

## **Politik Olan'ın Nötralizasyonu ve Devrimci Politika: Carl Schmitt'in Marx Okuması**

### **Özet**

Marksizmin yeni düzen vaadini tükettiği, onunla birlikte sol kanat projelerin ağır bir bunalım içine girdiği ve merkezde yer almanın yeni siyasal paradigma veya "üçüncü yol" olarak sunulduğu bir dönemde, güçlü devlet savunusuyla ünlü Alman hukukçu Carl Schmitt içsel tutarsızlıklarına ve çelişkilerine işaret ederek liberalizmin hegemonyasına meydan okudu. Bu yazıda ilkin, çoğulcu, rasyonel ve dışlayıcı olmayan konsensus siyasetini ilerici demokratik bir proje olarak kabul eden, karşıtlıklardan, mücadelelerden ve çatışmalardan arındırılmış bir siyasal alanı demokratik mantığın ilerici hamlesi olarak değerlendiren evrenselci liberalizme karşı yöneltilen bu eleştirinin Marksizmle paylaştığı ortak karakteristikleri ortaya koymaya çalışacağız. İkinci olarak, Schmitt'in Marx okumasına betimsel ve eleştirel bir tarzda odaklanarak, Schmitt ile Marx arasındaki temel karşıtlık noktalarını serimlemeye çalışacağız.

### **Anahtar Sözcükler**

Marx, Proletarya Diktatörlüğü, Demokrasi, Politik Olan, Sınıf Miti, Hegel, Liberalizm.

## **The Neutralization of Political and Revolutionist Politics: Carl Schmitt's reading of Marx**

### **Abstract**

At a time, the promise of a new order of Marxism is exhausted, the left-wing projects enters into a serious crisis and presented as a new political paradigm or "third way" of taking part in the center, German jurist Carl Schmitt, the famous with the defense of strong state, challenged the hegemony of liberalism pointing out internal inconsistencies and contradictions of. In this article, first, I will try to explain the common characteristics shared with Marxism of Schmitt criticism. This criticism are directed against the universalist liberalism that accepts as a progressive project of the consensus politics which are pluralistic, democratic, rational and non-exclusive, evaluates as a progressive move of democratic logic a

---

\* Dr. Uludağ Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü.

political space of free of contrasts, struggles and conflicts. Second, focusing in a descriptive and critical manner on Schmitt's reading of Marx, I will try to show the points of the basic contrast between Marx and Schmitt.

### Key Words

Marx, The Dictatorship of the Proletariat, Democracy, The Political, The Myth of Class, Hegel, Liberalism.

### Giriş

Yönetim biçimleri arasında liberal demokrasinin, genellikle, en istikrarlı ve başarılı sistem olduğu iddia edilir. Liberal demokrasi savunucuları, liberal demokratik sistemin sınırlı yönetim ilkesini benimsemesi, bireysel hak ve özgürlükleri anayasal olarak güvence altına alması, kuvvetler ayrılığı ilkesi gereğince gücü çeşitli kurumlar arasında dağıtıp parçalayarak devleti sınırlaması ve nihayetinde güç kullanma hakkını düzenli ve serbest seçimlerle yönetilenlerin rızasına dayandırması gibi bir dizi demokratik mekanizmaya sahip olması nedeniyle meşruiyetini daimi kıldığını öne sürerler (Heywood 2011: 86, 90 174). Nitekim Sağ ile Sol arasındaki keskin sınırların belirsizleştiği hatta giderek işlevsizleştiği, etnik, dini, ulusal ve sınıfsal kimliklerin ortadan kalktığı Soğuk Savaş sonrası dünya, pek çok kimse tarafından liberal demokratik değerlerin evrenselleştiğinin ve ideolojik siyasetin sona erdiğinin apaçık kanıtı sayılmıştır (Laclau 1995:9; Mouffe 2010:7; Laclau-Mouffe 2008: 7-8).

Bu liberal hegemonyanın muhkem bir güç haline gelmesinde, Marksizmin, Soğuk Savaşın sona ermesi ve Sovyet düzeninin dağılmasıyla birlikte politik literatüre dâhil olan çokkültürlülük, ekonominin küreselleşmesi, uluslar üstü yönetim biçimleri, bilişim teknolojilerinin küreselleşmesi gibi yapısal dönüşümler karşısında siyasal kimliklerin oluşturulmasına öncülük etme ya da hatta bu tarz paradigmatik dönüşümleri açıklama imkânını tüketmiş olmasının azımsanamayacak bir etkisi vardır. Frankfurt Ekolü düşünürlerinden Althusser ve Gramsci'ye Marksizmin çeşitli biçimlerinin muğlaklıklar ve çelişkilerle dolu olduğunun anlaşılması, çağdaş kapitalizmin gerçeklerini ve ortaya çıkan yeni sorunlar dizisini bütüncül bir tarzda kuşatabileceklerine yönelik teorik ümitsizliği beslerken, aynı zamanda bizzat Marksizmin teorik-politik ufkunun sorgulanmasına ve daha adil bir dünya vaa-dinin bir yanılısama olarak görülmesine yol açtı (Laclau-Mouffe 2008: 7-24).

Marksizmin yeni düzen vaadini tükettiği, onunla birlikte sol kanat projelerin ağır bir bunalım içine girdiği ve merkezde yer almanın yeni siyasal paradigma veya "üçüncü yol" olarak sunulduğu bir dönemde, içsel tutarsızlıklarına ve çelişkilerine işaret ederek liberalizmin hegemonyasına meydan okuyan en derin ve keskin eleştiri sağ yönelimli bir teorisyenden geldi. Çoğulcu, rasyonel ve dışlayıcı olmayan konsensus siyasetini ilerici demokratik bir proje olarak kabul eden ya da başka bir ifadeyle, karşıtlıklardan, mücadelelerden ve çatışmalardan arındırılmış bir siyasal alanı demokratik mantığın ilerici hamlesi olarak değerlendiren evrenselci liberalizme karşı en keskin eleştirileri dillendiren kişi, güçlü devlet savunusuyla ünlü Alman hukukçu Carl Schmitt'ten başkası değildir.

Son birkaç yılda yapılan çeviriler, incelemeler, eleştirel yorumlar, dergilerde adına tahsis edilen özel sayılar dikkate alındığında hem sağ hem sol cenahtan Schmitt'e yönelik ilgide, deyim yerindeyse, bir patlama yaşandığını söylemek abartı olmaz. Dotti'nin de işaret ettiği gibi, Schmitt'in yazılarının hermeneutik açıdan çatışmalı karakteri onu birbirinden farklı pek çok eleştirel pozisyon için kullanışlı bir kaynak haline getirmektedir (Dotti 1999: 92). Dolayısıyla sağ ve sol çevreler açısından elbette bu ilginin farklı gerekçeleri vardır. Sözgelimi Shapiro, bu ilginin nedenini, Schmitt'in, mobilizasyon becerisi yüksek kitlenin tarihin önceki hiçbir dönemiyle kıyaslanamayacak ölçüde politik güç kazandığı bir dönemde egemen otorite altında ulusal birlik modeli önermesine bağlar (Shapiro 2008: xi). Benzer biçimde Paul Hirst, bu ilginin gerisinde, Schmitt'in liberal demokratik egemenlik teorisine meydan okuyan desizyonizmini bulur (Hirst 1999: 7-8). Schmitt'ten yaptığı çeviriler ve hakkında kaleme aldığı yazılarla tanınan Ellen Kennedy, “bu yüzyılda liberal kurumların en ikna edici ve tutarlı kritiği Carl Schmitt tarafından geliştirilmiştir” diyerek akademik solun Schmitt'e yönelik ilgisinin en temel gerekçesini özetler. Aslında akademik solu cezbeden, Schmitt'in liberalizmin anayasacılığına yönelttiği keskin eleştirilerin yanı sıra politik olanın hakiki anlamını yeniden gün yüzüne çıkaran politik teorisinin Marx'ın ekonomik olanı merkeze alan sosyal teorisine eklemlemediğinde liberal devletin doğasını tam bir açıklıkla kavramaya imkân sağlamasıdır (Telman 2001: 128-129). Post-Marksist Chantal Mouffe'un liberal demokratik siyaseti topyekün reddetmek yerine siyasal alanın antagonistik bir boyut ihtiva ettiği gerçeğiyle yüzleşebilen yeni bir demokratik siyaset anlayışı geliştirmek için “Schmitt'le birlikte Schmitt'e karşı” düşünme önerisi, solun yeniden eşitlik ve adalet için bir mücadele alanı olarak canlanışında Schmitt'in bir panzehir etkisi yarattığını göstermektedir.

Schmitt'in en önemli tespitlerinden biri, siyasal kimliklerin bir çeşit biz/onlar ilişkisinden, yani değişik toplumsal ilişki biçimlerinin ortaya çıkarabileceği dost/düşman ilişkisinden ibaret oldukları yönündeki tezidir. Schmitt siyasal kimliklerin ilişkisel doğalarını öne çıkararak daha sonra bütün kimliklerin ilişkisel niteliğini vurgulayacak olan post-yapısalcılık gibi birçok düşünce akımını öngörebilmiştir. Bizi bekleyen zorluk, Schmitt'in tespitlerini farklı bir yönde geliştirmek ve demokratik çoğulculukla bağdaşan farklı türden dost/düşman ayrımlarını tahayyül etmektir (Mouffe 2010: 22).

Hakikaten de, Schmitt'in liberalizm eleştirisi, liberalizm ile demokrasi idealinin ilki bireycilik ve özgürlük ikincisi her zaman “onlar” a karşı “biz” algısına dayanan dışlayıcı bir homojenlik olmak üzere yok edilemez ve uzlaştırılmaz bir gerilim içerdiği öngörüsü ve politik olan kavrayışı, siyaseti müzakereci prosedürler izlenerek ulaşılan rasyonel bir konsensus şeklinde kavramayı imkânsız kılar. Bu yazıda, modern kültürü “ruhsuz”, “kapitalist”, “mekanistik”, “relativist”, “pozitivist” ve “anlamdan yoksun” olmakla itham eden Schmitt ile modern burjuva toplumunu maddi temeli bakımından, yani kapitalist ekonomik sistem açısından analiz eden ve onu bireyin soyut bir kategori olarak ele alınışı, emeğin metalaşması, doğrudan üreticilerin mülksüzleştirilmesi, ideolojik manipülasyon, yabancılaştırma gibi bir dizi olumsuz değişimle ilişkilendiren Marks arasında, aralarındaki derin farklılıklara rağmen, bir perspektif ortaklığının bulunduğunu göstermeye çalışacağız.

