

HUKUK-İKTİDAR İLİŞKİSİ ÜZERİNE TARİHSEL VE KURAMSAL BİR SORUŞTURMA: CARL SCHMITT, WALTER BENJAMIN VE GIORGIO AGAMBEN'DE HUKUK-İKTİDAR İLİŞKİSİ

Turgay KAHVECİ**
Kadir ARAS**

ÖZ

İktidar ve hukuk arasındaki ilişki tarihsel ve köklü bir ilişkidir. Bu çalışmada iktidarın kaynağı ve kullanımı, başka bir ifadeyle "yasa ve kılıç" arasındaki ilişki irdelenmiştir. İlk bölümde kökensel olarak devletsiz toplumlarda iktidarın kaynağı ile kullanımı arasındaki bölünmüşlüğü açıklayan antropolojik çalışmalara başvurulmuştur. Ardından modern dönemde kuvvetler ayrılığı sorgulanmış, bu bağlamda hukuk ve iktidar ilişkisi soruşturulurken üç düşünür ele alınmıştır: Carl Schmitt "olağanüstü hal" kavramsallaştırması üzerinden ele alınmış, Walter Benjamin yasa koyucu ve yasa koruyucu iktidar kavramı üzerinden değerlendirilmiştir. Son olarak Giorgio Agamben'in "homo sacer" ve "çıplak bedenler" kavramsallaştırmaları aktarılmıştır. Schmitt, olağanüstü hâl adı verilen kurucu momenti karar verici iktidara haiz bir özneye devrederken Benjamin yasa düzleminde iktidarı ve mitik/ilahi şiddeti incelemiştir. Agamben ise hukuksal olarak inşa edilmiş soyut haklardan arınmış çıplak bedenler üzerinde şiddetin olağanlığını analiz etmiş ve istisna hâlinin modern politika dahilinde yaşama biçimine dönüştüğünü öne sürmüştür. Özetle modern dönemde güçler ayrımının eleştirisi gerçekleştirilirken üç düşünür hukukun iktidarın belirleniminde olduğuna dikkat çekerek öne çıkmaktadırlar. Makalenin ereği, düşünürlerin teorik mülahazalarından hareketle modern politik dönem açısından hukuk-iktidar ilişkisinde güçler ayrımının de facto bir geçerliği olmadığına dair tartışma yürütmektir. Çalışmada siyasal antropolojiden siyasal kurama disiplinler arası bir yöntem benimsenirken eklektik bir tutumdan ziyade, hukuk-iktidar sorunsalı bağlamında tarihsel ve kuramsal bir izlek takip edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: İktidar, Hukuk, Carl Schmitt, Walter Benjamin, Giorgio Agamben.

A HISTORICAL AND THEORETICAL INVESTIGATION ON THE LAW-POWER RELATION: THE LAW-POWER RELATION IN CARL SCHMITT, WALTER BENJAMIN AND GIORGIO AGAMBEN

ABSTRACT

The relationship between power and law is a historical and deep-rooted one. In this study, the source and use of power, in other words, the relation between "law and sword" are examined. In the first part, anthropological studies are applied to explain the division between the source of power and its use in originally stateless societies. Then, the separation of powers in the modern period was questioned, and three thinkers were discussed while investigating the relation between law and power in this context: Carl Schmitt was handled through the concept of "state of emergency", Walter Benjamin was evaluated through the concept of lawmaker and law-protecting power. Finally, Giorgio Agamben's conceptualizations of "homo sacer" and "naked bodies" are presented. While Schmitt transferred the founding moment, called the state of emergency, to a subject with decision-making power, Benjamin examined power and mythical/divine violence at the level of law. Agamben, on the other hand, analyzed the normality of violence on bare bodies that were legally constructed, free of abstract rights, and argued that the state of exception turned into a way of life within modern politics. In summary, while criticizing the separation of powers in the modern era, three thinkers stand out by drawing attention to the fact that law is in the determination of power. The aim of the article is to argue that the separation of powers in the relations between law and power is not a de facto validity for modern political era, based on the theoretical considerations of thinkers. While adopting an interdisciplinary method from political anthropology to political theory in the study, a historical and theoretical path was followed in the context of the law-power problematic rather than an eclectic approach.

Key concepts: Power, Law, Carl Schmitt, Walter Benjamin, Giorgio Agamben.

* Doktora Öğrencisi, Ankara Üniversitesi, Siyasal Bilgiler Fakültesi Siyaset Bilimi Bölümü, turgay_kahveci@hotmail.com, ORCID: 0000-0003-1781-8776.

** Doktora Öğrencisi, İstanbul Üniversitesi, Siyasal Bilgiler Fakültesi Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Bölümü, karas3536@gmail.com, ORCID: 0000-0002-0240-5592.

FLSF (Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi)

2021 Güz, sayı: 32, ss. 21-48

Makalenin geliş tarihi: 05.09.2021

Makalenin kabul tarihi: 17.11.2021

Web: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/flsf>

FLSF (Journal of Philosophy and Social Sciences)

Autumn 2021, issue: 32, pp.: 21-48

Submission Date: 06 June 2021

Approval Date: 17 September 2021

ISSN 2618-5784

Giriş

Hukuk ve iktidar ilişkisini analiz etmek, insanın sosyal varlığının hikayesi kadar kadim bir haritalandırmayı gerektirir. Hukuk ve iktidar ilişkisinin izini sürmek ise tarihsel olarak dönemselleştirilmeksizin gerçekleştirilemeyecek kadar çetrefilli bir sorunsaldır. Bu çalışmanın ereği her biri üzerine geniş literatüre sahip hukuk ve iktidar kavramlarını ve üzerine geliştirilen tüm argümanları incelemek değildir. Çalışma hukuk ve iktidar arasındaki ilişkiyi tarihsel seyri ve modern dönemde¹ üç büyük düşünür üzerinden ele almaktadır. Nitekim ilk bölümde, iktidarın kaynağı ve kullanımı (yasa ve kılıç) arasındaki ilişkinin gelişimi, devletsiz toplumlardan başlayan ve antropoloji ile dirsek teması içeren bir izleği takip etmekte, ardından modern dönemde hukuk-iktidar ilişkisine dair kuramsal soruşturma, adı geçen düşünürler ekseninde gerçekleştirilmektedir.

Günümüzde “modern” adıyla kavramsallaştırdığımız tarihsel sürecin kümülatif olarak ortaya çıkmış sistemlerini irdelerken soy kütüksel bir geri dönüş ile “ilkel” olanın serüveninde modern kurum ve sistemlerin şekillenışı ve dönüşümleri görülür. En azından yapısalcı antropolojiye değin insanlığın bu noktadaki genel eğilimi düz bir tarihsel çizgide bugünü geçmişten bütünüyle kurtulmuş bir “uygarlaşmışlık”la mülhem var saymak üzerine süregelmiştir. Günümüzdeki iktidar rejimleri, hukuk sistemleri ve toplumsal yapıların ne denli uygar olduğuna referans yapılırken tüm geçmiş deneyimlerin en sofistike, yetkinleşmiş, damıtılmış bakiyesinin günümüz kurumsal, siyasal, sosyal, hukuki formasyonlarını oluşturduğu fikrine rastlanılmaktadır. İlerlemeci tarih yazımının temel motivasyonunu bu birikim düşüncesi oluşturur. Oysa insanlığın, arkaik çağlarına dönük bakış açısı bugünün değer mekanizmalarından yalıtıldığında, Claude Lévi-Strauss’un modern ile ilkel arasında hiç de kapanmaz yarıklar olmadığı gerçeğini gösteren antropolojik argümantasyonlarıyla karşılaşılır. Nasıl ki Strauss Modern Batı düşüncesindeki kabulleri sınamak adına yerel kabilelere dair verileri kullandıysa² bugünün sosyal kurumları olarak

¹ Çalışma boyunca “modern” terimi ile kast edilen, siyaset felsefesi literatüründe modern siyaset düşüncesi olarak çağrılan döneme vurgu yapmaktır. Hobbes, bu tarihsel bağlama denk düşer. Bu dönemde klasik siyaset felsefesinden farklı bir içerik görülür. Rönesans ve ardından aydınlanma hareketinin embriyo halindeki gelişim süreci açısından Hobbes’un Leviathan’ı 17. yüzyılda modern siyaset düşüncesinin emekleme safhalarına dahil olur ve Fransız Devrimi sonrası ise artık “çağdaş siyaset teorisi” şeklinde bir dönemselleştirme söz konusudur. Bu noktada çalışmanın ilerleyen bölümlerinde kişiselleşmiş siyasi iktidar Hobbes ile anılırken kurumsallaşmış siyasi iktidar Fransız Devrim’i sonrası olarak anılıyor. Hobbes düşüncesi ve kişiselleşmiş siyasi iktidar, modern dönemin başlangıcı olarak sunulmaktadır. Modern teriminin tercihi ile ilgili olarak bu uyarı akılda tutulmalıdır.

² Ahmet Uğurlu, “Claude Lévi-Strauss’ta Mitos”, *İnsan ve Toplum Dergisi* 4, no 7 (2014): 113-114, Erişim Tarihi: Haziran 20, 2021.

hukuk ve iktidara dair ilişkinin izleği takip edildiğinde aynı yerel kabilelere dönüp bakmak gerekmektedir. Tıpkı Karl Marx ve Friedrich Engels'in "Komünist Manifesto"da ifade ettiği, burjuvazinin "kendi imgesinde bir dünya yaratıyor."³ oluşuna benzer türden bir imgeyle bugün modern insanın kendisini ilkelin tekamül ettiği son uğrak olarak kavrayışının sorgulanması da ancak yarattığı kurumların tarihsel dönüşümlerini irdeleyerek anlam kazanacaktır.

Devletsiz Topumlarda Yasa ve Kılıcın Tarihsel Diyagramı

Siyasal antropoloji, günümüz devletli toplumlarından çok daha geriye uzanan siyasi yapılanmalar üzerine açıklamalar sunmaktadır. Öyle ki toplumların varlığı devletin öncesine uzanmakla birlikte devlete geçişliliği sağlayan temel itkilerin araştırılması sorunu ve devletsiz de var ol(abil)diği bilinen toplumlarda müesses nizama sağlayan siyasi iktidarın nasıl tanımlanması gerektiği, cevaplanması gereken başat sorular olarak ortaya çıkmaktadır.⁴ Görülecektir ki hukuk adı verilen norm ve düzenlemelerin bu iki soru etrafında mobilize olduğu bir gelişim dizgesi ortaya çıkmaktadır.

İlk soruya verilen yanıt evrimci bir yanıttır. Emile Durkheim'ın da içerisinde yer aldığı bu yaklaşıma göre insan topluluğunun tabiatı dolayısıyla evrimsel süreç içerisinde devlet mefhumu ortaya çıkmıştır.⁵ İkinci görüş ise kapalı toplumların katı homojenliği içerisinde sınırlara sürülen marjinaler ile aynı kapalılığa dışardan yönelen bir tehdit unsuru olarak ticaretin birbiriyle çakışması, toplumları devlet yapılanmasına geçirmiştir.⁶ Öyle ki kapalılık hali sürdürülemez bir gerilime ulaştığında hem toplumsal marjinalerin hem de ticaret mefhumunun talep ettiği açıklık yeniden bir politik organizasyonu elzem hale getirmiştir.

Devletli topluma geçiş sürecinde antropolojik perspektifin, iktidarın ilkesi ve kullanımının ayrışması bağlamında hukuk-iktidar ilişkisi açısından tarihsel bir zemin oluşturduğu görülmektedir. Gerçekten de devlet kurumunu önceleyen "ilkel" yerliler söz konusu olduğunda toplumsal ilişkilerin sıkı şekilde totemler ve tabular örüntüsü olarak işlediği açıktır. Yamyamlığın çok yaygın olmakla birlikte Güney Amerika ve Afrika kabileleri dahil sıkı biçimde kurullandırılmış olduğu dikkat çekmektedir.⁷ Kurban vermenin ve ayinsel

³ Karl Marx ve Friedrich Engels, *Komünist Manifesto*, çeviren. Muzaffer Erdost, Ankara: Sol Yayınları, 2011, 121.

⁴ Cemal Bali Akal, *İktidarın Üç Yüzü*, Ankara: Dost Kitabevi, 1998, 137.

⁵ Ahmet Güngören, *Cadıların Günbatımı/Bir Antropolojik El Kitabı İçin Yazılar*, İstanbul: Yol Yayınevi, 1988, 38-43.

⁶ Akal, *İktidarın Üç Yüzü*, 138.

⁷ Akal, *İktidarın Üç Yüzü*, 143.

HUKUK-İKTİDAR İLİŞKİSİ ÜZERİNE TARİHSEL VE KURAMSAL BİR SORUŞTURMA: CARL SCHMITT, WALTER BENJAMIN VE GIORGIO AGAMBEN'DE HUKUK-İKTİDAR İLİŞKİSİ
Turgay KAHVECİ - Kadir ARAS

ritüellerde insan eti yemenin sıkı kurallara bağlı olduğu kutsal alana geçiş eşiği olarak kabile yamyamlığı, toplum içerisinde kök salan işleyişin ilk formu olarak "norm" un ata kültürünü çağrıştırmaktadır.

