



**Kültür ve İletişim**

*culture&communication*

Yıl: 27 Sayı: 53 (Year: 27 Issue: 53)

Mart 2024 - September 2024 (March 2024 - September 2024)

E-ISSN: 2149-9098



2024, 27(1): 82-109

DOI: 10.18691/kulturveiletisim.1398747

**\*\*Araştırma Makalesi\*\***

## **Felsefeyi Korumak Gerekir: Leo Strauss'un Eşitlikçilik-Karşıtı Muhafazakârlığının Temellerine Dair\***

**Ömür BİRLER\*\***

**Öz**

Bu çalışma çağdaş muhafazakârlığın önemli temsilcileri arasında yer alan Leo Strauss'un düşüncesinin temellerini inceleyerek Straussçu muhafazakâr siyasetin eşitlikçilik-karşıtı zeminini açığa çıkartmaya çalışmaktadır. Siyasal düşünceler tarihi alanında sayısız eserler vermiş olan Strauss'un esas odağı Batı'nın krizi olarak adlandırdığı ve antik siyaset felsefesinin terkedilmesiyle ilişkilendirdiği olgu olmuştur. Strauss'a göre bugün Batı'nın yönünü kaybetmiş olmasının ardında modern düşünürlerin antik felsefeye sırtlarını dönmeleri ve antik siyasal düşüncenin en önemli sorusu olan 'iyi yaşam nedir?' sorusunun artık rafa kaldırılmış olması yatmaktadır. Çözümü klasik siyasal felsefeye geri dönüşte gören Strauss'un muhafazakâr siyasetinin kaynağı da burada kendini göstermektedir. Straussçu bir siyasal felsefe kaçınılmaz olduğunu öne sürdüğü filozof ve kent arasındaki gerilime vurgu yaptığı ölçüde muhafazakârlığın iki temel problemiyle karşımıza çıkmaktadır: Seçkin azınlık karşısında niteliksiz kalabalıklar ve felsefi bilginin evrenselliği karşısında siyasal kanıların göreceliği. Çalışma tezini düşünürün antik filozof Ksenofon ve modern siyaset bilimci Hobbes üzerine çalışmalarını karşılaştırarak sunacaktır.

**Anahtar Sözcükler:** Leo Strauss, muhafazakârlık, siyasal felsefe, Thomas Hobbes, modernite

\* Geliş tarihi: 01.12.2023. Kabul tarihi: 13.02.2024

\*\* Orta Doğu Teknik Üniversitesi, İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi

Orcid no: 0000-0001-6128-8691, birler@metu.edu.tr

**\*\*Research Article\*\***

# ***Philosophy Must Be Protected: On The Foundations of Leo Strauss's Anti-Egalitarian Conservatism\****

**Ömür BİRLER\*\***

## **Abstract**

This study analyses foundations of Leo Strauss's ideas who is considered among the significant figures of contemporary conservatism by attempting to uncover the anti-egalitarian foundation of his conservative thought. Known for his numerous works in the field of history of political thought, Strauss's main concern has been the crisis of the West, which he associates with the loss of ancient political philosophy. According to him, the reasons for the loss of direction in the West lie in the modern thinkers' abandonment of the ancient philosophy and its most crucial question: 'What is good life?' The origins of Strauss's conservative politics, for which the resolution lies in the return to classical philosophy, reveal themselves at this point. A Straussian political philosophy exposes itself with two main problems of conservatism to the extent that it emphasizes the inevitable tension between the philosopher and the city: the select few vs. the unqualified masses and the universal knowledge of philosophy vs. the relativity of the political opinions. The study will present its thesis by focusing on a comparison between his works on the ancient philosopher Xenophon and the modern political scientist Hobbes.

**Keywords:** Leo Strauss, conservatism, political philosophy, Thomas Hobbes, modernity

---

\* Received: 01.12.2023. Accepted: 13.02.2024

\*\* Middle East Technical University, Faculty of Economics and Administrative sciences  
Orcid no: 0000-0001-6128-8691, birler@metu.edu.tr

## ***Felsefeyi Korumak Gerekir: Leo Strauss'un Eşitlikçilik-Karşıtı Muhafazakârlığının Temellerine Dair<sup>1</sup>***

### **Giriş**

Yirminci yüzyılın en tartışmalı siyasal düşünce tarihçilerinden biri olarak kabul edilen Leo Strauss'un çalışmaları Fârâbî'den Heidegger'e uzanan geniş bir yelpazeyi kapsamaktadır.<sup>2</sup> Strauss, siyasal düşünceler geleneğine yaklaşımında esas odağının Batı'nın krizi<sup>3</sup> olarak adlandırdığı problem olduğunu her fırsatta dile getirmiş ve eserlerini iki ana tema çerçevesinde şekillendirmiştir: modern projenin teşhiri ve klasik felsefenin geri kazanımı. Bu iki başlı projeyi gerçekleştirebilmek için tüm entelektüel yaşamını modernitenin yarattığı çöküşü deşifre etmeye adanmış Strauss'un çalışmalarının odağı bu bozulmanın tek çaresi olarak gördüğü antik düşüncenin yeniden hayata kazandırılmasıdır.

Bu yüzden siyasal düşünceler tarihine merak salanlar arasında Strauss'un bilinirliği yalnızca eserlerinin titizlikle ve özenle kaleme alınmış olmasından ötürü değildir. Batı'nın krizi sorununa yanıt olarak antik düşünürlerin yapıtlarından alıp yeniden hayat verdiği ezoterik yazım yöntemi de onun şöhretine çok şey katmıştır.<sup>4</sup> Ancak takipçileri tarafından bu kadim öğretim yöntemini geri kazandırdığı için övgüyle karşılanan Strauss ve eserleri bu dar akademik çevre dışında kalanlar için daima şüphe uyandırmıştır. Bu açıdan bakıldığında Strauss'un çağdaş muhafazakârlığın önde gelen temsilcilerinden biri olduğu

<sup>1</sup> Bu çalışma 2007 yılında Carleton Üniversitesi Siyaset Bilimi Bölümü'nde tamamlanmış olan *The Leviathan and the Contours of Conservative Imagination: The Role of Thomas Hobbes in the Works of Schmitt, Strauss and Oakeshott* (*Leviathan ve Muhafazakâr Tahayyülün Sınırları Schmitt, Strauss ve Oakeshott'ın Çalışmalarında Thomas Hobbes'un Rolü*) başlıklı doktora tezinden türetilmiştir.

<sup>2</sup> Ülkemizde bilinirliği oldukça yüksek olan Leo Strauss'un çok sayıdaki eserinden yalnızca beş tanesi Türkçe'ye çevrilmiştir. Bu yüzden bu çalışmada yer alan alıntıların çevirisi aksi belirtilmediği sürece yazara aittir.

<sup>3</sup> Strauss'un Batı'nın krizi ile ne anladığını "Modernitenin Üç Dalgası" başlıklı kısa makalesinde tanımlamaktadır. Ona göre modernitenin krizi kendini "modern Batılı insanın artık ne istediğini bilmediği -yani artık neyin iyi ve kötü, neyin doğru ve yanlış olduğunun bilebileceğine inanmadığı olgusunda kendini gösterir" (Strauss, 1975:81).

<sup>4</sup> Nitekim ülkemizde Strauss hakkında yayınlanan kısıtlı sayıdaki çalışmaların önemli bir kısmı bu konuya ayrılmıştır. Özellikle Strauss'un İslam felsefesine olan ilgisini irdeleyen bu çalışmalar için Strauss'un siyasal muhafazakârlığı geliştirilen analizlerde merkezi bir rol teşkil etmemektedir.

tespiti yetersiz kalacaktır. O aynı zamanda yaşamını adadığı üniversitenin sınırlarının dışında siyasal alana örtük bir gündemle müdahale etmeye çalışsan da bir düşünürdür.<sup>5</sup>

Elbette Strauss'u sıradan bir üniversite hocasının çok ötesinde resmeden bu iki görüşten hangisinin geçerli olduğunu tespit etmek bu çalışmanın sınırlarının dışında kalmaktadır. Fakat tam da bu karşıtlığın kaynağını oluşturan ve Strauss'un eserlerinin tümünün merkezinde yer alan siyaset felsefesi kavramının içeriği onu ve çalışmalarını anlamak için kritik bir önem taşımaktadır. Düşünürün Batı'nın krizi olarak adlandırdığı soruna yönelik çok yönlü saldırısı, içerik ve formülleştirme açısından farklılaşmalar gösterse de daima aynı noktada son bulmaktadır: Felsefe günümüzde özgün anlamını yitirmiş, siyasal olanın boyunduruğu altında girmiştir. Onu tekrar hak ettiği noktaya taşıyacak olansa siyasal felsefeden başka bir şey olamaz. Bu durumda siyasal felsefe hem akademik hem de bir entelektüel girişim olarak Batı'nın krizi'nin çözümünün anahtarını elinde tutmaktadır.

