

“MACHIAVELLI VE BİZ”

Ar. Gör. A. Emre Zeybekoğlu*

Bu yazının konusu, 1527'deki ölümünü takiben, özellikle 16. yüzyılın ikinci yarısından itibaren gündemden düşmeyen ve siyaset felsefesinde, Wagner'in müzik tarihinde bıraktığına benzer bir etki yaratan Machiavelli olacak¹; tartışmasız düşünce tarihinin en tartışmalı figürlerinden biri ve Prens adlı eserinden çıkarsanan temel iddialarından birkaçı... Ortaçağ'dan günümüze dek hükümdara ve siyasi iktidarı ellerinde bulunduranlara tavsiyelerde bulunan binlerce kitap yazılmış ancak bunlardan yalnızca biri sivrilerle diğerlerini gölgede bırakmıştır²: Machiavelli'nin Prens'i. Son örneklerden biri, Bill Clinton'ın danışmanlığını yapan Dick Morris'in 1999 yılında yayımlanan kitabıdır ve onun da adı 'Yeni Prens'tir³. Nedir peki Prens'i ve yazarını bu kadar güncel kılan? Sosyal bilimlerin doğası gereği, bunu tek bir neden ileri sürerek açıklamak mümkün olmasa gerek. Akal'ı ve Cassirer'i, Machiavelli'nin Prens'ini, Galileo Galilei'nin kitabı ile aynı düzeyde ele ala-

* İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi, Genel Kamu Hukuku Anabilim Dalı. Louis Althusser'in bu makale ile aynı başlığı taşıyan bir kitabı olduğu için başlık tırnak içine alınmıştır.

1 Wagner, müzik tarihini Wagner-öncesi ve Wagner-sonrası olarak ikiye bölen besteci olarak kabul edilir. Ya Wagner'den yana olursunuz, ya da ona karşı... Wagner söz konusu olduğunda tarafsız kalmak mümkün değildir. Örnek olarak Mimarođlu, eleştirmen ve besteci René Leibowitz'in okul kartesine "İyi öğrenci ama Wagner'le ilgileniyor" diye bir kayıt düşüldüğünden bahseder. Mimarođlu, İlhan, *Müzik Tarihi*, Varlık yay., İstanbul, 1990, s. 94-97. Aynı yönde bir saptama için bakınız, Carl Schmitt, "Macchiavellizm 22. Juni 1927", in: *Staat, Grossraum, Nomos, Arbeiten aus den Jahren 1916-1969*, der. Günter Maschke, Duncker & Humblot, Berlin, 1995, s. 102.

2 Yalnızca 800-1700 yılları arasında bu içeriğe sahip 1000 kadar kitap yazıldığı söyleniyor.

3 Morris, Dick, *The New Prince: Machiavelli Updated for the Twenty-First Century*, Renaissance Books, New York, 1999.

rak siyaset biliminin milat noktası olarak değerlendirmeye yönel-
ten nedenlerden bir kısmını kabaca öbeklersek, sorunun boyutla-
rını, bir makalede ele alınacak ölçüde sınırlamış olduğumuzu var-
sayabiliriz⁴. Buna göre bu nedenler, Machiavelli'nin,

1- Hükümdar ile tebaa arasında araçsal bir rol oynayan pre-
modern meşruiyet bağını kopartarak, halk veya Tanrı gibi hiçbir
dışsal meşruiyet odağına gönderme yapmayan bir yönetim mode-
lini önermesi⁵;

2- Bağımsız bir eylem olarak siyasi eylemi, ahlâkî eylemden
ayırt ederek, siyaset ile ahlâk arasındaki bağı kopartması⁶;

3- Yeni bir birlik ve yeni bir savaş kuramına yönelik yeni bir
söyleme öncülük etmesi⁷ olarak sıralanabilir.

Sonuncu nokta, barış kavramı ile ilişkisi bağlamında başlı ba-
şına bir makale veya daha geniş kapsamlı bir çalışmaya konu
oluşturabilecek denli kapsamlı olduğu için bu yazının genel izle-
ęi, ilk iki nokta ve bu noktaların günümüze yansımaları olacak.
İkinciden ele almaya başlayalım. Machiavelli'ye göre ahlâk, politik
yaşamı kontrol altında tutmaya elverecek bir referans noktası de-
ğildir. Politik alan, ahlâkın koyduğu sınırlamalardan bağımsız-
dır⁸. Çok bilinen bir deyişle politikada amaçlar, araçları meşru kı-
lar. Bu, klasik siyaset felsefesi ile taban tabana zıt bir *Staatsräson*
(hikmet-i hükümet - devlet akli) düşüncesinin ortaya çıkması an-
lamına gelir. Bu noktada, Tanör'ün sevdiği deyimle, bobini biraz
geriye sararak antik çağa kısaca dönelim. Site devletlerinin oluş-
tuğu antik dönemde, uğruna yaşamaya en çok değecek varlık dev-
let olduğu için bireysel etik ile siyasi iktidar etiği birbiri ile örtü-
şür⁹; bu yüzden de politika ile ahlâk arasında bir çatışma yoktur.

4 Cassirer, Ernst, *Devlet Efsanesi*, çev. Necla Arat, Remzi Kitabevi, 1984, s. 135; Cemal Bali Akal, *Varolma Direnci ve Özerklik*, Dost yay., Ankara, 2004, s. 59.

5 Akal, Cemal Bali, *Sivil Toplumun Tanrısı*, Engin yay., İstanbul, 1995, s. 47.

6 Bobbio, Norberto, *Democracy and Dictatorship*, Polity Press, Oxford, 1997, s. 46; Giovanni Sartori, "What is 'Politics'?", *Political Theory*, vol.1, no. 1, Şubat 1973, s. 11.

7 Akal, Cemal Bali, *Sivil Toplumun Tanrısı*, s. 53.

8 Strauss, Leo, *Thoughts on Machiavelli*, University of Chicago Press, Chicago, 1958, s. 43.

9 Siyasetle ilgili sorunlar antik Yunanlıların yaşamlarının özünü oluşturur. Aristoteles'in insanı bir *zoon politikon* olarak görmesinin nedeni insanların *polis*'te yaşamalarıdır. Ancak bunun tersi de geçerlidir: *Polis* de insanların

Aynı dönemde, siyasi iktidarı sınırlamayı amaçlayan evrensel bir dinden söz etmek de mümkün değildir. Yerel etkinlik alanları ile sınırlı olan çok-tanrılı dinler, heroizmi kutsamakla aslında siyasi iktidarın hiçbir sınırlamaya tâbi olmaksızın özgürce uygulanmasını teşvik ediyordu. Hıristiyanlığın ortaya çıkması ve kurumsallaşması ile siyasi iktidarın da boyun eğmesi gereken evrensel bir ahlâkî buyruk, etkisini hissettirmeye başladı ve Kilise, insanların dikkatini uhrevi değerlere yönlendirerek, dünyevi değerlerin ve bunların bir parçasını oluşturan *Machtpolitik* ve hikmet-i hükümet anlayışının geri adım atmasını sağladı. Ortaçağ'da modern devlete doğru evrilen siyasi birliklerin kilise ile giriştikleri iktidar mücadelesi, her iki kavramın tarih sahnesine geri dönüşünü teşvik etti ve II. Friedrich'ten, II. Philip'e dek birçok hükümdar, yeni bir rasyonel yönetim sanatının örneklerini sergilediler¹⁰. Ancak modern anlamda *Staatsräson* düşüncesini ilk kuran kişi "cehennem korkusu bilmeyen bir dinsiz olarak, antik bir saflıkla hayatının en önemli eseri üzerinde çalışan" Machiavelli olmuştur¹¹. Böylelikle politik eylem, antik dönemde olduğu gibi, amaca uygunluk

içinde yaşar. Dolayısıyla insanın *zoon politikon* olarak tanımı, Antik Yunanlıların yaşam anlayışını yansıtır. *Polis*, insanların tüm potansiyellerini açığa çıkarabilecekleri kurucu bir birliktir ve bu birlik içinde siyasi-olmayan insan, *polis*'le sembiyotik ilişkisini kaybettiği için eksik bir varlık olarak, bir *idion* (İngilizcesi: *idiot*) olarak görülür. Bkz. Giovanni Sartori, "What is 'Politics'?", *Political Theory*, vol.1, no.1, s. 7.

¹⁰ II. Philip'le ilgili olarak bkz. William Mc Neill, *The Pursuit of Power*, Basil Blackwell, Oxford, 1982, I. Bölüm; II. Friedrich ile ilgili olarak bkz. Bertrand de Jouvenel, *Sovereignty, An Inquiry into the Political Good*, çev. J. F. Huntington, Liberty Fund, Indianapolis, 1997, s. 231; Cemal Bali Akal, *Sivil Toplumun Tanrısı*, s. 48-49. İlginç olan, feodal sistemden kaynaklanan ayrıcalıkları ortadan kaldırarak toplumun hukuksal ve siyasal yapısını baştan aşağı değiştirmeyi amaçlayan ve "aydınlanmış despot" unvanına ilk olarak layık görülen II. Friedrich'in, bir yandan Makyavelizm örneği sergilerken, öte yandan *Anti-Machiavelli* başlıklı bir kitap yazmış olmasıdır.

