sartre, 2011, s. 24). Böylece verili olan, esnek bir olanağa dönüştürülür. Sartre verili olanın olumsuzluğuna ulaşabilmek için, başka bir deyişle, fenomenen kendinde varlığı çıkarabilmek için, ilk olarak fenomenleri bilince göre konumsallaştırır. Başka bir ifadeyle, varlığın bütüne doğru çağrısı Sartre'ı ilk olarak bilince ulaştırır. Fakat varlık çağrısı bilinçte sonlandırılmaz, bütünlük olarak bilinçte, başka bir deyişle, öznellikte kalınamaz. Aksine, Sartre'a göre, "bilincin aşkın bir varlıkla münasebet" olması veya bilincin onu da aşan bir bütünlükle ilişkili olması, ontolojik bakış açısının gereğidir (Sartre, 2011, s. 37). Burada hem bilincin hem de fenomenin fenomenötesi bir varlığı olduğu görülür. Başka bir deyişle, öteye geçme çağrısı yalnızca öznel bir problem değildir; bu çağrı aynı zamanda nesneden de gelir. Nesneden gelen varlık çağrısı temellendirilme çağrısıdır. Bilinç "açınlayan görü"dür ve bir "açınlanana" gerektirir (Sartre, 2011, s. 37).

Fenomenolojik olarak nesneden gelen varlık çağrısının ontolojik karşılığı kendinde varlıktan gelen açınlanma çağrısıdır. Kendinde varlık doluluğun baskısı altındadır. Sartre şöyle yazar: "Her şey, sanki kendinin olumsuzluğunu varlığın bağrından kurtarmak için, varlık

basıncından kurtulmak gerekircesine cereyan etmektedir” (Sartre, 2011, s. 42). Bütünüyle dolu olan kendinde eyleyemez ve etkinleşemez durumdadır. Buna paralel olarak, kendinde kendine karşı bilinemez bir durumdadır. Onun kendini açığa çıkarması için hiçliğe, eksikliğe, bilince, kendi-içine ihtiyacı vardır. Başka bir deyişle, varlığın açığa çıkarılması için insan varlığına ihtiyaç vardır. Sartre bu ihtiyacı şöyle özetler: “Tek sözcükle, bir anlam ifade eden şey insan tavrıdır” (Sartre, 2011, s. 51). Varlık olmayanın varlığı insan yargısında ve belirlemesinde olumsuzlama olarak ortaya çıkar. Buna karşın hiçliğin varlık fonu üzerindeki etkinliği bu yargıyı mümkün kılar. Bilinç bir sorgulama ve olumsuzlama edimi olarak bu şekilde hiçlik temelinde mevcut olabilir. Öte yandan hiçlik kendisini hiçleyemez, bunu insan dolayımıyla yapar. Hiçlik insan tarafından “oldurular” ve “hiçleştirilir” (Sartre, 2011, s. 72). Hiçlik sorgulayıcı tarafından açığa çıkarılır. Her soru “bir olumsuz yanıtın mekanını” ortaya koyar (Sartre, 2011, s. 73). Sorgulayıcı hem sorguladığına hem de kendine karşı bir mesafe olarak ikisinde de bir hiç olma imkânı yaratır. İnsan sorgulama içerisinde hiçliği hem kendisine hem de dünyaya, bir miktar olumsuz-birim buyur ederek bulaştırır. İşte, hiçliğin insan tarafından böylesi bir hiçlenişinin koşulu özgürlüktür. Sartre’a göre, böylesi bir özgürlük anlayışı Hegel’de “olumsuz olan olduğu ölçüde tinin özgürlüğü”, Heidegger’de “kendinden kaçış”, Husserl’de ise “kendine sığmama”dır (Sartre, 2011, s. 75). Hiçlik ve onun insan varlığındaki karşılığı olarak olumsuzlama temel dinamik ögedir. Bu makaleye göre dinamizm olarak hiçlik, hem seçim yapan insanın eksikliği hem de verili olan varlığın eksikliğine, yani mükemmel olmayışına gönderir.

İnsanın ortak hedefi varlık projesi başlığı altında değerlendirilebilir. Bu makaledeki Sartre yorumuna göre, insanın tözleşmeye karşı direnişi anlamına da gelen ontolojik eksikliğin özgürlük olarak olumlanması, insanın ortak hedefidir. Bu da Sartre’ın varlık projesi dediği şeydir ve insan hayatı içerisinde çeşitli görünüşleri vardır. Yoksa, seçim, Kartezyen egoya bir dönüş veya nihai bir karar değil, bu özgürlüğün semptomudur. Sartre’da insanların seçimlerinin ve projelerinin çeşitliliği kökensel olarak “varlık projesi”ne bağlanır (Sartre, 2011, s. 701). Varlık projesi kendinde varlığı hiçleştiren kendi-içinin, kendi-için-olmaklığın tüm eksikliğini bir özgürlük deneyimiyle yüklenmek suretiyle, kendinde varlığın doluluğunu veya içkinliğini kazanma arzusudur; başka şekilde söylersek, varlığın özgürlük içerisinde temellendirilme arayışıdır. Sartre bunu “kendi-için-kendinde” olarak kavramsallaştırır (Sartre, 2011, s. 702). Bu bir çeşit bütünlüktür ama neredeyse bir bütünlük, eksik bir bütünlük ya da bütünlüğü yitmiş bir bütünlüktür. Bir taraftan, bu, bütünlük olmamayı olumlamanın

bütünlüğüdür; diğer taraftan, bütünlük olmaya, bütünlük kurmaya veya kendinden çıkmaya çabalayan bir varlık kipinin bütünlüğüdür. Şimdi tekrar bölümün başındaki iki soruya dönülebilir. Birinci soru şöyle yanıtlanabilir; insanın kararlarını ve seçimlerini belirleyen değer, onun kendinden çıkması için yöneldiği şeydir. İkinci sorunun yanıtı da şu olabilir; seçim ve karar eksik bütünlükten kaynaklanan bir özgürlükten, başka bir deyişle, eksik bir varlık kipinden çıkar; aynı zamanda da seçim ve kararın motivasyonu varlık projesini sürekli bir aşma ve özgürlük halinde gerçekleştirip, bu özgür-eksik varlık kipini olumlamaktır.