İşte bu çalışmanın sorusu tam bu noktada şekillenmektedir. Siyasal felsefenin yeniden canlandırılması adına sayısız eserler veren Leo Strauss gerçekten bir siyasal filozof mudur? İlerleyen satırların göstermeye çalışacağı üzere yanıt mutlak olarak olumsuzdur. Strauss'un siyasal felsefe başlığı altında sunduğu eserler son tahlilde felsefe ile siyasal olanı karşı karşıya getirmektedir. Bu karşıtlığın altında yatan faktörse, Strauss'a muhafazakâr karakterini kazandıran anti-egaliteryan, yani eşitlikçilik karşıtı seçkinci duruşudur. Çalışmalarında sıklıkla değindiği üzere felsefe seçkin bir azınlığın, ancak ezoterik yazım yöntemi kullanarak kitlelerin kaba görüşlerinden koruyabileceği bir meşgale olduğu ölçüde, siyasal olan her daim felsefeye karşı bir tehdit rolünde

---

<sup>5</sup> Strauss'un ismi sadece öğretileri nedeniyle değil, aynı zamanda kendisine yakınlığı ile bilinen öğrencilerinin (örneğin Paul Wolfowitz ve Richard Perle) 2001-2009 yılları arasında Bush yönetiminin üst kademelerinde yer alması nedeniyle yeni muhafazakârlık (*neo-conservatism*) ile yakından ilişkilendirilmiştir. Strauss ve yeni muhafazakârlık arasındaki bağı inceleyen akademik çalışmalar için bkz: Drury Shadia. (1988). *The Political Ideas of Leo Strauss*. New York: St. Martin's Press.; Holmes Stephen. (1993). *The Anatomy of Antiliberalism*. Cambridge: Harvard University.; Pippin Robert (1992). "The Modern World of Leo Strauss." *Political Theory* 20(3): 448-472. ;Smith Gregory. (1997). "Leo Strauss and the Straussians: An Anti-democratic Cult?" *PS. Political Science & Politics* 30(2): 180-189.

karşımıza çıkacaktır. Strauss'a göre antik düşünürlerin ziyadesiyle farkında olduğu bu hakikat modern çağda eşitlik ilkesinin felsefi alana sızması ile yerle bir olmuştur. Dolayısıyla onu bugün siyasal felsefenin yeniden canlandırılması adına ateşli bir düşünür yapan şey modernitenin siyasal alanda yarattığı tahribat değil, kitlelere tanıdığı düşünce dünyasına eşit erişim hakkıdır. Bu durumda Strauss'un kriz olarak adlandırdığı durum, felsefenin siyasal olanla benzeştiği ölçüde Batı düşüncesinin yönünü kaybettiği şekilde yeniden formüle edilebilir. Ona göre yapılması gereken şey felsefenin kökenlerine geri dönülmesi ve siyasal olanın yeniden felsefe tarafından dizginlenmesidir.

Strauss'a göre siyasal yaşam, yani eylem yaşamı, kesinlikle daha alçak bir yaşam biçimidir. Bunun aksine felsefe ise en iyi yaşamın arayışında olmaktır. Bu bakımdan, onun özgün anlamıyla felsefenin yeniden canlandırılmasına ilişkin kaygısı siyasal yaşamın sorunlarını anlamsız olarak yorumlayan bir tercihtir. Tek siyasal sorun felsefi yaşamın veya filozofun yaşamının korunmasıdır. Bu bağlamda, Stanley Rosen'ın (1987: 110) isabetle işaret ettiği gibi, Strauss'un "siyaset felsefesi gerçek anlamda bir felsefe propagandasıdır." Ona göre felsefe alanını ilgilendiren en iyi rejim, adalet, özgürlük ve eşitlik gibi sorular, siyasal yaşamda kaçınılmaz olarak bayağı biçimlere evrilmekte, benzer biçimde, ahlâk ilkeleri de siyasal alanı tanımlayan popüler başarı arayışı içerisinde doğaları gereği niteliksizleşmektedir. Nihayetinde, Strauss modernitenin eşitlikçi iddialarını reddedecek ve öğretisini antik felsefenin belirleyici özelliği olarak varsaydığı seçkinciliğe dayadığı ölçüde muhafazakâr bir çerçevenin ötesine geçemeyecektir.

Strauss için her ne kadar antik düşünceden kopuşu başlatan düşünür Machiavelli olsa da, eşitlik ilkesini ilk kez yaşama geçiren Thomas Hobbes'tan başkası değildir. İlerleyen bölümlerde inceleneceği üzere Machiavelli klasik düşüncenin en temel sorunu olan tiranlık rejimini *Prens* isimli eserinde tamamen göz ardı ederek "en iyi yaşam" sorununa sırtını dönmüştür. Ancak ne olursa olsun *Prens* hala belirli niteliklere sahip olması beklenen bir yöneticiye atfedilmiştir. Oysa Hobbes selefinin aksine hükümdarı isimsiz bir egemene çevirmekle kalmamış, her insanın bu pozisyona gelebileceğini öne sürmüştür.

Eğer tüm insanlar arzuları ve korkuları ekseninde hareket eden atomize canlılarsa kimsenin filozof ya da tiran eğilimlerine sahip olduğu düşünülemez. Bu durumda herkesin felsefeye de siyasete de erişimi eşit olmalıdır. Dahası Hobbes'un savının arkasında son derece önemli bir ayrım bulunmaktadır: Siyaset felsefenin hayallerine bırakılamayacak denli ciddi bir bilimsel uğraştır. İngiliz düşünür kendinden önceki tüm figürleri spekülative olmakla eleştirmiş, kendi kuramını ise bilimsel olarak niteleyerek siyaset bilimini felsefeden ayırmıştır.

Bu çalışma Strauss'un felsefe ve siyaset arasında kurduğu karşıtlığın incelenmesi için üç başlık altında ilerleyecektir. İlk bölümde Strauss'un çalışmalarının omurgasını oluşturan antik ve modern düşünce arasında karşıtlık incelenecek ve felsefe-siyaset çatışmasının zemini tartışılacaktır. Strauss'un tüm eserlerine damgasını vuran ve kendine özgü bir biçimde kullandığı yorumbilim yönteminin uygulanması ve onun muhafazakârlığıyla olan ilişkisi de bu bölümde ele alınacaktır. Ardından bu karşıtlığı ve resmeden iki karakterin -filozof ve siyaset bilimcinin- incelediği iki eserine yer verilecektir. Bu eserlerden ilki Strauss'un antik düşüncenin tozlu raflarından bulup çıkarttığı Ksenofon tarafından kaleme alınan *Hiero veya Tyrannicus* isimli diyalogudur. 1961 yılında yayınladığı *Tiranlık Üstüne* isimli kitabıyla Strauss, sadece Ksenofon'un bu unutulmuş eserini modern okuyucuyla tanıştırmakla kalmayacak aynı zamanda antik düşüncenin en temel problemi olan filozof ve rejim arasındaki ilişkinin gerilimini de detaylı bir biçimde tartışmaya açacaktır. Strauss Ksenofon'da izlerini sürdürdüğü açmazın modern izdüşümünü ise Hobbes'ta görece ve böylece onun için İngiliz düşünürün başyapıtı olan *Leviathan* modern siyasal düşüncenin başlangıcını teşkil edecektir. Strauss'un Hobbes üzerine yazdıklarının onun anti-egaliteryan duruşunun açıklanmasında bir ayna işlevi göreceği iddiasıyla üçüncü bölüm bu çalışmaya ayrılacaktır.

## **Antik ve Modern Düşüncenin Münakaşası**

Akademik çalışmalarını 1930'ların başlarında yayınlamaya başlayan Strauss'un entelektüel gelişiminin ilk durağını Yahudi düşüncesi oluştursa da Spinoza ve İbn

Meymun<sup>6</sup> üzerine yayınladığı iki eserin ardından düşünür dikkatini antik felsefeye çevirir. Yaşamının sonuna kadar sürecek olan bu kapsamlı incelemenin en bilinen ürünü antik ve modern siyaset felsefesi arasında yaptığı ayırım ya da kendi ifadesiyle antik düşünürler ile modern düşünürler arasındaki münakaşadır<sup>7</sup>. Strauss'a göre iki düşünsel geleneği birbirinden ayıran en temel özellik felsefenin siyaset karşısındaki rolünün nasıl tanımlandığıdır: Antik düşünürler felsefenin toplumdaki özerkliğini koruyan bir siyaset bağlamında kamusal rıza ararlarken, modernlerin kamusal rıza arayışı siyasetin felsefi bağlamda ifade edilmesine yönelik olmuştur. Antik düşünürler hiyerarşiyi, seçkinciliği ve erdemi savunurlarken, modern düşünürler sivil toplumda kişisel çıkar arayışına dikkat çekmişlerdir. Keza antik düşünürler yurttaşların siyasal yükümlülüklerinin altını çizirken, modern düşünürler bunun aksine yurttaşın haklarını öne çıkarmışlardır.

Strauss'un antik filozoflara ilişkin incelemesi daha çok felsefenin ve filozofun kayıp rolüne yönelik bir yolculuk gibidir. Okumasının merkezini Sokrates teşkil eder ve hepsi de Sokrates'i tanıyan Platon, Ksenofon ve Aristofanes'in yazıları temel kaynaklarını oluşturur. Felsefenin modern anlamının aksine Strauss'un amacı felsefenin özgün anlamını -yani, en iyi yaşam tarzı arayışını- yeniden ortaya koyarak, Sokratesçi öğretiyi hak ettiği değerin tekrar verilmesini sağlamaktır. Bu çabasında takipçileri nezdinde son derece başarılı olduğu söylenebilir. Allan Bloom'un (1974: 377) gözlemlediği üzere, "Strauss, akılcılığın *savunmasını* ve her şeyin ilk nedenlerini aramaya adanmış yaşamını başarıyla sonuçlandırdığına inanmaktadır."

Strauss'a göre antik ve modern düşünürler arasındaki münakaşanın temel dayanağı felsefe alanı olmadığı gibi siyaset alanı da değildir. Daha ziyade ikisinin yan yana gelmesi, yani siyaset felsefesidir. Aslında eğer Strauss'un yazılarında

---

6 Her ikisi de henüz Türkçe'ye çevrilmemiş olan bu iki eser şunlardır: Strauss, Leo (1930). *Spinoza's Critique of Religion*. New York: Schocken Books. ve Strauss, Leo (1935). *Philosophy and Law: Contributions to the Understanding of Maimonides and his Predecessors*. Albany: SUNY Press.

