

Kitle ve Lider İlişisini Politik Teoloji Üzerinden Yeniden Düşünmek

H. Bahadır TÜRK*

Öz: Bu çalışmanın amacı politik teolojik perspektif üzerinden kitle ve lider ilişkisini analiz etmektir. Bunu yaparken çalışma iki ana bölüme ayrılmıştır. Birinci bölüm politik teoloji kavramına odaklanmıştır. İkinci bölüm ise kitle ve lider ilişkisini tarihsel bir perspektiften ve siyaset teorisine referansla tartışmaktadır. Çalışmanın argümanı, kitle ve lider ilişkisini politik teoloji üzerinden düşünmenin bize bu ilişkinin doğasını anlamak için bir fırsat sunduğudur.

Anahtar Kelimeler: Politik teoloji, lider, kitle, Carl Schmitt, popülizm.

Rethinking The Relationship Between Leader and Mass Through Political Theology

Abstract: *This study aims to analyze the relationship between leader and mass through political theology. In so doing, the study is structured into two major sections. The first section focuses on the concept of political theology. The second section discusses the relationship between mass and leader from a historical perspective and with reference to political theory. The study argues that rethinking the relationship between mass and leader through political theology provides an opportunity to make sense of the nature of this relationship.*

Keywords: *Political theology, leader, mass, Carl Schmitt, populism.*

Giriş

Leo Strauss, 1954-1955 yılları arasında Kudüs'te İbrani Üniversitesi'nde verdiği derslerin gözden geçirilmiş hali sayılabilecek "Politika Felsefesi Nedir?" başlıklı metninde şunları söyler: "Politika felsefesini politika teolojisinden ayırt etmeye mecburuz. Politika teolojisiyle ilahi vahye dayanan politik öğretileri anlıyoruz. Politika felsefesiye tek başına insan zihni için ulaşılabılır olanla sınırlıdır" (Strauss, 2017: 46). Peki acaba Strauss'un sözünü ettiği türden bir ayrımı gerçekten yapmak mümkün mü? Politika felsefesinin sınırları içine girmeyen bir politik teolojik tartışmadan söz edilebilir mi? Politik teolojinin içeriğini sadece "ilahi vahye dayanan politik öğretiler" üzerinden düşünmek bize yetkin bir kavrayış çerçevesi sunabilir mi? Strauss'un politika teolojisi ile politika felsefesi arasına koyduğu sınır bu kadar keskinken, düşünürün bu iki alanı birbirinden ayırmak konusunda gösterdiği hassasiyetin anlamı nedir?

*Prof. Dr., Çankaya Üniversitesi, İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi, Siyaset Bilimi ve Uluslararası İlişkiler Bölümü.

Makale gönderim tarihi: 20.04.2019

Makale kabul tarihi : 21.05.2019

Amme İdaresi Dergisi, Cilt 52, Sayı 2, Haziran 2019, s.1-24

Bu sorular kuşkusuz çoğaltılabilir. Ancak bu çalışma zikredilen sorular üzerinden gitmeyecek. Çalışmanın peşinden gittiği soru basitçe şu: Kitle ve lider ilişkisini politik teoloji üzerinden düşünmek bize bu ilişkinin doğasını anlamak için bir fırsat sunabilir mi? Bu soru paralelinde çalışmanın amacı, politik teoloji perspektifi üzerinden kitle ve lider ilişkisini yeniden düşünmeye çalışmak olacak. Bu amaç doğrultusunda çalışma iki ana bölümden oluşuyor. İlk bölümde politik teolojiye dair tüketici olmayan ve genel hatları bakımından tasvir edici olmakla yetinecek bir tartışmaya yer veriliyor. İkinci bölümde ise bu hat üzerinden belirli siyasal bağlamlara ve tartışmalara referansla kitle ve lider ilişkisinin politik teolojik doğası üzerinde duruluyor. Çalışmanın ana argümanı; günümüzde hâlâ canlılığını koruyan kitle ve lider ilişkisine dair tartışmaların özü itibarıyla politik teolojik bir perspektiften kaçamayacağı ve bu perspektif kavranmadan işaret edilen tartışmaların da tam olarak kavranamayacağı şeklinde özetlenebilir. Bu genel girizgâhın ardından artık şu soruyu sormanın zamanı geldi: Nedir bu politik teoloji?

Politik Teoloji: Genel Bir Çerçeve

Politik teolojinin kendinde bir sentez fikrine işaret ettiği açıktır. Bu haliyle kavram öncelikle siyasetin ve siyasal olanın, teoloji ve teolojik olanla kesişimine işaret eder. Politik teolojinin çok yönlü ve çok biçimli bir karakter arz ettiği sıkça vurgulanır (Simmons, 2018: 681). Bu doğrultuda Davis, kavramın “tek bir tanıma direnen” yapısına dikkat çekerken (Davis, 2010: 5); Kotsko “politik teoloji alanının henüz kesin bir biçimde tanımlanmamış olduğu”nu vurgular (Kotsko, 2013: 107). Politik teolojinin ardındaki kurucu dinamiklerinden biri “teolojinin belirli siyasal ve toplumsal kurumlar için meşrulaştırılmış bir tür köken”e dönüşmesi (Dickinson, 2013: 92) süreci ile ilintilidir. Bu süreç özelinde politik teoloji kavramsallaştırması sadece dine indirgenemez (Hammill ve Lupton, 2012: 1, 5). Politik teoloji alanında sıkça karşımıza çıktığı haliyle “ilahi otoritenin doğası ve onun devlet iktidarıyla ilişkisi” (Farneth, 2019: 112) sorunu üzerinde düşünmek temayülü son derece belirgindir.

Hammill ve Lupton’ı izleyerek söyleyecek olursak, politik teoloji “dinsel ve siyasal hayat arasındaki rekabeti, anlaşmaları ve değiş tokuşu” ifade etmek için kullanılacak bir kavram olarak düşünülebilir (Hammill ve Lupton, 2012: 1). Stlsett’e göre, “politik teoloji iktidarla ilgilidir. Tanrıya inancın ve siyasal iktidarın iç içe geçme biçimlerini analiz eder, eleştirir ve inşa eder” (Stlsett, 2015: 477). Politik teoloji bu çerçevede “egemenlik, öznellik ve kolektivitinin siyasal ve dinsel kavranışlarının özsel bir kesişimi” (Reinhard, 2010: 45) olarak da düşünülebilir. Burada belirtilmesi gereken önemli husus, “politik teolojinin sadece sekülerleşmiş bir devletteki siyasal kavramlarla sözde premodern teolojik kavramlar arasındaki benzerlikleri göstermeye çalışan bir disiplin değil, aynı zaman-

da siyasal kavramların desekülarizasyonu”na (Kavka, 2018: 699) da işaret eden bir girişim olduğudur. Anlaşılabilirliği üzere, politik teoloji tek anlamlı bir içerik üzerinden tanımlanamaz. Espejo’yu takip ederek söyleyecek olursak, politik teoloji “dini olanın siyasal otoriteye tabi kılınması”, “siyasal sorunlara dair teolojik bir tefekkür”, “teolojinin siyasal ve toplumsal bağlamını hesaba katan eleştirel hermeneutiği”, “siyasette aşkın olanın keşfi olarak anlaşılabilirlikte siyasal düşüncenin eleştirel hermeneutiği”, “hukuk ve siyaset teorisindeki kavramlarla teoloji arasındaki yapısal ilişkilerin analizi” (Espejo, 2010: 477-478) gibi farklı düzlemler üzerinden tanımlanabilir.

Politik teoloji öncelikle siyasal olan ve teolojik olan arasındaki ilişkiselliğe dikkat çeker. Bu eksende politik kavramlar ile teolojik kavramlar arasında ortaklaştırıcı bir içerik arayışı söz konusudur. Farklı alanlar ve görüngüler arasında onları bir arada düşünmeyi mümkün kılacak bir dizi bağlantı olduğu fikri, politik teolojinin kabullerinden biridir. Bu açıdan politik teolojinin işlev odaklı bir perspektife sahip olduğunu iddia etmek mümkündür. Politik teoloji, siyaset ve teoloji alanlarındaki kavram ve yaklaşımların taşıdıkları farklı isimlere rağmen sahip oldukları işlevler temelinde salt bir benzerliğin ötesinde değerlendirilmesi gereken bir içeriğe sahip olduklarına dikkat çeker. Bu işlevsellik, iki farklı alandaki kavramları esasında birbirinin izdüşümsel sureti olarak kabul etmek eğilimindedir. Bu bağlamda Schmitt’in “teolojik ve hukuksal kavramların sistematik benzerliği”nin (Schmitt, 2002: 46) altını çizmesi tesadüf değildir. Zira Schmitt’in de örneğini sunduğu “devletin hukuksal teorisindeki çoğu kavramın ve argümanın teolojideki kavramlar ve argümanlarla tarihsel ve yapısal bir ilişkisi olduğu”nu iddia eden “teolojik yapısalcılık” (Espejo, 2010: 479) politik teoloji perspektifi içinde belirleyici bir konumdadır.

Kahn’ın da vurguladığı üzere, “son yıllarda politik teoloji sorununa dair dikkate değer bir ilgi” (Kahn, 2012: 23) söz konusudur. 9/11 saldırılarından 2011’deki Arap Baharı’na uzanan bir hatta yaşanan siyasal gelişmeler, politik teolojiye hasredilen bu derin alakanın arka planında zikredilebilecek hususlar arasındadır (Bradley ve Ceralla, 2016: 205). Bu çerçeve içinden bakıldığında, politik teoloji perspektifinin kurucu unsurlarından birinin “seküler liberal siyaset teorisinin köklü bir eleştirisi” (Laborde, 2014: 689) olduğu söylenebilir. Yine aynı hatta değerlendirilebilecek bir biçimde, “politik teolojinin modern toplumun evrimine dair seküler anlatımın ardındaki normatif güdüyü aşmaya dair bir potansiyeli olduğu”na yönelik tespitler (Schaefer, 2014: 270) bu alanın asli kabulleri arasında zikredilebilirler.

