

SİYASET, SAVAŞ VE ETİK

WAR, POLITICS, AND ETHICS

MİHRİBAN ŞENSES*

ABSTRACT

In this article, the relationship between war, politics and ethics will be discussed with reference to various thinkers. Unfortunately, war is one of the solid realities of today and the human history. At the same time, war can be seen as an extension of politics, as a result of politics and as a reality that enables politics. Politics subsists despite of war and due to war, and also war subsists despite politics and due to politics. In this text, primarily the relations between war and politics will be discussed; then the possibility of ethics in politics or war will be put forward.

Keywords: Politics, War, Ethics, “Art of War”, “The Political”, “Inimicus-Hostis”

ÖZ

Elinizdeki makalede savaş, siyaset ve etik arasındaki ilişki farklı düşünürlerin görüşlerinden hareketle tartışılacaktır. Ne yazık ki savaş insanlık tarihinin ve günümüzün katı gerçekliklerinden biridir. Savaş aynı anda hem siyasetin bir uzantısı, sonucu hem de siyaseti mümkün kılan bir realite olarak görülebilir. Siyaset savaşa rağmen ve savaştan dolayı, savaş siyasete rağmen ve siyasetten dolayı varlığını sürdürüyor. Bu metinde öncelikle savaş ile siyaset arasındaki ilişki genel hatlarıyla ele alınacak; ardından siyasette veya savaşta etiğin imkânı ortaya konulmaya çalışılacaktır.

Anahtar Kelimeler: Siyaset, Savaş, Etik, “Savaş Sanatı”, “Siyasal Olan”, “Dost-Düşman”

* Dr., Uludağ Üniversitesi, Sosyoloji Bölümü.
ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0001-8021-9835>

Giriş

Elinizdeki metin düşünce tarihindeki birçok şahsiyette rastlayabileceğimiz şu iddiaya ilgi sonucu kaleme alınmıştır: İnsan, ontolojik olarak politik ve etik bir varlıktır. Ancak insanın aynı anda hem politik hem de etik olması ne demektir veya ne kadar mümkündür? Bu soruya verilecek cevaplar öncelikle politikanın ve etiğin tanımlanmasını gerektiriyor. Fakat bu tanımlar üzerinde bile mutlak bir uzlaşmanın olduğunu söylemek pek de mümkün değildir. Bunu bütünüyle olumsuz bir şey olarak görmeli miyiz? Kuşkusuz hayır. Çünkü Nietzsche'nin bize öğrettiği üzere bir şeyi tanımlamak aslında onu sınırlandırmak; ona iktidar uygulamaktır. Fakat politika ve etiğin neliği konusunda bile uzlaşma sağlayamıyorsak ulusal ve uluslararası düzeyde nasıl anlaşacağız? Kaldı ki kısmi uzlaşmalar sağlandığında bile bu, ulusal veya uluslararası problemleri çözmeye yetmeyecektir. Çünkü insan politik ve etik bir varlık olduğu kadar, barışı ve uzlaşmayı arzuladığı ölçüde “şiddet” ve “savaş”a da “meyilli” bir varlıktır. İnsanın aslında “doğası gereği” şiddetten ve savaştan kaçındığını ileri süren teorisyenlere, araştırmacılara rağmen realite bize aynı anda tersinin de geçerli olduğunu gösteriyor. Ancak tarihte özellikle günümüzde insanın şiddete ve savaşa meyilli olduğunu söylemek bunları olumlamak veya yaygınlaştırmakla eş tutuluyor; sanki “insan barışa meyillidir veya savaş kötüdür” dendiğinde sorunlarımız çözülmüş gibi.

Bu metinde insanın şiddete ve savaşa meyilli olup olmadığını tartışmaya kalkmak yalnızca haddini aşma göstergesi olabilir. Çünkü sadece şiddetin, savaşın, politikanın ve etiğin doğası veya neliği konusunda insanın ömrü boyunca tüketemeyeceği literatür bulunmaktadır. Bu nedenle elinizdeki metinde yalnızca Niccolò Machiavelli, Carl von Clausewitz, Carl Schmitt, Emmanuel Levinas gibi düşünürlerin görüşlerinden hareketle savaşın neliği, siyaset, savaş ve etik arasındaki ilişkiler genel hatlarıyla ortaya konulmaya çalışılacaktır.

Bilindiği üzere siyaset, savaş ve etik ilişkisi gerilimli bir ilişkidir. Bu gerilimli ilişki, özellikle siyaset-etik ilişkisi bütün bir felsefe tarihinde sıklıkla ele alınmıştır. Antik Yunan düşüncesinden itibaren siyaset ile etiğin birbirinden ayrı düşünülmemesi gerektiği ortaya konulmuştur. İki de insan ve toplum hayatında dengeyi, düzeni, uzlaşmayı sağlayan alanlardır. İki de (ve ikisi üzerine düşünme) şu sorulara cevap arayışının ürünüdür: Nasıl bir arada, daha iyi, daha insanca yaşayabiliriz? Nasıl daha az “zalim” olabiliriz? Bu sorular politik ve etik sorulardır.

“...Aristoteles'in söylediği gibi politika insanlığın en yüce kaynağı ve koruyucusu ise, 'etiksiz' politika saçmadır ve modern politik hayatın en büyük problemlerinden biri budur. Günümüzde 'politika' etik'e sırtını döndüğü

ölçüde anlamını, içeriğini ve önemini yitirmiştir. Günümüzde politika artık bir tür 'şiddet'tir." (Arslan, 2007: 61).

Bu nedenle metinde amaçladığımız şey bütün gerilimlerine rağmen bu ilişki üzerine yeniden düşünme davetidir. Modern çağda siyaset ile etik arasındaki bağ koparılmıştır. Bundan sorumlu tutulan ilk isimlerden biri de modern siyaset felsefesinin ve anlayışının kurucusu olarak kabul gören Machiavelli'dir. Machiavelli'de politika savaşın devamını, Clausewitz'de savaş, politikanın sürdürülmesini, Schmitt'te politik olan dost-düşman ayrımının varlığını, Levinas'ta politika ve savaş, etiğe büyük ölçüde karşılığı ifade eder. Bütün bu isimlerde politika ve savaş toplum hayatının zaruri unsurlarıdır.

Bu nedenle metinde öncelikle savaşın neliği, savaş sanatı ve savaşın politika ile ilişkisiyle ilgili kısa bir tartışma yürütülecek, ardından Schmitt ve Levinas'ın görüşlerinden hareketle siyaset, savaş ve etik ilişkisi incelenecektir.