¹¹ Meinecke, Friedrich, *Die Idee der Staatsräson in der neueren Geschichte*, Druck und Verlag von R. Oldenbourg, Münih, 1929, s. 32-34. Aynı yönde, Carl Schmitt, *Parlamentar Demokrasinin Krizi*, çev. A. Emre Zeybekoğlu, Dost yay., Ankara, 2006, s. 58; Leo Strauss, *Natural Right and History*, University of Chicago Press, Chicago, 1992, s. 190. Meinecke'nin kitabının taşıdığı önemle ilgili olarak bkz. Michel Foucault, *Özne ve İktidar*, çev. Işık Ergüden, Osman Akınhay, Ayrıntı yay., İstanbul, 2005, s. 44. İlginç olan bir diğer nokta, Meinecke'nin kitabının İngilizce çevirisinin başlığının, orijinal metinden farklı olarak "Makyavelizm" olmasıdır. Bkz. Friedrich Meinecke, *Machiavellism, The Doctrine of Raison d'État and Its Place in Modern History*, çev. Douglas Scott, Transaction Publishers, New Brunswick, 1998. "Machiavelli'nin bütün politik düşüncesi, sürekli olarak hikmet-i hükümeti düşünmekten başka bir şey değildir." Bkz. Friedrich Meinecke, *Die Idee Der Staatsräson*, s. 37.

ilkesini temel düstur olarak benimseyen amoral bir norm olarak kabul edilmeye başlandı¹². Machiavelli'nin modern anlamda (*salus rei publicae*'yi şiar edinen) *Staatsräson* öğretisinin kurucusu olduğu iddiasına vurgu yapılmasının nedeni, söz konusu öğretinin, ahlâkî politikaya tabi kılmanın dinamosu işlevini görmesi ve "politik olan"a ahlâkî yargı karşısında öncelik tanınmasıdır¹³. Koselleck'e bakılırsa bu, iyi / kötü şeklindeki ahlâkî ayrımın, modern anlamda devletin kuruluşu aşamasında, barış / savaş biçimindeki politik ayrıma dönüşmesi sonucunda ortaya çıkan zorunlu bir evrimdir¹⁴.

Machiavelli, modern devletin ufukta gözüktüğü bir çağda, Hobbes'un siyaset felsefesine giden yolun taşlarını döşeyecek şekilde, klasik siyaset felsefesini reddeden ilk kişidir; modern iktidarın şeytani yüzünün ilk habercisidir¹⁵. Klasik siyaset felsefesinin temel sorunu, "İnsan nasıl *yaşamalıdır*?" sorusudur ve bu soru, ahlâktan hareketle yanıtlanmaya çalışılır. Oysa değişen toplum yapısı içinde adalet sorununa çözüm bulabilmek için, insanların 'nasıl *yaşadıkları*' sorulmalıdır. Siyasetin gerçekte nasıl işlediğine yönelik bir sorudur bu ve doğaldır ki, ahlâkî erdemleri pusula niyetine kullanarak yanıtlanamaz. Pusula, *siyasal* erdemlerdir, *virtù*'dur.¹⁶ Cassirer'in Machiavelli'yi siyaset biliminin miladı olarak kabul etmesi tesadüf değildir. Machiavelli'ye göre her olayda eylemin yönünü belirleyen, ahlâkî niyetten çok zorunluluklardır (*necessitas*)¹⁷. Böylelikle Floransalı, siyasal olayları, herhangi bir insani tutkuyu işin içine karıştırmadan ele almaya çalışır, veya tutkuları hesaba katan soğukkanlı bir gözlemci olarak... "Spinoza'nın sözcüklerini kullanacak olursak, O bu gibi şeylerden ...

12 Friedrich, Carl J., *Die Staatsräson im Verfassungsstaat*, Verlag Karl Alber, Freiburg, 1961, s. 28.

13 Bobbio, Norberto, *Democracy and Dictatorship*, s.79.

14 Koselleck, Reinhart, *Kritik und Krise, Eine Studie zur Pathogenese der Bürgerlichen Welt*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1973, s. 18-19.

15 Bobbio, Norberto, *Democracy and Dictatorship*, s. 128.

16 Machiavelli, kökünü antik gelenekte bulan bir siyaset felsefecisidir; *fortuna* (talih) ve *virtù* gibi klasik antikiteden gelen kavramların, incelemelerinin temel iki dayanağı oluşturduğu düşünülürse, bu daha iyi anlaşılır. Machiavelli'nin teorisi skolastiklere karşı antik düşünceyi yeniden ileri süren felsefi bir protesto niteliğindedir. Bkz. Hans Morgenthau, *The Decline of Democratic Politics*, The University of Chicago Press, Chicago, 1962, s.29.

17 Strauss, Leo, *Natural Right and History*, s. 178-179.

18 Cassirer, Ernst, *Devlet Efsanesi*, s. 146.

çizgi, düzlem ya da üç boyutlu cisimlermiş gibi söz eder"¹⁸. Siyaset sahnesine baktığında sahtekarlık, düzenbazlık, ihanet ve cinayetten başka bir şey görmez¹⁹. O halde tüm bunların önünü almak için siyasal aktörlerin elini ahlâkın ipiyle sıkı sıkıya bağlamaktansa, varolanı veri kabul etmeyi tercih eder. Siyaseti bir satranç oyunu gibi ele alır. Ona göre bu oyunda iyi hamleler ve kötü hamleler vardır²⁰. Bir hamlenin iyi olup olmadığını belirleyense, prensin iktidarı ele geçirmesi ve mümkün olduğunca genişleterek elde tutması amacına ne kadar uygun düştüğüdür²¹. Gerçek ve üstün bulduğu tüm değerleri "*virtù*" kavramında toplayan Machiavelli'nin amacı, bu kavramla dinamik bir unsuru ifade etmek-

19 Bu noktada Leo Strauss ile Machiavelli arasındaki koşutluklara değinen bir söyleşi için bkz. "*The New Machiavelli? Leo Strauss and the Politics of Fear*", Michael Enright'in Shadia Drury ile 27 Nisan 2005'te yaptığı söyleşi, <http://www.globalpublicmedia.com/transcripts/396>, (çevrimiçi). Söyleşide Leo Strauss ile ABD yönetiminin 'şahin kanadını' oluşturan *neo-con*'lar arasındaki bağıntının da altı çizilmektedir.

20 Cassirer, Ernst, *Devlet Efsanesi* s. 147. Bu, daha sonra Nietzsche tarafından da benimsenecek olan bir tezdır. İyi ve kötüyü tanımlarken ahlâktan kopuk bir duruş sergileyen Nietzsche'ye göre, bedenün gücünü arttıran her şey iyi, azaltan her şey kötüdür. Buradaki 'beden'in, kolaylıkla siyasi bir *corpus*'la ikame edilebilen bir kavram olduğuna işaret etmek gerekir. Bkz. Friedrich Nietzsche, *Twilight of the Idols and the Anti-Christ*, çev. R. J. Hollingdale, Penguin Londra, 2003, s. 115.

21 Machiavelli ile tarih sahnesine çıkan bu anlayış, Paolo Sarpi ile zirve noktasına ulaşmıştır. Bkz. Carl Schmitt, *Parlamenter Demokrasinin Krizi*, s. 58. Machiavelli'nin modern iktidar anlayışını tarihsel açıdan konumlandırmak için Louis Althusser'in 1962 yılında Machiavelli hakkında verdiği bir ders-ten alıntı yapmak yerinde olur: "Machiavelli, ki onu benzersiz kılan da budur zaten, klasik düşüncenin unuttuğu sorunu, yani mutlak monarşinin ortaya çıkışı sorununu ele alır... Bu sorunu ... gerçek terimlerle ortaya koyamayacağı bir ülke için ele alır. İşte bunun için Machiavelli ayrıcalıklı bir konumda bulunuyordu: ya gerçek bir olayın düşsel bir tanığı, ya da düşsel bir olayın gerçek tanığıydı. Tüm teorisi,... bu olayın ortaya çıkışını güçsüzce düşünmekten başka bir şey değildir... Machiavelli'nin temel sorunu, koşulların hem tümüyle elverişli hem de tümüyle elverişsiz olduğu bir durumda 'yeni bir devletin' kurulma koşullarını düşünmek(tir)". Bkz. François Matheron, Sunuş yazısı, in: Louis Althusser, *Sanat Üzerine Yazılar*, çev. Alp Tümerterkin-Zühre İlkelen, İthaki yay., İstanbul, 2004, s. 36-37.

22 *Virtù*, ahlâkî erdemin karşıtı değildir; farklı bir düzeni öngören bir erdemdir. Ahlâkî erdemi dışlamaz, onu kapsayabileceği gibi, aynı anda onu aşabilir de... *Virtù*, Prens'in, koşullar bunu gerektirirse, ahlâkî olmayan bir biçimde davranmaya hazırlıklı olmasını emreder. Bkz. Louis Althusser, *Machiavelli and Us*, Verso, Londra, 2000, s. 44, 93.