Bu yönde bir vurgu Karl Löwith tarafından da yapılmıştır. Hegel'in ve Marx'ın Hıristiyan takdir-i ilahi idesini dünyaya transfer ederek kurtuluşu dünyevileştirdiklerini iddia eden Karl Löwith, Schmitt'in desizyonizmini hakikatin radikal ölçüde tarihselleştirildiği bu sürecin bir parçası ve Marksist teorinin tahrif edilmiş bir versiyonu olarak değerlendirir (Löwith 1995: 156,169). Ancak biz bu ortaklığı belirleyen temel unsurun, siyasetin farklı ve karşıt çıkarlar arasında zorlamaya, baskıya ve cebre başvurulmaksızın uzlaşma yaratma marifeti olduğu ve bunu yaratmanın en etkili yolunun liberal demokrasi olduğu görüşüne hem Marks'ın hem de Schmitt'in meydan okumaları olduğunu düşünüyoruz. Bu minvalde, bu yazının ilk kısmında, Schmitt'in ve Marks'ın liberal, kapitalist modern topluma yönelik kritiklerini ele alarak onların kendilerini çevreleyen gerçekliği ilki teolojik-politik diğeri maddi-ekonomik olmak üzere iki farklı yönden analiz ettiklerini göstermeye çalışacağız. Yazının ikinci kısmında Schmitt'in Marx okumasına betimsel ve eleştirel bir tarzda odaklanarak, Schmitt'in Marks'ın gün yüzüne çıkardığını düşündüğü toplumsal alana içkin belirsizlik, temelsizlik ya da değişim momentini veya devrimci güçleri üstün bir otorite yoluyla baskılamayı amaçlayan bir egemenlik teorisyeni olduğunu öne süreceğiz.

## Müzakereci Demokrasi ve Politik Olan

Modern toplum travmatik bir tecrübe temelinde varlık kazanır: sivil savaş veya doğa durumu. *Status naturalis*, mutlak manada, “tecrübenin kaybının tecrübesidir”. Zira o, yalnızca nesnenin değil iyinin ve kötünün, doğrunun ve yanlışın, adil olanın ve adil olmayanın tecrübesini mümkün kılan zamanın ve mekânın fragmantasyonu ile maluldür. Zamanın ve mekânın mutlak bir boşluk içinde çözülüşü, ilk olarak, insanın toplumsal yaşamının geçmiş, şimdi ve gelecek boyutunun yitimi anlamına gelir. Geçmişin uçucu imgesinin bile alikonamadığı bu çözülüş anında, toplumsal hafıza yani tarih büsbütün mutlak bir unutulmuşu terk edilir. Tarih geri döndürülemez bir biçimde kaybolmuştur; sürekliliğin yitimiyle birlikte insanlığın gelecek ufku da kapanır. Geriye kalan, arzunun nesnelere olmaları dışında aralarında hiçbir ortaklığın bulunmadığı mazisiz, kimliksiz, monadik ve anomik arzulan öznelere. Toplumsal hafıza ile birlikte tüm anlamların yitirildiği bu ana karşılık gelecek uygun tek metafor cehennemdir. Zira, “insanın komşularını sevmesi doğaldır” (*Homo naturaliter familians et amicus*) diyen Thomas Aquinas'a karşılık Thomas Hobbes için doğa durumunda “insan insanın kurdu” (*Homo homini lupus*) dur (Hobbes 1995; 94).

İnsanı bir diğeri için kurt kılan, aynı anda aynı şeyi arzulan öznelere arasında *doğal* bir uyum tesis etme imkânsızlığıdır. Bu imkânsızlık, insanı fenomenal alanın sınırları içine hapseden ve “insani eylemleri yargılayacak nihai bir mahkemenin varolmadığını” öne süren Machiavelli ile birlikte ortaya çıkan yeni insan tasarımının ya da Miguel Abensour'un “Makyavel Momenti” adını verdiği bir dönüşümün sonucudur (Abensour 2002: 36-37). Bu yeni insan tasarımı, insanlar arasındaki ilişkiyi bir uyum ilişkisi ve onlar arasındaki bağı moral bir bağ olarak tesis edecek ontolojik bir ilkenin; insan doğası, doğa yasası ya da bir ilahi yasanın varolmadığı koşullar altında gelişmiştir. Machiavelli, insan eylemlerine yön veren ontolojik olarak temellendirilmiş ve rasyonel/akılsal bir soruşturma sonucunda kendisini açığa vuran nihai hiçbir ereğin bulunmadığını, insanlara nasıl yaşamaları gerektiğini gösterecek nihai hiçbir eylem

kriterinin varolmadığını öne sürerek insani eylemlerin ontolojik dayanaktan yoksun bulduklarını ilan etmiştir. Öyleyse, insanlar arasındaki ilişkinin uyum esasından değil çatışmadan hareketle kavranmasının sebebi, fenomenal olanın gerisinde ona anlamını veren ezeli-ebedi özlerden oluşan ontolojik bir düzenin; insana nasıl yaşaması gerektiğini gösteren ve tüm insani eylemlerin kendisi ışığında değerlendirilebileceği ontolojik bir ilkenin artık bulunmuyor oluşudur. Çokluğun veya fenomenlerin gerisinde onlara birlik ve anlam kazandıracak ontolojik ya da teolojik herhangi bir ilke yok ise, insan bir tümelle ilişkisinde değil, kendi tikelliği ve moral öznelliği içinde kavranılmak durumundadır. Bu bakımdan, teolojik ve teleolojik dünya tasarımının sona ermesi, kendi dünyasını vareden insanı insani bir dünyanın tek kurucu öznesi yaparken, dinle bağıni ya da ittifakını kopararak özerkliğini ilan eden politikayı da öte dünyanın krallığının yıkıntılarında bitimli ve olumsal olduğu kabul edilen bir toplumun demokratik kuruluşunun tek gerçek mantığı ve mekânı haline getirir (Abensour 2002: 36-38,40,49,51-54).

Fenomeni ya da insani görünüş sahası içinde olup biten her şeyi kendi yaşamsallığı içinde değerlendirebilmek için yönümüzü değerler alanından olgusal dünyaya, “olması gereken”den “olan”a, yani *felsefeden tarihe* çevirmemizi salık veren Machiavelli, orada, tüm insani eylemlerin “aynı sonuçlara yol açmaları kaçınılmaz olan belli tutkuların, insanların taşıdıkları ve hep taşımış oldukları tutkuların etkisi altında” gerçekleştiğini keşfeder (Machiavelli 1996: 43). İnsanların nasıl yaşamaları gerektiği *sorusundan* değil, insanların *bilfiil* nasıl yaşadıklarının *gözlemlenmesinden* hareket eden bir soruşturmanın neticesinde gerçekleşen bu keşif, tarihin insanlığa en büyük dersini modern politik düşüncenin merkezine taşır: çatışma. İnsanların eylemlerini ayırt edici anlamda akılsal bir insan doğasından ya da kozmosa için rasyonel bir doğa yasasından veyahut ilahi düzenden kaynaklanan bir ereğin etkisi altında değil, birbirinden farklı ve ayrıştırıcı tutkuların etkisi altında gerçekleştirmeleri dolayısıyla çatışma politik alana için, kaçınılmaz ve yok edilemez yapısal bir unsur olarak karşımıza çıkar. Çatışma ortadan kaldırılabılır olmadığına göre, yapılması gereken çatışma yaratan unsurları bertaraf etmek değil, fakat çatışmayı rasyonel bir tarzda düzenlemektir.

Hobbes'tan itibaren “minimum uzlaşma, güvenlik, açıklık, basiret ve barış imkânı sağlayan ortak öncüller bulma” umuduyla hareket eden modern politik düşünce, çatışmayı bir veri, politik olguya için yapısal bir unsur olarak kabul ederek çatışmayı düzenlemenin ve nötralize etmenin yollarını aramıştır. Machiavelli ve Hobbes gibi çatışmanın yok edilemezliğini ve meşruiyetini kabul eden Schmitt bu süreci, “nötralizasyon ve depolitizasyon” terimleriyle karakterize eder. Avrupa zihni on altıncı yüzyılın *dinsel* çatışmalarına son vermenin *teolojinin* yerine *metafiziki* koymakla mümkün olabileceğini düşünmüş ama çatışma bu kez metafizik formda ortaya çıkmıştır. Zira metafizik kendisi de nötr kalamamış, tersine yeni bir çatışma kaynağı olmuştur. On sekizinci yüzyılda çatışmaya son vermenin yolu olarak metafizikten *hümanitaryan-moral alana*, yani dinin dogmalarından muaf rasyonel, subjektif bir ahlaka geçilmiştir. Çatışmadan uzak nötr bir duruma ulaşma güdüsünün yönlendirdiği bu süreç son bulmamış, on dokuzuncu yüzyılda insani varoluşu üretim ile tüketim kategorilerine indirgeyen bir zihin durumunun hakim olmasıyla birlikte çatışmaya yol açan tüm ahlaki-sosyal sorunların malların adil biçimde paylaşılmasıyla çözümlenebileceği inancı baş göstermiştir. Bu arayış, “tinsiz”, “ruhsuz mekanizm”inden dolayı “mutlak ve

nihai nötr bir zemin” olduğu düşünölen ve bu bakımdan tüm çatışmaları sona erdireceğine inanılan teknoloji çağında yeni bir evreye girmiştir. Fakat, onda içkin her şeyi rasyonelize ve nötralize etme, çatışmanın politik olana içkin yapısal bir unsur olduğunu reddetme ve insani varoluşu “rasyonalist şemalar” içine hapsetme eğilimi baki kalmıştır (Schmitt 2006: 101-109).