Savaşın Neliği ve Savaş Sanatı

"[S]avaş devleti yapar, devlet de savaşı."

Charles Tilly¹

"Güç yalnızca savaşımı bir tahakküm formu değil midir? Bu yüzden tüm güç problemlerinin savaş ilişkileri terimleri cinsinden ele alınması gerekmez mi? Güç, belli anlarda barışın ve Devletin formlarını varsayan genelleştirilmiş bir savaş türü değil midir? Bu durumda barış bir savaş formudur ve Devlet onunla savaşma aracıdır."

Michel Foucault, Power and Knowledge²

"Coğrafya her şeyden önce savaş yapmaya yarar."

Yves Lacoste

Savaş, Herakleitos'un söylediği gibi gerçekten de "her şeyin babası ve kralı" mıdır? Politikanın kaynağı savaş mıdır? Yoksa tersi mi geçerlidir: Savaşın kaynağı politika mıdır? İnsan "doğa"nda gerçekten savaş veya savaşmak var mıdır? İnsanlar ve toplumlar hayatta kalmak için savaşmak zorunda mıdır? Şüphesiz "insan doğası" fikri uzun zamandır birçok eleştiri ile yüzleşmek zorunda kalmıştır. Aslında "doğa" kavramı, doğanın kendinde bir doğası ve insanın kendinde bir doğası olduğu varsayımı son derece tartışmalıdır. Buna göre savaşın "insan doğası"nın değişmez bir parçası olduğunu savunmak da

1 Tilly'den aktaran M. Ertan Kardeş, "Machiavelli: Barışı Sevmek ve Savaşmayı Bilmek", FLSF (Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi), 2017 Güz, sayı: 24, s. 339.

2 Der. Cemil Güzey, *Felsefelogos*, Yıl:2, Sayı:8, Bulut Yayınevi, İstanbul, Ekim 1999, s.8

problemleri bir şey olarak görülebilir. Ancak toplumların tarihine baktığımızda ne yazık ki aynı zamanda savaşların tarihini de görürüz; hatta barıştan, uzlaşmalardan çok çatışmanın ve savaşların tarihini.

Bilindiği üzere toplumda düzen ya da statik dengeyi; çatışma veya savaş değişmeyi temsil eder. Çatışma olmaksızın değişmeden de söz edilemez. Bize Herakleitos'un, çatışmacı sosyolojinin veya bakış açısının öğrettiği şey budur. Aslında insan, genel olarak bir "ihtilaf" varlığıdır. Başkasıyla olmadığında bile kendi kendisiyle bile ihtilafa düşen varlıktır. İhtilaf uzlaşmazlık, fikir ayrılığı anlamına gelir (Şenses, 2010: 75-76). Peki çatışmayı ve savaşı ihtilaf kavramından hareketle düşünmek mümkün müdür? Kuşkusuz mümkündür. Savaş ihtilafın, rekabetin ve çatışmanın radikal veya nihai formu olarak görülebilir. İnsan ve toplum hayatında ihtilaflar değişmeyi ve yeniliği mümkün kılar. Zira herkesin aynı şeyi veya aynı şekilde düşündüğü yerde yeni bir fikir ortaya çıkamaz. Buradan hareketle de ihtilafın insan ve toplum hayatının *sine qua non*'u olduğunu söyleyebiliriz. Kuşkusuz buradaki amacımız ihtilafı, çatışmayı ve savaşı olumlamak değil; bir realiteye işaret etmektir. Düşünce tarihinde de sıklıkla insanın kendi kendisiyle, başka insanlarla, doğayla, kader ve Tanrı'yla savaş halinde olduğuna işaret edilmiştir; bu savaş çoğu zaman insanın gözyaşına, mahvına, trajedisine neden olsa bile.

Platon'da savaş "pleonexia, daha çok bölge, mal ve güç arzusu"nu ifade eder. Aristoteles'te savaş "doğal bir kazanma sanatı"dır (Malešević, 2018:148). Savaş, "düşman"ı alt etme, ele geçirme "sanat"ıdır. Bilindiği üzere "savaş sanatı" üzerine yazan "usta"lardan veya ilklerden biri askeri stratejist ve filozof Sun Tzu'dur. Yaklaşık üç bin yıl önce savaş üzerine klasik niteliğindeki çalışmayı (Savaş Sanatı) kaleme alan Sun Tzu'ya göre "savaş sanatı" bir ölüm kalım meselesidir. Savaş, devletin bekası açısından hayati öneme sahiptir. Savaşın amacı düşmanı bütünüyle ele geçirmektir. Ancak savaşta, düşman ülkeyi tahrip derecesi başarıyı temsil etmez. Önemli olan yakıp yıkmak değil, düşmanın direncini veya motivasyonunu savaşmadan yok edebilmektir (Tzu, 2008: 49).

1521 yılında yayınlanan aynı isimli (Savaş Sanatı) eserin sahibi, modern siyaset felsefesinin, askerlik ve ordu sisteminin kurucusu Machiavelli'ye göre savaş, iktidarı koruyabilmek, yönetimin *virtù*'sünü³ güçlendirebilmek,

3 Kavram basitçe "erdem"le ilişkilendirilmektedir, ancak *virtue* aynı zamanda güç, beceri, kurnazlık, yetenek, etkin olmak vb. anlamlarına gelir. Hem Machiavelli'de hem de mesela Spinoza gibi düşünürlerde erdem güçten bağımsız anlaşılabilir. Politik açıdan güçlü olmak ya da bir yöneticinin ülkesini korumayı bilmesi onun aynı zamanda erdemi kabul edilir. Solmaz Zelyüt, "Makyavelyen *Virtü*", *Machiavelli, Makyavelizm ve Modernite*, ed. Cemal Bali Akal, Dost Kitabevi Yayınları, Ankara, 2012, ss. 57-61; Yıldız Karagöz Yeke, *Machiavelli ve Siyasal Etik*, Ebabel Yayıncılık, Ankara, 2007, ss.129-133.

başka bir politik iradeyi kontrol altında tutabilmek için zorunlu fenomenlerden biridir. Savaş politikanın, devletin veya yönetimin en hayati alanıdır (Kardeş, 2017: 337-352). Machiavelli'ye göre barış istisna, savaş kaide⁴ niteliği taşısa da zorunlu olmadığı sürece savaşın haklılığı yoktur. Yani savaş, keyfi şiddete başvuruya özdeşleştirilemez veya salt şiddet olarak görülemez. Savaşta şiddet vardır, ancak savaş keyfi veya salt şiddetten farklı olarak politik karar alma süreçlerinin, politik birlikleri etkili şekilde kullanmanın nihai formudur (2017: 340, 346, 350).

