

# AKLIN SİYASETİ, SİYASETİN AKLI: EGEMENLİK VE SINIR ŞARTLARI ÜSTUNE BİR DENEME

HASAN BÜLENT KAHRAMAN

## I. USSALLIĞIN KAYNAĞI

Batı metafiziği içinde bakılırsa, aklın bugünkü anlamına kavuşması birdenbire olmamıştır. Tam tersine uzun tarihi içinde ele alırsak Batı aklın kullanımını çeşitli evrelerde biçimlendirmiş, bununla da kalmamıştır. Batıdaki akıl, çeşitli insan ve toplum durumları ve kurumları düzeyinde de farklılıklar gösterir. Aklın her kurumsal kullanım içindeki anlamı, amacı ve tarihi ötekinden farklıdır. Söz konusu olan her kullanımın da ayrıca bir özgül tarihi mevcuttur. Örneğin aklın kamusal veya hukuksal kullanımı birbirinden değişiktir. Dolayısıyla bir tek akıldan, bir tek kullanımdan ve bir tek tarihten söz etmek olanaksızdır.

Bununla birlikte, aklın özellikle toplumsal tarih ve kullanımını üç dönemde ele almak kabildir. Bunlar Antik Yunan'daki kullanım,<sup>1</sup> Rönesans akılı<sup>2</sup> ve nihayet Aydınlanma ve sonrasındaki akıldır,<sup>3</sup> ki bunu en geniş anlamıyla modern akıl diye saptamak gerekir. Her üç dönem de kendi içinde sadece tanımlanmakla kalmamış, aynı zamanda eleştirilmiştir. Ne var ki, eleştiri söz konusu olduğunda bir metodolojik detayla karşı karşıya bulunuyoruz.

Yukarıda belirttiğimiz üç dönemden hangisinin eleştirisini yaparsak yapalım, değerlendirmemize hâkim olan, Aydınlanma sonrası aklın da özel bir kupürü sayılması gereken modern akıl olacaktır. Bir başka deyişle modern akıl kendisinden önceki akılcı sistematiklerden beslenmiş fakat onları kendisi olarak retrospektif bir biçimde eleştirmiştir. Bir anlamda bugün akıl konusunda yapılan tüm değerlendirmelerde kökleri Descartesçi düşüncede olduğu kabul edilen kartezyen aklın hegemonik pozisyonu ve etkisi söz konusudur. Bunu bir adım daha ileri götürerek son bir noktayı belirtirsek, modern aklın en önemli özelliğinin kendisini kuran fakat aynı zamanda kendisini eleştiren bir akıl olduğunu belirtmek gerekir. Bunu modern akılı kendisinde önceki “kategorik akıl” yaklaşımlarından ayırmak gerekir ve bu yaklaşım Descartesçi modern aklın da ötesine geçer. Çünkü Descartes'in cogito diye nitelendirdiği olgu kendi içinde mutlaktır. Dolayısıyla Descartesçi akıl da mutlak bir anlam ve hegemonik bir pozisyon kazanır.<sup>4</sup> Oysa akıl kendini eleştiren bir olgu olarak tanımlandığında, söz konusu mutlaklık aşılmış ve akıl kendini (yeniden) üreten bir olgu niteliği kazanmıştır.

Burada ilginç bir nokta olarak aklın araçsallığından söz edilebilir. Adorno ve Frankfurt Okulu tarafından eleştirilen araçsal aklın öngördüğü, nesneyi nesneleştirmek ve onu kendinde sonlu bir varlık olmaktan çıkararak yaklaşım, kartezyen düşüncenin sınırlarını da tayin eden bir olgu şeklinde görülebilir. Andığımız çevre ve kişiler tarafından bürokrasinin ve en nihayet faşizmin temel gücü hatta olanağı olarak değerlendirilen araçsal aklın vurguladığı bu gerçek,

<sup>1</sup> Richard Buxton, *From Myth to Reason: Studies in the Development of Greek Thought*, Oxford University Press, New York, 2002.

<sup>2</sup> Paul Oskar Kristellar ve Michael Mooney, *Renaissance Thought and its Sources*, Columbia University Press, New York, 1979.

<sup>3</sup> Aydınlanma döneminde “akıl kavramı bir hayli tartışmalıdır. Akıl-Aydınlanma ikilisini kavrayışın her iki yanını da kuşatan bir değerlendirme olarak bkzn. Jonathan Israel, *Radical Enlightenment: Philosophy and the Making of Modernity 1650-1750*, Oxford University Press, New York, 2002.

<sup>4</sup> Marleen Rozemund, *Descartes's Dualism*, Harvard University Press, Boston, 1998.

nihai tanımını faşizmde bulacaktır. Bir yanıyla aklın sükûtu bir yanıyla aklın şehveti olarak görülebilecek olan faşizm, modernitenin de nihai duraklarından birisi olmak bakımından ayrıca önemlidir.

Aklın toplumsal ilişkileri de düzenleyen bir “araç” niteliği kazanması daha da karmaşık bir sürece tekabül etmektedir. Aklın o şekilde temellendirilmesinin ardından gelen çok önemli bir diğer açılamdan söz etmek zorunludur. Böyle bir algılamının temeli İskoç Aydınlanmasına ve onun liberal kurama zemin hazırlayan sistematiklerine kadar geri götürülebilir. İskoç Aydınlanmasıyla birlikte başlayan süreç, liberal kuramın temel tanımlarını gerçekleştirir. Başlıca iki ismin, Locke ve Smith’in yapıtlarında kendisini bulan bu Aydınlanmacı düşünce özünde kusursuz işleyen bir düzen kurmaya dönüktür. Bir toplum düzenleyicisi olmak bakımından aklın iki işlevinden söz edilebilir. Bunların ilki bir mutlak düzen anlamı içeren ve gücünü fizik ötesi dünyadan alan tanımlardır. Liberal düşüncenin kurucu isimlerinin esin kaynağı göksel, Tanrısal bir düzendir. Amacı ise kusursuz düzen anlayışıdır. Ancak bütün müdahalelerden ve üst belirlmelerden arındırılmış bir ortamda söz konusu kusursuz düzen işleyebilecektir. Bunu ise ancak bütün insanların rasyonel davranan varlıklar diye kabulü sağlayabilir. O halde insan *a priori* ussal bir varlıktır. Buradaki ussallık ise çıkar kavramıyla bütünleşecektir.

