

## POLİTİK OLANIN DOĞASINI CİDDİYE ALMAK: LEO STRAUSS VE MODERNİTE ELEŞTİRİSİ

Efe BAŞTÜRK\*

### ÖZ

*Bu çalışmanın amacı, Leo Strauss'un politik olanın doğasına ilişkin düşüncelerini incelemektir. Strauss, politik olanın doğasını, filozof ve filozof olmayan arasındaki bir ayırmadan hareketle kavrar. Politik olanın bu şekilde kavranışı, politik olanın aynı zamanda felsefe ve moralite ile ilişkisini de yansıtır. Strauss, politik olanın eşitsizlikçi doğasını, politik felsefenin en temel sorusu olan 'en iyi rejim' sorusu için en uygun olanak olarak görür. Modern politik felsefeyi bu eşitsizlikçi zeminden hareketle inceleyen Strauss'a göre Machiavelli ve Hobbes'un düşünceleri politik olanın doğasını doğru anlamaktan uzaktır. Onlar, politik olanın doğasına karşı bireysel insan doğasını ve onun eşitlikçi temelini önceler. Bu eşitlikçilik ise, Strauss'a göre politik olanı güce, iktidar arzusuna ve bitimsiz çatışmaya indirgeme tehlikesi taşımaktadır.*

**Anahtar Sözcükler:** Leo Strauss, politika felsefesi, eşitlikçilik, politik olan, doğa

## TAKING THE NATURE OF THE POLITICAL SERIOUSLY: LEO STRAUSS AND HIS CRITICISM OF THE MODERNITY

### ABSTRACT

*The aim of this study is to examine Leo Strauss's thoughts on the nature of the political. Strauss conceives the nature of the political through a distinction between philosopher and non-philosopher. This understanding of the political also reflects its relationship with philosophy and morality. Strauss sees the inegalitarian nature of the political as the most appropriate possibility for the 'best regime' that is the fundamental question of political philosophy. According to Strauss, who examines modern political philosophy from this inegalitarian basis, the thoughts of Machiavelli and Hobbes are far from correctly understanding the nature of the political. They prioritize an individual human nature and its egalitarian basis over the nature of the political. For Strauss, this kind of egalitarianism carries the danger of reducing the political to power, desire for power and endless conflict.*

**Keywords:** Leo Strauss, political philosophy, egalitarianism, the political, nature

\* Doç. Dr. Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Bölümü  
E-posta: efebasturk83@gmail.com, ORCID: 0000-0001-7117-0734

## Giriş

Yirminci yüzyılın önemli politika düşünürlerinden biri olan Leo Strauss, klasik düşünencinin çağdaş temsilcilerinden biridir aynı zamanda. Eserleri, her ne kadar düşünürler üzerine kaleme alınmış monografiler gibi görülse de, söz konusu metinlerde politik felsefenin serencamını da alttan alta izler ve işler. Strauss, klasik politika felsefesinin, yani politik düşünceyi moral bir soru etrafında kurgulayan ve politik olanı 'en iyi rejim' sorunsalı dahilinde ele alan yaklaşımın bir takipçisi ve temsilcisi olarak bilinir. Bu, aynı zamanda, politik olanı moral olanın dışında ya da ondan bağımsız ve özerk bir alan gibi kavrayan modern politik düşünceyi eleştirmesinin de en önemli nedenlerinden biridir. Machiavelli ve Hobbes'la başlayan modern politika felsefesi, Strauss'a göre yalnızca klasik [politik] felsefenin reddedilişi değildir. Bu yol ayrımı, aynı zamanda politik olan ve ontolojik karakteri hakkında yeni bir bağlamın ve kavrayışın ortaya çıkma anını da temsil eder. Strauss, modern politik felsefeyi politik olanın doğası hakkındaki varsayımlarından dolayı eleştiriye tabi tutar. Onun klasik politik felsefeye dönme ve onu çağdaş dünyada yeniden uyandırmaya çalışmasının nedeni de bu bağlamda düşünülmelidir. Strauss'a göre modern politik felsefe, politik olanı oldukça yanlış ve hatta tehlikeli bir düzeyden kavrar. Bu tehlikeli düzey, Machiavelli'nin açtığı 'yeni yol' ve muhtevastaki varsayımlarla şekillenir. Machiavelli'nin politik olanı *fortuna*'yı dize getiren bir 'tarih kurucu' *virtü*'nün yaratıcı edimine indirgemesiyle beraber, politik olanın kurucu etkisi olan güç moral olandan özerkleşmiş, dahası moralite 'askıya alınabilir' veya 'göz ardı edilebilir' bir alt düzeye indirilmiştir.

Strauss'un modern politika felsefesinde klasikler nezdinde eleştiriye tabi tuttuğu bir diğer isim Hobbes'tur. Hobbes, Strauss'a göre klasik doğal hak düşüncesinin yerine koyduğu modern doğal hak fikriyle modern liberalizmin kurucusudur. Strauss, Hobbes nezdinde inşa edilen 'bireyci' düşünencinin yalnızca temel hak ve özgürlükler noktasında devleti anayasal sınırlar içine alma girişimi olmadığını farkındadır; bireycilik, politik olanın ontolojisinde bir kırılma anının temsidir. Hobbes'un bireyciliği, politik olanı doğrudan 'doğal hak' mefhumuna indirgemek suretiyle ödev yerine hak düşüncesini geçirmenin başlangıcıdır. Hobbes, devletin kuruluş anını doğa durumunda, beşeriyet öncesi doğal haklarda temellendirirken, aslında politik olanın temeline bireyci bir moraliteyi dahil eder. Machiavelli'nin açtığı yolda yürüyen Hobbes, doğa durumundaki hayatı koruma dürtüsünün yol açtığı 'sürekli savaş' olgusunu 'doğal' addederek, insanın doğal varoluşuna kayıtlı şiddeti bir bakıma politik olanın dışarıda

bırakamayacağı ve aynı zamanda moralitenin konusu yapılamayacak bir gerçekliğe dönüştürür. Şiddet, Hobbes'la birlikte, politik olanın itici gücü, yani hareketini belirleyen yasına evrilir.

Bu makale, Strauss'un modern politik felsefeye dair incelemelerindeki eleştirel güzergahı tespit etmek maksadıyla, onun klasik politik felsefeye olan ilgi ve yöneliminin niçin güncel ve önemli sayılması gerektiği tezini savunmayı amaçlamaktadır. Çalışmanın ilk kısmında, Strauss'un modernite eleştirilerine temel oluşturması için onun klasik politika felsefesine dair görüşleri ve incelemeleri sunulacaktır. İkinci kısımda ise, modern politik felsefenin iki büyük kurucusu ve kuramcısı olan Machiavelli ile Hobbes'un düşünceleri sunulacaktır. Sonuç kısmında ise, Strauss'un politik olanın doğasına yerleştirmiş olduğu felsefe-politika eşitsizliğinin modernite tarafından reddedilmesinin nelere yol açmış olabileceği ve politik felsefenin bu eşitsizliğe geri dönme ihtiyacı olup olmadığına dair bir tartışma yürütülecektir.

