



Politik Felsefe Nedir?

What is Political Philosophy?

Murat Ertan Kardeş¹ 



¹Doç. Dr., İstanbul Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, Felsefe Tarihi Anabilim Dalı, İstanbul, Türkiye

ORCID: M.E.K. 0000-0003-3938-5780

Sorumlu yazar/Corresponding author:

Murat Ertan Kardeş,
İstanbul Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi,
Felsefe Bölümü, Felsefe Tarihi Anabilim Dalı,
İstanbul, Türkiye

E-mail/E-posta: ertan.kardes@istanbul.edu.tr

Başvuru/Submitted: 24.11.2019

Revizyon Talebi/Revision Requested:
25.11.2019

Son Revizyon/Last Revision Received:
01.12.2019

Kabul/Accepted: 06.12.2019

Atıf/Citation:

Kardes, Murat Ertan. (2019). "Politik Felsefe Nedir?" *Felsefe Arkivi- Archives of Philosophy*, 51: 393-410.
<https://doi.org/10.26650/arcp2019-5134>

ÖZET

Bu makale çağdaş politik felsefenin iki kullanımı üzerine odaklanmıştır. Bunlardan birincisi bir felsefe stratejisi olarak politik felsefe. İkincisiyse felsefenin politikliğini ve politik-olanı düşünen bir etkinlik olarak politik felsefe. Temel iddiamız politik felsefenin bu iki anlamının ayrıştırılmasının imkansızlığıdır. Empirik-olan ile spekülatif-olan arasındaki ayrımı politik felsefe açısından sürdürmek yerine polislin içinde olup bitenlere, polislin *polites*'siz kalmasına ya da polislin, politik topluluğa olanak tanıyıp, tanımamasına bakmak onun temel tavrıdır. Felsefenin politikliğinin keşfi şüphesiz yeni değildir ancak felsefenin kendi odağına bunu alarak düşünmeye başlaması İkinci Dünya Savaşı sonrasında daha belirgin hale gelmiştir. Çağdaş felsefedeki birçok farklı akım bu odakla yeni düşünceler ortaya koymuştur: Carl Schmitt'ten Leo Strauss'a, Frankfurt Okulu düşünürlerinden başta Claude Lefort ve Cornelius Castoriadis gibi çağdaş Fransız felsefesinin birçok önemli isme, bahsedilen bu eleştirel, çağdaş ve radikal felsefe pratiklerini geliştirmişlerdir. Politik felsefedeki bu hareketliliğin, politik eylem ve kavram bağlamında krizin belirginleşmeye başladığı bir konjonktürle geldiği rahatlıkla iddia edilebilir. İlk evrede ideolojilerin sönmülmeye başlaması "teori"den tekrar felsefeye dönüşü mecbur bırakmıştır. İkinci olarak ise fiili komünizmlerin yarattığı ümitsizlik ve başarısızlıklar farklı praksisleri düşünmeye zorlamıştır. Üçüncü olarak, dünya politik düzenindeki yapısal krizler ve dönüşümler, varolan krize karşı kendi kavramlarıyla yanıtlar arayan liberal politik felsefelerin de krizini hazırlamıştır. *Belle Époque* döneminde saf felsefe arayışından sonra felsefenin politikliğinin anımsanması da tesadüf olmamıştır. Tekil olanı, kurucu praksisi ve kurtuluşu arzulayan bir yönelim evrensel düşünçesinin yegâne imkânıdır. Bu bağlamda politik felsefe sadece politik şeyler üzerine bir soyutlama pratiği değildir, aksine politik şeylerin mantığının kurulmasına ya da bozulmasına dair bir etkinliktir. Politik şeyleri anlama zorunluluğu ile hakikat fikrine sadık araştırmanın yan yanılığı, şiddet hallerine karşı politik örgütlenmelerin çoğulluğunun gerekli olduğunu ortaya koyar.

Anahtar Kelimeler: Politik felsefe, politik-olan, politik şeyler, praksis, hakikat

ABSTRACT

This article focuses on two aspects of contemporary political philosophy. The first one is political philosophy as a philosophy strategy. The second one is political philosophy as an activity that considers the politicity of philosophy and what is political. Our basic claim is the impossibility of separating these two meanings

of political philosophy. Rather than maintaining the distinction between the empirical and the speculative in terms of political philosophy, the basic attitude is to look at what is happening within the polis, whether the polis remain without *polites* or whether the *polis* allow the political community to recognize it. The discovery of the politic of philosophy is undoubtedly not something new, however, it has become a more evident focus of philosophy after World War II. Many different trends in contemporary philosophy have brought new ideas within this perspective: from Carl Schmitt to Leo Strauss, from Frankfurt School thinkers to many important figures of contemporary French philosophy, such as Claude Lefort and Cornelius Castoriadis; they all have developed critical, contemporary and radical philosophical thoughts. It can be easily claimed that this movement in political philosophy comes with a conjuncture in which the crisis has become more evident in the context of political praxis and concept. In the first phase, the fading of ideologies forced the return from 'theory' to philosophy. Secondly, the hopelessness and failures created by the actual communisms forced them to consider different praxis. Thirdly, structural crises and transformations in the world political order have also prepared the crisis of liberal political philosophies seeking answers to the existing crisis with their own concepts. It was no coincidence that after the pursuit of pure philosophy in the *Belle Époque* period, it was recollected as philosophy's politics. A singular, constituent praxis, and an orientation that desires emancipation, is the sole possibility of the idea of the universal. In this context, political philosophy is not only an abstraction practice on political things, but on the contrary, an activity on the establishment or disruption of the logic of political things. The togetherness of the necessity of understanding political things and research faithful to the idea of truth; reveals the vitality of plurality of political organizations against violence.

Keywords: Political philosophy, political, political things, praxis, truth

Giriş

Şüphesiz felsefenin en zor soruları arasında “Nedir?” soruları yer alır: Felsefe nedir? Düşünme nedir? Adalet nedir? Eylem nedir? Şiddet nedir? Tüm “Nedir?” sorularını zor yapan, yanıt arayışının ulaşmak istediği basit sonuçlardan kaynaklanmaktadır. “Nedir?” soruları birçok karmaşık soru ve sorun yumağı ortasında, açık ve etkili perspektifler ortaya çıkarmaya çalışır. Her ne kadar bu arayışlar çoğunlukla talepleri kadar başarılı olamasa da “Politik Felsefe Nedir?” sorusu da benzer bir kavramsal beklentiden beslenmektedir.

Politik felsefenin ne olduğunu ortaya koyma çabası temelde onu herhangi politik teori girişimi içerisinde hapsedmek isteyebilecek çerçevelere karşın bir yandan “eleştirel”, “çağdaş” ve “radikal” felsefe pratiklerini geliştirmeyi arzular, diğer yandan da XXI. yüzyıl dünyasının yeni figürlerini düşünülebilir kılmayı amaçlar. Felsefe, dünya sorunları karşısında bir etkinlik olarak değil, dünyada ve dünya önünde bizzat düşünce ve onun eylemiyle bir eleştirel etkinlik olarak belirlemektedir. Bu yazı felsefenin, “kendi” sorunları olarak saptadıkları dışında, “dünya sorunları”nı el yordamıyla düşünmeye davet eden tavrının artık sürdürülemeyeceğini açıkça savunmaktadır. Aksine politik felsefenin görevlerinin felsefenin görevlerinden ayırt edilemeyecek bir yönelimle belirginleştiğini ortaya çıkarmak amacını taşımaktadır.

Bu tarz bir yönelim, kendisini çağdaş felsefe pratikleri içerisinde uzun süredir birkaç tarzdan beslenmektedir. Başta Frankfurt Okulu çevresi düşünürlerinin¹ modernite, tahakküm ve akıl

1 Frankfurt Okulu içerisinde T. W. Adorno'nun belirleyici bir konumda durduğunu savlamaktayız. Bkz. T. W. Adorno, *Dialectique Négative*, çev. Groupe de Trad., Paris: Payot, 2001.

eleştirisinde kaynaklarını bulmaktadır. Carl Schmitt² ve Leo Strauss³ gibi politik-olana (*le politique, the political*) dair düşünceyi, düşüncenin kendi sorunu olarak kavrayan düşünürleri ve bunların etrafında oluşan literatürü de ele almak gerekmektedir. Üçüncü bir hat olarak bütün farklı eğilimlerine ve farklı felsefe stratejilerine karşın tüm yönleriyle çağdaş Fransız felsefesinin, radikalliğini bu kaynaklar arasında sıralamak mümkündür. Mevcut yazı, bu kaynaklarla temas edip aynı zamanda yeniyi ve düşünülebiliriyi ortaya koymak amacıyla politik felsefenin fiili dünyada ne anlama geldiğini kendi perspektifimizden de yanıtlama girişiminde bulunacaktır.

Felsefenin politikliğinin keşfi şüphesiz yeni değildir ancak felsefenin kendi odağına bunu alarak düşünmeye başlaması İkinci Dünya Savaşı sonrasında daha belirgin hale gelmiştir. Yukarıda belirttiği gibi Frankfurt Okulu düşünürlerinin bir yandan asistemantik ve atematik bir felsefe pratiğini geliştirmeleri diğer yandan da mevcut neo-Kantçı felsefe anlayışına eleştirileri, sonrasında çağdaş felsefenin temel izleği olarak Heidegger'in ve Husserl'in "Fransız" yorumlarıyla kısmen örtüşmüştür. Ancak felsefenin politikliğinin keşfi için başka hatların da gelişmesine ihtiyaç duyulmuştur. 68 Mayıs'ı ve temelde arzulan yeni toplumsallıkların arayışı, politik felsefenin daha canlı bir şekilde öne çıkmasına yol açmıştır. Marksist felsefe içerisinde de ortodoks düşünce tarzlarından kopma, bu pratikler içerisinde çeşitlenme ya da bunların ötesinde felsefe tarzları doğmaya başlamıştır.