23 Meinecke, Friedrich, *Die Idee der Staatsräson*, s. 39-40. Meinecke'ye bakılırsa '*virtù*' kavramı "hem yurttaşlık hem de yönetici sınıfın erdemini içerir. Kendini ortak iyiye adamaya hazır olmayı gerektirir, hem de devleti kuran ve yönetenlerin bilgeliğini, enerjisini ve hırsını içerir". (a. g. e., s. 40.)

tir²². Bu dinamik unsur heroizm, siyasi bir başarı gösterme kudreti ve her şeyden önemlisi 'filizlenen bir devleti (siyasi birliği) kurma ve koruma gücüdür'²³. Yeni siyasetin temel konusu bu olacaktır ve böylelikle siyaset, hiçbir ahlâk kuralına tabi kılınamayacak bir oyun alanı görünümüne bürünür²⁴. Bu, bugün belki çoğumuza doğal gelmektedir. Ancak Machiavelli'nin öğretisinin ne kadar yeni olduğunu anlayabilmek için, siyasetin doğası ile ilgili olarak ortaya koyduğu tezleri pre-modern bir perspektiften değerlendirmek gerekir, çünkü politika ile ahlâkı, açıkça birbirlerinden farklı alanlar olarak tanımlayarak görüş ufkumuzu oluşturan kişi odur²⁵. Bu ikisinin birbirlerinden farklı alanlar olup olmadıkları, Machiavelli'nin yaşadığı dönemden günümüze dek en önemli tartışma konularından birini oluşturmuştur. Bir yanda yönetimleri ahlâkî bir kurala tabi kılarak keyfi davranmalarının önüne

24 İhmal edilen doğu dünyasında yer alan Hintliler açısından bakıldığında Machiavelli, bu anlamda yeni değildir. M.Ö. 4. yüzyılda yaşamış olan Kautilya'nın (Kautilya olarak da geçiyor) bir çeşit siyaset, yönetim ve birlik kuramı karışımı olan "Arthaçastra" adlı eseri, Machiavelli'yi öncelemektedir. Bkz. Carl Schmitt, "Macchiavelli zum 22. Juni 1927", in: *Staat, Grossraum, Nomos*, s. 105, dn. 4. Gowen'a bakılırsa, tarihe büyük saygı duyan Floransalı ile teorik açıdan saplantılı olan Hintli arasında büyük farklılıklar olmakla beraber, ikisi, ahlaki açıdan "iyinin ve kötünün ötesinde" durmaları bakımından ortak bir zemini paylaşır ve Arthaçastra'nın sistemi, "iktidara yönelik iradenin kayıtsız şartsız ilanı" olduğu için Makyavelik bir sistemdir. Bu sistemde kral, Machiavelli'yi akla getirecek biçimde, acımasız olması gerektiğinde tereddüt etmemeli, devlet adamlığının gereği olarak formaliteleri yerine getirirse de, ahlakiliğe aldırış etmemelidir. (Mark Twain'in "Pudd'n-head Wilson"ından: "In statesmanship get the formalities right and never mind the moralities") Bkz. Herbert H. Gowen, "'The Indian Machiavelli' or Political Theory in India Two Thousand Years Ago", in: *Political Science Quarterly*, vol. 44, no. 2, Haziran 1929, s. 178-180.

25 Drury, Shadia B., "Machiavelli's Subversion of Esoterism", in: *The Political Ideas of Leo Strauss*, Palgrave Macmillan, New York, 2005, s. 118. Strauss'a göre Machiavelli'nin siyasetin doğasına ilişkin görüşlerinin, günümüzde doğal karşılanmasının nedeni, siyasetin, onun kötücül öğretisi yüzünden çürümüş olması değildir. Onu yeni kılan, politika ile ahlâk arasındaki bağıntıya işaret etmesi de değildir. Bu ikisi arasındaki ilişki antik dönem düşünürlerince de biliniyordu. Machiavelli'yi yeni kılan, antik dönem düşünürleri tarafından örtülü bir şekilde işlenen yozlaştırıcı bir öğretiyi, apaçık bir dille ifade etmesidir. Bkz. aynı eser, s. 119. Strauss'un Machiavelli ile ilgili görüşleri zaman içinde değişime uğramıştır. "The Political Philosophy of Thomas Hobbes" adlı eserinin ilk baskısında (1936) Hobbes'u, modern siyaset felsefesinin kurucusu olarak sunar. Bu eserin ikinci baskısında ise bu konuda hataya düştüğünü, gerçekte -deminki gerekçe ile Machiavelli'nin, modern siyaset felsefesinin kurucusu sıfatını taşıma onuruna sahip olduğunu ifade edecektir. Bkz. Leo Strauss, *Hobbes' Politische Wissenschaft*, Luchterhand, Berlin, 1965, s. 9.

geçmeye çalışan doğal hukukçular, öte yanda devleti, hukuku belirleyen bir güç olarak tanımlayarak, politikayı hukukun önüne koymakla ağırlığı devlete veren pozitivistler ve 19. yüzyılda doğal hukuk kuramına savaş açan tinselci romantikler²⁶... Bu yazıda amacımız, birçok tez oluşturacak denli geniş bir zaman dilimini ele almaktan çok, bu konuyla ilgili, Machiavelli'yi hala gündemde tutan yakın dönemdeki tartışmalara odaklanmak. Bu yüzden yüzlerce yıllık bir dönemi atlayarak 20. yüzyılın sonlarına geleceğiz.

Siyaset ile ahlâk arasındaki bağ konusunda ilk olarak değineceğimiz örnek, hemen hemen bütün yaşamı boyunca liberal bir düzen perspektifinden âdil bir toplumun kuruluş şartlarını düşünen Rawls ve onun "örtüşen mutabakat" (*overlapping consensus*) kavramı olacak. Bu noktada, her ne kadar birbirine aykırı kuramlar gibi görünse de Rawls'un tezleri ile Hobbes'un tezleri arasındaki koşutluklara değinmek yerinde olacak gibi görünmektedir.

İdeal bir siyasal düzenin kuruluş ve işleyiş koşullarını düşünürken Rawls, temel olarak adalet kavramına, Hobbes ise düzen kavramına odaklanır. Ancak bu kavramlardan biri olmadan diğeri gerçekleştirilemeyeceği için, her iki düşünür de ikili bir ödevle karşı karşıyadır: Düzen ve adalet kavramlarını uyumlaştırmak. Eğer böyle bir şeyden bahsedilebilirse, Rawls ve Hobbes'un "ortak projesi", birbirinden çok farklı değerlere sahip toplumsal grupların, barışçıl ve adil bir şekilde bir arada yaşama ilkesi ışığında işbirliği yapmalarının nasıl sağlanabileceğidir²⁷. Her iki düşünür de insan doğası ve insanın temel ihtiyaçları konusunda benzer saptamalardan yola çıkarlar: İnsanlar kamusal yarar adına değil, kendilerine bir avantaj sağladığı için diğerleri ile işbirliği yapma yoluna giderler, çünkü insan doğasının ana motoru, rasyonel bir ben-merkezciliktir. Arılar ve karıncaların kurduğu düzenlerin insanların kurduklarından ne kadar farklı olduğunu açıklarken Hobbes, bu yaratıklarda içgüdüsel olarak ortak çıkarın, özel çıkar ile uyumlu olduğunu ve birine hizmet etmenin diğerine de hizmet etmek anlamına geleceğini iddia eder²⁸. Özel çıkarı ile ortak çıka-

26 Cassirer, Ernst, *Devlet Efsanesi*, s. 145. Daha yakın dönemli bir tartışma için bkz. Timothy Mitchell, "The Limits of the State: Beyond Statist Approaches and Their Critics", *American Political Science Review*, vol. 85, no. 1, Mart 1991, s. 78 vd.

27 Rhodes, Rosamond, "Reading Rawls and Hearing Hobbes", *The Philosophical Forum*, vol. XXXIII, No. 4, Kış 2002, s. 395.

rı arasında uyumsuzluk olan *homo sapiens* ise, doğası gereği özgürlüğüne düşkündür ve bu yüzden çeşitli sınırlamalara tabi olacağını ve kendisini sıkıntıya sokacağını bilse de, sivil toplum düzenine geçmenin, özgür bir yaşam için olası en geniş özgürlük çerçevesini çizmek için en uygun araç olduğunu kavrayacaktır²⁹. Objektif, Rawls'a kaydırıldığında sivil toplum düzeninin, ahlâkî bir temeli olduğu görülür. Düşünüre göre, Öteki ile işbirliği yapmak ahlâkî nitelikli bir yurttaşlık ödevidir. Bu ödev, Öteki'ni dinlemeye gönüllü olmayı ve Öteki ile uzlaşmak söz konusu olduğunda makul olmayı gerektirir³⁰. Rawls'a göre insan iki ahlâkî niteliğe sahip olmalıdır. Bunlardan biri rasyoneldir ve neyin iyi olduğuna dair bir kuram oluşturmayı ve buna uygun davranma yeteneğine sahip olmayı gerektirir, diğeri ise makuldür ve etkin bir adalet duygusuna sahip olmayı gerektirir³¹. Bu da özgür ve kendisiyle eşit olan Öteki'nin de uygun bulacağı adil işbirliği koşulları tekliif etmeyi ve kendi çıkarına aykırı dahi olsa bu koşullara uygun davranmayı içerir³². "Peki insanlar niçin kamusal aklın getirdiği sınırlamalara saygı göstermelidirler", sorusuna Rawls'un vereceği yanıt hipotetik olacaktır: Çünkü diyecektir Rawls, insanlar makul oldukları için kamusal akla uygun davranmaya ihtiyaç duyacaklardır. Rawls, bunun için sahip olunması gereken pratik akla zaten sahip olduğumuzu *a priori* varsayar. Bu noktada düzen kavramı ile akıl kavramı arasındaki zorunlu ilişki açığa çıkmaktadır. Düzen kavramı asgari ölçüde de olsa, belli bir rasyonaliteyi gereksineceği için hem Hobbes hem de Rawls, duygu ve sezgi yerine "akıl kategorisine" inanç duyarlar ve sivil bir düzenin temel unsuru olan yurttaşların, belli bir akıl kapasitesi ile donanmış ve uslamlama yoluyla ikna olmaya doğal bir eğilim duyduklarını varsayarlar; aksi bir varsayım, düzenin temellerini tehlikeye atar çünkü. Her iki düşünür 'aklı', düzene götürecektir eyleme rehberlik edecek bir kurallar bütününe salık veren bir kategori olarak düşünür³³. Böylelikle Rawls'un "*A Theory of Justice*"daki adalet kaygı-

28 Hobbes, Thomas, *Leviathan*, çev. Semih Lim, YKY, İstanbul, 2001, s. 129.

29 Rhodes, Rosamond, a.g.e. s. 396.

30 Rawls, John, *Political Liberalism*, Columbia University Press, New York, 1993, s. 217.

31 a. g. e., s. 48-54.

