

SCHMITT VE BENJAMIN: İKİ OLAĞANÜSTÜ HÂL

Ömer Faruk Gök*

Özet: Çağımızın egemen tartışması egemenliğin “olağanüstü hâl” kavramı üzerinden okunması üzerine kurulmuş durumda. Tartışma, klasik politika felsefesinin son peygamberi, Kronjurist Carl Schmitt’in “Egemen, olağanüstü hâle karar verendir” tanımıyla başlıyor. Bu kısa tanım ve devamında yer alan tezler, olağanüstü hâli egemen lehine bir araç olarak inşa eder. Benjamin’in Şiddetin Eleştirisi Üzerine (1921) ve Tarih Kavramı Üzerine (1940) yazıları ise hukuk, şiddet, egemenlik kavramlarını Schmitt’le birlikte, olağanüstü hâl kavramını ise Schmitt’e karşı temellendiriyor. Elinizdeki çalışma olağanüstü hâl teorisi üzerinden Schmitt ve Benjamin’i, egemenler ve ezilenleri karşı karşıya getiren iki bakış açısını sunmayı amaçlıyor.

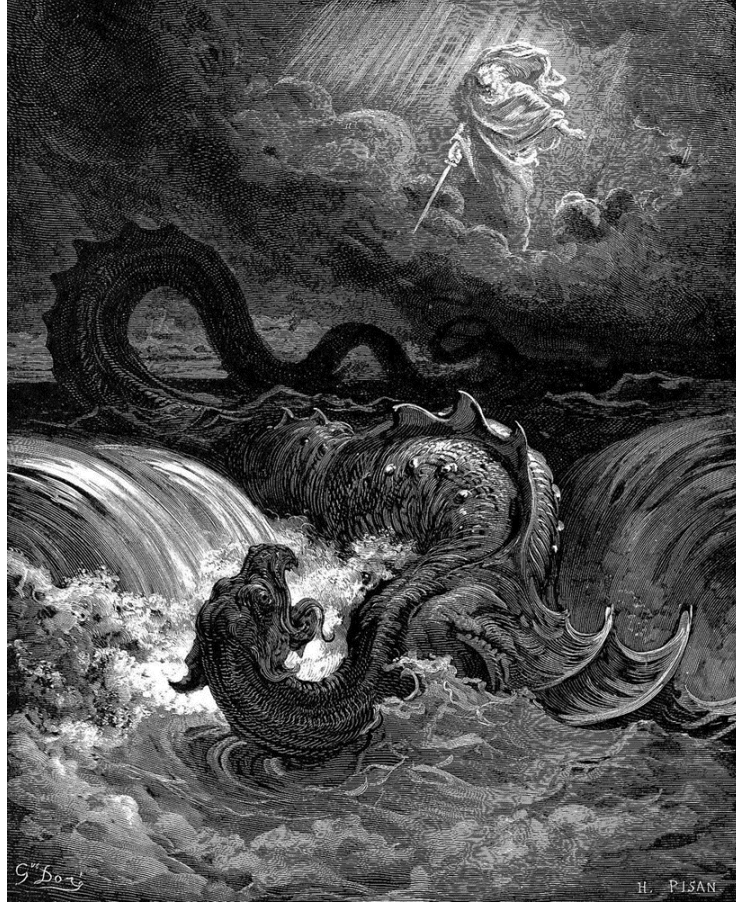
Anahtar Kelimeler: Olağanüstü hâl, Egemenlik, Schmitt, Benjamin, Agamben

SCHMITT AND BENJAMIN: TWO STATES OF EXCEPTION

Abstract: Dominant contemporary debate on sovereignty relies on ‘state of exception’. Discussions originate to *Kronjurist*, last prophet of classical political philosophy, Carl Schmitt’s definition, “Sovereign is he who decides on the state of exception”. This short definition and following dissertations build state of exception as a mean to sovereign’s ends (Schmitt, 2005). Besides, Walter Benjamin in *Critic of Violence* (1921) and *Theses on History* (1940) defines law, violence and sovereignty with Schmitt while defining state of exception against him. This study aims to present two perspectives on state of exception which pit Benjamin against Schmitt, oppressed against sovereign.

Keywords: State of exception, Sovereignty, Schmitt, Benjamin, Agamben

* Ar. Gör., Uludağ Üniversitesi Hukuk Fakültesi, Genel Kamu Hukuku ABD, ofarukgok@gmail.com



"Destruction of Leviathan"

The Holy Bible with Illustrations by Gustave Doré.
London: Cassel, Pet-ter, and Galpin, 1866.

Münasebetsiz bir Münasebet: Schmitt ve Benjamin

Schmitt ile Benjamin arasındaki münasebet, Benjamin'in *Şiddetin Eleştirisi Üzerine* (ŞEÜ) denemesinin (Benjamin, 2010), 1921 yılında, *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*'te yayımlanmasını müteakiben Carl Schmitt'in tebrik mektubuyla başlar (Derrida, 2010, s. 86). İlişkileri elbette bununla sınırlı değildir; Benjamin, doktora sonrası çalışması (*Habilitation*) olarak yazdığı *Alman Trajik Dramasının Kökeni*'nde (1928) (Trauerspiels) Schmitt'in *Siyasal İlahiyat*'ına atıf yapar, bunun yanında, çalışmasındaki fikrî katkılarından ötürü Schmitt'e bir teşekkür mektubu yazar ve bu eserini Schmitt'e sunar (Weber, 1992, s. 5). Bu, kelimenin tam anlamıyla bir skandaldır elbette ve Benjamin'in mektuplarını yayımlarken Adorno ve Scholem'in

bu mektupları sansürlemesi de bunun bir skandal olarak algılanmış olduğunu doğrular. Schmitt'in Leviathan okumaları ise Benjamin'e cevap niteliğindedir. Hatta, Trauerspiels'e yanıt niteliğindeki 1938 tarihli *Der Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes* eserinin fark edilmemesinden yakındır (Brederkamp, 1999, s. 261-2). Ancak Benjamin *Tarih Kavramı Üzerine*'nin VIII. tezinde olağanüstü hâl kavramını turnak içinde alıntılar ve Schmitt'in teorisine yanıt verir.