Bu hareketliliği ortaya koyan metinleri sıralamak yerinde olacaktır. John Rawls'un *Bir Adalet Teorisi* (1971), Friedrich von Hayek'in *Hukuk, Yasama ve Özgürlük*'ü (1973), Robert Nozick'in *Anarşi, Devlet ve Ütopya*'sı (1974), Cornelius Castoriadis'in *Toplumun Hayali Kuruluşu* (1975), Jürgen Habermas'ın *İletişimsel Eylem Teorisi* metni (1981), Alasdair MacIntyre'in *Erdem Peşinde*'si (1981), Marcel Gauchet'nin *Dünyanın Büyüsünün Bozulması* (1985), Ernesto Laclau ve Chantal Mouffe'un *Hegemonya ve Sosyalist Strateji: Radikal Demokratik Bir Politikaya* (1985) metni, Claude Lefort'un başta *Politik-olan Üzerine Denemeler, XIX. ve XX. Yüzyıllar*'ı (1986) ve Charles Taylor'ın *Çokkültürcülük, Farklılık ve Demokrasi* (1992) adlı yapıtları bu hareketliliğin göstergesi temel metinlerdir. Bunların yanına Michel Foucault'nun⁴, Gilles Deleuze'ün⁵, Jean-François Lyotard'ın⁶ ve Jacques Derrida'nın⁷ çalışmalarını da bu tartışmalarda açtıkları yeni perspektifler açısından eklemek gerekmektedir. Yine bir üçüncü düzey olarak Carl Schmitt, Leo Strauss ve Hannah Arendt'in düşüncelerinin, bu metinlerin etrafında oluşan tartışmaların

2 Carl Schmitt külliyatının "politik-olana" ve "iktidarı" anlamak açısından ciddi bir birikim sunduğu açıktır. Onunla yapılan gizli, açık, ezoterik ya da kapalı diyaloglar bunu ortaya koymaktadır.

3 Leo Strauss'un ABD'deki çalışmalarında "political philosophy" teriminin kurumsallaşması açısından merkezi bir rol oynadığı kabul edilebilir. *Bkz.* Leo Strauss, *What Is Political Philosophy? and Other Studies*, Glencoe: The Free Yayınları, 1959.

4 Politik felsefe açısından, Foucault'nun *Collège de France* dersleriyle birlikte en çok etki yaratan yapıtları arasında şu ikisi sayılabilir. *Bkz.* Michel Foucault, *Les Mots et les Choses: Une archéologie des sciences sociales*, Paris: Gallimard, 1996. *Bkz.* Michel Foucault, *Histoire de la Sexualité 1, Volonté de Savoir*, Paris: Gallimard, 1976.

5 *Bkz.* Gilles Deleuze, Félix Guattari, *Capitalisme et schizophrénie 1: L'Anti-Œdipe*, Paris: Éditions du Minuit, 1973.

6 Jean-François Lyotard, *Économie Libidinale*, Paris: Éditions du Minuit, 1974.

7 J. Derrida'nın *De la Grammatologie* (1967) metniyle yarattığı etkiyi özellikle 1993 yılından itibaren yazdığı *Mars'ın Hayaletleri* kitabı sonrasında) metinlerle birlikte ele almak gerekmektedir. *Bkz.* Jacques Derrida, *De la Grammatologie*, Paris: Éditions du Minuit, 1967.

ana eksenini kuran düşünürler olarak belirlediğini saptamak mümkündür. Bütün bir listeyi bir seferde hakkaniyetle sıralamak mümkün değildir, ancak bu isimler ve metinler arasında araştırma sahalarını ve meseleleri yakalamak mümkündür.

Politik felsefedeki bu hareketliliğin, politik eylem ve kavram bağlamında krizin belirginleşmeye başladığı bir konjonktürle geldiği rahatlıkla iddia edilebilir. İlk evrede ideolojilerin sönmelenmeye başlaması “teori”den tekrar felsefeye dönüşü mecbur bırakmıştır. İkinci olarak fiili komünizmlerin yarattığı ümitsizlik ve başarısızlıklar farklı praksisleri düşünmeye zorlamıştır. Üçüncü olarak dünya politik düzenindeki yapısal krizler ve dönüşümler, varolan krize karşı kendi kavramlarıyla yanıt arayan liberal politik felsefelerin de krizini hazırlamıştır. *Belle Époque* döneminde saf felsefe arayışından sonra felsefenin politikliğinin anımsanması da tesadüf olmamıştır.

Bu yazı çerçevesinde yapılan “liberalizm” eleştirisi kaynağını, Schmitt-Benjamin hattı etrafında bahsedilen çağdaş felsefe yönelimlerinden alır. Mevcut yazıda, yöntem olarak ilk düzeyde, felsefe olarak politik felsefe (yani felsefenin bir dalı ya da sektörel bir parçası olarak “politik felsefe” değil) tartışmaya açılacaktır. İkinci düzeyde politik felsefenin kavramsal ayrımları, farkları ve ilişkisellikleri ortaya konulacaktır. Üçüncü düzeydeyse felsefenin politikliği bağlamında birlik-bölünme, iktidar, tahakküm, tanınma ve özgürleşme sorunları tartışılacaktır.

1. Etkinlik Olarak Politik Felsefe Kavramı

Politik felsefe etkinlik ve terim olarak kendisine upuygun bir kavramın güvencesiyle belirmez. Aksine politik felsefe etkinlik ve terim olarak anlamını belirli paradokslarda yakalar. Kabul etmek gerekir ki bu bağlamı yakalayan birçok önemli politik düşünürün filozof olarak görülmemesi de tesadüf değildir. Sun Tzu⁸, Machiavelli⁹, Clausewitz¹⁰ ve C. Schmitt gibi doğrudan politik düşünürlerin belirli eklemlemelerle felsefeye dahil edilmesi durumu, felsefenin kendisine yönelik bir sorgulamayı da beraberinde getirir ve de getirmek zorundadır.

Peki etkinlik ve terim olarak politik felsefeden kastedilen nedir? Politik felsefe denildiğinde felsefenin hiyerarşikleştirilmiş bölümleri arasına sıkıştırılan “siyaset” ile ilgilenme kastedilmemektedir. Politikanın felsefesinin yapıldığı felsefeye “politik felsefe” adı verilmemektedir. Tüm bunlarla ilişkili olarak felsefeyi teorik ve pratik olarak bölen ve felsefenin pratik alanlardaki becerisini işlemeye çalışan bir felsefe tasavvurunun artık kullanılamayacağı tespiti de politik felsefe açısından belirleyicidir. Politik felsefe, felsefenin koşuluyla kendisinin diyalektik bir şekilde birlikte düşünülmesi zorunluluğunu ortaya koyar.

Çağdaş Alman ve çağdaş Fransız felsefelerinde ortaya çıkan ontolojizm ve pozitivism eleştirileri doğrultusunda felsefeye üstün ve sistematik bir metafizik bilgi alanı olarak görülen bu alan ile diğer daha “aşağı” olarak ele alınan alanları düşünme çabasına girişmek artık mümkün

8 Bkz. Sun Tzu, *L'art de la guerre*, çev. F. Wang, Paris: Flammarion, 2008.

9 Bkz. Machiavel (Niccolò Machiavelli), *Œuvres Complètes*, Paris: Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1952.

10 Bkz. Clausewitz, Carl von. *De la Guerre*, çev. Nicolas Waquet, Paris: Rivages, 2015.

değildir. Bu bağlamda konvansiyonel bir terim olarak “siyaset felsefesi” ya da felsefenin politik şeylerle ilgilenen (ya da ilgili) sektörü olarak “siyaset felsefesi” hastalanmış bir felsefe geleneğinin semptomlarıdır. Zaten felsefe, politiktir. “Siyaset felsefesi” ya da “Politika felsefesi” terimi her şeyden önce felsefenin politikliğinden arındırılmış olmasını varsaymış patolojik bir girişim olarak ortaya çıkar.

Felsefe, koşul ve imkân olarak politik bir girişimdir: Ontolojiyi politikliğinden ayırt ederek yola koyulma çabasının reddidir. Bu bağlamda etkinlik ve terim olarak politik felsefe, Fransız filozof Cornelius Castoriadis’in *Toplumun Hayali Kuruluşu (Institution imaginaire de la société)* kitabındaki temel perspektifini, felsefenin güncelliği adına paylaşır. Castoriadis açısından felsefenin başlangıç noktasını “meşruiyet ilkesi” ve “felsefi sorgulama” oluşturur. Ona göre bu iki temel varsa felsefe de vardır. Onun felsefeyle ilgili başlıca kaygısı, felsefeyi ya da politik felsefeyi dünya üzerinde berraklaştırıcı bir bakış olarak tesis etmektir. Castoriadis’in felsefe, psikanaliz, tarih, sosyoloji, ekonomi, matematik gibi çeşitli ilgi alanları onun bu kısmi *ontolojik* alanlarda uzmanlaşmak istemesi olarak anlaşılmalıdır. Tam tersine o, varlığın heteronomisinde gezinen hareketli bir düşünce geliştirme hedefindedir.¹¹

“Siyaset felsefesi”, felsefenin temel görevlerini üretme işini terk etmiştir. Toplumun düşünümSELLİĞİ ile toplumsal otonominin alanlarının yitirilmesi temel bir sorun olarak karşımıza çıkmıştır. Felsefe ya da politik felsefe, toplumsal krizin ve toplumsal kapanmaların çağında, tahakkümü kırarak bir zeminin yeniden üretilmesine girişmelidir. Bu doğrultuda bazı felsefe yapma tarzlarının çağdaş politik felsefe sorunlarına artık yanıt veremeyeceğinden bahsedilebilir.

