

Leo Strauss

Politika Felsefesi Nedir?

Giriş – Çeviri – Notlar

Solmaz Zelyüt Hünler

Paranteza

Leo Strauss

Politika Felsefesi Nedir?

Giriş – Çeviri – Notlar
Solmaz Zelyüt Hünler

Paradigma
İstanbul, Haziran 2000

Politika Felsefesi Nedir?

Leo Strauss

Özgün Adı

Whati is Political Philosophy?

Türkçesi (Giriş ve Notlarla birlikte)

Solmaz Zelyüt Hünler

16. Paradigma Kitabı

Felsefe Dizisi 8. Kitap

Bu kitabın tüm yayım hakları
Paradigma Yayınları'na aittir.

Baskı

Engin Yayıncılık

Birinci Baskı:

İstanbul, Haziran 2000

PARADİGMA YAYINLARI

Cankurtaran mah. Seyit Hasan sok. 12/4

Sultanahmet / İSTANBUL

TEL (0 212 638 64 46)

Yayınevi İrtibat Tel: 0 532 403 21 49

İçindekiler

<i>Leo Strauss Hakkında Bir Giriş Girişimi:</i>	/ 1
Çeviri Hakkında	/ 29
Politika Felsefesi Nedir?	/ 31
I. Politika Felsefesi Problemi	/ 31
II. Klasik Çözüm	/ 56
III. Modern Çözümler	/ 75
Dizin	/ 101

Leo Strauss

Hakkında Bir Giriş Girişimi

*“Söz uçar yazı kalır”, çünkü söz kanatlıdır.
Öğrencilerim İçin...*

Pek kolay değil, Strauss ile ilgili, Strauss’un düşüncesi ile ilgili giriş niteliğinde veya şöyle bir tanıtım mahiyetinde bir şeyler yazmak. Çünkü bu türden her denemeyi boşa çıkaracak, mahcubedecek büyüklük ve derinlikte bir filozof, Strauss. Onun hakkında söyleyecekleriniz, onu her okuduğunuzda değişebilir veya onun hakkında okuduklarınız “söz”ünüzü çelebilir. “Tamam tamam anladım” demek yerine “dur bakalım” dedirterek insanı muallâkta *bırakan* ve aynı zamanda teyakkuz halinde *tutan* bir düşünme, bir düşünce onunkisi. Kendisiyle ilgili yazılara, büyük olasılıkla mütebessim bir ifadeyle bakacak, bakabilecek bir düşünürün önünde (..!) gözümü kararttım yazı-yor-um; bir sürü eksiğe ve belki yanlış anlamaya, anlatmaya rağmen. En kolay görünen yerden başlayarak...

•

• •

20 Eylül 1899'da Kirhhain (Almanya) doğumlu bir yahudi, Strauss. I. Dünya Savaşında orduda görevli. 1921'de Hamburg Üniversitesi'nde Ernst Cassirer'in nezaretinde "Das Erkenntnisproblem in der philosophischen Lehre Fr. H. Jacobis" (F.H. Jacobi'nin Felsefî Öğretisinde Bilgi Problemi) adlı teziyle doktor oluyor. Strauss, ülkesinin en hareketli ve hararetli yıllarına, Alman İmparatorluğunun çöküşüne, ardından "kazara" ilân edilen Weimar Cumhuriyetine, sabah alman ekmeğinin fiyatının akşama kat be kat arttığı günlere, bizim anlayacağımız dille Almanya'da 1 doların 4,2 trilyon mark olduğu günlere, çağdaşlarıyla birlikte tanık oluyor. 1925'de Berlin'deki Yahudi Araştırmaları Akademisi'ne giriyor ve oradayken 1930'da yayınlanan *Die Religionskritik Spinozas als Grundlage seiner Bibelwissenschaft: Untersuchungen zu Spinozas Theologisch-politischem Traktat*'ı (Spinoza'nın Din Kritiği) yazıyor. Hitler'in, yahudileri günah keçisi yaparak, son birkaç yılda sayısı bin kat artan parti üyeleri ile iktidara yükselmesinden ötürü, Strauss, Almanya'dan kaçıp Fransa'ya ve sonra İngiltere'ye gidiyor. Bunu, aldığı Rockefeller bursu ile; bu bursu almayı da Carl Schmitt'in, hakkında yazmış olduğu tavsiye mektubu ile gerçekleştiriyor. Bu tavsiye mektubunu almasına ise, Schmitt'in 1928'de basılan *Der Begriff des Politischen*'ine (Politik –olan– Kavramı) yazmış olduğu bir kritik (1932) ile Schmitt'i etkilemiş olması yol açıyor.¹ 1933-1938 ara döneminde, başka

¹ Schmitt'in –"nasyonal sosyalist devlet teorisinden sorumlu" ve esrarlı bir düşünür (W. Benjamin'in ona olan borçlarını ve hayranlığını ifade ettiği "mayın" mektubu ile ve A. Kojève'in onun hakkındaki sözleri ile ve daha buna benzer pek çok şey ile birlikte ele alındığında gerçekten "esrarlı" bir düşünür) olan Schmitt'in– Strauss için kullandığı niteleme "önemli filozof". Strauss, yazdığı "Anmerkungen zu Carl Schmitt, *Der Begriff des*

çalışmalar arasında, sonradan da üzerine uzun uzun düşünüp yazacağı üç isimle ilgili, Maimonides, Farabî, Hobbes ile ilgili çalışmaları yayınlanıyor. Bazıları fransızca, bazıları almanca olan bu yazılar içinde, elyazması almanca olan ilk ingilizce kitabı *The Political Philosophy of Hobbes* (Hobbes'un Politika Felsefesi, 1936) da var. Bundan sonraki yazıları, hep ingilizce yayınlanıyor. 1938'de A.B.D.'ye giden Strauss, 1944'de oranın uyruğuna geçiyor ve "Alman asıllı Amerikalı filozof" olarak 1973'de Annapolis, Maryland (A.B.D.) onun öldüğü yer oluyor.

•
• •

Strauss'un felsefesi'nin en genel karakteristiği, modernite kritiğidir. O, Nietzsche ve Heidegger gibi, Batı'nın derin bir kriz içinde olduğunu, ama bu krizin moderniteden bir kurtuluş imkânı, mekânı açtığını ve bu imkânın, mekânın ise modernitenin ötesinde unutulmuş olan "anlama"ya, evet başlangıca, kaynağa dönülünce görülebileceğini düşünür. Nietzsche için bu kaynağın adı "Güç İstemi", Heidegger için "Varlık", Strauss için ise "Doğa"dır. Nietzsche ve Heidegger, hazineyi pre-sokratiklerde bulur; Strauss, Sokrates ve Platon'da bulur. Nietzsche ve

Politischen"den ("Carl Schmitt'in Politik Kavramı'nın üzerine Notlar") sonraki iki yıl boyunca, Schmitt'e, kitabındaki argumanı sorgulayıp tartışan birkaç mektup yazmış; Schmitt bu mektuplara hiç karşılık vermemiş. Fakat, kitabını gözden geçirdiğinde, itiraf etmeden veya belirtmeden, Strauss'un kritiğine yanıt sayılabacak şekilde, birkaç pasajı değiştirmiş. "Herkesin herkesle savaşı"ndan ilham alan Hobbesian Schmitt'in, politikanın bir hayat memmat veya ölüm kalım meselesi olduğunu kabule yanaşmayan ve politikayı ciddiye almayan liberal topluma meydan okurken dayandığı Hobbesian devlet, diye düşünüp göstermeye çalışıyordu Strauss, o tam da şikayetçi olunan liberalizmin de dayanağı, temelidir. Bu konuda bir çalışma var: Heinrich Meier, *Carl Schmitt and Leo Strauss: Hidden Dialogue*.

Heidegger, Batı rasyonalizminin, modernitenin rasyonalitesinin kökünü Atina Okulu'nda görür; Strauss, önceleri Hobbes'da, sonradan giderek daha çok Machiavelli'de görür. Strauss için ünlü *des anciens et des modernes* çekişmesindeki “et”, Machiavelli’dir.

Strauss’a göre, modernite krizi, politika felsefesinin krizidir. Çünkü, Strauss açısından, modernitede dönüşüme uğrayan şey, tam da politik ve ahlâkî olanla ilgilidir. Politik ve ahlâkî olanın anlamlarındaki değişim bakımından takip edilmesi gereken bir krizdir, modernite krizi. Dalga dalga yayılan bu modernite dalgasını veya modernite motifini, Strauss, *phusis versus nomos*, *phusis versus historia*, *philosophia versus polis*, felsefe versus bilim, Kudüs versus Atina, esoterik versus exoterik ile örер veya söker, bizim için. Bir tersinden bir yüzünden yaparak, yani bir yandan modernin ne olduğunu öte yandansa modern olamayanın ne olduğunu anlatarak ve bunları birarada yaparak dokur, felsefesini. O, felsefe tarihini anlatırken felsefe yapanlardandır. Bu anlamda mucid değil, kâşiftir.

“...17. yüzyılın sonundaki eskiler ve yeniler arasındaki çekişme, en bilinen formu içinde, nisbeten önemsiz bir soru ile, 17. yüzyıl Fransız dramasının gerçekten de klasik drama ile kıyaslanabilir olup olmadığı sorusu ile ilgiliydi. Eskiler ve yeniler arasındaki gerçek çekişme ise, drama ile değil, kuşkusuz modern bilim ve felsefe ile ilgiliydi. Ama ta başından itibaren buna bir direniş vardı: İngiliz edebiyatında bunu temsil eden adam, Swift’tir.”²

Eskiler ve yeniler arasındaki çekişmeye klasikler ve modernler çatışması formunu verirken Strauss, “klasik”i “soylu yalınlık ve dingin ihtişam”³ diye tarif etmeyi uygun bulduğuna göre,

² L. Strauss, “Progress or Return?”, *Ten Essays by Leo Strauss*, Hilail Gildin (ed.), Wayne State Un. Pr., 1989, s.269, (bundan sonra TE).

³ L. Strauss, “What is Political Philosophy?”, *What is Political Philosophy?*, Greenwood Pr., 1973, s.27, (bundan sonra WIPP).

“modern“den bu tarifi tersini anlasa gerektir: bayağı, sıradan bir karışıklık, çokluk, kalabalık ve hiç de dingin, sakin, sessiz, sükûnet içinde olmayan, bas bas bağırarak bir cıvılda veya alacabulacalık, sathîlik, veya kulakları bile kamaştıran bir haşmet yerine, kulakları tırmalayan bir uğultu vb.

Strauss’a göre, “modernite krizini anlamak için, önce modernitenin karakterini anlamalıyız. Modernite krizi, modern Batı insanının artık istediği şeyi bilmemesinde –neyin iyi neyin kötü olduğunu, neyin doğru neyin yanlış olduğunu bilebileceğine artık inanmamasında– kendini gösterir.”⁴ Klasiklerdeki anlamlı birlik, yerini, “keyfîlik ve öznelîlik”⁵ eşliğinde “modern zamanlarda temel olarak farklı olan politika felsefelerinin büyük çeşitliliği”ne⁶ bırakmıştır. Strauss, bunun sebebinin “doğa”nın yepyeni bir tarzda anlaşılmasına başlanmış olması bakımından araştırırken tesbit eder ki, bu süreçte *phusis* ve *nomos* ilişkisi başaşağı çevrilmiştir. Giderek, Doğa, sahip olduğu düşünülen tüm kadir ve kudretten kesilmiş; “hanım-efendi”liğindeki “efendi”likten edilip efendisi olunacak “hanım” haline gelmiştir. Doğa, *nomos*’un, insanî olanın, insan yapımı, insan işi olanın kriterlerinin deposu iken; insanî olanın üstünde, fevkinde bir şey olarak anlaşılır iken; insanların biraradallığına imkân sağlayan bir içeriğe, manaya sahip iken; giderek yepyeni bir anlama bürünür. Bu anlama göre, doğa, biz insanların egemeni olacağı, fethedeceği; ve “yapma” bir şeyin, insan yapımının karşısında itaate mecbur tutulacak; ve insanın huzuru için (barışı için) ve insanın insanla biraradallığı için, birarada yaşayabilir hale gelmesi için alaşağı edilecek, köleleştirilecek bir “şey”dir (ona, giderek, “she” değil “it” diye işaret edilecektir). Çünkü, modernler, “...doğanın, her insan yapısından daha yüksek değerde olduğu öncülünü

⁴ L. Strauss, “The Three Waves of Modernity”, *TE*, s.81.

⁵ *a.g.e.*, s.83.

⁶ L. Strauss, “What is Political Philosophy?”, *WIPP*, s.40.

reddederler.”⁷ Doğal durum veya doğa durumu, insanın ne yapıp edip kendisinden kaçıp kurtulması gereken; sivil durum veya sivil toplum veya sosyal/politik durum adına aşılması gereken bir durumdur. İnsan, doğayı, *nomos* hükmüne, hâkimiyetine tâbi kılmayı; “yasa” altına sokmayı istemelidir. İnsanın prensiplerini tayin eden doğa değil, prens olduğu için, insan her hükmü, hâkimiyeti, hikmeti hükümdara teslim etmelidir. Prens, hükümdarın istekleri, irâdesi doğanın zorunluluklarından hem önem hem değer bakımından önce gelmelidir ve gelir. Bir *zoon politikon* olan, doğa gereği böyle olan insan, artık politik ve ahlâkî olanı, insanî istem doğrultusunda saptamaya, insan iradesini iktidara taşıyıp (bir slogan gibi, “Will, to Power!”) veya tüm gücü ona verip kaderini bu güce teslim etmeye *rıza* gösterir veya sözleşir. İnsan öznedir, doğa nesnedir ve bu özne tüm politik ve ahlâkî olanın kaynağını bizzat kendi içinde barındırır.

Modern felsefenin “...altında yatan ide, tüm hakikatin veya tüm mananın, tüm düzenin, tüm güzelliğin kaynağının düşünen öznde, insan düşüncesinde, insanda bulunduğu. [İşte, size] bazı formülasyonlar: ‘Biz, yalnızca bizim yapımımız olan şeyi biliriz’ –Hobbes. ‘Anlama yetisi, doğaya kendi yasalarını koyar’ –Kant.... Size çok yalın popüler bir örnek vereyim, önceleri taklid sanatları denilmiş olan bazı insanî uğraşlara, şimdi yaratıcı sanatlar denilmektedir. Unutulmamalı ki, klasik antikitenin ateist, materyalist düşünürleri bile, insanın kendisinden daha yüksek bir şeye, örneğin bütün kosmik düzene tâbi olduğunu ve insanın tüm mananın kaynağı olmadığını tasdiklemişti.”⁸

Modern düşünceye göre, insan, kendi özneliğinde veya öznelliğinde politik ve ahlâkî olanın tüm standartlarının bulunduğu inanarak, içindekini dışına, dışındakini içine koyar; “dışsal” olanı “içsel”leştirir ve işte bu içselleştirme, yeni veya

⁷ L. Strauss, *Natural Right and History*, Un. Of Chicago Pr., 1963, s.11.

⁸ L. Strauss, “Progress or Return?”, *TE*, s.270.

modern bir şeydir ve bu, bir devrimdir: "...17. yüzyıl devriminin sonucu, daha önce hiç olmamış olan bir şeyi üretti –büyük ‘B’ ile Bilim’in doğuşu....Yeni bilim veya felsefenin yalnızca bir parçası başarılı oldu ve o zaman, hepimizin bildiği, felsefe ve bilim arasındaki büyük farklılık varlığa geldi. Bilim, modern felsefe veya bilimin başarılı parçasıdır ve felsefe ise başarısız parçasıdır.”⁹ Felsefe, artık, bir art-a-kalan, ard-da-kalan, bir acınası bakiyedir. Bilim, değerlilik, saygınlık bakımından felsefeden daha üstün görüldüğü ölçüde, felsefenin baş eğmesi gereken otorite haline gelir: “Hepimiz yeni bilimin ve teknolojinin muazzam başarısını biliyoruz ve hepimiz insanın gücünün muazzam artışına şahit olabiliriz. Ama belirtmek zorundayız ki, bilgelik ve iyilikte buna mukabil bir artış yoktur. Modern insan, önceki insandan daha iyi mi yoksa daha kötü mü olduğunu bilmediğimiz bir devdir.... Modern insan, kör bir devdir.”¹⁰

İşte tüm bunlar ışığında, modernitenin krizi, öncelikle modern politika felsefesinin krizidir. [Yine de, şu bakımdan] Bu garip görünebilir: bir kültürün krizi, niçin öncelikle, pek çok uğraş arasında bir akademik uğraşın krizi olsun? Gelgelelim, politika felsefesi, özsel olarak akademik bir uğraş değildir: büyük politika filozoflarının çoğu, üniversite profesörü değildi. Hepsinden önce de, genel olarak kabul edildiği gibi, modern kültür rasyonalisttir, aklın gücüne inanma [anlamında rasyonalisttir]; kuşkusuz, bu tür bir kültür, kendi en yüksek amaçlarını, aklın geçerli kılabileceğine imanını yitirirse, o kriz içindedir.”¹¹

⁹ *a.g.e.* s.266.

¹⁰ *a.g.e.*, s.264.

¹¹ L. Strauss, “The Three Waves of Modernity”, *TE*, s.82. Bu noktada, yani akla duyulan güvenin sarsılması noktasında, devreye historisizm, tarihsicilik girmiştir ve felsefe, doğa bilimi kadar ve belki de daha yaman bir hasım olarak karşısında Tarih’i bulur; yaman çünkü, onun kalkını relativizmdir. Fakat, eldeki çeviri, Strauss’un tarihsicilik kritiği hakkında, epeyce bir şey söylediği için –ve orada olanlardan ziyade, orada daha az değinilen veya

Strauss için, Machiavelli'nin reddettiği –bu demektir ki, modernlerin reddettiği– doğa anlayışına göre –bu da demektir ki pre-modernlere göre– tüm doğal varlıklar değilse de tüm canlı varlıklar, bir amaca, *telos*'a, nihayete, yani peşinden koşup durdukları ve özlemini çektikleri bir mükemmelliğe, kâmilliğe, kemâle, tamamlanmaya, tamam olmaya, tam ve eksiksiz olmaya, tüm kuvvelerini fiile geçirerek, tüm imkânlarını gerçekleştirerek ol-ma-ya veya ol-gun hale gelmeye yönelirler; bu varlıkların her birinin kendine has doğası vardır ve o her bir doğaya has olan bir mükemmellik, kâmillik vardır veya her varlığın doğası gereği yöneldiği kendine özgü bir mükemmel hal vardır. Özel olarak, insanın, *logos* sahibi ve sosyal/politik bir canlı olarak insanın doğasınca belirlenen bir *telos*'u, kemâli vardır. Doğa, öyle bir şekilde standart verir ki, o standart, o kaide, insanın gücünden, isteklerinden, irâdesinden bütünüyle bağımsızdır. “Bu, doğanın iyi olduğunu imâ eder. İnsan, bütünün içerisinde belli bir yere, çok yüksek bir yere sahiptir; denebilir ki insan her şeyin ölçüsüdür veya insan mikrokosmosdur, ama o, bu yeri doğa gereği doldurur; insan, kaynağı olmadığı bir düzen içinde kendi yerine sahiptir. ‘İnsan her şeyin ölçüsüdür’ demek, ‘insan her şeyin efendisidir’ demenin tam karşıtıdır. İnsan, bütün içerisinde bir yere sahiptir; insan, kendi doğasının sınırlarını aşamaz. Doğamız pek çok yoldan köleleştirilmiştir (Aristoteles) veya biz tanrıların oyuncaklarıyız (Platon). Bu sınır, özellikle şansın önüne–geçilemez gücünde kendisini gösterir.”¹²

Modern felsefenin, teleolojik açıklamanın yerine mekanik açıklamayı geçirmeye çalışmasıyla, Strauss'a göre, dalga dalga yayılan ve kendisi de bir dalga olan modernitenin her bir dalgasının politik bir karşılığı vardır: Machiavelli'nin başlattığı ilk dalga Hobbes ve Locke aracılığıyla liberalizmin ifadesi olur;

değinilmeyen şeyleri aktarmak daha uygun olacağı için– burada, bu meseleye girmeyeceğim.

¹² a.g.e., s.85-6.

ikinci dalga, Rousseau'nun başlattığı ikinci dalga Kant ve Hegel aracılığıyla komunizme varır; üçüncü dalga ve aynı zamanda “bizim zamanımız”ın dalgası, Nietzsche ve Heidegger ile faşizme götürür.¹³

•
• •

Şimdi, kısaca, “Kudüs ve Atina” meselesi hakkında Strauss’un neler söylediğine değinelim. Evet, “Atina’nın Kudüs ile ne ilgisi var?” Bu soruyu ilk soran veya sorduğu kabul edilen kişi, aynı zamanda şu sözleri de söyleyen veya söylediği kabul edilen kişidir: “inanıyorum, çünkü saçma.” II. yüzyıl Latin Apolojistlerinin en tanınmış olan Tertullianus’un adı, en azından bildiğim veya hatırladığım kadarıyla, Strauss tarafından hiç zikredilmez. Atina-Kudüs ilişkisi ile ilgili konuşulduğu ve yazıldığı bu zamanlarda, felsefeye ve Atina’ya bakışları açısından iki kola ayrılan Apolojistlerin felsefeye düşman kolu içinde olan Tertullianus’un durduğu yerden çok başka bir yerde duruluyor olduğu içindir, belki de bu hiç anmayışın sebebi. Tertullianus bu soruyu, tüm ortaçağlı düşünürlerin ciddiye alıp uzun uzun düşündüğü bu soruyu, “hiç ilgisi yok!” anlamında haykırmak için seslendirmiştir; başka deyişle, bunu bir soru cümlesi olarak kurmak yerine bir ünlem cümlesi olarak sarfetmiştir, bir hayret ifadesi olarak –“yahu, ne alakası var!” şeklinde. Bir bakıma bu hayretten doğan düşünce geleneğini, Strauss ciddiye alır ve bunun ciddiye alınmak zorunda olduğuna bizi ikna etmeye çalışır.

Strauss’a göre, “şimdinin karışıklıklarının ve tehlikelerinin ortasında teselli bulduğumuz tüm umutlar, pozitif veya negatif

¹³ Bkz., *a.g.e.*, s. 98 ve “Politika Felsefesi Nedir?”deki III. Bölüm.

bir şekilde, dolaysız veya dolaylı olarak, geçmişin deneyimlerine dayanır. Bu deneyimlerin en geniş ve en derinine, biz Batılı insanları ilgilendirdiği kadarıyla, iki kentin adı ile, Kudüs ve Atina ile işaret edilir.... Kendimizi anlamak ve geleceğe giden izsiz yolumuzu aydınlatmak için, Kudüs ve Atina'yı anlamak zorundayız.”¹⁴ Başka deyişle, Strauss için, “Batı medeniyetinin iki kökü vardır: Kutsal Kitap ve Grek felsefesi.”¹⁵ Strauss, bu iki kökü zaman zaman birbirine dolandırır da çoğu zaman ikiliği muhafaza eder; onlar, Strauss'da, birleşmekten çok çiftleşir. Mesela, onlar, söz konusu olan Machiavelli ise birleşirler; ama söz konusu olan bir Spinoza, bir Nietzsche veya bir Heidegger veya bir Hermann Cohen ise, onlar çiftleşirler. Buna bir bakalım.

“Machiavelli'nin öğretisini gereği gibi yargılamak için, çok önemli bir bakımdan klasik felsefe ve Kutsal Kitap arasında, Atina ve Kudüs arasında var olan hemfikirliği dikkate almak zorundayız”¹⁶ diyen Strauss, bu “bakım”ı kısaca şöyle saptar: Kutsal Kitap'a göre, insan, Tanrı'nın suretinde, imajında yaratılmıştır; insana yeryüzündeki tüm yaratıklar üzerinde hakimiyet verilmesine rağmen “bütün” üzerinde hâkimiyet verilmemiştir; o, bakması ve gözetmesi için bir bahçeye, bostana koyulmuş ve böylece ona bir yer verilmiştir; insan, klasik düşünceye göre, nasıl doğal düzene boyun eğiyorsa, yerini biliyorsa, Kutsal Kitap'ta da ilahî şekilde kurulmuş düzene boyun eğmek durumundadır; klasik düşünceye göre, nasıl şansın veya kaderin (*moira*) önüne geçilemeyeceği kabul ediliyorsa, Kutsal Kitap'ta da sual olunmaz, anlaşılamaz bir takdiri ilahînin (providence) kabulü vardır. Evet, Machiavelli karşısında, şans fethetme çağrısı yapan Machiavelli karşısında, Strauss Atina ve Kudüs'ün birliğine yaslanır görünür.

¹⁴ L. Strauss, “Jerusalem and Athens”, *Studies in Platonic Political Philosophy*, Un. of Chicago Pr., 1983, s. 147. (bundan sonra *SPPP*)

¹⁵ L. Strauss, “Progress or Return?”, *TE*, s.265.

¹⁶ L. Strauss, “The Three Waves of Modernity”, *TE*, s.86.

Fakat Spinoza, Nietzsche, Heidegger, H. Cohen karşısında, Strauss Atina ile Kudüs birleşmesinin veya çakışmasının veya sentezinin bedellerini sayıp dökerek “modern kültürümüzün iki bileşeni” arasındaki derin farka ve çatışmaya dikkat çeker. Strauss’a akıl ve vahiy arasındaki çatışmanın teolojik veya felsefî bir problem olduğu kadar politik bir problem de olduğunu öğreten *Tractatus Theologico-Politicus*’un yazarı Spinoza, Atina ve Kudüs arasındaki ilişkiyi ciddiye alan ve nitelemeleri arasında en ünlüsü “Tanrı sarhoşu” olan Spinoza, Strauss’a göre Kutsal Kitap kritiğinin ilk yazarıdır; o, Atina ve Kudüs sentezini, bu iki bileşen arasındaki çatışmanın hallini, birinin diğeri üzerinde egemenlik kurması yolunda, aklın vahye egemen olması yolunda bulmuştur. Dolayısıyla da, Spinoza’nın sentezi bir sentez girişimi olarak kalmıştır.¹⁷

Kendisinde, “...felsefe yapmanın, güç isteminin bir modu veya modifikasyonu haline geldiği”¹⁸ Nietzsche’de, Strauss’a göre “insanlığın tek hedefi, bir anlamda insan-üstü (super-human) olarak tasarlanır: Nietzsche, geleceğin süper-man’inden söz eder. Süper-man, Kudüs ve Atina’yı en yüksek düzeyde kendisinde birleştirmek üzere düşünülmüştür.”¹⁹ Biraz kaba bir biçimde söylersek, Strauss’a göre, Spinoza’nın birleştirme girişiminin aksine Nietzsche’de kantarın topuzu bu kez Kudüs tarafına kaçmıştır ve bu da felsefenin teolojik bir ton almasına yol açar. Strauss’a göre, tüm çağdaşlarının yanında yaya kaldığı “çağımızın düşünürü” Heidegger, gerek tarihsiciliği ve gerekse dinselliği bakımından, Nietzsche’nin evet en parlak ve eşsiz de olsa talebesidir. Şöyle yazar Strauss: “Heidegger’in yapıtında

¹⁷ Bkz., L. Strauss, “Progress or Return?”, *TE*, s.253-5, 307-8; “Jerusalem and Athens”, *SPPP*, s.150; “Niccolo Machiavelli”, *SPPP*, s.211-3, 224; “On a Forgotten Kind of Writing”, *WIPP*, s.225-27.

¹⁸ L. Strauss, “Note on the Plan of Nietzsche’s Beyond Good and Evil”, *SPPP*, s.176.

¹⁹ L. Strauss, “Jerusalem and Athens”, *SPPP*, s.149.

politika felsefesine hiç oda yoktur ve bu, söz konusu odanın tanrılar ile veya [hani şu] tanrılar ile dolu olmasından ileri gelebilir, pekâlâ.”²⁰ Strauss için politika felsefesinin tüm itibarını kaybedişinin, yerini ideolojiye bırakışının resmidir, Heidegger’in yazıları. Onun evinde, filozof, şair ve tanrı adetâ bir ve aynı kişinin sıfatları olarak yaşar ve hiç agoraya inmez, inse de kimse onun dilinden pek bir şey anlamaz. Neyse, Strauss’a göre, bu hemhâl oluş, Kudüs ve Atina’nın veya din ve felsefenin bu birleşmesi, meydanı Hitlerlere bırakmak anlamına gelir.

Strauss’un ‘hocası’ olan, danışmanı olan Cassirer’in hocası Hermann Cohen’e gelince; onun Atina-Kudüs ilişkisi meselesindeki çözümü, modern aklın veya modern rasyonalizmin yahudi geleneği ile epistemolojik düzlemde birleştirilmesi ve dinin etik, ahlâk ve ahlâk felsefesi olarak ele alınması yolunu tutar. Strauss’a göre, Cohen’in sentez girişimi, fazla epistemolojik ve bu anlamda “felsefî” bir girişim, yahudiliği “idealize” ederek amelî kısmını ihmâl eden bir girişim olarak kalır. Başka deyişle, Cohen de, bileşenlerden herhangi birinin hakkını yemeden, felsefî bir *theologico-politicus* sunmakta tam isabet kaydedememiştir.

Peki Strauss’un Atina ve Kudüs ilişkisi hakkında son sözü nedir? Bilmiyorum. Sadece tahminlerim var. Onları söyleyeceğim. Ama, başlarken de söylediğim gibi, Strauss, felsefesini birkaç ebrulî ipi biraraya getirip eğirerek örer ve bu iplerin birini çekip sökmek onun tüm textini, tüm dokusunu çözmekle, sökmekle mümkün. Ben, Strauss’u henüz sular seller gibi sökemedim. Okumaya devam ediyorum. Tahminlerim doğrultusunda, Atina ve Kudüs ile ilgili iki hususu aktaracağım: biri, iki bileşenin tez ve antitez olarak alınmasına dair; diğeri ise iki bileşenin ortak-ölçülemezliğine dair.

²⁰ L.Strauss, “Philosophy as Rigorous Science”, *SPPP*, s.30.

Kudüs ve Atina ilişkisine “doğa” kavramı açısından baktığımızda bir ip ucu bulunabilir. Strauss şöyle yazar: “Doğanın keşfi, felsefenin işidir.”²¹ Çünkü, (“politika felsefesinden daha yaşlı olan”) felsefe, ‘kaide’ye, manaya, mayaya, “prensiplere, başlangıçlara, ilk şeylere” dair bir sorgulama ile, bir sorup soruşturma, bir arayıp sorma (quest-ion) ile başlar. Bu, bir doğa soruşturması, arayışı demektir; Strauss’un gördüğü anlamda “doğa” soruşturması demektir; veya felsefe, doğa idesi ışığında bakıldığında görülen ve yapılan bir şeydir. Hani, “felsefe, ayırım çizgisi çekmektir” deniyordu ya, işte Strauss için ve Strauss’un okuduğu felsefe tarihi için veya hem Strauss’un felsefesi hem de onun okuduğu Felsefe için ayırımı çizen “doğa”dır. “Doğa”, der Strauss, “bir ayırım terimidir.”²² Felsefe ile felsefe-öncesini ayıran bir şey; ama, kesinlikle bir icad olmayan, bir keşif sonucunda farkedilen bir şey olarak doğa...²³

Strauss’a göre, “Eski Ahit,... ‘doğa’yı bilmez; ibranice ‘doğa’ terimi, ibranice Kutsal Kitap için bildik değildir”²⁴ Böylece “yirmialtı yüzyıl önce veya evvel bir Grek tarafından yapılmış olan bu çok önemli keşifte içerilen şeyi tam olarak kavramak için hep tekrarlanan girişimlerin kaydından başka bir şey değildir, *bütün* tarihi felsefenin”²⁵ Peki, madem ki “doğa” bir keşiftir, felsefenin bir keşfidir, o zaman bunun felsefe-öncesi bir muadili var demektir. Filozofun “doğa” dediğine felsefe-öncesinde ne denildiğini keşfetmek, ne kastedildiğiyle birlikte tam da bunu keşfetmek, yine felsefenin işidir veya filozofun keşfidir. Strauss, bunu şöyle keşfeder: “Doğanın keşfinden önce, herhangi bir şeyin veya her hangi bir şey sınıfının karakteristik davranışı, onun *âdeti*

²¹ L.Strauss, *Natural Right and History*, s.81.