7 Strauss için düşünce tarihi daimi olarak bir dizi münakaşanın çevresinde şekillenmiştir. Antik ve modern düşünce arasındaki münakaşanın yanı sıra, Strauss "Atina ve Kudüs" veya/ile "filozof ve şair" arasındaki tartışmayı da düşünce tarihinin kırılma noktalarından biri olarak görmektedir. Bu çalışmada Strauss'un sadece antik ve modern düşünce arasında işaret ettiği açığa yer verilecektir.

kendine özgü bir siyasetin varlığından bahsedilecekse, bu neredeyse tamamen felsefenin siyaseti olarak adlandırılabilir. Onun için siyaset felsefesi sadece siyasetin felsefi olarak ele alınması anlamına değil, aynı zamanda felsefenin siyasal olarak ele alınması anlamına da gelmektedir. Çalışmalarının “felsefe sosyolojisine” yönelik bir katkı olduğunu dile getiren Strauss’a göre (1952: 7) bu yaklaşım filozoflar ile filozof-olmayanlar arasındaki ayrımı bilmeye yönelik bir adanmışlıktır ve her şeyden önce filozofların bir sınıf olarak ele alınmasını savlamaktadır. Strauss bu doğrultuda toplumun ihtiyaçları ile felsefenin gereklilikleri arasında sürekli ve adeta inatçı bir çatışma görmüştür. Bilgi arayışı olarak anlaşılan felsefe, şeyler hakkındaki kanıyı (*doxa*), onların bilgisiyle (*episteme*) değiştirme arzusuna dayanmaktadır. Kanının yerini bilgi ile doldurmaya dönük bu arzu kaçınılmaz olarak felsefe ile toplumsal yaşamı şekillendiren ve sürdüren kalıtsal gelenekler, inanışlar ve dogmalar arasında bir anlaşmazlık yaratacaktır. Daha da önemlisi felsefenin siyaseti, filozofun toplumun kolektif yaşamını ayakta tutan kanı ve inanışları sorgulamasını gerektirdiği ölçüde potansiyel filozof adaylarına hitap etme ve onları saflarına kazanma amacını da kapsamaktadır. Öyleyse filozof sadece toplumun bugünü için değil, geleceği için de tehlikeli bir figürdür.

Doğal olarak beliren sorun filozof ile kent (*polis*) arasındaki ilişki farklı bir biçimde ifade edersek, kuram ile pratik arasındaki ilişkidir. Strauss, bunları çoğunlukla adeta iki uzlaşmaz yaşam tarzı olarak sunmaktadır. Burada söz konusu olan filozofun yaşam tarzı ile yurttaş-devlet adamının hayatı arasındaki fark ve bir önem sıralamasıdır. Felsefe devlet adamının yaşamının hizmetinde midir yoksa siyasetin değeri yalnızca felsefe arayışına bağlam sunmasından mı ileri gelmektedir?

Bu soruya yanıt verebilmek için Strauss, başta da ifade edildiği üzere Sokrates’e ve onun sadık öğrencisi Platon’a geri döner. Her ne kadar antik ve modern düşünürler arasındaki münakaşa, düşünce tarihindeki sayısız karakteri içerse de bu listenin başında Strauss için başlangıç noktası hemen her diyalogunda Sokrates’e yer veren Platon ve onun diyaloglarıdır.



Strauss'un Platon yorumunu mevcut geleneklerden açıkça ayıran üç nitelik söz konusudur: klasik metinleri okuma biçimi, doğa mefhumuna verdiği can alıcı rol ve elbette Sokrates sorununa özgün yaklaşımı. Bu unsurların yanı sıra yorumunun merkezinde çeşitli ikilikler de mevcuttur ki bunlar, doğaya karşı uzlaşım, kurama karşı pratik, aza karşı çok, bilgiye karşı kanı ve filozofa karşı kent ikilikleridir.

Platon'un diyaloglar biçiminde yazmış olması Strauss'un yorumunda merkezi önemdedir. Strauss'a göre metin ile yazar arasındaki hakiki ilişki tahlil edilmeksizin Platon'un öğretisinin özüne inmek mümkün değildir. *Devlet* hakkındaki makalesinin başında bu soruyu şöyle ortaya koyar: "Platoncu diyalogun ne olduğunu bilmeksizin, Platon'un öğretisi onun kastettiği şekilde anlaşılabilir" (Strauss, 1964: 52). Alışılmadık bir felsefi metin biçimi olarak göze çarpan Platoncu diyalog Sokratesçi sözlü iletişim ile sistematik Aristotelesçi bilimsel incelemeler arasında bir yerde durur. Strauss bu anlamda diyalogların hâlâ gerçek konuşmanın esnekliğine ve uyum sağlama kabiliyetine sahip olduğu kanısındadır. Platoncu diyalog diğer yazılı metinlerden ayrılarak farklı insanlara farklı şeyler söylemektedir ve bu işitecek kulakları olanlar içindir. Strauss'un deyişiyle (1964: 55) "Platoncu diyalog bir bilmecedir."

Strauss'un diyalojik biçime attığı merkezi rol kendisine ait son derece özgün bir yorumbilimi de beraberinde getirmektedir. Straussçu yorumbilimin altında yatan varsayım büyük düşünürlerin ezoterik bir tarzda yazdıklarıdır. Dolayısıyla yorumcu "argümanının belirleyici bölümünü kendi başına keşfetmek için" mutlaka "kendi kaynaklarına başvurmalıdır" (Strauss, 1964: 55). Hiçbir Platoncu diyalog cahil ve düşüncesiz yorumcuyla yüreklendirmek üzere oluşturulmamıştır. Aksine, Strauss'a göre (1964: 55) Platon diyaloglarını "yetkili metinler olarak kullanılmalarını engelleyecek bir tarzda" kaleme almıştır.

Tam da bu yüzden Straussçu yorumbilim esasen bir muğlaklık bulutu içerisinde ilerler. Bu Strauss'un okurlarını ucu bucağı olmayan bir imleyenler oyununa yönlendirdiği anlamına gelmese de yorumuyla okura sürekli kendi sınırlılıklarını anımsatır. Nihayetinde Platon okuması temelde metnin kendisi

kadar muğlak kalır; zira özgün öğreti her şeyden önce sınırların farkında olmayı ön koşul olarak görür. Strauss (1978: 5-6), *Hakikat ve Yöntem* hakkında Hans-Georg Gadamer'e yazdığı bir mektupta kendi Platon okumasını herhangi bir evrensel yorumbilimsel kuramdan ayırır:

“Sizin yorumbiliminiz içinde bir yorumcu olarak kendi deneyimimin ayırdına varmak benim için basit değil. Sizinkisi haddizatında evrensel bir kuram olan ‘yorumbilimsel bir deneyim kuramı’dır. Oysa benim kendi yorumbilimsel deneyimimin çok sınırlı olması bir yana, sahip olduğum deneyim beni ‘formel’ yahut dışsal olandan daha evrensel bir yorumbilimsel kuramın mümkün olup olmadığı hakkında kuşkuya sevk ediyor. Kuşkunun, dişe dokunur her bir yorumun, telafisi mümkün olmayan bir şekilde ‘rastlantısal’ bir niteliğe sahip olduğu hissinden kaynaklandığına inanıyorum.”

Strauss’un yorumbilimin rastlantısal niteliğine yaptığı vurgu şüphesiz ki pek çok tartışmaya açıktır. Kesin olan şey kendisinin hiçbir yerde metinsel yorum ya da yorumbilimsel okumaya ilişkin genel bir kuramın ilkelerini ana hatlarıyla ortaya koymadığıdır. Strauss (1946: 352), “Platon’un kitabına ilişkin yorumu yöneten kuralların pek çok kitabın yorumunu yöneten kurallardan çok daha sıkı olduğunu” dile getirse de söz konusu katı kuralların hangileri olduğunu belirtmemekte ve Platoncu diyalogları “nesir şeklinde piyesler” olarak incelemeyi sürdürmektedir (Strauss, 1964: 59). Dolayısıyla, salt konuşmalar değil diyaloglar içinde kaydedilen edimler de önem kazanmaktadır. Bu durum Strauss’un da dikkat çektiği üzere yorumun pusulasını karakterlerin konuşmalarından eylemlerine kaydırabilir. Ne var ki bu okurun ister istemez bilgisi dışında kalan niyetlere ilişkin soruyu yanıtsız bırakmaktadır: Eylem’ en az konuşma kadar yoruma layıkça, karakterlerin her bir ifadesinin ardında yatan niyetlerin bilgisine de ihtiyaç var demektir. Böylesi bir yorumbilimsel bakış açısından okurun sahip olduğu bilginin kaçınılmaz sınırı Strauss’un kehanetini gerçekleştirmektedir: Platoncu diyalog, hakikaten de bir bilmedir.<sup>8</sup>

8 John Gunnell, Straussçu geleneğe yönelik eleştirisinde, böylesi bir “siyaset felsefesi geleneği açıklamasının bir araştırmancının sonucu değil, ancak modernitenin yozlaşmasının teatral (dramaturjik) bir anlatısı” olduğunu iddia etmektedir. Bu nedendir ki Strauss geleneğe mensup her bir filozofa kendilerine uygun bir işlev atfeder. Gunnell’in metinsel yorumun keyfi tabiatı hakkındaki eleştirisi mutlaka ciddiye alınmalıdır, bkz. Gunnell, J. G. 1978. “The Myth of the Tradition,” *The American Political Science Review* 72(1): 122- 134.

Elbette Strauss'a göre tüm bu bilmecevari yazımın arkasında antik düşünürler tarafından sıklıkla ve son derece bilinçli bir biçimde kullanılan ezoterik yazım tekniği yatmaktadır. Ezoterik yazımın yeniden keşfi Strauss'un yaşamında çok önemli bir dönüm noktası oluşturur. Strauss *Felsefe ve Hukuk*'ta İslâm filozofları ve İbn Meymun üzerine yaptığı tahlilin ardından, büyük filozofların ezoterik bir çekirdeği koruyan bir dış görünüş sunmak için bu şekilde yazdıkları sonucuna varmıştır. Ezoterik yazı sanatı antik çağ yazarlarının toplumlarında zulüm görmekten kaçınmak için geliştirdikleri bir üsluptur. Ne var ki Strauss'un keşfettiği şeyin salt bir yazı tarzı olduğunu ileri sürmek esas noktayı gözden kaçırmak olacaktır. Ezoterik yazım antik felsefenin ayrılmaz ve kesin bir niteliğidir. Dolayısıyla, Strauss'a göre bu antik geleneğin kayıp bilgeliğinin sırrı olduğu kadar 'Batı'nın krizi'ne getirilecek açıklamanın da bir parçasıdır.