Machiavelli, bilindiği üzere, siyaset ile ahlak bağıını koparan ve pragmatist siyaset anlayışının ortaya çıkmasına neden olan şahsiyetlerden biri olarak görülmüştür. Aslında yapmaya çalıştığı şey İtalya'nın ulusal birliğini sağlamak ve reel politikanın mantığını veya işleyişini ortaya koymaktır (Skinner, 2004: 17-22; Güvenç, 2003: 7-77). Fakat yine de Machiavelli'nin siyaseti içkin alana hapsettiğini ve bunun da tartışılması gereken bir önemli bir mesele olduğunu söyleyebiliriz (Malešević, 2018: 129; Güngörmez, 2011: 256-262).

Ona göre savaş siyasetin bir uzantısıdır ve yalnızca şiddeti veya yıkımı temsil etmez. Savaş aynı zamanda kurulacak yeni düzeni ve barış ortamını da beraberinde getirir. Buradan hareketle politikanın “iyimser” veya “olması gereken”e odaklanan birçok siyaset felsefecisinin veya teorisyenin savunduğu üzere yalnızca “özgürlük”, “demokrasi” ve “barış” a referansla incelenebileceğini veya anlaşılamayacağını ileri sürebiliriz. Nitekim politik hayatın acımasız gerçekliği olarak savaş, aynı zamanda özgürlüğün, demokrasinin ve barışın tesisini sağlayan bir fenomen olarak da görülmüştür⁵ (Kardeş, 2017:337-352).

Yukarıda da ifade ettiğimiz üzere Machiavelli politikayı savaşa bağlamıştır. Machiavelli'den yaklaşık iki yüzyıl sonra, onun fikirlerinden de etkilenen Prusyalı (Alman) general ve askeri teorisyen Carl von Clausewitz'in ortaya koyduğu formülasyon da savaş-politika ilişkisini gözler önüne serer: “Savaş, sadece politikanın başka araçlarla devamıdır”⁶; “...düşmanı irademizi kabule zorlamak için bir kuvvet kullanma eylemidir.” (Clausewitz, 2018: 45, 29). Clausewitz'e göre aslında “gerçek anlamıyla savaş ne sanat ne de bilim”dir

4 Machiavelli savaş kaide olarak düşünüyor olsa bile “sürekli savaş”ların ekonomik ve siyasi açıdan büyük bir tehlike arz ettiğini savunur. Savaş bir amaç değil, araçtır ve sürekli olması devleti ve toplumu iflasa sürükler. Machiavelli, *Savaş Sanatı*, çev. Berna Hasan, Özne Yayınları, İstanbul, 1999, s.93.

5 Mesela Engels için de şiddet, “iktisadi gelişmenin hızlandırıcısı”dır. Hannah Arendt, *Şiddet Üzerine/ Seçme Eserler*, çev. Bülent Peker, İletişim Yayınları, İstanbul, 2016, s.15.

6 Machiavelli'ye göre de aslında “politika, savaşın başka araçlarla devamıdır.” M. Ertan Kardeş, a.g.m, s. 345.

(2018: 125). Ona göre sanata değil, politika ve ticarete yakın olan savaş, sosyal hayatın bir parçasıdır (2018:125-126); sosyal-politik hayattaki ilişkilerin ve çıkar çatışmalarının devamı ve sonucudur. Bu ilişkiler savaşla birlikte sona ermez, çünkü Clausewitz'e göre savaş, politikanın sürdürülmesidir.

“Sanat ve bilimle savaş arasındaki esas fark, savaşın, mekanik sanatlar gibi cansız bir maddeye uygulanan ya da fikri sanatlardaki insan aklı ve duygusu gibi canlı ama pasif, uysal maddelere uygulanan iradi bir faaliyet olmaması, aksine canlılara ve tepki gösterenlere uygulanan bir faaliyet olmasıdır... Savaşın ancak hükümetlerin ve ulusların politik ilişkileri dolayısıyla çıkacağı tabii bilinmektedir; ama genellikle savaşla birlikte bütün ilişkilerinin kesildiği ve sadece kendi kanunlarına tabi tamamen başka bir durumun ortaya çıktığı düşünülür. Buna karşın biz, savaşın, politikanın diğer araçların karşısıyla devamından başka bir şey olmadığını iddia ediyoruz. Başka araçlar diyoruz, çünkü aynı zamanda şunu da iddia ediyoruz ki, bu politik ilişkiler savaş nedeniyle kendiliğinden sona ermez, tamamen değişmez, aksine kullanılan araçlar ne olursa olsun, ilişkiler özünde aynı kalırlar ve savaş olaylarının izlediği ve bağlı olduğu ana hatlar, başsa kadar devam eden politikanın ana hatlarından başka bir şey değildir.... Milletler ve hükümetler arasındaki politik ilişkiler hiç diplomatik notalarla sona erer mi? Savaş, diplomatik düşüncelerin yazılı ve sözlü ifadesinin başka bir türü değil midir? Savaşın elbette kendine özgü bir grameri vardır; ama kendine özgü mantığı yoktur...[S]avaş, kendine özgü kanunlara tabi olamayan, aksine başka bir bütünün parçası olarak kabul edilmesi gereken bir şeydir ve bu bütün de politikadır. Politika, savaşı kullanmakla beraber savaşın tabiatından doğan bütün katı sonuçlardan kaçınır; son imkânlarla çok az meşgul olur ve yakın ihtimallere göre hareket eder...[S]avaş sanatı en yüksek noktada politikaya dönüşür; fakat tabii notalar yazmak yerine muharebeler veren bir politikaya.” (2018: 125, 704, 705, 707).

Machiavelli'den sonra Clausewitz askeri çalışmalarda, stratejilerde ve savaş teorisinde son derece etkili olmuş bir şahsiyettir. Burada bizi ilgilendiren nokta Clausewitz'in politika ile savaş arasında kurduğu bağlantıdır. Bu bağlantı Clausewitz'den sonra başka düşünürlerde de karşımıza çıkar. Örneğin Clausewitz'in görüşleri ile Marx'ın metinleri arasında paralellikler kuran teorisyenler bulunmaktadır. Clausewitz'e göre nasıl siyaset savaşı beraberinde getiriyorsa, Marx'ın düşüncesinde de savaş⁷ (“sınıf savaşı” veya “iç savaş”) siyasetin “kurucu unsuru”dur. Balibar'a göre bu düşünce Clausewitz'in görüşünün hem tersine çevrilmesini (politika, savaşın devamıdır) hem de savaşın ve şiddetin siyaseti etkileyerek araca dönüştürmesini ifade eder (Balibar, 2014: 224).