Bu düşünce sisteminin ortaya çıkmasında rol oynayan en önemli parametre ise gene Tanrısal bir yorum eşliğinden hareket eden mülkiyet olgusudur. Liberal doktrin, mülkiyeti kutsal saymaktadır. Bu kutsallığı oluşturan ilksel neden beden/canın insana verilmiş bir emanet olmasıdır. Beden, Tanrısal olması niteliğiyle kutsaldır. Ona bağlı olarak bedenin ürettiği iş ve onun getirdikleri de aynı kutsiyetten pay alacaktır. O emek-ürün bileşkesinin korunması söz konusu olan kutsala hizmet etmesi nedeniyle zorunludur. Bu bize ussallık-toplumsallık-hukuk ilişkisinin kurulması bakımından hayati denecek kertede önemli bir çerçeve hazırlar. Burada tekrar geriye gidilebilir ve yeniden Fransız Aydınlanma düşüncesinin hukuksal bağlamda getirdiği önermelere kuşbakışı bir göz atılabilir. Bunlardan sadece birini hatırlamak dahi meydana gelen farkları anlamak açısından yeterlidir.

Locke’un *İki Layihası* 1689 tarihinde yayımlanmıştır. Rousseau’nun *Toplum Sözleşmesi*’nin yayın tarihi ise 1762’dir. Locke’un savunduğu görüşleri ve onların kaynağını meydana getiren, yukarıda niteliğine değindiğim bireycilik Rousseau’da kesin bir cemaatçiliğe dönüşmüştür. Locke’un ciddiyetle ele aldığı *doğa durumu* Rousseau’da o önemi taşımamaktadır. Rousseau ona karşı *genel irade* ve *herkesin iradesi* kavramlarını üretmekte, özgürlüğün genel iradeye teslim olmakla sağlanabileceğini hatırlatmaktadır.

Burada ilgi çekici olan şudur: Aydınlanma dönemi, düşünce ürettiği alanı daima ikiye ayırmıştır. Doğa-toplum ikilemi bunlardan biri olduğu gibi, siyasal düşünce açısından en önemli ayırım politik toplum-sivil toplum ayırımıdır. Buna ek olarak zikredilebilecek bir diğer ayırım sivil alan-özel alandır. Aydınlanma döneminde ussallığı mutlaklaştırırken bu dönemin felsefi düşüncesi bütün ayrımlara ve ayrıntı farklılıklarına karşın insanın bilinç düzeyinde *a priori* sahip olduğu transandantalizmi kendine ait bir özne olarak yaşadığı transandantalizmle dönüştürmesine imkân verecek dinamikleri bulmaya yönelir.

Bu çerçeve bize ussallık-hukuk, ussallık-modernite ve ussallık-hukuk ilişkisini

kurma bakımından en önemli ipuçlarını vermektedir. Bir anlamda ussallığın toplumsal ölçekteki somutlaşımı ve aynı şekilde ussallığın toplumsal pratiği düzenleme aracının hukuk olduğu söylenebilir. Özneler arası ilişkinin olduğu kadar kamu otoritesiyle birey arasındaki ilişkinin düzenleme aracı olarak da öne çıkan hukuktur. Temel soru şudur: Hukuk bütün bunlardan sonra özgürleşmenin aracı olabilir mi? Bu soruyu sormamızın nedeni şudur: Liberal/pozitif hukuk kuramı yukarıda belirttiğimiz gibi ussallık temelinde işler. Dolayısıyla sorunun erken yanıtı şudur: Belki özgürleşmenin aracı değildir, ama bu hukuk nosyonu özgürlüğü korumanın temel aracıdır.

Bu yanıt bizi Batı hukuk kuramları açısından oldukça çetrefil bir noktaya getirmektedir; çünkü hukuku medeni hukukun mülkiyet temelindeki parametrelerinden uzaklaştırmakta ve kamu hukukunun sınırlarına çekmektedir. O manada da kendine yeter, çıkarını bilen, ussal insanın kendisini yönetecek düzeni oluşturması öncelikli sorunsaldır. Bu açıdan bakıldığında, açık söylemek gerekirse, ussallık temeline oturmamış bir hukuk düzeni varsayılmayacağından yönetim düzeninin ve onun nihai belgesi/sözleşmesi olan anayasaların da ussallık zemininde hazırlanması beklenmektedir; fakat bu süreç nasıl işleyecektir ve en nihayet hukuk bütün bu oluşumun dayanağı olabilecek midir? Bir başka soruyla açacak olursak, toplumsal düzeni sağlayacak olan hukukun dayanağı sayılan unsur, yani egemenlik hukuka ait mi yoksa hukukun üstünde ve onu tayin eden bir olgu mudur?

Böylesi sorular bizi Batı hukuk kuramında öngörüldüğünden daha uç noktalara taşıdığından bu makalede bu süreç ele alınacak ve özellikle egemenlik-hukuk ilişkisi üstünde durularak bu ilişkinin açılımcı mı yoksa içe dönük kapanmacı mı olduğu irdelenecektir. Bu nedenle bazı temel kavramları gözden geçirmek zaruridir; bunların başında da iktidar kavramının geldiği aşikârdır.<sup>5</sup>

## AYDINLANMADAN ÖTESİNE

Aydınlanma en keskin tanımını Kant'ın küçük fakat oylumlu makalesinde bulacaktır. Artık Kant'ın çok iyi bilinen tanımlamasına göre Aydınlanma, insanın, üstündeki vesayetten arınması ve kendi melekelerini kullanabilmesidir.<sup>6</sup> Çok uzun bir aradan sonra Foucault'nun bu makaledeki Kantçı pozisyona getirdiği ciddi yorum da ortadadır: Foucault, daha sonra yazacağı *Omnes et Singulatum* başlıklı makalesiyle birlikte Kant'ı yeniden değerlendirmiştir.<sup>7</sup> Erken dönem Foucault'nun Kant'a yönelttiği keskin eleştiri, yerini bu defa çok daha farklı bir yoruma bırakmaktadır. Kimileri tarafından şiddetle eleştirilse ve bir çelişki gibi görülse de Foucault bu makalede Kant'ın Aydınlanma yorumunu modernite perspektifinden okur.<sup>8</sup> Buna göre Kant, tarihselliği bugüne dönük bir yorum eşliğiyle

<sup>5</sup> Burada bir saptamada bulunalım. Yukarıda da hukukun nerede açılımcı olabileceğine değindik. Genel kabule göre egemenlik kavramı "halk egemenliği" şeklinde tezahür ettiğinde, ileride değişeceğimiz gibi, daha sorunsuz görünmektedir. Dolayısıyla iktidarın halk egemenliği aracılığıyla teşekkülü istenen pozisyonlardan birisidir. Bunun dışındaki egemenlik modellerinin hukuki bünye içinde tartışmaya açık olduğu söylenebilir ki, bu, egemenlik-hukuk ilişkisinin en kritik noktasını meydana getiren husustur.

