



Politikannın Koşulu Olarak *Polis*'in Politik ve Etik Değeri

Emine Canlı*

Öz

Bu çalışmanın amacı, modern politik düşünceye yönelik eleştirilerden biri olan klasiğe dönüş hareketinde sıklıkla başvurulan Aristoteles'in etik ve politika düşüncesine dair bir izlek sunmaktır. Çalışmada, Aristoteles düşüncesinin modern politikaya sunabileceği tahayyüllerin politik bir hamleye bürünmesi durumunda doğurabileceği tehlikelere dikkat çekilecek, bunun için de politika ve politika biliminin ana referanslarından birine dönüşen Aristoteles düşüncesini politik felsefe zeminine çekmenin gerekliliğine işaret edilecektir. Bu amaçla öncelikle Aristoteles'in *polis*, *politea* ve politika kavramları arasındaki ilgi belirginleştirilecek ve politik okumalarda dışarıda bırakılıp etik bahsine dahil edilen dostluk, erdem, iyi kavramları ile ilişkilendirilecektir. Bu okumanın bir örneği olarak Leo Strauss'un Aristoteles yorumunun etrafında dolaşarak hem Strauss okumasına hem de günümüzde de devam eden klasiğe ve şehre dönüş hareketlerine sınır çekme gerekliliğine işaret edilecek.

Anahtar Kelimeler: *Polis*, politika, *politea*, Aristoteles, Leo Strauss.

* Dr. Öğr Üyesi, Fatih Mehmet Vakıf Üniversitesi İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi, İstanbul/ Türkiye, ecanli@fsm.edu.tr, orcid.org/0000-0003-0012-6458.

The Political and Ethical Value of the *Polis* as a Condition of Politics

Abstract

The aim of this study is to explore traces of Aristotle’s ethical and political thought, frequently referenced in the ‘Return to Classics’ movement, which serves as a critique of modern political thought. The study will highlight potential dangers Aristotle’s ideas might pose to modern politics if the imaginaries offered by his thought were to take on a political dimension. To this end, it will be argued that Aristotle’s ideas—having become a primary reference in political science—should be grounded within the realm of political philosophy. First, the relationship between Aristotle’s concepts of *polis*, *politea*, and politics will be clarified and connected with the concepts of friendship, virtue, and the good, which are often excluded from political interpretations but included in ethical readings. As an example of this perspective, Leo Strauss’s interpretation of Aristotle will be analyzed, emphasizing the need to delineate boundaries both to Strauss’s reading and to contemporary movements advocating a return to classical interpretations of the city.

Keywords: *Polis*, politics, *politea*, Aristoteles, Leo Strauss.

Giriş

Modern dönemin politika biliminde ve politikasında Antik Yunan bir dönem, Atina ise bir şehir olarak ele alınarak karşılaşılan krizleri aşmak ve geleceğe yönelik atılımları gerçekleştirmek için düşüncenin ve tarihin *arkhe*'si ve *telos*'u olarak kabul görmektedir. Üstelik olumlanmaları kadar olumsuzlanmaları da yeni yorum olanakları sağlamaktadır. Bu durum, bir yanıyla klasiğin tüketilemezliği ile ilgili iken, diğer yanıyla modernin ne ve nasıl olduğuna/olması gerektiğine hala karar verilemediğini ima etmektedir. Bu açıdan geçtiğimiz yüzyılım, söz konusu karar verilemezliğin karara bağlanmasının hem gerekliliğine hem de tehlikesine dair arayışın yüzyılı olduğu söylenebilir. Bu arayış geçtiğimiz yüzyılda kalsaydı böyle bir çalışmaya gerek kalmayabilirdi veya çalışma bu yanıyla bir 20. yüzyıl tasviri olmaktan öteye gitmezdi. Ancak söz konusu arayışın bir bakiye olarak 21. yüzyıla da devrettiğini ve günümüzde Kojin Karatani düşüncesinde olduğu gibi Atina'nın karşısına İyonya'yı konumlandırma çabaları ile hala devam ettiğini görmekteyiz.¹ Bu okumaların düşünce tarihine katkı sunduğunu düşünmekle birlikte politik felsefeye pozitif bir tahayyül sunup sunamayacağı konusundaki tereddütün canlı kalması gerektiğini düşünüyoruz. Bu nedenle çalışmada, klasiğe dönüş hareketlerinin ana referanslarından olan Aristoteles metinlerini merkeze alarak *polis* ve politika arasındaki ilgiyi görünür kılmaya ve bu ilginin Atina gibi işaret edilebilir tarihsel ve coğrafi bir şehir olmadığına, daha ziyade birarada yaşayan insanlar topluluğunun güçleri ve etkileri ile ilişkili olduğuna ve bu anlayışın politik felsefe zeminine yerleştirilme gerekliliğine işaret edilecektir. Böylece politika ve politika bilimi ile politik felsefe arasındaki ayrım ve ilgi yeniden düşünölmeye davet edilecek.