Benjamin de Schmitt gibi siyaset ile hukuk ve hukuk ile yaşam arasındaki ilişkileri konu edinir. Belki de "Schmitt de Benjamin gibi" denilmelidir, bu iki düşünürün birbirini nasıl etkiledikleri hangisinin hangisinden etkilendiği kesin olarak bilinemez; Agamben'e göre, Schmitt'in *Siyasal İlahiyat* ve *Diktatorya* eserleri, ŞEÜ'ye bir cevap olarak değerlendirilebilir. Bu düşünürlerden ilki Nazi Almanyasının en büyük teorisyenlerinden biri olarak anılır, diğeri ise Nazi Almanyasının bir kurbanı olarak. Üstelik Schmitt bu tarihsel sahnede faşizmin ideolojik kaynaklarından biriyken, Benjamin bu faşizmin kurbanlarından biridir ve anarşisttir. Bu iki düşünür aynı tarihsel sahneyi paylaşırlar ve bu paylaşımın doğurduğu pek çok sonuç var – liberalizm ve parlamenter demokrasi eleştirileri bu uyuşmanın mükemmel bir örneğini sunar (Weber, 1992, s.5). Ancak iki düşünür arasındaki tarihsel ve kavramsal yakınlıklar Derrida'nın iddia ettiği gibi ortaklık olarak mı okunmalıdır? Zira Derrida (2010), ŞEÜ ile Nazizm arasında kurulabilecek benzeşimlerden "dehşete düştüğünü" ifade eder (s. 133). Yoksa Agamben'in iddia ettiği gibi bu skandalı ters yüz etmek mümkün müdür? Agamben (2010), asıl Schmitt'in egemenlik kuramının Benjamin'in şiddet eleştirisine yanıt olarak okunması gerektiğini söyler. Ona göre, ikisi arasındaki ilişki "varlık etrafındaki devlerin" metafizik savaşındaki *düşmanlıktır* (s. 173).

Olağanüstü hâl kavramıyla ilgili tartışmalara ve bunun sonuçlarına girişmeden önce Benjamin ve Schmitt'in hukuk ve iktidara ilişkin görüşlerine yer vermek iki düşünürün karşılıklı kuramlarının anlaşılması için faydalı olacaktır. Bu amaçla önce Benjamin'in sonra Schmitt'in görüşleri ve devamında iki düşünürün olağanüstü hâl ile ilgili düşünceleri incelenecektir.

Şiddet, Hukuk, Şiddet: Eskimeyen Döngü

Benjamin'in hukuk, şiddet ve bunlar arasındaki ilişkiye dair düşünceleri ŞEÜ'nün ana temasını oluşturmaktadır. ŞEÜ, *Gewalt* sözcüğünün Almancadaki iki anlamlılığına atıf yaparak meşru güç/şiddet arasındaki ayrıma yönelik bir sorgulama niteliği gösteriyor. *Gewalt* sözcüğünün şiddet, iktidar ve meşru güç (Devlet iktidarı/şiddeti için "*staatsgewalt*", "yargı gücü" için "*richterliche Gewalt*")

gibi) anlamları vardır. Bu anlamda, Türkçedeki şiddet kelimesinin kullanımın aşan bir şekilde *Gewalt* sözcüğü, norm, yasa ya da kural gibi kavramları belirleyen iktidara da gönderme yapar (Derrida, 2010). Elbette eleştiri yalnızca bu lengüistik yakınlık üzerine kurulmuş değil ancak konuşmak ile yasa koymak arasındaki benzerlik¹ metnin temalarından birini oluşturuyor. Dil ile istisna arasındaki ilişki egemenliğin yapısının anlaşılması açısından önem taşıyor. Hegel'e referansla şöyle yazıyor Agamben (2001): "*Dil, daimi bir istisna durumunda, hiçbir şeyin dilin dışında olmadığı ve dilin daima kendi kendini aştığını ilan eden egemendir.*" (s. 33) ancak buna ilerleyen bölümlerde değinilecek. Şimdi Benjamin'in şiddet ile hukuk arasında kurduğu ilişkiyi incelemeye devam edelim.

Bir araç olarak şiddet, herhalde ya hukuk kurucudur (*rechtssetzende*) ya da hukuk koruyucu (*rechtserhaltende*) (ŞEÜ, s.29). Hukuk kurucu şiddet, kendi ilkesinin yasa olarak dayatılması, sınırın çizilmesi ya da *performatif* koyutlama olarak görünür hâle gelir. Sınır çizmek *nomosun* ilk anlamına yapılan atıfla daha anlaşılır hâle gelecektir. Buna göre *nomosun* ilk anlamı olarak sınır çizme, toprakların bölüşülmesi, çit çekilmesi, mekânın bölüşülmesi olarak karşımıza çıkar (Günsoy Kaya, 2010, s. 89 vd). Burada doğal amaçlara yönelmiş bir şiddetten söz edilebilir. Amaca yönelik güç kullanımı, gücün yöneldiği özne üzerinde iktidar yaratılmasıdır. Hukuk da amaca yönelik bir güç kullanımı olarak yargılananın üzerinde kurulan egemenlikten başka bir şey değildir. Hukuk kurucu şiddet, var olduğu anda beşerî bir ilişki türü geliştiren, kural koyan, *performatif* bir edimdir. Bu *performatif* kendini diğer öznelere dayatır. Ancak tek başına hukuk kurulması asla yeterli değildir, iktidar sürdürülmediği sürece varlığı tehdit altındadır. Hukuk kurucu şiddet, kurma anından sonra geri çekilir: varlığını ve iktidarını, hukuk koruyucu olarak sürdürür (Fritsch, 2005, s. 111). Hukuk kurucu şiddetin, kendini korumaya yönelmesi onun özsel yöneliminin bir sonucudur.