Fiorenza’nın dikkat çektiği gibi, esasen politik teoloji “Stoik felsefeden ve onun teolojiye dair mitik, doğal ve politik teoloji şeklindeki üçlü sınıflandırması”ndan köklerini alan, Roma siyasal-hukuksal düşüncesi içinde Quintus

Mucius Scaevola ve Marcus Terentius Varro gibi isimler tarafından kullanılan, özellikle Varro'nun "şairlere ve tiyatroya ait olan mitik teoloji, filozoflara ve onların okullarına ait olan doğal teoloji ve şehirlerdeki kamu görevlilerine ilgilen-diren politik teoloji" arasında tesis etmek istediği ayrım üzerinden ilerleyen bir kavramsal geçmişe sahiptir (Fiorenza, 2005: 87). Hristiyanlığın kurumsallaşması süreci içinde ise St. Augustine gibi isimler -Scaevola'nın ve Varro'nun da adını zikrederek- bu üçlü teoloji ayrımının aslında "üç tip tanrı arasında yapılan bir ay-rım" olduğuna dikkat çeker ve özellikle Varro'nun yaklaşımındaki haliyle politik teolojinin mitik ve doğal teolojilerin bir bileşimi olarak anlaşılmalı istendiğini belirterek bu perspektifi eleştirir (Augustine, 1994: 33-34, 49). Anlaşılabilceği üzere politik teolojinin Avrupa özelindeki tarihini Kilisenin ya da Papalığın mer-kezi konumunun uzağında düşünmek bir hayli güçtür. Esasen, O'Mahony'nin zikrettiği gibi, bu arka plana rağmen "Avrupa için politik teolojinin unsurları özellikle devrimci ayaklanmalara bir yanıt olarak geç onsekizinci yüzyılda ortaya çıkmıştır" (O'Mahony, 2009: 180).

Yine Fiorenza'nın dikkat çektiği üzere, "moderniteye geçişle birlikte po-litik teolojinin değişen kavramsallaştırması üç ayrı dönemde ortaya çıkar: Ondo-kuzuncu yüzyılın karşı-devrim döneminde, Weimar-sonrası Alman Cumhuriyeti'nde ve İkinci Dünya Savaşı Alman teolojisi içinde. Her üç dönemde de politik teoloji terimi bir modernite eleştirisi içinde kullanılır" (Fiorenza, 2005: 87). Bu minvalde Louis de Bonald, Joseph de Maistre ve Donoso Cortes gibi katolik fi-lozoflar politik teolojiyi savunan bir hatta karşımıza çıkarlar ve politik teoloji bir Aydınlanma ve Fransız Devrimi eleştirisi zeminine dönüşür (Fiorenza, 2005: 88). Carl Schmitt'in de politik teolojik perspektifine damga vuran dinamiklerden bi-rinin, düşünürün zikredilen isimlere ve onların temsil ettiği ondokuzuncu yüzyıl Katolikliğine duyduğu hayranlık (Schaefer, 2014: 272) olduğu unutulmamalıdır. Bu açıdan zikredilen isimler, Schmitt'e giden yolun öncüleri arasında sayılabil-irler (Ball, 2013: 67). Nitekim Schmitt de bu üç ismi "karşı-devrimin Katolik devlet felsefecileri" (Schmitt, 2012: 42) olarak selamlar.

Teorik düzlemde politik teoloji bir müddettir "Carl Schmitt'in karmaşık mirası üzerinde çalışan eleştirel teorisyenlerin" canlandığı bir faaliyet olarak somutlaşmıştır (Lloyd ve True, 2016: 505). Bu noktada düşünürün söz konusu alan içinde sahip olduğu konumu kısaca özetlemek yerinde olacaktır. Heinrich Meier, Carl Schmitt'in politik teoloji kavramını Mikhail Bakunin'den aldığını belirtir ve Bakunin'in *Mazzini'nin Politik Teolojisi* (1871) kitabını zikreder. Bu-rada dikkat çekici olan şey, Bakunin'in kavramı kullandığı çerçevenin bu Rus anarşistin "vahyin hakikatine saldırması, Tanrının varlığını reddetmesi, devleti ortadan kaldırmak istemesi" ve dolayısıyla Roma Katolikliğinin pozisyonu kar-şısındaki sert eleştirileri içinden somutlaşırken; Schmitt'in kavramı tam aksi is-

tikamette “olumlu bir içerik”le ve Bakunin’in reddettiği şeyleri onaylayan bir bağlantı dizgesi içinde kullanmasıdır (Meier, 2007: 79-80). Schmitt kendi politik teolojisinin kurucu argümanını “modern devlet kuramının bütün önemli kavramları dünyevileştirilmiş ilahiyat kavramlarıdır” diyerek ve bu dönüşümü “her şeye kadir Tanrı’nın her şeye kadir kanun koyucuya dönüşmesi” üzerinden açıklayarak ifade eder (Schmitt, 2002: 41). Kardeş’e göre, “Schmitt teolojik bir sorundan bahsetmektedir ancak onun bu soruna çözüm olarak gösterdiği alan politikadır” (Kardeş, 2015: 35).

McCormick’in deyişiyle, “Schmitt düşüncesindeki haliyle politik teoloji özelinde ‘siyasal’, kutsalımsı bir egemen güç ile bağdaşır” (McCormick, 2011: 177). Schmitt’in politik teolojik pozisyonu bir romantizm ve liberalizm eleştirisinden bağımsız düşünülemez. Schmitt “siyasi olanın, bir yandan ekonomik veya teknik-örgütsel olanın içinde yok olurken”, romantik-liberal “ebedi sohbet”in siyasal olan üzerindeki aşındırıcı etkisinden ve nihayetinde “siyasi düşüncenin çekirdeği olan titiz ahlaki karardan sakınıldığı”ndan ve zaten nihayetinde “modern devletin de büyük bir fabrikaya” dönüştüğünden söz eder (Schmitt, 2002: 68). Yine benzeri bir düzlemde “burjuva liberalizminin doğası gereği devleti ve siyasal’ı inkâr ettiği”ni savunur (Schmitt, 2006a: 81). Düşünür siyasi partilerin “tartışma halindeki fikirler olarak değil, sosyal ve ticari güç odakları olarak karşı karşıya geldiğini, karşılıklı çıkarlarını ve iktidar şansını hesapladıklarını, bu fiili temeller üzerinde uzlaşmaya varıp koalisyon kurduklarını” gözlemlemiştir (Schmitt, 2006b: 21). Bu eğilimi güçlendiren bir biçimde Schmitt “Weimar Anayasası’nın da “bütünselliğini yitirmiş, dahası sorun yaratmaya başlamış bir kanun kavramına sahip olduğu”na dikkat çeker (Schmitt, 2016: 95). Aslında Schmitt sadece 1920’lerde ya da 1930’larda yazdığı metinlerde değil, daha geç tarihli metinlerinde de bu eleştiriden tam olarak kaçamamış bir soruna, hukuk alanının yaşadığı çok boyutlu krize atıfta bulunur. Örneğin, 1960’ların başında da “bugün hukuk ve onunla birlikte yasallık tartışmasız bir kriz içindedir” tespitini yapar (Schmitt, 2017a: 112-113).

Schmitt “devlet egemenliğinin özü”nü “hukuken zorlama veya hükmetme tekelinde değil”, en kapsayıcı anlamıyla, “karar verme tekelinde”nde görür (Schmitt, 2002: 20). “Birliklerin en üstünü” olarak siyasal birlik, gücünü “karar verebilmek” yetisinden alır ve bu haliyle de siyasal, “bir birliğin yoğunluk derecesine” işaret eder: “En yoğun birlik ya vardır ya yoktur” (Schmitt, 2019: 284). Daha spesifik bir biçimde belirtmek gerekirse, Schmittci politik teolojinin kalbinde taşıdığı kavram egemenliktir. Bodin-Hobbes çizgisinden Schmitt’e uzanan bir düzlemde egemenliğin teorik temelleri tartışması hem önemli hem de yeni okumalara açık (Myers, 2013: 337-347) bir manzara arz eder. Örneğin Wendy Brown, Schmitt’in siyasal birlik için söylediklerini anımsatan bir biçimde şunları söyler:

“Egemenliği ya tam olan ya da hiç olmayan bir şey yapan katiyet ve kararlılığıdır. Nasıl ki ‘bir bakıma’ Tanrı olamazsa, ‘bir bakıma’ egemen de olamaz” (Brown, 2011: 62).

Shaw’un zikrettiği üzere, “Schmitt için siyasal iktidarın meşrulaştırılması egemen tarafından yerine getirilen bir görevdir” (Shaw, 2017: 805). Schmittci perspektifte “politik romantizm ve seküler-liberal parlamenterizmin siyasal olmanın yok edilmesi” olarak düşünülmesi (Das, 2014: 258) önemli bir dizi soruna işaret eder. Schmitt’in *Politik Teoloji* metninin birinci bölümünün ilk cümlesinin politik teolojinin niteliğine değil, egemenliğin niteliğine atıfta bulunması bu açıdan tesadüf değildir: “Egemen, olağanüstü hale karar verendir” (Schmitt, 2002: 13). Burada karşımıza çıkan kararın merkeziliği sorunu, politik teoloji tartışmalarının önemli unsurlarından biridir. Sözgelimi, Schmitt’ten çok önce, Spinoza’nın *Teolojik-Politik İnceleme*’de Yahudi devleti ve tarihine bakarak yaptığı şu tespit dikkate değer bir görünüm arz eder: “Gerek devlet gerekse din açısından günah ya da sevap konusunda karar verme hakkını üstün gücü kullananlara tanınmanın ne büyük bir zorunluluk olduğunu görüyoruz” (Spinoza, 2010: 269). Bu açıdan günaha ve sevaba karar verme iradesinin, siyasal egemene dost ve düşmana karar vermenin yolunu açacağını da ifade etmek mümkündür. Üstelik egemenlik sorunu Spinoza’daki haliyle de bir siyasal birlik sorunundan ayrı düşünülemez. Zira Spinoza, Tanrı’nın Yahudileri diğer uluslara tercih etmesinin nedenini -“Yahudilerin diğer ulusları bilgileri ya da dine bağlılıkları ile aşması”yla değil- “topluma ve bir siyasi bütüne sahip olup yıllar boyu onu ayakta tutmasını sağlayan bahtları” ile açıklar ve ekler: “(...) Yahudilerin yalnızca şu açıdan diğer tüm uluslardan üstün olduğu açık seçik görülür: Yaşama güvenliği açısından işlerini başarıyla yürüttüler ve büyük tehlikelerin üstesinden geldiler” (Spinoza, 2010: 83, 85).

Karar nosyonunun egemenlik için taşıdığı merkezi konum, nihayetinde Schmitt’in egemene atfettiği niteliklerden bağımsız düşünülemez. Gordon’un dikkat çektiği üzere, “Schmitt için egemenlik Arendt için kuvvet gibidir; onu bölmek onu zayıflatmak anlamına gelecektir” (Gordon, 2009: 333). Burada Schmitt’in pozisyonu “modern anayasal devletin teolojik modeli terk etmediği ve fakat teolojinin yapısal kavranışının ifade edilme biçimini değiştirdiği”ni (Rae, 2016: 558) anımsatmak çabası içinden şekillenir. Schmitt’in politik teolojik perspektifinden bakıldığında manzara açıktır: “Ortaçağ Hristiyanlığının her şeye kadir Tanrısı kadirimutlak bir monarka -örneğin Hobbes’un *Leviathan*’ındaki “Ölümlü Tanrı”ya- dönüşmüştür” (Critchley, 2012: 103). Karar merkezli egemenlik nosyonu, pozitif hukukun kendiliğindenciliğine de karşıt bir pozisyonda konumlanır. Hans Kelsen ve Carl Schmitt arasındaki düşünsel gerilimin; Schmitt’in politik teolojisinin, “sadece hukuk ve devletin iki ayrı varlık olduğunu ileri sürmesi nedeniyle değil, devletin hukuku aşan” yönüne işaret etmesiyle ve bu açıdan “Kel-

sen'in reddettiği dualist doktrinlerin" bir örneği olarak somutlaşmasıyla da ilgili bir tarafı olduğu açıktır (Baume, 2009: 380).