## 1. Klasiklerin Mirası veya Unutulmuş Olanı Hatırla[t]mak

Strauss'un klasik politika felsefesi üzerine değerlendirmeleri, onun modern politik felsefe eleştirisinden bağımsız düşünülemez. Strauss, en başından beri, politika felsefesini, klasik ve modern arasındaki bir ihtilaf olarak kavramıştır<sup>1</sup>. Klasikler ve modernler arasındaki fark, Strauss'a göre yalnızca tarihsel koşulların düşünme tarzı üzerinde bıraktığı etkiler arasındaki bir ayrım olarak kavranamaz. Onlar arasındaki fark, her şeyden önce, felsefe ile politikanın karşı karşıya getirilme biçiminde saklıdır. Antikler, ya da klasikler, felsefenin doğal ve hatta moral açıdan uygun bir eşitsizlik barındırdığı görüşündedir. Buna göre felsefe, filozof-olmayan basit halkın (*demos*) erişemeyeceği veya erişmekten imtina edeceği bir yaşam ve düşünme tarzı olarak, politik varlığın görünür formu olan toplumsal yaşamın dışında, daha doğrusu onunla bir gerilim halindedir. Klasik politika felsefesi, bu anlamda, filozof ile filozof-olmayan (*demos*) arasındaki radikal uzlaşmazlığın ayırıcılığı olarak, politik olan hakkında düşünme biçimidir. Bu, aynı zamanda filozofun içinde bulunduğu toplumun dışında, daha doğrusu ondan ayrı bir sınıf olduğu düşüncesini beraberinde getirir<sup>2</sup>. Klasik politika felsefesi, bu sebeple, filozof ve sıradan halk arasında bir

<sup>1</sup> Leo Strauss, *Politika Felsefesi Nedir*, çev. Solmaz Zelyut, İstanbul: Paradigma, 2000, s.32

<sup>2</sup> Leo Strauss, *Persecution and the Art of Writing*, Chicago: The University of Chicago Press, 1988, s8.

eşitsizlik, hatta bir hiyerarşi varsayar. Bu hiyerarşi, temelde, sıradan halk, yani filozof olmayan kesim ile felsefe arasındaki ilişkinin muhtevassından kaynaklanır. Sıradan halk, gündelik rutinine, alışkanlıklara, geleneklere ve kendisinin oluşturmadığı veya oluşturmaktan bilerek veya endişe sebebiyle geri durduğu fikirlere sahiptir. Bu fikirler, görünüşler (*doxa*) dünyasının içinde türetilen kısıtlı bilgi türü olarak, şeylerin yalnızca görünen ya da üzerinde konuşulmuş ve uzlaşıya varılmış biçimleriyle algılanması yoluyla oluşur. Yani halk, felsefeye uzak ve en önemlisi felsefenin vaat ettiği şeyden habersiz veyahut bile isteye ondan yüzünü çevirmiş haldedir.

Klasik politika felsefesi, Strauss için, politik olanın felsefe ile olan bağlantısını göstermesi nedeniyle yalnızca belirli bir döneme, yani antikiteye atfedilemez. Felsefe, aynı zamanda politik olanın bağlamında bir anlama sahip olması nedeniyle sadece aşkın hakikatin kavranmasına dönük bir tefekkür değildir. Politik felsefe, klasiklerin ısrarla üzerinde durduğu gibi, sosyolojiyle irtibatlı olarak, felsefi olanın toplumsal olan tarafından nasıl görüldüğü, nasıl anlaşıldığı ile yakından alakalıdır<sup>3</sup>. Felsefenin sosyolojiyle olan irtibatı, onun salt ideal olana indirgenemeyeceğini gösterir. Felsefe, bu anlamda, sadece hakikatin araştırılması değildir; o, hakikatin mevcut toplumsal yapı içerisinde nasıl anlaşıldığının, nasıl görüldüğünün, nasıl karşılandığının bilgisini de içermelidir. Strauss, felsefenin sosyolojiyle olan bağlantısını politik felsefenin ontolojisi düzeyinde kavrar. Yani politik felsefe, aşkın hakikat, ya da idea[I] olan ile onun somut yaşamda tatbik edilebileceği düzlem olarak toplumsal-politik yaşamın varoluşsal bağlamı arasındaki ilişkiden hareketle kurulur.

Politik olanın doğası, öyleyse, felsefe ile toplumsal yaşam arasındaki uzlaşmazlıkta saklıdır<sup>4</sup>. Fakat Strauss, bu uzlaşmazlığı 'bilimsel' bir olgu olarak görmez; zira ortada çözülmesi gereken bir problem vardır. Peki filozof-olmayanların çoğunlukta olduğu ve felsefeye hasmane tutum gösterdikleri bir toplumda, bu problem nasıl çözülebilir? Eğer politik olanın doğası, filozof olmayan kesimin doğasını anlamayı gerektiriyorsa, bu, felsefenin aşkın ideallerinden veya kusursuzluğu arayan yöneliminden vazgeçmesini gerektirmez mi? Strauss için çözüm tam da burada saklıdır: öncelikle yapılması gereken şey, bu eşitsizliğin salt olgu olarak kabul edilmeyip aynı zamanda bir

<sup>3</sup> Steven B. Smith, *Reading Leo Strauss: Politics, Philosophy, Judaism*, Chicago: University of Chicago Press, 2006, s.12.

<sup>4</sup> Ömür Birler, "Felsefeyi Korumak Gerekir: Leo Strauss'un Eşitlikçilik Karşısı Muhafazakârlığının Temellerine Dair", *Kültür ve İletişim*, 27(1), 2024 s.86

yaşam biçimi haline getirilmesinin olanaklarının keşfedilmesidir. Yani çözüm, toplumun filozof ve filozof-olmayan şeklinde ikiye bölünmüş varlığının doğal kabul edilmesi, bu eşitsizliğin giderilmeye çalışılmamasıdır -aşağıda göreceğimiz gibi, Strauss'un modernite eleştirilerinin büyük çoğunluğu bu noktaya dayanmaktadır. Fakat bu da tek başına yeterli değildir; çünkü felsefe, alışıldık doğruları dışındaki gerçekleri duymak istemeyen bir halkın tehditkar tavrı nedeniyle daima tehdit altında olacaktır. Öyleyse çözüm, eşitsizliği sadece toplumsal düzeyde değil, fakat politik yaşamın örgütlü varlığı nezdinde de kurmaktır. Platon'un deyişiyle kralların filozof ya da filozofların kral olmaları bu yüzden gereklidir.

Strauss için politik felsefe, felsefe ile politika arasındaki uzlaşmazlığın varlığında kavranabilir bir olgu olmasının yanında, felsefenin politikaya karşı muhafaza edilmesine dair moral bir gerekçeye de sahiptir. Politik olanın doğası, bilgiyi geleneksel kanılarla kısıtlayan halkın doğasını dikkate almayı gerektirdiği gibi, hakikatin yalnızca bilgi düzeyinde kalmayıp somut yaşama tatbik edilmesini şart koşan bir moral-politik içerdiğini de gözetmelidir. Öyleyse politik olanın doğası, sadece ayrı yerlerde konumlanmış iki ayrı konumun -felsefe ile politikanın- birbirilerine temas etmediği bir mesafe olarak görülemez; tersine, politik olan, bu iki alanın daima birbiriyle temas ettiği, ilişkilendiği ama en önemlisi birbirini tehdit ettiği bitimsiz bir çatışma alanı olarak göze çarpar.