<sup>6</sup> I. Kant, "Was ist Aufklärung", Michel Foucault, *The Politics of Truth*, ed. S. Lotringer & L. Hochroth, Semiotext(e), New York, 1997, s. 7-22.

<sup>7</sup> Michel Foucault, "Omnes et Singulatum" ("Omnes et Singulatum. Siyasi Aklın Bir Eleştirisine Doğru"), *Özne ve İktidar*, çev. I. Ergüden-O. Akinhay, yay. haz. F. Keskin, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2000, s. 25-56 (Bu metinde bu çeviriyi kullanacak ve "O et S" kısaltmasıyla atıfta bulunacağız.)

<sup>8</sup> Bu konuda kapsamlı bir değerlendirme için bkz. Amy Allen, "Foucault and Enlightenment: A Critical Reappraisal", *Constellations*, c. 10, sayı 2, 2003, s. 180-198.

9 Allen, agm, s. 26.

10 Aynı yerde.

11 Allen, agm, s. 27.

12 O et S, s. 27.

13 Bilindiği üzere "devlet aklı" *raison d'etat* kavramının Türkçeleştirilmiş halidir.

Geleneksel olarak bu kavram Türkçede "hikmet-i hükümet" olarak karşılanmıştır.

Foucault'nun da gösterdiği üzere kavram Batı'da önemli bir değişim geçirmiştir.

Kavram Foucault'nun makalesindeki kökenlerinden kaynaklanmış, sonra

Makyavelizmle özdeşleşmiş, daha farklı anlamlar da kazanmıştır. Bu tarihi en iyi

irdeleyen klasik yapıt hâlâ şudur: Friedrich Meinecke, *Machiavellism: The Doctrine of Raison d'Etat and its*

*Place in Modern History*, yeni basım, Transaction Publishers, New York, 1997.

14 "Çoban" (sheppard) kavramının ve pastoralitenin devlet aklı ile olan ilişkisi

üstünde Türkçe literatürde çok az durulmuştur. Fakat

Batı siyaset felsefesi içinde iki kavramın ilişkiliği başlı başına önemdedir. Bunu son

bir popüler örnekle belirtelim. Son dönem bir Hollywood

yapımının orijinal adı The Good Shepherd olarak geçmektedir. Film

Fransızca'ya *Raisons d'etat* olarak çevrilmiştir. Burada

yer alan *rasions* sözcüğünün taşıdığı çoğul ek, filmin

içerik özelliklerine atf mahiyetindedir. Önemli olan o değil, "iyi çoban"

kavramının "devlet aklı" ni öne çıkaran bir kavramlaştırmayla

Fransızca'ya taşınmasıdır. 15 O et S, s. 43.

16 Age, s. 53.

aşmaktadır. Fakat bundan daha önemlisi Foucault'nun ussallık bağlamında Kant'a ve Aydınlanmaya nasıl baktığıdır. Bu sorunun yanıtını Foucault ikinci makalesinde verecek ve özellikle *politik akıl* üstünde duracaktır.

Makalesinin hemen girişinde Foucault, Aydınlanma döneminden bu yana felsefenin ana amacının aklın deney-selin ötesine geçmesini engellemek olduğunu belirtir.<sup>9</sup> Bununla birlikte saptaması açıktır: "Aydınlanmanın ana görevlerinden biri, aklın siyasi güçlerini çoğaltmaktır."<sup>10</sup> Öte yandan Foucault'ya göre rasyonalizasyonla siyasal erkin aşırılığı arasındaki ilişki açıktır. Bu bağlamda da Foucault iki önemli öneri-saptama geliştirir. Bunların ilki doğrudan "rasyonelleşme" kavramıyla ilişkilidir:

Bence 'rasyonelleşme' sözcüğü tehlikeli bir sözcüktür. İnsanlar bir şeyi rasyonelleştirmeye çalıştığı zaman ortaya çıkan temel sorun ele aldıkları konunun rasyonalite ilkelerine uygun olup olmadığını araştırmakta değil hangi tür rasyonelitenin kullanıldığını keşfetmekte yatar.<sup>11</sup>

İkincisi, eğer sorun rasyonalite ise Foucault'ya göre sadece Aydınlanmanın bu konuya getirdiği açılımla yetinmemek ve "çok daha uzaktaki süreçlere gönderme yapmak" gerekmektedir.<sup>12</sup> Foucault buradan hareketle makalesinin çok geniş bir bölümünde bugün siyasal arenada bütünüyle farklı anlamlar kazanmış olan *devlet aklı* kavramı üstünde durur,<sup>13</sup> bunun "çoban ve sürü" kavramlarından yola çıkarak nasıl geliştiğini irdeler.<sup>14</sup> Fakat orada da ince bir ayrıma işaret eder. Sorun, "sapkın devlet iktidarının aşırı rasyonalizmden mi yoksa irrasyonalizmden mi kaynaklandığını araştırmaktansa devletin doğurduğu spesifik siyasi rasyonalite tipini" belirlemektir.<sup>15</sup>

Foucault, devlet aklı kavramının başlangıçta çok değişik bir anlam yüklediğini belirtir. O algılamalar içinde en önemlisi bir sanat olarak görülen devlet yönetiminin aynı zamanda ussal olarak nitelendirilmesidir. Bu ussallığın nihai kertesesi *polis devletin*in kurulmasıdır. Bu devlet diğer devlet modellerinden öndedir; çünkü konvansiyonel devletin dayanağı olan *politika* olumsuz bir iştir. Bir devletin iç ve dış

düşmanlara karşı savaşmasını öngörür. Buna mukabil polis devleti yurttaşının mutluluğunu aramakta, savunmaktadır.<sup>16</sup> Foucault buradan hareketle makalesinin sonunda erk/iktidar kavramıyla ilgili dört saptamada bulunur. Akıl ege-men bir siyasetin normatif yapısal sonucu olması hasebiyle bu dört koşul şunlardır:

1) İktidar bir töz değildir; erk bireyler arasında özel bir ilişki biçimidir.