Batı Avrupa tarihini teolojik-politik perspektiften ele alan düşünme sistemi içinde Schmitt, politik, ahlaki ve hukuki tüm boyutlarıyla mevcut tarihsel durumu, kadim ontolojik tasarımın radikal eleştirisiyle başlayan nötralizasyon sürecinin veya modernleşme veyahut depolitizasyon projesinin doğal bir sonucu olarak değerlendirir. “Eternal oluş ve akış”, “hızlı değişme ve teknik ilerleme”, “tözsüz fonksiyon”, “ekonomik-teknik düşünme” ve araçsal veya “ekonomik rasyonalizm” gibi bir dizi tanımlayıcı özellikle karakterize olan bu tarihsel sürecin ve projenin doruk noktasını, kendisi dışında hiçbir belirleyici ilkesi olmayan, yalnızca kendisine referansla varolan, ilkesi kendisine içkin otonom birey anlayışının doğuşu oluşturur (Schmitt 1986: 1-60).

Varlığı hiyerarşik ve bütönsel bir yapı içinde kavrayan kadim ontolojik tasarımda en küçük ve aşağı parçasından en yükseğine tüm kosmos teleolojik bir tarzda yapılandığı için sosyal-politik kimliklerin dışına çıkarak kendi kararlarını almaya haiz rasyonel, otonom birey anlayışına yer yoktur. Özgürlüğü ve bireyselleşmeyi insani ilişkiler ağı içine yerleştiren kadim anlayışı yerinden eden; kendisi dışında hiçbir otorite tanımayan, herhangi bir toplumsal-politik ilişki ağında bağımsız özerk bir varlık olarak modern birey nosyonu, modern politik, etik ve hukuki düşünüşün merkezinde yer alır. Zira, modern *self* in, öznenin veya bireyin doğuşuyla birlikte, politika, etik, hukuk, ekonomi, din gibi kültürün diğer tüm alanları içeriklerini ve anlamlarını bu merkez dolayımıyla kazanır. İlk sistematik ifadesini Descartes'ın her türlü şüpheden azade *cogito*sunda bulan modern self öylesine kurucu bir kapasite ile donatılmıştır ki, dünya, toplum ve hatta Tanrı'nın kendisi bile varlığını ona borçludur. Modern siyasal felsefe ve teoriler bu yeni ontolojik paradigma içinde varlık kazanır. Bundan böyle toplum doğal bir oluşum olarak kavranmadığı gibi, insanda politik bir varlık olarak kavranmayacaktır. Nasıl ki Descartes'ın *cogito*'su tüm hakikati kendi akılsal kapasitesinden hareketle tesis ediyorsa, aynı şekilde birey de toplumsal düzeni kendi arzularından hareketle kuracaktır.

Bireyin “ölümlü tanrı” olarak ortaya çıktığı bu tasarım, ontolojik, epistemolojik ve ahlaki hiçbir verili düzenin, ölçütün, standardın ya da evrene içkin herhangi bir *telos*'un olmadığı mutlak bir öznellik durumunu varsayar. Elbette bireyin “ölümlü tanrı” olarak doğabilmesi için Tanrı'nın ölmesi gerekir (Schmitt 1986: 17-18, 99; 2001:302; Margalit 2005: 37-38; Abensour 2002: 51). Burada vurgulanması gereken husus, toplumu yapay bir yolla tesis ettiği için bireyin toplumla ilişkisinin de tözsel ve organik bir karakter taşımayacağıdır. Toplumun bireyden bağımsız bir varlığı; bireyin öncelikle doğal haklarını (varlığını, mülkiyetini, özgürlüklerini) korumak, gereksinimlerini karşılamak, refahını arttırmak dışında herhangi hedefi veya amacı yoktur. Toplum insanın başlangıçtaki vahşi bireyciliğinin rafine hale gelmesiyle mümkün olur olmasına ama bu incelme, rafine hale gelme, medenileşme hiçbir biçimde insanın kendi potansiyelini gerçekleştirilmesi, ruhun şekillenmesi, tinsel soylulaşma veya ahlaki mükemmelleşme olarak anlaşılabilir. Tersine, ekonomik alanda bir müteşebbis olarak görölen birey, kısa bir hesapla bencilliğinin bizzat kendi çıkarını tehdit ettiğinin farkına

vardığı noktada topluma dâhil olur. Sefil varlığından başka kaybedecek bir şeyi olmayan ve bu yüzden kılıcın gölgesi altında yaşamak durumunda olan Hobbesçu birey mülkiyet sahibi liberal burjuvaya dönüştüğünde, hiçbir zora gerek kalmaksızın, yalnızca akıl temelinde, düzeni korumanın kendi varlığını, yani mülkiyetini korumaya eşdeğer olduğunu öğrenir. Bu yüzden “bireycilik, serbest ticaret, rekabet ve özel mülkiyet sistemidir” (Lukes 1995:96).

Bireyler arası ilişkinin karşılıklı yarar ilişkisine tabi kılındığı ve hukukun salt bir mekanizma olarak anlaşıldığı bu toplum tasarımı, birey, düzeni bozmadığı sürece kendi özel veya mahrem alanında bildiği ve istediği şekilde yaşamakta, kendi iyiliğinin peşinde koşmakta özgürdür. Ancak gerçekte bu bir özgürlük değil, bir özgürlük yanılsamasıdır. Zira bireyselleşme ve özgürlük söylemi altında sunulan şey, bir atomizasyondur ve bu durum egemen bir otorite yapısını beraberinde getirir. Zira kendisinden başka hiçbir şeye bölünemeyen bireyin toplumun temel yapı taşı haline gelmesi, değerler anarşizmini doğurur. Modern aklın araçsal mahiyeti sebebiyle, bireyi farklı davranış ve yaşam tarzları konusunda tercih yapmaya zorlayan ideolojiler veya değerler arasında yapılacak hiçbir seçim kendisini nihai olarak meşrulaştıramaz. Ya da şöyle söyleyelim: erdemler, yalnızca bir yaşantı birliğine sahip tikel toplumsal bir bağlam içinde pratik edilebilirler. Böylesi bir toplumsal bağlamın varolmadığı bir dünyada yaşayan modern insan, ahlaki eyleminin ve kararının tutarlı ve ikna edici bir gerekçesini sunamaz. Zira, aynı zamanda politik olmayan, yani sınırları belli somut bir düzen içinde birlikte yaşayan insanlar tarafından müştereken paylaşılabilen hiçbir ahlak nihai olarak meşrulaştırılmaz. Ortak bir yaşantı birliğinin yokluğuyla karakterize olan böylesi bir toplum, ancak bir kitle toplumu olabilir.

Schmittçi bir perspektiften, bu koşullar altında, Habermas'ın ifade ettiği, “vatandaşların oluşturduğu bir kamusal topluluğun müzakereye dayalı kanaat ve irade oluşumunu sağlayacak iletişim koşullarının timsali” (Habermas 1997: 43) olarak bir “siyasal kamu”dan; Benhabib'in ifade ettiği, “ahlaksal ve siyasal bakımdan eşit bireyler arasındaki özgür ve akla dayalı” (Benhabib 1999: 103) bir kamusal muhakeme ve müzakereden bahsetmek olanaksızdır. Zira, kamusalılığı tesis eden sözün rasyonalitesinin ekonomik rasyonalite adına değerden düştüğü, retoriğin de çıkarların korunmasının ekonomik bir enstrümanı haline geldiği modern çağda, yalnızca “şeylerin fiili mevcudiyeti”nin getireceği ekonomik kazancı hesap eden kitle demokratik bir müzakere yürütemez (Schmitt). Dolayısıyla, Schmitt'e göre, liberal parlamenter sistemin tüm tikel çıkarların açık ve kamusal müzakeresi yoluyla demokratik bir genel irade formasyonunu tesis edecek kamusal akıl idesini kurumsal bir formda cisimleştirdiği iddiası, ancak bir illüzyon olabilir. Schmitt modern toplumların daha önceki dönemlerden farklı tarzda kurgulanan ve örgütlenen bir iktidar yapısını doğurduğunu; bu iktidar modelinin, mutlak **karar gücü** olabilmek için kendisini politik bütünden **ayırarak**, tıpkı bir Tanrı gibi ona **yukarıdan** hükmeden ve toplumsal normların dışına çıkanlar üstünde doğrudan fiziki ve ruhsal güç uygulayan bir egemenlik formunu zorunlu kıldığını düşünür (Schmitt 2001:305-308). Tam da bu sebeple, Schmitt “yirminci yüzyılın Hobbes”u olarak adlandırılır (Palaver 1992: 1-2).

Bununla birlikte, Schmitt'in tartışma ve diyalog yoluyla tikel iradelerin ortak bir kamusal çıkar ya da iyi anlayışına ulaşabileceğini öngören müzakereci modele yönelik karamsar ve olumsuz hükmünün temel gerekçesi, her politik topluluğun bir “biz/onlar”

karşıtlığı biçiminde ortaya çıkan ve zorunlu olarak dışlayıcı bir boyut ihtiva eden politik olan kavramlaştırmasıdır. Politik olanın dost ile düşman arasında verilecek bir karar temelinde anlaşılabilirliğini öne süren Schmitt, politik olanın ahlak, hukuk, sanat, ekonomi gibi diğer tüm alanlardan “görece bağımsız” olduğunu ve bu sebeple burada normatif argümanların ya da etik değerlendirmelerin yerinin olmadığına özellikle dikkat çeker (Schmitt 1976: 27). Bu minvalde, liberalizmin insanlık demokrasisine karşı Schmitt, Mouffe’un ifadesiyle, “her mutabakatın dışlayıcı edimlere dayandığını göstererek, herkesi içeren “rasyonel” bir mutabakatın olanaksızlığını” açığa çıkarır (Mouffe 2005: 19). Politik yaşam taraflar arasında demokratik bir tarzda işleyen bir diyalog, bir fikir alış verişi ortamı olmadığı gibi açık ve özgür bir tartışma sürecinin sonunda erişilen ve dışlama içermeyen rasyonel bir konsensus zemininde de anlaşılabilir. Politik yaşam, yabancı olanı, kolektif kimliğin bir parçası olmayanı, yani “biz”den olmayanı zorunlu olarak dışarıda bırakan bir homojenlik ihtiva eder.