Felsefenin krizinin politik(a) felsefe(s)i'nin krizi olduğuna işaret eden Leo Strauss'un bu çalışma için ayırt edici yeri ise Aristoteles'i "politika bilimi"nin başlatıcısı, *Politika*'yı kanonik metni olarak saptaması ve daha da önemlisi şehir, insan ve rejim meselelerini merkeze almasıdır. Strauss, modern politikanın yaşadığı sapmadan kurtuluş için Aristoteles'e dönüşü işaret ederken, felsefe tahayyülünün ise ancak Sokrates ile tamamlanabileceğini savunur. Bu savunusunu Aristoteles'in *polis*, politika ve erdem okumalarına dayandıran Strauss için modern politikanın *arkhon*'u Aristoteles'tir; çünkü Aristoteles hem en iyi yönetim biçimi tahayyülü oluşturmuş hem de *polis*'in bileşenleri ile bu tahayyül arasındaki ilgiyi belirlemiştir. Strauss'a göre Aristoteles, *Politika*'da şehir ile şehrin unsurları arasındaki koşulluluğu belirginleştirip onlara ortak bir amaç tayin etmiştir. *Polis* ve politikanın özdeşliği yurttaşların tüm eylemlerinin

1 Bkz. Kojin Karatani, *İkonomi ve Felsefenin Kökeni*, İstanbul, Metis Yayınları, 2018.

ortak bir amaca hizmet etmesini gerektirmiştir ki bu da *Politika*'nın esas konusunun rejim olduğunu gösterir.² Aristoteles'in politika biliminde politik meselelerin ortak akılla kavranışının tam bilinçli bir form olarak tasarlandığını savunan Strauss, şehir devletinin hem devleti hem de toplumu kapsayarak her bir üyesinin ve kurumunun ortak amaca hizmet edecek bilinçle donatılmış ve rejime büründürülmüş olduğunu söyler. Bir rejim olarak tasarlanan şehirde, karakter erdemlerinin de politik alana dahil olması Strauss açısından Aristoteles'e politika biliminin başlatıcısı payesinin verilmesini gerektirir.³ Çünkü Aristoteles, karakter erdemlerini politik alana dahil ederek şehirdeki herkese ortak amaçları olan mutluluğa erişmek için vazife tayin eder. Böylece insanlar, ideallerini ve eylemlerini takip edebilecekleri bir forma büründürürler, ki bu da şehri idari mekanizma olmaktan çıkarıp rejim yoğunluğuna ulaştıran husustur. Aristoteles'in Atina kadar Kartaca ve Sparta'ya da saygı duymasının nedeninin bu şehirlerde de rejim yoğunluğuna ulaşmış form olduğuna dikkat çeken Strauss'a göre, bu örneklerin dile getirilişi bize Aristoteles için meselenin idari bir mekanizma değil şehir ve (daha ziyade) rejim olduğunu gösterir.

Strauss'un ise modern politikanın ve politika bilimine yönelik eleştirilerinde Batı düşüncesinin ve toplumunun ne ve kim olduğunu çözümlerken başvurduğu iki şehir vardır: Atina ve Kudüs. Strauss'a göre Batı'yı ne ise o yapan Atina'da zuhur eden Yunan felsefesi ile Kudüs'ten yayılan kutsal inançtır. Günümüzdeki nesnel ve evrensel bilim anlayışı nedeniyle tarihselleştirilen bu iki etken, esasında tarihteki kültürlerden herhangi ikisi değil, Batı'ya hakikatini veren özlerdir. Batı düşünce ve siyasi tarihinin bir yanıyla Atina ve Kudüs arasındaki çatışma ve sentez üzerinden okunabileceğine işaret eden Strauss, "Jerusselam and Athens: Some Preliminary Reflections" metninde daha önce Hermann Cohen'in ileri sürdüğü Platon (ile Atina) ile Kutsal Kitap (ile Kudüs) ikiliğinin yerine Aristoteles ile Kutsal Kitap ikiliğini ikame eder.⁴ Cohen'in aksine Aristoteles'i Atina'nın temsili olarak kabul eden Strauss'a göre Kutsal Kitap dini ve felsefenin başlatıcısı kabul edilen Sokratik gelenek tek başına ya da Kutsal Kitap diniyle birlikte moderniteyi üretmezdi ve nitekim üretmemiştir. Fakat Aristoteles, özellikle politika biliminin kurucusu olan Aristoteles ile Kutsal Kitap'ın sentezi moderniteyi açığa çıkarmaya güç yetirebilmiştir.⁵ Çünkü *polis* ile *politea*'nın özdeşliğine vurgu yapan

2 Leo Strauss, *Şehir ve İnsan*, çev. Birdal Akar, İstanbul, Babil Kitap, 2024, s. 69.

3 Strauss, *a.g.e.*, s. 50.

4 Leo Strauss, "Jerusselam and Athens: Some Preliminary Reflections", *Studies in Platonic Political Philosophy*, USA, The University of Chicago Press, 1993, p. 146-147.

5 Michael P. Zuckert, "Why Leo Strauss Is Not an Aristotelian: An Exploratory Study", *Leo Strauss, Education and Political Thought*, ed. J. G. York - Michael A. Peters, United Kingdom, Fairleigh Dickinson Press, 2011, p. 132-133.

Aristoteles'tir ve Atina ile Kudüs'ü Batı için klasik adıyla rejim, modern adıyla kültür formuna büründüren izlek de ancak Aristoteles'in düşüncesi üzerinden takip edilebilirdi.

Cohen'in Atina ve Kudüs okumasını Aristoteles aracılığıyla yeniden formüle eden Strauss, Aristoteles'in politik düşüncesini felsefeden ziyade politika ve politika bilimi ile koşturmuştur. Strauss'un Aristoteles okuması bizler için ufuk açıcı bir izlek sunmuş olsa da Aristoteles düşüncesi ve politik felsefe açısından hem süreç hem de sonuçları ile birlikte yeniden düşünölmeye ihtiyaç duymaktadır. Zira Strauss'un Batı'yı Batı (ve modern modern) yapanın ne olduğunu izah etmek üzere ileri sürdüğü bu okuma, Strauss'tan sonra (üstelik Strauss'un klasiğe dönüş yorumuna dayandırılarak) Batı idealini ve politikasını ihya etmenin anahtarı olarak görölmüştür. Strauss'un şehir ve insan meselesinin modern politika biliminde "oldukça ihmal edilmiş olması"na yaptığı vurgu bizce de önemli olmakla birlikte, şehri işaret edilebilir şehirler olarak Atina ve Kudüs formlarına büründürdüğümüzde bu defa onları "olduklarından daha fazla önemli" hale getirip mevcut rejimin ve kültürün ihyasının vazgeçilmez unsurlarına dönüştürme tehlikesine düşebiliriz.