Benzer şekilde daha önce bahsedilen siyasi iktidar sorunsalı da ilkel topluluklarda norm adı verilen bu arkaik/kutsal totemizm ile iç içe geçmiş vaziyettedir. Bu noktada ilkelerde yasa ve kılıç arasındaki ilişki, başka bir ifadeyle siyasi iktidarın ilkesi ile kullanımı arasındaki ilişki farklılaşmalar göstermektedir. İlk düzeyde iktidar kaynağı ile uygulayıcısı bölünmemiş durumdadır. Öndersiz toplum olarak da geçen bu toplumlar aracısız biçimde kutsal yasa karşısında kendi kendilerini düzenlerler. İkinci olarak önderli toplumlar yer almaktadır. Bu toplumlarda önderin görevi toplum içerisinde yasayı söylemek, yasanın sözcülüğünü yapmaktır. Önder, yasayı söyleyen özne olarak halen onun kullanımından yoksundur zira fiziki şiddet kullanma yetkisine sahip değildir. Önder, kutsallığa geçiş yapmakla birlikte hem dokunulamaz hem de hiçbir şeye dokunamaz bir özellik ihtiva etmektedir. Pierre Clastres de ilkel/devletsiz toplumlarda önderin iktidara sahip olmadığını, sözlerinin yasayı söylemesi dışında ciddiye alınmadığını belirtmektedir. İktidarını edimselleştirdiğinde ve "sahici" bir önder olmaya çalıştığında terk edilmektedir. İktidarın gerçek kaynağı toplumun kendisidir ve önder güç kullanımında bütünüyle kısıtlanmıştır. İlkel toplum iktidarın şiddet temelli olduğunun bilincinde olduğu için iktidarın kendisi ile kurumunu, kaynağı ile tezahürünü birbirinden ayırır.⁸ Üçüncü olarak ise kutsal önder nihayet fiziki güçle de donanmıştır. Yasayı hem söyleyen hem uygulayan bir formda ortaya çıkmaktadır. Öyleyse bir özet geçilecek olunursa:

- 1) Önderin olmadığı ve toplumun yasaya göre kendi kendisini denetlediği toplumlar.
- 2) Önderin olduğu ve fakat yalnızca yasayı söylemekle sınırlı kalıp onu uygulama gücünün olmadığı toplumlar.
- 3) Önderin yasayı hem söylediği hem toplumu denetlediği toplumlar.⁹

Önder ve işlevi üzerinden bölünmemiş toplumdan bölünmüş topluma doğru ilerleyen izlek, önderin yasa ile kurduğu ilişki üzerinde kristalize olmaktadır. Yasanın uygulama gücünün toplumda, söyleme gücüyle donatılmış kutsallığın ise önderde tecessüm ettiği ikinci düzeyin ardından önder hem yasayı

⁸ Pierre Clastres, *Devlete Karşı Toplum*, çeviren. Mehmet Sert, Nedim Demirtaş, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1991, 127.

⁹ Akal, *İktidarın Üç Yüzü*, 156-162.

uygulayan hem söyleyen kullanım ve ilke birliğinin başat unsuru haline gelir. Bu duruma koşut olarak siyasi iktidarın kutsallaşması da önder üzerinden şekillenmektedir. Önder, toplumun tanrısı ile özdeşleşirken aynı zamanda evren olarak simgeselleştirilir. Ne var ki bu ikinci düzeyde (kutsallaşmış iktidar) yasayı söylemekten başka yaptığı hiçbir şey yoktur. Kutsallaşmış siyasi iktidarın ardından kutsallaşmanın yavaş yavaş önce kişiselleşmesi ardından kurumsallaşması gelmektedir.

Nitekim kişiselleşmiş siyasi iktidarın, yasanın ilkesi ile kullanımını birleştirerek kutsal olanla olmayana aynı potada meczetmesi, *auctoritas* (kilisenin uhrevi kılıcı) ile *potestas* (kralın dünyevi kılıcı) arasında sıkıştırılmış Ortaçağ kralının nihayetinde bu çarkı parçalayıp iki gücü de (ilke ile kullanımı) “krallığı”nda massetmesinin önünü açan kritik bir uğraktır. Öyle ki Hobbes’un ünlü Leviathan’ında kralın bir elinde kılıç, diğer elinde asa vardır.¹⁰ Kişiselleşmiş (kral-devlet) ve kurumsallaşmış (ulus-devlet) iktidarlı toplumlar dışında (ki bölünmemiş topluma denk gelir) önder ve uygulayıcı, ilke ve kullanım birbirinden kati surette ayrılır. Oysa modern devletin doğuşunu da imler biçimde kutsal hâleyle bürünmüş kişiselleşmiş iktidarlı toplumdan kurumsallaşmış iktidarlı topluma kadar süregiden tarihsel geçişte hukuk iktidar ile; yasayı söyleyen uygulayan ile; kullanım ilke ile bir ve aynı öznedede soğrulur. Temsilden işleve geçilmiştir. Kral artık güneş, gök ya da evrene eşitlenmez; o “Hak’kın otoritesidir”.¹¹

Modern Dönemde Hukuk İktidar İlişkisi: Güçler Ayrımının Eleştirisi

Bu noktaya değin iktidarın önce bütünüyle ilkel toplumun bünyesinde mündemiç olduğu ve ardından kutsal fakat yetkesiz bir iktidarda cisimleştiği ve son olarak kurumsallaşan iktidarlı toplumsal formasyonlar şeklinde açığa çıktığı gelişim dinamiği, iktidar-hukuk ilişkisinin modern işlevine kadar dinamik bir görünüm sergilemiştir. Yani kurumsallaşmış bir iktidara sahip toplumlar kuvvetler ayrılığının nihayete erdiği bir momenti içerimler. Bu bakımdan kuvvetler ayrılığı hiç de yeni bir olgu olmadığı gibi modern hukuk terminolojisindeki bu kavram gerçek bir “ayrılık” anlamına gelmemektedir. Başka bir deyişle, kuvvetler ayrılığı denildiğinde ilk akla gelen isim olan Montesquieu, yasama, yürütme ve yargıyı birbirinden ayırmakla yeni bir şey söylememiş olmakla birlikte, “kronolojik açıdan yazıyı bulan toplumdan bile

¹⁰ Akal, *İktidarın Üç Yüzü*, 206.

¹¹ Arthur Maurice Hocart, “Krallar ve Danışmanları: Yasa”, içinde *Devlet Kuramları*, ed. Cemal Bali Akal, Ankara: Dost Kitabevi, 2000, 91.

HUKUK-İKTİDAR İLİŞKİSİ ÜZERİNE TARİHSEL VE KURAMSAL BİR SORUŞTURMA: CARL SCHMITT, WALTER BENJAMIN VE GIORGIO AGAMBEN'DE HUKUK-İKTİDAR İLİŞKİSİ
Turgay KAHVECİ - Kadir ARAS

daha geride"dir.¹² Nitekim yasayı söyleyen kralın, uygulanmasını gerçekleştirecek güçten yoksun olduğu ilkel toplumsal yapılarda kuvvetler ayrılığının arkhesini oluşturan modeller çoktan atılmıştır.

Bir diğer nokta Montesquieu'nun kuvvetler ayrılığını şekillendirirken söylediğinin gerisinde gerçekten ne söylemek istediğidir. Montesquieu, kendi toplumu olan Fransa'nın siyasal koşullarının kuvvetler ayırımına yer vermediğini belirterek İngiltere'ye yakından bakar. Ne var ki İngiltere'yi modelleyerek önerdiği şey de bir kuvvetler ayrılığı değildir. Ona göre İngiltere'de gerçek bir kuvvetler ayrılığı olmasa da hiçbir şey değişmeyecektir. Zira Montesquieu, yargı gücü adı verilen üçüncü bir gücü yok saymaktadır. Yargı gücü dolaysız biçimde yasanın gücüne tabiidir. Yargı, yasada söylenenin yeniden söylenmesinden ibarettir. Burada yargı gücünün bir model içerisinde etkin unsur olarak sunulurken esasen pasifize edilmiş Fransız düşünür açısından bir tutarlılığı da bulunmaktadır. Montesquieu bir soyludur ve soyluların kralın yargılamalarından bağımsız olmalarını talep eder. Soylular, rahiplerin oluşturacağı yargıçlardan oluşan mahkemelerde yargılanmalıdırlar. Soylu olmayanların yargılanma usulünü ise halkın katılımıyla gerçekleştirecek seçim usulüne göre dizayn eder. En kristalize tabir ile bu model içerisinde "yargı yasanın kölesidir; yeter ki yargılayan kralın kölesi olmasın."¹³ Montesquieu, kralda temerküz eden tüm kuvvetlerin arasından yargı unsuruna karşı soylulara hukuki değil fakat siyasi bir güvence ve otonom bir alan yaratmaya çalışan kuramsal bir amaç gütmektedir.¹⁴ Ne var ki ideal olanı arka planda sunarken Montesquieu, "Kanunların Ruhu"nda¹⁵ soyluların bu siyasal güvenceden pay alamayacaklarını belirterek formel düşünür kişiliğini ve çağının ruhunu es geçmez. Kapıdan kovduğunu bacadan sokmuş ve fakat ruhunu kurtarmış, çağının "tin"i altında ezilmemeyi başarmıştır.

Kuvvetler ayrılığının en billurlaşmış formülasyonunun gölgesinde güçler birliğini salık veren Montesquieu'dan yüz yıl evvel Hobbes, iki elini de erkle donattığı makineden tanrısına (*deus ex machina*) kuvvetlerin birliğini çoktan bahşetmiştir. Montesquieu, ölümünden otuz dört yıl sonra gerçekleşen Fransız Devrimi'ni görememiştir ancak dünya tarihsel dönüşüme haiz bu kırılma, kralın bedeninde tecessüm eden kuvvetlerin birliğini dağıtacaktır. Bodin'in "Kral öldü yaşasın kral!" diyerek kralın yok olan fiziki bedeninden südür etmek suretiyle siyasal bir beden kazanan iktidar kavrayışı, Foucault açısından,

¹² Akal, *İktidarın Üç Yüzü*, 207.

¹³ Akal, *İktidarın Üç Yüzü*, 208.

¹⁴ Louis Althusser, *Montesquieu Siyaset ve Tarih*, çeviren. Alp Tümertekin, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 123.

¹⁵ Charles Louis de Secondat Baronde Montesquieu, *Kanunların Ruhu Üzerine*, çeviren. Fehmi Baldaş, İstanbul: Hiperlink Yayınları, 2004.

iktidar nosyonunun performatif bir dönüşümünün ilk uğrağını mustulayan Fransız Devrimi sonrası biyopolitika çağı ile devam edecektir. Foucault'ya göre kralın siyasi bedeni de ölmüştür ve artık konuşan özne, tarihçilerin "toplum" diye adlandırdıkları belirli sayıda insanın oluşturduğu modern uluslar olarak görülmektedir.¹⁶ Foucault'nun başlangıcını Fransız Devrimi ile işaretlediği ve git gide sivilleşen¹⁷ bir iktidar formu gördüğü yerde Claude Lefort, kralın hem fiziki hem siyasi bedeniyle parçalanmış iktidarı neticesinde bir türlü içi doldurulamayan bir boşluk, onulmaz bir yarık görmektedir. Lefort açısından kralın iki bedeninden de kurtularak topluma inen iktidarın ve nihayetinde günümüz demokrasilerinin asıl problemi tüm bu parçalanmışlığın ve doldurulamazlığın güvensizliğinde yatmaktadır. Lefort açısından günümüzün demokrasi rejimlerinde çatışmalar ve tikel çıkarlar yalnızca meşru değil gereklidir de. Söz konusu durum ise siyasi rejimi sürekli tekrar eden küçük devrimler silsilesi haline getirir. Demokrasilerde haklar ne doğal haklar biçiminde ne de pozitif haklar biçiminde var olabilirler; haklar yalnızca politik kurumsallaşma ile inşa edilirler ki bu da her an ortadan kaldırılıp yok edilebileceklerine işaret etmektedir.¹⁸

27

Lefort'un, bu çalışmanın tematiğiyle konuşan yönünün kralın iktidarının parçalanmışlığındaki doldurulmaz boşluğun arayışında şekillenen belirli dayanaklar ve güç odakları olduğu açıktır. Demokrasilerde, dağınık ve gündelik iktidar ilişkilerinin süreklilik hâli kazanmış, her gün yinelenen ufak çaplı devrimler yaratıyor oluşu ile normatif hukuk sistemi, bahsedilen yarığın doldurulma çabasının tezahürleridirler. Böylece günümüz demokrasilerinin kalbinde gelişen başat faktör, politik olarak inşa edilmiş olmaları hasebiyle Arendt'in tabiriyle "haklara sahip olma hakkı (*the right to have rights*)"nın her an ortadan kaldırılabilirliğinin yarattığı gerilimdir.¹⁹ Dolayısıyla belirtilen sorun bizi hukukla iktidarın birbirine karıştığı, artık krallık tipolojisinde olmasa da modern politik bağlamda bir araya gelmiş bir kuvvetler birliği gibi işleyen hukuk-iktidar ilişkisinin belirsizlik mntikasına götürür. Şayet, Lefort'un belirttiği gibi politik olarak inşa edilmiş ve olumsal olarak her an geri de alınabilir

¹⁶ Michel Foucault, *Toplumu Savunmak Gerekir*, çeviren. Şehsuvar Aktaş, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2002, 142.