Mutlak bütünlüğün imkânsızlığına karşın bütünlüme arayışı, Sartre'ın Marksizmle ilişkilendiği *Varlık ve Hiçlik* sonrası eserlerinde de ezilenlerin ve işçi sınıfının *praksisine* bağlanma eğilimi olarak görülür. Bütünlük kendi başına anlaşılabilir ve o, eyleme veya teoriye önsel olan bir durum değildir. Bütünlük sonuçsuz bir insani üretimdir; bu nedenle özgür ve kurucu özneye birlikte düşünülmelidir. Sartre bunu *Diyalektik Aklın Eleştirisi*'nde diyalektik ya da tarihsel bütünleşme (totalization) kavramıyla ifade eder. Sartre *Yöntem Araştırmaları: Diyalektik Aklın Eleştirisi*'nde şöyle yazar "Tarih'in taşıdığı anlamların çokluğu, ancak, gelecekteki bütünleşme temel alınarak, bu bütünleşme göre konumlanarak ve bu bütünleşme çelişilerek ortaya çıkarılabilir" (Sartre, 1981, s. 91). Sartre burada sınıfı ve sınıf çatışmasını bilimsel veya nesnel değil; olumsal ve insan *praksisine* göreli bir kategori olarak ele alır. Diyalektik bütünleşme, insanın özgürlüğünün bilincine varması içerisinde, gerçekleştirilir ve bir öteki olarak işçi sınıfının *praksisi* tarafından tarihin gizli anlamı olarak açılır. Diyalektik bütünlük üçüncü göz tarafından kurulmaz; tam da işçi sınıfının mücadelesi ve bu mücadeleye *bağlanan* aydınlar tarafından türetilir. Burada Sartre, Schmitt'in dost ve düşman ayrımına ilişkin tarafsız bir belirlemenin yapılamayacağı görüşüne yaklaşır (Schmitt, 2012, s. 57). Sartre'a göre sosyal ve tarihsel durumun anlaşılması onun değiştirilmesiyle veya onu değiştirebilecek güçlere *bağlanmayla*, ontolojik bir deyişle, kendinde varlığın aşılmasıyla mümkündür. Kendi pozisyonunu ve kendi koşullarını terk eden özne eylemler, kendi konumsallılığını fark eder ve böylece dünyadaki anlamlar ve özneler çokluğunu bir birlik içerisinde sokar. Schmitt'teki gibi Sartre'da da dünyaya bütünlüğünü veren hiçlikten gelen bir seçim veya karardır. Bu karar ise kendi dışına çıkmaya çabalayan veya verili olanı aşan öznenin *praksisine* ilişkindir. Bu anlamda Sartre'a göre, tarihsel diyalektik kuralları önceden belirlenmiş bir şema değildir. Tarihsel diyalektik, hiçliğin politik olana önsel olması ve politik olanın savaşla (çatışma) kurulmasıdır.

Aydınlar üzerine olan metninde Sartre, “çelişkinin doğası”nın aydını taraf olmaya zorladığını yazar (Sartre, 2010, s. 47). Bu durumda gerçek bir teori ancak *praksis* içerisinde kurulur. Kapitalizmin ortaya çıkışında evrenselcilik fikriyle feodaliteye karşı mücadele eden burjuva sınıfı tarafından desteklenen aydınlar, burjuva sınıfının egemenliği altında burjuva ideolojisi ile evrenselciliğin çelişkilerini görür. Bu durumda aydın bir karar vermek zorunda kalır: ya burjuva ideolojisini meşrulaştıracak ya da ezilenlerin safına geçecektir. Sartre’a göre, aydının ilk özelliği, onu sınırlandıran mesleki statü ve beklentileri aşmaktır. Gerçek bir aydın “evrensel”in peşine takılarak tam da üzerine vazife olmayan işler yapar ve ezilenlerin safına katılır. Burada “evrensellik”, özneyi sabitleştiren bir kendinde-varlık kategorisi değildir; aksine kendi-için’in veya aydının dünya görüşünü boğan ideolojilere sıkışıp kalmamasının ve kendini aşma çabasının garantisidir. Sartre *Varlık ve Hiçlik*’in fenomenolojik ontolojisinde olduğu gibi, tarihsel ve sosyal alanda da kendisini sonsuzca aşmaya çabalayan bir bütünleyici-kurucu-aşıcı bir özne tasarlar. Sınıf, ezilenler ve evrensellik gibi mutlak, sosyolojik ya da nesnel kategorileri bu öznenin *praksisi* çerçevesinde olumsallaştırır.

Karar ve Egemen

Sartre, seçim yapabilen ve karar verebilen bir kendi-içini “ne ise o olmayan” ve “ne değilse o olan”, gerekliliklerin ötesine geçen özgür bir varlık kipi olarak nasıl tanımladıysa; Schmitt de karar verebilme cesaretiyle sınırı aşabilen bir egemenin soyut ve ekonomik gerekliliklere iradesini teslim etmiş bir politik vasatlığa karşı yönetme üstünlüğünü savunmaktadır. Bu olumsuzluğun hukuk-üstü boyutudur. Olumsuzluk Schmitt’te tarihin hareketinden, mağdurların müdahalesinden, sosyal yapıların karakterinden ve doğal kuvvetlerden değil de politik öznenin karar verme gücünden kaynaklanır. *Siyasi İlahiyat* bağlamında egemenlik ve kararcılık, sınırların ötesinde eyleyebilen ve politik özne temelinde şekillenen bir politika tarzını önerir. Aynı şekilde Schmitt *Siyasal Kavramı*’nda da topluluğun dünya kavrayışına bütünlüğünü veren, bilime ve tüm organizasyonlara önsel olan politik (siyasal) kavramını öne sürerek politika ve hukuku olumsallaştırır. Schmitt’te de Sartre’daki gibi ayrımlar ve çatışma bir bütünlük amacına hizmet eder. Başka bir deyişle bütünlük verili olanı aşan insan (Schmitt’te bunun adı egemendir) tarafından üretilen bir şeydir. Schmitt *Siyasal Kavramı*’nda şöyle yazar: “Düşman sadece, gerçek bir olasılık olarak, insanlardan oluşan bir bütün karşısında mücadele eden benzer bir bütündür” (Schmitt, 2012, s. 59). Olumsal bir politik kategori, özne ve varlık kipi olarak egemen, dünyayı amaçlarına göre,

özellikle yaptığı dost-düşman ayrımı aracılığıyla tasarlar. Schmitt, en başta, politik kavramından türeyen dost-düşman ayrımını iyi-kötü, güzel-çirkin gibi karşıtlıklardan ayırır ve düşmanı “öteki” olarak tanımlayarak onun sabitleştirilmesine direnir (Schmitt, 2012, s. 57). Bu doğrultuda ontolojik, etik, estetik ya da epistemolojik anlamda ötekinin mutlak ayıklanmasından ziyade, bir kendi-olmayanın, çatışmalı bir şekilde dahi olsa, politikanın zorunlu bir olumsal bileşeni haline getirilmesini sağlar ve böylece bir düşünce dinamizmi yaratır. Schmitt “dost ve düşman kavramlarının somut ve varoluşsal anlamlarıyla kavranması zorunludur” diyerek politik varoluşçuğunu ilan eder (Schmitt, 2012, s. 58). Egemen ve *politik* kavramları, karar temelli bir taraflılık ve *praxis* felsefesi bağlamında, dünyanın politik olarak bütünselleştirilerek kavranmasına yol açar. Schmitt’te de -Sartre’da görüldüğü gibi- insansal seçim, karar, *praxis* ve aşkınlık dünyayı kavrama ve bilme, aslen de kurma yoludur.