Bu felsefe yapma tarzlarından ontolojizm, pozitivizm ve kadim metafizikçiler gibi uzun ve geniş bir liste dışarıda bırakılırsa, çağdaş politik felsefe sorunlarına en yakın duran tutumları eleştirmek daha yerinde bir girişim olacaktır. E. Weil’in *Politik Felsefe*¹² kitabı karşı çıkılan spekülative politik felsefeyi anlatmak için dizayn edilmiş gibi görünmektedir. 1952 yılında ilk baskısı yayımlanan bu kitabın temel karakteristikleri şu şekilde sıralanabilir: Birincisi hâlâ sistematik felsefe kurma derindedir. İkincisi hâlâ metafizik felsefe geleneğine referansla spekülative yöntemle yola devam etmeye çalışır. Üçüncüsüyse politika hâlâ rasyonel eylemin düşüncesi olarak değerlendirilmektedir.¹³ Ona göre politik felsefenin görevi toplumun çelişkilerini çözmek, toplumun ahlaki gerekliliklerini sağlamak ve devlete Platonvari eğitici bir rol yükleyerek akli özgürlüğü gerçekleştirmektir. Weil burada bir devlet teorisi üretmekten çok “eylem” ve “aklililik” arasında bir özdeşlik inşa ederek ahlak ile devlet arasındaki ilgiyi soruşturur. Açmazı da burada yatar: Devlet ve devletler arasındaki ilişki, politik toplulukların sürekliliklerini sağlarken aynı zamanda o toplulukların rasyonel eylemi açısından da bir tehdit olarak belirmez mi?

Politik felsefe her şeyden önce ayırt ettiği kavramlarda, yakaladığı farklarda, saptadığı paradoksal zeminlerde, tasnif dışı bırakma eylemlerinde bir etkinlik olarak var olur. Politik

11 Bkz. M. Ertan Kardeş, “Labirente Kesişen Yollar: Cornelius Castoriadis’in Politik Felsefesine bir Giriş”, *Felsefi Düşün* içinde, Sayı 4, 2015, 113-137.

12 Éric Weil, *Philosophie Politique*, Paris: Vrin, 1996.

13 Éric Weil, *Philosophie Politique*, Paris: Vrin, 1996, 11.

felsefe, kavramıyla upuygun bir sistematik fikirler kurma çabası olarak belirmez. Politik felsefe, krizleri ve başarısızlıklarıyla birlikte felsefenin kendi stratejisidir. Bu strateji, felsefeyi sadece politikayı düşünen bir etkinlik olarak tasarlamaz; aksine kendisini politik bir etkinlik olarak ele alır. Felsefe alanı ile onun politik yanı arasında yapılan radikal ayırım sanki iki dünyalı bir düşünmeyi öngörmektedir. Felsefede artık teori-pratik ayırımına dayalı geleneksel bir modeli işletmeye çalışmak yerine “ontolojik-epistemolojik” meseleleri kendisinden ayırtıramayacağımız bir politik-olan kavrayışını geliştirmek zorunlu durmaktadır. Politik felsefenin ya da felsefenin stratejisi, teori ve pratik arasındaki radikal ve hiyerarşik ayrımların reddedilmesi üzerine kuruludur.

1. 1. Ontoloji Enflasyonu

Felsefe, Castoriadis’in deyimiyle “düşünülebilirin”¹⁴ bütünselliğini ele alır ve böylece insani etkinliğin tamamı üzerine düşünmeyi mümkün kılar. Felsefenin, bu bağlamda, sadece ontolojinin eski adıyla Metafizik’in, matematik ve fizik gibi alanları dolayısıyla düşünmesine değil, zorunlu olarak tarihsel ve toplumsal alanlara dair bilimleri de düşünmesine gereksinimi vardır. Felsefenin, “Batı Metafizik”¹⁵ olarak adlandırılan büyük Hikâyesinde yukarıdaki alanlar ya ikincilleştirilerek ele alınmış ya da nispeten gereksiz görülmüştür. Oysa felsefenin bu ikincilleştirilen alanı düşünülür kılmasının zorunluluğu dışında temel bir zorluğu daha vardır: Tarihsel-toplumsal alanı düşünmek, felsefeyi doğrudan varlık ve varlığının tavrılarını, içinde kendisiyle varolunan ve içinde üretilen dünya, doğa ve yaşamla ele alma çabasını içermektedir.

Castoriadis’in gözünde felsefe ve refleksiyon, “yeni”nin ve “yaratımın” ortaya koyulmasıdır. Yaratım bu bağlamda hakikatin esas alanıdır.¹⁶ Felsefe bize düşünülebilirin figürlerini (*figures du pensables*) sağladığı ölçüde felsefedir.¹⁷ Castoriadis’e göre, gerçek bir felsefe ve varlık anlayışı her şeyi bilme fantazmı tarafından baştan çıkarılmamalıdır. Mutlak bilgi ve onun için kurulan kapalı sistemler felsefenin esas görevleri açısından engel teşkil etmektedirler.

Geleneksel felsefenin mutlak bilgi fantazmının yanı sıra homojen ve teksesli bir varlık anlayışına sahip olması da bu anlamda sorgulanmalıdır. Yaratım alanı ile düşünme alanı arasına çekilen bu set, kurgulanmış ve devinimsiz bir varlık anlayışını felsefeye dayatır. Varlık ile yaratım arasındaki ilişki çokluk fikrinden hareket etmelidir. Castoriadis, insana dair dört temel alan saptar:¹⁸ *Psyche*, *Koinôuia* (toplumsal-tarihsel alan), *Logos* (felsefe, bilginin alanları) ve *Polis*. Eğer ontolojiden söz edilecekse; varlık üzerine düşünce, varlığın tavrıları (modları) ile varlığın alanlarının (içinde, aracılığıyla ve kendisiyle birlikte olduğu alanların) düşüncesi olmalıdır. Bu bağlamda Batı düşüncesinde temel “ontolojik” sorunlardan biri, varlığın dilde ve akıl tarafından “saptanmış” olarak ele alınmasıdır.

14 Cornelius Castoriadis, *Figures du pensable, Les Carrefours du labyrinthe VI*, Paris: Éditions du Seuil, 1999.

15 Jacques Derrida, *De la Grammatologie*, Paris: Éditions du Minuit, 1967, 37.

16 Cornelius Castoriadis, “Préface”, içinde *CL*, Éditions du Seuil, 1978, s. 18.

17 Bkz. M. Ertan Kardeş, “Labirentte Kesişen Yollar: Cornelius Castoriadis’in Politik Felsefesine Giriş”, *Felsefi Düşün* içinde, Nisan 2015, Sayı: 4, ss. 113-136.

18 Bkz. Cornelius Castoriadis, *DH, Les Carrefours du labyrinthe II*, Éditions du Seuil, 1999, s. 275.

Varlık sorunu, geleneksel metafizik kategorilere tekabül etmeyen tarihsel-toplumsal varlık olmaksızın ele alınamayacağından, varlığa dair diğer evrelerle de ilişki içinde düşünülmelidir.¹⁹ Buna göre Castoriadis'te felsefe, çağdaş felsefedeki ontoloji enflasyonuna karşı, varlığı kendi kendine yaratım olarak ele alan, böylelikle belirlenim ile belirlenimsizlikleri hesaba katan bir yapma ve açıklık fikri olarak belirlemektedir. Bu perspektifte, Castoriadis'e göre, felsefe hiçbir zaman "yapılmış bir çalışma" değildir, ancak her zaman "yapılmakta olan bir çalışmadır". Filozof, felsefi düşüncenin akışkan, kıvrak özelliğinin altını çizmektedir. Bunun nedeni de felsefenin, "yapma"nın alanına yönelik olmasıdır. Yapma ve yaratım, insanın alanlarında hiç durmaksızın devam etmektedir. Felsefe, duran ve katı yapılar üreten "yapma"nın yerine bu plastik yapısını dikkate alan bir kavramsallaştırmaya sahip olmalıdır. Daha da önemlisi, *theoria*'nın üzerine konuşabileceği sınırların farkına varmalıdır.

Bu varlık kavrayışı doğrultusunda felsefe ve politika, iki ayrı yönden, kendi tasarrufları dahilinde insani yaratımdaki dönüştürücü gücü açığı çıkarmak yönünde birbirlerini tamamlayıcı şekilde görev alır. Castoriadis'te politika, tarihte ve toplumda yapmanın ve yaratımın alanına aittir. Ancak buradan onun felsefesinin, tarih ve toplum teorisi üretme girişiminde bulunan bir felsefe olduğu sonucu çıkartılmamalıdır. O, düşünme aktının, felsefe ve otonomi projesiyle bağlantılı olduğuna işaret etmektedir. O halde, onun politik felsefesi, politika üzerine teorik önermelerden müteşekkil değildir. Yani onunkisi politikanın felsefesi değildir, tam tersine onun felsefesi politik bir felsefedir.