¹⁷ Bu kavramın kullanıldığı çalışma için bkz. Ayhan Yalçınkaya, *Foucault'dan Agamben'e Sivilleşmiş İktidar ve Gelenek*, Ankara: Phoenix Yayınevi, 2005.

¹⁸ Howard Dick, "Introduction Claude Lefort: From the Critique of Totalitarianism to the Politics of Democracy", *Demokrasiya* 11 (2007): 61-66, Erişim Tarihi: Ağustos 3, 2021.

Lefort açısından totalitarizm tam da demokrasilerdeki belirsizliğin ve öngörülemezliğin ortadan kaldırılmasından başka bir şey değildir. Lefort'un Fransız Devrimi sonrası modern politik safhada hakların bir kurumsal inşâ olduğu ve her an ortadan kaldırılabilir olduğuna dair vurgusu hukuk-iktidar ilişkisinin geçirgenliği bağlamında önem arz etmektedir.

¹⁹ Dick, "Introduction Claude Lefort", 65.

HUKUK-İKTİDAR İLİŞKİSİ ÜZERİNE TARİHSEL VE KURAMSAL BİR SORUŞTURMA: CARL SCHMITT, WALTER BENJAMIN VE GIORGIO AGAMBEN'DE HUKUK-İKTİDAR İLİŞKİSİ
Turgay KAHVECİ - Kadir ARAS

olan haklar söz konusu ise, olağanüstü hallerin ve dolayısıyla hukuki örtüsünden arınmış “çıplak” bedenlerin yörüngesine doğru çekilen modern toplum tartışması da beraberinde gelecektir. Güçler ayrımının *de jure* görünümünün arkasında *de facto* olarak söz konusu ayrımın silikleştiği ve siyasal tarafından kuşatılmış hukukun temel göstergesi olarak olağanüstü hâl yer almaktadır.

Modern Dönemde Siyasal Olanın Hukuka Önceliği: Olağanüstü Hâl

Olağanüstü hâl, devletin olağan hukuk normlarıyla mücadele etmekte zorlandığı veya edemediği afet, savaş, ayaklanma gibi durumlarda câri hukuksal yapı ortadan kaldırılmamak suretiyle başvuru istisnai yöntemdir.²⁰ Olağanüstü hâlin uygulanma biçimleri anayasalar ile düzenlenmektedir.²¹

Olağanüstü halin tarihsel soy kütüğüne baktığımızda karşımıza Roma dönemi çıkmaktadır. “Senatus consultum ultimum” terimi²² devletin varlığına yönelik halk ayaklanmaları gibi durumlarda başta konsül olmak üzere “magistra”ları üst düzey askeri yetkilerle kuşatan senato kararına verilen addır.²³ Böylelikle iç tehdit olarak işaretlenen kişiler halk düşmanlarına dönüştürülürken ortadan kaldırılmaları için de halk meclislerine (*provocatio*) gerek duyulmamıştır. Nitekim senato kararı hem Roma'nın vatandaşlık hakkını hem de anayasanın geçici süreliğine askıya alınmasını içeren ve olağanüstü yönetim biçimini hayata geçiren hukuki bir işlemdir.²⁴

Roma örneği üzerinden görülen durumun hukuki bir süreç olmakla birlikte politik bir nitelik taşıdığı çok açıktır. Nihayetinde karar verici bir erki görünür kılmak suretiyle güç ilişkisini açığa çıkarmaktadır. Böylece hukuki olanın karşısında siyasal olanın önceliği tam da olağanüstü hal kapsamında tecessüm etmektedir. Bir süreç asimetrik bir iktidar yoğunlaşması sunduğu ölçüde politiktir. İşte kökeni Antik Roma medeniyetine uzanan olağanüstü halin

²⁰ Selin Esen, *Karşılaştırmalı Hukukta ve Türkiye’de Olağanüstü Hâl Rejimi*, Ankara: Adalet Yayınevi, 2008, 8.

²¹ Esasen olağanüstü hal ile istisna hali arasındaki ayrım hukuki terminolojisi açısından belirginleşir. Hukuki açıdan olağanüstü hal, istisna halinin bir türevidir. Fakat politik açıdan her iki kavram da olağan hukuki süreçlerin askıya alınmasını belirtir. Örneğin Önder Kulak, 19 Ocak 2015 tarihli *ViraVerita* dergisinde yayınlanan “İstisna Hali Kavramına Bir Giriş” yazısında iki kavramı “eş deyiş” olarak değerlendirmektedir. Bu iki kavram özellikle Schmitt ve Agamben açısından farklılaşır. Çalışmanın ilerleyen bölümlerinde bu muhtelif farklar tartışılarak serimlenmektedir. Bkz. Önder Kulak, “İstisna Hali Kavramına Bir Giriş”, *ViraVerita*, (2015), Erişim Tarihi: Kasım 15, 2021.

²² Nihai senato kararı anlamına gelmektedir.

²³ Selahattin Eren, “Senatus Consultum Ultimum”, *Marmara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Hukuk Araştırmaları Dergisi* 24, no 2, (2018): 1126, Erişim Tarihi: Ağustos 2, 2021.

²⁴ Eren, “Senatus Consultum Ultimum”, 1126.

ilk biçiminin hukuk içerisinde ve onu askıya alan bir iktidar yarattığı ölçüde politik felsefenin²⁵ sınırlarını kat ettiği görülmektedir. Öyle ki hukukun menziline aşan ve siyasal olana kuruculuk atfeden bir ontolojik öncelikte kavranması gereken olağanüstü hal, siyaset felsefecilerinin de 20. yüzyıldan 21. yüzyıla değin entelektüel ilgi alanlarını oluşturmuştur. Bu bağlamda Weimar Cumhuriyeti'nin krizleri arasından çıkış yolu aramakta olan Carl Schmitt'in siyasal derinliğini tarihsel bağlamın pratik sorunlarına yönlendirdiği görülebilmektedir. Aradığı pratik sorunların teorik karşılığını da kendi olağanüstü hal kavramsallaştırmasında bulacaktır.

Carl Schmitt'te "Siyasal Olan" ve Olağanüstü Hâl

Carl Schmitt 11 Temmuz 1888'de Plettenberg'de doğmuştur ve Protestan baskınlığı yüksek olan Prusya'da koyu Katolik bir ailede büyümüştür. Din yoğunluklu hümanistik bir lise eğitiminden sonra filoloji okuyan Schmitt, ailesinin de etkisiyle hukuk okumaya ikna edilmiştir. İlerleyen dönemde Hindenburg'un şansölye olarak atayacağı Hitler'in Üçüncü Reich'ında baş hukukçu olacak olan Schmitt, hukuk üzerine üniversite eğitimini sırasıyla Berlin, Münih ve Strasburg üniversitelerinde tamamlamıştır.²⁶ Birinci Dünya Savaşı'nın hemen ardından Schmitt, 1 Eylül 1922'de Bonn Üniversitesi Hukuk Fakültesi'nde profesör kadrosuna atanmıştır. Başlıca eserleri arasında "Parlamenter Demokrasinin Krizi (1923)", "Siyasal Teoloji (1922)", "Siyasal Kavramı (1932)" adlı kitapları bulunmaktadır.

Aykut Çelebi, "Schmitt araştırmalarında bugün bir Rönesans

²⁵ Bu noktada politik felsefe ve siyasal felsefe kullanımlarına bir açıklık getirmek gerekirse, iki kullanımın da benzer içerik taşıdığı söylenmelidir. Bu çalışmada "siyasal olan" da "politik olan" da "ontoloji" bağlamında birbirinde denk kullanılmaktadır. Esasen "siyasal olan" ile tam da arkheye, ontolojiye dönük bir mülahaza, yani "politik olan" kast ediliyor. Dolayısıyla birbirlerine karşılık geliyorlar. Açmak gerekirse siyasal olan (*political*) ve siyaset (*politics*) ayrımında ilki ontolojik bir anlam içeriyor. İkincisi ise faaliyet, icra, görünür yüzey, pratik edimler anlamına geliyor. Benzer şekilde Fransızca'da politika (*la politique*) Türkçe'deki "siyaset", İngilizce'deki "politics" e karşılık geliyor. İcraat, faaliyet, belirli uygulamalar demek. Fransızca (*le politique*) ve İngilizce'deki "political" ise Türkçe'deki "politik olan" kavramına, başka bir ifadeyle kökensel, ontolojik soruşturmaya denk düşüyor. Dolayısıyla siyasal olan derken zaten politik olan kast ediliyor. Yani politik olan da siyasal olan da ontolojik sorunlara işaret ediyor. Zira Schmitt de "siyasal olan" kavramını kullanırken devlete öncel olandan bahsederek ontolojinin sınırlarını kat ediyor. Bkz. Ertan Kardeş, "Politik Felsefe Nedir?", *Felsefe Arşivi* 51, (2019): 401-402, Erişim Tarihi: Kasım 15, 2021, DOI: 10.26650/arcp2019-5134.

²⁶ Aykut Çelebi, *Devlet, Toprak, Egemenlik: Carl Schmitt'in Düşüncesinde Siyasal Kavramı ve Kurucu İktidar Sorunu*, Ankara: İmaj Yayınevi, 2008, 48-49.

HUKUK-İKTİDAR İLİŞKİSİ ÜZERİNE TARİHSEL VE KURAMSAL BİR SORUŞTURMA: CARL SCHMITT, WALTER BENJAMIN VE GIORGIO AGAMBEN'DE HUKUK-İKTİDAR İLİŞKİSİ
Turgay KAHVECİ - Kadir ARAS

yaşanıyor"²⁷ ifadesiyle Schmitt'in 21. yüzyıldaki yerini teslim etmektedir. Gerçekten de bugün Schmitt'e dair akademik ilginin ortaya çıkmasında modern demokrasilerdeki gediklerin fark edilmesinin payı büyüktür. Nitekim Schmitt, bugünün demokrasilerinin "mücadeleci demokrasi" biçiminde kavramsallaştırılmasında büyük pay sahibidir.

Düşünürün siyasal düşünceleri çalışılırken dönemselleştirmeye sıkça başvurulmaktadır. Richard Wolin²⁸, bu tarihsel dönüşümü Schmitt'in Nazilerle temas öncesi ve sonrası olarak ayırırken 1918-1933 arasını "desizyonist"²⁹ dönem, 1933 sonrasını "somut düzenin teorisi" olarak adlandırır. Kimi yaklaşımlara göre ise Schmitt'in çalışmaları bir bütünlük taşımaktadır. Mamafih, her iki görüş arasında da Schmitt'in, geleneksel siyasetin kriz içerisinde olduğuna dair argümanları temel kalkış noktası olarak belirmektedir.

Schmitt açısından siyasetin krizi, tekniğe dair bir inancın tarihsel devinimiyle eşgüdümlü değerlendirilir. 16. yüzyıldan 19. yüzyıla kadar geçen süreçte teknik, belirli merkezi alanlarda tarafsızlık söylemini yürürlüğe sokmuştur. Sırasıyla teoloji, metafizik ve ekonomi bu yüzyıllarda tarafsızlık söylemini devreye sokan dallar olarak görünüm kazanır. Teoloji, tanrı ve kutsal kitabı, metafizik, erdemlilik, ödev gibi ampirizm ötesi bağlamları, ekonomi ise üretim ve tüketimin bağımsız yasalılık söylemlerini (*homo economicus*) işleyerek çatışmaları ortadan kaldıran tarafsız ve kuşatıcı değerler manzumesi ortaya koyar. Özellikle bu süreçte, Schmitt'in "Siyasal Romantik" kitabında irdelediği, 18. yüzyıl romantizminin Tanrı ve egemeni estetikleştirirken devleti sanat eseri olarak gören bakış açısının da baskınlığı söz konusudur. Ne var ki böylesi bir romantik estetizasyonun tedrisatından geçen devlet, karar vermeye haiz değildir. Ayrıca aydınlanma rasyonalizminin, metafiziğin Tanrı, ödev, ahlâk gibi nosyonlarını "tarih" ve "insan" ile tahvil etmesi de bir insanlık ideali olarak aklın şaşmaz kılavuzluğunun devlet fikrinin çekirdeğine koyulmasını kolaylaştırmıştır. Böylelikle aydınlanmacı rasyonalite, devleti akılsallığın uyumu ve harmonizasyon olarak sunan liberal düşüncenin kökenini oluşturmaktadır.³⁰ 20. yüzyıla devreden tüm bu süreçte ise nihayetinde reel sosyalizmin inşâsı

²⁷ Çelebi, *Devlet, Toprak, Egemenlik*, 25.

²⁸ Richard Wolin, "Carl Schmitt, Political Existentialism and the Total State", *Theory and Society*, no 19, (1990): 389, Erişim Tarihi: Kasım 11, 2021.