7 Marx'ta ve müteakip sosyalist düşüncede genel hatlarıyla devrim sınıf savaşıdır veya sınıf savaşının sonucudur. Hüsamet'in Arslan'a göre “[s]osyalizm, ‘baş’ kavramıyla kamufl edilmiş bir ‘savaş’ ideolojisidir.” <http://www.yenisoz.com.tr/onlara-de-ki-militer-endustri-makale-7254>

Bize göre savaş hususundaki sorun Marx'ın "sınıf savaşı" kavramıdır. Uzlaşmaz antagonizmaya (sınıf savaşı) dayalı "iç savaş" modeli kapitalizmde ve sınıflı toplumda siyasetin esası/çekirdeğidir. Marx için ulusal savaşlar sınıf eşitsizliklerini örtbas eden ve burjuvazinin hizmetindeki savaşlardır⁸ (2014:227, 228). Keza Marksist görüşe göre devlet de "meşru şiddet tekel"i değil, "sınıfsal şiddet tekeli"dir. Nitekim Marx açısından "değerli" olan veya "gerçek savaş" milli savaşlar değil, sınıf savaşıdır. Fakat bu anlayış da eleştiriye açıktır, çünkü devletlerarası savaşların karmaşıklığını ve "politik olan" açısından önemini görmezden gelme eğilimindedir. Ayrıca başka perspektiflerden ve devlet açısından ülke içindeki iç savaş "gerçek savaş" olarak görülmeyebilir. Politika kuşkusuz devletle sınırlandırılmaz; ancak devletin bekası ve devletlerarası ilişkiler kontekstinde iç savaş aynı zamanda politik olanın sonu anlamına gelebilir. Politikanın devamlılığı açısından iç savaşın sona erdirilmesi gerekliliğinin önemine vurgu yapan düşünürler (mesela Carl Schmitt) vardır. Bir sonraki bölümde bu konuya yeniden değineceğiz.

Buraya kadar savaşın neliğini ve birkaç düşünür üzerinden savaşın veya savaş sanatının politika ile ilişkisini genel hatlarıyla ortaya koymaya çalıştık. Yukarıdaki tartışmadan da hareketle asıl vurgulamak istediğimiz meseleye geçebiliriz: Politik olan, siyaset, savaş ve etik arasındaki ilişkiye.

Siyaset-Savaş Versus Etik: Schmitt ve Levinas

"İnsan politik varlıktır." Aristoteles'ten beri bildiğimiz bu söz hem Antik Yunan'ın siyaset anlayışını hem de günümüzde siyasetin açık uçluluğunu ifade ediyor. Siyaset, devletle sınırlandırılmayacak bir faaliyet alanı olsa da kimine göre insanları kendilerine rağmen yönetebilme sanattır. Kimisine göre ise "mümkünün sanatı"dır. Bizim burada özellikle siyaset anlayışlarını ele almak istediğimiz düşünürler yirminci yüzyılın dahi hukukçularından ve politika teorisyenlerinden Carl Schmitt ve ontoloji ve etik konusundaki görüşleriyle yine yirminci yüzyıl ahlak ve siyaset felsefesine damgasını vuran Emmanuel Levinas'tır. Siyaset, savaş ve etik arasındaki gerilimli ve birbirini var eden ilişkileri bu iki düşünürün görüşlerinden hareketle tartışacağız. Öncelikle Schmitt'ten başlayalım.

Clausewitz'in de görüşlerinden de etkilenen Schmitt'e göre politik olan devleti önceler ve dost-düşman ayrımında temellenir (Schmitt, 2006: 39,

8 Ancak bu görüş Clausewitz'in görüşleriyle karşılaştırıldığında kitle savaşlarını açıklamada son derece yetersizdir. Étienne Balibar, Şiddet ve Medenilik/Wellek Library Konferansları ve Diğer Siyaset Felsefesi Denemeleri, çev. Sevgi Tamgüç, İletişim Yayınları, İstanbul, s.228.

47). Burada düşman, bizim bireysel rakibimiz, hasmımız, nefret ettiğimiz ve etik tavır takınabileceğimiz kişi (inimicus) değil, “kamusal” nitelikteki “bütünlük” veya “kamusal düşman”(hostis)dır (2006: 49). Schmitt’e göre bu dost-düşman ayrımı varlığını sürdürdüğü sürece siyasal olan ve savaş da varlığını sürdürecektir.⁹ Düşmanın varlığı nihai aşamada savaşa giden yolu hazırlar. Schmitt burada düşmanı, düşmanlığı ve savaşı ontolojik ve siyasi düzlemde düşünür.

“Savaşın, savaşan insanların ölümü göze almalarının, düşman saflarındaki insanların öldürülmesinin normatif değil, sadece varoluşsal bir anlamı vardır. Bu varoluşsallık kendisini, bazı idealler, programlar ya da normatif durumlarda değil, gerçek bir savaşta gerçek bir düşmana karşı savaşmanın gerçekliğinde gösterir. İnsanların birbirlerini öldürmelerini meşrulaştıracak herhangi bir rasyonel amaç, doğru bir norm, örnek bir program, cazip bir sosyal ideal, meşruluk ya da yasallık yoktur. Eğer insanların fiziksel olarak yok edilmesi, kendi varoluş biçimine yönelik benzer bir varoluşsal olumsuzlamaya karşı bir savunma niteliğinde değilse, öldürme eyleminin meşrulaştırılması söz konusu olamaz. Ahlaki ya da hukuksal normlarla da bir savaş gerekçelendirilemez. Burada kastedildiği üzere, eğer gerçekten de varoluşsal anlamda bir düşman varsa, düşmana gerektiğinde fiziksel olarak karşı koymak, onunla savaşmak anlamlıdır, ama sadece siyasal olarak anlamlıdır.” (2006: 69).