Hukuk koruyucu şiddet ise hukuksal amaçların gerçekleştirilmesi, sınırların korunması amacıyla şiddetin kullanılmasıdır. Hukuk koruyucu şiddet bu nedenle hep kurulu bir hukuk düzeni tarafından uygulanır, "*kendisine önsel olan hukuku korumak ve ikmal etmek için tasarlanmıştır.*" (Abbott, 2008, s. 83) Şiddetin hukuk koruyucu hâle dönüşmesi, odak olarak varlığını sürdürebilmesi için zaruridir. Çünkü "*...şiddetin bakış açısıyla, eşitlik yoktur; en iyi ihtimalle ancak birbirine denk büyüklükte güçler mevcut olabilir.*" (ŞEÜ, s. 28) Güç odağının, yarışan güç odaklarının

¹ Benzerlik J. L. Austin'in söz edim kuramına atıfla kuruluyor. Konuşma ile yasa koyma arasındaki ilişkiye dair detaylı bir çalışma için bkz. Werner Hamacher, "Afformatif, Grev", *Şiddetin Eleştirisi Üzerine*, ed. Aykut Çelebi, çev. Ferit Burak Aydar, ss. 134-164.

arasındaki varlığını ve büyüklüğünü sürdürebilmesi için, kendi amaçlarına yönelik şiddetin kullanımını arttırması gerekir. Hukuk koruyucu şiddet, iktidar odağının, yaratılan hukuki ilişkilerin düzenini korumak için kullandığı şiddettir.

Hukukun kuruluşunda, geçerliliğinde ve etkililiğinde şiddetin varlığı önemli rol oynar. Şiddet, tüm hukuksal düzenlemelerin temelinde ve sonucunda yer bulur. *“Hukuksal bir kurumda şiddetin gizil mevcudiyetine dair bilinç yok olduğunda, kurum da çöker.”* (ŞEÜ, s. 30) Şiddet, hukuksal düzenin garantörüdür bu anlamda. Hukuksal tüm kurumlar şiddet araçlarını kullanır ve böylece şiddet hukukun işleyişinde de korunmaya devam eder. Yasama, yürütme ya da yargı gücünün bu hukuksal şiddet pratiklerinden faydalanmadan, iktidar gücünü arkasına almadan herhangi bir yaptırımı yoktur. Dolayısıyla denilebilir ki tüm hukuksal ilişkiler şiddet araçlarının yürürlükte tutulmasına bağlı olarak ayakta kalacaktır.

Benjamin’in yukarıda özetlenen düşünceleri ile Schmitt’in hukuk ve onu kuran güç ile ilgili temellendirmeleri neredeyse örtüşmektedir. İki düşünür de hukukun temelde başka hiçbir norm tarafından öncelenmeyen bir kurucu andan doğduğu hususunda hemfikirdir. Benjamin hukukun temelinde güç/şiddet ilkesinin daima var olduğunu söylerken Schmitt bu önermeyi detaylandırır,

“Schmitt’in teorisinde norm ile karar, hukuki olanın birbirine indirgenemez iki ayrı unsuru olarak sunulmakla birlikte, daha yakından bakıldığında, Schmitt’in paradoksal bir biçimde, norm ile kararı, istisnai durum ile hukuk düzenini birbirine eklemeye çalıştığı gözlenebilir... ..Schmitt’e göre, norm, karar ve düzen, hukukun üç varolma kipine işaret eder ve bu üç boyutun birlikte düşünülmesi gerekir. Buna göre, politik düzenin normal işleyiş modu demek olan norm olarak hukuk, kendi kendisini temellendiremez; kendi kendisini meşru kılamaz, kendi kendini ‘kuvveden fiile’ çıkaramaz. O, bir karar hamlesi sonucunda geçerlilik kazanır.” (Günsoy Kaya, 2010, s. 131)

Hukuk kuralının normatif düzenden sosyal hayata geçişi aracısız gerçekleşmeyecektir. Normatif düzen ile gerçek hayat arasında kendi kendisine kapanmayacak bir boşluk mevcuttur (Zizek, 1999, s. 18). Hukukun ampirik formu modern dilde ve yaşamda devlet ile hasıl olur, bu anlamda devlet, hukuk ile yaşam arasındaki “ile” bağlacıdır. Karar tam da bu noktada teoriye girer. Ancak burada derhal şu ayrımı yapmak gerekiyor, Schmitt’e göre, egemenlik aygıtı olarak devletin kurulmasını sağlayan egemen karar ile yasayı hayata işleyen idari/yargısal karar arasında fark vardır (Zeybekoğlu, 2009, s. 18-9).