²⁹ Desizyonizm, Hans Kelsen'in hukuksal pozitivizmini ve hukukun kaynağı olarak norm düşüncesine karşılık hukukun karar verici egemen ile sabitlendiği bir sav olarak sunulabilir. Normun kaynağı varoluşsal bir karardır ve somut gerçekliğe tekabül eder. Bu nedenle norm ile düzen farklı şeylerdir. Düzen egemenin kararı ile uygulanmaktadır ve "somut düzenin teorisi", Schmitt'in "Führer Hukuku Korur" yazısında bildirdiği üzere Nürnberg yasalarına benzetilmektedir. Bkz. Toros Güneş Esgün, "Carl Schmitt", içinde *Siyaset Felsefesi Tarihi Platon'dan Zizek'e*, ed. Ahu Tuncel, Kurtul Gülenç, İstanbul: Doğu Batı Yayınları, 2021, 496.

³⁰ Carl Schmitt, *Politische Romantik*, Berlin: Duncker & Humbot, 1925, 86.

üzerinden post-siyaset kavrayışı kurumsallaştırılmış, apolitikleştirilen devletin siyasal işlevinin ortadan kalkması tamamlanmıştır.

Nitekim Schmitt, çalışmalarını 20. yy kıta Avrupa'sında apolitikleş[tiril]miş "devlet" in gerçek mahiyetini tespit etmeye ayırır. Bu bağlamda Schmitt, siyaset felsefecileri ile siyasal ilahiyatçılar arasında bir ayrıma giderken ilk gruba "özgür ve bilge insan" ı (*homo liber et sapiens*) temel alarak "erdemli insanlığa" yönelik romantik bir siyaset görüşüne sahip düşünürleri koyar. Liberal kuramcılar bu tasnifin içeriğini oluştururken insanın tekinsiz ve öngörülemeyen varlığına dönük siyasal argümanlara sahip düşünürler siyasal ilahiyatçılar olarak ele alınır. İlk grupta Sokrates ve Platon'dan Leo Strauss ve J.J. Rousseau'ya kadar uzanan bir hat görülürken ikinci grupta Augustinus'tan Machiavelli, Hobbes, Hegel ve De Maistre'ye kadar uzanan bir izleğin izi sürülebilir.³¹ Siyasal ilahiyatçılar insanın ne rasyonel, ehlileştirilebilir doğasına ne de romantik estetizasyonun politik olanı yok eden yönüne inanmazlar. Schmitt, kendisinin de ikinci gruba dahil olduğunu belirtmektedir. Söz konusu bağlamda politik felsefe dahilinde en çok da sol Heidegger'ci düşünce ile etkileşime girdiği söylenmelidir. Schmitt'in "siyaset" (*die politik*) ile "siyasal" (*das Politische*) arasındaki ayrımı Heidegger'in "var olan" ile "varlık" arasında kurduğu ayrımla ilintilidir. Ontik düzey, Heidegger terminolojisinde "var olan" kategorisine tekabül etmektedir. Var olanların fenomenal dünyasına gönderme yapan ontik düzeyin karşısında varlıkların özünü araştırma konusu yapan Heidegger'ci çağdaş fenomenolojinin ontolojik düzeyi yer alır. Aynı kategorizasyon politik felsefe bağlamına taşındığında ontik düzey, verili siyaset kurum, prosedür ve mekanizmalarına denk gelirken ontolojik düzey, politik olanın doğasına, arkheye dönük bir soruşturmayı içermektedir.³²

Alman hukukçu, siyasal ilahiyat perspektifinden yaklaştığında tüm romantik ve rasyonel kimliklerden kurtulmuş çıplak insanın varoluşsal gerçekliğini kaybetmeden siyasallaşabilmesinin yolunu karar vermeye haiz özneyi tespit edebilmekte görür. Nitekim kriz anları ne rasyonel uyumun ne de romantize edilebilecek ulviliğin/yüceliğin çerçevesinde değerlendirilebilir. Siyasal olan, bir egemen karar vericinin "öteki"ni işaret eden diskurunda kurulabilir. Schmitt'in özgünlüğü siyasal olanın ontolojisini belirlerken çizdiği dost-düşman ayrımında yatmaktadır Alman hukukçunun, kökenini M.Ö. 4.

³¹ Ayrıca Schmitt'in bazı noktalarda ikircikli olduğu görülmektedir. Örneğin Hobbes'un çatışmacı insan doğası fikrini benimserken ileri düzeylerde Hobbes'ta liberal tonlar keşfederek düşünürden uzaklaşır. Yine Rousseau'nun iyimser antropolojisindeki "iyi vahşi" sine karşı çıkarken genel irade kavramının total devlete denk düştüğünü fark eder. Esgün, "Carl Schmitt", 500.

³² Chantal Mouffe, *Siyasal Üzerine*, çeviren Mehmet Ratip, İstanbul: İletişim Yayınları, 2010, 16.

HUKUK-İKTİDAR İLİŞKİSİ ÜZERİNE TARİHSEL VE KURAMSAL BİR SORUŞTURMA: CARL SCHMITT, WALTER BENJAMIN VE GIORGIO AGAMBEN'DE HUKUK-İKTİDAR İLİŞKİSİ
Turgay KAHVECİ - Kadir ARAS

yüzyılda yaşamış olan Hint Kralı Candragupta'nın bakanı Canakya, diğer adıyla Kautilia'dan aldığı dost düşman ayrımı metaforuna bir diğer örnek Baltasar Aemos de Barientos'tur. Barientos, siyasetin dost ile düşman arasında yapılan ayrım olduğunu belirtmiştir.³³

Çelebi'ye göre Schmitt'in beslendiği bir diğer kaynak ise Hegel'dir. Hegelian felsefi dizgede yer alan ve bir insanın ancak diğeri dolayımıyla bireysellik kazanmasındaki dolayıcılık ve aynı şekilde bir devletin başka devletler dolayımıyla tanınması Schmitt'teki "öteki" üzerinden kurulan politik inşayı hazırlayan önsel aşamalar olarak belirlemektedir.³⁴

Schmitt'e göre siyasal olanın kurucu öznesi olarak dost-düşman ayrımı her ilişkinin yoğunluk derecesine göre evrileceği, siyasalın sınır metaforu olma özelliği göstermektedir. Ahlaki alanda iyi-kötü, estetikte güzel-çirkin, ekonomide yararlı-zararlı ya da kârlı-kârlı olmayan ikilikleri mevcuttur. Siyasal olanın belirteci denilebilecek ikilik ise dost-düşman ayrımıdır. Schmitt açısından herhangi bir ikilik en uç noktada dost-düşman ikiliğine varıyorsa orada siyasalın menziline girilmiş demektir. Öte yandan düşmanın gerçekten bir düşman olmasına da gerek yoktur. Onun düşmanlığı siyasalın kurulabilmesi için işlevseldir ve liberalizm dahil mücadeleyi rekabete indirgeyen tüm açıklama biçimleri siyasalın sonunu getiren türden yaklaşımlardır. Siyasal, yalnızca düşmanın varoluşsal anlamda en yoğun haliyle bir başkası olmasından ileri gelen bir gereklilikle oluşturulur.³⁵ Demek ki her zaman ahlaki olarak kötü olanın, estetik olarak çirkin olanın ya da ekonomik olarak zararlı olanın düşman olması gerekmez. Tıpkı ahlaken iyi olanın ve estetik olarak güzel, ekonomik açıdan da yararlı olanın dost olmasının kaçınılmaz olarak zorunlu olmaması gibi. Schmitt çoğu zaman düşmanla iş tutmanın avantajlı olabileceğini dahi belirtir. Düşman, ne hasmımız ne de kişisel olarak nefret ettiğimiz biridir. Schmitt bu noktada kişisel düşman ile kamusal nitelik taşıyan düşmanı birbirinden ayırır. Schmitt'te düşman kamusal nitelik barındıran "*hostis*"tir, kişisel bir hasım olan "*inimicus*" değil.³⁶ Böylece dost da düşman da ilişkiyel kavramlar olarak sivrilirler. Bu ilişkiyelik, Schmitt düşüncesinde siyasal kavramının "insanlık" kadar geniş bir kümeye gönderme yaparak kurulamayacağını baştan varsayılması sebebiyle oluşturulmuştur. Pierre Joseph Proudhon'un "Kim insanlıktan bahsediyorsa aldatmak istiyordur"³⁷ ifadesini alıntılıyan Schmitt, doğal hukukçularda ve 18. yüzyılın liberal bireyci doktrinlerinde görülen evrenselciliğin esasen aristokrat-

³³Aykut Çelebi, "Sunuş", içinde *Siyasal Kavramı*, ed. Aykut Çelebi, İstanbul: Metis Yayınevi, 2009, 12.

³⁴ Çelebi, "Sunuş", 13.

³⁵ Carl Schmitt, *Siyasal Kavramı*, çeviren. Ece Göztepe, İstanbul: Metis Yayınevi, 2009, 57.

³⁶ Schmitt, *Siyasal Kavramı*, 57-59.

³⁷ Aktaran Schmitt, *Siyasal Kavramı*, 85.

feodal düzene bir reddiye amacı taşıdığını belirtmektedir. Evrenselcilik, tüm siyasal birimleri, mücadele eden sınıfları³⁸ ve düşman grupları ortadan kaldırır ki bu durum siyasal olanın bütünüyle ortadan kalkmasına koşut bir tasarımdır.³⁹ Öyleyse hem düşmanın kendisi hem de düşman üzerinden dolayımlanan dost araçsal bir öneme sahiptir. Bahsedilen araçsallık, siyasalın oluşumu için operasyonel girişimin yöntemine içkindir.

İkinci önemli nokta, Schmitt'in "Siyasal Kavramı" nın 1932 tarihli metninde giriş cümlesini oluşturan "Siyasal kavramı devlet kavramından önce gelir"⁴⁰ ifadesidir. Gerçekten de Schmitt, devletin doğası sorunsalının siyasal olanın neliğine ilişkin sorunun ardı sıra geliştiğini düşünmektedir. Schmitt düşüncesinde devlet tanımı üzerinden politika anlaşılabilir ve devlet, politik olanın niteliklerinin hayata geçtiği bir form olarak tecessüm eder.⁴¹ Ne var ki Schmitt'in formülasyonunda belirli açmazlar da bulunur. Çelebi'nin de altını çizdiği üzere Schmitt'te devlet ve siyasal ayrımı, siyasalın devlete öncüllüğü vurgulanmak suretiyle açıklanır. Öte yandan siyasal olanın kurucu ilkesi dost-düşman ayrımını inşa edebilmek iken tam da dost-düşman ayrımına karar veren ve düşmanı nesnel olarak tanımlayan kolektif özne devlet olarak işaretlenir. Siyasal olan ve devlet mefhumu ayrılırken siyasal olanın kurucu öznesi bu kez de devlet olarak görünüm kazanır.⁴² Öte yandan Schmitt, parlamenter demokrasinin de farklı çıkar gruplarını ve heterojenliği içermesi açısından devleti bir mutabakat, hukuk yoluyla çatışmaların müzakere edildiği bir merci olarak görmesine karşı çıkar. Öyle ki parlamentoda özdeşliğe dayanmayan farklı öznelerin varlığı devleti paralize eder. Devlet, siyasal olandan önce gelmekte ve karar verici özne olarak görülmekteyse homojeniteye ve özdeşliğe dayanmak durumundadır.⁴³ Yalnızca böyle bir durumda siyasal olanın kurucu uğrağı olan dost/düşman ayrımı somutlaşabilir.

Schmitt'tin siyasal olana dair kuramsal izleği onun "olağanüstü hal" tartışmasıyla iç içedir. Zira öngörülemez ve hesaplanamaz olanın normatif hukuksallıkla düşünülmesi mümkün değildir. "Rasyonel şemanın birliğini bozan" öngörülemezlik bağlamı, hukuk ile siyasal ilahiyatı ortaklaştırır.⁴⁴ Schmitt,

³⁸ Schmitt'e göre Marksist sınıf savaşı, muarızı olarak konumlandığı karşıt sınıfı düşman olarak nitelediği noktada siyasallaşmıştır.

³⁹ Ertan Kardeş, *Schmitt'le Birlikte Schmitt'e Karşı*, İstanbul: İletişim Yayınları, 2015, 50; Schmitt, *Siyasal Kavramı*, 85-86.

⁴⁰ Schmitt, *Siyasal Kavramı*, 49.

⁴¹ Kardeş, *Schmitt'le Birlikte Schmitt'e Karşı*, 45.

⁴² Çelebi, "Sunuş", 16.

⁴³ Carl Schmitt, *Parlamenter Demokrasinin Krizi*, çeviren A. Emre Zeybekoğlu, Ankara: Dost Kitabevi, 2014, 41-42.

⁴⁴ Aykut Çelebi, "Kuraldışı Durumlarda Karar Vermek", *Defter*, no 42, (2001): 117. Erişim Tarihi: Kasım 13, 2021.