Schmitt’in hukukla ilişkisi de böyle bir politik olumsuzluğun devlet alanına sokulması üzerinden okunabilir. Başka bir deyişle devlet ve hukukun üzerinde egemen veya politik karar vardır. Schmitt’e göre, belli bir düşünce formu olarak pozitivist hukuk, evrensellik aracılığıyla politikayı devletten tasfiye eden ve egemenlik sorununun üzerini örten bir metafiziğin parçasıdır. Oysa ancak egemenlik problemiyle mümkün hale gelen politika tümelde, genelde veya evrenselde değil; tikel ve istisna durumunda kendini açığa vurur. Schmitt, “egemen, olağanüstü hale karar verendir” dediğinde verili olanın ötesinde veya en azından sınırında politika yapabilen bir öznenin yönetme hakkını vurgular (Schmitt, 1996, s. 13). Bu anlamda, gerçek politika veya hakikat, başka bir deyişle, politik etkinlik olarak hakikat, normalde, merkezde, sıradanda ve vasatta değil; soyut prosedürlerin ve ilkelerin kıyısında, başka bir deyişle, sınırda kendisini ortaya koyar. Bu nedenle Schmitt’in hukuk felsefesi sınır-kavram [Grenzbegriff] veya sınır-duruma [Grenzfall] odaklanan bir sınır felsefesi olarak nitelendirilebilir (Schmitt, 1996, s. 13). Schmitt, egemenlik kuramının klasik temsilcisi olarak Hobbes’un, yasayı yapanın hakikat değil egemen olduğu bildirisine, böylesi bir verili olanı aşma perpektifiyle tutunur. Schmitt’e göre temel mesele, bilimsel bilincin ne dereceye kadar hukuksal kararın normatif karakterinden oluştuğudur. Bu kritere göre iki tür hukuk bilimi yaklaşımı ayırt edilir; biri pozitivist hukuk, diğeri ise kararcılıktır. Schmitt kararcılığın temellerini Bodin ve Hobbes’ta bulur.

Bodin’in egemenlik görüşüne göre, prensin verdiği sözler sorumluluk yükleyen doğal hukuk gereği onu bağlar, o tebaasına veya halkına karşı bu bağlamda sorumludur fakat acil bir durumda söze ilişkin bu bağlayıcılık doğal nedenlerle yiter. Schmitt egemenlik kavramının

içerisine “karar”ı yerleştirmesinin Bodin’in bilimsel verimliliğinin ve başarısının kaynağı olarak görür (Schmitt, 1996, s. 16). Bodin’e göre, tikel durumlarda kanunu ilga etme yetkisi egemenliğin alâmetifarikasıdır. Bodin, savaş ilanı ve barış yapılması, memurların atanması, af ve nihai temyiz yetkisi gibi egemenliğin tüm ayırt edici niteliklerini buradan türetmek ister (Schmitt, 1996, s. 16). Bodin *Six Books of Commonwealth*’in ilk kitabında egemenlik ile ilgili şöyle yazar:

Ama egemen bir prensin tebaasının çıkarına olan bir yasaya uyması için rüşvet almasına ya da yemin etmesine ihtiyaç yoktur. Bir prensin çıplak sözü kutsal bir beyan gibi saygıdeğer olmalıdır. Eğer o bir yemin altında olmaksızın güvenilemeyecek ya da sözünü tutmak için ödeme almadığı takdirde itimat edilmeyecek kadar basiretsiz [ill-thought] olursa kuvvetini kaybeder. Yine de egemen prensin temin ettiği ve gözetmek için yemin ettiği yasaları, onların artık adaletin gereklerini yerine getirmediği durumda, ilga edebileceği ilkece doğrudur ve o bunu tebaasının onayı olmaksızın yapabilir (Bodin, 1955, s. 30).

Hobbes ise kararcılığın bir diğer klasik temsilcisidir. Hobbes “yasa koyucu egemen güçtür” demektedir (Hobbes, 2007, s. 190). Burada Hobbes egemeni çoğunluğun, kitlenin veya vasatın iktidarının (aslen iktidarsızlığının) karşısına çıkarır. Bu makale açısından, Schmitt’in Hobbes okumasından türeyen politik ontolojisinin takip edilmesiyle, başka bir deyişle, parlamenter demokrasi ve pozitivist hukuk anlayışının karşısında, liberalizm tarafından arkaik kabul edilen egemenlik doktrininin ön plana çıkarılmasıyla, liberalizmin özgürlük iddiası, olumsuzluk perspektifinden sorgulanabilir hale gelir. Schmitt’e göre, Hobbes’un aradığı şeklin kökeni somut bir merciden gelir. Kararın bağımsız anlamı hem karar öznesinin hem de içeriğinin bağımsız anlamını gerektirir (Schmitt, 1996, s. 41). İçeriksel bir doğruluktan ziyade, içeriklerin politik karar tarafından nasıl belirlendiği, Schmitt’in hukuk görüşünün temel problematığıdır. Başka bir deyişle, Schmittçi bir kararcılık pozitif bir verinin olumsuzluğunu varsayar. Schmitt, Hobbes’la bu minvalde bir bağlantı kurar. Bu bağlantıya göre, neyin erdem ve adalet olduğunu belirleyen egemenliktir. Hobbes *Leviathan*’da şöyle yazar: “Bireyler için, neyin adalet, neyin hakkaniyet ve neyin ahlak erdemi olduğunu ilan etmek ve bunları bağlayıcı kılmak üzere egemen gücün buyruklarına ve bunları ihlal edecek olanlar için cezalara gerek vardır” (Hobbes, 2007, s. 191). Hobbes’ta gerçek anlamda bir yasa, başka bir söyleyişle, toplumsal yasa insan ürünü ve bir yapıntıdır; egemenlikle mümkündür. Buna karşın, Hobbes’ta yine de saf bir kararcılığa karşı bir sigorta işlevi gören “insanı barış ve uyuma teşvik eden”, modern bireyselliği koruyan bir direniş olanağını diri tutan doğal hukuk söz konusudur (Hobbes, 2007,

s. 191). Egemenlik doğal hukuktan kaynaklansa da doğal hukukun gerçekleşmesi ancak -belki de çelişkili bir şekilde- doğal hukukun yerine geçirilen bir toplumsal hukukla, başka bir deyişle, egemenlik ile mümkündür. Başka türlü söylersek, doğal durumda bireyler yaşamlarını korumak adına egemene boyun eğdiklerinde, bu itaati emreden doğal hukuku toplumsal hukuk adına -büyük oranda- terk ederler. Her ne kadar Hobbes'ta, doğal hukuk modern bir metafizik güç olarak egemenin tamamlayıcısı olsa da, Hobbes onun silikleştiği -başka bir bağlamı varsayan- bu karar-sonrası anı veya politik inşayı tarif etmiştir. Schmitt –özellikle hukuki pozitivism veya sekülerleşme yoluyla- doğal hukukun tümüyle yitirilmesinden sonra - tözsüzlük ve ilkesizlik- ortamında, daha güçlü bir şekilde bu ikinci bağlama, yani egemenliğe tutunur.