²² *a.g.e.*, s.82.

²³ Bkz., L.Strauss, “Progress or Return?”, *TE*, s. 283.

²⁴ L.Strauss, *Natural Right and History*, s.81.

²⁵ *a.g.e.*, s.82, vurguyu ben ekledim: “The whole”.

veya onun *yolu* olarak tasarlanmıştı.”²⁶ Evet, “doğa”nın felsefe-öncesi muadili, karşılığı “custom”, yani âdet ve “way”, yani “yol”dur. Bunlar, kutsal metinlere ait sözlerdir, idelerdir ve der Strauss “...aksi kanıtlanana dek, bu ideler, gerçekten evren-seldir...”; çünkü, “tüm zamanlar ve yerlerde insanlar, şeylerin düzenli (regüler) bir tarzda davrandıklarını; onların davranma âdetleri ve davranma yolları olduğunu göstermiştir. Örneğin bir kutsal metin ifadesi alırsak, *derech nashim*, kadınların yolu, menstruasyon...” demektir; evet, kadınların doğası ile aynı anlama gelir ki, bizim dilimizde belki de daha açık bir şekilde buna “kadınların âdeti” denmeye devam edilmektedir. Nasıl ki ağacın yolu veya âdeti ağacın “doğa”sı veya toprağın yolu veya âdeti onun “doğa”sı ise²⁷ veya aşığın yolu ve âdeti onun doğası ise, işte öyle “...manyaklar tarafından yapılan çılgınca şeyler onların yoludur, tıpkı domuz eti yememenin yahudilerin yolu ve şarap içmemenin müslümanların yolu olması gibi.”²⁸

Evet, eğer “doğa” kavramının felsefe-öncesi veya ön-felsefî dengi, yol veya âdet ise, “bu çok açık gözleme, hemen şunu eklemek durumundayız: pek çok yol arasında, özellikle önemli olan ve ait olunan grubun yolu olan tek yol vardır: ‘bizim yolumuz’. İmdi, kuşkusuz, bizim yolumuz doğru yoldur. Ama niçin o doğrudur? Yanıt: çünkü o, eskidir/yaşlıdır ve çünkü o,

²⁶ *a.g.e.*, s.82, vurguyu ben ekledim; ayrıca, bkz., “Progress or Return?”, *TE*, s.283.

²⁷ Bir öğrencim anlatmıştı. Ona da bir arkadaşı anlatmış. O, bir taziye ziyareti için nenesini görmeye gitmiş; nene, üzgünmüş. Bir gün bahçesinin toprağına bakıyormuş ve “domates ekeceğim” diye tutturmuş, Torun “nene, bu yaşınla, bu belinle olur mu hiç? Ben sana kasasıyla alırım, istiyorsan” demiş. Nene, kızmış; domatesi isteyen o değil, toprağı olduğu için ve demiş ki, “komşu gelinin bahçesi bak ne güzel, ama bundan benim toprağına ne? Komşu gelininin çocukları var diye, nasıl olsa o doğurdu diye, ben torun istemeyim mi? Gelin doğurmak ister, toprak ürün vermek ister.” (E, nene de nene olmak ister.) Nene, toprağın âdetini, yolunu yordamını bir bakışta bilmiş. Ne nene ama! O, sanki “ne? ne?” veya “ne! ne!”.

²⁸ L.Strauss, *Natural Right and History*, s.82-3.

kendisine ait olandır...”²⁹ Kısaca, “yolumuz”, eski/yaşlı (old) olduğu, yani atalara ait olduğu için veya atadan kalma (ancestral) olduğu için doğrudur. Bu felsefe-öncesi anlayışa göre veya “Kudüs”e veya dinsel olana göre, atasal olan iyi olan ile özdeştir. Burada, “atasal”dan “atalar”ı ve “atalar”dan ise, tanrılar veya tanrıların oğulları veya tanrıların gözdeleleri anlaşıldığında, onlar, ilk şeyler olarak, başlangıçlar olarak, mana olarak, maya veya sermaye olarak vardırırlar; Strauss’un sözleriyle, “ilk şeyler ve doğru yol hakkındaki sorular, sorulmalarından önce yanıtlanırlar. Otorite tarafından yanıtlanırlar...” ve işte bu bağlamda “... otorite olarak otoriteden kuşku duyulmazsa... ilk şeyler veya doğru yol, sorgulanır hale gelemmez veya bir arayışın nesnesi olamaz veya felsefe doğamaz veya doğa keşfedilemez.”³⁰ Örneğin, Strauss, “Politika Felsefesi Nedir?”de Platon’un *Yasalar*’ını bu bağlamda okur.

Fakat, Strauss, yukarıda aktarılan pasajların verebileceği izlenimin aksine (yani o, sanki bir ortak-ölçü bulmuş da, Atina ve Kudüs rekabetini veya çatışmasını veya sorgulayan ve sorgulanan ilişkisi olarak felsefe ve din yarışını, *agon*’unu, yarılışını sergiliyor, şeklindeki bir izlenimin aksine), Atina-Kudüs’ü, başka pasajlarda daha ziyade bir ortak-ölçülemezlik içinde okur görünür. Böylece, şu daha evvel belirttiğim ikinci hususa geldik.

Bırakalım önce o söylesin: “...Kutsal Kitap (Bible), bir kitap (a book) değildir. Nihayetinde, bir kitaplar toplamı olduğu söylenebilirdi. Ama, bu toplamının tüm parçaları, kitaplar mıdır? Özellikle de Torah bir kitap mıdır? O, daha ziyade, kaynağı bilinmeyen yazıları ve söze dayalı gelenekleri beraberce dokuyan bilinmeyen bir derleyicinin veya bilinmeyen derleyicilerin eseri değil midir? Bu, Tanrı hakkındaki temel öğretisinde bile, Kutsal Kitap’ın çeşitlilik içinde olan kalıtları

²⁹ L. Strauss, “Progress or Return?”, *TE*, s.284.

³⁰ L. Strauss, *Natural Right and History*, s.84.

içerebilmesinin nedeni değil midir? Tam anlamıyla bir kitabın yazarı, zorunlu olmayan her şeyi, kitabının yerine getirmesini istediği amaç için zorunlu olan bir işlevi yerine getirmeyen her şeyi, dışarıda tutar. Bir bütün olan Kutsal Kitap'ın ve özel olarak da Torah'nın derleyicileri, tamamen farklı bir kuralı izlemiş görünür.”³¹ Çünkü, bu derleyiciler, evvelce var olan kutlu sözleri, manzumeleri, evet büyük bir saygı ile alınması ve halel getirilmemesi gereken kutsal sözleri veya konuşmaları mümkün olduğu kadar, olabileceği kadar aynen naklederken sadece ve sadece temel ve otorite olan, kaidede bulunan öğreti ile, düşünce ile bağdaştırılamayan şeyleri dışarıda tutmuşlardır. Bu durumda da “onların eseri, çelişkiler ve tekrarlar ile dolu olabilir.” Veya bunlarla dolu görünebilir ve belki de böyle olmak durumunda olabilir. Ama, kat'iyen, kimse bunu böyle olsun diye veya bu niyetle veya kasten yapmamıştır. Oysa ki, bir kitapta, kuşkusuz başkaları arasında, en azından bir filozofun kitabında, büyük düşünürlerin kitabında, “yazarının niyetinde olmayan hiçbir şey yoktur.” Ama tam da bu, yani kesin ve tam anlamıyla kitaplar, Kutsal Kitap'ı sanki O da bir kitapmış gibi okuma geleneğini hazırlar. O halde, Kutsal Kitap'ta çelişki olarak görülenler, O'nu bir kitap olarak almanın, kabul etmenin etkisi ile böyle görünürler. Dolayısıyla da metne dayalı kritiğin zaafı, meseleyi daha başından ispat olunmuş saymasıdır. Böyle sayılmadığı, böyle okunup duyulmadığı zaman o Söz-de çelişki, tekrar, bambaşka bir manaya bürünebilir. Evet, bunlar lafta kalabilir, ama Söz-de kanatlanıp uçabilir. Çelişkiler, tekrarlar ve tuhaflıklar, kısaca tüm zahirî kusurlar başka bir şeyin göstereni olabilir; bunlar, bir şeyin, aşınmasını önlemek için içerisine koyulduğu veya dışarısına kaplandığı, zarfı, zırhı, kalayı, sırrı, cilâsı olabilir: “sırlar”, “gizler.”³²

³¹ L. Strauss, “Jerusalem and Athens”, *SPPP*, s.163.

³² L. Strauss, “Progress or Return?”, *TE*, s.305.

Evet bu nokta, felsefe ve din arasındaki çatışmanın en canalıcı noktasıdır. Çünkü, felsefenin kaidesi ile dinin kaidesi başkadır. Her biri kendi âdetince vardır. Her birinin kendi yolu vardır ve kendince, kendine has bir *telos*'u vardır ve birbirlerine “seninki gibi değil” deyip dururlar. Bu kuşkusuz bir yarış, rekabet ve bu anlamda bir çatışma yaratır. Tarih bunun örnekleriyle doludur, hatta biraz fazlaca doludur. Şaşırtıcı olan, bu ikinin, ikiliğini görmeyi becerememesi olmalıdır. Kaide başkadır, amaç veya nihayet başkadır; doğaları ve doğumları, doğuranları, doğurtanları, doğum yerleri başkadır, pratikleri başkadır, dünyaları başkadır. Felsefe, birşeyleri ne tanrılara ne de Tanrı'ya havale etmeye razı olamaz, orijini gereği olamaz; olsaydı, olabilseydi, doğmamış olurdu. Felsefe tarihi bir serap değilse, Atina ve Kudüs'ü ortak-ölçebilen, tartabilen bir terazi, bu ikisinden ayrı bir *organon* yoktur; hem Kudüs bunu “şirk” sayacağı için, hem de Atina bunu çelişik bulacağı için, yoktur. O halde, felsefe ve din ortak-ölçülemezdir.

Strauss, bu hakikaten zor olanla ve alanla, gerek “düşünme”de ve gerekse “yazma”da yüzleşmekten kaçınmaz. Öyle görünür ki, o, kaçınmanın, felsefeden vazgeçmek olduğuna yürekten ve kafadan inanır. O yüzden, çatışma üzerine düşünür; onu ciddiye alır; çok önemli bulur ve argümanlarda kendisini gösterdiği şekliyle, onu takip etmeye çalışır; ve bu kilimdeki düğümün “iyi yaşam nosyonu” ile belirlediğini, kendini gösterdiğini, kendini belli ettiğini düşündüğü için, felsefenin ‘hayat’a en çok dokunan, bakan, onu koklayan, duyan ve gerekirse Platon’un yaptığı gibi, pekâlâ tadan dalına, politika/ahlâk felsefesine dalar. Strauss’a göre, “iyi yaşam” nosyonları çok önemlidir. “Bunun önemli olmasının pek çok sebebi vardır, ama ben sadece birini vurgulamak istiyorum: bana öyle görünüyor ki, bu çözülmemiş çatışma, Batı medeniyetinin canlılığının sırrıdır.”³³

³³ a.g.e., s.289.

.

. .

Son olarak, Strauss'un başka bir ipini çekmeye değilse de seçmeye çalışalım: esoterik ve exoterik yazma. Bu ipin ucu, Strauss'un pek çok yorumcusu ve eleştirmeni tarafından kaçırılmış görünür. Bu ayrım, felsefe ile *polis* arasındaki ve bu suretle felsefe ile politika, felsefe ile şiir arasındaki gerilimli ilişki uyarınca işlenir.

Evet, nedir bu esoterik ve exoterik? Her şeyden önce, bunlar birbirlerinden ayrılmazlar. Bu son derece önemli. Çok basit, yalın bir sebeple hem de. Esoterik olan, eğer gizli olan, örtünün, derinin, cildin, kapağın, kabuğun vb. altında olan ise, gizlendiği bir örtü, deri... olmak zorundadır. Strauss, bize, exoterik için “public”, esoterik için ise “secret” sözlerini kullanabileceğimizi telkin eder, şöyle bir satırda: “exoterik (veya public) ve esoterik (veya secret).”³⁴ “Public”, sözlük karşılıkları, ‘halka ait, kamu, kamusal, açık, alenî, herkes için, genel, herkesin bildiği, devlete ait, ulusal, umumî’ olan bir sözcük. Aynı köke sahip olan “publication” ise, ‘yayım, yayınlama, yayın, neşriyat, ilân, duyuru, yayınlanmış eser’ karşılıkları olan bir sözcük. “Secret”in sözlük karşılıklarına baktığımızda ise gördüklerimiz şunlar: ‘gizli, saklı, mahrem, esrarlı, içerlek, تنها, ıssız, gizli şey, sır, muamma.’ Bununla aynı kökten olan “secretarial” veya “secretary” ise ‘sekreterliğe ait, yazı işleriyle ilgili’ veya ‘yazıcı, yazman, kâtip, sekreter, yazı masası’ olarak karşılanıyor veya

³⁴ L. Strauss, “Exoteric Teaching”, *The Rebirth of Classical Political Rationalism*, Un. of Chicago, 1989, s.63 (bundan sonra *RCPR*). Bu kitap, tıpkı diğer ingilizce kitapları gibi, Strauss'un yazı, konferans ve en çok da derslerinden oluşan bir derlemidir. Derlemeyi yapan ve adını koyan Thomas L. Pangle'dır. (Burada, gönderim yaptığımız ve ölümünden sonra yayınlanan *SPPP*'den farkı, budur: *SPPP*'nin içerisindekilerin, sırasına ve derlemenin adına Strauss zaten karar vermiş.)

kullanılıyor. Demek ki, “public”te kamusal, alenî, açık olan; “secret”ta ise özel, mahrem, kapalı olan karşı karşıyalığı var. Bunlar, hem birbirlerine karşıt veya rakip hem de kendilerini birbirlerine göre tanımak ve tanımlamak durumunda oldukları için beraberler. Açık ve kapalı arasında nasıl bir ilişki varsa, ilgi varsa, exoterik ile esoterik arasında da öyle bir ilgi, ilişki var. Dolayısıyla, onlar arasındaki ayrım, ayrılık bir cins ayrılığı değil; ne bileyim, bir vazo ile at gibi değil. Sonra, ikisi arasında farkedilmesi önemli olan bir ortaklık var, bir paylaşma var ki o da “yazı.” Publication ve Secretary şeklindeki türevlerinde daha açık bu. Biri yazılı basım, yazılmış olanı yayan; diğeri ise yazılacak olanı yazılırken yakalayan yazıcı.

Felsefe, tam da özü gereği, sözcüklerin, kelimelerin sözlük karşılığı ile yapılmaz. Ama, söylemeye bile gerek yoktur ki, felsefe, sözcükler, kelimeler olmadan da yapılmaz: *doksa* olmadan *episteme* olmaz. Sözlükler, kelimelerin ‘public’ veya exoterik karşılıklarını verir; filozof, bu ‘public’ karşılıkların manasını düşünür. Yani, ‘public’ veya ‘exoterik’ olanda, bir mania, mani, engel görüp hayret eder ve anlamaya çalışır; ve bu mani’de gördüğünü veya anladığını da bir mana olarak, kavram olarak, kavranılmış bir içerik olarak yazar. Yazmazsa, onu filozof olarak tanımayız, bilmeyiz.³⁵ Bundan dolayı da filozof, görünenin, alenî olanın, herkesin bildiğinin karşısında şaşırın, kuşkuya düşen, düşünce de görünenin görüldüğü gibi olmadığını ilân eden “garip” bir insan olmaya yazgılıdır. O, kendini bilir; garip görüldüğünü bilir, ama yine de yazar, yani yayar; yazgısını yayar.

“Kolayca hayal edebiliriz ki,... totalitarian bir ülkede yaşayan bir tarihçi, araştırmaları sonucu, din tarihinin yönetimce desteklenen yorumunun sağlamlığından kuşkuya sürüklenebilir.

³⁵ MacIntyre’in çok hoş bir sözü var: “Felsefe her şeyi olduğu gibi bırakır —kavramlar hariç.”, *A Short History of Ethics*, Routledge, 1991, s.2.

Kimse, onu, liberal görüş adını vereceği şeye tutkulu bir saldırı yayınlamaktan alıkoymaz. Kuşkusuz, o, liberal görüşe saldırmadan önce, bu görüşü ifade etmek durumundadır;...o, pek çok teknik terim kullanır, pek çok alıntı verir ve anlamsız ayrıntılara yersiz önem atfeder; o, bilgilerin incir çekirdeğini doldurmayacak ağız dalaşları içinde insanlığın kutsal savaşını unutmuş görünür. Ancak, argumanın özüne ulaştığında, düşünmeyi seven genç insanların dikkatini çekmeye uygun veciz ve canlı bir stil içinde üç veya dört cümle yazar. Bu merkezî pasaj, düşmanın davasını, liberalizmin [vaktiyle] altın çağında anlatılmış olduğundan daha açık, daha mecbur edici ve daha amansız bir şekilde anlatır.... Onun akıllı genç okuru, ilk kez, yasaklanan meyveyi bir an için görür.... O halde zulüm, özel bir yazma tekniğine yolaçar... [bu yazma tekniğinde] tüm belirleyici şeyler hakkındaki hakikat, münhasıran *satırlar arasında* sunulur.”³⁶ Evet, Strauss’a göre zulüm, ama her türdeni, özel bir yazma tekniğine veya sanatına yol açar. O, filozofların eserlerini bu satırlar arasında veya satır aralarında yazılmış şeyleri arayarak okur: zahirî olanda batınîyi arayarak. Ona göre, “Exoterik bir kitap, iki öğreti [teaching, öğretme, ders,] içerir: edip (edifying) karakterin popüler öğretisi, ki bu önplandadır; ve en önemli konuyla ilgili felsefî öğreti, ki bu yalnızca satırlar arasında belirir.”³⁷

Strauss’un düşüncesi ile ilgili bir ayırım yapılır: exoterik-esoterik ayırımını keşfinden önceki dönem ve sonraki dönem arasında. Belki yukarıda kendisinden alıntılar yaptığımız yazının tarihi 1941 ve bir derlemenin içinde sunulup o derlemeye adını verdiği tarih 1952 olduğu için veya belki de Strauss’un ingilizce yayınları esas alınarak düşünüldüğü için, yapılan bu ayırım, V.

³⁶ L. Strauss, “Persecution and the Art of Writing”, *Persecution and the Art of Writing*, Greenwood Pr., 1952, 1973, s.24-25 (vurguyu ben ekledim); (bundan sonra *PAW*).

³⁷ *a.g.e.*, s.36.

Reinecke ve J. Uhlaner'in³⁸ de dikkat çektikleri gibi, yanlış yönlendirici bir ayrımdır. Çünkü, Strauss, exoterik-esoterik ayrımını bu yazısından çok önce ve aslında en başından itibaren biliyordu.

Strauss'un basılmamış doktora tezi, daha önce belirtildiği gibi, F. H. Jacobi ile ilgilidir. Jacobi (1743-1819), Alman idealizminin yükselişinde adı pek anılmayan, ihmâl edilen bu Alman filozof, Kant'ın nedensellik kategorisini *Ding an Sich*'e uygulamasının ilk keskin eleştirmeniydi. Demek ki, Strauss, neo-Kantian Cassirer'in "nezaretinde" yazdığı doktora tezinde adını Hegel'in de andığı ve etkilendiği bir Kant kritikçisi üzerine çalışmıştı. Jacobi, gerek Spinoza'nın doktrini üzerine olan kitabı (1785), gerekse Moses Mendelssohn'a yazdığı mektuplar ve mektuplarda her ikisinin de yakın arkadaşı olan Lessing ile ilgili kanaatleri ile, Strauss'u derinden etkilemişti. Jacobi üzerine olan tezinden sonra Strauss'un yazdığı ilk kitabı, Spinoza ile ilgiliydi (1930) ve o, bunun ardından hayli kapsamlı yeni bir Mendelssohn derlemesine girişmiş (1931-32) ve bu yeni derlemede Mendelssohn'un yazılarına girişler yazmıştı. O, Jacobi'den öğrendiklerinin peşine düşmüştü. Gelin biraz buna bakalım.

Jacobi, Lessing ile panteizm ve ateizm hakkında ateşli tartışmalar yapıyordu. Jacobi için nihaî şeyleri, sayesinde kavradığımız yeti, anlama yetisi, anlık değil, onun akıl ile özdeşleştirdiği imandı. Sokrates'e dönüş yolunu, Jacobi ve Lessing arasındaki dialogun bir tekrarı sayesinde bulan ve merkezdeki Epistemolojinin yerine dolaylı bir iletişim sanatını geçiren Kierkegaard, teist Jacobi'yi nazlı Lessing'in yaslı aşığı olarak takdim edecekti. "Zavallı Jacobi, yalnızca küçük bir zihinsel sıçrama için, kanısının nişanesini ister" istemesine ama ironist Lessing bu isteği "gereken çaba için, onun başının fazla

³⁸ V. Reinecke ve J. Uhlaner, "The Problem of Leo Strauss", *Graduate Faculty Philosophy Journal*, vol.16, 1, 1992, s.190. (Bu makaleye, sayesinde ulaştığım Zerrin Kurtoğlu'na teşekkür ederim)

ağır ve bacaklarının fazla yaşlı olduğu"nu söyleyerek geri çevirir.³⁹ Böyle geri çevrilen Jacobi, ortak arkadaşları olan Mendelssohn'a, Lessing'in bir ateist Spinozacı olduğunu; Lessing için Spinoza'nın felsefesinden başka hiçbir felsefe olmadığını, yani Lessing için ya Spinozacı olunacağını ya da filozof olunamayacağını (hatırladığımız bir deyiş!); ayrıca Lessing'in, kendisine Leibniz'de apaçık Spinozacı olan bir pasajı da göstermiş olduğunu... yazar.⁴⁰

Lessing, "Leibniz von den ewigen Strafen" (1773) ve "Des Andreas Wissowatius Einwürfe wider die Dreieinigkeith" (1773) adlı yazılarında, Leibniz'in dine karşı tutumunu ve bazı ortodoks inanışları (teslis inancı vb.) savunma nedenlerini tartışır. Ve işte bu sırada, exoterik ve esoterik ayrımını geliştirerek, Leibniz'in kabul gören kanılara, ortodoks inançlara, kendine has bir rıza gösterme yolu olduğu sonucuna varır ve bu yolun "tüm eski filozofların, exoterik konuşmalarında kullandıkları" yolun aynısı olduğunu söyler; bu yol, "geçmişin garip bir gerçeği olmakla kalmayıp tüm zamanların anlaşılır bir zorunluluğudur da."⁴¹ "Kesinlikle, Lessing'in ironisinin Jacobi'ye öğretmeyi istediği ders, budur."⁴² Bir konu hakkında konuşmanın exoterik ve esoterik tarzı hakkında ayrım yapmayı beceremeyen Jacobi'ye Lessing, yarı şaka yarı ciddi bir esefle şöyle sitem ediyordu: "*Kelimeler, azizim Jacobi, kelimeler!*"⁴³

Bundan yıllar ve yıllar sonra, Strauss, Lessing'in dialoglarının "Platonik dialogların ruhuna ve tekniğine Alman dilindeki herhangi bir başka modern eserden daha yakın"⁴⁴ olduğunu yazar.

³⁹ Bkz., *a.g.e.*, s.191.

⁴⁰ Bu mektup için bkz. <http://www.wbenjamin.org/spinoza.html>.

⁴¹ Akt. L. Strauss, "Exoteric Teaching", *RCPR*, s.64 ve 65.

⁴² V. Reinecke ve J. Uhlaner, "The Problem of Leo Strauss", *Graduate Faculty Philosophy Journal*, s.191.

⁴³ Akt., *a.g.e.*

⁴⁴ L. Strauss, "Exoteric Teaching", *RCPR*, s. 69.

Bu Strauss'un pozisyonu açısından bir yazar hakkında söylenebilecek en güzel veya soylu (*kalon*) şeydir. Strauss'a göre, Lessing, "bilge insanları, hakikati gizlemeye mecbur bırakan nedenleri, gizlerken, ifşa eden son yazardı; o, satırlar arasında yazma sanatı hakkında, satırlar arasında yazdı."⁴⁵ Strauss, burada, bir tesbitte mi bulunur? Evet bir tesbitte bulunur, ama tesbitle kalmaz, bunu tasdik de eder. Yani, onun yazılarını okurken aynı şeyi kendisinin de yaptığını düşünürüz. Herkes böyle düşünür ve böyle okur, onu. Hatta, son zamanlarda yazılan yazılar, Strauss'un artık esoterik bir yanının kalmadığını, onun şifresinin çözüldüğünü ve exoterik, publik hale geldiğini yazmaya başlamıştır. Gerçekten böyle midir, yoksa "kara harflerin altında –perdenin ardındaki sevgili, bulutun ardındaki ay gibi– nice manalar saklı"⁴⁶ mıdır? Bilmiyorum.

Strauss, Lessing'in "yazma" hakkındaki ve "yazması" hakkındaki sözlerinden hemen sonra şöyle bir uyarıda bulunur: "Exoterik ve esoterik konuşma arasındaki ayrım, her hangi bir türden 'mistisizm' ile o kadar az ilgilidir ki, o, bir basiret neticesidir."⁴⁷ Basiret, *phronesis*, bizlerin sahip olabileceği erdemler arasında en politik olanı, politikaya, *polis*'in veya *polites*'in yaşamına, evet belki de erdemler arasında bir hiyerarşi varsa, adalet erdeminden, *dikaioşune*'den daha çok ait olan ve daha zorunlu olan bir erdemdir. O, Aristoteles'in öğrettiği gibi, bir düşünme erdemidir, bir karakter erdemi değil. Basiret, *kata ton orthon logon* edimde bulunmanın, (bir kurala veya buyruğa değil) akli selime göre davranmanın erdemidir.⁴⁸ Bu erdem, exoterik ve esoterik ayrımını öğretir. Bu erdeme sahip olan, *phronimos*, politika filozofu, evet bazı şeyleri, tıpkı Sokrates'in *Phaidros* ile yaptığı gibi yalınayak, *polis*'in surlarının dışına

⁴⁵ a.g.e., s.64.

⁴⁶ Sadi, *Bostan*, çev. Hikmet İlaydın, MEB yay., 1989, s.279.

⁴⁷ L. Strauss, "Exoteric Teaching", *RCPR*, s.65.

⁴⁸ Bkz. Solmaz Zelyüt Hünler, *İki Adalet Arasında*, Vadi yay., 1997, s.145.

çıkarak konuşabilir. Bu hem *polites*'in hem bilgeliğin hem de ona aşık olanın, filozofun hayrınadır. Ama bizler, “çağdaşlar”, bu gibi sözleri, örneğin “özgün müzik” yaptığını söyleyen veya yaptığı söylenen birinin veya grubun ağzından “asla popüler olmak istemiyorum/ruz” şeklinde duyduğumuzda; veya binlerce reklam spotu ile yüzümüze “sürüden ayrılın!” veya “farklı olun!” veya “ee, meraklısına!” diye haykırıldığında, bunları hiç anti-demokrat, anti-egalitarian, elitist, vs. bulmayız da felsefe veya bilim ile yurттаşın yaşamının *symbiosis* gibi görünse de öyle olmadığını veya olamayacağını duyduğumuzda, bunun bir tahkir olduğunu, bunun katastrofik bir şey olduğunu ve daha ne kadar kötücül şey varsa o olduğunu düşünürüz. Sıklıkla da, pozitivizmi taç yapmış sosyal bilimciler tarafından “e, felsefeciler böyledir, işte; onların âdetidir” şeklinde, felsefenin âdetine ve aslında doğasına yönelik tahkirler, küçümsemeler ile karşılaşırız. Oysa şu hakikati hangi aklı selim sahibi inkâr edebilir: Herkes düşünür; ama herkes düşünür değildir.

Strauss'a göre, esoterik ve exoterik öğreti arasında geçerli olan şey, hakikat/gerçek ile yalan arasında geçerli olana benzer. Bunlar derece bakımından değil, tür bakımından farklıdır. Politik komünite için kesinlikle yararlı, hayırlı olan, ama yine de “yalan” olan anlatımlar, tam da bu nitelikli yalanlar olmaları bakımından “güzel yalanlar”⁴⁹ veya “soylu yalanlar”dır.⁵⁰ “Geçmişin büyük yazarlarının eserleri, dışarıdan da çok güzeldir. Ama yine de, onların görülür güzelliği, ...o gizli hazinelerin güzelliği ile karşılaştırıldığında, düpedüz çirkindir. [Bu hazineyi keşfetmek için yapılacak] Bu hep zor ama hep memnun edici çalışma, inanıyorum ki, filozofların, eğitimi salık verdiklerinde, kafalarında olan şeydir.”⁵¹ Strauss'un yazılarından bulabile-

⁴⁹ Bkz. Platon, *Devlet*, çev. S. Eyüboğlu ve M. A. Cimcoz, özellikle 377a-378b.

⁵⁰ Bkz. örneğin, L. Strauss, *PAW*, s. 36 veya *RCPR*, s.69.

⁵¹ L. Strauss, “Persecution and the Art of Writing”, *PAW*, s.37.

ceğimiz pek çok sayıdaki pasajı ihmâl ediyorum, bu sözlerin özü verdiğini kabul ederek...

Buraya kadar anlatılanlardan da çıkarılabileceği gibi, Strauss'un düşüncesi "kaygan"dır ve onunla ilgili okumaların birbirinin tam tersi olması, bir kararda durmaması anlaşılır bir şeydir. Bazılarına hayran olabilirken bazılarına hayret edilecek –ve bazıları hiç ciddiye alınmayacak– bu okumalara imkân veren, bizzat Strauss'dur. Her halukârda, bu okumaların hepsi, Strauss'u bir kere daha, bir kere daha okumaya, bir kere daha oturup düşünmeye, konuşmaya mecbur kılar bizi.

Hayret ettiren Strauss okumalarına bir örnek, pekâlâ S. B. Drury'ninkiler olabilir. Drury'nin Strauss ile ilgili bir yazısını okuduğunda düştüğü şaşkınlığı anlatacak söz bulmakta zorlanan H.V. Jaffa, durumunu şöyle ifadeye çalışır, "Sevgili Prof. Drury" başlıklı yazısında: "Okurken yaşadığım şaşkınlığı şunu söyleyerek belirtebilirim: tepkim, İsa'nın Mesih değil, ama anti-Mesih [Deccal] olduğunu ileri süren bir Yeni Ahit yorumu okumuş olsaydım gösterecek olduğumun galiba aynısı oldu!"⁵² Bu politika bilimcisi "Aziz Prof. Drury" neler mi söyler? Birkaç satırını seçelim.

"Esoterik yazma sanatı, tikel bir politik(a) felsefe(si)nin zorunlu kıldığı bir stildir. Özellikle de, o, felsefî hakikatin politik düzen ve istikrar için tehlikeli olduğunu düşünen bir felsefedir. Bu korkunç hakikatin içeriğinin örtüsünü kaldırmak (uncover), Strauss'u, kendi öğretisinin açık ve muğlâk-olmayan bir izahını vermekten alıkoyan nedenleri keşfetmektir (discover)... Ben Strauss'un aptalca bulduğu şeyde ısrar edeceğim, çünkü ben felsefî hakikatin, onun olduğuna inandığı kadar korkunç ve tehlikeli olduğuna kanî değilim."⁵³ Drury, örtünün

⁵² H.V. Jaffa, "Dear Professor Drury", *Political Theory*, vol.15, no.3, 1987, s.316.