Bunlardan ilki yalnızca kendisinde temellenen kurucu bir edimi önceleyen iradedir. Benjamin'in teorisinde hukuk kurucu güç olarak isimlendirilen de budur. Dilsel bağlantıları ile birlikte düşünüldüğünde performatif koyutlamaların bir toplamı olarak *nomosun* – dilerse bu politik birliği sağlayan kurucu mit, tarihsel konteksin bağlamı, *distinguo ergo sum* olarak da isimlendirebiliriz – bir hukuk formu olarak hayata geçirilmesidir. Schmitt'e göre kuvveyi fiile çıkaran da budur; güçlü(nün) irade(sinin) sınır çizme pratiği (Günsoy Kaya, 2010, s. 97-8). Ezcümle, egemen karar, *nomosun* bir veçhesini güç ile işler kılar ve böylece mevzu hukuk yaratılmış olur. Şöyle diyecektir Pindar (M.Ö. 640-558): “*Herkülden bildim ki/ Ölümlü ve ölümsüz/ Herkese egemen olan nomos/ En büyük şiddeti bile haklı kılan/ En güçlü mercidir.*” En büyük şiddetin (*Biaiotaton*) tek bir anda haklaştırılması (*Dikaion*) kurucu iradenin devriminin sürekliliğini sağlamaz, bu sürekliliği sağlayacak olan klasik politikanın aracı devlettir. Ezilenlerin tarih ansiklopedisinde 16. yüzyıldan itibaren yer almaya başlayan bu kurum, kendini hukuk ile ampirik yaşam arasındaki dolayımı kat etme ile yükümlü addeder. Meşruiyetinin temeli de burada yatar (Zeybekoğlu, 2009, s. 19). Tam bu noktada mevzu hukuktaki idari/yargısal kararların hukuka uygunluğu sağlandığı sürece sistemin sorunsuz işleyebileceği ileri sürülebilir. Liberalizmin Kelsen ile saf formunu kazandığı hâlinde sorunsuz işleyen bir mekanizmanın yaratılabileceği de ilk elde böylece düşünülebilir. Ancak, *bia* ile *dike* arasındaki, norm ile yaşam arasındaki boşluk yine de tüketilemezdir.

Yasayı hayata işleyen idari/yargısal karar kurulu hukuk düzeni ile sınırlandırılmıştır (Zeybekoğlu, 2009). Benjamin'in tabiri ile “*Hukuk kurucu şiddetten beklenen, zafer yoluyla kendini kanıtlamasıysa, hukuk koruyan şiddet de kendisine yeni amaçlar belirlememe kısıtı altındadır.*” (ŞEÜ, s. 28) İdari/yargısal kararlarda görünür hâle gelen, hukuk koruyucu güçtür ve bu güç kendisine öncel olan hukuk kurucu güç ile sınırlandırılmıştır. Ancak bu sınırlandırmanın kendisi de müphemdir. Bir yargıcın kararında, bir polis uygulamasında yasa ile yaşam arasında bulunan ve Kant'a rağmen kapatılamayan aralık her daim yoruma açıktır. “*Bir yargıç belirli bir metni nasıl anladığını dile getirir; bunun sonucunda bir insan özgürlüğünü, malını mülkünü, çocuklarını ve hatta hayatını kaybedebilir.*” (Cover, 2010, s. 175) Yargıcın ‘bir metni nasıl anladığı’ onun yasayla ve karşısında yargılanmayı bekleyen olayla ilgili yargılarının toplamıdır. Dolayısıyla her yargı, yasaya ve olaya ilişkin bir hermenötik pratik olarak değerlendirilmelidir. Bu pratik, kendisine önsel olan hukuk ile mükemmel bir uyum içinde olamayacaktır, ancak yine de yargılamanın sonucunda acı ve ölüm, yasanın pratiği olarak ortaya çıkar. Hukukî yorumlamanın (onun, bir yorum olarak, benliği ve dünyayı bir inşa biçimi olduğuna ilişkin görüşler de göz önünde bulundurularak düşünüldüğünde) olguları, geçmişiyle, bugünüyle ve

geleceğiyle inşa ettiği söylenebilir (Cover, 2010, s. 189). Yargı kararıyla yeniden tesis edilen düzen, geçmişle, bugünle ve geleceğiyle hukuksal bir kaderin tasavvurudur. Schmitt egemen kararın sınırsızlığına karşın mevzu hukukun yargısal/idari karar için çerçeve oluşturması gerektiğini söyler. Hatta onun için, Kelsen gibi, hukuksal kesinlik (belirlilik) önemlidir ve “kesinlikten anladığı, bir kararın öngörülebilir ve hesaplanabilir olmasıdır.” Dolayısıyla Schmitt’e göre hukuksal bir yorumlamada yasa ile yaşam arasında yeniden ortaya çıkan boşluk, yargıçlar ile “ampirik bir uzmanlaşmış hukukçu tipi” arasında kurulan bağ ile kapatılabilecektir (Zeybekoğlu, 2009). Ancak bu sınırlamanın ne denli sınırlayıcı olabileceği yine de tartışma konusu olarak kalmaya devam eder. Hukukun oluşumu ve hukuksal düzenin işleyişi ile ilgili olarak yukarıda yapılan açıklamalar çalışmanın kapsamı açısından yeterli olacaktır. Nitekim Benjamin ile Schmitt’in hukuk ve iktidar anlatılarında ortaklık bulunduğu hatta iki düşünürün görüşlerinin küçük farklar dışında neredeyse örtüştüğü dahi söylenebilir. Fark, Benjamin’in anarşizmi ile Schmitt’in modern muhafazakârlığı arasında, mitik düzenin kaderinde ortaya çıkar.