Strauss'un yeniden keşfinin merkezinde ezoterik bir metnin iki mesajı olduğu düşüncesi yer alır: Biri göreneksel inançlarını doğrulamak için okuyan yüzeysel okura yönelik, diğeri ise ömrünü inatçı bir hakikat arayışına adanmış dikkatli "genç" okur için.<sup>9</sup> Büyük filozoflar göreneksel inançlara dayalı siyasal düzeni korurken, sayısız nesillere bu inançların altını oyan siyasal açıdan tehlikeli hakikatleri öğretmek her iki türden okura da hizmet eder. Bunun altında yatan sebep, filozof ile kent arasındaki çatışmadır:

"Fârâbî'nin Platon'u bu köhne yahut unutulmuş ayrıma niçin ihtiyaç olduğunun en açık ve basit sebebi hakkında bizi bilgilendirir. Felsefe ve filozoflar büyük tehlike altındaydı. Toplum felsefeyi ya da felsefe yapma hakkını tanımıyordu. Felsefe ile toplum arasında hiçbir uyum yoktu. (...) Egzoterik öğretiyi felsefeyi korumak için ihtiyaç vardı. Siyasal nedenlerle gerekliydi. Bu felsefenin siyasal topluluk tarafından görünür hâle geldiği biçimdi. Bu felsefenin siyasal boyutu; 'siyaset' felsefesi idi" (Strauss, 1952: 17-18).

Strauss'a göre felsefe ile siyaset, filozof ile kent arasındaki gerilimi yaratan şey tam da felsefenin söz konusu doğasıdır. Görünümler diyarının ötesine geçebilen filozof, kentin temellerine yönelik zorunlu bir tehdit oluşturmaktadır. Filozof din, gelenek, siyaset gibi kavramların ve hürmet, adalet, cesaret gibi

9 "Ne ki, böylesi kitapların gerçekten hitap ettiği kişiler ne felsefe yapmayan çoğunluk ne de mükemmel filozoflardır; lakin filozof olabilecek genç insanlardır" (Strauss 1952: 39).

değerlerin nasıl uzlaşımsal olduklarını gösterebildiği ölçüde, belki de kentin etkinliklerinin tek gerçek eleştirmeni olmaktadır. Bu nedenledir ki filozofa yönelik husumet kaçınılmazdır. Strauss'a göre ilk büyük filozof olan Sokrates'in ortaya çıkışının kent tarafından mahkûm ve idam edilmesiyle örtüşmesi tesadüfi değildir. Bu, tam da bayağı yığınların felsefi bilgiye karşı tahammülsüzlüğünün kanıtıdır. Dolayısıyla Strauss, filozofun gerçek kimliğini mutlaka gizlemesi ve mutlaka "işitecek kulakları olanlar" için konuşması gerektiği sonucuna varır.

Peki Strauss'un tüm bu çok katmanlı antik düşünce tahlilinin karşında modern düşünce nerede durmaktadır? Strauss geçmiş siyaset felsefecilerinin yapıtlarını ve siyasal düşüncelerdeki gelişmeleri anlama girişiminin "acı-sever bir antik-merakından" ya da "sarhoş edici bir romantizm"den değil, fakat modernitenin krizi olarak teşhis ettiği şeyle cepheleşmekten ileri geldiğini savunur: "Çağımızın krizi, Batı'nın krizi bizi bunu yapmaya itiyor" (Strauss: 1964: 1).

Strauss'un ileri sürdüğü kriz hem entelektüel hem de siyasaldır ve günümüz kültürünün her yanına nüfuz eder. Modern zamanların açmazı, klasik anlamda siyaset felsefesinin gerilemesiyle ilişkili bir tarihsel evrimin ürünüdür, öyle ki modernite kendi kaynaklarını reddederek kendi aleyhine dönmüş ve Batı "kendi amacından emin olamaz hâle gelmiştir" (Strauss: 1964: 3). Daha açık bir ifadeyle "liberal demokrasinin, gerileyerek, aşırı hoşgörülü eşitlikçiliğe dönüşmesi," bizzat kendi varlığını tehlikeye atmaktadır; zira "üyelerine her türlü hoşgörüsüzlüğe müsaade eden aşırı hoşgörülü bir toplum çok geçmeden hoşgörülü olmaktan çıkacaktır. Yeryüzünden silinip gidecektir" (Strauss, 1972: 242). Strauss (1961: 140), günümüzde, "liberalizmin mutlak temelini terk ettiğini ve bütünüyle görececi olmaya çalıştığını" ileri sürer. "Kendi meşruiyet zemini dahil bütün mutlakların tutkulu bir şekilde reddedilmesiyle" nitelenen çağdaş liberalizm "esasında kılık değiştirmiş bir hoşgörüsüzlük semineridir" (Strauss, 1953: 22).

Strauss (1972: 217-218) "bir krizin pençesinde olduğumuz" savının "ispat edilmeye pek de ihtiyaç duymadığını" ve krizin sebebinin "modern proje" ve bunun doğayı fethetme arayışı olduğunun da aynı ölçüde aşikâr olduğunu

savunmaktadır. Ona göre doğanın fethine ilişkin bu güçlü tezin temelinde bilim ve tarih, daha doğrusu çağdaş dünyanın belirleyici nitelikleri olarak pozitivizm ve tarihselcilik yatmaktadır. Her ikisi de “genel olarak Batı düşüncesini” nitelemeye başlayan ve belirli tarihsel ve toplumsal bağlamları aşan “doğal hak bilgisi”nin olanaklılığını inkâr etmiş ve bu yüzden nihilizme ve “yamyamlığa karşı uygarlıktan yana tavır alamamaya yol açan” bir “niteliksiz görececilik” ikliminin yeşermesine sebep olmuştur (Strauss, 1953: 17-18). Nasıl ki siyaset felsefesi en klasik biçimiyle siyasal olan şeylerin tabiatını keşfetme amacını temsil etmişse, bu girişimin geçerliliğinin ve olanaklılığının reddi anlamına gelen pozitivizm ve tarihselcilik de en tipik ifadesini modern sosyal bilimde bulmuştur.

Bu durumda Strauss’un antik ve modern düşünürler arasında gördüğü münakaşa iki farklı alanda, felsefe ve siyasal alan ile bu alanların kurucu karakterleri olan filozof ve siyaset bilimci arasında gerçekleşmektedir. Bu iki alan arasında elbette Strauss’un tercihi her zaman felsefeden yana olacaktır. Ancak bu tercihin sonuçlarını daha iyi anlayabilmek için filozof ve siyaset bilimcinin siyasal iktidarla olan ilişkini daha yakından incelememiz gerekmektedir. Strauss için bu incelemenin metinleri zaten hazırdır: *Tiranlık Üstüne* ve *Leviathan*.

## Filozof ve Tiran

*Tiranlık Üstüne* Ksenofon’un Syracuse tiranı *Hiero* ile bilge şair Simonides arasında geçen, tiranlığın yüklerine ve bu yüklerin nasıl hafifletilebileceğine ilişkin kısa diyalogunun ayrıntılı bir incelemesidir. Her ne kadar Strauss diyalogun amacının yazar tarafından hiçbir yerde belirtilmediği konusunda ısrarcı olsa da, *Hiero*, ezeli tiranlık sorununun antik bir filozof tarafından kendine özgü bir yaklaşımla ele alınması olarak öne çıkmaktadır. *Hiero*’yu Strauss’un ifadesiyle seçkin kılan şey Simonides’in ileri sürdüğü tartışmalı savdır: En yozlaşmış rejimi, yani tiranlığı, cömert bir rejime dönüştürmek olanaklıdır. Bu iddia belki modern düşünürler üzerinde antik düşünürler üzerinde yaptığıyla aynı etkiye sahip değildir. Ne var ki, Yunanlılar için durum bunun tam aksidir. Hem Platon hem de Aristoteles tiranlığı doğal olandan en uzak olduğu ölçüde en alçak rejim türü olarak görmüşlerdir. Dahası, antik düşünürler tiranlığı salt *polis*’in siyasal

yaşamının yozlaşmasına yol açtığı için değil fakat aynı zamanda bunu insan ruhunun bir tür hastalığı olarak algıladıkları için de mahkûm etmişlerdir. Tiranlar mutlu olabilir mi? Adaletsizlik herhangi bir kimseye mutluluk getirebilir mi? minvalindeki sorulara Sokrates'in verdiği yanıt olumsuzdur. Tiran dünya üzerinde en çok işkence gören ruha sahiptir. Ancak antik düşünürler, şayet tiranlığa bu denli karşı çıktılarsa, kendisi de Sokrates'in bir öğrencisi olan Ksenofon niçin bu kusurlu rejimi dönüştürmeye ilişkin bir diyalog kaleme almıştır? Strauss'un, bu kitapta yanıt aradığı esas soru işte budur.

Strauss'a göre diyalogun amacı tiranlık rejiminin kusurlarını aktarmaktan ziyade iki farklı yaşam tarzını - tiranca yaşamı ya da felsefi yaşamı- ayrıntılı olarak incelemektir.<sup>10</sup> Diğer bir deyişle "*Hiero*'da betimlenen konuşmanın birincil konusu tiranca yönetimin nasıl iyileştirilebileceği değil; fakat insan zevkleri ve acıları bağlamında tiranca yaşam ve özel yaşam arasındaki farktır" (Strauss, 2000: 78) Strauss'un, Ksenofon'un ezoterik eserine ilişkin okumasında diyalogun başrolündeki iki kişi -*Hiero* ve Simonides- ve meslekleri belirleyici unsur hâline gelmektedir. İkili arasındaki konuşma ezoterik olduğu ölçüde ilk bakışta görüldüğü gibi anlaşılabilir. Nihayetinde *Hiero* tiranlık rejiminin kusurluluğunu ortadan kaldırmaya hizmet eden bilge adamın önerilerini sunmak için değil felsefi yaşam ile siyasal yaşam arasındaki zorunlu ayrımı göstermek üzere yazılmıştır. *Hiero* bu hedef doğrultusunda tıpkı diğer klasik öğretiler gibi insanın nasıl yaşaması gerektiği sorusunu gündeme getirmektedir. Bununla birlikte Strauss'un (2000: 97) anlatısında söz konusu sorunun yanıtı "iki yaşam tarzı arasındaki çelişkide" yatmaktadır.<sup>11</sup>

<sup>10</sup> Ülkemizde bu konuda yayınlanan eserler için bkz: Ulaş Aksoy, Mete (2018). "Leo Strauss'un *Hiero* Yorumunda Tiranlık Öğretisi ve Felsefe." *FLSF Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi* 25: 347-365. ve Baştürk, Efe (2021). "Leo Strauss, Tiranlık ve Hiero'nun Platoncu Okuması." *FLSF Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi* 32: 1-20.