⁵³ S. B. Drury, "The Esoteric Philosophy of Leo Strauss", *Political Theory*, vol.13, no.3, 1985, s.315

altında, Platon'un Thrasumakhos'un ağzıyla, Strauss'un ise Machiavelli'nin ağzıyla konuştuğunu görür. Strauss, bir Machiavellian, Hobbesian, Rousseauian, Nietzscheian bir ateisttir. Drury'ye göre, Strauss "apolitik" bir filozoftur ve "sitenin koruması dışında filozofun yaşamı imkansız olacak"⁵⁴ olduğu için politika filozofu kılığına girmiştir; o, terimin alçaltıcı anlamında "politik" (politic) filozoftur; exoterik ve esoterik yazma ayrımının ifşa ettiği şey, politikanın aslında politik olduğu, politika üzerine düşünmenin politik bir düşünme olduğudur. Kendisine Strauss'un öğrettiği okumayı uygulayarak Strauss'u okuduğunu belirten Drury, tüm bu söylediklerine dair Strauss'un satırlarını da aktarır. Gerçekten de, Drury'nin söylediklerini teyit eder, tasdik eder görünen satırları vardır Strauss'un.⁵⁵ Bu doğrultuda görünen birini de, biraz uzunca biraz ingilizce, biz alıntılayalım:

"Bu bakış açısından, 'political philosophy' ifadesindeki 'political' sıfatı, konuyu bir ele alış tarzını o kadar da çok belirtmez; politikanın (politics) felsefî ele alınışı değil, ama felsefenin political veya popüler ele alınışı veya felsefeye political giriş –nitelikli yurttaşlar veya daha ziyade onların nitelikli evlatlarını political yaşamdan felsefî yaşama götürme girişimi– anlamına gelir. 'Political philosophy'nin bu daha derin anlamı, onun sıradan anlamıyla pekâlâ birbirini tutar, çünkü her iki durumda da 'political philosophy', felsefî yaşamın övgüsünde doruğuna ulaşır. Her halükârda, nihaî olarak, felsefeyi political komünite mahkemesi huzurunda ve bu yüzden political tartışma düzeyinde haklı çıkarmayı amaçladığı içindir ki, filozof, political

⁵⁴ S. B. Drury, "Leo Strauss's Classic Natural Right Teaching", *Political Theory*, vol.15, no.3, 1987, s.307.

⁵⁵ S. B. Drury, Strauss'un PAW, s.18'deki şu satırlarını aktarır: "Exoterik öğreti, felsefeyi korumak için gerekliydi. O, felsefenin görünüşe çıkmak durumunda olduğu zırhdı. Bu, politik sebeplerle gerekliydi. O, felsefenin politik komünite için görünür hale geldiği biçimdi. Felsefenin politik görünüşü (aspect) idi. O, 'political' felsefeydi."

şeyleri, kesin olarak, political yaşamda anlaşıldıkları gibi anlamak zorundadır. O halde, filozof political felsefesinde, felsefe-öncesi political yaşam için doğal olan political şeylerden başlar.”⁵⁶

Bu pasajı nasıl okuyacağımız çok önemlidir. Bu yazıyı kaleme almama vesile olan çevirinin adı bile bu pasajla ilgilidir: “What is Political Philosophy?”

Şunu söyleyerek en “kestirme” yanıtı verebilirim: Strauss’un düşüncesinin ne olduğunu üç beş cümle ile anlatacak güce ve bilgiye sahip değilim. Bildiğim, bir filozofu anlamanın alıntılar ile, hem de ne kadar uzun olursa olsun alıntılar ile, değil; onunla konuşmakla, konuşlanıp onu okumakla mümkün *olabileceği*. Hangi bağlamda, neyi ve niye söylediğini, ancak böyle duyabiliriz. Benim alıntıladığım satırlarda Strauss, Platon’dan, Sokrates’in baldıranı içişine ve baldıranı bal eyleyişine şahit olmuş Platon’dan, bahsediyor. Drury’nin alıntıladığı satırlarda ise, Strauss, “Platon’u en iyi anlayan kişi” olduğunu düşündüğü ve –teşbihte hata olmazsa, müslüman mahallesinde salyangoz satan ve kalanı gayrı müslümlere dağıtan– “ortaçağ Aristotelesçiliğinin kurucusu” olduğunu düşündüğü Farabî’den bahsediyor.

Bu noktada, ta başından beri neden Strauss’tan bu kadar çok alıntı yapan bir yazı yazdığım, Strauss’u tanımada beyhude olduğunu bile bile niçin böyle yaptığım sorulabilir. Buna bir alıntıyla karşılık verirdim.

“Filozoflar, tıpkı felsefenin imkânının farkına varan diğer insanlar gibi, ‘*Niçin Felsefe?*’ diye, er geç, meraka sürüklenirler. Niçin insan yaşamı felsefeyi gerektirir, bütünün doğası hakkındaki kanıların bütünün doğasının halis bilgisi ile yer değiştirmesi gerektiği niçin iyidir, niçin doğrudur? İnsan yaşamı birlikte yaşama olduğu veya tam anlamıyla politik yaşam olduğu

⁵⁶ L. Strauss, “On the Classical Political Philosophy”, *WIPP*, s.93-94.

için, ‘*Niçin Felsefe?*’ sorusu, ‘Niçin politik yaşam felsefeyi öngerektirir?’ anlamına gelir. Bu soru, felsefeyi politik komünite huzuruna çağırır: o, felsefeyi politik olarak sorumlu kılar....bu soru, bir kez soruldu mu, filozofları, artık politik yaşamı gözardı etmekten men eder.”⁵⁷

Strauss, tahminlerime göre, bir politika filozofudur. O, bir yahudidir. Ömrünü, bu meseleler ile taçlandırmıştır. Ne kendini ne de bizi aldatır. Düşüncesi de sözü de korkusuzdur. O, Platon ile şarap, Sokrates ile baldıran içer. Strauss için felsefe, bir *Pharmakon*’dur.

Solmaz Zelyüt Hünler

9 Mayıs 2000

Karşıyaka-İzmir

⁵⁷ a.g.e., s. 92-3.

Çeviri hakkında

Bu yazı, Strauss'un, Kudüs'te, Aralık/1954-Ocak/1955'te İngilizce olarak İbrani Üniversitesi'nde verdiği Judah L. Magnes Derslerinin gözden geçirilmiş bir versiyonudur. 1955'in Nisan'ında İbranice çevirisi yayınlanan bu yazının, İngilizce orijinali ilk kez 1959'da aynı adı taşıyan bir derlemenin ilk yazısı olarak yayınlanır. Buradaki çeviri, bu derlemenin 1973 baskısından yapılmıştır. ("What is Political Philosophy?", *What is Political Philosophy? and Other Studies*, Greenwood Pr.,1973, p.9-55)

Çevirideki tüm dipnotlar ve köşeli parantez içindeki ifadeler, çevirmene aittir. Gerekli görülen yerlerde, kimi sözcüklerin orijinalleri parantez içinde verilmiştir. Çeviri, 'mümkün olduğu ölçüde aynen, zorunlu olduğu ölçüde serbest' esasında yapılmaya çalışılmıştır.

Politika Felsefesi Nedir?

I. Politika Felsefesi Problemi

Kendine has güçlükleri olan bir görevi üstlenmek, Kudüs'te politika felsefesi hakkında konuşmaya çağrılmak, büyük bir onurdur, ama aynı zamanda bir kavga davetidir de. Bu şehirde ve bu toprakta, politika felsefesinin teması –“hakkaniyet şehri, mümin şehir”¹–, yeryüzündeki başka herhangi bir yerde olduğundan çok daha ciddiye alınmıştır. Adalet ve adil şehir özlemi, en saf yürekleri ve en yüce ruhları başka hiçbir yerde bu kutsal topraktaki kadar şevkle doldurmamıştır. Herhangi bir insan için söz konusu en iyi ihtimalle, peygamberlerimizin uzgörüsünün silik bir kopyası veya zayıf bir taklidinden fazla olmayan bir şeyi size lafzî olarak nakledemeyeceğimi gayet iyi biliyorum.² Hatta sizleri bu uzgörüsünün en bulanık hatırasının

¹ Bu tırnak içindeki ifade, *Kitabı Mukaddes*, İşaya, I, 26'da “doğruluk şehri, sadık şehir” şeklinde dilimize tercüme edilmiş.

² Burada Strauss'un tam olarak ne dediği açık değildir. Üzerinde hayli zaman harcadığım bu cümlemin önce, orijinalinde, yani İngilizcesinde bir dil sürçmesi olduğu kanaatiyle yapısını değiştirdim ve onu kendimce “düzelttim”; ama pek içime sinmedi ve Strauss'un bu metnin bulduğu başka

bütününüyle kaybolma noktasına vardığı –Tanrı Krallığı’nın alay edilircesine hayalî prenslik diye adlandırıldığı– bir bölgeye, hatta ve hatta bir de bu uzgörünün hiç aydınlatmadığı bir bölgeye götürmek mecburiyetinde kalacağım. Ama kutsal mirasımızdan epeyce uzaklaşmaya veya bu miras hakkında sessiz kalmaya mecbur olmakla veya kendimi mecbur hissetmekle birlikte, Kudüs’ün temsil ettiği şeyi bir an bile unutmayacağım.

Politika felsefesi Atina’da gün ışığına çıktığı andan itibaren, politika felsefesinin anlamı ve anlamlı karakteri daima açık olmuştur ve bugün de açıktır. Her politik eylem ya muhafaza etmeyi ya da değiştirmeyi amaçlar. Muhafaza etmeyi isterken daha kötüye doğru bir değişimi engellemek isteriz; değiştirmeyi isterken ise daha iyi bir şey ortaya koymayı isteriz. O halde her politik eyleme bir daha iyi ve daha kötü düşüncesi rehberlik eder. Fakat daha iyi ya da daha kötü düşüncesi, iyi düşüncesini imâ eder. Tüm eylemlerimize rehberlik eden iynin farkına varışta bir kanı karakteri vardır: o, artık sorgulanmaz, ama düşünüm sayesinde onun sorgulanabilir olduğu ortaya çıkar. Tam da onu sorgulayabilmemiz olgusu, bizi artık sorgulanabilir olmayan türden bir iyi düşüncesine, yani artık kanı değil de bilgi olan bir iyi düşüncesine yöneltir. O halde her politik eylem, kendi içerisinde, iynin bilgisine, yani iyi yaşamın veya iyi toplumun bilgisine bir yönelmişlik taşır. Çünkü tam politik iyi, iyi toplumdur.

derlemeler içinde de bu cümlelerin aynı olup olmadığına baktım; aynıydı. Ayrıca bu sırada, gördüm ki, Hilail Gildon tarafından yapılan derlemede, şöyle bir not vardı: “...[Indianapolis: Bobbs-Merrill basımı, 1975 tarihli ve aynı kişi tarafından yapılmış bir önceki derlemede] ilk paragraf, yayıncının ısrarı üzerine atlanmıştı. Burada paragraf yeniden koyulmuştur.” Evet, orada (H.Gildin’in 1989 derlemesinde) metnin bütününden ayrı bir sayfaya koyulmuş olan bu paragrafın her cümlesi, beni, bir şekilde, çevirirken zorlamıştı; acaba yayıncı da bu sebeble mi onu atlamak istemişti? Hilail Gildin’in notunda, yayıncının ısrarının sebebine ilişkin hiçbir açıklama yoktu. Böylece ben de “vardır bir hikmeti” diyerek cümleyi ve paragrafı mümkün olduğu kadar aynen çevirmeye karar verdim. Yanılmış da olabilirim.

Bu yönelmişlik apaçık hale gelirse, insanlar, iyi yaşamın ve iyi toplumun bilgisini edinmeyi kendilerinin apaçık hedefi yaparlarsa, ortaya politika felsefesi³ çıkar. Bu uğraşı politika felsefesi diye adlandırmakla biz, onun daha geniş bir bütünün parçasını oluşturduğunu; onun felsefenin bir parçası olduğunu veya politika felsefesinin, felsefenin bir dalı olduğunu imâ ederiz. “Politik(a) felsefe(si)” ifadesinde, “felsefe”, ele alış tarzını belirtir: bu ele alış ise hem köklere giden hem de kapsamlı olan bir ele alıştır; “politik(a)” ise hem konuyu hem işlevi belirtir; politika felsefesi, politik yaşamla ilgili olması amaçlanan bir tarzda politik şeyleri konu edinir; bundan dolayı onun konusu, politik eylemin hedefi, nihaî hedefi ile özdeş olmak durumundadır. Politika felsefesinin teması, insanlığın büyük gayeleridir, özgürlük ve yönetme veya hükümdarlık –tüm insanları güçsüz benliklerinin ötesine yükseltebilen gayeler. Politika felsefesi, felsefenin politik yaşama, felsefî-olmayan yaşama, insanî yaşama en yakın olan dalıdır. Aristoteles, yalnızca *Politika*’sında yeminlere– tutkulu konuşmaya neredeyse kaçınılmaz bir şekilde eşlik eden yeminlere başvurur.

Politika felsefesi felsefenin bir dalı olduğu için , politika felsefesinin ne olduğuna dair en üstünkörü açıklama bile, felsefenin ne olduğuna dair üstünkörü de olsa bir açıklama olmadan yapamaz. Bilgelik arayışı olarak felsefe, tümel bilgiye, bütünün bilgisine dair bir arayıştır. Eğer bu tip bilgiye dolaylımsız bir şekilde ulaşılabilseydi, arayış zorunlu olmazdı. Bütünün bilgisinin yokluğu, buna rağmen, insanların bütün hakkında düşünceleri olmadığı anlamına gelmez: bütün hakkındaki kanılar, zorunlu olarak felsefeden önce gelir. Bundan

³ Strauss, “political philosophy” der. Ben bunu “politik felsefe” veya “siyasî felsefe” olarak karşılamak yerine “politika felsefesi” olarak karşılamayı ve metin içerisinde gerektiğinde “politik(a) felsefe(si)” olarak vermeyi uygun buldum; çünkü Strauss, bununla “siyasetin felsefesi”ni değil, “politik olana dair felsefe”yi kastediyor ve sözcüğün orijininde de “*ta politika*”, “politics”, “politik şeyler” veya “*polis*’e dair şeyler”i ifade eder.

dolayı felsefe, bütün hakkındaki kanıların yerine bütünün bilgisini geçirme girişimidir. Filozoflar “bütün” demek yerine “tüm şeyler” de derler; demek ki, bütün, içerisinde bir parçayı diğerinden ayırtedemeyeceğimiz veya hiçbir şeyi seçemeyeceğimiz saf bir ether veya kopkoyu bir karanlık değildir. “Tüm şeyler”in bilgisini arayış, Tanrı’nın, dünyanın ve insanın bilgisini arayış demektir –veya daha ziyade tüm şeylerin doğalarının bilgisini arayış demektir: kendi totaliteleri içerisinde doğaldır, “bütün”.

Felsefe, öz itibarıyla, hakikate sahip olmak değil, fakat hakikati aramaktır. Filozofun ayırtedici niteliği şudur: “o, hiçbir şey bilmediğini bilir” ve onun en önemli şeylere dair bilgisizliğimiz hakkındaki içgörüsü, onu tüm gücü ile bilgi için çaba sarfetmeye teşvik eder. Bu şeylere dair sorulardan kaçtığı veya yanıtlanamayacakları için bu soruları görmezden geldiği noktada, o, bir filozof olmaktan kesilecektir. İhtimal ki, bu sorulara verilen mümkün yanıtlar hakkında lehte ve aleyhte öneriler, daima az çok dengede olacak ve bundan dolayı da felsefe, tartışma aşamasının ötesine geçmeyecek ve kesin karar aşamasına hiç ulaşmayacaktır. Bu, felsefeyi beyhude kılmazdı. Çünkü, temel bir sorunun açık bir şekilde kavranışı, sorunun ilgili olduğu konunun doğasının anlaşılmasını gerektirir. Temel bir sorunun halis bilgisi, temel bir sorunun tam manasıyla anlaşılması, böyle bir soruya körlükten veya kayıtsızlıktan daha iyidir; bu kayıtsızlık veya körlüğe, çok sayıda talî veya gelip-geçici soruya verilen yanıtların bilgisinin eşlik edip etmemesi durumu değiştirmez. *Minimum quod potest haberi de cognitione rerum altissimarum, desiderabilius est quam certissima cognitio quae habetur de minimis rebus.*⁴ (Thomas Aquinas, *Summa Theologica*, I, qu, 1a.5)

⁴ “En yüksek şeyler hakkında sahip olabileceğimiz en küçük bilgi, en küçük şeyler hakkında sahip olabileceğimiz en kesin bilgidен daha çok arzulanırdır.”

Politika felsefesi, böyle anlaşılan felsefenin bir dalıdır. O halde politika felsefesi, politik şeylerin doğası hakkındaki kanının yerine politik şeylerin doğasının bilgisini geçirme girişimi olacaktır. Politik şeyler, doğaları gereği, tasvip etmeye ve etmemeye, kabul edip seçmeye ve reddetmeye, övmeye ve kınamaya tâbidir. Politik şeylerin özünde, insanların itaatine, bağlılığına, karar veya yargısına karşı nötr olmak değil, bir iddiada veya talepte bulunmak vardır. Eğer politik şeylerin, iyilik ya da kötülük, adalet ya da adaletsizlik terimleriyle yargılanma yönündeki açık ya da örtük taleplerini ciddiye almazsak, yani politik şeyleri bir iyilik veya adalet standardı ile ölçmezsek, onları oldukları şey olarak, politik şeyler olarak anlamayız. Sağlam yargıda bulunmak için, hakikî standartları bilmek durumundayızdır. Eğer politika felsefesi, kendi konusunun hakkını vermek istiyorsa, bu standartların halis bilgisi için uğraş vermek durumundadır. [Politika felsefesi, hem politik şeylerin doğasını hem de doğru veya iyi politik düzeni hakikaten bilme girişimidir.]

Politika felsefesi, genel olarak politik düşünceden ayırdedilmelidir. Zamanımızda bunlar çoğu kez özdeşleştirilir. Felsefenin adını ayağa düşürmede, insanlar, vulgar düzenbazların felsefeleri sözünü zikredecek kadar ileri gitmektedirler. Biz, politik düşünceden, politik ideleri yansıtmayı veya sergilemeyi anlarız; bir politik ideden de, muhtemelen, politik açıdan anlamlı herhangi bir “fantazma(yı), nosyon(u), tür(ü) veya zihnin, (politik temellerle ilgili olarak) düşünmede kullanabileceği her ne varsa o”nu anlarız. Bu yüzden, her politik(a) felsefe(si) politik düşüncedir, fakat her politik düşünce politik(a) felsefe(si) değildir. Politik düşünce, böyle olmakla, kanı ve bilgi arasındaki ayrıma kayıtsızdır; ama politika felsefesi, politik temeller hakkındaki kanıların yerine bilgiyi geçirme yönünde bilinçli, tutarlı ve kesintisiz çabadır. Politik düşünce, sınıksız yapılmış bir inancın, kanaatin veya şevke getirici bir mitin

açıklaması veya savunusu ile yetinebilir; ama, kanaat veya inanç ile bilgi arasındaki temel ayrımın huzursuz edici farkındalığı ile harekete geçirilmek ve hareket halinde tutulmak, politika felsefesi için özseidir. Bir filozof olmayan bir politika düşünürü, öncelikle özgül bir düzen veya özgül bir politik tutuma ilgi duyar veya bağlanır; politika filozofu ise öncelikle hakikate ilgi duyar veya bağlanır. Politika felsefesi olmayan politik düşünce, upuygun ifadesini, *inter alia*,⁵ yasalar ve yasal düzenlemelerde, şiirler ve hikâyelerde, broşürler ve kamusal söylevlerde bulur; politika felsefesini sunmanın aslî formu ise incelemedir. Politik düşünce insan ırkı kadar eskidir; “baba” gibi bir kelimeyi veya “...yapmayasın” [thou shalt not...] gibi bir ifadeyi telaffuz eden ilk insan, ilk politika düşünürüydü; oysa politika felsefesi, kayıtlı geçmişteki bilinen bir zamanda görünüşe çıktı.

Politika teorisinden, insanlar bugün sıklıkla, politik durum üzerine, eninde sonunda yaygın bir politik tutumun telkin edilmesine varan kapsamlı düşününmleri anlıyorlar. Bu tür düşününmler, son tahlilde, kamu oyu tarafından ya da kamu oyunun büyük bir kesimi tarafından kabul edilen prensiplere başvurur; yani, bu tür düşününmler pekalâ sorgulanabilecek olan prensipleri dogmatik olarak kabul eder. Pinsker’in *Autoemancipation*’ı ve Herzl’in *Judenstaat*’ı, bu anlamdaki politika teorisi yapıtları olurdu. Pinsker’in *Autoemancipation*’ı şu sözleri kendisine motto yapar: “Eğer ben kendim için değilsem kim benim için olacak? Ve şimdi değilse ne zaman?” Bu mottoda şu sözler ise atlanır: “Ve ben yalnızca kendim için isem, neyim ben?” Bu atlanan sözcüklerde ifade edilen düşünceyi Pinsker’in sessizce reddedişi, onun risalesinde geliştirilen argümanın nihaî öncülüdür. Pinsker, bu reddedişi haklıçıkarmaz. Bir haklıçıkarma için ise, bir politika filozofunun yapıtına, Spinoza’nın *Tractatus*

⁵ ‘başka şeyler arasında’ veya ‘başka şeyler de söz konusu olmakla birlikte’.

theologico-politicus'unun 3. ve 16. bölümlerine dönmek durumunda kalırdık.⁶

Politika felsefesini politik(a) teoloji(sin)den ayırdetmeye mecburuz. Politik(a) teoloji(si) ile, ilahî vahye dayanan politik öğretileri anlıyoruz. Politika felsefesi ise, tek başına insan zihni⁷ için ulaşılabilir olan ile sınırlıdır. Sosyal felsefeye gelince, o, politika felsefesi ile aynı konuya sahiptir; fakat o, konusunu politika felsefesininkinden farklı bir bakış açısından görür. Politika felsefesi, politik birliğin – kişinin ülkesi veya ulusu– en kapsamlı veya en yetkili birlik olduğu öncülüne dayanır, oysa sosyal felsefe, politik birliği, “toplum” terimi ile kendisine işaret ettiği daha geniş bir bütünün bir parçası olarak tasarlar.⁸

Son olarak, politika felsefesinin politika bilimi ile ilişkisini tartışmalıyız. “Politika bilimi”, çift-anlamlı bir terimdir: o,

⁶ Bu muğlâk satırlar, Strauss'un “Yahudi Problemi”ne ilişkin düşünceleri ile açık kılınabilir. Kuşkusuz, yeri burası değildir. Burada, sadece birkaç formatif bilgi verilebilir. Leon Pinsker (1821-1891) ve Theodor Herzl (1860-1904), bu probleme politik çözüm arayışına girmiş yahudi önderlerdir. Polonyalı Pinsker gibi, Budapeşte doğumlu Herzl, problemin dinsel veya sosyal olmaktan ziyade “millî” bir problem olduğunu vurgulayarak, kitaplarıyla ve söylevleriyle binlerce yahudiye “Vatan İsrail”e doğru harekete geçirmişlerdir. Strauss, bu probleme dair, bunlardan çok başka olan ilk politik çözüm önerisinin Spinoza'dan geldiğini düşünür ve bu ilk politik çözümle birlikte tüm diğer önerileri tartışır. Pinsker'in eksik mottosu, büyük olasılıkla, kutsal metinlerden alınmadır.

⁷ Yani kendisi dışında hiçbir başvuru mercii kabul etmeyen ve başka hiçbir yardım almaksızın kendi başına insan aklı.

⁸ Sanırım, Strauss burada şuna dikkat çekmek istiyor: adlarının da gösterdiği gibi, politik felsefe politik olanı bütün diye alırken sosyal felsefe sosyal olanı bütün diye alır ve böylece, aslında ikisi de bir ve aynı şeyi konu edinmiş olmasına rağmen, sosyal felsefe kendisi ile politika felsefesi arasında bir ayrım çizgisi çeker. Frankfurt Okulundan olanların “sosyal felsefe” başlığı altındaki çalışmalarından kuşkusuz haberdar olan Strauss bu mesele üzerinde durmaz ve sanırım bu, sosyal felsefenin çektiği ayrım çizgisini pek ciddiye almadığı içindir. Politik olan ile sosyal olan arasında, Arendt'ten farklı olarak, Strauss için “kayda değer” bir fark yoktur ve Strauss için, belki de, bu ayrım, kendisini mensubu olarak ortaya koyduğu geleneğe yabancı olan bir ayrım olduğu için, o, bu tartışmaya girmeye pek de istekli değildir.

politik şeylere ilişkin olarak doğa bilimi modelinin rehberliğinde yapılan araştırmalara işaret eder ve de politika bilimi bölümlerinin üyelerince yapılan işi adlandırır. Birinci anlam açısından veya “bilimsel” politika bilimi diyebileceğimiz anlam açısından, politika bilimi, kendini, politik şeylerin halis bilgisine giden yolun ta kendisi olarak tasarlar. Nasıl ki doğal şeylerin halis bilgisi, insanlar kısır ve boş spekülasyondan vazgeçip empirik ve deneysel incelemeye döndükleri zaman başladıysa, politik şeylerin halis bilgisi de, politika felsefesi, politikanın bilimsel incelenişine giden yolu tamamen boşalttığı zaman başlayacaktır. Nasıl ki doğa bilimi kendi ayakları üzerinde duruyor ve olsa olsa, aslında hiç de niyeti o değilken, doğa filozoflarının spekülasyonları için malzeme sağlıyorsa, politika bilimi de kendi ayakları üzerinde durur ve aynı şekilde, olsa olsa, hiç de niyeti o değilken, politika filozoflarının spekülasyonları için malzeme sağlar. Bir uğraşın elle tutulur gözle görülürlüğü ile diğer uğraşın karakteristiği olan acınası ‘... gibiliği’, yapmacıklığı arasındaki karşıtlık düşünüldüğünde, bütünüyle itibarını ve işlevini kaybetmiş bir geleneğe sözde bağlılık göstermeye devam etmektense politika felsefesinin muğlak ve boş spekülasyonlarını terk etmek, daha akla yatkındır. Bilimler, hem doğa hem politika bilimleri, açık sözlü bir biçimde gayri-felsefidir. [Gerçi] bu bilimler, bir tür felsefeye ihtiyaç duyar: metodoloji veya mantık. Fakat bu felsefî disiplinlerin politika felsefesi ile açıkça hiçbir ortaklığı yoktur. “Bilimsel” politika bilimi, aslında politika felsefesi ile bağdaşmaz niteliktedir.

Politika bilimcileri denen insanların yaptığı yararlı çalışma, “bilimsel” politika bilimine yönelik herhangi bir iştiyaktan bağımsızdır. Bu çalışma, politik olanla ilgili verilerin dikkatli ve soğuk kanlı bir şekilde toplanmasından ve analiz edilmesinden ibarettir. Bu çalışmanın anlamını anlamak için, politika felsefesine ilişkin üstünkörü tanımımızı hatırlayalım: Politika felsefesi, politik şeylerin doğasını anlama girişimidir. Politik

şeylerin doğasını anlamaya girişmeyi daha düşünmezden önce, politik şeyleri bilmek durumundayız: politik bilgi sahibi olmak durumundayız. Her aklı başında yetişkin, en azından bir dereceye kadar, politik bilgiye sahiptir. Herkes, vergiler, polis, yasa, hapishaneler, savaş, barış, ateşkes hakkında bir şeyler bilir. Herkes, savaşın amacının zafer olduğunu, savaşın muazzam bir fedakârlık ve de sayısız mahrumiyet gerektirdiğini, cesurluğun övgüye, korkaklığın da yergiye lâîk olduğunu bilir. Herkes, bir gömlek satın almanın, oy vermekten farklı olarak, kendinde politik bir eylem olmadığını bilir. Varsayılır ki, sokaktaki adam, kendisine politik şeylerle ilgili danışmanlık ve rehberlik yapmayı iş edinen insanlardan daha az politik bilgi sahibidir. Sokaktaki adam, uzun uzadıya ve çeşit çeşit politik deneyimleri olmuş çok zekî insanlardan, kesinlikle, daha az politik bilgiye sahiptir. Merdivenin tepesinde, en yüksek derecede politik bilgi, politik anlayış, politik bilgelik, politik beceri sahibi olan büyük devlet adamını, kelimenin orijinal anlamında politik (b)ilim, *politike episteme* sahibi devlet adamını buluruz.

Tüm politik bilgi, politik kanı tarafından kuşatılır ve politik kanı ile içiçe bulunur. Burada politik kanı ile, politik şeylerin bilgisinden ayırdedilmiş haliyle kanıyı anlıyoruz; yani, hataları, tahminleri, inançları, önyargıları, zanları v.s. anlıyoruz. Bir politik bilgi ve politik kanı karışımı tarafından yönlendirilmek, politik yaşamın özünde vardır. Bu yüzden, az ya da çok tutarlı ve az ya da çok gayretli bir şekilde, politik kanıyı politik bilgiyle değiştirme çabaları tüm politik yaşama eşlik eder. İnsanî bilgidен daha fazlasını talep eden yönetimlerin bile, casus kullandıkları bilinir.

Politik bilginin karakteri ve bu bilgi zemininde dile getirilen taleplerin karakteri, toplumun karakterindeki oldukça yeni bir değişimden derin bir şekilde etkilenmiştir. Daha önceki çağlarda, akıllı insanlar, ihtiyaç duydukları politik bilgiyi, politik anlayışı hem yaşlı bilge insanları dinleyerek veya –aslen aynı şey demek

olan— iyi tarihçileri okuyarak hem de etraflarını gözleyip kendilerini kamusal işlere vakfederek kazanabilirlerdi. Politik bilgi kazanmanın bu tarzları, artık yeterli değildir, çünkü biz “dinamik kitle toplumları”nda yaşıyoruz; yani artık, hem çok büyük bir karmaşa ile hem de çok hızlı bir değişim ile karakterize edilen toplumlarda yaşıyoruz. Politik bilgi edinmek önceki zamanlardan çok daha güç ve politik bilgi, önceki zamanlardan çok daha hızlı bir şekilde eskiyor. Bu koşullarda, bir takım insanların kendilerini tamamen politik şeylere dair bilgi toplama ve tasnif etme işine adanmaları zorunluluk haline gelir. İşte bu etkinliktir ki, bugün ona ekseriyetle politika bilimi denilmektedir. Bugünkü durumla hiç ilgisi olmayan politik konuların dahi incelenmeye lâyık olduğu ve bunların incelenmesinin olabildiğince büyük itina ile —politik şeyler hakkındaki yargı gücümüzün maruz kaldığı özgül hataları önleme amacı taşıyan özgül bir itina ile— gerçekleştirilmesi gereği kavranmazsa, politika bilimi ortaya çıkmaz. Üstelik, söz ettiğimiz insanlar, politik bilgiye sınıflarda aktarılabilecek olan öğretiler formunu vermede hayli zahmet çekerler. Dahası, en arsız politikacı bile, başarılı olmak için, kafasında politik kanıyı politik bilgi ile değiştirme yönünde sürekli çaba sarfetmek zorundayken, politik şeyleri akademik bir şekilde inceleyen bir araştırmacı, incelemelerinin sonuçlarını hiç gizlemeden ve herhangi bir partizanlık göstermeden kamuda ifade etmeye çalışmakla, bunun ötesine geçecektir: o, hiçbir gizli çıkarı olmayan aydınlanmış ve yurtsever yurttaş rolü oynayacaktır. Başka türlü ifade edersek, politik bilgiyi akademik olarak arayış, özünde, ahlâkî bir içtepi tarafından, hakikat aşkı tarafından canlandırılır. Fakat politik bilgiye ilişkin akademik arayış ile akademik olmayan arayış arasındaki farklılığı her ne şekilde tasarlarsak tasarlayalım ve bu farklılık her ne kadar önemli olursa olsun, akademik olan ve olmayan politik bilgi arayışı, şu bakımdan kesinlikle özdeştir: her iki arayışın başvuru merkezi,

verili politik durumdur ve hatta pek çok keresinde bu merkez, bireyin kendi ülkesindeki verili politik durumdur. Gerçi İsrail'deki bir botanist İsrail florasına özel bir dikkat gösterirken Kanada'daki bir botanist Kanada florasına özel bir dikkat gösterir. Ama, kullanışlı ve hatta vazgeçilmez bir iş bölümünün sonucundan başka bir şey olmayan bu farklılık, İsraili politik bilimcilerinin uğraşı ile Kanadalı politik bilimcilerinin uğraşı arasındaki –yalnızca görünüşte benzer olan– farklılıktan tamamen farklı bir karakterdedir. Ancak, Burada ve Şimdi, başyuru merkezi olmaktan kesildiğindedir ki, politikaya felsefî veya bilimsel bir yaklaşım ortaya çıkabilir.