HUKUK-İKTİDAR İLİŞKİSİ ÜZERİNE TARİHSEL VE KURAMSAL BİR SORUŞTURMA: CARL SCHMITT, WALTER BENJAMIN VE GIORGIO AGAMBEN'DE HUKUK-İKTİDAR İLİŞKİSİ
Turgay KAHVECİ - Kadir ARAS

hukuku üretenin bilge ya da haklı olmasının yeterli olamayacağını belirtirken Hobbes'un "yasayı hakikat değil otorite yapar" (*Auctoritas non veritas*) görüşüne yaslanır.⁴⁵ Bu noktada otorite, ilahiyat kavramlarıyla Tanrı olarak düşünülebilecekken dünyevileştirildiğinde "egemen" e karşılık gelir. Tıpkı teolojik anlamda mucizenin yerini dünyevileştirilmiş kavramlarla istisna hâline bırakması gibi, devlet kuramının diğer tüm kavramları da ilâhiyatın dünyevileştirilmesi üzerinden düşünülebilir.⁴⁶

Schmitt, siyasal olanın kuruculuğuna bir kez öncelik tanıdıktan sonra karar verici özne kim olursa olsun (kolektif unsur olarak devlet ya da tekil olarak egemen) olağanüstü hali ilan edebilme yetkisiyle donatılır. Schmitt'e göre olağanüstü halde hukuk devletinin olağan dönemdeki işleyişiyle uyumlu bir yetki söz konusu değildir.⁴⁷ Söz konusu durum, Schmitt'in "egemen" kavramını algılayışı ile ilintilidir.⁴⁸ Egemenlik, kendisini olağan süreçlerde göstermez. Aksine o, her şey yolunda giderken değil olağan dışı durumlarda açığa çıkan bir "sınır durum"dur. Schmitt, söz konusu olağandışılığı "katechon" kavramına başvurarak açıklar. Devlet, hareket, halk Hristiyanlıktaki teslis inancını oluşturan siyasal birliğin üç ögesidir ve "katechon" terimi kriz anındaki acil durumun ayırıcısına vararak durumu üstlenecek egemene işaret eder.⁴⁹ Üstelik egemen, yalnızca olağanüstü durumlarda ortaya çıkabilen değil, bu tür durumlarda hem var olabilen hem de olağanüstülüğün ne olduğunu bizatihi tanımlayabilen bir yetkinliğe matuftur.⁵⁰ Böylece egemen hem sürecin kendisinin ortaya çıkardığı bir ürün hem de süreci koşullayan ve tanımlayan öznedir. Egemenliğin ontolojisini oluşturan şey ise "karar alma"dır. Karar alma sekansı, uygulanma anıyla iç içe bir momenttir. Yalnızca kendisine gönderme yaparak işleyen ve kendisi üzerinde hiçbir güç tanımayan bir mutlaklık barındırır. Özetle Schmitt açısından olağanüstü hal, verili kurumsallığı askıya alan özgül bir uğrak olarak teorize edilir.

Hukuk-iktidar açısından Schmitt'in temel etkisi hukukun siyasal olan tarafından koşullanmışlığının imkânını göstermesidir. Siyasal olanın bu özgün varlığının içkin bileşeni ise iktidar gücünden gelmektedir. Diğer bir ifadeyle olağanüstü hale karar veren egemen, iktidar gücünden yoksun olamaz. Dolayısıyla bu tür bir matris içerisinde siyasal düzey temel belirleyen olarak

⁴⁵ Esgün, "Carl Schmitt", 501.

⁴⁶ Carl Schmitt, *Siyasi İlahiyat*, çeviren. Emre Zeybekoğlu, Ankara: Dost Yayınevi, 2005, 41.

⁴⁷ Schmitt, *Siyasi İlahiyat*, 13-14.

⁴⁸ Egemenlik, şayet mevcut yasaları askıya alarak hukuku bir süreliğine koruyorsa komiseryal diktatörlük, anayasayı da kendisi yapıyorsa egemen diktatörlük biçiminde ayrıma tabi kılınır. Egemen diktatörlük, gücünü doğrudan halktan alması bağlamında daha yüksek bir meşruiyet skalasındadır. Bkz. Esgün, "Carl Schmitt", 502.

⁴⁹ Esgün, "Carl Schmitt", 502-503.

⁵⁰ Kardeş, *Schmitt'le Birlikte Schmitt'e Karşı*, 103-105.

iktidar gücüne yaslanır. Schmitt ekseninde hukuk ve iktidarın ilişkisel boyutu böylece ortaya çıkar. Söz konusu ilişkide çubuk iktidardan yana bükülür ve hukuk, siyasal olan tarafından paranteze alınır.

Walter Benjamin'de Hukuk İktidar İlişkisi: Mitik/İlahi Şiddet ve Yasa Koyucu/Yasa Koruyucu İktidar

Walter Benjamin'in politik çalışmalarını tespit etmek, düşünürün çok yönlü ve bir miktar da dağınık külliyatı içerisinde "çölde vaha" minvalinde titiz bir irdelemeyi gerektirir. İlk elden söylenebilecek bir çıkarım ise Benjamin'de politik argümanların çekirdeğinin "ezilenlerin konumu" ndan hareket ettiği'dir.⁵¹

Benjamin, ezilenlerin konumunu kendileri lehine geliştirmelerinin imkânını deneyim ve hatırlamadan tarihsel maddeciliğin yapıcı bir eleştirisine uzanan geniş bir hatta kurgular. Düşünürün daha çok edebiyat eleştirilerinde ve roman üzerine değerlendirmelerinde kaynağını bulan bir perspektif ile çalıştığı düşünülecek olursa, Benjamin'in "*correspondance*" adını verdiği gayri irâdi hatırlama biçiminin, ezilenlerin içinde buldukları durumu fark etmeleri için önerdiği bir çözüm yolu olduğu söylenmelidir. Bu tür bir irade dışı hatırlama, canlı deneyimi donuklaştıran "hikaye anlatıcısı" (*storyteller*) nın [ki edebiyat içerisinde roman türüne denk düşer] eleştirisi üzerinden işlenir. Ezilenlerin konumlarının farkına varmalarının bir diğer yolu ise ölümdür ki ölüm tarihe bırakılmış bir iz olarak şeyler arasındaki insani ilişkiye indirgenmiş kapitalist toplum biçimindeki metalar dünyasının büründüğü insanlar arası şeyleşme biçimlerini ve tüm bu ilişkiler örüntüsünü sekteye uğratar. Başka bir deyişle yaşamak bir iz bırakmaksa ölüm tarihe bırakılmış bir iz olarak ezilen sınıflarda "uyarıcı" işlevi görür.⁵²

Benjamin, yakınlık kurduğu Marksizm ile rabitasını ne ekonomi-politik, ne tarih ne sosyoloji üzerinden işlemez. Düşünürün sanat, edebiyat, estetik, kitle kültürü gibi başlıklar altındaki çalışmaları tarihsel maddeciliğin yorumlanması ile edebi/lirik bir dile dönüşür. "Tarihin havını tersine taramak", ezilenlerin hikayesini, geçmişi yazanın ve onu öylece donduranın elinden alma imkânını barındıran tarihsel maddecilik sayesinde mümkün hale gelir. Tarihsel maddecinin görevi de "mücadele içindeki ezilen sınıfın kendisi" ile bir olmak ve ezilenlerin yıkıcılığını bir olanak haline getiren "hatırlama" nın imkânlarını aramaktır.⁵³ Bunun yanında Benjamin, ezilenler için kitle kültürünün

⁵¹ Bora Erdağı, "Walter Benjamin", içinde *Siyaset Felsefesi Tarihi Platon'dan Zizek'e*, ed. Ahu Tuncel, Kurtul Gülenç, İstanbul: Doğu Batı Yayınları, 2021, 532.

⁵² Erdağı, "Walter Benjamin", 533-535.

⁵³ Walter Benjamin, "Tarih Kavramı Üzerine", içinde *Son Bakışta Aşk*, haz. Nurdan

HUKUK-İKTİDAR İLİŞKİSİ ÜZERİNE TARİHSEL VE KURAMSAL BİR SORUŞTURMA: CARL SCHMITT, WALTER BENJAMIN VE GIORGIO AGAMBEN'DE HUKUK-İKTİDAR İLİŞKİSİ
Turgay KAHVECİ - Kadir ARAS

tehlikelerini de faş eder. Standartlaşmış kitlesel üretimin ve günlük hayatın gösterisinin dahilinde kitleler kolaylıkla yönlendirilebilir bir forma bürünürler. Bu bağlam faşizmin ortaya çıkışını da mümkün kılar zira faşizm de “politikanın estetize edilmesi” dir.⁵⁴ Kapitalizmin yarattığı star kültü, kitleleri aynılaştıran bir şeyleşmenin pençesinde bırakır.⁵⁵ Bu çalışma alanları Benjamin'i Frankfurt Okulu kapsamında öne çıkarır.

Kitle kültürü, sanat ve estetik üzerine eleştirel yaklaşımları ve roman eleştirileri nasıl ki Benjamin'i Frankfurt Okulu'na yaklaştırmışsa, tarihsel bağlam ve şiddet de düşünürü hukuk üzerine düşünmeye yönlendirmiştir. Schmitt ekseninde hukuku askıya alma özgüllüğüne sahip siyaset dairesinin ontolojisi baskınken Benjamin açısından da benzer tematiğin farklı kuramsal serimlemelerle ortaya konduğu ve aynı şekilde hukukun iktidara dolayimli olduğu görülmektedir. Benjamin iktidarı hukuk kuran ve koruyan bir tertibat içerisine yerleştirir. Nitekim iktidarın temel bileşeni olan şiddet, hukuk mefhumunun mütemmim cüzü olarak işler. Öyle ki modern hukuk devleti, şiddeti hem tekelinde tutarken hem de onu yayar.⁵⁶ Zeynep Direk'e göre Benjamin, şiddet sorunsalıyla beraber devletin nasıl kurulduğunu ve yıkıldığını ve bu bağlamda tarihteki diyalektik hareketi, hangi şiddetin devrimci olarak tasnif edilebileceğini ve saf şiddet olarak devrimin mahiyetini iç içe şekilde aktaran en girift soruları sormuştur.⁵⁷ 1927 tarihli metni “Şiddetin Eleştirisi Üzerine” den Nazi işgali altında kendi hayatına son verdiği âna kadar sanat ve estetikten hukuk felsefesine değin geniş bir çerçevede düşünmüş etkili bir isim olarak Benjamin, hukuk ve adaletin felsefi sorgusunda ahlaksal bağlamı baz alarak hareket etmektedir. Bu noktada hukuki olanın gerçekten adil olup olmayacağına dair sorgusunu geliştirirken Benjamin karşılaştırmalı bir yöntem izler. Benjamin açısından doğal hukuk kuramına göre haklı amaçlar için şiddetin kullanımı adil olsa da burada bir paradoks bulunmaktadır. Meşruiyeti, amaçların adilliği çerçevesinde çizen doğal hukuk kuramı, belirtilen amaçlar için şiddet araçlarının kullanımını olağan görür. Nitekim adil amaçları belirleyecek merci olarak sözleşmeyle kurulmuş devlet düşüncesi modern egemenlik kuramının da doğal hukuk neticesinde ortaya çıkmış tasarımıdır. Doğal hukukun karşısında ise pozitif hukuk konumlanmaktadır. Pozitif hukuk, doğal hukuk kuramından farklı olarak araçlar ekseninden bir meşruiyet geliştirmek suretiyle amaçlara giden

36

Gürbilek, İstanbul: Metis Yayınları, 2001, 39-49.

⁵⁴ Walter Benjamin, “The Work of Art in the Age of Mechanical Reproduction”, içinde *Selected Writings III*, ed. Marcus Bullock, Howard Eiland and Gary Smith, Cambridge: Harvard University Press, 2006, 270.

⁵⁵ Erdağı, “Walter Benjamin”, 537.

⁵⁶ Erdağı, “Walter Benjamin”, 544.

