

Politik Teoloji

Aliye ÇINAR

Dr., U.Ü. İlahiyat Fakültesi

Özet

Bu yazı, politik teoloji konusunu ele alır. Carl Schmitt'e göre "egemen, olağanüstü duruma karar veren" kişidir. Onun düşüncesinde politik olan devleti önceler. Çünkü politik olan ideal bir dünyada değil de, bu dünyada işler. Klasik teizmin ve deizmin tanrısı Varlık iken, modern devlet rasyonel ilke (Varlık) üzerine ikame edilmiştir. Bu hakiki anlamda siyasal olana ne kadar uygundur? Zira politik düşünce "insanı güdü ve ilgilerin, baskı ve arzuların birbiriyle ilişkisinin oluşturduğu toplumsal gerçeklikte ve insanda kök salar."

Anahtar Kelimeler: Politik teoloji, istisnai durum, total devlet, Carl Schmitt, Paul Tillich.

Abstract

This paper explains the problem of political theology. According to Carl Schmitt, sovereign decide to extraordinary situation. In his thought political predeces state. Because poitical works real universe, not ideal universe. While the God of classic theism is Being, modern state is rational principle. It is impossible to understand a system of political thought without uncovering the human and social reality in which it is rooted, that is, the interrelation of drives and interests, of pressures and aspirations.

Key Words: Political theology, exceptional stituation, total state, Carl Schmitt, Paul Tillich.

Giriş

Bilhassa 19. yy'da iyice belirginleşen insanın kendini özne olarak konumlayıp, doğayı nesne kılışı beraberinde pek çok sorunu getirdi. Öyle ki bu özne, tüm politik ve ahlaki olanın kaynağını kendinde bulundurduğunu ilan etti. Böylece değer ve olgu arasında kesin ayrıma gidilmişti. Etiğin ontolojiden bağımsızlaştırılmasıyla iyice gün yüzüne çıkan anlam ve değer krizinin kökleri elbette daha gerilere götürülebilir. Meseleye özellikle modernite açısından baktığımızda, Descartes'ın ruh ve beden ayrımı problemin neşet ettiği kaynağa işaret etmektedir. İster materyalizm trendinde seyretsin isterse de idealizm seyrinde ilerlesin, modern düşünce hakikatte bir

kırılmanın sinyallerini vermektedir. İşte sözünü ettiğimiz tablo yaşam düzeyinde problem olarak hissedilmeye başlayınca, özellikle değer sunan ve bu konuda medet umulan asıl bünye diyebileceğimiz Hristiyanlık sorgulanmaya başlanır. Çünkü dinin en önemli işlevi insana bir anlam ve değerler hiyerarşisi sunarak, onun varoluşsal bir yabancılaşmaya duçar olmasına engel olmaktır. Politik teoloji, en genel anlamda, Roma Katolik Kilisesi ve Protestan ilahiyatçıların yirminci yüzyılın kültür krizi karşısında Hristiyanlığın temeliyle ciddi bir şekilde yüzleşme teşebbüsünün adıdır. Birinci dünya savaşından sonra teoloji bir tür denge hüviyetine büründü. Bu dengeyi kurma konusunda, mesela özellikle K. Barth, R. Bultman ve P. Tillich'in çabası zikredilebilir. Ancak daha sonra Hristiyanlık ile modern kültür arasındaki aracılık etme tavrı birden biçim değiştirdi. Çünkü hâli hazırdaki teolojik çözümlerin hiçbirisi modern kültür krizine çare olabilecek durumda değildi. Yine pek çok çağdaş ilahiyatçı, gerçekte yirminci yüzyılın sonunda değişen teoloji paradigmasının çekilen sıkıntının semptomu ve tepkisi olduğunu düşünür. Söz konusu tepkiyi çözümlenmeye ise politik teoloji adı verilir.¹

Öte yandan bu konu teoloji açısından ele alındığı gibi, siyaset felsefesi açısından da incelenmektedir. Başka türlü söylersek, modernite eleştirisine politika zaviyesinden bakıldığında modern devletin otorite yerine tahakküm ve şiddet, adalet yerine adaletsizlik ikamet ettiğine tanık olunur. Kısacası ulaşılan sonuçlar hemen hemen aynı olsa da, hareket noktası teoloji ya da politika olabilmektedir. Elbette bunlar belli bir noktada kesişmektedir. Politik teolojiyi konumlama sürecinde ilahiyat, Varlıkla Tanrı'nın özdeşleştirilmesinin sonuçlarını analiz ederken, politik bilim ise düşünceyle devletin aynılaştırılmasının maliyetini sorgulamaktadır. Biz bu yazımızda politik teolojiyi, teoloji perspektifini ihmal etmemekle birlikte, daha ziyade siyaset felsefesi açısından ele alacağız. Bir modernite eleştirisi –egemen kavramı ekseninde– şeklinde okuyabileceğimiz ve özelde Carl Schmitt'le özdeşleşir hale gelmiş politik teolojiyi analiz etmeyi deneyeceğiz. Ancak her ne kadar yukarıdaki açıklamada, politik teolojiye bir çözüm arayışında özel anlam verilmiş ise de, bir ara cümleyle açıklamak gerekirse, politika felsefesiyle onun belirgin özelliği, kuşkusuz politik teolojinin ilahi vahye dayanan politik öğretileri konu almasıdır. Oysa politika felsefesi, tek başına insan zihni için ulaşılabilir olan ile sınırlıdır.²

¹ Lawrence, Frederick G., "Political Theology" in *Encyclopedia of Religion*. Ed. M. Eliade, Vol. 11, Macmillan Publishing Company, New York, 1987, s.405-407.

² Strauss, Leo, *Politika Felsefesi Nedir?* çev. Zelyüt Hünler, Paradigma Yay. İst., 2000, s.37.

1) Modern Devletin Bir Eleştirisi Olarak Politik Teoloji

Modernitenin Hakikat görüşünün temellerinin büyük ölçüde Greklerin Varlık ile düşünceyi özdeşleştirmelerine dayandığını söyleyebiliriz. Bir bakıma bu, rasyonel düşünce paradigmasında anlamın ve kavranılabilirliğin Varlığın tezahürüyle çakıştığını söylemek demektir. Başka bir ifadeyle, Grekler hakikat ile mevcudiyetin anlaşılabilirliğini eşitlemişlerdir.³ İşte gerek modern devlet kuramının, gerekse de modern teolojinin kökleri diyebileceğimiz bu hakikat görüşü her iki cephede de ciddi sıkıntılara gebedir. Örneğin Carl Schmitt'e (1888-1985) göre, bu varlık modunda kalmak demek, devletin politik olanı öncelediğini söylemek anlamına gelir. Varoluş ve eylem varlığı olan insanı iptal ederek tümel bir insan düşüncesini var kabul edip onu yönetmek demektir. Oysa diri ve canlı bir varoluş dondurulamaz ve politik arenada hâli hazırdaki insan ve eylemleri olacağı için onun önceden belirlenmesinden söz edilemez. Neyin hangi şartlarda nasıl sonuçlanacağı matematiksel bir formül gibi bilinemez. Varoluş buna karşı koyduğu gibi, politik olan da meydan okur. Öte yandan Paul Tillich'in (1886-1965) gözünde ise Varlık ve Tanrı'nın özdeşleştirilmesi demek, din, kültür ve ahlakın da rasyonelleştirilmesi anlamına gelir. Çünkü bunların dayandığı temel rasyonel Varlık olunca, bir bakıma bunların da rasyonelleşmesi anlamına gelir. Her nasıl ifade edilirse edilsin, bunların rasyonelleştirilmesi, mekanik, belirli ve total bir çarkın içine mahkûm edilmesi demektir. Oysa din, kültür ve ahlak söz konusu belirlenime karşı koyacak kadar çok boyutlu ve doğaları itibarıyla nasıl tezahür edeceği önceden kestirilemez. Zira bunların çok boyutlu bileşenleri, hesapta olmayan olgularla etkileşime girdiğinde, beklenmedik şekilde tezahür edebilir. Kısacası hayata dair hiçbir şey dondurulamaz ve matematiksel formül şeklinde sunulamaz.