Politik şeylere ilişkin her bilgi, politik şeylerin doğasıyla ilgili varsayımlar içerir; yani, sadece verili politik durumla değil, ama kendi sıfatıyla politik yaşam veya insanî yaşam ile de ilgili varsayımlar içerir. Kendi sıfatıyla savaş hakkında ve savaşın kendi sıfatıyla insan yaşamı içerisindeki yeri hakkında, bulanık ve belirsiz de olsa, bir nosyona sahip olmaksızın verili bir zamanda süregiden bir savaş hakkında hiçbir şey bilemeyiz. Kendi sıfatıyla yasa ve kendi sıfatıyla hükümet hakkında bir varsayımda bulunmaksızın bir *polisi* bir *polis* olarak göremeyiz. Politik şeylerle ilgili her bilgide içerilen politik şeylerin doğası hakkındaki varsayımlar, kanı karakterine sahiptir. Bu varsayımlar, ancak kritik ve tutarlı analizin konusu yapıldığındadır ki, politikaya felsefî veya bilimsel bir yaklaşım ortaya çıkar.

Politik bilginin kognitif statüsü, çobanların, kocaların, generallerin veya aşçıların sahip olduğu bilginin kognitif statüsünden farklı değildir. Fakat bu insan tiplerinin uğraşları, bir çobanlık, evlilik, askerlik, aşçılık felsefesine yol açmaz; çünkü onların nihaî hedefi yeteri kadar açık ve belirgindir. Gelgelelim nihaî politik hedef, ihmâle gelmez bir şekilde, tutarlı düşünümü gerektirir. Generalin hedefi zaferdir, oysa devlet adamının hedefi ortak iyidir. Zaferin ne anlama geldiği özünde ihtilaflı değildir, ama ortak iyyinin anlamı özünde

ihtilaflıdır. Politik hedefin belirsizliği, politik hedefin kapsamlı karakterinden kaynaklanır. Böylece de politikanın kapsamlı karakterini yadsıma veya savuşturma ayartması ve politikayı pek çok kompartmandan biri olarak ele alma saptırması ortaya çıkar. Eğer insanlar olarak durumumuzla, yani bütün durumla, yüzleşmemiz zorunluysa, işte bu ayartma veya saptırmaya direnmek durumundayız.

Çerçevesini çizmeye çalıştığımız şekliyle politika felsefesi, başlangıçlarından itibaren hemen hemen hiç kesintiye uğramadan işlenip geliştirilmiştir, ta ki nisbeten kısa bir süre öncesine kadar. Bugün politika felsefesi, tümüyle kaybolmadıysa bile, bir çöküş ve belki de bir çürüme halindedir. Onun konusu, metodları, işlevi hakkında tam bir kargaşa yaşanmakta ve bununla kalmayıp onun tam da imkanı, hangi formda olursa olsun varlığını sürdürme olanağı olup olmadığı, tartışma konusu yapılabilmektedir. Politika biliminin akademisyen hocalarının aralarında anlaştıkları tek husus, politika felsefesi tarihini incelemenin yararlılığı ile ilgilidir. Filozoflara gelince, politika felsefesinin ne kadar hızla ve tamamen itibarını yitirdiğini görmek için, son kırk yılın [1950'ler öncesindeki kırk yılın] en büyük dört filozofunun –Bergson, Whitehead, Husserl ve Heidegger'in– çalışmalarını Hermann Cohen'in⁹ çalışması ile karşılaştırmak yeterlidir. Hali

⁹ Buradaki isimlerin hiç biri, politika filozofu değildir. Yeni-Kantçılığın en güçlü kolu olan Marburg Okulunun kurucusu Hermann Cohen, Strauss'a göre, "1871-1925 arası dönemin tüm diğer Alman felsefe profesörlerini, ruhunun ateşi ve gücü ile aşmıştı. [Ancak] Bir doktrinin yaratıcısının tutkusu ve gücü, bir doktrinin hakikîliğini tesis etmez..." (Strauss, "Kurt Riezler", *WIPP*, s. 242) Strauss, "Zamanının Alman felsefe profesörleri arasında en güçlü figür" (Strauss, "Jerusalem and Athens", *SPPP*, s.167) olduğunu söylediği Cohen'in bir "filozof" olmadığını düşünür. Aynı şey Marburg Okulunun bir başka ünlü ismi için, Cohen'in öğrencisi ve Strauss'un 'hoca'sı olan Cassirer için de geçerlidir: "Cassirer, seçkin bir felsefe profesörüydü, ama filozof değildi. Engin bilgiliydi, ama hiç tutkusu yoktu. Açık bir yazardı, ama onun açıklığı ve sükuneti, problemlere duyarlılığı ile muadil değildi. Cohen'in öğrencisi olarak, onun felsefî sistemini dönüştürdü; tam da, merkezi etik olan bu sistemi, bir sembolik formlar felsefesine, içerisinde

hazırdaki durumu aşağıdaki şekilde betimlememiz mümkündür. Başlangıçta politika felsefesi, politika bilimi ile özdeşti ve insanî meseleleri tümüyle kuşatan bir incelemeydi. Bugün ise onu, bir solucanın parçaları gibi kıpırdayıp duran parçalara bölünmüş halde görüyoruz. İlk elde, felsefe ve bilim arasındaki ayırım insanî meselelerin incelenmesine uygulanmış ve buna uygun olarak felsefî-olmayan bir politika bilimi ile bilimsel-olmayan bir politika felsefesi arasında ayırım yapılmıştır, ki bu ayırım, mevcut koşullarda, politika felsefesinin tüm haysiyet ve namusunu alıp götürür. Dahası, önceden politika felsefesi veya politika bilimine ait olan şeyin büyük dilimleri, ekonomi, sosyoloji ve sosyal psikoloji adları altında bağımsız hale gelirler. Namuslu sosyal bilimcilerin ilgi göstermediği acınası bakiye, tarih felsefecilerine ve iman beyanları ile başkalarından ziyade kendilerini avutan insanlara yem olarak bırakılır. Günümüzde politika felsefesinin var olmadığını, defin için, yani tarihsel araştırma için malzeme olmanın veyahut da zayıf ve ikna edicilikten uzak bir itirazlar teması olmanın dışında onun var olmadığını söylediğimizde pek de abartmış olmayız.

Bu büyük değişimin sebeplerini sorguladığımızda şu yanıtları alıriz: politika felsefesi bilimsellikten yoksundur veya politika felsefesi tarihsellikten yoksundur veyahut da politika felsefesi hem bilimsellikten hem tarihsellikten yoksundur. Modern dünyanın iki büyük gücü olarak Bilim ve Tarih, sonunda, politika felsefesinin tam da imkanını yoketmede başarıya ulaşmıştır.

Politika felsefesinin bilimsellikten yoksun diye reddedilmesi, günümüz pozitivizminin temel niteliğidir. Pozitivizm, artık, August Comte'un kendisini icat ettiğinde olmasını arzuladığı şey değildir. Gerçi pozitivizm, modern bilimin bilginin en yüksek formu olduğunu; tam da, artık, teoloji ve metafiziğin

yaptığı gibi Niçin'in mutlak bilgisini amaçlamak yerine Nasıl'ın görelî bilgisini amaçladığı için modern bilimin en yüksek bilgi formu olduğunu ileri sürmede August Comte ile hemfikirdir. Fakat yararcılık, evrimcilik, yeni-Kantçılık tarafından dönüş-türüldükten sonraki haliyle pozitivizm, modern doğa bilimini model alan bir sosyal bilimin modern toplumun entelektüel anarşisini aşabileceği şeklindeki Comte'un umudunu tümüyle terketmiştir. Ondokuzuncu yüzyılın son on yılında, sosyal bilim pozitivizmi, olgular ve değerler arasında temel bir ayrım olduğunu; bilimin yetki alanına sadece olgusal yargıların girebileceğini görerek veya buna hükmederek nihaî formuna ulaşır; bilimsel sosyal bilim, değer yargıları bildirme yetkisinde değildir ve değer yargılarından tümüyle kaçınmak zorundadır. Bu tür ifadelerdeki "değer" teriminin anlamına gelince, ancak şu kadarını söyleyebiliriz ki, "değerler", hem tercih edilen şeyler hem de tercih prensipleri anlamına gelir.

Sosyal bilim pozitivizminin kaidelerine ilişkin bir tartışma, bugün, politika felsefesinin anlamını açıklamak için vazgeçilmez niteliktedir. Biz, bu pozitivizmin özellikle pratik sonuçlarını gözden geçiriyoruz. Pozitivist sosyal bilim, "değerden-bağımsız"dır ve "ethik açıdan nötr"dür: o, iyi ve kötü arasındaki çatışmada nötrdür, iyi ve kötünden her ne anlaşılırsa anlaşılınsın. Bu demektir ki, tüm sosyal bilimciler için ortak olan zemine, yani sosyal bilimcilerin araştırma ve tartışmalarını kendisi üzerinde sürdürdükleri zemine, ancak, ahlâkî yargılardan bir kurtuluş süreci ile veya ahlâkî yargılardan bir soyutlanış süreci ile ulaşılabilir: ahlâkî kayıtsızlık veya körlük, bilimsel analizin zorunlu koşuludur. Çünkü, ahlâkî ayrımlara henüz tümüyle duyarsız olmadığımız ölçüde değer yargılarında bulunmak zorunda kalırız. Sosyal ve insanî fenomenlere değer yargılarında bulunmadan bakma alışkanlığı, her türlü tercih üzerinde çürütücü, aşındırıcı bir etkiye sahiptir. Sosyal bilimciler olarak [yaptığımız işte] ne kadar ciddi [veya yaptığımız işe sadık]

olursak, kendi içimizde de o kadar tam bir şekilde, herhangi bir hedefe kayıtsızlık hali veya bir amaçsızlık ve sürükleniş hali, nihilizm denebilecek bir hal geliştiririz. Sosyal bilimci, tercihlerden muaf değildir; onun etkinliği, bir insan ve yurttaş olarak bizzat sahip olduğu ve onun bilimsel tarafsızlığını tehdit eden tercihlere karşı sürekli bir savaştır. O, bu tehlikeli etkilere karşı koyma gücünü, tek ama tek bir değere adanışından alır: hakikat. Fakat onun prensiplerine göre, hakikat, seçilmesi zorunlu olan bir değer değildir: o, seçilebileceği kadar reddedilebilir de. Bilimci olmak bakımından bilimci, aslında, onu seçmiş olmak zorundadır. Gelgelelim ne bilimciler ne de bilim düpedüz zorunludur. Sosyal bilim, bizzat sosyal bilimin iyi olup olmadığı sorusu üzerine bir karara varamaz. Bu durumda da sosyal bilim, toplumun, eşit hak ve eşit sebep ile, sosyal bilimi tercih edebileceği kadar onu bozguncu, yıkıcı, aşındırıcı, nihilizme sevkedici diye önleyip baskılandırabileceğini de öğretmek mecburiyetinde kalır. Fakat hayli garip bir şekilde biz, sosyal bilimcileri sosyal bilimi "satma", yani sosyal bilimin zorunlu olduğunu kanıtlama endişesi içinde buluruz. Sosyal bilimciler, aşağıdaki gibi, bir çıkarım yapacaklardır. Tercihlerimizin veya amaçlarımızın neler olabileceğine bakmaksızın amaçlarımızı gerçekleştirmeyi isteriz; amaçlarımızı gerçekleştirmek için ise hangi araçların amaçlarımıza götüreceğini bilmek zorundayız; fakat herhangi bir sosyal amaca götüreceği araçların upuygun bilgisi, sosyal bilimin biricik işlevidir ve yalnızca sosyal bilimin işlevidir; bu yüzden sosyal bilim her bir toplum için ve her bir toplumsal hareket için zorunludur; o halde, sosyal bilim düpedüz zorunludur; o, her bakış açısından bir değerdir. Gelgelelim bu çıkarımı bir kez teyit ve tasdik ettik mi, her bakış açısından veya her düşünen insan için bir değer olması lazım gelen bir takım başka şeyler olup olmadığını ciddi ciddi merak etmeye sürükleniriz. Bu müşkil veya işkilli durumdan kaçınmak için sosyal bilimci, kamusal ilişkilere veya kişisel

menfaatlere dair tüm düşünceleri küçümseyecek ve bilmediği ama sadece inandığı o erdemli sava, hakikat arayışı iyidir savma sığınacaktır: başka insanlar ise eşit hakla inanabilirler ki, hakikat arayışı kötüdür. Fakat bu sav sosyal bilimci için ne anlama gelir? [İki şık var:] O, ya soylu ve soysuz gayeler arasında bir ayrım yapar ya da bu tür bir ayrım yapmayı reddeder. Eğer soylu ile soysuz gayeler arasında bir ayrım yaparsa, diyecektir ki, bir soylu gayeler veya idealler çeşitliliği vardır ve diğer tüm idealler ile bağdaşan bir ideal yoktur: eğer biri kendi ideali olarak hakikati seçerse, o zorunlu olarak geri kalan tüm diğer idealleri reddeder; bu durumda da soylu insanların hakikati diğer ideallere tercih edip seçmesi için bir zorunluluk, apaçık bir zorunluluk yoktur. Fakat sosyal bilimci, ideallerden bahsettiği ve böylece soylu ve soysuz gayeler arasında veya idealist kâmillik (integrity) ile âdi egoizm arasında ayrım yaptığı sürece, kendi temel savına göre, aslen artık zorunlu olmayan bir değer yargısında bulunur. O zaman, o, şunu söylemek zorundadır: bir insanın güvenlik, gelir, saygınlık peşinde koşmayı kendi yaşamının biricik amacı yapması, bir insanın esas amacını hakikat arayışı olarak belirlemesi kadar meşrudur. Böylece sosyal bilimci, bir sosyal bilimci olarak kendi etkinliğinin, kendi güvenliğini, gelirini, prestijini artırmaktan başka hiç bir amaca hizmet etmediği kuşkusuna veya bir sosyal bilimci olarak yetkinliğinin, en yüksek fiyatı teklif edene hemen satacağı bir beceri olduğu kuşkusuna kendisini açık bırakır. Namuslu yurttaşlar da şunu merak etmeye başlayacaklardır: Aca-ba böyle birine güvenilebilir mi? Ya da özellikle de, o, sadakatı değer olarak seçmenin sadakatı reddetmek kadar savunulur olduğunu ileri sürmek durumunda olduğu için, acaba böyle biri sadık olabilir mi? Uzun lafın kısıası o, Platon'un *Devlet*'inin ilk kitabında Thrasumakhos'un Sokrates tarafından alaşağı edilip evcilleştirilmesine götüren açmaz içinde şaşırıp kalacaktır.

Sosyal bilimcimiz kafası karıştığı andan itibaren, söylemeye gerek yoktur ki, sadakat ve kemâlden (integrity) hiç nasip

almamış olmaktan çok uzaktır. Onun beyanı, kemâl ve hakikat arayışının insanın eşit hakla seçebileceği veya reddedebileceği değerler oldukları şeklindeki beyanı, onun sadece dudaklarının ve dilinin hareketidir; onun yüreğinde veya kafasında bu beyana tekabül eden hiçbir şey yoktur. Hakikate ve kemâle adanmayı bir yana bırakırsak, ben hiçbir bilimsel sosyal bilimci görmedim ki o, aynı zamanda bütün kalbiyle kendisini demokrasiye hasretmemiş olsun. Bilimsel sosyal bilimci, demokrasinin, karşıtı olan değere apaçık üstün olmayan bir değer olduğunu söylediğinde kastettiği şey, reddettiği alternatiften etkilendiği veya kendilerinde eşit ölçüde cazip olan alternatifler arasında yüreğinin veya kafasının parçalandığı değildir. Onun “etik nötralite”si, nihilizm veya nihilizme çıkan bir yol olmaktan öyle uzaktır ki, bu nötralite düşüncesizliğe ve vulgarlığa bir mazeret olmaktan öte bir şey değildir: bilimsel sosyal bilimci, demokrasinin ve hakikatin değerler olduğunu söylerken, aslında, insanın bunların iyi olmalarının sebepleri hakkında düşünmek zorunda olmadığını ve kendisinin, kendi toplumu tarafından benimsenen ve saygı gösterilen değerlere herhangi bir başkası kadar selam durabileceğini söyler. Sosyal bilim pozitivizmi, nihilizmi beslediğinden daha çok konformizmi ve filistinizmi [her şeye uyarlığı ve dar kafalılığı] besler.

Sosyal bilim pozitivizminin teorik zayıflıklarına dair bir tartışmaya burada ve şimdi girmenin gereği yoktur. Bu okul aleyhine söylenebilecek şeyleri kesinlikle söyleyen irdelemeleri anmak yeter. (1) Değer yargılarında bulunmaksızın sosyal fenomenleri, yani, tüm önemli sosyal fenomenleri incelemek imkansızdır. Ufukları yeme içme ve sindirme ile sınırlı insanları küçümsemek için hiçbir sebep görmeyen bir insan, makbul bir ekonometrist olabilir; o, bir insan toplumunun karakteri ile ilgili herhangi bir şey söyleyemez. Büyük devlet adamları, alelaide insanlar ve çılgın düzenbazlar arasında ayırım yapmayı reddeden bir insan iyi bir bibliyograf olabilir; o, politika ve

politika tarihi ile ilgili herhangi bir şey söyleyemez. Derin bir dinsel düşünce ile çökmüş bir batıl inanç arasında ayırım yapamayan bir insan, iyi bir istatistikçi olabilir; o, din sosyolojisi ile ilgili herhangi bir şey söyleyemez. Genel olarak söylersek, değer biçmeksizin ne düşünceyi ne eylemi ne de eseri anlamak mümkündür. Eğer upuygun bir şekilde değerlendirmeyi başaramazsak, hayli sık başımıza geldiği gibi, upuygun bir şekilde anlamayı da başaramayız. Politika biliminin, sosyolojinin veya ekonominin ön kapısından girmeleri yasaklanan değer yargıları, bu disiplinlere arka kapılarından girerler; onlar, günümüz sosyal biliminin psikopatoloji denilen ek binasından gelirler. Sosyal bilimciler, kendilerini, dengesiz, nörotik, uyumsuz insanlardan söz etmeye mecbur bırakılmış görürler. Fakat bu değer yargıları, büyük tarihçilerin kullandığı değer yargılarından, daha açık veya kesin olmaları bakımından değil, düpedüz zaafları bakımından ayrılır; düzenbaz bir operatör (slick operator), iyi bir insan veya iyi bir yurttaş kadar pekâlâ düzeltilir, hatta iyi bir insan veya yurttaştan daha iyi düzeltilebilir. Sonuç olarak, bakmayı bilmeyen gözler için gizli kalan ama yine de salt betimsel olduğu iddia edilen kavramlarda bile, son derece güçlü bir şekilde mevcut olan gözle görülmez değer yargılarını gözardı etmemek durumundayız. Örneğin, sosyal bilimciler insanların demokratik ve otoriteryan alışkanlıkları veya tipleri arasında ayırım yaptıklarında, “otoriteryan” dedikleri şey, benim bildiğim tüm durumlarda, belli türden iyi demokratlar olarak sosyal bilimcilerin tasvip etmedikleri her şeyin bir karikatürüdür. Ya da sosyal bilimciler meşruiyetin rasyonel, geleneksel, karizmatik üç prensibinden söz ettiklerinde,¹⁰ onların tam da “karizmanın rutinleşmesi” ifadesi, hiçbir muhafazakâr Yahudinin ve hiçbir Katoliğin kabul etmeyeceği bir Protestan veya liberal tercihi ele

¹⁰ Straus, Weber'in bu ayrımını ve bu ayrıma eşlik eden görüşlerini, *Natural Right and History*'de tartışır (bkz. s.36-78) ve deyim yerindeyse, bunları sap ile samanı ayırtedememekle itham eder.

verir: “karizmanın rutinleşmesi” nosyonu ışığında, bir yandan Tevrat’ın vahyinden Halakah’ın¹¹ genesisi, öte yandan Yeni Ahit öğretisinden Katolik Kilisesinin genesisi, zorunlu olarak “karizmanın rutinleşmesi” hâdiseleri olarak görünür. Eğer değer yargılarının aslında sosyal bilimde kaçınılmaz olduğu, ama sadece koşullu bir karaktere sahip olduğu şeklinde bir itiraz getirilseydi, buna şöyle karşılık verirdim: söz konusu koşullar, sosyal fenomenlerle ilgilendiğimizde zorunlu olarak yerine getirilmez mi? Tıpkı hekimliğin, sağlık ve sağlıklı uzun yaşamın iyi olduğunu zorunlu olarak varsayması gibi, bir sosyal bilimcinin de, bu dünyada sağlıklı bir sosyal yaşamın iyi olduğunu zorunlu olarak varsayması gerekmez mi? Aynı zamanda da tüm olgusal savlar, olgular olarak olgular ile ilgilendiğimiz sürece tartışma konusu olmayan koşullara veya varsayımlara –örneğin “olgular” vardır, olayların nedenleri vardır, gibi varsayımlara– dayanmaz mı?

“Değerden-bağımsız” bir politika biliminin imkansızlığı, en basit şekilde aşağıdaki gibi gösterilebilir. Politika bilimi, politik şeyler ile politik olmayan şeyler arasında bir ayrımı önvarsayar; bundan dolayı da “politik olan nedir?” sorusuna verilen bir yanıtı önvarsayar. Hakikaten bilimsel olmak için politika bilimi, bu soruyu sormak ve onu apaçık ve upuygun bir şekilde yanıtlamak durumunda kalacaktır. Fakat, politik olanı, yani uygun bir tarzda *polis*’e, “ülke”ye veya “devlet”e ilişkin olanı tanımlamak, söz konusu toplum türünü teşkil edenin ne olduğu sorusunu yanıtlamaksızın imkansızdır. İmdi, bir toplum, amacına gönderim yapılmaksızın tanımlanamaz. Amacına bakmaksızın “devlet”i tanımlama yönündeki en bildik girişim, kabul edildiği

¹¹ *Halaha*, İbranice “yol” anlamına gelir. Yahudiliğin amelî kısmıyla ilgili hükümler toplamıdır. Yahudi şeriatı olan Torah’dan farklı olarak Halakhah, kaynağı Sina Dağındaki vahiy olan *sözlü* gelenekleri koruyup aktarma işlevi taşır. Yahudilere göre Halakhah, sürekli gelişmeye açık olmakla birlikte, daima Sina Dağında indirilen şeriatın amelî, pratik kısmı veya uzantısıdır.

gibi, “modern devlet tipi”nden çıkarsanan ve yalnızca bu tipe tam olarak uygulanabilir olan bir tanıma götürürdü; bu ise, önce devleti tanımlamadan modern devleti tanımlama girişimiydi. Fakat devleti veya daha ziyade sivil toplumu, amacına gönderim yaparak tanımlamak suretiyle biz, politik eylemleri ve kurumları kendisi ışığında yargılamak durumunda olduğumuz bir standart kabul ederiz: sivil toplumun amacı, zorunlu olarak, sivil toplumların yargılanması için bir standart olarak iş görür.

(2) Değer yargılarının reddi, farklı değerler veya değer-sistemleri arasındaki çatışmaların, özünde, insan aklı için çözülemez olduğu varsayımına dayanır. Fakat bu varsayım, genel olarak ona yeterince temellendirilmiş gözüyle bakılmasına rağmen, hiç de kanıtlanmamıştır. Bu varsayımın kanıtı, *Saf Aklın Eleştirisi*’nin kavrayışına ve kılı kırk yarışına denk büyüklükte bir çabayı gerektirir: değerlendirci aklın [değerlere ilişkin aklın] kapsamlı bir eleştirisini gerektirir. Aslında karşımızda bulduğumuz şey, bu ya da şu özgül değer çatışmasının çözülemez olduğunu kanıtlarmış gibi görünen kabataslak gözlemlerdir. İnsan aklı tarafından gerçekten çözülemeyecek değer çatışmalarının var olduğunu kabul etmek ihtiyatlı, sağduyulu bir şeydir. Fakat, dorukları bulutlarla örtülü iki dağdan hangisinin daha yüksek olduğuna karar veremiyorsak, bir dağın bir köstebek tepesinden daha yüksek olduğuna da mı karar veremeyiz? Yüzyıllardır birbiriyle mücadele eden iki komşu ulus arasındaki savaşa bakarak hangi ulusun davasında daha adil olduğuna karar veremiyorsak, İzebel’in Nabot’a karşı davranışının¹² mazur görülemez olduğuna da mı karar veremeyiz? Sosyal bilim pozitivistizminin en büyük temsilcisi olan Max Weber, tüm değer

¹² Bkz. *Kitabı Mukaddes*, Krallar I, Bap 21. Bu meselde Samiriye kralı Ahab, sarayının yanındaki Nabot’a ait bağı başka bir bağ veya gümüş karşılığı almak ister, fakat Nabot, bağ atalarından miras olduğu için bu teklifi kabul etmez. Üzgün Ahab’ın karısı İzebel, bağa Ahab’ın sahip olabilmesi için Nabot’a, sonu taşlanarak ölüm olan, bir düzen hazırlar.

çatışmalarının çözülemezliğini postula olarak almıştır, çünkü onun ruhu, öyle bir evren arzusuyla yanıp tutuşuyordu ki, o evren içerisinde insanî soyluluğun alâmeti, saadet ve huzur değil, başarısızlık, güçlü günahın daha da güçlü imanla beraberliğinden olma o piç, olacaktı. Değer yargılarının, son tahlilde, rasyonel denetime tâbi olmadığı inancı, doğru ve yanlış veya iyi ve kötü hakkında sorumsuz iddialarda bulunma eğilimini teşvik eder. Böylece ciddi meseleler, basit bir hileyle, değer problemleri olarak geçirilir ve bu gibi meselelere dair ciddi tartışmadan kaçınılır. Hatta öyle bir izlenim yaratılır ki, bu izlenime göre, tüm önemli insanî çatışmalar değer çatışmalarıdır; oysa, en kestirme deyişle, bu çatışmaların çoğu, insanların tam da değerler hakkındaki mutabakatından doğar.

(3) Bilimsel bilginin, yani modern bilimin sahip olduğu veya özlem duyduğu bilgi türünün, insanî bilginin en yüksek formu olduğu inancı, bilimsellik-öncesi bilginin küçümsenmesini içerir. Eğer dünyanın bilimsel bilgisi ile dünyanın bilimsellik-öncesi bilgisi arasındaki karışıklık hesaba katılırsa, pozitivizmin, Descartes'ın bilimsellik-öncesi bilgiye ilişkin tümel kuşkusunu ve onun bu bilgiden radikal kopuşunu, pek de iyi gizlenmemiş bir tarzda muhafaza ettiği farkedilir. Pozitivizm, folklore benzetmeyi sevdiği bilimsellik-öncesi bilgiye kesinlikle güvenmez. Bu kör inanç, her türden kısır araştırmaları ve karmaşık hale getirilmiş bönlükleri besler. On yaşında normal zekâda her çocuğun bildiği şeylere, olgular olarak kabul edilir hale gelmeleri için bilimsel kanıtı muhtaç olan şeyler gözüyle bakılır. Fakat bu bilimsel kanıt, yalnızca gereksiz değil, imkansızdır da. Bunu son derece basit bir örnekle izah edebiliriz: sosyal bilim içerisinde yapılan tüm incelemeler, sosyal bilime kendini vakfedenlerin, insanları diğer varlıklardan ayrı tutabileceklerini önvarsayar: bu en temel bilgiyi, onlar sınıflarda edinmiyorlardı; bu bilgi, sosyal bilim tarafından bilimsel bilgiye dönüştürülmez, nitekim bu bilginin ilk statüsü, başından

sonuna dek herhangi bir değişiklik olmadan aynen kalır. Eğer bu bilimsellik-öncesi bilgi, bilgi değil ise, bu bilgiyle ayakta duran veya düşen tüm bilimsel incelemeler bilgi karakterinden yoksundur. Herkesin gayet iyi ve üstelik de bilimsel kanıt olmadan gayet iyi bildiği şeyler için bilimsel kanıt vermeye çalışma, tüm bilimsel incelemelerden –eğer bu incelemeler konularına uygun olacaklarsa– önce gelmek zorunda olan düşünmenin veya düşünümün ihmâline götürür. Politikanın bilimsel incelenişi, sıklıkla, politik “olgular”ın tahkikinden, yani politikada şimdiye dek olan biten şeylerin tahkikinden “yasalar”ın formülasyonuna, yani bilgisi gelecek politik olayların öngörüsüne izin verecek olan “yasalar”ın açık ve kesin ifadesine yükselen bir inceleme olarak sunulur. Bu hedef, işin doğrusunu isterseniz, hiçbir ön soruşturma yapılmadan kabul edilir: yani, ‘politika biliminin kendisiyle ilgilendiği konu, “yasalar” terimiyle upuygun bir anlamaya olanak verir mi, yoksa politik şeylerin, sayelerinde ne iseler o şeyler olarak anlaşılabileceği tümeller, tamamen farklı terimlerle mi tasarlanmak zorundadır?’ diye önceden bir soruşturma yapılmaksızın benimsenir. Politik olgulara, politik olgular arası ilişkilere, politik olgular arası yinelenen ilişkilere veya politik davranışın yasalarına yönelik bilimsel ilgi, incelemekte olduğu fenomenlerin izolasyonunu gerektirir. Fakat bu izolasyonun ilgisiz veya yanlış yönlendirici sonuçlara götürmemesi için, söz konusu fenomenleri ait oldukları bütün içerisinde görmemiz lâzımdır ve söz konusu bu bütünü, yani bütün politik veya politiko-sosyal düzeni açıklamamız lâzımdır. Örneğin, “grup politikası”nın var olması için hangi cinsten politik düzenlerin önvarsayıldığı üzerine ve incelemekte olduğumuz özgül “grup politikası” tarafından hangi türden politik düzenin önvarsayıldığı üzerine düşünmezsek, bilimsel diye adlandırılmaya lâyık olan bir “grup politikası” bilgisine varamayız. Nitekim, örneğin, özgül bir demokrasinin veya genel olarak demokrasinin

karakterini, demokrasinin alternatiflerine ilişkin açık bir anlayışa sahip olmaksızın açıklayamayız. Bilimsel politika bilimcileri, bu açıklamayı, demokrasi ile otoriteryanizm arasındaki ayrım da bırakmaya eğilimlidirler, yani onlar, verili politik düzen ve onun karşıtı tarafından tanımlanan bir ufuk içerisinde kalarak verili politik düzeni mutlaklaştırırlar. Bu bilimsel yaklaşım, öncelikli veya temel sorunların ihmaline ve bu suretle buyur edilen kanının düşüncesiz kabulüne götürmeye yatkındır. Bilimsel kesinlik ve titizlik içindeki dostlarımız, bu temel sorunlar konusunda, garip bir şekilde, kesinlik ve titizlikten uzaktırlar. En basit ve aynı zamanda en kat'i örneği tekrar verirse, politika bilimi politik şeyleri politik olmayan şeylerden ayırdetmeye ilişkin bir izahat gerektirir; bu izahat ise, "politik olan nedir?" sorusunun sorulmasını ve yanıtlanmasını gerektirir. Bu sorunun sorulması ve yanıtlanması, bilimsel bir şekilde değil, ama yalnızca dialektik bir şekilde mümkündür. Dialektik ele alış ise, zorunlu olarak, bilimsellik-öncesi bilgiden başlar ve bu bilgiyi son derece ciddiye alır. Bilimsellik-öncesi bilginin veya "ortak duyu" bilgisinin, Copernicus ile ve onu takip eden doğa bilimi ile gözden düşürüldüğü düşünülür. Fakat, teleskopik-mikroskopik bilgi diyebileceğimiz şeyin belli alanlarda hayli verimli olması olgusu, yalnızca çıplak gözle görülürlerse oldukları gibi veya oldukları şey olarak görülebi- lecek olan şeylerin var olduğunu yadsıma hakkı vermez; başka ve daha açık deyişle, bu olgu, bilimsel gözlemcinin perspektifinden ayırdedildiği şekliyle yurttaşın perspektifindeki gibi görülür- lerse ne iseler o olarak görülebilecek olan şeylerin var olduğunu reddetme yetkisi vermez. Eğer bu olgu böyle bir hak veya yetki verirse, Gulliver'in Brobdingnag'da bakıcısı ile yaşadığı deneyim tekrar edilecek ve Laputa'da Gulliver'i hayrete düşüren araştırma projelerinin benzerleriyle şaşılıp kalınacaktır.¹³

¹³ Strauss, J. Swift'in *Gulliver'in Seyahatleri*'nin ikinci ve üçüncü seyahat

(4) Pozitivizm, kendisini zorunlu olarak tarihsiciliğe, historisizme dönüştürür. Pozitivizmin doğa bilimi modelince yönlendirilmesi dolayısıyla sosyal bilim, örneğin, yirminci yüzyıl ortaları Birleşik Devletlerine, daha genel olarak ise modern batı toplumuna özgü özellikleri, sanki onlar insanî toplumun özsel özellikleriymiş gibi alma tehlikesi içindedir. Bu tehlikeden kaçınmak için sosyal bilim, “kültürler-arası araştırma”ya, gerek geçmişteki gerekse şimdiki başka kültürleri incelemeye girişmek zorunda kalır. Fakat bunu yaparken de söz konusu başka kültürlerin anlamını ıskalar, çünkü bu kültürleri, orijini modern batı toplumu olan, bu tikel toplumu yansıtan ve olsa olsa sadece bu tikel topluma uyan bir kavramsal şema aracılığıyla yorumlar. Sosyal bilim, [bu kez de] bu tehlikeden kaçınmak için, söz konusu kültürleri, onların kendilerini anlıyor oldukları veya anlamış oldukları gibi anlamaya kalkışmak durumunda kalır: sosyal bilimci için öncelikli olarak gerekli olan anlama, tarihsel, historik anlamadır. Tarihsel anlama, toplum hakkında hakikaten empirik bir bilimin temeli haline gelir. Fakat tarihsel anlama işinin sonsuzluğu [bitmez tükenmezliği] gözönüne alındığında, tarihsel anlamamanın toplumun bilimsel incelenişinin yerini alıp almayacağı merak konusu olmaya başlar. Dahası, denir ki, sosyal bilim sosyal fenomenler hakkında bir doğru önermeler toplamıdır. Önermeler, soruların yanıtlarıdır. Geçerli yanıtların, nesnel olarak geçerli yanıtların neler olduğu, mantık kuralları veya prensipleri tarafından belirlenir, belirlenebilir. Fakat sorular, kişinin ilgilerinin yönüne ve bu yüzden de kişinin değerlerine, demek ki öznel prensiplere bağlıdır. İmdi, temel kavramları veren, mantık değil, ilgilerin yönüdür. Dolayısıyla, sosyal bilimin öznel ve nesnel öğelerini birbirinden ayırmak mümkün değildir: nesnel yanıtlar, anlamlarını öznel sorulardan alırlar.