2) İktidarı bir çok faktör belirler; bununla birlikte muhakeme/ussallık sürekli olarak erke yöneliktir. İnsanın insanı yönetimi özel bir muhakemedir ve araçsal şiddet içermez.

3) İktidarın bir biçimine karşı çıkan ve başkaldıranlar şiddeti veya herhangi bir kurumun eleştirisini dile getirmekle yetinemeyecekleri gibi genel olarak iktidarın suçunu akla atfetmek de yeterli değildir.

4) Devlet yüzyıllarca en yaygın ve belirgin yönetim biçimidir. Siyasal eleştirinin devlete yöneltilmesi onun hem bireyleştirici hem de totaliterleştirici bir etken olması nedeniyledir. Siyasal muhakeme Batı toplumları tarihi boyunca hem gelişmiş hem de başatlaştırmıştır. Bu süreç tekilleştirme ve totaliterleşmeyle sonuçlanmıştır. Özgürleşme bu iki faktörden birine değil ussallığın köklerine saldırmakla sağlanabilir.<sup>17</sup>

Foucault'nun bu modellemesi ve öne sürdüğü savlar bilindiği gibi siyasal kuram alanında yoğun tartışmalara neden olmuştur. Burada bizi ilgilendiren "İktidarın suçunu akla atfetmek yeterli değildir" şeklindeki saptamasıdır. Eğer iktidarın suçu akla atfedilmeyecekse o takdirde öne çıkan iki kavram iktidar ve devlettir. Devletin iktidarla tümleşik olarak meydana getirdiği veya ortaya çıkardığı bu olgunun özünü ise Weber'in meşhur tanımında aramak yanlış olmayacaktır. Weber'e göre devlet meşru güç kullanma hakkını kendinde saklı tutan araçtır. Bu halde sorun güç kavramıyla ilişkilenebilir ve karşımıza ikili bir kavşak gelmektedir: Devlet niçin güç kullanmak zorunda kalan araçtır? Güç sadece anarşiyi, *doğa durumunu* ortadan kaldırmak için mi kullanılacaktır?

Bu iki sorunun yanıtını gene Foucault'ya atfen verecek olursak, devletin güç kullanması aynı zamanda ritüellerle ilgilidir. Foucault'nun *Disiplin ve Ceza* isimli yapıtında anlattığı da budur: Ritüellerin yitimi. Ne var ki, yönetim söz konusu olduğunda sembolik olanın ritüelistik olanı ikame ettiğini söylemek daha zordur. Buna mukabil gücün kullanımı en geniş anlamda *düzen (establishment)* kavramıyla ilgili olacaktır.<sup>18</sup> O itibarla da devlet *gözetin ve disipline eden* bir araç olacaktır. Bu da iktidar-devlet-yönetim olgusunun bütününe kuşatacaktır.

Buradan doğacak ikinci soru da ilginçtir ve Foucault'nun yeterince tartışmadığı ama siyasal literatürün ondan önce ve sonra ele aldığı bir olgudur. Devletin "düzeni sağlamak" konusunda atacağı adımların kararı nasıl oluşacaktır? Çok kapsamlı tartışmalara gitmeden hemen bu soruyu niçin öne sürdüğümüzü açıklayalım. Bu sorunun liberal kuram içindeki yanıtı çetrefildir. Devletin minimal olması gerektiğini savunan bir düşünce sistematüğünde aynı devlet otoriteyi kurmakla yetkili olacaktır. Yetkiyi oluşturacak hiyerarşi ise zamanla düzenlenmiş ve demokratik sistem burada başlı başına bir kategori oluşturmuştur; yani halk iradesi veya egemenlik kişisel egemenliğin yerini almış, parlamenter sistem ve onun kurumları yetkiyi halk adına kullanmaya, icra etmeye başlamıştır. Bu haldeyken egemenliğin hukuksal kurgusu nasıl gerçekleşecektir?

Liberal kuram, belirttiğimiz gibi, her ne kadar bu soruyu yanıtlamışsa da, egemenlik hali ve onun çok özel bir durumu olan *istisna hali* liberal hukuk kuramının gidip gelip tartıştığı bir pozisyonudur. Bu tartışmanın özgül niteliği bir yana bizi asıl ilgilendiren boyutu ussallıkla olan ilişkisidir. Aşağıdaki bölümlerde bu olguyu irdelemek istiyorum.

<sup>17</sup> *Age*, s. 55-56.

<sup>18</sup> Buradaki "düzen" kavramını "nizamü'l-âlem" diye değerlendirmek gerekir.



19 *The public use of one's reason must always be free... The private use of reason, on the other hand, may often be very narrowly restricted...*; Kant, 'was ist Aufklärung?', s. 10.

20 Peter Gay, *The Enlightenment: An Interpretation*, c. 1, *The Rise of Modern Paganism*, Weidenfeld & Nicolson, Londra, 1967, s. 433.

## II. USSALLIĞIN KURGUSUNA DOĞRU VE KANT

Bu muhakeme bize aklın sistemik biçimde Aydınlanmayla döneminde iktidarla yoğun bir etkileşim içine girdiğini gösterir. Aydınlanmanın içinden bakılırsa akıl iktidarı kuran bir olgudur. Ne var ki, aynı dönemin bugüne devreden mantığı aklın iktidarı çözen etken, daha doğru bir deyişle *kapasite* olduğunu da ortaya koymaktadır. Nitekim, Foucault'nun saptaması içinde devletin hem bireyselleştirici hem de totalleştirici bir etken olarak zikredilmesi bu dikatomik algılamının bir uzantısı olarak görülebilir. Burada birbirine bağlı olarak ortaya çıkan birkaç kritik eşikten söz açabiliriz.

Bunların ilki, Foucault'nun da Kant'ın "Aydınlanma Nedir?" başlıklı makalesini irdelediği o yazıda saptadığı gibi, Aydınlanmanın temel parametrelerinin moderniteyi kuran parametreler olarak ortaya çıkmasıdır. Daha açık söyleyecek olursak, *modernite-Aydınlanma arasındaki ilişkinin modernite-akıl arasındaki ilişkiyle somutlaşmasıdır*. İkinci kritik evre Aydınlanma döneminin, yukarıda da değindiğim üzere, çatışmacı ikiliklere (*dichotomical dualities*) yaslanmasıdır. Bu, bir parça ayrıntıyla ele alınması gereken bir eşiktir.