Strauss, klasik politika felsefesini, felsefenin politikaya, daha doğrusu politik olanın görünür biçimi olan toplumsal yaşama ve onun kendisini kanaatlerle inşa eden eksilteli varlığına karşı muhafaza edilmesi olarak görür. Bu ayırım, Strauss'a göre temel önemdedir, çünkü felsefenin politikaya karşı korunamadığı bir durum, Sokrates'in idamındaki gibi felsefenin ve felsefeyle politik anlamda özdeş tüm değerlerin savunmasız bırakılışına neden olacaktır. Strauss da bu sebeple klasik politika felsefesini Sokrates'le başlatır, çünkü Sokrates, ilk politik filozoftur<sup>5</sup>. Sokrates'in bu sıfatı almasının sebebi, bir doğa veya aşkınlık araştırması olan felsefeyi insani şeylerin dünyasına doğru kaydırmasıdır<sup>6</sup>. Strauss, sofistlerin Sokrates'ten evvel felsefeye beşeri bir anlam yüklediklerini hatırlatır, bu doğrultuda Sokrates'e 'ilk politik filozof' demenin

<sup>5</sup> Leo Strauss, *Rebirth of Classical Political Rationalism*, Chicago: The University of Chicago Press, Chicago, 1989, s.127.

<sup>6</sup> Sokrates öncesi doğa felsefesi, evrenin denge ve düzeni ile uyumlu bir kozmik varoluşun izini sürmekteydi. Sokrates, doğa felsefesinin bu 'aşkınlıkla uyum' fikrini beşeri dünyaya kaydırmak suretiyle doğa felsefesi ile beşeri -ve politik- felsefe ile bir ortaklık ya da benzerlik kurmaya çalışmıştır.

gereğesi başka bir yerde aranmalıdır. Strauss, Sokrates'in ilk politika filozofu olmasının gereğesini, Sokrates'le beraber felsefenin bir tür yanlışlayıcı ya da düzeltici role bürünmesidir. Felsefe, Sokrates'le beraber, toplumun dünyaya dair eksik, daha doğrusu hakikatten yoksun kanılarının (*doxa*) temelsizliğini ifşa eden ve onları daha üst ve kalıcı bir bilgi vasıtasıyla düzenleyen bir vasfa bürünür. Bu da, kaçınılmaz biçimde, felsefi hakikatler ile toplumun inandığı kanıları karşı karşıya getirir.

Strauss, felsefe ile kanıların, ya da aşkın hakikat ile geçici düşüncelerin karşı karşıya gelişini sadece çatışmacı bir perspektifle değerlendirmez. Strauss'a göre kanaatler dünyası, felsefi olandan azade değildir. Beşeri dünyada adalet, iyilik, doğruluk, vb. konular hakkında kanaatler vardır; mesele, bu kanaatlerin adaletin veya iyinin kendisi olup olmadığını test etmektir<sup>7</sup>. Felsefe, kendisinden önce verili olarak bulunan ve insanların tabi olduğu ya da inandığı tüm o değerler ile ortak kaygıya sahiptir. Bu nedenle felsefe, hiçbir zaman adil veya iyinin tek başına temsilcisi olmamıştır. Felsefeyi politik olanın içinde beşeri dünyanın kanaatleriyle ve tabi ki halkla karşı karşıya getiren, felsefenin bu kanaatler karşısındaki tavrıdır. Felsefe, bu kanaatlerin politik, yani kolektif varlığa ait bir otorite oluşunu tehdit etmektedir. Felsefenin politik bağlam almasıyla beraber ortaya çıkan politika felsefesi, kolektif değerlerin salt uzlaşım oluşturmaktan kaynaklanan otoritesinin yerine felsefi olanın arayışında keşfedilen aşkın ya da kente dışsal bir hakikati geçirir. Politika felsefesinin 'iyi yaşam' ya da 'nasıl yaşayacağız' şeklindeki moral sorusu, böylece toplumun verili yaşam tarzına eleştirel bir gözle yaklaşan politik bir soruya evrilir<sup>8</sup>.

Filozofun sorusu, toplumun ortak kanaatlerinin kökeninde olduğu varsayılan otoriteyi muhatap alır ve onu daha üstün bir hakikatin ufkunda sınılamaya tabi tutar. Sokrates'in muhataplarına yönelttiği sorular, aslında karşısındakinin 'eksik' bilgisini ifşa etmeye dönük olması bu sebeptir. Eksik bilgilerin kaynağında bulunan kanaatler ise bu süreçte olumsuzlamaya tabi tutulur. Netice itibarıyla kanı, doğası gereği eksik bilgidir, çünkü zaman-mekan kısıtlılığı içinde oluşmuş bir bilgi düzeyini ifade eder. Kanaatin politik bağlamı olan kolektif değer yargıları, felsefenin karşısında alt seviyeye indirilir. Çünkü felsefe, karşısındaki kanaatin geçiciliğini, yani onun zaman ve mekan aşırı olamayışını, dolayısıyla da onun sadece belirli bir toplum veya kültür ile ilgili

<sup>7</sup> Leo Strauss, *An Introduction to Political Philosophy: Ten Essays by Leo Strauss*, H.Gildin (der), Detroit: Wayne State University Press, 1989, s.63

<sup>8</sup> Strauss, *Rebirth of Classical Political Rationalism*, s.98

olduğunu dolaylı biçimde gösterir. Bunun politik anlamı şudur: kolektif değer yargıları, doğaları gereği eksik oldukları için, hakkında yargıda buldukları şeylerin hakikatlerini kapsamaktan uzaktırlar. Böylece kanaat, sırf atasal olması sebebiyle bir otorite olarak kabul edilir ve politik olan da bunun üzerine inşa edilir. Filozof, kolektif değer yargılarına saldırmaktan ziyade, onların hakkında hüküm verdiği ilkelerin tarih ve kültür aşırı evrensel bağlamına odaklanır. Adaletin belli bir kültür veya belli bir tarihsel moment içerisinde nasıl kavrandığı değıldir felsefenin sorusu; felsefe, adaletin kendisine, tüm kültürlerin ve tarihin öncesine ve ötesine uzanan doğasına ulaşmayı hedefler.