<sup>11</sup> Eric Voegelin (1949: 241), *Tiranlık Üzerine* hakkındaki değerlendirme yazısında bu soruyu yeniden ele almakta ve tiranlık rejimi altında entelektüel eleştiri özgürlüğü sorununa işaret etmektedir. Voegelin'in anlatısına göre, metnin önemi hakiki bir tiranın huzurunda tiranlık sorununu yüksek sesle dile getirmesine karşın hayatta kalabilen bilge bir adamla ilgili belirgin örnekten kaynaklanmaktadır. "Bizler, bir tiranlık çağında yaşıyoruz ve dolayısıyla, antik düşünürlerin bu hususta dile getirdikleri şeyler önemlidir; fakat belki de daha önemlisi, onların, bu süreç içinde öldürülmeksizin bunu nasıl bu denli sık söylemeyi başardıklarıdır."

Strauss *Hiero* yorumunda Simonides ile Hiero'nun kişiliklerine özel bir önem vermektedir. Bir tiran ile bilge bir adamın stereotipik modelleri olarak ortaya çıkan bu iki karakter arasındaki fark Strauss'a göre (2000: 88) "tutkunun kendisinde değil, fakat bunların tutkulu ilgisine konu olan nesnede kendini göstermektedir." Bilge adam, yani Simonides, özellikle yetkin bir azınlık tarafından onurlandırılmak ve gıpta edilmekle ilgilenirken, tiranın ağır basan arzusu kitleler tarafından sevilme fakat gıpta edilmemektir. İki adamın arzularının hiyerarşik düzeyleri arasındaki açık ayrım bir yana -ki Strauss'a göre onurlandırılma arzusu tam da her türden mükemmelliğe giden yolun kaynağı iken, sevilme arzusu yalnızca hükümdarın *demos*'a bağımlılığının bir işaretidir - bizzat arzular arasındaki fark da bu iki figürün kentteki rolleri arasındaki ayrımı tanımlamaktadır. Buna göre "özümlü işlevi 'yapmak' yahut 'iyi yapmak' olan hükümdar bütün tebaasına hizmet etmek mecburiyetindedir. Öte yandan, özümlü işlevi 'konuşmak' yahut tartışmak olan Sokrates sohbet etmekten hoşlandıkları hariç hiç kimseyle tartışmaya girmemektedir. Strauss (2000: 84) bu nedenle "sadece bilge adam hürdür" demektedir.

Strauss'a göre kentte siyasetin özümlü rolü esas olarak zorunluluklardan doğmaktadır. Siyasal yaşamın en önde gelen şahsiyeti olan hükümdar yalnızca bir velinimet işlevi görürken bilge adam yalnızca anlama işlevi görür; "o, sadece rastlantısal bir velinimettir" (Strauss, 2000: 90). Dolayısıyla Strauss (2000: 90), "bilge adamın, insani olarak mümkün olduğunca kendi kendine yeterli olduğunu" ve "kazandığı hayranlığın aslında bir hizmetin ödülü değil, fakat mükemmelliğine bir övgü olduğunu" öne sürmektedir.

Nihayetinde Strauss (2000: 86) "bilge adam hükümdarı alt eder" sonucuna varmaktadır. Ne var ki, bu ikisi arasında filozofun hükümdara karşı üstün niteliklere sahip olduğunu söylemek başka, filozofun başarısının felsefe yaşamı ile *polis* yaşamı arasındaki uzlaşmanın olanaksız olduğuna işaret ettiğini söylemek ise bambaşka şeylerdir. Strauss, açık ki ikinci argümana katılmaktadır. Seçim gün gibi meydandadır; izlenilmeye layık olan, felsefi yaşamdır.

Bu noktada Strauss'un tiranlık anlatısının modern çağ eleştirisi açısından geçerliliği üzerine kafa yormak gerekmektedir. Strauss'a göre tiranlık sorunu modern açmazın semptomu olduğundan halen geçerli bir sorudur. Ancak antik ve modern tiranlık arasında özsel bir farklılık da bulunmaktadır. Modern tiranlığın "geçmişin en güçlü düşünürlerinin en cüretkâr hayal gücünü geride bıraktığını" öne süren Strauss'a göre (2000: 23) bu farklılık acaba nerede yatmaktadır?

Aslında yanıt yine Strauss'un modernitenin felsefe üzerinde yarattığını düşündüğü tahribatla ilişkilidir. Günümüz tiranlığı günümüz felsefesine dayanmaktadır: Modern felsefe yoksa modern tiranlık da yoktur. Modern felsefe bilim ve teknoloji varlığının yanı sıra kitle ideolojisinin varlığını da kendine rehber almıştır. Strauss'un bununla kastettiği şey başta Descartes ve Bacon gibi erken modern düşünürlerce hayal edilen doğanın fethine adanmış bir bilim kavramsallaştırmasıdır. Modern tiranlığa yol açan elbette tek başına ne Bacon ne de Descartes'tir; ancak yeni felsefenin kitleleşmesi ve yaygınlaşması evvelce hayal dahi edilemeyen toplumsal tahakküm ve denetim biçimleri yaratmıştır. Hatta Strauss (2000: 178) bir noktada böylesi evrensel bir bilimin olanaklılığının antik düşünürlerce göz önüne alındığını fakat doğal olmadığı gerekçesiyle reddedildiğini ileri sürer.

Öte yandan modernite, ürettiği siyaset biliminin tiranlık ile diğer rejimler arasındaki farkı ayırt edemeyişi ile de bu sürece katkı sunar. Bunun da iki sebebi vardır: ilk olarak, modern siyaset bilimi bilimsel olma iddiasıyla tiranlık mefhumunu söylencesel olarak reddetmek zorunda kalmıştır. İkincisi ve daha önemlisi, bu en yozlaşmış rejime karşı kayıtsızlık, kaynağını Machiavelli'nin yarattığı ve başarılı olduğu "gelenekten radikal bir kopuş"ta bulmaktadır (Strauss, 2000: 23-24). Machiavelli "bütün bir siyaset felsefesi geleneğinden bir kopuş gerçekleştirmeye çalışmış ve bunu gerçekleştirmiştir. Kendi başarısını Kolombus gibi kişilerininkiyle kıyaslamaktadır. Yeni bir ahlâksal kıta keşfettiğini iddia etmiştir. İddiası sağlam temellere dayanmaktadır; siyasal öğretisi ise "tümüyle yeni'dir" (Strauss, 1959: 40). Ancak Machiavelli'nin keşfettiği bu yeni kıta üzerine tutarlı bir siyasal kuramı inşa edecek kişi Hobbes'tan başkası değildir.



## Siyaset Bilimci ve Egemen

Kariyerinin ilk yıllarından beri Hobbes'a aşına olan Strauss, *Spinoza'nın Din Eleştirisi* yapıtında insan doğası ve bunun ıslah edilmesi gerekliliğine ilişkin kendine has Hobbesçu bir kötümserliğe işaret etmektedir. Bu kötümserliğin gözle görünür sonucu doğanın tahakkümü olacaktır.

“En büyük talihsizlik şiddetli bir ölümdür; mutluluk ise insan ve şeyler üzerindeki gücün sınırsızca artmasına bağlıdır. Şiddetli bir ölüm korkusu ve şeyler üzerinde tahakküm kurma arayışı: Hobbes, aslına bakılırsa iradenin bu iki belirleyici etmenini meşru olarak kabul etmektedir” (Strauss, 1930: 88).

Strauss'un Hobbes ile olan ikinci randevusu ise Carl Schmitt'in en bilindik eseri olan *Siyasal Kavramı* kitabın hakkında yayınladığı notlarıdır. “Siyasal Kavramı Üzerine Notlar”ın 1932'de yayımlanmasının ardından, Strauss yeni bir proje için kollarını sıvar ve çok geçmeden Hobbes'un *Siyaset Felsefesi* çalışmasını okuyucularına sunar. Her ne kadar Hobbes'un Strauss'un entelektüel araştırmalarında merkezi bir konuma sahip olduğunu söylemek mümkün değilse de, modern düşünürlerin ilki ilan edildikten sonra yerini Machiavelli'ye kaptıran İngiliz filozof Strauss'un antik ve modern düşünürler arasındaki meşhur münakaşasını anlamak açısından daima çok önemli bir rol oynamıştır. Öyle ki, olgunluk döneminin en kritik eserlerinden olan *Doğal Hak ve Tarih*'te Strauss Hobbes'un öğretisini tekrar gözden geçirecek ve onu Locke, Rousseau ve Burke'ün takip ettiği modern doğal hak düşünürü olarak adlandıracaktır.<sup>12</sup> Tahlilleri arasındaki ufak tefek farklılıklara karşın,<sup>13</sup> Strauss'un (1953: 213) değerlendirmesi özü itibarıyla aynı kalmıştır: Hobbes hem “siyaset felsefesinin” hem de “liberalizmin” kurucusudur.

12 Benzer bir şekilde, “Modernitenin Üç Dalgası” başlıklı makalesinde de Hobbes, doğal hak anlayışındaki ciddi değişimi etkileyen filozof olarak ortaya çıkmaktadır. Bkz. Strauss, 1975: 88-89.