### Schmitt’e Karşı Marx

Schmitt’in modern felsefeye, bireyciliğe ve müzakereci politik alan kavrayışına yönelik eleştirisi ile Marx’ın tarihsel materyalizm, “mistifikasyon” olarak ideoloji ve yabancılaşma teorisi ışığında burjuva toplumuna yönelik eleştirisi arasında önemli paralellikler tespit etmek mümkündür. Her şeyden önce, Schmitt ve Marks’ın çalışmalarının çerçevesini belirleyen temel problematik, özel mülkiyet, piyasa, serbest rekabet ve kâra dayalı toplumsal ilişkiler üstüne kurulu kapitalist toplumda “muhtaç şeytanlar” haline getirilen bireylerin ve genel olarak toplumun yazgısı sorunudur. Ancak Marx için temel sorun kapitalist burjuva toplumu içinde yabancılaşmış, *homo economicus* olarak bireyin **özgürleşmesi** veya “insanın insanlıktan azat edilmesi” veyahut “gerçek insanlığa ulaşması” iken (Löwith 1999: 63,69,131), Hobbesçu paradigmaya bağlı kalan Schmitt için o, geleneğin çözülüp moral standartların yıkıldığı; kültürel bir birlik olarak halkın yerini ideolojik manipülasyona açık, dinamik fakat anonim bir kitleye bıraktığı koşullar altında **düzenin** nasıl tesis edileceği ve korunacağı sorunudur.

Bununla birlikte, Marx ve Schmitt, liberalizmin izole birey anlayışına ve bireylerin özgür iradeleriyle kurulmuş bir yaratım olarak toplum kavramlaştırmasına olduğu kadar toplumsal-politik alanda ortaya çıkan tüm sorunların ve çatışmaların açık ve rasyonel bir müzakere yoluyla çözülebileceği ve son tahlilde parlamentonun rasyonel söylemin tezahürü olduğu inancına meydan okurlar. Marx, *Grundrisse*’de, özgül bir politik topluluğun dışında bir bireyden söz etmenin yalnızca boş bir soyutlama olduğunu açıkça ifade eder.

Tarihte ne kadar çok geriye gidersek, birey ve dolayısıyla üreten birey de o kadar bağımlı, daha büyük bir bütüne ait görünür: Hala oldukça doğal bir biçimde olan aile içinde ve klanla genişleyen aile içinde, daha sonra klanların antitezlerinden ve kaynaşmalarından doğan çeşitli komünal toplum biçimleri içinde. Ancak on sekizinci yüzyılda, “sivil toplum”da çeşitli toplumsal bağlanmışlık biçimleri, bireyin karşısına bireyin özel amaçlarına yönelik salt bir araç olarak, dışsal bir zorunluluk olarak çıkarlar. Fakat bu bakış açısını, yalıtılmış bireyin bakış açısını üreten çağ, tam da o zamana kadar en gelişmiş toplumsal... ilişkiler çağıdır da. İnsan, kelimenin tam anlamıyla bir siyasal hayvandır, fakat sadece sürü halinde



yaşayan bir hayvan değil, kendisini ancak toplumun içinde bireyleştirebilen bir hayvan (Marx 2009:180).

Marx için insanın zorunlu olarak politik bir hayvan olmasının nedeni, üretim faaliyetinin tarihsel sürecin değişmez gerçekliği olmasıdır. İnsan ihtiyaçlarını karşılamak için üretim faaliyetinde bulunduğu anda doğa ile olduğu kadar diğer insanlarla da karşılıklı bir etkileşim içine girer. Dolayısıyla Marx için üretim faaliyeti içindeki birey, her zaman, toplumsal bireydir. Üretim faaliyeti, yani emek yoluyla doğayı dönüştüren ve böylelikle kendi doğasını nesnelştiren, yani kendi nesnel dünyasını yaratan insan, o halde, ontolojik kurulumu gereği, maddi bir çevre içinde türsel varlığını sergileyen toplumsal bir varlıktır. Marx için doğa bireysel ilgi ve çıkarın hizmetine koşulmuş değişmez bir tüketim nesnesi değildir. Doğayla girdiği etkileşimin sonucunda, yalnızca doğayı dönüştürmekle kalmayan insan, emek aracılığıyla, aynı zamanda, kendisi için insani, yani toplumsal bir dünya yaratmaktadır. İnsani üretimi “hayvanca hayat-etkinliği”nden ayıran ve insanı türsel bir varlık haline getiren şey, tam da bu “bilinçli hayat etkinliğidir”. Yani onun fiziki ihtiyaçlarını doyurmanın ötesinde evrensel üretim yapma kapasitesidir (Marx 2000: 81-82). Dolayısıyla, Marx için, toplumsal insan ile türsel bir varlık olarak insan özdeşdir.

Üretim ilişkilerinin veya insanın ekonomik faaliyetlerinin insani dünyanın kurucu unsuru olması, insanın bireysel ve toplumsal yaşamının üretim etkinliğine bağlı olarak biçimlendiği anlamına gelir. Sözelimi, kapitalist üretim tarzı doğrudan üreticilerin üretim araçlarından tamamen soyutlanarak mülksüzleştirildiği ve emek güçlerini satmaya mecbur bırakıldıkları, buna karşılık sermayedarın üretim araçlarını elinde bulundurduğu ve üretim sürecini doğrudan doğruya kontrol altında tuttuğu bir tarihsel sürece işaret eder. Kapitalist üretim tarzı, insanın kendi özüne yabancılaşmasıyla malul olan, insana ait olmayan, sapkın bir toplumsallık ve bireysellik biçimi yaratır. Zira, kapitalist üretim ilişkilerinin belirlediği ve toplumu sermaye ile emek gücü şeklinde ikiye bölen bu toplumsallık biçimi, yalnızca, mülkiyetin ve bencil çıkarların korunmasına hizmet eder. Kapitalist burjuva toplumunda, “herkes yalnız kendini düşünür, kimse başkaları için tasalanmaz...hepsi de, karşılıklı yararları için, ortak mutluluk ve ortak çıkar adına elbirliği ile çalışırlar” (Marx 1986: 191) Bu çerçevede, Marx’a göre, kapitalist üretim tarzının sonucu olan liberal soyut haklar öğretisi toplumda varolan eşitsizliklerin ve adaletsizliklerin üstünü örtmenin ötesinde, insani yabancılaşmanın bir göstergesi, insanın özüne uygun olmayan sahte bir toplumsallık ve bireysellik biçimidir. Marx liberalizmin “insanlık” idesini içi boş bir soyutlama, hukuka dayalı demokratik yönetim idealini ise amacı “sermayenin egemenliğini, emeğin köleliğini kalcılaştırmak” ve kendi sınıfsal çıkarlarını sürdürmek olan küçük burjuvazinin politik formu ya da “sahte demokrasi” olarak görür (Marx 2004: 91;Freeman 2002: 35;Savran 1987:194). Hiç kuşkusuz Marx, demokrasiyi, yani *demos*'un gücünün politik örgütlenmesini özgürlüğün ve eşitliğin en yüksek derecede ifade bulduğu bir yönetim biçimi ve Abensour'un işaret ettiği gibi, “tüm modern politik biçimlerin...*telos*'u, yani ereği” olduğu gerekçesiyle olumlamasına karşın, yalnızca “gerçek demokrasi”de yabancılaşma ve yabancılaşmanın en yüksek formu devlet sona erip özgürlük modern tarihin hakiki özü olarak kendisini gösterecektir (Abensour 2002: 88, 89, 92, 93; Gambetti 2002:16).

Marx gibi Schmitt için de insanlar, politik olmayan bir insanlık kategorisi içinde ele alınabilecek soyut bireyler değildirler.

Politik alanda, insanlar birbirleriyle soyutlamalar olarak değil, fakat politikayla ilgilenen ve politikayla belirlenen yurttaşlar, yönetenler ya da yönetilenler, politik açıdan müttefikler ya da muhalifler, yani her zaman politik kategoriler içinde yer alan insanlar olarak karşı karşıya gelirler. Politik alanda hiç kimse, politik olan şeyden yalnızca evrensel insani eşitliği alıkoyarak soyutlama yapamaz; nasıl ki ekonomik alanda insanlar, insanlar olarak değil, üreticiler, tüketiciler vs olarak, yani özgül biçimde ekonomik kategoriler içinde algılanıyor ise, [politik alanda da] aynı söz konusudur (Schmitt).

Ancak, Marx toplumsal alanda ortaya çıkan tüm ahlaki, politik ya da hukuki problemlerin kökenini üretim ilişkileri alanında bulurken, çatışma yaratan sorunların malların adil biçimde paylaşılmasıyla çözümlenebileceğine inanırken ve nihayetinde sınıfsal çatışmanın sona erdiği komünist toplumu “gerçek demokrasi” modeli olarak sunarken, Schmitt insan hayatının politik boyutunun ortadan kaldırılamazlığını politik olan'ın “görece özerkliği”ne bağlar (Schmitt 2006: 47-48) ve şöyle devam eder.

Herhangi bir dinsel, ahlaki, ekonomik, etnik ya da başka bir karşıtlık, insanları dost ve düşman olmak üzere etkili biçimde ayırmayı başaracak denli güçlü ise, politik bir karşıtlığa dönüşür...Marksist anlamdaki “sınıf”da sözü edilen tayin edici noktada, yani sınıf “savaşını” ciddiye alıp sınıfsal karşıtı gerçek bir düşman olarak gördüğü ve onu, ister devlet olarak devlete karşı, ister bir iç savaşta devletin içinde, mücadelesinin nesnesi haline getirdiği anda, salt ekonomik bir kategori olmaktan çıkıp siyasal bir birime dönüşür...Siyasal olan gücünü, insan yaşamının değişik alanlarından – dinsel, ekonomik, ahlaki ya da diğer karşıtlıklardan- alabilir (Schmitt 2006: 57-58).