Ancak Strauss bizi burada uyarır: Sokrates’le beraber, filozofun hakikate ulaşma çabası, her ne kadar felsefenin misyonunu ve vasfını ima ediyor olsa da, bu hakikatin verili veya mevcut olduğu bilinemez. Sokrates’in politik filozof olmasının sebebi, onun verili bir hakikat özelinde hüküm vermesi ya da bir tanım getirmiş olması değil, tersine, hüküm vermeyi reddetmesi, ya da soru sormaktan vazgeçmemesidir<sup>9</sup>. Bu vazgeçmeyiş, filozof ile halkı kaçınılmaz biçimde karşı karşıya getirecektir; çünkü filozof, halkın inandığı değerlerin gayri felsefi olduğunu, buna mukabil halkın inandığı şeyin sadece gelenekten kaynaklı olduğunu gösterir. Ayrıca filozof, sorularını daima dışarıya, kentin ötesine kaydırmasından ötürü, felsefe ile politikanın hem uzlaşmazlığını hem de örtüşmezliğini ifşa eder. Strauss, Sokrates’in öğrencisi olan Platon’un felsefeyi politika-dışı bir düşünme faaliyeti olarak görmesinin üzerinde dikkatle durur<sup>10</sup>.

Strauss’un Platon’un ifadeleri üzerinde dikkatle durmasının politik bir nedeni vardır. Strauss, filozof olarak Sokrates’in felsefenin yanında saf tutarak kent ile felsefe arasındaki derin uçurumu gösterdiğini söyler. Ama Platon aynı yolu izlemez. O, filozofun, politik anlamdan yoksun haliyle kent tarafından tehdit edildiğini görmüştür. Bu sebeple şimdi asıl maksat, yalnız filozofu değil, felsefenin de kendisini korumak olmalıdır. Fakat felsefeyi koruyabilecek şey ne olabilir? Strauss, burada, antikitede var olan ama sonra unutulmuş bir yazım tarzını gündemine alır. Filozof Sokrates’in felsefi olan hakkında doğrudan konuşarak felsefeyi halkla aracısız buluşturmasının (*egzoterizm*) tersine, Platon ile beraber yeni bir felsefe yapma tarzı belirir. Platon, filozofun tehdit altında oluşu gerçeğinden hareketle, felsefeyi politikaya karşı korumak amacıyla, *ezoterik* bir üslubu tercih eder<sup>11</sup>. Strauss’a göre bu tercih, klasik politika

<sup>9</sup> Leo Strauss, *Natural Right and History*, Chicago: University of Chicago Press, 1963, s. 85

<sup>10</sup> Strauss, *Natural Right and History*, s.89

<sup>11</sup> Leo Strauss, *The City and Man*, Chicago: Rand McNally&Company, 1964, s. 52.

felsefesinin kritik bir yönünü temsil eder: yalnızca felsefeden anlayabilen bir kesimi muhatap alan ezoterik üslup, felsefenin kente zarar verebilecek çıplak hakikatini halktan saklayarak, onu politik olanın makul sınırları içinde tutmanın bir aracıdır. Ezoterizm, bu anlamda, filozofun seçkinciliğinden kaynaklı aristokratik bir tutum olmaktan ziyade, felsefeyi kanımlarla yaşayan ve dünyasını onunla kuran çoğunluğa karşı, kendi geleneksel inançlarıyla politik örgütlenmesini kurmuş kenti de felsefenin tekil politik kültürü tanımayan evrenselciliğine karşı koruma amacına hizmet eder.

Strauss, Platon'un politika felsefesini, egzoterizmden ezoterizme doğru bir geçiş olarak okur ve bunun, aynı zamanda, felsefe ile politikanın karşı karşıya geldiği bu gerilimli ilişkide her ikisini makul bir mesafede tutma kaygısının dile getirilişi olduğunu düşünür. Sokratik egzoterizmin felsefeyi politik olanın temelini sarsıcı şekilde dillendirilmesi, ne felsefeye ne politik olana hizmet eder. Felsefe, tıpkı Platon'un *Mağara Benzetmesi*'nde dile getirdiği gibi, filozofun, hakikati temaşa etmiş olsa bile, sonrasında mağaraya dönmesini gerektirir<sup>12</sup>. Filozof, aydınlatması gereken insanlara felsefi olanın yalın gerçekliğini söylemekten ziyade, onlara, onların anlayacağı bir dil ve üslupla aktarmalıdır. Politika felsefesi, bu anlamda, politik olanın ve felsefi olanın doğalarını karşılıklı çarpıştırmaktan ziyade, onları makul bir dengede tutmak için gereken ölçüyü ve üslubu belirlemeyi gerektirir. Bu anlamda felsefenin ve moralitenin ortak kaygısını oluşturan 'iyi yaşam' sorusu, saf ideale dönük olarak anlaşılmalıdır, yalın gerçekliğin doğası dikkate alarak kurgulanmalıdır. Strauss'a göre modern politika felsefesinin temel hatası, bu eşitsizliği yeterince dikkate almamasıdır. Şimdi Strauss'un modernite eleştirilerine yakından bakalım.

## 2. Modern Kriz ya da Doğa'yı Bilme'den Doğa'yı Fethetmeye

Modern politika felsefesi, Machiavelli'nin idealist olmakla suçladığı klasiklere karşı somut gerçekliğin kendini dayatan hakikati koymasıyla başlar. Machiavelli'e göre klasik düşünürler, bir ideanın ve hayalin peşinde koşarken, olan'ı ya da insanın 'gerçekte' yapabileceği şeyleri gözden kaçırmışlardır<sup>13</sup>. Machiavelli, gerçekte olan'ı politikanın asli bağlamına getirmek suretiyle politik

<sup>12</sup> Platon, Devlet, çev. Sabahattin Eyüboğlu ve M. Ali Cimcoz, İstanbul, İş Bankası Kültür Yayınları, 2010, 514a-517e ve Leo Strauss, Devlet: Platon'un Politik Felsefesi, çev. Özgüç Orhan, İstanbul: Pinhan, 2019, s.291

<sup>13</sup> Leo Strauss, "Niccolo Machiavelli", History of Political Philosophy, L.Strauss ve J.Cropsey (der), Chicago: The University of Chicago Press, 1987, s.297



olanı idealin hükmünden ve onun gayrı insani doğasından kurtarmaya çalışır. Bu, klasiklerin aşkın bir bağlamda ele aldıkları iyi'ye insani bir anlam atfetmenin de başlangıç noktasını teşkil eder. Machiavelli ile beraber politika felsefesi, kusursuz bir erdem ve ideal bir yaşam biçimi arayışından vazgeçerek, gerçekte olan'ı ve olabilecek olan'ı düşünmeye başlar. Strauss, Machiavelli'nin, politik olanı amoral bağlamda ele aldığını ifade ederken, insan doğasına içkin bir kötülük sorununu da doğallaştırmak suretiyle politik olanın içine dahil ettiğini söyler<sup>14</sup>. Buna göre Machiavelli, politik olanı gayrı insani bir bağlamda ele almaz; yani ona kusursuz bir erdem veya aşkın bir iyinin sureti veya gölgesi olarak bakmayı reddeder. Kötülük, şeytani ya da amoral olarak nitelendirilerek politik olanın dışına itilemez; çünkü o, insanın ve beşeriyetin doğasına ait bir gerçekliktir. Kötülüğün yadsınamaz gerçekliği, onun sadece 'doğal' kabul edilmeyip aynı zamanda beşeriyetin en üstün formu sayılabilecek politik olanın içkin ögesi olarak kabul etmeyi gerektirir.