Çalışma bu nedenlerle öncelikle politika ve politika bilimine dahil edilen Aristoteles düşüncesinin yeniden bir okumasını sunacak ve politik felsefe zeminine vurgu yapacaktır. Bu amaçla Aristoteles düşüncesindeki *polis*'in işaret edilebilir bir şehir olmadığı vurgulanacak ve şehrin, Strauss'un okumasında olduğu gibi (olumladığı ya da olumsuzladığı anlamıyla), klasik-modern çatışması veya sentezi, *arkhe*'si veya *telos*'u olmaktan ziyade felsefi-politik birliktelik tahayyülü sunduğu savunulacak. Aksi okumaların ve yaklaşımların ise Atina ve Kudüs gibi değer yüklü şehirleri, içeriden değer yaratamayan şehirler (ve devletler) için birlikteliklerine amaç ve değer atfetmek üzere hem teorik hem de pratik açıdan fethi açık hale getirdiğine dikkat çekilecek. En nihayetinde ise Strauss'un Aristoteles okumasının doğrudan olmasa da dolaylı yoldan doğurduğu ve doğurabileceği sonuçlar tartışılacak ve çalışmada sunulan Aristoteles okumasıyla bu sonuçlara bir sınır çekilmeye çalışılacak.

Polis, Politea ve Politika

Politika bilimi ile politik(a) felsefesi arasında ayırım yapan Strauss, Aristoteles'in *polis*, politika ve *politea* analizinin felsefi olmadığını iddia etmez, fakat politika bilimini doğuracak şekilde felsefi olduğunu savunur.⁶ Buna dayanarak çalışmamızın bu aşamasında, klasik dönemde felsefe ile bilimin özdeş

6 Zuckert, "Why Leo Strauss Is Not an Aristotelian", p. 114.

olduğunu kabul eden Strauss'un da Aristoteles'in politik düşüncesinin felsefi niteliği ile ilgili bir şüphesinin olmadığını varsaymamız gerekir. Fakat Strauss, çalışmalarında Aristoteles'in politika düşüncesini neden politika bilimine dahil ettiği konusunda gerekçeler sunarken onu hangi açıdan felsefi bulduğu konusunda ayrıntılı bir izah yapma gereği duymaz. Sokrates veya Platon'un düşüncelerinin felsefi bağlamı için geniş bir külliyat oluşturan Strauss, Aristoteles'in bir yanı sıra felsefi de olduğunu iddia ettiği politika anlayışı hakkında doğrudan bir çalışma ortaya koymaz. Strauss için felsefe ile bilimi özdeş kabul eden Aristoteles hakkında konuşmak belki de zaten politika ve politika bilimi ile konuşmakla doğal olarak icra edilmiş oluyordur. Fakat felsefe ile bilimin özdeşliğini Strauss'un ele aldığı biçimiyle ve modern bilim anlamında değil klasik felsefenin doğallığında kavradığımızda Aristoteles'in politik düşüncesindeki felsefe bahsinin Strauss'un Aristoteles çalışmalarında olduğundan daha geniş bir yer doğurabileceğini görebiliriz. O halde daha başlangıçta Strauss'un değinmekle yetindiği Aristoteles'in politik düşüncesinin felsefi karakterine vurgu yapmak gerekecektir.

Metafizik'in farklı yerlerindeki felsefe (ve Strauss'un Sokrates bahislerinde dikkat çektiği anlamıyla "ilk felsefe") tanımlarından ikisine baktığımızda, felsefenin (i) ilk nedenleri ve ilkeleri araştıran bir bilim⁷ olmakla birlikte (ii) sadece nedenleri anlamak değil bu nedenlerin bir amaca yönelik olduğunu kavramak⁸ şeklinde tanımlandığını görürüz. *Politika*'da *polis*'in ve politikanın ilkelerini saptayan ve nihayetinde bu ilkelere dayanan birlikteliğe ortak bir amaç tayin eden Aristoteles'in daha başlangıçta politikayı felsefe zeminine çekme gereği duyduğunu söyleyebiliriz. Nitekim mevcut yönetim biçimlerinden birini savunmak ya da ihya etmek yerine *politea*'nın önerilmesi politik düşüncenin zeminin politika değil felsefe olduğuna işaret eder. *Politea* ve *polis* arasındaki ilginin ve bu ilginin felsefi bir düzlemde temellendirildiğinin anlaşılması için politikanın bilimsel karakterinin onun felsefi karakteri ile özdeş olduğunu göz ardı etmemek gerekir. Aristoteles felsefesinde doğa biliminin doğayı düzenlemesi gibi, politikanın da politik alanı düzenlemesi kaçınılmaz olduğu gibi esasında bir gerekliliktir. Politika bu açıdan *polis*'i ve onun unsurlarını düzenleyen yöntem, bilim ve dolayısıyla felsefe olacaktır. Dolayısıyla *polis* ve *politea*'ya dair saptanacak ilk ilkeler esasında onların felsefi bir değerlendirmesi olacaktır.