Anlaşılabileceği üzere Schmitt, savaşı ahlaki alandan ayırmıştır. Çünkü ona göre düşmanın ve savaşın ahlakileştirilmesi, savaşın normatif nedene bağlanması düşmanın “siyasal düşman” kategorisinden çıkartılıp “haksız”, “suçlu”, “ahlaksız” gibi kategorilerle değerlendirilmesine neden olacak ve düşman değersizleştirilip insanlık-dışı bir nitelik kazanacaktır. Bu nedenle Schmitt “haklı neden”e dayalı “haklı savaş” nosyonunu reddeder. Ona göre “haklı savaş” “siyasal aşan” ya da siyasalın sonunu getiren bir boyuta sahiptir. Burada savaşın haklılığına ya da haksızlığına karar verecek üçüncü bir taraf da olamaz, çünkü üçüncü taraf dost-düşman karşıtlığına dayalı eşitlik ilişkisini bozan, savaşı “haklı savaş”a dönüştüren ve politik olanın “aşılmasına” neden olan taraftır. Schmitt bu üçüncü tarafın, taraflardan yalnızca birini seçerek ona katılabileceğini düşünür (Türk, 2012: 200, 201).

O, savaşın ve siyasetin olmadığı bir dünyanın ya da “depolitizasyon” çabasının düşmanı ve savaşı mutlaklaştıracağını, “haklı savaş” nosyonunun aynı zamanda “küresel” boyutta daha acımasız bir “iç savaş”a dönüşeceğini ileri sürer. “Haklı neden”e dayanan “haklı savaş” yürüten “süper güç” küresel iç savaşı sürekli hale getirecektir. Schmitt, bu “haklı savaş” nosyonu reddini “iç savaş”a da teşmil eder; uluslararası savaşın nasıl “haklı savaş” nosyonu

9 Ona göre “savaş yalnızca politikanın farklı araçlarla devamı değil, *bizzat kendisidir.*” Byung-Chul Han, *Siddetin Topolojisi*, çev. Dilek Zaptçioğlu, Metis Yayınları, İstanbul, 2017, s.49.

ile meşrulaştırılmayacağını düşünüyor ve bu savaşı “haklı savaş” olarak görmüyor ise aynı şekilde “iç savaş”ı “haklı savaş” olarak görmez. Çünkü iç savaş “haklı savaş” olarak görmek de politik olanın ahlakileşmesine ve son bulmasına tekabül eder. Halbuki ona göre devletin “haklı savaş” düşüncesinden bağımsız olarak iş savaşı engellemek için devreye soktuğu “iç düşman” ilanı politik birliğin ve politik olanın korunmasına hizmet eder (2012: 185-186, 201-202).

Yani Schmitt’e göre devlet politik birliğin korunması için iç savaş önlemek zorundadır. Ancak bu noktada dost-düşman ayrımı önemli bir dönüşüm geçirir. İç savaş engellemek “iç düşman ilanı”nı gerektirdiği için “dost”, varoluşsal/ontolojik ve politik olarak “içerideki düşman”a evrilir. Yani aslında Schmitt’e göre burada da düşman inimicus değil, hostistir; ahlaki düzlemde anlaşılabilir veya ahlaki olanla ilişkilendirilemez. Schmitt’in görüşlerinin açığa çıkardığı şey, ontolojik açıdan siyasal olanın “aslı” ve “aşkın” niteliği; üstünlüğü veya belirleyiciliğidir. Etik, siyaset karşısında tali konumdadır. Ayrıca eleştirilenlerinin ortaya koyduğu üzere politik olanı büyük ölçüde devletle özdeşleştirdiği için onun düşüncesinde devlet-dışı aktörler de politik düzlemde devlet karşısında ikincil bir öneme sahiptir (2012:121, 199, 207).

Schmitt’in politik olarak bize söylediği şey nedir? Teorisinin bütün tartışmalı ve tehlikeli boyutlarına rağmen realitede siyasal olan ile etik arasında gerilimli bir ilişki bulunduğu dur. Biz, pek çok açıdan farklılaşsalar bile benzer bir ilişkiyi Levinas’ta da görebiliriz.

Levinas (1905-1995) Litvanyalı Yahudi kökenli bir şahsiyet olarak “politik olan”dan ve politikanın bir uzantısı olarak savaştan fazlasıyla nasibini almıştır. Ne yazık ki ebeveynleri ve kardeşleri Nazilerin kanlı kıyımından kaçamamıştır. Levinas’ın pek çok eseri arasında Magnum Opus’u olarak kabul gören çalışması 1961 tarihli *Totalite/Bütünlük ve Sonsuzluk (Totalité et Infini: essai sur l’extériorité)*’tur. Levinas bu çalışmasında siyaset ve savaş totalite/bütünlük alanında, “öteki” ve “etik”i sonsuzluk (infinity)/aşkınlık alanında konumlandırır. Peki bu ne demektir? Bu formülasyon Levinas’ın şu izahıyla daha açık hale getirilebilir: Batı felsefesi ontoloji alanına hapsolmuştur; ontolojiden yola çıktığı için “başka”yı “aynı”ya indirgemiş ve totalite/bütünlük mantığı yaratmıştır. Her şeyi aynılaştıran totalite/bütünlük ontoloji, siyaset ve savaş alanında ikamet eder (Levinas, 1979). “Siyasal totalitarizm ontolojik totalitarizme dayanır.” (2012: 20). Levinas Batı felsefesinin ontolojiye vurgusunu odak noktası haline getirmiş ve buradan hareketle bir “öteki” felsefesi inşa

etmiştir. Ona göre Batı düşüncesi etiği ontolojik ve epistemolojik açıdan tali konuma yerleştirmiş veya ötelemiştir. Levinas için ise etik ontoloji ve epistemoloji karşısında öncelikli bir yere sahiptir. Onun düşüncesinde etik “ilk ilişki” veya “ilk felsefe”dir; bu ilişki metafizik aşkınlık alanından türer ve ontolojiyi önceler (Levinas, 2010:276; 2005: 15-27; 95-97). Levinas’ın bu hamle ile gerçekleştirmeye çalıştığı şey etiğin, ontoloji ve iktidar ile eşitlediği siyaset karşısındaki güçsüz konumunu değiştirmektir.