32 a. g. e., s. 54-58.

33 Hobbes, determinizm ile irade özgürlüğünü de akıl kategorisini kullanarak bağdaştırmaya çalışır. Daha ayrıntılı bilgi için bkz. David van Mill, "*Hobbes' Theories of Freedom*", *The Journal of Politics*, vol. 57, no. 2, Mayıs 1995, s. 444 vd.

sı, bu eserinden 22 yıl sonra yayımlanan "*Political Liberalism*"de yerini daha çok düzen kaygısına bırakmış gibi gözükür.³⁴ Rawls'a göre, liberal bir siyasal düzenin sağlam temellere oturması için "örtüşen mutabakat"ın sağlanması zorunludur. "Örtüşen mutabakat"ın ise siyasal düzene giden yolun taşlarını, "akıl" kategorisinden hareketle döşeyeceği açıktır. "Örtüşen mutabakat" düşüncesinin sorunlu yanı, -biraz sonra görüleceği gibi- "politik olan"ın çatışmacı doğasını görmezden gelen bir 'uzlaşma ütopyası'na götürme riski taşımasıdır³⁵. Aslında Rawls, "örtüşen mutabakat" tezini işlediği "*Political Liberalism*"de, siyasetin çatışmacı bir doğaya sahip olduğunu şu satırlarla teslim etmekten kendini alamaz: "Çatışmayı yeni kılan şey, insanların 'iyi' hakkındaki tasarımlarına uzlaşma kabul etmeyen, aşkın bir unsur sokmasıdır. Bu unsur, ya yalnızca şartlara ve tükenmeye bağlı olarak ılımlılaştıran ölümcül bir ihtilafı ya da düşünce ve vicdan özgürlüğünü zorunlu kılar. Bu sonuncu, sağlam temeller üzerine kurulmuş ve toplumsal kabul görmüş özgürlük haricinde, adalete ilişkin makul bir politik tasarım imkansızdır. 'Politik liberalizm', *belirti vermeyen, uzlaşmaz çatışmanın mutlak derinliğini* [vurgular bana ait, e.z.] ciddi bir biçimde düşünmekle işe başlayacaktır"³⁶. Rawls'un yeni liberalizm anlayışını "politik" kavramı ile donatmasının nedeni, politik kültürün niteliği ile ilgilidir. Rawls'a göre, politik kültür türdeş olmadığı için, bir toplumda çatışmaların yaşanmasını doğal karşı-

34 Bu noktada Rawls, Amerikan toplum biliminin genel karakteri ile uyumlu bir tavır sergiler. "Sigorta gelişmeye ilişkin literatür, büyük oranda demokratik çoğulculuğun istikrar yönelimine bağlı kalmıştır... Radikal değişim ve köklü bir sistem dönüşümü ile kavramsal düzeyde boşa çıkmak donanımsız olan Amerikan toplum bilimi, düzene normatif bağlılığı içselleştirmiştir", bkz. James A. Bill ve Robert L. Hardgrave, Jr., *Comparative Politics: The Quest for Theory*, Charles E. Merrill Publishing Company, Ohio, 1973, s.75.

35 Nitekim Paul Guyer, "örtüşen mutabakat" tezinin iki temel normatif varsayım üzerine kurulduğunu iddia edecektir: 1) böylesi bir mutabakat, kimseyi dışarıda bırakmamacasına, herkesi kapsamalıdır; 2) Tahakkümden bağımsız, özgürce elde edilmiş olmalıdır. Akıl sahibi olduğunu iddia eden insanlar, bu varsayımlara göre davranmalıdırlar. Aksi yönde davranış, bu akli ütopyanın çökmesine yol açar. Guyer daha da ileri giderek, insanın kendisini akıl sahibi bir varlık olarak görmesinin dahi normatif olduğunu iddia ederken, bu ütopyanın ne kadar sallantılı temeller üzerine kurulduğunu düşündürür. Bkz. "İki Yüzüncü Ölüm Yıldönümünde: Immanuel Kant ve Kantçılık", çev. Kaan H. Ökten, in: *Sonsuzluğun Sınırında: Immanuel Kant, Cogito*, sayı 41-42, Kış, 2005, s. 494. Machiavelli de, insani şeylerin tam anlamıyla akıl kategorisinin belirleyiciliği altında varolmadığını iddia ederken bu iddianın çok da uzağına düşmez. Bkz. Ernst Cassirer, *Devlet Efsanesi*, s. 160.

36 Rawls, John, *Political Liberalism*, s. xvi-xvii.

lamak gerekir. “Bir toplum makul olmayan, akıl-dışı (irrasyonel), hatta deli saçması doktrinleri içerebilir. Mesele bunları, toplumun birliğine ve toplumsal adalete zarar vermeden içermesidir”³⁷.

Sosyal sözleşmecî Rawls’a göre siyasi düzen kurulurken, ideal olarak ‘tam örtüşmeli bir mutabakat’ sağlamak gerekse de, birbirleri ile çatışan birçok görüşü barındıran toplumların doğası buna elvermediği için ‘makul’ bir çoğunluğun bu düzen üzerinde uzlaşmasını yeterli görmek gerekir. “Örtüşen mutabakat”, bu ‘makul’ çoğunluğun üzerinde uzlaşacağı bir platform niteliğindedir. Kimlerin ‘makul’ çoğunluğa dahil olduğunu belirleyen ölçüt ise, adil işbirliği koşullarına uyum ve toplumun diğer üyeleri ile kalıcı bir işbirliğine girme iradesini sergileyip sergilememeleridir³⁸. Böylelikle ‘makul’ kişiler, Rawls’un tanımı gereği, liberal siyasal düzenin temel ilkelelerini benimseyen kişilerdir³⁹. Rawls’un ‘makul’ ile ‘makul olmayan’ arasında gözettiği ayrımın hedefi, liberalizmi benimseyen görüş sahipleri ile benimsemeyenler arasında bir çizgi çekmektir⁴⁰.

37 a.g.e, s. xvii.

38 Mouffe, Chantal, *The Democratic Paradox*, Verso, Londra, 2000, s. 24.

39 Rawls’un adil düzeni, sınıf farklılıklarının verili kabul edildiği liberal düzen üzerine kuruludur. İleri sürdüğü ‘farklılık ilkesi’ de, kapitalist piyasa modelini haklı çıkarmayı amaçlar. Rawls’a göre, sınıflar arası eşitsizliği, kapitalist bir refah devletinde beklenebilecek düzeyin ötesinde azaltmak, üretim etkinliğini azaltacağı ve endüstriyel gelişimi engelleyeceği için işçi sınıfının da aleyhine olacaktır. MacPherson’a göre, Rawls’un adil olduğunu ileri sürdüğü model, sınıf farklılıklarının hakim olduğu liberal bir düzen, sınıflardan birinin elindeki gücün, başka bir sınıfa sürekli aktarımına dayanan bir sömürü ilişkisi üzerine kurulduğu için, aslında sömürüyü meşru gösteren bir modeldir. Bkz. C. B. MacPherson, “Classlessness, and the Critique of Rawls: A Reply to Nielsen”, *Political Theory*, vol. 6, no. 2, Mayıs 1978, s. 209-210.

40 Mouffe, Chantal, *The Democratic Paradox*, s. 24-25. Benzer bir muhakeme biçimiyle Kant da, yalnızca özel mülk sahibi yetişkin erkeklerin siyasal akıl üretimine, yani kamusal alana katılabileceklerini iddia eder, çünkü yalnızca onlar kendi kendilerinin efendileridirler. Kant, ücretli işçi sınıfı, kendilerine göre hiçbir üstünlüğü bulunmayan özel mülk sahipleri ile “aynı seviyeye yükselememesinin, başkalarının karşı konulmaz iradesinden değil de, bizzat kendisinden (yeteneklerinden veya iradesinden), ya da suçunu başkalarına yükleyemeyeceği şartlardan kaynaklandığının bilincinde olduğu her durumda mutlu kabul edilebilir” derken, kamusal ilkesini ihlal etmiyor gibi gözükerek, geniş bir toplumsal kesimi siyasal akıl üretim sürecinin dışında bırakır. Bkz. Jürgen Habermas, *Kamusalın Yapısal Dönüşümü*, çev. Tanıl Bora, Mithat Sancar, İletişim yay., İstanbul, 2002, s. 211-213. (Alıntıda orijinal metni de göz önünde tutarak önemsiz birkaç değişiklik yaptım. Orijinal metin için bkz. Jürgen Habermas, *Strukturwandel der Öffentlichkeit*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1990, s. 186-188.) Çocuklarla kadınları, “herkes” kavramından açıkça dışlamakla Hegel de benzer bir ayrımcılıkta bulunur. Bkz. G. W. F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Verlag von Felix Meiner, Leipzig, 1911, § 301, s. 245.