⁵⁷ Zeynep Direk, “Yasa, Adalet ve Siyaset”, içinde *Şiddetin Eleştirisi Üzerine*, ed. Aykut Çelebi, İstanbul: Metis Yayınları, 2010, 214.

araçların hukuka uygunluğu perspektifinden bir adalet vurgusu geliştirmiştir. Amaçlar temel alınarak araçların meşruluğunun tayin edildiği doğal hukuktan farklı olarak pozitif hukuk, şiddetin tarihsel olarak oluştuğunu iddia etmekte ve yalnızca araçların hukuka uygunluğu kadar adil olabilecek amaçlardan söz edilebileceğini belirtmektedir.⁵⁸ Başka bir deyişle doğal hukuk sonuçların adil oluşu üzerinden araçları meşrulaştırırken pozitif hukuk, araçların da hukuka uygun olmasını talep eder. Somutlayacak olursak pozitif hukuk açısından bir katile onu konuşurmak için de olsa işkence yapılamaz.⁵⁹ Benjamin'in kendi ifadeleriyle: "Çünkü eğer pozitif hukuk amaçların vazgeçilmezliğine karşı körse, doğal hukuk da araçların tarihsel belirlenmişliğine karşı kördür."⁶⁰

Benjamin, adil amaçlar için araçların kullanımını hukuka uygun gören doğal hukuk kuramını, bireylerin teker teker aynı adil amaçlar için araçları sınırsızca kullanmalarına doğru genişlemesi durumunda cari hukuk rejiminin ortaya koyduğu amaçlar ile çelişeceği için reddetmektedir. Başka bir ifadeyle doğal hukuk, ahlaki amaçlar skalasından çok, varlığını tehdit edecek biçimde araçların kullanımı söz konusu olduğunda bu duruma izin vermeyecektir. Hukuk dışı şiddet böylelikle amaçları ekseninde değil salt hukuk dışı oluşu ekseninde anlamlandırılır.⁶¹ Nitekim şiddet tekeli elinde bulunduran hukuk, "(...) sahtekârlığa ahlaki nedenlerle değil, sahtekârlığın kurbanlarının başvurabileceği şiddetten korktuğu için karşı koyar."⁶²

Benjamin'e göre hukuk, her zaman kendisini şiddet dolayımıyla kurar. Düzensizliği düzene getirme savı üzerinden işleyen şiddet, hukukun temelinde yer almaktadır. Dahası yasanın kökeninde şiddet vardır ve yasa hem şiddete dayanması hem de şiddet tarafından korunması açısından ele alınmaktadır. Benjamin'in kozmolojik yaklaşımıyla dolaylanmış mitik şiddet; Tanrı, adalet gibi aşkın kavramlara referans göstererek Adem'in cennetten kovulmuşluğuyla insanoğlunun yadsınamaz bir yabancılaşmaya mülhem olduğu savını içerir. Dolayısıyla insan kendini artık teoloji sınırları içerisinde konumlandıramaz, formel ve eksikli bir hukuki nizam kurmaya mecburdur ve mitik şiddetin ilişkilendirildiği düzey de bu noktadan türetilir. Adem'in cennetten kovuluşuyla bir ilk günahın suçlusu olarak insan, Tanrı'nın evreninde şeylerin hakiki düzeninin dolaysız taşıyıcısı iken dünyaya gelişle Tanrısal düzendeki hakiki

⁵⁸ Eda Çakmakkaya, "Adalet Sorununa Bir Bakış: Walter Benjamin ve Jacques Derrida Bağlamında Yasanın Şiddeti Üzerine", *Türkiye Adalet Akademisi Dergisi* 9, no 33 (2018): 541-542, Erişim Tarihi: Temmuz 29, 2021.

⁵⁹ Ali Akay, "Şiddetin Bağlamından Çıkmak Üzere...", *Cogito*, no 6-7 (1996): 434, Erişim Tarihi: Kasım 14, 2021.

⁶⁰ Walter Benjamin, "Şiddetin Eleştirisi Üzerine", içinde *Şiddetin Eleştirisi Üzerine*, ed. Aykut Çelebi, İstanbul: Metis Yayınları, 2010, 21.

⁶¹ Çakmakkaya, "Adalet Sorununa Bir Bakış", 543.

⁶² Benjamin, "Şiddetin Eleştirisi Üzerine", 31.

şeylerin dil dolayısıyla yanlış temsilini aktarma durumuna hapsolmuştur. Başka bir deyişle cennette Adem nesnelere ad verirken Tanrı'nın bilgeliliğinin aracıydı. Dünyaya inşiyle nesnelere adlandırılan ve nizama sokan kusurlu bir temsilin çerperinde sıkıştırılmıştır. Mitik şiddetin kökeninde söz konusu durum yatmaktadır.⁶³ Mitik şiddet, sözü edilen kusurlu temsilin, bir dilin çerçevesinde yasalar koyar ve sınırlar çizer. "Çıplak hayat üzerinde ölümcül bir buyurganlık yaratır."⁶⁴ Buna karşılık ilahi şiddet, şiddetsiz bir müdahaledir. İlahi oluşu, tikel şiddet(ler) dahil, tüm mitik şiddet kozmosunu ortadan kaldıracak olmasında yatmaktadır. İlahi şiddet, ezilenlerin zamanın sürekliliğini kesintiye uğratmalarını sağlayan, kendi istisnalarını dayattıkları ve mitik şiddetin tüm yasa ve buyurganlığını ortadan kaldırdıkları yoldur. Bu yolun taşlarını döşerken Benjamin, George Sorel'in "proleter genel grev" mitini operasyonelleştirir. Çünkü salt devrimci şiddet, mitik şiddetin fasit dairesini kırmaya yetmez. Yalnızca proleter genel grev miti, mitik şiddetin hukuki iradesini ortadan kaldırmaya yetkindir.⁶⁵ Tam da bu yüzden Bnejamin, hukuki "nomos" u ortadan kaldıracak devrimci bir şiddetten öte şiddet mefhumunu kökünden silip atacak kurtuluşçu bir moment vaaz eder. İlahi şiddetin diğer adlandırılışının "mesiyanik şiddet" olması bu bağlamda dikkat çekicidir. Ne var ki Benjamin, yine ilahi şiddetin de herhangi başka bir tür şiddetle rabitasının kaçınılmaz olabileceğini kabul etmektedir.⁶⁶

Benjamin, söz konusu kabulleniş ile birlikte ilahi şiddetin şiddet(siz)liğini "nezaket, barış, güven" gibi insan ilişkileri üzerinden açıklamaya çalışır.⁶⁷ Hiçbir amaca hizmet etmeyen araçlar düşüncesi çerçevesinde Benjamin, proleter genel grevi, ilahi şiddetin iyi bir aracı olarak sunmaktadır.⁶⁸ Böyle bir tercih, devrim-karşı devrim çarkında her daim kazanan "şiddetin" bağlantılarına kısa devre yaptıracaktır. Hayatın kendisini kazançlı çıkarmannın ve ezilenlerin konumunu muktedir kılacak olan deneyimi bütünleştirmenin çaresi de budur.⁶⁹

Mitik şiddet bağlamı içerisinde ise egemen hukukun tekeline "hukuk koyucu" ve "hukuk koruyucu" iktidar yerleşiktir. Yasanın hem kaynağı hem aracı olan şiddetin ikili tezahürü "hukuk koyucu" ve "hukuk koruyucu" formlarda ortaya çıkmaktadır. Benjamin açısından hukuk kurmak, şiddetten bağımsız

⁶³ Çakmakçaya, "Adalet Sorununa Bir Bakış", 544-545.

⁶⁴ Erdağı, "Walter Benjamin", 543.

⁶⁵ Erdağı, "Walter Benjamin", 543-544.

⁶⁶ Çakmakçaya, "Adalet Sorununa Bir Bakış", 544-545.

⁶⁷ Benjamin, "Şiddetin Eleştirisi Üzerine", 31.

⁶⁸ Çelebi, "Sunuş", 14.

⁶⁹ Aykut Çelebi, "Şiddete Karşı Siyaset Hakkı", içinde *Şiddetin Eleştirisi Üzerine*, ed. Aykut Çelebi, İstanbul: Metis Yayınları, 2010, 269; Walter Benjamin, "On Programme of the Coming Philosophy", içinde *Selected Writings-I (1913-1926)*, ed. Marcus Bullock, Michael W. Jennings, Cambridge: Harvard University Press, 1996, 105.

değildir ve eşanlı olarak iktidar kurmak anlamına gelmektedir. "İktidar mitik bir hukuk kurma ilkesidir"⁷⁰ derken Benjamin, mitik şiddetin kuruculuğuyla iktidar nosyonunu birlikte ele almaktadır. Öyle ki yasanın kurucu anı bir iktidar dışavurumu olarak şekillenmektedir. İktidarın diğer türü hukuku koruyan bir biçim almaktadır. Nasıl ki hukuk koyucu iktidar bir zafer yoluyla kendisini kanıtlamışsa hukuk koruyucu iktidar da yeni bir amaç örüntüsü getirmemesiyle işaretlenmiştir. Benjamin'in söz edilen ikilik içerisinde en can alıcı örneği ise kolluk gücünün, adı geçen her iki iktidar türünün sınırlılıklarından bağımsız olmasıdır. Kolluk gücü hem hukuku kurar, hem kendisini kurulmuş olanın hizmetkârı adlederek onu korur.⁷¹ Schmitt bağlamında karar verici özne nasıl ki cari hukuk rejimini askıya alarak kendi tekilliğini dayatan bir iktidar uyguluyorsa Benjamin için de iktidarın hem hukuku kuran hem onu koruyan ikili bir yönü mevcuttur. İki düşünürün formülasyonlarını ortak kesen temel bileşen ise şiddettir. Çünkü şiddet, hukuku askıya alan yahut onu kuran ve koruyan gücün başat birimidir. Modern dönemde hukuk ve iktidarın *de jure* güçler ayrımı tasarımının berisinde *de facto* olarak iç içe geçmişliği görülebilir. Agamben ise şiddeti doğrudan bedenın kutsallık hâlesine bürünmüş bir hukuk nesnesi olarak rutinleştiği bir düzlemde politize etmekte ve yaşamı yasadışılaştırılmış bir siyasallığın (*zoe*) matrisinde kavramaktadır.

Giorgio Agamben'de Hukuk-İktidar İlişkisi: Hak Öznesi Bireyden Kutsal ve Öldürülebilir "Çıplak Beden" lere

Agamben, siyaset felsefesinde Schmitt'e benzer biçimde tekinsiz insanın öngörülemezliğini, bu karara bağlanamazlıkta ise egemenin silüetini görmektedir.⁷² İtalyan düşünür, siyaset felsefesinde egemenlik ve istisna hali kavramlarına dair mülâhazasında dolaylı olarak haklarla donatılmış hukuk öznesine değinmekte, modern yaşamın toplumu kamp haline getiren egemenlik paradigmasına ilişkin bir okuma girişimi sergilemektedir. Bu anlamda insan yaşamının çağımız siyaseti için anlamı ve hukuken konumu, düşünürün başat sorunsalı olarak ön plana çıkmaktadır.

Agamben'in düşüncesi, modern yüzyılı içinden çıkılabilir olmayan bir karamsarlıkta, belleğin devamlı yenilenmesini sağlayan ürkütücü gerçekliğin sınırında kavrar. Düşünürün "içinde iyinin ve kötünün ve onlarla birlikte geleneksel etiğin tüm materyallerinin eriyerek birleşme noktalarına ulaştıkları

⁷⁰ Benjamin, "Şiddetin Eleştirisi Üzerine", 36.

⁷¹ Benjamin, "Şiddetin Eleştirisi Üzerine", 31.

⁷² Onur Kartal, "Giorgio Agamben", içinde *Siyaset Felsefesi Tarihi Platon'dan Zizek'e*, ed. Ahu Tuncel, Kurtul Gülenç, İstanbul: Doğu Batı Yayınları, 2021, 836.

HUKUK-İKTİDAR İLİŞKİSİ ÜZERİNE TARİHSEL VE KURAMSAL BİR SORUŞTURMA: CARL SCHMITT, WALTER BENJAMIN VE GIORGIO AGAMBEN'DE HUKUK-İKTİDAR İLİŞKİSİ
Turgay KAHVECİ - Kadir ARAS
gri, ardı arkası gelmeyen bir simya"⁷³ olarak ifade ettiği Auschwitz, tam da o belleğin açığa çıktığı tarihsel uzamı teşkil eder.

Auschwitz kapsamında Agamben'in düşünsel çerçevesine doğrudan geçiş yapılabilir. Düşünürün Türkçeye "Kutsal İnsan" olarak çevrilmiş kitabı Latince "Homo Sacer", Roma hukukunda kurban edilemeyen fakat öldürülebilir insanı işaret etmektedir. Bu kavram Agamben açısından Roma hukukuna sabitlenemeyecek biçimde egemenliğin işleyiş prosedürüdür. Farklı tarihsellik ve zamansallıklarda mevcut ortak bir paradigma olarak "homo sacer" insan hayatını birer çıplak beden haline getirerek mülteci ve toplama kamplarında, hastane odalarında öznelere ölüme terk etmektedir.⁷⁴ Bu yüzden Agamben, marjlara, yaşam ile mekan arasındaki üretime odaklanmamız gerektiğini belirtir⁷⁵:

"(...) homo sacer'in statüsünü tanımlayan şey, kendisine ait olduğu varsayılan kutsalın orijinal müphemliği değil; içine atıldığı kendine has çifte dışlanma özelliğiyle maruz kaldığı şiddettir. Buradaki şiddet -herkes tarafından öldürülmesinin caiz olması— ne bir kurban edilmedir ne de cinayet, ne bir idam mahkûmunun infazıdır ne de kutsalın çiğnenmesi. Hem beşeri hukukun hem de ilahi hukukun cezai biçimlerinin dışında kalan bu şiddet, yepyeni bir insani eylem alanı yaratıyor; bu alan ne sacrum facere'nin [kutsal eylemin] alanıdır ne de profan eylem alanıdır. İşte bizim burada anlamaya çalıştığımız şey de tam bu alandır"⁷⁶

Agamben açısından modern egemenlik paradigması içerisinde insan hayatı, teolojik özlerinden kurtarılmış ve dolayısıyla kurban edil(e)meyen bir kutsal hâleyle bürünmüştür. Ne var ki bu haliyle insan hayatı evrensel haklarla donatılmış bir hukuk öznesi olarak kurulurken bir yandan da salt öldürülebilir bir forma bürünmüş, siyaset dairesi içerisinde çıplak bir beden olarak var kılınmıştır. Siyasetin, daha iyi bir yaşamın başvuru noktası olmasının yanında ölümü sıradan bir şekilde hukuki subjenin maruz kaldığı doğal somutluk olarak algılayan egemenlik paradigmasında hayat, artık dışlanarak içlenen bir belirsizlik mntikasına yerleşmektedir.⁷⁷ Aynı zamanda belirsizlik mntikası, çıplak yaşamın üretildiği "kamp" kavramını da egemenlik paradigmasının içine yerleştirir. Toplumsal kamplarda hukuk ile iktidarın, yaşam ile ölümün birbirine

⁷³ Giorgio Agamben, *Tanık ve Arşiv-Auschwitz'den Artakalanlar*, çeviren A. İhsan Başgöl, Ankara: Dipnot Yayınları, 2010, 21.