Etik siyasetin ve savaşın, iktidar ve “öldürme” mantığının aksine “öteki”-ne sonsuz açıklığı ve sorumluluğu beraberinde getirir (Critchley, 2010: 70). Levinas, bu açıklık ve sorumluluğu Habil-Kabil meselesinden hareketle izah eder: Tanrı Kabil’e sorar: “Kardeşin nerede?” Kabil: ‘Ben kardeşimin bekçisi miyim?’ Tanrı’nın sorusu etik, Kabil’in cevabı ontolojik: Ben benim o da o. Kabil kardeşinin sorumluluğunu yüklenmek istemez. Tersine yapabileceğimiz en iyi şey, azami ölçüde sorumlu olmaktır; “öteki”nden sorumlu olmak. Öteki için olmak.” (Arslan, 2007: 60).

Levinas’ın düşüncesinde Öteki ile ilişki simetrik (ya da eşitliğe dayalı) değil; asimetriktir ve “öldürmeyeceksin” buyruğuna ya da çağrısına dayanır. “Öldürmeyeceksin” çağrısı toplumsal ilişkide veya ontolojide değil, etikte temellenir. Etik, toplumsal ilişkiyi önceler; toplumsal ilişki etik varolduğu için mümkündür; tersi geçerli değildir. Levinas burada Hobbes ve Schmitt gibi düşünürlerin toplumsal ilişkiyi, siyaseti ve savaşını resmeden tablosunu tersine çevirmektedir. Hobbes’ta ilk durum savaş durumudur; siyasal birlik bu savaş durumunu önlemek için ortaya çıkmıştır. Bu birliğin varlığı adaletin ve ahlakın tesisinin de garantörüdür. Schmitt ise politik olanın temeline Hobbes’un “herkesin herkesle savaşı”ndan farklı olarak dost-düşman ilişkisini yerleştirir (2012: 56).

Bu durumda Hobbes’un düşüncesinde savaşın, Schmitt’te politik olanın Levinas’ta ise etiğin ilk aşamayı temsil ettiğini söyleyebiliriz. Levinas’a göre devlet, adalet arayışından doğmuştur. Adalet ise Öteki’ne sorumlulukta temellenir. Hobbes’un devleti sınırlandırılmamış bir devlet iken Levinas’ın devleti adalet ile sınırlandırılmıştır. Yani Levinas Hobbes ve Schmitt’ten farklı olarak etikten bağımsız bir siyaset anlayışını veya siyasetin etik karşısında ön plana çıkarılmasını eleştirmekle yola koyulur. Ancak Jacques Derrida, Alain Badiou gibi eleştirmenlerine göre ulaştığı nokta Schmitt’in siyaset anlayışına yakındır. Levinas etiği siyaset ve savaş karşısında yüceltmeye çalışsa da, teorisinde siyaset etik karşısında kendi haklılığını kazanır (2012: 56, 26, 208-218).

Bunu Levinas'ın siyaset ve savaştan ne anladığına ortaya koyarak daha açık hale getirebiliriz: Ona göre siyaset, üçüncü tarafın varlığı; yani ben ile sonsuz sorumluluk alanındaki öteki arasındaki asimetrik ilişkiye dahil olan tarafın varlığı ile ortaya çıkar. Üçüncü taraf benim öteki'ne karşı sorumluluğuma son vermez; aksine etik ilişkiyi devam ettirir. Levinas'ın düşüncesinde siyaset ve savaş öteki'ni üçüncü tarafa karşı koruma sorumluluğundan doğar. Üçüncü taraf burada “başkası”dır; keza ona göre “başkalıkta düşman” olabilir¹⁰ (Türk, 92). Bu durumda ötekini üçüncü tarafa karşı korumak etik bir görev haline gelir¹¹ (2012: 92: 199-200-205).

Buradan da anlaşılabilirce üzere Levinas'ın teorisinde siyaset etikten (ilk ilişki) doğar ve etiği korumaya çalışır. Ona göre siyaset aynı zamanda “savaşı öngörme ve her ne pahasına olursa olsun kazanma sanatı”dır (2012; 199). Savaş “öldürme” eylemini gerektirdiği için Levinas, “öteki”nin sınırlarını genişlet(e)mez. Böylelikle onun için, “öteki”nin “komşu”; etiğin ya da sonsuz sorumluluğun komünite ile sınırlı olduğunu anlarız. Burası Levinas'ın Schmitt'e yaklaştığı yerdir. Levinas, Schmitt'ten farklı olarak “politik olan”dan değil, etikten yola çıkıyor olsa bile siyaset ile etiğin gerilimli ilişkisini ve etiğin bütün “öteki”ler için uygulanamayacağını kabullenmek zorunda kalmıştır.

Alain Badiou, biri politik olanı, diğeri etiği merkeze alan her iki düşünürü de etik ile siyaset arasında öncelik-sonralık sıralaması yaptıkları, bunların arasında hiyerarşik bir ilişki kurdukları, siyaseti devletle özdeşleştirdikleri ve devlet dışı aktörleri siyasetin dışında bıraktıkları gerekçesiyle eleştirir. Ona göre etik ile siyaset “olay”a tabidir; her ikisi de devletle değil, devlet dışı aktörlerle anlam kazanır (2012: 10,219). Olay, devletten bağımsız şekilde meydana gelir ve devlet dışı aktörlerin ortaya çıkışına sahne olur. Olay normal “durum”dan bir kopuştur; Fransız Devrimi, 1968 hareketi Badiou için olay’dır (Güngör, 2018: 479).

Ancak kuşkusuz Badiou'nun teorisinde de ciddi açmazlar bulunmaktadır. Mesela eleştirmenlerine (bunlardan biri Zizek'tir) göre Badiou'nun sözünü ettiği olay verili olanla veya durumla ilişkilendirilemeyen, neden-sonuç ilişkilerine indirgenemeyen ve “mucize”ye benzer bir niteliğe sahip olduğu için eleştiri konusu haline getirilmiştir. Zira Badiou bir taraftan içkinlik

10 Schmitt'in siyaset ve savaş anlayışında ise üçüncü tarafa yer yoktur. Dost-düşman ilişkisi eşitliğe dayalı ya da simetrik bir ilişkidir.

11 Dolayısıyla Levinas'ta, Schmitt'in reddettiği bir tür haklı savaş nosyonu ortaya çıkar. Duygu Türk, a.g.e, s.205.

düzleminde ya da seküler bir zeminde konuşmaktadır; diğer taraftan Aziz Pavlus'un Hz. İsa'nın dirilişine tanıklığını ve haberini yaymasını dünyadaki en önemli olay örneği olarak vermektedir. Ayrıca bu örneği hakikat olayı olarak yorumladığı halde, dini, hakikat alanının dışında tutmaktadır. Çünkü ona göre felsefenin hakikati veya hakikat arayışı yalnızca sanat, politika, bilim ve aşk ile sınırlıdır (2018:477, 482-483).