Tüm bu söylenenler dikkate alındığında, son tahlilde, Schmitt'in, nesnel gerçekliğin zihinden ya da bilinçten bağımsız olduğunu ve insanların yaşam biçimini belirleyen şeyin bilinç olmayıp tersine bilinci belirleyen şeyin toplumsal varlıkları olduğunu öne süren Marx'ın (Marx 1904: 11-12) değil, Hegel'in gerçek halefi olduğu söylenebilir. “Fikrin maddi dünyanın insan aklında yansımından ve düşünce biçimlerine dönüşmesinden başka bir şey” (Marx 1986: 27) olmadığını öne sürerek Hegel'in “baş aşağı çevrilmiş” diyalektiğini ayakları üstüne diken Marx, tarihsel gerçekliğin ilgi ve çıkarlarının upuygun bilgisine sahip rasyonel ve otonom bireyin bilinçli faaliyetinin bir sonucu olarak görülemeyeceğine dikkat çeker. Tersine, tarihsel süreç ve bu süreç içerisinde kurulan toplumsal ilişkiler “gerçek”, empirik insanın yaratıcı üretim faaliyetinin ürünüdür (Marx 2003; s.112). Felsefi geleneğin insani etkinlikler içerisinde alçaltıcı ve bir-örnekleştirici saydığı maddi üretim faaliyetini, insanı insanileştiren tek etkinlik, *praxis* olarak elen alan Marx, böylelikle, politika, sanat, din ve felsefe gibi entelektüel tüm ürünlerin maddi bir temelde belirlendiğini veya en alt katmanda yer alan maddi üretim etkinliğinin türevleri ya da fikri yansımaları olduğunu ifade etmiş olur (Marx 2003; ss.117-118; Bekmen 2008: 184). Dolayısıyla, doğayı, toplumu ve insanı yalnızca anlamayı değil, değiştirmeyi amaçlayan bir teori, en temeldeki maddi üretim etkinliğinin fikri yansımalarını veya Marksist bir dille ifade edecek olursak, temel üst-yapı kurumlarının eleştirisiyle yetinemez. Din, sanat, politika, hukuk ve “dünya görüşleri” zaten bu en temeldeki pratik maddi tözün izdüşümleri olduğu için, insanı içine düştüğü yabancılaşmadan kurtarıp özgürleştirecek olan şey,

tüm kodifikasyonları ile birlikte üretim koşullarının radikal ve kapsamlı eleştirisidir (Marx 2003: 111-112, 117-119, 121, 137,143).

Açıktır ki, Marksist bir perspektiften bakıldığında, tüm entelektüel mesaisini, “liberal normativizme ve onun ‘hukuk devleti’ projesine karşı fikir mücadelesine” adadığını ifade eden Schmitt’in liberalizm eleştirisi radikal olmayı başaramaz. Zira Schmitt’in toplumu özgür bireylerin karşılıklı rızasıyla yaptıkları bir sözleşme temelinde tanımlayan, bireyin hakları, değeri ve önemi ile iktidar otoritesinin sınırlarını vurgulayan liberalizme, onun normativizm ve hukuk devleti projesine yönelik eleştirisi üretim koşullarının radikal ve kapsamlı eleştirisi ile başlamaz. Tersine Schmitt, Marx’ın *Alman İdeolojisi*’nde eleştirdiği yaygın tutumun (Marx: 110-111,137,141-145) bir takipçisi olarak kalarak politik, hukuki ve ahlaki alanda meydana gelen değişimleri teolojik alanda yaşanan paradigmatik değişimlerin bir sonucu olarak değerlendirir. Schmitt, tarihteki tüm kırılma anlarını ve büyük tarihsel-politik olayları teolojik alanda meydana gelen değişimlerin bir yansıması olarak ele alır. Öyle ki Schmitt, entelektüel kahramanı Donose Cortes’in şu ifadesini kendisine düstur edinir: “her büyük politik sorun daima büyük teolojik bir sorun ihtiva eder” (Palaver 1992: 5,7).

Schmitt demokrasi yerine, dost ile düşman arasındaki ayrım biçiminde ortaya çıkan politik olan’ın sivil topluma için bir imkân olduğu gerekçesiyle, yani aslında toplumsal alanı tesis eden kurucu belirsizlik ve temelsizlik olgusuyla belirlenen demokratik mantığın ebedi oluşu sebebiyle, istisnai durum hakkında tek karar mercii olan ve yürürlükteki hukuku askıya alabilen bir tür monarşiye ya da bir egemenlik teorisine kucak açar. Marx açısından bakıldığında, tek bir efendinin egemenliğine dayalı bir politik yapı, politikanın özünün “özgürlüğü hedefleyen bir birlikte varoluş” olarak düşünülmemesi, tersine “köle-efendi ilişkisine” indirgenmesidir (Marx 2009:44-51; Abensour 2002: 93). Bu sebeple Marx için monarşi, “yabancılaşmanın en eksiksiz formudur” (Marx 1970 : 32).

## **Apolitik Marx’a Karşı Schmitt**

Schmitt’in düşüncesinde Marx, bir yandan çatışmanın insanın ontolojik kurulumuna için, kaçınılmaz yapısal bir unsur olduğunu teslim eden *politik* bir teorisyen ama öte yandan ekonomiyi tinsel ve entelektüel her şeyin üstünde yükseldiği bir alt katman, bir *arkhe* ilan ederek ekonomik kaynakların adil dağıtımını çatışmanın yegâne çözümü olarak gören bir “ekonomik bilirkişi”, nahif bir *clerc*’dir (Schmitt 2006: 106). Bu bakımdan Schmitt için Marksizm, birbiriyle çelişen iki ana tez üzerine kuruludur. Marksizmin bilimsel ve determinist yanını ortaya koyan ilk tez, kapitalizmin içsel çelişkilere sahip bulunduğunu ve tarihsel gelişim gereği, bu çelişkilerin onu daha üst bir sosyo-politik evreye ya da düzene taşıyacağını öne sürer. Proletaryanın, kapitalist ekonomik sistemin ve liberal parlamenter devletin bir parçası olması bu gelişim çizgisini tersine çevirmez. Reformist sosyalizmin bu determinist anlayışı, liberal anlayışın hegemonyasına karşı mücadele etmek yerine sosyal refah politikasının bir parçası haline gelmesine yol açar. (Fontana 2000; 1516) Böylece, liberalizmin politik olana karşı sosyal olana, kamusal olana karşı özel olana ayrıcalık tanıyan tavrı, reformist Marksizm tarafından yeniden üretilir.

Schmitt'e göre, Marksizm, tıpkı liberalizm gibi, modern çağın teknolojik, ilerlemeci, ekonomi temelli dünya görüşünü paylaşır (Müller 2003: 465). Sınıf mücadelesi miti, bunun en açık göstergesidir ki, o, ekonomik alanda ekonomik araçlarla yürütülen bir mücadeledir. Bu, mücadele alanını ve araçlarını belirleyen proletarya değil, burjuvazi olduğuna işaret eder. Dolayısıyla, proleter mücadele ancak burjuvaziyi kendi ekonomik-teknik rasyonalizmi içinde takip etmekle mümkün olacaktır. Ancak, bu durumda, proletarya kendi sınıf mücadelesi mitinden vazgeçmek ve üretim mekanizmasının rasyonel düzeni içine girmek zorunda kalacaktır (Schmitt 1985: 73). Bu yüzden, Schmitt'e göre, Marksizm moral, politik ya da sosyal problemleri ekonomik terimler içinde düşündüğü ölçüde liberalizmle ortak bir karakteristiği ya da Dotti'nin ifade ettiği gibi, "eleştirdiği burjuva yaşam tarzına temel teşkil eden kültürel varsayımları" paylaşır (Schmitt 1993a: 3; 2002:84; Dotti 1999: 92). Politik kimliklerimizin ekonomik kaynaklar ve üretim araçları üstüne verilen sınıf mücadelesi yoluyla ürettiği yolundaki Marksist tez ile politik kimliklerimizin ekonomik çıkar ve tatmin dışında hiçbir değer içermeyen pazarın araçsal rasyonalitesine gönderimle anlaşılabilceği yolundaki liberal tez, aslında en temelde, aynı metafizik ilkeyi paylaşır: tüm alanlarda aşkınlığın yitirilmesi ve içkinliğin doğuşu (Schmitt 1985: 37,46;1986: 1-60; Dotti 1999:92). Teolojik alanda Tanrı'nın tahtından alaşağı edilmesiyle başlayan içkinleşme süreci din ile politika arasındaki ittifakı ortadan kaldırarak, insanlar arasındaki bağı tümüyle seküler bir tarzda tesis eder ve aşkın bir otorite olarak kabul edilen devleti kutsallığından arındırır. Schmitt genel olarak aşkınlıktan içkinliğe doğru değişimi ve bu değişimin politik izdüşümü saydığı sivil toplumun üstünde ve ona aşkın bir gerçeklik olarak anlaşılan devletin çöküşünü modernitenin krizinin temel nedeni olarak değerlendirirken, Marx devletin çekim merkezini kendisi dışında değil, kendi içinde olduğunu keşfini modernitenin politik düşünceye en esaslı katkısı olduğunu ifade eder. Marx'a göre, bu keşif, tam anlamıyla bir Kopernik Devrimi'dir. Zira, Machiavelli'den itibaren filozoflar, "devlete insan gözüyle bakmaya ve onun doğal kanunlarını, teolojiden değil, akıl ve deneyimden çıkarmaya başladılar" (Abensour 2002: 55)

Bununla birlikte, Schmitt'e göre, Marx'ın düşüncesinin temelinde, "tarihin bizzat kendisini kurma cesareti" gösteren ve kırılmalara, kesintilere yer vermeyecek denli içkinliğin olan selefi Hegel'in tarih felsefesi vardır. Hegel'in tarih felsefesi öylesine içkinlidir ki "bir istisna, gelişimin içkinliğine asla dıştan dâhil olmaz" (Schmitt 1985:50, 56). Hegel'in içkinliğin tarih felsefesi tarihi *Geist*'in veya mutlak Aklın kendi kendini açılmayan gelişim evreleri olarak değerlendirirken, Marx Hegel'deki spekülasyon aklı sekülerize ederek ekonomiyi ya da üretim sürecini tarihin gerçek referansı haline getirir. Ama özünde aynı ilerlemeci tarih felsefesinden beslenmeye ve tarihi özünde bir rasyonalist "eğitim diktatörlüğü" olan komünist toplumda son bulan içkin bir süreç olarak görmeye devam eder (Dotti 1999:93-94; 2000: 1473-1476). Bu bakımdan Marksist diktatörlük, Hegelci rasyonalist çerçeve içinde anlam kazanır ve hatta ona bütünüyle sadık kalır.