ŞEÜ’nün temel iddiası hukukun ve şiddetin mukadder düzenini açığa çıkarmaktır ki bunu diyalektik bir perspektifin içinden sunar. Hukuk kurucu şiddet ile hukuk koruyucu şiddet arasındaki salınım yasası, her hukuk düzeninin – temelindeki gizil şiddeti asla tam olarak gizleyememesi nedeniyle – şiddetin hukuk kurucu ilkesinin başkaca özneler tarafından hatırlanması sonucunda, kurucu iradenin başka bir tür hukuku ikamesi ile yerinden edileceğini öngörüyor. Benjamin bu devinimi şiddetin mitik düzeni olarak adlandırır. Nihayetinde hukuk, temelindeki şiddeti gizleyemediği için, hukuk kurmaya kâdir diğer güçler tarafından yıkılmaya mahkûmdur. Schmitt’in Leviathan metaforu üzerinden Hobbes’a yönelttiği eleştiri de bu yöndedir. Leviathan, doğal yaşamı (*status naturalis*) sonlandırarak sivil yaşama (*status civilis*), kalıcı otorite olarak yerleşir ve potansiyel olarak sonsuza değin bu koyutlama korunur (Bredenkamp, 1999). Leviathan düşüncenin seyrini değiştiren güçlü bir figürdür. Hobbes’un tasarımı iç savaşlara son veren, mezhep çatışmalarının önüne geçen kesin bir yol olarak düşünülmüştür (Günsoy Kaya, 2010, s. 104).

Egemenin İki Kipi

Schmitt Leviathan’ın *status quo*’sunu olağanüstü hâl ile askıya alır. Bu askıya alma düzeni yeniden sağlamayı amaçlayan egemenin düzensizliğe karşı varoluşsal tepkisidir. Schmitt bu düzensizliği hastalık ve semptom (pathognomonisch) kelimeleriyle ifade eder. Düzen, hukukun imkân ve işlerliğini koruyabilmesi için gerekli olan ön şarttır ve “topluluğun siyasi varlığına temel oluşturan ‘karar’ üzerindeki

uzlaşma”yı ifade eder (Zeybekoğlu, 2009, s. 33-5). Uzlaşmanın bozulduğu ve anayasal düzenin sağlanamadığı durumlarda ise yeni bir kararın verilmesi ve düzenin yeniden sağlanabilmesi için gerekli tedbirlerin alınması gerekir. “*Egemen, olağanüstü hâle karar verendir*” ifadesinde yer alan egemen ve karar bu düzlemde okunmalıdır. ‘Karar’, yeni uzlaşma zeminini belirleyen, iç/dış, istisna/normal ayrımını güncelleyerek siyasal birliğin yeniden sağlanmasını amaçlar. Egemen tam da uzlaşmanın yok olduğu, birliğin ve düzenin temellerinin tehlikede olduğu bir durumda edimlerine ihtiyaç duyulan öznedir (Zeybekoğlu, 2009, s. 35-9). Egemen olağanüstü hâle karar verdiğinde, tüm normatif sınırlamaları yalnızca “*kendini koruma hakkına dayanarak*” askıya alır ve mutlak bir güç hâline gelir. “*Burada karar, hukuki normdan ayrılır ve (paradoksal olarak formüle etmek gerekirse) otorite, hukuk üretmek için haklı olmak gerekmediğini kanıtlar.*” (Schmitt, 2005, s. 20) Olağanüstü hâlin varlığına karar verildiğinde egemen yalnızca kendi gücünün sınırlarıyla sınırlıdır ve tüm gücünü düzeni yeniden tesis etmek, hukuku işler kılmak için kullanır. Olağanüstü hâlde karşımıza çıkan durum politik bir mücadeledir. Bu mücadelenin tarafları yalnızca kendilerinden güç alır. Bu politik mücadele hukuki normlar altında yürütülemediğinden –ki mücadele mevzu normlar çerçevesinin değiştirilmesini amaçlamaktadır, şiddet araçlarının tedavülü ile yeni düzene dair arzu edilen hedefler karşılıklı olarak dayatılır. İşte Leviathan’ı mutlak bir kuruluş/performatif olmaktan çıkararak ve sonunu getiren şey de budur. Düzen süreklilik arz etmez, kural, istisna olmaksızın anlamsızdır ve hatta yalnızca onun sayesinde yaşar. Egemenliğin alametifarikası budur.

Schmitt’in olağanüstü hâl teorisi, gerçekleşmekte olan devrimler ve iç savaşları da hesaba katan ve Leviathan mantığını geliştiren muntazam bir formül sunmaktadır. Tanrı’nın seküler özdeşi egemen, hukukun eşliğinde durup, normatif mucizeler ve şiddetli olgular yaratır, yaşamı yasa ile zapt edip düzeni sağlar. Egemen ile düzenin düşmanları arasındaki mücadele, sivil savaş, ayaklanma ya da devrim, sonsuza kadar sürmediği sürece yeni bir düzen tesis edilecek, egemen olağanüstü hâl vasıtasıyla hayat ile hukuk arasında bağlantıyı yeniden kuracaktır. Tanrı’nın mucizeler yaratıp gönülleri iman ile doldurması gibi, egemen de olağanüstü hâle karar verip aldığı olağanüstü tedbirler ile hukuku çıplak hayata yerleştirir. Agamben şöyle der, “*Egemen, şiddet ile hukuk arasındaki belirsizlik noktasıdır, şiddetin hukuka karıştığı ve hukukun da şiddete bulaştığı eşiktir.*” (2001, s. 47). Bu tarihsel, ontolojik eşikte, Benjamin ve Schmitt iki farklı şeye şahitlik ederler.

Schmitt’in kurguladığı sahnedeki egemen, *Trauerspiel*’de barok prensi olarak karşılanır. Barok dönemin tarih anlayışında eskatolojik umuda yer yoktur.