Kant'ın sürekli olarak atıfta bulunulan makalesi özünde çok hayati olan bir noktayı somutlaştırır. Kant aklın pratik ve toplumsal (*private and public*) kullanımından söz etmektedir. Daha da ileri giderek Foucault'nun da saptadığı üzere, aklın toplumsal kullanımının özgür, özel kullanımının (bir sınırlılık içinde) itaatkâr olması gerektiğini vurgular:<sup>19</sup> Bu, ikili bir ayırmadır; hem toplumsal-özel ayırımına vurguda bulunmakta hem de özgür-itaatkâr ikilemini gündeme getirmektedir. Fakat burada kritik olan, Kant'ın aklın her iki kullanımının da Aydınlanmaya katkıda bulunmasıyla nihayete ereceğini vurgulamasıdır.

Bu ayırıştırılmayı somutlaştıran Kant'ın görüşüne temellendirmek için getirdiği örnekler bize hızla Rousseau'nun *genel irade* ile *herkesin iradesi* kavramları arasındaki farkı anımsatmaktadır. Rousseau'dan, her ne kadar en bilinen kaynağı *Emil* olsa da, geniş biçimde etkilenen Kant'ın bu ayırımı tıpkı Rousseau'nun ayırımı gibi özünde Aydınlanma düşüncesinin yapısal bir niteliğinden kaynaklanır. Bu ayırımı doğuran sadece soyut bir düşünce sistematiği değil, aynı zamanda 17. ve 18. yüzyıllarda görülen, daha sonra Hegel'in sivil toplum diye özetleyeceği özel-toplumsal ayırımının tarihsel oluşumudur. Söz konusu oluşumun Aydınlanma düşüncesine yansımaları ise özne, töz ve yöntem bilim düzeylerinde gerçekleşecektir. Bu ayırım/lar çerçevesi beraberinde aklın ikili kullanımını, iradenin toplumsal ve özel tercihlerini de getirecektir. Söz konusu çerçeve akıl bağlamında yeni bir oluşumu hazırlar. Bu yeni açılım akıl ekseninde kurulmuş bir siyasetle, siyasetin tözü olan egemenlik arasındaki ilişkidir.

Bilindiği üzere Aydınlanma döneminin üzerinde durduğu ana meselelerden biri, doğal hukuk-doğal hak (*natural law-natural rights*) felsefesiyle yararcılık (*utilitarianism*) arasındaki gerilimdir. Genel kanının aksine bu çelişki ve sürtüşme hızla yararcılık lehine çözülmüştür. Peter Gay'in saptamasıyla söyleyecek olursak, Aydınlanma düşünürleri doğal hukuk-doğal hak konusunda hızla kuşkuya düşmüş ve bunun sonucunda Aydınlanmanın insani ve özgürlükçülüğü hızla sorunsal bir nitelik kazanmıştır.<sup>20</sup> Bunun nedeni, Halevy'nin gösterdiği üzere,

yarar felsefesinin zorunlu olarak bir liberal felsefe olmasıdır.<sup>21</sup> Yarırcılık ne özünde ne de kaynağında liberal bir felsefedir. Tam tersine Aydınlanma, başta saklı olan yarırcılık felsefesi lehine bir tercihe kaydıkça, liberal bir momentumu da yitirmeye başlamıştır. Bunun en somut örneği Bentham'ın gene Foucault tarafından ayrıntısıyla irdelenen felsefesi ve onun somut simgesi olan *panopticon* kavramıdır.<sup>22</sup>

Panopticon eğer Aydınlanmanın getirdiği ve ussallık bağlamında kendisini serd eden bir olguysa bu Aydınlanma ve modernite ilişkisinin 17. yüzyıldan başlayarak nasıl bir dönemece eriştiğini de göstermektedir ki, bunun akıl-siyaset ilişkisi içinde kalarak üzerine oturduğu zemin egemenliğin bütün demokratik arayış ve açılımlara karşın mutlaklaşmasıdır.<sup>23</sup> Burada özellikle Bentham üzerinden giderek izleyeceğimiz işaret *düzen (order)* kavramıdır. Gerçekten de akıl temeline yerleşmiş bir toplumsal düzenin Aydınlanma perspektifi içinde hazırladığı kurucu zemin önce sosyal bilimler kavramının *mathesis* öncelikli inşası, ardından da onun 19. yüzyılda *düzen* öncelikli mimarisidir. Bu bakımdan sorunu bu eksenle ele almak gerekir.

### III. MODERN USSALLIĞIN KARANLIK KOR NOKTASI YA DA SCHMITT:

İlgili metinlerde belirtildiği gibi, akıl-düzen ilişkisinin *mathesis*'le ve "yeni mistik" olarak ortaya çıkan Newton sonrası bilimselci anlayış ve dünyayla ilişkili olarak gelişimi Comte-Weber çizgisinde tamamlanır. Bu yaklaşımın dayanağı içsel öznelliklerin indirgemeci bir determinizmle ve metodik bir kolektivizm ve tarihselcilikle reddedilmesidir. Comte'un pozitivismi düzen kavramının sadece evrimsel bir doğrultu olduğunu değil, aynı zamanda tek doğru olduğunu da iddia etmiştir. Burada dikkat çeken nokta vurgunun düzen ve ilerleme kavramlarına yüklenmesidir.

Düzen ve ilerleme siyasal planda bakıldığında kendini iki boyutta göstermektedir. Bunların ilki düzen ve ilerlemenin ki, *ratio*'nun nihai, aşkınsalıcı halidir, ancak devletle ve doğal olarak otoriteyle sağlanabileceğine dönük inançtır. Bu, zaman zaman karşı-modern çağrışımlar içeren *Emile* türü yapıtlarında doğaya atıfta bulunsa dahi Rousseau'nun nihai şeklini verdiği genel iradeye teslim olarak özgürlüğün sağlanabileceğini öne süren yaklaşımının son düzeyidir. Nitekim bu mantık Aydınlanma düşüncesinin içerdiği ve totalleştirici olmakla eşzamanlı bir ontoloji sergileyen özgürleştirici aklın kendi üstüne kapandığı noktadır. 20. yüzyılda ortaya çıkan merkezi bürokrasinin hegemonyasını mutlaklaştıran mutlak otoriter rejimler Aydınlanmanın Hume karşıtı modellerinin maksimal noktasını, dolayısıyla da sonunu ifade etmekteydi. Bu noktaya gelmesinde Schmittçi bir siyaset kurgusunun oynadığı rol inkâr edilemez. Bu kabulleniş belirttiğimiz nedenden ötürüdür.