Buraya kadar genel hatlarına işaret edilen politik teoloji ile politik nostalji fikri arasında dikkate değer bir bağ vardır. Bu hatta düşünülebilecek bir şekilde Monagle, Schmitt'in politik teolojik yaklaşımının özü itibarıyla Roma Katolik Kilisesi'nin Ortaçağ'da temsil ettiği -siyasal olan ile kutsal olan arasında bir ayırımın mevcut olmadığı- merkezi pozisyonun idealizasyonuna dayandığına işaret eder (Monagle, 2010: 115). Bu idealizasyon, Schmitt'in kararcılığın kesinliği ile birlikte düşündüğü egemeni de idealize etmesine yol açar. Egemen sadece ilahiyattaki mucize nosyonu ile benzeş olağanüstü hale değil (Schmitt, 2002: 41), kimin dost kimin düşman olduğuna da karar veren iradedir. Örneğin Schmitt için "dinsel topluluk sıfatıyla başka bir dinsel topluluğa karşı din savaşına girişen ya da başka türden savaşlar yürüten bir topluluk, dinsel olmanın ötesinde siyasal bir birimdir" (Schmitt, 2006a: 57). Zira Schmitt için siyasal yaşamın varlığı, doğrudan "dost-düşman ayrımı"na dayanır (Schmitt, 2006a: 71). Tam da bu noktada Schmitt'in liberalizm karşıtlığının kırılğanlığına işaret eden bir yaklaşım söz konusudur. Schmitt'in esasında "bir liberal gibi düşündüğü"nü kaydeden ve ona 22 Nisan 1933'te -Nasyonal Sosyalist hareketi kastederek- "yeni harekete sırtını dönmemesi için bir rica mektubu" gönderen (Friedlander, 2016: 73) Martin Heidegger'in yaklaşımı bu çerçevede hatırlanabilir. Heidegger'in Schmitt'ci perspektife dair eleştirilerinin dikkat çekmeye çalıştığı şey, "ötekinin dost olarak belirlenmesinin ötekinin düşman olarak belirlenmesinden daha temel bir şey olduğu, zira düşman olarak ötekinin ancak zaten çoktan ortaya çıkmış bir bütünlüğün, yani polis'in, mevcut olduğu noktada görünür olacağı" şeklinde özetlenebilir (Hemming, 2016: 289). Genel hatlarını tartıştığımız politik teolojik perspektif üzerinden kitle ve lider ilişkisine bakmak tam da bu noktada anlamlı olsa gerekir.

Kitle ve Lider: Politik Teolojik Bir Perspektif

Kitle, siyaset teorisinin en tartışmalı konularından biridir. Hem nicelik hem de nitelik temelli sınıflandırmaların konusu olarak kitleye dönük, Platon'dan başlatılabilecek hoşnutsuz bakış, demokrasinin hakim siyasal paradigma haline geldiği tarihsel süreç içinde önemli dönüşümler ve kırılmalar yaşamıştır. Kitle tartışmasına dair genel bir bakış bizi öncelikle onun nasıl tanımlandığı sorununa götürür. Bu minvalde, Aytaç'ın vurguladığı gibi, "kalabalık ontolojiktir ve toplumun hukuksal bir düzenlenişe tabi tutulmasına zemin teşkil eder. Oysa kitle, her zaman belli teknolojilerle bir arada düşünülmüştür ve hayatın psikolojik açıdan yönetilmesine aracılık eder" (Aytaç, 2011: 195). Bu temelde kitleler tek tek sınıfların sahip olduğu bilinçten farklı bir bilinç durumuna sahiptirler. Nitekim Arendt'in işaret ettiği üzere, "kitleler ortak bir çıkar bilinciyle bir araya gelmez; belirli, sınırlı

ve elde edilebilir hedefleri olan belirgin bir sınıf mantığından da yoksundurlar” (Arendt, 2018: 44-45).

Politik teolojik bir perspektiften bakıldığında kitle -teolojik bir özne olarak inananların genel karakteristiğine uygun bir biçimde- umut ve korku arasındaki bir salınım özelinde düşünülür. Bu salınım içinde kitle çeşitli duygu halleriyle tanımlanır. Kitleyi “uyrukları, meslekleri ya da cinsiyetleri ne olursa olsun şu veya bu vesileyle biraraya gelmiş bireyler toplama” (Le Bon, 2018: 27) olarak tanımlayan Le Bon için kitle bir “kollektif ruh”a sahiptir; “bu yeni ruh (onları) tek tek hissederken, düşünürken ve eyleyken taşıdıkları ruhtan oldukça farklı bir biçimde hissetmeye, düşünmeye ve eylemeye sevk eder” ve dolayısıyla “akıl yönünden hiçbir şekilde benzeşmeyen kimseler; içgüdüleri, tutkular, duygular yönünden sıkı bir benzerlik gösterebilir” (Le Bon, 2018: 30-32). Yine Le Bon’a göre kitle, hisleyle hareket eden bir kollektivitedir. Kitlenin modern demokrasilerdeki mensubu seçmen ise “arzularını ve kibrini pohpohlayan şeylere dört elle sarılan” bir özne olarak tecessüm eder (Le Bon, 2018: 177). Tüm bu temelden hareketle Le Bon’un kehaneti “kitlelerin ilahi yasalarının, kralların ilahi yasalarının yerini alacağı” (Le Bon, 2018: 18) yönünde temayüz eder. Bu açıklamalarının “negatif Spinozacılık” olarak değerlendirilebilecek bir tarafı olduğu söylenebilir. Le Bon’un kitleyi duygular üzerinden düşünmesi onu Spinoza’ya yaklaştırırken, bu duyguların yıkıcılığına yaptığı aşkırı vurgu onu Spinoza’dan ayırır. Zira Spinoza “insanlar akıldan ziyade kör arzularıyla davranırlar ve sonuç olarak insanların doğal gücü, yani insanların doğal hakkı akılla değil, ama onları eylemde bulunmaya mecbur eden ve sayesinde kendilerini korumaya çabaladıkları tüm iştahlarla tanımlanmalıdır” (Spinoza, 2009: 16) derken bu türden bir tanımlama çabası içinde insanlar için rasyonel bir yaratıcılık ve özgürlük imkânı da görür.

Le Bon’un kitle insanı, Reich’in “küçük adam”ı ile önemli benzerlikler gösterir. Reich klasikleşen metninde şöyle yazar: “Küçük Adam kendisiyle ilgili hakikati duymak istemiyor ki! Kendisinin olan büyük sorumluluğu üstlenmek istemiyor ki! O, bir Küçük Adam olarak kalmak, ya da küçük bir büyük adam olmak istiyor. Zengin olmak, ya da bir parti lideri, bir bölük kumandanı ya da kötülükleri ortadan kaldırma derneğinin sekreteri olmak istiyor Küçük Adam” (Reich, 2009: 20-21). Bir “küçük adam”lar topluluğu olarak kitle, kendisini özne olarak inşa edebilmek için bir başlangıç ritüeline ihtiyaç duyar. Bu noktada “topluluğun kendi kendisini muhafaza etmek için kurban ettiği şey kendisinden başka bir şey değildir” (Esposito, 2018: 58). Bu kurban etme işleminin siyaset teorisindeki açıklamalardan biri doğa durumundan siyasal topluma nasıl geçildiği ile ilgilidir. Nihayetinde “sosyal ve siyasi kümenin birliğini dile getirmek için girilen tüm bu çabalar, tabii hukuk kuramının, ideal toplum ya da devleti ‘tabii’ bireyin yalnızlığından yola çıkarak kurmak şeklinde ifade edilebilecek ana sorununa yanıt

verir. Burada kullanılan başlıca araç sözleşme fikridir” (Dumont, 2005: 153). Dumont’un açıklaması doğrultusunda ve Foucault’nun da işaret ettiği üzere, “klasik hukuksal iktidar kuramında iktidar, bir malın sahibiymişçesine edinilen ve bunun sonucunda, bütünüyle ya da kısmi olarak, temlik ya da sözleşme niteliğindeki hukuksal bir bağıt ya da hak doğurucu bir bağıt yoluyla aktarılabilen ya da devredilebilen bir hak gibi görülür” (Foucault, 2002: 29). Bu hakkın ardındaki güç, Gauchet’nin “biraraya gelme” çerçevesinde işaret ettiği iradedir ve aslında “bu irade mevcut olduğu için sözleşme vardır” (Gauchet, 2013: 102).

Tüm bu manzaradan hareketle Locke için doğa durumu “hiç kimsenin diğerinden daha fazla İktidar ve Yetkiye sahip olamadığı, bütün İktidar ve Yetkinin karşılıklı olduğu bir eşitlik durumu”dur (Locke, 2012: 9). Bu eşitlik durumundan toplum sözleşmesi ile birlikte çıkmak, sadece yeni ve politik bir öznellik modunun açığa çıktığı bir momente değil, egemenin de zuhur ettiği bir çerçeveye işaret eder. Hobbes’un da belirttiği gibi, “bir insan topluluğu, kendi arasında ahit yaparak, hepsinin birden kişiliğini temsil etmek, yani onların temsilcisi olmak hakkının hangi kişiye veya heyete verileceği konusunda çoğunlukla anlaştığı vakit, bir devlet kurulmuştur denir” (Hobbes, 2007: 131). Burada zikredilmesi gereken bir husus da “anlaşmanın egemen ve tebaası arasında olup bitmediğinin aşikarlığı” ve “anlaşma imzalandığında egemenin henüz ortada olmadığı”dır (Durkheim, 2012: 39).

