



İnönü Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
Kamu Yönetimi Ana Bilim Dalı Siyaset ve Sosyal Bilimler Bilim Dalı

**CARL SCHMITT'İN DEVLET FELSEFESİNDE
TOTALİTER UNSURLAR**

Hazırlayan

Fırat Kargıoğlu

Danışman

Yrd. Doç. Dr. Gökhan Tuncel

Yüksek Lisans Tezi

Malatya, 2013

**CARL SCHMITT'İN DEVLET FELSEFESİNDE
TOTALİTER UNSURLAR**

Hazırlayan

Fırat Kargıoğlu

İnönü Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
Kamu Yönetimi Ana Bilim Dalı Siyaset ve Sosyal Bilimler Bilim Dalı

Danışman

Yrd. Doç. Dr. Gökhan Tuncel

Yüksek Lisans Tezi

Malatya, 2013

KABUL VE ONAY

Fırat Kargioğlu tarafından hazırlanan “Carl Schmitt’in Devlet Felsefesinde Totaliter Unsurlar” başlıklı bu alışma, 15 Kasım 2013 tarihinde yapılan savunma sınavı sonucunda başarılı bulunarak jürimiz tarafından yüksek lisans tezi olarak kabul edilmiştir.

.....
Doç. Dr. Abdülkadir BAHARÇİÇEK

.....
Doç. Dr. Ahmet KARADAĞ

.....
Yrd. Doç. Dr. Gökhan TUNCEL

Yukarıdaki imzaların adı geçen öğretim üyelerine ait olduğunu onaylarım.

...
Prof. Dr. Mehmet KARAGÖZ
Enstitü Müdürü

Yrd. Doç. Dr. Gökhan TUNCEL'nın danışmanlığında yüksek lisans tezi olarak hazırladığım **CARL SCHMITT'İN DEVLET FELSEFESİNDE TOTALİTER UNSURLAR** başlıklı bu çalışmanın, bilimsel ahlâk ve geleneklere aykırı düşecek bir yardıma başvurmaksızın tarafımdan yazıldığını ve yararlandığım bütün yapıtların hem metin içinde hem de kaynakçada yöntemine uygun biçimde gösterilenlerden oluştuğunu belirtir, bunu onurumla doğrularım.

Fırat KARGIOĞLU

ÖNSÖZ

“Carl Schmitt’in Devlet Felsefesinde Totaliter Unsurlar” konulu bu çalışmada amaç; 20. yüzyılın en önemli siyaset kuramcılarında biri olan ve bugün itibarıyla 21. yüzyılın başında da, yeniden akademik ilgi odağı hâline gelen Carl Schmitt’in devlet felsefesini – özellikle içerdiği totaliter unsurlar ekseninde– incelemektir. Çalışmada Schmitt’in bu ekseninde bir incelemesini yapılırken, aynı zamanda filozofun içerisine doğduğu, düşüncelerini biçimlendiren tarihsel dönemler de dikkate alınmıştır. Söz konusu dönemler, Almanya’nın Weimar Cumhuriyeti ve Nazi İmparatorluğu dönemleridir.

Çalışma, “Giriş” ve “Sonuç” kısımları dışında, üç ana bölüme ayrılmıştır: İlk kısımda; “Batı tipi” modern devletin doğuşu ve gelişimi, devletin –örneğin “laiklik/dünyevîlik” gibi– temel nitelikleri özelinde özetlenmiştir. İkinci kısımda; Alman modern devletinin doğuşu ve gelişimine özel olarak odaklanılmış ve Alman siyâsî tarihine kısaca değinilmiştir: Bu tarihsel süreçte Almanya açısından sürükleyici unsurun “siyâsî birliğin sağlanması” olduğu gösterilmeye çalışılmıştır ki, Schmitt’in devlet felsefesi de politik mantığı itibarıyla bu unsura dayanmaktadır. Üçüncü ve son kısımda ise; Alman filozofun devlet felsefesi, “Modern devlet doğası gereği totaliter bir devlet midir?” sorusu merkeze alınarak, anlaşılmasına, yorumlanmasına çalışılmıştır.

Çalışma Carl Schmitt’in yalnızca Türkçeye tercüme edilmiş eserleri üzerinden hazırlandığı için eksiktir. Bu eksiklik, Schmitt’in henüz Türkçe’ye tercüme edilmemiş eserlerini de incelemiş olan yazarların çalışmalarından yararlanılarak telafi edilmeye çalışılmıştır.

Tez konumu belirlemede yardımcı olan ve çalışma tamamlanmaya dek yönlendirmelerde bulunup yol gösteren danışmanım Yrd. Doç. Dr. Gökhan Tuncel’e ve yine çalışma süresince önemli tavsiyelerde bulunup, modern devlet kuramları hakkında kaynak öneren Yrd. Doç. Dr. Oğuzhan Göktolga’ya çok teşekkür ederim.

ÖZET

KARGIOĞLU, Fırat. Carl Schmitt'in Devlet Felsefesinde Totaliter Unsurlar, Yüksek Lisans Tezi, Malatya, 2013.

Carl Schmitt, savaşlar ve devrimlerle geçen 20. Yüzyılın en önemli siyaset kuramcılarında biridir. Alman filozof, 1933 yılında Adolf Hitler önderliğindeki Nasyonal Sosyalist Alman İşçi Partisi'ne (Nazi Partisi) katılmış, bu nedenle Nazi İmparatorluğu'nun yenilgisiyle sonuçlanan II. Dünya Savaşı'ndan sonra görüşleri, uzunca bir süre akademik ilgiden yoksun bırakılmıştır. Ancak özellikle 20. yüzyılın sonlarından itibaren, modern devletin politik mantığına ilişkin "gerçekçi" görüşleriyle Schmitt, yeniden –değişik amaçlar doğrultusunda– okunmaya/incelenmeye başlanmış ve tekrar akademik ilgi odağı hâline gelmiştir. Bu çalışmada; Alman filozofun modern devletin politik mantığına ilişkin görüşleri, "Modern devlet kaçınılmaz olarak ya da bir başka deyişle doğası gereği totaliter devlet midir?" sorusu ekseninde incelenerek tartışılmıştır.

Anahtar Kelimeler

Carl Schmitt, Modern Devlet, Totaliter Devlet, Nazizm

ABSTRACT

KARGIOĞLU, Fırat. The Totalitarian Elements in Carl Schmitt's Philosophy of State, Master Thesis, Malatya, 2013.

Carl Schmitt is one of the most important political theorists of the 20th century that was the century of the wars and revolutions. The German Philosopher had joined to the National Socialist German Labor Party under the leadership of Adolf Hitler in 1933. Therefore his ideas had been lacking academic interest for a long period of time after the II. World War that was ended by the defeat of Nazi Empire. However starting from the end of the 20th century, Schmitt has been re-read/re-investigated, for different purposes, and has again become on the center of the academic interest by means of his "realist" ideas on the political logic of modern state, In this study, the German Philosopher's ideas regarding the logic of the modern state has been discussed by investigating on the axis of the question of "Is the modern state inevitably, or in other words by nature, a totalitarian one?"

Keywords

Carl Schmitt, Modern State, Totalitarian State, Nazism

Carl Schmitt'in Devlet Felsefesinde Totaliter Unsurlar

Fırat Kargıoğlu

İÇİNDEKİLER

GİRİŞ.....	1
1. BÖLÜM: MODERN DEVLET: DOĞUŞU VE GELİŞİMİ.....	3
1.1. Feodalite/Feodal Toplum.....	5
1.2. Feodalite'den Çıkış: Modern Devlet'in Düşünsel Temelleri.....	10
1.3. Totaliter Devlet Modeli ve Modern Devlet'in Kuruluş Mantiğı: "Total" mi, "Totaliter" mi?.....	18
2. BÖLÜM: ALMAN MODERN DEVLETİ.....	23
2.1. İmparatorluk Rejimi Dönemi (1871-1918).....	24
2.2. Weimar Cumhuriyeti Dönemi (1918-1933).....	27
2.3. Nazi Rejimi Dönemi (1933-1945).....	30
3. BÖLÜM: CARL SCHMITT'İN DEVLET FELSEFESİNDE.....	33
"TOTALİTER" UNSURLAR.....	33
3.1. Modern Devletin Doğası ve Carl Schmitt'in Okunma Biçimleri.....	34
3.2. Carl Schmitt'in "Siyasal Kavramı"nda "Totaliter" Unsurlar.....	45
3.3. Carl Schmitt'in Egemenlik Kuramında "Totaliter" Unsurlar.....	56
3.3.1. Siyâsî İlâhîyat ve Totalitarizm.....	57
3.3.2. Olağanüstü Hâl ve Totalitarizm.....	60
3.4. Carl Schmitt'in Demokrasi Anlayışında "Totaliter" Unsurlar.....	63
3.5. Carl Schmitt'in Parlamentarizm Eleştirisinde "Totaliter" Unsurlar.....	68
3.6. Carl Schmitt'in Liberalizm Eleştirisinde "Totaliter" Unsurlar.....	77
3.7. Carl Schmitt'in "Total Devlet" Tanımlarında "Totaliter" Unsurlar.....	81
3.8. Genel Analiz.....	87
SONUÇ.....	101
KAYNAKÇA.....	103

GİRİŞ

Modern ulus-devletler -küreselleşme sürecine rağmen- uluslararası politik sistemin en önemli aktörleridir. Açıktır ki devletler olmaksızın herhangi bir ülkenin kendi sınırları içerisindeki toplumsal düzenin sağlanması ya da o ülkenin dış dünyadaki politik konumunun belirlenmesi mümkün değildir. Modern devletin hangi ihtiyaca binaen ortaya çıktığı siyasal düşünceler tarihinde sürekli tartışılan bir sorudur ve bu soruya verilen yanıtlar, genellikle şu iki başlık altında toplanır: Güvenlik ve özgürlük. Kimi düşünörlere göre devlet, doğal ve toplumsal mücadelenin getirdiği güvensiz ortama son vermek için yaratılmışken, kimileri içinse bireylerin sahip olduğu özgürlükleri sınırlandırarak sürekli kılmak için inşa edilmiştir. Yani ilk sınıftakilere göre devletin asli amacı otoriter bir “baba” olarak düzeni kurmak iken, ikinci sınıftakilere göreyse devlet bireysel özgürlükleri yaşatmak için bir vasıtaadır. Modern devlete dair düşünceleri bu çalışmanın konusu olan Carl Schmitt, 20. yüzyılın ilk kategoriye dâhil edilen filozoflarından biridir.

Carl Schmitt, her ne kadar 1933 yılında Nazi Partisi’ne katılmış olmasından dolayı İkinci Dünya Savaşı’nın ardından uzunca bir süre akademik ilgi odağı olamasa da, bugün itibariyle modern devlete ilişkin “gerçekçi” düşünceleri ve özellikle liberalizme yönelik “yıkıcı” eleştirileriyle hala entelektüel değerini koruyan bir düşünürdür. Schmitt Günümüzde neoliberal düzenin aksaklıkları ve liberal demokrasilerdeki otoriter/totaliter devlet kaygısı hem dünya genelinde hem de Türkiye özelinde önemli sorunlar olarak göze çarparken, Schmitt’in devlet felsefesi bu gibi sorunlara üretilebilecek olası çözümler için son derece işlevseldir. Zira Alman filozofun düşünce dizgesinde hem liberalizmin apolitik mantığına yönelik ciddi eleştiriler hem de modern devletin politik birliğe/bütünlüğe bağlı varlığına dair ısrarlı vurgular vardır. Söz konusu vurguların “otoriter” mi yoksa “totaliter” mi olduklarıysa yanıtı henüz yeterince netleştirilememiş bir sorudur.

Bu çalışmada; Carl Schmitt’in devlet felsefesinde doğrudan ya da dolaylı bir “totalitarizm”in olup olmadığı bilimsel bir dille tartışılacaktır. Çalışma, “Giriş” ve

“**Sonuç**” kısımları hâricinde üç kısımdan oluşmaktadır: **İlk kısımda**, “modern devlet”in Avrupa’daki doğuşu ve gelişimine ilişkin kısa bir panorama sunulacaktır. **İkinci kısımda**; “Alman modernleşmesi”nin doğal bir sonucu ya da bir başka deyişle “çocuğu” olarak, “Alman modern devleti” incelenecektir. **Üçüncü ve son kısımda** ise; Carl Schmitt’in devlet felsefesi, filozofun düşüncelerine yön veren tarihsel koşullar da dikkate alınarak açıklanmaya çalışılmıştır.

1. BÖLÜM: MODERN DEVLET: DOĞUŞU VE GELİŞİMİ

“Giriş” bölümünde de belirtildiği üzere, çalışmanın bu ilk kısmında, avrupâî bir olgu olan modern devletin doğuş ve gelişim süreçleri -kısaca- anımsatılacaktır. Bu anımsatma, çalışmanın ana konusu dışına da çıkmamak adına, özellikle “siyâsî birlik” ekseninde yapılacaktır; zirâ hem genel anlamda devlet felsefesinin hem de özel anlamda Carl Schmitt’in devlet felsefesinin özünde/temelinde siyâsî birliğin nasıl kurulacağı olmakla birlikte, “otoriter/totaliter devlet” tartışmaları da yine dönüp dolaşıp siyâsî birliğin nasıl “sağlıklı” bir biçimde inşâ edileceği sorusuna dayanmaktadır.

Batı dünyasında modern devletin nasıl doğup geliştiği konusuna geçmeden önce bilinmelidir ki, insanlık tarihi içerisinde herhangi bir olgunun tam olarak ne zaman doğduğunu ve kendisinden evvelki olgularla nasıl bir etkileşim içerisinde olduğunu, yâni kendisinden önceki olguların hangisi açısından bir “devamlılık”, hangisi açısından ise bir “kesiklilik” arz ettiğini saptamak son derece zordur. Örneğin; tek bir insanın hayat hikâyesi üzerine dahi onlarca, yüzlerce farklı “yorum” getirilebilirken [meselâ bir insanın herhangi bir düşünceden etkileniş ya da o düşüncüyü terk ediş tarihinde bir türlü kesin bir yargıya varılamaması, çünkü zâten hakikatte böyle kesin bir etkileniş ya da terk ediş tarihinin olmaması gibi]; sözgelimi “özgürlük”, “eşitlik” ya da bu bölümün konusu olan “devlet” misâli soyut olguların doğuşu ve tarihî serencamlarına ilişkin –tartışılmaz– saptamalar yapmak neredeyse olanaksızdır. Ya da demin de belirtildiği üzere, tarihsel süreç içerisindeki hangi olgunun, kendisinden sonraki olgularda devamlılık veya kesiklilik arz ettiğini, yâni varlığını farklı bir biçimde sürdürerek yaşadığını ya da tamamen yok olup gittiğini belirlemek, yanılma payı bir hayli yüksek bir iştir; zirâ bâzen söz konusu olgular arasındaki devamlılıklar birer kesiklilikmiş gibi, kesiklilikler ise birer süreklilikmiş görünebilmektedir. Örneğin; “Dünya’nın kendi ekseni etrafında dönmesinin, yâni kesiklilik taşımayan tek ve aynı bir hareketin, bizler tarafından Güneş’in doğması ve batması şeklinde iki farklı hareketmiş gibi görülüp, yine iki farklı/ayrı ve üstelik birbirine zıt iki süreç, yâni gece ve gündüz olarak görülüyor/yaşanıyor olması” ya da

“en mükemmelinden birer kesiklilik gösteren sinema filmi karelerinin, belirli bir hızla gözümüzün önünden geçirildiğinde, hiç de kesiklilikli değil süreklilikli hareketler olarak” algılanması gibi (Cangızbay, 2007: 11).

Bu anlamda Batı dünyasında ortaya çıkan bir olgu olan modern devlet de, kendisinden önceki olgu yumaklarıyla karmaşık bir etkileşim içerisindedir. Modern devlet bir yandan modernitenin bir parçası olarak feodaliteye ve onun “şehir birlikleri” [city-leagues]/“şehir devletleri” [city-states] gibi “devletimsi” yapılarına karşı rakip olarak gelişirken, bir yandan da mantalite olarak feodal düzendeki düşünsel mirasın ya da bir başka deyişle “Orta Çağ’ın mirası”nın üzerine kurulmuştur (Beriş, 2006: 65 ve 68): “Kısacası modern devletin almasıyla bulunmayan siyasal yapılanma olarak dünyada yalnız kalması, içinde doğduğu çağın ihtiyaç ve taleplerine yanıt verebilmesi ve ilerleyen süreçte de bunu süreğenleştirebilmesiyle mümkün olmuştur” (Beriş, 2006: 65). Böyle bakıldığı takdirde; modern devlet, ne tamamen feodaliteye rağmen doğmuş, ne de tamamen feodal düzen üzerinde yükselen bir fenomendir.

Aşağıdaki alt başlıklarda da açıklanacağı üzere; erekbilimsel [teleolojik] bakımdan, modern devlet yanlısı düşünürler, feodal düzenden farklı olarak, “parçalı” ve “uhrevî iktidar” eksenli değil, “bütüncül” ve “dünyevî iktidar” eksenli bir düzen peşindedirler. Yâni modern devletin, kendinden önceki “düzen”lerde olmayan en önemli niteliği, mutlak ve dünyevî bir “egemenlik” anlayışıdır; dolayısıyla bir başka modern olgu olan egemenliğin de doğuşu yine modern devlet ile başlamaktadır (Beriş, 2006: 64). Öte yandan modernite ile feodalite arasındaki bu “zıtlıklar”, kimi filozoflara göre “yüzeysel” bir kesiklilik olarak görülmelidir; zirâ aslında modern devlet düzeni ile onun öncesindeki düzenler arasında siyâsî “öz” itibâriyle bir kesiklilik değil, aksine bir devamlılık söz konusudur. Modernitenin modernliğine bu şekilde şüpheyle yaklaşan filozoflardan biri de Carl Schmitt’tir. Chantal Mouffe’un da dikkat çektiği üzere, Schmitt, modern devletin modernliğini “teolojik olanın sekülerleşmesi”nden ibâret görmektedir: “Ona göre modernite hiçbir zaman var olmamıştır. (...) Modern siyaset olarak görünen şey, sadece teolojinin

sekülerleşmesi, teolojik kavram ve tutumların dinî olmayan amaçlar için dönüştürülmesidir. Dolayısıyla bir kopuş olamaz, yeni bir şey yoktur, daha önceden bilinmeyen türde bir meşruiyet biçimi ortaya çıkmaz” (2010a: 181).

Buradan itibâren; yukarıda özetlenen yanılığın olasılıkları da dikkate alınarak, modern devletin doğuşu ve gelişimi, üç alt-başlık hâlinde ele alınacaktır. İlk alt-başlıkta feodalitenin/feodal düzenin genel nitelikleri, ikinci alt-başlıkta ise modern devleti ortaya çıkaran süreçler dizisi anlatılacak, üçüncü alt-başlıkta da özellikle modern devletin felsefesine ilişkin bulgular özetlenecektir.

1.1. Feodalite/Feodal Toplum

Carl Schmitt’in deyişiyle modern devlet, “somut ve çağa bağlı” bir olgudur (2005: 45) ve “somut ve çağa bağlı” bir olgunun doğru kavranabilmesi için, önce içerisine doğduğu çağın temel niteliklerini doğru kavramak gerekir. Dolayısıyla modern devlet, ilk olarak Orta Çağ’ın sonlarındaki Batı dünyasında doğduğundan, söz konusu zaman ve de mekânın kendine özgü niteliklerine odaklanmak, modern devletin mantalitesini doğru kavramak için şarttır.

Şâyet mevzûbahis modern devlet ise, feodal düzen için her şeyden önce işaret edilmesi gereken bir tür “mutlak otorite” ya da modern devletteki karşılığı ile bir tür “egemenlik” boşluğudur. Burada “mutlak otorite” boşluğundan kasıt elbette ki bir tür anarşi/terör ortamının varlığından ziyâde, birden fazla ya da bir başka deyişle “parçalı”, dolayısıyla da “kırılgan” (Beriş, 2006: 69) bir otorite tipinin hüküm sürmesidir. Yâni temel sorun, “çok-iktidarlılık”tan kaynaklı bir iktidarsızlıktır. Feodal düzendeki iktidarın parçalı olmasının nedeniyse, “iki kılıç kuramı” ile açıklanmaya çalışılan, “Kral–Kilise” ya da bir başka deyişle “dünyevî iktidar [regnum]– uhrevî iktidar [sacerdotium]” çatışmasıdır. Bu çatışma Ortaçağ’daki en önemli sorundur ve bu sorunun temel nedeni; Hıristiyanlığın Roma İmparatorluğu’na karşı görece güçsüz olduğu ilk dönemlerinde, “Sezarın hakkı” ile “Tanrı’nın hakkı” arasında ayrıma giden Kilise’nin, sonraları kendisinin güçlenip de Roma İmparatorluğu’nun parçalanması ile birlikte, hem “bu-dünya’yı [dünyevî

hükümranlık] hem de “öteki-dünya”yı [dinî hükümranlık] her bakımdan kontrolü altında tutmak istemesidir. Zirâ Kilise’nin bu bütüncül mantığına karşı çıkan Krallar, “bu-dünya”daki siyâsî iktidarın Kilise’den bağımsız bir biçimde, kendileri tarafından kontrol edilmesini istemişler ve böylelikle “Kral-Kilise” çatışması kaçınılmaz bir şekilde ortaya çıkmıştır.

“Kral-Kilise” çatışması, yukarıda da belirtildiği üzere, “iki kılıç kuramı” ile açıklanmaya çalışılmıştır: Bu kurama göre, kılıçlardan biri “dünyevî iktidar”ı temsil ederken, diğeri ise “uhrevî iktidar”ı temsil etmektedir. Roma İmparatorluğu’nun parçalanmasından sonra, kendisine ciddi mânâda tehdit oluşturabilecek hiçbir dünyevî iktidar kalmayan Kilise, her iki kılıcın da sahibinin kendisi olduğunu iddia etmiş ve böylece Kralların dünyevî iktidarı dahi, ancak “Papa’nın elinden taç giymeleriyle” meşrulaşabilmiştir. Kilise’nin bu bütüncül egemenliği, sonraları Kralların yeniden güçlenmeleri ve Rönensans–Reform süreçleriyle birlikte kırılmış, Protestanlığın kurucusu Martin Luther, iktidarı sembolize eden kılıçları teke indirerek, Kilise’ye değil, dünyevî iktidarlara, yâni Krallara teslim etmiştir.

Öte yandan; Ortaçağ’daki bu başat ikilikle birlikte [Kral–Kilise], bir de Kral’ın diğeri senyörlerle sâdece “eşitler arasında birinci” [primus inter pares] şeklinde bir iktidar ilişkisi kurduğu düşünüldüğü takdirde (Beriş, 2006: 71), yine feodalizme özgü üçüncü bir çatışma olasılığı daha doğmaktadır: (i) Kilise, (ii) Kral ve (iii) senyörlerden [“Lord”] kurulu, parlamentovâri bir yapı. Buradaki üçüncü “güç ikiliği”nin tarihsel temeli ya da Poggi’nin deyişiyle “feodalizmin ilk kökleri” barbar Germen kavimlerinin siyâsî kurumlarına dek uzanmaktadır: Söz konusu kurumlar, askerî hiyerarşi eksenli kurumlar olup, bu kavimlerin savaşıları [“yâni neredeyse özgür erkeklerin tümü”] büyük ve tek bir askerî güç oluşturmak ve bu gücü sürekli kılmak amacıyla aralarından liderlik vasıflarına sahip olan birini kral ilân etmektedirler. Kralın ilânından sonra ise, oluşturulan askerî gücün içerisindeki “en iyi savaşılar” ile kral arasında özel [“şerefli”] bir ilişki gelişmektedir: Birbirine yardım eden ve danışan “kral” ve “seçkinler” (Poggi, 2008: 48-49). Önceleri askerî bir mantıkla oluşan bu hiyerarşik ilişki, sonraları iktisâdî bir ilişkiyi de beraberinde

getirmiş ve feodal toplumdaki “toprak köleliği düzeni” ya da bir başka deyişle “malikâne düzeni” bu anlayış zemininde yükselmiştir. Kral ve seçkin savaşçılar arasındaki askerî ilişki, toprak mülkiyeti üzerinden iktisâdî bir ilişkiye, yâni “Kral ve senyörler/lordlar” ilişkisine dönüşmüştür.

Feodal düzende kral, kendi mülkiyetindeki toprakları ve tabiî ki bu topraklar üzerinde yaşayan nüfusu seçkinlere, yani senyörlere bağışlamakta, karşılığında ise onlardan “bağışladığı toprakları savunmalarını”, “savaş zamanları için kendilerini ve emri altındaki nüfusu eğitmelerini ve donatmalarını” ve “söz konusu topraklar üzerinde asayiş ve adaleti sağlamalarını” beklemektedir (Poggi, 2008: 50). Senyörlere kral tarafından bağışlanan bu topraklar, “rezerv” ve “mansuslar” olmak üzere iki ana kısımdan oluşmaktadır:

“...Feodal toplumda özel mülkiyet, malikâneler biçiminde örgütlenmiştir. Malikâne toprağını rezerv ve mansuslar oluşturur. Toprak sahibi (senyör) ile toprağı işleyen (serfin) bir arada yaşadığı bu topraklarda malikânenin, senyörün ve ailesinin geçimi için ayrılan kısmına rezerv, bunun dışında kalıp da serfler arasında bölüştürülen topraklarına da mansus adı verilir. Mansuslar, serfler tarafından tasarruf edilir. (...)

“...Serfler, kendi mansuslarını özgürce ekip biçer, ürünlerinin bir bölümünü de vergi olarak toprak sahiplerine verirler. Serflerin bir başka yükümlülüğü de, ‘angarya’ olarak adlandırılır. Çünkü serfler, mansusunu ekip biçtiği senyörün rezervinde de çalışmak durumundadır. Bu bağlamda angarya, karşılıksız emeğin adıdır” (Yavuz, 2012b: 146-147).

Bu şekilde örgütlenmiş bir toprak düzenine bir de serflerin diledikleri zaman topraklarını terk edemeyecekleri [“çift bozma”] ya da terk ettikleri takdirde malikânece ya ödemelerinin imkânsız olduğu bir bedelle yükümlü kılınacakları ya da en ağır şekilde cezalandırılacakları, yâni kısacası toprağı işleyenlerin aynı zamanda “toprağı bağımlı” da oldukları düşünüldüğü takdirde (Yavuz, 2012b: 147), feodal düzendeki bu örgütleniş biçimine neden “toprak köleliği sistemi” de denildiği kolaylıkla anlaşılmaktadır.

Tekrar “güç ikiliği”, yâni “Kral” ile “Kilise” arasında bölünen egemenliğin, aynı zamanda “Kral” ile “Senyörler” arasında da nasıl bölündüğü sorununa dönülecek olursa; bu sorunun temelinde senyörlere verilen ayrıcalıkların ya da bir başka deyişle özerkliğin yattığı açıktır. Malikâne düzeninde “idari”, “adli” ve “mali” olmak üzere üç tip özerklik bulunmaktadır: “İdari” açıdan özerklik, “malikâne toprakları üzerindeki can ve mal güvenliğinin, senyör ve adamlarınca sağlanması”dır. “Adli” açıdan özerklik, “adalet işinin senyör ve atadığı yargıçlar eliyle yürütülmesi”dir. Son olarak “mali” açıdan özerklik ise, “malikâne toprakları üzerindeki vergi toplama işinin senyör ve onun atadığı tahsildarların görevi olması”dır (Yavuz, 2012b: 146-147). Bu üç özerklikten hareketle denilebilir ki, feodal düzende her malikâne âdetâ birer mikro-devlet, her senyör âdetâ birer mikro-kraldır: Zirâ “Modern toplumdaki devletin görevini senyör ve adamlarının üstlenmesi, her malikânenin bir devlet gibi işlediğini” göstermektedir (Yavuz, 2012b: 147). Dolayısıyla “Kral”ın –tıpkı “Kilise” gibi– mutlak egemenliğini parçalayan bir başka “güç” de, her biri birer “devletimsi” yapıya dönüşüp, dayanışma/yardımlaşma anlamında giderek yozlaşan¹ malikâne düzenleri, yâni “Senyörler”dir.

Tam da bu noktada feodal düzendeki egemenliği “baltalayan” iki unsur arasındaki, yâni “Kilise” ile “Senyörler” arasındaki uyuma da dikkat çekmek gerekmektedir; zirâ bu uyum hem feodal toplumun mantığını kavramak bakımından hem de Carl Schmitt’in –üçüncü bölümde daha ayrıntılı anlatılacak olan– “siyâsî ilâhiyat” tezinin bu toplumdaki dayanaklarına işaret etmek bakımından son derece önemlidir. Bu bölümün girişinde de değinildiği üzere Schmitt, modern toplumdaki siyâsî kavramları teolojik kavramların dünyevîleştirilmiş hâli olarak görmektedir

¹ Poggi’ye göre; feodal düzendeki bu “yozlaşma”nın farklı nedenleri vardır; ama bu çalışma açısından Poggi’nin saydığı nedenlerden en önemlisi, modern devlette var olup da feodal düzen krallığında var olmayan eğitim, iletişim ve ulaşım imkânlarıdır: “...sözünü ettiğimiz dönemde [yâni feodal dönemde –F.K.], okuma yazmanın yaygın olmaması ve yolların yetersiz ve güvensiz olması nedeniyle, vasallık [yâni “kral-senyör” ya da “üst kademe senyör – alt kademe senyör” –F.K.] anlaşmasının tarafları arasındaki iletişim tam ve zamanında kurulamıyor; alt düzeydekilere emirler, üst düzeydekilere ise bilgiler vaktinde ulaştırılmıyordu” (2008: 51). Öte yandan; bu soruna ek olarak, “feodal varlıklarını arttırmak adına çatışan senyörlerin varlığı” ya da “toprağın miras yoluyla sürekli el değiştirmesi sonucu, ilk senyör ile mirasçılar arasındaki bağılıkların zayıflaması” gibi başka sorunlar da mevcuttur (Poggi, 2008: 51-52). Dolayısıyla: “...feodal düzenlemelerin doğası, istikrarlı ve geniş yelpazeli bir kural sisteminin kurumsal temelini oluşturmayı imkânsız kılmaktaydı” (Poggi, 2008: 52).

(2010: 41). O hâlde geleneksel/feodal toplumda da, “dinî yapı” ile “siyâsî yapı” arasında –henüz modern toplumdaki gibi dünyevîleşmemiş– bir etkileşim söz konusu olmalıdır ki, gerçekten de feodal düzende böyle bir etkileşim mevcuttur. Tıpkı modern toplumda “Devlet”in “Tanrı” ile eşleştirilmesi gibi, feodal toplumda da “Senyör/Lord” ile “Serf” arasındaki ilişki, âdetâ “Tanrı” ile “İnsan” arasındaki ilişkiyle eşleştirilmektedir:

“Katolik dininin söylemi, feodal söylemin, dinsel söylemin içerisinden yeniden üretilmesi gibidir. Bu söylemin en önemli özelliklerinden biri, Tanrı’ya nasıl seslenildiğidir. Katolikler, Tanrı’ya ‘senyör’ (ya da ‘lord’) diye atıfta bulunurlar ki bu, feodal toplum söyleminin kilise tarafından temellük edildiğini gösterir. Mülk sahibinin kimliğini gösteren sözcük, dinsel söylemde Tanrı’yı karşılayan bir sözcük hâline gelmiştir. Aziz Anelmus gibi bazı kilise babaları da söylemler arasındaki bu birebir bağlantıya değinir, insanın Tanrı ile olan ilişkisini, serfin senyör ile olan ilişkisini model olarak tarif eder. Bu da Katolik dininin bir dinsel ideoloji olarak feodal toplum yapısıyla tastamam örtüştüğünü göstermektedir” (Yavuz, 2012b: 150).

Yukarıda kısaca açıklanan üçlü iktidar yapısı [Kral–Kilise–Senyörler], bütüncül bir anlayışla hareket edemediği için, feodal toplumda bir başka sorun daha ortaya çıkmaktadır. Söz konusu sorun, gelişen kapitalist üretim tarzına koşut olarak, “pazarın güvenliği” ve “ticârî ilişkilerin sağlıklı bir şekilde yürütülmesi” sorunudur: “Kapitalist ekonomi içinde devlet, ekonomik ilişkilerin belirli ticârî kurallara uygun yürütülmesini ve pazar mekanizmasının düzenli işleyişini sağlayacaktır. Bu nedenle devletin tek yetkin siyasal örgütlenme olarak görülmesi, temel kaygısı pazar güvenliğini sağlamak olan kapitalizmin güç kazanması ile doğrudan bağlantılıdır” (Beriş, 2006: 65-66). Dolayısıyla; feodal düzende, çözümleri için modern devletin doğuşunu beklemek gereken üç temel sorun mevcuttur: (i) **“siyâsî iktidarın bütüncülleşmesi”**, (ii) **“siyâsî iktidarın dünyevîleşmesi”** ve (iii) **“gelişen yeni üretim tarzı [kapitalizm] gereği, pazarın güvenliğinin sağlanması ve tüm toplumsal kuralların “hukuk” üzerinden standartlaştırılması”**.

1.2. Feodalite'den Çıkış: Modern Devlet'in Düşünsel Temelleri

Bir önceki alt başlıkta sözü edilen sorunların çözülüşü ve feodal toplum mantığından çıkış, Rönesans ve Reform hareketleri ile olmuş, bu hareketler aynı zamanda modern iktidar ilişkilerinin alt yapısını da hazırlamıştır (Beriş, 2006: 83). Etimolojik olarak “yeniden doğuş” anlamına gelen Rönesans, Hıristiyanlıkta büyük bir zihniyet değişikliği yaratan Reform’un da arka planında yer alan, dolayısıyla Avrupa’da Ortaçağ [feodalite] ile modernite arasında bir “geçiş dönemi” hareketidir: Bu dönemin en önemli özelliği ya da bir başka deyişle bu döneme “yeniden doğuş” denilmesinin en önemli nedeni, Antik Yunan’dan ve Roma İmparatorluğu’ndan kalma “kültürel öz”lerin keşfedilmesi ve söz konusu keşiflerle koşut olarak, “düşünce”nin özgürleşmesi, yâni Kilise eksenli Hıristiyan teolojisinin boyunduruğundan kurtulmasıdır (Beriş, 2006: 84).² Her ne kadar Kilise bu dönemde alevlenen “din–bilim” çatışmasını engellemeye kalkışsa da, sonuçta Katolikler, hem kendi içlerindeki “tutucu Dominikenler – yeniliklere açık Cizvitler” gibi ayrışmaları hem de bu ayrışmalardan çok daha ciddi bir teolojik tehdit olan Protestanlığın yayılmasını önleyememişlerdir (Beriş, 2006: 84-85).

Rönesans’ın siyaset felsefesi üzerindeki etkisi ise, tahmin edileceği üzere, “laik” siyâsî iktidarların temellerinin atılması şeklinde olmuştur ve bu etki, siyaset kuramcılar arasındaki karşılığını/temsilini Niccolo Machiavelli’de bulmuştur (Beriş, 2006: 86). Carl Schmitt’in; ““Devlet” sözcüğünün, Avrupa halklarının siyâsî sözlüğüne Machiavelli tarafından kazandırıldığı yadsınamaz” (2005: 247) diyerek önemine dikkat çektiği İtalyan filozof, “hükmettiği alanda üstün örgütlü bir güç ve diğer devletlerle ilişkilerinde çıkarlarını savunan bir siyasal kurum olarak” (Beriş, 2006: 87) modern devletten –henüz bir taslak ölçüsünde de olsa– söz etmiş, bunu yaparken de devleti “dinsel ve metafizik” etmenlerden arındırmıştır, yâni onu laikleştirmiştir: “Ona göre siyaset yaşamın genel akışının yarattığı dinamikler

² “Ancak bu noktada Aristoteles’in *Politika*’sını tekrar su yüzüne çıkaran Auquinumlu Thomas gibi din adamlarının katkısı yadsınmamalıdır” (Beriş, 2006: 84). Zira bu gibi katkılar göstermektedir ki; Rönesans, yalnızca “din karşıtı” ya da “din dışı” zihniyetlerce gerçekleştirilmemiş, “yeniden doğuş” sürecine “arayış” içerisindeki din adamlarınca da birtakım katkılar sunulmuştur.

boyunca ilerlemektedir, siyasetin somut pratiklerinin yarattığı durumları ahlâkî ya da dinsel ilkelerin arkasına gizlemeye gerek yoktur” (Beriş, 2006: 87). Machiavelli siyasal iktidarı laikleştirmenin yanında, ayrıca onu teke indirmeye de çalışmıştır; zirâ İtalyan filozofa göre siyasal düzenin sürekliliği ancak böyle mümkündür (Beriş, 2006: 88).³

Çalışmanın üçüncü bölümünde daha ayrıntılı olarak açıklanacağı üzere; Machiavelli’nin “etik/teolojik” olanı “politik” olandan ayıran siyaset anlayışı, Carl Schmitt’in “siyasal olan”a ilişkin temel ayrımının da öncüsü/habercisi gibidir. Zirâ nasıl ki Machiavelli siyâsî kararları ahlâkî/dinî kararlardan arınık bir hâle getirmeye çabalamış ise, aynı şekilde, Schmitt de “siyasal olan” ikili değer sistemini, diğer bütün değer sistemlerinden ayırmıştır. Hattâ Schmitt, Machiavelli’nin de ötesine geçerek, “siyasal olan”ı yalnızca “uhrevî olan”dan değil, aynı zamanda “dünyevî olan” değer sistemlerinden de arındırmıştır: Örneğin ahlâkî [iyi–kötü], iktisâdî [kâr–zarar], estetik [güzel–çirkin] ya da mantıkî [doğru–yanlış] sistemler gibi (Schmitt, 2006b: 47)... Yâni Schmitt’e göre; modern devlet, kendince gerektirdiği takdirde, tüm bu ikili değer sistemlerine zıt bir kararı da alabilen devlettir: Bu anlamda modern devletin kararları, diğer bütün mercilerin kararlarından münezzehtir; tıpkı bir Tanrı gibi...

Avrupa’daki Reform hareketlerinin öncü konumundaki temsilcileri ise Martin Luther ve Jean Calvin’dır. Ancak tam da bu noktada belirtilmelidir ki; bu entelektüeller, Kilise Hıristiyanlığına karşı giriştikleri savaşta tek başlarına kalmamışlar ve Kiliseye karşı güç kazanmak isteyen monarşiler tarafından da desteklenmişlerdir (Beriş, 2006: 89). Martin Luther, Kitab-ı Mukaddes’in Yunanca ve İbranice asıllarını okumasının ardından Kilisenin naslarını [örneğin “endüljans”ı]

³ “Machiavelli kendisini önceleyen düşünürlere, özellikle Hıristiyanlığın iktidarın kaynağını bire (Tanrı’ya) indiren St. Paul’un “Tüm güç, Tanrı’nın gücüdür.” sözüyle en veciz ifadesini bulan tasarımına çok şey borçludur. Ancak düşünürün asıl başarısı din temelli bu siyasal öngörüğü dönemin somut koşulları ekseninde yeniden yorumlayıp “tek” iktidara laik bir içerik kazandırması, böylece Avrupa’da siyasal evrimin yönünü kestirebilmesidir” (Beriş, 2006: 88). Burada da Carl Schmitt’in “siyâsî ilâhiyat” tezi Machiavelli üzerinden doğrulanmaktadır: Zirâ Machiavelli’nin laikleştirdiği düşünsel miras da teolojik temelleri olan bir mirastır. Dolayısıyla; Machiavelli’nin siyaset felsefesinde “yeni” olan, teolojik bir tekçiliğin [monizm], laik-politik bir tekçiliğe dönüştürülmesidir.

reddetmiş, İncil'i Almancaya çevirerek kutsal kitabın üzerinde Kilise tarafından kurulan "anlam tekeli"ni yıkmış, kısacası dinin kendisine, yâni Hıristiyanlığa değil, onun "Kiliseleşmiş" hâline karşı çıkmıştır (Beriş, 2006: 90-91). Hıristiyanlık; ilk doğduğu zamanlarda "köleci" Roma toplumunun pagan ve seçkinci dinine karşı "proleter/anarşist" unsurlar içeren İsevî bir Hıristiyanlık iken, Hz. İsa'dan sonra tıpkı Roma/pagan dinindeki gibi seçkinci bir dine, yâni sömürgeci bir Kilise Hıristiyanlığına dönüşmüştür (Yavuz, 2012b: 124-125). Luther'in itirazları da işte bu Kilise-tipi Hıristiyanlığa olmuştur.