Schmitt'in öne sürdüğü modelin kaynağında yer alan *düzen* endişesi bizi Aydınlanmanın çok özgül bir boyutuna götürmektedir. Bilindiği üzere Schmitt, devleti, Hobbes'un bıraktığı noktadan başlayarak kavramlaştırır. Bu doğrultuda

<sup>21</sup> Halevy bu konuya çeşitli yerlerde değinmiştir. Bununla birlikte temel metin olarak şu kaynağa bakılabilir.

Elie Halevy, *Growth of Philosophical Radicalism*, Beacon Press, New York, 1979.

<sup>22</sup> Bununla birlikte Benjamin ve *panopticon* Halevy'nin de irdelediği bir konudur. Bkz. *age*, s. 420.

<sup>23</sup> Bentham'ın yarırcılık kavramının Halevy tarafından yapılan yorumuna bir itiraz ve bu hususun derinleştirilmesi açısından bkz. Philip Mongin & N. Sigot, "Halevy's Bentham is Bentham", *Philosophy*, c. 74, sayı 288, 1999, s. 271-281.

24 Rune Slagstad, "Liberal constitutionalism and its critics: Carl Schmitt and Max Weber", *Constitutionalism and Its Critics*, Jon Elster ve Rune Slagstad (ed.), Cambridge University Press, New York, 1988.

25 Paul Hirst, "Carl Schmitt's Decisionism", Chantal Mouffe (ed.), *The Challenge of Carl Schmitt*, Verso, Londra, 1999, s. 7-17.

26 Carl Schmitt, *Political Theology: Four Chapters on the Concept of Sovereignty*, çev. C. Schwab, University of Chicago Press, Chicago, 2006; ayrıca Paul Hirst, "Carl Schmitt's Decisionism".

27 Burada akıl bağlamında daha soyut bir ek değerlendirme yapalım. Belli birkaç felsefecinin daha anarşizan yaklaşımı dışında Aydınlanma sonrası Batı modernitesi içinde akıl dışı oalana dönük bir önermede bulunmak adeta eşyanın tabiatına aykırı bir durumdur. Tam tersine yapılan bütün makro önermeler daha başlangıçta belirttiğimiz üzere ussal olanın maksimizasyonuna dönüktür.

28 Carl Schmitt, *The Concept of the Political*, çev. G. Scwab, University of Chicago Press, Chicago, 1997, s. 26.

29 Carl Schmitt, *Political Theology*, s. 19-22.

"Schmitt anayasacılığın radikal ve muhafazakâr eleştirilerini birleştirir. Schmitt'e göre düşünceyle (*idea*) gerçeklik arasında bir fark mevcuttur. Bu meyanda gerçekliği düşüncenin karşısına yerleştirir ve sonuç olarak liberal *Rechtstaat* (hukuk devleti) kavramını, parlamenter yasamacı devleti eski burjuva ideolojisi sayarak reddeder. Buna mukabil öngördüğü mutlak devlet erkidir."<sup>24</sup> Oysa Hobbes'a göre devlet bir sözleşme olgusudur. Bu sözleşme, herkesin herkesle savaştığı doğa durumuna son verecek olan bir *egemene* itaat etmekle biçimlenen sözleşmedir: *Korunmaya/güvenliğe karşı itaat*. Buradan hareket ederek Schmitt hiçbir tartışmanın (*discussion*) süren savaş halini ortadan kaldırmaya yetmediğini belirtir. Üstelik, Schmitt burjuvaziyi bu nedenle ayrıca eleştirecektir; burjuvazi, *clasa discutidora*, tartışan sınıftır. Savaş halini kesecek olan tek şey *karar*'dır (*decision*). Schmitt'e göre siyasal olan budur: *Karar*. Buna bağlı olarak Schmitt'in "politik teolojisi" *kararcılık* (*decisionism*) olarak adlandırılacaktır.<sup>25</sup> Schmitt bunu devlete uyguladığı zaman yargısı-önermesi kesindir: "Devlet otoritesinin özünü en açık biçimde ifşa eden şey hüküm vermedir."<sup>26</sup>

Bu yaklaşım daha sonra Habermas'ın çözümlerine belkemiği oluşturacak iletişimsel eylem (*communicative action*) kavramının tam zıddıdır. Söz ve akıl yürütme devre dışı bırakılmıştır. Ne var ki, bu durum Schmitt'e göre aklın egemenliğini sağlamanın tek yoludur.<sup>27</sup> Bunun bir yolu da özel alanla toplumsal alanın birbirine nüfuz etmesini engellemektir; çünkü, o halde *depolitizasyon* başlayacaktır. Oysa politik olan sürekli bir mücadele halidir. Bir düşman-dost ilişkisine dayalıdır.<sup>28</sup> Ancak bu durumda, yani mücadele/savaş halinde otorite, yani egemen devreye gire-

bilecek ve nihai kararı oluşturabilecektir. Kaldı ki yasayla bütünleşmiş olan bir devlet zayıf devlet olacaktır: Çözumsuzlikle yaralı bir zayıf devlet.

Schmitt'in bu anlamda yasaya ve hukukun üstünlüğü kavramlarına atfettiği bambaşka bir işlev ve kapasite vardır. Schmitt klasik liberal doktrini bir hayli muhafazakâr bir model olarak görür. Nedeni açıktır: Bu modelde egemenlik anayasal siyasal edimle sınırlandırılmıştır. Olağan politika bu sınırı aşamaz. Öte yandan demokrasi de sorunludur; çünkü sürekli olarak "halk" adına işleyen sınırsız bir egemen erk (halk egemenliği) parlamenter-anayasal yapıyı tehdit altında bulundurmaktadır. Schmitt'in buradan çıkardığı sonuç şudur: Her yasal düzen bir *dışarısına* sahiptir ve bu dışarısı yasaya öncül olan ve yasayla bağlanmayan bir dışarısidir. Oysa bir anayasa kurucu politik edim bir politik güçle destekleniyorsa ayakta kalabilir. Bu durumda egemenlik temsilciler eliyle icra edilen halka ait ve çoğunluk görüntüsüne sahip azınlığın meselesi değildir. Egemenlik, yasa dışında kalan ve siyasal olduğu için yasal da olacak şekilde düzen kurucu kararı hangi edenin (*agency*) üreteceğine karar verme meselesidir. Schmitt'in klasik cümlesiyle söyleyecek olursak, egemen istisna haline karar verendir.<sup>29</sup> Bu da ister istemez mutlaklıkla tümleşik bir olgudur.