Eğer zaman-dışı değerler nosyonunun altında yatan zayıf düşmüş Platonculuğa yeniden sapılmayacaksa, verili bir sosyal bilimde cisimleşen değerleri, söz konusu sosyal bilimin kendisine ait olduğu topluma, demek ki, tarihe bağımlı diye kavramak lâzımdır. Sosyal bilim, tarihsel incelemeler tarafından aşılma kalmayıp kendisinin “tarihsel” olduğunu da bizzat kanıtlar. Tarihsel bir fenomen olarak sosyal bilim üzerine düşünüm, sosyal bilimin ve nihayetinde genel olarak modern bilimin relativizasyonuna, görelileşmesine götürür. Varılan bir sonuç olarak, modern bilim, prensip bakımından alternatif anlama tarzlarına üstünlüğü olmayan bir şekilde şeyleri tarihsel açıdan görelî olan bir tarzda anlama yolu olarak telâkki edilegelir.

Ancak bu noktadadır ki biz politika felsefesinin en ciddi antagonisti ile, hasımı ile yüz yüze geliriz: tarihsicilik. Tam yetişkinliğe ermesinden sonra tarihsicilik, pozitivizmden aşağıdaki karakteristikler ile ayırdedilir. (1) Her anlama, teorik de olsa, özgül değerlendirmeler içerdiği için, tarihsicilik olgular ile değerler arasındaki ayrımı terkeder. (2) Tarihsicilik, modern bilimin otorite olma özelliğini, yani modern bilimin, insanın dünyadaki düşünme yönelimlerinin çeşitliliği arasında yegâne form olarak görünüşe çıkan otoriter karakterini yadsır. (3) Tarihsicilik, tarihsel sürece esasen ilerleyen bir süreç olarak veya daha genel bir şekilde söylenirse, akılla kavranılabilir bir süreç olarak bakmayı reddeder. (4) Tarihsicilik, insanın insan-olmayandan evriminin, insanın insanlığını anlaşılır kılma gücünde olmadığını iddia ederek evrimci tezi yadsır. Tarihsicilik, iyi toplum sorunu, yani toplumun ve insan düşüncesinin özünde tarihsel olmasından dolayı İyi Toplum [*the good society*] sorusunu sormayı reddeder: iyi toplum sorusunu sormanın hiçbir aslî zorunluluğu yoktur; bu soru prensip bakımından insan ile akran değildir;¹⁴ iyi

¹⁴ Strauss, burada, tarihsici açısından iyi toplum sorusu veya sorunu “...is not coeval with man” diyor; yani, tarihsici için, iyi toplum sorunu, insandan veya insanlıktan ayrılamaz olan, insanın kendisiyle birlikte var olmuş olan

toplumun tam da imkanı, kaderin gizemli takdirinin sonucudur. Esas mesele, insanlığın sürekli karakteristiklerinin statüsü ile, soylu mu bayağı mı oldukları ayırımındaki türden statü ile ilgilidir; aklı başında tarihsicilerin de teslim ettikleri bu süreklilikler, kaderin iyi ve kötü takdirleri arasında ayırım yapma kriterleri olarak kullanılabilirler mi? Tarihsicinin bu soruya yanıtı olumsuzdur. O, söz konusu süreklilikleri, bunların nesnel, sıradan, yüzeysel ve eksik karakterlerinden dolayı, küçümser: tarihsicinin gözünde önemli hale gelmeleri için, bunların tamamlanmaları gerekirdi ve tamamlanmaları ise artık sıradan değil, tarihseldir. Bu süreklilikleri küçümsemenin ta kendisi, 1933'te, en radikal tarihsiciye, ulusu bilgelik ve itidâlden hayli yoksun bir haleti ruhiye içindeyken, ulusunun bilgelikten ve itidâlden en az nasip almış olanlarının hükmüne kaderin takdiri olarak razı olma veya daha ziyade bu hükmü hoş karşılama imkanı ve aynı zamanda da bilgelik ve itidâlden söz etme imkanı vermişti.¹⁵ 1933'ün en büyük olayı, eğer böyle bir kanıt zorunluysa, şunun ziyadesiyle kanıtlanmış görünmesiydi: insan, iyi toplum sorusundan vazgeçemez ve bu soruyu Tarihe veya kendi aklından farklı bir başka güce havale etmek suretiyle bu soruyu yanıtlama sorumluluğundan kendisini kurtaramaz.

II. Klasik Çözüm

Platon ve Aristoteles'in politika felsefesini klasik politika felsefesi diye betimlediğimizde, onun, politika felsefesinin

ve bu anlamda yaşı insanla aynı olan bir soru veya bir sorun veya bir arayış değildir; insanın tarihi içerisinde belli bir zamana karşılık gelen tarihsel veya tarihli bir sorudur.

¹⁵ Strauss'un burada ismini anmadan hatırlattığı kişi, Heidegger'dir.

klasik formu olduğunu imâ ederiz. Klasik, bir zamanlar, karakteristik olarak soylu bir yalınlık ve dingin bir ihtişam anlamında kullanılıyordu. Bu kullanım bizi doğru yöne sevkeder. Bu kullanım, daha önceleri, klasik düşüncenin “doğal” karakteri diye de adlandırılmış olan şeyi ifade etme girişimidir. "Doğal"dan burada anlaşılan şey, salt olarak insanî, fazlaca insanî¹⁶ olan ile karşıtlık içinde olandır. Eğer bir insanın rehberi, –düpedüz geçici heves ve kaprisleri bir yana bırakırsak– uzlaşımdan veya miras alınan kanaatten veya gelenekten ziyade, doğa ise o insanın doğal olduğu söylenir. Klasik politika felsefesi, geleneksel-olmayan bir felsefedir, çünkü bu felsefe, tüm politik geleneklerin sarsılmış olduğu ve bir politika felsefesi geleneğinin henüz varoluşa gelmemiş olduğu o doğurgan ana aittir. /Daha sonraki dönemlerde, filozofların politik şeylere ilişkin incelemesi, bir politika felsefesi geleneği ile dolayımlanmıştı; yani birey olarak filozof söz konusu geleneği ister benimsesin isterse de reddetsin, bu gelenek filozof ile politik şeyler arasında bir perde gibi iş görmüştü. Bundan çıkan sonuç ise, klasik filozofların, politik şeyleri benzeri hiç olmayan bir canlılık, tazelik ve doğrudanlık ile görmüş olduklarıdır. Bu filozoflar, politik şeylere aydınlanmış yurttaş veya devlet adamının perspektifi içinde bakarlar. Onlar, aydınlanmış yurttaşların veya devlet adamlarının açık bir şekilde görmedikleri ve hatta hiç görmedikleri şeyleri, açık bir şekilde görürler. Fakat bunun sebebi, onların aydınlanmış yurttaşlar veya devlet adamları ile aynı doğrultuda çok daha uzaklara bakmalarından başka bir şey değildir. Onlar, politik şeylere dışarıdan, politik yaşamın seyircileri olarak bakmazlar. Onlar, yurttaşların ve devlet adamlarının dilini konuşurlar: kullandıkları neredeyse tek bir terim bile yoktur ki pazar yerinde

¹⁶ Strauss burada “human, all too human” der ve bu Nietzsche’nin *Menschliche, allzumenschliche* (İnsanca, pek insanca) adlı kitabının ingilizcedeki karşılığıdır.

bilindik olmasın. Bu yüzden onların politika felsefesinin kapsamı geniştir; onların politika felsefesi hem politika teorisi hem de politika marifetidir; fikren, politik yaşamın yasal ve kurumsal tezahürlerine açık olduğu kadar, yasal ve kurumsal olanı aşan tezahürlerine de açıktır; hukukçuların darlığından, teknisyenlerin kabalığından, bir takım gizli görüntüler aldıklarını iddia eden visyonerlerin acayip heveslerinden, oportunistlerin bayağılığından âzadedir. Klasik politika felsefesi, küstahları ezen ve mağdurları esirgeyen hakiki devlet adamının o muazzam esnekliğini yeniden üretip kendi mükemmelliğine yükseltir. O, kötünün yok edilemeyeceğini ve bundan dolayı da politikadan beklentilerimizin ölçülü olması gerektiğini bildiği için her türlü fanatizmden âzadedir. Onu hayatta tutan ruhu, dینگinlik veya yüce bir ağırbaşlılık olarak betimlemek mümkündür.

Klasik politika felsefesi ile karşılaştırıldığında, kendine ait başka hangi meziyetlere sahip olursa olsun, daha sonraki tüm politik düşünce ve özel olarak da modern politik düşünce, bir türev niteliği taşır. Bu demektir ki, daha sonraki zamanlarda yalın ve ilksel meselelerden bir uzaklaşma olmuştur. Bu, politika felsefesine bir “soyutluk” niteliği vermiş ve dolayısıyla felsefî hareketin veya gidişatın kanıdan bilgiye doğru değil, yani şimdi ve burada olandan daima veya eternal olana doğru değil, fakat soyuttan somuta doğru bir hareket, bir gidişat olmak durumunda olduğu görüşünü doğurmuştur. Bu somuta doğru gidiş dolayısıyla, en son ortaya çıkan felsefenin, sadece modern politika felsefesinin değil, klasik politika felsefesinin de sınırlarını aştığı düşünülmüştür. Gelgelelim burada gözden kaçırılan bir şey olmuştur: söz konusu yön değişimi, modern felsefenin başlangıcındaki kusurunu sürekli kılmıştır, çünkü modern felsefe, soyutlamaları kendisine başlangıç noktası olarak kabul etmiştir ve kişinin sonunda ulaştığı somut, hiç de hakikaten somut olmayıp tersine hâlâ bir soyutlama olmuştur.

Tek bir örnek bunu görmek için yeterli olsa gerektir. Bugün belli çevrelerde, politik veya sosyal bilimin temel görevinin, en somut insanî ilişkiyi anlamak olduğu savunulur ve bu ilişki, Ben-Sen-Biz ilişkisi diye adlandırılır. Açıktır ki, Sen ve Biz, Descartes'ın Ego'suna yapılan ilâvelerdir; mesele, Descartes'ın Ego'sunun esastaki uygunsuzluğunun bir takım ilâveler ile giderilip giderilemeyeceği ve de daha esaslı bir başlangıca veya doğal başlangıca geri dönmenin zorunlu olup olmadığıdır. Şimdilerde Ben-Sen-Biz ilişkisi denilen fenomen, klasiklerce dostluk adıyla biliniyordu. Bir dost ile konuşurken, ona ikinci şahıs zamiriyle hitap ederim. Fakat felsefî veya bilimsel analiz, bir dost ile konuşmuyor, yani şimdi ve buradaki bu bireyle konuşmuyor, ama söz konusu analiz ile ilgilenen herhangi biri ile konuşuyor. Bu tür analiz, dostlar halinde birarada yaşamının yerine geçen bir vekil olarak anlaşılamaz; o, olsa olsa, böylesi bir birarada yaşamaya sadece işaret edebilir veya buna duyulan bir arzu uyandırabilir. Kendisiyle yakın ilişkim olan biri hakkında konuşurken, ona dostum derim. Ona, benim sen/senim. [my Thou] demem. Analitik veya nesnel konuşmada upuygun bir "hakkında konuşma", insan yaşamındaki doğal haliyle nasılsa öyle olan "hakkında konuşma"ya dayanmalı ve onu sürdürmelidir. "Dost" yerine "Sen"den bahsederken, nesnel konuşmada korunamayacak olan şeyi nesnel konuşmada korumaya çalışıyorum; nesnelleştirilmesi kaabil olmayan bir şeyi nesnelleştirmeye çalışıyorum. Yalnızca "ile konuşma"da gerçekleşebilecek olanı "hakkında konuşma"da korumaya çalışıyorum. Bu yüzden de fenomenlere haksızlık ederim; fenomenlere sadık kalmam; somutu kaçırıp kaybederim. Sahici, otantik insanî iletişim için bir temel atayım derken, sahici insanî iletişim için bir kaabiliyetsizliği korurum.

Klasik politika felsefesinin karakteri, Platon'un *par excellence*¹⁷ politik eseri olan *Yasalar*'ından muazzam bir açıklık ile görünüşe çıkar. *Yasalar*, yaşlı bir Atinalı yabancı, yaşlı bir Giritli ve yaşlı bir Spartalı arasında yasa ve genel olarak politik şeyler hakkında bir sohbettir. Sohbet, Girit adasındadır. Başlarda, Atinalının, Girit'e oradaki en iyi yasaları incelemek üzere geldiği yönünde bir izlenim ediniriz. Çünkü, eğer iyi olanın atasal olan ile özdeş olduğu doğruysa, bir Grek için en iyi yasalar en eski Grek yasaları olacaktır ve en eski/yaşlı Grek yasaları ise Girit yasalarıdır. Fakat, eğer ilk atalar, tanrılar veya tanrıların oğulları veya tanrıların gözdeleleri değillerse, iyi ile atasal olanın eşitlenmesi savunulacak bir şey değildir. Bu yüzden Giritliler, kendi yasalarının kaynağının Zeus olduğuna, Giritli yasa koyucu Minos'un Zeus'un oğlu olarak Zeus tarafından eğitilmesi dolayısıyla Zeus olduğuna, inanıyorlardı. *Yasalar*, bu inanca dair bir ifade ile açılır. Hemen sonra ortaya çıkar ki, bu inancın Homeros'un bir sözünden başka veya daha sağlam hiçbir temeli yoktur –şairlerin doğru sözlülüğü ise, doğru sözlülükten yoksunluklarıyla ünlü Giritlilerin söyledikleri kadar, tartışmalıdır. Bununla birlikte sohbet, başlamasından çok kısa bir süre sonra, Girit yasalarının ve Sparta yasalarının kaynakları meselesinden bu yasaların aslî değeri meselesine doğru kayar: bir tanrı tarafından, insan-üstü fazilette bir varlık tarafından verilen bir kanun, kayıtsız şartsız iyi olmak zorundadır. Bu ağır soruna, Atinalı, son derece yavaş ve ihtiyatlı bir şekilde yaklaşır. Başlangıç olarak, Atinalı, Girit ve Sparta'nın kanunları altında yatan prensibe dair eleştirisini sınırlar; söz konusu kanunları değil, ama kanunların prensibine övgüler düzen bir şairi, otoritesiz bir insanı ve ayrıca bir sürgünü, eleştirmekle sınırlar. Bunun ardından, filozof, hâlâ Girit ve Sparta'nın kanunlarına değil, ama bu kanunların iki muhatabınca ileri sürülen yorumuna

¹⁷ 'tam manasıyla', 'mükemmelen'; veya politik eser demenin en çok ve tamamen uygun düştüğü.

laf atar. O, bu kanunların eleştirisine belli koşullarda izin verdiği kabul edilmiş olan bir Girit ve Sparta yasası bulup ona yaslanana dek, bu kutsal kodları eleştirmeye başlamaz –söz konusu koşullar ise, bir ölçüye kadar, sürdürülmekte olan sohbette yerine getirilmiştir. Bu yasaya göre, herkes hep bir ağızdan şunu söylemek zorundadır: Girit veya Sparta'nın tüm yasaları iyidir, çünkü onlar tanrı-vergisidir ve hiç kimsenin bundan farklı bir şey söylemesine müsaade edilmez; fakat, yaşlı bir yurttaş, tanrısız olduğu iddia edilen bir yasanın eleştirisini, genç hiç bir insanın olmadığı kendi yaşında bir yargıç huzurunda ifade edebilir. Bu andan itibaren, okuyucu için artık açık hale gelir ki, Atinalı Girit'e, oradaki en iyi yasaları incelemek için gelmemiş; ama daha ziyade, yeni yasa ve kurumları [veya âdetleri (institutions)], hakikaten iyi yasa ve kurumları [veya âdetleri], Girit'e sokmak için gelmiştir. Bu yasa ve kurumların [veya âdetlerin], büyük ölçüde Atina kaynaklı oldukları ise ortaya çıkacaktır. Öyle görünmektedir ki, yüksek düzeyde medenîleşmiş bir toplumun evladı olan Atinalı, tam olarak medenîleşmemiş bir toplumu medenîleştirme macerasına atılmıştır. Dolayısıyla, o, bulunacağı önerilerin, yalnızca yenilikler olması bakımından değil, her şeyden önce dış kaynaklı, Atina kaynaklı olması bakımından da nefret uyandırıcı olacağını anlamak durumundadır: tavsiyelerinin, derinde-yatan, eski husumetleri ve kuşkuları tahrik edeceğini anlamak durumundadır. O, apaçık eleştirilerine, Girit ve Sparta'ya özgü belli kurumlar [veya âdetler] ile bu şüphelerdeki homoseksüellik pratiği arasındaki olası bağlantı hakkında yaptığı bir yorum ile başlar. Kendi vatanını savunmak üzere ayaklanan Spartalı, aslında homoseksüelliği savunmaz, fakat hücumu geçerek Atinalıları aşırı içki içmeleri nedeniyle azarlar. Böylece, Atinalıya, Atina'daki ziyafet âdetini işin içine katma tavsiyesi için mükemmel bir bahane yaratılmış olur: o, bu âdeti savunmak durumunda bırakılır; bu âdeti savunurken o, bilgelik severliği insanseverlik demek olan bir

medenîleştirici filozof rolü değil, yurtsever rolü oynar. O, muhatapları için mükemmelen anlaşılır olan ve muhataplarının kanısınca tümüyle saygıya lâyık olan bir tarzda davranmaktadır. O, lâıykıyla idare edilen ziyafetlerde söz konusu olursa şarap içmenin ve hatta sarhoş olmanın, ölçülülük veya itidal eğitimine yardım edeceğini göstermeye girişir. Şarap hakkındaki konuşma, *Yasalar*'ın ilk iki kitabının büyük bir kısmını oluşturur. Ancak şarap hakkındaki konuşma sonucuna bağlandıktan sonradır ki, Atinalı kendi politik meramının gerçek başlangıcı olan bir soruna, politik yaşamın başlangıcı sorununa döner. Şarap hakkındaki konuşma, öyle görünür ki, politika felsefesine yegâne giriştir [veya Giriştir (*the introduction*)].

Politika ve yasalar hakkındaki yegâne Platonik [*the Platonic*] dialog, niçin şarap hakkında böylesine geniş bir sohbet ile başlar? Bunu gerektiren artistik veya logografik zorunluluk nedir? Yasalar hakkındaki bir sohbette uygun muhataplar, yasaları ile, eski yasalarına itaatleri ve bağlılıkları ile ünlü toplulukların yaşlı yurttaşlarıdır. Bu tür insanlar, yasalar hükmünde yaşamının, yasalar dahilinde yaşamının ne anlama geldiğini en iyi şekilde anlayan insanlardır. Onlar yasaların ruhunun, yani yasalılığın ve yasaya riayetin mükemmel tecessümüdürler. Gelgelim, onların tam da bu erdemi, artık mesele eski yasaları koruma meselesi olmaktan çıkıp da en iyi yasaları arama veya yeni ve daha iyi yasaları yürürlüğe sokma meselesi olduğunda, bir kusur haline gelir. Alışkanlıkları ve ehliyetleri, bu insanları, ıslâh veya iyileştirme önerilerine kayıtsız kılar. Atinalı, onları, şarap içme hakkında, yani eski yasaları gereği kendilerine yasaklanan bir haz hakkında sohbet etmeye ikna eder. Şarap içme hakkındaki konuşma, özellikle de şarap içme yasaklanan bir haz olduğu için. şarabın verdiği bir tür vekillik eden bir zevktir. Belki de bu konuşma, iki yaşlı muhataba, kendilerinin gizli ve haz dolu ihlâllerini hatırlatır. Dolayısıyla da şarap hakkında konuşmanın yarattığı etki, bilfiil şarap içmenin yarattığı etkiye

benzer; bu konuşma, onların dillerini dolandırır; onları gençleştirir; onları gözüpek, cesur ve yeniliğe istekli kılar. Bilfiil şarap içmek, onların muhakemelerini, yargılama yetilerini zayıflatacağı için, onlar fiilen değil konuşmada şarap içmelidirler.

Fakat bu, şarap içmenin itidâle değil de, gözüpekliliğe ve cesarete eğittiği anlamına gelir; evet gelir gelmesine ama, şarap içmenin itidâl eğitimine yardımcı olacağı da söylenmiştir. O halde, gelin, sohbetteki diğer partnere, Atinalı filozofa bakalım. Atasal olanın kutsallığından kuşku duymak, atasal olandan doğal olana doğru cezbedilmek demektir. Bu, tüm insanî gelenekleri aşmak, hatta ve hatta salt insanî olana ait bütün boyutu aşmak demektir. Bu da, insanî olanı, aşağı düzeyden bir şey olarak küçümsemeyi öğrenmek veya mağarayı terketmeyi öğrenmek demektir. Fakat mağarayı terkederek siteyi, yani bütün politik sferi gözden kaybederiz. Eğer filozof politik rehberlik yapacaksa, o, mağaraya geri dönmek durumundadır; güneş ışığından gölgeler dünyasına geri dönmek durumundadır; onun algılaması, silikleşmek durumundadır; onun zihni, bir bulanma, gölgelenme, sersemleme geçirmek durumundadır. Şarabın verdiği zevk yerine geçirilen şarap hakkında sohbetin verdiği zevk, yasalara bağlı yaşlı yurttaşların ufkunu genişletir, oysa filozofun ufkunu daraltır. Gelgelelim bu bulanma, gölgelenme, bulanıklaşma, politik perspektifin bu kabulü, politik insanın dilini bu benimseyiş, insanın fazileti ile yurttaşın fazileti arasında veya bilgelik ile yasaya sadık kalma arasında armoninin bu tesisi, öyle görünür ki, itidâl erdeminin en soylu uygulamasıdır: şarap içme, itidâle eğitir. Çünkü, itidâl bir düşünce erdemi değildir: Platon, felsefeyi deliliğe benzetir, ölçülülüğün veya itidâlin tam karşısına; [çünkü] düşünce mutedil olamaz; o, utanmaz demeyelim ama, korkusuz olmak zorundadır. Nitekim, itidâl, filozofun [düşüncesini değil] konuşmasını denetim altında tutan bir erdemdir.

Demiştik ki, Atinalı yabancı, medenîleşmemiş bir toplumu medenîleştirmek için Girit'e gider ve bunu insanseverlikten dolayı yapar. Fakat insanseverlik, yurtta başlamaz mı? Onun, kendi yurdunda daha acil görevleri yok mudur? Atinalı yabancı ne tür bir insandır? *Yasalar*, "Tanrı" sözcüğü ile başlar: o, Platon'un bu şekilde başlayan tek dialogudur. [Öte yandan] "Tanrı" sözcüğü ile son bulan tek bir dialog vardır:¹⁸ *Sokrates'in Savunması*. *Sokrates'in Savunması*'nda yaşlı Atinalı filozof, yani Sokrates, imansızlık suçlamasına, Atina sitesinin tapındığı tanrıların varolduğuna inanmama suçlamasına karşı kendisini savunur. Öyle görünür ki, felsefe ile sitenin tanrılarını kabul etme arasında bir çatışma vardır. *Yasalar*'daki yaşlı Atinalı filozof, imansızlık hakkında bir yasa, felsefe ile site arasındaki çatışmayı imkansız kılan veya felsefe ile site arasında bir armoni husule getiren bir yasa tavsiye eder. Varoluşları *Yasalar*'ın sitesinin her yurttaşı tarafından kabul edilecek olan tanrılar, varoluşları kanıtlanabilecek olan varlıklardır.¹⁹ *Sokrates'in Savunması*'nın o yaşlı Atinalı filozofu, Atina sitesi tarafından ölüme mahkûm edilmişti. Ona, hapisten kaçması için bir fırsat verilmişti: o, bu fırsattan yararlanmayı reddetmişti. Onun reddi, eğer ve ama'nın olmadığı pasif itaati gerektiren bir kategorik emperatife, koşulsuz buyruğa yapılan bir başvuruya dayanmıyordu. Onun reddi, bir düşünüp-taşınmaya, içinde bulunulan koşullarda yapılacak doğru şeyin ne olduğuna dair basiretli bir irdelemeye dayanıyordu. Koşullardan biri, Sokrates'in yaşlılığıydı: [bu durumda] biz, Sokrates'in 70 değil de, 30 veya 40 yaşında olsaydı, nasıl karar verecek olduğunu merakla sürükleniriz. Bir diğer koşul, uygun sürgün yerinin bulunamayışydı: nereye kaçsın? O, öyle görünür ki, ya yakınlarda bulunan yasaya

¹⁸ Bkz. Platon, *Mektuplar*, Çev. İ. Şahinbaş, M.E.B.

¹⁹ Varoluş, 'existence', "ek-sistere", orada-mevcut olmak, oluş dünyası içinde olmak anlamını taşır; varlık, 'being', ise orada-mevcut olan veya burada ve şimdi vücut bulmuş olandan farklı ve 'fazla' olarak *var* olandır.

sadık sitelerden birine ya da uzaktaki yasadışı bir ülkeye kaçmayı seçmek zorundadır. İlkinde, onun yaşamı çekilmez olurdu, çünkü o, orada bir adalet kaçkını olarak tanınacaktı; ikincisinde ise, hüküm sürmekte olan düzensizlik, onun yaşamını sefil ve rezil ederdi. Açıkçası burada şu seçenek eksiktir: uzakta bulunup yasaya sadık olan siteler. Böyle siteler vardır; örneğin Girit, yasaya sadık bir yer olarak anılır, tam da söz konusu düşünüp taşınma içerisinde. [Bu durumda] Sokrates eğer kaçsaydı, Girit'e giderdi şeklinde bir çıkarımda bulunma hakkına sahip oluruz. *Yasalar* bize, oraya varışından sonra Sokrates'in Girit'te ne yapacak olduğunu anlatır: Sokrates, Girit'e Atina'nın nimetlerini, Atina yasalarını, Atina kurumlarını [veya âdetlerini], ziyafetlerini ve de felsefeyi getirecekti. (Aristoteles, Platon'un *Yasalar*'ından bahsettiği zaman, *Yasalar*'ın baş karakterinin Sokrates olduğu hükmüyle bunu yapar.) Girit'e kaçmak, Girit'te yaşamak, Atina'da ölmenin alternatifiydi. Fakat Sokrates, Atina'da ölmeyi seçti. Sokrates, Girit'e felsefeyi sokmak uğruna yaşamını korumaktan ziyade, Atina'da felsefeyi korumak uğruna yaşamını feda etmeyi tercih eder. Eğer Atina'da felsefenin geleceğine ilişkin tehlike o kadar büyük olmasaydı, Sokrates, belki de Girit'e kaçmayı seçerdi. Onun seçimi, en yüksek seviyeden bir politik seçimdi. Onun seçimi, kendi tikel durumunun basit, tümel ve değiştirilemez bir kural altına sokulmasına dayanıyor değildi.

Bu uzun öyküden sonra, artık, Platon'un *Yasalar*'ının başlangıcına dönelim. Girit yasalarının veya başka bir yerin yasalarının yaratıcısı bir tanrı değilse, yasaların nedeni insanlar olmak, insan yasa-koyucular olmak zorundadır. İnsan yasa-koyucuların birkaç tipi vardır: yasa-koyucu, bir demokraside, bir oligarşide, bir monarşide farklı farklı karakterdedir. Yasa-koyucu demek yönetici olan gövde demektir ve yönetici olan gövdenin karakteri, bütün sosyal ve politik düzene, *politeia*'ya, rejime bağımlıdır. Yasaların nedeni, rejimdir. Bundan dolayı da politika felsefesine rehberlik eden tema, yasalardan ziyade rejimdir. Yasaların,

türetilmiş veya sorgulanır bir karakterde olduğu farkedildiği zaman, rejim, politik düşünceye rehberlik eden tema haline gelir. Yerinde bir şekilde, “yasa” diye çevrilebilecek birkaç Kutsal Kitap terimi vardır; [ama,] Kutsal Kitap’ta “rejim”e karşılık gelecek hiçbir terim yoktur.