⁷⁴ Mete Ulaş Aksoy, "Kutsal İnsan: Giorgio Agamben'in Egemenlik Anlatısında Kurbanlık Durum", *Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi* 22, (2016): 16, Erişim Tarihi: Temmuz 30, 2021.

⁷⁵ Kartal, "Giorgio Agamben", 841.

⁷⁶ Giorgio Agamben, *Kutsal İnsan*, çeviren. İsmail Türkmen, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2013, 103.

⁷⁷ Agamben, *Kutsal İnsan*, 16-17.

karıştığı daimi bir istisna hâli süregiderken iktidar da sivil haklar gibi dolayimler olmaksızın saf biyolojik yaşamla karşı karşıya gelir.⁷⁸ Agamben'e göre kamp, çıplak hayatın karşısında iktidarın yer aldığı ve siyasetin biyo-siyasete dönüştüğü, vatandaş rolüne bürünmüş homo sacer'in biyo-siyaset dairesinde hem ölüme hem yaşama aynı derecede yaklaşp uzaklaştığı "siyaset sahnesinin eşsiz paradigmasıdır".⁷⁹ Kamp, "içinde yaşadığımız politik uzamın gizli matrisi ve *nomos*'udur".⁸⁰

Kamp bağlamında Agamben, Latince çıplak hayatı imleyen "Zoe" ile insan hayatının sosyal varlığına ve kurulu düzenine gönderme yapan toplumsal yaşamın dokusu olarak "Bios" nosyonlarını, birbirinden hiç de ayrılmayan ve birbirine karışmış bir biçimde açıklamaktadır. Çıplak yaşam olarak "Zoe", "Bios" içerisinde potansiyel varlığıyla eşanlı biçimde konumlanır. Dolayısıyla istisnanın kendisi de siyasal matrisin içkin bir bileşenidir. Agamben'e göre istisna dışlanan şeyi belirtse de dışlananın, dışlayan kuralla ilişkisi dışlanmasıyla sona eren bir ilişki değildir. Dolayısıyla istisna haline karar veren kural, istisnayı bir kaos olarak değil, düzen içerisinde dışarıda tutulmakta olan bir "düzen dışılık" kompozisyonunda işaretlemektedir. Öyle ki istisna olarak dışarıda bırakılmış olanın süreçle ilintisinin devam etmesi bu noktada gerçekleşmektedir. İstisnayı kural haline getiren durum, istisnanın kendisini doğrudan doğruya kuraldan sıyırması değil, kuralın kendisini askıya alması ve istisna olarak sürdürmesidir.⁸¹ Bu daimi istisna hali, biyolojik yaşam ile politik yaşamı birbirine mezceder.

Agamben'in kendi ifadesiyle:

"İstisna hâli özel bir hukuk değildir (savaş hukuku gibi), hukuk düzeninin kendisinin askıya alınması olarak, hukukun eşliğini ya da sınır-kavramını belirler."⁸²

Dolayısıyla istisna hali hukuki düzenin ne içinde ne de dışındadır. Bir sınır-durum olarak iç ile dışın birbirlerini belirlediği bir momentin temeyyüz edişidir. Normun askıya alınışı yahut bütünüyle ortadan kaldırılması açısından bir yasadızlık bölgesi yine de hukuk düzeniyle irtibatsız değildir.⁸³ Agamben istisna hali için Hitler Nazizmini örnek gösterir. İktidar, Weimar Cumhuriyeti ikinci cumhurbaşkanı Hindenburg tarafından Hitler'e teslim edilir edilmez 28 Şubat'ta

⁷⁸ Giorgio Agamben, *Means without End-Notes on Politics*, çeviren. Vincenzo Binetti, Cesare Casarino, Londra: University of Minnesota Press, 2000, 40-41.

⁷⁹ Agamben, *Kutsal İnsan*, 222.

⁸⁰ Agamben, *Means without End*, 37.

⁸¹ Agamben, *Kutsal İnsan*, 29.

⁸² Agamben, *Kutsal İnsan*, 13.

⁸³ Giorgio Agamben, *İstisna Hali*, çeviren. Kemal Atakay, İstanbul: Otonom Yayıncılık, 2006, 33.

HUKUK-İKTİDAR İLİŞKİSİ ÜZERİNE TARİHSEL VE KURAMSAL BİR SORUŞTURMA: CARL SCHMITT, WALTER BENJAMIN VE GIORGIO AGAMBEN'DE HUKUK-İKTİDAR İLİŞKİSİ
Turgay KAHVECİ - Kadir ARAS

“Halkın ve Devletin Korunması Kararı” nı ilan etmiştir. Bu karar, Weimar Anayasası'nın sunduğu ferdi hürriyeti kısıtlayan bir nitelik arz etmiştir. Sözü geçen karar, müesses hukuk nizamı çerçevesinde işlemekle birlikte hürriyetlerle ilgili maddeleri askıya almaktaydı. Böylece modern totalitarizmin dahi istisna hali aracılığıyla ortaya çıkarak yurttaşların bedenlen yok edilmesine izin veren yasal bir iç savaş formu şeklinde tanımlanabileceği söylenebilir.⁸⁴ İstisna hali, hukuki düzen ile çıplak yaşam arasındaki boşluğu doldururken canlıyı hem hukuka bağlar hem terk eder.⁸⁵ Söz konusu işleyişten, içlenerek dışlanmış olan ölüm olgusu, iktidar ile hukukun girift belirsizliğinde bir uğultu gibi işler.

Nitekim Agamben, yaşamın siyasetin nesnesi haline geldiğini ifadelendiren biyo-siyaset kavramıyla hareket ederken Foucault'nun yaşam güçlerini artıran iktidar teknikleri olarak analiz ettiği yönetim rasyonalitesinin, yaşamın ve bedenlerin verimini artırmaktan çok ölümün yaşamla belirsiz bir haritaya yerleştirildiği bir siyasallık olduğu savını geliştirmektedir. Kurban edilemeyecek kadar kutsallaşmış hak öznesi olarak insanın ölümünün siyasal daire içerisindeki yansımaları, kurban edilemez fakat siyasal-hukuksal özne olarak öldürülebilir bir olağanlık akışındaki yerini sorunsallaştırmıştır. Söz konusu olağanlık, içeri ve dışarının belirip kaybolduğu bir askıya alma hali olarak kuralın askıya alınışının kendisinin kural olduğu bir sürekliliği beraberinde getirir. Yaşamın ise söz konusu haritalandırmada hakların öznesi yurttaş kimliğinden yalıtılmış çıplak bedenlere doğru dönüşümü, bizatihi egemenlik paradigmasının işleyiş kodu olmuştur. Çalışmanın daha önceki bölümlerinde “haklara sahip olma hakkı” (*right to have right*) olarak tanımlanmış hak öznesi yurttaşın çıplak bedene dönüşümü, Agamben'i de iktidarın “hukuksuzlaştırıldığı” bir yaşamı sorunsallaştırmaya götürmekte ve hukuk-iktidar ilişkisinin menziline yerleştirmektedir.

42

Carl Schmitt, Walter Benjamin ve Giorgio Agamben'in Karşılaştırılması

Üç düşünür hukuk-iktidar ilişkisi bağlamında karşılaştırıldığında Agamben, Schmitt'ten, totaliter rejimlerin filizlenmesini mümkün kılan istisna hali adı verilen durumun tam da hukukun olağan işleyişi içerisinde ve sayesinde ortaya çıktığını belirterek ayrışmaktadır. Öyle ki Schmitt, siyasala özgü kuruculuğu cari hukuk rejiminin kesintiye uğratılmasını sağlayacak karar verici dışsal özneye işaretlerken, Agamben açısından istisna hâli cari hukuk rejiminin kesintiye uğratılmasını değil onun tertibatı içerisinde kalınarak altının oyulmasını mümkün kılan süreci belirtir. Hitler örneği bu bağlamda önem

⁸⁴ Agamben, *İstisna Hali*, 10.

⁸⁵ Kartal, “Giorgio Agamben”, 845.

kazanır. Böylece modern politik yaşam biyo-siyaset üzerinden işleyen ve cari hukuksal rejim köklü bir değişime uğramaksızın hukuksal hakların geri çekildiği ve iktidarın her yerdeleştiği yaşam ile ölümün iç içe girmiş müphem alanında konuşlanmaktadır. Üstelik Agamben, Schmitt'ten farklı olarak istisna halini doğrudan yaşam ve biyo-siyaset üzerinden ele alır. Yine Benjamin ile karşılaştırıldığında ise Agamben, yaşamın ve ölümün harmonize olduğu muğlaklaşmış bir haritayı biyo-siyaset üzerinden incelerken şiddeti temel bileşen olarak ele almaktadır. Toplama kampları, hastaneler sıkça başvurduğu referans noktalarıdır. Benjamin ise Agamben'den farklı olarak şiddeti yaşam ve biyo-siyasetin ötesinde hukuk düzeyinde irdelerken, mitik ve ilahi şiddet olarak ayırttığı şiddet sınıflandırmasında özellikle şiddetin ortadan kalktığı bir devrimin (ilahi şiddet) koşullarını aramaktaydı. Her üç düşünürde de iktidarın, hukukun ve şiddetin karşılıklı etkileştiği ve farklı yorumlamalarla ortaya çıktığı fakat birbirini besleyen teorik açılımlar mevcuttur. Özetle, iktidarın kaynağı ile kullanımının ayırtıldığı, başka bir deyişle yasa ile kılıcın ayırtıldığı toplumlardan modern toplumlara gelindiğinde üç düşünür özelinde de görüldüğü üzere iktidar ve onun kullanımı yahut yasa ile kılıç çok daha fazla mobilize, rezonans halinde, belirli bir mınıtkada ve öznedeyoğunlaşmaktadır. Bu özne, Schmitt açısından olağanüstü hale karar veren egemen özne iken Benjamin açısından hukuku kuran ve koruyan (ordu/polis) öznedir. Agamben açısından ise özne, yaşamı örgütleyen ve onu kutsal fakat öldürülebilir kılan biyo-siyaset merciinin kendisidir. Nitekim üç düşünür de tarihsel süreç içerisinde gelinen nihâi noktada güçler ayrımının ön varsayımlı, kapalı devreye bir gerçeklik olarak kabul edilemeyeceğini, hukuk ve iktidarın ayrı(ştırılmış) güçler değil; *de facto* olarak birbirine sirayet etmiş erkler olduğunu kendi kuramsal cephanelikleriyle savunmuşlardır. Bilhassa siyasal olanın ve onun temel molekülü olan iktidar gücünün/aygıtının hukuku kurucu/ortadan kaldırıcı özgül bir ontolojiye haiz olduğunda ortaklaşmaktadırlar.

Sonuç Yerine

Bu çalışmada, hukuk-iktidar ilişkisi temel alınırken siyaset dairesinden bir inceleme gerçekleştirilmiştir. Disiplinler arası bir yönteme başvurulurken siyasal antropolojiden hukuk-iktidar bağlamında güçler ayrımının siyaset felsefesi merceğinden eleştirisi sunulmuştur. İktidar zaviyesinin hukuk kuran/askıya alan uğrakları güçler ayrımı eleştirilerinin menzilini teşkil etmektedir. Öyle ki güçler ayrımının formel, *de jure* varlığının aksine fiili olarak hukukun iktidar ile nasıl girift bir diyagrama yerleştiği, 20. yüzyılın üç önemli düşünürü ekseninde tartışılmıştır.