Egemen karar verme yetisine sahip olmalıdır; “halk” gibi meşrulaştırıcı bir kategori olmadığı gibi “kuvvetler ayrılığı” gibi katıksız bir formal tanım da değildir. Egemen yasa dışıdır;<sup>30</sup> fakat bunda eleştirecek bir şey yoktur, çünkü Schmitt’e göre tüm yasaların bir dışı vardır. Aynı şekilde egemen hukukun üstünlüğü, istisna haline karar verdiği için belirleyecek olmalıdır. Burada Sieyes’in meşhur kitabına atıfata bulunmak<sup>31</sup> ve Schmitt’in görüşlerinin çok büyük ölçüde benzerlikler taşıdığı bu devrim dönemi düşünürünün ilginç akıl yürütmesine değinmek şarttır.

Sieyes’e göre, kurucu güç (*constituting power*) yasal normların dışındadır ve yeni bir anayasa ve yasal düzen kurma potansiyeline sahiptir. Burada ilginç olan, Sieyes’in kurucu gücü ulusla özdeş görmesidir. Ulus kurucu gücün öznesidir. Ulus, sürekli olarak doğa durumunda bulunduğu devlet dışıdır; yani ulusun doğa durumunun içinden yasa oluşturmasıdır.<sup>32</sup>

Bununla birlikte, Schmitt’in getirdiği, Aydınlanma karşıtı fakat kendi içinde Aydınlanma sistematığının bir uzantısı olan yorumlar modern parlamenter demokratik sistemle aşılma istenmiştir. Bu yönde geliştirilen sayısız arayışların kaynağını gene Aydınlanma düşüncesinin içinde aramak gerekir. Bunlardan biri Guizot’dur. Guizot’a göre temsili politik yapılarda sürdürülecek tartışmayla taraflar gerçeği ortaklaşa aramak zorunda kalacaklardır.

#### IV. USSALLIĞIN AŞILMASI

Bu halde ortaya çıkan iki temel sorundan söz edilebilir. Bunların ilki, *hukukun dışı* kavramı ve sınırları, diğeri de *kurucu/anayasamacı güç (constituting power)* ile *anayasal güç (constituted power)* arasındaki ilişkidir. Önce ikincisinden başlayalım ve her iki olguyu da Agamben’in bu konudaki yorumu eşliğinde irdeleyelim.

Agamben’e göre iki kuvvet arasındaki ilişki egemenlik paradoksunun en saf halidir. İki güç arasında uyumlu bir ilişki bulunamaz.<sup>33</sup> Bunun başlıca nedeni Agamben’e göre Sieyes’in getirdiği tanımdır. Açacak olursak, Agamben öncelikle şu görüş üstünde durur: Anayasa kendini ana yasama gücü olarak serd eder ve bu suretle egemenlik paradoksunu açık biçimde sergiler.<sup>34</sup> Buna mukabil Agamben’in bir önerisi vardır: Anayasayı doğuran gücün her geçen gün çıplak bir olgusal olarak biraz daha dışlanmaması ve ana yasama gücünün (kurucu gücün) her geçen gün biraz daha anayasada öngörülen gözden geçirme gücüne indirgenmemesi.<sup>35</sup> Çünkü Agamben’e göre (Burdeau’ya atfen) anayasama gücü devletin dışında bulunan bir şeydir ve bu güç hiçbir şeyini devlete borçlu değildir.<sup>36</sup> Devletsiz bir güçtür. Agamben bu noktada Schmitt’e yönelecektir ve anayasama gücünün hukuk kurallarını aşan bir şey olduğunu vurgulayacaktır. Aynı şekilde anayasama gücünün egemenlik ilkesine indirgenebilir olduğunu reddeden Negri de Agamben’in müttefikleri arasında yer alacaktır.<sup>37</sup>

**30** Burada “yasa dışıdır” derken “hukuksuz işler yapan” anlamında değil, değineceğimiz ve Schmitt’in, daha sonra da Agamben’in belirlediği üzere “hukukun dışı” anlamında bir yasa dışılıktan söz ediyoruz.

**31** Emmanuel-Joseph Sieyes, “What is the Third Estate”, *Political Writing: Including the Debate Between Sieyes and Tom Paine in 1791*, çev. ve ed. M. Sonencher, New York: Hackett Books, 2003.

**32** Murray Forsyth, *Reason and Revolution: The Political Thought of Abbe Sieyes*, Holmes&Meyer Publishers, New York, 1987.

**33** Giorgio Agamben, *Kutsal İnsan*, çev. İ. Türkmen, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2001, s. 58.

**34** Agamben, *age*, s. 59.

**35** Agamben bu düşüncesini Schmitt’ten kalkarak oluşturur. *Age*, s. 61, 58.

**36** Agamben, *age*, s. 58.

**37** Agamben burada Negri’nin *Il potere costituente* başlıklı kitabına atıfta bulunmaktadır. Elimizdeki Türkçe metin İngilizce’den çevrilmiştir. O çevirinin kaynak metni yayımlandığında Negri’nin yapıtı İngilizce’de mevcut değildi. Daha sonra çevrildi. Antonio Negri, *Insurgencies: Constituent Power and the Modern State*, çev. Maurizio Boscaqli, University of Minnesota Press, Minnesota, 1999. *Age*, s. 62.

38 Kafka'nın yapıtı için bkz. Franz Kafka, *Dava*, çev. Kamuran Şipal, Cem Yayınevi, İstanbul, 1984. Agamben, *Kutsal İnsan*, s. 70-72.

39 Agamben, *age*, s. 71.

40 Borislavov, Agamben'in bu yorumuyla kurucu gücün mantıksal değil ontolojik olduğunu öne sürdüğü görüşündedir. Rad Borislavov, "Agamben, Ontology, and Constituent Power", *Debatte*, c. 13, sayı 2, Ağustos 2005, s. 173-184, 180.

41 G.W.F. Hegel, *Phenomenology of Spirit*, çev. A. V. Miller, yeni basım, Oxford Univ. Press, New York, 1979. S. 589. Atıfta bulunan, *age*, s. 33. Hegel'in bu metinde dil, devlet, birey ve öz yabancılaşması konularında belirttiği görüşler, irdelediğimiz bağlamda ayrıca ele alınmayı gerektirecek kerte öne sahiptir.