İşte bu noktada liderin rolü özel bir önem kazanır. Bu zemin üzerinden Rousseau’nun aile temelli açıklaması kitle ve lider ilişkisinin politik teolojiye eklenildiği dinamiğin bir uzantısı sayılabilir: “Aileye politik toplumların ilk örneği diyebiliriz: Bu toplumlarda baş bir baba, halk da çocuklar gibidir; hepsi de eşit ve özgür doğdukları için, özgürlüklerinden ancak çıkarları uğrunda vazgeçerler. Aradaki bütün ayrılık şudur: Ailede babanın çocuklarına olan sevgisi onlara gösterdiği özeni karşılar; devletteyse, devlet başkanının kendi halkına beslemediği bu sevginin yerini hükmetmek zevki alır” (Rousseau, 1987: 15). Rousseau’nun özellikle *Toplum Sözleşmesi*’nde hissedilen politik teolojik perspektifi, babanın rolünü liderin rolü ile iç içe düşünür. Burada baba, tabii ki teolojik çağrışımlara da açıktır. Bu çağrışımlar özelinde -ve yine başka teolojik çağrışımlar üzerinden- çoban figürü de tekinsiz suretini gösterir. Bu, modern iktidar algısı içinde belirli bir pastorallığın hâlâ ve her şeye rağmen mevcut olduğunun da bir işaretidir. Foucault’nun anımsattığı gibi, “peşinden koyun sürüsünün geldiği çoban olarak ilahi varlık, kral ya da lider fikri, Yunanlılar ile Romalıların bilmedikleri bir şeydi. (...) Antik Doğu toplumlarında (Mısır, Asur, Filistin) durum böyle değildir. Firavun Mısırlı bir çobandı. Aslında, taç giyme gününde ritüel olarak çobanın değneğini alırdı; ‘insanların çobanı’ terimi Babil monarkının unvanlarından da birisiydi. Ancak Tanrı da, insanları otlayacakları çayıra götürme ve onlara yiyecek sağlama

bakımından bir çobandı” (Foucault, 2014: 28). Foucault, sözü edilen türden bir çoban fikrinin Yunan ve Roma uygarlıkları için bilinir olmadığını söylese de modernite ile birlikte ortaya çıkan yeni siyasi rasyonalite biçimleri içinde bu türden bir “çoban” figürünün gölgesinin hissedildiği söylenebilir. Tam da bu ekseninde değerlendirilebilecek bir biçimde Le Bon’un “kitle liderden hiçbir zaman vazgeçemeyecek köle ruhlu bir sürüdür” (Le Bon, 2018: 118) tespiti ise kitleden çok liderin rolüne işaret etmesi bakımından kayda değerdir.

Gerçekten de Le Bon’un pozisyonu, kitleden çok liderin belirleyiciliğine işaret eden bir çizgidir. Bu açıdan söz konusu çizginin ardındaki mantık, Rousseau’nun genel irade özelinde liderin konumuna yaptığı vurgu ile örtüşür. Durkheim’in sözleriyle, “Genel irade kendisi gibi olduğunda doğruluğu kesin ve yanılmazdır. Herkesin iyiliği için hareket ettiğinde ve genel olarak topluluğu amaç edindiğinde kendisi gibi olmuş olur” (Durkheim, 2019: 50). Schmitt’e göre ise Rousseau’nun *Toplum Sözleşmesi*’ndeki haliyle devlet teorisi -genel irade kavramı üzerinden- “demokrasinin doğru tanımının yöneten-yönetilen özdeşliği olduğunu kanıtlar” niteliktedir (Schmitt, 2006b: 31). Schmitt, genel irade kavram-sallaştırmasını düşünürken kavramın Rousseau’nun siyasal teorisindeki önemine dikkat çeker. “Devleti bir birlik olarak meydana getiren ve egemenin iradesi”ne işaret eden bir kavram olarak genel irade, “tıpkı gücün ve hakkın Tanrı’da birleşmiş olması ve onun buyruklarının daima iyi olması gibi” egemenin “daima haklı, yanılmaz, bozulmaz, değişmez ve saf” doğasına atıfta bulunur (Schmitt, 2017b: 100-101). Bu türden bir okuma Schmitt’in genel irade kavramında bulduğu politik teolojik niteliğe dikkat çektiği için bilhassa önemlidir. Genel irade fikrinin işaret ettiği bu politik teolojik nitelikleri haiz egemenlik fikri bizi yeniden kitle ve lider ilişkisi özelinde liderin belirleyiciliği sorununa götürür. Bu çerçeveden hareketle tıpkı Le Bon gibi Freud için de liderin kilit önemde olduğu söylenebilir. “Önderin önemini göz önünde tutmaksızın kitlenin özünü kavrayamayacağımıza inanmaktayız” (Freud, 2017: 86) diyen Freud’a göre “bütün bireyler birbirine eşit olmayı ama hepsi de bir önder tarafından yönetilmeyi ister” (Freud, 2017: 89). Freud, Rousseaucu çağrışımlara ve teolojik bir tona sahip bir biçimde, “kitle önderi hala ilk insan topluluğundaki korkulan ilk-babadır, kitle hala sınırsız bir güç tarafından egemenlik altında tutulma eğilimindedir, otoriteye hayli düşkünlüğü vardır” (Freud, 2017: 97) tespitini yapar.

Peki bu noktada Rousseau-Le Bon-Freud çizgisindeki bu tartışmanın bağlamsal bir hakikate işaret ettiği bir tarihsel andan söz etmek mümkün olabilir mi? Bu soruyu yanıtlamak için burada durup Weimar Almanyası’ndan III. Reich’a uzanan dönemi çok genel hatlarıyla düşünmek faydalı olabilir. Bu dönem politik teoloji tartışmaları için de son derece verimli bir dönemdir. Nitekim Fiorenza, “Carl Schmitt’in politik teolojisi Weimar Cumhuriyeti’nin siyasal kültürü bağla-

mında gelişmiştir” (Fiorenza, 2005: 89) derken; Schaefer, politik teolojiye yönelik düşünsel mesainin “Weimar (dönemi) politik teoloji”sine özellikle eğildiğini (Schaefer, 2017: 231) vurgular.

Weimar dönemi Almanyası; derin toplumsal kargaşaların, siyasal hareketliliğin ve parçalanmışlığın, türlü görünümüleriyle sokakla bağlantısını hiç kesmeyen teyakkuzcu bir kitlesel siyaset algısının, Weimar döneminin “nomosu olarak” (Schmitt, 2018: 68) hayli demokratik bir Anayasa’nın, ekonomik istikrarsızlığın ve ezcümle Schmittci anlamıyla parlamenter demokrasinin krizinin damga vurduğu bir yerdir. Tüm bu manzarayı anlamak için sadece “on beş yıllık Weimar cumhuriyeti döneminde 20 farklı hükümet”in kurulmuş olduğunu (Storer, 2015: 79) belirtmek bir fikir verebilir. Öfke ve geçici huzur halleri arasında seyreden ruh hali ile Weimar Almanyası’nda sadece siyasal alanda değil, toplumsal hayatta da bölünmüşlük dikkati çeker. Örneğin Walter Benjamin 1920’lerin sonunda Almanya’nın manzarasından bahsederken “fikir hayatına karşı dizginlenmek bilmeyen bir düşmanlık ayaktakımının içine işlemiştir” tespitini yapar (Benjamin, 2016: 34). Sadece 1919-1921 yılları arasında olanlara bakmak bile Weimar dönemine damga vuran ruh halini anlamak için işlevsel olabilir. Berlin’de yaşanan Spartakist ayaklanmadan Bavyera Başbakanı Kurt Eisner suikastine, Bavyera’da kurulan Sovyet Cumhuriyeti’nden Dışişleri Bakanı Walther Rathenau’nun öldürülmesine ve sadece 1919 yılında sayısı 3719’u bulmuş olan işçi eylemlerine ya da 1921’de Hitler’in Nasyonal Sosyalist Alman İşçi Partisi’nin genel başkanı olmasına (Storer, 2015: 38-39, 47) uzanan hatta yaşananları düşünmek bu açıdan anlamlıdır. “Ülkeyi kasıp kavuran (bu) şiddet dalgası” (Storer, 2015: 62) içinde şiddetin siyasal anlamı üzerinde düşünmek eğiliminin ortaya çıkması şaşırtıcı sayılmaz. Yaşanan kaotik manzaranın ima ettiği Mesih fikri, kefarete teması, kurtuluş nosyonu, bir kez daha politik teolojik bir siyaset tahayyülünü devreye sokar. Bu noktada Walter Benjamin’in 1921 tarihli Şiddetin Eleştirisi metninde mitik şiddet ve ilahi şiddet nosyonları arasında yaptığı ayırım anımsanabilir: “Mitik şiddet hukuku yaratıyorsa, ilahi şiddet hukuku yok eder; ilki sınırlandırır, ikincisi sınırları ortadan kaldırır; mitik şiddet hem yükümlülük hem de kefarete getirir, ilahi şiddet kefareti ortadan kaldırır; mitik şiddet tehditkârdır, ilahi şiddet vurucudur; ilki kanlıdır, ilahi şiddet kan dökmeden öldürücüdür” (Benjamin, 2010: 38). Burada Derrida’nın mitik şiddetin eski Yunan geleneğine, ilahi şiddetin Yahudi geleneğine olan aidiyetinin altını çizmesi ise konumuz açısından özellikle anlamlıdır (Derrida, 2010: 80). İlahi şiddetin yıkıcılığı onun, Agamben’in de altını çizdiği haliyle, “yasal düzene dışsal” oluşundan gelir (Agamben, 2010: 172). Bu şiddet türü, “iktidar dışında bulunanların ve iktidar kurmak gibi bir amacı olmayanların şiddeti” olarak tecessüm eder (Uslu, 2017: 107). Adalet, bu ekseninde mitik şiddetle ilişkilendirilemez (Ertuğrul, 2017: 131) ve

Benjamin'in asli arayışı, "hukuku aşkın bir adaletin" peşinden gitmekle ilgilidir (Kardeş, 2017: 35). Bu çerçevede bir Schmitt-Benjamin "karşılaşma"sından da söz edilebilir. Agamben'in vurguladığı üzere, "*Siyasal Teoloji*"de egemen şiddet, Benjamin'in yazısında ne hukuku kuran, ne de koruyan, ama hukuku askıya alan bir güç figürüyle dile getirdiği saf şiddete karşılık verir" (Agamben, 2006: 68).

İşte tüm bu atmosfer içinde komünizm korkusu, Birinci Dünya Savaşı'nın yol açtığı büyük sorunlar, yükselen militarizm ve dünya ekonomik bunalımı gibi farklı dinamikler iç içe geçer ve 1933'e, yani Hitler'in iktidarına giden yol açılır. Lipset'in deyişiyle, "1932'de ideal-tip Nazi seçmeni, bir çiftlikte ya da küçük bir toplulukta yaşayan, daha önce büyük işletmelerin ve büyük sendikaların kuvvet ve nüfuzuna karşı ortacı ya da bölgeci bir siyasal partiye oy vermiş olan, orta sınıftan, kendi işinde çalışan bir Protestandır" (Lipset, 1986: 133-134). Ancak 1933'ten sonra bu ideal-tipin bir hayli çeşitlenmiş görünümü ile karşılaşılır. Zira artık Almanya'da genel hava değişmiştir. Martin Heidegger bile 1933 sonbaharında "Alman gerçekliğinin bugünü ve geleceği ve onun yasası, yalnızca ve bizzat Führer'dir" (Der Spiegel, 1993: 16-17) tespitini yapar. Paul Hirst, 1933 ve 1936 yılları arasında Carl Schmitt'i Nazilerle işbirliği yapmaya iten şeyin "düzen konusundaki kaygısı olduğunu" belirtir ve ekler: "(...) Önünde iki seçenek gördü: Ya Hitler ya kaos" (Hirst, 2019: 19). Pekçok Alman için durum uzunca bir süre böyle olmuşa benzemektedir. Esasında Arendt'in de altını çizdiği üzere, "Alman halkının ezici bir çoğunluğu Hitler'e inanıyordu -hatta Rusya'ya saldırdıktan ve korkulduğu gibi iki cephede de savaşımaya başladıktan, ABD savaşa girdikten, Stalingrad yenilgisinden, İtalya savaştan çekildikten ve Fransa çıkartmalarından sonra bile" (Arendt, 2009: 107).