Castoriadis'ten ödünç alınan şekliyle felsefe anlayışı, aslında geleneksel metafiziğin anlayışıyla politikayı düşünmeye de karşı çıkar. Geleneksel metafizik iddiaların içerisine yasa, devlet, politika gibi bahisleri yerleştirmeye çalışan bir felsefeye politik felsefe adı verilemez. Aynı şekilde varlıktan ve onun heteronomisinden söz açıldığında –her ne kadar belirlenimsizliği de hesaba katmaya çalışan "yeni" ontolojiler olsa da– ontolojinin politik tarihini politik olarak ele almaya çalışan çaba da politik felsefe olarak anlaşılabilir. Zira felsefenin temel yola çıkış noktasını oluşturan unsur, poliste-birarada-yaşam arasındaki ilgi ve ilişkilerden uzak, yalıtılmış bir varlık anlayışı olamaz. Varlığa arızı olarak düşünülen de olamaz. Bu tarz bir ekleme çabasını politik felsefenin ya da felsefenin çıkışı olarak düşünmek, Batı Metafiziğine hapsolmayı getirecektir.

Batı Metafiziğinde, ontolojinin üstlendiği şekliyle varolan belirli hiyerarşiler yerine burada alınan şekliyle politik felsefe, hem Platon'da hem de Hegel'de bulunabilecek felsefe ile politika arasındaki içsel ilgiyi kendi çağdaş yönelimleriyle yeniden ele almayı denemektedir. Böylelikle bir yandan felsefe tarihi, politikanın felsefi tarihi ya da felsefenin politik tarihi olarak değil,

19 Nicolas Poirier, "Cornelius Castoriadis. L'imaginaire radical", *Revue du MAUSS*, 2003/1 (no 21), s. 383. Poirier'nin özetlediği gibi, Castoriadis, insan alanlarını yaratım olarak düşünen ve varlığı birbirleriyle ayrıştırılamaz beş katmanda ele alan bir felsefe yapma tarzını ortaya koyar:

- a. İlk-Varlık (Kaos)
- b. Canlı-Varlık
- c. Psikik-Varlık
- d. Tarihsel/Toplumsal-Varlık
- e. Özne-Varlık.

felsefenin politikliği üzerinden ele alınma imkânını barındıracaktır. Ontolojinin, politik felsefeyi ve politik düşünceyi nasıl inşa ettiği sorusunu bir kenara bırakmak gerekmektedir. Aksine esas soru ontoloji olarak adlandırılan enfilyonist ve homojen varlık tezine karşı felsefenin politikliği üzerine düşünebilmektir. O halde, bu metin çerçevesinde ele alınan politik felsefe tezi, politik düşüncenin ontolojiyi nasıl kurduğu sorusunu sormadığı gibi her şeyden bağımsız kabul edilen ontolojinin politik arka planını da göstermeye çalışmaz. “İki farklı alan” tezinden “alanların çoğulluğu” ve varlık “katmanlarının” giriftliği iddiasına yönelinilmektedir.

Batı Metafiziğinin yeniden üretimi, *polis*'te birarada-yaşamı anlamak için gerekli *Logos*'un *ex post facto* bir hamleyle rasyonel temellendirilmesini yapma girişimi olarak gerçekleşmektedir. *Polis* ile *logos* arasındaki içsel ilgi ve ilişkinin metafizik kabuller paranteze alınarak yeniden ele alınması, geleneksel bir iddia olarak ontolojinin varlık tavırlarının evrensel belirlenmesi iddiasına karşı çıkılmasını gerektirmektedir. Modern zamanlarda çıkmış bir terim olarak “ontoloji”, “onto-” önekini her bağlam içerisine yerleştirerek varlık katmanları arasındaki geçişliliği ve heteronom ilişkiselliği etkinlik ve yaratım halinde bir süreç olarak kavramaya ve üretmeye olanak tanımaz.

Bu bağlamda *theoria*-praksis ayırımına dayalı bir çerçeve yerine politikliğin düzeylerini anlamaya çalışacak bir politik felsefe çabası üretilmeye girişilmektedir. Ancak bu çaba, “ontoloji politikadır, politika ontolojidir” tezindeki “içkinlikle” dolaylımların kotarılması girişimine karşı, politik-olanın kendi ayrımlarından yola çıkmalıdır.

2. Ayrımlar

2. 1. Politika, Siyaset, *Policy*

Bazı ayrımları yapmak çağdaş politik felsefenin kurucu unsurlarını belirlemek için gereklidir. Bu ayrımların bir kısmı Antik Yunan metinlerine dayansa da bu mevcut okumaların çağdaş bağlamı gözden kaçırılmamalıdır. Politik felsefe kendi kavramsallaşturmalarını ister istemez iki tavra karşı geliştirmektedir: Bunlardan birincisi politikanın ekonomi, hukuk, toplumsallık ya da yönetimsellik gibi unsurlarla ikame edildiğine dair post-politik görüştür. Post-politik görüş kendisine fiili neoliberalizmde ve felsefi liberalizmde çoklukla yer bulur. Hatta birçok “sol” tavrı da bu post-politik sürecin içerisine yerleştirmek mümkündür. İkincisiyse pre-politik tavırların yerleşikliğidir. Bu tavır da kendisini mitik söylemlerde, devlet fetişleştirmesinde ve de yaygın olarak çağdaş popülizmlerde göstermektedir. İki tavrın ortak özelliği insanın politikliğini düşünmemesi ve bu politikliğin eylem olarak kavranamamasıdır.

Basit bir şekilde tanımlanacak olunursa *polis*'i *polis* yapan özellik onun yönetim aygıtına ya da toplumun çarşı/pazar/mezdan yaşantısına indirgenemeyecek oluşudur. Oysa *Polis*, topluluk fikrini içermektedir. *Polis* tüm toplulukları topluluk yapan kurucu topluluktur. Birarada yaşamının temel imkânı olarak belirlemektedir. Aristoteles'in “insan politik bir canlıdır”²⁰ önermesi böylelikle bir anlam kazanır. Zira insan bir yandan *poliste* bir canlı olarak, *polites*lerle birleşmeye, kaynaşmaya yönelir. Bu yönelim insanda, bir olma halinin eksik olmasından kaynaklanır. Eğer

20 Aristoteles, *Politika*, 1253a 1-38.

polis canlısı olarak insan, mükemmel bir şekilde *poliste* yaşasaydı arayışı da olmazdı. Oysa insan-*polis* ilişkisi “suda balık” deyimini karşılamaz. Diğer yandan da insan *poliste* bir arzu varlığıdır. Antagonizmalar türetilir.

Polis'i düşünülebilir kılmak bu yüzden “siyaset felsefesi” diye adlandırılan belki “siyasa” adı altında tasnif edilen görüşlerden temel bir ayrımı içermektedir. “Siyaset” otoritenin tek kişi tarafından uygulanmasını gerektirir. “Siyasa”, iktidarın ele geçirilmesine yönelik uygulamaları kasteder. Ancak politikadan temel farkı, onun genellikle “birlik” fikri etrafında düşünülmesidir. Politika, polis'in antagonizmasından yola çıkar. Aristoteles'in bahsettiği çerçevede politik felsefe, “siyasa” üzerine bir iktidar düşüncesinden ziyade, adaleti ve adaletsizliği, eşitliği ve eşitsizliği, meşruiyeti ve zorbalığı aynı anda düşünen bir felsefe etkinliği (ve bunun bilinci) olarak belirmektedir. Siyasanın öznelinin düşündüğü ya da arzuladığı gibi iktidarın ele geçirilmesi ile politikanın belirlenimsizliği arasında keskin bir uçurum vardır.

Politik felsefe bu anlamda iktidarın kader olmadığının bilincidir. Polisin polis olmağını ve koşullarını düşünmekle başlar. Polisin tekilliği aynı zamanda evrenselin kapısını aralayan yegâne unsurdur. Devleti devlet olduğu için meşru kabul eden böylelikle de adalet anlayışını bu meşruiyete dayandıran bir zihniyetle, felsefenin farkı burada belirmektedir: Varolanın meşruiyetini, düşünme aktının ana sorgulama malzemesi yapmak.

Castoriadis'in sıklıkla vurguladığı gibi felsefe ile demokrasi birlikte doğmuştur. Ancak ilginçtir, demokrasinin ve polisin parlak yüzyılı 5. yüzyılken felsefeninki 4. yüzyıldır. Politik felsefe bir krizi düşünmeyi gerektirir. Krizi bile *Mülk* açısından düşünen bir kavrayışa politik felsefe adını vermek mümkün değildir. Oysa “kendi bilincinin düşüncesi” olarak felsefe, politik felsefe teriminin felsefe ve politika arasındaki paradoksunu da düşünmektedir. Platon, politik felsefenin imkânsızlığına işaret eden bir filozof olarak belirirken, Aristoteles isim babası²¹ olarak politik felsefenin, felsefe açısından imkânlarını araştırır.

Bu hususta yapılmak istenilen ne “siyaset” düşüncesini politik felsefenin dışında tutmak ne de Aristoteles felsefesinin tüm tutumlarını çağdaş politik felsefeye iliştiirmektir. Sadece amaçlanan, politika, *polis*, *polites*, *politeia* gibi kavramların paradoksunu siyasaya indirgmeden ele alabilmenin imkânlarını tartışmaya açmaktır. Bu doğrultuda bir ayrımı daha yapmak yerinde olacaktır: “policy” ve “politics” ayrımını.