Politika'nın VII. kitabında Aristoteles, devletten bahsedilmesi için gerekli iki şey olduğunu söyler; bunlardan ilki insan, ikincisi ise topraktır. İkisinin de

7 Aristoteles, *Metafizik*, çev. Aziz Yardımlı, İstanbul, İdea Yayınevi, 2021, 1003a21-1003b15.

8 Aristoteles, *a.g.e.*, 983a24-983b6

niteliği ve niceliği devletin nasıl bir devlet olacağını belirler.⁹ Aristoteles'e göre devlet, öylesine bir araya getirilmiş insanlar topluluğu olmayıp, kendi kendine yetmeyi amaçlayan insanlar topluluğu olduğu için¹⁰ daha başlangıçta ona bir amaç ve yöntem tayin edilmelidir. Amaç, iyi bir yaşam ve mutluluk; yöntem ise politikadır. Politika, devletin oluşması için gerekli olan söz konusu iki bileşenin (insanın ve toprağın) niceliğini ve niteliğini inceleme, dökümünü ve bölüşümünü yapma bilimidir.

Bir yönetim birimi olan *polis*'in hem ülke (yaşanan yer) hem de *politea* (rejim) anlamına geldiğine dikkat çeken Aristoteles,¹¹ onu bir yanıyla mümkün en iyi yönetim biçimi diğer yanıyla bir tahayyül olarak düşünür. *Polis*'teki insanların/grupların sayıları ve nitelikleri ile toprağın miktarı ve niteliği arasındaki denklik, amaçlanan iyinin ve mutluluğun birincil koşulu olacaktır. Nitekim *polis*'teki insanların/grupların nasıl tanımlandığı *politea*'nın da tanımını ve yapısını belirleyecektir. Bu nedenle Aristoteles düşüncesinde tanımlanan her bir grubun gücü ile etkisi arasında oran vardır. Gücü olup etki etme kapasitesi olmayan ile etki etme kapasitesi olup gücü olmayan arasındaki ayrım ve sınır önemlidir; çünkü bu bölüşüm ve tanımlama faaliyeti *polis*'teki yaşamın ve bu yaşamı düzenleyecek yasaların nasıl işleyeceğini belirleyecektir. Bu sebeple bilgi probleminin ötesinde bir yaşam alanı olan *polis*'te bilkuvve olan işaret edilip saptanın fakat bilfiil olan olumlanın ve ona hareket alanı açılır.

Bu arka plan ile düşündüğümüzde Aristoteles'in *Magna Moralia*'daki politikanın nasıl bir bilim olması gerektiğine dair tarifi daha anlaşılır hale gelecektir. İnsanlar için ortak iyiyi amaçlayan politikanın araştırma konusu olan iyi; İyi ideası olmadığı gibi *theoria* faaliyetindeki gibi nesnel ve evrensel iyi de değildir; aksine politika, *polis*'teki insanlar için iyi ve faydalı olanı araştırır.¹² Söz konusu iyi ve faydalı olan, tanrısal olandaki gibi aşkın ve tam anlamıyla yetkin; eşyada olduğu gibi sabit ve etkisiz olmayacaktır. Çünkü politikanın amaçladığı mutluluk, her iki anlamıyla etkin olmakla ilgilidir. Ömrü boyunca uyuyan ve hiçbir eylemde bulunmayan birinin mutlu olduğunu söyleyemememiz bunun örneklerinden biridir.¹³ Bir etkinlik olarak mutluluk, insanlar arasında açığa çıkar ve böylece *polis*'te izi sürülebilir hale gelir. Dolayısıyla mutluluk, teorik ve muhayyel olmadığı gibi kişisel de değildir. Aristoteles'in deyimiyle mutluluk huy

9 Aristoteles, *Politika*, çev. Furkan Akderin, İstanbul, Say Yayınları, 2018, 1326a.

10 Aristoteles, *a.g.e.*, 1328b.

11 Aristoteles, *a.g.e.*, 1275b.

12 Aristoteles, *Magna Moralia*, çev. Gurur Sev, İstanbul, Pinhan Yayıncılık, 2019, 1183a6.

13 Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, çev. Furkan Akderin, İstanbul, Say Yayınları, 2022, 1176. Ayrıca bkz. *Magna Moralia*, 1185a.

değil, erdemlerin işlerliğidir.¹⁴ Bu sebeple erdemlerin nasıl pay edildiği, kimin kime ne verebileceği, kimden ne beklenip ne beklenemeyeceğine dair sayım ve döküm ne açıklıkla yapılabilirse *polis* de o oranda mutlu olacaktır. Üstelik bu bölüşümde amaç, taraflardan birinin iyiliği ve faydası değil, *polis* için ortak iyi ve faydadır.

Ancak göz ardı edilmemesi gereken nokta, politikanın ölçüsünün (tıpkı bir doğa bilimi gibi) burada ve şimdi olan ile koşullanmasıdır. Çünkü Aristoteles düşüncesindeki “insan politik hayvandır”¹⁵ ifadesi insanın ne olduğuna ve ne yapabileceğine dair bir sınır çizme faaliyetidir. Bir yanıyla insanın etki ve yetki alanının saptanmasıdır: *Polis*, insanın gücünün ve etkisinin doğal sınırı; politika ise ileriye projekte edilecek fethedilebilir bir konumdan ziyade yeri ve yurdu olan insana beden ve eylem tayin etme, burada ve şimdi yapabileceklerini belirlemedir. Başka deyişle *polis*’in beden ve eylem arasında paylaştırılması politikayı mümkün kılmakta ve politika, bedeninin nasıl ve niçin eylemesi gerektiğini pay etme ve paylaşılanı işletme faaliyetidir.