Schmitt egemenliği savunma yolunda, başta Kelsen olmak üzere hukuksal pozitivismle hesaplaşır. Schmitt, Kelsen'in demokrasi egemenliği ile “rölativist, objektif bilimciliği” bir tutmasının çağın metafiziğine ve ilahiyatına ilişkin dönüşümlerle denkleştiğini ifade eder (Schmitt, 1996, s. 55). Kelsen *Saf Hukuk Kuramı*'nda devletin bir zor aygıtı ve hukuki bir örgütlenme olduğunu ifade ederek, hukuk ile devlet özdeşliği varsayar; bir politik örgütlenme olarak devleti öncelikli olarak hukukun altında tanımlar (Kelsen, 2000, s. 425). Ona göre devletin özü, politikadan ziyade, “görece merkezileşmiş” olmak ve norm yaratmak için “uzmanlaşmış organlar” kurmaktır (Kelsen, 2000, s. 426). Kelsen'deki “devlet ve hukuk düzeni özdeşliği, doğal meşruluk ile normatif meşruluğu özdeşleştiren bir metafiziğe dayanır” (Schmitt, 1996, s. 47). Böylesi bir özdeşliğin kaynağı her türlü “keyfiliğin” ve istisnaların reddini arzulayan bir pozitivismdir. Schmitt'e göre, Kelsen demokrasi, politik görelilik, mucize ve dogmalardan arınmış bir insan rasyonalitesiyle birlikte eleştirelilik, şüphecilik ve bilimselliği ön plana çıkarır. Kelsen, doğal hukuk düşüncesini hukuk felsefesinden tasfiye etmek ve doğal hukukun yerine pozitif hukuku geçirmek suretiyle politikayı olgusal düzeyine taşımıştır. Doğal hukukun hukuk biliminden tasfiyesi bir taraftan hukuksal meşruiyetini yitirmiş radikal bir kararcılığa, diğer taraftan da hiçbir kişiselliği tanımayan hukuksal bir pozitivism yol açmıştır. Schmitt'e göre hukuki pozitivism ve normativite, politikanın karara, tikelliğe ve istisnaya imkân tanımayan yozlaşmış bir formudur.

Aynı şekilde, Schmitt'e göre, Kelsen normlara, ve nihai olarak da, temel norma atıf yapan saf bir sistem kurmak üzere tüm sosyolojik unsurları hukuk kavramından dışlar (Schmitt, 1996, s. 47). Olan ile olması gereken ve nedensel ile normatif düşünce arasındaki çelişki, sosyoloji ile hukuk arasına sokulur. Kelsen'in hukuki perspektifine göre devlet, hukuk düzeninin yanında

veya dışında yer alan başka bir gerçeklik değil de saf hukuki ve normatif bir şeydir; “ne fazla, ne eksik” (Kelsen, 2000, s. 426). Devlet içerisinde yetkiler ve haklar merkezi bir noktadan en alt basamağa doğru genişler. Devlette güç, sosyal veya psikolojik bir güçten değil, norm sisteminin soyut ve verili yapısından kaynaklanır. Hukuki sistemde yalnızca “atıf noktaları” vardır (Schmitt, 1996, s. 28). Atıf noktaları ise devlette sona erer. Söz konusu atıfların tüketileceği temel bir kural vardır. Asli olandan delege norma doğru giden kesintisiz bir kurallar sistemi bilimsel açıdan devleti oluşturur. Başka bir deyişle, pozitivist hukuk teorisine göre, devlet anayasasıyla özdeştir (Schmitt, 1996, s. 28). Schmitt ise temelde buna itiraz eder.

Schmitt’e göre, hukuk devleti yetkilerin bölüştürülmesi ve karşılıklı denetimi aracılığıyla egemenlik sorununu ertelemeye çalışmaktadır. Hukuk bilimi, günlük yaşam ve ticari hayatla meşgul olduğu için egemenlik kavramından ziyade tanınabilir bir “normal olan” tanımlamanın peşindedir; bunun dışında kalan her şeyi ise "rahatsız edici" olarak görür (Schmitt, 1996, s. 19). Oysa olağanüstü halde, yani *extremus necessitatis casus'ta*, bu konforu sağlayan normatif hukuk tümüyle askıya alınır. Böylece, devletin varlığı normatif hukuk üzerinde bir üstünlük kazanır. Başka bir deyişle, kararın soyut bir sistem ve ilkeler karşısında, normatif bağlarından kurtulup mutlak hale gelmesiyle, politika ve somutluk öne çıkar. “Olağanüstü halde devlet, hukuku kendini koruma hakkına dayanarak askıya alır” (Schmitt, 1996, s. 20). "Hukuki düzen" kavramının iki unsuru olarak normal durumda bertaraf edilen karar ile olağanüstü halde askıya alınan norm karşı karşıya gelir. Olağanüstü halde politika, hukukun kararın egemenliği altına girmesi suretiyle zafer kazanır. Schmitt’e göre, devlet egemenliğinin özü “hukuken zorlama veya hükmetme tekeli olarak değil, olması gerektiği gibi karar verme tekeli olarak tanımlanır” (Schmitt, 1996, s. 21). Yine de olağanüstü hal hukuki anlayışın içerisinde kalır; hem norm hem de karar kendisini hukuk sistemi içerisinde sürdürür. Olağanüstü hal, devletin hukuksal makyajını silerek “hukuk üretmek için haklı olmak gerekmediğini kanıtlar” (Schmitt, 1996, s. 21). Schmitt’e göre, “olağanüstü hâl, sınıflandırılmayandır; genel kodifikasyondan uzak durur ama aynı zamanda spesifik hukuki form unsurunu -mutlak saflığıyla kararı- açığa vurur” (Schmitt, 1996, s. 20). Oysa norm, belli bir homojenlik gerektirir.

Schmitt’e göre, kararın ertelenmesi olarak liberal uzlaşmacılık sonrasında, ondokuzuncu yüzyılın ortalarında, kararın öneminin güçlendiği, başka bir deyişle, karar hakkında acil karar verilmesi gereken bir dönem gelir. 1848 proleter devrimi sonrasında karşı devrimciler ile sosyalistler (özellikle de anarşistler) arasındaki “ya/ya da” mantığına dayanan radikal bir ideolojik çatışma görülür. Karşı devrimciler egemenlik kavramına yaslanarak sosyalistleri

“şeytan” olarak nitelendirir. Artık deistler ile teistler arasındaki mücadele ateistler ile radikal teistler arasındaki mücadeleye evrilir. İki taraf da hiçbir şekilde Hegelci bir senteze yaklaşmaz; her şekilde mesele hiçlik ve varlık arasında bir karar vermeye dayanır (Schmitt, 1996, s. 61).

Anarşistler doğrudan egemenliğin temel arkaplanı olarak Tanrıya karşı bir mücadele verirler. Bakunin *Tanrı ve Devlet*'te şu ünlü sözü eder:

İnsanlıkta takdir ettiğimiz ve saygı duyduğumuz her şeyin mutlak temel koşulu olarak gördüğüm insan özgürlüğünün tutkulu bir sevdalısı olarak, Voltaire'in cümlesini tersine çeviriyorum ve diyorum ki: *Eğer gerçekten tanrı olsaydı, onu ortadan kaldırmak gerekirdi* (Bakunin, 1998, 80).