Yukarıda da zımnen ifade edildiği gibi, politik teoloji çabalarını aynı zamanda modernizm krizini fark etme ve onu aşma olarak okumak mümkündür. Öncelikle modern düşünce içinde politik olanın nasıl algılandığına göz atalım. Mesela Carl Schmitt, modernitenin ve asıl olarak da modern düşüncenin politik olanı algılayışını şu şekilde tasvir eder: "Zaman içerisinde politik olanı 'total' olarak kabul ettik ve bu yüzden de biliyoruz ki, bir şeyin politik olmadığı hakkında verilen karar, kimin verdiği ve hangi gerekçelere büründüğünden bağımsız olarak, daima politik bir karardır."⁴ Schmitt'in burada asıl itirazı, modern devlet algısındaki, egemenin totaliter bir hüviyete bürünmesinedir. Çünkü politik olanın bileşenleri teorik olarak formüle edilse de -ki bu da tartışma

³ Levinas, E., "Fenomenolojiden Etiğe", *Sonsuza Tanıklık* -Metis Seçkileri içinde, Hazırlayanlar: Z. Direk ve E. Gökyaran, Metis Yay., 2003, s.267.

⁴ Schmitt, Carl, *Siyasi İlahiyat*, çev. Emre Zeybekoğlu, Dost Kitapevi, Ankara, 2002, s.10.

götürür-, tabir caizse onun sahnelenmesinin nasıl sonuçlanacağı kestirilemez. Dahası politik olan konusunda düğmeye basan, belirlenmiş bir ilke olmayıp, bir şahıs olmalıdır. Kararı veren şahıs, şartların ve durumun anında değişmesini kavrayabilir ve ona göre tavır alabilir. Oysa, total bir yasa, şartların değişmesini ve istisnai çıkışları belirlenmiş kuralların içine dahil edemez. Dolayısıyla farklılıklar, istisnai durumlar her daim yok sayılır. Programlanan politik düşünce her halükarda aynı işler ve aynı neticeleri verir. Demek ki, totalleşen bir politik görüş, temel bir norma tutunduğu için istisnayı ve olağanüstü durumu hesaba katmaz. Bu esnada doğal olarak somut durum, kamusal ve devlet çıkarında 'kimin' veya hangi 'şahsın' karar vereceği görmezden gelinir. Modern devlet düşüncesi, ister doğal, isterse de kurgusal kişiler olsun, bundan böyle kişilerin hâkimiyeti altında değil, kuralların ve manevi güçlerin hâkimiyeti altında yaşadığımızı söylemek ister. Bu güçlere insanın itaat etmesinin sebebi de, onun kendini sunuşundan kaynaklanır. Çünkü söz konusu güçler, menşeinin insanın manevi doğası olduğunu dikte eder.⁵

Oysa politik düşüncenin köklerinde, bir yandan insanın doğuştan çatışmacı ve gücü ele geçirmeye meyyal doğası ön plana geçerken, öte yandan da onun tinsel bir varlık olmasının politik alandaki tezahürleri gün yüzüne çıkmaktadır. Kısacası, politikanın öznesi insan olduğuna göre evrensel insan nosyonu kabul edilemeyeceği gibi, evrensel düşüncenin kaynağı olan Varlık tasavvuru da elverişli değildir. Somut insandan bahsetmeye başlayınca, zihinlerde adalet ve hakkaniyet kavramları belirmeye başlar. Bu bağlamda iki önemli ana bileşenden söz edebiliriz: Hakkaniyet ve adâlet. Zira *hakkaniyet*, salt düşünce veya Varlığın kökeninden daha kuşatıcıdır. Yine *adalet* de salt varlığın gücünden daha şümüllüdür. Nitekim Aristoteles, adaletin diğer bütün değerleri kapsadığına dikkat çeker. Eğer adalet tesis edildiyse, hak, özgürlük, eşitlik vb. değerler kendiliğinden yerine gelmiş demektir. Bozulmanın kaynama noktası da adaletsizlikten başka bir şey değildir.⁶ İfade ettiğimiz gibi, adalet kendinde diğer erdemleri ve değerleri de barındırır. Tanrısal adaletin içinde güç ve sevginin bulunmasından dolayı, o hem yargılayan hem de kurtaran yaratıcı bir adalettir. Bu adalet somut duruma kulak verir. Oysa soyut adalet (entelektüel akıl ya da eşitlik) bunu gerçekleştirmez.⁷ Makyevelizme karşı çıkan tavır da tamı tamına bunu dillendirmek istemiştir. Onlar siyasi tekniğin iktidar idealine, hukuk ve adalet kavramıyla karşı çıkmıştır. Bu tavır,

⁵ a.g.e. s. 14, 28.

⁶ Tillich, Paul, "Two Roots of Political Thought" in *Paul Tillich –Theologian of the Boundaries*– ed. Mark Kline Taylor, First Fortress Press, 1991, s.100.

⁷ Tillich, Paul, *Ahlak ve Ötesi*, çev. Aliye Çınar, Elis Yayınları, Ankara, 2006, s.51.

mutlak monarşi veya tahakküme –şiddet– bir başkaldırıdan başka bir şey değildir. Bu direniş erk ile hak arasındaki bir mücadelenin davasıdır. Makyavelist iktidar biçimine karşı, ahlaki ve hukuki bir ethos'la mücadele edilmiştir.⁸ Diyebiliriz ki, hem hukuk hem adalet tümelliği karşısına alarak somut bir zaman ve durumu talep eder. Böylece modern politik düşüncenin temele Varlığı ve düşüncüyü koyması, kendinde özde bir gerilimi ihtiva eder. Kısacası bu iki nirengi husus, hakkaniyet ile düşünce ve adalet ile varlığın veya düşüncenin gücü insanî varoluş ile politik düşüncenin temas noktasıdır.

a) Yunan Tiranından Filozof-Krala

Hannah Arendt, *İnsanlık Durumu*'nda Platon'un Atina demokrasısından bağımsız ideal devlet tasarısıyla düğmeye basılan modern siyaset felsefesinin, siyasetin toplulukta eylemde bulunabilen ve yeni bir karar alabilen ve dolayısıyla yeni bir şeyi başlatabilme kapasitesindeki insanların icrasıyla gerçekleştiği gerçeğini gözden kaçırdığına dikkat çeker. Demek ki, insanların idealde değil, topluluk halinde var olan bir varlık olduğu ve bu nedenle de, her birinin yeni perspektifler geliştirme ve yeni etkinliklere girişmeye muktedir olduğu, dolayısıyla belirlenmiş bir modele uymalarının mümkün olmayacağı gerçeği görmezden gelinir.⁹ İşte bu husus çuvala saklanan mızraktı. Ne var ki, bu mızrak modern devlet düşüncesinin çözülüşünü ifşa edecektir. Çünkü doğal hayatın politik eylem üstündeki önceliği ve etkinliğidir ki, modern toplumlardaki siyaset alanının dönüşüm ve çöküşünü doğurmuştur.¹⁰ Şu halde diyebiliriz ki, Platon'un "polis yaşamının gerçekliğiyle, filozof-kralın şahsında aklın egemen olduğu ütopyik bir yönetimi karşı karşıya getirmesi" modern devlet düşüncesinin çıkmaz sokağa girmesinin menşesini teşkil eder. Platon'un filozof-kral ile Yunan'ın tiranı arasında kurduğu vahim benzerliğin¹¹ ilmeklerini modern devlet tasarısında da görmek mümkündür. Teolojik formülasyon olarak sorunsuz gibi gözükse de bu tasarıya, gerçek yaşam baş kaldırmıştır.

Peki Platon neden bir ideal devlet projesine girişti? Platon'un amaçlarından biri, Atina kültüründeki değer biçen dil kullanılışındaki genel bir tutarsızlığın varlığına dikkat çekmekti. İdeal devleti oluştururken de, bu dilin beslendiği Homerik kalıntıları

⁸ Schmitt, C., *Parlamentar Demokrasinin Krizi*, çev. E. Zeybekoğlu, Dost Yay, 2006, s. 58.

⁹ Arendt, Hannah, *İnsanlık Durumu*, çev. Bahadır Sina Şener, İletişim Yay., İstanbul, 2000, s. 36.

¹⁰ Agamben, Giorgio, *Kutsal İnsan, –Egemen İktidar ve Çıplak Hayat–* çev. İsmail Türkmen, Ayrıntı Yay., 1995, s. 12

¹¹ Arendt, Hannah, "Otorite", *Geçmişle Gelecek Arasında*, İletişim Yay., B. Sina Şener, 2004, s. 147.

da uzaklaştırması gerekmiştir. Platon *Cumhuriyet*'de o kadar ideal bir adalet tanımı ortaya koyar ki, bu Homerik toplumdaki 'dostlarına iyilik, düşmanlarına kötülük yap' şeklindeki adalet anlayışından oldukça uzaktır. Zira, sülale, akrabalık ve kan bağı gibi unsurların önemine dikkat çekilen bir toplumun ahlak anlayışı elbette şehir devletinde çok önemli değildir. Ancak ideal devleti oluşturmada olduğu gibi, toplumsal yapının birden değişebileceğini düşünmek çok isabetli değildir. Kısacası, Platonun teorisi, ahlaki ve politik erdemleri, fiili değil, ideal bir devletin politik pratiğine bağlamaktadır.¹² O, ideal devletini tasarlarırken tırpanlaması gereken unsurlar, gelenek ve geleneğin uzantıları olmuştur.