Rejim, topluma karakterini veren düzen veya formdur. O halde, rejim, özgül bir yaşam tarzıdır. Rejim, bir birlikte yaşama olarak yaşam formudur, bir toplum yaşamı ve toplumda yaşama tarzıdır, çünkü bu tarz, kesinkes, belli tipte insanların hâkimiyetine, belli tipte insanların topluma apaçık hükmetmesine bağlıdır. Rejim, bugün esasen parçalanmış bir şekilde görmeye alıştığımız bir bütünü ifade eder: rejim, eş zamanlı olarak, hem bir toplumun yaşam formu, hem onun yaşam stili, hem onun ahlâkî beğenisi, hem toplum formu, hem devlet formu, hem yönetim formu, hem yasaların ruhu anlamına gelir. Kendisini *Politeia* teriminde ifade eden yalın ve birlikli düşünceyi şöyle dile getirmeye çalışabiliriz: yaşam, bir hedefe yönelen etkinliktir; sosyal yaşam, yalnızca toplum tarafından peşine düşülebilecek türden bir hedefe yönelen bir etkinliktir; fakat özgül bir hedefin peşine kendi kapsamlı hedefi olarak düşmek için toplum, bu hedefe uygun bir tarzda örgütlenmek, düzenlenmek, inşa edilmek, şekillendirilmek zorundadır; bu demektir ki, otorite sahibi insanlar, bu hedefe hısım olmak zorundadır.

Çeşit çeşit rejim vardır. Her bir rejim, örtük veya açık olarak, herhangi bir verili toplumun sınırlarının ötesine geçen bir iddia veya talep ortaya koyar. Bundan dolayı, bu iddia veya talepler birbirleriyle çatışır. Çeşit çeşit çatışan rejim vardır. Bu yüzden, verili çatışan rejimlerden hangisinin daha iyi olduğunu ve sonunda da hangi rejimin en iyi rejim olduğunu sormaya bizi zorlayan, rejimlerin bizzat kendileridir, bunları uzaktan izleyenlerin bir zihinsel meşguliyeti değil. Klasik politika felsefesine en iyi rejim sorusu rehberlik eder.

En iyi rejimin gerçekleşmesi, doğaları gereği birbirinden uzak durma eğiliminde olan şeylerin biraraya gelmesine, çakışmasına, örtüşmesine (örneğin, felsefe ile politik erkin çakışmasına) bağlıdır; dolayısıyla da en iyi rejimin gerçekleşmesi, şansa bağlıdır. İnsan doğası, öyle çok yoldan köleleştirilmiştir ki, bir bireyin en yüksek olanı elde etmesi neredeyse bir mucizedir: toplumdan ne beklenebilir ki! En iyi rejimin kendine özgü varlık tarzı –yani, tüm fiilî rejimlerden üstün olmakla birlikte kendisinin fiilî olmaması–, nihaî nedenini insanın ikili doğasında, insanın ara-da-duran- varlık olmasında, hayvanlar ile tanrılar arasın-da olmasında bulur.

En iyi rejim nosyonunun pratik anlamı, “iyi yurttaş” teriminin çift-anlamlılığını irdelediğimizde son derece açık görünür. Aristoteles, tamamen farklı iki iyi yurttaş tanımı öne sürer. Daha popüler olan *Atina Teşkilatı* adlı çalışmasında Aristoteles, iyi yurttaşın, rejimlerin farklılığına bakmaksızın yurduna ziyadesiyle hizmet eden –rejimlerin değişmesine tümüyle kayıtsız kalıp yurduna gayet iyi hizmet eden– insan olduğunu öne sürer. İyi yurttaş, tek kelime ile, yurtsever²⁰ yurttaştır; o, vatanına başından sonuna sadık olan insandır. Daha az popüler olan *Politika*’da ise Aristoteles, kayıtsız şartsız İyi Yurttaş diye bir şeyin olmadığını söyler. Çünkü iyi bir yurttaş olmanın ne anlama geldiği, bütünüyle rejime bağlıdır. Hitler’in Almanya’sındaki iyi bir yurttaş, başka bir yerde kötü bir yurttaş olacaktır. Fakat, iyi yurttaş rejime göreliliği halde, iyi insanın bu tür bir göreliliği yoktur. İyi insanın anlamı, her zaman ve her yerde aynıdır. İyi insanın iyi yurttaş ile özdeş olduğu biricik durum, en iyi rejim durumudur. Çünkü rejimin iyisi ile iyi insanın iyisinin özdeş olduğu en iyi rejimde, söz konusu hedef erdemdir. Bu, bizi, Aristoteles’in, yurtseverliğin [iyi yurttaş

²⁰ Strauss, burada, bizim “yurtsever” diye karşıladığımız “patriotic” veya “patriot”u, “fanatik milliyetçi” anlamına gelecek şekilde kullanıyor ve dolayısıyla patriotizme biraz fazlaca nasyonalizm katıyor.

olmak için] yeterli olduğu önermesini *Politika*'sında sorguladığını söylemeye götürür. Yurtseverin bakış açısından vatan, rejimler arasındaki herhangi bir farklılıktan daha önemlidir. Yurtseverin bakış açısından, herhangi bir rejimi vatanına yeğleyen biri, bir hain değilse de, bir partizandır. Aristoteles, mealen, şöyle der: partizan yurtseverden daha derin görünür, fakat yalnızca tek bir partizan türü yurtseverden daha üstündür; bu, erdem partizanıdır. Aristoteles'in düşüncesi şöyle ifade edilebilir: yurtseverliğin yetmemesinin nedeni, çocuğunun üzerine titreyen bir annenin, çocuğunun iyi olması halinde onun kötü olmasından daha mutlu olması ile aynı değildir. Bir anne, çocuğunu, onun olduğu için sever; anne, kendisinin olanı sever. Fakat anne, aynı zamanda, iyi olanı da sever. Her insanî sevgi, bu sevginin hem kişinin kendisine ait olana duyulan sevgi hem de iyiye duyulan sevgi olduğu yasasına bağlıdır ve burada kişinin kendisine ait olan ile iyi olan arasında zorunlu olarak bir gerilim vardır; bu gerilim, pekâlâ bir kırılmaya götürebilir; bu kırılma, sadece bir kalbin kırılması olsa bari. Kişinin kendisine ait olan ile iyi olan arasındaki ilişki, politik ifadesini, vatan ve rejim arasındaki ilişkide bulur. Klasik metafiziğin diliyle, vatan veya millet madde, rejim ise formdur. Klasikler, formun paye bakımından maddeden daha yüksek olduğunu savunuyorlardı. Bu görüşe "idealizm" denebilir. Bu idealizmin pratik anlamı, iyi olanın, kişinin kendisine ait olandan daha yüksek bir payede olduğudur veya en iyi rejimin, vatandan daha yüksek bir düşünce olduğudur. Bu ilişkinin Yahudi karşılığının Torâh ile İsrail arasındaki ilişki olduğu söylenebilir.

Klasik politika felsefesi, bugün, çok yaygın iki itiraza, ortaya atılmaları ne orijinallik ne zekâ ne de engin bilgi gerektiren iki itiraza maruz kalır. Bu itirazlar şunlardır: (1) Klasik politika felsefesi, anti-demokratiktir ve bu yüzden kötüdür; (2) Klasik politika felsefesi, klasik doğa felsefesine veya klasik

kozmoolojiye dayanır ve bu dayanağın çürük olduğu modern doğa biliminin başarısı sayesinde kanıtlanmıştır.

Öncelikle, klasiklerin demokrasiye karşı tutumlarından söz ederken, “klasikler iyidir” ve “demokrasi iyidir” öncüllerinden “o halde, klasikler iyi demokratlardır” sonucu geçerli olarak çıkmaz. Klasiklerin demokrasiyi aşağı bir rejim türü olarak reddettiklerini inkâr etmek de ahmakça olurdu. Klasikler, demokrasinin avantajlarına kör değillerdi. Demokrasiye ilişkin hep yazılagelmiş olan en ağır suçlama, Platon’un *Devlet*’inin sekizinci kitabında ortaya çıkar. Fakat orada bile ve tam da orada, Platon –Hesiodos’un dünya çağlarına dair sıralaması ile kendisinin rejimlere dair sıralamasını hizalayarak– demokrasinin, çok önemli bir bakımdan, Hesiodos’un altın çağına tekabül eden bir şekilde, en iyi rejime eş olduğunu açıkça gösterir: demokrasinin prensibi özgürlük olduğu için demokrasi içerisinde tüm insan tipleri ve bu yüzden özellikle en iyi insan tipi özgürce gelişebilir. Doğru, Sokrates’i öldüren bir demokrasiydi; ama o, 70 yaşındayken öldürüldü; onun 70 uzun yıl yaşamasına müsaade edildi. Gelgelelim Platon bu irdelemeyi nihaî görmedi. Çünkü Platon, sadece felsefenin imkanı ile değil, mutedil politik gelişmelere uyum sağlayacak istikrarlı bir politik düzen ile de meşguldü; bu tür bir düzen, diye düşünüyordu Platon, eski ailelerin hâkimiyetine bağlıdır. Daha genel olarak, klasikler, insan yaşamının ve bu yüzden de sosyal yaşamın amacının özgürlük değil, erdem olduğunu düşündükleri için demokrasiyi reddediyorlardı. Özgürlük bir hedef olarak çift-anlamlıdır; çift-anlamlıdır çünkü, o, iyi için olduğu kadar kötü için de özgürlüktür.²¹ Erdem, normalde, sadece eğitim sayesinde, yani

²¹ Özgürlük, daima “...için özgürlük”tür, yani özgürlük kendi başına istenen değil, bir şey için istenen veya bir hedef adına istenen bir “şey”dir. Bu bağlamda Strauss burada, kendisi bir hedef olan özgürlüğün, ne anlama geldiğinin belli olmadığına işaret etmek üzere ve daha çok da böyle bir hedefin ahlâkî belirsizliğini ortaya koymak üzere, önemli bir ayrım çizgisi çekmektedir.

karakter formasyonu sayesinde, alışkanlık sayesinde ortaya çıkar ve bu ise hem ebeveynler hem çocuklar adına boş zaman gerektirir. Fakat boş zaman da kendi sırası geldiğinde belli bir refah düzeyi gerektirir –daha açıkçası, kazanılması veya idare edilmesi boş zaman ile ters düşmeyen türden bir zenginlik gerektirir. İmdi, zenginlik hakkında Aristoteles’in gözlemlediği şekliyle, öyle olur ki, daima hali-vakti yerinde bir azınlık ile fakir bir çoğunluk bulunur ve bir tür doğal kıtlık var olduğu için bu garip beraberlik bakî kalacaktır. “Çünkü fakirler yeryüzünden hiç eksik olmayacaktır.”²² Bu sebeptir ki, demokrasi veya çoğunluğun egemenliği, eğitimsizlerce yönetimdir. Akli başında hiç kimse, bu tür bir yönetim altında yaşamak istemez. Eğer insanlar erdeme sınıksız bağlanmak için eğitime ihtiyaç duymasalardı, bu klasik arguman ikna edici olmazdı. Jean-Jacques Rousseau’nun şunu öğreten kişi olması tesadüf değildir: erdemli bir şekilde yaşamak için insanların ihtiyacı olan tüm bilgi, başka insanlardan ziyade kendi halindeki sıradan insanlara ait olan vicdan tarafından temin edilir; insan, iyi yaşam için gerekli olan şeylere doğa gereği yeterince sahiptir; insan, doğa gereği iyidir. Gelgelelim aynı Rousseau, pek az insanın malî bakımdan gücünün yeteceği türden bir eğitim şeması da geliştirmek durumunda kalmıştır. Bütün olarak bakıldığında, demokrasinin eğitililerce yönetim haline gelmek durumunda olduğu ve bu hedefin evrensel eğitim ile gerçekleştirileceği görüşü egemen olmuştur. Fakat evrensel eğitim, kıtlık ekonomisinin yerini bir bolluk ekonomisine bırakmasını öngerektirir. Bolluk ekonomisi ise, teknolojinin ahlâkî ve politik denetime tâbiilikten çıkarılmasını öngerektirir. Bu durumda, bizim görüşümüz ile klasiklerin görüşü arasındaki esas farklılık, ahlâkî prensip bakımından bir

²² Strauss, bu turnak içindeki ifadeyi *Kitabı Mukaddes*, “Tesniye” 15,11’den naklediyor; fakat türkçe çevirisinde bizimkinden ve aslında Strauss’un-
kinden biraz farklı olarak şöyle deniyor: “Çünkü memleketin içinden fakir
eksik olmayacaktır.”

farklılıktan, adalet anlayışı farklılığından ibaret değildir; [çünkü] biz de, hatta komünist çağdaşlarımız da, [klasikler gibi] eşit insanlara eşit şeyler ve eşit olmayan insanlara eşit olmayan şeyler vermenin adil olduğunu düşünürüz. Demokrasi konusunda klasikler ile bizim aramızdaki farklılık, münhasıran, teknolojinin erdemlerine ilişkin bir değerlendirme farklılığıdır. Gelgelelim, klasik görüşün çürütülmüş olduğunu söylemeye hakkımız yoktur. Teknolojinin, sanatların,²³ ahlâkî ve politik denetime tâbiilikten çıkarılmasının, insanları felâkete sürükleyeceğine veya insanı insanlıktan çıkaracağına dair klasiklerin örtük öngörüsü, henüz çürütülmemiştir.

Ayrıca, demokrasinin, eğitim problemine bir çözüm bulduğunu da söyleyemeyiz. Herşeyden önce, bugün eğitim denilen şey, neredeyse hiçbir zaman aslî anlamında eğitim, yani karakter formasyonu²⁴ değildir; ama daha ziyade öğretim ve öğrenimdir. İkinci olarak, karakter formasyonunun hangi ölçüde gerçekten hedeflendiğine bağlı olarak iyi insanı “eğlenceli adam” ile, “yedi kralla barışık” insan ile, “kıyak adam” ile özdeşleştirme yönünde çok tehlikeli bir eğilim vardır; yani sosyal erdemin belli bir cephesini fazlaca öne çıkarıp, kuşkusuz yalnızlık içinde değil, belli bir mahremiyet içinde –doğmasa da– olgunlaşan erdemleri ihmâl etme yönünde çok tehlikeli bir eğilim vardır; [çünkü] insanları dostane bir haleti ruhiye ile

²³ “Teknoloji” sözcüğü grekçe *tekhne*’den gelir ve bu grekçe sözcük, bugün –az çok– sanat ve zanaat veya beceri, teknik derken anladığımız şeylere karşılık gelir.

²⁴ Bu deyişten anlamamız gereken şey, “ahlâkî erdemleri alışkanlık haline getiren” bir eğitim veya bizi “edeb”li kılan bir eğitimidir. Çünkü, latincesi “moralis” olan grekçe “êthikos”un batı dillerindeki anlamca en uygun karşılığı “karaktere ait olan” veya “karaktere dair” şeklindedir. Dolayısıyla Strauss, –aslında çoğu zaman yaptığı gibi yaparak– burada bir açıklama yapmamasına karşın bu özel ve unutulmuş anlamı kullanır: aslî anlamıyla eğitim, demek ister Strauss, ahlâklı bir mizaç oluşturmaktır. Bu konuyla ilgilen okuyucu, benim *İki Adalet Arasında* adlı çalışmamın, erdemler ethiki geleneğini izleyen Alasdair MacIntyre’a ayrılmış ikinci kısmına bakabilir.

birbirine yardıma koşmaya eğitmekle, onları henüz, konformist olmamaya, tek başına ayakta durmaya, tek başına uçmaya hazır olan insanlar olmaya, “sıkı şahsiyetler” olmaya eğitmiş olmayız.²⁵ Demokrasi, tırmanan konformizme karşı ve bunun beslediği giderek artan mahremiyet tecavüzüne karşı henüz bir savunma tedbiri bulamamıştır. Bir yıldızdan bize bakan varlıklar, demokrasi ile komünizm arasındaki ayrımın hiç de görüldüğü kadar büyük olmadığını düşünebilirler; özellikle de, kuşkusuz çok önemli olan sivil ve politik özgürlükler meselesi dışarıda tutulduğu zaman, bu ikisi arasındaki farkı büyük bulmayabilirler –demokrasi ile komünizm arasındaki farkın, son tahlilde ihmâl edilebilir olduğunu söyleyenler, yalnızca eşine az rastlanır bir havaîlik veya sorumsuzluk içinde bulunanlar olsa da, sivil ve politik özgürlükler açısından fark büyüktür. Bu durumda, demokrasi bu tehlikelerin ne kadar farkına varırsa, o kendini aynen o kadar, düzeyini yükseltip imkanlarını artırmayı düşünmek için klasiklerin eğitim nosyonlarına dönmek zorunda görür: bu öyle bir eğitim türüdür ki, asla bir kitle-eğitimi olarak değil, ama sadece, doğa gereği bu eğitime uygun olanların daha ve en yüksek düzeyde eğitimi olarak düşünülebilir. Bu eğitime, krallara yaraşır eğitim demek bile, bir hafifseme olurdu.²⁶

Klasik politika felsefesine dair geçerli hiç bir ahlâkî veya politik itirazın bulunmadığı kabul edildiğinde, bu politika felsefesinin eskimiş bir kozmoloji ile bağlantısı olmadığı kabul edilir mi? Tam da insan doğası sorunu bütününe doğası sorununa ve bu yolla da şu veya bu özgül kozmolojiye işaret etmez mi? Modern doğa biliminin içerimi her ne olursa olsun, o, bir insanda insanî olan şeye ilişkin anlayışımızı etkileyemez. Modern doğa bilimi için, insanı bütününe ışığında anlamak, insanı insandan aşağı olan (the sub-human) ışığında anlamak demektir. Gelgelelim bu

²⁵ “İkinci olarak...” diye başlayan bu cümle, öylesi zorunlu görüldüğü için, serbest çevrilmiştir.

²⁶ Bu eğitime “şahane” demek, az gelir.

ışıkta insan olmak bakımından insan, bütünüyle anlaşılmaz bir hale gelir. Klasik politika felsefesi, insanı farklı bir ışıktan görüyordu. Onun kaynağı, Sokrates'di ve Sokrates, özgül bir kozmolojiye bağlanmaktan o kadar uzaktı ki onun bildiği tek şey, bilmediğini bilmektir. Bilmediğini bilmek, hiçbir şey bilmemek değildir veya bilgisizlik bilgisi, bilgisizlik değildir. O, hakikatin, bütünün ele geçmez karakterinin bilgisidir. O halde Sokrates, insanı, bütünün gizemli karakteri ışığında görüyordu. Bundan dolayı da, o, insan olarak insanın durumunun, bize bu durumun nihaî nedenlerinden daha tanıdık geldiğini savunuyordu. Ayrıca diyebiliriz ki, Sokrates, insanı değişmez idealar ışığında, temel ve kalıcı problemler ışığında görüyordu. Çünkü insanın durumunu ifade etmek, insanın bütüne açıklığını ifade etmek demektir. O halde, kozmolojik probleme bir çözümden ziyade kozmoloji arayışını içeren insanın durumuna ilişkin bu anlayış, klasik politika felsefesinin temeliydi.

Kozmoloji problemini dile getirmek, felsefenin ne olduğu veya bir filozofun ne olduğu sorusuna yanıt vermek demektir. Platon, bu sorunun tematik tartışmasını Sokrates'e emanet etmekten sakınmıştı. Platon, bu görevi Elealı bir yabancıya vermişti. Fakat, bu Elealı yabancı bile, bir filozofun ne olduğunu açıkça tartışmıyordu. Elealı, filozof ile kolayca karıştırılabilecek olan iki insan tipini, sofist ve devlet adamını açık bir şekilde tartışıyordu: felsefenin ne olduğu, hem sofistliği (kötü anlamda [şaklabanlık anlamıyla] olduğu kadar en yüksek anlamda [incelik anlamıyla] da sofistliği) hem de devlet adamlığını anlamak suretiyle anlaşılabileceği için. Felsefe, bütünün bilgisi uğrunda çaba sarfeder. Bütün, [kendisini oluşturan] parçaların toplamıdır. Bütün, bizden kaçır, ama biz parçaları biliriz: parçaların parçalı, kısmî bilgisine sahip oluruz. Sahip olduğumuz bilgi, asla aşılmamış olan köklü bir dualizm ile karakterize edilir. Bir kutupta, homojenlik bilgisini buluruz: bu bilgi, hepsinden çok aritmetikte bulunmakla beraber matematiğin geri

kalan diğer dallarında ve bunlardan türevsel olarak çıkan tüm prodüktif sanatlar veya marifetlerde bulunur. Bunun karşı kutbunda ise, heterojenlik bilgisini ve özellikle de heterojen amaçlar bilgisini buluruz; bu bilgi türünün en yüksek formu, devlet adamının ve eğitimcinin sanatıdır. Bu sebeple, bu bilgi türü ilkinden daha üstündür. İnsanî yaşamın amaçlarının bilgisi olarak o, insanî yaşamı tam veya bütün kılan şeyin bilgisidir; dolayısıyla da, o, bir bütünün bilgisidir. İnsanın amaçlarının bilgisi, insanî ruhun bilgisini içerir; insanî ruh, bütünün, bütüne açık olan ve bundan dolayı da başka her şeyin benzediğinden daha çok bütüne benzeyen yegâne parçasıdır. Fakat bu bilgi –en yüksek anlamıyla politika sanatı [veya politik marifet]–, [bir bütünün bilgisi olmakla birlikte] bütünün kendisinin bilgisi değildir. Öyle görünür ki, bütünün bilgisi, en yüksek anlamıyla politik bilgiyi, her nasılsa, homojenlik bilgisi ile birleştirmek durumundadır. Fakat bu birleştirme, bizim tasarrufumuzda değildir. Bundan dolayı insanlar, sürekli olarak, meseleyi fenomenlere birlik empoze ederek, ya homojenlik bilgisini ya da amaçlar bilgisini mutlaklaştırarak halletme eğilimindedirler. İnsanlar, sürekli olarak, iki karşıt tılsımla cezbedilirler ve kandırılırlar: birisi, matematiğin ve matematiğe benzer her şeyin yarattığı ehliyet tılsımı; diğeri, insanî ruh ve onun deneyimleri üzerine düşünmenin yarattığı mütevazı huşû'nun, eğilişin tılsımı. Felsefe, bu tılsımlardan birine kapılmayı kes(k)in ama kibar bir reddediş ile karakterize edilir. Felsefe, cesaret ve itidâl çiftleşmesinin (mating) en yüksek formudur. Yüksekliğine ve soyluluğuna rağmen, felsefe, başardıklarını hedefledikleriyle karşılaştırdığımızda, Sisuphosca veya çirkin görünebilirdi. Yine de, *eros*, zorunlu olarak, ona eşlik eder, onu destekler ve yukarı çıkartır. O, doğanın lûtfu ile lâtifleşir.

III. Modern Çözümler

Politika felsefesine ilişkin olarak klasik çözümden söz etmek mümkündü, çünkü orada tüm klasik politika filozofları arasında temel ve aynı zamanda özgül bir uzlaşa vardı: Politik yaşamın hedefi erdemdir ve erdeme yöneltmede en etkili düzen aristokratik cumhuriyet veya başka bir karma rejimdir. Fakat modern zamanlardaki politika felsefelerinde, karşımıza temel bakımından farklı büyük bir çeşitlilik çıkar. Buna rağmen, tüm modern politika felsefeleri biraraya toplanır, çünkü ortak olarak sahip oldukları temel bir prensip vardır. Bu prensip, en iyi ifadesiyle, bir negatif prensiptir, bir olumsuzlamadır: klasik şemanın gerçekçi olmadığı gerekçesiyle reddedilmesi. Modern politika felsefesine ruhunu veren bir pozitif prensip, bir olumlama, büyük bir çeşitlilik gösteren esaslı değişimlere uğrayıp durur. Bu olgu ve onun sebebi, şimdiye dek yapmakta olduğumuzdan biraz daha narratif bir şekilde ilerlersek gayet iyi gösterilebilir.

Modern politika felsefesinin kurucusu, Machiavelli'dir. O, bütün olan politika felsefesi geleneğinde bir kırılma yaratmaya çalışmış ve yaratmıştı. Kendi başarısını, Columbus gibi adamların başarıları ile kıyaslıyordu. Yeni bir ahlâkî kıta keşfettiği iddiasındaydı. Onun iddiasının iyi bir dayanağı vardır; onun politika öğretisi, "bütün olarak yeni"dir. Tek sorun, bu yeni kıtanın insanların ikâmet etmesine uygun olup olmadığıdır.

Floransa Tarihi'nde Machiavelli, bize şu öyküyü anlatır: Cosimo de Medici, vaktiyle, insanların ellerindeki erki duaları ile koruyup sürdüremeyeceklerini söylemişti. Bu, Cosimo'nun düşmanlarına, Cosimo'yu, vatanmdan ziyade kendini seven ve bu

dünyayı sonraki dünyadan daha çok seven bir adam olarak karalama fırsatı vermişti. O zamanlar Cosimo'nun bir şekilde ahlâksız ve bir şekilde dinsiz olduğu söylenmişti. Machiavelli'nin kendisi de aynı ithama açıktır. Onun çalışması, bir din eleştirisine ve bir ahlâk eleştirisine dayanır.

Machiavelli'nin esas olarak Kitabî dine ve aynı zamanda da paganizme yönelik olan din eleştirisi, orijinal değildir. Bu eleştiri, Averroizm [İbni Rüşdçülük] adıyla süre-giden ve üç sahtekâr anlayışına²⁷ yol açmış olan ortaçağ okulunun öğrettikleri kadar pagan filozofların öğrettiklerinin de bir yeniden ifadesidir. Machiavelli'nin bu alandaki orijinalliği, onun büyük bir küfür ustası olmasıyla sınırlıdır. Fakat [burada ve şimdi], biz, onun küfürlerinin cazibesini ve lâtifliğini, bu küfürlerin şok etkisi yaratan karakteri kadar güçlü hissetmeyeceğiz. O halde gelin, Machiavelli'nin altına gizlediği peçenin altında tutalım bu küfürleri. Ben, hızla, Machiavelli'nin, klasik politika felsefesine dair eleştirisi ile özdeş olan ahlâk eleştirisine geçiyorum. Ana fikir aşağıdaki gibi ifade edilebilir. En yüksek noktasına bir utopiada ulaşan, yani gerçekleşmesi büyük oranda imkansız olan bir en iyi rejim tarifinde doruğuna varan politika yaklaşımında kökten yanlış olan bir şey vardır. O zaman, gelin, yönümüzü erdemle, bir toplumun seçebileceği en yüksek hedefle tayin etmekten vazgeçelim; gelin, yönümüzü tüm toplumların bilfiil izlediği hedefler ile tayin etmeye başlayalım. Machiavelli, sosyal eylem standartlarını bilinçli olarak alçaltır. Machiavelli'nin standartları alçaltmasındaki kasıt, bu alçaltılan

²⁷ "The Three Imposters", "Üç Sahtekâr": Bu yazarı bilenmeyen kısa bir metindir. Musa, İsa ve Muhammet ile ilgili olan bu metne dair tek şey, 1716 tarihli elyazması bir fransızca çeviridir. Fransızca çevirinin hangi dilden yapıldığı da kesin değildir. "Yazar" diye kabul edilenler veya ileri sürülenler arasında tanındık tanımadık bir çok isim vardır: Ebu Bekir Razi, İbni Rüşd, Jean Boccola, Michael Servetus, Etienne Dolit, Lucilio Vanini, Campanella, Spinoza... Ancak, 'kim yazmış?' soruna, bu ve daha pek çok isimden önce, yani ilk olarak 'İbni Rüşd' yanıtı verilmiş.

standartlara uygun olarak kurulan planın gerçekleşme olasılığını yükseltmektir. Böylece, şansa bağıllık azaltılır: şans fethedilecektir.

Geleneksel yaklaşım, ahlâkın tözsel bir şey olduğu varsayımına dayanıyordu; ahlâkın, özellikle devletlerin ve krallıkların işlerinde pek bir etkisi olmamakla birlikte, insan ruhundaki bir kuvvet olduğu varsayılıyordu. Machiavelli işte bu varsayım aleyhine şunları ileri sürer: erdem, sadece toplum içinde uygulanabilir; insan, erdeme yasalar, âdetler vb. ile alıştırmak durumundadır. İnsanlar, erdeme insanî varlıklar tarafından eğitilmek durumundadır. Fakat bir Machiavellianın sözleriyle, Karl Marx'ın sözleriyle söylersek, eğitimcilerin kendileri de eğitilmek durumundadır. İlk eğitimciler, toplum kurucular, erdeme eğitilmiş olamazlar: Roma'nın kurucusu, bir kardeş katilidir. Ahlâk, ahlâk tarafından yaratılamayan bir bağlamda mümkündür, çünkü ahlâk kendi kendisini yaratamaz. Ahlâkın mümkün olduğu bağlam, ahlâksızlık tarafından yaratılır. Ahlâklılık ahlâksızlığa dayanır, adalet adaletsizliğe dayanır, tıpkı tüm meşruiyetin nihaî olarak devrimci temellere dayanması gibi. İnsan, doğa gereği erdeme yönelir değildir. Eğer yönelir olsaydı, vicdan azapları, onun için en büyük kötülük olurdu; ama aslında, görürüz ki, hüsrana uğramanın yarattığı azaplar en az suçluluk azapları kadar güçlüdür. Başka deyişle, toplumun iyisi, yani ortak iyi erdem uyarınca tanımlanamaz, ama erdem ortak iyi uyarınca tanımlanmak durumundadır. Gerçekte toplumların yaşamını belirleyen, işte bu erdem anlayışıdır. Ortak iyiden anlamamız gereken de, tüm toplumların bilfiil peşinden koştuğu hedeflerdir. Bu hedefler ise, dış güçlerden özgürlük, istikrar veya yasa yönetimi, refah, şan-şeref veya nüfuzdur (glory or empire). Sözcüğün gerçek anlamında erdem, bu amaç için gerekli olan veya bu amaca sevkeden alışkanlıkların toplamıdır. Bu amaç, tek başına bu amaçtır ki, bizim eylemlerimizi erdemli kılar. Bu amaç uğruna başarıyla yerine getirilen her şey, iyidir. Bu amaç, her türlü aracı

haklı çıkarır. Erdem, yurttaşlık erdeminden, yurtseverlik veya kolektif bencillığe adanıştan başka bir şey değildir.

Machiavelli, bunu bu noktada bırakamaz. Vatana adanışın kendisi, eğitime bağlıdır. Bu demektir ki, yurtseverlik doğal değildir. Nasıl ki insan, doğa gereği erdeme yönelir değilse, o, doğa gereği topluma yönelir de değildir. Doğa gereği insan, radikal bir şekilde bencildir. Gelgelelim, insanlar doğa gereği bencil olmakla ve bencil olmaktan başka bir şey olmadığı için de kötü olmakla birlikte, sosyalleşebilirler, kamu yararını düşünen kişiler haline, iyiler haline gelebilirler. Bu dönüşüm, icbâr veya zorla(n)ma gerektirir. Bu icbârın başarısı, insanın şaşırtıcı bir şekilde yumuşaklığından, çekice gelirliğinden kaynaklanır; insanın şimdiye dek düşünülmüş olduğundan çok daha uysal olmasından kaynaklanır. Çünkü eğer insan, doğa gereği erdeme veya mükemmelliğe, kemâle yönelecek şekilde tanzim edilmiş değilse, insanın doğal hiçbir amacı yoksa, insan arzu ettiği hemen hemen her amacı kendisine koyabilir: insan neredeyse sonsuz şekilde yoğrulabilir, çekice gelir [bir yapıya sahiptir]. İnsanın gücü, eskilerin düşündüğünden çok daha büyük, buna karşılık doğanın ve şansın gücü ise yine onların düşündüğünden çok daha küçüktür.