Luther, İncil'i Almancaya çevirerek Katoliklerin "evrensellik" iddialarını kırmış ve insanın, Tanrı ile Kilise olmaksızın da, yâni aracısız/dolaysız bir şekilde de bağ kurabileceğini söylemiştir (Beriş, 2006: 92): Bu gibi düşüncelerin yayılması sonucunda, Avrupa'da, Ortaçağ'a görece çok daha güçsüz bir Kilise iktidarı ve yine Ortaçağ'a görece çok daha güçlü bir monarşi iktidarı ortaya çıkmış, böylelikle modern devletin düşünsel ve toplumsal temelleri atılmıştır (Beriş, 2006: 83-84). Ki, zaten Luther bir önceki alt başlıkta açıklanan "iki kılıç kuramı"na karşı da tezler üretmiş ve dünyevî iktidar dışında, ondan ayrı bir uhrevî iktidarı kabul etmeyerek, iktidarı sembolize eden kılıcı teke indirmiştir: "Ona göre dünyevî iktidar tanrısal kökenlidir; ancak, bu iktidarın başında bulunan kral, yetkisini kiliseden değil, doğrudan Tanrı'nın kendisinden almaktadır. Dünyevî iktidar, tanrısal kökenli olduğu için inananların iktidar sahiplerine, her koşulda, hattâ onlar tiranlığa kaysalar bile, tâbî olma yükümlüğü bulunmaktadır" (Beriş, 2006: 92).

Bir başka reformist olan Jean Calvin'in de, "siyasal/dünyevî iktidarın Kilisenin uhrevî iktidarından bağımsız olması" hakkındaki düşünceleri Luther ile paraleldir; ancak Luther'e görece Calvin daha tutucu bir reformisttir: Zirâ Luther'den farklı olarak Calvin, siyasal iktidara [örneğin "herkesin Tanrı'ya tapmasını sağlamak", "imansızlığı, küfrü ve sapkınlığı engellemek" gibi] birtakım teolojik sorumluluklar da yüklemektedir (Beriş, 2006: 94).

Rönesans ve Reform hareketleri dışında feodal toplum mantığını sona erdiren bir başka neden de iktisâdî yapının dönüşüme uğraması ya da daha net bir deyişle kapitalist “üretim tarzı”nın doğuşu ve gelişimidir. Bu süreci iki farklı bakış açısı üzerinden kavramak mümkündür: (i) “idealist [Weberyen] bakış açısı” ve (ii) “materyalist [Marksist] bakış açısı”. İdealist/Weberyen bakış açısına göre, feodal toplumsal yapı ve üretim tarzı [üretim tarzı = üretim güçleri + üretim ilişkileri], belirli bir “zihniyet”in, yâni belirli bir “insan tipi”nin sonucuyken; materyalist/Marksist bakış açısına göre, feodal “zihniyet” ya da bir başka deyişle “feodal insan tipi”, feodal toplumsal yapının ve üretim tarzının bir sonucudur. Dolayısıyla: İdealist/Weberyen bakış açısına göre, modern/kapitalist toplumsal yapı ve üretim tarzı da, belirli bir “zihniyet”in, yâni belirli bir “insan tipi”nin sonucuyken; materyalist/Marksist bakış açısına göre, modern/kapitalist “zihniyet” ya da bir başka deyişle “modern/kapitalist insan tipi”, modern/kapitalist toplumsal yapının ve üretim tarzının bir sonucudur. Kısacası ilk bakış açısında “zihniyet” belirleyici konumdayken; ikinci bakış açısında “maddî güçler/ilişkiler” belirleyici konumdadır.

İdealist/Weberyen bakış açısına göre; Reform hareketleri sonucunda Katoliklikten Protestanlığa geçişin gerçekleşmesi ve buna ek olarak Rönesans’ın dünyaya Kilise eksenli bakılmamasını öğütleyen “hümanist” mantığı, feodal toplum insanını “zihniyet” bakımından dönüşüme uğratmış, böylelikle kapitalist üretim tarzının ve modernitenin kendine özgü “insan tipi” ortaya çıkmıştır. Modern insan, Rönesans ve Reform hareketleri sonucu temellük ettiği yeni “zihniyet” sonrasında; “aklı ve iradesini kullanarak özgürce davranışlarda bulunan”, Katolik mantık doğrultusunda “edilgen, kanaatkâr ve münzevi” bir yaşam sürmeyi reddedip, “etken, yazgısına hâkim olmaya çalışan ve girişimci ruha sahip” bir birey olmuştur (Beriş, 2006: 85). Bu birey, feodal toplumun “senyör” ya da “serf” tipi insanlarından farklı bir zihin dünyasına sahip olan “burjuva” tipi insandır. Weber’e göre, modern/kapitalist toplumsal yapıyı yaratan işte bu yeni insan tipidir ve söz konusu

insan tipinin ayrıksılığı/bambaşkalığı, Katoliklerden farklı olarak yaşamına, “Protestan/Yahudi” zihniyeti doğrultusunda yön vermesinden geçmektedir.⁴

“...kapitalizme geçiş, bir “zihniyet devrimi” aracılığıyla da olmuştur. Ortaçağ kilisesinin ve reform sonrası Protestanlığın iktisâdî girişimlere bakışının da farklı olduğu görülecektir. Örneğin Aquinumlu Thomas, bir insanın ihtiyacından fazla para kazanmasının engellenmesi gerektiği düşüncesindeyken Protestanlığın öncüllerinden Calvin,⁵ “Tanrı katında muteber olmak için önce ticarî başarı sağlamak” gerektiğini savunacaktır. Max Weber, kapitalizmin kaydettiği bu gelişmeyi servet sahibi olmayı şeytana yaklaşmanın göstergesi olarak alan Katolisizme karşı Protestanlığın yükselişi ile açıklamıştır” (Beriş, 2006: 102).⁶

Yukarıda da belirtildiği üzere, Weber’in işaret ettiği bu yeni insan tipi “burjuva”dır. Alman ekonomist ve sosyolog Werner Sombart (1863-1941), **Burjuva / Modern Ekonomi Dönemine Ait İnsanın Ahlakî ve Entelektüel Tarihine Katkı** adlı yapıtında, “burjuva” tipi insanın erdemlerini ayrıntılı bir şekilde açıklamaktadır. Sombart’a göre; tam anlamıyla “burjuva” denilebilecek insan tipine ancak 1400’lü yılların Floransa’sında rastlamak mümkündür: Söz konusu insan tipi, yalnızca

⁴ Zihniyet [din] ile toplumsal yapı arasındaki ilişkiyi bu şekilde açıklayan yalnızca Weber de değildir. Örneğin: “Toplumsal yapı ve din ilişkisi hakkındaki önemli çalışmalardan biri, Robertson Smith’in 1889 tarihli *The Religion Semites* adlı kitabıdır. Smith’e göre, Avrupa klasik döneminde Politeizm (çoktanrıcılık) yürürlükteyken Asya dinleri, Mısır ve Mezopotamya, daha çok monoteisttir (tektanrıcı). Smith, böyle bir karşıtlıktan söz ederek toplumsal yapıyı temellendirir. Asya’da tektanrıcılık, devletin tek kişi tarafından yönetilmesiyle yani monark ile despotik oluşuyla ilişkilidir. Avrupa’da ise, siyasal iktidarın çoğulcu bir yapısı olduğu görülür” (Yavuz, 2012b: 151).

⁵ “Calvinizme’in iktisat tarihinde ve özellikle modern kapitalizmin kuruluşunda oynadığı rol, Alman tarihçi ve sosyolog *Max Weber* tarafından tahlil edilmiştir. Calvinizm, Weber’e göre, son derece disiplinli olan meslek ahlakî ve ciddiliği, tasarruf şuru ve çalışma intizamı ile kapitalist zihniyetin doğuşunda birinci derecede müessir olmuştur. *Max Weber*, bununla her şeyi maddî üretim araçları ve tekniği ile izah eden *Marx*’ın görüşü karşısında onun tam zıddı olan ikinci bir görüşü çıkarmış oluyordu. Ancak tek taraflı yorumlandığı takdirde, *Weber* tarafından savunulan görüşün *Marx*’ın maddeciliği kadar mübalâğalı olduğu söylenebilir. Bununla beraber, *Kalvinizmin* tek sebep değil, fakat başka sebeplere refakat eden ve kapitalist gelişimin zihniyet tarafını yoğurmak suretiyle kendisi de ayrı bir halka olarak sebep ve illet zinciri içine dâhil olduğu inkâr edilemez. Basit bir ziraatçilik temelinden ve Ortaçağ tertibi esnaftıktan büyük ticaret ve endüstri çağına ayak basan Batı’nın böylesine bir gelişmede Calvinizm ve Protestanlığın tasarruf, çalışkanlık, meslek ciddiliği ve sorumluluk şuru ile geniş ölçüde teşvik gördüğünü söylemekte hata yoktur” (Ülgener, 2006: 395-396).

⁶ “Öğrencilerimden biri, bu konuda en fazla bütünlük içeren istatistiki malzemeyi incelemiştir. Örneğin 1895’te Baden’de 1000 Protestan başına 954.900 Mark, 1000 Katolik başına 589.800 Mark sermayeye dayalı artış vergisi düşerken, Yahudiler, 1000 Yahudi başına 4 milyon Markın üstünde sermayeye dayalı artış vergisi ile başı çekiyorlardı” (Weber, 2005: 30).

“kentte oturan”, varlıklı tüccarlar ya da zanaatkârlar üzerinden tanımlanabilecek bir sınıfın temsilcisi değildir; zirâ “burjuva”, “olgun kapitalist girişimci” olarak birtakım “özel psikolojik nitelikler”e sahiptir (Sombart, 2008: 114). Belirli bir zevk anlayışına sahip, her konuda iyice düşünen, düzenli, kanaatkâr, titiz ve tutumlu olan “burjuva” tipi insan –özellikle iktisâdî anlamda– feodal “düşünce”den, yâni “senyör” tipi insandan ayrılmaktadır. Bu ayrılış, öncelikle “ekonomik davranışları akılcı hâle getirmek” [gelir = gider] ve sonrasında da “tasarruf etmek” [gelir > gider] gibi kurallarda son derece belirgin bir hâl almaktadır: “Eskiden yaşamış olan senyör kadar hattâ ondan da çok para harcayabilecek birinin ekonomik yöntem sorunlarını düşüncelerinin ve uğraşlarının merkezine yerleştirmesi yeni, yepyeni bir şeydir” (Sombart, 2008: 116).

Sombart’a göre; “burjuva”, yukarıda kısaca özetlenen niteliklerini aşağı yukarı 14. yüzyılda edinmekle birlikte, bu niteliklerini kapitalist üretim tarzının ve tabî ki modernitenin hâkim bir zihniyet konumuna geçtiği 18. yüzyıla dek de korumuştur. Söz konusu sürekliliğin en açık kanıtlarından biri, 14. yüzyılın tipik bir burjuvası olan L. B. Alberti ile 18. yüzyılın “insanın ağzını açık bırakacak derecede sağduyulu ve ölçülü”, “her eyleminde ekonomik bir bilgelikle karşılaşılacak” burjuvası Benjamin Franklin arasında, sahip olunan erdemler bakımından neredeyse hiçbir farkın olmamasıdır (Sombart, 2008: 125 ve 127).

Materyalist/Marksist bakış açısına geçmeden önce belirtilmelidir ki; idealist/Weberyen bakış açısı, Carl Schmitt’in siyaset felsefesiyle de paralellikler arz etmektedir. Yâni –çalışmanın üçüncü bölümünde açıklanan– “siyâsî ilâhîyat” teziyle, din ve modern siyâsî yapı arasında Webervâri bir belirleyicilik [teolojik yapı → modern politik yapı] kuran, Marksizm’i –liberalizm ile birlikte– apolitik bir “ekonomizm”, bir tür “indirgeme” olarak gören ve dahası “anti-Marksist” olduğu şüphesiz bir harekete, yâni Nazizm’e destek veren Schmitt’in, idealist/Weberyen bir bakış açısına paralel bir bakış açısı olduğunu söylemek mümkündür.

Materyalist/Marksist bakış açısına göre ise; feodal toplumsal yapının başkalaşım modernleşmesindeki temel belirleyici “zihniyet” değil, maddî koşullardaki gelişmelerdir. Yâni modern/kapitalist zihniyet, maddî koşulların, özellikle de yeni “üretim tarzı”nın bir sonucudur. Yeni üretim tarzının gelişimi ise Ortaçağ toplumundaki birtakım iç ve dış dinamikler ile mümkün olmuştur. İç dinamiklerden kasıt, 14. yüzyıldan itibaren feodal toplumun kendi genişleme sürecinin sonuna ulaştığını gösteren gelişmeler iken; dış dinamikler ise, özellikle 16. yüzyıldan itibaren ticaret kapitalizminin gelişmesini tetikleyen gelişmelerdir (Beriş, 2006: 98)

14. yüzyıldan itibaren feodal toplum, kendi genişleme sürecinin sonuna ulaşmış ve toplumsal yapıdaki üretim-tüketim dengesi bozulmuştur. Bu bozulmanın nedeni, senyörlerin sahip olduğu topraklardaki üretim sabit kalırken, nüfusun, yâni tüketimin sürekli artış hâlinde olmasıdır. Toprağa bağımlı olduğu için sabitlenen üretim ile sürekli artış hâlinde olan tüketim arasındaki bu dengesizlik, Ortaçağ’daki sınıfsal tabakalaşmayı giderek genişletip derinleştirmiş ve sonuçta toplumda genel bir hoşnutsuzluk meydana getirmiştir (Beriş, 2006: 99). Ekonomi adına bu gibi olumsuz gelişmelerin artması, feodalizmin artık yerini yeni bir düzene bırakması gerektiğini göstermiş, bu yeni düzenin kapitalizm olacağı ise, yine daha sonraki maddî gelişmeler ile belirlenmiştir.⁷

Söz konusu gelişmelerden biri Kilise’nin Avrupa halklarını katılmaya çağırdığı Haçlı Seferleri, diğeri ise Coğrafi Keşiflerdir: Bu iki büyük süreçle birlikte, Avrupa’da yerel iktidarların, yâni Kilise ve feodal beylerin kontrol edemeyeceği ölçüde bir para birikimi olmuş ve böylelikle bu para en önemli mübadele aracı hâline

⁷ Bu maddî gelişmelerin en önemlilerinden biri de hiç şüphesiz ki “kentleşme”dir. Zirâ kapitalizmin sürükleyici sınıfı olan burjuvazinin mekânsal karşılığı, “kırsal alan/köy” değil “kent”tir. Ortaçağ’da, kentler, feodal beylerin ve köylülerin, kimi zaman zanaat ürünlerini satın almak, kimi zamansa kendi tarım ürünlerini satmak amacıyla gittikleri zanaat ve ticaret merkezleridir. Bu merkezler, sonraları feodal yapıda yaşam imkânı bulamayan köylülerin göçleriyle de büyüyüp genişlemiş ve sonuçta, kırsal alandaki “tarımsal üretim” ve “aristokrasi”ye karşı, “sınai üretim” ve “burjuvazi”nin doğup güçlendiği mekânlara dönüşmüşlerdir (Zubritski-Mitropolski-Kerov, 1992: 154). Kentler, ayrıca – farklı dinlerin, mezheplerin, etnisitelerin birbirleriyle tanışma/kaynaşma alanı olarak– laikleşme sürecine de pozitif katkı sağlamışlardır.

gelirken, ticaret de, toprağa bağılı üretimi aşarak, en büyük geçim ve servet kaynağı olarak ön plana çıkmıştır. Tüm bu gelişmelerle hâkim konuma geçen yeni sınıf ise, ticaretin kontrolünü elinde bulunduran “burjuva” sınıfı olmuştur (Beriş, 2006: 99-100).

Burjuva güdümündeki ticaret kapitalizminin doğuşu, feodal toplumdaki parçalı iktidar yapısının da sonunu hazırlamıştır; zirâ “feodalitenin parçalı iktidar yapısı, ne ticaretin dayanacağı standart hukuksal normları oluşturmada ne de değişik bölgeler arasında düzenli mal akışı sağlayacak bir güvenlik ortamı yaratmada başarılı olabileceğinden”, burjuva sınıfı ticaret kapitalizmine gereken ortamı yaratması koşuluyla, krallara vergi vermeyi kabul etmiştir (Beriş, 2006: 100-101): Böylelikle, savaş teknolojisindeki ilerlemelerle de birlikte, krallar diğer feodal beyler karşısında iktisâdî ve askerî açıdan güçlenmiş ve Ortaçağ’a hâkim olan parçalı iktidar yapısını ortadan kaldırılabilmıştır (Beriş, 2006: 101-102).

Sonuç itibariyle Ortaçağ’ın sonunda feodalizmden kapitalizme geçiş, “burjuvazi-krallık” ittifakının, Kilise’nin ve feodal beyliklerin mikro iktidarlarını ortadan kaldırmasıyla gerçekleşmiştir. Modern toplumun lokomotif sınıfı olan burjuvaziyle Ortaçağ’ın hâkim sınıfı olan aristokrasi arasındaki kesin hesaplaşma ise, Fransız Devrimi ile birlikte yaşanmış, bu devrimle burjuvazi, aristokrasiyi tam anlamıyla alt etmiştir (Beriş, 2006: 101).

“Özetle egemenliği içkin, modern laik devletin oluşumunu sağlayan pek çok etmen bulunur. Kilisenin siyasal gücünü ve etkinliğini yitirmesi, sosyo-ekonomik koşullara uyum sağlayamayan feodalitenin tarih sahnesinden silinmesi ve burjuvazinin toplumsal sınıfların en önemlisi durumuna gelmesi modern devletin ortaya çıkmasına zemin hazırlamıştır. 16. yüzyılda başlayan, bunu izleyen iki yüzyıl boyunca iyice güçlenen bu eğilim, her şeyden önce siyasal iktidarın tek bir elde toplanması ve merkezileşmesi yönündedir. Bu süreçte küçük ve zayıf siyasal birimler, kendilerinden daha büyük ve daha güçlü yapılanmalar tarafından massedilirler. Böylece belirli bir coğrafi alan içinde hükmetme gücü tek merkezde toplanmış olur” (Beriş, 2006: 103).

1.3. Totaliter Devlet Modeli ve Modern Devlet'in Kuruluş Mantığı: “Total” mi, “Totaliter” mi?

Modern devletin kuruluş mantığına, yâni modern devletin doğası gereği total mi yoksa totaliter mi olduğuna ilişkin açıklamalara geçmeden önce, total ve totaliter devlete dair kısa bir bilgilendirme işlevsel olacaktır. Total devlet -kısaca- “bir ve bütün” olan devlettir. Dolayısıyla bir devletin total olması, onun kendi iç bütünlüğüyle ilgili bir niteliktir ve toplum üzerinde kurduğu hâkimiyetle doğrudan ilişkili değildir. Totaliter devlet ise –yine en kısa ve klasik tanımıyla- hem “bir ve bütün” hem de toplumla bütünleşmiş, yâni “politik olan” dışında hiçbir toplumsal yaşam alanı bırakmamış, hayalî bir devlet modelidir. Otoriter devletten farklı olarak totaliter devletler, yalnızca zora dayalı, gayrimeşru bir iktidarın devamlılığını değil, aynı zamanda belirli bir dünya görüşünün -ki, bu genellikle bir ideoloji ya da dindir-gerektirdiği şekilde kendi toplumlarını dönüştürmek isterler: Bunun için de kontrolleri altındaki tüm ulaşım ve iletişim imkânlarını seferber ederler. Nitekim teknik/teknolojik imkânların en üst düzeye ulaştığı 20. yüzyılın âdetâ “totaliter devletler çağı” olmasının da en önemli nedenlerinden biri budur; yâni devletin -neredeysse- tüm toplum üzerinde egemenlik kurabilecek bir güce erişmesi... Toplumla özdeşleşen ve devasa bir organizma hâline gelen totaliter devletlerde, siyasal katılma topyekûn, zorunlu bir biçimde gerçekleştirilirken, kamuoyu ise iki türlüdür: “Resmi” ve “gizli” kamuoyu. Resmi kamuoyu devletin ve devletle paralel düşünen vatandaşların açıktan savunduğu görüş iken, gizli kamuoyu devlete muhalif, resmi görüşe aykırı düşünen vatandaşların benimsediği ama özgürce dillendiremediği görüştür. Bu açıdan bakıldığında totaliter devletlerin demokratik olup olmadıkları da tartışmaya açıktır: Zira resmi görüşün tüm topluma benimsetilebildiği varsayımı altında, halkın görüşü aynı zamanda devletin görüşü olabilmekte, böylelikle demokrasi totaliter diktatörlüğe dönüşebilmektedir; tıpkı Almanya'daki Nazi Partisi iktidarında olduğu gibi...

Bundan önceki iki alt başlıkta da açıklandığı üzere, modernite/modern devlet, feodalite ve onun geleneksel devletimsi iktidarlara tarafından yaratılan sorunların çözümü olarak doğmuştur. Modernite/modern devlet bir yandan feodaliteye, onun

parçalı, birlik ve bütünlükten yoksun iktidar yapısına karşıt bir biçimde gelişirken, bir yandan da Ortaçağ'ın düşünsel mirasından beslenmiştir. Sonuç itibâriyle feodal mantığın doğurduğu toplumsal sorunlar, ancak egemenliği “tek” ve “bölünemez” bir şekilde yeniden üreten modern devletle birlikte çözülebilmıştır; zirâ hem mezhepler [Katolik–Protestan] arasındaki hem de dünyevî iktidarlar [Kral–Senyörler] arasındaki kanlı mücadelelerin son buluşu, ancak modern devletin egemenliği tekelleştirebilmesiyle mümkün olabilmıştır.

Modern devlet, tek ve bölünemez bir egemenliğin sahibi olarak, şu üç gerekli koşula dayanmaktadır: “Belirli bir sınırla çevrilmiş topraklar (ülke), bu ülke üzerinde yerleşik bir yaşam sürdüren insanlar (halk/yurttaşlar) ve yönetim faaliyetlerini sürdürmek üzere kurumsallaştırılmış bir uygulama mekanizması (hükümet/siyasal iktidar)” (Beriş, 2006: 140). Ancak her modern devlet bu üç koşulu sağlamakla birlikte, koşulların sağlanış biçimi devletten devlete farklılıklar gösterebilmektedir. Meselâ her devletin “toprak genişliği” aynı olmadığı gibi, halkındaki nüfus ve “homojenlik” ya da bir başka deyişle “etnik çeşitlilik” derecesi, dahası “yönetim sistemi” veya “siyâsî rejimi/ideolojisi” de aynı değildir. Örneğin; Rusya ile Malta “toprak genişlikleri”, Çin ile Vatikan “nüfus oranları”, ABD ve İzlanda “etnik çeşitlilik” dereceleri, Fransa [Yarı Başkanlık Sistemi] ile İngiltere [Parlamenter Demokrasi] “yönetim sistemleri” ya da Nazi Almanyası ile Sovyet Rusya “siyâsî ideolojileri” bakımından karşılaştırıldıkları takdirde, birbirlerinden farklıdırlar (Beriş, 2006: 140-141); ancak son kertede adı geçen tüm bu devletler birer modern devlet örneğidirler.

Öte yandan; yukarıda örneklendirilen niceliksel ve niteliksel farklılıklar ne ölçüde olurlarsa olsunlar, erekbilimsel [teleolojik] bir gözle bakıldığında, “birlik ve bütünlük” amacı, tüm modern devletler için ortaktır. Bu ortaklık da hâliyle şu sonucu doğurmaktadır: Her modern devlet, doğası gereği “bütün”, yâni “total” bir devlettir. Ya da bir başka deyişle: “Total” olmayan bir modern devletin varlığından söz etmek mümkün değildir. Zirâ Carl Schmitt'in de dikkat çektiği üzere modern devlet; “dünyevî” bir “societas perfekta” [mükemmel topluluk] olarak, ülkesi dışında siyâsî

bir aktör iken, ülkesi içerisinde her türlü güç ilişkilerinin üzerinde yer alan (Bezci, 2006: 152), mutlak bir egemendir. Dolayısıyla modern devlet, kuruluşundan itibaren, “gücünün erişemediği alan ve uzam bırakmamaya” (Bezci, 2006: 152) programlanmış bir organizma, bir makinedir.

Bir amaç olarak “total devlet”, kendisini, yalnızca iç ve dış egemenliğin tam anlamıyla sağlanması, yâni “devletleşme” süreci üzerinden değil, aynı zamanda “demokratikleşme”, “uluslaşma” ve “laikleşme” süreçleri üzerinden de gerçekleştirmek niyetindedir. Dolayısıyla “devletleşme”, “demokratikleşme”, “uluslaşma” ve “laikleşme” süreçlerinden her biri, modern devletin totallliğini farklı yönlerden besleyip güçlendiren süreçlerdir: “Devletleşme” egemenlik anlamındaki totallığı yaratırken, “demokratikleşme” monarşik-aristokratik ayrıcalıkların ortadan kaldırılması anlamındaki totallığı, “uluslaşma” –dil, din, ırk, toprak, vs... gibi ortak kimlikler ekseninde– halkın homojenleştirilmesi anlamındaki totallığı ve “laikleşme” ise Kilise misâli teolojik iktidar odaklarının uhrevî alan ile sınırlandırılması anlamındaki totallığı yaratmışlardır.

“Total”lik modern devletin ontolojik niteliklerinden biri olarak belirlendiği takdirde, böyle bir belirleme şu soruyu da ister istemez beraberinde getirmektedir: “Peki, mâdem her modern devlet aynı zamanda bir “total devlet” ise, o hâlde bu her modern devletin aynı zamanda bir “totaliter devlet” de olduğu anlamına mı gelmektedir?”

“Total”lik, modern devletin ontolojik niteliklerinden biriyken, “totaliter”lik, totallik gibi “olmazsa olmaz” bir nitelik değil, yalnızca hayalî [ütöpik] bir tasarım olarak ortaya çıkmaktadır. Yâni “total devlet”ten farklı olarak totaliter devlet”i, ancak “devlet-toplum birliği”nin kısmî varlıkları üzerinden konuşabilmek mümkündür. Zirâ “totaliter devlet” denildiğinden akla ilk gelen modern devlet örnekleri dahi [örneğin Faşist İtalya, Nazi Almanya’sı, Sovyetler Birliği vs...] tam anlamıyla “totaliter”lik tanımına uyan tipler değildir. Ancak öte yandan; her “total”, dolayısıyla da “modern” devletin, aynı zamanda gizil bir totaliterlik taşıdığını da

unutmamak gerekir. Ayrıca denilebilir ki “totaliter”lik; her modern devletin kendi toplumuyla olan rutin ilişkisinde, en azından “kısıtlı” ölçüğünde, yani minimum düzeyde de olsa mevcuttur. Sözgelimi modern devletlerdeki millî eğitim uygulamaları, ideolojik anlamda “totaliter”liğin en tipik örneklerinden biridir:

“Eğitim yönetimi, programların uygulanması, eğitimsel materyallerin organizasyonu ve eğitimin sosyal olarak etkileşimi, temelde ideolojiktir ve bunların tarafsız olduğunu söylemek de gerçeği yansıtmamaktadır. Eğitim ideolojisi üzerine çalışma yapmış düşünürlerden Althusser, eğitimin niteliklerinden bahsederken okulun, en kuvvetli ideolojik aygıt olduğunu ifade etmektedir. Okul, çocukları küçük yaşta alarak egemen ideoloji çerçevesinde bir hedefe götürür. Bunu, eğitimi mecburi tutarak yapar. Eğitim bir ideoloji aktarımıdır, düşüncesi sadece otoriter veya kapalı rejimleri resmetmez. Bu sav, demokrasi veya demokrasiyi içselleştirdiğini iddia eden ülkeler için de geçerlidir. Buralarda da eğitim, siyasi ve ekonomik güçlerin kendileri için kullandığı bir güç hâlini alır” (Macit, 2006: 125).

Bu rutin varlığı dışında “totaliter”lik, özellikle “olağanüstü hâller”de ya da bir başka deyişle Lockegil “özgürlük” kaygısı ikincil planda kalıp da, Hobbessgil “güvenlik” sorunları gündeme geldiğinde, modern devletin görmezden gelinemez boyutlardaki, vazgeçilmez bir niteliği olabilmektedir; zirâ söz konusu “güvenlik” olduğu takdirde, özgürlükler devlet tarafından kolaylıkla askıya alınabilmekte, hattâ toplumun kendisi dahi, totaliter bir devlet talep edebilmektedir. Bu da aslında tam anlamıyla bir totaliter devlet olabilme yolunun, toplumu sürekli bir güvensizlik ortamı içerisinde tutmaktan, örneğin başka devletlerle sürekli “savaş” hâlindeki bir devlet olmaktan geçtiğini göstermektedir. Nazilerin Alman toplumuna – durmaksızın– yaptığı “yayılmacı savaş” çağrıları bu anlamda dikkate değerdir. Diğer yandan; Nazilerin “yayılmacı savaş” çağrılarının “olağanüstü hâller” üzerinden olduğu kadar, kendine özgü bir “sınıf psikolojisi” üzerinden de etkili olduğu yadsınamaz. Meselâ Wilhelm Reich’a göre; faşizm ya da bir başka deyişle “anamalcı tek parti buyurganlığı”, “dargörüşlü toplumbilimciler”in veya “lafebesî siyasetçiler”in zannettiği gibi devletten değil, toplumdaki, yani toplum içerisindeki belirli bir “insan tipi”nden kaynaklanmaktadır (Reich, 1979: 11-12): “Anamalcı tek parti buyurganlığı (faşizm), en katkısız biçimiyle, sıradan orta sınıf insanının bütün

akıl dışı ruhsal tepkilerinin toplamıdır. (...) Faşist anlayış, ezilmiş, yekiye susamış, her an başkaldırmaya hazır “basit aklın” anlayışıdır. Bütün faşist buyurganların en sıradan gerici küçük-kentsoylu (burjuva) sınıftan çıkmış olmaları raslantı değildir” (Reich, 1979: 11-12).

Buraya kadar kısaca açıklanan düşünceler toparlanacak olur ise; modern devletlerin doğaları gereği “total” olduklarını söylemek mümkündür. “Totaliter”liğin ise, modern devletler açısından, ancak çeşitli şartlar [“güvenlik” kaygısı yaratan olağanüstü hâller, sınıf psikolojileri vs...] olgunlaştığı takdirde görünür hâle gelen, gizil bir nitelik olduğunu söylemek daha doğrudur. Dolayısıyla modern devletler doğaları gereği “total” olmakla birlikte, “totaliter” değildirler. Dahası, başta da belirtildiği üzere, “totaliter”lik, bugüne dek hiçbir devlet tarafından tamamı kinetiğe dönüştürülememiş, potansiyel bir niteliktir. Yâni aslında “totaliter devlet” somut bir olgu olmayıp, hayalî bir tasarımdan ibârettir. Adına totaliter denilen modern devlet örnekleri ise, aslında tam anlamıyla birer totaliter devlet olmayıp, yalnızca onun kısmî görünümüdür.

2. BÖLÜM: ALMAN MODERN DEVLETİ

Carl Schmitt'in devraldığı entelektüel mirasın en önemli parçalarından birini teşkil eden Hegel, **Felsefe Tarihi Dersleri**'nde şöyle demektedir: “Her felsefe, çağının felsefesidir ve tüm tinsel gelişme zinciri içinde bir halkadır, imdi ancak zamanının yarar gördüğü şeylere karşılık verebilir” (Hegel, 1986: 182). Hegel'in yapmış olduğu bu genellemeye, Schmitt'in devlet felsefesi de dâhildir; zirâ dikkatle incelendiğinde kolaylıkla görülebildiği üzere; Alman filozofun devlete dâir görüşlerinde, Almanya'daki tarihsel konjonktürün bâriz etkileri mevcuttur. Dolayısıyla hemen her filozof gibi, Carl Schmitt'in de, bir “ibnü'l-vakt” [“vaktinin çocuğu”, “vaktinin uşağı”] olduğunu ileri sürmek mümkündür.

Bu bölümde; özel olarak Alman modern devletinin –kendine özgü– doğuşu ve gelişimine odaklanılacak ve Carl Schmitt'in devlet felsefesindeki tarihî dinamikler genel hatları itibâriyle hatırlatılacaktır. Schmitt'in düşünce dizgesinde bu dinamiklerin önemi son derece büyüktür; zirâ üçüncü bölümde de görüleceği üzere, Schmitt, Weimar Cumhuriyeti'ndeki parlamenter demokrasiden, Nazi Almanyası'ndaki totaliter rejime geçişi akademik mânâda yakından gözlemleyebilmiş ve dahası, yalnızca bu akademik gözlemle de yetinmeyerek, her iki dönemde de siyâsî ve hukukî pratiğe dönük birtakım saptamalarda da bulunmuştur. Örneğin; Carl Schmitt, Weimar Cumhuriyeti döneminde yöneticileri “Nazizm” ve “Marksist Sosyalizm” misâli radikal siyâsî hareketlere karşı uyararak, parlamentodaki kargaşayı sona erdirecek, otoriter bir yönetim talep ederken, 1933'te ise, Adolf Hitler önderliğinde iktidara gelen Nazi Partisi'ne katılarak, Nazi Devleti'nin ya da bir başka deyişle “III. Reich”ın hukuk danışmanlığına soyunmuştur. Yâni Schmitt, kargaşa içerisindeki Almanya'yı, tek tip bir okumaya tâbi tutmamış, hemen her yeni sürece karşı, o da yeni konular almıştır. Dolayısıyla Schmitt'in devlet felsefesini doğru anlamının yolu, onun yaşadığı dönemdeki Almanya'yı doğru anlamaktan geçmektedir.

Alman modern devletinin doğuşu ve gelişimine ilişkin hatırlatmalar, ana başlıklar itibâriyle “üç büyük kaotik dönem”den oluşacaktır (Çam, 2000: 276): İlk kısımda öncelikle “**İmparatorluk Rejimi Dönemi (1871-1918)**” özetlenecek; ardından ikinci kısımda “**Weimar Cumhuriyeti Dönemi (1918-1933)**” ele alınacak ve son olarak üçüncü kısımda ise, “**Nazi Rejimi Dönemi (1933-1945)**”ne ilişkin bir genel görünüm sunulacaktır.

2.1. İmparatorluk Rejimi Dönemi (1871-1918)

Alman siyâsî tarihi; her şeyden önce, “siyâsî birlik” adına yapılmış çetin bir mücadelenin tarihidir. Bir başka deyişle; Alman siyâsî tarihinin erekbilimsel [teleolojik] bir okuması yapılacak olsa, böyle bir okumaki ereğin [telos], Alman siyâsî birliğinin sağlanması olduğu kolaylıkla ileri sürülebilir. Zirâ bu ve diğer iki alt başlıkta da görüleceği üzere; “ölçülü” bir siyâsî birlik sorunu, Germanik tarihin hemen her döneminde, kimi zaman İmparatorluk Rejimi ve Weimar Cumhuriyeti dönemlerinde olduğu gibi otoritesizlik yüzünden, kimi zaman ise Nazi rejiminde olduğu gibi güçlü, totaliter bir otorite yüzünden, dâimâ var olmuş, ya da bir başka deyişle, her ne kadar farklı görünümde de olsa, sürekli yeniden üretilmiş, çetrefil bir sorundur: “Almanya bölünmüş ve askerî bakımdan zayıf iken –tarihin büyük kısmındaki durumu budur– Avrupa’nın savaş alanıydı. Öte yandan, Almanya, birleşmiş ve askerî açıdan muhtemel saldırganları kendisine karşı birleştirmekten caydıracak kadar güçlü olduğunda ise, bütün komşularını her seferinde bozguna uğratabilecek güçte kudretli olmuştur” (Roskin, 2011: 195).

Neredeyse tüm tarihleri boyunca, Almanlar için, siyâsî sahadaki temel sorunun bu [siyâsî birlik] oluşu, Carl Schmitt’in de, devlet felsefesindeki odak noktayı “Alman Birliği” olarak belirleyişindeki birincil unsurdur: Schmitt bu birliğin, halk tarafından seçilen, “karar”lı bir devlet başkanının ya da bir başka deyişle “Führer”in şahsında, yâni “Führer demokrasisi”nde gerçekleşebileceğini düşünmüştür (Bezci, 2006: 118). Ki, sâdece Schmitt misâli Alman filozofların ya da Alman siyasetçilerin değil, daha pekçok farklı ulustan filozofların ya da siyasetçilerin tercihi, bölük pörçük, devletimsi organizasyonlar değil, “büyük devlet”lerdir: Zirâ

“Büyük bir devletin kurulması,” evvelâ “kıtanın büyük bir kısmında bir düzen ve istikrarın kurulması demektir ve böyle bir atmosfer kültürel gelişmeye imkân verir” (Belge, 2011: 179).

Almanların en önemli şikâyeti, siyâsî birliğin geç kurulmuş olmasıdır ve Murat Belge’ye göre aslında bu şikâyet, Almanlardaki –artık millî bir karakter hâline gelmiş olan– “talihsizlik” psikolojisinin bir tezâhürüdür: “Bu dünyada bütün halklar, çeşitli nedenlerle, talihin, feleğin, her neyse, kendilerine iyi davranmadığını düşünebilir. Bazı halklar bunu ötekilerden daha fazla yapar. (...) Ama bunun Almanya’da ulusal karakter hâline geldiği ve dolayısıyla Almanya’nın içinde rol aldığı çeşitli gelişmelerde –örneğin, dünya savaşlarında– bunun da önemli bir payı olduğu söylenebilir” (2011: 180). Yine Belge’ye göre; Almanlardaki bu ulusal psikoloji, kendisini yalnızca “siyâsî birliğin geç kurulması” meselesinde değil, örneğin “coğrafi konum” ve “mezhep savaşları” [1618-1648 yılları arasında yaşanan “Otuz Yıl Savaşları”] konusunda da göstermiştir. Zirâ Almanlar; hem bir “Orta Avrupa” ülkesinde yaşadıklarından ötürü, hem de Avrupa’daki “mezhep savaşları”nın ya da bir başka deyişle “din kavgası”nın, diğer milletlerden ziyâde, en çok kendilerini böldüğünü düşündüklerinden ötürü, tıpkı “siyâsî birliğin geç kurulması” konusunda olduğu gibi, yine bir tür talihsizlik psikolojisine saplanmışlardır (2011: 180-182):

“Bilindiği gibi Almanya büyük ölçüde bir Orta Avrupa ülkesidir: Kara sınırı çok, denize açılıymısa oldukça kısadır. Doğuda bir Slav bloku tarafından kuşatılmıştır. Batısında ise Fransa, İtalya, yâni Latin dünyası vardı. Bu durum, birçok Alman’a, bir “kuşatılmışlık” duygusu vermiştir. Bunun abartılmış bir duygu olduğu söylenebilir; muhtemelen öyledir de. Ama önemli olan, insanların *inaniyor* olmasıdır. İnanıkları şey nesnel bakımdan yanlış olabilir; ama bu, öznel inancın gücünü veya etkisini ortadan kaldırmaz. (...)

“17. yüzyılın ilk yarısının bir kısmı, 1618-48 arasındaki Otuz Yıl Savaşları’nın gölgesinde yaşandı. Bu, “Biz şanssız bir halkız,” demekten sanki özel bir zevk alan bir toplum için iyi bir yakınma sermayesiydi çünkü söz konusu savaşların hemen hemen hepsi Alman topraklarında çarpışıldı. (...) Dolayısıyla Almanya bu savaştan gerçekten çok çekti. (...) Savaştan çekmenin yanı sıra, bu din kavgası Almanya’yı çevresindeki herkesten fazla böldü. (...)

Burada da talih ya da tarih asıl büyük kötülüğü Almanlara yapmıştı!”

Almanya’da birincil sorun olarak kabul ve ilân edilen millî birliğin sağlanmasındaki en önemli adımlardan biri, ayrı prensliklerden oluşan ülkede, bu prensliklerin bir araya getirilmesi olmuştur: “Bu adımın atılması bir savaş pahasına olmuş; 1871’de Fransa–Prusya savaşı sonunda yüzyıllardan beri ayrı yaşayan prenslikler birleştirilerek Alman birliği gerçekleştirilmiştir” (Çam, 2000: 277). Tam mânâsıyla ilk olarak 1871 yılı itibâriyle, “Çelik Şansölye” Bismarck önderliğinde gerçekleşen Alman siyâsî birliği, “II. Reich” olarak adlandırılmıştır. I. Reich, “Kutsal Roma İmparatorluğu”dur ve I. Reich’a nazaran II. Reich, evrensel değil ulusal nitelikler taşımıştır (Çam, 2000: 277). Bu dönemde Alman siyâsî birliği eyaletlerden kurulu olmakla birlikte, bâzı eyaletler için yetki üstünlüğü söz konusu olmuştur: Örneğin; Prusya eyaletinin diğer eyaletlere nazaran üstünlük arz eden niteliği, Prusya Kralı’nın aynı zamanda “Alman İmparatoru”, Prusya Başbakanı’nın ise aynı zamanda “Alman Başbakanı [şansölyesi]” kabul edilmesidir (Çam, 2000: 277).