Horkheimer "Hitler gibi sahte süpermenlerin büyüleme gücü, düşündüklerinden, söylediklerinden ya da yaptıklarından çok, soytarıca davranışlarından kaynaklanır" (Horkheimer, 2002: 167) dese de Hitler'in bir lider olarak kitle ile kurduğu ilişki bu tür bir basitleştirmenin çok ötesindedir ve politik teolojik perspektif üzerinden değerlendirilebilecek temalara ev sahipliği yapar. Griffin'e göre "etkisi altına girenler için Hitler hareketi toplumun fiili düzenindeki genel umutsuzluğu adeta simyasal olarak dönüştür(müş), kendi ülkesinde yabancı olma duygusu, yerini gelecek umuduna, ait olma duygusuna bırak(mıştır)" (Griffin, 2014: 165). Dolayısıyla "Nazizmin sonsuz radikalliği ve sınırsız yıkım kapasitesini belirleyen şey, Hitler'in liderlik konumu ve temsil ettiği liderlik tipi"dir (Kershaw, 2015: 395) demek mümkündür.

Adolf Hitler, *Kavgam*'da anlattıkları üzerinden bakıldığında, liderliği tüm siyaset tasavvurunun kalbine yerleştirir. Onun kitleye bakışında Le Bon'cu bir şüphe ve hoşnutsuzluk sezilir: "Toplum ancak güçlü şeyler karşısında eğilebi-

lir. Kadınlar nasıl zayıflara baskı yaptıkları halde kuvvetli olanın karşısında diz çökerlerse, topluluk da otoriter olanı zayıfa tercih eder” (Hitler, 2017: 46) ya da “Acaba hala insanlığın gelişmesinin tek bir adamın kafasından değil de çoğunluktan geçeceğine inanan var mı?” (Hitler, 2017: 87) veyahut “Günümüzdeki insanlar büyük sorunları ancak büyük liderlerin çözümlenmeye yetkili ve yetenekli olduklarını, kendilerinin ise bu kimseye ancak yardımcı olabileceklerini anlayamayacak kadar geri zekâlılardır” (Hitler, 2017: 536) örneklerinde görülebileceği gibi. Üstüne üstlük Schmittci bir karar vurgusuna da her daim sahip çıkar. “Popülist cemaat coşkusu ile kitleleri küçümseyen otoriter tutumu birleştiren bir liderlik anlayışı” (Koschorke, 2016: 57) üzerinden Hitler, karar almanın belirleyici gücünden bahsederken aklında tabii ki yine liderin gücü teması vardır. Bu tema onun parlamentoya duyduğu nefret ile de örtüşür: “Yirmi yaşında bile yokken ilk kez Meclisin bir celsesini izlemek için Franzensring Sarayına girdim. (...) Büyük bir tiksinti hissinin pençesine düştüm ve meclisten nefret ettim. Daha doğrusu zaten var olan nefretim kabardı” (Hitler, 2017: 82).

Haffner’e (2018: 255) göre “nasyonal sosyalizmin başarısının ardında yatan giz, her Almanın tabiatının derinliklerinde var olan bir şeye hitap etmesi”dir. Hitler’in III. Reich içinde sahip olduğu konum aynı zamanda lider narsisizmi ile kitle narsisizminin kesişimine ve geçişkenliğine işaret etmesi açısından da mühimdir. Reich’a göre Führer’le özdeşleşme eğilimi “ulusal kendini beğenmenin (narsisizmin) psikolojik temelidir” (Reich, 2014: 87). Bu temelin Führer’deki yansımaları ise Fromm’un söyledikleri üzerinden düşünülebilir: “Kişi tanılaşmaya çalıştıkça kendini öteki insanlardan soyutlar; bu soyutlama onu daha da korkak yapar, herkes onun düşmanı olur; bunların sonucunda doğan korkuya dayanabilmek için kişi gücünü, acımasızlığını ve narsisizmini gittikçe artırır” (Fromm, 2016: 59). “Özellikle kriz dönemlerinde patlama yapan narsisistik liderlik” (Wardetzki, 2018: 21) temelinde bu narsisistik dinamik, adanmışlık ve kurban etme gibi teolojik temalarla kolaylıkla iç içe geçen bir görünüm arz eder. Benzeri bir hatta kahramanlık da esas itibarıyla bir teolojik tema olarak işlevselleştirilir. Klemperer’in hatırlatmasıyla söylemek gerekirse, III. Reich döneminde “kahramanlık kavramı ve kahramanlığa dair kelime hazinesi on iki yıl boyunca giderek artan ölçüde ve giderek münhasıran, savaşçı cesaretine, herhangi bir mücadelede ölümü pervasızca hiçe sayan tavra bağlan(ır)” (Klemperer, 2013: 13). Bu haliyle III. Reich, Schmitt’in kararcılığının çıkış noktalarından biri olan Hobbes’un *Leviathan*’ında karşımıza çıkan bir hususu doğrular. Rose’un ifadesiyle, söz konusu metnin “yönlendirici tezi dinin siyasetin bir parçası olduğu değil, ve fakat hakiki siyasetin, hakiki dinin parçası olduğudur” (Rose, 2013: 19).

Nasyonal Sosyalistlerin Almanya’da hemen her köşebaşında duyulan “Almanya, Uyan” sloganı bu atmosfer içinde hem teolojik çağrışımlarıyla bir gafflet

yahut cehalet uykusunun bitmesi yönündeki ısrara hem de kitlenin Enriquez'in çizdiği genel temayülüne işaret eder: "Kitle rüya anındaki bir birey gibi davranacaktır. Birey-kitle karşıtlığı böylece uyanıklık-rüya hali karşıtlığına dönüşür" (Enriquez, 2004: 67-68). Bu açıdan Hitler'in yükselişi ile yaşanan şeylerden biri bireyselliğin ölümüdür. Adorno'nun başka bir bağlamda ifade ettiği, "hakikatın yalan, yalanın da hakikat gibi görüldüğü bir dönemeç" (Adorno, 2002: 111) burada bir kez daha karşımıza çıkar. Bu dönemeçte lider, kitlenin biraradallığını sağlayacak duygusal bir yatırım alanı yaratır. Nihai öteki olarak Yahudi, başka pek çok şeyle birlikte, bu yönde bir işleve sahiptir ve lider-kitle ilişkisini politik teolojik hatta besleyen şeytan figürü olarak somutlaştırır. Tüm bu çerçevede Canetti'nin hatırlatması yerindedir: "Bir kitlenin iç yaşamının en çarpıcı özelliklerinden biri zulme uğramış olma duygusudur; bu duygu bir kez ve sonsuza dek düşman ilan ettiği insanlara yönelttiği kendine özgü bir öfke ve sinirliliktir" (Canetti, 2006: 23). Bu ruh hali, kendisine sunduğu kurban ve işaret ettiği varoluş nedeni için kitlenin liderine bir kez daha şükranla bağlanmasına yol açar. Artık lider, sıradan bir faninin ötesine geçer. O politik bir mesih, kutsal ve kişileşmiş bir genel irade, mutlu ve yeni bir dünyanın müjdecisidir. Liderin politik bedeni ile teolojik bedeni eşzamanlı olarak yeniden inşa edilir. Burada Kantorowicz'in "siyasi bedenin doğal beden karşısındaki üstünlüğü"ne dikkat çeken (Kantorowicz, 2018: 30) yaklaşımı özellikle anımsanabilir. Nitekim Herrero da Kantorowicz'in *Kralın İki Bedeni* çalışmasının "Schmitt'in teolojik olan ve politik olan arasındaki aktarımların incelenmesini içeren bir araştırma alanı olarak politik teolojisini destekleyen" bir görünüm arz ettiğini aktarır (Herrero, 2015: 1177). Agamben'e göre de "Schmitt'in önerdiği siyasal teoloji esas itibarıyla siyasal iktidarın mutlak karakteri üzerine yapılacak bir çalışmanın sınırlarını çizerken", Kantorowicz'in çalışması "egemenliğin daimiliği" niteliği ile ilgilenir" (Agamben, 2001: 126).

III. Reich tecrübesini demokrasinin karşılaştığı büyük bir felaket olarak gören ve onu bir istisna parantezine almaya çalışan modern liberal siyaset teorisi içinde politik teolojik bir siyasal tahayyülün zayıflaması beklenirdi. Ancak hem çalışmanın başında zikredilen güncel siyasal gelişmeler hem de demokrasinin yüzleştiği bir dizi kriz, politik teolojik perspektifin varkalmasını sağladı. Bu noktada söz konusu perspektifin devamı açısından yaşanan egemenlik temelli tartışmaları da kaydetmek gerekir. Halkın egemenliği olarak demokrasi fikrinin sadece bir yönetim biçiminin teknik veçhesine değil, egemenliğin doğasına dair de bir tartışmayı bünyesinde barındırdığını söylemek mümkündür. Bu biraradallığın veciz bir ifadesine Thomas Paine'de rastlarız: "Egemenlik bir hak olarak ancak millete aittir; hiçbir ferdin değildir. Bir milletin kendine uygun bulmadığı her hükümet şeklini kaldırmaya ve kendi yararına, özlemine ve mutluluğuna uyan bir hükümet kurmaya her zaman hakkı vardır; bu onun doğasında var olan ve

iptal edilmez bir hakkıdır” (Paine, 2017: 163). Ancak milletin egemenlik hakkına sahip olması kesintisiz ya da zorunlu bir süreç içinde gerçekleşmemiştir. Dunn’ın deyişiyle, demokrasinin bir tür başlangıç noktası olarak “Atina’daki demokrasi” özü itibarıyla “zengin toprak sahipleri ile topraklarını kaybetmiş veya kaybetme riskiyle karşı karşıya kalan ve bu sebepten ötürü birikmiş borçları sonucu zorla özgür olmayan emekçilere dönüşme riski altındaki fakir aileler arasındaki mücadelelerden doğmuştur” (Dunn, 2017: 36).