Raymond Aron *Demokrasi ve Totalitarizm* kitabında bu ayrımı şu şekilde anlatmaya çalışmıştır:

Birinci belirsizlik, *politika* kelimesinin her biri kesin bir anlam taşıyan iki İngilizce kelimeyi tercümeyle yaramasından ileri gelen belirsizliktir. Gerçekten de politika (*la politique*) Fransızcada Anglosaksonların *policy* ile *politics* dediklerini aynı zamanda ifade eder. *Policy*, bir kimsenin, bir grubun veya bir hükümetin bir anlayışına, icraat programına veya icraatın kendisine denir. Alkol

21 [...]ποίων δὴ ἰσότητέςτι καὶ ποίων ἀνίσότης, δεῖ μὴ λανθάνειν. ἔχει γὰρ τοῦτ' ἀπορίαν καὶ φιλοσοφίαν πολιτικὴν". Aristoteles, Pol. 3.1282b21.

politikası denince, bundan belli bir meseleye, üretim fazlalığı veya açığı meselesine uygulanan bir İcraat programının topu anlaşılır. Richelieu'nün politikası denince, onun yurt çıkarları hakkındaki anlayışı, erişmek istediği hedefleri ve başvurduğu metotları akla gelir. Demek, anlamlarının ilki olarak, politika kelimesi bir topluluğun bir meselesiyle veya meselelerinin topuyla ilgili şekilde, bir kişinin veya bir grubun icraat programını, metodunu veya İcraatın kendisini ifade eder.

Diğer bir anlamda politika, İngilizcedeki *politics*, *policy* anlamında değişik politikaların birbiriyle boy ölçüştükleri veya çarpıştıkları alana karşılık oluyor (...) Politika kelimesinin bu iki anlamı, değişik olmakla beraber, birbiriyle bağlantılıdır. İcraat programı olarak tanımlanan politikalar için her zaman diğer politikalara çarpma tehlikesi vardır. İcraat programları birbirine mutlaka uygun olmazlar (...) Politikalar, yani kişilerce veya gruplarca varılmak istenen hedefler, bir topluluğun bütünü içinde birbirine tamamıyla zıt olsalardı, mücadele; işbirliği imkanı bulunamadan olur, topluluk da artık var olmazdı. Politik topluluk, kısmen zıt, kısmen de bağdaşabilir icraat planlarının terkihiyle tanımlanır.²²

Böylelikle “policy”, siyaset sosyolojisinin ya da siyaset biliminin kamu politikaları adı altında incelediği bir alan olarak anlaşılır. Bir devletin, bir yönetimin ya da herhangi bir oluşumun icraatlarının koşullarını, niyetlerini ve yönelimlerini anlamaya yönelmek, ilgili “bilimin” konusunu oluşturur. Bir partinin seçim kampanyası, söylem incelemesi, kamuoyu oluşturma çabasına yönelik bu “bilimsel” ilgi, toplumdaki yansıma düzeylerini gözlemlemeye ve ölçmeye yönelmektedir.

Politik felsefe, politikayı, *policy* içerisine alarak hatta politikayı *policy*'ye indirgeyerek alandaki faillerin eylemini rasyonalize edilmiş yöntemlerle inceleme çabasından uzak durur. Politik felsefenin, politika tanımı bu bağlamda *policy*'yi kasteden “politika” çevirisinden farklıdır. Bu doğrultuda başka ayrımlara bakmakta fayda var.

2. 2 Politika ve Politik-olan Ayrımı Üzerine

Carl Schmitt'in *Der Begriff des Politischen* (1932) metninden²³ beri politik-olan ve politika ayrımı bir polemik kavram olarak politik felsefede ciddi bir yer tutar. Bu ayrım karşılığını M. Gaucher'den²⁴ Derrida'ya, Mouffe'tan²⁵ Rancière'e kadar birçok filozofta bulmaktadır. En temelde ayrımın filozoflar arasında uzlaşım bir tanımının olmadığını ancak ayrımın kendisi mesele edinilse bile bu ayrımsız düşüncenin çağdaş politik felsefede üretilmediğini görmekteyiz. Derrida, *Politika ve Dostluk* metninde “politik-olan”ın (*le politique*) karanlık bir filozofem olduğunu²⁶ belirtirken de politika ve politik-olan farkını düşünmektedir; C. Lefort²⁷ ile J.

22 Raymond Aron, *Demokrasi ve Totalitarizm*, çev. V. Hatay, İstanbul: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1976, s. 3-5.

23 Bkz. Carl Schmitt, *La Notion de Politique*, suivie de *Théorie du Partisan*, çev. Marie-Louise Steinhauser, Paris, Flammarion, 1992, s. 60-70. Bkz. Carl Schmitt, *Der Begriff des Politischen*, *Text von 1932 mit einem Vorwort und drei Corollarien*, Berlin, Duncker & Humblot, 2002.

24 Marcel Gaucher, *L'avènement de la démocratie 1: La révolution moderne*, Paris: Gallimard, 2007.

25 Chantal Mouffe, *On the Political*, New York: Routledge, 2005.

26 Jacques Derrida, *Politique et amitié*, Paris: Éditions Galilée, 2011, s. 80.

27 Claude Lefort, *Essais sur le politique, XIXe-XXe siècles*, Paris: Éditions du Seuil, 1986.

Rancière²⁸ birbirlerinden nispeten ayrışan tanımlar getirdiğinde de hâlâ bu ayrım üzerine felsefe yapılır. Bu ayrım yokmuşçasına çağdaş politik felsefe üretilemeyeceği gibi ayrımın kendisinin statik ve tözsel bir şekilde ele alınamayacağı da açıktır.

Schmittyen bir perspektifle, politik-olan kavramı her şeyden önce indirgenemez bir “yoğunlaşma derecesi” olarak anlaşılır. Liberal anlayışın, ikameci politik görüşüne karşın, politik-olanın “özü” herhangi bir “cevher” tanımı üretmeden politik-olanı, politik-olan olarak kavramaya yönelmektedir. Carl Schmitt, politik-olana ait özel bir alan ve cevher tanımı yapmaksızın, politik-olanı kamusal düşmanı tayin edebilme eylemi olarak tarif etmektedir. O halde politik-olanın indirgenemez karakterini veren asli unsur çatışmanın çeşitli düzeylerde ortadan kaldırılamamasıdır. Çatışma ve en temelde de savaş fenomeninin imhası mümkün değildir. Bu sebepten dolayı politik-olanı yok sayan, indirgeyen ya da ikame etme gayretinde olan bir düşünceden politik felsefe üretmesini beklemek anlamsız olacaktır. Politik-olanın indirgenemezliği koşulları içerisinde karar alabilme praksisine politika adını vermek mümkündür.

Politik-olanı yine Schmittyen perspektifle, insan topluluklarının indirgenemez anlamda çatışmacı yönü olarak tanımlarsak, politika bu çatışmacı biraradalık koşullarının kurumsallaşmasına dair kurucu kararın ve kurulmuş mekanizmaların bütünüdür. Politik-olan, insan topluluklarının var olma tavrına dair ürettiği çatışmacı unsurları anlatırken, politika bu unsurların kurumsallaştırılma arzusuna dair hamleleri anlatır. Bu bağlamda karar alma, kurucu bir hamle olarak diğer kararların imkânsız bırakılmasını içermektedir.

Politika ve politik-olan ayrımı, bu ayrımı yapan başka bir felsefi hatla da ayrışır: Arendtyen yorumlama karşısında Schmittyen okumanın farklı bir yönü belirlemektedir. Buna göre Arendt’in²⁹ politik-olanı özgürlük ve müzakere üzerinden okuyan tavrına karşın Schmitt, politik ilişkinin çatışmacı karakterinin altını çizmektedir. Demek ki çağdaş politik felsefe içerisinde bazı kavramsal perspektifler açısından uyuşan felsefe gelenekleri içerisinde politikayı realist bir bakış açısıyla okuyan gelenekler olduğu gibi politikayı “nadir” bir etkinlik olarak okuyan gelenekler de mevcuttur. İkinci hatta Schmittyen realizmin temel itirazını şu şekilde özetlemek mümkün olabilir: Politik oluşum ya da popüler terimle “birarada-olmaklık” kendi içerisinde uzlaşımı, rasyonel ya da başka yöntemlerle oluşturmuş olsa bile bu oluşumunu politik-olana has çatışmacı, dışlamacı, ayrımcı yönelimleri olmaksızın gerçekleştirmesi imkânsızdır. Örneğin değerlerinden dolayı övülen bir demokrasi pratiği de kendi *corpus*’unun olmadığını iddia ettiği karar almaya sahiptir. Eğer zaten karar almamışsa, politik varoluşu yoktur; eğer karar almışsa, içerisi ve dışarıyı ayrımı oluşturularak politik topluluğu kurmuştur.

Burada bahsi geçen karar almayla ikili bir hareket tarzından bahsediyoruz. Karar alma, bir yolun açılması diğer yollarınsa kapatılmasıdır. Aynı zamanda karar alma, bir topluluğun kurumsal etkinlik olarak kendini inşa etmesidir. Böylece karar alma, hem açıklık ve kapalılık

28 Jacques Rancière, *La Mésestante, Politique et Philosophie*, Paris: Éditions Galilée, 1995.

29 Hannah Arendt, *Qu’est-ce que la politique?*, haz. U. Ludz, Paris: Éditions du Seuil, 1995. Politikanın ortak işlere müzakere yoluyla katılımı perspektifindeki okumalar için Fatmagül Berktaş’ın çalışmaları izlenebilir. *Bkz.* Fatmagül Berktaş, *Politikanın Çağrısı*, İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2010.

fikrini içermesi hem de kendini inşa ederken başka tip topluluk fikrini dışlamasıyla içeri aldıkları ve dışarıda bıraktıklarıyla varoluşsal bir düzeye işaret eder. Schmitt açısından, kararsız bir politika etkinliği olmadığı gibi karar almayı ikincil düzeylerle ikame etmenin de bir yolu yoktur.