Dolayısıyla barok tiyatronun tarih sahnesi, egemenliğin çeşitli görünümlerinin döngüsel olarak tekrarlandığı bir düzeni, Schmitt de ancak bu tiyatro sahnesini öngörür. Egemen/Barok Prensine biçilen görev, aşkınlığı aşip onu içkin hâle getirmektir. Ancak egemen olağanüstü hâle karar verdiğinde ortaya çıkan anomi ile Tanrı'nın mucize yarattığında ortaya çıkan anomi arasında benzerlik olduğu söylenemez. Egemen olağanüstü hâle karar verdiğinde mevzu hukukun normatif bağlarını aşar ancak yaratılmışlığını aşamayacaktır, o yaratıma içkindir (Weber, 1992, s. 14).² Bunun sonucu olarak sergilenenin bir egemenlik oyunu olduğu ama bu egemenliğin bir yaratım olarak bir tür kadere mahkûm olduğu, bu kader tecelli ettiğinde ecelinin geleceği ve yeni bir tür egemenlik oyununun, iktidar savaşının başlayacağı söylenebilir. Schmitt olağanüstü hâli egemenliğin *conditio sine qua nonu* olarak görürken, Benjamin egemenin varlığının olağanüstü hâli dışlamak üzerine kurulduğunu söyler. Egemenin varlığı olağanüstü hâlin varlığını yadsır, ikisi aynı anda bulunamaz. Anomi ile hukuk arasında egemen, neredeyse kararsız kalır (McLoughlin, 2013, s. 9). Egemenin bu mitik tarih sahnesinde hukuk ile olağanüstü hâl arasında sergilediği oyunda görünür hâle gelen şey iktidarın arkasında maskelenmekte olan içeriksiz ve sonsuz değişim, düzensizliktir (Bredenkamp, 1999, s. 260-1) .

“Ezilenlerin geleneği, bize içinde yaşadığımız ‘olağanüstü hâl’in gerçekte kural olduğunu öğretir. Yapmamız gereken, bu duruma uygun düşecek bir tarih kavramına ulaşmaktır. O zaman gerçek anlamda olağanüstü hâl’in oluşturulması, gözümüzde bir görev niteliğiyle belirecektir; böylece de faşizme karşı yürütülen kavgadaki konumumuz, daha iyi bir konum olacaktır. Faşizmin bir şansı da, faşizme karşı olanların onu ilerleme adına tarihsel bir kural saymalarıdır.

Yaşadıklarımızın yirminci yüzyılda ‘hâla’ olabilmesi karşısında duyulan şaşkınlık, felsefe anlamında bir şaşkınlık değildir. Bu şaşkınlık, kendisine kaynaklık eden tarih anlayışının savunulamayacağı bilinmediği sürece, hiçbir bilme sürecinin başlangıcını oluşturmaz.” (Benjamin, 1995, s. 37)

² Benjamin şöyle yazar (2003), “Yaratının mertebesi, Dramanın (Trauerspiel) sahnelendiği ülke, egemeni kaçınmayacağı bir tesir altında bırakır. Tebaa ve devlet üstünde ne denli hâkim olursa olsun hükmü yaratılmış dünyanın tahakkümündedir; o yaratılmışların efendisidir yine de bir yaratıktır.” (s. 85) Çeviri tarafımda yapılmıştır. (The level of the state of creation, the terrain on which the Trauerspiel is enacted, also unmistakably exercises a determining influence on the sovereign. However highly he is enthroned over subject and state, his status is confined to the world of creation; he is the lord of creatures but he remains a creature.)

Benjamin Schmitt'in egemenlik teorisini çok iyi kavrar, ancak tüm bunları mitik bir iktidar ilişkisi olarak tanımlayarak, eskatolojik bir umuda sarılıp mitik iktidar ilişkisini yok edecek özneyi arar. İstisnanın kural hâline geldiği egemenlik sahnesinde gerçek bir olağanüstü hâli yaratacak olan şey ona göre ilahi şiddettir. Tarih sahnesini parçalayacak olan özne, ilahi şiddetin taşıyıcısıdır. Benjamin'in temel felsefi düsturu özgürleşmedir. İlahi şiddet kavramsallaştırması da bu özgürleşme ülküsünü gerçekleştirebilecek olan kavramın icadıdır. İlahi şiddet ile gerçekleştirilecek olan şey iktidar ilişkilerinden özgürleşmedir. İktidar ilişkileri hukuk ile birlikte yaşamın düzenlenmesini konu edinen ve bunu ayrıcalıklar üzerinden gerçekleştirerek adaletsizlikleri kayıt altına alıp güç ile koruyan bir sistem yaratır. Bunun karşılığı olarak kurgulanan ilahi şiddet ise tüm bu koyutlamaları askıya alarak tarihin sonunu getirir. İlahi şiddetin tezahürü, mitik koyutlamaların ve buna bağlı olarak geliştirilen hukukun ortadan kaldırılmasını sağlayarak özgürleşme görevini tamamlar ve beşerî ilişkilerdeki şiddeti ortadan kaldırmayı amaçlar. Koyutlamaların askıya alınışı, beşerî ilişkileri özgürleştirecek ve adalet istikbalinin müstakbel tezahürüne imkân sağlayacaktır. Dolayısıyla ilahi şiddetin görevi, Mesih'in insanlığı kurtarışında olduğu gibi, bir kurtarma görevi olarak tanımlanabilir. Görevin tamamlanması ile hukuksal iktidar altında ezilen yaşam iktidar ilişkilerinden kurtarılacak, insanlığın özgürleştirilmesi sağlanacak ve adalet istikbalde belirecektir. Gerçek olağanüstü hâl de böylece yaratılmış olacaktır.³

Agamben (2001), "*hukuksal-siyasal bir perspektiften bakıldığında Mesihçilik bir istisnai durum teorisidir. Tek fark, Mesihçilikte istisna durumunu ilan edecek bir otoritenin tanınmamasıdır. Bunun yerine, bunun iktidarını yıkacak bir Mesih vardır*" der (s. 81). Benjamin'in Mesih-öznesinin gerçekleştireceği ilahi şiddet ve nihayetinde ortaya çıkacak olan istisna hâli bu iktidar yokluğuna (anarşizm) dayanır; hâlbuki Schmitt'in olağanüstü hâl teorisi içerdiği sınırsız imkân ile yalnızca egemene/iktidara hizmet eder.