Bütün bunlar gerçekleştirilirken, işin başında egemenin, yönetileni kendi öznelliğinden mahrum bırakması bir yana, onun şahıs olan bir benliğinden söz edilemeyeceğini tespit etmemiz gerekmektedir. Doğrusu, burada şahıs bir benlikten ziyade, sınırsız bir benlik iş başındadır. Zira modern düşüncenin ürettiği yapılardan biri de, sınırsız benliktir. Oysa siyasette iş başında olan sınırsız benlik olmayıp, somut, bireysel somut şahıstır. Her bireyin biricikliği düşünüldüğünde, elbette onun kendini ifşa etmesi bir ifade etme edimi anlamına gelirken, 'sınırsız' benlik söz konusu olunca, benliğin bir dışavurumundan ve kendini ifade etme şeklinden söz etmek mümkün olmayacaktır.¹³ Şahıs olan bir Tanrı iptal edilip, yerine onun sadece genel iradesinin etkin kılınması gibi, somut ve odaklanmış bir kişilik de yerini sınırsız benliğe bırakacaktır. Öte yandan söz konusu somut benlik kendini ideal bir dünyada değil de belirli bir toplumda dışa vurur.¹⁴ Oysa sınırsız benliğin kendini ifşa ettiği toplum ya da sözde-toplum da, evrensel global bir dünyadır. Politik düşüncenin zuhur ettiği sosyal gerçekliği dikkate almadan tam bir politik düşünceden bahsetmek mümkün değildir.

Sınırsız benlik düşüncesinin veya ideal insan prototipinin köklerinin Platon'a değin gittiğini anımsarsak, esasında o da, ektiği tohumun bu şekilde sonuçlanacağını hesap etmemişti. Fakat Yunan tiranın yerine, filozof-kralı, bu kralın yönettiği ülkeyi ideal bir devlet ve tebaasını da tümel bir insan olarak konumlayınca, bir geleneğin büsbütün baş aşağı edilmesi anlamına geliyordu. Nitekim Nietzsche, "Platon'un saf ruhu ve kendi başına iyiyi bulduğunu ilan etmesini kalıcı, tehlikeli bir hata olarak görür. Açıkçası, ona göre, ruhtan ve iyiden Platon'un söz ettiği gibi söz etmek, hakikati tersine çevirerek kafasının üzerine dikeltmek, bütün bir hayatın şartı olan perspektifi

¹² MacIntyre, Alasdair, *After Virtue*, University of Notre Dame Press, 1984, s. 131-132, 141.

¹³ Sennett, Richard, *Kamusal İnsanın Çöküşü*, çev. S. Durak, A. Yılmaz, Ayrıntı Yay., 1996.s.48.

¹⁴ Tillich, Paul, "Two Roots of Political Thought", s.101-102.

reddetmek demektir".¹⁵ Perspektifi reddetmek demek, idealize edilen her neyse onu nihai olarak kemale ermiş olarak kabul etmek anlamına gelir ve insanî gelişmeyi de o noktada durdurmayı ima eder. Çünkü her bir bireyin yeni perspektifler geliştirebilme ve yeni etkinliklere girişmeye muktedir olma gerçeği de görmezden gelinir.

Oysa yeniden başlamak ve kimsenin tahmin edemeyeceği şekilde davranmak insan eylemlerinin temelini oluşturur. Eylemde bulunmak insanın ayırıcı bir özelliğidir. Açıktır ki, genel olarak dünyada tek bir insan değil insanlar yaşamaktadır. İnsanın eylemsel ve çoğul olmasının önemine Kitab-ı Mukaddes'in Âdem ve Havva tablosuyla da dikkat çekilmektedir. Eğer insanlar doğası ve özü herkes için aynı ve öngörülebilir, aynı modele göre sonsuz kere yeniden üretilebilir suretler olsalardı, eylem gereksiz bir lüks olurdu. Oysa insan, topluluk halinde olmasıyla ve eylemde bulunmasıyla özgün ve biriciktir.¹⁶ İnsan varlıkları, içsel bir düaliteyi hâiz varlıklar olmasıyla doğadan farklılık arz eder. Doğanın nerede sona erdiği ya da insanlığın nerede başladığı önemli değildir. Onlar arasında farkın bir yerde görülebildiği, dereceli geçişlerin ya da ani bir sıçramanın olup olmadığı da mühim değildir. Doğa, sorgusuz ya da talepsiz bizzat açılmış, kendinde ve çevresinde bulunduğu şeyle sınırlı, birleşmiş bir yaşam sürecidir. İnsanlık, kendinden ve çevresinden talepte bulunarak, kendini ve çevresini sorgulayan, dolayısıyla da bizzat kendisi olmayan bir yaşam sürecidir. O, daha ziyade iki görünüş arz eder: Bizatihi kendini düşünerek ve bilmek suretiyle, kendinde var olma ve aynı anda kendinin başında durma. İnsan, doğanın aksine kendi bilincine sahiptir. O, kendi üstüne dönebilen bilinci sayesinde içsel olarak çift katlıdır dolayısıyla da kendini aşabilme gücüne sahiptir. Doğa ise bu dualiteden yoksundur. Elbette biz bununla insanın birbirinden bağımsız iki unsurdan örneğin doğa ve tin ya da beden ve ruhtan oluştuğunu demek istemiyoruz; bilakis bir bütün varlık vardır ancak kendi birliğinde iki katlıdır.¹⁷ Burada her insanın biricikliğine dikkat çekilmekte ve bu özelliğiyle de dünyayı değiştirebilme özelliğinin altı çizilmektedir.

Arendt'in hedef aldığı totaliterlik, bu sözünü ettiğimiz insani özellikleri iptal ederek, adeta insanı bir insanüstü güce adama teşebbüsü gibi gözükmektedir. Totaliterliğin ele avuca sığmayan, ne yapacağını önceden kestiremeyeceği bir varlığa tahammülü yoktur. Bu tavra göre, insan bir başkasının yerine geçebilir; hatta geçebilmelidir ve sınırsız insan çokluğundan bahsetmek saçmadır. O zaman yapılması gereken insanlık tek bir bireye indirgenmeli ve o

¹⁵ Nietzsche, F., *İyinin ve Kötünün Ötesinde*, çev. Ahmet İnam, Gündoğan Yayınları, Ankara, Önsöz, s. 8.

¹⁶ Arendt, Arendt, *İnsanlık Durumu*, s. 36-37.

¹⁷ Tillich, Paul, "Two Roots of Political Thought" s. 97.

kesinlikle belirlenebilmelidir.¹⁸ Demek ki bu proje her şeyden önce insanı evrensel bir tümel yaptı ve bu insanı doğal olarak da ideal bir dünyaya yerleştirdi. İşte genel olarak politik teoloji, özel de ise C. Schmitt, ısrarla politik bir varlık olarak insan ve politika ideal de değil, gerçek hayatta yaşamını sürdürür demek isterler.