Demokrasi, egemenlik sorununa ek olarak bir eşitlik ve yurttaşlık dinamiği ile el ele ilerlemiştir. “Her zaman eşitlik kavramını da içeren” (Macpherson, 1984: 64) demokrasi, tarihsel seyrinde “sosyopolitik bir kimlik biçimi” (Heater, 2007: 9) olarak yurttaşlığın demokratik dönüşümünü de kapsar. Bu süreç içinde siyasal temsil de bir dönüşüme tabi tutulur. Balibar’ın ifade ettiği gibi, “temsilde sadece temsil edenlerin bir ‘ruhsatı/yetkisi’ yoktur, temsil edilenlerin de bir iktidarı/gücü, hatta bir ‘eylem’i vardır” (Balibar, 2016: 17). Burada bir kez daha politik teolojik perspektif için önemli bir figür olan Thomas Hobbes’a dönebiliriz. Hardt ve Negri’nin Hobbes okuması bize halkın yurttaşlar birliği olarak konfigürasyonuna dair önemli bir hatırlatma yapar: “Hobbes, kralın halk olduğunu ilan eder; çünkü çokluğun aksine halk birleşik bir nesnedir ve tek bir şahıs tarafından temsil edilebilir. Hobbes’un ayrımı yüzeyde basitçe geometriktir; çokluk çoğulken (ve bu nedenle tutarsız, kendini yönetmekten acizken), halk birdir (ve bu nedenle egemenliğe muktedirdir)” (Hardt ve Negri, 2011: 64-65). Hobbes’un egemenliğin meşruluğu sorunu üzerinde harcadığı düşünsel mesai gerçekten de dikkate değerdir. Politik teoloji tartışmalarının sıkça referans verdiği bir başka isim Spinoza’nın pozisyonu bu noktada Hobbes’unkinden farklı bir yöne işaret eder. Alexis-Baker’i izleyerek söyleyecek olursak, “Hobbes’a zıt bir biçimde, Spinoza egemenin meşru temellerine pek ilgi duymaz, onun yerine zaten ortaya çıkmış bir egemenliğin nasıl örgütlenebileceğine odaklanır. Spinoza’nın birincil kaygısı *potestas* değil, *potentia*dır” (Alexis-Baker, 2012: 435). Zira buradaki haliyle *potestas* bir aşkınlık ve dışsallık, *potentia* ise kendi içinde bir sürekli oluş ve içkinlik düzlemine işaret eder. Tanrı kavramsallaştırması temelinde ise iki nosyon arasında bir ilişkisellik vardır ve “Tanrı’nın *potestas*’ı daima *potentia*’ya bağlıyken, *potentia*nın varoluşu onun *potestas*’ını icra etmesine bağlıdır” (Alexis-Baker, 2012: 433-434).

Bu Tanrı temelli *potentia-potestas* tartışmasının bir halk egemenliği-egemenlik tartışması içinden de düşünülebilecek olması demokratik egemenlik tartışmasını politik teolojik perspektifle değerlendirmemize olanak verir. Schmitt’in “demokrasi konusunda yapılacak bilimsel bir çalışma benim Siyasi İlahiyat olarak tanımladığım spesifik bir alandan yola çıkmalıdır” (Schmitt, 2006b: 49) hatırlatması bu minvalde kesinlikle tesadüf değildir. “Söz”ün *demosa* aktarımı,

modern temsili demokrasilerde çok daha hayati bir soruna dönüşmüştür. Bu sorun, çözümü için uygun stratejileri yardıma çağırır. Devreye bu noktada siyasal bir strateji olarak popülizm girer. Nitekim Arditi'nin de belirttiği gibi, "ister salt yapmacık bir tavır, ister gerçek bir pratik şeklinde olsun, demokrasi savunusu popülist tahayyülün bir parçasıdır" (Arditi, 2010: 82). Bu tahayyül içinden popülist hareketler "yönetenleri tarafından kendini egemensizleştirilmiş addeden bir halkın sesi" haline gelirler (Gentile, 2017: 59). Aslında "popülizm halkın kim olduğu konusunda da kararsızdır; buna göre halk yerine göre mülksüzler, çalışkan orta sınıf, zor durumdaki vergi mükellefleri, 'sıradan insan', ahlaki çoğunluk vesaire olarak algılanır" (Arditi, 2010: 88). Bu kararsızlık ise bir başka eğilime yol açar. Bu eğilim paralelinde popülizmin iddiası "sadece halkın bir kesiminin gerçekten halk" olduğudur (Müller, 2017: 38).

"Ana akım demokratik siyasetin parçası haline gelmiş bir temsil tarzı olarak popülizm" (Arditi, 2010: 83) kendinde bir kitle-lider ilişkisi kurgulayarak yola çıkar. Bu kurguda lider, halkın onlar gibi olan bir sözcüsü olmaktan çıkıp doğrudan halkın kendisi olmaya doğru ilerler. Arditi'ye göre "popülizmin temsil edilenle temsilciler arasındaki yarığı aşmasının bir yolu da liderin, popüler iradenin dışavurumu için bir araç olduğunu iddia etmektir" (Arditi, 2010: 89). Bu iddia aynı zamanda liderin konumunu bir kutsiyet halesiyle yeniden biçimlendirmek temayülünü güçlendirir. Lider, halkın kendisi olarak bir varoluş gerekçesine ve bir aşk nesnesine dönüşür. Söz konusu dönüşüm içinde aynı zamanda lider, vaat edenden -ki örneğin Haffner (2018: 84) anılarında Hitler'in "herkese her şeyi vaat ettiğini" belirtir- biziatihi vaadin kendisine evrilir. Peronizm örneği üzerinden Finchelstein'in de belirttiği gibi, "lider seçimle temsil yetkisi kazandığı için liderdir, fakat popülist siyasi teoloji ayrıca, meşruiyeti seçime dayalı temsilin ötesine geçen liderin aşkın, karizmatik yönüne de güçlü bir inanç beslenmesini gerektirir" (Finchelstein, 2019: 286). Bu noktada Arato "sınıf, halk ya da lider gibi bir insani aktörü, daha önce Tanrı, İsa ya da Papa gibi teolojik yahut dini kategorilerin işgal ettiği bir yerde konumlandırmanın sadece ilk olarak zikredilenlere hem bir kutsallık halesi hem de doğaüstü nitelikler atfetmek" riskine kapı açtığını hatırlatır (Arato, 2013: 167). Bu risk bir yanda Rousseau'nun bir yanda da Schmitt'in olduğu ikili bir dinamik üzerinden kendisini modern demokrasiler içinde güçlü bir biçimde sürdürür. Nitekim Mudde ve Kaltwasser'e göre de "popülizmin tekçi özü ve özellikle onun 'genel irade' fikri, rahatlıkla otoriter eğilimlerin desteklenmesine yol açabilir. (...) Popülist aktörler ve seçmenler çoğu zaman (...) Carl Schmitt tarafından geliştirilene yakın bir siyaset mefhumunu paylaşır" ve "popülizm genel iradenin sadece saydam değil aynı zamanda mutlak olduğunu ima ettiğinden otoriter rejimleri ve halkın homojenliğini (güya) tehdit eden herhangi birine karşı bağınaz saldırıları meşrulaştırabilir" (Mudde ve Kaltwasser, 2019: 30).

Politik teolojik temaları güçlü bir biçimde barındıran bir alan olarak popülizmde sekülerleştirilmiş bir kavram olan halk egemenliğinin yeniden teolojikleştirilmesinin söz konusu olduğu söylenebilir. Bu bağlamda “popülist teolojilerde halk egemenliği nosyonları merkezi bir öneme sahiptir”, “aynı anda halkı ve Tanrıyı temsil etmek şeklinde ikili (bir) temsil” mekanizması söz konusudur ve “liderler halk iradesinin cisimleşmiş hali olarak hareket ederler” (Finchelstein, 2019: 287). Örneğin Hugo Chavez’in liderliğinde kurulan yapının “libertador (kurtarıcı) Simon Bolivar ile İsa’nın bir sentezi” olarak sayılması, Berlusconi’nin siyasete girişini “Tanrı tarafından görevlendirilmesiyle” açıklaması veya Trump’ın seçim sürecinde kullandığı “mesihsel kader” temaları bu çerçevede zikredilebilir (Finchelstein, 2019: 288). Kantorowicz’in “kralın iki bedeni”ne dair söyledikleri, popülist stratejinin beslediği kişi kültü içinde politik teolojik bir dinamik olarak yeniden yankı bulur. Bu açıdan Chavez’in 2013 yılındaki ölümünün ardından Nicolas Maduro’nun Chavez’in -her ne kadar bu talep hayata geçirilemese de- mumyalanmasını istemesi ve bu isteğin -yine Maduro’nun sözleriyle- böylelikle “halkın sonsuza kadar ona sahip olabilmesi” üzerinden açıklanması (Finchelstein, 2019: 289) kayda değerdir.

Hiç kuşku yok ki nasyonal sosyalizm özelinde bahsettiğimiz politik teolojik temaların günümüzün yükselen popülist anlatıları içinde yeniden canlanması rastlantı değildir. Bu noktada Finchelstein da popülizmin “hem genetik hem tarihsel olarak faşizmle bağlantılı” olduğunu ve popülizmin “demokratik dönemlere uygun, demokrasiye daha sıkı bir bağlılıkla otoriter, anti-demokratik itkileri birleştiren bir post-faşizm” olarak düşünülebileceğini iddia eder ve örneğin “popülistlerin, tıpkı faşistler gibi, dinsel dil ve ritüeli benimseyip lideri asla yanılmayan kutsal bir figür olarak gören bir anlayışı savundukları”nı belirtir (Finchelstein, 2019: 309, 292). Bu çerçevede 2016’da ABD Başkanı seçilen Donald Trump da bu popülist dalganın (Fassin, 2018: 16) temsilcilerinden biri olarak kitle ve lider ilişkisini yeniden düşünmek için elverişli örneklerden biri olarak kabul edilebilir. Bu eksende Fassin şöyle sorar: “Servetini kendi çabalarıyla oluşturmamış, bankalarının ve kamu kurumlarının desteği ile şaibeli ticari işlemlerle parasına para katmadan önce de zengin olan bir milyarder, nasıl olur da popülizmin vücut bulmuş hali olabilir?” Fassin’in yanıtında “ABD’de iş oy vermeye gelince din, ahlakiden ziyade siyasi bir şey oluyor” hatırlatması ve Trump’ın “dindarların oylarıyla kazandığı”nın vurgulanması vardır (Fassin, 2018: 49-51). Bugün Putin ya da Trump gibi liderlerin varlığı, siyasal rasyonalitenin modernite içindeki dönüşümlerine rağmen, inanç alanına dair bir şeylerin halen güçlü bir biçimde siyasal olan ile etkileşiminin devam ettiğini göstermesi açısından anlamlıdır. Popülist liderler hem siyaseti düşünme biçimleri hem kullandıkları retorik hem de kitleleriyle kurdukları ilişki ile politik teolojinin zemininin hâlâ canlı olduğuna

işaret ederler. Bu açıdan bizatihi popülizmin yükselişinin, kitle ve lider arasındaki bağın politik teolojik bir mantıkla tasavvur edilmesinin ve bu mantığa göre yeniden kurgulanmasının da bir uzantısı olduğu söylenebilir. Bir başka deyişle, popülizmi güçlü kılan şeyin, onun arka planındaki bu politik teolojik mantığın gücü ve işlevselliği olduğu ifade edilebilir. Bu hat üzerinden değerlendirilebilecek bir biçimde Slavoj Žižek, Carl Schmitt'in "siyasetin doğrudan militarizasyonu vasıtasıyla çatışmayı en uç noktaya götürerek depolitize etme gayreti"nin, bir başka deyişle, bir ultra-siyasetin temsilcisi (Žižek, 2007: 187) olduğunu söyler. Bu çerçevede popülizmin siyasal bir strateji olarak bu ultra-siyasete eklenmesi kapasitesinin dikkat çekici bir biçimde yüksek olduğunu unutmamak gerekir. Günümüzde yükselen popülizm tartışmalarına dair zengin bir kavrayış çerçevesi geliştirmek için tercih edilecek yollardan birisi tam da bu nedenle popülizmin politik teolojik bir perspektiften düşünülmesi olabilir.