Machiavelli, politik olanı beşeri gerçekliğin doğasından ve ona içkin bir kötülük mefhumu üzerinden çıkarsamak suretiyle, insan ve politik şeylerin doğasını da moralitenin ufkundan kopartır -bu, insan doğasının salt kendinde anlaşılabilir olarak kavranabileceğinin işaret fişeğidir ve bu düşünceyi sistemleştirmek Hobbes'a nasip olacaktır. Machiavelli, öyleyse, insan doğasında veya beşeri yaşamında aşkın bir iyi'ye yönelmenin olmadığını, tersine insanın tabiatı gereği kendi çıkarlarını düşünen bencil yaradılışlı bir varlık olduğu fikrini ortaya koyar. Strauss, Machiavelli'nin bu düşüncelerinde asıl dikkat çeken şeyin, toplumun, insandan önce gelmediği tezinin dile getirilmiş olmasıdır<sup>15</sup>. Yani insan, Machiavelli'ye göre, bir düzenin içine doğmaz, tersine o, bir kaosun içine atılmış olarak bulur kendisini. Ne tanrıların ilahi düzeni ne de evrenin kozmik düzeni vardır insanı koruyup kollayacak ya da ona ilahi rehberlik edecek olan. Düzenin öncesinde sadece belirsizlik vardır ve insan, dünyasını, bu düzensizliği alt etmek yoluyla kurar. Yasa denilen şey de, bu 'tarihsel' gerçekliğe uygun olarak, ilahi veya kozmolojik bir kökene ait değildir; tersine, yasa, tıpkı tarih gibi, insani edim vasıtasıyla kaosun düzene çevrilmesiyle başlar.

Toplum, şayet insandan önce gelmiyorsa, bu, toplumun insan eliyle kurulmuş olduğunu ve üstelik bu edimin beşeriyet-öncesine ait olduğunu gösterir. Strauss, toplumun beşeriyet-öncesi bir insani edim vasıtasıyla

---

<sup>14</sup> Leo Strauss, *Thoughts on Machiavelli*, Chicago: The University of Chicago Press, 1958, s.10.

<sup>15</sup> Strauss, *Politika Felsefesi Nedir*, s.76

kurulmuş olduğu fikrini, kötülüğün politik şeylerin doğasına içkin olduğu fikriyle birleştirmekten çekinmez. Çünkü Machiavelli'nin zaten bunu sezdiğini düşünür. Machiavelli, politik şeylerin doğasına kötülüğü yerleştirirken aslında tam da toplumun kuruluşunun bizihi kötülükten doğduğunu anlatmaya çalışmak istiyordur. Strauss'a göre Machiavelli, toplumun kuruluşunu kaostan kozmosa geçiş olarak düşündüğü için, toplumu veya düzeni kurmaya dönük her eylemin doğası gereği moraliteden bağdaşık olabileceğini söylemeye çalışmaktadır. Machiavelli, öyleyse, politik şeylerin doğasını sadece kötülükten değil, fakat aynı zamanda zorunluluktan (*neccesitas*) da türetmeye çalışır<sup>16</sup>. Politik şeylerin doğası ya da politik olanın ontolojisi, kaosu düzene çevirme becerisi ile bu beceriyi tarihsel anın moralite tarafından kapsanamaz tekilliğini dikkate alma ferasetine (*virtû*) dayalıdır.

Machiavelli'nin politik düşüncesinde kaostan tarih ve düzen çıkarma feraseti kurucu Prens'in maharetinde (*virtû*) saklıdır. Fakat Prens, yalnızca kaosu düzene çevirecek olan kişi değildir, o, tarihi ve düzeni kuran eylemiyle yeni bir moralitenin de kurucusudur<sup>17</sup>. Prens, bu anlamda, kendisini aşan veya önceleyen bir erdeme tabi değildir; o, moral olanı kendi eyleminde yaratır ve şekillendirir. Machiavelli, politik olanı Prens'in tarih ve düzen kurucu eyleminin özerkliği ve özgürlüğünde var eder. Prens, ne antikitenin filozof-kralı ne ortaçağın tanrı-kralıdır; o, insanlara hükmedecek olan düzeni yaratacak, böylece onların nezdinde şan-şeref konumuna yükselecek bir önderdir<sup>18</sup>. Prens, kaosu düzene dönüştüren kişi olarak, sadece tarihi kuran değildir; o, moraliteyi de baştan belirler. Bu, politik olanın ontolojisinin radikal değişiminin de habercisidir: politik olan, artık moralite tarafından belirlenmeye açık bir etiğin sahası değil, tersine kendine has bir moralite yaratmaya muktedir otonom bir alandır. Machiavelli'nin Prens'i, moral olanı kendisi belirlediği için -çünkü moral olan, Prens tarafından kuruluna düzenin gerçekliği nezdinde belirlenir- Prens'in varlığından bağımsız, ona buyurma gücü ve yetkisine haiz bir moraliteden söz etmek imkansızlaşır. Yine de bu, Machiavelli'de moral olanın yokluğunu ispat etmeye yeterli değildir; Machiavelli, Prens'in düzen kurucu tarihsel eylemine içkinleştirdiği en yüksek moraliteyi politik olanın ufkunda kavrar. Mesele, artık 'iyi yaşam' ya da 'en iyi rejim' sorularından ziyade, verili tarihsel şartlarda hangi eylemin düzen kurmaya muktedir olup olmadığının araştırılmasıdır. Machiavelli,

<sup>16</sup> Strauss, Niccolo Machiavelli, s.277.

<sup>17</sup> Strauss, An Introduction to Political Philosophy, s.87.

<sup>18</sup> Strauss, Politika Felsefesi Nedir, s.79.

böylece, politikayı idealden kopardığı gibi, onu verili gerçekliğin olanaklı dünyasına, yani insan doğasına indirgemenin önünü açar<sup>19</sup>.

Machiavelli'nin düşüncesi, aynı zamanda, hedeflenen bir yaşam için ideal olandan uzaklaşmayı da gerektirir. Machiavelli, bu anlamda, sadece politik olanın varlığında belirlenen yeni bir moralite önermez, o aynı zamanda yeni bir bilim de ortaya koyar. Bu yeni bilimin nirengi noktası, ideal olanla insani doğa arasındaki uçurumdur. Machiavelli, klasikleri naiflikle eleştirirken, onların insanı anlamadıklarını söyler<sup>20</sup>. Olması gerekene o denli yoğunlaşmışlardır ki, gözlerinin önünde olandan haberleri yoktur. Bu, Prens'in yazarının ürkütücü gerçekliğini yansıtan epik fragmanlardan biridir ve modern politika felsefesinin 'doğa' mefhumuna yüklediği 'yeni' anlamın da habercisidir.