“İmparatorluk Rejimi” olarak adlandırılan bu dönemde; “İmparatorluk” siyâsî bir sorumluluk taşımazken, bu sorumluluğu yüklenen “Şansölye [Başbakan]”, imparatora nazaran daha ön planda olmuştur. Öte yandan; rejim, her ne kadar federalizmi bünyesinde barındırsa da, bu federalizm demokratik bir federalizm olamamıştır; zirâ bu dönemde, hem egemenlik halkta değil, üye devletlerin prenslerindedir; hem de demokrasinin mimarı olarak burjuvazi, aristokrasiye nazaran güçsüz bir statüdedir: “Almanya’nın imparatorluk dönemindeki toplumsal yapısı, parlamenter rejimi doğurabileceği düzeyde gelişmiş değildi. Her ne kadar hızlı bir sanayileşme görülmekte idiyse de, burjuvazi henüz siyasal yönden haklarına sahip çıkacak güçte bilinçlenmiş ve gelişmiş değildi. Güç ilişkileri açısından toprak sahiplerinin toplum içinde üstün bir durumda olduğu görülmekteydi” (Çam, 2000: 279).

Birinci Dünya Savaşı’nın başlamasıyla, rejimde önemli bir değişiklik olmuş ve savaş sırasında ülkenin yönetimi, Ordu Başkomutanlığı’na geçmiştir. Dahası;

Alman toplumu, savaş sonrasında, yenilgiden askerleri değil siyasetçileri sorumlu tutmuştur. Prof. Dr. Esat Çam; **Çağdaş Devlet Sistemleri** adlı eserinin Almanya'ya ilişkin bölümünde, siyasetçilere karşı oluşan bu güvensizliğin kökeninde, savaş sırasında kamuoyunun yeterince bilgilendirilmemesinin yattığına özellikle dikkat çekmektedir. Hattâ yine Çam'a göre; Alman toplumunda Birinci Dünya Savaşı'ndan itibaren oluşan bu güvensizlik, Weimar Almanyası'ndaki istikrarsızlığın ve otorite çöküşünün de temelini teşkil etmiştir (Çam, 2000: 279).

2.2. Weimar Cumhuriyeti Dönemi (1918-1933)

Birinci Dünya Savaşı yenilgisi sonrasında, imparator ve de prenslerin tahtlarını terk etmeleriyle birlikte, 18 Kasım 1918'de Alman sosyal demokrat liderler cumhuriyet ilân ederek, geçici bir hükümet kurmuştur. Bu döneme adını veren, cumhuriyet meclisinin toplandığı “Weimar” kentidir. Bu kentte toplanan Kurucu Meclis tarafından, dönemine göre değerlendirildiği takdirde, “ilerici bir belge” olarak nitelendirilebilecek bir Anayasa kabul edilmiştir. Weimar Anayasası'nda en çok dikkati çeken başlıklar; özellikle doğrudan ve temsilî demokrasiyi yürürlüğe koyan başlıklar ile birtakım önemli vatandaşlık haklarını ve siyâsî hakları sağlayan başlıklardır. Weimar Anayasası'nın başlıca mimarları ise: Sosyal Demokrat Parti, Katolik Merkez Partisi ve de Demokrat Parti'dir.

Öte yandan; her ne kadar kâğıt üzerinde Weimar Anayasası “ilerici bir belge” olarak gözükse de, Prof. Esat Çam, aslında pratikte bu metnin, Alman toplumundaki yerleşmiş siyâsî düzeni değiştiremediğine dikkat çekmektedir: “Weimar Cumhuriyeti Anayasası ilerici niteliğine rağmen monarşik-otoriter düzenin değerlerine ve ilişkilerine pek dokunmamıştır. Patriarkal-otoriter aile yapısı, iş yerlerindeki askerî-otoriter düzen, sosyal merdivenin hiyerarşik-otoriter yapısı, vatandaşla devlet arasındaki büyük mesafe Weimar'da değişmiş değildir. Weimar Cumhuriyeti'nin demokratik-parlamentar devlet biçimi ülkenin toplumsal yapısına da uygun düşmüyordu. Dolayısıyla parlamenter demokrasinin güç noktaları en başından beri anti-demokratik ve otoriter güçlerin de girdiği ve sonunda tamamen hâkim oldukları yerler oldu” (2000: 280).

Birinci Dünya Savaşı'nın ardından, 1919 yılında imzalanan Versailles Anlaşması, “sanki savaşın bütün suçlusu Almanlarmış gibi”, Almanya açısından son derece ağır şartlar içermiş ve bu anlaşma, Alman milletine getirdiği yükümlülüklerle İkinci Dünya Savaşı'nın da temel nedenini teşkil etmiştir; zirâ 28 Haziran 1919'da imzalanan Versailles Anlaşması, Almanya'yı büyük bir tazminat ödemeye mahkûm etmiş, bu durum, ülke ekonomisine ağır bir yük olmuş ve halkın şikâyetlerinin ana sorunu hâline gelmiştir.

1930'lu yıllardan itibaren “Büyük Ekonomik Buhan”, Birinci Dünya Savaşı'ndan sonra zâten zayıflamış olan Alman ekonomisini ve “psikoloji”sini daha da zayıflatmıştır. Ülke genelinde; “dörtüncü giden bir enflasyon” ve on milyona yakın dev bir işsiz kitlesi oluşup, 1929 yılına kıyasla üretim, 1932 yılında üretim önce %50, daha sonra ise %30 düşmüşken (Michel, 2011: 46); söz konusu iktisâdî krizden büyük iş adamları, sanayiciler veya sendikalarca hakları korunan işçilerden ziyâde, orta-alt sınıflar (esnaf, küçük tasarruf sahipleri vs...) etkilenmiş ve bu etkileniş, söz konusu toplumsal tabakaları radikal partilere kaydırmıştır. Bu radikal partilere bakıldığında; ideolojik anlamda iki ana damardan beslendikleri görülmektedir: “İrkçılık/Aşırı Milliyetçilik” ve “Komünizm”. Söz konusu partilerden birisi de, Adolf Hitler'in başında bulunduğu ve ırkçı politikaları merkeze alarak siyaset yapan Nasyonal Sosyalist Alman İşçi Partisi'dir. Weimar Anayasası'nın mimarları da bu süreçte fikir ayrılığına düşmüş; Sosyal Demokratlar ısrarla demokratik düzenin devamını savunurken, Merkez Parti mensupları [Muhafazakârlar] aşırı “vatanseverlik” ve “milliyetçilik”ten yana tavır almışlardır. Öte yandan; “Yabancı devletler de savaş sonrası anlaşmalar gereği Almanya'dan alacakları borçları istemekte ısrar ederek, ülkedeki ekonomik ve siyasal kaosu körüklemişlerdir” ve sonuçta; “Bu kaos içinde Hitler yasal yollarla başbakanlığa gelebilme olanağı bulmuştur” (Çam, 2000: 282).

Liberal-parlamentar demokrasiyle yönetilen Weimar Cumhuriyeti'ndeki, birlikten yoksun siyâsî ortam, bu çalışmanın konusu açısından apayrı bir öneme sahiptir. Zirâ Carl Schmitt, siyaset ve devlet felsefesi Weimar Cumhuriyeti'nin siyâsî

koşullarında olgunlaşan bir filozoftur. Dahası; Schmitt'in "total" ve otoriter bir devlet yanlısı olmakla beraber, Nazi devleti misâli "totaliter" bir devlet yanlısı olmadığı da, yine Alman filozofun Weimar döneminde takındığı "Hitler karşıtı" tutumdan kolaylıkla anlaşılabilir. Schmitt'e göre; Weimar Anayasası, Almanya'daki siyâsî kargaşayı çözmek adına yeterli bir hukukî yapı sağlıyor olmasına rağmen (Bezci, 2006: 156), devleti yöneten siyâsî aktörlerce doğru yorumlanmamıştır: Weimar Anayasası'nın 48. Madde'si –tıpkı parlamento üyeleri gibi doğrudan seçimle gelen– Devlet Başkanı'na, **"parlamentonun kararsızlık ve istikrarsızlık içinde bulunduğu ortamlarda, inisiyatif meşru olarak ele alma yetkisi"** tanımıştır (Bezci, 2006: 156-157). Ancak "birçok açıdan anayasanın bekçiliğini yapan" ilk Devlet Başkanı Friedrich Ebert'ten [1918–1925 arası] farklı olarak, ikinci Devlet Başkanı Paul von Hindenburg [1925-1934 arası], sahip olduğu yetkinin hakkını vermeyen, zayıf bir irade sergilemiştir: Schmitt'e göre; Hitler'e şansölyeliğin kapısını açan Hindenburg, "tarafsızlık" ve "aracılık" konularının ya da bir başka deyişle "tarafsız üçüncü"lüğün ötesine geçememiş, yâni nihaî kararı veren, "üstün üçüncü" bir Devlet Başkanı olamamıştır (Bezci, 2006: 166-167). Schmitt; "27 Ocak 1933'te Hitler'in başbakan olarak atanmasını Hindenburg efsanesinin ölümü olarak değerlendirmiş ve "yaşlı adamın artık aklını yitirdiğini" ifade etmiştir (Bezci, 2006: 168).

Adolf Hitler ise; iktidara geldikten sonra, Hindenburg'un ölmesiyle doğan otorite boşluğunu da değerlendirmiş ve "Başbakanlık ve Devlet Başkanlığı yetkilerini tek elde toplayarak federe devletlerin özerk yapılarına son veren yasal düzenlemeleri yapabilecek güce kavuşmuştur" (Bezci, 2006: 157). Hitler'in bu yetki birliğini oluştururken yeni bir anayasa hazırlamayıp, dahası, Weimar Anayasası'nda da herhangi bir değişiklik yapmamış olması –özellikle 48. Madde'nin önemini kavramak açısından– son derece dikkate değerdir.

Yukarıda kısaca özetlenen süreç; Schmitt'in, Nazileri henüz iktidara gelmelerinden önce de radikal bir siyâsî hareket olarak gördüğünü açıkça göstermektedir. Ancak öte yandan; Schmitt'in, Hindenburg tarafından "doğru", yâni

“otoriter bir kararcılık” şeklinde yorumlanmadığını düşündüğü Weimar Anayasası’nın, Naziler tarafından “totaliter” bir şekilde yorumlanmasını kabullenip onayladığı da bir başka gerçekliktir. Bu iki farklı tutumu birlikte okumak ise, ancak Alman siyâsî düşünce tarihindeki temel “kaygı” ve/ya “amaç” hatırlandığı takdirde mümkündür: Söz konusu kaygı/amaç, Schmitt’ten çok önceleri de var olan, “Alman siyâsî birliğinin sağlanması”dır. Dolayısıyla Nazilerin 1933’te iktidara gelmeleri ve Alman siyâsî birliğini katı bir biçimde inşâ etmeleri, âdetâ Alman siyâsî düşünce tarihinin somut bir sonucu olup, Schmitt de sözkonusu düşünce tarihinin bir parçasıdır. Yâni Michel’in deyişiyle; Nasyonal Sosyalizm, “aşırı derecede Alman”dır ve sanıldığı aksine, Mussolini’nin faşist ideolojisine çok az şey borçludur (2011: 43):

“Şeflerine sadık bir biçimde bağlı olan Cermenlere ya da Birinci Dünya Savaşı öncesinde bir “Cermen düzeni” oluşturmak isteyen “Thulé Topluluğu”na gitmeksizin, Fichte, Hegel ve sosyalist Lasalle gibi birbirlerinden farklı düşünürlerin Almanlara devlete saygı göstermeyi öğrettiklerini söylememiz gerekiyor: Max Weber şefe, yani kahramana tümüyle itaat gerekliliğini savunuyor, Fichte bir diktatörlük talep ediyor, romantikler ise, bir yandan “Alman ruhu”ndan esinlenmiş bir hukuku savunurken, Kutsal Cermen İmparatorluğu’nu düşlüyorlardı. Nasyonal-Sosyalizmin doğrudan habercileri halktan çıkmış olan ve halka seslenmeyi bilen bir şef arayışında olan Dietrich Eckart ve Fransız Devrimi’ni aşağı gören, ünlü *III. Reich* kitabının yazarı Moeller Van den Bruck’tur; Stefan George “uygarlığı kurtaracak” bir “kutsal savaş”ı düşlemekte ve “biriciği, kurtarıcıyı” beklemektedir. Spengler, “insanın bir av hayvanı” ve “Devletlerin varlık nedeninin savaş olduğunu” açıklamaktadır; Thomas Mann bile Cermen kültürünü Batı’nın karşısına koymuştu” (Michel, 2011: 43-44).

2.3. Nazi Rejimi Dönemi (1933-1945)

Bir önceki alt başlıkta da belirtildiği üzere; Adolf Hitler, iktidara geldikten sonraki süreçte hem başbakanlık hem de devlet başkanlığını kendi şahsında bütünleştirmiş ve Nasyonal Sosyalist Parti dışındaki tüm partileri kapatmıştır. Çok kısaca belirtmek gerekirse, Naziler döneminde Alman devlet sistemi iki belirgin özellik taşımıştır: “İdeoloji” ve “Kurumsal Baskı”.

“Nazilere göre, tarih yaşama kavgası ve ırkların üstünlük mücadelesinden ibârettir. Üstün ırkların düşmanı Yahudilerdir” (Çam, 2000: 283). Hitler, Alman toplumunu bu temel doktrin etrafından örgütlemiş ve ulusal birliği –değiş yerindeyse– “fazlasıyla” gerçekleştirmiştir. Ancak siyâsî birliğini sağlayan Alman milleti, yine Hitler’in “hayat sahası” ve “dünya hâkimiyeti” gibi doktrinlerinin güdümünde, 1939 yılında İkinci Dünya Savaşı’nı başlatmış ve 1945 yılında sona eren bu savaşta Almanya, tıpkı ilkinde olduğu gibi yenilgiye uğramıştır.

Carl Schmitt’in Naziler ile olan organik birlikteliği İkinci Dünya Savaşı’nın sonuna dek sürmemiştir. Bu ayrılık; Weimar dönemindeki “Hitler karşıtlığı” ile birlikte, Alman filozofun, Nazi ideolojisine karşı takındığı negatif tavrı kanıtlayan bir başka veridir. Nazi ideolojisini İtalyan faşizminden ve Schmitt’in devlet felsefesinden ayıran temel unsurlardan biri, bu ideolojinin ilk etapta “devletçi” değil, “milliyetçi” oluşudur. Ki, zaten Nazi Devleti’ni “totaliter” bir devlet hâline getiren de, Alman devletinin değil, Alman ulusunun kutsallaştırılması olmuştur. Zirâ devletin değil de, ulusun kutsal sayılıp, Hitler’in “üstü ırk” projesine tâbi kılınması, Nazi devletinin Alman ulusu üzerindeki egemenliğini genişletirken, aynı zamanda da derinleştirmiştir: Bir başka deyişle, Nazi Almanya’sında, devâsâ bir “toplum mühendisliği”nin aracı olarak devlet, erişebildiği, gücünün yettiği bütün özel alanları işgal etmiş, tüm bireysellikleri ideolojik bir kitlelilik içerisinde eritmiştir.

Tıpkı İtalyan faşistleri gibi, Schmitt de, öncelikle “milliyetçi” değil, “devletçi”yken (Bezci, 2006: 172-173); Nasyonal Sosyalistler için aslî unsur Alman devletinden ziyâde, Alman ulusudur: Yâni “Hitler, devleti, Mussolini gibi kendi kendisinin amacı olarak görmez. Hitler için önemli olan devlet değil, Alman halkıdır. Hitler, halkı kan birliğine dayalı bir ırkî bir birim olarak görür ve devletin varlığı da bu saf ırkı muhafaza edebildiği ölçüde anlamlı hâle gelir” (Macit, 2006: 75). Hattâ Naziler, yalnızca “devlet için devlet” anlayışını reddetmekle yetinmemiş, örneğin “bilgi için bilgi” anlayışını, yâni bilgeliğin temel şartını dahi reddetmişlerdir: “Hitler, öğrenmek için öğrenilemeyeceğini ifade ediyor ve bilginin bir amaç değil, milletin geleceğini teminat altına alacak bir araç olduğunu söylüyordu” (Macit, 2006: 128).

Öte yandan; her ne kadar Schmitt'in devlet felsefesi ile “totaliter” Nazi ideolojisi arasında önemli farklılıklar olsa da, özellikle “liberalizm” ve “parlamentarizm” karşıtlığı ile “demokrasi anlayışı” konularında, Alman filozofun Nazilerle örtüştüğü açıktır: Tıpkı Naziler gibi, Schmitt de, Weimar dönemindeki liberal-parlamentar sistemin artık işlevsiz olduğunu düşünmekte, dahası, demokrasiyi de, liberal demokrasi anlayışından farklı olarak, heterojenlik ve “kuvvetler” ayrılığı üzerinden değil, homojenlik ve “iktidarın tek bir noktada toplanması” şeklinde tanımlamaktadır. Zirâ Alman filozofa göre; “Her gerçek demokrasi, yalnızca eşitlere eşit muamele değil, mantığın kaçınılmaz sonucu olarak eşit olmayanlara eşitsiz muamele ilkesi üzerine kuruludur. O hâlde ilkin türdeşlik, ikinci olarak heterojen olanın –gerektiğinde– elenmesi veya imha edilmesi, demokrasi kavramında içkindir” (Schmitt, 2006a: 25).⁸ Açıktır ki; böyle bir tanımlamayla birlikte demokrasi, Hitler Almanyası döneminde de varlığından söz edilebilen bir “Führer demokrasisi” hâline gelmiştir: Naziler, kendi “üstün ırk” projeleri açısından sorun teşkil eden kesimleri [özellikle de Yahudileri] –Schmitt’in deyişiyle “gerektiğinde”– yok etmişler ve böylelikle demokrasinin “sorunsuz” işleyebileceği, homojen/monoblok bir toplum yaratmaya girişmişlerdir.

⁸ “Bu prensibi resmetmek için modern demokrasilerin iki farklı örneğini birkaç kelimeyle anımsatalım: Yunanlılar’ı ülkesinden radikal bir şekilde ihraç eden ve ülkesinde gaddarca bir Türkleştirme politikası güden günümüz Türkiye’si ve göç yasası aracılığıyla istenmeyen yerleşimcileri yerleşimcileri ülkeden uzak tutan ve diğer dominyonlar gibi yalnızca *right type of settler* tanımına uyan göçmenleri kabul eden Avustralya Milletler Topluluğu” (Schmitt, 2006a: 25).

3. BÖLÜM: CARL SCHMITT'İN DEVLET FELSEFESİNDE

“TOTALİTER” UNSURLAR

Bu bölümde; birinci ve ikinci bölümde özetlenen tarihsel süreçlerden de yararlanılarak, Alman filozof Carl Schmitt'in devlet felsefesi ele alınacaktır. “Giriş” bölümünde de belirtildiği üzere, çalışmanın amacı, **“modern devlet = totaliter devlet”** özdeşliğini Schmitt'in devlete dâir görüşleri çerçevesinde tartışmak olduğundan, filozofun devlet felsefesine ilişkin çözümler, yalnızca “totaliter” unsurları ile sınırlı tutulacaktır. Söz konusu unsurları açıklarken ise, aynı zamanda bu unsurların, totalitarizmin kuramsal tanımına en çok yaklaşan düşünce dizgesi olan “Nazi ideolojisi”ndeki karşılıklarına da değinilecek, böylelikle Schmitt'in, iktidara geldikten itibaren “anti-entelektüelist”⁹ bir tutum takınan Nazi Partisi'ne neden katıldığı da –kısmen– aydınlatılmış olacaktır. Alman filozofun felsefesi ile Nazi ideolojisi arasındaki bağdaşma noktalarını tespit ederken ise, başta “Führer” makamındaki Adolf Hitler olmak üzere, Nazi kurmaylarının söylemleri esas

⁹ Nazilerin “anti-entelektüelist” tutumu son derece nettir: Seçkinlerdeki bilgeliği değil, kitlelerdeki coşkuyu yüceltirler; bu nedenle Naziler, bilindik anlamıyla seçkinciliği [elitizmi] değil, “kitlesele [popüler] seçkinciliği güçlendirirler” (Eco, 2001: 51). Örneğin Hitler şöyle der: “Bir milletin büyük bir çoğunluğu dâimâ sözün gücüne inanır. Bütün büyük hareketler, insan ihtiraslarının ve ruhi durumlarının yanardağ patlamaları gibi olmuştur. Fakat hiçbir zaman estetikçilerin ve salon kahramanlarının limonata kamışları bu işleri görememişlerdir” (Crowe, 2011: 10). Yalnızca Hitler değil, aynı zamanda diğer Nazi kurmayları da, entelektüelleri açıkça aşağılamışlar, onlara “yozlaşmış entelektüeller”, “yumurta kafalılar”, “hanım evladı züppeler”, “Kızıl yuvası üniversiteler” gibi alaycı lakaplarla saldırmışlardır (Eco, 2001: 49). Hitler'in hava kuvvetleri komutanı Hermann Göring'e [1893-1946], “kültür”e dâir şöyle bir söz atfedilmiştir: “ne zaman kültürden söz edildiğini duysam, elim tabancama gidiyor” (Eco, 2001: 49). İtalyan “duçe”si Benito Mussolini'nin [1883-1945] düşünmeyi yadsıyan “doktrinimiz, eylemimizdir” sözünden (Cangızbay, 2003: 43), yine Hitler'in bakanlarından Dr. P. J. Goebbels'in [1897-1945] “kitap yaktırma” eylemine dek, “anti-entelektüelizm”e ilişkin bu tarz örnekleri çoğaltmak mümkündür. Goebbels, 1933 yılında, Berlin'de kitapları yaktığı sırada şöyle söylemiştir: “Genç öğrenciler, Alman hanımefendiler ve beyefendiler, abartılmış Yahudi entelektüelizminin devri sona ermiştir. Alman devriminin zafere ulaşması, Almanların önünü açtı ve gelecekteki Alman vatandaşı sâdece kitaplarla kalmayacak. Belli bir karaktere sahip olacak. Sizi işte bu nedenle eğitmek istiyoruz. Genç yaşta hayatın acımasız gözlerine doğrudan bakacak cesaretiniz olsun diye. Ölümün saygısını kazanabilmeniz için ölüm korkusunu reddedin diye. İşte bunlar gençliğin görevidir ve sizler bu geç vakitte bile geçmişin entelektüel saçmalıklarını ateşe vermekle en iyisini yapıyorsunuz. Bu yaptığınızla güçlü, büyük ve sembolik bir taahhüt altına giriyorsunuz. Kasım Cumhuriyeti temellerinin altüst edildiğini dünyaya gösterme taahhüdü, ancak küllerden yeni, zafere koşan bir ruh doğacaktır” (http://www.usmmm.org/wlc/tr/media_fi.php?MediaId=152).

alınacaktır. Zirâ Nasyonal-Sosyalist devlet, “bir *Führerstaat*, yâni sözlerinin kanun hâline geldiği, iradesinin hiçbir engel tanımadığı ve davranışlarının eleştirilemez olduğu şefin insafına bağlı bir devlet” olarak tasarlanmıştır (Michel, 2011: 58). Dolayısıyla Nazi ideolojisini, Führer ve kurmaylarının söylemlerine indirgemekte herhangi bir sakınca yoktur. Hattâ kurulan bu özdeşliğin bir indirgemecilik olup olmadığı dahi tartışmaya açıktır. Bu plan doğrultusunda, Schmitt’in düşünceleri sekiz alt başlık hâlinde ele alınacaktır.

3.1. Modern Devletin Doğası ve Carl Schmitt’in Okunma Biçimleri

İtalyan siyaset felsefecisi Gianfranco Poggi; **Devlet: Doğası, Gelişimi ve Geleceği** adlı eserinde, Amerikalı sosyolog ve siyaset bilimci Charles Tilly’den, “modern devlet”in temel ve kalıcı özelliklerini kapsayan bir tanım nakleder: Tilly’ye göre; “Belirli sınırları olan bir bölgede yaşayan bir nüfusu idare eden bir organizasyon, aynı toprak sınırları içinde faaliyet gösteren diğer organizasyonlardan farklılaşmış; özerk; merkezileşmiş; ve bölümleri birbiriyle resmî bir koordinasyon içinde çalışıyor ise, devlettir” (2008: 28). Poggi, Tilly’nin bu tanımını şöyle açıklar:

Birincisi; modern devlet, her şeyden önce “bir organizasyon”dur. Poggi’ye göre; “bir organizasyon” olarak modern devletten söz edebilmek için, “siyasal iktidara belli yetkiler verilmiş olması ve bu siyasal iktidarın birtakım kurallar, roller, kaynaklar gibi belli amaçlar doğrultusunda tasarlanmış, farklı, birleştirilmiş ve birleştirici çıkar ve amaçlara hizmet eden düzenlemeler aracılığıyla uygulanması gerekir” (2008: 27-28). Dolayısıyla modern devlet; “tüm dışlileri birbirine kenetlenen bir makine, aralarında eşgüdüm sağlanmış çok sayıda görevin hizmetindeki tek bir merkezden gelen bilgiyle harekete geçen ve o merkezce yönetilen bir makine gibi çalışmak üzere tasarlanmıştır” (Poggi, 2009: 119).

İkincisi; “bir organizasyon” olarak modern devlet, “aynı toprak sınırları içinde faaliyet gösteren” diğer bütün organizasyonlardan “farklılaşmış” bir organizasyondur. Bu farklılaşma, devletin, “tüm ve yalnızca siyasal faaliyetleri yürüttüğü durumda en yüksek seviyesine ulaşır” (Poggi, 2008: 29). Poggi’ye göre;

böylesi yüksek seviyede bir farklılaşmanın imkânlarından birisi, devletin, “uyruğundakilerin/yurttaşlarının tinsel refahını veya dinsel birimlerin refahını sağlama sorumluluğunu” reddetmesi, yâni “dinsel inançları ve bireylerin dinsel pozisyonlarını göz önüne almaksızın faaliyetlerini kendi amaçları doğrultusunda” yürütmesi anlamında “sekülerlik” [dünyevîlik]; diğeryse devlet ve “sivil toplum” ayrışmasıdır: “Bu durum [devlet-sivil toplum ayrışması], devletin, iktidarı altındaki bireylerin siyasal olmayan yapılara dair ilgi ve kapasiteleri olabileceğini varsaydığını, bu kişilerin özerk bir biçimde bunları ifade edip yürütebileceğini kabul ettiğini ve bunun sonucunda ortaya çıkan özel faaliyetleri yalnızca genel ve soyut tarzda takdir ve disipline etmeyi üzerine aldığını gösterir” (Poggi, 2008: 29).

Üçüncüsü; modern devlet, ancak ve ancak “zora dayalı bir idare” kurabildiği ya da bir başka deyişle “egemen olduğu ölçüde devlettir”. Burada “egemenlik”ten kasıt, Fransız filozof Jean Bodin tarafından tanımlandığı şekliyle egemenliktir: Söz konusu “orijinal” tanıma göre egemenlik, “üstün, karşı konulması mümkün olmayan, mutlak, denetimsiz” bir otoritedir (Yayla, 2008: 69). Poggi’ye göre, Tilly, modern devletin bu özelliğini, tanımında, “egemenlik” kavramı yerine “özerklik” kavramını tercih edip, “yumuşatarak” dile getirmiştir (2008: 29-30): “Hakim ve denetleyici bir organizasyon –diğer şeylerin yanı sıra– egemen olduğu ölçüde devlettir; yâni, söz konusu nüfus üzerindeki otoritesini başka hiçbir güce borçlu olmadığını iddia eder, hatta gerekirse böyle olduğunu kanıtlar. (...) Bir devletin kimliğine meydan okuyarak o devletin nüfusunu ve sınırlarını idare etme amacı gütmek, o devleti uygulama yetilerinden *de facto* yoksun bırakmak demektir; bu nedenle, bu yöndeki herhangi bir meydan okuma, eninde sonunda silahlarla karşı karşıya gelme ve zor kullanma biçimini almak zorundadır” (2008: 30). Dolayısıyla modern devlet demek, üzerine kurulduğu topraklarda mutlak mânâda egemen bir devlet demek olup, herhangi bir devletin egemenliğine yönelik tüm iç ve dış tehditler, o devlet açısından varoluşsal bir niteliği, yâni egemenliği hedef aldıkları için, mutlaka ortadan kaldırılması gereken tehditlerdir.

Dördüncüsü; üçüncü başlıkta da kısmen değinildiği üzere, modern devlet, üzerinde tam anlamıyla egemen olduğu bir toprak parçası üzerinde yükselir. Poggi'ye göre; söz konusu toprak parçası, “somut” ve “soyut” yönleri sahiptir. Sözelimi “sabit, değışmeyen sınırlar” ya da “görece geniş” bir alana yayılmışlık,¹⁰ devletin sahip olduğu toprak parçasının somut özellikleri iken; “anayurt” ya da “baba toprağı” gibi “ülkisel” tanımlamalar, modern devletin üzerinde yükseldiğı toprak parçasının soyut özellikleridir (2008: 31). Kısacası toprak, tıpkı egemenlik gibi, modern devletin “olmazsa olmaz” bir özelliğı, ayrılmaz bir parçasıdır. Devlete dâir bu gerçekliğı, Poggi şöyle özetler: “...devlete ait bir toprak parçası yoktur, devletin kendisi sınırları olan toprak parçasıdır” (2008: 31).

Beşincisi; her modern devlet, üçüncü ve dördüncü niteliklerinin, yâni “egemenlik” ve “toprak bütünlüğü” özelliklerinin kaçınılmaz bir sonucu olarak “devletler sistemi”nin parçasıdır: “Her devlet, bir diğlerinin yanında yer alan bir birim olarak daha kapsamlı bir oluşumu, yâni devletler sistemini oluşturur” (2008: 33). “Devletler sistemi” demek, sistemi oluşturan devletlerin egemenliğini kısıtlayan, devletler-ötesi bir gücün varlığı değil, bizzat devletlerin –“iktidar miktarları [kuantum]” ölçüsünde– kurduğu ilişkiler ağı demektir; zirâ: “Devlet, modern siyasal ortamda var olan en yüksek iktidar *mahalidir* [locus]” ve devletler sisteminde, devletler-arası ilişkileri belirlemek/düzenlemek anlamında, devletlerden daha “yüce” bir güç de yoktur (2008: 33).

Yine Poggi'ye göre; Tilly'nin yukarıda aktarılan ve de açıklanan tanımındaki özellikler, devletin “modern” yapısını belirtmek adına yeterlidir; çünkü söz konusu özellikler, “Avrupa tarihinin erken modern aşamalarında gelişmeye başlayan siyasal yapılar dışında, hiçbir büyük ölçekli siyasal yapıda bulunmaz” (2008: 35). Sözelimi; pre-modern dönemdeki “ilk büyük ölçekli siyasal yapılarda”, siyasal iktidarlar modern devletlerde görüldüğü ölçüde kurumsallaşmış değildir; çünkü söz konusu yapılar, yalnızca “belli hükümdar ve hanedanların belli güç ve çıkarlarını

¹⁰ **Poggi:** “Avrupada modern devletin gelişiminin gözle görülebilir en iyi örneğı, kıtanın siyasal haritasının muazzam bir biçimde sadeleştirilmesidir: 1500'lü yıllarda 150, 1900'lerde 25 siyasal bağımsız kimlik oluşturulmuştur” (2008: 31).

ifade eden ve genişleten yapılarıdır” (Poggi, 2008: 35). Hâkezâ yine pre-modern dönemdeki “ilk büyük ölçekli siyasal yapılarda”, modern devletlerde görülenin aksine, “toprak sınırları belirsiz ve değişken” olmakla birlikte, “siyasal faaliyetlerin idaresi” de, “yoğunluk, devamlılık ve amaçlılık gibi niteliklerden yoksun”dur (Poggi, 2008: 35). Dolayısıyla: Kendine özgü (sui generis) yapısıyla modern devlet, 15. yüzyıla gelinceye dek, modern şekliyle varolan bir olgu olmayıp (Heywood, 2011: 91), tıpkı modern savaşlardaki “hava muharebeleri” misali (Hocaoğlu, 2010: 28), ancak “beşeriyetin gelişmesinin belirli bir döneminden itibaren” ortaya çıkan bir olgudur.¹¹ Hâl böyleyken; modern devleti, pre-modern dönemdeki büyük ölçekli siyasal yapılarla bir tutmak, “arı ya da karınca devletinden söz etmek gibi esaslı bir hatadır” (Schmitt, 2005: 252).

Öte yandan; modern devletin özellikleri, yukarıda açıklanan beş ortak özellikten ibâret de değildir. Zirâ Poggi’nin de belirttiği üzere, Tilly’nin tanımı “modern çağın başlangıcından itibaren geçerli bir tanım” olsa da, modern çağın ilerleyen dönemlerinde devletler, Tilly’nin tanımındaki özelliklerin ötesine de geçmişlerdir (2008: 36). Sözelimi “ulus olmak”, “demokratik meşruiyet”, “yurttaşlık”, “devlet-hukuk ilişkisi” ve “bürokrasi” gibi özellikler, bu türden, yâni Tilly’nin tanımı içerisinde –tam anlamıyla– karşılığı olmayan özelliklerdir (Poggi, 2008: 36-45).

Dahası bütün bu özellikler, tüm modern devletlerde aynı şekilde doğup gelişmiş de değildir. Örneğin “ulus olmak”, hemen her ulus için farklı “vurgu”lar [dil, din, ırk, coğrafya, vs.], yâni farklı milliyetçilik türleri üzerinden gerçekleşebilmiştir. Hattâ **Milliyetçilik Kuramları: Eleştirel Bir Bakış** adlı kitabında, Umut Özkırımlı’nın da dikkat çektiği üzere; “Yalnızca farklı milliyetçilik türleri yoktur; belirli bir milliyetçilik içinde de birbirleriyle yarış hâlinde olan, kimi zaman işbirliği yapan, kimi zamansa açıkça çatışan farklı projeler vardır” (2009:

¹¹ Ayrıca: Bu açıdan bakıldığı takdirde; modern devlet denilen olgu, fizik-bilimsel anlamıyla, yani “mutlakiyet” anlamıyla değil, yalnızca ve yalnızca Aristo’daki anlamıyla, yani “birden fazla varlığa ait olan şey” anlamıyla “evrensel” bir olgudur (Hocaoğlu, 2010: 27).

283). Hâkezâ “demokratik meşruiyet” de, kimi zaman “liberal” bir devlet anlayışını, kimi zamansa “faşist” ya da “sosyalist” tipte, otoriter/totaliter bir devlet anlayışını destekleyecek şekilde yorumlanabilmiş, “Bir demokrasi, kendisinden taviz vermeksizin militarist veya pasifist, mutlakıyetçi veya liberal, merkeziyetçi veya yerinden yönetimci, ilerici veya gerici ve farklı zamanlarda bunlardan herhangi biri” olabilmıştır (Schmitt, 2006a: 41). Bu gibi farklılıklar, modern devletlerin, aynı olmadığı gibi, çok farklı, hattâ kimi zaman bambaşka modernleşme süreçleri sonucunda doğduklarını göstermektedir.

Hâl böyleyken modern devletler adına isabetli “genelleme”lerde¹² bulunmak son derece zordur; zirâ belirtildiği üzere, hemen her modern devletin doğumu ve gelişimi birtakım “sübjektif” nitelikler içermektedir; ancak böyle olmasına rağmen, modern siyâsî düşünce tarihi boyunca, özellikle Tilly’nin tanımındaki genellemeler misâli, modern devletin “öz”üne ilişkin birçok genellemeye gidilmiştir. Bu genellemelerin en tartışmalı olanlarından biriye, **“her modern devletin doğası gereği totaliter [bütüncül] bir devlet olacağı”** ya da bir başka deyişle **“totaliter olmayan bir devletin modern mânâda bir devlet de olamayacağı”** düşüncesidir.

Bir siyâsî yönetim biçimi olarak “totalitarizm”, “Politik otoritenin (devletin) hayatın her anını ve alanını kontrol altına aldığı” bir sistemdir; dolayısıyla otoriter yönetim biçimlerinden farklı olarak, totaliter yönetimler, “sivil toplumun bütünüyle ilga edilmesini gerektirir” (Yayla, 2008: 229). Nitekim Ayferi Göze; Almanya’da, Adolf Hitler’in 1933 yılında iktidara gelmesiyle birlikte hâkim olan “Nasyonal-Sosyalist Devlet” anlayışını açıklarken, tüm totaliter diktatörlüklerin ortak özelliklerini şöyle özetlemektedir: “Yalnızca devlet hayatını ya da toplumun siyasal hayatını değil de, kişilerin tüm davranışlarını içine alan, kişiye özel bir alan bırakmayan bir diktatörlük totaliterdir. (...) Gerçekte böyle bir devlet bir din gibidir.

¹² Burada “genelleme” sözcüğüyle kastedilen “genellemek” işi, yâni “Varlıklar ve olaylar arasındaki benzerlik bağıntılarını bir düşüncede toplamak, tamim etmek”tir (TDK, 1998: 837).

Bütün rejim bir din manzarası gösteren dogmatik bir ideolojiden doğmuştur” (Göze, 2005: 136).¹³

Totalitarizmin felsefi temellerini atmış olması, ya da bir başka deyişle, felsefesi –doğrudan ya da dolaylı olarak– totaliter unsurlar taşıyor olması anlamında, pek çok Batılı filozofa dikkat çekmek mümkündür; örneğin Platon, Aristoteles, Machiavelli, Hobbes, Rousseau, Hegel ve Nietzsche gibi (Karaşahan, 1998: 27-39). Kavramın kullanılmaya başlanması anlamındaysa, totalitarizm, 20. yüzyılın “Süper-Firavunlar Çağı”nın bir ürünüdür; zirâ kavramı, ilk olarak İtalyan Faşistleri, “gerek toplumda gerekse devlet içinde teori ve eylemin, düşünce ve davranışın, zorunlu örgütlenme ve kusursuz konsensüsün mükemmel birliği demek olan yeni bir fenomeni” ifade edebilmek adına siyasal literatüre katmış [“totalitario”, “totalitarita”], ardından da II. Dünya Savaşı ve sonrasında kelimenin kullanımı yaygınlaşmıştır (Karaşahan, 1998: 41-43). Dolayısıyla totalitarizm, modernizmle birlikte olgunlaşmış

¹³ Hilmi Yavuz, tüm totaliter diktatörlüklerin birtakım “anlam rejimleri” üretmek gündelik yaşamı hâkimiyeti altına aldığı düşüncesindedir. Yavuz, “anlam rejimleri”nden kastını, **Budalalığın Keşfi** adlı kitabında yer alan, **Söz’ün Gücü Üzerine** başlıklı denemesinde şöyle açıklar: “Faşizmin ürettiği ‘anlam rejimi’, her söz veya edimin, verili ve konvansiyonel bağlamlarının ötesinde, bir başka anlama geldiğine gönderme yapar. Sıradan herhangi bir söz veya edim, bu ‘anlam rejimi’nde, neredeyse esoterik, gizemli bir söze veya edime dönüşür” (2012a: 14). Yine aynı denemesinde, herhangi bir söz veya edimin, totaliter diktatörlüklerde nasıl olup da esoterik, gizemli bir söze veya edime dönüştüğünü ise, Yavuz, Milan Kundera’nın **Gülüşün ve Unutuşun Kitabı** adlı romanından alıntılıdığı bir örnekle anlatır: Söz konusu romanın kahramanlarından Mirek, otomobili arızalandığı için bir tamirciye gider ve tamirci kendisine şöyle bir olay aktarır: “Prag’da, Saint-Venceslas alanında, adamın biri kusuyordu. Bir başkası, önünden geçerken, hüznü bir tavırla ona baktı, başını salladı ve ‘sizi nasıl anladığımı bir bilerseniz’ dedi.” Yavuz’a göre, alanda kusan adama yönelik, yâni “fevkalade sıradan bir olay”a yönelik bu “esoterik, gizemli” söylem, totaliter “anlam rejimleri”nin bireyleri ne ölçüde kuşattığını göstermesi bakımından son derece işlevsel bir örnektir: “Bu ‘anlam rejimi’, sadece iktidarı değil, iktidarın tahakküm nesnesi olan bireyleri de kuşatır. Kundera’nın anlattığı olay, tastamam bunu gösteriyor. Totaliter rejimlerde hiçbir anlam boşluğu bırakılmadan her şeyin (evet, her şeyin!) anlamlandırılması” (2012a: 15). Öte yandan; Hilmi Yavuz’un bu düşüncesini doğrulayan birçok tarihsel örnek de mevcuttur. Örneğin; Erik Levi, **Mozart ve Naziler/Üçüncü Reich Bir Kültür İkonunu Nasıl Kullandı** adlı eserinde, Mozart misâli büyük tarihsel kişiliklerin, Hitler Almanya’sında birtakım “Nazileştirme” süreçlerinden geçirildiğine dikkat çekmektedir: “1933 yılında iktidara geldikten sonra oluşan ulusal coşku dalgasından faydalanan Nazi hükümeti, Almanya’nın zengin kültür mirasının en büyük temsilcilerinden, özel amaç ve hedeflerine hizmet etmeleri için, yararlanma yoluna gitti. Eylemlerine ciddiyet ve saygınlık kazandırmak, bunun yanı sıra, geçmişle bir devamlılık duygusu sağlamak amacıyla, bu ikonları kendi görüşlerine uygun olarak şekillendiren bir politika izlediler” (2011: 9).

bir 20. yüzyıl kavramıdır ve modernizmin totaliter düşünceye en önemli katkısı, “uygulama” boyutunda olmuştur (Karaşahan, 1998: 42-43):

“Tarih boyunca zalim ve buyurgan hükümdar ve yönetimler, cebir ve şiddeti esas alan rejimler, geniş kitlelere belli bir düşünce ve inancı dayatan siyasal anlayışlar görülmüşse de, bunların hiçbiri, asrımıza gelinceye dek bu tür hedef ve ideallerin tahakkukunun teknolojik vasıtalarına kavuşabilmiş değildir. Hem kendi hem de dünya halklarına acı tecrübeler yaşatmış olan Mussolini, Hitler, Stalin (...) Eflatun’dan Hegel’e kadar (...) totaliter projelerin gerçekleşmesi için gereken ve ancak modern bilimin sunduğu imkânları, eski zamanların Firavunlarından farklı olarak bu yüzyılda daha da mümkün ve hazır hâlde bulmuşlar ve sonuna kadar kullanmayı denemekten kaçınmamışlardır.”