Amaç, toplumun birliğine ve toplumsal adalete zarar vermemek olduğu sürece, bu düzenin kapsayacağı 'makul çoğunluk' ile dışlayacağı 'makul olmayan görüşler' arasındaki ayrım, Rawls'a göre politik değil, ahlâkî bir ayrımdır. Çünkü 'iyi'ye ilişkin farklı anlayışların bir araya geldiği siyasal bir topluluk, bütünlüğünü sürdürebilmek için çekirdek bir ahlâkî referans alır. Rawls, bir yandan kitabının giriş bölümünde, toplum içindeki karşıt kutuplar arasında uzlaşmaz bir çatışmanın varlığını kabul eder, öte yandan bir uzlaşma ütopyası kurar; ancak toplumun birliği söz konusu olduğu zaman, bu birliği tehlikeye düşüreceğini varsaydığı görüş sahiplerini, ahlâkî olduğunu iddia ettiği bir ayrımla siyasal düzenden dışlar. Rawls'un totolojik -çünkü kurucu siyasal ilkelerden yalnızca birini benimseyenler arasında örtüşen bir mutabakat sağlanmasını öngörür- 'politik liberalizm' tanımı ile dikkatle kaçınırken işaret ettiği şey aslında, siyasal bir düzenin, üzerine kurulduğu ilkeler konusunda çoğulculuğun olamayacağı, bu ilkelerden birinin diğerini dışlayacağıdır⁴¹. Bir siyasal düzenin hangi politik ilke üzerine kurulacağı ve bu doğrultuda kimin o düzen içinde yer alıp, kimin dışlanacağını belirleyen her ayrım, Rawls aksini iddia etse de, zorunlu olarak politik bir ayrımdır. Bunun sonucunda "örtüşen mutabakat", bir kez sağlandığında, bir daha sorgulanamayacak bir karaktere bürünür. "Makul olmak", tanımı gereği "makul olmamayı" siyasal düzenden dışlar ve düzeni sorgulamaya yönelik her girişim, "makul olmamak"la itham olunarak görmezden gelinme tehlikesiyle baş başa kalır. Burada *Contrat soci-*

⁴¹ Liberallerden Harold Laski, siyasal düzenin kuruluşunu, Rawls gibi ahlâkî bir referans noktasına bağlama çabasına girmez ve sosyal sözleşme kuramlarına dayanan liberalizmin en zayıf noktalarından birinin bu olduğunu kabul eder. Ona göre, herhangi bir siyasal düzende "muhalif bir azınlığın itaate zorlanmak zorunda olduğu, bir olgudur.. Modern bir toplumun, amaçlarını, en azından yurttaşlarından bir kısmı üzerinde baskı uygulamadan gerçekleştirebileceğini düşünmek imkansızdır". Bkz. Harold Laski, *Introduction to Politics*, Unwin Books, Londra, 1963, s. 22-23. Siyasal düzende yer almaya yönelik bu baskı, kolaylıkla muhalif bir grubu o düzenden dışlamaya da dönüşebilir. Bunun önüne geçmek ve ideolojik yelpazenin her rengine mensup toplumsal aktörleri, siyasal bir düzenin kuruluş ve işleyişinde bir araya getirmek amacıyla Habermas, "iletişimsel eylem kuramı"ni geliştirmiştir. Habermas, farklı görüşleri benimseyen bireylerin, bütün topluma yayılmış rasyonel bir tartışma ilkesi çerçevesinde, kamusal yararın nerede yattığını tespit edebilmek amacıyla ortak bir düzlemde bir araya getirilmesini savunarak, 'politik olan'ın dışlayıcı boyutunu aşmaya çalışır. Bkz. Jürgen Habermas, "On the Relation between the Nation, the Rule of Law and Democracy", in: *The Inclusion of the Other*, MIT Press, Cambridge, 1998, s. 129 vd. ve "Three Normative Models of Democracy", aynı eser, s. 239 vd.

al'de türdeş bir toplum hayal eden Rousseau'nun genel irade kavramı ile çarpıcı bir koşutluk sezilmektedir⁴².

Rawls'a en cesur yanıt, biraz eskilerden, 20. yüzyılın en önemli Alman düşünürlerinden biri olarak gösterilen Carl Schmitt'ten gelir. "Devlet kavramı, politik kavramını *a priori* varsayar" iddiası ile siyaseti, devlete öngelen bir kavram olarak düşünen Schmitt, "*Der Begriff des Politischen*"da bir siyaset tanımı vermekten özenle kaçınır⁴³. Siyaset hakkında yapılmış binlerce tanıma bir yeni-sini eklemek yerine, "politik olan"a özgü bir kriter arayışına girer. Düşünüre göre, nasıl ahlâkî alandaki temel ayırım iyi-kötü, estetik alandaki güzel-çirkin, ekonomik alandaki yararlı-zararlı ise politik alandaki temel ayırım da dost-düşman ayırımıdır⁴⁴. Zorunlu olarak devletle ilişkilendirilemeyecek bir kavram olan "politik olan"ı, yalnızca belli bir alanda saptamaya çalışmak ise boş bir çabadır. Kültürel, toplumsal, dinsel alanlarda yaşanabilecek ve insanları dost-düşman şeklinde karşılıklı kamplara bölmeye elverecek nitelikteki herhangi bir çatışma, politik olma potansiyelini içinde barındırır⁴⁵. Rawls'un yaptığı gibi politik olanın çatışmacı doğasını, liberal bir uzlaşma ütopyasında yok etmek imkansız bir girişimdir. Durum, kolektif kimliklerin doğasını algılamakla ilgilidir. Bu noktada Schmitt, basit bir olguyu çıkış noktası olarak alır: Toplumsal olarak bir arada yaşama eğilimi gösteren insanlar, bir araya gelerek topluluklar kurarlar. Ama her bir araya geliş, doğası gereği, diğer bazılarını dışarıda bırakmak anlamına gelir. Dolayısıyla herhangi bir topluluk, ancak kendi dışında duran bir oda-

⁴² Eğer toplum kurucu "iradeler arasında bu denli büyük bir birlik ve mutabakat varsa, bir sözleşmenin akdedilmesine veya kurulmasına neden ihtiyaç duyulsun ki? Sözleşme, farklılıklar ve zıtlıklar olduğunu [önsel olarak] varsayar. Oybirliği, *volonté générale* gibi ya vardır, ya da yoktur; hatta Alfred Weber'in isabetle kaydettiği gibi *doğal olarak* mevcuttur. Olduğu yerde doğal mevcudiyeti, [ayrıca bir] sözleşme yapılmasını anlamsız kılar; olmadığı yerde ise hiçbir sözleşme fayda etmez. Herkesin herkesle özgürce bir sözleşme yapabileceği fikri, birbirine zıt çıkarlar, farklılıklar ve bencillikler olduğunu [önsel olarak] varsayan, tamamen farklı bir düşünce dünyasından kaynaklanır; Rousseau'nun kurguladığı şekliyle *volonté générale*, gerçekte türdeşliktir... *Contrat Social*'e göre devlet...[gerçekte] sözleşmeye değil, esas olarak türdeşliğe dayanır", Carl Schmitt, *Parlamentar Demokrasi'nin Krizi*, s. 31.

⁴³ Schmitt, Carl, *Der Begriff des Politischen*, Duncker & Humblot, Berlin, 1963, s. 20-25.

⁴⁴ a.g.e., s. 26.

⁴⁵ Schmitt, Carl, "Weiterentwicklung des Totalen Staates in Deutschland", in: *Verfassungsrechtliche Aufsätze aus den Jahren 1924-1954*, Duncker & Humblot, Berlin, 1958, s. 359.

ği kerteriz alarak kurulabilir. Kimin bir topluluğa ait olduğu, kiminse olmadığı hakkında verilecek karar, "Öteki"ni ya da kamusal düşmanı belirleyecek olan politik bir karardır. Schmitt, toplum kurucu bir kavram olan ve 'Öteki'ni kendi bedeninde somutlaştıran kamusal düşmanla ilgilidir, özel düşmanla değil...⁴⁶ Düşünür, bu noktada antropolojik bir saptamadan ontolojik bir sonuca varmaktadır⁴⁷. İnsan toplulukları birbirlerine karşı varoluşsal bir konum sergilerler çünkü, "insanın tinsel boyutuna ilişkin belli başlı tüm tahayyüller varoluşsaldır [*existenziell*], normatif değil"⁴⁸. Bir devletin varlığını sürdürmesi bakımından belirleyici olan, bunun hesaba katılması gerekliliğidir. Vurgulamak pahasına, insanın ontolojik boyutunu temsil eden 'politik olan', "öteki"ne karşı bir "biz" kurmakla ilgili olduğu için, kolektif kimlikle ilgili bir kavramdır. Bu kurulma süreci, 'politik olan'ın özünün, çatışmacı bir nitelik taşıdığı anlamına gelir. Bir toplum kurmaya yönelik her mutabakat, dışlayıcı bir eyleme dayanmak zorundadır ve bu, herkesi içermeye yönelik, bütünüyle rasyonel bir mutabakatın imkânsız olduğu anlamına gelir. Rawls'u ontolojik bir tanım yapmaya zorlayan da budur. Rasyonalist bireyciliğe dayanan baskın liberal tahayyül, toplumların çatışmacı bir doğaya sahip oldukları düşüncesini reddeder. Buna göre toplumlar, farklılıkları kendi bünyesinde barındırmakla beraber, bu farklılıklar arasında uyumlu bir beraberlik vardır⁴⁹ ve bu anlayış, nihai referans noktası birey olduğu için, Schmitt'in ona verdiği anlamla, 'politik olan'ı reddetmek zorundadır. İşte rasyonalist bireyciliğin dayandığı metafizikten kaynaklanan bu ret, kolektif kimliklerin doğasını anlamayı imkânsız kılar⁵⁰. Ayrıca rasyonalizmin güven duyduğu akıl kategorisi, tekniğin günümüzde ulaştığı düzey bütün sorunlarımızı çözmeye yeterli olduğu için toplumla ilgili her türlü soru-