Öte yandan Tillich de benzer kaygılarla klasik teizmin Tanrısına karşı çıkar. Bu karşı çıkıştaki asıl hedefi metafiziğin hakikat görüşü veya Varlık anlayışıdır. Temelde Tanrı'yı diğer varlıklar gibi bir obje, bir ilke olarak gören klasik teizmin farklı versiyonları vardır: Onun başkaldırdığı teizmin versiyonlarının birinde, Tanrı, gerek ahlakî gerekse de duygusal bakımdan bir etki, bir gücün sembolünden başka bir şey değildir. Bir başka ifadeyle burada Tanrı fikri, bir tür retorik-politik gücü temsil etmektedir.¹⁹ Hatta bu düşüncenin kaynağını, yukarıda da devlet düşüncesi bağlamında ifade edildiği gibi, Greklere kadar götürmek mümkündür. Her ne kadar hareket noktaları aynı olmamakla birlikte vardığı sonuçlar açısından aralarında fark yoktur. Platon'un Devlet'de "teoloji" kelimesini nasıl kullandığını dikkate alırsak, bu yeni teolojik Tanrı, ne yaşayan bir Tanrı, ne filozofların Tanrısı ne de paganların bir Tanrı'sıdır. Söz konusu ilah, politik bir aygıt ya da "ölçülerin ölçüsüdür." Şehirler kurulurken, yığın için davranış kuralları tespit edilirken uyulacak ölçüttür. Dahası teoloji, adalet konusunda tereddüde düşüldüğünde, ölüm cezasının bile yeterli olamayacağı durumların yanı sıra cezadan kurtulan suçlularda bile bu ölçütlerin nasıl mutlak hale getirileceğini öğretir. Elbette burada teoloji, "siyaset biliminin" bir parçası, özellikle de yığının nasıl yönetileceğinin anahtarını veren bir bilimdir.²⁰ Doğrusu, Platon'un ideal devletinin Tanrısı politik bir aygıt ya da 'ölçülerin ölçüsü' olunca, devletin egemen gücünün de filozof-krala dönüşmesi doğal bir durumdur.

Tillich Tanrı'nın Mutlak Varlık olarak tasavvur edilmesinin bizi kendi öznelliğimizden mahrum bırakacağını düşünür. Çünkü o, her şeyi bilen ve her şeye gücü yetendir. Klasik teizmde Tanrı, bütün diğer varlıkların özgür ve öznal olamamalarının aksine yılmaz bir zorba olarak ortaya çıkar. O, karşı konulmaz bir tahakkümle her şeyi bir objeye, kendisinin kontrol edebildiği makinenin bir çarkına dönüştürmeye çalışan ve kendini de diğer varlıklar arasında, piramidin tepesi konumunda olsa da, bir varlık konumuna yerleştiren modern aklın efendisidir. Bu Tanrı'ya varoluşçuluk karşı çıkar. Bu, Nietzsche'nin ölmesi gerektiğini söylediği Tanrı'dır; çünkü hiç kimse sadece mutlak bilgi ve mutlak kontrol objesi kılınan bir

¹⁸ Arendt, Hannah, *İnsanlık Durumu*, s. 37 vd.

¹⁹ Tillich, Paul, *Courage to Be*, Yale University Press, New Haven & London, 1969, s. 182-3.

²⁰ Arendt, Hannah, "Otorite", 180-181.

varlığı tolere edemez. Tillich'e göre bu, ateizmin en derin köküdür. O, teolojik teizme ve onun rahatsız edici içerimlerine karşı reaksiyon olarak meşrulaştırılan bir ateizmdir.²¹ Aslında buradaki tepkiyi idealizme bir tepki olarak da okursak, insanın kendisinin yarattığı Tanrı'yla birlikte, içinde geliştiği idealizmi kemale erdirmek için bu Tanrı'ya muhtaç olduğu unutulmamalıdır. 'Tanrı'nın ölümü' ilân edilirken onun neşet ettiği kaynağın yani idealizmin de kurduğunun fısıltısını duyar gibi oluruz. Nietzsche varoluşun gerisinde olan bir Tanrı'nın Tanrı olamayacağını söylerken, Schmitt de modern aklın efendisinin ele avuca sığmayan politik durumdan habersiz olduğunu ilan etmektedir. Bir başka ifadeyle ayırt edici niteliği 'evrensellik' olan yasa, istisnayı dışlayan, genel, önceden yürürlüğe konmuş, istisnasız herkesi bağlayan ve kural olarak tüm zamanlar için geçerli olan bir kurallar bütünüdür.²² Hal böyle olunca, gerçekte ne Tanrı insanları duymakta, ne de egemen halkı yönetme gücünü elinde bulundurmaktadır. Gerçekte bunlar aynı şeyin farklı isimlendirilmesinden, dahası sadece sözde bir temsilciden başka bir şey değildir.

Çünkü değişmez tanrısal hükümlerin taklidi Aydınlanma çağında devletin hukuki yaşamının idealiydi. Özellikle XVII. yy.'da monark Tanrı'yla özdeşleştirildi ve ona devlet içinde kartezyen sistemin tanrısının dünyadaki konumuna son derece yakın bir paye verildi. İronik bir şekilde ifade etmek gerekirse, 'Prens, politikdünyaya aktarılan kartezyen Tanrı olup çıktı.' Schmitt sözünü ettiğimiz bu hususu tekrar tekrar gözden geçirerek 'rasyonalizm ve pozitivizme rağmen, Hobbes'un hâlâ niçin personalist kalabildiği' sorusunun cevabını bu tekrar gözden geçirmeler sürecinde bulur: Onun personalizmi, her şeye rağmen, Kartezyencilikte üstü örtülü de olsa mevcut olan Şahıs Hristiyan Tanrısıyla irtibatlandırılabilir. Hatta onun *Leviathan*'ı ve devleti de, muazzam bir kişi olarak adeta mitolojik bir varlık katına yükselttiği dikkatten kaçmaması gereken bir husustur.²³ Ne zaman ki, özgürlük adına yasanın ortaya konulması otoritenin elinden çıktı, tıpkı teolojinin Tanrısının Varlıkla özdeşleştirilmesi durumunda, onun özgürleştirici bir güç olmaktan ziyade tavizsiz bir zorba olarak kendini göstermesi gibi, politik davranışın kodları da şiddete ayarlandı. Başka türlü söylersek, bu 'devlerin mücadelesinden başka bir şey değildir.' Siyasetin en yüksek faaliyeti olarak şiddet, metafiziğin en yüksek faaliyeti olarak saf varlığa tekabül eder. Onto-teolojik strateji ise, saf varlığı logos'un ağlarında kendi hükmü altına almaya çalışırken, onu yılmaz bir

²¹ a.g.e., s. 184-5

²² Schmitt, Carl, *Parlamentar Demokrasinin Krizi*, s. 65-66.

²³ Schmitt, Carl, *Siyasi İlahiyat*, s. 49-51.

zorba ve şiddet olmaktan kurtarmaya çalışır.²⁴ Ancak bu noktada nasıl ve hangi yolla? sorusunu sormamız isabetli olacaktır.

Schmitt, modern yelpazede yer almasına rağmen, XVII. yy. da Hobbes'un bu bağlamda şu sözüyle alkışlanmayı hak ettiğini kaydeder: 'Yasayı, hakikat değil de, otorite yapar.' Hobbes burada personalizm ve kararın önemine dikkat çekmektedir. Doğrusu emir, hak ve güç tümel iktidarın değil, şahısın nişanesidir. Bu durumu Schmitt, onun hukukçu olarak toplumsal yaşamı, filozof olarak da doğanın gerçekliğini kavrama çabasına bağlar. Bir başka ifadeyle organik ve canlı bünyeyi anlama peşinde oluşu buradaki önemli gerçeği gözden kaçırmamasına izin vermez. O, somut ve belirli bir merciden kaynaklanan bir kararın peşindedir. Dolayısıyla aşkın bir şemanın *a priori* boşluğuyla başa çıkmak gibi bir derdi yoktur.²⁵

b) İstisnâî Durum, Olağanüstü ve Karar

Schmitt burada asıl olarak bir şeyin atlandığına dikkat çeker. Hatta onun politik teolojisi açısından anahtar kavramdır bu: O, modern devlet kuramını eleştirirken 'karar' kavramının altını ısrarla çizer ve hareket noktası olarak bu kavrama yerleşir. Çünkü karar, kendini tüm normatif bağlardan kurtarır ve gerçek anlamda asıl payeyi o hak eder.²⁶ Öte yandan normatif bağlar bağlamında düşünürsek, öz (*essence*) ve görünüş (*appearance*) arasında çelişki olmayabilir; ancak prensip (*principle*) ile gerçekleşme (*realization*) arasında çelişme olabilir. Dolayısıyla bir prensibe aynı zamanda her zaman bir karar ögesi içeren bir anlama edimi sayesinde ulaşılabilir.²⁷ İdeal bir dünyayı temsil eden öz ve görünüş kavramları, bu dünya içinde çelişki arz etmez. Adeta onların biri iç, diğeri onun dışıdır. Ta baştan belirlenmiş, hesaplanmış bir dünya görüşünde uyumsuzluk beklenemez. Oysa prensip gücünü tarihsel bir dayanaktan alır. Bir başka ifadeyle, öz ve görünüş dikotomisi, belirlenmiş, ideal bir tasavvura hizmet ederken, prensip ise yaşanmış tarihi ve kültürel bir dokudan çıkarılır. Bu nedenle, maziye ait bir yapıdan çıkarılacak prensibin şimdide aynı şekilde çiçeklenmesi mümkün olmayabilir. Zira onun ete kemiğe bürüneceği ve temasa geçeceği bünye büsbütün farklıdır. Dolayısıyla da prensip ile gerçekleşme arasında çelişme bile olabilir, öngörülemez. Demek ki, prensip salt bir kavramdan daha fazla bir şeydir. Politik bir prensip de bir kararlar eşliğinde kavranır. Normatif bir bağa rasyonel bir

²⁴ Agamben, Giorgio, "İstisnâî Durum, Hukuk Devleti ve Saf Şiddet: Politik Olanın Özü" çev. D. Naci Kadızade, *Tezkire*, düşünce, siyaset, sosyal bilim dergisi, sayı 34 (Terör ve Şiddet), 2003, s.69.