Bu durumda politika, bölünmelerin ve çatışmaların bir birlik formu içinden yeniden örgütlenme girişimidir. Nasıl ki bölünme ve çatışma politik-olanın özüne dairse politika ister otonom olsun, ister heteronom olsun bölünmeleri yeniden birlik etrafında kurma çabası olarak belirmektedir. Buradaki esas sorun, çoğu kez, politika üretimlerinin kendi “politikalarını” yegâne politika gibi sunma girişimidir. Politik-olanın kapatılması girişimi sadece totaliter hamlelerle gerçekleşmez: Post-politik ve pre-politik faaliyetlerin bütününde bu vardır. Politikanın, politik-olanın sonunu ilan etmesi de hatta bizzat kendi sonunu ilan etmesi de çatışmanın kaçınılmaz geri dönüşünü sadece patolojik bir şekilde bastırmayı deneyecektir. Politik felsefenin kavramları bu post-politik momentlerin kaçınılmaz dönüşümünü düşünmeye girişmelidir. Aksi takdirde felsefe, gündelik siyaseti düşünmeye gayret ederken, politik-olanın yeni figürlerinin yükselişini kendi kavramsal haritasıyla örtme riskini taşır.

3. İlişkisellikleri ve Farkı Fark Etmek

Buraya kadar kritik öneme sahip olan bazı ayrımlar yapıldı. Bu noktadan sonra bu ayrımlar dahilinde bir yandan mevcut ilişkiselliklerin altı çizilecek diğer yandan da bu ilişkiselliklerdeki farklar ortaya konulacaktır. Politik felsefeye “devleti anlama görevi” veren anlayışlardan onu politik olayları anlamak için “genel bir teoriye” indirgemeye çalışan kavrayışlara kadar, farkı yok sayma çabasını yakalamak mümkündür. Politik-olanı bu doğrultuda; devlete, hükümete ve politikanın kemikleşmiş kurumsal yapılarına indirgmeden ama onları da düşünerek ele alma görevi belirmektedir. İlişkisellikleri teklikleri çerçevesinde ele alabilmek aynı ve farklı olanı kavramayı da gerektirmektedir.

Bu bağlamda politik felsefenin genel bir teorisi yoktur. Etkinlik olarak her felsefe, hakiki bir politik felsefedir. Politik felsefenin (politik felsefelerin) miras bırakılmış ve ısrarla korunması gereken bir formu ve doktrini yoktur. O halde bir düşünme stratejisi olarak, felsefe tarihindeki metinleri kendi metafizik ve sistem iddialarının ötesinde bir okumaya tabi tutmak mümkündür. Felsefenin politikliği, onu, felsefenin diğer alanlar üzerine temasından ayıran farkı güncelleyerek muhafaza etmektedir: Üzerine düşündüğü meselenin zorluğu ile içinde üretilen koşullarda saklı kalan düşünülme. Bu yüzden politik felsefenin genel teorisi yoktur tezi, felsefenin “siyaset felsefesine” ihtiyaç duymamasını savlar.

Devleti “siyaset felsefelerinin” temel aksiyomuna dönüştüren çabayla felsefe üretmek mümkün değildir. Schmitt, “tarihsel bir uğrak olarak devletten” söz açtığında devletin sanki ezeli ve ebedi bir varoluşu varmış gibi düşünen geleneklerle farkını ortaya koymuştur. Devleti, tüm politika incelemesiyle özdeşleştirmek farkları yitirmeyi içerir. Schmitt yine *Der Begriff des Politischen* metnine 1963 yılında yazdığı önsözünde devletsel-olan ile politik-olan arasındaki ayrımın belirgin hale geldiğini belirtirken politik-olanı ve yeni figürlerini devlet tekelinin dışında düşünmenin de imkânlarını aralamıştı.

Devletler çağının sonuna işaret etmek, politik-olana ve politikaya dair yeni figürlerin ortaya çıkmasını anlattığı kadar ; devletlerin bu yeni konstelasyonda üstlendiği yeni işlev ve görevleri de anlatır. Devletin tarihselliği onun kuruluşu ve dönüşümünü, politik-olanın çoklu zeminindeki konumlarla ele almayı gerektirmektedir. Ancak bu ele alış “politik-olan devlet kavramından önce gelir” tezi çerçevesinde kendisini inşa etmek durumundadır. Devletin kendisi üzerinden politik-olanı düşünmektense, politik-olanın çatışmacı yapısı dahilinde devletin varoluşunu kavramak zorunludur.

Politik birlik biçimlerinden biri olarak devlet, krizin örgütlenmesi üzerine kuruludur. Politik karar, krizin birlik lehine örgütlenmesidir. Karar alma, politik birliğin tesisini sağlayan unsur olduğuna göre devletin karar alıcı tekeline yitirmeye başlaması; yerini başka karar alıcılara ya da karar alma koşullarının tıkanmasına bırakması, “devletçi” bir perspektifle bakılırsa politika alanının kapanmasına, “devletçi olmayan bir perspektifle” de politik-olanın çoğulluğunun imha edilmesine yönelik bir fenomeni anlatır. O halde politik-olanın krizini devletin kriziyle birlikte düşünmeden önce farkı ortaya koymak gerekmektedir.

Politikanın *arkhesi* yoktur: Devleti ve kurumlarını *arkhe* olarak kabul ederek yola çıkan bir felsefenin “iyi” ve “adil rejim” sorusu, düzeni olumlayan ve “iyi”yi de idealize eden bir anlayış olacaktır. Politika kavramına cevherleştirilmiş bir öz tayin ederek, onu düşünürken, felsefeyi “meta-teoriye” dönüştürmek isteyen çabaya karşı, hakiki bir politik felsefe için *arkhe* sorusu hâlâ felsefenin temel sorusu olarak belirlemektedir.

4. Politik Felsefenin Paradoksal Zeminleri

“Politik felsefe nedir?” sorusunu onun paradoksundan³⁰ bağımsız düşünmek imkânsızdır. Politik felsefeyi, felsefenin sadece bir dalı olarak ele almanın getirdiği bazı teorik sorunlar söz konusudur. Buna göre politik felsefe ilk olarak politika ve felsefe kelimelerinin yan yana gelmesinin getirdiği doğal zorluğu yaşar. Felsefe en temelde kendisini doğruluk arayışı üzerinden kurarken; politika güç, kudret, iktidar ve şiddet uygulamalarının asimetrisi ve simetrisi üzerinden işlemektedir. O halde paradoks açıktır. Politik felsefe bir yandan felsefenin doğruluk arayışından ödün vermemek zorundadır diğer yandan da iktidar alanının kendine özgü yapısına sadık bir kavramsallaştırmaya gitmesi gerekmektedir. Bu sebepten dolayı bu ikili yapı tezinin karşısında hakiki bir politik felsefeye paradokslarını düşünme görevi vermek gerekir.

Geçmiş politik felsefelerin paradoksu aynı zamanda onun olası ve de yaygın başarısızlığına da işaret etmektedir. Ya çok felsefe yapılır, spekülâtif ton somut gerçekliği kaçırır ya da çok pratik konuşulur, kavrama haksızlık yapılır.³¹ Politik felsefe bu çerçevede ciddi bir şekilde soyut ve gerçeklikten kopuşu yaşayabildiği gibi felsefenin tamamen dışında olma olasılığını üretmektedir. Politik felsefe tüm bu başarısızlık riski ve paradoksuyla kendisini sadece politika üzerine düşünen bir politika felsefesi olarak ortaya koymaz. Aksine felsefenin kendi politik karakterine işaret ettiği gibi felsefenin politikası olma özelliğine de gönderme yapmaktadır. Politik felsefe o halde,

30 Myriam Revault d'Allonnes, *Le Dépêrisement de la politique, Généalogie d'un lieu commun*, Alto Aubier, Paris, 1999, s. 11.

31 Revault d'Allonnes, *A.g.e.*,

- a. kavramın meşruiyetini sorgulama tarzıdır.
- b. politikanın canlı sorunlarıyla praxis içerisinde yüz yüze gelme ve düşünme etkinliğidir.
- c. dünyaya ve varlığa dair temasının yeniden kurulma sürecidir.

O halde politik felsefe, poliste olmaklığı, polislin ortak alanlarını, burada beliren irade üretme tarzlarını, bilginin herhangi bir şekilde yeniden üretiminden bağımsız düşünme çabasını reddetmektedir. Bilginin üretilmesi ile koşulları arasındaki bağıntı, insanın kendisini politik bir varlık olarak yeniden üretme tarzını zorunlu kıldığı için herhangi bir felsefenin imkânından bağımsız ele alınamaz.

“Walter Benjamin’in Politik Felsefesine Dair Öğeler”³² metnimizde kurulan ilişki modaliteleri açısından düşünüldüğünde, politik felsefe varolan tasniflerle yol almak ve konvansiyonel yöntemler tutturmak işini üstlenemez. Aksine akıntıya karşı yol almak, tarihin havını tersine taramak ve imdat frenini çekmek gibi radikal eylemlerle kendisini ortaya koyar. Felsefe ile politika ilişkisine dair paradokslar bu şekilde geleneksel felsefe kavrayışlarının yarattığı sorunlarla başka türlü başa çıkma görevini üstlendiği gibi, çağdaş politik felsefelerin geleneksel ve modern felsefeyle olan kökten kopuşları, tasnif edilemez düşünme aktarı kurmalarına olanak tanımıştır. Benjamin’den Mouffe’a, Schmitt’ten Rancière’e bu tarz bir hattan söz etmek mümkündür.