46 Schmitt, Carl, *Der Begriff des Politischen*, s.29.

47 Bu ontolojik kuruluş süreci Schmitt'i, Machiavelli'den başlayıp Spinoza'ya giden çizgiye oturtur. "Spinoza, bireyin değil "çokluğun" terimleriyle, hiçbir dolayımaya başvurmada düşünür. Tüm felsefesi "potestas"a karşı "potentia"nın [iktidara karşı gücün] felsefesidir. Böylece Machiavelli'den geçerek Marx'a uzanan hukuksalcılık karşıtı gelenekte yer alır. Burada hukuksal sözleşmenin karşısına konulan şey ontolojik "kuruluş"a, ya da fiziksel ve dinamik "birleşme"ye ilişkin bir kavramlaştırmadır". Bkz. Gilles Deleuze, Önsöz, in: Antonio Negri, *Yaban Kuraldışılık, Spinoza Metafiziğinin ve Siyasetinin Gücü*, çev. Eylem Canaslan, Otonom yay., İstanbul, 2005, s. 11.

48 Schmitt, Carl, "Das Zeitalter der Neutralisierungen und Entpolitisierungen", in: *Der Begriff des Politischen*, s. 84.

49 Bu noktada Hobbes ve Locke'un tabiat hâli kurgularının birbirine taban tabana zıt olduğunu hatırlatalım.

50 Mouffe, Chantal, *On the Political*, Routledge, Londra, 2005, s. 10-12.

nun, teknik düzeyde çözüme kavuşturulabileceğini iddia eder. Oysa Schmitt'e bakılırsa, varoluşsal bir boyutta tanımlanan politik sorunlar, hiçbir teknik muhakeme biçimiyle çözüme kavuşturulamaz⁵¹. Bu noktada, Schmitt'in tekniğe biçtiği değerle, Heidegger'in tekniğe verdiği anlam, bir kesişim kümesi oluşturuyor gibi gözükmektedir. Heidegger'e göre, varolmayandan varolana çıkma (bir çeşit tomurcuklanma gibi düşünülecek olan) *poiesis*'tir. *Tekhne* ise insan unsurunun devreye girişini ve sanat ve el becerisi yardımıyla, varolmayandan varolana çıkma sürecini hem açıklıkla anlamasını hem de bu sürece katkıda bulunuşunu ifade eder. İnsan *tekhne*'ye ilgi duyar. Buradaki "ilgi" sözcüğünün Almanca'daki karşılığı olan "*Interesse*" sözcüğünün etimolojik kökeni, antik "*tekhne*" düşüncesine işaret eder. "*Interesse*", "*inter-esse*" olarak da okunabilir ve bu takdirde "şeylerin" veya bir meselenin ortasında bulunma anlamına gelir⁵². Belirli bir tarihsel kesite kadar insan, kendisinin de müdahil olduğu, varolmayandan varolana doğru çıkma sürecinde kendisini, meselenin ortasında yer alan bir varlık olarak algılıyordu. Ancak Antik Yunanlılar, bu

51 "Bugün tekniğe duyulan yaygın ve apaçık inanç, yalnızca mutlak ve nihai tarafsız zeminin teknikte bulunduğu inanılmasına dayanır. Çünkü görünüşe bakılırsa, teknikten daha tarafsız hiçbir şey yoktur... Sonsuza dek tartışılacak teolojik, metafizik, ahlâkî ve hattâ ekonomik sorunlar karşısında saf teknik sorunlar ferahlatıcı bir nesnellik sunar. Bu tür sorunların belli çözümleri vardır ve diğer tüm alanların içinden çıkılmaz sorunlarından teknisyene sığınarak kurtulmaya çalışmak, anlaşılabilir bir durumdur... Ancak teknolojinin tarafsızlığı, bugüne kadar gelen diğer alanların tarafsızlığından biraz farklıdır. Teknoloji daima, yalnızca bir araç ve silahtır ve tam da herkese hizmet ettiği içindir ki, tarafsız değildir. Teknik olanın içkinliğinden, insanî ve tinsel tek bir karar dahi çıkarsanamaz, hele tarafsızlığa yönelik bir karar hiç... Her kültür, her halk ve her din, her savaş ve her barış, teknolojiyi bir silah olarak kullanabilir. Araçlar ve silahların daima daha kullanışlı hâle gelmesi, bunların kullanılma olasılığını yalnızca arttırır. Teknik bir ilerleme, ne metafizik, ne ahlâkî, ne de ekonomik bir ilerleme olmak zorundadır. Bugün hâlâ birçok insan, teknik mükemmelleşmeye aynı zamanda bireyci-ahlâk konusunda bir ilerleme beklentisi yüklüyorsa bu, teknolojiyi sihirli bir biçimde ahlâkla bağlantılandıkları ve çağdaş teknolojinin sunduğu muhteşem olanakların, amaçlandığı şekilde kullanılacağını biraz nahif bir şekilde varsaydıkları, yani sosyolojik açıdan, bu korkunç silahların efendileri olacaklarına ve bununla bağlantılı muazzam güç üzerinde hak iddia edebileceklerine inandıkları içindir. Ancak tekniğin kendisi, şöyle söylememde bir sakınca yoksa, kültürel açıdan kördür. Bundan dolayı, entelektüel yaşamın merkezî alanlarından çıkarsanabilecek tek bir sonuç bile "teknolojiden başka hiçbir şey" düsturundan türetilemez; ne bir kültürel ilerleme kavramı, ne bir *clerc* [âlim] veya entelektüel öncü kategorisi, ne de belirli bir siyasal sistem..." Bkz. Carl Schmitt, "*Das Zeitalter der Neutralisierungen und Entpolitisierungen*", in: *Der Begriff des Politischen*, s. 90-91.

52 Heidegger, Martin, *Was heisst Denken?*, Reclam, Stuttgart, 2004, s. 5.

sürece hâkim olma kaygısı ile hareket ettikleri anda, insan özne olarak kendisini, bir nesne olarak düşündüğü doğa karşısında merkeze koymuş oldu. İşte Heidegger'e göre, insanın kendini merkeze koyarak, özne/nesne ilişkisi çerçevesinde doğayı denetleme girişimi, onu Varlık'tan (ontolojik boyuttan) uzaklaştırdı⁵³. Schmitt'in de 'politik olan'ı ontolojik bir boyutta tanımladığı düşünülürse, bu boyutun, kendisini Varlık'tan uzaklaştıran ve farklı bir boyutta tanımlanan 'teknik' tarafından denetim altına alınması veya ontolojik sorunların 'teknik' tarafından çözüme kavuşturulması düşünülemez. Ayrıca her iki düşünürü göre, tekniğin işlevi, 20. yüzyılda giderek yaklaştığımız belirli sınırlar dahilinde, zahirî bir tarafsız alan yaratarak -liberalizmin yürürlüğe soktuğu- depolitizasyon sürecine hizmet etmektedir.

Schmitt, liberalizme açıkça meydan okuduğu bu iddialarından dolayı, Cassirer'in deyimiyile tarihte hem en çok nefret edilen, hem de en çok hayranlık uyandıran Machiavelli ile aynı kaderi paylaşıyor gibi gözükmemektedir. Machiavelli gibi Schmitt de siyaset sahnesini bir satranç oyunu gibi değerlendirir. Bu oyunun kurallarını değiştirmeye yönelik normatif değerlendirmelerde bulunmaz. Schmitt'in sözcükleriyle, "'-meli/malı' kipi kudretsizdir. Doğru olan, hükmünü de icra eder ve gerçekte varolmayan bir 'olması gereken' hakiki değildir ve yaşam üzerinde öznel bir tahakküm kurmak anlamına gelir"⁵⁴. Bu noktada 'ussal olan gerçek, gerçek olan ussaldır' diyen Hegel'in izinden giden düşünür için, siyaset alanında yalnızca iyi ve kötü hamleler vardır. Bir hamlenin iyi mi, yoksa kötü mü olduğunu belirleyense, devletin bekası açısından yararlı olup olmadığıdır. Nasıl ki Machiavelli'nin "Prens"teki temel amacı hükümdarın iktidarı ele geçirmesi ve bu iktidarı elde tutması ise, Schmitt için de önemli olan devletin işler halde bütünlüğünü korumasıdır. Bu noktada, Machiavelli - Nietzsche çizgisinin Schmitt'e dek uzadığı tespit edilebilir⁵⁵. Modern anlamda 'politik' kavramını yürürlüğe sokan veya Sartori'nin daha iddialı ifadesi ile "politikayı keşfeden" Machiavelli'nin Prensi⁵⁶, 20. yüzyıl-

53 Özlem, Doğan, "Heidegger ve Teknik", in: Martin Heidegger, *Tekniğe İlişkin Soruşturma*, çev. Doğan Özlem, Paradigma, İstanbul, 1998, s. 16-17.