42 Agamben, *Kutsal İnsan*, s. 33.

43 Aynı yerde.

Agamben'in bu özgül analizi Kafka'nın *Dava* öyküsündeki bir meselle noktalanır. Mesele göre, taşradan gelen bir adam hukuk kapısından içeri girmek/geçmek istemektedir ve onu engelleyecek tek şey bu kapının zaten açık olmasıdır. Zaten açık olan bir hukuk kapısı hiçbir şeyin emredilmemesi demektir.<sup>38</sup> Agamben'e göre hukukun gücü açık olan bir şeyi açmanın ve içinde bulunulan bir yere girmenin imkânsızlığında yatmaktadır. Gene bu muhakemeye göre hukukun en güçlü olduğu durum artık hiçbir şeyi emretmediği durumdur. Saf bir yasaklama durumudur. Taşralı adam hukukun en güçlü olduğu noktadadır; çünkü hukuk ondan hiçbir şey talep etmemektedir. Egemen istisna durumuna göre hukuk taşralı adamı kapsayarak dışına itmiş ve gene kapsayarak yasak alanında tutmuştur.<sup>39</sup> Bir anlamda hukukun koruması altında bulunmak ancak onun yasaklama haline kusursuz bir teslimiyetle mümkündür. O halde hukukun *işlemesine* gerek kalmayacaktır, çünkü hukuk tam manasıyla işlemektedir.

Bu durum hukuk nosyonu açısından bir özgürleşme midir, bir kısıtlama mı? Bu sorunun yanıtını farklı bağlamlarda vermek mümkün. Fakat Agamben'in işaret ettiği, daha doğrusu devamı olduğu düşünce sistematizmasının içerdiği tözel mesele, egemenlik durumunun bildiğimiz egemenlik nosyonundan daha ileri ve derin bir duruma tekabül ettiğiidir. Buradaki ana sorun belirtildiği gibi anayasa ile anayasamacı güç arasındaki ilişkidir.<sup>40</sup> Daha gevşek bir tanımla ve yukarıda değindiğimiz gibi hukukun yorumuna bina edilmiş bu sistematiğe hukuk-akıl ilişkisi kaçınılmazlaşacaktır. Daha kısa ifade etmek gerekirse, akıl yürütme hukukun inşası için zorunlu tek koşuldur; hukukun yorumuna dayanan egemenlik anlayışı bu halde aklın içinden kurulan bir sistematiğe dönüşmektedir. Akıl hukuku kuran ve tekrar kuran bir araçtır ve bu haliyle egemenliğin sınır şartıdır. Bir anlamda karar verme eğer Schmittçi sistematiğin ontik parametresiyse karar-egemenlik ilişkisi akılla özdeştir. Hüküm/karar egemenliğin akla ircasıdır. Akıl dışına dönük karar hukukun muhakemesi içinde söz konusu değildir, batıldır. O takdirde egemen aklın egemenliğidir.

Bu durum Hegel'in bir yorumuyla daha da sertleşmektedir. Agamben'in de anlamadan edemediği değerlendirmesinde Hegel dilden içerinin dışarıya, dışarının da içerisi olduğu mükemmel bir şey olarak söz etmektedir.<sup>41</sup> Agamben bu önermeyi yorumlarken "Dil daima bir istisna durumunda hiçbir şeyin dilin dışında olmadığını ve dilin daima kendi kendisini aştığını ilan eden egemendir"<sup>42</sup> saptamasını yapmakta ve buradan hareketle "Hukukun kendine özgü yapısının temelinde yatan şey, insan dilinin bu önvarsayımsal yapısıdır" tanımına erişmektedir. Sonuç ise Agamben'e göre şudur: "Konuşmak *dire* daima yasa koymak yani *ius dicere*'dir."<sup>43</sup>

## SONU

Bu halde sorulması gereken soru şudur: Acaba akıl dışına açılan ve toplum içine dil-akıl ilişkisiyle sokulmuş bulunan egemenlik halini, egemenliğin içerdiği doğal şiddeti içermeyen bir siyasal yapı bulunabilir mi? Bu sorunun ilksel yanıtı dille ilgilidir. Olmayan bir dilin inşası belki de egemenliğin hiç olmadığı bir pozisyonudur. Fakat onu bir yana bırakırsak anayasa-anayasamacı güç ilişkisi içinde belirlenmiş egemenlik sınır şartını aşacak olan durum Habermas'ın Schmittçi önermenin tam zıddı olan *gidimli iletişim (discursive communication)* önermesinin revizyonudur. Eğer Habermas'ın getirdiği iletişimsel kapasitenin içsel anlamda yasa koyuculuk anlamına gelen gidimlilik boyutu revize edilebilir yasa üretmenin olduğu kadar siyaset yapmanın ana aracının da iletişim ve tartışma olduğu kabul edilirse<sup>44</sup> Aydınlanma döneminin getirdiği en büyük özgürlük ve kısıtlama olan akıl hapisanesinin dışına çıkma ve egemenlik sistematiğini aşma mümkün olabilir.

Burada kritik olan ise şudur: Liberal doktrinin ve bütün bir liberal hukuk kuramının/yapısının radikal eleştirisini getiren Schmitt'le ona karşı olanlar *ussallık* söz konusu olduğunda aynı noktada buluşmaktadır. Yukarıda belirttiğimiz üzere hiçbir eleştirel söylem kendini us ötesine yönlendirerek ya da ussallık dışı olduğuna *inandığı* bir önermeyi ortaya sürerek modelini biçimlendirmemektedir. Bu, usun, ussallığın Batı zihinsel tarihi ve kurguları içinde aşılamayacak sınır çizgisi olduğunu gösterir. Daha ileriye gitmeden şunu belirtelim: Schmitt bir Aydınlanmacı değildir elbette; tersine, Aydınlanmanın şiddetli bir eleştirmenidir.<sup>45</sup> Asıl sorun da burada aranmalıdır; çünkü bu, gerektiğinde akıl dışı olanın da akıl adına öne sürülmesi, aklın gene gerektiğinde akıl dışına boğdurulabilmesidir.

<sup>44</sup> Habermas'ın son dönemde farklı bağlamlara taşıdığı anayasa tartışmalarının muhtasar bir örneği olarak bkz. Jürgen Habermas, "Constitutional Democracy: A Paradoxical Union of Contradictory Principals?", *Political Theory*, c. 29, sayı 6, Aralık 2001, s. 766-781.

<sup>45</sup> Bu konunun en geniş tartışması Schmitt'in görüşlerinin de genel olarak yeniden ele alındığı şu kaynakta bulunabilir: Chantal Mouffe (ed.), *The Challenge of Carl Schmitt*.