Praxis açısından paradoksal unsurlardan biri felsefi bir sistem içinde politikayı insani etkinlikten bağımsız olarak kavrama girişimidir. Politikanın doğduğu politik-olan koşullar ya düşüncede spekülâtif olarak yok edilir ya da eylem, irade adına nötralize edilerek aşılmaya çalışılır. O vakit politikayı aşma, onu düzenlilik ve tasnif kategorileriyle –düşüncede ve de fiili dünyada– ikame çabası çağın belirgin eğilimleri arasındadır. Paradoks şurada yatar: Politik-olanın indirgenemezliğine karşın, politik-olanı imha etme girişimi de bir o kadar ortadan kaldırılamaz görünmektedir. Politika bu iki zıt unsurun içerisinde kendisini daimi olarak kuran bir etkinliktir.

Felsefenin felsefi olmayan koşullara bağlılığı, bu koşulların üretimindeki çelişkiler ve koşulların bizzat kendisi, felsefenin paradoksal karakterini vermektedir. Jean-Pierre Vernant’ın önermesi bu karakteri ortaya koyar: “Akıl polislin kızıdır.”³³ Akıl ile polis etkinlikleri kopuk değildir. Logos ile polis arasında zorunlu ilişki vardır. Akıl, dilde politikanın imkânıdır. Politik-olanın yeniden-üretimi felsefenin koşullarını, dolayısıyla hakikat arayışını saptar. Bu sebepten dolayı her kurtuluş müdahalesi hakikate dairdir.

Bir diğer paradoks da bu şekilde ortaya çıkar: Adil ve doğru-olan, her zaman güce sahip değildir. Politikadaki yeniden üretim çoğu kez tahakküm ilişkileriyle gerçekleşmektedir. Paul Ricœur’ün kavrayışıyla açıklanırsa politik-olan sadece “yatay” ilişki biçimlerinden oluşmaz; “dikey” ilişki biçimleri de politik-olanı anlatmaktadır. Filozoflar genellikle dikey ilişki biçimlerini

32 M. Ertan Kardeş, “Walter Benjamin’in Politik Felsefesine Dair Öğeler”, Dar Kapıdaki Mesih: Walter Benjamin ve Politik Felsefesi, der. M. Ertan Kardeş, İstanbul: İthaki Yayınları, Aralık 2017, ss. 29-49.

33 Jean-Pierre Vernant, “Du mythe à la raison. La formation de la pensée positive dans la Grèce archaïque”, *Annales. Economies, sociétés, civilisations*. 12e année, N. 2, 1957, 206: “*Dans ses limites, comme dans ses innovations, elle apparaît bien fille de la Cité.*”

askıya alma arzusuna sahiptirler. Oysa Ricœur politik-olana has dikey ilişkilerin tamamen askıya alınmayacağına bilincindedir. Bu yüzden esas sorunu dikey ilişkilerin askıya alınması ve yatay ilişki biçimlerinin –dayanışma, biraradalık, ortak iyi– özgür bir şekilde pratik edilmesi olarak tasarlamaz; bundan farklı olarak odağını, “yatay ilişkiler dikey ilişkiler (totalitarizmler örneğinde olduğu gibi) tarafından nasıl yok edilmezler ve böylelikle yatay ilişki biçimleri var olmayı sürdürebilirler” sorununa kaydırmıştır.³⁴ Nesnel ve öznel tahakküm mekanizmaları içerisinde cılız hakikat, adil ve hakiki olmasına istinaden güce ve iktidara dönüşemez. Hakikatin zayıf direnişi hakiki bir politikanın kaynağını aldığı yerdir. Bu bağlamda felsefenin logosu, *logos dışı* bir tahakküm ve dolayimsız güç pratiği olamaz. Felsefe, zayıf da olsa hakikatten, tesisi mümkün olmasa da adaletten yanadır.

Başka paradoksun yaslandığı yer burasıdır: Hakikat ve logos dolayımında felsefenin politikliği, politik-olanın hallerinden azat edilmiş bir koşula sahip değildir. Çağdaş politik felsefeler arasında, politikliği “birarada olmaklık”, “ortak iyi”, “birarada-varlık” vb üzerinden “söz”, “iletişimsellik”, “uzlaşma” gibi aktarla inşa eden gelenekler ile politik eylemin kaynağında “Gewalt”’i ve şiddetin/iktidarın dönüştürülebilirliğini esas alan gelenekler. Arendt’yen düşünceye karşı Schmitt, Benjamin, Balibar³⁵ ve Agamben³⁶ çizgisini yerleştirmek mümkündür. Hakiki bir politika “adalet”, “özgürlük” ve “ortak iyiye” referans verirken –eğer bunlar politik praksis ve politik dolayimler olmaksızın kendi kendilerine gerçekleşemiyorsa– bir politik topluluğun, tahakkümü ve yanılısıma kırıarak kendisini ortaya koymasıyla mümkündür. Yanılısıma ve mistifikasyona karşı hakikate dair bir söylem zayıf bir direniş gerçekleştirebilir, ancak onu politikaya dönüştüren unsur iktidar üretimidir.

Bu çerçevede politik felsefenin tahakküm ilişkileri içerisinde tahakküme maruz kalanların nasıl hâlâ tahakkümü farklı usullerde yeniden üretmeye giriştiğini anlama görevi de bulunur. “Gönüllü Kulluk”³⁷ var mıdır? Gönüllü kulluk varsa niçin ezilenler ezilmeyi sürdürürler ya da niçin gönüllü kullar kendilerinin yönetici ve karar alıcı olduklarını varsayarlar? Gönüllü kulluğa dair paradoksta açığa çıkan mesele duygulanışlar ile fikirlerin politik şeyler alanında ayrılmazlığıdır. Tahakkümün açığa çıkarılması güçsüz bir hakikatin ya da bağlamsız bir aklın işlevinden daha fazla çalışmayı gerektirmektedir: Aklın, fikirlerin ve hakikat arayışının ayrılmaz parçası aynı zamanda duygulanışlar ve tutkulardır. Politik felsefenin tahakküm ilişkilerini ve ürettiği yanılısımaları sökerken karşısına çıkan zorluk, ezilenler açısından nazar ettiği dünyaları “zihinsel” bir aydınlanmayla yeniden kuramayacağı gerçeğidir.

34 Paul Ricœur, “Le paradoxe politique”, *Esprit*, Nouvelle série, No. 250 (5) MAI 1957, s. 721-745.

35 Étienne Balibar, *Violence et Civilité, Wellek Library Lectures et autres essais de philosophie politique*, Paris: Galilée, 2010.

36 Giorgio Agamben, *État d’exception, Homo Sacer, II-1*, çev. Joël Gayraud, Paris: Éditions du Seuil, 2003.

37 Étienne de la Boétie, *De la servitude volontaire ou Le Contr’un*, [ouvrage publié en l’an 1549 et transcrit en langage moderne par Adolphe Rechastelet. 1836], Gallica Bibliothèque Numérique. Étienne de la Boétie, *Discours de la Servitude Volontaire*, Paris: Mille et une Nuit, 1995.

Sonuç

Sonuç olarak, bu yazı çerçevesinde, politik felsefenin iki anlamı üzerinde duruldu. Birincisi *bir felsefe stratejisi olarak politik felsefe*. İkincisiyse *felsefenin politikliğini ve politik-olanı düşünen bir etkinlik olarak politik felsefe*. Metin boyunca politik felsefenin bu iki anlamı arasında sarmallar inşa edilmiştir. Politik felsefenin birinci anlamı, onu felsefenin diğer “teorik alan” olarak düşünülen alanlarla ilişkisini kurmaktan çok, felsefe ve politiklik ilişkisinin kurucu ve yaratıcı karakterinin altını çizmeye yöneliktir. Bu bağlamda politik felsefenin anlamları arasındaki fark, onun ahlak ve hukuk alanlarıyla ilişkisini empirik olarak kurma eğilimlerine karşı, onun yargıda bulunma, kavram üretme ve varlık alanlarıyla ilişkisini temel tartışma konusu yapmaya itmektedir.

Fiili dünyada “güvenlikçilik” ideolojisini, toplumsal eşitsizliği ve devlet sorununu düşünmeden ele alınacak bir “Adalet” ve “Hakikat” düşüncesi de yoktur. Mesele özgürlük ile güvenliği “uzlaştırmanın” çok ötesindedir. Polisin fiili dünyadaki dönüşümlerini başta savaşın dönüşümleriyle birlikte kavramayı denemeden bir felsefe üretmenin imkânı yoktur. Bu bağlamda empirik-olan ile spekülative-olan arasındaki ayrımı politik felsefe açısından sürdürmek yerine polisin içinde olup bitenlere, polisin *polites*’siz kalmasına ya da polisin, politik topluluğa olanak tanıyıp, tanımamasına bakmak onun temel tavrıdır. Felsefenin evrensellik arayışı geçmiş ya da mevcut felsefelerin evrenselliğe normatif anlamlar yüklemesine feda edilemez. Tekil olanı, kurucu praksi ve kurtuluşu arzulayan bir yönelim evrenselin düşüncesinin yegâne imkânıdır.

Felsefe ya da politik felsefe bu bağlamda fiiliyatı politik bir *ethos* olarak düşünmektedir. Politik felsefe adaletsizliğin örtülmesine karşı adaleti arzular. Politik felsefe etkinlik olarak adaletsizliğin bilincidir. Politik-olan ve politikanın dışında hakiki bir politikadan söz edilecekse; bu hakiki politika iyimserliği, ahlaki ya da hukuki bir görev olarak üstlenen değil, adaleti kurucu bir süreç olarak inşa edendir. Politik bir topluluğun, çatışmaları söz ve dil odaklı bir *agon*’a dönüştürebilme becerisini adalet arayışı bağlamında düşünmek zorunludur.