İnsanlar kötüdürler; iyi olmaya zorlanmaları, mecbur edilmeleri lâzımdır. Fakat bu zorlama veya icbar, kötülüğün, bencilliğin, bencil tutkunun işi olsa gerektir. Hangi tutku, kötü bir insanı, öteki kötü insanları iyi olmaya ve iyi kalmaya mecbur etme işiyle tutkulu bir şekilde ilgilenmeye sevk edecektir? Hangi tutku, insanların eğiticisini eğitecektir? Söz konusu tutku, şan-şeref arzusudur. Bu arzunun en yüksek formu, terimin en tam anlamında yeni bir prens²⁸ olma, bütün olarak yeni bir prens olma arzusudur: yeni bir sosyal düzenin kâşifi, pek çok kuşaktan

²⁸ Buradaki "prince"ın Machiavelli'nin kitabının adı olduğunu hatırlamanın yanı sıra, prens ile prensip ilişkisinin hatırlanması bu satırların okunmasında önemlidir.

insanın şekillendiricisi olma arzusu. Toplum kurucusunun, toplumun, yani kendi eserinin korunmasında bencil bir ilgisi, çıkarı vardır. Bundan dolayı, onun, kendi toplumunun sosyal-leşebilir olan ve öyle kalan ve bu yüzden de iyi olan üyelerine karşı bencil bir ilgisi vardır. Şan-şeref arzusu, kötülük ve iyilik arasındaki bağıdır. Bu bağ, kötülüğün iyiliğe dönüşmesini mümkün kılar. En yüksek türden bütün olarak yeni prenze hayat veren, bencil hıristan başka bir şey değildir. Üstlendiği büyük kamusal görevler, onun için, sadece kendi tasarısını renklendirme fırsatlarıdır. O, büyük suçlulardan, sadece, bu suçluların bir savunma fırsatından yoksun olmaları ile ayırdedilir; ahlâkî motivasyonu ise onlarınki ile aynıdır.

Burada, Machiavelli'nin, kanlı ve demirden bir yönetimin tüm mümkün gereklerine hakkını veren ve aynı zamanda politik özgürlüğün ve yasa yönetiminin alabildiğine yanında olan bir politik öğretiyi söz konusu temel üzerinde inşa etmede ne kadar başarılı olduğunu göstermek imkansızdır. Ben kendimi, Batı düşüncesinin Machiavellianlaşmasından birkaç yüzyıl sonra, Machiavelli'nin öğrettiklerine tam bir saygınlık havası vermenin ne kadar kolay olduğuna işaret etmekle sınırlamak zorundayım. Machiavelli'yi şöyle akıl yürütüyor olarak sunmak mümkündür: adalet mi istiyorsunuz? Ben, size ona nasıl ulaşabileceğinizi göstereceğim. Ona vaazlar sayesinde, nasihatler veren konuşmalar sayesinde değil; ancak, adaletsizliği düpedüz kazançsız hale getirmek sayesinde ulaşacaksınız. İhtiyacınız olan şey, hiç o kadar da karakter formasyonu ve moral müracaatlar değil; ama bundan çok daha fazla, doğru dürüst kurumlar ve bunlar içindeki dışlı kurumlar. Vurgunun, karakter formasyonundan kurumlara itimâda kayması, insanın neredeyse sonsuz şekilde yoğrula-bilirliğine, çekice gelirliğine duyulan inancın karakteristik sonucudur.

Machiavelli'nin öğretisinde, ortaya çıkmalı beri neredeyse her kuşakta kendisini yenileyip duran bir manzaranın ilk örneğini

buluruz. Korkusuz bir düşünür, klasiklerin, kendi soylu yalınlıkları içerisinde, irkilip çekindikleri bir derinlik açar gibi görünür. Gerçekte ise, Machiavelli'nin külliyyatında, insanın doğasına ve insanî meselelere dair tek bir doğru gözlem yoktur ki o, klasikler için tümüyle tanıdık bildik bir şey olmasın. Ufkun hayret verici daralması, kendini, ufkun hayret verici bir genişlemesi gibi sunar. Peki bu aldanmayı nasıl açıklayabiliriz? Machiavelli'nin yaşadığı zamanlara gelinceye dek, klasik gelenek derin değişikliklere uğramıştı. Temaşa yaşamı, kendi evini manastırlarda bulmuştu. Ahlâkî erdem, Hristiyan merhameti formuna bürünmüştü. Bu yolla da, insanın kendisi gibi insanlara, hemcinslerine, kendisi gibi yaratıklara karşı sorumluluğu sınırsız bir şekilde artmıştı. İnsanların ölümsüz ruhlarının kurtuluşuna duyulan ilgi, [tıpkı, tanık olsalardı] klasiklere görünecek olduğu gibi, Machiavelli'ye insanlık dışı ve zalimane görünmüş olan eylemlere izin vereceğe, hatta ve hatta böylesi eylemleri gerektireceğe benziyordu: Machiavelli, Marranolari²⁹ İspanya'dan sürgün eden Aragonlu Ferdinand'ın ve imâ yoluyla da engizisyonun dindar zalimliğinden söz eder. Machiavelli, kendi çağında bu görüşü ifade edip Yahudi-olmayan tek kişiydi. O, dinsel zulmün büyük kötülüklerini, Hristiyan prensibin ve nihaî olarak da Kitabî dinlerin prensibinin zorunlu bir sonucu olarak teşhis etmiş görünür. O, insanın insaniyetsizliğindeki büyük artışın, insanın fazla yükseği amaçlamasının niyetlenilmemiş ama şaşırtıcı olmayan sonucu olduğuna inanmaya eğilimliydi. Gelin hedeflerimizi o denli alçaltalım ki, toplumun ve özgürlüğün korunması için açıkça hiç gerek olmayan türlü vahşetler sergilemeye mecbur kalmayalım. Gelin, merhametin

²⁹ Marrano, İspanyol yahudilerinin uğradıkları baskı ve zulümden kurtulmak amacıyla hristiyanlığı benimsemiş gibi görünenlerine verilen addır. Marranolara karşı 1473'te başlatılan zulüm, 1492'de İspanya'daki tüm yahudilerin sınır dışı edilmesine dek sürer.

yerine hesabı koyalım, bir tür *avant la lettre*³⁰ utilitarianizm koyalım. Gelin, tüm geleneksel hedefleri, bu bakış açısından değerlendirip düzeltelim. Bu durumda ben de derim ki, ufkun daralmasına, anti-teolojik bir öfke ile –anlayabileceğimiz ama onaylayamayacağımız bir tutku ile– yol açan, sebep olan veya en azından bunu kolaylaştıran ilk kişi, Machiavelli idi.

Machiavelli, politika öğretisinin yalnızca tözünü değil, tarzını da radikal bir şekilde değiştirdi. Onun politika öğretisinin tözü hakkında söylenebilecek şey, bütün olarak yeni prens bakımından, yani ahlâksızlığın toplumun temelinde ve bu yüzden de toplumun yapısında özsel olarak bulunması bakımından, bütün olarak yeni bir öğreti olduğudur. Bu tür bir öğretinin kâşifi, zorunlu olarak yeni bir ahlâk yasasının, yeni bir On Emir'in getiricisidir de. O, terimin mümkün en yüksek anlamında, bütünüyle yeni bir prenstir, yeni bir Musa'dır, bir peygamberdir. Machiavelli'nin peygamberlerle ilgili olarak öğrettiğine göre, tüm silahlı peygamberler muzaffer olmuş ve tüm silahsız peygamberler ise başarısız olmuştur. Silahlı bir peygamberin en büyük örneği, Musa'dır. Silahsız bir peygamberin en büyük örneği ise, İsa'dır. Fakat Machiavelli, İsa'nın başarısız olduğunu makûl bir şekilde söyleyebilir mi? Aynı soruyu farklı bir formda ifade edersek, Machiavelli'nin kendisi, silahsız bir peygamber değil midir? Eğer silahsız kurucular zorunlu olarak başarısız oluyorsalar, Machiavelli'nin cüretkâr bir şekilde kendini tehlikeye atıyor olmasından öte, girişiminin başarısı için umut beslemesi nasıl mümkün olabilir?

İsa, çarmıha gerilmiş olması bakımından başarısız olmuştu. [Fakat] İsa, bulduğu yeni tarzlar ve düzenler pek çok ulusun pek çok kuşağı tarafından kabul görmesi bakımından ise muzaffer olmuştu. Hristiyanlık bu zaferi, propagandaya borçluydu: silahsız peygamber, propaganda sayesinde ölümünden sonra

³⁰ vaktinden önce.

muzaffer oldu. Kendisi de silahsız bir peygamber olan Machiavelli'nin, propaganda sayesinde kazanılan dışında hiçbir zafer umudu yoktur. Machiavelli'nin Hristiyanlıktan devraldığı yegâne şey, propaganda idesiydi. Bu ide, onun düşüncesi ile Hristiyanlık arasındaki tek bağıdır. O, Hristiyanlığı, hristiyanlığın kök salıp tutunmasına vesile olan şeyin ta kendisi ile yıkmaya girişiyordu. Onun taklit etmeyi istediği, silahlı peygamber, Musa değildi; o, İsa'yı taklit etmeyi istedi. Söylemeye bile gerek yoktur ki, Machiavelli'nin *imitatio Christi*'si³¹ bu hususla sınırlıdır. Özellikle de *Mandragola*'nın yazarı, büyük çalışmalarını yaşamı boyunca bastırmamak suretiyle, birden çok anlamda çarmıhtan kaçınıyordu.

Machiavelli, her dinin veya "mezheb"nin 1666 ile 3000 yıl arasında bir ömrü olduğunu varsayıyordu. Demek ki o, Hristiyanlığın sonunun kendi ölümünden aşağı yukarı bir yüzyıl sonra mı geleceği, yoksa Hristiyanlığın bir binbeşyüz yıl daha mı süreceği konusunda emin değildi. Machiavelli öyle bir perspektif içerisinde düşünüyor ve yazıyordu ki, tarzlar ve düzenlerdeki radikal değişikliğe, o kadar da uzak olmayan bir gelecekte tamamlanacak olan değişikliğe, bizzat hazırlıklı olabilirdi, ama girişiminin tümüyle başarısızlığa uğraması da eşit ölçüde imkan dahilindeydi. Onun kesin olarak hesaplaştığı imkan, Hristiyan Kilisesinin pek yakında yıkılması imkanıydı. Hristiyanlığın, hangi yolla yeni bir sosyal düzen tarafından yerinden edilebileceği konusunda, o iki seçenek veya ihtimal görüyordu. Bir ihtimal, Doğu'dan, bugün Rusya olan yerden, —Machiavelli'nin, insan ırkının dönem dönem kendisini yeniden gençleştirdiği havuz olarak gördüğü bir diyardan— gelen barbar göçebelerin istilâsıydı. Diğer seçenek ise, medenî dünya dahilindeki radikal bir değişimdi. Kuşkusuz, Machiavelli yalnızca bu türden bir değişime can atıyor ve var gücüyle

³¹ Mesih taklidi.

hazırlanıyordu. Bu hazırlığı da bir savaş, tinsel bir savaş hazırlığı olarak tasarlıyordu. O, vakti geldiğinde politik erkteki değişimi hızlandıracak olan bir kanaat değişimi yaratmayı arzuluyordu. Tek tük insanın kanaat değiştirmesinden pek bir şey beklemiyordu, ama çoğunluğu etkileme hesabı yapıyordu. Bu çoğunluk, vatanları ile ruhları arasında bir çatışma olduğu zaman, ruhlarının kurtuluşu yerine vatanlarını tercih edecek olan kişilerdi; onlar, soğuk Hristiyanlardı. Machiavelli bu insanlardan kendi girişimine, Hristiyanların gökyüzündeki vatanından çok yeryüzündeki vatanının sonsuza dek yanında olan girişimine, sempati göstermelerini bekliyordu. Bu insanlar, onun üstlendiği şeyin anlamını tam olarak anlamayabilirlerdi, ama onlara, onun kitaplarının bir yankı uyandırmasını, kulaktan kulağa gitmesini garantilemek üzere bel bağlanabilirdi. Onlar, bu kitapları kamusal olarak savunulabilir kılacaklardı. Fakat yine de onlar, onun savaşının nihayete ermesinde güvenilir müttefikler olmayacaklardı. Onun uzun vadeli başarısı, sayıca pek az olan bazı insanların kanaatlerinin tamamen değişmesine bağlıydı. Bu birkaç insan, koşullar elverişli olduğunda, eski Roma'nın patrisyenleri ile karşılaştırılabilir yeni bir yönetici sınıfın teşekkülüne, yeni bir prensler türünün oluşumuna giderek daha çok ilham verecek olan hayatî merkezi techiz edecekti. Machiavelli'nin savaşımı, propaganda karakteri taşır. Daha önce hiçbir filozof, öğretisinin ölümünden sonraki başarısını düşünüp böylesi bir başarıya ulaşma amacıyla özgül bir strateji ve taktik geliştirerek bunu garantilemeyi aklına getirmemişti. Hangi kanattan olursa olsun daha önceki filozoflar, –yegâne doğru öğreti olduğunu düşündükleri– kendi öğretilerinin, yanlış olduğunu düşündükleri öğretilerin yerini asla almayacağı, ama bu öğretiler ile birarada varolacağı olgusuna tevekkülle teslim olmuşlardı. Onlar, kendi öğretilerini, kendi akranlarına ve en çok da bir sonraki kuşağa sunmuşlar ve bu sunumda, genel olarak insanî düşüncenin gelecekteki yazgısını denetlemeyi hayal bile etmemişlerdi. Evet,

onlar politika filozofu olsalardı ve adil politik düzen hakkında kesin sonuçlara varmış olsalardı, onlar erdemsiz, bedhah kimseler olurlardı ve bunun sonucu olarak, ortak meselelerini mümkün en iyi yoldan halletmede hemcinslerine yardım etmeye istekli olmasalardı, filozof da olmazlardı. Fakat onlar, bir an bile, doğru politik öğretinin geleceğin politik öğretisi olduğuna veya muhtemelen olacağına inanmazlardı. Machiavelli, bir kampanya, bir propaganda kampanyası başlatarak talihi, şans zoramaya, geleceğe hükmetmeye kalkışan ilk filozoftur. Bu propaganda, bugün propaganda dediğimiz şeyin, cebren ve hileyle satın-aldırtmacılığın ve zorakî olarak dinleyenleri esir etmenin, tam karşı kutbundadır. Machiavelli, inandırıp ikna etmeyi veya akla yatırmayı arzular, ama salt ikna etmeyi veya yıldırmayı değil. O, aydınlanma aracılığıyla yeni tarzların ve düzenlerin tesisine yol açmayı uman uzun bir modern düşünürler dizisinin ilk düşünürüydü. Aydınlanma –*lucus a non lucendo*³²– Machiavelli ile başlar.

Machiavelli'nin başarısının büyüklüğünü farketmek için, onun prensibine dair berrak bir kavrayışa sahip olmak zorunludur. Bu prensip, tekrar edersek, şudur: adil veya arzulanır sosyal düzenin gerçekleşmesini, kesin değilse de, mümkün kılmak için ya da şans fethetmek için standartların alçaltılması zorunludur; vurguyu, ahlâkî karakterden kurumlara kaydırmak zorunludur. Machiavelli'nin bizzat tasarladığı şekliyle, adil düzen, dikbaşı

³² Bu latince deyiş, tam anlamıyla tercüme edilemez bir yapıdadır. Çünkü bu deyimde bir kelime oyunu vardır ve bu oyunu veremeyeceğimiz şekilde kelimesi kelimesine çevrildiğinde şöyle olur: “çalılık, aydınlık olmayandan gelir.” Deyim veya deyiş, teknik olarak etimolojik bir türetimin saçmalığını göstermek için kullanılır; yani *lucus* ile *lucendo* arasında var gibi görünen köksel benzerliğin sadece yanılsama olduğuna işaret etmek suretiyle etimolojiyi sorgulamak adına kullanılır. Bu kullanım, deyimden geneldeki kullanımıdır. Fakat Strauss'un kullanımı, sanırım, bundan farklıdır ve ‘Aydınlanma’nın aydınlanma adını almasını sorgulamak amacına hizmet eder; yani, “aydınlık olmayanlardan gelen aydınlanma” gibi veya kara renkten gelen kar rengi gibi...

cumhuriyetti; bunun modeli eski Roma'daydı, ama eski Roma'da bir iyileştirme, ıslah olarak anlaşılmıştı. Nitekim, Romalıların gelişigüzel ve içgüdüsel olarak yapmış oldukları şey, bugün bilinçli olarak ve düşünülüp taşınarak yapılabilirdi: bu gün, Machiavelli'nin Romalıların başarısının sebeplerini anladıktan hemen sonraki gündü. Machiavelli tarafından yorumlandığı şekliyle Roma stilindeki cumhuriyetçilik, modern politik düşüncenin en güçlü eğilimlerinden biri haline geldi. Bu eğilimin varlığına, Harrington, Spinoza, Algernon Sydney, Montesquieu, Rousseau'nun yapıtlarında, *Federalist*'de ve büyük bir güç olarak Fransa'nın statüsüne duydukları kaygıdan dolayı Fransız Devrimini destekleyen yukarı sınıftan Fransızlar arasında tanık oluruz. Gelgelelim, Machiavelli'nin ölümünden sonraki bu başarısı, onun şemasının dönüştürülmesi –bizzat Machiavelli'nin prensibinden ilham almış olan bir dönüştürme– sayesinde ortaya çıkan ile önem bakımından kıyaslanır nitelikte değildir.

Machiavelli'nin şeması, teorik açıdan ciddi güçlülere açıktı. Onun politik öğretisinin teorik ve kozmolojik temeli, bir tür bozulmuş Aristotelesçiliktir. Bu demektir ki, Machiavelli, teleolojik doğa biliminin elle tutulur bir yanı kalmadığı hükmüne varmış, ama bunu kanıtlamamıştı. O, insanın yönünü erdem sayesinde, kendi kâmilliği sayesinde ve kendi doğal amacı sayesinde tayin etmek durumunda olduğu görüşünü reddediyordu; ama bu red, doğal amaçlar nosyonuna dair bir eleştiri, kritik gerektiriyordu. Bu gerek, 17.yüzyılın yeni doğa bilimi tarafından yerine getirildi veya getirildiği düşünüldü. Machiavelli'nin politika bilimi ile yeni doğa bilimi arasında gizli bir hısımlık vardır. Klasikler, tavırlarını istisnaî olanı hariç tutarak normal durum çerçevesinde tesbit ediyorlardı; Machiavelli ise politik şeyleri anlamada, tavrını veya yönünü istisnaî olana göre tayin ederek, uç durum çerçevesinde tesbit ederek radikal bir değişim gerçekleştirir. Bacon'dan hareketle anlaşıldığı üzere, Machiavelli'nin yönelimi ile cendereye sokulan

doğa nosyonu, yani kontrollü deney nosyonu arasında sıkı bir bağlantı vardır.

Fakat Machiavelli'nin şemasının değiştirilmek zorunda kalınmasının başlıca sebebi, bu şemanın insanı isyan ettiren yapısıdır. Bu şemayı, Machiavelli'nin öncelikli niyetinin başarıya ulaşmasını garantilemeye hemen hemen yeterli olan bir tarzda yumuşatıp hafifleten adam, Hobbes'tu. Bir an için, Hobbes'un Machiavelli'yi tashih etmesinin bir elçabukluğu maharetinden ibaret olduğu düşünülebilir. Machiavelli, adı *Prens Üzerine* olan bir kitap yazmıştı; Hobbes ise adı *Yurttaş Üzerine* olan bir kitap yazmıştı; demek ki, Hobbes, kendisine konu olarak, krallıkların ve devletlerin uygulamalarını değil, ama daha ziyade uyrukların görevlerini seçer; bu yüzden de Hobbes'un öğrettiği şey, Machiavelli'nin öğretisiyle zorunlu olarak çelişmeksizin, Machiavelli'nin vaktiyle öğrettiği şeyden çok daha masum görünür. Gelgelelim, Hobbes'un, ustasının incecik İtalyan ellerinden yoksun olan namuslu ve açık sözlü bir İngiliz olduğunu söylemek, hem daha insafli hem de daha doğru olur. Hatta dilerseniz, Hobbes'u Sherlock Holmes'a, Machiavelli'yi ise Profesör Moriarty'ye benzetebilirsiniz. Çünkü, kesinlikle, Hobbes, adaleti Machiavelli'nin aldığından çok daha ciddiye alıyordu. Hatta, Hobbes'un adalet davasını savunduğu söylenebilir: o, sivil toplumun suça dayandırılmasının sivil toplumun özüne ait olduğunu reddeder. Hobbes'un doğa durumu hakkındaki ünlü öğretisinin esas amacının, Machiavelli'nin temel iddiasını reddetmek olduğu söylenebilir. Hobbes, adaletin sadece toplumun eseri olmadığı ve de bir doğal hukukun var olduğu şeklindeki geleneksel anlayışı benimsiyordu. Fakat o, Machiavelli'nin geleneksel politika felsefesine dair eleştirisini, geleneksel politika felsefesinin hedefinin fazla yüksek olduğu eleştirisini benimsiyordu. Bu yüzden de, doğal hakkın başlangıçlardan çıkarsanmasını talep ediyordu; bu hak, insanın mükemmelliğinden veya amacından değil, yani kendisine duyulan

arzunun pek az insanı gerçekten belirlediği ve bu belirlemenin ise kesinlikle o insanların zamanının çoğunu kaplamayan bir belirleme olduğu şeylerden değil, tüm insanların zamanının çoğunu gerçekten belirleyen temel ihtiyaçlar veya dürtülerden çıkarsanmalıydı. Bu öncelikli dürtüler, kuşkusuz, bencilcedir; onlar tek bir prensibe indirgenebilir: kendini-koruma arzusu veya negatif şekilde ifade edilirse, cebrî ölüm korkusu.³³ Bu demektir ki, medenî toplumun beşiğinde duran, şan-şeref (veya gururun) sağtığı parlaltı ve göz kamaştırıcılık değil, ama ölüm korkusunun sağtığı dehşettir: medeniyetin kurucuları, kahramanlar değildi, evet kardeş katili ve enstest kahramanlar değildi, ama çıplak, tir tir titreyen sefil iblislerdi (devils). Şeytanî olanın (diabolical) görüntüsü tamamen kaybolur. Fakat çok acele etmeyelim. Politik yönetim tesis edilir edilmez, cebrî ölümden duyulan korku, bu yönetimden duyulan korkuya dönüşür. Buna ilaveten, kendini-koruma arzusu, kendi-rahatını-koruma arzusu olarak genişler. Machiavelli'deki şan-şeref, doğrusu ya, söner gider; o, artık, salt bir kibir, asılsız, değersiz, gülünç bir övüngeçlik olarak kendini gösterir. Böyle bir şan-şeref, adalete veya insanî fazilete imkan tanımadığı gibi, üstüne üstelik, tüm ilginin, tam anlamında rahat olma haline, işe gelir ve yavan türden bir haz peşinde koşma haline yönelmesine de yol açar. Şan-şeref hayatta kaldığı tek form, rekabettir. Başka deyişle, Machiavelli'nin politik öğretisinde her şeyin etrafında dönüp durduğu şey şan-şerefken, Hobbes'un politik öğretisinde bu şey, güçtür. Güç, şan-şereften nâmütenahi daha işlektir. Ulvî ya da şeytanî (demonic) bir özlemle arayışın hedefi olmaktan uzak olan güç, soğuk bir nesnel zorunlulukla istenir veya bu tür bir zorunluluğun ifadesidir. Güç, ahlâkî açıdan nötrdür. Eş deyişle, güç, belirsiz anlamlıdır,

³³ Cebrî ölüm, maruz kalınan ölümdür ve bu anlamda, o, aslında herhangi bir şiddete maruz kalarak ölmekten kokma olduğu için, belki de ona ölüm korkusundan daha doğru olarak öldürülme korkusu demek gerekir.

müphemdir, her ne kadar bu gizlenen bir müphemlik olsa da.³⁴ Güç ve güç kaygısı, şan-şerefin ve şan-şeref kaygısının düpedüz insanî cazibesinden yoksundur. Güç ve güç kaygısı, insanın ilksel güdüleniminden bir uzaklaşıp yabancılaşma sonucunda ortaya çıkar. Onda bir yaşlılık güçsüzlüğü, takatsizliği havası vardır. Scipio'lar ve Haniballerde görülmekten ziyade kapalı kapılar ardındakilerde³⁵ görülür hale gelir. Muteber ve yavan hedonizmi, yücelikten ve incelikten yoksun soğuk kanlılığı koruyan veya mümkün kılan "güç politikası" —işte, Hobbes'un Machiavelli'yi tashih etmesinin anlamı.

Hobbes'un öğretisi de kabul almak için hâlâ gereğinden fazla gözü kara bir öğretiydi. O da hafifletilmeye muhtaçtı. Bu hafifletme işi ise Locke'a aitti. Locke, Hobbes'un temel şemasını devr aldı ve onu yalnızca bir hususta değiştirdi. Locke farketmişti ki, insanın kendini-korumak için ilk önce ihtiyaç duyduğu şey, yeme içmeden daha hafif bir silahtır veya daha genel olarak söylenirse ilk baştaki ihtiyaç, mülkiyettir.³⁶ Böylece kendini-koruma arzusu,

³⁴ Strauss'a göre, "güç"ün ahlâkî açıdan nötr olduğunu söylemek ile onun belirsiz anlamlı (ambiguous) olduğunu, yani birden çok anlama çekilebilir bir içeriğe sahip olduğunu söylemek bir ve aynı şeyi söylemektir. Bunu, çeviride "eş deyişle" diyerek vermeye çalıştık.

³⁵ Strauss' burada "grey eminences" der, yani gri rütbeliler; bunun anlamı ise, bir kişi veya partiyi gizliden gizliye idare eden, yani resmî görevi olan birilerini veya resmî bir kuruluşu, partiyi perde arkasından yöneten bir tür gizli el veya ellerdir. (Ama, belki de "grey eminences"ı okumanın başka tarzları da vardır.)

³⁶ Evet Hobbes, yepyeni bir yönetim ve yönetici anlayışının yerleştirilebilmesi için, yaygınlık kazanması için, mümkün en çok sayıda insanın bu yepyeni anlayışı içselleştirebilmesi, içine sindirip kabul edebilmesi için Machiavelli'deki sivrilikleri törpüleme görevini üstlenmiş görünür; fakat bunu yaparken kantarın topuzunu tam yerine oturtamamış ve onun öğretisi böylesi bir kabul edilebilirlik kazanmak için yine de biraz ağır kaçmıştır. Çünkü, insanın yiyip içme ihtiyacını, karnını doyurma zorunluluğu olarak, hayatta kalmasının ve hayatta kalarak insan olmaya yetişmesinin olmazsa olmazı olarak ortaya koymasında, elbette ahlâken insanın boğazına düğümlenen ve acıtıp canını yakan bir büyük lokma vardır: açlık, sofuluktan ziyade ahlâkı bozar ve bu kaçınılmaz bir gerçektir. Açların her ne yaparlarsa yapsınlar yaptıklarına "hak"ları olduğu, yaptıklarında hakikat

mülkiyet arzusuna, edinim veya kazanç arzusuna dönüşür ve kendini-koruma hakkı, sınırsız edinim hakkı haline gelir. Bu küçük değişikliğin pratikteki sonuçları çok büyüktür. Locke'un politik öğretisi, Hobbes'ta yine de belli bir şiirsel niteliği olan şeyin düzyazı formunda ifadesidir. Tam da Hobbes'un öncüllerine dayanan bu öğreti, Hobbes'un kendi politik öğretilerinden daha makuldur [veya daha makbuldur]. Özellikle Anglo-Sakson dünyasında, Hobbes'un görünüşteki başarısızlığına karşın Locke'un yankılar uyandıran başarısı açısından baktığımızda, diyebiliriz ki, Machiavelli'nin ahlâklılığın yerine ahlâksız veya ahlâkdışı bir vekil bulma gereğine ilişkin keşfi veya icadı, Locke'un bu vekilin mülk-edinim veya kazanım olduğu keşfi veya icadı sayesinde muzaffer olmuştu. Burada, doyum kan akıtmayı gerektirmeyen, sonucu ise herkesin hissesinin iyileştirilmesi olan bir tutkumuz, son derece bencil bir tutkumuz vardır. Başka deyişle, politik problemin ekonomiye ait çarelerle çözümü, en zarif çözüm olur, bir kez Machiavelli'nin öncülü kabul edildi mi, ekonomizm, rüştünü ispatlamış Machiavellianizmdir. Kimse, bunu Montesquieu kadar derinden anlamamıştı. Onun *Esprit des Lois*'sı, adeta, iki sosyal veya politik ideal arasındaki –prensibi erdem olan Roma cumhuriyeti ile prensibi politik özgürlük olan İngiltere arasındaki– kesintisiz mücadelenin, bir hal çaresi

olduğu gerçeği, önünde hazır sofrası olanların lokmalarını boğazına düğümleyecek kadar şiddetli, tahrip gücü çok yüksek bir “silah”tır. İşte bu ağır silah veya bu ağır gerçek, lokmaların boğazlardaki düğümünü çözmek adına Locke tarafından hafifletilecektir: önümüzdeki hazır sofraya, mücadele ederek “sahip” olduğumuz, “emek” vererek kazandığımız ve önümüze kurduğumuz bir sofradır ve insan öncelikle malik olduğu şeyler kadar insandır; ben bunları hak ettim; herkes öyle yapsın. Locke, rahat rahat yiyip içmenin maliyetini, işte bu “malik olma” hakkı ile çıkarıp masaya koyar: açlığa veya açlara karşı “kendini korumak”, doğadakilerin bir kısmına “malik olmak”tan, onları “mülk edinmek”ten geçer, nasıl olsa Hobbes'un söylediğinin aksine kıtlık doğal bir gerçek değildir, her şey doğada bol bol vardır. Bu “hafif silah”ı taşıyarak yol almak elbette daha kolay olacaktır. (Peki kimler yol alacaktır? Silah taşıma hakkı olanlar, yani mülkiyet hakkı olanlar tabii !)

bulunamamış çatışmanın dökümanından ibaret bir okuma metni gibidir. Fakat aslında Montesquieu, sonunda İngiltere lehine karar verir. Onun görüşünce İngiltere'nin üstünlüğü, İngilizlerin katı, cumhuriyetçi, Romalı erdemin yerine geçecek bir vekil bulmuş olmalarına dayanır; bu vekil, ticaret ve maliyedir. Erdeme dayanan eski cumhuriyetler, saf haliyle âdet ve göreneğe ihtiyaç duyarken; ticaretin erdemin yerini aldığı modern sistem, kibar hâl ve hareketlerin, *humanité*'nin üreticisidir.³⁷ Montesquieu'nün çalışmasında, modern düz-yazının altında yatan şiirin son bir dirilişine tanık oluruz. *Esprit des Lois*'nın şiirlerle başlayan sadece iki kitabı vardır: popülasyon ile ilgili kitap, Lucretius'un Venüs övgüsüne dair mısraları ile başlar; alım-satım ile ilgili ilk kitap ise Montesquieu'nün kendi eseri olan bir düz-yazı şiiri ile başlar.

³⁷ Strauss burada "manners" sözcüğünü kullanır; birden-çok-anlamalı olan bu sözcük, en azından buradaki anlamıyla, âdetler, örfler, görenekler, alışkanlıklar, makbul olan hal ve hareketler veya kamusal olarak kabul gören davranış ve tarzlar veya toplumsal olarak onaylanan yapıp-etmeler bütününe gönderen ve bu bağlamda da ahlâka, daha doğrusu ise ahlâkın kendini gösterme tarzına veya ahlâkın formuna, zahirine veya belki de deyim yerindeyse amelî kısmına gönderen bir sözcüktür. Kadim *ethos*'tan modern *ethos*'a geçildiğinde doğal olarak "manners"da da değişiklikler olmuştur: artık, eskisi gibi insanların karşılarında hazır buldukları şekliyle, geleneğin onlara sunduğu şekliyle veya saf haliyle, katıksız ve katkısız haliyle bu örf ve âdetler, görenekler v.b. yeterli ve gerekli olmayacaktır; modern zamanlarda bunlar, belli bir doğallık ve kendiliğindenlik taşıyan âdab-ı muâşeret anlamından uzaklaşıp, yani birlikte geçinip gitmek için dikkate alınması gereken şeyler anlamından ziyade yapay olarak belirlenip saptanan insan ilişkilerinin formuna dair kurallar halini almıştır, kısaca bugün görgü kuralları denilen ve büyük ölçüde şehirli-köylü veya soylu-soysuz ikiliği içerisinde ilk bileşen lehine ikinciye hor gören –ve bazen de hoş gören!– kibarlık gerekleri halini almıştır. Modern zamanlarda, insanı insan yapan şey, işte bu kibarlık, naziklik kurallarına gösterdiği riayetle tarif edilmeye başlanacaktır: insan olma, *humanité*, kibar ve nazik değildir. Çünkü, alım-satımda belirleyici olan, içerik değil formdur; alım-satımın niçin yapıldığı değil nasıl yapıldığıdır; *iyi* alım-satım prosedüre uygun alış-veriştir. Bir erdem olan adaletin, artık dikkate alacağı biricik şey "nasıl"dır, prosedürlerdir ve adalet kurallarından kastedilen şey, centilmenlik kuralları denilen şeyi fazlasıyla andırmaktadır.