Kimi düşünörlere göre; totalitarizmin bu tanımları ve betimlemeleriyle, modern devletin teknik/teknolojik imkânları ve “mutlak egemenlik”, “toprak bütönlüğü” ya da “dünyevîlik” gibi temel nitelikleri “gizil” bir uyuşma/bağdaşma hâlinindedir. Söz konusu uyuşmanın/bağdaşmanın, modern siyâsî düşünce tarihindeki en önemli temsilcilerinden biriye, özellikle 1990’lardan itibâren hak ettiği akademik ilgiyi tekrar görmeye başlayan (Deveci, 2002: 32), Alman filozof Carl Schmitt’tir.

Carl Schmitt, tıpkı Martin Heidegger gibi, 1933 yılında Adolf Hitler önderliğindeki Nasyonal Sosyalist Alman İşçi Partisi’ne [Nazi Partisi] katılmış¹⁴

¹⁴ Carl Schmitt de, tıpkı Martin Heidegger gibi 1933’te Nazi Partisi’ne katılmıştır. Jeff Collins, *Heidegger ve Naziler* adlı yapıtında, Heidegger’in Nazi Partisi’ne katılımını, bir “*Heideggerci Nazizm*” düşüncesine bağlamaktadır (Collins, 2001: 60–61): “*O, Nazizmin temelinde yatan hakikati elinde tuttuğuna inanıyordu.*” Yâni Heidegger için, Nazilerin *enerjisi*, kendi felsefesinin hayata geçme imkânı olarak görölmüştür. Heidegger’deki bu düşünce tarzına benzer bir düşüncenin, Schmitt’te de olduğı muhakkaktır. Zira Aykut Çelebi’nin, filozofun *Siyâsal Kavramı* adlı yapıtının Türkçe çevirisi için kaleme aldığı *Sunuş* yazısında dikkat çektiğı üzere; Nazi iktidarı, sâdece Schmitt’in düşlediğı tarzda bir *Leviathan*’ı yeniden diriltmekle kalmamış, aynı zamanda, “*alt sınıftan gelen ve tanınma hırsıyla dolu*” olan filozofu, Weimar Cumhuriyeti’nin devam etmesi hâlinde “*geçmiş ve sınıfsal kökeni itibariyle*” hayal bile edemeyeceğı bir makama getirmiştir: “*Ailesinde ilk defa üniversite okuyan yoksul ve zeki Katolik öğrenci*”, Nazi iktidarının başhukukçusu olmuştur (Çelebi, 2006b: 10). Dolayısıyla: Carl Schmitt, hem kendi biyografisini, hem de Alman toplumunun tarihini değıştirecek enerjii içkin olan Nazi Partisi’ne, tıpkı Heidegger’in “*Heideggerci Nazizm*”ine benzer bir biçimde, “*Schmittci*” bir Nazizm olarak ‘kıymet’ vermiş ve Nazi Devleti’ni, kendi siyâset/hukuk felsefesinin *hayata geçirilişi* olarak anlamlandırmıştır.

(Bilgin, 2004/05: 161) ve Paul Hühnerfeld'in Heidegger için kullandığı bir ifâdeyle özetlemek gerekirse, “Hitler’e bilgi hizmeti” sunmak istemiştir (Hühnerfeld, 2002: 87). Ancak Schmitt'in Nazi Partisi ile olan bu organik bağı pek de uzun sürmemiştir; zirâ bir yandan filozof, Parti'nin “aşırı ırkçı” politikalarını eleştirirken; diğer yandan da Parti, 1936'dan itibaren, filozofu, Nazi ideolojisine “aykırı” düşüncelerinden ötürü dışlamıştır. Filozof ile Parti arasındaki bu kopuşun birincil öznesiyse, elbette ki filozof değil, Parti olmuştur: Kısacası Carl Schmitt, diğer birçok filozof gibi, “ur-faşizm”in anti-entelektüelist anlayışına kurban edilmiştir. Dolayısıyla bu kısa süreli katılım Schmitt'e pahalıya mal olmuştur: Bir “Nazi Partisi teorisyeni” olarak damgalanan filozofun -özellikle devlet felsefesine ilişkin son derece gerçekçi (realist) düşünceler içeren- eserleri, uzunca bir süre -İngilizce'ye de çevrilmeyerek- hak ettiği ilgiden yoksun bırakılmıştır (Deveci, 2002: 32).

Cem Deveci'ye göre, “isteyerek de olsa, istemeyerek de olsa siyâsal iktidar sorunsalına faşist bakış açısını geliştirmiş bir kuramcı” olarak Carl Schmitt, bir politolog olduğu kadar, bir patoloğtur da: Üstelik “patolojik vakayla karşılaştığı anda”, kendisi de hastalığı kapmış bir patoloğ (Deveci, 2002: 35 ve 38). Dolayısıyla Schmitt'i bir tür faşizm kuramcısı kılan, “siyasal olan”a ilişkin patolojik vakaları tespit etmiş olması değil, söz konusu patolojik vakaları “sevmesidir”: O, özetle, “(...) pek çok insanın sağduyu yoluyla “işte artık siyasî çözümler ne yazık ki tükendi” dediği anlarda “esas siyâset şimdi başlıyor demeye getirmektedir” (Deveci, 2002: 37).

Öte yandan: Yine Deveci'ye göre, Schmitt'in yapıtları, filozofun Naziler ile olan bulanık bağıyla da örtüşür bir biçimde, “son derece polemik içeriği ve saldırgan ama çekici yazma şekliyle çoğul okumalara açık” yapıtlardır. Ki, bilhassa 1990'ların başından itibaren, filozofun külliyatına yönelik yoğun akademik ilginin en önemli nedenlerinden birisi de budur (Deveci, 2002: 32). Kezâ Aykut Çelebi'ye göre de; “159 cm boyunda, akşamüstüleri piyanonun başına oturup Mozart, Beethoven, Weber, ama en çok da Gluck çalmaktan hoşlanan, belli bir bilim disiplinine sıkışıp kalmamış, edebiyattan sanat tarihine geniş bir ilgi alanını her düzeyde eserlerine

aksettirebilmiş, zayıf, ufak tefek” bir filozof olarak Carl Schmitt’in yapıtları, birer klasik yapıttır ve her klasik yapıt gibi, kesin tariflere ve berrak ayrımlara dayanmakla birlikte, çoğul okumalara da açıktır (Çelebi, 2006b: 9–10). Schmitt’in birer klasik niteliğindeki yapıtlarının çoğul okumalara açık oluşu da, tıpkı Naziler ile olan muğlak ilişkisi misâli, onu, hem academia içerisinde sürüp giden münazaralardaki ideolojik rekâbet açısından, hem de günümüz dünyası politik gündeminin yorumlanması açısından son derece işlevsel kılmaktadır.

Prof. Dr. Ali Yaşar Sarıbay’a göre (2006: XI); Schmitt’in son zamanlardaki popülerliğini iki farklı başlık altında ele almak gerekmektedir: Bu başlıklardan ilkindeki nedenler “ideolojik”, ikincisindeki nedenlerse “reel politik”tir. “İdeolojik” nedenlerden kasıt, söz konusu liberalizm/liberal demokrasi olduğu vakit, Schmitt’in gördüğü “pozitif” ve “negatif” işlevlerdir: “Pozitif işlev”; liberalizme muhalif olan kesimlerin, Schmitt’i okuyarak “iman tazeleme”leri; “negatif işlev” ise, liberal düzen yanlısı kesimlerin, Schmitt’i “eski bir Nazi” sıfatıyla okuyarak, kendi haklılıklarını -yeniden- ilân etmeleridir. Schmitt’e gösterilen bu “ideolojik” ilgiye, yalnızca Sarıbay değil, Gültekin Yıldız da dikkat çekmektedir: Yıldız’a göre; “(...) Schmitt’e sahip çıkanlar çoğunlukla, onu kendileri üzerinden anlamak yerine kendilerini ona söyletmek isteyenler”dir (2009: XI).

Öte yandan; Sarıbay’ın “ideolojik” işlev sınıflandırmasına üçüncü bir işlev daha eklemek mümkündür: Bu işlev, “pozitif” ve “negatif” işlevlerinden farklı olarak, filozofun “oto-kritik” işlevidir. “Oto-kritik” işlevinden kasıtsa; son kertede yine Schmitt’e katılmamakla birlikte, liberal düzenin birtakım eksiklikleri ve de aksayan yönleri olduğunu da kabul eden kesimlerin, Carl Schmitt’in meydan okumalarıyla “yüzleşme”leridir. Örneğin Belçikalı politik kuramcı Chantal Mouffe; Schmitt’i “oto-kritik” işleviyle okuyan entelektüellerden biri olup, **Siyasetin Dönüşü** adlı eserinde, bu tarz bir okumanın temelindeki mantığı şöyle izah etmektedir (2010a: 175, 176 ve 179):

“Fukuyama’nın iddia ettiği gibi Komünizmin çöküşü, tarihin sonu mu, yoksa “gerçekte varolan sosyalizm” imajının yükünden nihayet kurtulan demokratik projenin yeni döneminin başlangıcını mı gösterir? Aslında, liberal demokrasinin zaferinin, kendi başarısından çok düşmanın çöküşü yüzünden olduğunu kabul etmek zorundayız. Çok sağlıklı olmayan Batı demokrasilerinin siyasal yaşamında büyüyen hoşnutsuzlukların ve demokratik değerlerin tehlikeli erozyonuna dair açık işaretler bulunmaktadır. Kendi ülkelerimizdeki durumun iç açıcı olmadığını, aşırı sağın yükselişi, köktencilüğün yeniden doğuşu ve nüfusun geniş kesimlerinin giderek marjinalleştirilmesi gayet açık bir biçimde göstermektedir. (...) Schmitt’in yüzyılın başlarında geliştirilmesine rağmen halen geçerli olan eleştirilerinin, yazarın daha sonraki Nasyonal Sosyalist Parti üyeliğini bile rahatlıkla göz ardı edebileceğimiz anlamına geldiğini düşünmek oldukça nahif olacaktır. Tam tersine, modern demokrasinin hâkim kavramlarının zayıf yönlerinin tedavisi amacıyla, sert ve keskin zekâlı bir muhalif olan Schmitt tarafından ortaya konan meydan okumayla yüzleşmek gerektiğine inanıyorum. (...) Schmitt’in çıkardığı sonuçları kabul etmemekle birlikte, liberal parlamenter demokrasinin kusurlarına işaret ederken ciddiye alınması gerektiğini onaylayabiliriz. (...)”

Yine **Siyasal Üzerine** adlı eserinde de, Mouffe, “Schmitt’le birlikte Schmitt’e karşı” düşünmeyi önerirken (2010b: 22), bâzı liberallerin “biz/onlar” ya da Schmitt’in deyişiyle “dost/düşman” karşıtlığını –tamamen– aşmak adına ya da daha doğru bir deyişle aşmak umuduyla, demokrasi bakımından hiç de gerçekçi olmayan, “post-politik” tavırlar takındıklarına ve dolayısıyla da siyasal olanı, âdetâ “kör nokta”ları hâline getirdiklerine dikkat çekmektedir. Mouffe’a göre; bâzı liberallerdeki bu “körlük” hâline son verebilmek için, Schmitt’in yeniden, eleştirel bir biçimde okunması şarttır (2010b: 10, 11, 19, 21 ve 22):

“Muhafazakâr kuramcılar dogmatik varsayımlarımızı liberal müdafilerden çok daha güçlü bir biçimde sarsabiliyorlar. Bu yüzden, liberal düşünceye yönelik eleştirelimi Carl Schmitt gibi tartışmalı bir düşünürün kuramına başvurarak dile getirmeyi yeğledim. Liberalizmin en parlak ve en uzlaşmaz muhaliflerinden biri olan Schmitt’ten çok şey öğrenebileceğimize inanıyorum. Schmitt’in Nazizmle uzlaşmış olmasından ötürü, bu tercihimin husumet doğuracağını farkındayım. Bu, çoğu insan için, ölçüyü aşmış sayılmasa da, oldukça sapkın bir tercih. Yine de, bazı kuramcıların eserleriyle diyalog kurmaya ihtiyacımız olup olmadığına karar vermemizi sağlayacak nihai kriterin o kuramcıların ahlaki tutumları değil, entelektüel güçleri olduğuna inanıyorum. (...)”

“Schmitt’in yaklaşımının kilit noktalarından biri, her mutabakatın dışlayıcı edimlere dayandığını göstererek, herkesi içeren “rasyonel” bir mutabakatın olanaksızlığını açığa çıkarmaktır. Daha önce de belirttiğim gibi, çoğu liberal düşüncenin, bireyciliğin yanı sıra, bir diğer temel özelliği de akla dayalı evrensel bir mutabakatın erişilebilir olduğuna dair rasyonalist inanç duymasıdır. Dolayısıyla, siyasalın liberal düşüncenin kör noktası olması şartırtıcı değildir. (...)

“Demokratik siyasetin özgüllüğü, bazı liberallerin inanmamızı istediklerinin aksine, biz/onlar karşıtlığının aşılmasını değil, bu karşıtlığın farklı bir biçimde kurulmasını gerektirir. Demokrasinin ihtiyaç duyduğu şey, modern demokrasinin kurucu unsuru olan çoğulculukla bağdaşan bir biz/onlar ayrımı yapmaktır.”

“Reel politik” anlamdaysa; Carl Schmitt, özellikle Amerika Birleşik Devletleri’ni hedef alan “11 Eylül saldırıları” sonrasında ilgi odağı hâline gelmiştir (Beriş, 2006: 365-366). Çünkü bilhassa Batı’da, Schmitt’in ısrarla altını çizdiği “olağanüstü hâl ilânı” (2010: 13-22), “bireysel özgürlüklerin devlet egemenlikleri tarafından kısıtlanması” ve “dost/düşman ayrımının yapılması” (2006b: 46-48) gibi süreçleri tetikleyen bu olaylarla birlikte; “annem benimle birlikte bir ikiz kardeş dünyaya getirdi, ben ve korku” diyen (Tuck, 2001: 129) Thomas Hobbes [1588–1679] çizgisindeki “korku siyaseti teorisyenlerinden” (Çetin, 2012: 75-77) Carl Schmitt yine haklı çıkmış ve böylelikle; modern devletlerin politik mantığını “özgürlük” eksenli açıklayan düşünce sistemleri [John Locke (1632–1704)] yerine, “güvenlik” eksenli açıklayan düşünce sistemleri (Hobbes/Schmitt), tekrar siyasal iktidarlar ve akademik câmialar tarafından itibar görmeye başlamıştır (Beriş, 2006: 365-366).

O hâlde, yukarıda da özetlendiği üzere; Carl Schmitt’in eserlerini dört farklı şekilde okumak (yorumsamak) mümkündür: Bu okumalar; (i) “**pozitif ideolojik okuma**”, (ii) “**negatif ideolojik okuma**”, (iii) “**reel politik okuma**” ve de (iv) “**oto-kritik okuma**”dır.

3.2. Carl Schmitt'in “Siyasal Kavramı”nda “Totaliter” Unsurlar

Carl Schmitt'in devlet felsefesindeki “totaliter” unsurları saptayabilmek için, öncelikle onun siyaset felsefesindeki “totaliter” unsurları saptamak gerekir. Zirâ Schmitt'in zihnindeki devlet tasarımını kavrayabilmenin yolu, evvelâ onun siyaset kurumuna ilişkin, ya da kendi deyişiyile, “siyasal olan” a ilişkin düşüncelerini kavrayabilmekten geçer. Alman filozofa göre; “Siyasal kavramı devlet kavramından önce gelir” ve şâyet “siyasal kavramının doğası yanlış anlaşılırsa”, devlete dâir diğer tanım ve betimlemeler de “doğru kavranamaz” (2006b: 39).

Carl Schmitt'in siyaset felsefesini doğru anlamak için ise, işe siyasal düşünceler tarihinin iki kadim sorusundan başlamak şarttır. Söz konusu sorulardan ilki, siyasetin, özü itibâriyle bir “uzlaşma” mı, yoksa bir “çatışma” mı olduğu sorusudur. İkincisi ise, insan doğasının, özü itibâriyle “iyi” mi, yoksa “kötü” mü olduğu sorusudur. Bu iki soruda yanıtlar iki grup hâindedir: Yâni “siyasetin özü uzlaşmadır” yanıtı ile “insan, doğası gereği iyidir” yanıtı bir gruptur; kezâ “siyasetin özü çatışmadır” ile “insan, doğası gereği kötüdür” yanıtı da bir başka grup... Zirâ bu gruplardaki yanıtlar, tıpkı sorular gibi, birbirlerini içerirler.

Carl Schmitt'in bu iki soru karşısındaki konumu, tıpkı “düşünsel atası” Thomas Hobbes gibi, gâyet nettir. Schmitt'e göre siyasetin özü çatışmadır ve insan, doğası gereği olmasa bile, devingen [dinamik] bir varlık olmasından ötürü, en azından “olasılık” olarak kötüdür. Bu yanıtlarından da anlaşılacağı üzere Schmitt, insan doğasına dâir görüşleriyle, “kötümser” [pesimist] filozoflar sınıfına dahildir ve hâliyle, insanın “kötü” yanına/anına karşı, “otoriter/totaliter” bir devlet yanlısıdır. Alman filozof; **Siyasal Kavramı** adlı eserinde, insanın kötülük yapma olasılığını görmezden gelmek ya da kabul etmek isteyenlere, pedagogların, hukukçuların, teologların ve ahlâkçıların varlık nedenlerini hatırlatmaktadır (2006b: 81-82 ve 84-85):

“Her ne kadar tuhaf görünse ve insanları tedirgin etse de, (...) yapılabilecek saptama, bütün gerçek siyasal teorilerin insanı “kötü” varsaydığı, her koşulda sorunlu, “tehlikeli” ve dinamik bir varlık olarak kabul ettiğiidir. Bütün özgün siyasal teorisyenler açısından bu saptamanın ispatı çok kolaydır. Tazları, mertebeleri ve tarihsel önemleri birbirinden ne kadar farklı olursa olsun bu düşünürler, insan doğasının sorunsal kavranışı hususunda hemfikirdir. Zâten onlara özgün siyasal düşünür sıfatını veren de budur. (...)

“Her şeyden önce insan düşüncesinin değişik alanlardaki “antropolojik” önkoşullarının birbirinden ne derece farklı olduğuna dikkat edilmelidir. Bir pedagoğ, yöntemsel zorunluluk gereği, insanın eğitilebilir olduğunu savunacaktır. Bir özel hukukçunun dayandığı cümle ise şudur: “*unus quisque praesumitur bonus*” (herkesin iyi insan olduğu farzedilir). Bir ilâhiyatçı, insanların günahkâr olmadıklarını ya da kurtarılmaları gerekmediğini düşündüğü, kurtulmuş olanları kurtarılmamış olanlardan, seçilmişleri seçilmemişlerden ayırmadığı anda artık teoloğ olmaktan çıkacaktır. Aynı şekilde bir ahlâkçı da iyi ile kötü arasında bir seçme özgürlüğü olduğunu varsaydığı anda bu niteliğinden vazgeçmiş olacaktır.”

Siyasetin bir çatışma, insanın ise –olasılık olarak– kötü olduğunu düşünen Schmitt’e göre; siyaset kurumunun kavranışında iki nokta mutlaka dikkate alınmalıdır. Birincisi; “siyaset”, diğer bütün ikili değer sistemlerinden ayrı bir ikili değer sistemi olarak kavranmalıdır. İkinci olarak ise; “siyaset”, siyaset olarak değil, “siyasal olan” olarak, yâni “isim” hâliyle değil, “sıfat” hâliyle kavranmalıdır. Zirâ ancak bu iki nokta dikkate alındığı takdirde “siyaset” ve dolayısıyla da “devlet” doğru anlaşılacaktır.

Carl Schmitt, kendi siyaset felsefesinde, söz konusu kritik noktaları şöyle açıklar: Tıpkı Yunan filozof Aristoteles’te (M. Ö. 384–M. Ö. 322) olduğu gibi, Carl Schmitt’in siyaset felsefesinde de insan, bir tür *zoon politikon*dur. Bir başka deyişle; Schmitt’e göre “siyasal olan”, tabii ve fitri bir olgudur: “Eskiden olduğu gibi bugün de siyâset kaderimizdir” (Schmitt, 2006b: 19). Schmitt’in siyaset felsefesinin özüyse, kendisini öncelikle “siyasal olan” kavramında dışa vurmaktadır. “Siyasal olan”ın bu anlamdaki önceliği, kavramın varoluşsal içeriğinden kaynaklanır: Çünkü yukarıda da değinildiği üzere; Schmitt’in felsefesinde “siyasal kavramı devlet kavramından önce gelir” (2006b: 39). Schmitt’in bir isim olan siyaseti değil de, bir sıfat olan “siyasal”ı

seçiş, söz konusu varoluşsal içeriğin en açık delillerinden birisidir: Siyaset, “toplumsal olan”ın içerisindeki, hudûtları belli, herhangi bir “topos” iken; “siyasal olan”, “toplumsal olan”ın her zerresinde içkin, hudutsuz bir potansiyel, bir gizil niteliklidir. Yâni “toplumsal olan”ın her parçası, “siyasal olan”a gebe kalabileceğinden, “siyasal olan”, her şey/herkes olabilmek anlamında bir “hiç”tir: “Siyâsal kavramının temas ettiği alan, varlıklarını sürdürmek için birbirleriyle bütünleşen ya da birbirlerinden ayrılan güç ve iktidarlara bağlı olarak sürekli değişmektedir” (Schmitt, 2006b: 29). Schmitt’in “siyasal olan”a yüklediği bu dinamik süreklilik, “siyasal olan”ın, rasyonel, mekanik-düzenekçi analizlerinin kalbine yerleştirilmiş bir “dinamit”tir.

Carl Schmitt, “siyasal olan”ın sahih içeriğini, tıpkı edebiyattaki “saf şiir” anlayışı misâli, bir “saf siyaset” anlayışıyla istiflemiştir. Filozofa göre, “siyasal olan”, toplumlardaki diğer bütün ikili değer sistemlerini kuşatan bir olgu olmakla birlikte; “siyasal olan”ın varoluşu, söz konusu değer yargılarından hiçbirine endekslenip, söz gelimi ahlâkî [*iyi-kötü*], iktisâdî [*kar-zarar*], mantikî [*doğru-yanlış*], dinî [*sevap-günah*] veya estetik [*güzel-çirkin*] bir ikili ayırım özeline indirgenemez: Zirâ “siyasal olan”ın özü, bu gibi ikili değer sistemlerinin tümünde ortaya çıkabilecek, bir başka ikili değer sistemine ya da Schmitt’in deyişiyle “ayırım”ına dayanmaktadır. Bu ayırım, *dost-düşman* ayırımıdır (Schmitt, 2006b: 47):

“Siyâsal eylem ve saikleri açıklamakta kullanılacak özgül siyâsal ayırım, dost-düşman ayırımıdır. Dost-düşman ayırımı salt kavramsal bir ölçüt sunar; nihâî bir tanım olmadığı gibi, içeriğe ilişkin bir şey de söylemez. Söz edilen ayırım başka ölçütlere dayandırılmadıkça, siyâsal kavramı açısından diğer karşıtlıklardaki görece bağımsız ölçütlere karşılık gelir: ahlâkta iyi ve kötü; estetikte güzel ve çirkin, vs. Dost ve düşman ayırımı her koşulda, yeni ve bağımsız bir inceleme alanı anlamında olmasa dahi, diğer karşıtlıkların birine ya da birden fazlasına dayanmaması ya da onlardan kaynaklanmaması anlamında özerktir. Nasıl iyi ve kötü ayırımı, güzel ve çirkin ya da yararlı ve zararlı karşıtlığıyla özdeş değilse ve doğrudan doğruya bu karşıtlıklardan çıkarsanamıyorsa, aynı biçimde dost ve düşman karşıtlığı da diğer karşıtlıklarla karıştırılmamalı ya da onlardan biriyle birleştirilmemelidir. Dost ve düşman ayırımının işlevi, bir bağın ya da ayrılığın, bir birleşme ya da ayrışmanın en uç yoğunluk derecesini ifâde etmektir. Dost ve düşman ayırımı, diğer tüm ahlâkî, estetik, ekonomik ya da diğer

ayırımların kullanılmasına gerek kalmadan pratik ve teorik olarak varlığını sürdürebilir. Siyasal düşmanın ahlâkî açıdan kötü, estetik açıdan çirkin ya da ekonomik anlamda rakip olması gerekmez...”

Schmitt’in “dost-düşman” ayrımının doğuş biçimi, bir başka Alman filozof Friedrich Engels’in, **Doğanın Diyalektiği** adlı eserinde ortaya koyduğu temel yasaların biri üzerinden daha da netleştirilebilir: Bu yasa, “niceliğin niteliğe dönüşmesi” yasasıdır (Engels, 2006: 233). Çünkü Schmitt’e göre; “dost” ya da “düşman”ı yaratan, herhangi bir zıtlık değil, bu zıtlığın “şiddet”idir: “Herhangi bir dinsel, ahlâkî, ekonomik, etnik ya da başka bir karşıtlık, insanları dost ve düşman olmak üzere etkili biçimde ayırmayı başaracak denli güçlü ise, politik bir karşıtlığa dönüşür. [...] Siyasal olan gücünü, insan yaşamının değişik alanlarından –dinsel, ekonomik, ahlâkî ya da diğer karşıtlıklardan– alabilir. Siyasal olanın kendine özgü bir alanı olmayıp sâdece değişik zamanlarda insanlar arasındaki dinsel, ulusal, (etnik ya da kültürel anlamda), ekonomik ya da diğer alanlardaki birleşme ya da ayrılıklardaki yoğunluk derecesine işaret eder” (Schmitt, 2006b: 57–58). Dolayısıyla filozofun “dost-düşman” ayrımındaki esas belirleyici unsur, herhangi bir karşıtlığın niteliksel boyutu değil, niceliksel boyutudur: Bir başka deyişle, “siyasal olan”ı tâyin eden, karşıtlığın kendisi, yâni varlığı değil, yoğunluğudur.

Schmitt’in “siyasal olan”ı, yukarıda özetlenen nitelikleri dikkate alındığında, “tanrısal bir heryerdeliğe” ve yine “tanrısal bir karar vericiliğe” tekâbül etmektedir: “Siyasal olan”, tıpkı bir Tanrı gibi –olasılık olarak– her yerdedir; zirâ o, “toplumsal olan”ın herhangi bir noktasında, dolayısıyla herhangi bir noktasında, her an filizlenebilir; ya da bir başka deyişle, “siyasal olan”, toplumsal hayattaki her karşıtlığın “zirve”sinde belirebilir. Ve yine “siyasal olan”, tıpkı bir Tanrı gibi nihaî karar vericidir; zirâ o, diğer bütün ikili değer sistemlerinden arınık bir biçimde, kimin “dost” kimin “düşman” olduğunu belirleyebilir. Hâliyle, Schmitt için “siyasal olan”, ölümlü bir Tanrı’dır: Hobbes’un “sözleşmeli canavarı”na (Hocaoğlu, 2000: 11), yâni “Leviathan”a [modern devlet] hayat veren bir Tanrı...

Tam bu noktada, Schmitt'in Hobbes ile olan görüş ayrılığına da kısaca değinmek yerinde olacaktır: Çünkü Schmitt'in "siyasal-olan"a, dolayısıyla da modern devlete ilişkin "protego ergo obligo (koruyorum, o hâlde emrederim)" düsturu eksenli görüşleri (Deveci, 2002: 64), Hobbes'un "herkesin herkesle savaşı"na ve korkuya dayalı, "güvenlikçi" görüşleriyle büyük ölçüde örtüşmekle birlikte, dikkate değer bir farklılığı da içermektedir: Hobbes'a göre Leviathan'ın, yâni modern devletin zuhur edişiyle birlikte, "herkesin herkesle savaşı" ussal bir sözleşme gereğince sona erecekken; Schmitt'e göre savaş, "dost-düşman" ayrımına dayalı, varoluşsal, yâni sürekli bir olgudur. Dolayısıyla Schmitt için "siyasal-olan" ve devlet, tıpkı yaşam gibi, statik değil dinamiktir ve "siyasal olan"ın içkin olduğu kaygı, geçici değil, varoluşsal bir kaygıdır. Oysa Hobbes için, modern devletin (Leviathan'ın) ortaya çıkışından önce kargaşa/kaygı, sonra ise düzen/huzur birer statüko unsurudur. Kısacası, Schmitt'e göre, "siyasal-olan"/devlet varolduğu müddetçe, Hobbes'unkine benzer bir "mutlu son" yoktur.

Ayrıca; Schmitt'in "siyasal olan"a ve modern devlete dâir bu görüşlerinin, faşizmin, dolayısıyla da "sosyal Darwinist" ilkelere dayalı ve bir tür "üstün-insan" arayışında olan Nazi devletinin (Macit, 2006: 48 ve 61), "yaşamak için mücadele değil, mücadele için yaşamak" anlayışıyla tınlaşım hâlinde oluşu da, yine dikkate değer bir başka konudur (Eco, 2001: 51). Nitekim, Hitler, Nazi devletinin bu anlayışını şöyle özetlemiştir: "Güzel hayaller kurmak dönemi geçti. Eğer ulustan Tanrı tarafından yükümlü kılındığı tarihsel görevini yapmasını istiyorsak, ulusumuzu büyük mücâdelelere sokmak zorundayız" (Rauschning, 2004: 104).

Carl Schmitt, bu tür bir bakış açısıyla, "siyasal olan"ı yaşamla özdeşleştirmektedir ve bu özdeşleştirmenin doğal bir sonucu olarak da, sözgelimi "liberal hukuk devleti" misâli sınırlandırmalar ile "siyasal olan"ın, yâni modern devletin zincire vurulmasını gerçekçi bulmamaktadır: Schmitt'e göre, "siyasal olan"ın, tamamen ussal-hukuksal bir boyunduruk altına alınabilmesi mümkün değildir; çünkü "her rasyonalist yorum yaşamın sezgiselliğini tahrif eder" (Schmitt, 2006a: 105) diyen filozof için, hiçbir ussal-hukuksal tanımın, "siyasal olan"ın

hakkını tam olarak verebilmesi mümkün değildir: Dolayısıyla Schmitt için; irrasyonellik de en az rasyonellik kadar gündelik hayatın bir hakikati olarak önemlidir. Zirâ yaşamın, dolayısıyla da “siyasal olan”ın, irrasyonel, aykırı, düzenlenemez bir “tanrısal parçası” her zaman –bir olasılık olarak– mevcuttur.

Carl Schmitt’in “siyasal olan”a yüklediği bu tanrısal içerik, filozofun nasıl bir devlet/siyâsal sistem talep ettiğini de görünür kılmaktadır: Tıpkı bir Tanrı gibi, “gündelik hayatı” da –olasılık olarak– kuşatan bir total devlet, bir total siyasal sistem. Ancak; “efsâne, ütopya değildir” (Schmitt, 2006a: 105) diyen filozofun talep ettiği total devlet, rasyonel bir ütopyaya değil, “irrasyonel yaşam enerjisini” içeren “efsâne”ye dayanan bir devlettir. Ki, dikkatle incelendiğinde görülmektedir ki; Adolf Hitler’in Nazi Devleti de, aynen böyle tasarlanmış bir devlettir: Yâni, “herkesin bir kahraman olarak” eğitildiği (Eco, 2001: 51), “Tanrı’nın sevdiği arî ırk”a dayanan (Göze, 2005: 130) bir mitolojik-totaliter devlet... Ya da Gündüz Vassaf’ın **Cehenneme Övgü** adlı yapıtındaki ifâdelerinden yardım alarak söylenecek olur ise, “kolektif deliliğin” vücûdu olan, “çılgınlığın standartlaştığı” bir devlet (Vassaf, 2011: 46 ve 55)...¹⁵ Hitler’in şu sözü bu bağlamda dikkate değerdir: “Akıl çağının sonuna eriştik, düşüncenin egemenliği; normal hayatın patolojiye düşürülmesidir” (Rauschnig, 2004: 308)

¹⁵ Buradaki “delilik” veya “çılgınlık” gibi niteliklerin, esasında “ideolojik” bir rasyonelliğin dışına çıkmak anlamına geldiğine dikkat etmek şarttır; zirâ aksi takdirde totalitarizm çözümlemelerinin çelişik bir hâl alması kaçınılmazdır. Sözelimi; Nazilere bir yandan “toplum mühendisleri” derken, diğer yandan da onları “deliler” veya “çılgınlar” diye nitelemek, bu türden bir çelişkidir: Çünkü bu örnekte aynı özne, hem “mühendis”in rasyonelliği ile hem de delinin veya çılgının irrasyonelliği ile nitelenmektedir. Oysa bu iki niteliğin aynı öznedeki bulunması mantıken olanaksızdır; dolayısıyla “irrasyonellik” niteliği, aslında totaliter bir rejime kendi dışından, yâni karşıt bir ideoloji tarafından yakıştırılan bir niteliktir. Ümit Kartal; **Totalitarizmin Kaynakları Aklın Zaferi** başlıklı makalesinde, şöyle işaret etmektedir: “Yirminci yüzyıl, batının rasyonellik söylemini haklı çıkardı. İnsan rasyonel bir varlıktır: *animal rationale*. Yaşanan totalitaryanizm deneyimleri sâdece aklın pusulayı şaşırması veya bir süreliğine yoldan çıkması olarak görülemez. Bu deneyimleri irrasyonel sapma kategorisi altında değerlendirmek ise en kabasından naiflik olarak algılanabilir. Aksi hâlde bu dönemlerin bitişinin, örneğin, Hitler’in ölümü, totalitaryanizm fenomeninin kökten ortadan kalkması anlamına gelirdi” (2012: 64).

Halis Çetin'e göre; Carl Schmitt, "siyasal olan"a ilişkin yukarıda özetlenen düşünceleriyle [dost-düşman] tipik bir korku siyaseti teorisyenidir (2012: 76):

"Schmitt, devletlerin kendi varlıklarını, meşruiyetlerini ve sürekliliklerini sağlayacak siyasal eylemlerini, içeride ve dışarıda yarattıkları düşmanları yok etmek ya da etkisiz hâle getirmek üzerine kurdukları mücadeleye göre kurguladıklarını iddia eder. Bu mücadelenin adı korku siyasetidir. Korku siyaseti içeride ve dışarıda düşmana karşı mücadelede ve kaos korkusunun sürekli gündemde tutulduğu "istisnâî hâl"de gerçekleştirilir. Bu yüzden devleti yöneten egemen veya iktidar aynı zamanda korku siyasetini ifade eden bu "istisnâî hâl"e karar veren iradedir. Korku siyasetinin sürmesi yâni "istisnâî hâl"in devam etmesi için her zaman bir düşman olmalı ve ona karşı mücadele edilmelidir. (...) Yâni düşman yoksa korku da yoktur, korku yoksa siyaset de yoktur, siyaset yoksa devlet de yoktur."

Öte yandan: Carl Schmitt, "dost-düşman" ayrımını "siyasal olan" için kaçınılmaz olarak görürken, "apolitiklik" iddiasındaki "ekonomi" ya da "bilim" eksenli ideolojilerin dahi bu ayrımı yapmadan siyasallaşmadığını ileri sürmektedir. Örneğin; Marksizm'deki veya bir başka deyişle "bilimsel sosyalizm"deki "burjuvazi-proletarya" ayrımı, Schmitt'e göre böyle bir tezdır (2006b: 94-95): "İkili ayrımların en dikkate değer ve tarihsel açıdan etkili örneğini, Karl Marx'ın formüle ettiği burjuva-proleter antitezinde görmekteyiz. Bu antitez, dünya tarihindeki bütün mücadeleleri, insanlığın son düşmanına karşı yürütülen tek ve nihaî bir mücadelede toplamaya çalışır; yeryüzünün bütün burjuva ve işçilerinin her biri tek bir kavram, burjuva ve işçi kavramı altında toplanmaktadır. Böylelikle müthiş bir dost-düşman ayrımı elde edilir."

Schmitt'e göre; "dost-düşman ayrımı"ndan, liberaller de müstesna değildirler. Onların farkı, Alman filozof için, "siyasal" yoğunlukta yaptıkları "dost-düşman ayrımı"nın, "etik" ve "ekonomik" bir terminolojiyle perdelemeleridir. 19. yüzyılda da Batı dünyası, bir dizi ayrışma ya da Schmitt'in deyişiyle "gruplaşma" ile kamplaşmış ve bu kamplaşmanın bir tarafında liberal değerler konumlanmıştır: Söz konusu değerler; "feodalizm, gericilik ve şiddet"e karşı "özgürlük, ilerleme ve akıl"; "devlet, savaş ve siyaset"e karşı "ekonomi, sanayi ve teknik"; "diktatörlük"e karşı ise

“parlamentarizm” olmuştur (Schmitt, 2006b: 95). Carl Schmitt’e göre; bu kamplaşma da bir tür “dost-düşman” ayrımıdır ve diğer “dost-düşman” ayrımlarından –özü itibâriyle– farklı bir yanı da yoktur (2006b: 98-99):

“Ekonomik karşıtlıkların siyasallaşmış ve “ekonomik iktidar pozisyonu” kavramının geliştirilmiş olması, olsa olsa diğer alanlarda olduğu gibi, siyasal kavramına ekonomiden yola çıkılarak da ulaşılabileceğini kanıtlar. Walter Rathenau’un sıkça atıf yapılan cümlesi “bugün kaderimiz siyaset değil, ekonomidir,” bu saptamanın etkisi altında söylenmiştir. Bu cümlenin daha doğrusu şöyle olmalıydı: Eskiden olduğu gibi bugün de siyaset kaderimizdir; değişen ise, ekonominin de siyasal bir unsura dönüşmüş olması, dolayısıyla “kaderimiz” hâline gelmesidir. (...) Ekonomik temelli bir emperyalizm, kredi ya da hammadde ambargosu, yabancı para birimlerinin zarara uğratılması gibi ekonomik iktidar araçlarını kısıntısız biçimde kullanabileceği, kendine yeterli bir dünya düzeni kurmaya çalışacaktır. Bir halk ya da insan grubu kendisini bu “barışçıl” yöntemlerin etkisinden kurtarmaya kalkıştığında ise aynı emperyalizm, bu yöntemleri “ekonomidışı zor” olarak değerlendirecektir. Ekonomik temelli emperyalizm daha sert, ama hâlâ “ekonomik” nitelik taşıyan, aynı terminoloji gereği, apolitik, özünde barışçıl baskı araçlarını kullanacaktır. Örneğin Cenevre’deki Milletler Cemiyeti, Kurucu Anlaşmanın 16. maddesinin uygulanmasına ilişkin “direktif”lerde (...) şu önemleri öngörmüştür: Sivil halka yiyecek sevkiyatının engellenmesi ve abluka uygulanması. (...) Karşıtınızın adı artık düşman olmakla birlikte, barışı bozan sıfatıyla onu *hors-la-loi* (hukukdışı) ve *hors l’humanité* (insanlık düşmanı) ilân edebilirsiniz. (...) bu sözümona apolitik ve anti-politik sistem, ya mevcut dost-düşman ayrımına hizmet eder ya da yeni dost-düşman gruplaşmaları yaratır. Sonuçta bu sistem de siyasal olanın sonuçlarından kaçamayacaktır.”