II. Dünya Savaşı sırasında Berlin'de yazılan fakat ilk kez 1950'de basılan *Nomos of the Earth*'de Schmitt, sosyalizm ile liberalizm arasındaki ittifakı ya da ortaklığı *nomos* kavramını merkeze alarak yeniden tartışmaya açar. Yanlış bir biçimde hukuki bir terim olan *lex*, yani "bir devlet içinde yazılı bir biçimde ilan edilmiş ve bu devletin

üyeri üstünde uygulanan egemen gücün yönetimi ya da emri” olarak tanımlanan *nomos*, tüm politik-hukuki düzenin adlandırılabilen üç katmanlı orijini. *Nomos*'un üç anlamına denk düşen bu üç katman, toprak alma, toprağı bölme, yani mülkiyet ve üretimdir. Toprağın alınması egemen pür kararı ve dost-düşman ayrışması olarak politik olanı, alınan toprağın bölünmesi ve paylaşılması dağıtıcı adaleti, pozitif hukuku ya da normativizmi ortaya koyarken, eşitlik esasına göre pay edilen toprağın işlenmesi ise her hukuki düzenin üretim ve tüketime dayanan ekonomik boyutunu ifşa eder. Öyleyse, *nomos* politik, hukuki ve ekonomik olanı hem semantik hem de olgusal olarak ihtiva eder. Ancak, burada özellikle vurgulanması gereken husus, Marx'tan farklı olarak, Schmitt için tüm ekonomik, hukuki ya da ahlaki düzenlerin orijininde politik bir edimin bulunduğu. Tüm düzenlerin orijinindeki bu politik boyut, insanın toplumsal varoluşunu dost ile düşman arasında verilen ve özünde zorunlulukla şiddet içeren bir karara bağlar.

Schmitt'e göre, toprak-almanın veya kolonyalizmin reddi, Doğu ile Batı, “ilerlemeci liberalizm” ile Marksist komünizm arasında güçlü bir ortaklık tesis eder (Schmitt 2003:346). Çünkü hem liberaller hem de sosyalistler dağıtım ve üretimin genişleme veya toprak-alma yoluyla yapılmasına şiddetle karşı çıkarlar. Sosyalistler bunu emperyalizm olduğu gerekçesiyle reddederken, liberaller ise özgürlük doktrininden hareket ederler; ekonomik üretim özgürlüğü, pazar özgürlüğü, tüketim özgürlüğü...(Schmitt 1993: 331) Sosyalistler, almanın tüm dağıtımların önkoşulu olduğunun farkında olmakla birlikte, toprak-almanın baskıcı ve insanlık dışı bir emperyalizm olduğuna inanırlar. Bu yüzden, toprak-alma veya kolonyalizm yerine üretim araçlarının alınmasını koyarlar (Schmitt 1993: 334). Üretim araçlarının genişlemesi yoluyla sosyal refaha ulaşılacağı inancı, sosyalistler ile liberaller arasında bir ortaklık tesis eder. Bu çerçevede, hem sosyalizm hem de liberalizm, insanı bütünüyle ekonomik terimler içerisinde düşündükleri için, adalet sorununu da, yine sihirli bir ekonomik reçete dâhilinde çözümlenebilecek sosyal bir sorun olarak görürler. Onlar arasındaki temel sorun, bu araçlara kimin sahip olacağı noktasında düğümlenir. Bölünen ve dağıtılan somut gerçeklik olarak toprağın yerini “üretimdeki fantastik artış” aldıktan sonra, sosyalistler için artık sorun kamulaştırma sorunudur veya daha doğrusu “kamulaştırmanın kamulaştırılması” sorunudur.

Eğer emperyalizmin özü, dağıtım ve üretimden önce almanın önceliğinde yatıyorsa, o zaman, kamulaştırıcıların kamulaştırılması doktrini açık bir biçimde en güçlü emperyalizmdir, çünkü o [emperyalizmin] en modern olanıdır. (Schmitt 1993: 334)

### **Politik Marx: Diktatörlük ve Sınıf Miti**

*Apolitik* Marx, toplumsal alanda ortaya çıkan tüm ahlaki, politik ya da hukuki problemlerin kaynağını maddi ilişkiler alanına kayıtlar ve bu bakımdan maddi üretimi her şeyin kendisinden çıktığı bir *arkhe* olarak konumlar. Buna karşılık, *politik* Marx, liberalizmin çatışmayı dışlayan rasyonalist mantığına karşıt bir çizgiye yerleşerek, her toplumun varlığa gelme sürecinin temelinde zorunlu olarak antagonist bir deneyimin bulunduğunu ve bu politik unsurun veya politik olan'ın insanın özgür praksişi yoluyla içinde diğer insanlarla birlikte yaşayabileceği muhtelif birliktelik formları yaratma

etkinliği olduğunu *bilir*. Öyle ki, tarihin itici gücünün kavram ya da düşünce değil, dostun düşmanla kanlı mücadelesi olduğunun bu bilgisi, insanı tarihe sokar ve tarihi değiştirecek tarihsel eylem imkânının hakiki koşulu olur. Daha somut terimlerle ifade edildiğinde, bu farkındalık veya tarihsel bilgi, burjuva liberal düzeninin tarihsel ve geçici bir karaktere sahip olduğunun ve devrim ile pekâlâ ortadan kaldırılabileceğinin bilgisidir. Hegel'in tersine, diyalektiğin mantıksal değil, tarihsel bir süreç olduğunu gösteren *politik* Marx, mevcut duruma ilişkin tarihsel bilgiyi ya da “doğru bilinç”i eski çağın kapanıp yeni bir çağın ortaya çıkmasının tek ölçütü haline getirir (Schmitt 1985: 63; Dotti 2000: 1477-1478).

Schmitt'e göre, devletin bürokratik-yönetimsel bir makineye indirildiği, politikanın ise idari bir etkinliğe dönüştüğü anda, devrimci Marksizm, tarihe, “liberal yanılısma”nın hiçbir zaman kavrayamayacağı yeni bir gücü sokar. Liberalizm, aklın bireyler arasındaki çıkar çatışmalarını rasyonel müzakere yoluyla aşacağına sonsuz bir itimat beslemesine karşın, Marksizmde proletaryanın burjuvaziye ilişkin bilgisi, onu eyleme ve nihayetinde de sınıfsız topluma götürür. Schmitt, liberalizmin entelektüel dünyasının tersine Marksizmin bilginin eyleme geçirme ve gerçeklik oluşturma kapasitesine yönelik öngörüsüne hayranlık duyar (Fontana 2000: 1519-1520). Bu minvalde, Schmitt'in Marksizmde bulduğu yenilik ve büyüleyicilik, kesinlikle, onun, bilimsel, yöntemsel ve toplumsal yasaları keşfettiği iddiasında yatmaz. Bu iddia, onu, olsa olsa “özgürlük diyarı yerine mutlak teknokrazi diyarına” götürür. (Schmitt 1985:54) Marksist düşüncede, onu ekonomik olanın hegemonyasından koruyan ve liberalizmin radikal bir kritiğine götüren için iki unsur vardır: diktatörlük ve sınıf miti.

Avrupa'da demokrasinin yükselişi, ilkin meşruti bir monarşiye doğru evrilmek suretiyle monarşi ve aristokrasinin çöküşüne yol açar. Bu noktada parlamento, ülkenin kalbinin attığı en merkezi yer haline gelir. Bunun nedeni, tüm sosyal sorunların parlamentoda açık ve şeffaf biçimde müzakere edilerek çözümlenebileceği fikrinin, demokrasinin gereği olduğunun düşünülmesidir. (Schmitt 1985:51) Nitekim, 1789 ve daha sonra da 1848 Devrimleri, Avrupa'nın hemen her yerine insan hakları, hukuk yönetimi, bireysel özgürlük kavramlarını taşır. Dolayısıyla, ‘yönetilenin yönettiği’ demokratik parlamenter temsil ve yönetim, bireysel hak ve özgürlüğün en temel ifadesi olarak kabul edilir. 1848'de Almanya da, devletin otoritesi karşısında bireyin özgürleşme taleplerine tanıklık eder. Daha önce, monarşinin despotizme kayarak iktidarı kötüye kullanımını önlemek için halkın temsilcilerinden oluşan yerel örgütler ve aristokrasi bir denge unsuru oluşturmuşlardır. (Schulze 2005:75-76) Bu sistemde, egemenlik, kraliyet ile aristokratlar arasında yatay bir şekilde bölünmüştür. Her bir eyalet, kendi başına bir devlet olarak kabul edilir ve onu merkeze bağlayan şey, monarkın şahsına duyulan sadakattir. (Schmitt 1985:65) Ancak, 1848'den sonra durum farklılaşır.

1848 devrimi, Almanya'ya özgürlük tohumları eker. Ancak, yine de, 1918'e kadar, en azından askeri gücü bakımından monarşi henüz yıkılmamış olduğu için, liberalizm ve liberal hukuk yönetimi etkisi bakımından zayıf kalır. (Schmitt 2001:295) Zira, Bismarck'ın otoriter politikaları sonucunda liberaller bölünmüş ve zayıflamıştır. Diğer yandan, zaten Bismarck döneminde çıkarılan anti-sosyalist yasalar nedeniyle politik iktidarın dışına itilmiş olan işçi sınıfı, bir grup güçsüz gazeteci güruhu tarafından yönlendirilen ve aslında temsil ettikleri sınıfla hiçbir organik bağları olmayan bir sınıf

olarak kalır. Sonuç olarak, ne liberaller ne de işçi sınıfı politik iktidara talip olabilecek, devletin kaderini belirleyecek politik olgunluğa erişemezler. (Weber 1948: 35; Giddens 1996:25-29, 35,37)