Fakat Machiavelli'nin öğretisi modern politik felsefenin inşası için yeterli değildir. Çünkü onun düşüncesi, ihtiyatlı ve feraset sahibi bir Prens'in şahsi erdemine (*virtù*) bağlı olarak gelişir. Aynı zamanda Machiavelli, politik olanı iktidarı ele geçirme veya muhafaza etme stratejilerine indirgemekten kaçınmaz. Fakat onun öğretilerinde asıl eksiklik, temelini atmış olduğu bir 'doğa' düşüncesini kapsamlı düzeyde ele almamasıdır. Machiavelli'de politik olan, bir taraftan moral olandan özerkleşmeyi başarmış, fakat öbür taraftan Prens'in karizmatik ve tarih kurucu ferasetine tabi kılınmıştır. Moral olandan özerkleşen bir politika, doğası gereği, herkesin Prens olabileceği bir durumu mümkün kılar. Politik olanın daimi çatışmaya indirgenmesinin özünde yatan şey, Prensliğin kimsenin mülkünde kalamayacak olmasıdır. Machiavelli'nin Prens'e satır aralarında vermek istediği örtük mesaj, politik olanın herkese açık olmasıdır. Bu yüzden ele geçirilmiş bir iktidar, herhangi bir kutsal veya aşkın bir ilkeye referansla sabitlenemez. İktidar, bir mücadelenin, oyunun ve savaşın konusudur ve gücü ele geçiren tarihi ve bu kurulan tarihi meşrulaştıracak moraliteyi oluşturacak yetkiye sahip olacaktır.

Machiavelli'nin eksikliğini giderecek olan ise Hobbes'tur. Strauss'a göre Hobbes'un özgünlüğü ve yeniliği, doğanın mekanik yasalara tabi olarak işleyen bir mekanizma olduğunu söylemesinde saklıdır<sup>21</sup>. Bu ifade, aşkın olanı tefekkür etmeye yönelmiş bir felsefeyi işlevsiz bırakacağı gibi, felsefeye dayalı kurulacak bir politik yapı düşüncesini de geçersiz kılar. Ayrıca, doğa eğer mekanik yasaya

<sup>19</sup> Strauss, An Introduction to Political Philosophy, s.88.

<sup>20</sup> Machiavelli, Prens, çev. Kemal Atakay, İstanbul: Can, 2018, s.71-75 ; Machiavelli, Söylevler, çev. Alev Tolga, İstanbul: Say, 2009, s.213

<sup>21</sup> Strauss, Politika Felsefesi Nedir, s.85.

sahipse, bu onun imal edilmiş olduğunu gösterir; ve eğer doğanın yasası, onun imal edilmişliğini gösteren mekanik yasa fikrinde temelleniyorsa, bu, doğanın ancak mekanik olarak anlaşılabilceğini gösterir. Başka bir deyişle, doğanın yasası, en geniş anlamıyla, yalnızca imal edilmiş şeylerin bilinebilir olduğu fikrine dayanır<sup>22</sup>. Evrenin tam ve eksiksiz bütünlüğünü ima eden aşkın bilgi kavranamazdır; bu yüzden bilgi, felsefi içeriğinden soyutlanmaya mahkumdur. Bilgi, bundan böyle, insanın yapabilirlikler yoluyla kuracağı dünya için amaç değil yalnızca araç olabilir.

Hobbes'un özgünlüğü, onun 'özgürlük' fikrinde yatar. Hobbes, insani olanaksızlığı, tıpkı hocası Machiavelli gibi, insanı zayıflatan bir şey olarak değil, tersine insanın dünyaya uyum sağlaması için gereken temel gerçeklik olarak görür. Doğa kavranamaz ise, bu, insanın doğa karşısında zayıf ve edilgen durmasını değil, bilakis ona hükmedebileceği şekilde yaklaşmasını şart koşar. Eğer doğayı bilemiyorsam, onun bütünlüğünü tam olarak idrak edemiyorsam, kendimle onun arasındaki sınırların bilgisini taşıma sorumluluğum yoktur. Bu yüzden Hobbesçu bilgisizlik, efendiden yoksun bir doğaya hükmedebilme özgürlüğünü bünyesinde taşır<sup>23</sup>.

## 210

Eğer doğanın bütünlüğü kavranamıyorsa, o halde politik şeylerin doğası en temel bilinebilir gerçeklik olarak insanın doğasından başlamak zorundadır. Hobbes, Machiavelli'nin olgudan hareketle bir varsayım olarak öne sürdüğü şeyi, bu sefer analitik bir yöntemle en küçük bileşeni üzerinden ele almayı hedefler. Doğanın ilk ve tek bilinebilir gerçeği olarak insan, kendisiyle ilgili olan şeylerin anlamı ve nedeni olması hasebiyle, ilk çözümlenmesi gereken bilgi nesnesidir. Hobbes, bu ilk çözümlemede, insanı doğal varoluşunda analiz etmeye yönelir ve burada ilk karşılaştığı şey, insanın doğasında ve doğal varoluşunda (*state of nature*) kayıtlı bir kötülüktür. Strauss'a göre Hobbes, kötülüğü yaşam deneyiminin tarihselliğine bağlamak suretiyle aşkın bir moraliteden koparmıştır<sup>24</sup>. Ancak bu, Hobbes'un moral olana karşı olduğu anlamına da gelmez; çünkü Hobbes da Machiavelli gibi yeni bir moraliteye dayanır. Bu yeni moralite, kaynağını aşkın olandan değil, insan yaşamının kendisinden, yani insani olanın ufkundan alır.

<sup>22</sup> Strauss, *Natural Right and History*, s.176

<sup>23</sup> Strauss, *Natural Right and History*, s.175

<sup>24</sup> Leo Strauss, *Political Philosophy of Hobbes: Its Basis and Its Genesis*, çev. Elsa M. Sinclair, Chicago: The University of Chicago Press, 1963, s.4

Ancak Hobbes, Machiavelli'den kritik bir yerde ayrılır. Machiavelli, erdemlerin politik eylem vasıtasıyla inşa edildiğini, dolayısıyla onların tamamen beşeriyet mahsulü olduğunu söylerken, Hobbes, beşeriyetin öncesine dayanan bir doğal hukuktan söz açar. Fakat bu doğal hukuk, ne kozmik bir düzeni ne de klasiklerin varsaydığı gibi beşeriyeti ilahi bir düzene yükseltmek için gerekli sosyal görevleri ima eder. Doğal hukuk, kaynağını insan doğasının gerçekliğinden alır; hak da insan yaşamının veya eylemlerinin yönelmesi gerektiği düşünülen aşkın ya da ilahi amaçlardan değil, en yalın dürtüleri ve arzularından türetilmelidir<sup>25</sup>. Hobbes, insanın en temel arzusunu yaşama itkisine ve bundan müteakip ölüm korkusuna indirgeyerek, hak mefhumunu da bir tür hayatta kalma arzusuna bağlar. Bu arzu, yalnızca bedeni koruma güdüsü değildir; Hobbes'ta en yüksek hak biçiminde kavranır<sup>26</sup>.