Carl Schmitt’in “siyasal olan” ve modern devleti bu şekilde tasarlayışı, aynı zamanda iki “anti-liberal” tezi de berâberinde getirmektedir: Bu tezlerden ilki “savaş olasılığının sıfırlanamayacağı” tezi, ikincisi ise asla “tek bir kozmopolit dünya devleti kurulamayacağı” tezidir. Liberaller; “politik” gerekçeleri ortadan kaldırıldığı takdirde, savaşın da otomatikman ortadan kalkacağı düşüncesindedirler. Dolayısıyla liberal ideologlara göre, “apolitik” bir politika, yâni “dost-düşman ayrımı”nın yapılmadığı bir politika mümkün ve esastır: Onlara göre her şey “kamusal müzâkere” ile ya da bir başka deyişle “tartışıp uzlaşarak” çözüme ulaştırılabilir ve savaş, aydınlanmanın kazanımlarına ters düşen, “barbarlıktan kalma ilkel bir kalıntıdır”

(Schmitt, 2006b: 48). Schmitt'e göre ise; hakikî mânâda devletler var oldukça, “dost-düşman ayrımı” da devam ediyor demektir ve “dost-düşman ayrımı” devam ettikçe de, savaş, her zaman ve mekân için ihtimal dâhilindedir; zirâ savaş, herhangi bir belirgin gerekçeden kaynaklanmayan, hattâ hiçbir zaman da herhangi bir belirgin gerekçeden kaynaklanamayacak, dolayısıyla o gerekçenin ortadan kaldırılmasıyla birlikte o da ortadan kalkıp mâzide kalacak bir olgu değil, varoluşsal, hâliyle de yeri ve zamanı geldiğinde kaçınılmaz olan bir gerçekliktir. Yâni Schmitt'e göre; savaşın gerekçesi, bizatihi savaşın kendisi, ya da bir başka deyişle, savaşmaktan başka bir çârenin kalmaması hâlidir. Bu hâli, “siyasal olan”ı ya da “modern devlet”i betimlerken ötelemek ise, pozitif/bilimsel değil, normatif/ideolojik bir betimlemedir (2006b: 48-49 ve 54).

“Halkların birbirlerini hâlâ dost ve düşman diye ayırmalarının reddedilmesi, barbarlıktan kalma bir ilkel kalıntı olduğunun düşünülmesi ya da bu ayrımın bir gün yeryüzünde ortadan kalkacağı umulması; eğitsel saiklerle, hiç düşman yokmuş gibi davranmanın iyi ya da kötü olup olmadığı bu yazıda dikkate alınmayacaktır. Burada mesele, varsayım ya da normlar değil, dost-düşman ayrımına dâir varoluşsal gerçeklik ile bu ayrımın hakikaten gerçekleşme ihtimalidir. (...)

“Savaş biçiminde yürütülen askerî mücadelenin kendine özgü stratejik, taktik ya da başka kuralları vardır. Tüm bu kuralların önkoşulu ise, düşmanın kim olduğuna ilişkin siyasal kararın varlığıdır. Savaşta düşmanlar genellikle doğrudan doğruya karşı karşıya gelirler ve “üniforma” aracılığıyla birbirlerinden ayırt edilebilirler. Bu nedenle dost-düşman ayrımı, askerlerin çözmek zorunda olduğu bir siyasal sorun değildir. Bir İngiliz diplomatın söylediği şu sözlerin doğruluğu da bu saptamaya dayanmaktadır: Siyasetçiler mücadele konusunda askerlere göre daha iyi eğitilmişlerdir, çünkü askerler sâdece istisnâî durumlarda mücadele ederken, siyasetçi ömrü boyunca mücadelenin içindedir. Savaş kesinlikle siyasetin hedefi, amacı ya da içeriği olamaz; ama insanların davranışlarını ve düşüncelerini kendine özgü biçimde belirleyen ve bu yolla özgül bir siyasal davranışa neden olan, gerçek bir olasılık olarak varlığını sürdüren bir önkoşuldur.”

İkinci bir “anti-liberal” tez olarak ise Carl Schmitt; birinci tez ile de bağlantılı bir mantıkla, “tek bir kozmopolit dünya devleti kurulamayacağı” tezini öne sürmektedir. Alman filozofa göre; böylesi “apolitik” bir birliğin oluşacağına ilişkin,

en azından hâlihazırdaki dünyada hiçbir belirti yoktur (2006b: 74): “Siyasal kavramının karakteristiğinden, devletler dünyasındaki çoğulculuk doğar. Siyasal birlik, düşmana dâir gerçek bir olasılığı, yâni var olan başka bir siyasal birliği gerektirir. Bu nedenle devlet kurumu var olduğu sürece, yeryüzünde hep birden çok devlet olacaktır; tüm yeryüzünü ya da insanlığı kavrayan bir “dünya devleti” söz konusu olamaz. Siyasal dünya çoğul bir evrendir (*Pluriversum*), tekil değil.”

Öte yandan: Schmitt; liberallerin, diğer düşünce dizgeleri karşısında, “insan hakları” veya “insanlık” misâli evrensel kavramları tekelleştirmelerini de eleştirmektedir. Zirâ Schmitt’e göre, bu tekelleştirme de yine özellikle liberallerin tercih ettiği, demagojik bir yöntemdir. “Dost-düşman ayrımı”ni ortadan kaldıran “insanlık” kavramı, hakikatte “siyasal bir kavram değildir” ve bu “kavrama denk düşen bir siyasal birlik ya da topluluk ve *statü* yoktur” (2006b: 75). Yâni Schmitt, liberallerin, somut toplumsal karşılıkları olmayan kavramlar üzerinden ürettikleri ideolojik söylemi, gerçekçi bulmadığı gibi, aynı zamanda aldatıcı bir söylem olarak görmektedir (2006b: 74-75):

“*İnsanlık* bir savaş yürütemez, çünkü düşmanı yoktur; en azından bu gezegende. İnsanlık kavramının kendisi düşman kavramını dışlar, çünkü düşman da öte tarafta insan olmayı sürdürmektedir ve bu nedenle iki kavram arasında özgül bir fark bulunmaz. Savaşların insanlık adına yürütülmesi bu basit gerçeğin inkârı anlamına gelmez; aksine özel, derin bir siyâsî anlam taşır. Bir devlet insanlık adına siyasal düşmanıya savaştığında, bu, insanlığın savaşı olmaktan ziyâde, bir devletin, savaştığı düşmanı karşısında evrensel bir kavramı tümüyle tasarrufu altına alma savaşı anlamına gelir. Amacı da, tıpkı barış, adalet, gelişme, medeniyet kavramlarının kötüye kullanılmasında olduğu gibi, düşmanı aleyhine kendisini bu evrensel kavramla özdeşleştirmek, kavramı sahiplenmek ve düşmanın bu kavrama dayanmasını engellemektir. “İnsanlık” kavramı, emperyal genişleme faaliyetlerine ve ahlâkî-insancıl karakteriyle de ekonomik emperyalizmin kullanımına çok elverişli, ideolojik bir aygıttır. Proudhon’un söylediği bir söz, küçük bir değişiklikle, meseleyi aydınlatır: Kim insanlıktan bahsediyorsa, aldatmak istiyordur.”

Buraya kadar özetlenen fikirlerinden de anlaşıldığı üzere; Carl Schmitt’in “siyasal” kavramına yüklediği “totaliter” unsurlar son derece belirgindir. Schmitt; bir

sonraki bölümde “egemenlik” kuramına ilişkin görüşlerinde de fark edileceği üzere, kavramları, en kapsayıcı, en gerçekçi içerikleriyle doldurmakta, ya da kendi deyişle, onları birer “sınır-tanım [Grenzbegriff]” olarak tasarlayarak, karşıladıkları olguların “hakkını vermek”tedir (Schmitt, 2010: 13).

“Siyasal” kavramının özünü teşkil eden “dost-düşman” ayrımı, her şeyden önce, dış politika eksenli¹⁶ bir ayrım olmasından ötürü “totaliter” bir ayrımdır; zirâ “düşman” olgusunun bilhassa dış politikada karşılık bulması, otomatikman iç politikada siyasi birliğin sıkı bir biçimde sağlandığına çıkmaktadır. Ki, zâten Alman filozofun demokrasiyi, liberal düşünürlerden farklı bir şekilde heterojeni [farklılıklar] üzerine değil, tam aksine, homojeni [aynılıklar] üzerine kurması da, dış politika eksenli “dost-düşman” ayrımıyla tutarlılık arz etmekte ya da bir başka deyişle birbirini tamamlamaktadır.

Öte yandan; Schmitt, modern devletin ancak ve ancak “düşman” ile birlikte var olabileceğini söylerken, aynı zamanda düşmanın da ancak ve ancak “savaş” olasılığıyla birlikte var olabileceğini söylemektedir. Süreğen bir savaş olasılığının olduğu dış politika için ise, iç politikada da süreğen bir “olağanüstü hâl”in olması gerektiği gâyet açıktır. Bu gereklilik; Schmitt’in, “insan –olasılık olarak– kötüdür” düşüncesiyle de birlikte okunduğu takdirde, liberal anlamda demokratik bir devleti değil, otoriter/totaliter bir devleti doğuracak bir gerekliliktir.

Dahası; siyâsî pratikte de Schmitt’in bu düşünceleri, Nazizm’in iç ve dış politikadaki tutumlarıyla –neredeyse birebir– örtüşmektedir. Nitekim Adolf Hitler, bir toplantıda, dış politika anlayışını şöyle özetlemiştir: “Yüzyıllar boyunca değişmeyen bir şey vardır: İmparatorluklar silâh üstünlüğü ve savaşla kurulmuşlar, hiçbir zaman siyasi anlaşma ile kurulmamışlardır! (...) ...yeni imparatorluk, ancak en acımasız kuvvet, en sert irâde altında demir ve kan içinde doğacaktır”

¹⁶ **Bünyamin Bezci:** “Yine de politik olanı iç-dış politika dikotomisinde sâdece dış politikaya özgü saymak kolay değildir. Politik olan, dinamik bir kavram olarak düşmanın olduğu her yerde vardır” (2006: 153).

(Rauschning, 2004: 208-209). “Führer”in böyle bir dış politika anlayışı ile birlikte yürüttüğü iç politika anlayışı ise, Alman toplumunu “ateşle dolu tek bir kalp” hâline getirmektir: “Toplumun millileştirilmesi hiçbir zaman yarım önlemlerle sağlanamaz. Bunun için bütün çalışmaları bir noktaya toplamak ve bu işlemi, amaca ulaşınca kadar usanmadan sürdürmek gerekir. Büyük çözümler için gerekli çalışmaları, ateşle dolu tek bir kalp gibi hareket ederek yerine getirmek gerekir” (Hitler, 2000: 348).

3.3. Carl Schmitt’in Egemenlik Kuramında “Totaliter” Unsurlar

Çağdaşlarınca 20. yüzyılın Thomas Hobbes’u olarak görülen Carl Schmitt’in egemenlik kuramı, liberallerin “hukuk devleti”ne, Marksistlerin ise “ekonomi”ye boğazlattığı modern devleti, yeni bir “Leviathan”¹⁷ olarak diriltmek amacıyla kurulmuştur (Bezci, 2006: 2). Schmitt; modern devleti, bir tür “modern monarşi” ya da bir başka deyişle, bir tür “Führer demokrasisi” olarak tasarladığından (Bezci, 2006: 4) , Hobbesgil bir egemenlik kavrayışı, filozofun devlet felsefesinin kalbidir. Bu bölümde; Schmitt’in egemenlik kuramındaki “totaliter” unsurlar iki farklı başlık altında incelenecektir. Söz konusu unsurlar; ilk başlık altında “siyâsî ilâhiyat” kuramı ile bağlantılı olarak, ikinci başlık altındaysa, “olağanüstü hâl” kuramı ile bağlantılı olarak açıklanacaktır.

17 **Durmuş Hocaoğlu:** “Toplumsal Sözleşme, İngiliz filozofu Thomas Hobbes (1588-1679) tarafından, toplumun kendi rızası ile kendisini yönetmek üzere, karşı gelinemeyen, karşı gelinemeyecek kadar güçlü bir otorite tesis etmesi mânâsında tanımlanmıştır. Hobbes tahayyül ettiği bu otoriter devlete Leviathan adını vermiş ve fikirlerini de bu adı taşıyan ve siyâset düşüncesi tarihinin en mühim eserleri arasında yer alan kitabında açıklamıştır. J. W. N. Watkins., **Leviathan** kavramını şu şekilde açıklamaktadır (...): “Kitab-ı Mukaddes’te, Leviathan, diğer bütün hayvanlar üzerinde hâkimiyet kurmuş olan bir timsahtır. Onun hâkimiyeti altında yaşamayı gururlarına yediremeyen bazı hayvanlar, timsahın elindeki otoriteyi almak istediler, fakat hayvanın derisindeki pullar öylesine keskindirler ki, hiç biri timsaha yaklaşamaz. Kitab-ı Mukaddes; Leviathan’dan “gururun bütün çocuklarının kralı” diye bahsediyor. Hobbes, şunu göstermek istiyordu: mağrur hırs, gayri-realist ve yıkıcıdır, ve bundan böyle, aklı başında ve realist insanlar, kendi çıkarlarını düşünerek, başkaldırma ile yıkmaya çalışmanın bir çılgınlık olacağı Leviathan gibi bir devletin yönetiminde bulunmak gerektiğini görecektir.”...” (2000: 11).

3.3.1. Siyâsî İlâhîyat ve Totalitarizm

Totaliter rejimlerde devlet, âdetâ bir din gibidir (Göze, 2005: 136). Nazi rejimi adına Adolf Hitler, bu gerçeği son derece açık bir biçimde dile getirmiştir: “Biz iki Tanrı tanıyoruz: Biri gökyüzündeki, diğeri yeryüzünde. Yeryüzündeki Tanrı Almanya’dır” (Altındal, 2000: 53). Modern devletin doğuşu ve gelişimi sırasında; devletin bu ve benzeri şekillerde “Tanrı” yerine konulması, yalnızca edebî bir metafor olmayıp, aynı zamanda da sosyolojik bir gerçekliktir; zirâ modern devlet demek, kararları –her şeyden önce– “uhrevî olan”dan arındırılmış ya da bir başka deyişle “laik” ve “dünyevî” bir devlet demektir. Dolayısıyla modern devlet; hâkim olduğu topraklar üzerine dünyevî bir Tanrı olarak inşâ edilmiştir. Bu niteliğe, tüm modern devletler –egemenlikleri ölçüsünde– sahip olmakla birlikte; Tanrısallığın en görünür kılındığı devletler ise, totaliter rejimlerin hâkim olduğu devletlerdir. Carl Schmitt, modern devletlerin söz konusu niteliğini, “siyâsî ilâhîyat” kuramı içerisinde işlemiş ve Alman filozof, modern devleti Tanrısallaştıran en önemli unsur olarak egemenliği, yalnızca siyâsî/hukukî açıdan değil, sosyolojik açıdan da anlamak gerektiğini belirtmiştir (2010: 46).

Schmitt’e göre; “Modern devlet kuramının bütün önemli kavramları, dünyevîleştirilmiş ilâhîyat kavramlarıdır. (...) örneğin her şeye kadir Tanrı, her şeye kadir kanun koyucuya dönüşmüştür” (2010: 41). Ya da bir başka örnek olarak; hukuktaki “olağanüstü hâl”, ilâhîyattaki “mucize”ye karşılık gelmektedir (2010: 41). Dolayısıyla Tanrı’nın evren üzerindeki egemenliği, modern dünyada, devletin toplum üzerindeki egemenliğine denk düşmektedir. Schmitt, Tanrı ile modern devlet arasında kurduğu bu benzeşimden [analogi] hareketle, liberallerin “hukuk devleti” düşüncesine karşı çıkmaktadır: Zirâ Schmitt’e göre; nasıl ki bir Tanrı, egemen olduğu evrene müdahale edebilmekte özgür ise, aynı şekilde, modern mânâda bir devlet de, egemen olduğu topluma müdahale edebilmekte özgürdür; ancak liberaller, “hukuk devleti” prensibi adına, modern devletin egemenlik alanını daraltmak, hattâ mümkünse devleti, “egemenliği kendisiyle sınırlı” bir Tanrı’ya dönüştürmek niyetindedirler.

Schmitt; tıpkı kendi modern devlet kavrayışı gibi, liberallerin modern devlet kavrayışını da, farklı bir dünyevîleştirilmiş ilâhiyat kavrayışı olarak görmektedir. Alman filozofun kendi tanımladığı “otoriter” devletin ilâhiyattaki karşılığı “teizm” iken; liberallerin tanımladığı “liberal demokratik” devletin ilâhiyattaki karşılığı “deizm”dir [yaradancılık] (Schmitt, 2010: 41): Yâni Schmitt’e göre; tıpkı “teizm”de olduğu gibi, “Tanrı varsa, din de, yâni emirler ve yasaklar da vardır” ilkesinin hâkim olduğu bir modern devlet kavrayışı mantıklı iken; liberallere göre; tıpkı “deizm”de olduğu gibi, “Tanrı vardır, din, yâni emirler ve yasaklar yoktur” ilkesinin hâkim olduğu bir modern devlet kavrayışı geçerli olmalıdır. Schmitt, **Siyâsî İlâhiyat: Egemenlik Kuramı Üzerine Dört Bölüm** adlı risâlesinde, liberallerdeki bu “deist devlet” kavrayışını şöyle eleştirmektedir (2010: 51-52 ve 63):

“Deist dünya görüşünde, dünyanın dışında da olsa büyük çarkın [*die grosse Maschine*] makinisti olarak kalmış olan egemen bir kenara atılır. Çark şimdi kendiliğinden dönmektedir. (...)

“Yâni liberal burjuvazi bir Tanrı ister ancak bu Tanrı faal olamamalıdır; bir monark ister ancak bu monark iktidarsız olmalıdır; özgürlük ve eşitlik talep eder, buna rağmen, eğitim ve mülkiyetin yasama üzerindeki etkisini garanti altına almak için, seçme hakkını mülk sahibi sınıflarla sınırlandırmak ister; sanki eğitim ve mülkiyet, fakir ve eğitimsiz insanları baskı altında tutma hakkı verebilmiş gibi... Soy aristokrasisini ortadan kaldırır ama aristokrasinin en aptal ve bayağı şekli olan para arsitokrasisinin küstah hâkimiyetine izin verir; ne kralın egemenliğini arzu eder ne de halkını. O hâlde, liberal burjuvazi aslında ne ister?”

Schmitt’in liberal devlete dönük bu eleştirisi, onun kendi modern devlet kavrayışının “totaliter” olmasa bile, “otoriter” olduğunu kesinlemektedir. Ancak totalitarizm, Schmitt’ten mülhem olarak, bir tür “panteizm” [tümtanrıçılık] şeklinde, yâni “devlet toplumdur, toplum devlettir” ilkesi ekseninde kavrandığı takdirde, modern devletteki otoriterliğin, yâni teizmin, gizil bir panteizmi de içerdiği ileri sürülebilir; zirâ Schmitt’in de belirttiği üzere modern devlet, “gücünü ülkenin her köşesine ulaştırabilme anlamında, dâimâ totalleşen bir eğilime sahip olmuştur” (Bezci, 2006: 149). Total devlet ise, Schmitt’e göre; “her şeyi politik kılan Devlet’tir.

Başka bir ifâdeyle böylesi bir devlet kavrayışında, her şey potansiyel olarak Devlet’e dâirdir” (Bezci, 2006: 151).

Öte yandan: Her ne kadar Carl Schmitt; “siyasal olan” ile “toplumsal olan” ya da “devlet” ile “sivil toplum” veya “kamusal hayat” ile “özel hayat” arasında kâti bir ayırım yapıyor, yâni devletten bağımsız yaşam alanlarının olması gerektiğini vurguluyor olsa da (Bezci, 2006); sonuç itibâriyle Schmitt’in liberallere yönelik eleştirisine benzer bir eleştiri, aynı şekilde Alman filozofun kendisi için de yapılabilir: Çünkü liberal [deist] bir devletin mantıksızlığı, otoriter [teist] bir devlet mantığı üzerinden açıklanabiliyor ise; aynı şekilde, otoriter bir devletin mantıksızlığı da, totaliter [panteist] bir devletin mantığı üzerinden açıklanabilir: Eğer modern bir devletin; egemenliğinin hakkını verebilmek adına, “minimum müdahaleci” bir liberal devlet olması mümkün değil ise, o hâlde böyle bir devletin “optimum müdahaleci” bir otoriter devlet olarak kalabileceği de, yâni “maksimum müdahaleci” bir totaliter devlete dönüşmeyeceği de –aynı mantık bakımından– mümkün değildir. Zirâ ilk durum Tanrı’yı sınırlandırmak ise, ikinci durum da –ilk duruma görece daha az da olsa– yine Tanrı’yı sınırlandırmak demektir.

Ayrıca: “Anarşi” ve “terör” anları/alanları da, yine Schmitt’ten mülhem olarak, bir tür “ateizm” [tanrıtanımazlık] şeklinde, yâni “devlet yoktur” ilkesi ekseninde kavrandığı takdirde, otoriter bir devletin tedricî bir şekilde totaliterleşmesine neden olabilecek ihtimallerdir. Zirâ böyle durumlarda modern devletler, “özgürlük” ve “güvenlik” arasındaki seçimde, güvenliği tercih etmektedir. Nitekim “Giriş” bölümünde de değinildiği üzere; “11 Eylül saldırıları” sonrasında Amerika Birleşik Devletleri’nde alınan güvenlik önlemleri, söz konusu tercihin tipik bir örneğidir.

Son olarak; Schmitt’in “otoriter Tanrı-Devlet”ine dâir herhangi bir yargıda bulunurken, “totaliter devlet”in akademik düzeydeki tanımına ilişkin şu belirsizlik de görmezden gelinmemelidir: Faşizm ve Nazizm gibi ideolojilerin hayata geçirildiği İtalyan ve Alman modern devletlerinin bile, tam mânâsıyla birer totaliter devlet olup

olmadıkları tartışmalıdır. Sözgelimi; Henri Michel, Alman Nazizmi'nin İtalyan Faşizmi'nden çok daha totaliter olduğunu belirtmekle birlikte, “Ama, yine de “totalitarizm” olarak adlandırılabilir mi?” diye sormakta ve bu sorusunun hemen ardından da, bâzı yazarların, Hitler'in ordu ve kilise gibi birtakım güçlü geleneksel kurumların varlığını korumuş olmasından ötürü, Alman Nazizmi'nin tam mânâsıyla bir totalitarizm olduğundan “kuşku” duyduklarını söylemektedir (2011: 59-60). Bu gibi söylemler göstermektedir ki; her ne kadar teoride, “otoriter” devletler ile “totaliter” devletler arasındaki farklılık gâyet belirgin olsa da, pratikte bu iki devlet tipi arasındaki farklılık son derece görecelidir. Dolayısıyla; Carl Schmitt'in modern devlet modelinin, otoriter ve totaliter devlet modelleri arasında salınan bir sarkaç gibi olduğunu ya da yine söz konusu iki model arasında bir tür “ara form” olduğunu ileri sürmek, teorik tutarlılık açısından daha doğru bir tercih gibi görünmektedir.

3.3.2. Olağanüstü Hâl ve Totalitarizm

Carl Schmitt, siyâsî ilâhiyatta, “(pan)teizm × deizm”, yâni “otoriter/totaliter devlet × liberal devlet” zıtlığı üzerine kurduğu egemenlik eleştirisini, “olağanüstü hâl” kuramında ise, “dezisyonizm [kararcılık] × normativizm [kuralcılık]”, yâni “kararcı devlet × kuralcı devlet” zıtlığı üzerine kurmaktadır. “Kuralcı devlet”ten kasıt; bir başka hukukçu Hans Kelsen'in [1881-1973] “normlar hiyerarşisi”¹⁸ olarak tasarladığı mantık çerçevesinde işleyen, dolayısıyla kendini, yine kendi yaptığı yasalarla sınırlandırmış olan liberal hukuk devletidir. Schmitt'e göre; böyle bir devlet tasarımında egemenlik liberal bir “inkâr”la yüz yüze gelmektedir (2010: 28); zirâ Alman filozof, devletin egemenliğini, sâdece ve sâdece kendi yapmış olduğu yasalarla, yâni “olağan hâl”ler silsilesiyle sınırlandırmanın, her şeyden önce somut yaşamın işleyişine aykırı

¹⁸ **Normlar Hiyerarşisi:** “Bir hukuk düzeninde mevcut olan, anayasa, kanun, tüzük, yönetmelik gibi normlar, dağınık hâlde ve rastgele değil, alt-alta, üst-üste bulunurlar. Bu normların arasında altlık-üstlük ilişkisi vardır. Buna “normlar hiyerarşisi” veya “hukuk düzeni piramidi” denir (Bu teori Hans Kelsen'in [*Avusturya-ABD vatandaşı hukukçu, (1881-1973) -F.K.*] görüşlerine dayanır). Bu hiyerarşide alt basamakta yer alan norm geçerliliğini üst basamakta yer alan normdan alır ve dolayısıyla ona uygun olmak zorundadır” (Gözler, 2010: 51).

olduğunu düşünmektedir. Filozof için herhangi bir niteliğin hakikî mânâda var olduğunu kanıtlayan, “olağan” değil, “olağanüstü” hallerdir (2010: 22):

“Özellikle somut yaşamın felsefesi, istisnadan ve ekstrem durumdan elini eteğini çekmemeli, aksine, bunlarla en üst düzeyde ilgilenmelidir. Bu felsefeye göre, istisna, kuraldan önemli olabilir; paradoksal olana yaklaşımının romantik bir ironiden esinlenmiş olmasından dolayı değil, aksine, kendini vasati bir şekilde ‘tekrar edenin’ apaçık genellemelerinden daha derine inen anlayışın olanca ciddiyeti ile... İstisna, normal durumdan daha ilginçtir. Normal olan, hiçbir şeyi kanıtlamaz, istisna her şeyi kanıtlar: Yalnızca kuralı kanıtlamakla kalmaz, kural, yalnızca istisna sayesinde yaşar. İstisnada gerçek hayatın gücü, tekrarlanmaktan katılmış mekanizmanın kabuğunu kırar.”

Liberal-kuralcı hukuk devleti, somut yaşamın yalnızca “olağan hâl”leri için, yâni [ön]görülebilir yanı çerçevesinde anlamlı bir devlettir ki, böyle olduğu için de tam mânâsıyla egemen bir devlet değildir. Çünkü somut yaşam, “olağan hâl”lerden ibâret değildir ve dolayısıyla devlet, her an birtakım “olağanüstü hâl”lerle burun buruna gelebilir. Schmitt’e göre liberaller, bu olasılığı “Olmaz.” diyerek geçiştirmektedirler; kendisi ise böyle düşünenlere –meâlen– şu soruyu yöneltmektedir: “Ya olursa?”

“Ya olursa?” anlayışıyla birlikte, Schmitt, “kararcı devlet”i gündeme getirmektedir. Kararcı devletteki “karar”dan kasıt, herhangi bir “kural”a dayanmayan karardır ve Schmitt’e göre böyle bir karar, hakikî mânâsıyla karardır. Kural dışı karar, olağan değil, olağan dışı hâle ya da bir başka deyişle olağanüstü hâle denk düşen karardır ve hakikî mânâsıyla egemenlik de, böyle bir kararın verilip verilemediğine bağlıdır. Yâni Schmitt’e göre; “Egemen, olağanüstü hâle karar verendir”: “Bu tanım, bir sınır-kavram [Grenzbegriff] olarak egemenlik kavramına hakkını verebilir. (...) Olağanüstü hâlin, egemenliğin hukukî tanımı açısından son derece uygun oluşunun sistematik ve hukuk mantığıyla bağdaşan bir temeli vardır; olağanüstü hâl hakkında verilen karar, kelimenin tam anlamıyla ‘karar’dır” (Schmitt, 2010: 13-14). Schmitt; “olağanüstü hâl”i merkeze alan bu tanımı yaptıktan hemen

sonra, “modern anayasal gelişim”in, yâni liberal-kuralcı hukuk devleti düşüncesinin, egemenliğin bu tanımını yok etmek istediğini ileri sürmektedir (2010: 14-15):

“O nedenle, olağanüstü hâlde hukuk devleti anlayışına uygun bir yetkiye yer yoktur. Anayasa, böyle bir durumda, olsa olsa kimin müdahaleye yetkili olduğunu belirtebilir. Bu eylem hiçbir kontrole tabi değilse ve liberal yasacı pratikte olduğu gibi herhangi bir şekilde birbirini karşılıklı baskılayan ve dengeleyen (...) değişik merciler arasında paylaşılmazsa egemenin kim olduğu kesin olarak ortaya çıkar. O, son derece acil bir durumun söz konusu olup olmadığına, hem de bunu bertaraf etmek için ne yapılması gerektiğine karar verendir. O, normal durumda geçerli olan hukuk düzeninin dışında olmakla birlikte yine de bu düzene aittir çünkü anayasanın tümüyle askıya alınmasına karar vermeye yetkilidir. Modern anayasal gelişim, egemeni bu anlamda bertaraf etmek eğilimindedir.”

Carl Schmitt; liberal-kuralcı hukuk devleti düşüncesini, yalnızca egemenliği “iğdiş etme” gayretinden ötürü değil, aynı zamanda temel mantığı bakımından da eleştirir; zirâ Schmitt’e göre, “Bir normun geçerli olmasının sebebi, yine yalnızca bir norm olabilir; bu yüzden, devlet, hukukî açıdan anayasasıyla, yâni müşterek temel normla özdeştir” (Schmitt, 2010: 26) diyerek, sâdece “kural”ı esas alan liberallere, “Peki, bir kuralın geçerliliği bir başka kural ise, o zaman en tepedeki kural olarak anayasanın geçerliliği nereden gelmektedir?” diye sorulduğu takdirde, liberallerin böyle bir soruya, tutarsızlığa düşmeden, herhangi bir yanıt verebilmeleri mümkün değildir (2010: 27). Çünkü onların iddia ettiğinin aksine; “Diğer bütün düzenler gibi hukukî düzen de bir norma değil bir karara dayanır” (2010: 17) ve “Normatif açıdan bakıldığında, karar, bir Hiç’ten doğmuştur” (2010: 37).

Schmitt’in olağanüstü hâle atfettiği bu önem, özü itibâriyle modern devletin hukuk dışında kalan, yâni saf “siyasal olan” kısmına atfedilen önemdir. Saf “siyasal olan” anlamında devlet ise, yüksek derecede totaliterlik potansiyeli taşıyan bir devlettir; zirâ Schmitt’in tanımladığı şekliyle, “hakikî egemen”, hem anayasal düzenin dışında hem de dışında olmasına rağmen, yine de anayasal düzene ait ise, ve dahası, hem “olağanüstü” bir hâlin var olup olmadığına hem de şâyet “olağanüstü” bir hâl var ise, bu hâlde ne yapılması gerektiğine karar veren ise, böyle bir

egemenliğin, “henüz” totaliter olmasa bile, totaliterleşmeye “meyilli” bir devlet doğuracağı gâyet açıktır. Ki, nitekim Nazi Devleti’nde de totaliterleşme süreci böyle başlamıştır: Adolf Hitler’in Nazi Partisi, Weimar döneminde kurulmuş hukukî düzeni ortadan kaldırmamış, ancak Alman toplumunu –özellikle dış politikada “sürekli savaş” anlayışını benimseyerek– süregelen bir “olağanüstü hâl”e odaklamış ve böylelikle hâlihazırdaki anayasal düzeni yok etmeden, anayasal düzen dışına çıkan bir “polis devleti” yaratmıştır (Michel, 2011: 58).

3.4. Carl Schmitt’in Demokrasi Anlayışında “Totaliter” Unsurlar

Yunanca kökenli “demos” [halk] ve “kratos” [iktidar] sözcüklerinin birleşmesinden doğan bir terim olarak “demokrasi”; “adı üstünde”ci bir tanımlamadan yola çıkılacak olur ise, kısaca, “halkın iktidarı” ya da “halkın kendi kendini yönetmesi” şeklinde tanımlanabilir. Ancak bu tanım, kısa olduğu ölçüde yetersiz de bir tanımdır (Yayla, 2008: 60). Zirâ “halkın iktidarı” anlamında demokrasi, yorumlanmaya elverişli bir “çok anlamlılık” arz ettiği için, birçok soruları ve hattâ paradoksları beraberinde getirmektedir. Hâl böyle iken de demokrasi, “çok anlamlılık”tan kaynaklı bir anlamsızlığa düşmektedir. Ya da Andrew Heywood’un deyişiyle; “Herhangi bir kimseye herhangi bir şey ifade edebilen bir terim” olarak demokrasi, “büsbütün anlamsız olma tehlikesiyle karşı karşıyadır” (2006: 96).

Örneğin; siyâsî mânâda “yöneten-yönetilen” ayrımı, söz konusu demokrasi olduğunda son derece problemlidir. Demokrasi teorisinde, halka, hem “yöneten” hem de “yönetilen” olarak işaret edilmekte, bu ise, özellikle “egemenlik” bağlamında düşünüldüğü takdirde paradoksal bir sonuç içermektedir: Zirâ halk, demokrasi gereğince, egemenliğin hem öznesi hem de nesnesi hâline gelmektedir. Oysa böylesi bir birlik [özne-nesne birliği] pratikte mümkün değildir (Sarıbay, 2010: 9-10). Demokrasi nâmına bu gibi paradoks örneklerini çoğaltmak mümkündür: Sözelimi Fransız filozof J. J. Rousseau [1712-1778] da, halk iktidarının, çoğunluğun iktidarıyla özdeş sayıldığı demokrasilerde, oyca azınlıkta kalan kesimin –demokrasiyi benimsemiş olmasından ötürü– fikrî bir çelişkiye düşmesinin

kaçınılmaz olduğuna dikkat çekmektedir: Zirâ çoğunluğun onayladığı siyaseti onaylamayan kesim de, sırf demokratik meşruluğu onayladığı için, hakikatte benimsemediği fikirleri benimsemiş sayılmaktadır (Yayla, 2008: 62). Ayrıca yine bu paradoks göstermektedir ki; demokratik bir yönetimde, “halk”ın kim olduğu, yâni kimlerden oluştuğu sorusu da, henüz genel-geçer bir tanımla yanıtlanabilmiş değildir. Meselâ kimi zaman “fakirler”i imleyen “halk” kavramı, kimi zamansa “çoğunluk” anlamına gelebilmektedir (Heywood, 2006: 96).

Öte yandan her ne kadar liberal düşünürler aksini iddia etse de, demokrasi, hemen her ideolojide kendisine bir karşılık bulabilmektedir. Örneğin; demokrasi, yalnızca “özgürlük” eksenli bir ideoloji olan liberalizm içerisinde değil, meselâ “emek/planlı ekonomi” eksenli bir ideoloji olan sosyalizm/Marksizm ya da “kadının özgürleşmesi/kadın-erkek eşitliği” eksenli bir ideoloji olan feminizm ya da “millî egemenlik” eksenli bir ideoloji olan milliyetçilik içerisinde de önemsenip, türlü şekillerde temellük edilmeye çalışılmış bir olgudur, hattâ “totaliter demokrasi” adını alarak, bâzı totaliter ideolojiler de bile...

Avrupa’da 19. yüzyıldan itibaren, yukarıda özetlenen farklı anlamlarına rağmen, demokrasiye ilişkin bir “kutsama” ve daha da önemlisi bir “tekelleştirme” yürürlüğe girmiştir. Demokrasi, tartışmasız bir şekilde en doğru yönetim biçimi olarak kutsanırken, aynı zamanda da otomatikman “liberal demokrasi” ya da bir başka deyişle “parlamentar demokrasi” ile aynılaştırılarak, liberaller tarafından tekelleştirilmiştir. Ki, nitekim Carl Schmitt de demokrasiye yönelik eleştirilerinde tam da bu noktadan hareket etmiştir. Alman filozof; **Parlamentar Demokrasinin Krizi** adlı eserinin **Demokrasi ve Parlamentarizm** başlıklı ilk bölümünde, hem demokrasinin kutsanışına hem de demokrasi ile parlamentarizmin arasında kurulan “sözde” ontolojik bağı polemikçi bir dille eleştirmiştir.

Schmitt, 19. yüzyıl siyâsî düşünceler tarihinin basit bir sloganla özetlenebileceğini belirtmiştir: Bu slogan “demokrasinin zafer alayı”dır (2006a: 37). Filozofa göre; söz konusu yüzyılda demokrasinin yayılmasını savunmak, “ilerleme”

ile eşanlamlı olarak görülmüştür ve Schmitt, bu eşanlamlılığı bir tür “yanlış anlama” ve “efsaneleştirme” şeklinde yorumlamıştır: “Siyaset ve devlet düşüncesinin tüm devirlerinde spesifik anlamda apaçık bulunan ve geniş kitlelerin, çok sayıda yanlış anlama ve efsaneleştirmelerle de olsa kolayca benimsediği böylesi tasavvurlar vardır. 19. yüzyılda ve 20. yüzyıla girerken bu tür doğal ve apaçık tasavvurlar kesinlikle demokrasiden yana oldular” (2006a: 37-38). Elbette ki burada demokrasiden kasıt, “liberal” ya da “parlamentar” demokrasidir; zirâ özellikle 19. yüzyıldan itibaren liberaller, ısrarla demokrasiyi, “liberal/parlamentar demokrasi” ile aynılaştırmak eğilimindedir. Ki, bu gayret 21. yüzyıldaki liberal düşünürler için de hâlâ geçerlidir (Yayla, 2008: 60). Schmitt’e göre [modern parlamenter] demokrasiye dönük bu ilgi, somut tarihsel ve mantıksal temellere dayanmayan, metafizik bir ilgidir: “Takdir-i ilahî, kararını demokrasi lehine vermiş gibiydi. Bunun için yapılan bir tasvir vardı ki, sık sık kullanılmıştır: *1789’dan beri hiçbir bendin karşı koyamadığı demokrasi seli*” (2006a: 38). Bu nedendir ki filozof, modern parlamenter demokrasiye ilişkin eleştirilerini [modern parlamenter] demokrasinin “tarihi” ve “mantığı” üzerine binâ etmiştir.

İlk olarak; liberallerin iddia ettiğinin aksine Schmitt; öncelikle, yukarıda da belirtildiği üzere, demokrasinin tarih boyunca birbirine zıt olan çeşitli düşünce dizgeleriyle birlikte var olduğuna dikkat çekmiştir. Dolayısıyla Schmitt’e göre, demokrasinin, belirgin bir “siyâsî içeriği” olmadığı ve yalnızca bir “örgütlenme şekli” olduğu kesindir (2006a: 39):

“Böylece, demokrasi, karşı konulmaz bir şekilde ilerleyen ve yayılan bir gücün bütün açıklığıyla ortaya çıktı. Oldukça tartışmalı bir kavram olduğu (yâni yerleşik monarşinin reddi olduğu) sürece, demokratik kanaatler başka birçok siyâsî eğilimle birleşip uzlaşabildi. Ancak hayata geçirildikçe, birçok efendiye hizmet ettiği ve özü itibâriyle net bir hedefe asla sahip olmadığı ortaya çıktı. En önemli rakibi olan monarşik prensip ortadan kalktığında, o da içeriksel kesinliğini kaybetti ve bütün tartışmalı kavramlarla aynı kaderi paylaştı. İlk liberalizm ve özgürlükle doğal bir ittifak, hattâ özdeşlik içinde ortaya çıkmıştı. Sosyal demokrasi formunda, sosyalizmle işbirliği yaptı. III. Napoléon’un kazandığı başarıyla ve İsviçre’deki referandumlarla, esasen Proudhon’un ta baştan beri kehânette bulunmuş olduğu gibi, demokrasinin tutucu ve gerici de

olabildiği tespit edildi. Bütün siyâsî eğilimler kendisine hizmet edebildiğine göre, demokrasinin siyâsî bir içeriği olmadığı, yalnızca bir örgütlenme şekli olduğu kanıtlanmış oldu.”