54 Schmitt, Carl, *Parlamenter Demokrasinin Krizi*, s. 86.

55 Bkz. dn. 20.

56 Klasik siyaset felsefesinde toplumsal ilişkilerin yatay bir düzlemde, modern siyaset felsefesinde ise dikey bir düzlemde yapılandırıldığını iddia eden Sartori'ye göre, bu dikey yapılanmayı ifade etmek için Prens'ten daha uygun bir sembol bulunamazdı. Bkz. Giovanni Sartori, "What is 'Politics'?", s. 10-11.

da 'politik' olana ve dolayısıyla devlete itibarını iade etmeyi amaçlayan Schmitt'in bedeninde cisimleşmektedir adeta⁵⁷.

Machiavelli'yi, siyaseti modern devletin arifesinde düşündüğü için modern siyaset biliminin sıfır noktasında konumlandırılan düşüncelere makalenin başında değinilmişti. Daha önce değinildiği gibi bunun nedeni, Machiavelli'nin modern devleti düşünebilmek için fazlasıyla erken bir devirde yaşamış ve bu yüzden de yönetenle yönetilen arasındaki modern meşruiyet bağlantısını kuramamış olmasıdır. Oysa Machiavelli bu eksikliğe rağmen 17. yüzyılda mutlak monarkların zaferine eşlik etmiş, 18. yüzyıl Aydınlanma düşüncesinde anti-makyavelist bir literatüre ilham kaynağı olmuş, 19. yüzyılda ulus-devletlerin ortaya çıkışıyla birlikte ulusal birliği öngören bir kahraman olarak yüceltilmiştir⁵⁸. Peki aradan geçen yaklaşık beş yüz yıldan sonra Machiavelli'yi meşruiyet bağlamı konusunda yeniden güncel kılan herhangi bir olguya rastlanabilir mi? Soruyu, bobini bir kez daha geriye sarıp modern devletin ortaya çıkışından başlayarak yanıtlamaya çalışalım. Modern devlet, Schmitt ve Foucault'nun ortaya koydukları gibi evrensel bir kategori değil, tarihsel bir kategoridir⁵⁹. Tarihin belirli bir kesitinde (17. yüzyılda) ve belirli bir coğrafi bölgede (Batı Avrupa'da) ortaya çıkmış olan bir siyasi iktidar tipine verilen addır. Öncelik-

57 Baudrillard, Jean, *In the Shadow of the Silent Majorities*, çev. Paul Foss, John Johnston ve Paul Patton, Columbia University Press, New York, 1983, s. 16; Schmitt'in birçok eserinde bu kaygı okunmakla birlikte şu makalesi, tam da bu noktadan yola çıkar: Bkz. Carl Schmitt, "Staatsethik und Pluralistischer Staat", in: *Positionen und Begriffe im Kampf mit Weimar-Genf-Versailles*, Duncker & Humblot, Berlin, 1994, s. 151-165.

58 Schmitt, Carl, "Macchiavelli zum 22. Juni 1927", in: *Staat, Grossraum, Nomos*, s. 102, 105. "Günümüzde herkes, büyük bir "psiko-teknik" aygıtın, hangi rutin ve güvenlikle kitleleri propaganda aracılığıyla işlemeyi becerdiğini ve ahlaki bir *pathos*'u, ne kadar kolayca siyasi amaçlarına alet ettiğini bilir... Böylesi deneyimlerden sonra kim bugün Prens'i okuyacak olursa, sessiz ve anlayışlı bir insanı dinlediği izlenimini edinecek ve Machiavelli'nin, insan doğasının bozulmaz bir parçasını oluşturan ve henüz anonim ve görünmez güçlerin hizmetkârına dönüşmemiş olan "politik olanı" kavradığını hissedecektir" (a.g.e., s. 105).

59 Schmitt, Carl, "Staat als ein Konkreter, an eine Geschichtliche Epoche Gebundener Begriff", in: *Verfassungsrechtliche Aufsätze aus den Jahren 1924-1954*, Duncker & Humblot, Berlin, 1958, s. 375 vd.; Reinhard Mehring, *Politische Philosophie*, Reclam, Leipzig, 2005, s. 42; Gary Ulmen, "Introduction to the Translation of Roman Catholicism and Political Form", in: Carl Schmitt, *Roman Catholicism and Political Form*, çev. Gary Ulmen, Greenwood Press, Westport, 1996, s. x; Michel Foucault, *Özne ve İktidar*, çev: Işık Ergüden, Osman Akınhay, Ayrıntı yay., İstanbul, 2005, s. 64.

le Schmitt'in, daha sonra Foucault'nun ortaya koydukları gibi, modern devletin ortaya çıkışına eşlik eden önemli bir olgu vardır: Modern polis örgütünün ortaya çıkışı⁶⁰. Bu dönemde polis örgütü, parçalı bir siyasi yapının tek bir merkez etrafında bütünleştirilmesi işlevini yerine getiren aracı bir kurum olarak ortaya çıkmıştır. De Lamare örneğinin, ilk ortaya çıktığı haliyle, polis örgütünün aklımıza ilk gelen birkaç kalemi de kapsayan birçok işlevi yerine getirmekten sorumlu olduğunu belirtir: "1) din, 2) ahlâk, 3) sağlık, 4) ihtiyaç maddeleri, 5) yollar, caddeler, şehir binaları, 6) kamu güvenliği, 7) serbest meslekler, 8) ticaret, 9) erkek hizmetçiler ve emekçiler, 10) yoksullar"⁶¹. Polisin işlevlerindeki bu çeşitlilik, bireylerin yaşamlarındaki öğeleri geliştirerek, merkezi bir devlet iktidarını pekiştirmek anlamına gelmektedir. Çünkü devlet, bir yandan feodalizme karşı silahlı gücü ile caydırıcı bir etki alanı yaratırken, öte yandan kendisi ile yavaş yavaş yurttaşa dönüşen bireyler arasına giren kilise gibi aracı kurumları saf dışı bırakabilmek için bireye yatırım yapmak zorundadır. Bu yüzden Foucault, devletin, ancak bireylerin yaşamlarındaki unsurları geliştirerek iktidarını pekiştirebileceğini vurgular⁶². Hem çeşitli kurumlarıyla Roma hukukunun yeniden ayakları üstüne dikilmesi⁶³, hem silahlı gücün yeni bir söylem eşliğinde şövalyeliğin ve kilisenin (Haçlı Seferleri⁶⁴) erişim alanından çıkarılması, hem de modern vergi sistemi ile polis örgütünün doğuşu, modern devletin, merkezkaç kuvveti ile iktidarını genişletmesinin araçları konumundadırlar. Burada bu gelişmenin ayrıntılarına girilmeyecektir. Vurgulanmak istenen şudur: Modern devletin ortaya çıkışının, polis örgütünün ortaya çıkışı ile aynı tarihsel kesitte denk düşmesi, devlet iktidarının altyapısal boyutunun kuru-

⁶⁰ Schmitt, Carl, "Hobbes ve Descartes'ta bir Mekanizma Olarak Devlet", çev. A. Emre Zeybekoğlu, in: Gülören Tekinalp'e Armağan, MHB, yıl 23, sayı 1-2, Beta yay, İstanbul, 2003, s. 970; Michel Foucault, "Omnes et Singulatim: Siyasi Aklın bir Eleştirisine Doğru", in: Özne ve İktidar, s. 47 vd.

⁶¹ Akt. Foucault, Michel, "Omnes et Singulatim: Siyasi Aklın bir Eleştirisine Doğru", in: Özne ve İktidar, s. 51.

⁶² a.g.e., s. 53.

⁶³ İlber Ortaylı, konumuzla yakından ilgili olmayan bir makalesinde, ulus devletin kuruluş sürecinde Roma hukukunun ve hukukçuların üzerine düşen işlevin önemine değinir. Bkz. İlber Ortaylı, "Osmanlı Devletinde Laiklik Hareketleri Üzerine", in: Türkiye'de Politik Değişim ve Modernleşme, der. Ersin Kalaycıoğlu, Ali Yaşar Sarıbay, Alfa yay., İstanbul, 2000, s. 126.

⁶⁴ Akal, Cemal Bali, *Sivil Toplumun Tanrısı*, s. 54-57.

luşu ile yakından ilişkilidir⁶⁵. Devlet ancak, bu altyapı boyutunun gelişmesi ile topluma nüfuz etme ve toplumsal ilişkileri merkezi bir nokta etrafında örgütleyebilme yeteneğini kazanmıştır. Devletin altyapısal boyutunun önemini vurgulayan kişi Michael Mann'dır ve Mann, devlet iktidarının despotik bir boyutu da olduğunu kabul etmesine rağmen, altyapı boyutundan yoksun olan bir iktidarın, despotik karakterini ne kadar ön plana çıkarırsa çıkarsın, söz konusu eksikliğinden dolayı toplumsal yapıyı örgütleme ve harekete geçirme yeteneği bakımından, despotik karakteri zayıf ama altyapısal açıdan kuvvetli bir iktidara göre daha zayıf kalacağını iddia eder⁶⁶. Bu açıdan, 17. yüzyılda, bugünkü yönetim biliminin karşılığı olarak düşünülebilecek *Po-lizeiwissenschaft* gibi bir öğretinin ortaya çıkmış olması tesadüf olmasa gerektir⁶⁷. Günümüzde Machiavelli'nin yeniden gündeme gelmesi, bununla ilişkili olarak düşünülebilir. Bugün, modern devletin (ulus-devletin) ortaya çıktığı tarihsel kesitte, devlet aygıtının merkezileşerek topluma sızmasında aracı işlev gören bir kurumun, ulusal düzeyde artık bu işlevlerini yitirmeğe başladığı ortadadır ve bu konuda geniş bir literatür oluşmuş durumdadır⁶⁸.