Anarşistlere göre, Tanrı insanları suçlu olarak nitelendirirken kendi egemenlik arzusunu tatmin etmek için bahane üretmektedir. Ahlaki değerlendirmeler, Tanrı ve günah doktrinleri insanları otoriteye götüren gerçek bir kötülüktür; egemenlik hükmedeni de hükmedileni de dışsal bir olması gereken dayatmak suretiyle çürümeye götürür. Anarşistler herhangi bir karar iddiasının, iyiliğin kendiliğinden gerçekleşmesinin önünde engel olduğunu dile getirerek karara karşı bir karar verirler. Böylece Schmitt'e göre, Bakunin gibi bir diktatörlük karşıtı bir diktatör ortaya çıkar (Schmitt, 1996, s. 71). Anarşistlerin karşısında onları radikal kötülük olarak gören karşı devrimci ve tutucu yazarlar vardır. Schmitt özellikle bu tutucu yazarlara Bonald, de Maistre ve Donoso Cortes'i örnek verir.

Schmitt'e göre, her politik düşünce insanın doğasını ya iyi ya da kötü olarak görür. De Maistre ve Bonald da Donoso gibi insanın kötülüğünden ürkerler ve insanda engellenemez bir “güç tutkusu”ndan söz ederler (Schmitt, 1996, s. 63). Böylece despotik devlet görüşlerini bu dogmanın üzerinde şekillendirirler. Karşı devrimciler insanın doğasını kötü olarak nitelendirirler ve onu aşağılayarak kitlelerin karar almaya yetenekli olmadığını düşünürler. Özellikle Donoso Cortes Aydınlanma rasyonalizminin yasal despotizm ideali veya pedagojik sebeplerle kaba ve aptal saydığı insan doğası görüşünü daha da radikalleştirerek kötü insan doğasını mutlak günahkârlık ve ahlaksızlıkla tanımlar. Schmitt, karşı devrimcilerin söz konusu yaygaralarının ötesinde hala daha karar fikrini sahiplenmeleri bakımından onlara olumlu yaklaşır. Fakat bir taraftan karşı devrimciler kitlenin karşısında birin kararını desteklerken, diğer taraftan 1848 sonrası monarşinin ölümünü ilan ederek meşruiyetin altını oyarlar. Son kertede, onların ellerinde de hiçlikten yükselen bir karar ve yüceltilmiş bir karar anı kalır; Schmitt'e göre bu, diktatörlük anlamına gelir (Schmitt, 1996, s. 71).

Schmitt, *Siyasi İlahiyat*'ta, bir taraftan kararcılığı desteklerken, diğer taraftan son kertede diktatörlüğe yol açtığını savunduğu teist kararcılara da kararcılık karşıtı ateist anarşistlere de belli bir eleştirel mesafede durur. Buradan, onun istisnanın egemenliğine dayanan felsefesinin, diktatörlüğün ötesinde bir hedef taşıdığı düşünülebilir. Bu hedef, egemenin tözleştirilmesinden ziyade, varoluşçuluk dolayısıyla -Sartre'la benzer bir doğrultuda- sabitliğe ve kendine uygunluğa dayalı bir içkinlik idealine karşı aşkınlığın üstünlüğünü savunmak, başka bir deyişle, sıradanlığı, sabitliği veya normal olanı aşma arzusunu ön plana çıkarmak olarak ele alınabilir. Onun varoluşçulukla olan bağı doğrudan Sartre üzerinden olmasa da varoluşçuluğun kurucularından biri sayılan Soren Kierkegaard'dan yaptığı alıntıyla meşrulaştırılabilir. Schmitt'e göre, rasyonalizm yüzünü istisna yerine "normal olana" dönmüş bir bilimsel ilgiye sahiptir. Çünkü "istisna, rasyonalist şemanın birliğini bozar ve düzenini karıştırır" (Schmitt, 1996, s. 22). Fakat, istisna bütünlüğe sahip olmayan bir unsur olarak bütünlüğü açığa çıkaran güçtür. Schmitt, Kierkegaard'un *Repetition* adlı eserinden şöyle bir alıntı yapar:

İstisna, her şeyi tümelden çok daha açık bir şekilde ortaya koyar. Tümel hakkındaki sonu gelmeyen konuşmalar uzadıkça bıkkınlık verir; istisnalar vardır. Eğer bunlar açıklanamıyorsa, tümel de açıklanamaz. Çoğunlukla bu güçlüğün farkına varılmaz, çünkü tümel tutkuyla değil, rahat bir yüzeysellikte düşünülür. Buna karşılık, istisna, tümeli yoğun bir tutkuyla düşünür (Akt. Schmitt, 1996, s. 22-23).

Böylece Schmitt'te de ontolojik olarak bütün olmayan bir unsur politikanın ve teorinin başına geçirilmiştir. Diğer bir deyişle, yasanın başına kendine uygun olmayan ve tam olmayan bir güç geçirilerek, sabitliğin ve prosedürlerin dışına çıkma çabası desteklenmiş; olumsuzluk ve dinamizm kurtarılmaya çalışılmıştır.

Demokrasinin içkinlik tasavvuru "normal" in dışında olanın istencinin değil, "normal" in veya karar veremeyenin istencinin egemenlik karşıtı egemenliği, yönetemeyen yönetimi, başka bir deyişle, vasatlığın yönetimi anlamına gelir. Örneğin, Benjamin böylesi bir normalliğin egemenliğini, mitik şiddet anlamına gelen hukuksal ve anayasal şiddetin karşısına saf ve ilahi şiddeti yerleştirerek eleştirir; fakat Benjamin hukukun tümüyle yok edilmesini ilahi şiddetin amacı olarak görür (Benjamin, 2010, s. 38). Schmitt ise, hukukun yok edilmesini değil, onun politikanın hizmetine girmesini amaçlamaktadır. Schmitt, normalin egemenliğinin şiddetini, Sartre terminolojisiyle söylersek kendindeliğini veya tözcülüğünü açıklığa kavuşturmak için, Heidegger'in ifadesiyle, "bütünüyle raydan çıkmakta olan varolan" olarak olağanüstü hali felsefesinin temelini koyar (Heidegger, 2015, s. 36). Varoluşçu ifadelerle, olağanüstü hal

insanın kendisini varlığın bir başka yüzü olan hiçliğin kucacağına bırakmasıyla meydana gelen bir korku atağı veya iç daralması sonrası yüksek bir karara ulaşma imkânıdır. Schmitt sınır-durumu veya olağanüstü hali, merkezi kaydırmak suretiyle, hukuk ve karar felsefesinin merkezi yapar; başka bir deyişle, liberal anlamda “normal olmayan” a hak tanımaktansa, “normal” durumun ötesine geçebilenin iktidarını savunur. Burada Schmitt’in normal olana karşı verdiği mücadeleye yönelik yapılan belirlemelerin aksine Balibar, Schmitt’in tam da *normaliteyi* yeniden tesis etmek için istisnaya sarıldığını öne sürer.