Şâyet demokrasi, Schmitt’in iddia ettiği gibi, belirgin bir siyâsî içeriğe sahip değilse ve yalnızca bir örgütlenme şekli ise, bu durumda birer “totaliter” rejim olmalarından ötürü faşizm ve Nazizm’e atfedilen “anti-demokrat”lık da (Macit, 2006: 80) tartışmalı bir hâl almaktadır: Zirâ demokrasinin varlığından söz edebilmek için, liberalizmin ve de parlamentarizmin varlığı “olmazsa olmaz” koşullar değilse, ki Schmitt’e göre değildir, bu durumda –herhangi bir teorik ya da pratik tutarsızlığa düşmeden– Nazi Almanya’sında da bir tür “anti-liberal” demokrasinin varlığından söz edilebilir: Yâni bir tür totaliter demokrasi olarak, “Führer demokrasisi”nden (Bezci, ...). Bu durumda da Nazizm’i, “anti-demokrat” bir ideoloji olarak değil, “anti-liberal demokrat” bir ideoloji olarak nitelemek gerekecektir. Zirâ Schmitt’e göre: “Demokrasi modern parlamentarizm olarak adlandırılan şey olmaksızın da var olabileceği gibi, parlamentarizm de demokrasi olmaksızın var olabilir ve diktatörlük demokrasinin zıddı olmadığı gibi, demokrasi de diktatörlüğün zıddı değildir” (2006a: 49).

İkinci olarak; Carl Schmitt, mutlak mânâda bir demokrasinin, ancak bir tür “irâdesizlik” ya da bir başka deyişle “kararsızlık” hâliyle birlikte var olabileceğini ileri sürmektedir; zirâ Alman filozofa göre, demokratikliğin sürekli yeniden üretilebildiği bir toplum demek, çeşitli siyâsî görüşlerin [muhafazakârlar, milliyetçiler, sosyalistler vs...] birbirleriyle çatışmadan, hattâ zaman zaman uzlaşarak, hayalî [ütöpik] bir denge hâlinde sürekli yeniden üretilebildiği bir toplum demektir; ancak böyle bir denge, söz konusu siyâsî görüşlerden herhangi biri “siyâsî iktidar” olduğu andan itibaren –kaçınılmaz olarak– sona erecektir; çünkü artık toplumda bir “irâdesizlik/kararsızlık” hâli olmadığı gibi, tam aksine, diğer bütün irâde ihtimallerini, yâni “söylem”lerini ortadan kaldıracak bir “gerçek irâde”, yâni bir “eylem” söz konusudur:

“O hâlde, irâdenin oluşumu sorunu söz konusu olduğunda kendi kendini lağvetmek, demokrasinin yazgısı gibidir. Demokrasinin

yardımla yapılan siyasetin içeriğini dikkate almayan radikal demokratlar için demokrasi, kendine has bir değer taşır. Demokrasinin, kendisinin ortadan kaldırılması için kullanılması tehlikesi ortaya çıkarsa, radikal demokrat, bir karar vermek zorundadır: ya çoğunluğa karşı da demokrat kalacaktır ya da demokrat olmaktan vazgeçecektir. Demokrasi, kendi içinde barındırdığı değerlerden birinin içeriğine büründüğü anda, her en pahasına olursa olsun (şekli anlamda) demokrat kalınmaz. Bu çarpıcı bir olgu ve gerekliliktir; asla soyut bir diyalektik veya sofistçe bir oyun değil” (2006a: 44).

Üçüncü ve son olarak ise; Carl Schmitt, modern parlamenter demokrasideki gerçekçi olmayan “özdeşlikler”i eleştirmiştir. Schmitt’e göre; söz konusu özdeşliklerin birer “varsayım”dan ibâret olduğu anlaşılırsa, parlamenter demokrasideki demokratlığın da bir varsayımdan ibâret olduğunu anlamak hiç de zor değildir. Yâni parlamenter demokrasi, “mantıken” demokratiktir, hakikatte değil:

“Yönetenlerle yönetilenlerin, hükmedenlerle hükmedilenlerin özdeşliği, devlet otoritesinin öznesi ile nesnesi arasındaki özdeşlik, halkın parlamentodaki temsili ile özdeşliği, devlet ile oy veren halk arasındaki özdeşlik, devlet-yasa özdeşliği ve nihayet nicel (çoğunluk veya oybirliği durumu) ile nitel (yasanın adil olması) arasındaki özdeşlik, bu dizidendirler.

“Ancak böylesi özdeşliklerden hiçbirini elle tutulur gerçekler değildir, bilakis, hepsi özdeşliğin [varsayım olarak] kabulüne dayanır. Hem hukukî, hem siyâsî, hem de sosyolojik açıdan söz konusu olan gerçek bir eşitlik değil, özdeşliklerdir. Oy hakkının genişletilmesi, seçim periyotlarının kısıtlanması, referandum olanağının sunulması ve genişletilmesi, kısacası doğrudan demokrasi eğilimi ve kurumları olarak tanımlanan ve biraz evvel belirtildiği gibi, özgürlük düşüncesinin tahakkümü altında olan her şey, mantıken demokratiktir ama mutlak, doğrudan ve her an var olan –*in realitate præsente*– bir özdeşliğe asla ulaşamazlar. Gerçek eşitlikle, özdeşliğin sonuçları arasında dâimâ mesafe kalır” (2006a: 42-43).

Buraya kadar özetlenen eleştirilerinden anlaşılmaktadır ki; tıpkı “siyasal olan”a ve “egemenlik kuramı”na ilişkin görüşlerinde olduğu gibi, Carl Schmitt’in demokrasi anlayışında da “totaliter” unsurlar mevcuttur. Hattâ denilebilir ki; Schmitt, demokrasinin, liberalizm ve parlamentarizmden bağımsız bir şekilde de varlığını sürdürebileceğine işaret etmekle, İtalyan faşizmi ya da Alman Nazizm’i misâli

“totaliter demokrasi”leri ya da bir başka deyişle “Duçe/Führer demokrasileri”ni birer “sözde” demokrasi olmaktan çıkarmış ve tâbir câizse bu rejimleri, demokrasi bakımından “aklamıştır”. Öte yandan; Schmitt’in, özellikle demokrasinin sürekliliğine ve modern parlamenter demokrasi yanlılarınca kurulan özdeşliklere inanmadığı da dikkate alındığı takdirde, filozofun sâdece herhangi bir demokrasi modeline değil, doğrudan demokrasi kavramının kendisine de, yâni “halkın iktidarı” şeklinde ifâde edilen temel içeriğine de şüpheyile yaklaştığı açıktır.

3.5. Carl Schmitt’in Parlamentarizm Eleştirisinde “Totaliter” Unsurlar

Sözlük anlamı olarak “parlamentarizm”; “Yürütme organının, seçimle kurulmuş yasama organlarına karşı sorumlu olduğu politik düzen” demektir (TDK, 1998: 1769). Üçüncü bölümde de değinildiği üzere, parlamentarizm ya da bir başka deyişle parlamenter demokrasi, Weimar Cumhuriyeti Almanya’sındaki politik düzendir ve bâzı düşünürlere göre, bu düzen, yarattığı “otorite boşluğu”ndan ötürü, totaliter Nazi rejiminin doğuşuna ortam hazırlamıştır. Örneğin Alman siyaset bilimci Hannah Arendt [1906-1975] bu fikri savunan düşünürlerden biridir: Kimi yazarlarca “totalitarianizm-sonrası eleştirel düşünür” ve “faşizmi kavrayan ilk düşünür” olarak adlandırılan (Kartal, 2012: 65) Arendt’e göre; Weimar Cumhuriyeti’nde “geleneksel değer ve hiyerarşiler” çökmüş ve bu çöküş, Almanları “yalnız ve şaşkın” bırakarak, “demogogların ve diktatörlerin avı hâline getirmiştir” (Heywood, 2011: 171).

Tıpkı Arendt gibi, Carl Schmitt de Weimar’daki “otorite boşluğu”na dikkat çekmiş ve bu boşluğun nedenlerinden biri olarak parlamenter demokrasiye işaret etmiştir. Parlamentarizmin Schmitt’i ilgilendiren yanı, sözlük tanımındaki içerikten ziyâde, doğrudan “zihinsel temeli”dir (Schmitt, 2006a: 52). Arendt’den farklı olarak Schmitt, tıpkı liberallerin demokrasi kavrayışlarına yönelik eleştirilerinde olduğu gibi, parlamentarizme yönelik eleştirilerinde de, “totaliter” siyâsî yapıları meşru kılabilecek ya da bir başka deyişle böylesi yönetimlerin önünü açabilecek bâzı karşı tezler dile getirmiştir. Alman filozofun söz konusu karşı tezleri, “totaliter” söylem ve

de eylemin ideolojik karşılıklarından biri olan faşizmin ve dolayısıyla da Nazizm'in argümanlarıyla büyük ölçüde paralellik arz etmektedir.

Schmitt, **Parlamentar Demokrasinin Krizi** adlı eserinin **Parlamentarizmin Prensipleri** başlığını taşıyan ikinci bölümüne, “parlamento” düşüncesinin monarşizme [mutlakıyetçilik] karşı yürüttüğü mücadeleden söz ederek başlamış (2006a: 51) ve temsilî demokrasinin türlerinden biri olarak gördüğü parlamenter demokrasiyi, öncelikle “temel mantığı” ya da kendi deyişiyle “zihinsel temeli”, sonrasında da “kamusal müzakere”, “aleniyet” ve “basın özgürlüğü” gibi prensipleri üzerinden sorgulaşmıştır. Schmitt'e göre; parlamentarizmin, temsilî demokrasi savunucuları tarafından “haklılaştırılma” şekliyle, sözgelimi bir diktatörlüğün¹⁹ haklılaştırılması bakımından herhangi bir fark yoktur; hattâ iki temsilî demokrasi arasında “temsil etmek” bakımından herhangi bir fark olmadığı gibi, parlamentarizmin haklı kılınma nedeni ölçü alındığı takdirde, diktatörlük ya da Schmitt'in deyişiyle “Sezarlık”, parlamentarizme göre çok daha doğru bir tercihtir (2006a: 52):

“Parlamento niçin birçok nesil için gerçekte bir *ultimum sapientae* [nihai bir düstur] olmuştur ve bütün bir yüzyıl boyunca bu kuruma duyulmuş olan inanç neye dayanmaktadır? Parlamentonun hükümeti kontrol etmek zorunda olduğu ve kendisine karşı sorumlu olan bakanların seçiminde etkin olması talebi, bu inancın varlığını şart koşar.

“Parlamentonun yüzyıllardır tekrarlanan, en eski haklılaştırılması, ekstrem bir *Expedivität* [sonuca giden en kestirme yol] mülâhazasında yatar: Aslında halk, cemaatin bütün üyelerinin köyün ihlamur ağacının altında toplanabildikleri ilk zamanlardaki gibi gerçek bir bütünlük içinde karar vermelidir. Ancak günümüzde herkesin aynı anda, aynı yerde bir araya gelmesi pratik sebeplerle mümkün değildir; herkese her ayrıntının sorulması da imkânsızdır; bu yüzden makul davranıp temsilcilerden oluşan bir komiteden medet umarız; işte parlamento tam da budur. Böylece, meşhur skala oluşur: Parlamento bir halk komitesidir, hükümet de bir parlamento komitesi... Böylelikle parlamentarizm düşüncesi

¹⁹ Burada diktatörlüğü “mecaz/sıfat” değil, “isim” hâliyle anlamak gerekir: Mecaz/sıfat olarak diktatörlük “zorba” (despot, müstebit) anlamına gelirken; isim olarak diktatörlük ise “bütün siyasi yetkileri kendinde toplamış bulunan kimse” anlamına gelmektedir (TDK, 1998: 586).

oldukça demokratik bir düşünce gibi görünür. Ancak bu düşünce, ‘sonuca giden en kestirme yol’un pratik bakış açısıyla anlaşılacağı gibi, demokratik fikirlerle bütün eşzamanlılığına ve bağıntılarına rağmen demoratik de değildir. Eğer pratik ve teknik sebeplerle halk yerine temsilcileri karar verebiliyorsa, aynı halk adına tek bir temsilci de karar verebilir ve bu gerekçelendirme demokratik olmaktan çıkmaksızın anti-parlamenter bir sezarlığı haklı çıkarabilir.”

Yâni Schmitt’e göre; parlamentarizmin temsilî demokrasi bakımından sunduğu olanak, toplumun “kolaylıkla” karar verebilmesi ise, o zaman temsil işlevinin, yüzlerce kişiden oluşan bir parlamento yerine, tek bir kişinin irâdesinden ibâret bir diktatorya tarafından yerine getirilmesi görece çok daha mantıklıdır. Zirâ temsil yetkisini tek başına elinde bulunduran bir diktatörün, şâyet amaç toplum adına “kolaylıkla” karar verebilmek ise, bünyesinde farklı dünya görüşlerini [Weltanschauung] barındıran bir parlamentoya tercih edileceği gâyet açıktır. Parlamento, uzlaşma ümidiyle sürekli “tartışma”nın yeriye, tartışma ise “karar verememe” hâlidir; dolayısıyla ana amaç “kolay karar verebilmek” ise, “tartışma”nın zıttı olarak diktatörlük (Schmitt, 2010: 66), parlamentarizme kıyasla daha işlevsel bir yöntemdir. Ancak Schmitt’in öne sürdüğü bu mantıksal gerekliliğe rağmen; yine de liberaller, parlamentarizmi diktatörlüğe tercih etmektedirler. Schmitt’e göre liberal düşünürlerin bu tercihlerinin nedeni, özü itibâriyle demokrasiye ilişkin bir kaygı değil, “ideolojik” bir gerekliliktir; zirâ: “Liberalizmin özü pazarlıktır, beklenti hâlinde bir ‘yarım kalmışlık’tır. Ümidi, kesin hesaplaşmanın, kanlı karar muharebesinin, bir parlamento tartışmasına dönüştürülebilmesi ve sonsuza dek sürecek bu tartışma ile sonsuza dek ertelenebilmesidir” (2010: 66).

Dahası; bir parlamento –diktatörlükle kıyaslanmaksızın– yalnızca parlamento olmasından ötürü de, “karar vermek” ya da Schmitt’in deyişiyle “hakikati bulabilmek” adına sorunludur. Zirâ Schmitt’e göre; parlamentonun “ratio”su [akıl], “dinamik bir diyalektik” üzerine kurulmuştur (2006a: 53): Yâni birbirine zıt düşüncelerin şiddetten uzak mücadelesi üzerine... Açıktır ki bu “ratio”, liberal düşünce merkezli bir “ratio”dur ve özü itibâriyle siyâsî olmaktan ziyâde iktisâdidir: Toplumsal aklın temsilini hedefleyen parlamenter düşüncede, tıpkı “serbest piyasa

ekonomisi”ndekine benzer bir önkabul söz konusudur. Nasıl ki iktisâdî yaşamda “serbest rekâbet”, en ucuza en kaliteli malın/hizmetin üretimini ve tüketimini sağlayarak, toplumsal refahı maksimum kılacak ise, aynı şekilde, siyâsî yaşamda da, parlamenterler arasındaki düşünsel rekâbet toplum adına verilebilecek en doğru kararı ya da bir başka deyişle “hakikat”i ortaya çıkaracaktır. Schmitt’e göre; parlamentoya duyulan bu “inanç” dolaylı olarak “kamusal müzakere”ye duyulan inançtır (2006a: 56) ve filozof, bu liberal metafiziğe karşılık bâzı karşı tezler sunmaktadır: Örneğin; parlamentonun “İnsanlara eşitsiz bir şekilde dağıtılmış akıl zerreciklerinin bir araya geldikleri ve kamusal iktidarı kontrolleri altına aldıkları alan” olduğu düşüncesine karşılık, “Akıl kırıntılarına sahip olanların tam da parlamentoda olduklarını kim garanti edebilir?” sorusunu gündeme getirmektedir (Schmitt, 2006a: 54-56). Bu soruya –parlamentarizm yanlılarınca– verilen yanıt, yukarıda da değinildiği üzere, farklı düşünceler arasındaki rekâbetin eninde sonunda hakikati mutlaka doğuracağıdır; ancak bu yanıt yetersizdir; zirâ parlamentodaki farklı düşünceler [siyâsî partiler] arasındaki karşıtlıklar, şâyet birbiriyle uzlaşmaz birer dünya görüşüne [Weltanschauung] dayalı iseler, o zaman bu karşıtlıklar, parlamentoyu işlemez hâle getirip ortadan kaldıracaklardır (Schmitta, 2006: 71):

“(…) partiler arası karşıtlık yoluyla sağlanan görüşler arası denge, dünya görüşüne [Weltanschauung] bağlı olan mutlak nitelikli sorunları asla kapsayamaz, bilakis, yalnızca doğası yalnızca doğası gereği görelî olup böylesi bir süree uygun düşen şeylere ilişkin olabilir. Çatışmacı karşıtlıklar parlamentarizmi ortadan kaldırır ve parlamenter müzakere, ortak ve tartışılmaz bir temeli şart koşar. Ne devlet iktidarı, ne de herhangi bir metafizik inanç bu alanda çürütülemez bir nitelikte boy gösterebilir; her şey kasıtlı olarak karmaşıklaştırılmış denge süreci içinde müzakere edilmek zorundadır. Parlamento ise müzakerenin yürütüldüğü alandır; yâni münakaşalı bir süreç sonunda, argümanla karşı-argüman arasındaki tartışma yoluyla görelî hakikate ulaşılır.”

Schmitt’in parlamentoya dönük bu eleştirisi, henüz yirmi yaşındayken meclisteki bir oturumu takip ettiğini ve kurumda gördüğü mevcut yapılanmadan çıkardığı sonuçlardan tiksinti duyduğunu belirten Adolf Hitler’in (Crowe, 2011: 80), kendi dünya görüşüne ilişkin şu sözleriyle büyük paralellikler arz etmektedir: “Siyâsî kuruluşlar karşılıklı çıkarlarından dolayı birbirleriyle göstermelik olarak anlaşılır.

Benim felsefî doktrinim ve partim bu çıkar gruplarıyla kesinlikle anlaşamaz, çünkü benim doktrinim dünyayı tekrar mutlu bir şekilde yaşatacak güce sahiptir. Böyle bir idealde elbette ki geçici anlaşmalar söz konusu olamaz” (Crowe, 2011: 9). Dahası; seçimle meclise gelen siyasetçilerin, seçim sonrasında halkı unuttuklarını ileri süren Hitler’e göre, parlamento, bilhassa işleyişi dikkatle incelendiği takdirde, “gereksiz” bir yapıdır; ya da Antik Yunan filozofu Platon’un Atina tipi demokrasi için kullandığı bir deyişle (Canfora, 2003: 12), parlamenter demokrasi, Hitler’e göre göstermelik bir “tiyatrokrasi”dir. Hitler parlamentoya –ve dolaylı yoldan diktatörlüğe– dâir bu düşüncelerini şöyle özetlemiştir (Crowe, 2011: 83):

“Dünya kurulduğundan beri, gerçekleştirilen her şeyin tamamı, ferdi teşebbüs sonucu olmuştur. Hâlbuki değersiz beş yüz kişi, milletin en önemli meseleleri hakkında karara varıyor. Bunlar öyle hükümetler kuruyorlar ki bu heyetler her özel konuyu çözmeden önce, bu saygıdeğer meclis ile anlaşmak zorunda bulunuyorlar. Demek ki siyaset, bu beş yüz kişi tarafından yürütülüyor.

“Oysa her milletvekili büyük meseleler hakkında tek tek bir bilgi ve yetkiye sahip olamaz. O zaman milletvekili, bilmediği konularda partisi ne istikamette oy istemişse o istikamette oy kullanır.

“Şöyle denilebilir: Partilerin komisyonları vardır. O komisyonlardaki uzmanlar herhangi bir konuda gerektiğinde milletvekillerini bilgilendirirler. Bu gerekçe ilk bakışta akla uygun gibi geliyor. Fakat biraz düşündüğünüzde ortaya başka bir sonuç çıkıyor: Eğer herhangi bir devlet meselesinde bir karar almaya birkaç uzmanın akli ve bilgisi yetiyorsa, seçimle gelen beş yüz adama ne lüzum var? İşte meselenin esası buradadır.”²⁰

²⁰ **Adolf Hitler:** “Bizim partimiz ne ifade eder? Neden birçok partilerle her çeşit parlâmentolu demokrasi sistemini dışarıda bıraktık? Halkla ilişkiyi kesmek mi istedik? Eğer bu modası geçmiş kurumları silip süpürürken, ulusun büyük bir bölümü ile bizi ilişkiye getirmekte güçsüz oldukları içindir; gevezelikten başka bir şeye yaramadıkları içindir; en hayasız dolandırıcılığı maske ettikleri içindir. Ulusla şefleri arasındaki bir çeşit boş alanda yuva kurmuş olan tufeylileri dışarı attık. Aynı zamanda kalabalığın oynadığı rol de ortadan kalkmış oldu. Her danışmada sözle sarhoş edilen seçmenler sürüsü yok artık. Kitlenin yerinde şimdi eğitmekte olduğumuz halk katılımı var, bilinçli ve örgütlü bir ulus var: Partimiz” (Rauschning, 2004: 283-284).

Parlamentarizmin diğerk bir prensibi ise “aleniyet” prensibidir. Aleniyet, kısaca, bütün düşüncelerin özgürce/açıkça ifade edilebilmesi ve bu ifade özgürlüğünün “basın özgürlüğü” ile de desteklenerek, toplumun, parlamentodaki tüm karar süreçlerinden haberdar edilebilmesi demektir. Schmitt, tıpkı “kamusal müzakere” prensibinde olduğu gibi, bu prensipte de parlamentarizmin liberal iktisadın öne sürdüğü bir önkabule dayandığına dikkat çekmektedir: Nasıl ki liberal iktisatta, “tam rekâbet piyasası” denilen ideal model gereğince, hem üretici hem de tüketici açısından “tam bilgi sahipliği” imkân dahilinde görülüp, bütün “işletme sırları”nın ya da “ticârî sırlar”ın ortadan kalkması hedeflenmekte ise; aynı şekilde, parlamentarizmde de, “aleniyet” prensibi gereğince, mutlakiyetçi yapılarda görülen bütün “siyâsî-teknik sırlar”ın ortadan kalkması hedeflenmektedir (Schmitt, 2006a: 59). Dolayısıyla parlamentarizmde; “Gizli siyasetin ve gizli diplomasinin bertaraf edilmesi her türlü siyâsî hastalığa ve çürümeye devâ sayılmakta, kamuoyu mutlak etkili bir kontrol organına dönüşmektedir” (Schmitt, 2006a: 59). Ancak Schmitt’e göre; parlamenter bir demokrasi, her ne kadar teoride böyle tasarlansa da, pratikte geldiği “yozlaşmış” hâliyle anlamını yitirmektedir; zirâ aleniyet, mutlakiyetçi yapılarda olmadığı kadar, hattâ onlardan daha da ileri ölçüde, parlamentarizmde de söz konusu değildir (2006a: 76):

“Partilerin ve koalisyonların oluşturduğu son derece küçük komiteler kararlarını kapalı kapılar ardında almaktadır ve büyük kapitalist çıkar gruplarının temsilcilerinin küçük komitelerde kararlaştırdıkları şeyler milyonlarca insanın günlük yaşamı ve kaderi için belki de her türlü siyasal karardan daha önemlidir. Modern parlamentarizm düşüncesi, kontrolün sağlanmasına yönelik talep ile aleniyete ve kamusalığa duyulan inanç, mutlak monarkların gizli siyasetine karşı yürütülen mücadele sırasında ortaya çıkmış, özgürlük ve adalet konusundaki duyarlılıkları insanların gizli kararlarla halkların kaderini belirleyen gizlilik pratiğine [*Arkanpraxis*] karşı isyan etmelerine yol açmıştır. Ancak bugün [milyonlarca insanın] bin bir çeşit gizliliğe konu olan kaderiyle karşılaştırıldığında, 17 ve 18. Yüzyılın kabine politikasının konuları ne kadar saf ve masumdur. Bu gerçek karşısında tartışan bir kamuoyuna ihtiyaç duyanlar korkunç bir hayal kırılığına uğramalıydılar.”

Carl Schmitt’in parlamenter demokrasiye dâir tüm bu eleştirilerinde ortak bir “karşılaştırmalı okuma” söz konusudur: Alman filozof, parlamentarizmi hangi

yönden eleştirirse eleştirsün, bu eleştirilerinde mutlaka modern diktatörlüğü ya da geleneksel monarşiyi, yâni “totaliter” bir rejime kapı aralayabilecek tekçi [monist] yönetimleri zikretmektedir. Örneğin; mesele “kolay karar verebilmek” ise, Schmitt’e göre diktatörlük, parlamentarizmden evlâdır. Ya da söz konusu “kamusal müzakere” ise, bu görüş, birbirleriyle uzlaşmayı reddeden dünya görüşleri açısından hiç de tatminkâr değildir; zirâ bu düşünce dizgelerinde tasarlanan “mutlu toplum” ideallerine ulaşabilmek, kamusal müzakere ile değil, ancak ve ancak karşıt görüşe tahammülsüz bir “tepeden inmece”likle, ya da bir başka deyişle, dönüştürücü eylemlerle mümkündür. Ki, böyle bir olasılığı gözetmek de dolaylı olarak bir tür “eğitim diktatörlüğü”ne (Schmitt, 2006a: 87) onay vermek demektir. Nitekim Carl Schmitt, **Parlamente Demokrasinin Krizi** adlı eserinin **Marksist Düşüncede Diktatörlük** başlıklı bölümünde, öncelikle Alman romantikleri G. W. F. Hegel [1770-1831] ve Fichte’nin [1762-1814] düşünceleri üzerinden “eğitim diktatörlüğü”nün temel mantığını özetlemiş ve sonrasında da bu mantığı, Hegel felsefesinden ilham alan Marksist düşüncenin de içerdiğini ileri sürerek, **Komünist Manifesto**’yu farklı bir gözle yorumlamıştır. Schmitt’e göre; Marksist düşüncenin önemi ya da bizzat filozofun kendi deyişiyile “yeniliği”, iktisâdî sınıflar arasındaki mücadeleye işaret etmesi değil, söz konusu mücadelede bir tür “ilerici” karar alarak, açıkça taraf olması, dolayısıyla bir tür “eğitim diktatörlüğü”ne soyunmasıdır (2006a: 86-89):

“Kişi, ampirik olanın rastlantısallığı ve keyfiliği içinde sıkışıp kalmamak ve böylece, dünya tarihinin karşı konulamaz gelişimine seyirci kalmamak için kendi yetenek ve eğilimlerinin farkına varmalıdır. Doğrusu, bu felsefe, yalnızca düşünce aşamasında kaldığı sürece diktatörlüğe yer vermez. Ancak aktif insanlar tarafından ciddiye alındığı anda durum değişir. Somut politik ve sosyolojik eylem pratiğinde, daha yüksek bilinç seviyesinde olanlar ve kendilerini bu büyük dinamizmin temsilcisi olarak hissedenler, dar görüşlülüğün direncini aşip "objektif açıdan zorunlu olanı" kabul ettireceklerdir. İradeleri, özgür olmayanları da özgürlüğe zorlayacaktır. Pratikte bu, bir eğitim diktatörlüğüdür. (...)

“Weltgeist, her bilinç aşamasında ilkin yalnızca az sayıda zihinde kendini gösterir. Bir çağın küllî bilinci [Gesamtbewusstsein der Epoche] herkeste ve hattâ öncü halkın veya öncü sosyal grubun

bütün üyelerinde birdenbire zuhur etmez. Weltgeist'in dâimâ, kişisel bir Tanrı tarafından seçilmiş olduğu için değil, gelişimin bir unsuru olduğu için eylemde bulunma hakkına sahip olan öncü kıtası, gelişimin ve şuurun doruğu, bir 'avant-garde'ı olacaktır. Bu öncü kıta, asla gelişimin içkinliğinin dışına çıkmak veya, amiyane tabirle, yeninin ebesi olmaktan vazgeçmek istemez. Tarihsel kişilik –Theseus, Sezar, Napoléon– Weltgeist'in bir aracıdır ve bunun diktası, tarihsel bir anda, içinde bulunduğu konuma dayanır. (...)

“Dünya tarihinin sınıflar arası mücadelenin tarihi olduğu çoktandır biliniyordu; *Komünist Manifesto*'da gerçekten yeni olan bu değildir. 1848'de 'burjuva' da nefret uyandıran bir figür olarak çoktandır biliniyordu ve o zamanlar hemen hemen hiçbir önemli yazar yoktu ki bu sözcüğü bir hakaret olarak kullanmamış olsun. *Komünist Manifesto*'da yeni ve büyüleyici olan şey başkaydı: Sınıflar arası mücadelenin, sistematik olarak insanlık tarihinin tek ve nihaî mücadelesine, burjuvazi ile proleteryanın arasındaki gerilimin diyalektik zirvesine doğru yoğunlaşması. Birçok sınıf arasındaki çelişkiler, tek ve nihaî bir zıtlığa indirgenir. (...) En muazzam zenginlik en korkunç sefaletle; her şeye sahip olan sınıf hiçbir şeye sahip olmayan sınıfla; sahip ve malik olmaktan başka bir şey bilmeyen ve insanlıktan çıkmış olan burjuva hiçbir şeye sahip olmamakla birlikte insan olan proleterle yüzleşmek zorundadır.”

Yâni Schmitt'e göre; Marksizmin tarihsel önemi, burjuva sınıfına teorik mânâda hücum etmesinden değil, burjuvayı uzlaşılması mümkün olmayan bir “düşman” olarak kabul etmesinden kaynaklanmaktadır. Bu örnekte artık “kamusal müzakere” ümidi ortadan kalkmakta ve parlamenter demokraside, [ortodoks] Marksizm misâli düşünce dizgelerinin herhangi bir karşılığı olmadığı kanıtlanmaktadır. Ki, nitekim parlamenter demokrasideki söz konusu “tıkanma” ya da Schmitt'in deyişiyle “kriz”, Nazizm için de aynen geçerli olmuş ve “Kendisini peygamber özellikleri taşıyan bir ideolog” (Michel, 2011: 49) olarak gören, “doktriner ve basitleştirici bir zekâ”ya (Michel, 2011: 49) sahip olan Hitler de, hiçbir zaman parlamentodaki temsil oranıyla yetinmemiş ve “anti-semitizm, anti-bolşevizm, yayılmacılık” teslisine indirgediği parti programı gereğince, kâtiyen kamusal müzakereye yanaşmamıştır. **Kavgam**'daki şu satırlar, Hitler'in hoşgörüsüzlüğün apaçık ilânlarıdır (2000: 471-473):

“(...) bir doktrin hiçbir zaman hoşgörülü olamaz. Kendi ilkelerinin ve fikirlerinin ne pahasına olursa olsun tanınmasını ister. Çünkü bu inanışlar, bütün kamu hayatını değiştirecektir. Bir doktrin, eski rejimin hiçbir kalıntısının kalmamasını da öngörür. Dinler için de durum aynıdır. Hıristiyanlık da yalnız kendi tapınaklarını kurmakla yetinmedi. Allah’a ortak koşanların tapınaklarının yıkılmasını da istedi. (...)

“Hiçbir zaman bir siyasal doktrin, diğer bir siyasal doktrinle uzlaşmaya hazır bir durumda değildir. Aslında hiçkimse önceden kötülediği bir ortama katılmaya râzı olmaz. Ayrıca bir siyasal doktrin, yürürlükteki rejimle ve onun karşısındaki manevî âlemlerle mücadeleyle ve onların yok olmalarını hazırlamaya kendini zorunlu hisseder, hattâ kendini bunda görevli sayar.”

Üçüncü ve son olarak: Parlamenter demokrasilerdeki “aleniyet” dozu da, pratikte, yine mutlakıyetçi yapılara nazaran daha ileri boyutta değildir: Schmitt’e göre; teoride iddia edilenin aksine; parlamenter demokrasilerde de kararlar, tıpkı geçmişte olduğu gibi, hattâ Alman filozofa göre, geçmişte olduğundan daha da fazla, kapalı kapılar ardında, gizli saklı bir şekilde alınmaktadır. Görüldüğü üzere; bu prensipte de Carl Schmitt, parlamentarizmi, mutlakıyetçilikle mukayese ederek yadsımaktadır.

Özetle: Carl Schmitt’in parlamentarizme yönelik tüm bu eleştirileri toplu bir şekilde okunduğunda, “totaliter” bir ideoloji olan faşizmin ve Nazizm’in uygulayıcılarının parlamenter demokrasiye dâir düşünceleriyle –neredeyse– “bire bir” denecek ölçüde örtüştüğü görülmektedir. Bir başka deyişle; “totaliter” rejimlerin kurucuları tarafından da parlamenter demokrasi, tıpkı Schmitt’in eleştirdiği gibi eleştirilmektedir. Henri Michel, **Faşizmler** adlı eserinde bu eleştirel söylemi şöyle özetlemiştir (2011: 8):

“Baskı gruplarının egemenliği altında olması nedeniyle ulusal çıkarı korumayı başaramayan ve “yozlaşma” olarak kabul edilen demokrasi reddedilmektedir; parlamenter sistem yalnızca kısır bir oyun, ulusun gerçeklerine yabancı bir lâf kalabalığıdır; partiler çoğulculuğu salt bölünmeye ve boş tartışmalara neden olmaktadır; siyasal yöneticilerin halk tarafından seçilmesi zararlı bir düştür”

3.6. Carl Schmitt'in Liberalizm Eleştirisinde “Totaliter” Unsurlar

Önceki başlıklarda da görüldüğü üzere; Carl Schmitt, hemen her eserinde, modernitenin özellikle liberal yüzünü eleştirmektedir. Bu nedenle Schmitt'i, “anti-demokrat” değil, “anti-liberal” bir entelektüel olarak nitelendirmek daha doğrudur: “C. Schmitt, liberalizm ve demokrasi kavramlarını birbirinden ayırt ederek demokrasi kavramını daha çok önemsemektedir. Demokrasiyi halkın türdeşliği ve homojenitesi olarak anlamaktadır. (...) liberal değerlere karşıtlığı onu demokrasi düşmanı yapmamaktadır” (Bezci, 2006: 118).

Schmitt'in devlet felsefesinde liberalizm, tıpkı diğer “anti-liberal” ideolojilerde ve felsefi sistemlerde olduğu gibi, tüm tartışmanın üzerinde yürütüldüğü bir “meta-ideoloji” görünümündedir. Yâni Carl Schmitt külliyyatı, özgün okunuşlarının yanı sıra, liberalizmin bir tür “anti-tezi” ya da Chantal Mouffe'nin deyişiyle liberalizme bir “meydan okuma” olarak da okunabilir (2010: 176). Ancak öte yandan; Schmitt'i bir “anti-liberal” olarak kabul ve ilân ederken de; Alman filozofun içerisine doğduğu politik ortam olan Weimar Cumhuriyeti, kesinlikle göz ardı edilmemelidir: Zirâ Schmitt'i; özellikle liberallere karşı, Leviathan tipi bir modern devletin “apolojist”i kılan, yalnızca kendi entelektüel müktesebatı değil, aynı zamanda Weimar Cumhuriyeti “parlamento”sunun “karar verme” konusundaki zâfiyetidir (Bezci, 2006: 138). Çünkü Schmitt'in anladığı mânâda karar, parlamenter demokrasilerdeki “üzerinde uzlaşmaya varılmış karar” anlamında bir karar değildir (Bezci, 2006: 138):

“Liberal demokrasinin uzlaşma kavramı, C. Schmitt'in anladığı anlamda karar (*Ent-scheidung*) değildir. Zirâ karar, Almanca'daki semantik karşılığı ile “ayrılıkların yok edilerek ya da farklılıklar ortadan kaldırılarak ayrımın aşılması (*Aufhebung*) anıdır”. Parlamentolardaki müzakere süreci ise, bir “kararlar muharebesidir”. Liberal demokrasi kararlarını zâten daha önceden veren politik partilerin, parlamentoyu savaş taktiklerinin denendiği arenaya çevirmesine neden olmaktadır. Bu tür parlamentarizmin varacağı yer en sonunda *Leviathan*'ın boğazlanması olacaktır.”

Carl Schmitt, liberalizmi eleştirirken Marksist sosyalizmi de eleştirmektedir. Schmitt'e göre; bu iki dünya görüşü, birbirlerinin anti-tezleri gibi görünse de, "apolitik" özleri itibâriyle, yâni dünyaya "ekonomi" eksenli bakarak, insanlığın "politik" ve "metafizik" yönünü ihmal etmeleri anlamında aynı çizgidedirler. Alman filozofa göre; "Hiçbir sosyal zıtlık ekonomik olarak çözülemez" iken (Schmitt, 2009: 20); kapitalist müteşebbisler ve sosyalist proleterler, iktisâdî problemleri, yalnızca birer iktisâdî problem olarak görerek çözmek niyetindedirler; ancak bu mümkün değildir; zirâ sathî bir bakışla iktisâdîymiş gibi görünen problemler, Schmitt'e göre, hakikatte salt birer iktisâdî problem değildirler (2009: 19-20):

"Ne tuhaftır ki, bir kez daha söylemek gerekirse, kapitalist müteşebbisler ile sosyalist proleterler müttefikten siyasî olanın iddiasını bir hakka tecavüz olarak değerlendirirler ve iktisâdî zihniyetlerinden hareketle siyasetçilerin tahakkümünün "objektif olmadığı" hissiyatını taşırlar. Bunun neticesi olarak siyaseten bakıldığında bütün bunlar sâdece, belli güç gruplaşmalarının –güç sahibi hususî müteşebbisler ya da belli işletmeler ya da sanayi dallarından teşkilatlanmış işçiliğin– devlet gücünü ele geçirmek için üretim sürecindeki konumlarını kullanmaları anlamına gelmektedir. (...)

"Müteşebbis işçilerine "ben sizi besliyorum" derse, işçiler ona "biz seni besliyoruz" karşılığını verir. Bu, üretim ya da tüketim etrafında bir tartışma değildir, iktisâdî bir şey değildir, aksine ahlâkî ve hukukî inandırıcılığı olan farklı bir ifâde tarzından meydana gelir. Bu, aslen kimin üreten, yaratan ve bundan dolayı modern servetin efendisi olduğunun ahlâken ve hukuken temyiziyle alâkalıdır."

Yâni Schmitt'e göre; liberallerin ve sosyalistlerin "apolitik" bir dünya kurma gayretleri beyhûdedir; zirâ bu iki ideoloji de, "siyâsî" olmakla suçladıkları kesimler ortadan kalktıktan itibâren kaçınılmaz bir şekilde siyâsîleşmektedir.

Yine **Siyâsî İlâhiyat** adlı risâlesinde de, Carl Schmitt, modernliği, "siyâsî olana karşı mücadele" olarak tanımlamakta ve bu "ekonomi" merkezli mücadelede modern devletin, âdetâ "Büyük bir fabrika"ya dönüştüğünü söylemektedir (2010: 68):

“Bugün hiçbir şey, siyâsî olana karşı mücadele kadar modern değildir. Amerikalı finans adamları, endüstriyel teknikerler, marksist sosyalistler ve anarko sendikalist devrimciler, siyasetin, ticârî hayatın tarafsızlığı üzerindeki tarafgir hükümranlığının bertaraf edilmek zorunda olduğu talebinde birleşirler. Artık siyâsî sorunlar değil, yalnızca örgütsel-teknik ve ekonomik-sosyolojik ödevler var olmalıdır. Bugün hüküm süren ekonomik-teknik zihniyet artık siyâsî bir düşünceyi kavrayamamaktadır. Modern devlet, gerçekten Max Weber’in onda gördüğü şeye dönüşmüş gibidir: Büyük bir fabrika.”