65 Michel Foucault, belki de bu yüzden, Meinecke'nin tersine, modern *Staatsräson* öğretisini Machiavelli'nin öğretilerinden farklı bir yere koyar. Foucault'ya göre Machiavelli'nin temel sorunu, hükümdarla halk arasındaki bağı neyin sürdürdüğüdür. Oysa *Staatsräson* öğretisinin üzerinde durduğu nokta, böyle bir altyapısal ilişkiler ağı yardımıyla ayakta duran devletin kendi varlığını sürdürme koşulları veya kısaca devletin bekası sorunudur. Machiavelli, "varolmak için büyümek ve etki alanı dışında hiçbir şey bırakmadan yaygınlaşmak zorun[luluğunu]" benimseyen yeni bir söylemin sözcüsüdür. Bkz. Cemal Bali Akal, *Sivil Toplumun Tanrısı*, s. 58. Foucault ise, bu iki öğretinin farklı rasyonelitelere üzerine kurulduğunu iddia eder. Bkz. Michel Foucault, "Omnes et Singulatim: Siyasi Aklın bir Eleştirisine Doğru", in: *Özne ve İktidar*, s. 46; "Bireylerin Siyasi Teknolojisi", in: *Özne ve İktidar*, s. 111.

66 Mann, Michael, "The Autonomous Power of the State", in: *States in History*, ed. by John A. Hall, Basil Blackwell, Oxford, 1986, s. 114-115.

67 Bu konuda daha ayrıntılı bilgi için bkz. Michel Foucault, "Omnes et Singulatim: Siyasi Aklın bir Eleştirisine Doğru", in: *Özne ve İktidar*, s. 47-54.

68 Yalnızca birkaç örneği anmak adına: *The Nation State in Question*, ed. by T. V. Paul, G. John Ikenberry, John A. Hall, Princeton University Press, Princeton, 2003; Jean Marie Guéhenno, *The End of the Nation State*, University of Minnesota Press, Minneapolis, 1995; Kenichi Ohmae, *The End of the Nation State: the Rise of Regional Economies*, Free Press, New York, 1995; Berch Berberoğlu, *Globalization of Capital and the Nation State: Imperialism, Class Struggle and the State in the Age of Global Capitalism*, Rowman & Littlefield, Lanham, 2003; *From the Nation State to Europe*, Essays in Honour of Jack Hayward, Oxford University Press, Oxford, 2001; Anthony G.

Sorun, bu kadar basit terimlerle ifade edilemeyecek denli karmaşık olsa da, ulusal iktidar ile bölgesel ve giderek küresel iktidar arasındaki gerilim sorunu olarak ortaya konabilir. Hardt ve Negri böylesi bir küresel iktidarın kuruluş ve işleyiş koşulları içinden, egemenlik kuramı bağlamında Schmitt'ten devraldıkları olağanüstü hal kavramını ön plana çıkarmaktadırlar⁶⁹. Buna göre küresel bir iktidarın, egemen bir iktidar olup olmadığını belirleyecek ölçüt, küresel akışkanlığı tahakküm altına alabilmesidir. Bunu belirleyense, söz konusu iktidarın kriz zamanlarında (olağanüstü bir durumda) durumu kontrol altına almak için gerekli araçları elde bulundurma ve harekete geçirme kapasitesine sahip olup olmadığıdır⁷⁰. Bu, modern (ulus) devletin kuruluşu aşamasında olduğu gibi, iktidarın bu kez küresel ölçekte yeniden kurulması ve yine küresel ölçekte tüm toplumlara sızarak, toplumsal ilişkileri yeniden örgütleme yeteneğine kavuşması ile ilgili bir sorun gibi gözükmektedir. Yani sorun bir ölçüde, ulusal düzeyde işlevini yitiren bir kurumun (17. yüzyıldaki polis örgütünün - 20. yüzyıldaki devletin), belirli unsurlarıyla beraber, bu kez küresel ölçekte ayakları üstüne dikilmesi olarak ortaya konabilir. Küresel ölçekte ortaya çıkabilecek bir olağanüstü durum ancak, Michael Mann'ın ortaya koyduğu şekliyle altyapısal ilişkilerin küresel ölçekte tesisi ile çözüme kavuşturulabilir. Küresel ölçekli bir iktidarın gücü ancak bu şekilde pekiştirilebilir. Böylesi bir iktidar, despotik boyutunu ne kadar ön plana çıkartmaya çalışırsa çalışsın, altyapısal bir inşa sürecine girmediği zayıf bir iktidar olarak kalacaktır. Böylesi bir iktidar, yalnızca "güç temelinde değil, gücü hakkın ve barışın hizmetinde gösterme kapasitesi temelinde oluşur. Emperyal orduların bütün müdahaleleri, zaten varolan bir çatışmaya karışan bir veya birden çok tarafın ricasıyla olmuştur"⁷¹. Unutulmamalıdır ki, modern devletin kurucu babası

Mc Grew, Paul G. Lewis, *Global Politics: Globalization and the Nation State*, Polity Press, Cambridge, 1992; Christian Joppke, *Challenge to the Nation State: Immigration in Western Europe and the United States*, Oxford University Press, Oxford, 1998; Saskia Sassen, *Losing Control? Sovereignty in an Age of Globalization*, Columbia University Press, New York, 1996; *Mapping the Nation*, ed. by Gopal Balakrishnan, Verso, Londra, 1996.

69 Bu konuda bkz. Carl Schmitt, *Siyasi İlahiyat*, çev. A. Emre Zeybekoğlu, Dost Kitabevi, Ankara, 2005.

70 Hardt, Michael, Antonio Negri, *İmparatorluk*, çev. Abdullah Yılmaz, Ayrıntı yay., İstanbul, 2000, s. 41.

71 a.g.e., s. 39.

olduğu iddia edilen Hobbes'un devlet kurgusunda da, *Leviathan* zorla kendisini dayatmaz; "kendi hayatlarından endişe eden bireylerin birikmiş korkusu... yeni Tanrı'yı [Leviathan'ı - devleti] yaratmaktan çok davet eder"⁷². Benzer şekilde, bir imparatorluk görünümünde tezahür edecek olan küresel bir iktidar da, salt kendi iradesiyle değil, varolması *istendiği* için, "çatışmaları çözüme kapasitesi temelinde" kurulur. "İmparatorluk ancak mevcut çatışmaları çözmeyi amaçlayan uluslar arası konsensüsler zincirine dahil olduğu zaman oluşur ve müdahaleleri tüzel açıdan meşru hale gelir"⁷³. Aksi yöndeki her türlü araniş, Machiavelli'nin, bu yazının başında değinilen meşruiyetsiz iktidar ilişkisini devreye sokacaktır ki, Floransalının yeniden gündeme gelmesinin bir nedeni de bu olsa gerektir. Ancak böylesi bir iktidar ilişkisi, iktidardan, en çok gereksindiği şeyi, üzerine düşünsel bir perde örtülerek gözlerden uzak tutulması gereğini yerine getirmediği için uygunsuz, yönetenle yönetilen arasında hiçbir bağ kurmadığı için imkansız bir ilişkidir; Akal'ın Machiavelli'yi, iki çağ arasındaki kesinti hattında bırakmasının gerekçesi budur⁷⁴. Meşruiyetsiz bir iktidar, Hobbes'un Leviathan'ının mutasyona uğrayarak, Behemoth'a⁷⁵ veya bir Moloh veya Golem hükümranlığına dönüşmesi anlamına gelir ki bu, tuhaflıkla malul bir devlet öğretisine geçerlilik kazandırma çabasından başka bir şey değildir⁷⁶. Bunu kavrayabilmek için ikinci bir Machiavelli'nin ortaya çıkmasına gerek var mıdır, yoksa bir tanesi bizim için yeterli midir? Soru bundan ibarettir.

72 Schmitt, Carl, "*Hobbes ve Descartes'ta bir Mekanizma Olarak Devlet*", s. 977.

73 Hardt, Michael, Antonio Negri, a.g.e. s. 39.

74 Akal, Cemal Bali, *Sivil Toplumun Tanrısı*, s. 47, 61.

75 Behemoth'un, Nazi Almanya'sı için kullanılan bir portre olduğunu hatırlatalım. Bkz. Franz Neumann, *Behemoth, The Structure and Practice of National Socialism 1933-1944*, Harper & Row, New York, 1966.

76 Schmitt, Carl, "*Hobbes ve Descartes'ta bir Mekanizma Olarak Devlet*", s. 974-975; Norberto Bobbio, *Democracy and Dictatorship*, s. 128. Schmitt'in bu makalesi, insan hayatının her alanına müdahale eden totaliter devlete örtük bir saldırı olarak değerlendirilir. Bkz. George Schwab, *The Challenge of the Exception: An Introduction to the Political Ideas of Carl Schmitt between 1921 and 1936*, Duncker & Humblot, Berlin, 1970., s. 146.