13 En önemli fark Hobbes'un artık klasik gelenekten kopan ilk filozof olarak ele alınmamasıdır. Strauss söz konusu göreve Machiavelli'yi atamıştır. Bu dikkat çekici farklılığın yanı sıra, Zuckert'in de (1996: 302) gözlemlediği üzere, Strauss ilk çalışmasının aksine Hobbes'un bilimsel yöntemine daha çok vurgu yapar gibi görünmektedir. Önceki eserlerinde Hobbes'un siyaset felsefesinin kökenlerinin bilimsel yaklaşımında değil ahlaki kabullerinde yattığını savunan Strauss *Doğal Hak ve Tarih*'te, Öklid ve Galileo'nun etkisini kabul ederek vurgusunu nispeten ahlâksal zeminden bilimsel zemine doğru kaydırır.

Strauss Hobbes'un siyasal felsefesinin temelini yeni bir siyasi bir anlayıştan ziyade yeni bir ahlakla ilgili olduğunu savunmaktadır. Klasik gelenekten uzaklaşarak insana dair beklentilerini kasıtlı olarak azaltan Hobbes, ödevler şeklinde anlaşılması gereken doğal hakkın özgün anlamını kişinin salt kendi yaşamını korumasına yönelik haklara dönüştürmüştür. Doğanın fethine yönelik modern dürtü tam da bu dönüşümün sonucunda oluşmuştur. Buna bağlı olarak aynı kaynaktan beslenen siyasal alan da dönüşüme uğramış; adalet, bilgelik ve en iyi rejim gibi kadim siyaset anlayışı açısından yaşamsal olan kavramlar Hobbes'la birlikte özgün anlamlarını yitirmişlerdir. Adaleti ve en iyi rejimi tanımlamak için sözleşme ve egemen mefhumları öne sürülürken, siyasal yaşamda bilgeliğin rolünü ise eşitlik terimi almıştır. Toplumun oluşumunun ardındaki itici güç artık en iyi yaşama ulaşmak değil, ancak sözleşmeye katılan her bireyin güvenliğini temin etmektir. Bu bağlamda yeni siyaset bilimi antik olanın kaçınılmaz olarak yozlaşmış bir formudur.

Bu açıdan bakıldığında Strauss'un Hobbesçu siyasete yönelik eleştirilerinde üç kavram özellikle önem kazanmaktadır: eşitlik, egemen ve sözleşme. Söz konusu kavramlar doğaları gereği birbirleriyle ilişkilidir; zira Hobbes'un her bireye eşit ölçüde güçlü tutkular ve korkular tarafından harekete geçirilme temelinde affettiği radikal eşitlik, her bireyin kendi kendisini koruma hakkına sahip olduğu varsayımını beraberinde getirmektedir. Bu varsayım yalnızca kişinin kendini koruması için gerekli eylemleri meşru kılmakla kalmaz, aynı zamanda bilge olan ile olmayanı ayıran sınırları da ortadan kaldırır. Sonuçta adalet bireylerin korunmasına yönelik koşullara indirgenirken, bilgenin yönetimi de isimsiz egemenin, Leviathan'ın, buyruğu hâline gelir.

Hobbes, klasik akılcılıktan kopuşu başlatma ve insanın "tutkularını ve tahayyülünü özgürleştirme" noktasında can alıcı bir rol oynamaktadır (Strauss, 1936: 161). Ancak ironik bir biçimde Strauss tahliline klasik öğreti ile Hobbes arasındaki sürekliliği kabul ederek başlar: Hobbes tıpkı klasik öğreti gibi siyaset felsefesinin gerekliliği konusunda taviz vermeyen bir tavır sergiler. Fakat bu görüntüdeki dil birliği söz konusu olan siyaset felsefesinin içeriği olunca yerini taban tabana zıt iki ayrı konuma bırakır. Bizzat Hobbes'un da (1651: 490) işaret

ettiği gibi geleneksel siyaset felsefesi “bilimden ziyade bir düştür.” Öyleyse, bu sözde sürekliliği meydana getiren şey nedir? Strauss’a göre (1953: 197-198) Hobbes olguyu bilimsel olarak ele almanın siyaset felsefesinin temel kaygısı olduğu görüşünü benimseyerek doğal hakkı, yani adaleti yeniden onaylamıştır. Fakat Hobbes antik düşünürlerin aksine nadiren beden bulan insansal ereklere değil, her yerde hazır ve nazır bulunan insansal dürtülere ve arzulara vurgu yapmaktadır. İnsan akli ile evren arasındaki doğal uyumu reddeden Hobbes teleolojik bir anlayışı ortadan kaldırarak gelenekten ayrılmıştır.

Üstelik Hobbes insanın toplumsal ve siyasal olarak inşasını reddetmiştir. Epikürcü bir geleneği izleyerek bağlantısız ve asosyal olan birey-insandan yola çıkan Hobbes’un siyasal hazcılığı, “o güne kadar eşi görülmemiş ölçülerde insan hayatını hemen her yerde altüst edecektir” (Strauss, 1953: 199-200). Strauss’un (1953: 201) ifadesiyle, “bir bütün olarak Hobbes'un felsefesinin, siyasi idealizm ile evrenin Tanrıtanımsız ve maddeci bir anlayışından oluşan tipik modern bileşimin klasik örneği olduğu söylenebilir.” Bu anlayışın en dramatik sonucu modern doğal hakkın, hakları ödevlerden koparmasıdır. Hobbes nihayetinde insanların en temel dürtüleri ve hırsları haricinde peşine düşmeleri gereken hiçbir şey bırakmamış ve bu sayede insanın mükemmelliği fikrinden kopartılmış bir doğal hak fikrini başarıyla öne sürebilmiştir. Antik düşünürlerin insanın mükemmelliğine ve erekler hiyerarşisine uyarlanmış bir toplumsal düzene işaret eden paradigmasının aksine Hobbes esas insansal erekleri en büyük ve en evrensel arzudan türetmiştir.

Olumsuz anlamda ifade edilen en kuvvetli arzu şiddetli bir ölüm karşısında duyulan korku, bir başka deyişle kendini koruma arzusudur. Toplum ya da siyasal düzen şiddetli ölüm vakalarını mümkün olduğu oranda azaltarak bu ihtiyaca yanıt vermek üzere tasarlanmış bir insan yapısıdır. Toplum ve hükümetin meydana gelmesinin tek gayesi bu siyasal-öncesi öz koruma hakkına hizmet etmektir. Bu açıdan bakıldığında liberalizm ödevlerden önce hakları, devletten önce bireyi savunduğu ölçüde, Strauss (1953: 213) Hobbes’un siyaset felsefesinde çağdaş liberalizmin dolaysız kaynağını keşfetmiştir.

Strauss'un Batı'nın krizi anlayışında Hobbes'un merkezî bir konumda bulunduğu açıktır. Doğa durumu kavramının gelenekten kopuş için gerekli, olmazsa olmaz bir yapı olduğunu ileri sürer: kavramın önkabulü "bütün insanların eşitliğidir" (Strauss, 1936: 101). Hobbes insanlar arasında herhangi doğal bir derecelendirmeyi kesin surette reddeder. İnsan toplumuna ve dolayısıyla siyaset felsefesine yönelik araştırmasında tek ortak payda tutkularıdır. Bu sebeple, Hobbes'a göre her insan kendi arzularını tatmin etmek için doğru araçlara karar verebilir. Diğer bir deyişle, en kuvvetli tutku olan kendi kendini koruma hakkı kendi yaşamını korumak için gerekli araçlara karar vermede her bireyi eşit ölçüde basiretli kılar. Antik düşünürlerin aksine Hobbes, yanıtı bilge insanın değerlendirmesine bırakmaz.

"(Hobbes) bunun yerine evrensel olarak geçerli bir ilke ortaya koyar ki, uygulamaya dönük özgül sorun bunun vasıtasıyla çözülür. 'Keyfiyetten,' yani bilge adamın öngörülemez koşullar altında ne karar vereceğine yönelik belirsizlikten kaçınmak için her bir insanın bütün şeyler ve bütün eylemler üzerinde hakkı olduğuna hükmeder; zira herhangi bir kişi, birtakım koşullar altında, herhangi bir şeyin yahut eylemin kendi yaşamını savunmak için gerekli bir araç olduğunu düşünebilir" (Strauss, 1936: 101-102).

Bilge azınlık ile bilge olmayan çoğunluk arasındaki geleneksel ayrımın ortadan kaldırılması Strauss'un Hobbes eleştirisinin kilit noktasıdır. Strauss, bu yeni tutumun iki vahim sonucunu tanımlamaktadır: Doğal hiyerarşinin feshi ve böylelikle yeni bir siyaset felsefesinin yaratılması. Öyleyse modern doğal hakkın sonucu "aptallığın doğal hakkı"dır (Strauss, 1953: 218). Yine de Strauss'un eşitlikçilik-karşıtı eğilimini daha iyi anlamak için kuramındaki doğal eşitsizlik fikrinin izlerini de sürmek gerekmektedir.

Strauss şaşkırtıcı olmayan bir şekilde seçkinciliğini Batı'nın krizine dikkat çeken ve çağdaş liberalizmin sorumluluğunu vurgulayan muhalif bir söylemle ilân eder. Öğretisi antik düşünürleri okuyan herkesin gayet yakından tanıdığı, filozofların ve efendilerin avam çoğunluğa hükmettiği hiyerarşik doğal düzeni yeniden diriltme çabası başka bir şey değildir. Bu anlamda, kentteki mevcut eşitsizlik doğal olmakla kalmaz aynı zamanda radikaldir: Strauss'a göre bazı insanlar niteliksel açıdan diğerlerinden daha soyludur.

Düşünsel yaşamını büyük oranda antik düşünceyi yeniden ayağa kaldırmaya adanmış Strauss için Platon ile Hobbes'un felsefeleri arasındaki keskin fark tam da onun moderniteyle olan probleminin açığa çıktığı yerdir. Platon doğanın özü itibarıyla hiyerarşik olduğunu beyan ederken, Hobbes bunu inkâr etmiştir. Strauss içinse alçak olanın varlığı, ancak yüksek olanın emrinde olduğu müddetçe meşrudur. Bazı ruhlar daha soylu, bazılarıysa daha aşağıdadır. Moderniteyi açmaza sürükleyen şey eşitlikçi sanrısı yüzünden yüksek/alçak ve yukarıdaki/aşağıdaki şemalarını rafa kaldırmasıdır.