Çoğulculuk ve Adalet

Balibar, bir taraftan on sekizinci ve on dokuzuncu yüzyılın adalet ve eşitlik hedeflerini sahiplenirken diğer taraftan Sartre ve Schmitt’teki gibi toplumsal normlar, yasalar ve değerlerdeki belirlenmişliğe karşı gelmektedir. Bunu elbette, özellikle Schmitt’in incelemesinde görmediğimiz bir şekilde, mağdurların başat rolü ve Marksizm etkisindeki çatışmacı kuram ekseninde yapar. Ayrıca Balibar’ın bütünlük anlayışı hukuku da içine alan çoğulcu bir bütünlükten gelir. Balibar’ın olumsuzluk perspektifi hukukun içten aşılması olarak hukuk-içi olarak adlandırılabilir.

Balibar’a göre, Schmitt’in istisnaya ilgisi, *normaliteye* karşı bir tavırdan değil, tam da “normalite”nin yeniden tesis edilme çabasından kaynaklanmaktadır (Balibar, 2014, s. 343). Schmitt özellikle çoğulculuk karşıtı bir strateji üzerinden, çeşitli kitaplarındaki farklı politik kavram ikilikleri aracılığıyla, devletin hiçlikten politik amaç üretme kapasitesini arttırmaya çalışır. Balibar, Schmitt’in totalite ya da bütünlük kategorilerinin yerine topluluk kavramını koyduğunu öne sürer. Başka bir deyişle, onun bütünlük kategorisi toplulukçuluktan gelir. Çünkü topluluk kendine önsel olarak bir çatışma varsayar. Bu çatışmaya (savaşa) özgür bir şekilde karar veren ve kendisine özgür bir şekilde dost-düşman belirleyen topluluk temsilcisi (ya da egemen) kendinden önce bir töze sahip olmamakla birlikte kendi siyasal kavramından ürettiği tözü topluluğa verir (Balibar, 2014, s. 341-342). Balibar’a göre, Schmitt’te politik süreç çoğulcuğun ya devlete karşı ya da devlet tarafından tasfiye edilmesi ile belirlenir. Daha sonra da “normalite”, devlet egemenliği aracılığıyla yeniden tesis edilir.

Balibar ise tam da bu *normalitenin* veya sıradanlığın ürettiği şiddetle mücadele eder. Balibar’a göre, şiddet ile politika ilişkisi üç türlü kurulur (Balibar, 2014, s. 44-48). Bunlardan ilki olan şiddetsizlik, şiddetin soyutlanması, saptırılması ya da geri dönmesidir. Şiddetsizlik bir şiddet biçimidir. İkincisi, şiddetin tekelleştirilmesi ve devletçi biçimi olarak karşı şiddettir.

Şiddeti elinde tutanlara karşı yine şiddetin araçlarıyla mücadele edilir; burada şiddetle bir mücadele yoktur. Böylece şiddet yeniden üretilir. Üçüncü yol ise Balibar'ın benimsediği anti-şiddet [şiddet karşıtlığı] tutumudur. Anti-şiddet doğrudan şiddete ve onun egemenliğine karşı bir mücadele, şiddete yönelik alternatif bir çözüm arayışıdır. Bu medenilik stratejileri içerisinde aranır. Medenilik [civilité], medeniyet [civilisation] ya da nezaketten [politesse] farklıdır. Medenilik etimolojik olarak Latince *civilitas*, Yunanca *politeia*'dan gelir (Balibar, 2014, s. 45-46). Çağdaş anlamıyla hem hukuksal hem de hukuksal olmayan alanları içerecek şekilde *Sittlichkeit*'a işaret eder (Balibar, 2014, s. 47). Balibar'a göre, şiddet-karşıtlığı medenilik içerisinde bulunmalıdır. Anti-şiddet "anti" önekinin ifade ettiği şekliyle bir "karşı durma" hareketidir (Balibar, 2014, s. 47). Anti-şiddet şiddetsizlik gibi şiddeti saptırma, kendini onun dışında tutma ve ondan kendini koruma olarak bir pasifizm değildir. Buna karşı, anti-şiddet gayrimeşru olarak tanımlanan bir şiddetin karşısına, meşru bir şiddetle çıkma anlamına da gelmez. Balibar'ın bir anti-şiddet politikası arayışında medenilik stratejilerine olan ilgisi onda bulunan çoğulculuk imkânından kaynaklanır (Balibar, 2014, s. 155). Bu bağlamda politika yurttaşların ortak praksisidir (Balibar, 2014, s. 141). Medenilik stratejileri bağlamında ortak praksise dayanan bir politikanın kararsızlığı riskler ve rastlantısallıklar olarak anlaşılmalıdır. Politikayı belli bir soyutluk, verili bir model ve ideal biçim olarak düşünemeyiz. Balibar, Sartre ve Schmitt'in aksine olumsuzluğu ve dinamizmi hiçlikten değil, dinamik çoğulculuktan türetir. Başka bir deyişle, bütünlük, yenilik ve tarih bir öznenin hiçlikten türettiği bir şey değil; adalet ve hukuk mücadelesi aracılığıyla hukuki, politik ve sosyal kapsamın genişlemesine dayanır. Başka bir deyişle tarihsel ve sosyal olumsuzluk hukukun içerisindeki bir *adalet oyunu* olarak kalır.

Balibar, kendini eşitlik ve adaletin ayrılmaz olduğunu düşünen demokrat ve cumhuriyetçilere yakın görür (Balibar, 2012, s. 9). Buradan yasa ve *praksisin* biraradılığına varır. Fakat bunları birbirlerine eklemek kolay değildir. *Justice And Equality* adlı makalede Balibar, yurttaş eşitliğini (politikayı), belli bir adalet (etik) meselesi ile Pascal, Platon ve Marx üzerinden ilişkilendirmeye çalışmaktadır. Nesnellik ve öznellik, yurttaş eşitliği ve adalet, politika ve ahlak, yasa ve karar karşıtlıkları aşılacak suretiyle, yeni bir kamusal alan ve demokrasi nasıl tesis edilebilir? Balibar, *Şiddet ve Medenilik*'te, bu karşıt kavramların iki tarafının da ürettiği şiddeti eleştirel bir şekilde gösterirken, *Justice And Equality*'de birbirini dışlayan bu kavramları birlikte düşünmektedir.

Balibar'ın *Justice And Equality* metnindeki temel ikilikler, ahlak ve politika, adalet ve eşitliktir. Balibar, hangisinin bakış açısının öne çıkması gerektiğini şöyle sorgular: “Adalet fikrinin geleneksel ve baskın olarak bağlı kaldığı ahlak felsefesinin mi; yoksa, özellikle yurttaşlar arasında eşitlik iddiası etrafında şekillenen, fakat aynı şekilde özgürlük davasıyla da tipik bir birlik içinde olan modern söylemin mi, bakış açısı öncelikli olmalıdır?” (Balibar, 2012, s. 9). Sosyal yapı, hiyerarşi ve refah düşünüldüğünde adaletin mi; yoksa, eşitliğin mi bakış açısının öne çıkacağı sorunu önemsizleşir. Örnek olarak, adalet bakış açısı hem politik kurumlara ahlaki arka plan kazandırmak, hem de saf bir biçimci politikayı pratik bir tanıma zorlamak açısından gereklidir. Bu doğrultuda adalet, politik bir anlam kazanır. Adalet ile eşitlik arasındaki gerilimler ve çelişkilere odaklanıldığında, politika fikri karışmış ve istikrarsızlaşmış olur. Balibar, tam da politikanın ahlakla olan bağlantısından doğan politika kavramındaki bu karışıklığı çözmeye çalışmaktadır. Balibar'a göre, politika kendi “içsel ötekisi”ni hesaba katmalıdır ve ahlaki meseleler politikanın “politik olmayan” [impolitical] bu içsel ötekisinin belirtisidir (Balibar, 2012, s. 10).