Sonuç

Alain Badiou, Jean-Luc Nancy ile olan 2016 tarihli bir "diyalog"unda "her koşulda üç filozof var" der ve ekler: "İsterikler, saplantılılar ve paranoyaklar" (Badiou ve Nancy, 2017: 18). Badiou'nun bu tasnifini siyaset teorisi alanına doğru genişletirsek eğer, politik teolojinin siyaset teorisinin saplantılı yönüne işaret ettiğini söylemek mümkün olabilir belki. Siyaset teorisinin tarihsel yolculuğu aynı zamanda bir sekülerleşme eğilimine işaret etse de bu eğilim içinde Platon'un aslında neredeyse bir inanç biçimi olarak kurguladığı ideal devletinden Ortaçağ Hristiyan siyasal düşüncesine, muhafazakâr/karşı devrimci düşünsel gelenekten Schmitt'e, Strauss'tan Agamben'e uzanan bir hatta politik teolojik perspektif farklı vurgular ve farklı içeriklerle bir analiz çerçevesi olarak neredeyse saplantılı bir biçimde yeniden ziyaret edilmiştir. Schmitt'in modern devlet teorisi içinde kendisine yer bulmayı başarmış neredeyse tüm kritik kavramların "dünyevileştirilmiş ilahiyat kavramları" olduğuna dair yaptığı vurgu, günümüzde zaten çoktan dünyevileştirilmiş bu kavramların teolojik temellerinin yeniden su yüzüne çıktığı bir zeminin de işaretlerini veriyor.

Bu zemin üzerinden söz konusu çalışmanın ileri sürdüğü temel argümanlar şu şekilde ifade edilebilir: Birincisi, kitle ve lider ilişkisini politik teolojik perspektif üzerinden düşünmek bu ilişkinin doğasını kavramamıza yardımcı olabilir. Sözgelimi, oy verme davranışını belirli toplumsal grupların içinde buldukları maddi koşullar üzerinden değerlendiren bakışın bir tür sapma ya da yanlış bilinçlilik hali olarak gördüğü semptomlar, kendinde inancın yahut iman etmenin politik tezahürleri üzerinden tasavvur edilebilir. Bu türden bir tasavvur, liderin kitle üzerindeki etkisini nasıl sürdürdüğünü anlamamız için elverişli patikalar sunabilir. İkincisi, politik teolojik perspektif üzerinden kitle ve lider ilişki-

sini düşünmek karizmatik liderlik ve lider kültürü gibi tartışmaların ötesinde yeni bir liderlik tipolojisinin imkânlarını sorgulamak için işlevsel olabilir. Son olarak, kitle ve lider arasındaki ilişkiyi politik teolojinin sunduğu zemin üzerinden yeniden düşünmenin modern siyasal teorinin ve günümüzün siyasal düşüncesinin sahip olduğu nihai ufkun genişletilmesi açısından anlamlı bir katkı sağlayabileceği ileri sürülebilir. Örneğin popülizm ya da rekabetçi otoriterlik karşısındaki liberal siyasal teori ağırlıklı ve neredeyse artık kendi kendinin tekrarına dönüşmüş bir teorik açıklama setinin sınırları, politik teolojiye -belirli bir eleştirel mesafeyi ihmal etmeden- yapılacak bir vurguyla genişletilebilir. Nihayetinde politik teolojinin son kertede metaforların gücü üzerinden işleyen dinamikleri, yüzleştığımız güncel siyasal sorunları anlamak ve açıklamak için ilham verici bir yeniden başlama fırsatı sunabilir.

Kaynakça

- Adorno, T. (2002). *Minima Moralia*. (Çev. O. Koçak ve A. Doğukan). İstanbul: Metis Yayınları.
- Agamben, G. (2001). *Kutsal İnsan: Egemen İktidar ve Çıplak Hayat*. (Çev. İ. Türkmen). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Agamben, G. (2006). *İstisna Hali*. (Çev. K. Atakay). İstanbul: Otonom Yayıncılık.
- Agamben, G. (2010). “Olağanüstü Hal”. *Şiddetin Eleştirisi Üzerine* (Haz. A. Çelebi). İstanbul: Metis Yayınları.
- Alexis-Baker, A. (2012). “Spinoza’s Political Theology: Theocracy, Democracy and Monism”. *Journal of Church and State*, 54 (3), 426–444.
- Arato, A. (2013). “Political Theology and Populism”, *Social Research*, 80(1), 143-172.
- Arendt, H. (2009). *Kötülüğün Sıradanlığı*. (Çev. Ö. Çelik). İstanbul: Metis Yayınları.
- Arendt, H. (2018). *Totalitarizm*. (Çev. İ. Serin). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Augustine. (1994). *Political Writings*. (Çev. E. L. Fortin ve D. Kries). Indianapolis: Hackett Publishing Company, Inc.
- Arditi, B. (2010). *Liberalizmin Kıyılarında Siyaset: Farklılık, Popülizm, Devrim, Ajistasyon*. (Çev. E. Ayhan). İstanbul: Metis Yayınları.
- Aytaç, A. M. (2011). *Kitlelerin Ruhu: Siyasal ve Sosyal Kuramda Kalabalık Tahayyülleri*. Ankara: Dipnot Yayınları.
- Balibar, E. (2016). *Yurttaşlık*. (Çev. M. Erşen). İstanbul: Monokl.
- Ball, H. (2013). “Carl Schmitt’s Political Theology”. *October*, 146, 65-92.
- Badiou, A. ve Nancy, J. L. (2017). *Alman Felsefesi Üstüne Diyalog*. (Çev. A. N. Bingöl ve L. Konca). İstanbul: Metis Yayınları.

- Baume, S. (2009). "On political theology: A controversy between Hans Kelsen and Carl Schmitt". *History of European Ideas*, 35(3), 369-381.
- Bradley, A. ve Cerella, A. (2016) "The Future of Political Theology and The Legacy of Carl Schmitt". *Journal for Cultural Research*, 20(3), 205-216.
- Brown, W. (2011). *Yükselen Duvarlar Zayıflayan Egemenlik*. (Çev. E. Ayhan). İstanbul: Metis Yayınları.
- Benjamin, W. (2010). "Şiddetin Eleştirisi Üzerine". *Şiddetin Eleştirisi Üzerine*. (Haz. A. Çelebi). İstanbul: Metis Yayınları.
- Benjamin, W. (2016). *Tek Yön*. (Çev. T. Turan). İstanbul: YKY.
- Canetti, E. (2006). *Kitle ve İktidar*. (Çev. G. Aygen). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Critchley, S. (2012). *The Faith of The Faithless: Experiments in Political Theology*. London: Verso.
- Das, S. B. (2014). "The Gift of The World: A Note on Political Theology". *Culture and Religion*, 15(3), 255-274.
- Davis, C. (2010). "Political Theology-The Continental Shift". *Political Theology*, 11(1), 5-14.
- Der Spiegel. (1993). *Profesör Heidegger, 1933'te Neler Oldu?* (Çev. T. Ilgaz). İstanbul: YKY.
- Derrida, J. (2010). "Yasanın Gücü: Otoritenin Mistik Temeli". *Şiddetin Eleştirisi Üzerine*. (Haz. A. Çelebi). İstanbul: Metis Yayınları.
- Dickinson, C. (2013). "The Divisions of Sovereignty". *Political Theology*, 14(1), 88-99.
- Dumont, L. (2005). "Bireycilik Üzerine Denemeler: Doğuş. XIII. Yüzyıldan Başlayarak Siyaset Kategorisi ve Devlet". *Devlet Kuramı*. (Der. C. B. Akal). Ankara: Dost.
- Dunn, J. (2017). *Halkın Özgürlüğü: Demokrasinin Hikayesi*. (Çev. A. E. Pilgir). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Durkheim, E. (2012). *Hobbes Üzerine*. (Çev. M. Odabaş). İstanbul: Alfa.
- Durkheim, E. (2019). *Rousseau ve Toplum Sözleşmesi*. (Çev. Ö. B. Kara). İstanbul: Pinhan Yayıncılık.
- Enriquez, E. (2004). *Sürüden Devlete: Toplumsal Bağ Üzerine Psikanalitik Deneme*. (Çev. N. Tural) İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Ertuğrul, T. (2017). "Bir Benjamin Okuması: Şiddet, Yasa ve Adalet". *Dar Kapıdaki Mesih: Walter Benjamin ve Politik Felsefesi*. (Der. E. Kardeş). İstanbul: İthaki.
- Espejo, P. O. (2010). "On political theology and the possibility of superseding it". *Critical Review of International Social and Political Philosophy*, 13(4), 475-494
- Esposito, R. (2018). *Communitas: Topluluğun Kökeni ve Kaderi*. (Çev. O. Kartal). İstanbul:

bul: İletişim Yayınları.

Farneth, M. (2019). “When God and State Don’t Dominate: Pragmatism, Political Theology, and Democratic Authority”. *Political Theology*, 20(2), 112-124.

Fassin, E. (2018). *Popülizm: Büyük Hınç*. (Çev. G. Kırnalı ve İ. Kocael). Ankara: Heretik.

Finchelstein, F. (2019). *Faşizmden Popülizme*. (Çev. A. Karatay). İstanbul: İletişim Yayınları.