Çalışma bu bağlamda öncelikle siyasal antropolojiye kısaca mercek

HUKUK-İKTİDAR İLİŞKİSİ ÜZERİNE TARİHSEL VE KURAMSAL BİR SORUŞTURMA: CARL SCHMITT, WALTER BENJAMIN VE GIORGIO AGAMBEN'DE HUKUK-İKTİDAR İLİŞKİSİ
Turgay KAHVECİ - Kadir ARAS

tutmuş, iktidar zaviyesinden yasanın ve kılıcın seyrini irdelemiştir. İlk olarak bölünmemiş toplum adı verilen toplum türünde yasanın kaynağı ve uygulayıcısı bir tek öznedeyse, toplumda kristalize olmaktadır. Önderin ortaya çıkışı sonrası sırasıyla önderin yalnızca yasayı söylemekle yükümlü olduğu fakat uygulama gücüne sahip olmadığı bir düzeye geçilmiştir. Ardından önder yasayı hem söyleyen hem zor gücünü uygulamasıyla edimsel etkinliğe kavuşan bir görünüm sergilemektedir. Kişiselleşmiş iktidar adı verilen ve iki elini de kılıç ve asa ile donatmış deniz tanrısı Leviathan bu aşamaya denk düşer. Güçlerin kralda veya önderde temerküz ettiği krallık tipolojisinden kurumsallaşmış iktidara geçişin tarihsel tezahürünü ise Fransız Devrimi oluşturur. Devrim ile birlikte güçler ayrımı, yasa ile kılıcın ilkellerdeki ayrımına benzer şekilde tarihsel çevrime tekrar dahil olur. Ne var ki formel biçimiyle güçler ayrımının arkasında güçlerin birbirine karıştığı, hukukun politikanın kuruculuğunda içerildiği (olağanüstü hâl/istisna hâli) ve yaşamın, bir hukuk subjesi olarak sona erdirilmesinin basitçe mekanik/teknik bir detaya ilişitirildiği görülebilir. Başka bir ifadeyle önce modern siyasal dönüşüme gelinceye kadar hukuk ve iktidar merkezi bir gücün elinde toplanmış (Hobbes'un Leviathan'ı), ardından da Fransız Devrimi sonrası kurumsallaşmış iktidarlara biçimsel bir güçler ayrımı ilkesini uygulamaya koymuşlardır. Biçimseldir çünkü hukuk ve iktidar giderek belirsiz bir topografyada birbirine kaynaşmıştır. Ele alınan düşünürler olan Schmitt, Benjamin ve Agamben tam da modernitenin bahsi geçen girift hukuk-iktidar bağıntısının merkezinde olmaları hasebiyle seçilmiş ve incelenmiştir. Schmitt açısından olağanüstü hâl, siyasalın ontolojisine dair bir özerklik sayesinde kurulabilir. Politik olanın tekilliği bir kurucu şiddet de içerir. Hem biz/onlar ayrımını yapabilen, hem müesses nizamı askıya alabilen politik bir kurucu moment söz konusudur. Bu noktada siyasal olan hukuka önseldir.

Benjamin ise hukukun şiddetle doğrudan ilintili olduğunu, şiddetin ise hukuk koyucu ve hukuk koruyucu iktidarların temelinde bulunduğunu belirtir. Dolayısıyla Benjamin açısından da siyasal alanın baskınlığı şüphe götürmez ve iktidar ile hukuk birbirinden ayrıştırılmaz. Öte yandan Agamben, yaşamı bütünüyle siyasallaşmış, "bios" tan (hak öznesinin yaşam alanı) "zoe" ye (çıplak bedenlerin topografyası) dönüştürülebilir biyo-siyasetin merkezi olarak görür. Öyle ki hukuksal haklar istisna hâli ile ortadan kaldırıldığında haklarla donatılmış birey çıplak bir bedene dönüşmektedir. Söz konusu durum iktidarın hukuku massettiği bir projeksiyon sunar. Nitekim ele alınan düşünürlerin tamamında hukuk-iktidar bağıntısı siyasal bir anlam ihtiva etmektedir. Hukukun da siyasal olan tarafından biçimlendirildiği bir kopuş-süreklilik ilişkisi göze çarpmaktadır. Modern politik yaşamın gramerini, erklerin ayrımının silikleştiği ve iktidarın hukuku da yaşamı da massettiği bir iç içelik oluşturur. Ele aldığımız düşünürlerde billurlaşan tema, devletsiz toplumlardan günümüze yasa ve kılıcın tüm tarihsel bakiyesine, tüm gelişme ve ilerlemelere rağmen hukuksal özne

olarak insanı ve yaşamın bizatihi kendisini kuşatan temel merciinin iktidar erki olduğudur. Hukuku hem inşâ eden hem koruyan (Benjamin), hem askıya alan (Schmitt) hem de çıplaklaş(tırıl)mış bedenler üzerinden bir ağ gibi işleyen (Agamben) başat birim iktidardır. Önerimiz, modern politik yaşam tasavvurlarımızın halen nihayete ermediği günümüzde köklü sorunlarla karşı karşıyayken (yasa karşısında yaşam hakkı, politize edilmiş hukuk aygıtı, mülteci ve göçmenler, çıplak beden(ler) ve kamp) ele aldığımız üç düşünürün halen söylediği çok şey olduğuna kulak kesilmektir. Yaşamın siyasetin merkezinde olmaya devam ettiği ve hukukun siyasalın çekim merkezinden çık(a)madığı bir tarihsel uğrakta daha fazla mülhaza etmek zaruri hale gelmektedir. Çalışmamızın bu kapsamda bir çabanın ürünü olduğu ve farklı çalışmalarla zenginleştirilmeye ihtiyaç duyduğu düşünülmektedir.

HUKUK-İKTİDAR İLİŞKİSİ ÜZERİNE TARİHSEL VE KURAMSAL BİR SORUŞTURMA: CARL SCHMITT, WALTER BENJAMIN VE GIORGIO AGAMBEN'DE HUKUK-İKTİDAR İLİŞKİSİ
Turgay KAHVECİ - Kadir ARAS

KAYNAKÇA

- Agamben, Giorgio. *Means without End-Notes on Politics*, çeviren. Vincenzo Binetti, Cesare Casarino, Londra: University of Minnesota Press, 2000.
- Agamben, Giorgio. *İstisna Hali*. çeviren. Kemal Atakay. İstanbul: Otonom Yayıncılık, 2006.
- Giorgio Agamben, *Tanık ve Arşiv-Auschwitz'den Artakalanlar*, çeviren A. İhsan Başgöl, Ankara: Dipnot Yayınları, 2010.
- Agamben, Giorgio. *Kutsal İnsan*, çeviren. İsmail Türkmen, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2013, 16-17.
- Akal, Cemal Bali. *İktidarın Üç Yüzü*. Ankara: Dost Kitabevi, 1998.
- Akay, Ali. "Şiddetin Bağlamından Çıkmak Üzere...", *Cogito*, no 6-7 (1996): 429-441. Erişim Tarihi: Kasım 14, 2021.
- Aksoy, Mete Ulaş. "Kutsal İnsan: Giorgio Agamben'in Egemenlik Anlatısında Kurbanlık Durum". *Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi* 22, (2016): 16-40. Erişim Tarihi: Temmuz 30, 2021.
- Althusser, Louis. *Montesquieu Siyaset ve Tarih*. çeviren. Alp Tümertekin. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 123.
- Benjamin, Walter. "On Programme of the Coming Philosophy", içinde *Selected Writings-I (1913-1926)*, editörler Marcus Bullock, Michael W. Jennings, 100-111. Cambridge: Harvard University Press, 1996.
- Benjamin, Walter. "Tarih Kavramı Üzerine", içinde *Son Bakışta Aşk*, haz. Nurdan Gürbilek, 39-49. İstanbul: Metis Yayınları, 2001.
- Benjamin, Walter. "The Work of Art in the Age of Mechanical Reproduction", içinde *Selected Writings III*, editörler. Marcus Bullock, Howard Eiland, Gary Smith, 101-134. Cambridge: Harvard University Press, 2006.
- Benjamin, Walter. "Şiddetin Eleştirisi Üzerine". içinde *Şiddetin Eleştirisi Üzerine*. ed. Aykut Çelebi, 19-43. İstanbul: Metis Yayınları, 2010.
- Clastres, Pierre. *Devlete Karşı Toplum*. çeviren. Mehmet Sert ve Nedim Demirtaş. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1991.
- Çakmakkaya, Eda. "Adalet Sorununa Bir Bakış: Walter Benjamin ve Jacques Derrida Bağlamında Yasanın Şiddeti Üzerine". *Türkiye Adalet Akademisi Dergisi* 9, no 33 (2018): 537-556. Erişim Tarihi: Temmuz 29, 2021.
- Çelebi, Aykut. "Kuraldışı Durumlarda Karar Vermek", *Defter*, no 42, (2001): 109-

146.

Çelebi, Aykut. "Sunuş", içinde *Siyasal Kavramı*, ed. Aykut Çelebi, 9-29. İstanbul: Metis Yayınevi, 2009.

Çelebi, Aykut. "Şiddete Karşı Siyaset Hakkı", içinde *Şiddetin Eleştirisi Üzerine*, ed. Aykut Çelebi, 255-313. İstanbul: Metis Yayınları, 2010.

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

Dick, Howard. "Introduction Claude Lefort: From the Critique of Totalitarianism to the Politics of Democracy". *Demokratiya* 11 (2007): 61-66. Erişim Tarihi: Ağustos 3, 2021.

Direk, Zeynep. "Yasa, Adalet ve Siyaset". İçinde *Şiddetin Eleştirisi Üzerine*, ed. Aykut Çelebi, 214-255. İstanbul: Metis Yayınları, 2010.

Erdağı, Bora. "Walter Benjamin", içinde *Siyaset Felsefesi Tarihi Platon'dan Zizek'e*, editörler Ahu Tuncel, Kurtul Gülenç, 530-549. İstanbul: Doğu Batı Yayınları, 2021.

Eren, Selahattin. "Senatus Consultum Ultimatum". *Marmara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Hukuk Araştırmaları Dergisi* 24, no 2, (2018): 1125-1145. Erişim Tarihi: Ağustos 2, 2021.

Esen, Selin. *Karşılaştırmalı Hukukta ve Türkiye'de Olağanüstü Hâl Rejimi*. Ankara: Adalet Yayınevi, 2008.

Esgün, Toros Güneş. "Carl Schmitt", içinde *Siyaset Felsefesi Tarihi Platon'dan Zizek'e*, editörler Ahu Tuncel, Kurtul Gülenç, 495-512. İstanbul: Doğu Batı Yayınları, 2021.

Foucault, Michel. *Toplumunu Savunmak Gerekir*. çeviren. Şehsuvar Aktaş. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2002.

Güngören, Ahmet. *Cadıların Günbatımı/Bir Antropolojik El Kitabı İçin Yazılar*, İstanbul: Yol Yayınevi, 1988.

Hocart, Arthur Maurice. "Krallar ve Danışmanları: Yasa", içinde *Devlet Kuramları*, ed. Cemal Bali Akal, 71-95. Ankara: Dost Kitabevi, 2000.

Kardeş, Ertan. *Schmitt'le Birlikte Schmitt'e Karşı*. İstanbul: İletişim Yayınları, 2015.

Kardeş, Ertan. "Politik Felsefe Nedir?", *Felsefe Arşivi* 51, (2019): 393-410. Erişim Tarihi: Kasım 15, 2021. DOI: 10.26650/arc2019-5134.

HUKUK-İKTİDAR İLİŞKİSİ ÜZERİNE TARİHSEL VE KURAMSAL BİR SORUŞTURMA: CARL SCHMITT, WALTER BENJAMIN VE GIORGIO AGAMBEN'DE HUKUK-İKTİDAR İLİŞKİSİ
Turgay KAHVECİ - Kadir ARAS

Kartal, Onur. "Giorgio Agamben", içinde *Siyaset Felsefesi Tarihi Platon'dan Zizek'e*, editörler Ahu Tuncel, Kurtul Gülenç, 835-850. İstanbul: Doğu Batı Yayınları, 2021.

Kulak, Önder. "İstisna Hali Kavramına Bir Giriş", *ViraVerita*, (2015), Erişim Tarihi: Kasım 15, 2021.

Marx, Karl ve Friedrich Engels. *Komünist Manifesto*. çeviren. Muzaffer Erdost. Ankara: Sol Yayınları, 2011.

Montesquieu, Charles Louis de Secondat Baronde. *Kanunların Ruhu Üzerine*. çeviren. Fehmi Baldaş, İstanbul: Hiperlink Yayınları, 2004.

Mouffe, Chantal. *Siyasal Üzerine*, çeviren Mehmet Ratip, İstanbul: İletişim Yayınları, 2010.

Schmitt, Carl. *Politische Romantik*, Berlin: Duncker & Humbot, 1925.

Schmitt, Carl. *Siyasal Kavramı*. çeviren. Ece Göztepe. İstanbul: Metis Yayınevi, 2009.

Schmitt, Carl. *Siyasi İlahiyat*. çeviren. Emre Zeybekoğlu. Ankara: Dost Yayınevi, 2005.

Schmitt, Carl. *Parlamentar Demokrasinin Krizi*, çeviren A. Emre Zeybekoğlu, Ankara: Dost Kitabevi, 2014.

Uğurlu, Ahmet. "Claude Lévi-Strauss'ta Mitos", *İnsan ve Toplum Dergisi* 4, no 7 (2014): 113-133. Erişim Tarihi: Haziran 20, 2021.

Wolin, Richard. "Carl Schmitt, Political Existentialism and the Total State", *Theory and Society*, no 19, (1990): 389-416. Erişim Tarihi: Kasım 11, 2021.

Yalçınkaya, Ayhan. *Foucault'dan Agamben'e Sivilleşmiş İktidar ve Gelenek*. Ankara: Phoenix Yayınevi, 2005.