Ahlak politikaya, adalet de eşitliğe (veya yasaya) bir dinamizm kazandırır. Başka bir deyişle hukuksal tanınma mücadelesi içerisindeki dinamizm sosyal adaletin veya eşitliğin kendisidir. Pascal'dan yola çıkıldığında adalet arayışının riskli bir süreç olduğu görülür. Balibar Marksistlerle ise biri olumlu ve diğeri olumsuz olmak üzere iki yönlü bir bağ kurar. O bir taraftan Marksizmin hukuk dışı alanda aradığı adaleti eleştirirken (buraya Sartre da konulabilir) diğerk taraftan da Marksizmin çatışmacı adalet fikrini, başka bir deyişle, adaletsizliğe içkin olan adaleti sahiplenmektedir. Bu doğrultuda, Balibar, *yer değiştirmeler* ve *yeni başlangıçlar* olarak çatışmacı adalet fikrini ortaya koyar. O politikanın dinamizmini ve olumsuzluğunu şöyle savunur:

Eğer kolektif ve bireysel pratikler lehine diğerk adalet boyutunu temsil eden öznellik süreçleri, bir “adil toplum” tahayyülüne gerçekten yaklaşıyorsa da, aynı zamanda onların, onları besleyen ve onlara anlam veren çatışmalardan ayrılamadıkları için tanınmalar, anlaşmalar ya da sonsal devrimlerden ziyade yer değiştirmeler ve yeni başlangıçlara sonsuza kadar bağlı kalacağını da öne sürebilirim (Balibar, 2012, s. 28).

Adalet dışlanmışların sürekli oyuna veya çatışmaya katılma sürecinin imkânını ifade eder. Balibar, oyun olarak adalet ya da tamamlanmamış adalet kavramını Ranabir Samaddar'dan alır; ama Balibar, yasal alanın dışarisına taşan bu kavramları tekrar yasal alanın içersisine, yasal alanın dinamik ögesi olarak sokar. Yasal dünya her zaman bir adalet öznesi yaratmasına rağmen adalet arayan özne hep yasal değişimlerin, anlaşmaların ve yolların ötesine geçen bir

“adalet oyunu”na ulaşır (Balibar, 2012, s. 14). Politik karşıtlıklar adalet dünyasında yeniden üretilir. Bu hem yasanın teminatında hem de yasal ve anayasal yapıyı aşan bir etkinlikle gerçekleşir. Adaletle yönelik yeni yollar bulmak için diyalojik kapasiteler geliştirilir. Adalet arayan öznelerin, kendilerini önceden kurulmuş bir yasanın diliyle tanımlaması gerekmez. Bunlar, daha diyalektik bir şekilde kendilerini, adaletin *içsel boşluk* [internal lacuna] ya da yasa boşluğu [void of law] olarak ortaya çıktığı yerde, demokratikleşmeye giden olumsal bir patikada var edebilirler (Balibar, 2012, s. 15). Burada tamamlanmamışlıkla tanımlanan oyun olarak minimal bir adalet söz konusudur. Pratikler, protestolar ve davalar ile bu oyun sürdürülür. Samaddar’daki çatışma ve oyun, yasayı aşan bir noktayı ifade eder. Ama buradaki aşma Balibar’a göre, yasanın içeriden aşılmasıdır. Başka bir deyişle, oyuna katılma anlamında sosyal dinamizmin mümkün kılınması adalettir. Bu dinamizm ise, yasanın içerisinde mümkündür. Balibar, modern çatışmacı teorinin aksine, yasanın, bütünüyle egemenin bir aracı ve muhalefeti sistematik dışlama yöntemi olduğunu kabul etmez. Muhalefetin oyuna katılması tam da yasanın içerisinde mümkündür. *içsel boşluk* ya da *içsel öteki* yasa dışı bir alandan gelmez. Yasa dinamik bir bütündür. Yasadan dışlananların yasaya katılmasıyla, yasanın ve anayasanın kapsamında bir değişim yaratılır. Yasanın içerisindeki çatışma ile mağdurlar sosyal yapının “bütünü” içinde “boşluk” yaratabilir. Bu boşluk yasanın iptal edilmesi değil; yasanın içerisindeki dinamik öğedir. Balibar son olarak şöyle yazar:

Biz sadece, adaleti mağdurların mahkemesi ya da onların intikamı ile özdeşleştiren, Yunan tragediyalarında (Aiskhülos’un Oresteia’sında) alegorik olarak tekrar ve tekrar tasvir edilen “politik adalet kurumu”nun önüne çıkmıyoruz, fakat yalnızca mağdurların sosyal dokunun “çokluk”u içerisinde yarattığı ya da uyguladığı “boşluk[tafsiye]” tarafından görünür ve duyulur olan çatışma (adaletsizlik gerçeği ve adaletin zorunluluğu) gerçeğini hesaba katmalıyız. Benim burada önerdiğim analogiler yeni bir adalet metafiziği belirlemek anlamına gelmiyor. Ama onlar yakın bir ortamı paylaşırlar. Bunun, Spinoza’nın formülünü taklit ederek, daha iyi anlaşılacağına inanıyorum; adaletle ya da “adaletsiz-olmayana” yönelik “haklı” çaba ya da mücadele hâlihazırda adaletin kendisidir (Balibar, 2012, s. 29).

Balibar’a göre, Pascal tarafından önerilen ve daha sonra, Derrida ve Samaddar tarafından devralınan düşünce, adaletin yasayı aşmasıdır. Burada adalet, politikanın önüne geçer. Bu politika ve yasaya dinamizmin gerekliliğini hatırlatan, dıştan gelen bir uyarıdır. Adaletin dinamik öğesi yasa ve politikayla birleştirilmelidir. Balibar, çağdaş sosyal eleştirinin “çatışmadaki adalet” ya da “adaletsizliğe karşı mücadele aracılığıyla adalet” şeklindeki

düsturunu sürdürür (Balibar, 2012, s. 29). Balibar adaletten çatışmacı adaleti anlar; fakat bu mağdurların mahkemesi ya da onların intikamını ifade eden politik adalet kurumunun karşısına “zalim”leri çıkarmak anlamına gelmez. Başka bir deyişle, mağdurların kendilerini dışlayan her çeşit yasal kapsama girme mücadelesi adaletin kendisidir. Bu durumda ideal bir adil durum yoktur; çatışma olarak adalet, adaletin kendisidir. Sartre’dan yardım alarak ifade edilecek olursa, adalet eksik bir “adil olana” veya bütüne doğru mücadele eden eksik bir özneye aittir. Ama bu mücadele medenilik alanında gerçekleşir. Başka bir deyişle, bütünlük arayışındaki eksik bir bütünlük veya evrensel arayışındaki eksik bir evrenselliştir. Böylece tüm kavramlar eksikliğiyle oluş içerisinde tanımlanır ve tek merkezli *praksisin* değil, *praksisler* çokluğunun bütünlüğü ortaya konulur.