Ayrıca: Carl Schmitt’in; bir yandan modernitenin liberal ve sosyalist yüzlerini, ideolojik içerikleri üzerinden eleştirirken, diğer yandan da moderniteyi “Roma Katolikliği” üzerinden eleştirmesi de dikkate değerdir. Tıpkı diğer bazı Alman filozoflar Max Weber [1864-1920] ve Friedrich Nietzsche [1844-1900] için olduğu gibi, Schmitt’e göre de; modernleşmeyle birlikte “dünyanın büyüğü bozulmuş” ya da “dünya tatsızlaşmış” ve geleneksel dünyadaki “Kilise”nin ve de “şövalye”nin yeri, modern dünyada “bilim insanı” ve “endüstriyel işadamı” ile doldurulmak istenmiş, ancak başarılı olunamamıştır (2009: 22-23): “Katolik Kilisesi’nin kapitalist endüstriyalizmin bugünkü şekliyle telifi mümkün değildir. Taht ile minber irtibatının yerini, ne büro ile minber arasındaki ne de fabrika ile minber arasındaki münasebet alamaz” (2009: 28). Zirâ ilk ikilideki “ulvî” temsil, ikinci ikilide bulunamamıştır: “Kilise [minber]” ve “şövalye [taht]” geleneksel dünyanın hakikî mânâda temsilcileri olabilmiş iken; “bilim adamı” ve “endüstriyel işadamı”, “geleneksiz makine”nin (Schmitt, 2009: 32) modern dünyasında, hakikî mânâda birer temsilci değil, ancak müşahhas “ekonomik hayat makinesi”nin köleleri olabilmişlerdir. Çünkü Alman filozofa göre, yalnızca üretim ve tüketim ilişkilerinin yeniden inşa edildiği bir makinenin “dişli”leri olmak demek, hakikî mânâsıyla temsil etmek demek değildir (2009: 24-25):

“Ulvî mânâsıyla temsil etmek, sâdece bir insana ve aslında -basit “vekâlet etme”den farklı olarak- otoriter bir insana veya temsil edildiği sürece kendisi de tecessüm eden bir fikre mahsusdur. Tanrı ya da demokratik ideolojide halk veya hürriyet ile eşitlik gibi mücerret (soyut) fikirlerin bir temsilin muhtevası olması düşünülebilir, fakat üretim ve tüketim için bu söz konusu değildir. Temsil, temsil edenin şahsına kendine has bir asalet verir, çünkü yüksek bir değeri temsil edenin kendisi de değersiz olamaz.”

Moderniteye dâir tüm bu eleştirilerinde Schmitt, “siyâsî olan” ile “dinî olan”ı, “iktisâdî olan”a karşı savunmaktadır. Söz konusu eleştirileri birlikte okunduğunda; “siyâsî olan” ile “dinî olan”ı birbirinin tamamlayıcısı olarak gören Schmitt’in, Hegelyen bir mantık çerçevesinde düşündüğünü ileri sürmek mümkündür: “...Herhangi politik bir biçim ancak herhangi bir dinle birlikte bulunur ve yine herhangi bir devlette ancak herhangi bir felsefe ve din varolabilir” (Hegel, 1986: 117). Yâni tıpkı Hegel’de olduğu gibi, Schmitt’e göre de, “din” ve “devlet” kökenleri aynı olan kurumlardır. Nitekim Alman filozofa göre; “siyâsî olan”ın temsil edildiği ya da kendi ifâdesiyle “taşındığı” kurum, yalnızca “modern devlet” değil, aynı zamanda da “Kilise”dir: “Eğer iktisâdî zihniyet insan cemiyetini mutlak bir apolitiklik hâline sevk etmek şeklindeki ütopyik hedefini gerçekleştirmiş olsaydı, o zaman Kilise politik zihniyetin ve politik formun yegâne taşıyıcısı kalırdı; müdhiş bir tekele sahip olurdu ve hiyerarşisi Ortaçağ’da olduğundan daha da fazla siyâsî dünya hâkimiyetine yaklaşırdı” (2009: 29).

Modern devlet ve Kilise’nin, ya da bir başka deyişle, “siyâsî olan” ile “dinî olan”ın bu derece aynılaştırılması, gâyet tabîî olarak akla, “totaliter devlet–din” benzerliğini (Göze, 2005: 136) getirmektedir. Nitekim Carl Schmitt’in de 1933’te katıldığı “anti-modernist” (Eco, 2001: 48-49) Nazi Partisi; hem Kilise ile olan ilişkisi anlamında, hem de özellikle Adolf Hitler ve onun “sağ kolu” olan Heinrich Himmler [1900-1945] tarafından sürekli yeniden üretilmek istenen, “Germanik ideoloji” gibi “ulvî temsiller” anlamında, yâni kısacası Nazi ideolojisinin din[sel]leştirilmesi anlamında,²¹ Alman filozofun normatif bakımdan işaret ettiği birlikteliği sağlamış gibidir. Dolayısıyla Schmitt’in; Nazi sosyal hareketini, modernleşme süreci ile birlikte artık “ulvî bir temsilden yoksun olan” ya da “efsâne yaratma yeteneğine sahip olmayan” Alman toplumu adına, bir tür “kurtarıcı” olarak gördüğünü de iddia etmek mümkündür. Bu bağlamda; “Efsâne, ütopya değildir” (2006a: 105) diyen

²¹ **Adolf Hitler:** “Nasyonal Sosyalizmi yalnız bir siyasal hareket düşünenler çok şey bilmiyor demektir. Nasyonal Sosyalizm bir dinden de ileridir: Üstün insanı yaratmak isteğidir” (Rauschnig, 2004: 328).

Schmitt'in **Parlamentar Demokrasi'nin Krizi** adlı risâlesindeki şu sözleri son derece önemlidir (2006a: 101):

“Bir halkın veya başka bir sosyal grubun tarihsel bir misyonu olup olmadığı ve tarihî anının gelip gelmediği sorusu yalnızca efsâne ölçütü alınarak yanıtlanabilir. Büyük coşku, büyük ahlâkî karar ve büyük efsâne hakikî yaşamsal içgüdülerin derinliklerinden kaynaklanır; bir usamlama veya pragmatizmden değil... Coşkulu bir kitle, doğrudan bir sezgiyle, enerjisini harekete geçiren ve ona şehit olma gücü kadar kuvvet kullanma cesâreti de veren mitolojik bir tablo yaratır. Bir halk veya bir sınıf, ancak bu şekilde dünya tarihinin motoru hâline gelebilir. Böyle bir kitlenin olmadığı yerde hiçbir sosyal ve siyasal güç ayakta kalmaz ve tarihsel yaşam yeni bir sel olup kopup geldiğinde hiçbir mekanik aygıt buna karşı koyacak bir bent inşa edemez. Öyleyse, mesele, efsâne yaratma yeteneğinin ve bu dirimsel kuvvetin günümüzde gerçekten nerede mevcut olduğunu doğru olarak tespit etmektir.”

3.7. Carl Schmitt'in “Total Devlet” Tanımlarında “Totaliter” Unsurlar

Son olarak; bu bölümde, Carl Schmitt'in “total devlet” kavramındaki “totaliter” unsurlar açıklanmaya çalışılacaktır. Schmitt “total devlet”i, 19. yüzyıl liberal devletindeki toplum-devlet “karşıtlığını”, 20. yüzyılda toplum-devlet “birliğine” dönüştüren, bu dönüştürme gücünü ise “endüstri çağında tekniğin sağladığı imkânlarla borçlu” olan devlettir (Bezci, 2006: 149). Bu anlamda Schmitt'in “total devlet” anlayışı, 17. ve 18. yüzyılda var olan “mutlak egemen”, illiberal devletin, gelişmiş bir sürümü ya da bir başka deyişle “modern bir monarşi” olarak devamıdır (Bezci, 2006: 149). Dolayısıyla Alman filozofa göre; bir organizasyon olarak modern devlet, “bütüncül irâdeyi ve bütüncül tını zorunlu kılmaktadır” (Bezci, 2006: 151).

“Bu bağlamda total devleti her şeye kadir devlet olarak kavramlaştırabiliriz. Devlet'in totalleşmesi nüfuzunun ulaşabildiği alanla eşdeğerdir. Devlet'ler her zaman bütüne ulaşmayı hedeflerler. Bunun için teknik gelişmelerden, halkın geneline ulaşan eğitimden, kitle iletişim araçlarından ve sosyal ve kültürel olandan yararlanırlar. Carl Schmitt total devletin nüfuzunu bütüne

yaymasını, Devlet'in politik olandan beri kılınmış alan bırakmaması olarak anlamaktadır" (Bezci, 2006: 158).

Öte yandan; tıpkı "siyasal" kavramının içeriğini teşkil eden "dost-düşman" ayrımı için geçerli olduğu gibi, "total devlet" kavramı için de, "Yenilen ve politik varlığı vesâyet altına alınan Almanya'nın düşünürü" olan Carl Schmitt, yine dış politika eksenli bir içerik tasarlamıştır: "Devletin varlığı iç politik alanda halkın politik birliğine bağlı olduğundan, gerçekte iç politik alan politiksizleştirilmiş alandır. İç politik alanda politik olandan bahsetmek, aslında politik birliğinin tesis edilemediğine delalet eder" (2006: 153).

Schmitt'in "total devlet"ini doğru bir biçimde anlayabilmenin yolu bir dizi ek kavramın doğru bir biçimde anlaşılmasından geçmektedir. Söz konusu kavramlar; "nötr devlet", "yaygın total devlet" ve "yoğun total devlet"tir. Alman filozof, "total devlet"i, "nötr devlet"in mefhumu muhalifi olarak konumlandırmakta ve ilk kavramı "karar veren/taf ol" bir devlet anlamında kullanırken, ikincisini "kararsız/taf ol" bir devlet anlamında kullanmaktadır (Bezci, 2006: 159). Bu ayrımda "taf ol" veya "kararsızlık"tan, yâni "nötr" olmaktan kasıt, liberal devlete özgü, "politik" mânâda taf ol"dur ve Schmitt'e göre böyle bir taf ol, devleti devlet olmaktan çıkaran "negatif" bir niteliktir (Bezci, 2006: 159). Öte yandan bir de devletin "pozitif" anlamda taf ol"ları vardır ki, Schmitt için bu nitelikler her devlet için birer "ortak değer"dir (Bezci, 2006: 159-160):

"Pozitif bağlamdaki nötrlük, dört hâlde olabilir; ilki, meşru yollarla kabul edilmiş normlara dayanan objektif ve nesnel olma hâlidir, ikincisi, egoist ve çıkarıcı olmadan uzmanlığa dayanmadır, üçüncüsü, rekabete dayalı karşıtlıkların, sıfır toplamlı bir oyuna dönüşmeden görelileştirilerek yumuşatılmış hâlidir, son olarak da, yabancı olanların da gerektiğinde politik karara ve birliğe dâhil edilmesidir. Böylesi pozitif anlamıyla taf ol" her Devlet'e özgü ortak değerdir."

Dolayısıyla Schmitt için "nötr devlet" ya da onun ideolojik literatürdeki karşılığı olan "liberal devlet", "pozitif" anlamda taf ol"lardan farklı, "negatif" bir taf ol" öngördüğü için devlet olmaktan çıkmaktadır. Çünkü "Her türlü dünya

görüşüne (*Weltanschauung*) eşit mesafede durma”yı kendisine ilke edinen liberal-nötr devlet, “bırakınız geçsinler” tipi tarafsızlığıyla, “Tarihsel bağlamda mezhep savaşlarını ortadan kaldırdığı için var olan” dolayısıyla da “toplumdaki her parçalı hâli resmî olarak” tanımaması gereken bir “modern devlet” olmaktan ziyâde, antik bir “imparatorluk” olmanın gereğini yerine getirmektedir (Bezci, 2006: 160-161): Zirâ Schmitt göre; “nötr devlet” anlayışındaki “opportünist hoşgörü”, “topluma nüfuz ederek kendini genişletme iradesine sahip” olan modern devletlerin değil, içerisindeki farklılıklara/zıtlıklara karşı dâimâ durumsalcı yaklaşan imparatorlukların bir özelliğidir (Bezci, 2006: 161); nitekim Schmitt, **Roma Katolikliği ve Politik Form** adlı risâlesinde, imparatorluklara ilişkin bu özelliğe şöyle işaret etmiştir: “Her dünya imparatorluğu, mevcut görüşlerin renkliliğine karşı belirli bir rölativizme, mahallî hususiyetler üzerinde kayıtsız bir hâkimiyete ve aynı zamanda da merkezî bir mânâsı olmayan şeylere karşı opportünist bir hoşgörüye sahiptir. Roma ve İngiliz dünya imparatorlukları bu noktada yeterince benzerlik gösterirler. Kuru gürültüden ibâret olmayan her emperyalizm, kendi içinde zıtlıkları gizler; muhafazakârlık ve liberalizm, gelenek ve ilerleme – hattâ militarizm ve pasifizm” (2009: 6-7). Schmitt’in dünya imparatorlukları için yapmış olduğu bu genelleme, Nazilerin “Büyük Alman İmparatorluğu [III. Reich]” için de geçerli sayıldığı takdirde, Nazi ideolojisinin –adıyla çelişik bir biçimde– bir “dünya imparatorluğu” mantığından ziyâde, Schmittyen bir “modern devlet” mantığına tekâbül etmesi son derece dikkat çekicidir. Nitekim “siyasal kavramı”na ilişkin açıklamaların yer aldığı bölümde de değinilen, dış politikaya ilişkin bir toplantıda, Adolf Hitler, tasarladığı dünya hâkimiyetini şöyle özetlemiştir (Rauschning, 2004: 209):

“Bağlarının koparılmasına olanak olmayan yeni bir imparatorluğun çelik çekirdeğini üreteceğim. Avusturya, Bohemya ve Moravya, Batı Polonya! Özgür azınlıksız, aralıksız, kırılmaz yüz milyon kişilik bir blok! İşte egemenliğimizin sağlam temeli. Bu blokun çevresinde, her şeyden önce doğu Avrupa Birliği. Polonya, Baltık devletleri, Macaristan, Balkan devletleri, Ukrayna, Volga alanı, Gürcistan... Bu birlik olacak, fakat Almanya ile aynı haklara sahip olmayacaklar, kendilerine özgü ekonomisi, siyaseti, ordusu bulunmayan ikinci derece uluslar birliği. Bu ülkelerden birine bile insanlık temelleri içinde ayrıcalık vermek bir an bile aklımdan geçmiyor. Dostlarla düşmanlar arasında fark gözetmeyeceğim. Küçük devletler dönemi geçti. Sonra batıda yeni bir bağlı devletler

sistemi: Kuzey Fransa, Filandr ve Hollanda birliği ve sonra kuzeyde Danimarka, İsveç ve Norveç birliği.”

Diğer yandan: Schmitt'in “total devlet” kavramını doğru anlayabilmek için, yukarıda da belirtildiği üzere, “yaygın total devlet–yoğun total devlet” ayırımına da odaklanmak şarttır. Çünkü Schmitt'in normatif mânâda “total devlet”ten kastı, “yoğun total devlet” iken, pozitif mânâda bir de “yaygın total devlet” olgusu mevcuttur: Yâni “C. Schmitt modern devlet teorisinde total kavramını iki farklı bağlamda söz konusu etmektedir. Zirâ modern devletin totalleşme süreci tek bir yol üzerinden anlaşılabilir. Modern devletler, zayıf olduklarından dolayı iktidarlarını dağıtarak ya da güçlü bir merkeze sahip olduklarında iktidarlarını genişleterek totalleşebilirler. Bunlardan ilki “yaygın total devlet”, ikincisi ise, “yoğun total devlet”tir (Bezci, 2006: 163).

Schmitt'in “yaygın total devlet”ten kastı, devletteki totalleşmenin, devletin toplumsallaştırılması değil, toplumun devletleştirilmesinden kaynaklandığı bir devlettir (Bezci, 2006: 164); oysa Schmitt'e göre, olması gereken tam tersidir: Yâni totalleşme, toplumun devleti “işgal” etmesi şeklinde değil, devletin toplumsallaşması şeklinde gerçekleşmelidir (Bezci, 2006: 150); zirâ Alman filozof, ancak böyle bir yol izlendiği takdirde “güçlü devlet”e ulaşılabilirdi. Schmitt'in “yaygın total” olmasından dolayı güçsüzleşen devletlere verdiği örnek ise, beklendiği üzere, Weimar Cumhuriyeti'dir ve bu örnekteki birincil sorun, Schmitt'e göre çok partili sistemdir; zirâ Schmitt, devlet dışındaki iktisâdî, sosyal ve kültürel alanlarda var olan ilişkileri politikleştirir, yâni devletin geniş bir alana yayılarak güçsüzleşmesine neden olan “çıkar grupları” hâline gelen siyâsî partilerin (Bezci, 2006: 164), politik birliği sağlamadıkları gibi, politik birliğe engel de oldukları kanaatindedir: Çünkü “Beşikten mezara her alanda söz sahibi olan politik partilerin her biri bambaşka bir politik ideolojiye sahiptir. İktidara sahip olduklarında varolan politik sistemi kökten değiştirecek projeler taşımaktadırlar. Her birinin projesi gerçekten doğru olanı barındırmaktadır. Bu anlamda aslında varolan halkın politik birliğini parsellemekten başka işlevlere sahip değillerdir” (Bezci, 2006: 164).

“Yaygın total devlet”e neden olan diğer unsurlar ise, plüralist parti sistemine ek olarak, “polikrati” ve “federalizm”dir (Bezci, 2006: 165). Schmitt’e göre; “devlet içinde devlet” hâline gelen iktidar odaklarına dâir bir kavram olarak “polikrati”, “yerel yönetimlerden entegre ekonomik tesislere, sosyal sigorta kurumlarından meslek örgütlerine kadar birçok örgütün ekonomik ve sosyal güçlerini politik güce tahvil edecek kapasiteye sahip olmasıdır”; polikratinin bertaraf edilebilmesinin yolu ise, devletin, ekonomik ve sosyal planlama yapabilmesinden geçmektedir (Bezci, 2006: 165). Öte yandan; Schmitt için devletçe bertaraf edilmesi gereken bir başka nitelik ise, “bir taraftan merkezin iktidarını görelileştiren, diğer taraftan merkezi işgal eden politik partiye karşı direnç mekanizması oluşturmakta” olan federalizmdir (Bezci, 2006: 166). Alman filozof Weimar Cumhuriyeti’nde somut örnekleri gözlemlenen bu “yaygın total devlet” niteliklerini, güçlü bir devlet başkanlığı öncülüğündeki “yoğun total” bir devletle aşma taraftarıdır. Schmitt’in “yoğun total devlet”te politik birliği sağlayacak olan devlet başkanı, liberal parlamenter sistemlerde olduğu gibi “tarafsız üçüncü” olarak uzlaşma arayan bir devlet başkanı değil, “Prusya Monarşisi krallarının mirası”ni şahsında temsil ederek, “üstün üçüncü” sıfatıyla karar alan bir devlet başkanı olacaktır (Bezci, 2006: 166); yâni bir tür “modern monark”, ya da bir başka deyişle, halkı doğrudan temsil yeteneğine sahip olan, demokratik bir diktatör... Devlet ise; “yaygın” değil “yoğun” bir total devlet olarak, niceliksel mânâda değil, niteliksel mânâda güçlü kılınacak ve hantallıktan arındırılmış bu devlet, ne liberal teoride olduğu gibi bir “tarafsız hizmetçi” ya da ne Marksist teoride olduğu gibi bir “silahlı hizmetçi” olmayacaktır: O; tıpkı faşist teoride olduğu gibi, nihâî kararı verebilen bir “üstün üçüncü” olacaktır (Bezci, 2006: 172).

Buraya kadar özetlenen düşüncelerinden anlaşılacağı üzere; Schmitt’in “yoğun total devlet”ten kastettiği devlet modelinin, tam mânâsıyla totaliter bir model olmadığı kesindir; zirâ daha önce de değinildiği üzere, Schmitt, özel hayatı tamamen işgal eden bir devleti değil, aksine, “toplumsal olan”dan arınık ya da bir başka deyişle “siyasal olan”dan ibâret, kendi iç “bütün”lüğünü [total] sağlayan bir devleti talep etmektedir. Dolayısıyla Carl Schmitt; “total devlet” derken, son kararı veren

olması bakımından “otoriter”, “siyasal olan”dan “bağımsız yaşam alanları”na olanak tanıyor olması bakımından ise “liberal” bir devleti kastetmektedir: Ki, Schmitt’in bu modeli zâten, bâzı düşünürlerce “otoriter-liberal devlet” olarak adlandırılmıştır (Bezci, 2006: 173). Ancak böyle bir adlandırma, iç tutarlılık bakımından, son derece tartışmalı bir adlandırmadır; zirâ pratikte, söz konusu iki kavramın [otoriterlik ve liberalizm] birlikteliği ileri derecede “oksimoron”luk içermektedir. Dahası; her ne kadar Alman filozofun tasarladığı devlet modeli tam mânâsıyla totaliter bir model değilse bile, sonuçta Schmitt’in “total devlet” anlayışındaki bâzı unsurlar da [meselâ liberalizm karşıtı kavram zenginliği gibi], söz konusu devlet tasarımının yalnızca otoriter bir devletin değil, aynı zamanda totaliter bir devletin de “yol açıcısı” olabileceğini göstermektedir.

Örneğin; Schmitt’in “total devlet”inde içkin olan totaliterliği, filozofun siyasal birliğe ilişkin “üçleme”sinde kolaylıkla fark etmek mümkündür. Schmitt’e göre; siyasal birlik, tıpkı Hıristiyanlık inancındaki teslis inancında olduğu gibi (Bezci, 2006: 152), kendisini üç, hattâ ilk ikisi bir sayıldığı takdirde iki farklı yüz ile görünür kılmaktadır: Bu yüzler “devlet”, “hareket [siyasal parti]” ve “halk”tır (Schmitt, 2012: 18). Alman filozofa göre; söz konusu her üç kavramı siyasal birliğin bütünü için kullanmak mümkün olduğu gibi, aynı zamanda her üç kavram da, siyasal birliğin “özel bir yanını ve spesifik bir öge”sini tanımlamaktadır: “Böylelikle Devlet, dar anlamıyla siyasal-statik parça, Hareket, siyasal-dinamik öge ve Halk da siyasal kararların koruması ve gölgesi altında büyüyen apolitik taraf olarak” incelenebilmektedir (Schmitt, 2012: 18). Bu üç yapıyı birbirine karşı konumlandırmak, Schmitt’e göre liberal demokrat devlet anlayışına özgü olup, yanlış bir konumlandırmadır:

“Devlet’in karşısına Hareket’i ya da Hareket’in karşısına Devlet’i koymak veya Halk’ı Devlet’in karşısında, Devlet’i de Halk’ın karşısında, Halk’ı Hareket’in, Hareket’i de Halk’ın karşısında konumlandırmak yanlış olurdu. Söz konusu düşünce, (...) liberal ayrıştırmalarla örtüşür. Bu ayrıştırmaların siyasal anlamı, siyasal bütünün ortadan kaldırılması ya da en azından görelileştirilmesidir. Bizatihi Hareket olmasaydı hem bugünkü Devlet (siyasal birlik

anlamında) hem de bugünkü Alman Halk'ı (siyasal birliğin ve Alman Reich'inin öznesi olarak) yalnızca hayal edilebilir olurdu.”

Her ne kadar yukarıdaki teslisinde Carl Schmitt, Halk'ı “siyasal kararların koruması ve gölgesi altında büyüyen apolitik taraf” olarak tanımlıyor ve bu tanım, Halk'ı “bağımsız yaşam alanları” anlamında özgür kılıyor gibi görünse de, son kertede neyin/kimin siyasal bir ayrıma tâbi tutulacağına Hareket karar vereceğinden (Schmitt, 2012: 20), Halk'ın apolitik olmakla erişebildiği özgürlük son derece tartışmalı bir hâle gelmektedir. Bir başka deyişle; Schmitt'in modelinde Halk, Hareket'in istediği sürece/ölçüde özgür olabilmektedir. Dahası; Schmitt'in tüm bu açıklamaları yapmış olduğu, 1933 tarihli metinde, Adolf Hitler'in **Kavgam**'da dillendirdiği görüşlerine de atıfta bulunması, özellikle totaliterlik tartışmaları bakımından, dikkate değer bir tercihtir. Örneğin Alman filozof, “anti-federal” görüşlerini dile getirirken, Hitler'in **Kavgam**'da “maske olarak federalizm” üzerine ne söylediğinin hatırlanmasını istemektedir (2012: 21).

3.8. Genel Analiz

Alman filozof Friedrich Nietzsche (1844 – 1900), **Yunanlıların Trajik Çağında Felsefe** adlı yapıtında, Thales'in “ilk Yunan filozofu” unvânını şöyle anlamlandırmıştır: “Yunan felsefesi yakışıksız bir fikirle başlamışa benzer, yani su, her şeyin kaynağı ve ana rahmidir önermesiyle. Burada durup ciddî olmak önemli mi gerçekten? Evet gerekli. [...] O önermede, yalnızca kurcalanma hâlinde ortaya çıksa da şu düşünce saklıdır: Her şey “bir”dir” (Nietzsche, 2009: 54). Yâni Nietzsche için, Thales'i “ilk Yunan filozofu” kılan “her şey sudur” önermesi değil, bu önermede içkin olan bir başka önermedir: “Her şey birdir”. Bir başka deyişle: Bütün varlıkların kökenini “su” olarak işaret ettiği için, “ilkel” bir doğa bilimcidir Thales; öte yandan, “bütün varlıkların tek bir kökenden türediği düşüncesine atlayabildiği” içinse, o, “ilk Yunan filozofu”dur.

Nietzsche'nin Thales üzerinden dikkat çektiği bu iki yorum biçimi arasındaki fark, şüphesiz ki sâdece Thales için değil, felsefî görüşlerine “itici güç” ya da “uygulama fırsatı” arayan bütün filozoflar için bağlayıcıdır. Bu kategorideki

filozoflar, yine Nietzsche'nin deyişiyile, felsefeyi “zararsız bir gevezelik” ya da “bilgince bir monolog” olmaktan çıkarıp, “öğrendikleri şeyi aynı zamanda yaşamak isteyen” filozoflardır (Nietzsche, 2009: 49 ve 53). Ki, zâten “Batı geleneği genel olarak Platon’dan beri, iktidarın bilgiyi elinde bulunduranlara ve daha kesin olarak, “doğruluk” sezgisine –diğer bilgilerin değerlendirilebileceği tek kriter– sahip olanlara ait olması gerektiğini düşünme eğiliminde olmuştur” (Delacampagne, 2003: 16). Böylesi bir isteğin/eğilimin söz konusu filozoflar için taşıdığı risk ise -Thales örneğinde görüldüğü üzere- gâyet açıktır: Teorinin, yanlış ve/veya eksik pratik(ler) tarafından itibarsızlaştırılması ve bu itibarsızlaştırılma neticesinde de, filozofun bir “terra incognita” [keşfedilmemiş toprak] olarak kalmaya mahkûm edilmesi. Tıpkı “yirminci yüzyılın Hobbes’u” olarak anılan Alman filozof Carl Schmitt’in bir “Nazi işbirlikçisi” olarak damgalanıp, mahkûm edildiği gibi...

Bir filozofun felsefesiyle yaşamı arasındaki ilişkinin niceliği ve niteliği her dâim tartışılan bir konu olmuştur. Kimi yazarlar filozofların fikirleriyle yaşamları arasında sıkı bir ilişki olduğu kanaatindeyken; kimi yazarlar ise, filozofların felsefi sistemleriyle ve biyografileri arasında kâfi bir neden-sonuç ilişkisi kurmanın yanlış olduğu düşüncesindedir. Örneğin; kendisi de 20. yüzyılın en önemli filozoflarından biri olarak kabul gören ve tıpkı Carl Schmitt gibi bir süreliğine Nazi Partisi ile birlikte hareket eden Martin Heidegger, bu iki olgunun, yâni bir filozofun felsefi düşünceleriyle hayat hikâyesinin birbirleriyle ilişkilendirilmesine –ki, Heidegger’in bizzat kendisi de bu tarz ilişkilendirmelerden ötürü sorunlar yaşamış bir filozoftur– katılmak şöyle dursun, tam aksine söz konusu olguların birbirleriyle ilgisiz, bağlantısız oldukları düşüncesindedir:

“Heidegger düşünce sistemlerini incelerken, bunlarla düşünürlerin yaşam öyküleri arasında kurulacak bağların öğretici olabileceğine inanmıyordu. Etkilenmiş olduğu düşünürlerden Dilthey’in otobiyografi ve biyografilere verdiği önemi anlamsız buluyordu. (...) Bu düşünce ile Aristo hakkındaki derslerinden birine, “Aristo doğdu, çalıştı ve öldü” diyerek başlamıştı. Yunanlı filozofun hayatı ile ilgili bu kadarcık bilgi yeterliydi; çünkü “yaşamdan hareket edilerek eser değil, daha ziyâde eserden hareket edilerek yaşam yorumlanabilirdi”...” (Timur, 2011: 380).

Söz konusu şâyet Carl Schmitt'in siyaset/devlet felsefesi ise, Heidegger'in yukarıda aktarılan düşüncesine hak vermek pek de mümkün gözükmemektedir.²² Ya da daha doğru bir deyişle: Heidegger'in, filozofların düşünce dizgeleriyle yaşam öyküleri arasında kurulan bağların “anlamsız” olduğunu söylemesi, Schmitt'in Nazilerle olan kısa süreli “işbirliği”nin, düşüncelerini gölgede bırakmasını engelleyebilecek, faydalı bir yönü olabilir; ancak öte yandan, Schmitt'in düşünce dizgesini, onun yaşam öyküsünden tamamen soyutlamak mümkün değildir; zirâ bu çalışmada da dikkat çekildiği üzere, Schmitt'in devlet felsefesi, âdetâ yaşadığı dönemde gelişen olaylar üzerine kurulmuştur. Alman filozof; Weimar Cumhuriyeti'nin kaotik durumunu gözlemlemiş, kendince bu yönetimdeki “hastalık”ları teşhis etmiş ve “totaliterliğe meyilli”, otoriterliği ise kesin olan bir devlet modeli ya da bir başka deyişle “ütopya”sı geliştirmiştir. **Siyasetin Dönüşü** adlı çalışmasında Chantal Mouffe, Schmitt'in bu “anti-liberal”, “totaliterliğe meyilli” ve “otoriter” devlet anlayışını şöyle değinmektedir:

“Liberal çoğulculuğun ve ona eşlik eden siyasal kurumların bu türden reddi, kapıların totalitarizm gibi tehlikeli sonuçlar için aralanmasına yol açabilir. Schmitt'in durumunda, bunu ispata gerek yoktur. Burada Schmitt'in 1933'te Nazilere katılmasından önce eserinin zaten Nazilerin ideolojisiyle lekelendiğini iddia etmiyorum; bana göre böyle olmadığı açıktır ve Schmitt'in Hitler'in yasal olarak iktidara yükselişini engellemek için elinden gelenin en iyisini yaptığı tartışmasızdır. Ancak Schmitt'in anti liberal demokrasi kavramı, daha sonraları Nazi yönetimini kabullenmesini de olanaklı kıldı” (2010a: 164).

²² Heidegger'in “filozof” ile “yaşam öyküsü” arasında kurmuş olduğu bu ilişiksizliği, filozofun içerisinde bulunduğu koşullar ile olan ilişiksizliğinden ziyâde, onu söylem ve eylemlerinin “genelgeçer” ilkeler ile olan ilişiksizliği şeklinde okunması daha anlamlıdır. Yâni filozof, içerisinde bulunduğu zamanın da çocuğudur –hattâ “Her felsefe, çağının felsefesidir” diyen Hegel'e göre, bu tamamen böyledir–; ancak öte yandan, herhangi bir filozofun felsefesini, onu herhangi bir söylemi veya eylemi ya da bir başka deyişle “yaşam tarzı” üzerinden itibarsızlaştırarak, görmezden gelmek hatadır. Örneğin Fransız Devrimi'nin düşünsel temellerini atan Voltaire'in “zengin” olması veya Rousseau'nun “çocuklarını yetimhaneye terk etmiş olması” (Fuad, 2003: 27), bu iki filozofun düşünce tarihindeki yerlerini sarsmamalıdır. Hâkezâ; Carl Schmitt'in içerisinde bulunduğu zamanın koşullarından etkilenmiş olması ayrı bir konu, Nazi Partisi'ne katılımı ise ayrı bir konudur. Alman filozofun düşüncelerinin gerçek önemi, ancak ikinci konu görmezden gelindiğinde yada daha doğru bir deyişle temel ölçüt olarak alınmadığı takdirde anlaşılabilir.

Çalışmanın üçüncü bölümünde de açıklandığı üzere; Schmitt'in modern devleti ontolojik olarak otoriter bir devlettir; ya da siyâsî ilâhiyat diliyle söylenecek olur ise, Schmitt'e göre modern devlet, "ateist" [anarşizm] ya da "deist" [liberalizm] bir biçimde var olamayan, doğası gereği "teist" [otoriteriyenizm], yâni "emirler verip, kurallar koyan" bir devlettir: Yâni otoriterlik, modern devlet açısından "olsa da olur, olmasa da" denilebilecek, "keyfi" bir tercih değil, tam aksine, "olmazsa olmaz", varoluşsal bir zorunluluktur; zirâ Schmitt'e göre modern devlet, âdetâ "modern bir monarşi" olarak mutlak bir egemenlik üzerine kurulmuştur. Nasıl ki mutlak olmayan bir egemenlik, hakikî mânâsıyla egemenlik değilse, aynı şekilde, mutlak mânâda egemen olmayan bir devlet de, hakikî mânâsıyla devlet değildir. Nitekim çalışmanın ilk bölümünde özetlenen tarihsel süreç, Schmitt'in bu düşüncelerini doğrular niteliktedir: Zirâ modernitenin bir parçası olarak doğan modern devlet, feodal düzendeki "parçalı" iktidar yapısına ve bu yapının doğurduğu "mezhep savaşları" misâli kargaşalara son vererek, siyâsî birliği sağlayan "düzen kurucu"dur.

Carl Schmitt'in devlet felsefesinin "totaliter" bir nitelik taşıyıp taşımadığı ise, "otoriter"lik sorusu kadar kesin ve kolay yanıtlanabilecek bir soru değildir. Schmitt'in; bugün itibâriyle genel kabul gören, literatürdeki tanımı, yâni "Totaliter rejimler, yasal ve sivil bütün örgütlenmelerin sıkı bir devlet denetiminde olduğu, iktidarın son derece keyfi bir biçimde kullanıldığı, demokratik kurumların ve anayasal hak ve özgürlüklerin ortadan kaldırıldığı, kamu hayatının militarize edilerek muhalefetin bastırıldığı, hayatın her alanında bireyin denetim alanında tutulduğu, tek bir resmi ideolojinin tüm halk kesimlerine dayatıldığı, tek parti örgütlenmesinin esas alındığı, bir parlamento ve plebisit sistemi var görünse bile bunların merkezî iktidar üzerinde denetleyici fonksiyonu icra edemediği siyasal ve toplumsal düzenlerdir" (Karaşahan, 1998: 42) şeklindeki tanımı ölçü alındığı takdirde, tam anlamıyla bir totaliter devlet tasarlamadığı gâyet açıktır. Ancak öte yandan; Alman filozofun devlet felsefesinde birtakım totaliter unsurların olduğu da yine apaçık bir gerçekliktir. Kaldı ki zâten hakkında "totaliter"lik iddiası bulunan hiçbir "felsefe", yukarıda aktarılan uzun tanımdaki nitelikleri eksiksiz bir biçimde barındırdığı için değil, söz konusu tanımdaki "birçok" niteliğe sahip olduğu için "totaliter" ilân edilmektedir.

Örneğin bir başka Alman filozof Nietzsche de totaliter bir düşünce dizgesi inşa etmemiş, hattâ tam aksine, hem geleneksel hem de modern değer yargılarının “insanca, pek insanca” birer yapıntı olduklarını ileri sürerek, “postmodernizmin yolaçıcısı” olmuştur (Yavuz, 2010: 95); ancak diğer yandan aynı Nietzsche’nin felsefesindeki bâzı unsurlar, Nazi ideolojisi gibi totaliter bir inanç sisteminde – meselâ; “Ahlâksal olay yoktur, yalnızca olayların ahlâksal yorumu vardır” ya da “Ahlâk, evrensel değildir” diyen Nietzsche’nin (2012: 184), “Ne ahlâksal ne de bilimsel anlamda gerçek yoktur” diyen Hitler’de (Rauschnig, 2004: 308) karşılık bulduğu gibi– karşılık bulabilmiş ve Nazi Almanyası’nın “Führer”i Hitler, Faşist İtalya’nın “Duçe”si Mussolini’ye, yâni totaliter bir diktatör bir başka totaliter diktatöre, Nietzsche’nin külliyatını hediye edebilmiştir (Michel, 2011: 15).²³ Dolayısıyla tıpkı Nietzsche’de olduğu gibi, Schmitt’in felsefesinde de totaliterliğe “kapı aralayan” bâzı unsurların olduğu söylenebilir; ancak diğer yandan, Schmitt’in bir filozof olarak yalnızca totaliterliğin entelektüel boyutunu temsil ettiği yorumu da dayanaksız, dolayısıyla da “aşırı” bir yorum olacaktır.

Öte yandan: Kimi yazarlara göre “totalitarizm”, sâdece 20. yüzyıldaki “asık suratlı” örnekleriyle [Alman Nazi Devleti ve İtalyan Faşist Devleti] değil, aynı zamanda 21. yüzyıldaki “güler yüzlü” örnekleriyle [İngiliz ve Amerikan Neoliberal Devletleri] de kendisini yeniden üretebilen bir olgudur. Bu görüşü savunan yazarlardan biri, örneğin Psikolog Gündüz Vassaf’tır. Vassaf, **21. Yüzyılda Güler Yüzlü Totalitarizm** başlıklı yazısında söz konusu görüşünü şöyle özetlemektedir:

²³ Her ne kadar Paul Hühnerfeld, Nazilerin, Nietzsche’nin adını onu yanlış anladıkları için andıklarını söylese de, Alman filozof ile Naziler arasındaki düşünsel paralellikler yalnızca “ahlâk” ile de sınırlı değildir. Örneğin “tarih”in önemi konusunda da, Hitler, Nietzsche ile aynı fikirde olup, Alman filozofun **Tarihin Yaşam İçin Yararı ve Sakıncası** adlı risâlesindeki görüşlere katılmaktadır. Söz konusu risâlesinde “biz tarihe yaşam ve eylem için gereksiniyoruz, yaşamdan ve eylemden rahatlık içinde yüz çevirmek için değil” diyen Nietzsche gibi (2006: 7), Hitler de tarihi “yaşam için” önemsemektedir: “Tarih okumak demek, tarihi olayların sebep ve sonuçlarını, tarihini ezbere bilmek demek değildir. Tarih okumaktaki esas gaye dersleri çıkarıp ibret almak, detayları ise unutmaktır” (Crowe, 2011: 59).

“Geçen yüzyılda, savaş ve totaliter ideolojilerden beslenen toplumların acımasız, sert ifâdeli, gülmek nedir bilmeyen liderleri günümüzde bize itici hatta gülünç geliyor. Bu tepkimizin arkasında totalitarizmin ille de asık yüzlü olduğu aldatmacası yok mu?”

“Seçimlerle, oylarımızla iktidara getirdiğimiz günümüzün savaş suçlusu liderlerinin gülen yüzlerine, şarlatanlığa kaçan popülist imajlarına ne denli programlandırıldığımızın, şartlandırıldığımızın bir ölçütü değil mi onları 20. yüzyılın canavarlarıyla bir tutmamamız?” (2010: 39).