Strauss'un anlatısında modern eşitlikçiliğin beraberinde getirdiği sorunlu dönüşüm toplumun yozlaşmasıyla sınırlı değildir. Daha da kritik olan insanın radikal eşitliğinin felsefe karşısında çok büyük bir engel teşkil etmesidir. Strauss (1936: 102), "bu ayrımın [yani, bilge azınlık ile bilge olmayan çoğunluk arasındaki ayrımın] temel önemi kabul edildiği müddetçe felsefe çalışmak zaruridir" der. Bir önceki bölümde de tartışıldığı üzere felsefe azınlığa hitap etmektedir. Ne var ki, Hobbes kurucu ilke olarak bütün insanların eşitliğini kabul ederek felsefi çalışmayı özel alandan kamusal alana taşır. Böylece "bütün insanlara erdeme kavuşmanın ve ahlâksızlıktan kaçınmanın yolunu gösteren yahut göstermeyi hedefleyen yeni bir felsefe olanaklı hâle gelir" (Strauss, 1936: 102).

Hobbes'un girişiminin sonuç verebilmesi tarih ve felsefe çalışmalarını bir araya getirmesine bağlıdır. Bu yüzden karşımıza çıkan yeni felsefe "insan dünyasının düzenlenmesi" işlevi gören tarihsel bir felsefe arayışı olmuştur (Strauss, 1936: 107). Hobbes tarafından anlaşıldığı şekliyle düzen, artık "sabit, başlangıçtan beri var olan, uçsuz buçaksız bir şey değildir. Ancak sürecin sonunda ortaya çıkar; zira düzen, insan iradesinden bağımsız değildir, fakat yalnızca insan iradesine dayanmaktadır" (Strauss, 1936: 106). Bu andan itibaren felsefe, özellikle de siyaset felsefesi, olağan bir meseleye indirgenir. Hobbesçu siyaset felsefesi doğanın özüne ilişkin sorularla yola koyulmaz. 'Erdem nedir?', 'öğretilir mi?' ve 'devletin maksadı nedir?' gibi sorular artık siyaset felsefesine yönelik çalışmayla ilgili değildir. Bunların yerini alan tek kritik soru, herhangi bir standart ya da terbiye öncesinde 'insanın doğası nedir?' sorusudur. "İnsan 'doğasına' ilişkin 'standartsız sına' vasıtasıyla varılan tahlilden, Hobbes'un

görüşüne göre dikkate değer tek standart ortaya çıkar (Strauss, 1936: 154). Nitekim, okurlarına anımsatmakta gecikmez: Hobbes, ‘çözündürücü-karşılaştırmalı’ (*resolutive-comparative*) yöntemi ortaya koyarak, Strauss’a göre siyaset felsefesinin temel ögesi olan doğal standartların gerekçelendirilmesini görmezden gelebilmiştir.

Strauss’a göre doğal standart bir yasaya yahut bir yükümlülüğe karşılık gelmektedir. Hobbesçu felsefede yeni olan şey standardın bir yasadan bir hakka dönüşmesidir. “Modern düşünce bireyin haklarından yola çıkar ve devletin bireyin gelişim koşullarını güvence altına almak için var olduğunu tasavvur ederken, Yunan düşüncesi devletin haklarından yola çıkar. Devletin hakkı ise yasadır” (Strauss, 1936: 155). Hobbes antik düşünürlerin aksine aydınlanmış bir insan tarafından tasarlanmış ve yaşama geçirilmeye hazır bir siyaset felsefesi sunmuştur: Adalet ancak karşılıklı rızadan var edildiği ve doğal hakların korumasını amaç edindiği ölçüde siyasal düzen kurulabilir. Siyaset felsefesi siyaset bilimine dönüşmüş; kuram yozlaşarak *techne* hâlini almıştır.

Strauss (1936: 158) Hobbes’un çerçevesinin uygulanmasında dikkate değer iki yeniliğe işaret etmektedir: “yasanın hakka tabi kılınması ve egemenlik düşüncesinin tüm öneminin tanınması.” Her ikisinin temelinde de aklın kudretsiz olduğuna kanaat getiren Hobbes’un şüpheci yaklaşımı yatmaktadır. Her ne kadar aklın normlar ve yasalar kurma ve bunları gerekçelendirme kapasitesinin ayırdında olsa da, Strauss’un okumasında Hobbes’un şüpheciliği aklın yaratım yetersizliğine değil, insanı yerleşik normlara uygun olarak yönetme yetersizliğine işaret etmektedir. Tam da bu sebepten ötürü klasik adalet normlarına ve en iyi rejime ulaşılması imkânsızdır. Dolayısıyla, Strauss’un deyimiyle “akılcılıktan kopuş,” insan mükemmelliğini amaçlayan siyaset felsefesi geleneğini kaldırıp atmış ve böylece devleti bireyin doğal haklarını muhafaza etmek dışında herhangi başka bir yükümlülüğünden kurtarmıştır. Bunun sonucunda adalet, başta yaşam hakkı olmak üzere doğadan kaynaklanan hakların korunmasına indirgemıştır. Toplumsal sözleşme tüm yükümlülüklerin tek dayanağı haline gelirken, aynı zamanda da adalet ile eş anlamlı tutulmuştur.

En iyi rejim sorusu da değişen adalet anlayışıyla bağlantılıdır. Konuyu doğal kamu hukuku ve egemen boyutlarıyla tartışmaya açan Strauss'un eşitlikçilik-karşıtı eğiliminin özü devlet adamlığı tartışması ile zirveye ulaşır. Strauss (1952: 17) modern eşitlikçiliğe karşı olarak en tepede "filozofun gizli krallığını" tasvir etmiş gibi görünen hiyerarşik bir yönetimin meşrulaştırmasını savunur. Her ne kadar bir filozof-krala ulaşmanın olanaksız olduğunun herkesten daha çok farkında olsa da, modern siyaset antik düşünürlerin hiçbir kıstasına yaklaşmamaktadır. Modernite eşitlik adına 'kim yönetmeli?' sorusunu ismi belirsiz bir egemenle ikame etmiştir. Kendisi de hayatta kalma tutkusuyla hareket eden egemen salt hukuksal bir öğretiden ibarettir ve açıkça bilgeliğinden ötürü değil, temel sözleşme tarafından egemen kılındığı için seçilir.

Dahası bu hukuksal öğretilerde yasalar hakikati tespit ettiği için değil, tam da yalnızca otoritenin yasaları oldukları için bağlayıcıdır. Ne var ki bu formülleştirme egemeni topluma karşı herhangi bağlayıcı bir taahhütten azade kılacaktır. Gerçekten de Strauss (1936: 69) Hobbesçu anlamda egemenin "kelimenin gerçek anlamıyla hiçbir yükümlülüğü olmadığını; zira görünürde egemen açısından bağlayıcı olan doğa yasasının, ancak egemenin emri ile tam anlamıyla bağlayıcı bir güç kazandığını" iddia etmektedir.

Şayet egemen iktidarını kullanırken kısıtlamalara maruz kalıyorsa siyasetin asli sorusu meşru bir hükümete nasıl ulaşılacağıdır. Strauss böyle bir durumda tek denetim düzeneğinin doğal kamu hukuku öğretisi olduğunu öne sürmektedir. En iyi rejimler ile meşru rejimler arasındaki farkın ayırıcılığı olan klasik siyaset felsefesinin aksine, doğal kamu hukuku her koşulda meşru olan toplumsal düzeni gerçekleştirmeyi hedefler.

"Bunu şöyle de söyleyebiliriz: doğal kamu hukuku, burada ve şimdi doğru olan rejimin hangisi olduğu sorusuna cevap getirmeyen ve zaten getirmeyi de amaçlamayan en iyi rejim düşüncesinin yerine, temel pratik sorunu bir çırpıda, tüm zamanlar ve tüm mekânlar için çözümlenmiş doğru toplumsal düzen düşüncesini koyar" (Strauss, 1953: 224).

Strauss'a göre siyasal soruna evrensel olarak uygulanabilir bir çözüm bulma arayışı devlet adamlığı sorusunu ortadan kaldırmayı amaçlamaktadır.

Klasik düşünürler idarecinin pratik bilgeliğini hakiki siyaset felsefesi için temel bir gereklilik olarak algılamak, Hobbes bu gerekliliği rafa kaldırmış ve siyaset felsefesini bundan böyle en iyi rejimi ve uygun idareciyi arama yükünden azat etmiştir. Strauss klasik rejim tipolojileri arasındaki farklılıkların salt bir meşruiyet sorusuna indirgenmesinin Hobbes ile birlikte başladığını ve nihayetinde her etkili yönetimin *eo ipso* [kendiliğinden] meşru olduğunu dahi ilan ettiğini öne sürer. “Dolayısıyla ‘tiranlık’ ve ‘despotizm’ kelimeleri bütün ağırlığını yitirmektedir” (Strauss, 1936: 98).

Strauss her ne kadar Hobbes’u ilk liberal olarak adlandırmış olsa da, Hobbesçu siyasetin eleştirisinin özü liberal ilke değildir. Hatta sözleşme ile kurulan devletin bir biçimi olarak demokrasiden yana tavır aldığını açıkladığında da Hobbes’u eleştirmez. Strauss’un en sert eleştirileri Hobbes’un insan türünün en temel niteliği olarak ortaya koyduğu radikal eşitlik fikrine yönelir. Strauss’a göre siyaset felsefesinin kademeli olarak çöküşünün başlangıcını imleyen doğal eşitliktir. Önemli olan felsefenin ve hâliyle de azınlığın korunmasıdır. Strauss her ne kadar İngiliz düşünürü insanlığın hedeflerini düşürdüğü, bencilliği teşvik ettiği ve maddî kazanç peşinde koşmayı cesaretlendirdiği için kınasa da Hobbesçu siyasete güçlü bir itiraz getirmez. Strauss’un kesinkes reddettiği konu Hobbes’un eşitlikçiliğidir. Ancak bu sayede insanlık hak etmediği bir alana, felsefi düşünceye kolektif bir biçimde erişebilir olmuş, antik düşünürlerin kendilerini korumak için geliştirdikleri en sağlam kalkan olan siyaset felsefesi ise hakikatin kavramların tanımlanmasından ibaret olduğunu düşünen siyaset bilimciler tarafından tamamen rafa kaldırılmıştır.