Etik ile Politika Arasındaki İlişki

Aristoteles’in etik metinleri çoğunlukla ya politik düşüncesinin uzantısı ve uygulama alanı olarak kabul edilir ya da kendi başlarına etik bahsini tesis ettikleri düşünülür. Esasında bu yaklaşım Aristoteles’in ya da herhangi bir başka filozofun alımlanması ile değil konunun felsefi bir metotla düşünülmemesi ile ilgilidir. Bu konuda bizi uyaran da bizzat Aristoteles’in kendisidir. *Magna Moralia*’da karakter (*ethos*) bahsini ele alacağını söyleyen Aristoteles, daha başlangıçta onu politikanın sadece bir dalı değil “başlangıç noktası” olarak belirler.¹⁶ Söz konusu başlangıç noktasının lineer bir ifade olmadığını ve önceliklendirmeye işaret ettiğini ayırt etmek önemlidir. Zira Aristoteles hemen akabinde bilimlerde olduğu gibi erdem söz konusu olduğunda da ilk işin onun ne olduğunu, nereden ve nasıl çıktığını anlamak olduğunu söyler.¹⁷ Strauss da Aristoteles’in bu ayrıma atfettiği önemi gözden kaçırmaz ve politika biliminin kurucusu olarak kabul edişinin nedenini etik ile politika arasında kurulan bu ilgiye ve özellikle de karakter erdemlerini keşfetmesine bağlar. Strauss açısından Aristoteles, karakter erdemlerini şehrin (dolayısıyla politikanın) bir uzantısı olarak değil, aksine, bizzat şehri karakter erdemlerinin uygulanması için var olan bir yapı olarak tayin ettiği için bu ünvana

14 Aristoteles, *Magna Moralia*, 1185a.

15 Aristoteles, *Nikomakhos’a Etik*, 1097b.

16 Aristoteles, *Magna Moralia*, 1181a23.

17 Aristoteles, *a.g.e.*, 1182a.

layıktır.¹⁸ Çünkü Aristoteles düşüncesinde *polis* ve onu işleten yasalar yalnızca bir grubun mutluluğunu ve iyiliğini değil herkesin daha iyi olanı amaçlamasını sağladığı için eğitim ve kültür merkeze yerleştirilmiştir. Bu da Aristoteles düşüncesindeki ayırt edici noktadır; zira Aristoteles, *polis*'i ve politikayı sadece idari, ekonomik ve güvenlik işlerini yürüten mekanizmalar değil ortak iyiliği ve mutluluğu amaçlayan bilinçli bir forma büründürmüştür.¹⁹ Strauss'a göre modernin kaybettiği de budur. Modern devletin erdemi vazetmeyi birincil görevi olmaktan çıkarmasıyla ile birlikte erdemle koşullanmış politika formunu devlette bulamadığımızı belirten Strauss, Aristoteles'in *polis* fikrinin modern karşılığının artık kültür olabileceğini söyler.²⁰ Topluma hem içkin hem de aşkın birlik fikrini sunan kültür ile Aristoteles'in *polis* fikrinin birlikte düşünmenin bizlere modernin temel bileşenleri olan Atina'nın ve Kudüs'ün doğrudan veya dolaylı şekilde yarattığı bilinci ve toplumu anlamının bir yolu olabileceğine inanan Strauss, "mesele bir şehir meselesidir" formülünü ileri sürer.²¹ Peki Aristoteles'in etik ile koşulladığı politika, Strauss'un savunduğu gibi kültür ve eğitim yoluyla bilinçli yapı mıdır ve bu yapı kurumlarca inşa edilebilecek ve başka zamanlarda başka topluluklara kendisini vazedeabilecek ya da referans alınabilecek bir form mudur? Bu sorunun cevabına ancak Aristoteles'in etik ile politikayı birbirlerine ne açıdan koşulladığını anlamakla ulaşabiliriz.

Ruhun başkalarıyla etkileşimde olan ve ancak onlarla edinebileceği, alışkanlık (*ethos*) olarak nitelenen karakter erdemleri,²² "başkaları" ile koşullandığı için etik de doğal olarak *polis*'in ve politika'nın bahsi haline gelir. Politika, etik ile ilgisi bakımından nelerin yapılması ve nelerden uzak durulması gerektiğine dair yasalar hazırlama faaliyetidir. Yasalar ise insanlar için ortak iyiyi saptayabildiği ölçüde başarılı olabilir. İyi olanı sadece tek bir insan için elde etmektense *polis* için istemek ve elde etmek en yüksek amaçtır.²³ Amaç, *polis*'teki eşitlerin (yurttaşların) onur kazanmaları olmadığı gibi bireysel anlamda erdemli olmak da değildir. Çünkü her ikisi de geçicidir ve bir grubun faydasıdır. Aksine, politika ile amaçlanan *polis*'teki herkesin iyiliğidir ve ancak herkesin iyiliğinin istendiği yerde mutluluktan bahsedilebilir. Bu nedenle haz, onur, akıl ya da diğer erdemler başka şeylerden dolayı istenebilirken mutluluk bir başka şey için değil kendi başına istenir. Mutluluk, insanın hayatını tek başına sürdürmesiyle değil, ancak

18 Strauss, *Şehir ve İnsan*, s. 45-46.

19 Strauss, *a.g.e.*, s. 50-52.

20 Strauss, *a.g.e.*, s. 52-54.

21 Strauss, *a.g.e.*, 54-55.

22 Aristoteles, *Magna Moralia*, 1185b39-1186a9.

23 Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 1094b.

ailesi ve hemşehrileriyle birlikte yürüttüğü yaşamla mümkündür. Bu açıdan Aristoteles düşüncesinde “insanın toplumsal bir varlık oluşu”²⁴ insanın hem “doğası” hem de (ve daha ziyade) “amacı” olarak tayin edilmiştir.