Bir başka problem Badiou'nun olay ile "özne"nin ortaya çıkışı arasında kurduğu ilişkiyle ilgilidir. Badiou, öznenin olay ile birlikte oluştuğunu ileri sürmektedir; durumda ise bireylerden söz edilebilir. Fakat bilindiği üzere olaya "sadakat" (Badiou'nun kullandığı kavram) gösterenler olabileceği gibi muhalefet edenler de ortaya çıkabilir. Bu durumda taraflardan biri "özne" statüsüne yükselecek; diğeri "birey" olmakla mı sınırlandırılacaktır? (2018: 483-484)

Bir diğer açmaz etikle ilgilidir. Badiou bir yandan Levinas'ın "ideolojik" olarak adlandırdığı "rehine" veya "kurban" etiğini reddederken diğer yandan kendisi "mucizevi" bir nitelik taşıyan olaya "sadakat" yükümlülüğünü ön plana çıkarmaktadır. Bütün bunlardan hareketle Badiou'nun siyaset ve etik anlayışında da problematik yönlerin olduğu ileri sürülmektedir (2018:486).

Sonuç Yerine

Kuşkusuz burada yukarıda ismini zikrettiğimiz düşünürlerin görüşlerinin veya eleştirilerinin tamamına yer vermemiz mümkün değildir. Tartışmayı onların düşünceleri ekseninde siyaset, savaş ve etik ilişkisi ile sınırlandırdığımız için yalnızca birkaç tespitte bulunabiliriz.

Öncelikle bu düşünürlerden herhangi birinin politik veya etik açıdan haklı ya da tercih edilebilir olduğunu öne sürmek niyetinde olmadığımızı belirtmeliyiz. Ancak her birinin düşüncesinin haklı yanları olduğunu ileri sürebiliriz. Örneğin özellikle Schmitt tam da bu nedenle hem solda hem de sağ cemahta yer alan teorisyenler tarafından saygıyla karşılanmıştır. Mesela Chantal Mouffe ve Ernesto Laclau'ya göre Schmitt'teki antagonizma unsuru siyasal olan, siyaset ve demokrasi açısından hayati önemi haizdir. Mouffe da Schmitt gibi antagonizmanın (ve Schmitt'ten farklı olarak agonizmin/husumetin/hasım unsurunun) ortadan kalkmasının veya kaldırılmaya çalışılmasının siyasal olanın imkânını ortadan kaldıracağını savunur. Mouffe'a göre "post-demokrasi çağı"nda "liberal demokrasinin zaferi", "küreselleşme" ve "kozmpolit dünya" söylemi husumetin göz ardı edilmesine, mücadelenin yok sayılmasına, tek kutuplu dünya anlayışının empoze edilmesine, çoğulculuğun dışlanmasına ve demokratik siyaset kanallarının tıkanmasına neden

olacaktır. Dolayısıyla Mouffe, Schmitt ile çoğulculuk konusunda uzlaşmıyor olsa bile çatışma unsurunun gerekliliği, dost-düşman ilişkisinin ontolojik ve zorunlu yapısı ve “içerideki” savaşın siyasal olanın sonunu getireceği noktasında Schmitt ile hemfikirdir (Mouffe, 2013).

Metindeki tartışmadan hareketle ayrıca şu sonuçlara ulaşırız: Hem Levinas hem de Schmitt’in teorisinde tartışmalı yanlar bulunuyorsa da, ikisinin de ortaya koymaya çalıştığı şey savaşın siyasal olan ve siyaset nedeniyle kaçınılmazlığıdır. Etik, siyaset ve savaşa rağmen, siyaset ve savaşla birlikte vardır. Bu düşünürlerde etik ile siyaset arasında çoğu zaman gerilimli bir ilişki bulunmaktadır. Ancak bütün bu gerilime veya çıkmazlara rağmen bu ilişkinin yeniden tesisi üzerine fikir yürütme zorunluluğumuz bulunmaktadır. Fakat ne yazık ki “olması gereken”i dile getirmek, ne kadar arzuluyor olursak olalım ulusal veya uluslararası ölçekte mutlak etik tavrın veya bir tür anti-militarizmin gelişimini mümkün hale getirmiyor. Entelektüel anti-militarizm reel politik hayatta militarizme engel olamıyor. Dolayısıyla savaş ve şiddet karşıtı teorisyenlerin savaşın realitesini vurgulayan entelektüelleri militarizmden, şiddetten (mesela özellikle yirminci yüzyılın savaşları veya katliamlarından) sorumlu tutması da makul görünmüyor.

Savaş ve şiddet sosyolojisi çalışmalarında savaşın kaynağına, nedenlerine, zorunlu olup olmadığına, bitip bitmeyeceğine ilişkin pek çok tartışma yürütülmektedir. Savaşı biyolojik olarak açıklayanlar, savaşın kültürel olduğunu ileri sürenler, savaşı ekonomiye indirgeyenler (mesela Marksist düşünceye göre savaş ekonomik temellidir; eşitsizlik ilişkileri ve kapitalizm son bulduğunda savaşlar da sona erecektir), savaşı, öncelikle toplumsal örgütlenme ile açıklayanlar vs. (Malešević, 2018: 85-111; 345-399). Savaş kuşkusuz sosyal/sosyolojik bir fenomendir; onu biyolojik olarak açıklamaya çalışmanın problemi şudur: Biyolojik olan da “sosyal inşa” sürecinin ürünüdür; yani biyolojik olan da kültürel; tıpkı doğa-kültür ayrımının kültürel olması gibi.

Savaş “insan doğası”nın bir parçası olarak görülemeyecek olsa bile, insanlık tarihinde savaştan önce şiddetin veya “kolektif şiddet”in var olduğu da kabul edilmektedir. Savaş, tarihteki teknik, kültürel, ekonomik gelişmelerle birlikte daha karmaşık, “acımasız”, örgütlü, “ideolojik” bir hal almaya başlamıştır. Ancak özellikle ortaçağdan modern çağa geçiş sürecinde yaşanan gelişmelerin sonucunda savaşların azalacağı veya ortadan kalkacağına yönelik daha iyimser bir bakış açısı da hakimiyet kazanmıştır.