## Sonuç

Bu çalışma çağdaş muhafazakârlığın önemli temsilcileri arasında yer alan Leo Strauss’un düşüncesinin temellerini incelemeye çalışmış ve bu bağlamda düşünürün esas odağı Batı’nın krizi olarak adlandırdığı ve antik siyaset felsefesinin terkedilmesiyle ilişkilendirdiği probleme odaklanmıştır. Strauss’a göre bugün Batı’nın yönünü kaybetmiş olmasının ardında modern düşünürlerin antik felsefeye sırtlarını dönmeleri ve antik siyasal düşüncenin en önemli sorusu olan ‘iyi



yaşam nedir?’ sorusunun artık rafa kaldırılmış olması yatmaktadır. Çözümü klasik siyasal felsefeye geri dönüşte gören Strauss’un muhafazakâr siyasetinin kaynağı da burada kendini göstermektedir. Straussçu bir siyasal felsefe kaçınılmaz olduğunu öne sürdüğü filozof ve kent arasındaki gerilime vurgu yaptığı ölçüde muhafazakârlığın iki temel problemiyle karşımıza çıkmaktadır: Seçkin azınlık karşısında niteliksiz kalabalıklar ve felsefi bilginin evrenselliği karşısında siyasal kanıların göreceliği.

Bu bağlamda, Strauss’un klasik siyaset felsefesinin yeniden canlandırılmasına yönelik çözümü daha çok felsefenin korunmasıyla ilgili gibi görünmektedir. Strauss’a göre (1945: 77-78) siyaset felsefesi, “siyasetin felsefi olarak ele alınması değil, fakat felsefenin siyasal yahut popüler olarak ele alınmasıdır.” Söz konusu olan soru felsefi yaşamın siyasal meselesidir, yoksa siyasetin felsefesi değil. Dolayısıyla amacı çift yönlüdür: Filozofu korumak ve potansiyel filozofları yetiştirerek tefekkür yaşamına kazandırmak. Siyaset felsefesinin en yüksek teması kaçınılmaz olarak bilginin yaşamıyken, siyasal olan zorunlu olarak kentte mevcut bulunan doğal ayrımlara göre gündemini oluşturacaktır. Kaçınılmaz olarak azınlık ile çoğunluk, filozofun bilgeliği ile filozof-olmayanların görüşü arasındaki ayrımlar söz konusu olduğunda siyasal tutum daima çoğunluktan yana hareket edecektir. İşte bu yüzden antik siyaset felsefesi, modern muadilinden farklı olarak “doğal olandan, yani bizzat siyasal yaşamın kesin ayrımlarından” başlar (Strauss, 1945: 66-67). Ve tam da aynı gerekçeyle siyasal eylemin dünyası, “yüksek dünya hakkında, yani hakiki *theoria* hakkında birazcık olsun bilgi sahibi olmaksızın” doğru dürüst görülemeyecek olan “alçaktaki dünyaya” aittir (Strauss, 1953: 359). Bu durumda Strauss’un siyaset felsefesine dair tarifi bizi şu soruyla baş başa bırakır: Eğer siyasal eylemin yaşamı, doğası gereği felsefenin yaşamından farklı bir düzeye aitse o hâlde felsefe/kuram ile siyaset/pratik arasında doğrudan bir bağlantı olmadığı sonucuna varmak gerekmez mi? Strauss’un istikrarlı bir şekilde öne sürdüğü üzere felsefe ile siyaset arasında çözümsüz bir karşıtlık bulunur. Fakat onun öğretisi bu geleneksel karşıtlıktan yeni bir çıkış yolu önermek yerine siyasal ve felsefi yaşam arasındaki uçurumu derinleştirir. Denilebilir ki Straussçu bir

çerçevenin siyasete duyduğu ilgi sadece kentin filozoflar için bir sığınak yaratmasıyla sınırlıdır. Bu bağlamda özgürlük, sadece özgürce felsefe yapan bireye ilişkin bir mesele hâline gelir. Eşitlikse felsefenin en büyük düşmanıdır. Felsefi iç görü *polis*in kanılarından bir hakikati çıkarmayacak, aksine siyasal ve felsefi olanın bir araya getirilmesi hakikat olan ve olmayan arasındaki ayrımın giderek muğlaklaşmasına yol açacaktır. *Demosu* felsefi hale getirme girişiminden hiçbir fayda elde edilemez. Her ne kadar kanıdan bilgiye ulaşılması kentteki iyi yaşamın kurulması için gerekli olsa da ortalama vatandaş söz konusu olduğunda bunun yönlendirici ipler olmadan gerçekleşmesi mümkün değildir. Strauss'un çoğunluğa olan güvensizliği nihayetinde bağımsız karar verme beceri ve yetkisini az sayıdaki felsefi seçkinle sınırlamasına yol açar. Ancak bu sayede çoğunluğun kanılarının bir miktar daha rafineleşeceğini ummaktadır. Son tahlilde Strauss (1953: 170) kendisine öğretmen olarak seçtiği Platon'u tamamen içselleştirmiştir: "*Demos* doğası gereği 'felsefenin büyüüne' bağışık bir canavardır."

Her ne kadar Strauss filozofun siyasetle ilgilenmesi gerektiğini öne sürse de bu ilgi en temelde felsefenin kendisinin sürgün edilmemesini, yok edilmemesini, ideolojiye veya propagandaya indirgenmemesini sağlamakla sınırlı görünmektedir. Dolayısıyla siyasi eylemin kendisi filozofun odağı olamaz. Straussçu filozofun aradığı yalnızca bilgelik sevgisidir. Günün sonunda Strauss için felsefe ve politika tamamlayıcı bir role sahip olmadıkları ölçüde, birbirlerinin dünyalarına nüfuz da edemezler. Tam da bu yüzden Straussçu bir siyaset eşitsizlik temelinde kurgulanır. Yirminci yüzyılın sıra dışı düşünürlerinden biri olan Strauss, nihayetinde bizleri ne denli incelikle işlenmiş olsa da oldukça sıradan bir muhafazakârlıkla baş başa bırakır: Siyaset felsefesinin temel işlevi siyasal olanla düşünsel olanın ayrımını daimi olarak ayakta tutmaktır.

## Kaynakça

- Baştürk, Efe (2021). "Leo Strauss, Tiranlık ve Hiero'nun Platoncu Okuması." *FLSF Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi*, 32: 1-20.
- Bloom, Allan (1974). "Leo Strauss: September 20, 1899- October 18, 1973." *Political Theory*, 2(4): 372-392.
- Drury Shadia. (1988). *The Political Ideas of Leo Strauss*. New York: St. Martin's Press.
- Gunnell, John (1978). "The Myth of the Tradition." *The American Political Science Review*, 72(1): 122- 134.
- Hobbes, Thomas (1651). *Leviathan*. Çev., Semih Lim. Yapı Kredi Yayınları: İstanbul.
- Holmes Stephen. (1993). *The Anatomy of Antiliberalism*. Cambridge: Harvard University.
- Pippin Robert (1992). "The Modern World of Leo Strauss." *Political Theory*, 20(3): 448-472.
- Rosen, Stanley (1987). *Hermeneutics as Politics*. New York: Oxford University Press.
- Smith Gregory. (1997). "Leo Strauss and the Straussians: An Anti-democratic Cult? PS. Political Science & Politics, 30(2): 180-189.
- Strauss, Leo (1930). *Spinoza's Critique of Religion*. New York: Schocken Books.
- Strauss, Leo (1936). *The Political Philosophy of Hobbes: Its Basis and Genesis*. Chicago: University of Chicago Press.
- Strauss, Leo (1945). "On Classical Political Philosophy," *An Introduction to Political Philosophy: Ten Essays by Leo Strauss*. Hilail Gildin (der.) içinde. Detroit: Wayne State University Press. 1989. 59-79.
- Strauss, Leo (1946). "On a New Interpretation of Plato's Political Philosophy." *Social Research*, 13(3): 326-367.

- Strauss, Leo (1952). *Persecution and the Art of Writing*. Chicago: University of Chicago Press.
- Strauss, Leo (1953). *Doğal Hak ve Tarih*. Çev. Murat Erşen ve Petek Onur. İstanbul: Say.
- Strauss, Leo (1961). "Relativism." *Relativism and the Study of Man*. Helmut Shoenke ve James W. Wiggins (der.) içinde. Princeton: D. Von Nostrand. 135-157.
- Strauss, Leo (1959). "What is Political Philosophy?" *An Introduction to Political Philosophy: Ten Essays by Leo Strauss*. Hilail Gildin (der.) içinde. Detroit: Wayne State University Press. 1989. 3-57.
- Strauss, Leo (1964). *City and Man*. Chicago: Chicago University Press.
- Strauss, Leo (1972). "Political Philosophy and the Crisis of Our Time." *The Post-Behavioral Era*. George J. Graham ve George W. Carey (der.) içinde. New York: David McKay. 212-248.
- Strauss, Leo (1975). "The Three Waves of Modernity," *An Introduction to Political Philosophy: Ten Essays by Leo Strauss*. Hilail Gildin (der.) içinde. Detroit: Wayne State University Press. 1989. 81-99.
- Strauss, Leo (1978). "Correspondence Concerning *Wahrheit und Methode*." *Independent Journal of Philosophy*, 2: 5-12.
- Strauss, Leo (2000). *On Tyranny: Including the Strauss-Kojève Correspondence*. Chicago: University of Chicago Press.
- Ulaş Aksoy, Mete (2018). "Leo Strauss'un *Hiero* Yorumunda Tiranlık Öğretisi ve Felsefe." *FLSF Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi*, 25: 347-365.
- Voegelin, Eric (1949). "Review Essay *On Tyranny*." *Review of Politics*, 11(2): 241-244.
- Zuckert, Catherine (1996). *Postmodern Platos: Nietzsche, Heidegger, Gadamer, Strauss, Derrida*. Chicago: University of Chicago Press.