En yüksek hak şayet bedeni korumak ve onun radikal kötüsü olarak ölümden kaçmaksa, bu, her bireyin en yüksek hak kategorisindeki yaşam hakkına eşit derecede sahip olduğu anlamına gelir. Her birey, en temel, en doğal ve en üstün yaşam hakkına sahip olma konusunda eşitliğe sahip olduğu kadar, bu hakkı sağlamak için gerekenleri yapma konusunda da hak sahibidir. Bu hak sahipliği, bireyin doğal varoluşundan türettiği için, doğal hukuk da bireyi aşan kozmik bir evrenin düzenine değil, tersine bireysel varlığın en yalın ve en sade gerçekliğine indirgenir. Hobbes'çu doğal hukuk, böylece adaleti bireysel yaşamın muhafaza edilmesine bağladığı gibi, eşitlik vasıtasıyla politik olanı kapsayacak bir iyi'yi bireylerin doğasından türeyen güvenlik arzusuna indirger. Adil ve iyi, böylece filozof ve filozof olmayan arasındaki 'doğal' eşitsizliğin konusu olmaktan çıkarak, bireylerin türdeş olarak sahip olduğu bir 'doğal' eşitliğin bağlamına yerleştirilir. Hobbes, adil ve iyi gibi politik şeylerin aşkınlığın ufkunda belirlenen doğasından kaynaklanan 'en uygun rejim' ideasına, filozofun aristokratik eşitsizliğiyle ulaşılamayacağını böylece ilan eder.

Doğal hukukun politik şeylerin doğasına indirgenmesi suretiyle, 'nasıl yaşayacağız' şeklindeki klasik soru, olgusal gerçekliğin ifadesi olan 'nasıl yaşıyoruz' sorusuna dönüşür. Ancak Hobbes, Machiavelli'nin politik olanın içinde kalarak sorduğu 'nasıl yaşıyoruz' şeklindeki soruyu, politik olanın öncesine, hatta kökenine doğru genişletir. Böylece doğal hukuk, bireylerin politik olanın içerisinde, onunla dolayımınmak suretiyle elde etmiş oldukları hakları değil, politik olanın öncesinde salt doğal varoluşlarından ötürü sahip oldukları

<sup>25</sup> Strauss, Natural Right and History, s.179

<sup>26</sup> Strauss, Political Philosophy of Hobbes, s.15

hakları ifade eder. Strauss, yükümlülükler yerine hakları öne çıkaran Hobbes'un, bu sebeple bireyci moralitenin kurucusu olduğunu söyler<sup>27</sup>. Fakat bireyci moralitenin kaynağında politik yaşam yoktur. Hobbes, tersine, toplumsal olmayan insanın içinde bulunduğu apolitik doğa durumunun içinden bir adalet fikri geliştirerek, politik olanın ontolojisinde bir kırılma yaratmıştır. İnsanın doğal varoluşu içinde hayatı koruma dürtüsünün beşeriyete dair bir 'hak' mefhumuyla ilişkilendirilmesi, hatta onun temeline kaydedilmesi bu sarsıntının esas sebebidir. Hobbes, insanı politik bir varlık olarak gören klasik [politik] felsefenin aksine, insanı politik olanın öncesinde ve ötesinde sahip olduğu haklarla tanımlayarak, politik olanı bireysel varlığın karşısında görece ikincil konuma iter. Politik olan, [doğal] hakların karşılanması için insani kapasite tarafından imal edilen yapay bir duruma (*artifact*) karşılık gelir. Bu, politik olanı teleolojik ve aşkın anlamından çıkartarak, insani doğanın konusu haline getirmek anlamına gelir. Artık politik felsefenin amacı, kusursuz bir toplum düşü kurmak veya mükemmel bir insan yaratmak değil, tersine, insan doğasının en yalın ve temel gerçeklerinden yola çıkarak politik olanı düşünmek ve politik şeyleri de ona göre dizayn etmektir.

## 212

### Sonuç: Doğal Eşitsizliğin Muhafazakarı Olarak Strauss

Felsefeyle aşına olmayanların hak sahipliği üzerinden politik olan nezdinde itibar görmesi, Strauss'un modernite eleştirilerinin en kritik tarafını oluşturur. Filozof olanla filozof olmayan arasındaki 'doğal' eşitsizliğin türdeş bir insan doğası nezdinde eşitliğe vardırılması, Strauss için politik felsefenin sonudur. Strauss, politik felsefenin çıkış noktasını oluşturan ve muhtevasında moral bir yargıyı barındıran 'kim yönetmeli' ya da 'nasıl yaşayacağız' şeklindeki klasik sorunun doğal eşitsizliğe dayanarak yanıtlanması gerektiği konusunda ısrarcıdır. Çünkü bu sorular, öz itibarıyla, toplumun fertleri arasında bir eşitlik olamayacağı gerçeğinden yola çıkarlar. Filozof ile filozof olmayan arasındaki ayırım, bu sebeple olgusal bir ayırım değil, aynı zamanda moral-politik bir ayırımdır. Strauss için 'kim yönetmeli' sorusuna, sorunun özü gereği, yanıt vermek isteniyorsa, o halde yapılması gereken şey, doğal eşitsizliğin pratiğe aktarmanın yolunu bulmak olmalıdır.

<sup>27</sup> Strauss, Political Philosophy of Hobbes, s.161

Çağdaş düşünce dünyasında Strauss'un en ilgi çekici ve aynı zamanda en karanlık yönünü oluşturan şey, tam olarak 'doğal eşitsizlik' fikrinin imlediği pratik-politik sekanslara ilişkindir. Drury, ilgi çeken yazısında, Strauss'un kadim öğretiler üzerine savunusu ve adalet ve erdem gibi moral ilkeler nezdinde kurguladığı politik felsefesinin zaruri olarak işaret ettiği eşitsizliğin, çağdaş küresel dünyada pek çok emperyal müdahalenin teorik çıkış noktası olduğunu ileri sürer<sup>28</sup>. Düşüncelerine bakıldığında, Strauss'un gerçekten de filozof ile halk arasında doğal bir eşitsizlik gördüğü, hatta felsefi azınlığın çoğunluğu yönetmesi gerektiği düşüncesine sahip olduğu aşikardır. Yine de bu, Strauss'u gerçek dünyadaki politik sorun ve sorular konusunda suçlu çıkarmak için geçerli bir zemin sunmaz. Zira Strauss, politik şeylerin doğasının kendi içinde barındırdığı eşitsizliğin yitirildiği modernitede, politikanın güce ve iktidara indirgenmiş olduğundan şikayet eder. Onun felsefi azınlığın yönetme hakkına ve erkine sahip olması gerektiğini düşünme sebebi, tam da modernite eleştirisi ve güncel politik sorunlarla uyumlu olarak, politikanın güce indirgenmesine karşı çıkmasıdır. O, filozofların yönetimini aristokratik eşitsizliğe duyduğu sevgiden dolayı ileri sürmez, amacı, politik olanın moralite ve felsefe ile bağının yitirilmemesini sağlayacak bir düşünsel hattı takip edebilmektir.