Sosyal bilimlerin ortaya çıkışıyla birlikte savaş üzerine düşünen ve yazan kurucu babalar ve diğer teorisyenler genel olarak iki kampa ayrılmış

durumdadır. Rasyonalitenin, ticaretin ve endüstrinin gelişimi ile birlikte savaşların ortadan kalkacağını düşünenler (Paine, Comte, Spencer, vb.) ile medeniyetin aslında daha “sofistike” araçlarla savaşmak anlamına geldiğini savunanlar. İkinci kampta yer alanlara göre bürokrasi, disiplin, örgütlenme, rasyonalizasyon, kapitalizm, ticaret, bilim ve teknoloji savaşlara son vermek bir yana onları daha gayri insani bir boyuta taşıyacaktır (Caforio, 2017:9-11; Malešević, 2018:70, 179-219).

Buna göre Aydınlanma düşünürlerinin öngördüğü, barışı, kardeşliği, eşitliği ve özgürlüğü içeren iyimser tablo geçerliliğini yitirir. Gerçekten de Aydınlanma düşüncesiyle birlikte hakimiyet kazanan, savaşın, işkencenin, eşitsizliğin ve irrasyonalitenin egemen olduğu “Karanlık Ortaçağ” imajı modern çağın, özellikle yirminci yüzyılın yüz milyon insanın ölümüyle sonuçlanan savaşları, katliamları ve soykırımlarıyla parçalanmıştır. Modernite Aydınlanma düşüncesinin aksine militarizmin ve şiddetin yaygınlaşmasına tanıklık etmiştir. Modern bürokrasi savaşı ve kolektif şiddeti daha “rasyonel” ve daha az duygusal hale getirmiştir. Daha da ilginç olan Aydınlanma düşüncesinin ve Batılı değerlerin yayılmasında bile askeri “başarı”ların imzasının bulunmasıdır.

Bugünün dünyasında bürokratikleşmiş, rasyonelleşmiş, acımasızlaşmış savaş kazanmış, etik kaybetmiştir. Modern çağın en büyük sorunlarından biri etik sorunudur. Bir şeyin sorun olması için iflas etmiş olması gerekir. Günümüzde etik çökmüştür; dolayısıyla zor olsa bile siyaset ve savaş ile bağının yeniden kurulmasının imkânı üzerine düşünmemiz gerekiyor.

Kaynakça

- ARENDET, H. (2016). *Şiddet Üzerine*, (çev. Bülent Peker), İstanbul: İletişim Yayınları.
- ARSLAN, H. (2017). "Politika ve Sorumluluk Etiği", *Siyaset ve Etik Sempozyumu*, 2 Nisan 2007, Yay. Tar. Ağustos, 2009, ss.59-62.
- BALIBAR. É. (2014). *Şiddet ve Medenilik/Wellek Library Konferansları ve Diğer Siyaset Felsefesi Denemeleri*, (çev. Sevgi Tamgüç), İstanbul: İletişim Yayınları.
- CAFORIO, G. (2017). "Bazı Tarihsel Notlar," *Askeri Sosyoloji*, (çev. Abdullah Taha Yurdakul, Ahmet Barbak vd.), Ankara: Nobel Yayıncılık, ss. 7-26.
- CLAUSEWITZ, C. (2018). *Savaş Üzerine*, (çev. H. Fahri Çeliker), İstanbul: Alfa Yay.
- CRITCHLEY, S. (2010). *Sonsuz Talep: Bağlanma Etiği, Direniş Siyaseti* (çev. Tuncay Birkan), İstanbul: Metis Yayıncılık.
- GÜNGÖR, F. Ş. (2018). "Alain Badiou'nun Olay Felsefesine Dair Eleştirel Bir Değerlendirme" *Beitulhikme Philosophy Circle Beytulhikme Int. J Phil.* 8 (2), ss. 471-489.
- GÜNGÖRMEZ, B. (2011). *Eric Voegelin: İnsanlık Draması*, İstanbul: Paradigma Yayıncılık.
- HAN, B.C. (2017). *Şiddetin Topolojisi*, (çev. Dilek Zaptçioğlu), İstanbul: Metis Yayınları.
http://www.yenisoz.com.tr/onlara-de-ki-militer-endustri-makale-7254(Er.Tar.02.03.2019)
- KARAGÖZ YEKE, Yıldız (2007). *Machiavelli ve Siyasal Etik*, Ankara: Ebabel Yayıncılık.
- KARDEŞ, M.E. (2017). "MACHİAVELLİ: BARIŞI SEVMEK VE SAVAŞMAYI BİLMEK", *Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi*, Güz, sayı: 24, ss. 337-352.
- Levinas, E. (2010). *Sonsuza Tanıklık*, (çev. Medar Atıcı, Melih Başaran vd.) İstanbul: Metis Yayıncılık.
- _____ (1979). *Totality and Infinity/An Essay on Exteriority*, (trans. Alphonso Lingis), Boston: Martinus Nijhoff Publishers.
- _____ (2005). *Zaman ve Başka*, (çev. Özkan Gözel), İstanbul: Metis Yayıncılık.
- MACHIAVELLI. (2003). *Askerlik Sanatı*, (çev. Nazım Güvenç), İstanbul: Anahtar Kitaplar Yayınevi.
- _____ (1999). *Savaş Sanatı*, (çev. Berna Hasan), İstanbul: Özne Yayınları.
- MALEŞEVİĆ, S. (2018). *Savaşın ve Şiddetin Sosyolojisi* (çev. Suzan Sarı), Ankara: Hece Yayınları.
- MOUFFE, C. (2013). *Siyasal Üzerine*, (çev. Mehmet Ratıp), İstanbul: İletişim Yayınları.
- SCHMITT. C. (2006). *Siyasal Kavramı*, (çev. Ece Göztepe), İstanbul: Metis Yayınları.
- ŞENSES, M. (2010). *Sosyal Fenomenler Olarak Bilimsel İhtilaflar/Nerium Oleander(Zakkum) Tartışması*, İstanbul: Paradigma Yayıncılık.
- TÜRK, D. (2012). *Çağdaş Siyasal Teoride Etik ve Siyaset İlişkisi: Levinas, Schmitt, Badiou*, Yayınlanmış Doktora Tezi, Ankara.
- TZU, S. (2008). *Savaş Sanatı*, (çev. Adil Demir), İstanbul: Kastaş Yayınevi.
- ZELYÜT, Solmaz. (2012). "Makyavelyen Virtü", *Machiavelli, Makyavelizm ve Modernite*, ed. Cemal Balı Akal, Ankara: Dost Kitabevi Yayınları.