Sonuç

Bu makalede iki izlek takip edilmiştir. Bunlardan birincisi yirminci yüzyılın öne çıkan kavramlarından biri olan olumsuzluğun, politik alanda hukukla olan ilişkisine göre hukuk-dışı, hukuk-üstü ve hukuk-içi konumlandırılmasıdır. Sartre hukuk-dışı bir öznenin ontolojik-fenomenolojik seçimine dayanan bir etik-sosyal-politik gerçekliği ön plana çıkarır. Bunu daha sonraki yazılarında ise işçi sınıfı mücadelesiyle tarihselleştirir. Tarihin öznesi olarak işçi sınıfını gören Sartre, tarihin aynı şekilde *praksisin* gelişim tarihi olduğunu ve insanın *praksis* aracılığıyla verili koşulların ötesine geçtiğini ifade eder. Böylece Sartre, Marksizm ve fenomenolojiyi ilişkilendirmek suretiyle, kendi olumsuzluk bakış açısını geliştirir. Schmitt ise olumsuzluğu siyasal anlamda, hukuku kendisine bağlayan ve karar verici hukuk-üstü (hukuku hizmetine koşan) bir özne açısından ele alır. O politik gerçekliği, mutlak ve nesnel kategorilerle değil, bütünlük verici politik bir özne temelinde açıklar. Schmitt’in olumsuzluk eğilimi, “politik (siyasal) ontoloji” veya “politik varoluşçuluktan” gelir (Esgün, 2013, s. 503-506). Schmitt’in öznesi politik topluluğa kimlik, anlam ve hatta tözünü verir. Balibar’a gelindiğinde, o politika ile yasayı medenilik kavramı içerisinde, birlikte ele alır. Politik-yasal alanın dinamizmini ve olumsal gerçekliğini adalet kavramı çerçevesinde açıklar. Adalet, hukuk-politikanın içsel ötekisi olmasına karşın, medenilik içerisindeki adalet mücadelesinin, politik gerçekliği ve hukuksal kapsamı dönüştürdüğünü öne sürer. Adalet oyunu hukuk içerisinde sürdürüldüğünde yasal-politik alan bir sabitlik olmaktan çıkar. Böylece Balibar, olumsuzluğu hukuk-içi konumlandırır veya onu hukukun adalet tarafından içeriden aşılması olarak tasarlar.

İzleklerden ikincisi ise öznenin bütünlüğüdür veya *praksis* olarak bütünlüktür. Tözsel olarak bütünlüğün yitirildiği bir çağda, bütünlüğü Sartre ve Schmitt'te ontolojik ve politik anlamda öznenin hiçlikten gelen seçim ve kararına bırakılmaktadır. Sartre bütünlüğü kendi-için-kendinde olarak tanımlarken ya da işçi sınıfının mücadelesi içerisinde "bütünlüğü" kavramı ile yerleştirirken, Schmitt bütünlüğü istisna durumunda karar veren bir egemene teslim eder. Schmitt'ten farklı olarak Sartre bütünlüğü sorgulayıcı öznenin sürekli bir eksik bütünlüğü olarak değerlendirir. Balibar ise Schmitt'in çoğunluk karşıtı stratejisi ile bütünlükten ziyade topluluğu öne çıkardığını iddia eder. Balibar, Schmitt'in politika ve hukukta istisnaya odaklanmasının normaliteyi yeniden tesis etme çabası olduğunu öne sürer. O, Schmitt'in bütünlük olarak toplulukçuluğuna karşı bütünlük olarak dinamik çoğulculuğu, *praksisler* çokluğu olarak bütünlüğü, bütün olmayan bir bütünlüğü ve medenilik içerisindeki adalet mücadelesini savunur.

ORCID ID

Orkun TÜFENK



<https://orcid.org/0000-0002-7227-767X>

Declaration of Conflicting Interests

The author declared that there were no conflicts of interest with respect to the authorship or the publication of this article.

Çıkar Çatışması Beyanı

Yazar bu makalenin yazarlık veya yayımlanmasına ilişkin olarak hiçbir çıkar çatışması olmadığını beyan etmiştir.

KAYNAKÇA

- Balibar, E. (2012). "Justice and Equality: A Political Dilemma? Pascal, Plato, Marx". *Border of Justice* (Étienne Balibar, Sandro Mezzadra, and Ranabir Samaddar, Ed.). Philadelphia and Pennsylvania: Temple University Press. 9-32.
- Balibar, E. (2014). *Şiddet ve Medenilik*. Çev. Sevgi Tamgüç. İstanbul: İletişim Yayınları
- Bakunin, M. (1998). *Tanrı ve Devlet*. Çev. Remzi Çaybaşı. İstanbul: Belge Yayınları.
- Benjamin, W. (2010) "Şiddetin Eleştirisi Üzerine". Der. Aykut Çelebi. *Şiddetin Eleştirisi Üzerine*. Çev. Ece Göztepe. (S.A. 19-42) İstanbul: Metis Yayınları.
- Bodin, J. (1955). *Six Books of the Commonwealth*. Trans. M. J. Tooley. Oxford: Basil Blackwell.
- Esgün, T. G. (2013) "Carl Schmitt", Der. Kurtul Gülenç ve Ahu Tunçel, *Siyaset Felsefesi Tarihi*. (S.A. 485-512) Ankara: DoğuBatı Yayınları.
- Heidegger, M. (2015). *Metafizik Nedir?*. Çev. Yusuf Örnek. Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu.
- Hobbes, T. (2007). *Leviathan veya Bir Din ve Dünya Devletinin İçeriği, Biçimi ve Kudreti*. Çev. Semih Lim. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Kelsen, H. (2000) "Saf hukuk kuramı: Devlet ve hukuk özdeşliği", Der. Cemal Bali Akal, *Devlet Kuramı*. Çev. Cemal Bali Akal. (S.A. 425-459) Ankara: Dost Kitabevi.
- Sartre, J. P. (1981). *Yöntem Araştırmaları: "Diyalektik Aklın Eleştirisi"*. Çev. Serdar Rifat Kırkoğlu. İstanbul: Yazko.
- Sartre, J. P. (2010). *Aydınlar Üzerine*. Çev. Aysel Bora. İstanbul: Can Sanat Yayınları.
- Sartre, J. P. (2011). *Varlık ve Hiçlik*. Çev. Turhan Ilgaz ve Gaye Çankaya Eksen. İstanbul: İthaki Yayınları.
- Schmitt, C. (1996). *Siyasi İlahiyat Egemenlik Kuramı Üzerine Dört Bölüm*. Çev. A. Emre Zeybekoğlu. Ankara: Dost Kitabevi.
- Schmitt, C. (2012). *Siyasal Kavramı*. Çev. Ece Göztepe. İstanbul: Metis Yayınları.