Strauss, Machiavelli-Hobbes düşüncesine karşı Platon'un tarafında saf tutmayı seçer. Politik şeylerin, toplumu oluşturan parçalar arasındaki doğal eşitsizlik üzerinden tanımlanması ve yönetimin bu esasa uygun olarak gerçekleştirilmesi, Platon düşüncesinin özünü oluşturur. Platon, Sokrates vasıtasıyla, filozofun vülger çoğunluğun erdemindense kendi ruhuna yönelmesini, çoğunlukla uyumlu yaşamaktansa yalnız kalmasını salık verirken, bu moral farkı aynı zamanda felsefi-politik bağlama oturtur<sup>29</sup>. Bu düşünceye karşı olan modernler, Machiavelli-Hobbes geleneği vasıtasıyla, toplumun eşitlik üzerine oluştuğunu öne sürerler. Fakat Strauss, bu eşitliğin, yasa önünde eşitlikten fazlasını ima ettiğinin farkındadır. Machiavelli-Hobbes izleğinde modern eşitlik fikrinin kökeninde yatan şey, politik şeylerin belirlenmemişliği nedeniyle onların herkese açık olmasıdır. Politik olanı niteleyen unsurun güç, güce bir olanak ve meşruiyet sağlayan şeyin de yaşamı muhafaza etme dürtüsü

<sup>28</sup> Shadia B. Drury, "Taming the Power," Leo Strauss, Education and Political Thought, der. J.G. York ve M. A. Peters, Madison: Fairleigh Dickinson University Press, 2011, s. 179.

<sup>29</sup> Leo Strauss, Studies in Platonic Political Philosophy, Chicago: The University of Chicago Press, 1983, s. 54

olması, politik şeyleri doğal haklar noktasında eşit olan insanlar arasındaki sonsuz ve bitimsiz bir çatışmaya indirgeyecektir.

Strauss, romantikler gibi kalıcı barış fikrini paylaşmaz, neticede o toplumun çatışmalı doğasının farkındadır. Strauss için kritik mesele, 'kim yönetmeli' sorusuna en uygun yanıtı bulmaktır. Klasiklerin varsaydığı doğal eşitsizlik, yani filozof olanla filozof olmayan arasındaki temel ayrım, politik şeylerin doğasında yatan saklı moraliteyi kavramak için anahtar rolündedir. 'Kim yönetmeli' sorusu, felsefe-moralite işbirliğinde, kimin yönetmeye daha fazla ehil olduğunun belirlenmesini içerdiğinden, buradan çıkan doğal eşitsizlik fikri de toplumun bütünü için yararlı olacaktır. Buna karşın, modern eşitlik, politik şeylerin belirlenmemişliği ve buna paralel olarak sonsuz açıklığı içerisinde, herkesin doğal hakkı ve kapasitesi uyarınca güç ve yetki sahibi olabileceğini ima eder. Strauss bu sebeple modern eşitlik fikrinin felsefeyi işlevsiz bıraktığını ileri sürer<sup>30</sup>. Çünkü en iyinin arayışı olarak felsefe, yerini herkesin doğal hakkı uyarınca talep etmekte özgür olduğu bir güç arzusuna bırakmıştır. Machiavelli'nin olgusal tespitlerini bilimsel bir temele oturtan Hobbes ile beraber politik olan, ontolojik içeriğinden soyutlanıp salt insan iradesi tarafından belirlenmeye açık bir alana dönüştürülmüştür. Politik olanın iradeye tabi kılınması, onu kadim ve kalıcı ilkelerin düzlemi olan moraliteden çıkartıp değişimin arenası olan tarihin sahasına yerleştirir. Böylece politik şeylerin düzeni, güç hakkı ve talepleriyle birleşen güç çatışmalarının bitimsizliğine indirgenir. Bunun esas sebebi ise Hobbes'un, doğal hak fikrini, 'yapabiliyor olduğum şeyleri ne ölçüde yapmalıyım' şeklindeki moral sorudan uzaklaştırmasıdır. Hobbes, moral olanın ne olduğunu bilemeyeceğimizi, bilebileceğimiz tek şeyin kendi kapasitemiz olduğunu söylerken, aslında yapabileceğimiz her şeyi yapmaya hakkımız olduğunu örtük olarak ima eder<sup>31</sup>. Doğal ve kadim standartları reddeden modern eşitlik projesi, böylece yasayı da güç talebi ve hakkının sonucu olan iktidarın edinilmesi ile birleştirir. Politik olanın eşitliğe açılması ise, tarih kurucu bir güç yoluyla meşrulaştırılabilecek bir eşitsizliğe yol açabilecektir. Strauss'un kaygısını güncel ve önemli kılan şey, günümüz güç savaşlarına yakından bakıldığında daha iyi fark edilecektir.

<sup>30</sup> Strauss, Political Philosophy of Hobbes, s.102

<sup>31</sup> Strauss, Political Philosophy of Hobbes, s.106



## KAYNAKÇA

- Leo Strauss, "Niccolo Machiavelli", *History of Political Philosophy*, L.Strauss ve J.Cropsey (der), Chicago: The University of Chicago Press, 1987, ss.296-318
- Leo Strauss, *An Introduction to Political Philosophy: Ten Essays by Leo Strauss*, H.Gildin (der), Detroit: Wayne State University Press, 1989
- Leo Strauss, *Devlet: Platon'un Politik Felsefesi*, çev. Özgüç Orhan, İstanbul: Pinhan, 2019
- Leo Strauss, *Natural Right and History*, Chicago: University of Chicago Press, 1963
- Leo Strauss, *Persecution and the Art of Writing*, Chicago: The University of Chicago Press, 1988
- Leo Strauss, *Political Philosophy of Hobbes: Its Basis and Its Genesis*, çev. Elsa M. Sinclair, Chicago: The University of Chicago Press, 1963
- Leo Strauss, *Politika Felsefesi Nedir*, çev. Solmaz Zelyut, İstanbul: Paradigma, 2000
- Leo Strauss, *Rebirth of Classical Political Rationalism*, Chicago: The University of Chicago Press, Chicago, 1989
- Leo Strauss, *Studies in Platonic Political Philosophy*, Chicago: The University of Chicago Press, 1983
- Leo Strauss, *The City and Man*, Chicago: Rand McNally&Company, 1964
- Leo Strauss, *Thoughts on Machiavelli*, Chicago: The University of Chicago Press, 1958
- Machiavelli, *Prens*, çev. Kemal Atakay, İstanbul: Can, 2018
- Machiavelli, *Söylevler*, çev. Alev Tolga, İstanbul: Say, 2009
- Ömür Birler, "Felsefeyi Korumak Gerekir: Leo Strauss'un Eşitlikçilik Karşısı Muhafazakârlığının Temellerine Dair", *Kültür ve İletişim*, 27(1), 2024, ss. 82-109
- Platon, *Devlet*, çev. Sabahattin Eyüboğlu ve M. Ali Cimcoz, İstanbul, İş Bankası Kültür Yayınları, 2010,

POLİTİK OLANIN DOĞASINI CİDDİYE ALMAK: LEO STRAUSS VE MODERNİTE  
ELEŞTİRİSİ  
TAKING THE NATURE OF THE POLITICAL SERIOUSLY: LEO STRAUSS AND HIS  
CRITICISM OF THE MODERNITY  
Efe BAŞTÜRK

Shadia B. Drury, "Taming the Power," *Leo Strauss, Education and Political  
Thought*, J.G. York ve M. A. Peters (der), Madison: Fairleigh Dickinson  
University Press, 2011

Steven B. Smith, Reading *Leo Strauss: Politics, Philosophy, Judaism*, Chicago:  
University of Chicago Press, 2006