Ancak 1918'de Alman monarşisinin çöküşüyle birlikte, özgürleşme talepleri, eğitimsiz ve hiçbir şeyi olmayan kitleleri, yani proletaryayı da politik arenaya dâhil ederek zafer kazanır. (Schmitt 2001:295) Bu, talep edilen kişisel özgürlüğün, basın özgürlüğünün, toplanma ve konuşma özgürlüğünün, devletin keyfi eylemlerinden muaf olma özgürlüğünün herkes için veya tüm halk için geçerli olması anlamına gelir. Mutlak eşitlik talebinin sonucunda, zümrelere dayanan toplumsal düzenin yerini liberal parlamenter sistem alır. (Schulze 2005:149-150) 1848 Alman Devrimi'nden sonra, liberaller tarafından aydınlatılabilir ve biçimlendirilebilir olduğu düşünülen kamuoyunun yapısı da büyük bir dönüşüm geçirir. Zira, daha önce politik alanın dışında duran eğitimsiz bir kitle politika kapısından içeri adım atar. Kitlelerin politik dünyaya girişi veya demokratikleşme, Almanya'da Anglo-Amerikan dünyada olduğundan farklı bir durum yaratır. Anglo-Amerikan devletlerde demokratikleşme, tesis edilen çeşitli kurumsal mekanizmalar aracılığıyla kitlelerin kontrolü ve kanalize edilmesi anlamına gelir. Zira, burada sorun, yeni bir kurumsal düzen yaratmak değildir. Oysa Almanya'da demokratikleşme, eski rejimin ortadan kalkması demektir. (Fontana 2000; 1518) Zira, 1871'de birleşmeden önceki Alman monarşisi farklı mezheplere mensup devletler federasyonundan oluşur. Bu federasyonların liberal Prusya devleti çatısı altında birleşmesi, toplumdaki anarşinin parlamento yoluyla takviye edilmesi demektir. Somut terimler içinde ifade etmek gerekirse, bu Almanya'nın, Katolikler, Protestanlar, liberaller, sosyalistler, cumhuriyetçiler, demokratlar şeklinde bölünmesi demektir. Bu yüzden, Avrupa'nın merkezinde bir "Alman birliği idesi imkânsız demokratik bir yanılısma" olarak görülmüştür. Ancak bu "imkânsız demokratik yanılısma" gerçeklik kazandığında, anarşik bir yapı sergileyen toplumun üstünde karar odağı olarak yer alan monark ve monarşik rejim yerini merkezsiz bir politik sisteme, parlamenter demokrasiye bırakır. Bunun tersine, devlet otoritesi merkezileşir, rasyonelleşir ve devlet iktidarı tüm toplumsal-kültürel alanlara yayılır. (Schulze 2005:88-89)

Burada, artık, devlet ile sivil toplum arasında bir ayırmadan söz etmek mümkün değildir. Zira, toplum ile devlet, sosyal olan ile politik olan iç içe geçer ve devletin toplum üstündeki yapısal sınırlamaları ortadan kalkar. Toplum devletleşir veya Schmittçi bir adlandırma ile "niceliksel total devlet" varlığına gelir. (Schmitt 2006:43) Devlet kurumlarını birbirine entegre edip istikrar ve dengelerini koruyacak ve her bir bireyi kuşatıcı düzenin parçası kılacak egemen bir karar olmadığı için, egemenlik sorunu temel önemi haiz bir sorun olarak ortaya çıkar. (Fontana 2000; 1518) Tam da bu noktada, Marksist diktatörlük kavramı, liberal politikanın kitlelerin çıkarlarının parlamento içinde müzakere edilerek bir noktada uzlaşacağı yanılısmasını yok eder. O, bunu, Hegelci diyalektikte insani eyleme "metafizik bir açıklık" sağlayarak, yani "tarihi bile inşa etme cüretini gösteren Hegelci" rasyonalizmden daha yüksek bir rasyonalizm adına saparak yapar. (Schmitt 1985:55-56) Bu sapma, kendi diyalektik seyri içinde gelişen dünya ruhunu, *Weltgeist*'i kendi bilincinin konusu kılmaktan ve böylece bir "öncü kıta olmaktan" geçer. O halde, Marksist diktatörlük, bir kısım seçilmiş insanın, kendilerini "bu büyük dinamizmin temsilcisi" olarak görmeleri ve böylece tarihin sonunu beklemeden "özgür olmayanları özgürlüğe zorlamaları" temelinde, bir başka

örneğini Jakobenlerin verdiği “felsefe ile kılıcın ittifakını” gerçekleştirir. (Schmitt 1985:57-58)

Marksist diktatörlük, bu ittifakı gerçekleştirme kapasitesine sahiptir. Zira, o, dünya tarihini sınıflar arasındaki çatışma ve mücadelenin tarihi olarak görür. Sınıf mücadelesi miti ile insanlık tarihini nihai bir mücadeleye indirger ve bu “burjuvazi ile proletarya arasındaki gerilimin diyalektik zirvesine doğru sistematik yoğunlaşması” anlamına gelir. (Schmitt 2002:97; 1985:57-58 ) Zira, proletarya, yalnızca, ekonomik bir sınıf değildir; o, politik bir mittir. Schmitt’in perspektifinden bu yoğunlaşma,

en muazzam zenginliğin en korkunç sefaletle; her şeye sahip olan sınıfın hiçbir şeyi olmayan sınıfla; yalnızca sahip olan, yalnızca malik olan ve artık insan olmayan burjuvanın hiçbir şeyi olmayan ve bir kişi olmaktan başka hiçbir şey olmayan proletaryanın” en uç karşılaşma düzeyidir. (Schmitt 1985:59-60)

Dostun düşmanla, tinin tinle bu karşılaşması, Avrupa’nın her yerinde “sahip olanlar” ve “olmayanlar”, sömürenler ve sömürülenler, açlar ve toklar arasındaki ayrışmayı en uç yoğunluk düzeyine taşır. Bu karşılaşma, güç ve zenginliğin sömürenler ile sömürülenler arasında *rasyonel* bir müzakere yoluyla dağıtımının veya paylaşılmasının mümkün olduğu liberal inancı yok eder. (Balakrishnan 2000:74) Nihayetinde, açlar ile toklar, kitleler ile zenginler arasındaki çatışma veya güç mücadelesi, Platon’un *Devlet*’de gösterdiği üzere, *polis*i “demokrasi” ile “oligarşi” arasında ikiye bölmekle kalmaz; tiranlığın ortaya çıkışı için gerekli koşulları sağlar. (Fontana 2000; 1518)

## Sonuç Yerine

Toplumsal alanda ortaya çıkan tüm ahlaki, politik ya da hukuki problemlerin kaynağını maddi ilişkiler alanına kayıtlayan ve bu bakımdan maddi üretimi her şeyin kendisinden çıktığı bir *arkhe* olarak konumlayan Marksist anlayış, tüm boyutlarıyla özgürleşmeyi insanın bu primitif pratik faaliyetine bağlar. Buna karşılık Schmitt, “devletin mutlak gücüne karşı toplumdaki maddi ve tinsel unsurların özerkliğinin kabul görmesi için verilen mücadele”nin aslında “Tanrının mutlak gücüne karşı insanlığın özerkliğini savunan felsefi hareket”in bir sonucu olduğunu düşünür. Bu bakımdan, Marx’ın ve Schmitt’in düşüncesi bir ve aynı problemin iki farklı veçhesi ya da bir ve aynı probleme yönelik iki karşıt çözüm girişimi olarak okunabilir: kimliksiz, anonim kitleden kendi bilincine ulaşmış, bu bilinç temelinde kendi türsel varoluşunu tüm zenginliğiyle gerçekleştirerek yeni bir toplumsallık yaratan ve böylece tarihin seyrini değiştiren mucizevi bir gücü açığa çıkarmak ile “önüne bir bent inşa edilmesi gereken kaotik sel”in akışını egemen bir gücün tesisi yoluyla durdurmak. Marx ile Schmitt arasındaki karşıtlık, son tahlilde, politikayı bir arada yaşayan insanların özgürlük içinde birlikte varoluşu olarak gören bir anlayış (Abensour 2002:90-93) ile politikayı insanın insan üzerindeki tahakkümü olarak kabul eden bir anlayış arasındaki paradigmatik karşıtlığa indirgenebilir.

Schmitt politik ve apolitik olmak üzere, tezleri birbiriyle çelişen iki Marx’tan sözeder. Apolitik Marx, toplumsal alanın dinamiğini pazarda mallarını özgürce mübadele eden tüketiciler arasındaki ilişkiye indirgemek suretiyle politik olanı nötralize



ederek elimine ederken (Dotti 2000: 1473), politik Marx poletarya diktatörlüğü ve sınıf miti yoluyla bu pozitivist nötralizasyona karşı koyar ve devrimci bir politika imkânını alıkoyar. Bu imkân veya kapasite Marksizmin rasyonalizmine hayat verir. Marksizmin rasyonalizmi, toplumsal yasaların toplumun yararına kullanımını öngören bir teknokrazi değildir. Onun rasyonalizmi, insanlık tarihini kendi kendisini yeniden üreten, karşıtlıklar içeren diyalektik bir süreç olarak görmesidir (Schmitt 1985: 54). Bu diyalektik evrime göre, insanlığın hakiki kurtuluşu kendi bilincine ulaşması ve böylelikle toplumsal gerçekliğin doğru biçimde anlaşılmasıyla mümkün olacaktır. Bu düşünce çizgisi içinde kalındığında, temel sorun, burjuvazinin kendi bilincine nasıl ulaştırılacağı sorunudur. Başka bir ifadeyle, Marks için meselenin özü, “eğitilmiş olan ile olmayan arasındaki çatışmadır”. Bu bakımdan, Schmitt’e göre, ateist Marks ve Engels, insanların yönetilmeye ihtiyaç duymadıklarını ve kendi kendilerini yönetebileceklerini düşünmeye cüret etmemişlerdir. Zira, onlar “...hâlâ geleneksel moral ve Batı Avrupa eğitim kavramlarının etkisindeydiler”. Dolayısıyla, onlar, “endüstriyel proletarya”nın, “kendi gerçek proletaryaları”nın özgürleşmesi için savaşırken bile, otoriteyi, disiplini ve hiyerarşiyi reddetmemişlerdir. Çünkü “onlar, kendi proletaryalarını sosyal bir değerle donatmak istediler. Bu yalnızca moral kavramlarla mümkündür” (Schmitt 1996: 37). Bu bakımdan Marx, Aydınlanma düşüncesinin bir temsilcisidir. Dotti’nin ifade ettiği gibi,

Proletarya diktatörlüğü, yadsınamaz biçimde, “Aydınlanma”nın tipik pedagojik diktatörlüğünün mirasçısıdır. “Aydınlanmış” elit kendisini, akli kullanma kapasiteleri Aydınlanmış olanlar kadar gelişmiş olması şartıyla onları itaate zorlayanların bile kesinlikle kabul edilebilecekleri ölçüleri pratiğe dökmek için akıl yoluyla en ekstrem ve istisnai kararlar almaya hak kazanmış hisseder. Bu anlamda proletarya diktatörlüğü bir rasyonalizm aracıdır; ancak, can alıcı biçimde, entelektüel rasyonalizmin (yani Verstand’ın) değil, diyalektik bir rasyonalizmin, yani Hegelci Vernunft’un bir aracıdır (Dotti 2000: 1475-1476).