²⁵ Schmitt, Carl, *Siyasi İlahiyat*, s. 38, 39.

²⁶ a.g.e., s. 19.

²⁷ Tillich, Paul, "Two Roots of Political Thought", s.103.

edimle ulaşılırken, politik bir prensibe kararlarla nüfuz edilebilir. Karar kavramından ayrılmayacak bir diğer kavram ise ‘istisna’ mefhumudur. Zira ona göre, normal olan hiçbir Şeyi kanıtlamaz, oysa istisna daha elverişlidir. İstisna, sadece prensibi kanıtlamakla kalmaz, prensip sadece istisna sayesinde yaşar. İstisnada gerçek hayatın gücü, tekrardan katılaşmış mekanizmanın kabuğunu kırar. O, bu hususun önemini ilahiyatta Kierkegaard’ın da fark ettiğini ifade eder; ve Kierkegaard’ın istisnanın hem kendini hem de tümeli açıkladığını söylediğini anımsatır. Normatiflik ve tümel açısından bakıldığında ‘karar’ bir hiçten doğmuştur.²⁸

Doğrusu, istisnaî durum, ‘ift anlamlı ve güvensiz bir sınırdaki, hukuki olanla politik olan Arasında, politik olay ile kamusal hukuk arasında bir muvazenesizlik noktası’²⁹ meydana getirir. Peki, bu sınır çizgisi nerededir? İstisnai durumun birer nişanesi olan olağanüstü tedbirler politik olayların bir sonucuysa bunu hukuk perspektifinden anlamak gctr. İstisna durumu, bizzat kendinin yasal formudur. Hukukun hayata girmesi de esasında istisnai durum sayesinde olur. Hukukun, kendini askıya alması hayat içinde cereyan ediyorsa, o halde istisnaî durum insanın hukukla ilişkiye girmesinin eşiğidir. Demek ki, bir yandan hukukla politik davranış, öte yandan ise hukuk düzeniyle hayat arasında bulunan bu belirsiz alanın üstündeki örtüyü kaldırmak, bize bunlar arasında var olan ayrımı ve birbirlerini hangi anlamda gerektirdiklerinin Őifresini verecektir. Diyebiliriz ki, istisnaî olanın asıl anlamı, hukukun kendini askıya almasıyla ve dolayısıyla onun insanı ve yaşamı kuşatan bir g olarak zuhur etmesiyle işfa olur. Hatta ıplak hayatın kendini bir Őamar gibi vurması tam da istisnaî durumda vuku bulur.³⁰

Burada zihinlere gelivercek olası bir soru: Bu istisnaî durum prensibi kendinde bir kaos ve anarşiyi barındırmıyor mu? Onun hukuk düzeninden söz edilemeyece de, hukukî anlamda bir düzeninin olduğu bir gerçektir. İstisnaî durum, hukuka dışsal olarak görünürken, hukukun içinde mündemiç hayati bir damardır. Zira burada olağanüstü duruma karar veren egemen, kanunun askıya alınmasının hukuk alanına ait olduğunu ve bunun salt bir anomi olmadığını göstermek zorundadır. Schmitt, fiiliyatta düzenin etkin biçimde tesis edilmesini mümkün kılan bir anomi sahasını ya da istisnaî durumu hukukun içine yerleştirir. Paradoks bir ifadeyle söylemek gerekirse, istisnaî durumda egemen, kanunun yerine getirilmemesini, icra eder.³¹ İstisnanın hukuki anlamda yasa da

²⁸ Schmitt, Carl, *Siyasi İlahiyat*, s. 22, 36.

²⁹ Agamben, Giorgio, ‘İstisnaî Durum, Hukuk Devleti ve Saf Şiddet: Politik Olanın z’, s. 62.

³⁰ a.g.m., s.62-63.

³¹ a.g.m., s.64, 66.

esasında, egemenin kanunun icra edilmemesini icra etmesidir. Demek ki istisna, hem Hakikatin o ansızın gelen müdahalesini, hem de simgesel normatif bir düzeni dayatan Egemen'in temel jestini ifade eder.³²

Schmitt hayatın egemenlikle olan ilişkisini, istisna ilişkisiyle yaşayan bir unsur olarak görür. Ona göre, tekrarlanma yoluyla katılaştıran bir mekanizmanın kabuğunu 'gerçek hayat' kırar. İstisnanın, pozitif hukuk üzerindeki üstünlüğü oldukça önemli bir noktadır. Ancak, istisna olarak dışlanan şey, dışlandığından dolayı kuralla hiç bir ilişkisi kalmayan bir şey değildir. Aksine istisna olarak dışlanan, kuralla olan ilişkisini kuralın askıya alınması biçiminde devam ettiriyordur.³³ Acaba bir istisnaî durum ilkesi, Batı'nın politik sisteminin doğasından mı kaynaklanmaktadır? Bu, bir şeylerin ara bulucusu mu yoksa mevcut politik düşüncüyü devindirecek ve zıt kutuplar arasını bir araya getirecek bir miktat işlevi mi görmektedir? Doğrusu Batı'nın politik düşüncesi ve sistemi iki heterojen ve pek çok açıdan çelişkili unsurlar arasındaki diyalektikçe dayanan bir makineye benzer. Nomos ve yasadışı, hukuk ve saf şiddet, kanun ve yaşam tarzı. İstisnaî durum, bu makinenin ahenkli çalışmasını sağlar. Bu unsurların birbirinden ayrı düşmesi, karşılıklı bir belirsizliğe doğru ilerlerse ve istisnaî durum kural haline gelirse politik sistemin iflası anlamına gelir. Bir bakıma istisnaî durum, bu ikili yapıların diyalektik işleyişinin garantörüdür. Dahası bunların hayata dokunması yine istisna sayesinde. Hayata dokunmadıkları sürece mekanik bir girdaba girerler ve sonra politik aygıtı iptal ettikleri gibi hayatı da tahrip ederler. Elbette burada bir bakıma evrensel ve tikel arasında arabulucu işlevi istisnaî duruma yüklenmektedir. Ancak burada evrensel ve tikel olanı birbirinden ayıracak olan hangi renge bürünmektedir? İstisnaî durumda egemen, her ikisinin de dışında durarak, olağanüstü kararı veren kişidir.

Demek ki, Schmitt karar ve istisna kavramından ayrı düşünemeyeceğimiz bir kavrama, olağanüstünü kavramına dikkatimizi çekmektedir: Egemenin, olağan üstü durumda karar veren kişi olduğu dikkate alındığında, onun 'aynı anda hukuk düzeninin hem dışında hem içinde' olması önemli bir husustur. Egemen, hukukun geçerliliğini askıya alma konusunda yasal yetkiye sahip olmakla, kendisinin yasal olarak hukukun dışında tutulmaktadır.³⁴ Peki olağanüstü kavramının menşei nerede aranmalıdır? Schmitt modern devlet kuramının önemli kavramlarının dünyevileşmiş bir ilahiyattan alındığını söyler. Mesela

³² Zizek, Slavoj, *Gıdıklanan Özne*, çev. Şamil Can, Epos Yay., Ankara, 2003, s. 144.

³³ Agamben, Giorgio, *Kutsal İnsan*, s. 93, 27.