Cezbederek bozan ve bozarak cezbeden bu yılsansız bilgelik, insanın bu alçalışı, Jean Jacques Rousseau'nun tutkulu ve hâlâ unutulmaz olan protestosuna yol açmıştı. Rousseau ile birlikte, modernitenin ikinci dalgası diyebileceğimiz şey başlar: hem Alman idealist felsefesini hem de tüm ülkelerdeki her dereceden romantizmi doğurmuş olan bir dalga başlar. Bu büyük ve karmaşık karşı-hareket, ilk önce, modernitenin dünyasından modern-öncesi düşünme tarzlarına bir geri dönüşten ibaretti. Rousseau, malî işler dünyasından, adını *bourgeois* dünyası diye ilk kez kendisinin koyduğu şeyden, erdem ve site dünyasına, *citoyen* dünyasına geri döndü.³⁸ Kant, Descartes'ın ve Locke'un ideler nosyonundan Platonik nosyona geri döndü.³⁹ Hegel ise, düşünüm felsefesinden Platon ve Aristoteles'in "daha yüksek canlılık"ına geri döndü.⁴⁰ Evet bir bütün olarak romantizm,

³⁸ Kriterin erdem değil, para olduğu ve içerisinde yaşayanların politik kimliklerini malî olarak, malı mülkü ile, edindiği bir dünyaya, kendi deyişiyle burjuva dünyasına sırtını dönüp, yüzünü kadim Greklerin *polis*'ine ve *polis*lisinin, *polites*'in dünyasına, o zamanın "yurttaş"larının dünyasına çeviriyordu, Rousseau.

³⁹ Bu, hayli karmaşık bir meseledir. Epistemolojiyi felsefenin merkezi kılan Descartes için idenin anlamı, "ben düşünüyorum"un düşündükleridir; *cogito*'nun birinci şahıs bakış açısıyla sahip olduğu zihinsel tasarımlar, dış dünyadan bende kalan izlenimler, benim zihnimde kalan izlerdir. Dolayısıyla Descartes için idenin veya "idea"nın öznenen bağımsız bir varlığı veya değeri yoktur; o, öznel bir şeydir. Locke için de durum aynıdır. Kant'ta ise idenin birden çok çeşidi olduğu için, bu bağlamda, durum biraz daha karmaşıktır; fakat, sanırım, Strauss burada, Kant'ın Platon'daki ide veya idea anlayışına geri döndüğünü söylerken, Kant'ı –adını Locke'un koymuş olduğu– "ideler yolu"nun düşünürlerinden ayırarak –ki bu ayırma benim katılmadığım bir şeydir–, Kant'ın "transandental ideler"in, tümüyle özneye bağımlı olmayan idelerin varlığına dair düşüncelerini kastetmektedir. Çünkü Platon için *idea*, düpedüz anakronik bir deyişle, öznenen tamamen bağımsız ve tamamen nesnel bir varlığa sahiptir.

⁴⁰ Hegel için, kendisinden önceki felsefeler "bilinç bakış açısına" yerleşmişlerdir ve bu yüzden kendilerinin bilincinde olmadan sadece şimdi ve burada olanı yansıtır; oysa Mutlak'ın bakış açısından bakıldığında deneyim ve gerçeklik, empirik olanla sınırlı olmayan ve özne de epistemolojik öznenen ibaret olmayan bir içeriğe sahiptir. Tin öznel olduğu kadar nesnel bir hayatı yaşar ve bu hayatın öznel ve nesnel boyutları birbirinden ayrılmaz bir bütün

öncelikle bir orijinlere geri dönüş hareketidir. Tüm bu olup bitenlere karşın, modern-öncesi düşünceye geri dönüş, bilinçli ya da bilinçsiz bir şekilde, modernitenin çok daha radikal bir formuna götüren –klasik düşünceye 17. ve 18. yüzyılların düşüncesinin olduğundan yine de daha yabancı olan bir modernite formuna götüren– bir hareketin yalnızca ilk adımıydı.⁴¹

Rousseau, kendi zamanının elverdiği şekilde geliştirilmiş olan modern devletten klasik siteye geri dönmüştü. Fakat, o, klasik siteyi Hobbes'un şeması ışığında yorumluyordu. Çünkü, Rousseau'ya göre de, sivil toplumun kökü, kendini-koruma hakkıdır. Ancak, Hobbes ve Locke'un yolundan ayrılarak Rousseau, bu temel hakkın, klasik siteye hayli benzer olan bir sosyal düzene işaret ettiğini bildirir. Hobbes ve Locke'dan bu ayrılışın sebebi, genel olarak modern politika felsefesinin öncelikli motivasyonu ile özdeştir. Hobbes ve Locke'un şemalarında, insanın temel hakkı, orijinal statüsünü sivil toplum içerisinde de muhafaza ediyordu: doğal yasa, pozitif yasanın standardı olarak kalmıştı; sivil toplum içerisinde pozitif yasadan ayrılıp doğal yasaya gitme imkanı, doğal yasaya başvuru imkanı aynen kalmıştı. Kuşkusuz bu başvuru, genel olarak konuşursak, etkisizdi; başvuru, etkili olma garantisini de beraberinde getiriyor değildi, kesinlikle. Rousseau'nun bundan çıkardığı sonuca göre, sivil toplum, pozitif yasadan ayrılıp doğal yasaya müracaat etmeyi tamamen gereksiz kılacak şekilde inşa edilmek durumundadır; lâıykıyla doğal yasaya uygun olarak inşa edilen

olarak yaşanır. Öte yandan, Platon ve Aristoteles'in dünyasında, yine düpedüz anakronik bir deyişle, öznel ve nesnel olanın bu bütünselliği sayesinde, hayat modern zamanlarırkinden daha canlı, daha hakiki bir tiple kavranır.

⁴¹ Evet Strauss'a göre, bu klasik düşünceye geri dönüş hareketinin anlamı, modern düşünceden bir kopuşa işaret etmek şöyle dursun, tersine modern düşünceye daha da sıkı bağlanılmasıyla sonuçlanmıştır. Bu geri dönüş hareketinin kendisi, tam da, kendisinin dönüp baktığı yeri değil, bunu yaparken durduğu yeri haklı çıkaran ve sağlamlaştıran bir yönde ilerlemiştir. Geriye dönüş hareketi, geriye tepen bir harekete yol açmıştır.

bir sivil toplum, otomatikman adil pozitif yasayı üretecektir. Rousseau'nun bu düşüncüyü dile getirdiği şekliyle, genel irade, yani içerisinde yasaya tâbi olan herkesin yasanın yapımında söz sahibi olmak durumunda olduğu bir toplumun iradesi, hata yapamaz. [Rousseau'ya göre] genel irade, belli türden toplum-larda içkin olan irade, aşkın olan doğal hukukun yerine geçer. Rousseau'nun [eğer görseydi] günümüz totalitaryanizminden nefret edeceği konusunda pek de ısrar edilemez. Aslında o, özgür bir toplumun totalitaryanizminden yanaydı, fakat türü her ne olursa olsun yönetimin totalitaryanizmini mümkün en açık dille de reddetmişti. [Bu mesele bir yana] Rousseau'nun bizi içine çektiği güçlük, daha derinde yatar. Eğer nihaî adalet kriteri genel irade olursa, demek ki, özgür bir toplumun iradesi olursa, yamyamlık, karşıtı kadar adil olur. Bir halk-kafasınca kutsanan her kurum/âdet, kutsal sayılmak zorunda kalır.

Rousseau'nun düşüncesi, ideal olanın hayata geçirilmesini garantilemeye çalışan veya rasyonel olanın real olan ile zorunlu olarak örtüştüğünü kanıtlamaya çalışan veya her mümkün insanî gerçekliği özü gereği aşan her şeyi başından savmaya çalışan dünyevî [secular] hareket içerisinde kararlı bir adıma işaret eder. Bu tür bir aşkınlığın [insanî gerçekliğe aşkınlığın] varsayılması, daha önceki insanlara, özgürlük ile [aşırı] serbestlik arasında savunulur nitelikte bir ayırım yapma imkanı vermişti. Serbestlik birinin listesinde bulunan her şeyi yapması iken, özgürlük onun yalnızca iyi olanı doğru bir şekilde yapmasıdır; iyi olana dair bilgimiz ise, daha yüksek bir prensipten, yukarıdan gelmek durumundadır. Bu insanlar, serbestliğin yukarıdan gelen bir sınırı olduğunu, dikey bir sınırı olduğunu biliyor ve kabul ediyorlardı. Rousseau'nun verdiği zemin üzerinde, bu serbestlik sınırı, ufkî olarak veya yatay olarak diğer insanların serbestliği ile getirilir. Eğer ben, her bir diğer insana kendim için talebettiğim hakların aynısını –bu haklar her ne olurlarsa olsunlar talebettiğim aynı hakları, verirsem, adilimdir. Ufkî veya yatay sınır, dikey sınıra

yeğlenir, çünkü o, göze daha gerçekçi görünür: ufkî sınır, yani benim talebimin diğerlerinin talepleri ile sınırlanması, kendini dayatır.

Denebilir ki, Rousseau'nun genel irade öğretisi, ahlâkî değil, hukukî bir öğretimdir ve yasalar, ahlâkî olandan zorunlu olarak daha gevşektir. Bu ayrım da Kant'a başvurularak tasvir edilebilir: Kant'ın ahlâk öğretilerinde bildirdiğine göre, her türlü yalan söyleme, doğru olmayanın söylenmesi, ahlâksızlıktır; oysa, onun hukukî öğretilerinde bildirdiğine göre, konuşma özgürlüğü hakkı, en az doğruyu söyleme hakkı kadar yalan söyleme hakkıdır da. Fakat pekâlâ, Alman hukuk felsefesinin o çok gurur duyduğu hukuk ve ahlâk ayrımının, kendi içinde sağlam bir öneri olup olmadığı merak edilebilir. Her şeyden önce, Rousseau'nun ahlâk öğretisi, bu değinilen güçlüğü ortadan kaldırmaz. Onun hukuk öğretilerinde kendini koruma hakkının tuttuğu yerin aynısını, onun ahlâk öğretilerinde kendine yasa koyma hakkı veya görevi tutar. "Maddî" etik,⁴² "formal" etiğe yolu açar: maddî etikin açık seçik tözsel prensipler [net içeriğe sahip olan prensipler] tesbit etmesinin imkansız olması ve tözsel prensiplerin "genel irade"den veya adına Tarih denilmeye başlanacak şeyden ödünç alınmak zorunda kalınması neticesinde, maddî etik formal etiğe teslim olur.

Rousseau, bu güçlüklerden habersiz değildi. Bu güçlüklerle yol açan, insan doğası nosyonunun içinin boşaltılmış (exinanition) olması ve nihaî olarak da insanın sonundan/amacından insanın başlangıcına dönmüş olmasıdır.⁴³ Rousseau, Hobbes'un anti-

⁴² "Material ethics", maddî etik veya içerikli etik veya tözsel etik veya erdemler ahlâkı veya tavsiye etiği; "formal ethics", formal, formla, şekille ilgili etik veya içeriksiz etik veya kurallar ahlâkı veya buyurucu etik veya ödev/görev ahlâkı.

⁴³ Modern-öncesi düşüncede, insan doğası kavramı, anakronik bir deyişle, hem öznel hem de nesnel bakımdan donatılmış bir içeriğe sahipti ve hal böyle olunca insanın özünün ne olduğu sorusuna yanıt aranırken, modernlerin yaptığı gibi insanın orijinine gitmeye, en son ve ünlü örneği olan John

teleolojik prensibini benimsiyordu. Bu prensibi Hobbes'un izlemiş olduğundan daha tutarlı bir şekilde izleyerek o, Hobbes'un şemasını reddetmek, başka deyişle, insanın ilkel ve toplumsallık-öncesi hâli olan doğa durumunun mükemmel bir durum olarak, yani hiç de kendisinin ötesinde, ilerisinde bir topluma işaret etmeyen bir durum olarak [kendi kendisine yeten bir durum olarak] anlaşılmasını talebetmek zorunda kalmıştı. Rousseau, doğa durumunun, yani insanın başlangıcının, sosyal insanın hedefi haline gelmesini talebetmek zorunda kalmıştı: sadece, insan kendi başlangıçlarından uzaklaştığı ve bu yüzden de bozulmuş olduğu içindir ki bir amaca ihtiyaç duyar. Bu amaç, en başta adil toplumdur. Adil toplumu adil olmayan toplumdaki ayıran şey, adil toplumun bir toplumun imkan dahilinde olabildiği kadar doğa durumuna yakın olmasıdır: doğa durumunda insanı belirleyen arzu, yani kendini-koruma arzusu, adil toplumun köküdür ve adil toplumun amacını belirler. Bu temel arzu, aynı zamanda, ahlâkî olandan ayırdedildiği şekliyle hukukî olana can veren temel hakdır da: toplum, ahlâka dayanıyor olmaktan o kadar uzaktır ki, ahlâk topluma dayanır; bundan dolayı toplumun amacı ahlâkî terimlerle değil, hukukî terimlerle tanımlanmalıdır; topluma girme yükümlülüğü gibi bir yükümlülük olamaz (veya toplumsal sözleşmenin "halk kitlesi"nde bağlayıcılığı olamaz). Ahlâkın anlamı ve statüsü her ne olursa olsun, o, toplumu öngerektirir; toplum, hatta adil toplum, doğa(sı) gereği esaret veya yabancılaştırma. Bundan dolayı, insanın bütün sosyal ve ahlâkî boyutu aşması ve doğa durumunun bütünlüğüne ve samimiliğine geri dönmesi gerekir. Kendini-koruma kaygısı insanı topluma girmeye zorladığı için,

Rawls'un yaptığı gibi "orijinal pozisyon"a gitmeye, hiç gerek olmadığı gibi pre-modernler için böyle bir şey, insanın özüne olsa olsa bir hakaret sayılır, insanın sahip olduğu potansiyelleri inkar sayılırdı; bu yüzden onlar, insanın potansiyelleri açısından kendisine ulaşabileceği ve bu potansiyeller ile birlikte kendisini gerçekleştirebileceği *telos*'a, sonunda ulaşılacak olan amaca, evet başa değil sona gözlerini dikiyorlardı.

insan kendini-korumanın ötesindeki kendini-korumanın köküne geri gitmelidir. Bu kök, bu mutlak başlangıç, varoluş hissidir, salt varoluşun hoşluğunun duyumsanışıdır. Geleceği hiç düşünmeden kendinin hal-i hazır varoluşuna dair biricik hisse kendini bırakarak, her türden kaygı ve korkunun o kutlu unutuluşu içerisinde öylece yaşayarak birey, tüm varoluşun hoşluğunu duyumsar: o, doğaya geri döner. Birisinin [hal-i hazırdaki] varoluşunun hissidir ki, onun varoluşunun korunması arzusunu ortaya çıkarır. Bu arzu, insanı, tamamen eyleme ve düşünceye, bir kaygı, ödev ve ıstırap hayatına kendini adamaya zorlar ve bu yolla da insanı, kendi kökeninde veya derinliğinde gömülü olan saadetten koparır. Ne var ki pek az insan, doğaya geri dönme yolunu bulmaya muktedirdir. Varoluşun korunması arzusu ile varoluş hissi arasındaki gerilim, kendini, böylece, şu iki şey arasındaki çözümsüz husumette ifade eder: en iyi ihtimalle iyi yurttaşlar olacak olan büyük çoğunluk ile yeryüzünün tuzu olan münzevi hayalperestler arasındaki hasımlık. Rousseau, meseleyi bu noktaya kadar getirip tam da bu husumette bıraktı. Rousseau'nun problemini devralan Alman filozoflar, bir bağdaştırmanın mümkün olduğunu ve bu bağdaştırmanın Tarih tarafından gerçekleştirilebileceğini veya zaten gerçekleştirilmiş olduğunu düşündüler.

Alman idealist felsefesi, modernitenin ilk dalgasının yol açtığı alçalmaya karşı savaşıırken, klasik politika felsefesinin yüksek seviyesini geri getirmek ve hatta geri getirmekten fazlasını yapmak iddiasındaydı. Nitekim, Erdem'in Özgürlük ile yer değiştirmesinden hiç söz etmezsek, modernitenin ikinci dalgasına ait politika felsefesi, tarih felsefesinden ayrılamaz niteliktedir ve klasik politika felsefesinde hiç tarih felsefesi yoktur. Peki tarih felsefesinin anlamı nedir? Tarih felsefesi, adil düzenin hayata geçirilmesinin özsel zorunluluğunu gösterir. Nihai hususlarda hiç değişiklik yoktur, yani, ilk dalgada standartların alçaltılmasına götüren aynı gerçekçi eğilim, ikinci

dalgada tarih felsefesine götürmüştür. Tarih felsefesinin devreye sokulması, standartların alçaltılmasına karşı sahici bir çare olmamıştır. Adil düzenin hayata geçirilmesi, kör bencil tutku ile sağlanır: adil düzen, hiçbir şekilde adil düzene yönelmeyen insanî etkinliklerin niyetlenilmemiş yan-ürünüdür. Adil düzen, acaba, Platon'un tasarladığı kadar muazzam bir şekilde Hegel tarafından tasarlanmış olabilir mi ki, diye tereddütte kalınabilir. Evet Hegel kesinlikle bunu düşünmüştü, ama Platon tarzında değil de Machiavelli tarzında tesis edilmek üzere düşünmüştü: adil düzenin kendisiyle çelişen bir tarzda tesis edilmek üzere düşünmüştü. Komünizm sanrıları, Hegel'in ve hatta Kant'ın önceden kapıldığı sanrılardır.

Alman idealizminin maruz kaldığı güçlükler, modernitenin –bizi bugüne taşıyan dalganm– üçüncü dalgasını yarattı. Bu son çığır, Nietzsche tarafından başlatılmıştı. Nietzsche, varlığını 19.yüzyılın tarih bilincine borçlu olduğunu düşündüğü bir kavrayışı aynen korudu. Fakat, halis birey ile modern devlet arasında bir uyum olabileceği öncülünü reddettiği kadar, tarihsel sürecin rasyonel olduğu görüşünü de reddetti. Denebilir ki, tarih bilinci düzeyinde Nietzsche, Hegel'in bağdaştırmasından Rousseau'nun antinomisine, çatışkısına geri dönüyordu. Bu yüzden de, tüm insanî yaşam ve düşüncenin, nihaî olarak, ufuk-açıcı yaratımlara dayandığını ve bu yaratımların rasyonel yoldan meşrulaştırılmaya hiç gelmeyen yaratımlar olduğunu öğretiyordu. Yaratıcılar ise büyük adamlardı. Kendisine yeni bir yasa tayin eden ve bunun tüm meşakkatine katlanan münzevi yaratıcı, Rousseau'nun münzevi hayalperestinin yerine geçiyordu. Çünkü Doğa, nizamî ve merhametli olmaktan kesilmişti. Bundan dolayı, temel varoluş deneyimi, saadet değil, ıstırap, boşluk deneyimi, bir dipsiz derinlik, uçurum deneyimiydi. Nietzsche'nin yaratıcılığa yaratıcı bir şekilde yaptığı çağrısı, kendi yaşamlarında devrim yapacak olan bireylere hitabediyordu, toplum veya ulus için devrim yapacak olanlara değil. Fakat onun

beklediği veya umduğu şey, hem amansız hem de aman dileyen, hem soruşturan hem de soruşturulmaya istekli olan çağrısının, kendisinden sonraki kuşakların en iyi insanlarını, gezegeni yönetmeye muktedir gerçek şahsiyetler olmaya ve bu sayede yeni bir soylular sınıfı teşkil etmeye ayartmasıydı. O, evrensel bir sınıfsız ve devletsiz toplumun, iddiaya göre, zorunluluğunun karşısına gezegen çapında bir aristokrasi imkanı çıkarıyordu.⁴⁴ Modern batı insanının uysallığından emin olan Nietzsche, büyük muhalifinin vaktiyle göstermiş olduğu kadar küçük bir çekince ile geniş insan kitlelerinin “acımasız imha”sı kutsal hakkını va’zediyordu. O, okuyucularını yalnızca sosyalizm ve komünizmden değil, ama bir o kadar konservatizm, nasyonalizm ve demokrasiden de tiksindirmek için, tutkulu ve büyüleyici konuşmadaki o daha üstünü olmayan ve bitmek tükenmek bilmeyen gücünü bolca kullandı. Bu büyük sorumluluğu kendi üzerine aldıktan sonra, okuyucularına politik sorumluluk yönünde bir yol gösteremedi. Okuyucularını, politikaya karşı sorumsuz bir kayıtsızlık ile sorumsuz politik seçenekler arasında seçim yapmaları haricinde, seçim yapamaz halde bıraktı. Böylece de, o, öyle bir rejim hazırladı ki, bu, devam ettiği sürece, itibarını kaybetmiş demokrasiyi tekrar altın çağ gibi gösteren bir rejimdi.⁴⁵ O, hem modern durum hem de insanî yaşam anlayışını kendi güç istemi öğretisi ile ifade etmeye çalıştı. Güç istemi felsefesine içkin olan güçlük, Nietzsche’den sonra, eternite nosyonunun apaçık terkiine götürdü. Modern düşünce, doruğuna,

⁴⁴ Yani, Strauss’a göre, Nietzsche bir zorunluluk olduğu iddia edilen şeyin karşısına bir imkânı yerleştiriyordu; sınıfsız ve devletsiz toplumun karşısına aristokratlar sınıfını ve aristokratik yönetimi koyuyordu; evrensel olanın karşısına gezegensel (planetary) olanla, dünyasal veya küresel olanla çıkıyordu. Demek ki, zorunlu olana karşı mümkün olanı, sınıfsız ve devletsiz topluma karşı sınıflı ve devletli toplumu, evren çapında olana karşı sadece gezegen çapında olanı istemeyi isteyen bir dalga başlatıyordu.

⁴⁵ Bu ifade Platon’un 7. Mektup’taki şu ifadesine benziyor: “...çok geçmeden, eski düzeni âdeta altın çağ imiş gibi arattıklarını açıkça gördüm.” (*Mektuplar*, çev. İ. Şahinbaş, M.E.B., 324e.)

en yüksek öz-bilincine, en radikal historisizmde ulaşır, demektir ki, eternite nosyonunu kesinkes unutuşa mahkum edişte ulaşır. Eternitenin unutuluşu veya başka deyişle insanın en derin arzusundan uzaklaşılması ve bununla da öncelikli meselelerden uzaklaşılması, ta başından itibaren, modern insanın, doğaya mutlak şekilde egemen olmak, doğanın efendisi ve sahibi haline gelmek, şansı fethetmek için ödemek zorunda kaldığı bedeldir.

Dizin

ahlâk, 12, 72, 77, 78, 95, 97
 ahlâk felsefesi, 12, 18
Alman idealist felsefesi, 90, 96
Apolojistler, 9
Aristoteles, 8, 23, 33, 57, 65, 67, 68, 70, 91
 Atina Teşkilatı, 67
 Politika, 52
 Aristotelesçilik, 27, 85
ateizm, 21
Atina, 4, 9, 10, 11, 12, 15, 17, 32, 61, 65
 Atina Okulu, 3
 Atina-Kudüs ilişkisi, 12
Averroizm, 76
Batı, 10
 Batı medeniyeti, 10
 Batı rasyonalizmi, 3
Bergson, 42
Cassirer, 2, 12, 21
Cohen, 10, 12, 42
Columbus, 75
Comte, 44
Copernicus, 53
Cosimo, 75
demokrasi, 53, 71, 72, 98
Descartes, 51, 59

devlet, 47, 50, 69
Dialektik, 53
dikaïosune, 23
doğa durumu, 5, 87, 96, 97
Drury, 25, 26
dualizm, 73
erdem, 1, 63, 64, 68, 70, 71, 72, 76, 77, 78, 79, 81, 84, 86, 90, 91
esoterik, 4, 18, 19, 21, 22, 23, 24, 26
etik, 12, 44, 47, 94, 95
 etik nötralite, 47, 95, 96
 formal etik, 94
 maddî etik, 94
evrimcilik, 44
exoterik, 4, 18, 19, 21, 23, 24, 26
fanatizm, 58
Farabî, 3
faşizm, 9
Girit, 61, 65
Grek felsefesi, 10
Harrington, 84
Hegel, 8, 21, 91, 97
Heidegger, 3, 9, 10, 11, 12, 42
Herzl, 36
Hesiodos, 69
Hitler, 2, 12
Hobbes, 3, 6, 8, 85, 86, 87, 88, 89, 92, 95
 Yurttaş Üzerine, 86
Homeros, 60
Hristiyan Kilisesi, 82
Husserl, 42
Jacobi, 2, 21
Jafaa, 25
Kant, 6, 8, 21, 94, 97
 Saf Aklın Eleştirisi, 50
Katolik Kilisesi, 49
Kierkegaard, 21
komünite, 27

- politik komünite, 24
 komünizm, 8, 72, 98
 konformizm, 72
 konservatizm, 98
 Kudüs, 4, 9, 10, 11, 12, 15, 17,
 Kutsal Kitap, 10, 13, 15, 16, 66
 Leibniz, 22
 Lessing, 21, 22, 23
 liberalizm, 8, 20
 Locke, 8, 88, 89, 91, 92
 Lucretius, 90
 Machiavelli, 3, 8, 10, 25, 75,
 76, 77, 78, 79, 80, 81, 82,
 83, 84, 85, 87, 89, 97
Floransa Tarihi, 75
Prens Üzerine, 86
 Maimonides, 3
 Marx, 77
 Mendelssohn, 21
 modern , 5, 51, 55
 modern batı toplumu, 54
 modern bilim, 51, 55
 modern devlet tipi, 50
 modern doğa bilimi, 44
 modern düşünce, 100
 modern felsefe, 6, 8, 59
 modern insan, 7
 modern zamanlar, 5
 modernite, 3, 96
 modernite krizi, 4, 5
 Montesquieu, 85, 89, 90
 Esprit des Lois, 89, 90
 nasyonalizm, 98
 Nietzsche, 3, 9, 10, 11, 97, 98
 nihilizm, 45, 47
 otoriteryanizm, 53
 özgürlük, 33, 70, 73, 78, 80, 81,
 90, 94, 95
 paganizm, 76
 panteizm, 21
phronesis, 23
phusis ve *nomos* ilişkisi, 5
 Pinsker, 36
 Platon, 3, 8, 15, 17, 25, 27, 28,
 47, 57, 60, 63, 65, 69, 73,
 91, 97
Phaidros, 23, 24
Politeia, 66
Yasalar, 15, 60, 62, 64, 65
Sokrates'in Savunması, 64
 Platonculuk, 55
polis, 41
 politik, 6, 8, 24, 26, 27, 33, 39,
 40, 41, 53, 84, 85, 89
 politik bilgi, 39, 40, 41
 politik bilgelik, 39
 politik birlik, 37
 politik davranış, 53
 politik denetim, 71, 72
 politik durum, 61
 politik düşünce, 35, 36,
 58, 64, 85
 politik düşünme, 26
 politik düzen, 26, 35, 53,
 64, 70, 83
politik episteme, 39
 politik erk, 64, 83
 politik eylem, 32, 33, 39,
 50, 60
 politik gelenek, 60
 politik ideal, 90
 politik ideler, 35
 politik insan, 64
 politik kanı, 39, 40
 politik komünite, 27
 politik olaylar, 50
 politik olgular, 50, 53
 politiko-sosyal düzen, 53
 politik öğreti, 85, 89
 politik özgürlükler, 73,
 79, 91
 politik problem, 90
 politik rehberlik, 64
 politik seçim, 64

- politik sorumluluk, 100
 politik şeyler, 33, 35, 38, 39, 40, 41, 50
 politik temeller, 36
 politik tutum, 36
 politik yaşam, 27, 33, 39, 41, 58
zoon politikon, 6
 politika, 7, 15, 18, 24, 26, 33, 35, 36, 38, 39, 48, 50, 67, 68, 75, 76
 politika bilimi, 33, 35, 36, 38, 39, 40, 43, 48, 49, 50, 53, 85
 politika bilimcisi, 24, 26, 41, 53, 76, 83
 politika düşünürü, 36
 politika filozofu, 36, 37, 38
 politika öğretisi, 81
 politika sanatı, 75
 politika tarihi, 48
 politika teolojisi, 37
 politika teorisi, 36, 58
 grup politikası, 53
 güç politikası, 89
 politika felsefesi, 4, 5, 7, 15, 27, 31, 32, 33, 35, 36, 37, 38, 41, 42, 43, 44, 54, 55, 57, 58, 59, 60, 62, 69, 73, 74, 75, 76, 77, 87, 93, 96, politika felsefesi tarihi, 42
 klasik politika felsefesi, 57, 58, 60, 68, 76, 96
 modern politika felsefesi, 58, 75, 76, 92
 pozitivizm, 44, 47, 54, 55
 sosyal bilim pozitivismi, 44, 47, 51
 Rousseau, 8, 70, 85, 90, 91, 92, 93, 94, 95, 96, 97
 genel irade öğretisi, 94
 Schmitt, 2
 Sherlock Holmes, 86
 sofistlik, 73
 Sokrates, 3, 21, 23, 28, 47, 64, 65, 69, 73
 sosyal felsefe, 37
 sosyalizm, 98
 Sparta, 61
 Spinoza, 2, 10, 11, 21, 22, 37, 85
Tractatus Theologico-Politicus, 11, 37
 Strauss, 1, 3, 4, 5, 8, 9, 10, 11, 12, 13, 15, 17, 18, 20, 21, 22, 23, 24, 25, 27, 28, 29
 şarap, 14, 28, 62, 63, 64
 tarih felsefesi, 96
 tarihsellik, 44
 tarihsicilik, 55
 Tertullianus, 9
 Thrasumakhos, 25, 47
 toplum, 6, 33, 37, 40, 45, 46, 48, 50, 54, 55, 56, 62, 64, 66, 67, 69, 77, 78, 79, 81, 87, 88, 94, 96, 97
 adil toplum, 96, 97
 iyi toplum, 57
 kitle toplumu, 40, 44
 medenîleşmemiş toplum, 69
 sivil toplum, 50, 93, 94
 toplumun irâdesi, 84
 toplumsal sözleşme, 97
 utilitarianizm, 81
 totalitarianizm, 94
 Weber, 51
 Whitehead, 42
 Yahudi, 1, 2, 12, 14, 28, 49, 69, 81
 yararcılık, 44
 yeni-Kantçılık, 42, 44

Leo Strauss

Politika Felsefesi Nedir?

"Hepimiz yeni bilimin ve teknolojinin muazzam başarısını biliyoruz ve hepimiz insanın gücünün muazzam artışına şahit olabiliriz. Ama belirtmek zorundayız ki, bilgelik ve iyilikte buna mukabil bir artış yoktur. Modern insan, önceki insandan daha iyi mi daha kötü mü olduğunu bilmediğimiz bir devdir... Modern insan, kör bir devdir."

Leo Strauss, "Progress or Return?"

"Strauss, bir politika filozofudur. Ne kendini ne de bizi aldatır. Düşüncesi de sözü de korkusuzdur. O, Platon ile şarap, Sokrates ile baldıran içer. Strauss için felsefe bir *Pharmakon*'dur."



Paragone