Şöyle diyecektir Benjamin "*İnsanlar açısından henüz mümkün olmaması yanında acilen gerekli de olmayan şey, saf şiddetin somut bir durumda ne zaman var olduğuna karar vermektir.*" (ŞEÜ, s. 45, vurgu bana ait) Dolayısıyla gerçek olağanüstü hâlin yaratılması için bir karar verilmesine gerek yoktur hatta bu acilen gerekli de değildir. Bunun karşısında, egemenin **olağanüstü hâl** ile ilgili verdiği **karar**, hem

³ Burada kavramla ilgili bir iki anlamlılık doğuyor. Buradan sonra **olağanüstü hâl** deyimini Schmitt'in Siyasal İlahiyat'ında karşılaştığımız "olağanüstü hâl" kuramını, **istisna hâli** deyimini ise Benjamin'in Tarih Kavramı Üzerine tezlerinin VIII. tezinde karşılaştığımız "gerçek olağanüstü hâl" kuramını belirtmek için kullanacağım.

acilen gereklidir, hem de bu aciliyetin gerektirdiği ölçüde çeşitli önlemleri almaya yöneliktir (Zeybekoğlu, 2009, s. 27). Benjamin'in **istisna hâli** asla bir karara indirgenemeyecektir, bir mucizenin olması dahi mümkündür, her şey mümkündür ancak asla bir kararın verilmesi söz konusu olmayacaktır (Weber, 1992, s. 18). **İstisna hâli** ile olağanüstü hâl arasında yaratılabilecek farklardan en belirginini buradadır. **Olağanüstü hâl** egemenin aracı olarak iktidar düzeninin korunması amacına yönelik bir hizmette bulunurken, yaratılması istenen gerçek olağanüstü hâlde bu ereksel yaklaşımın, gücün araçsallaştırılmasının esamisi okunmaz.

Gerçek bir *“olağanüstü hâlden bahsedebilmek için prensip olarak sınırsız yetkinin söz konusu olması, yani mevcut düzenin bütünüyle askıya alınması gereklidir.”* (Schmitt, 2005, s. 19) Bu tanıma göre her **olağanüstü hâl** ilanı, devletin birliğini ve varlığını tehlikeye düşüren her durumda, egemene hem düzen-içi hem de düzen-dışı bir konum kazandırır ve ona normlar düzeninin ötesine geçme imkânı verir (Zeybekoğlu, 2009, s. 27). Zaten bir devleti mümkün kılan da sahip olduğu **olağanüstü hâl** ilan etme yetkisidir (Schmitt, 2005, s. 19). **Olağanüstü hâl** karar verildiğinde tüm pozitif hukuk düzeni askıya alınarak, siyasal kararlar ile krizlerin çözümü gerçekleştirilir. Egemenliğin devamlılığını formüle etmeye yönelik olarak geliştirilen bu olağanüstü hâl kuramı hukukun işlerliğini koruyabilmesi ve devletin devamı için zorunlu bir karar olarak sunulur. Böylece egemenliğin devamı hukukla ve hukukun dışında sağlanabilir olacaktır. Schmitt'in olağanüstü hâli bir delilik -akıl dışı bir delilik- ya da kaos gibi görünebilir ancak, *“Olağanüstü hâl, anarşi ve kaostan farklı bir şey olduğu için hukuk düzeni değilse de, hukuki anlamda bir düzen hâlâ mevcuttur.”* (Schmitt, 2005, s. 19)

Agamben'e göre (2010) cümlelerin sonundaki *“düzen”*, *nomos*'u ifade eder. Bu anlamda **olağanüstü hâlde** *nomos* mevcuttur. **Olağanüstü hâl** ile **istisna hâli** arasında yapılacak ayırımın anlamı, ancak *nomosa* dışsal bir şiddetin mümkün olup olmadığı sorusu üzerine kilitlenir (s. 172-3). *Nomos*u yaratıcı kelamın doğal bir yansıması olarak gören anlayışın karşısına, bu *nomosun* Tanrı kelamının piçleştirilmiş (*Recht bastardierte*) bir örneği olduğunu ileri süren Benjamin düşüncesi oturtulabilir (ŞEÜ, s. 41). *“Mit ilahi şiddeti hukukla piçleştirmiştir. Yanlış ilişki, saf olmayan soykütük: Kanların karışması değil, temelde kan akıtacak ve kanla bedel ödeyecek bir hukuku yaratacak piçleştirme.”* (Derrida, 2010, s. 124). Benjamin'in düşüncesine göre Mesih'in hukuku tamamladığı yeniçağda korunan şey *nomosun* bu piçleştirilmiş hâli

değildir, oraya gönül kültürü **hâkimdir** (*waltend*).⁴ Benjamin şöyle tamamlar metnini, “Kutsal infazın alameti ve mührü olan, ama asla aracı olmayan ilahi şiddet ise, hükmeden (**hâkim**) şiddet olarak adlandırılabilir (*die waltende heißen*).” (ŞEÜ, s. 42)

Benjamin’in gönül kültürünün hâkimiyetine ilişkin yakarışı ile Schmitt’in temsil ettiği egemenliğin düzenine ilişkin keskin teorisi karşı karşıyadır. Mesih-özne’nin/ilahi şiddetin tarihin sonunu ilan ettiği anda egemenin **olağanüstü hâl** ilan etmesi ise her şeye rağmen mümkündür. **Olağanüstü hâl**de egemen güç karşısında **istisna hâlinin** ne kadar süre kaim kalabileceği ve iktidara dönüşmeden yok ediciliğini sürdürebileceği ise bilinemeyecektir. Dolayısıyla ikisinden birini aceleyle galip ilan etmek ya da bu varsayımsal gelecek zaman hakkında karar vermek falcılık olacaktır.