Gündüz Vassaf'ın bu alıntıdaki –metinde özellikle Amerikan ve İngiliz siyasaları üzerinden örneklendirilen– yorumu, “siyâsî düzen” sorunu bakımından liberal eleştirilerinin de ötesine geçen, “anarşist” bir uyarı niteliğindedir ve dahası, bu anarşist uyarı, liberalizmin, sözgelimi faşizm, Nazizm ve sosyalizm karşısında “totaliter olmamak”, hattâ “totaliterlik karşıtı olmak” üzerinden edindiği meşruluğu “anti-modernist” bir eleştiriye açarak sarsmaktadır.²⁴ Vassaf'ın totaliterlikle modernliğin her türlü görünümünü birleştiren bu eleştirisi, “birey modernliğin demir kafesinde” diyen Max Weber'i ve dahası, totaliterliği, “faşist ve Stalinist terör rejimlerini aşan, ileri sanayi uygarlığı”nın ya da bir başka deyişle modern Batı uygarlığının özünde bulan Frankfurt Okulu'nu, yâni Herbert Marcuse, Max Horkheimer, Theodor W. Adorno'nun düşüncelerini hatırlatmaktadır (Karaşahan, 1998: 163). Zirâ adı geçen düşünürlere göre:

“(…) totalitarizmi mümkün hâle getiren modern çağdır ve onun kaba ve bariz versiyonları bir yana, totaliterizmi asıl üreten şey sanayileşmeyle birlikte piyasaya hâkim olan yeni mübadele ilkelerinin, bilim ve teknoloji anlayışının insan hayatının her alanına yönelik bitip tükenmek bilmez müdahalesidir. Bu süreç içinde insanoğlunun o güne dek korunagelmiş olan, modernlik öncesi şartlarda insanlara belli bir güven ve istikrar duygusu

²⁴ Liberalizmi de kapsayan bu tarz “anarşist/anti-modernist” uyarılar; Carl Schmitt açısından “sorun çözücü” değil, demagogik uyarılardır; zirâ Schmitt'e göre bütün karar süreçlerine karşı muhalif konumlar alan anarşistlerin, son kertede kendileri de bir karar vermek durumundadırlar. Oysa anarşist anlayışa göre, onların vereceği bu karar da “birilerinin adına” verilmiş, “diktatoryal” bir karar olacaktır: “Her karar iddiası, anarşist için kötü olmak zorundadır çünkü yaşamın içkinliği böyle iddialarla bozulmadıkça doğru olan kendiliğinden ortaya çıkar. Elbette bu radikal antitez, onu kesin bir biçimde ‘karar’ın aleyhine karar vermeye zorlar ve XIX. yüzyılın en büyük anarşisti olan Bakunin'in teoride anti-teolojik olanın ilahiyatçısı, pratikte ise bir anti-diktatörlüğün diktatörü olmak zorunda kalmış olması gibi tuhaf bir paradoks ortaya çıkar” (Schmitt, 2010: 69).

aşıl原因anançlar, değerler ve çeşitli toplumsal pratik biçimleri ciddi bir sarsıntıya uğramıştır. Bilim ve teknoloji, kendi mantalitesine aykırı bulduğu çeşitlilik ve farklılıkları ortadan kaldırmaya yönelmiş ya da eski devirlerin yanlış-batıl inançları ve uygulamaları diye gözden düşürmeye çalışmıştır” (Karaşahan, 1998: 163).

Luciano Pellicani’ye göre; “1920’lerin siyasal ve kuramsal gereksinimlerini Marxçılık ile uyuşturmaya girişen” (Güçlü vd., 2008: 575) bir düşünce okulu olan Frankfurt Okulu’nun ya da bir başka deyişle “Eleştirel Teori”nin modernite yorumu, Nietzsche’nin “Aydınlanma öfkeyi harekete geçirir” sözünü hatırlatmaktadır (1999: 175); zirâ bu okulun temsilcileri, “aydınlanma”nın kazanımlarını da dahil ederek topyekûn modernliği, totaliteryanizmin temeli olarak görmektedirler. Örneğin Horkheimer; “totaliteryanizmi liberal kapitalizmin psikolojik, ırkçı ve siyâsî eğilimleri açısından” açıklarken; Marcuse, “gelişmiş sanayi toplumunu, tartışma ve argümanları zorla bastıran ve tüm muhalefet biçimlerini içinde eriten kuşatıcı bir baskı rejimi olarak resmetmektedir”; Adorno’ya göre ise, “kültür ve kitle iletişim araçları hâkim ideolojinin topluma dayatılmasına, itaat kültürünün üretilmesine, bireysel düşünce ve davranışların etkisizleştirilmesine yarayan siyâsî araçlardır” (Heywood, 2011: 343-344). “Marksist” bir entelektüel zemin üzerine inşa edilen Frankfurt Okulu’nun bu çözümlerini farklı kılan, onların, yalnızca modernite ile totaliterlik arasında kurdukları nedensellik ilişkisi değil, özellikle liberalizmi de kapsayan, hattâ Horkheimer’de olduğu gibi kapsamaktan da öteye geçip, liberal kapitalizmi totaliterliğin “lokomotif”i, yani birincil nedeni olarak gösteren modernite yorumlarıdır.

Frankfurt Okulu’nun moderniteye ilişkin bu yorumları, Carl Schmitt’in “siyâsî ilâhiyat” tezindeki modernite okumasıyla paralellik arz eden yorumlardır. Zirâ modern devlete ilişkin tüm kavramların, dünyevîleşmiş ilâhiyat kavramları olduğunu iddia eden Schmitt’e göre de; modernite, özellikle “modern siyaset/devlet” eksenli düşünüldüğü takdirde, geleneksel siyâsî yapının dünyevîleşmiş bir şeklinden, bir uzantısından ibârettir: Yâni Schmitt için “modern” olmak anlamında “yeni” olan, esas itibariyle “biçim”e ilişkindir, “öz”e değil. Dolayısıyla Weber ve Nietzsche’nin modern dünyaya dâir iddiaları doğru ancak eksiktir: Modern dünyada

geleneksel/teolojik anlamdaki “büyü” ya da bir başka deyişle “kutsallık” bozulmuştur ama bu bozulma yerini tamamen ürkütücü bir boşluğa [horror vacui] değil, modern/seküler bir kutsallığa bırakmıştır. Bu da demektir ki; geleneksel dünyanın teknik/teknolojik olanakları kısıtlı olan “totaliter” olguları [“kral” ve “kilise”, yâni “geleneksel devlet” ve “din”], modern dünyada yok olmuş değil, yalnızca dönüşmüşlerdir: Dönüşümün sonucunda ortaya çıkan yeni olguysa, bu geleneksel olguların modern imkânlarla donatılarak güçlendirilmiş ve dünyevîleşmiş hâli olan “modern devlet”tir. Saime Tuğrul, **Ebedi Kutsal Ezeli Kurban** adlı çalışmasında, Schmitt’in bu iddiasını şöyle örneklendirmektedir:

“Modernite sürecinde de kutsallık atfettiğimiz her alan, dinsel bir model gibi işlevselliğini sürdürür; şiddeti ve feda etmeyi içeren kurbanlık mekanizmalarını harekete geçirir, arkaik ya da geleneksel toplumlardaki gibi, kutsal-kurban ilişkisini kendi tertibatları (dispositive) içinde yeniden üretir.

“Her şeyin dinsel alan içinde olduğu arkaik veya geleneksel toplumda kutsallık da dinden kopar ve ulus-devlet çerçevesinde vatan, bayrak, vatan toprağı etrafında, modernite içerisinde de insan hayatı, bedeni, canlı olarak insan varlığı etrafındaki tertibatların temelini oluşturur. (...)

“İbrahim Peygamber’in hikâyesinde olduğu gibi, bir babanın kendisi için en kutsal saydığı bir değer, inanç adına oğlunun boğazını kesmeye kalkışması mümkün değildir. Bunun fikri bile tahammül edilmezdir. Oysa aynı baba, oğlunu askere hatta savaşa gönderebilir. Vatan toprağını korurken kendisine şehit olarak dönen oğluna ağlarken, bir yandan da “Vatan için feda olsun,” diyebilir” (2010: 17-18).

Tekrar Vassaf’ın eleştirisine dönülecek olursa; yazarın eleştirisindeki “anti-modernist” niteliği şöyle örneklendirmek mümkündür: Meselâ Avusturyalı filozof Ludwig Von Mises’e göre; totaliter sistemlerden kasıt, İtalyan Faşizmi, Alman Nazizmi veya Sovyetler Birliği’nde yürürlüğe konulan sosyalizmdir. Mises, bu üç sistem ve benzerlerini tek bir zihniyetin farklı görünüşleri şeklinde ele alır ve bu zihniyeti “anti kapitalist zihniyet” olarak tanımlar. Avusturyalı filozof, “anti kapitalist zihniyet”i, **Anti Kapitalist Zihniyet / Kapitalizm Düşmanlığının Anatomisi** adlı risâlesinde şöyle bir eleştiriye tâbi tutar (Mises, 2004): Mises’e

göre; kapitalist sistem totaliterlik içermez ve “faşist” ya da “sosyalist-komünist” sistemler misâli, durağan bir toplumsal yapı ve bu yapı içerisinde erimiş bir “köle” yaratmaz. Yâni Mises için totalitaryanizm, “modern toplum”un özünde yurt tutmuş bir olgu değil, sâdece ve sâdece “anti-kapitalist zihniyet” içerisinde üretilebilecek bir fenomendir. Mises’e göre modern kapitalizm, totaliter sistemler gibi insanları köleleştirmek şöyle dursun, aksine, ““sıradan insan”ı proletaryalıktan kurtarıp bir “burjuva” seviyesine” yükseltmiştir: Modern kapitalizm bu anlamda, “kitlelerin yükselişidir” (2004: 3).

Oysaki Mises tarafından öne sürülen bu gibi tezler, Vassaf gibi yazarlar açısından –kısmen de olsa– geçersiz kabul edilen tezlerdir; zirâ tüm toplumsal sistemlerin “maestro”ları gibi, kapitalist sistemin “toplum mühendisleri”nin de, kontrol dışı, yâni belirli ölçülerde köleleşmemiş bireylere tahammülü yoktur. Dolayısıyla liberal-kapitalist sistemin diğer “anti-kapitalist” sistemlerden farkı, totaliterlik içermemesi değil, yönetilenlerce hissedilmeyen, “anestezi destekli” bir totaliterlik içermesidir. Bir başka deyişle: Kapitalist sistem, hissedilmeyen, hissedilmediği için de “muzaffer” olabilen bir totaliterliğe tekâbül ediyorken, faşizm ve sosyalizm gibi diğer siyâsî sistemler –aleni bir şiddete/baskıya dayandıkları için– birer “mağlup olmuş totalitarizm” örneğidirler.

Nitekim Gündüz Vassaf’ın **Cehenneme Övgü / Gündelik Hayatta Totalitarizm** adlı kitabındaki bâzı tezler, yukarıdaki tartışma bağlamında, âdetâ Ludwig von Mises’e yanıt niteliğindedirler. Meselâ, kapitalist sistem içerisinde üretilen herhangi bir “Sanat ve/ya Edebiyat Eseri”ne ilişkin, söz konusu iki yazarın “yorum” farkı gâyet nettir. Mises, “kitlelerin ihtiyaçlarının tatmin edilmesi” üzerinden kapitalizmi olumlarken; Vassaf, “dikte edilen standartlar ile totaliter bir düzenin empoze edilmesi” üzerinden kapitalizmi eleştirmektedir:

Ludwig von Mises: “Kapitalizm, esas itibarıyla, kitlelerin ihtiyaçlarının tatminine yönelmiş bir kitle üretimi sistemidir. Sıradan insana bolluk akıtır. Ortalama insanın hayat standardını daha önceki çağlarda hayâl edilmemiş bir seviyeye çıkarmıştır. Birkaç nesil önce sâdece küçük bir seçkinin ulaşabildiği zevkleri

milyonlarca insan için ulaşılabilir hâle gelmiştir. Göze çarpan örnek, edebiyatın bütün türleri için geniş bir piyasanın evrimi sâyesinde sağlanmaktadır. –Kelimenin en geniş anlamıyla- edebiyat, bugün, milyonlarca insan tarafından aranan bir maldır. Bu insanlar, gazete, kitap ve dergi okurlar; radyo dinlerler e tiyatroları doldururlar. Yazarlar, yapımcılar ve halkın isteklerini tatmin eden aktörler, hatırı sayılır ölçüde fazla sayılabilecek paralar kazanırlar. Sosyal işbölümü çerçevesinde yeni bir alt işbölümü, edebî türleri, yâni kazanarak hayatını kazanan insanları ortaya çıkartmıştır” (2004: 43-44).

Gündüz Vassaf: “Basılmış roman, kaydedilmiş müzik, çoğaltılmış sanat eserleri... Bunların hepsi, bize dikte edilmiş standartların örnekleridir. Sanat, yaratılıp paylaşılacak yerde, giderek üretilen ve tüketilen bir şey hâline geliyor. Sanatçı, herkese yetişip herkesin üstüne çıkma gayretiyle, hem kendisine hem bizlere totaliter bir düzen empoze etmektedir. Başkalarıyla yarışmakta sakınca görmeyen, yapıtlarının seri üretimine ve kendisinin reklamına izin veren “yaratıcı” ile, herkesten daha çok, daha iyi ve daha hızlı çalışan Sovyet emek kahramanı madenci Stahanov arasında ne fark var? Kurumların piyonu olmayı, yarışmalara ve reklam kampanyalarına katılmayı göze alan “yaratıcı”, Stalin’in işçisi Stahanov’dan aşağı kalmayan bir totalitarizm simgesidir. Sanatta “best-seller”lar, Arkansas’ta da Brüksel’de de Hong Kong’da da İstanbul’da da aynı lezzette olan standart Mcdonald’s hamburgerinin bir başka biçimidir” (2011: 165).

Açıktır ki; Gündüz Vassaf’ın totaliterliğe ilişkin bu “genelleyici/indirgeyici” yorumları ölçüt olarak alındığı takdirde, modernitenin “yüz”lerinden biri olan liberalizm de, tıpkı faşizm ve sosyalizm gibi, totaliteryanizmin farklı bir görünümünden ibârettir. Faşist ve sosyalist düzenler ile liberal düzen arasındaki farklılık, “totaliter olup olmamak” üzerinden değil, “şiddete/baskıya dayalı bir totaliterlik kurup kurmamak” üzerinden belirlenmektedir. Yâni faşizm ve sosyalizm gibi siyâsî sistemlerde totaliterlik “şiddete/baskıya dayalı” üretilirken, liberalizm de ise “rıza dayalı” olarak, “hegemonik” bir biçimde gerçekleşmektedir. Dolayısıyla iki kategori arasında değişen, totaliterliğin kendisi değil, yöntemidir.

Elbette Vassaf’ın söylemleriyle örneklendirilen bu “genelleyici/indirgeyici” yorum da totaliterliğe ilişkin yeni soru(n)lar doğuran, tartışmalı bir yorumdur; zirâ totaliterliği bütün modern siyâsî sistemlerin varoluşsal, “olmazsa olmaz” niteliklerinde biri hâline getirmek ya da bir başka deyişle “totaliterlik, modern

toplumların bir gerçeğidir” demek, her şeyden önce bir kavram kargaşasını beraberinde getirmekte, totaliteryanizmin özgün bir tanımını yapmayı imkânsız kılmaktadır. Öte yandan; totaliterliğe ilişkin böylesi bir genelleyici/indirgeyici yorum, ilkinde görece çok daha önemli olan şu sorunu da gündeme getirmektedir: Totaliterlik, modernitenin ayrılmaz bir parçası olarak kabul edildikten itibaren; modernitenin, “gelenekselliğin devamı” ya da bir başka deyişle “gerici”²⁵ (Pellicani, 1999: 171) yüzü ile –ki, Carl Schmitt’in de moderniteyi bu yüzü üzerinden anlamlandırdığı söylenebilir–, aydınlanmanın kazanımlarını içeren ve bundan ötürü de gelenekselliği “aşmak” anlamında ilerici olan yüzü birbirine eşitlenmektedir: Burada modernitenin “gelenekselliğin devamı” olan yüzünden kasıt, “doğanın hâkimiyet altına alınması”, “üretim süreçlerinin sınırsız gelişimi” ve “bilimsel/teknolojik bilginin kullanımı” gibi teknik/teknolojik yeniliklerin toplamı iken; modernitenin, aydınlanmanın kazanımlarını içeren yüzünden kasıt ise, “laikleşme”, “hukukun egemenliği” ve “rasyonalizasyon” gibi zihinsel yeniliklerin toplamıdır (Pellicani, 1999: 176).

Luciano Pellicani’ye göre; böyle bir eşitleme, son derece hatalı olup, “tarihsel olarak eşsiz bir fenomen” (1999: 182) olan totaliter devleti tâbir câizse “sıradanlaştırmak” ya da bir başka deyişle onu, “gündelik hayat”ın bir parçasıymış gibi sunmaktır. Oysa Pellicani’ye göre; totaliteryanizm, ancak “gerici” kodları ile sınırlandırılmış bir modernite ile yapışık bir biçimde tanımlanabilir. **Modernite ve Totaliteryanizm** başlıklı makâlesinde, Pellicani, söz konusu birlikteliğin [modernite-totaliteryanizm] temel kodlarını şöyle özetlemektedir: “Bir devlet sâdece kendisini bir yenilgiden doğmacı projenin tanrı vergisi taşıyıcısı olarak gördüğü dereceye kadar totaliteryandır. Bu, totaliteryan devleti, kelimenin tam anlamıyla dinî

²⁵ Burada “gerici” ifâdesi; “kötüleyici” [pejoratif] anlamda değil, “gelenekselliğin modern imkânlar ile yeniden üretilmesi” anlamında kullanılmaktadır. Modernitenin; “doğanın hâkimiyet altına alınması”, “üretim-tüketim tarzlarının dönüşümü” ve “teknik, teknolojik ve bilimsel bilginin kullanımı” üzerinden tanımlanması, bu anlamda “gerici” bir indirgemedir: Yâni geleneğe dayalı zihinsel içeriğin değiştirilmeden, modern imkânlarla donatılmasıdır. Dolayısıyla “gerici modernizm”de aydınlanmanın –örneğin “rasyonalizasyon” gibi– kazanımları görmezden gelinmektedir. Bu nedenle kavramı kullanan Jeffery Herf’e göre; “gerici modernizm”, aydınlanmaya tamamen yabancı bir formül, yâni “irrasyonelizm + teknoloji”dir (Pellicani, 1999: 171); tıpkı Nazi diktatörlüğünde olduğu gibi.

bir kuruma çevirir. Amacı, günahın kaynakları sökülüp atıldığı zaman başarılacak olan tecrit ve imha etmeyi gerektiren temizleyici bir operasyondur” (1999: 182). Pellicani’ye göre ölçü bu şekilde belirlendiği takdirde, İtalyan faşizmi dahi gerçekten totaliteryan bir rejim değildir; zirâ Mussolini, sözcüleri Hitler, Lenin ya da Stalin gibi, “kirliliğin failerini yok ederek toplumu temizlemeye çalışmamış, bir toplama kampları sistemi yaratmamıştır” (1999: 182-183). Oysaki totaliter yönetimlerin temel niteliklerinden biri de budur:

“Totaliter bir siyasal ve toplumsal sistem, kelimenin tam anlamıyla bir “dikensiz gül bahçesi”ni esas alır. Dikensiz gül bahçesinde muhalefete ve aykırı seslere/düşüncelere yer yoktur. Yüce Lider ne derse o olur. Uygulanan politikaları eleştirmek, aksayan ve yanlış giden birşeyler olduğunu söylemek devletin ve milletin birlik bütünlüğüne saldırı olarak algılanır; düşmanca, hem de ülkeyi içerden bölmeye çalışan şer güçlerin haince davranışları olarak damgalanır. “Tek halk” idealinin gerçekleştirilmesine engel teşkil edebilme potansiyelini taşıyan bu tür kişi veya toplulukların derhal hizaya getirilmesi istenir. Farklı düşünce, inanç veya etnik kökene sahip olup bu anlamda talepler öne süren herkes, “muhalif”, yani totaliter terminolojideki karşılığıyla “düşman” kategorisine girmekte gecikmez” (Karaşahan, 1998: 49-50).

Bu noktadan itibâren tekrar Schmitt’e dönülecek olursa; Alman filozofun da modernizmi “gerici” yönüyle kavradığını ileri sürmek mümkündür. Zirâ bu çalışmanın üçüncü bölümünde de açıklandığı üzere; Carl Schmitt, modern devleti “siyâsî ilâhiyat” [Egemen Devlet = Tanrı] kavramı üzerinden anlamlandırarak, onu –tıpkı Pellicani’nin de işaret ettiği gibi– âdetâ dinî bir kuruma çevirmektedir. Dahası Schmitt, kendi tasarladığı ütöpik devletini, geleneksel monarşinin bir devamı/uzantısı olarak görmekte ve modern devlet/toplum ile geleneksel devlet/toplum arasındaki farkı, aydınlanmanın zihinsel kazanımları üzerinden değil, teknik/teknolojik ilerleme üzerinden belirlemektedir. Hâliyle böylesi “gerici” bir modernite okuması da, Schmitt’i, devletin kesin totallığına ve olası totaliterliğine götürmektedir: Yâni modernleşme ile birlikte, artık total olmayan bir devlet zâten mümkün olmadığı gibi, totaliterlik de, modern devlet açısından şaşılacak, beklenmedik bir nitelik değildir. Zirâ modern devlet, hem totalleşme/totaliterleşme olanaklarına tarihin hiçbir döneminde olmadığı ölçüde sahiptir, hem de neyin ya da kimin siyasallaşıp

siyasallaşmadığına [“dost-düşman” ayrımı] veya hangi hâlin “olağanüstü” bir hâl olup olmadığına karar verme yetkisi [“egemen, olağanüstü hâle karar verendir”], yalnızca “siyâsî egemen”e, yâni devlete, Leviathan’a aittir. Dolayısıyla totaliterlik, Schmitt’in devlet felsefesinde “olması gereken” bir nitelik değilse bile, kâtiyen olmaması gereken, yâni liberal hukuk devletindeki gibi yasaklanıp yok sayılması gereken bir nitelik de değildir. Zirâ toplumsal hayattaki bâzı kaotik süreçler, Leviathan’ın topyekûn totaliter bir devlete dönüşmesine neden olmasa bile, birtakım “totaliter” müdahalelerde bulunmasına yol açabilir.

Tam da bu noktada; “Hitler”i Alman halkını yüzyıllık burjuva meşruiyetinin karışıklığından kurtarma, liberal demokratik idealin tamamını yıkma tarihî misyonunu gerçekleştiren “Politik asker” olarak” kutlayan Schmitt’in (Pellicani, 1999: 171), “liberal-parlamentar demokrasi”ye ilişkin eleştirileri de hatırlanmaya değerdir. Zirâ yine bu çalışmanın üçüncü bölümünde de değinildiği üzere; Schmitt, ne “liberalizm”i ne de “parlamentar demokrasi”yi modern devletin bütünsel işleyişi bakımından gerekli görmediği gibi, aksine, bu iki düşünce dizgesinin devletin totallığıne ve dolayısıyla da olası totaliterliğine zarar verdikleri düşüncesindedir: Bunun nedeni; kabaca özetlenecek olursa, hem “liberalizm”in hem de “parlamentar demokrasi”nin, “homojen”liği değil “heterojen”liği, “bir”liği değil “çok”luğu, “karar verme”yi değil “tartışma”yı amaç edinmiş olmalarıdır. Dolayısıyla Schmitt’e göre; “liberalizm” ve “parlamentar demokrasi”, modern devletin varoluş biçimi, yâni totallığı açısından gerçekçi olmayıp, bilimsel kapsayıcılıktan uzaktır. Elbette Alman filozofun bu saptamasını yaparken ölçü aldığı “sınır-tanım”, olağan değil, olağanüstü hâlleri sınır olarak kabul eden, “Egemen, olağanüstü hâle karar verendir” tanımıdır.

Hannah Arendt’in deyişiyle “çehresini iki temel siyâsî meselenin, yâni “savaşlar”ın ve “devrimler”in –ya da bir başka deyişle “olağanüstü hâl”lerin– belirlediği 20. yüzyılda yaşayan Carl Schmitt’in, devlet felsefesinin sınırlarını “olağanüstü hâl”den itibâren çizmiş olması anlaşılabilir bir durumdur. Zirâ “devrimler” ve “savaşlar”, hızlı ve isâbetli kararlar verilmesi gereken, “çözüm odaklı” süreçlerdir. Ki, zâten Schmitt’in Nazi Partisi’ne katılımı da, söz konusu

süreçlerin [savaş ve devrim] “felsefe” ile olan ilişkileriyle de yakından ilişkilidir: Savaşlar ve devrimler, filozofların “saha”ya inmesini zorunlu kılmış ya da Paul Hühnerfeld’in deyişle akademisyenler, “Felsefe vatani kurtaramaz mı?” gibi sorulara yanıt aramak zorunda bırakılmıştır: “Alman üniversitesi daha iyi bir ulus projesi için üniversite duvarları içinde daha etkin ve uyarıcı bir rol oynayamaz mıydı?” (2002: 30). Bu gibi soru(n)lar, Schmitt ve onun gibi düşünürleri; Platon’un “Bilge Hükümdarlar” [“filozof, yönetmelidir”] doktrini düzeyinde olmasa bile, Yusuf Has Hacib’in “Hâkim Müşâvirler” [“filozof, siyâsî danışman olmalıdır”] doktrini düzeyinde siyasallaşmaya itmiş ve Batı’da Kant, Doğu’da ise İmâm-ı Gazâlî’nin “ayrımçı/seperasyonist” [“filozof, siyasetten uzak durmalıdır”] doktrinlerini görmezden gelmelerine neden olmuştur.

SONUÇ

Carl Schmitt'e göre modern devlet doğası gereği total, yani kendi sınırları içerisinde politik birliğini tesis edebilen, neyin politik olup olmadığına, kimin dost kimin düşman olduğuna dair nihai kararı kendisi verebilen devlettir. Total devlet olabilmenin ve bunu sürdürebilmenin yoluyla otoriterlikten geçmektedir. Dolayısıyla modern devletten söz etmek, otomatikman otoriter devletten söz etmektir. Alman filozofun kurduğu bu özdeşlikler, her zaman ve mekânda geçerliliğini koruyan, evrensel özdeşlikler değilse de, en azından politik “kriz” dönemlerinde ya da bir başka deyişle “olağanüstü” hâllerde devletin erişebileceği hukuksuz, hudutsuz hükümlerliliğe dikkat çekmesi bakımından önemlidir. Ki zaten Schmitt de böyle bir kırıma, geçiş döneminin düşünürüdür: Weimar Cumhuriyeti'ndeki politik kargaşanın “demokratik”, uzlaşmacı politikalarla aşılabilmesi, Schmitt'i nihai, yani müzakereye açık olmayan kararı vererek politik belirsizliği sonlandıracak, otoriter bir devlet arayışına/tasarımına götürmüştür. Filozofun Nazi Partisi'ne katılımında da bu arayışın/tasarımın -tamamen olmasa da, belirli bir ölçüde- etkili olduğunu söylemek mümkündür.

Carl Schmitt otoriterliği gerekli görmekle birlikte, totaliter devlet yanlısı bir düşünür değildir. Yani -klasik tanımıyla- totaliter devletin, Schmitt'in siyaset felsefesindeki asli unsur olduğu söylenemez; zira Schmitt'e göre devlet, her şeyi politikleştirmemeli, “toplumsal” olanla “politik” olanı birbirinden ayırabilmelidir: Bu da politik olandan arınık, “özel” yaşam alanlarının varlığı ve dolayısıyla da totaliterliğin reddi demektir. Ancak öte yandan Schmitt'in parlamenter demokrasiye, hukuk ile sınırlandırılmış egemenliğe ve liberalizme ilişkin “gerçekçi”, yani rasyonel olanla irrasyonel olanı bir bütün hâlinde içeren, çözüm odaklı fikirlerinin/eleştirilerinin gizil bir totaliterlik taşıdığı da iddia edilebilir. Zira Alman filozofun söz konusu başlıklar altında dile getirdiği görüşlerin -bu çalışmanın üçüncü bölümünde de açıklandığı üzere- totaliterliğe kapı aralaması kuvvetle muhtemeldir. Dahası, totaliterliğin başlangıç sınırlarının tam olarak tespit edilememesinden yola çıkılarak, Schmitt bir tür “totaliter devlet ideoloğu” olarak da yorumlanabilir. Bu gibi

yorum farklılıklarında filozofun söylem ve eylemlerine düşülen şerhler ve kullanılan kavramlara yüklenen anlamlar belirleyicidir. Sonuçta Alman Nazizm'inin ya da İtalyan faşizminin bile -tam anlamıyla- totaliter olup olmadığının tartışıldığı bir düzlemde, Schmitt'in devlet anlayışına ilişkin bu türden yorum farklılıklarının olması hiç de şaşırtıcı değildir.

Otoriter ve totaliter unsurları dışında, Carl Schmitt'in devlet felsefesindeki en dikkat çekici yönlerden biri de, bugün itibariyle politik pratikteki görece üstünlüğü kabul edilmiş olan liberalizme, liberal demokrasiye yönelik isabetli eleştirilerdir. Günümüzün parlamenter demokrasilerinde yaşanan pek çok krizin nedenleri, 20. yüzyılın başında Schmitt tarafından işaret edilen nedenler ile büyük ölçüde örtüşmektedir. Hâkezâ filozofun liberal ekonomizme yönelik politik eleştirileri de, 21. yüzyılda devletleri “şirket”e, vatandaşlarıysa “müşteri”ye dönüştürerek politik düzendeki aksaklıkların giderilebileceğini düşünenler tarafından hâlâ yanıtlanmayı beklemektedir. Açıktır ki bu gibi politik problemler Türk siyasal hayatında da mevcuttur. Dolayısıyla Schmitt'in “liberalizm” ve “parlamenter demokrasi” ile ilgili eleştirilerini merkeze alarak yapılacak bir çalışma, Türkiye'deki politik krizlerin aşılması açısından verimli, yol gösterici olabilir.

KAYNAKÇA

ALTINDAL, Aytunç (2000), *Bilinmeyen Hitler*, Ankara: Yeni Avrasya Yayınları, 4. Basım.

BELGE, Murat (2011), *Militarist Modernleşme / Almanya, Japonya, Türkiye*, İstanbul: İletişim Yayınları.

BERİŞ, Hamit Emrah (2006), *Küreselleşme Çağında Egemenlik Ulusal Egemenliğin Yeni Sınırları*, Ankara: Lotus Yayınları.

BEZCİ, Bünyamin (2006), *Carl Schmitt'in Politik Felsefesi*, İstanbul: Paradigma Yayınları.

BİLGİN, Mehmet Fevzi (2004/05), "Siyasal Teoloji: Carl Schmitt ve Siyasal Kavram Analizi", *Doğu Batı Dergisi*, Kasım-Aralık-Ocak 2004/05, Sayı 30, Sayfa 161-171.

CANGIZBAY, Kadir (2003), *Sosyalizm ve Özyönetim / Reel Sosyalizmden Sosyalist Realiteye*, Ankara: Ütopya Yayınları.

CANGIZBAY, Kadir (2007), *Hiçkimsenin Cumhuriyeti*, Ankara: Ütopya Yayınları, 2. Basım.

COLLINS, Jeff (2001), *Heidegger ve Naziler*, (çeviren Kaan H. Ökten), İstanbul: Everest Yayınları.

CROWE, Anthony (2011), *Hitler, (...)*, Ankara: Tutku Yayınevi.

ÇAM, Esat (2000), *Çağdaş Devlet Sistemleri*, İstanbul: Der Yayınları.

ÇELEBİ, Aykut (2006b), "Sunuş", *Siyasal Kavramı*, (çeviren Ece Göztepe), İstanbul: Metis Yayınları, Sayfa 9-19.

ÇETİN, Halis (2012), *Korku Siyaseti ve Siyaset Korkusu*, İstanbul: İletişim Yayınları.

DELACAMPAGNE, Christian (2003), *Filozof ve Tiran / Yanılsamanın Tarihi*, (çeviren İnci Malak Uysal), Ankara: Epos Yayınları.

DEVECİ, Cem (2002), "Faşizmin Yorumlanması Ya da Carl Schmitt'in Saf Siyaset Kuramı", E. Fuat Keyman (derleyen), *Liberalizm, Devlet, Hegemonya*, İstanbul: Everest Yayınları, Sayfa 32-87.

ECO, Umberto (2001), “Ur-Faşizm Ya da Sonsuz Faşizm”, (çeviren Gülnev Boysan), *Faşizm Yazıları*, Ankara: Ütopya Yayınları, Sayfa 37-54.

FUAD, Beşir (2003), *Voltaire*, İstanbul: Babil Yayınları.

ENGELS, Friedrich (2006), *Doğanın Diyalektiği*, (çeviren Arif Gelen), Ankara: Sol Yayınları, 8. Basım.

GOEBBELS, P.J. (1933), Erişim Tarihi: 06.09.2013, http://www.usmmm.org/wlc/tr/media_fi.php?MediaId=152.

GÖZE, Ayferi (2005), *Liberal Marxiste Faşist Nasyonal Sosyalist ve Sosyal Devlet*, İstanbul: Beta Yayınları, 4. Basım.

GÖZLER, Kemal (2010), *Anayasa Hukukunun Esasları*, Bursa: Ekin Yayınları.

GÜÇLÜ, Abdülbaki; UZUN, Erkan; UZUN, Serkan; YOLSAL, Ü. Hüsrev (2008), *Felsefe Sözlüğü*, Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 3. Basım.

HEGEL, G.W.F. (1986), *Seçilmiş Parçalar*, (çeviren Nejat Bozkurt), İstanbul: Remzi Kitabevi.

HEYWOOD, Andrew (2006), “Bölüm 4: Demokrasi”, (çeviren Bekir Berat Özipek), Buğra Kalkan (editör), *Siyaset*, Ankara: Liberte Yayınları.

HEYWOOD, Andrew (2011), *Siyaset Teorisine Giriş*, (çeviren Hızır Murat Köse), İstanbul: Küre Yayınları.

HİTLER, Adolf (2000), *Kavgam*, (çeviren Mine Toker), İstanbul: Toker Yayınları, 15. Basım.

HOCAOĞLU, Durmuş (2000), “LEVIATHAN: Sözleşmeli Canavar”, *Muhaliif Gazetesi*, Sayı 32, Sayfa 11.

HOCAOĞLU, Durmuş (2010), “Tarih’in Ontolojisi Üzerine Bir Deneme: Evrensel Tarih ve Beşerî Tarih”, *Türkiye Günlüğü Fikir ve Kültür Dergisi*, Güz 2010, Sayı 104, Sayfa 26-38.

HÜHNERFELD, Paul (2002), *Heidegger: Bir Filozof, Bir Alman*, (çeviren Doğan Özlem), İstanbul: Paradigma Yayınları.

KARAŞAHAN, Mesut (1998), *Totaliterizmin Sefaleti*, İstanbul: Beyan Yayınları.

KARTAL, Ümit (2012), “Totaliteryanizmin Kaynakları Aklın Zaferi”, *Felsefe Yazın Dergisi*, Sayı 20, Mayıs-Temmuz 2012, Sayfa 64-69.

LEVI, Erik (2011), *Mozart ve Naziler / Üçüncü Reich Bir Kültür İkonunu Nasıl Kullandı*, (çeviren Dilek Belirgen Cenkçiler), İstanbul: Kırmızı Kedi Yayınları.

LUCIANO, Canfora (2003), *Demokratik Retoriğin Eleştirisi*, (çeviren Durdu Kundakçı), Ankara: Dost Kitabevi Yayınları.

MACİT, M. Hanifi (2006), *Faşizm ve Nazizm*, Ankara: Savaş Yayınları, 2. Basım.

MICHEL, Henri (2011), *Faşizmler*, (çeviren Füsün Üstel), İstanbul: İletişim Yayınları.

MISES, Ludwig von (2004), *Anti Kapitalist Zihniyet*, (çeviren Yusuf Şahin), Ankara: Liberte Yayınları.

MOUFFE, Chantal (2010a), *Siyasetin Dönüşü*, (çevirenler Fahri Bakırcı-Ali Çolak), Ankara: Epos Yayınları.

MOUFFE, Chantal (2010b), *Siyasal Üzerine*, (çeviren Mehmet Ratip), İstanbul: İletişim Yayınları.

NIETZSCHE, Friedrich (2006), *Tarihin Yaşam İçin Yararı ve Sakıncası*, (çeviren Mustafa Tüzel), İstanbul: İthaki Yayınları.

NIETZSCHE, Friedrich (2009), *Yunanlıların Trajik Çağında Felsefe*, (çeviren Gürsel Aytaç), İstanbul: Say Yayınları, 3. Basım.

NIETZSCHE, Friedrich (2012), *Aforizmalar*, Ankara: Tutku Yayınevi.

ÖZKIRIMLI, Umut (2009), *Milliyetçilik Kuramları Eleştirel Bir Bakış*, Ankara: Doğu Batı Yayınları, 3. Basım.

PELLICANI, Luciano (1999), “Modernite ve Totaliteryanizm”, (çeviren Özgür Emir), *Doğu Batı Düşünce Dergisi*, Sayı 8, Sayfa 169-187.

POGGI, Gianfranco (2008), *Devlet: Doğası, Gelişimi ve Geleceği*, (çev. Aysun Babacan), İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2. Basım.

POGGI, Gianfranco (2009), *Modern Devletin Gelişimi Sosyolojik Bir Yaklaşım*, (çevirenler Şule Kut-Binnaz Toprak), İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 5. Basım.

RAUSCHNING, Hermann (2004), *Hitler Bana Dedi ki*, (çeviren Ö. Andaç Uğurlu), İstanbul: Örgün Yayınevi.

REICH, Wilhelm (1979), *Faşizmin Kitle Ruhu Anlayışı*, (çeviren Bertan Onaran), İstanbul: Payel Yayınları, 2. Basım.

ROSKIN, Michael G. (2011), *Çağdaş Devlet Sistemleri / Siyaset, Coğrafya, Kültür*, (çeviren Bahattin Seçilmişoğlu), Ankara: Adres yayınları.

SARIBAY, Ali Yaşar (2006), “Önsöz”, *Carl Schmitt'in Politik Felsefesi Modern Devletin Müdafası*, İstanbul: Paradigma Yayınları, Sayfa XI-XIII.

SCHMITT, Carl (2005), “Somut ve çağa bağlı bir kavram olarak devlet”, (çeviren Bertil Emrah Oder), Cemal Bâli Akal (derleyen), *Devlet Kuramı*, Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 2. Basım, Sayfa 245-254.

SCHMITT, Carl (2006a), *Parlamentar Demokrasinin Krizi*, (çeviren A. Emre Zeybekoğlu), Ankara: Dost Kitabevi Yayınları.

SCHMITT, Carl (2006b), *Siyasal Kavramı*, (çeviren Ece Göztepe), İstanbul: Metis Yayınları.

SCHMITT, Carl (2009), *Tarih ve Siyaset Üzerine İki Deneme: Roma Katolikliği ve Politik Form & Kara ve Deniz*, (çeviren Gültekin Yıldız), İstanbul: Paradigma Yayınları.

SCHMITT, Carl (2010), *Siyasi İlahiyat Egemenlik Kuramı Üzerine Dört Bölüm*, (çeviren A. Emre Zeybekoğlu), Ankara: Dost Kitabevi Yayınları.

SCHMITT, Carl (2012), “Siyasal Birliğin Üçlü Yapısı”, (çeviren Toros Güneş Esgün), *Felsefe Yazın Dergisi*, Sayı 20, Mayıs-Temmuz 2012, Sayfa 18-22.

SOMBART, Werner (2008), *Burjuva*, (çeviren Oğuz Adanır), Ankara: Doğu Batı Yayınları.

TİMUR, Taner (2011), *Felsefe, Toplum Bilimleri ve Tarihçi*, İstanbul: Yordam Kitap.

TUCK, Richard (2001), “Thomas Hobbes: Kuşkucu Devlet”, (çeviren Mustafa Koçak), Brian Redhead (derleyen), *Siyasal Düşüncenin Temelleri*, İstanbul: Alfa Yayınları, Sayfa 127-145.

TUĞRUL, Saime (2010), *Ebedi Kutsal Ezeli Kurban / Çok Tanrılıktan Tek Tanrılığa Kutsal ve Kurbanlık Mekanizmaları*, İstanbul: İletişim Yayınları.

Türk Dil Kurumu (TDK), (1998), *Türkçe Sözlük 1-2*, Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 9. Basım.

ÜLGENER, Sabri F. (2006), *Makaleler*, İstanbul: Derin Yayınları.

VASSAF, Gündüz (2010), *Kimliğimi Kaybettim, Hükümsüzdür!*, İstanbul: İletişim Yayınları.

VASSAF, Gündüz (2011), *Cehenneme Övgü / Gündelik Hayatta Totalitarizm*, (çevirenler Zehra Gençosman-Ömer Madra), İstanbul: İletişim Yayınları.

WEBER, Max (2005), *Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu*, (çeviren Zeynep Gürata), Ankara: Ayraç Yayınları.

YAVUZ, Hilmi (2010), *Felsefe Yazıları*, İstanbul: Timaş Yayınları.

YAVUZ, Hilmi (2012a), *Budalalığın Keşfi*, İstanbul: Timaş Yayınları.

YAVUZ, Hilmi (2012b), *Avrupa'nın Zihin Tarihi*, İstanbul: Timaş Yayınları.

YAYLA, Atilla (2008), *Siyasî Düşünce Sözlüğü*, Ankara: Adres Yayınları, 4. Basım.

ZUBRİTSKİ-MİTROPOLSKİ-KEROV, (1992), *İlkel, Kölecî ve Feodal Toplum Kapitalist-Öncesi Biçimler*, (çeviren Sevim Belli), Ankara: Sol Yayınları, 11. Basım.