³⁴ a. g. e., s. 26.

kadir-i Mutlak Tanrı, her şeye kadir kanun koyucuya dönüşür. O, olağanüstü kavramının mucizenin içi boşaltılmış hali olduğunu düşünür. Deist dünya görüşünün mucizeyi kovması gibi, modern devlet anlayışının da olağanüstü durumu işin içinden çıkardığını kaydeder. Kısacası Aydınlanma rasyonalizmi, olağanüstü halin her şeklini reddetmiştir. Devlet bu durumda düşünsel bir kısa devredir. Elbette bu durumda istisnaya yer aramak nafîle bir çabadır. Dolayısıyla da 'demokrasi, politik göreceliğin, mucize dogmalardan arındırılmış, insan aklı ve eleştirisinin şüpheliliği üzerine kurulmuş bilimselliğin ifadesidir.'³⁵

Modern düşüncenin bir sözcüsü olan rasyonel teoloji, öncel veya özel irade dediği, inananın her an üstünde olduğuna inandığı iradeyi ikincil bir konuma itmektedir. Bir başka ifadeyle, bir şeyin başka bir şeyle ilişkisinden ziyade, onun gözünde var olanların bütün bir sonucu önemlidir. Bu, bir anlamda genelin hizmetindeki neden de anlamına gelebilen genel iradeyi merkeze almak anlamına gelmektedir. Genel irade de, büyük oranda iyi olana yönelir ve tercih yaparken iyi olanı amaçlar. Özel irade âlemde her ne var edilecekse onların hepsinin birbiri ile uyumlu birlikteliğini amaçlamaz. O sadece şuna veya buna göre bireysel varlıkların en iyisinin varlık kazanmasını arzu eder. Diğeri ise, tek tek iyi olanların sonuçta tutarlı bir şekilde bütünlük oluşturmalarını ve genel olarak "en iyi olanı" oluşturmalarını amaçlar.³⁶ Genel irade, aşkın olan doğal hukukun yerine geçmektedir. Ancak bu durumda, nihâî adalet kriteri genel irade olursa, özgür bir toplumun iradesi olursa, yamyamlık, karşıtı kadar adil olur.³⁷ Esasında söz konusu genel irade, yöneticinin iradesiyle özdeş hale gelir. Bir başka ifadeyle personalist irade ile genel prensip şeklindeki irade özdeş kabul edilir. Ancak genel kavramı kendi öznesi bağlamında niceliksel bir kesinlik kazanır ki, bu ilkenin hâkim olması anlamına gelir. Fakat bu süreçte yöneticideki karar ve personalist öğeler iyiden iyiye çözülür.³⁸ Zaten Strauss'un atıfta bulunduğu Rousseau'da doğal hukuk ve genel irade topluma içkin olan bir iradeden başka bir şey değildir.

M. Weber'in karizmatik hükümdarının nasıl bir dönüşüm geçirdiğini görmek zor değildir. Zira onun karizmatik şahsiyeti, yerleşik bir rejimi devirerek iktidara gelen bir peygamber veya ihtilalcidir. Bu yeni liderin uyandırdığı korku azaldıkça, kişisel otoritesi de azalır ve bürokrasi tarafından massedilir. İsa, kaçınılmaz olarak Kilise'ye dönüşür.³⁹ Weber'in rasyonel, geleneksel ve

³⁵ Schmitt, Carl, *Siyasi İlahiyat*, s. 41-46.

³⁶ Leibniz, *Theodicy*, Trans E.M. Huggurd, Open Court, Publish., U.S.A 1993, s.136-137.

³⁷ Strauss, Leo, *Politika Felsefesi Nedir?*, s. 93

³⁸ Schmitt, Carl, *Siyasi İlahiyat*, s.51.

³⁹ Sennet, Richard, *Otorite*, çev. Kamil Durand, Ayrıntı Yay., İstanbul, 1992, s. 162.

karizmatik ilkesi dikkate alındığında, 'karizmanın rutinleşmesini'ne hiçbir Yahudinin ya da Katoliğin yanaşmayıp, bilakis onu Protestan ve liberal şemada mütalaa etmelerinin nedeni burada aranabilir.⁴⁰ Özellikle de Kilise'ye dönüşen İsa, sadece Tanrı'nın genel İradesinin bir temsilcisidir. Oysa karizmatik şahsiyet hem özel hem de genel iradeyi elinde tutan bir kişidir. Kısacası nasıl ki 18. yy. itibariyle deizmde Tanrı dünyadan dışlanmış, gerçek yaşamın kavga ve çelişkileri karşısında tarafsız bir mevki haline geldiyse, hemen hemen aynı zamanlarda monark, ardından da devlet tarafsız bir birim haline geldi. Tam da bu noktada tarafsız iktidar ve tarafsız devlet, liberal düşüncede siyasi bir ilahiyatın dökümünden başka bir şey değildi.⁴¹

Gerek Tanrı'nın hem genel hem de özel iradesini tekrar aktüelleştirmek için, gerekse de somut varoluşa dokunmak için Schmitt politik düşüncesinin iki temel kavramının önemine dikkat çekmiştir. Bunlar da dost ve düşmandır. Bunlar elbette varoluşsal ve somut durumda anlaşılmalıdır. O, Kantcı anlamda ebedi bir barışa değil de Heraklitos'un 'savaş her şeyin babasıdır' sözüne pirim verir. Açıkçası Schmitt, siyasi kategoriler olarak dost-düşman ayrımına gider. Dost ve düşman ayrımı, birlik ve ayrılığın en üst derecesini temsil eder. Düşmandan kasıt, diğer, 'öteki', yabancı olandır.⁴² Burada 'politik olan nedir?' sorusunu sorduğumuz zaman, dost-düşman kavramlarının da anlamları ufukta belirmeye başlar. Zira politik olan bir yaşam biçimi ve kuramlar kümesi olmayıp, bir kararı almak için dayanılan kıstastır. Bu kıstas ise, ahlakta iyi ve kötü iken, estetikte güzel ve çirkindir; politikaya gelince de dost ve düşman kıstasıdır.⁴³ Nasıl ki, iyi ve kötü ayrımı, güzel ve çirkin veya yararlı ve zararlı karşıtlığıyla özdeş değilse ve doğrudan doğruya bu karşıtlıklardan çıkarsanmıyorsa, aynı şekilde dost ve düşman karşıtlığı da, diğer karşıtlıklarla karıştırılmamalıdır. Dahası onlardan biriyle özdeşleştirilmemelidir. Dost ve düşman ayrımının işlevi, bir bağın ya da ayrılığın, bir birleşme ya da ayrışmanın en uç yoğunluk derecesini ifade etmektedir. Siyasal düşmanın ahlaki açıdan kötü, estetik açıdan çirkin ya da ekonomik anlamda rakip olması gerekmez; hatta siyasal düşmanla iş yapmak avantajlı bile gözükabilir.⁴⁴ Buradan hareketle Schmitt, insanın düşmanlarını tanımlamasının kendi öz benliğini tanımlaması için bir basamak olduğunu düşünür. Ayrım yapabilme, kendini diğerinden

⁴⁰ Strauss, Leo, *Politika Felsefesi Nedir?*, s. 48-49.

⁴¹ Schmitt, Carl, *Siyasal Kavramı*, çev. Ece Göztepe, Metis Yay., İstanbul 2006, s. 109.

⁴² Volin, Richard, "Carl Schmitt: The Conservative Revolutionary Habitus and the Aesthetics of Horror" in *Political Theory*, Vol. 20, No.3, 1992, s.442-444.

⁴³ Lilla, Mark, *İlkesiz Deha*, çev. Ahmet Ergenç, Gelenek Yay. İstanbul, 2001, s. 59.

⁴⁴ Schmitt, Carl, *Siyasal Kavramı*, s. 47.

farklılaştırabilme bir bakıma var olmayı farklı şekilde ifade etmekten başka bir şey değildir.⁴⁵

Carl Schmitt kökenlere arkeolojik bir gezintinin de bizi aynı adrese çıkaracağını söyler. Zira dünyanın yaratılışının kutsal bir mücadeleye dayandığını hatırlatan Schmitt, insanlar arasındaki mücadelenin bunu yeniden canlandırmaktan başka bir şey olmadığını ifade eder. Ona göre, bir bakıma Tanrı bizi politik olmaya mecbur etmiştir de diyebiliriz. Adem ve Havva'ya karşı şeytanın düşmanlığıyla düğmeye basılmışken, onların çocukları olan Habil ve Kâbil ile bu durum daha da ateşlenmiştir. Hatta Schmitt, Tekvin de bunun açıkça gözlenebileceğine dikkat çeker: “Sen ve kadın arasına, senin ve onun tohumu arasına düşmanlık sokacağım” (3:15).⁴⁶ Elbette bu zımnın kendinde sevgiyi de barındırmaktadır. Çünkü Şeytan düşmanı olan insanı sevgi üzerinde ele geçirmiştir. Bir başka ifadeyle Adem ve Havva'da potansiyel olarak var olan birini sevme ve sonsuzluk arzusunun aktüelleşmesi için yasak meyveyi yemeye ikna etmiştir. Görüldüğü gibi bu tabloda, politik olanın unsurlarını ve kıstaslarını açık olarak görmek mümkündür: Otorite, yasak, başkaldırı, dost-düşman.