Bu bağlamda “insanın insan olmaktan kaynaklanan bir işi olup olmadığı” sorusu, *Nikomakhos’a Etik*’in önemli bahislerinden biridir. Çünkü bu soru, insanın eylemlerini canlılığını sürdürmek için yürüttüğü işler olmaktan çıkarıp, onlara bir amaç tayin edecek ve onları önce etiğin sonra politikanın bileşenleri kılacaktır. Beslenme, büyüme ve duyumsama, insanın diğer hayvanlarla paylaştığı biyolojik yaşamının faaliyetleriyken; akıl sahibi olmak, yani düşünmek ve söz dinlemek ise insanı diğer canlılardan ayırdığı gibi tüm eylemlerini yetkinleştiren yanıdır. Örneğin; müzik yapmak herhangi bir eylemken, erdemli müzik yapmak insanın, yani akıl sahibi varlığın, “iyi” eylemidir. Dolayısıyla insan, ancak ruhun akla uygun yanını göz ederek eylediği eylemiyle iyiye ve mutlu bir yaşama katkı sunabilir. Fakat tek bir eylemle ya da bir günlük iyi eylemlerle iyi olunup mutlu olunamayacağı için her bir eylemden ve her bir kişiden bu beklenmektedir.²⁵ Bu nedenle politikanın amacı en iyidir ve ancak onun sayesinde daha iyi insanlar ortaya çıkarılabilir ve insanların daha iyi davranmaları sağlanabilir.²⁶ Bu arka plan ile birlikte düşünüldüğünde *polis*’in, bu beklentinin duyulabileceği ve karşılanabileceği yer; politikanın ise kimden neyin ne kadar beklenebileceğini saptayan bilim olduğunu söyleyebiliriz. Fakat politikanın amaçladığı “en iyi” muhayyel veya idea anlamında aşkın bir iyilik değildir; eyleyebilecek bilgisi, yetkisi ve gücü olan insanların faaliyetlerinin bileşkesidir. Çünkü Aristoteles’e göre insan, başını ve sonunu bilemediği şeyler kadar kesinliği hakkında şüphe etmediği konular hakkında da ayrıntılı bir şekilde düşünemezken; gerçekleşmesine doğrudan etkide bulunabildiği şeyler hakkında ayrıntılı düşünebilir. Başlatıcısının kendisi olduğu eylemler üzerine ayrıntılı düşünmek, insanın bilgisinin, etkisinin ve gücünün göstergesidir. Bu da insanın hem kendisini hem de diğer insanları şekillendirebileceğini gösterir.²⁷ Canlılar içerisinde sadece insan eylemlerinin ilkesi ve başlatıcısı olduğu için bir tek o “eyler” ve bu nedenle ancak o değişime açık hale gelebilir.²⁸ Eylemlerini ruha uygun kılıp, erdemli hale getiren insan, böylece diğer canlılardan farklı olarak etiğin alanına dahil olur.

24 Aristoteles, *a.g.e.*, 1097b.

25 Aristoteles, *a.g.e.*, 1097b-1098.

26 Aristoteles, *a.g.e.*, 1099b.

27 Aristoteles, *a.g.e.*, 1112-1112b.

28 Aristoteles, *Eudemos’a Etik*, çev. Saffet Babür, Ankara, Dost Kitabevi Yayınları, 1999, 1222a20.

Aristoteles'e göre erdemli davranmak insanın akıllı varlık olmasının gerekliliğidir. Çünkü akıllı varlık olarak bir tek insan, neyi niye yaptığını bilir. Bu nedenle tüm yapıp etmeleri iyi-kötü ve doğru-yanlış şeklinde değere bürünür. Akıldan pay alan her bir insanın tüm yapıp etmeleri erdemle ilgilidir. Erdemler tek tek insanlarda bulunurken erdemler arasında sayılan adalet ise insanlar arasındaki ilişkiyi düzenleyen ilkedir. Adalet, sadece iyi bir insan olmakla yetinmemek, diğer insanların da iyiliğini istemek olduğu için, insanlar arasındaki ilişkileri düzenler ve bu nedenle en önemli erdemdir. Adalet, diğer tüm erdemleri kendisinde topladığı gibi erdemli yaşamın tüm insanlar için gereklilik olduğunun bilincidir. Bu nedenle adalet iyiliğin bir parçası, adaletsizlik ise kötülün bir parçası değil; adalet iyiliğin, adaletsizlik ise kötülüğün ta kendisidir.²⁹

Aristoteles düşüncesinde politikanın amacı erdeme dayalı eylemleri arttırmaktır. Bu ise bir bilgi problemi değildir. Yapmaya (*praksis*) ve yaratmaya (*poiesis*) ilişkin bilimlerin amacının bilimin ve bilginin kendisinden farklı olduğunu söyleyen Aristoteles, politikanın amacının erdemin ne olduğunu bilmek değil erdemli olmak, adaletin ne olduğunu bilmek değil adil olmak olduğunu belirtir.³⁰ *Theoria* faaliyetinden farklı olarak politika, sadece “Nedir?” sorusuna açıklık kazandırmaya çalışmaz, “Ne için?” sorusunu da temellendirir.³¹ Bu nedenle birlikte-yaşamak ile ilgilenen politika, etkinlik halinde yaşamak ile amaç olarak yaşamak arasında ilgi kuralıdır. Yaşamak duyumsamak, bilmek ve tanımak ise birlikte-yaşamak da birlikte duyumsamak ve birlikte bilmek-tanımdır. Bilmeyi ve tanımayı yaşamaktan ayırmak mümkün değildir. Eğer bilmek ve tanımak yaşamaktan ayrılıyor olsaydı, bu; biri yerine bir başkasının bilebileceği ve biri yerine bir başkasının yaşayabileceği anlamına gelirdi. Oysa kendini duyumsamayı istemek ile böyle bir varlık olmayı istemek aynı şeydir. Birlikte yaşamayı “tercih edenler” birbirlerini duyumsamayı, birbirlerinin yaşama iştahını olumlar.³² İyi yaşamayı amaçlayan politika aracılığıyla iyi yaşamayı isteyenler, birlikte yaşayıp birlikte etkinlikte bulunurlar.