Hakikat-sonrası (*post-truth*) çağ, herkesin değişmez bir hakikat algısına sahip olmasını ve adaleti çağırmasını anlatır; Hakiki bir politikaysa bu *ethos*’un parçalanması üzerine kuruludur. İnsanlar, kanılarını hakikat olarak benimserken bu kanıların doğrulanmaya ya da yanlışlanmaya ihtiyacı yoktur. Adalet bu yüzden çağırılmaz: Hakikat bütün seferler için bir kereliğine inşa edilmiştir. Bu yüzden hakikat, tahakküm edenin gücüyle ikame edilmiştir. Felsefenin ya da politik felsefenin göreviyse tahakkümü, hakikat arayışını inşa ederek açmaktır.

Politik felsefe sadece politik şeyler üzerine bir soyutlama pratiği değildir, aksine politik şeylerin mantığının kurulmasına ya da bozulmasına dair bir etkinliktir. Bu bağlamda yeryüzüne saçılan şiddet hallerini bir betimlemenin konusu yapmaktan ziyade, bu saçılmanın küresel düzlemde bir ekonomi-politiğe tekabül ettiğini görmek gerekmektedir. Politik şeyleri anlama zorunluluğu ile hakikat fikrine sadık araştırmanın yan yanılığı, şiddet hallerine karşı politik örgütlenmelerin çoğulluğunun gerekli olduğunu ortaya koyar.

Kaynaklar

- Adorno, Theodor Wiesengrund. *Dialectique Négative*, çev. Groupe de Trad., Paris: Payot, 2001.
- Agamben, Giorgio. *État d'exception, Homo Sacer, II-1*, çev. Joël Gayraud, Paris: Éditions du Seuil, 2003.
- Aristote, *Politique*, T. II, 1ère partie, livres III et IV, çev. Jean Aubonnet, Paris: Les Belles Lettres, 2002.
- Arendt, Hannah. *Qu'est-ce que la politique?*, haz. U. Ludz, Paris: Éditions du Seuil, 1995.
- Aron, Raymond. *Demokrasi ve Totalitarizm*, çev. V. Hatay, İstanbul: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1976.
- Balibar, Étienne. *Violence et Civilité, Wellek Library Lectures et autres essais de philosophie politique*, Paris: Galilée, 2010.
- Berktaş, Fatmagül. *Politikanın Çağrısı*, İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2010.
- de la Boétie, Étienne. *De la servitude volontaire ou Le Contr'un*, [ouvrage publié en l'an 1549 et transcrit en langage moderne par Adolphe Rechastelet, 1836], Gallica Bibliothèque Numérique
- . *Discours de la Servitude Volontaire*, Paris: Mille et une Nuit, 1995.
- Bourdieu, Pierre. *La reproduction. Eléments pour une théorie du système d'enseignement*, Paris: Minuit, 1970.
- . *La distinction. Critique sociale du jugement*, Paris: Minuit, 1979.
- . *La Domination Masculine*, Paris: Seuil, 1998.
- Castoriadis, Cornelius. *Institution Imaginaire de la Société*, Éditions du Seuil, 1975.
- . *Les carrefours du Labyrinthe*, Paris: Éditions du Seuil, 1978
- . *Domaines de l'Homme, Les Carrefours du labyrinthe II*, Paris: Éditions du Seuil, 1999.
- . *Figures du pensable, Les Carrefours du labyrinthe VI*, Paris: Éditions du Seuil, 1999.
- Gilles Deleuze & Félix Guattari. *Capitalisme et schizophrénie 1 : L'Anti-Œdipe*, Paris: Éditions du Minuit, 1973.
- Derrida, Jacques. *De la Grammatologie*, Paris: Éditions du Minuit, 1967
- . *Politique et amitié*, Paris: Éditions Galilée, 2011.
- Foucault, Michel. *Histoire de la Sexualité I, Volonté de Savoir*, Paris: Gallimard, 1976.
- . *Les Mots et les Choses: Une archéologie des sciences sociales*, Paris: Gallimard, 1996.
- Freund, Julien. "Choix de quelques lettres de la correspondance de Carl Schmitt", Piet Tommissen (Hg.), *Schmittiana II* içinde, Eclectica, Brussel, 1990.
- Gauchet, Marcel. *Le désenchantement du monde, une histoire politique de la religion*, Paris, Éditions Gallimard, 1996.
- . *L'avènement de la démocratie 1 : La révolution moderne*, Paris: Gallimard, 2007.
- Habermas, Jürgen. *The Theory of Communicative Action*, Vol. 1. Vol. 2., çev. T. McCarthy, Boston: Beacon Yayınları, 1987.
- Hayek, Friedrich von. *Law, Legislation and Liberty: A New Statement of the Liberal Principles of Justice and Political Economy*, Londra: Routledge, 1982.
- Hegel, G. W. F. *Phénoménologie de l'Esprit*, çev. B. Bourgeois, Paris: Vrin, 2007.
- Honneth, Axel. *The Struggle for Recognition, The Moral Grammar of Social Conflicts*, çev. J. Anderson, Cambridge, Massachusetts: MIT Yayınları, 1995.
- . *La Société du Mépris, Vers une nouvelle Théorie Critique*, çev. O. Voirol, Paris: La Découverte, 2006.
- Kardeş, M. Ertan. «Bourdieu'nün 'Politik Alan' Kavramı ile Politik Felsefenin İlişkisi», *Kutadgubilig* içinde, Sayı 26, Ekim 2014, s. 169-184.
- . *Schmitt'le Birlikte Schmitt'e Karşı, Politik Felsefe Açısından Carl Schmitt ve Düşüncesi*, İstanbul: İletişim, 2015.
- . «Labirente Kesişen Yollar: Cornelius Castoriadis'in Politik Felsefesine Giriş», *Felsefi Düşün* içinde, Nisan 2015, Sayı: 4, 113-136.

- ..“Walter Benjamin’in Politik Felsefesine Dair Öğeler”, *Dar Kapıdaki Mesih: Walter Benjamin ve Politik Felsefesi*, der. M. Ertan Kardeş, İstanbul: İthaki Yayınları, 2017.
- . *Otorite Krizi Çağında Meşru Bir Otorite Figürü Mümkün Müdür?*, E-yayın, İstanbul: Küyerel Yayınları, 2017.
- Kojève, Alexandre. *Hegel Felsefesine Giriş*, çev. S. Hilav, İstanbul: YKY, 2001.
- Laclau, Ernesto & Mouffe, Chantal. *Hegemony and Socialist Strategy toward a radical democratic politics*, Londra, New York: Verso, 2001.
- Lefort, Claude. *Essais sur le politique (XIXe-XXe siècles)*, Paris: Éditions du Seuil, 1986.
- Lyotard, Jean-François. *Économie Libidinale*, Paris: Éditions du Minuit, 1974.
- Machiavel (Niccolò Machiavelli), *Œuvres Complètes*, Paris: Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1952.
- McIntyre, Alasdair. *After Virtue, A Study in Moral Theory*, Notre Dame, Indiana: Notre Dame Üniversitesi Yayınları, 2007
- Mouffe, Chantal. *On the Political*, New York: Routledge, 2005.
- Nozick, Robert. *Anarchy, State and Utopia*, Oxford: Blackwell Publishing, 2001.
- Platon, *La République*, çev. G. Leroux, Paris: Flammarion, 2004.
- Poirier, Nicolas. «Cornelius Castoriadis. L’imaginaire radical», *Revue du MAUSS*, 2003/1 (no 21).
- Rancière, Jacques. *La Méésentente, Politique et Philosophie*, Paris: Éditions Galilée, 1995.
- . “3. Les hommes comme animaux littéraires”, *Revue Mouvements* içinde, 2009.
- Rawls, John. *A Theory of Justice*, Cambridge, Massachusetts: Harvard Üniversitesi Belknap Yayınları, 1999.
- Revault d’Allonnes, Myriam. «Réponses à Alain Badiou», in *Esprit*, numéro 248, 1998.
- . *Le Dépérissement de la politique, Généalogie d’un lieu commun*, Alto Aubier, Paris, 1999.
- Ricœur, Paul. “Le paradoxe politique”, *Esprit*, Nouvelle série, No. 250 (5), Mai 1957: ss. 721-745.
- Schmitt, Carl. *La Notion de Politique*, suivie de *Théorie du Partisan*, çev. Marie-Louise Steinhauser, Paris: Flammarion, 1992.
- . *Der Begriff des Politischen, Text von 1932 mit einem Vorwort und drei Corollarien*, Berlin: Duncker & Humblot, 2002.
- . *La dictature*, çev. Mira Köller et Dominique Ségler, Paris: Éditions du Seuil.
- . *Gespräche über die Macht und den Zugang zum Machthaber / Gespräch über den Neuen Raum*, Berlin: Akademie Verlag, 1994.
- Strauss, Leo. *What Is Political Philosophy? And Other Studies*, Glencoe: Free Yayınları, 1959.
- Sun Tzu, *L’art de la guerre*, çev. F. Wang, Paris: Flammarion, 2008.
- Taylor, Charles. *Multiculturalisme: Différence et démocratie*, çev. D. A. Canal, Paris: Flammarion, 1994.
- Vernant, Jean-Pierre. «Du mythe à la raison. La formation de la pensée positive dans la Grèce archaïque», *Annales. Economies, sociétés, civilisations*. 12^e année, N. 2, 1957.
- Weber, Max. *La Domination*, çev. I. Kalinowski, ed. Y. Sintomer, Paris: La Découverte, 2015.
- Weil, Éric. *Philosophie Politique*, Paris: Vrin, 1996.