Schmitt'in gözünde siyasetçi de, tıpkı modern Tanrı'nın biz ve onlar, kurtarılanlar ve lanetlenenler arasında belirgin bir hat çizmesi gibi dostlar ve düşmanlar arasında derin ayrım çizgisi çeken kişidir. Çünkü egemen esasında halkından yasalara uymasını, yalnızca yasaların askıya alındığı noktayı oluşturduğu müddetçe talep eder.⁴⁷ Dahası istisnâî durum, ne içsel ne de dışsal olan bir alanı tecessüm ettirdiği için egemen de, geçerli hukuk düzeninin dışında durur fakat ondan bütünüyle kopuk olduğu söylenemez. Çünkü nihayetinde yine ona aittir. Zira anayasanın askıya alınıp alınmayacağına karar veren ondan başkası değildir.⁴⁸

2. Politik Teoloji Açısından Din-Siyaset İlişkisi

Devletin belli bir dönemde neden ve nasıl ortaya çıktığını anlamamız, toplumların kendi varlık nedenlerini kendi dışındaki bir olguya neden bağladıklarını, dahası, niçin insanoğlunun tarihten ve kültürden bağımsız olarak kendilerini borçlu hissettikleri bir güce inandıklarını kavramamızdan geçer. Çünkü varoluşumuzu tanrılara veya bizden farklı olan 'ötekine' borçlu olduğumuzu ileri sürdüğümüzde, bir bakıma toplumun oluşumunu açıklayan *siyasi* bir tavır almış oluruz. İşte devlet de tam burada zuhur eder. Zira

⁴⁵ Lilla, Mark, İlkesiz Deha, s. 60.

⁴⁶ ag.e., s. 71; Kur'an ise bu duruma yaratılış sahnesinde Adem ve Havva'yı muhatap olarak 'birbirinize düşman olarak inin oradan' şeklinde dikkat çekmektedir (2/136).

⁴⁷ Zizek, Slavoj, *Gıdıklanan Özne*, s. 145-146.

⁴⁸ Agamben, Giorgio, “İstisnâî Durum, Hukuk Devleti ve Saf Şiddet: Politik Olanın Özü”, s. 64.

devlet, varoluşlarını bir 'ötekine'ne bağlayan, iç örgütlenmelerini bir dış odağa bağlayan ve dolayısıyla bu örgütlenme üzerinde kendilerine meşru hak tanımayan toplumsal durumda ortaya çıkar. Toplumların inşasında onların bünyelerindeki *başkalık düşüncesinin* içerdiği tatbiki boyut, hem dinin hem de siyasetin nirengi noktasıdır. Bu başkalığın dini adının Tanrı olduğunu söylemeye bile gerek yoktur. Peki, siyasi alanda bunun tezahürüne ne diyeceğiz? Elbette iktidar veya iktidar insanı. O, içimizden biri olan ancak dışsallığın egemen başkalığıyla donatılmış, sıradan insanla kendi arasına kapatılmaz mesafe konulmuş kişidir. Diyebiliriz ki, egemen güçlere "kendini borçlu kılma ihtiyacı" toplumun teşekkülünde vazgeçilmez öneme sahiptir. Bu vazgeçilmez durum din ve siyasetin ana damarıdır. Dışsallık, yoksunluk ve borç, din ve siyaseti tanımlayan yapı taşlarıdır. Başka türlü söylersek, '*anlam başkasından gelir*' prensibi hem dinin hem de siyasetin temelidir.⁴⁹

Konumuz açısından bu 'anlamın başkasından gelmesi' kaidesinin nasıl bir dönüşüm geçirdiğine göz atalım: Schmitt'in ifade ettiği gibi, modern devletin "egemenlik", "olağanüstülük" gibi kavramlarının esasında dini bir sisteminin, özellikle Batı düşüncesi açısından bakarsak Orta Çağ ilahiyatının kavramlarının içinin boşaltılıp sekülerleştirilmesiyle oluşturulduğuna şahit oluruz. Yine Grek düşüncesinde de teoloji, tanrısal bir sistemden ziyade siyaset bilimiyle hemen hemen aynı anlamı taşıyordu. Çünkü orada teolojinin Tanrısı, politik bir aygıt ya da "ölçülerin ölçüsüdür. Peki, bunlar bize din ile siyaset arasında bir ilişkinin varlığına işaret edebilir mi? Başka türlü söylersek, toplumları yöneten kral ya da yönetici Tanrı'nın yeryüzündeki temsilcisi olarak algılanmış mıdır? Bu konuda Peter Berger'e kulak verecek olursak, medeni toplumlarda din ve politik alanın en açık özdeşliği, kralın Tanrı gibi saygı görmesi gerçeğidir. Dolayısıyla krallık bir anlamda İlahi kraliyet kurumu kisvesine bürünür. Eski Mısır böyle dini-politik birlikteliğin asırlarca sürdüğü güzel bir örnektir. Elizabeth İngilteresi'nde ise kralın iki bedeni olduğu kuramı dikkati çeker. Kralın şahsına işaret eden "doğal beden" iken, diğeri de kralda asaletin mükemmel timsaline işaret eden, "politik beden"dir. Elbette modern zamanlarda hızla yükselen sekülerleşmeyle birlikte bile, siyasetin kutsal gücünün, günümüzün hem hukuk kuramlarında hem de en üst politik makamlara atfedilen yaygın kavramlarda yansımaları görmekteyiz. Bir Amerikan başkanının yemin merasiminde bunun en sağlam deneysel örneğini bulmaktayız.⁵⁰ Her ne kadar bu tutum

⁴⁹ Gauchet, Marcel, "Anlam Borcu ve Devletin Kökenleri. İlkelerde Din ve Siyaset", çev. Ozan Erözden, *Devlet Kuramı*'nın içinde der. Cemâl Bali Akal, Dost Kitabevi, Ankara 2005, s. 33 vd.

⁵⁰ Berger, Peter, "Dini ve Toplumsal Kurumların Değişimi", *Din ve Modernlik* içinde, der. Adil Çiftçi, Ankara Okulu Yay., Ankara, 2002, s.139.

işlevsel olmaktan ziyade, bir gösterge olsa da, tamamen terk edilmemesi dikkat çekicidir. Çünkü yönetici bir bakıma Tanrı'nın yeryüzündeki temsilcisi olarak algılanması kültürel kodlarda mevcuttur.

Peki, Tanrısal erk ile egemen arasındaki ortak payda nedir? Siyaseti bir anlamda "gücün kullanımı" olarak düşünürsek din ve siyasetin ortak bileşenleri kendiliğinden ortaya çıkar. Dinî tecrübenin bir tahlili de bizi güç kavramıyla karşı karşıya getirir. Otto, kutsal tecrübesini analiz ederken onun bir yandan korku verici olduğunu söylerken, öte yandan da cezp etme ve kendini feda etme duygularını da ihtiva ettiğini kaydeder. Ancak bunlar da zımnen korkuyu ihtiva eder. Kutsal olan, insanı titretir; çünkü mutlak güç mutlak tehlikeyi yansıtır. İ. Berlin de, yöneten ve yönetilen ikilisinde gücün ve korkunun dışı vurumu konusunda Mezmurlar'a (114) bakmamızı önerir:⁵¹

İsraîl Mısır'dan...çıktığında Deniz Tanrı'yı gördü ve kaçtı;
Ürdün Nehri geri döndü: Dağlar koçlar gibi, Tepeler kuzular
gibi sıçradılar." Ve Rab buyurdu: "Ey dünya, titre.

Aynı motif Kur'an'da ise(7/143):

"... sonra Rabbi dağa tecelli edince onu yerle bir ediverdi,
Musa da baygın düştü.