Politik Bir Kategori Olarak Dostluk

Etik ile koşullanmış politikada birlikte yaşamayı tercih edenlerin kimler ve bu tercihi eyleme dökülecek zeminin ne olacağı tartışması Aristoteles'in politik düşüncesinin felsefi mi yoksa politik mi olduğu konusunda farklı yorumlar açığa çıkarır. Bu yorum imkanlarını gözden kaçırmayan Strauss ise üçüncü bir ihtimali;

29 Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 1129.

30 Aristoteles, *Eudemos'a Etik*, 1216b15.

31 Aristoteles, *a.g.e.*, 1216b35.

32 Aristoteles, *Eudemos'a Etik*, 1244b20.

Aristoteles'in felsefe ile *polis*'i sentezlediği iddiasını dile getirir. Strauss'a göre *politea*, felsefe ile *polis*'in sentezidir.³³ Strauss açısından Aristoteles'i hem Sokratik gelenekten ayıran hem de modern ile yaklaştıran nokta da burasıdır. Çünkü Aristoteles'in, insanın doğasına dair izahları ile doğanın kendisine dair çıkarımlarının kesiştiği noktada şehir, insan için doğal olduğu kadar rasyonel bir zorunluluğa bürünür.

Aristoteles'in "insan doğası gereği toplumsal bir varlıktır" ifadesini yeniden formüle eden Strauss'un ifadesiyle "insanlar doğuştan şehirler kurmaya eğilimlidirler"; çünkü insanın doğasında bulunan eğilimleri gerçekleştirebilmesinin tek ve rasyonel yolu şehirler kurmaktır.³⁴ Ancak bize göre, Aristoteles düşüncesinde insanın hem insanla hem de doğayla ilişkileneceği biçimi için gereklilik olarak görülen ve *polis*'i bir arada tutacak, adaleti mümkün kılacak olan dostluk tahayyülünün nasıl anlaşılacağı bu aşamada Aristoteles ile modern dönemdeki insan ile doğadan ne anlamamız gerektiğini de belirleyecek husustur. Bizce Strauss, felsefeyi modern anlamda bilim ve rasyonaliteyle özdeşleştirip aydınlanmanın toplumsal idealleriyle yarattığı kültür ile; doğayı ise tarihin karşısında ve ona rağmen inşa edilecek bir ilerleme şeklinde ele aldığı için insan ile doğa arasındaki dostluk ve düşmanlık gerilimi çözmeye çalışmamış, sadece işaret etmekle yetinmiştir.³⁵ Bu nedenle Aristoteles düşüncesine hem modern ile çatışan hem de onu var eden ikili bir misyon yüklemekten öteye gidememiştir.

Strauss'un Aristoteles'in politik düşüncesinin felsefi mi yoksa politik mi olduğu hususundaki üçüncü bir yorum olarak ileri sürdüğü felsefe ile politikanın sentezi olduğu savına benzer bir yaklaşımla biz de Aristoteles'in modern ile çatışma ya da sentez içinde olduğu savları dışında bir okumanın gerekliliğine inanıyoruz. Bunun bir yolunun modern dönemde dostluğun karşısına konumlandırılan düşmanlığın elenmesi ile mümkün olabileceğini düşünüyoruz. Bu da ancak Aristoteles düşüncesinde dostluğun düşmanlığa referansla tanımlanmadığının izahıyla mümkündür. Aristoteles'in, *polis* ile sınırladığı politik dostluğun etik dostluğu amaçlamasına yapacağımız vurguyla birlikte Strauss'un Aristoteles düşüncesinde felsefe ile şehrin birbirinin üzerine kapandığı savını yeniden düşünmeye davet edeceğiz.

Aristoteles'in etik ve politika metinlerinde önemli bir bahis olan dostluk, kimin kime etkisinin olabileceğinin ve bu etkinin niteliğinin saptanması açısından politik alana dahil edilmesi (belki de zeminine yerleştirilmesi) gereken

33 Strauss, *Şehir ve İnsan*, s. 59.

34 Strauss, *a.g.e.*, s. 62-63.

35 Strauss, *a.g.e.*, s. 63-67.

bir kategoridir. “Dostla nasıl bir ilişki kurmak gerekir”i araştırmak aynı zamanda “adalet nedir”i araştırmaktır; çünkü adalet gibi dostluk da ortaklığı sağlar. Türlerini ve yaşamlarını sürdürmek üzere bir araya gelen insanlar henüz bir devlet kuramamış olsalar dahi birlikte yaşamının imkanını ararlar ve birbirlerine adil davranmak için dostluğa ihtiyaç duyarlar.³⁶ Çünkü Aristoteles’e göre doğuran ve doğurduğu kişi arasında doğal bir dostluk olduğu için dostluğun başlangıç noktası biyolojik yaşamdır ve bu, tüm canlılar için geçerlidir. Dostluğun geliştiği zemin ilk olarak benzerliktir bu nedenle aynı türden canlılar arasında özel bir tür dostluk gelişir. İnsanlar arasındaki dostluk da diğer canlılarda olduğu gibi öncelikle kendi türlerinin tüm fertlerine yöneliktir, fakat süreçle tür içinde de benzerler arasında farklı dostluklar gelişir. Bu dostluklardan bir kısmı hoş olana ve faydaya dayanırken diğer kısmı ise erdeme dayalı olur. Bunlardan erdemli ve iyi insanlar arasındaki dostluk, dostluğun en yetkin halidir. Çünkü bu insanlar hem iyidirler hem de birbirlerinin iyiliğini isterler.³⁷

Aristoteles’e göre dostluk, bir tercih neticesinde ortaya çıkar ve karşılıklılık gerektirir.³⁸ Bu nedenle insan ne Tanrılarla ne de cansızlarla dostluk geliştiremez. Tanrılara veya şaraba yönelik dostluk geliştirdiğini düşünen kişi yanılıyordur; çünkü insanın tanrı ve şarap ile ilişkisinde karşılıklılık olamaz.³⁹ Tanrı kendisine yettiği için dosta ihtiyacı yoktur, şarap gibi cansız varlıklar ise insana faydası/zararı yani etkisi dokunsa dahi insan ona bir şey veremediği için aralarında yine bir karşılıklılık yoktur. Dostluk, ancak karşılıklılığın bulunduğu ilişkilerde açığa çıkar. Haktan ve adaletten bahsedebilecek yerlerde bir alışveriş ve karşılıklılık olduğu için buralarda kimin kime ne verebileceği dostluklarının niteliğini belirleyecektir.