Fiorenza, F. S. (2005). “Political Theology and The Critique Of Modernity”. *Distinktion: Scandinavian Journal of Social Theory*, 6(1), 87-105

Foucault, M. (2002). *Toplumu Savunmak Gerekir*. (Çev. Ş. Aktaş). İstanbul: YKY.

Foucault, M. (2014). *Özne ve İktidar*. (Çev. O. Akınhay). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Freud, S. (2017). *Kitle Psikolojisi*. (Çev. K. Şipal). İstanbul: Say Yayınları.

Friedlander, S. (2016). *Nazi Almanyası ve Yahudiler Cilt 1: Zulüm Yılları*. (Çev. A. Selman). İstanbul: İletişim Yayınları.

Fromm, E. (2016). *Sevginin ve Şiddetin Kaynağı*. (Çev. Y. Salman ve N. İçten). İstanbul: Payel.

Gauchet, M. (2013). *Yurttaşını Arayan Demokrasi*. (Çev. Z. Savaşçın). İstanbul: İletişim Yayınları.

Gentile, E. (2017). *Demokraside Halk Her Zaman Egemendir (Yalan!)*. (Çev. V. Çandar). İstanbul: İletişim Yayınları.

Gordon, J. (2009). “Hannah Arendt’s Political Theology of Democratic Life”. *Political Theology*, 10(2), 325-339

Griffin, R. (2014). *Faşizmin Doğası*. (Çev. A. Selman). İstanbul: İletişim Yayınları.

Haffner, S. (2018). *Bir Alman’ın Hikâyesi: Hatırladıklarım*. (Çev. H. Demirel). İstanbul: İletişim Yayınları.

Hammill, G. ve Lupton, J. (2012). “Introduction”. *Political Theology and Early Modernity*. (Ed. G. Hammill ve J. R. Lupton). Chicago: The University of Chicago Press.

Hardt, M. ve A. Negri (2011). *Ortak Zenginlik*. (Çev. E. B. Yıldırım). İstanbul, Ayrıntı Yayınları.

Heater, D. (2007). *Yurttaşlığın Kısa Tarihi*. (Çev. M. Delikara Üst). Ankara: İmge Yayınları.

Hemming, L. P. (2016). “Heidegger’s Claim ‘Carl Schmitt thinks as a Liberal’”. *Journal for Cultural Research*, 20(3), 286-294.

Herrero, M. (2015). “On Political Theology: The Hidden Dialogue between C. Schmitt and Ernst H. Kantorowicz in The King’s TwoBodies”. *History of European Ideas*, 41(8), 1164-1177.

- Hirst, P. (2019). “Carl Schmitt’in Kararcılığı”. *Carl Schmitt’in Meydan Okuması*. (Der. C. Mouffe). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Hitler, A. (2017). *Kavgam*. (Çev. M. Toker). İstanbul: Toker Yayınları.
- Hobbes, T. (2007). *Leviathan*. (Çev. S. Lim). İstanbul: YKY.
- Horkheimer, M. (2002). *Akıl Tutulması*. (Çev. O. Koçak). İstanbul: Metis Yayınları.
- Kahn, V. (2012). “Political Theology and Liberal Culture: Strauss, Schmitt, Spinoza and Arendt”. *Political Theology and Early Modernity*. (Ed. G. Hammill ve J. R. Lupton). Chicago: The University of Chicago Press.
- Kantorowicz, E. H. (2018). *Kralın İki Bedeni: Ortaçağ Siyaset Teolojisi Çalışması*. (Çev. Ü. H. Yolsal). Ankara: Bilgesu.
- Kardeş, M. E. (2015). *Schmitt’le Birlikte Schmitt’e Karşı*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Kardeş, E. (2017). “Walter Benjamin’in Politik Felsefesine Dair Ögeler”. *Dar Kapıdaki Mesih: Walter Benjamin ve Politik Felsefesi*. (Der. E. Kardeş). İstanbul: İthaki.
- Kavka, M. (2018). “The Unevenness of Political Theology”. *Political Theology*, 19(8), 698-703.
- Kershaw, I. (2015). “Hitler ve Nazizmin Benzersizliği”. *Karşılaştırmalı Faşizm Çalışmaları*. (Der. C. Iordachi). (Çev. İ. Ilgar). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Klemperer, V. (2013). *LTI: Nasyonal Sosyalizmin Dili*. (Çev. T. Bora). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Koschorke, A. (2016). *Hitler’in Kavgam’ı Üzerine Bir Analiz*. (Çev. A. Kurultay). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Kotsko, A. (2013). Genealogy and Political Theology, *Political Theology*, 14(1), 107-114.
- Laborde, C. (2014). “Three Theses About Political Theology: Some Comments on Seyla Benhabib’s ‘Return of Political Theology’”. *Critical Review of International Social and Political Philosophy*, 17(6), 689-696.
- Le Bon, G. (2018). *Kitleler Psikolojisi*. (Çev. E. Kanur). İstanbul: Say Yayınları.
- Lipset, S. M. (1986). *Siyasal İnsan*. (Çev. M. Tunçay). Ankara: Teori Yayınları.
- Lloyd, V. ve True, D. (2016). “What Political Theology Could Be”. *Political Theology*, 17(6), 505-506.
- Locke, J. (2012). *Yönetim Üzerine İkinci İnceleme*. (Çev. F. Bakırcı). Ankara: Ebabel.
- Macpherson, C. B. (1984). *Demokrasinin Gerçek Dünyası*. (Çev. L. Köker). Ankara: Biray ve Toplum Yayınları.
- McCormick, J. P. (2011). “Post-Enlightenment Sources of Political Authority: Biblical Atheism, Political Theology and Yhe Schmitt–Strauss Exchange”. *History of European Ideas*, 37(2), 175-180.

- Meier, H. (2007). *Leo Strauss and the Theologico-Political Problem*. (Çev. M. Brainard). New York: Cambridge.
- Monagle, C. (2010). "A Sovereign Act of Negation: Schmitt's Political Theology and its Ideal Medievalism". *Culture, Theory & Critique*, 51(2), 115-127.
- Müller, J.W. (2017). *Popülizm Nedir?* (Çev. O. Yıldız). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Myers, J.D. (2013). "God's Sovereign Word". *Political Theology*, 14(3), 336-352.
- Mudde, C. ve Kaltwasser, C. R. (2019). *Popülizm: Kısa Bir Giriş*. (Çev. S. E. Türközü). Ankara: Nika Yayınevi.
- O'Mahony, A. (2009). "The Vatican and Europe: Political Theology and Ecclesiology in Papal Statements from Pius XII to Benedict XVI". *International Journal for the Study of the Christian Church*, 9(3), 177-194.
- Paine, T. (2017). *İnsan Hakları*. (Çev. M. O. Dostel). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Rae, G. (2016). "The Theology of Carl Schmitt's Political Theology". *Political Theology*, 17(6), 555-572.
- Reich, W. (2009). *Dinle Küçük Adam*. (Çev. Ş. Yeğin). İstanbul: Payel.
- Reich, W. (2014). *Faşizmin Kitle Psikolojisi*. (Çev. Y. Pazarkaya). İstanbul: Cem.
- Reinhard, K. (2010). "There is Something of One (God): Lacan and Political Theology". *Political Theology*, 11(1), 43-60.
- Rose, M. (2013). "Hobbes as Political Theologian". *Political Theology*, 14(1), 5-31.
- Rousseau, J. J. (1987). *Toplum Sözleşmesi*. (Çev. V. Günyol). İstanbul: Adam.
- Schaefer, R. (2014). "Political Theology and Nineteenth-Century Catholicism". *Nineteenth-Century Contexts*, 36(3), 269-285.
- Schaefer, Y. (2017). "Between Political Theology and Theopolitics: Martin Buber's Kingship of God". *Modern Judaism - A Journal of Jewish Ideas and Experience*, 37(2), 231-255.
- Schmitt, C. (2002). *Siyasi İlahiyat: Egemenlik Kuramı Üzerine Dört Bölüm*. (Çev. A. E. Zeybekoğlu). Ankara: Dost Kitabevi Yayınları.
- Schmitt, C. (2006a). *Siyasal Kavramı*. (Çev. E. Göztepe). İstanbul: Metis Yayınları.
- Schmitt, Carl (2006b). *Parlamenter Demokrasinin Krizi*. (Çev. A. E. Zeybekoğlu). Ankara: Dost Kitabevi.
- Schmitt, C. (2016). *Kanunilik ve Meşruiyet*. (Çev. C. Ozansü). İstanbul: İthaki.
- Schmitt, C. (2017a). *Partizan Teorisi: Siyasal Kavramı Üzerine Bir Ara Söz*. (Çev. S. Bekiroğlu). Ankara: Nika.
- Schmitt, C. (2017b). *Dictatorship*. (Çev. M. Hoelzl ve G. Ward). Cambridge: Polity Press.

Schmitt, C. (2018). *Kara ve Deniz: Bir Dünya Tarihi İncelemesi*. (Çev. G. Yıldız). İstanbul: Vakıfbank Kültür Yayınları.

Schmitt, C. (2019). “Devlet Etiği ve Çoğulcu Devlet”. *Carl Schmitt’in Meydan Okuması*. (Der. C. Mouffe). İstanbul: İletişim Yayınları.

Shaw, B. (2017). “Ultra-Modern Thoughts: Political Theology in Leo Strauss’s Philosophy and Law”. *History of European Ideas*, 43(7), 791-807.

Simmons, F. V. (2018). “How Theological is Political Theology? The Case of Twentieth-Century American Protestantism”. *Political Theology*, 19(8), 681-688.

Spinoza, B. (2009). *Politik İnceleme*. (Çev. M. Erşen). Ankara: Dost.

Spinoza, B. (2010). *Teolojik-Politik İnceleme*. (Çev. C. B. Akal ve R. Ergün). Ankara: Dost Kitabevi.

Stlsett, S. J. (2015). “Towards a Political Theology of Vulnerability Anthropological and Theological Propositions”, *Political Theology*, 16(5), 464-478.

Storer, C. (2015). *Weimar Cumhuriyeti’nin Kısa Tarihi*. (Çev. S. Özge). İstanbul: İletişim Yayınları.

Strauss, L. (2017). *Politika Felsefesi Nedir?* (Der. ve Çev. S. Zelyüt). İstanbul: Öteki Yayınevi.

Uslu, A. (2017). “Politik ve Entelektüel Bağlamı İçinde Walter Benjamin’in Şiddet Teorisi”. *Dar Kapıdaki Mesih: Walter Benjamin ve Politik Felsefesi*. (Der. E. Kardeş). İstanbul: İthaki.

Wardetzki, B. (2018). *Siyasette ve Toplumda Narsisizm, Ayartma ve İktidar*. (Çev. D. Cankoçak). İstanbul: İletişim Yayınları.

Žižek, S. (2007). *The Universal Exception*. London: Continuum.