Diyebiliriz ki, politik gücün sembollerinin korku yaratan heybeti sadece Tanrıların müthiş gücünün yansımasıdır. Buradan da anlaşıldığı gibi, insanın din ve siyasete karşı tavrı büyük oranda paralellik arz etmektedir. Kaynağını buradan alan siyaset ve özellikle onun güç olarak yansıması kendini şiddet sembolleriyle, kılıçla, arslanla, kartalla ifade etmiştir. Öte yandan siyasetin hâkim olma, diğer insanları harekete geçirme ya da yönetme ve kontrol etme iktidarından ayrı olarak düşünülmemesi, onun nihai noktada hayat ve ölüm üzerinde hâkimiyet sahibi olması anlamına gelir. Nitekim Tanrılar da yaratır ve öldürürler. Aynı şekilde kral ise insanların öldürülmesinde son karar hakkına sahiptir. Unutulmamalıdır ki, insanın her iki güce boyun eğmesi sadece korku sebebiyle değil, aynı zamanda otoritenin pençesindeki bir koruma olsa da, insanın "düzen içinde olma" arzusundan kaynaklanır.⁵² Söz konusu güç birey için bir yandan kendi gücü üstünde tahakkümü talep ettiği için özgürlüğünü sınırlasa da, öte yandan otoritenin kolları ona güvenlik vaat edecektir.

Yine Otto, kutsal tecrübesini analiz ederken işin başında Kutsalın indirgenemezliğini ve "tamamen öteki" olması gerçeğinin

⁵¹ Berlin, İsaiah, *Romantikliğin Kökü*, Çev. Mete Tuncay, Yapı Kredi Yayınları, 2004, s.21-22.

⁵² Berger, Peter, "Dinî ve Toplumsal Kurumların Değişimi", 139.

altını çizer.⁵³ Tıpkı Şahıs Tanrı gibi devleti yöneten Egemen'in de bir karizması vardır. Karizmatik kişi kendini ötekilerin dışında tutar ve onları bir araya getirir. Tinsel gücün kalıcı izlenimini bırakma kapasitesine sahiptir.⁵⁴ Bu kalıcı izlenimi bırakmak suretiyle halk, Tanrı'nın âdeta temsilcisi aynasında kendi var oluşunu onaylar. Hükümranın emrine itaat etmek suretiyle, bir yandan o memnun edilir, öte yandan da insanların yapıp ettikleri bir bağlam bularak anlam kazanır. Ona başkaldırma, kaosu getirecek ve başkaldırmanın kendi kendine anlaşılma zihniyeti zahir edecektir. Bu durum dinde şeraitin ihlaliyle kendini gösterir. Paul Ricoeur, Babillerin en eski Mezmurlar kitabında inananların bu türden sorularına dikkat çeker:

“Ne kadar süreyle Tanrım, Hangi Tanrı'ya karşı günah işledim? Ne günah işledim? Günah yüzünden ben artık kendime anlaşılmazım: Tanrı gizlendi. Bundan böyle dünyada olup bitenlerin anlamı yok.”⁵⁵

Zira günah, bir kuralın çiğnenmesinden dolayı varlığın imkânlarının ihlal edildiği bir durumdur. İnsanın kendi varlığının anlamlı olabilmesi için, en üst gücün varlığı zorunludur. Birey bir anlamda onda kendi varlığını onaylama imkânına sahiptir. İnsan kaosta değil de, kozmosta var olabilir. İtaat, özgürlük, başkaldırı insani özelliklerse, bunları gerçekleştireceği bir alan ve bu alana hükmeden bir egemenin varlığı da gereklidir.

Sonuç

Siyaset felsefesi açısından baktığımız zaman modern düşüncenin, egemen, olağanüstü durum, karar gibi kavramlarının Hristiyan ilahiyatında mevcut olan kavramların yeniden tanımlanmasıyla oluşturulduğu dikkati çeker. Bir başka deyişle, dinî içeriklerinin boşaltılması ve yeni anlamların doldurulmasıyla meydana geldiğini söyleyebiliriz. Hristiyan teolojisi büyük ölçüde Grek metafiziğinin etkisi altında kalmış olsa da, bütünüyle felsefi bir renge büründüğü söylenemez. Dolayısıyla teolojinin bir ayağı her daim somut alana basar. Bu somut alan, insan, tarih ve kültürdür. Felsefe ise söz konusu tikel ve somut durumları tümelleştirir. İşte politik teolojinin dikkat çektiği husus da tam tamına budur. Çünkü o, Hristiyan teolojisinin kavramlarının içi boşaltılırken ya da yeniden tanımlanırken, bütünüyle bir soyutlama ve manipülasyona gidildiğine işaret eder. Peki, burada manipüle edilen nedir? Her şeyden önce, insan, tarih ve kültür paranteze alınmıştır. Oysa politik düşünce bir formülasyon olmayıp, “insanî güdü ve ilgilerin, baskı ve

⁵³ Otto, Rudolph, *The Idea of Holy*, İng. trans.J. Harvey, Oxford, 1950, 12 vd.

⁵⁴ Kovel, Joel, *Tarih ve Tin*, Çev. Hakan Pekinel, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 1994, s. 80.

⁵⁵ Ricoeur, Paul, *The Symbolism of Evil*, tran. E. Buchanan, Beacon Press: Boston 1967, s.8.

arzuların birbiriyle ilişkisinin oluşturduğu toplumsal gerçeklikte ve insanda kök salar.”⁵⁶ Bu demektir ki, siyaset evrensel bir insan topluluğunda üretilemez. Eğer böyle olsaydı matematiksel formül gibi sonuçlar da tespit edilebilirdi. Oysa insani güdü ve ilgilerin dahası baskı ve arzuların birbiriyle ilişkisinin belirleyici olduğu siyaset arenasının sonuçlarını kestirmek mümkün değildir. Kültürel sahanın müphem olması gibi siyaset sahası da müphemdir. Politik düşüncenin kökleri, sadece düşünce de değil, bütün bir var oluşun ilmeklerinde aranmalıdır.

Sonuç olarak, “temel” veya “Varlık” nosyonundan hareket eden Modernitenin egemenlik kuramında değer ve anlamdan söz etmek mümkün değildir. Dahası Varlık olan bir Tanrı’ya iman da aslında sözde bir imandır. Zira o, bilgiye bir inanç kılıfı giydirmekten başka bir şey değildir. Çünkü Varlık olan Tanrı’ya bilişsel olarak yönelen kişi onu kesinlikle bir obje olarak kavrar. Oysa inanan Tanrı’ya yönelir yönelmez o, bir özne olur. Aynı şekilde Modern devlet kuramında da, hükmedeni bir obje olarak mütalaa etmek kaçınılmazdır. Hatta o, buraya gelemeyecek kadar uzakta bir objedir. Mesele salt bununla kalmaz, yönetilen tam bir tahakküm altında olduğu için, egemen yönetileni kendi öznelliğinden de mahrum bırakır. Bu nedenle modern devletin egemenliğini şiddet yönlü bir tahakküm olarak okumak mümkündür. Zira o, istisnai olanı, bireyi hesaba katmaz. Modern devletin yönettiği insan, içi boşaltılmış evrensel insandır. Oysa somut insanı yöneten egemenin, kendisi de yetkileriyle birlikte somut bir var oluş olup, istisnai duruma karar vermesiyle egemen olma vasfını hak eder. Kısacası, toplumların inşasında onların bünyelerindeki *başkalık düşüncesinin* içerdiği tatbiki boyut, hem dinin hem de siyasetin nirengi noktası olduğunu anımsarsak, bu başkalığın kesinlikle eritilmemesi gerekir. Yine anlamın, dinde mucizevi durumu yaratan Tanrı’dan, politikada ise, istisnai duruma karar veren egemenden geldiğini teslim etmeliyiz. Anlamın dışardan geldiğine sadık kalmak, günümüz değer ve anlam krizinin aşılmasında önemli kilometre taşıdır. Başka türlü söylersek, ontolojik farkın hem dinde hem politikada şu ya da bu kılıf altında eritilmesi insanlığı hüsrana götürmektedir.

Modern felsefe, gerek teleolojik açıklamanın yerine mekanizmi, gerek teolojik otoritenin ve aşkın olan doğal hukukun yerine genel iradeyi geçirsın, sonuçta insanlık, özellikle Batı düşüncesi, liberalizm, komünizm ve faşizm adı altında, otoritenin kollarından şiddetin pençesine bırakılmıştır. Bunun köklerine inildiğinde, insanın merkeze konulması ve onun doğaya hâkimiyet tutkusu yatar. Kısacası bu serüven, hukukun, ahlakın ve politikanın

⁵⁶ Tillich, Paul, “Two Roots of Political Thought”, s. 97.

insandan çıkacağını ilan eder. Ne var ki, modernizm krizi aşılmaya çalışılırken, uğrak yeri, yine bu politika, ahlak ve hukuk olacaktır. Suyun başı insandır. Dolayısıyla insanın ve onun konumlandırılmasının tekrar gözden geçirilmesi gerekmektedir.