Benjamin ile Schmitt aynı tarihsel sahneyi benzer kavramlar üzerinden okurlar ancak kurguladıkları ya da kurgusuna katkıda bulunmak istedikleri tarih farklıdır. Schmitt’in kuramı yaşamın siyasal/hukuksal yeniden kurgusundan beslenen iktidar düşüncesinin geleceğe yönelik planlarına aracılık ederken, Benjamin (zayıf bir Mesih gücüyle) eskatolojik bir umuda sarılarak geçmişin hakkını ödemeye çalışır.

Kaynakça

- Abbott, M. (2008). The Creature Before Law: Notes on Walter Benjamin’s Critique of Violence. *Colloquy: Text, Theory, Critique*, 16, 80-96.
- Agamben, G. (2010). Olağanüstü Hâl. Aykut Çelebi (Ed.), Ferit Burak Aydar (Çev.), *Şiddetin Eleştirisi Üzerine* (s. 165-174). İstanbul: Metis.
- Agamben, G. (2001). *Kutsal İnsan: Egemen İktidar ve Çıplak Hayat*, İsmail Türkmen (Çev.). İstanbul: Ayrıntı.
- Benjamin, W. (2010). Şiddetin Eleştirisi Üzerine. Aykut Çelebi (Ed.), Ece Göztepe (Çev.) *Şiddetin Eleştirisi Üzerine* (s. 19-42). İstanbul: Metis.

⁴ Buradaki ‘hâkimdir’ sözcüğü önem arz eder. Benjamin’in imzasını taşıyan ŞEÜ’nün akıl oyunlarından biri buradadır. Buradaki **hâkim** (*waltend*) kavramıyla kastedilen şey ya **Tanrı** olarak adlandırılabilir ya da insanlığın *tinini* (*Seele*) kurtaracak olan proleter genel grev sonrasında ortaya çıkacak olan anarşist dönemdeki “**gönül kültürü**”. Buradaki **hâkim** Schmitt’te gördüğümüz cinsten bir **egemen** değildir. **Egemenin** şiddeti kendini korumaya yönelen, kan üzerinde kurulan mitik iktidar iken, **Hâkim/hükmeden** şiddet, mitik iktidar döngüsünü yok ederek gönül kültüründe birleşmeyi vaat eden ilahi şiddettir. **Hükmeden** proleter genel grev ya da Mesih olabilir ancak asla hukuksal anlamda bir iktidar değildir.

- Benjamin, W. (1995). Tarih Kavramı Üzerine. Ahmet Cemal (Çev.). *Pasajlar*, s. 33-43. İstanbul: Yapı Kredi.
- Benjamin, W. (2003). *The Origin of German Tragic Drama*. John Osborne (Çev.). New York: Verso.
- Bredekamp, H. (1999) From Walter Benjamin to Carl Schmitt, via Thomas Hobbes. Melissa Thorson Hause, Jackson Bond (Çev.). *Critical Inquiry*, 25 (2), 247-266. DOI: 10.1086/448919.
- Cover, R. (2010). Şiddet ve Söz, Ferit Burak Aydar (Çev.). *Şiddetin Eleştirisi Üzerine*, (175-213). İstanbul: Metis.
- Derrida, J. (2010). Yasanın Gücü, Otoritenin Mistik Temeli, Zeynep Direk (Çev.). *Şiddetin Eleştirisi Üzerine*, (s. 43-133). İstanbul: Metis.
- Fritsch, M. (2005). *The Promise of Memory: History and Politics in Marx, Benjamin and Derrida*. New York: State University of New York.
- Günsoy Kaya, F. (2010). *Felsefe ile Teolojinin Kavşağında: Schmitt ve Strauss'ta 'Politik Olan'*, İstanbul: Paradigma.
- Hamacher, W. (2010). Afformatif, Grev, Ferit Burak Aydar (Çev.). *Şiddetin Eleştirisi Üzerine*, (s. 134-164). İstanbul: Metis.
- McLoughlin, D. (2013) The Fiction of Sovereignty and the Real State of Exception: Giorgio Agamben's Critique of Carl Schmitt. *Law, Culture and the Humanities*. Çevrimiçi Yayın, <http://lch.sagepub.com/content/early/2013/05/16/1743872112469863>. Erişim Tarihi: 10 Nisan 2017. DOI: 10.1177/1743872112469863
- Schmitt, C. (2005) *Siyasal İlahiyat*, Emre Zeybekoğlu (Çev.), Ankara: Dost.
- Weber, S. (1992). Taking Exception to Decision: Walter Benjamin and Carl Schmitt. *Diacritics*, 22 (3-4), 5-18. DOI: 10.2307/465262
- Zeybekoğlu, E. (2009). Carl Schmitt'in 20. Yüzyıl Devlet ve Siyaset Kuramına Katkısı. Yayımlanmamış Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi Sos. Bil. Enstitüsü, İstanbul.
- Zizek, S. (1999). Carl Schmitt in the Age of Post-Politics, Chantal Mouffe (Ed.). *The Challenge of Carl Schmitt* (s. 17-37). New York: Verso.