Burjuvazi ile proletarya arasındaki mücadele kritik noktasına geldiğinde, burjuvazi kendi bilincine ulaşacak ve bu anlamda “burjuvazi için ölüm çanları” çalacaktır. Çünkü, onun, kendi bilincine varmış olması, aynı zamanda kendi hükmünü icra ettiğinin veya kendi devrinin kapandığının emaresidir. O halde, Marks için, doğru bilinç yeni bir devrin tek ölçütüdür (Schmitt 1985: 55, 60, 62). Schmitt komünizmi tehlikeli kılan şeyin, tam da Hobbes’un *autoritas, non veritas facit legem* (yasayı yapan hakikat değil, otoritedir) sözüyle ima ettiği temel hakikatin tüm kitlelere ifşasında yatar. Bu, tarihi yapanların tarihi düşüncede kuran Hegelci temaşacı rasyonalist filozoflar değil, Marks’ın öne sürdüğü gibi, *de facto* politik güce sahip olanlar olduğuna işaret eder. Proletarya tam da bu bilinç sayesinde, kendisini hukukun sınırlamalarından muaf tutarak gelecek adına geçmiş ve şimdi olumsuzlayacaktır. Gelecek adına geçmişin ve şimdinin negasyonu olarak proletarya diktatörlüğü, tüm anayasal düzeni feshedecektir. Henüz gerçekleşmemiş bir gelecek *telosu*, proletaryaya liberal devlete karşı koyma motivasyonu kazandırır. O, şartların olgunlaştığına ve liberal burjuva devletini ortadan kaldırdığına inanır. Bu sebeple, proletaryanın varlığının belirlediği yeni sosyal koşullar altında, “devrimci bir görüş noktasından, bütün burjuva düzeni bir diktatörlüğe işaret eder”. Artık tehlike politik devrimde değil, kitlelerin sosyal devriminde yatar. Ulusal sınırları ortadan kaldırma potansiyeli ve tehlikesi taşıyan proletaryanın tarih sahnesine çıkması ve böylece “halk egemenliği”nden “proletarya diktatörlüğü”ne geçişle birlikte tüm sorun, diktatörlüğün aşağıdan mı yoksa yukarıdan mı

gerçekleştirileceği noktasında düğümlenir. Marx diktatörlüğün aşağıdan Schmitt ise yukarıdan gerçekleşmesini tercih eder. Bu bakımdan Dotti'nin ifade ettiği gibi, “proletarya Schmittçi düşmanın diyalektik negasyonudur” (Dotti 2000: 1478). Böyle bakıldığında, Jacob Taubes'nin Schmitt'e ziyareti sırasında söylediği bir cümle, Schmitt ile Marx arasındaki ilişkiyi anlamakta açıklayıcı olabilir: “Düşman probleminizinecessüm etmiş halidir”.

## KAYNAKÇA

ABENSOUR, Miguel (2002) *Devlete Karşı Demokrasi: Marx ve Makyavel Momenti*, çev.Z.Gambetti-N.Başer, Epos Yay, Ankara.

BALAKRİSHNAN, Gopal (2000) *The Enemy: An Intellectual Portrait of Carl Schmitt*, Verso, NY.

BEKMEK, Ahmet (2008) “Marksizm: Praksis'in Teorisi”, *19.yüzyıldan 20.yüzyıla Modern Siyasal İdeolojiler*, der.H.B.Örs, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yay.

BENHABİB, Seyla (1999) “Müzakereci Bir Demokratik Meşruiyet Modeline Doğru”, *Demokrasi ve Farklılık*, çev.Z.Gürata-C.Gürsel, Demokrasi Kitaplığı, İstanbul.

DOTTİ, Jorge E (1999) “From Karl to Carl: Schmitt as a Reader of Marx”, *The Challenge of Carl Schmitt*, ed. C.Mouffe, Verso, NY.

DOTTİ, Jorge E (2000) “Schmitt Reads Marx”, *Cardozo Law Review*, may, vol 21.

FONTANA, Benedetto (2000) “Notes on Carl Schmitt and Marxism”, *Cardozo Law Review*, vol 21.

FREEMAN, Michael (2002) *İnsan Hakları*, çev.A.E.Koca-A.Topçubaşı, Birleşik Yayınları, Ankara.

GİDDENS, Anthony (1996) *Siyaset, Sosyoloji ve Toplumsal Teori*, çev: Tuncay Birkan, Metis Yay, İstanbul, 1996.

HABERMAS, Jürgen (1997) *Kamusalın Yapısal Dönüşümü*, çev.T.Bora-M.Sancar, İletişim Yay, İstanbul.

HEYWOOD, Andrew (2011) *Siyaset Teorisine Giriş*, çev.H.M.Köse, Küre Yayınları, İstanbul.

HIRST, Paul (1999) “Carl Schmitt's Decisionism”, *The Challenge of Carl Schmitt*, ed. C.Mouffe, Verso, NY.

HOBBS, Thomas (1995) *Leviathan*, çev.S.Lim, YKY.

LACLAU, Ernesto (1995) “Giriş”, *Siyasal Kimliklerin Oluşumu*, çev.A.Fethi, Sarmal Yayınevi.

LACLAU, Ernesto ve Mouffe CHANTALN (2008) *Hegemonya ve Sosyalist Strateji: Radikal Demokratik Bir Politikaya Doğru*, çev.A.Kardam, İletişim Yay, İstanbul.

LÖWİTH, Karl (1995) “The Occasional Decisionism of Carl Schmitt”, *Martin Heidegger and European Nihilism*, ed.R.Wolin,trans.G.Steiner,Columbia University Press, NY.

LÖWİTH, Karl (1999) *Max Weber ve Karl Marx*, çev.N.Yılmaz, Doruk Yayınları, Ankara.

LUKES, Steven (1995) *Bireycilik*, çev.İ.Serin, Ark Yayınları, Ankara.

MACHIAVELLİ, Niccolo (1996) *Discourses on Livy*, trans.H.C.Mansfield-N.Tarcov, The University of Chicago Press, Chicago.

MARGALIT, Avishai (2005) "Political Theology: The Authority of God", *Theoria: A Journal of Social and Political Theory*, April, Berghahn Books.

MARX, Karl (1970) *Critique of Hegel's Philosophy of Right*, trans.J.O'Malley, Cambridge University Press.

MARX, Karl (1986) *Kapital: Kapitalist Üretim Eleştirel Bir Tahlili*, çev. A.Bilgi, Sol Yay.

MARX, Karl (2000) *1844 El Yazmaları*, çev.Murat Belge, Birikim Yayınları, İstanbul.

MARX, Karl (2003) *Felsefe Yazıları*, çev.A.Fethi, Hil Yayınları, İstanbul.

MARX, Karl (2004) *Siyasi Yazılar*, çev.A.Fethi, Hil Yayınları, İstanbul.

MARX, Karl (2009) *Hegel'in Hukuk Felsefesinin Eleştirisi*, çev.K.Somer, Sol Yayınları, Ankara.

MOUFFE, Chantal (1999) "Introduction: Schmitt's Challenge", *The Challenge of Carl Schmitt*, ed. C.Mouffe, Verso, NY.

MOUFFE, Chantal (2009) *Demokratik Paradoks*, çev.A.C.Aşkın, Epos Yay, Ankara.

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

MULLER, Jan Werner (2003) "Myth, Law and Order: Schmitt and Benjamin read reflections on violence", *History of European Ideas 29*,Elsevier Ltd.

PALAUER, Wolfgang (1992) "A Girardian Reading of Schmitt's Political Theology", *Telos*, issue 93.

SAVRAN, Gülnur (1987) *Sivil Toplum ve Ötesi: Rousseau, Hegel, Marx*, Alan Yayıncılık, İstanbul.

SCHMİTT, Carl (1976) *The Concept of the Political*, trans: George Schwab, Rutgers University Press, New Jersey.

SCHMİTT, Carl (1986) *Political Romanticism*, trans. G.Oakes, The MIT Press.

SCHMİTT, Carl (1985) *The Crisis of Parliamentary Democracy*, trans.E.Kennedy, The MIT Press.

SCHMİTT, Carl (1993) "Appropriation/Distribution/Production: Toward a Proper Formulation of basic Questions of any Social and Economic Order", *Telos*, issue 95,Telos Press.

SCHMİTT, Carl (1993a) "The Age of Neutralizations and Depoliticizations", *Telos*, trans.M.Konzett-J.P.McCormick, issue 96, summer 93,Telos Press.

SCHMİTT, Carl (1996) *Roman Catholicism and Political Form*, trans: G. L.Ulmen, Greenwood Publishing Group.

SCHMİTT, Carl (2001) "State Ethics and the Pluralist State" in *Weimar: A Jurisprudence of Crisis*, University of California Press.

SCHMİTT, Carl (2003) *The Nomos of the Earth in the International Law of the Jus Publicum Europaeum*, trans.G.L. Ulmen,Telos Press.

SCHMİTT, Carl (2006) *Siyasal Kavramı*, çev.E.Göztepe, Metis Yay, İst.

SCHMİTT, Carl (2006) “Nötrleştirme ve Depolitikleştirmeler Çağı”, *Siyasal Kavramı*, çev.E.Göztepe, Metis Yay, İst.

SCHULZE, Hagen (2005) *Avrupa'da Ulus ve Devlet*, çev. Timuçin Binder, Literatür Yay, 2005.

SHAPİRO, Kam (2008) *Carl Schmitt and The Intensification of Politics*, Rowman & Littlefield Publishers, UK.

TELMAN, Jeremy D.A (2001) “Book Review: Should We Read Carl Schmitt Today?”, *Berkeley Journal of International Law*, vol 19.

WEBER, Max (1948) *From Max Weber*, trans: H.H Gerth-C.W Mills, Routledge, London.