Dostluğun zemini birlikte yaşamaktır. Birlikte yaşamayan ama iyi anlaşılan insanlar sadece yakın insanlardır ancak dost olamazlar; çünkü ancak birlikte yaşayan insanların birbirlerine etkisi olabilir.⁴⁰ Bu etkileşim sayesinde biri diğerine iyilikte bulunabilir. Birlikte yaşamın başladığı yer olan hane bu nedenle *polis* gibi dostluğun da başlangıcına yerleştirilir. Aristoteles’in ifadesiyle; “dostluğun, politikanın, adaletin başlangıcı, kaynağı öncelikle evde”dir.⁴¹ Çünkü dostluk hem hanenin içini hem *polis*’i hem de *polis*’tekiler ile yabancılar arasındaki ilişkiyi düzenleyecek olan ilkedir. Efendi ile köle, baba ile oğul, kocayla karı,

36 Aristoteles, *Eudemos’a Etik*, 1242a20.

37 Aristoteles, *Nikomakhos’a Etik*, 1155 -1157b.

38 Aristoteles, *a.g.e.*, 1157b.

39 Aristoteles, *Magna Moralia*, 1208b2.

40 Aristoteles, *Nikomakhos’a Etik*, 1157b.

41 Aristoteles, *Eudemos’a Etik*, 1242a20.

yurttaş ile yurttaş ve yurttaş ile yabancı arasında dostluk ilişkisi vardır.⁴² Tüm farklılıklarına rağmen bu ilişkilerdeki dostluğun niteliğini ve ömrünü belirleyen ise adalet anlayışıdır. Diğer insanların iyiliğini istemek olan adalet, dostluğun göstergesidir. Üstelik bu tesadüfi değildir, bir tercihe dayanır ve insanın karakterinden kaynaklanır. İnsanlar iyi olmayı sürdürdükleri ölçüde dostlukları da devam eder. Kendi çıkarlarını ve hazlarını önceliklelerinde ise diğerlerinin iyiliklerini istemekten, dolayısıyla adaletten vazgeçerler.⁴³ Bu bozulmuş sadece kişiyi etkilemekle kalmaz; haneyi, *polis*'i ve *polis* ile diğer yerleşim birimleri arasındaki çatışmayı başlatır ve birlikte yaşama imkanını ortadan kaldırır.

Sözleşmenin politik bir dostluk olduğunu söyleyen Aristoteles, sözleşmeye dayanan politik dostluğun da yüzünü etik dostluğa dönmesini ve onu hedeflemesi gerektiğini söyler. Sözleşme, faydaya dayanan dostluğun tezahürü olup merkezinde eşitlik ve nesne bulunurken, etik dostluk ise tercihe dayalıdır ve adaleti amaçlar. Diğerlerine nazaran etik dostluk, herhangi bir fayda için değil kendinde istenmiş ve “birlikte yaşamak tercih edilmiştir.” Aristoteles'e göre en mutlu ve iyi insanlar birlikte yaşamayı tercih edenler ve birbirleri için eyleyenlerdir.⁴⁴

Aristoteles düşüncesinde dostluğun politik bir kategori olarak ele alındığını vurgulamamızın nedeni, birlikte yaşayan insanların ilişkilerinde zorunluluk yerine karşılıklılığın ve ortak faydanın vurgulanmış olmasıdır. Sözleşmeye dayanan dostluğu *polis* için asgari şart olarak saptayan Aristoteles'in, etik dostluğu politik dostluğun amacı olarak işaret etmesi önemlidir. Zira *polis*'teki yaşam sözleşmeye ve zorunluluğa dayandığı durumda nesne ile dostluk arasında kısas ve tercih açığa çıkacaktır. Bir araya gelen insanlar her bir eylemlerinde neyi niye yaptıklarının bilincinde olarak eylediklerinde ise eylemlerine amaç tayin edip tercihte bulunmuş ve birbirleri için eylemiş olurlar. Bu sayede dostluğa dayanan birliktelik hem *polis*'i önceleyen hem de *polis*'in ötesinde bir tahayyül olabilecektir.

Leo Strauss'un Aristoteles Yorumuna Dair Bir Yorum

Leo Strauss, geçtiğimiz yüzyılda klasiğe dönüş hareketinin en önemli isimlerindendir. Bu çalışma açısından önemi ise Aristoteles'in *Politika*'sından hareketle klasik politik felsefenin temasının şehir ve insan olduğunu saptaması ve çalışmalarında bu iki temanın politik bağlamlarını derinlemesine inceleyip yeni olanaklar aramasıydı. Strauss, *Şehir ve İnsan* çalışmasının henüz girişinde

42 Aristoteles, *Magna Moralia*, 1211a6.

43 Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 1156b–1157b.

44 Aristoteles, *Eudemos'a Etik*, 1244b20.

klasiğe dönüş hamlesinin romantik bir yönelimden ziyade içinde bulunduğu çağın ve Batı'nın krizine yönelik realist bir ihtiyaç olduğunu savunur.⁴⁵ Strauss'a göre Batı'nın krizi modern politika felsefesinin ideolojiye dönüşümü üzerinden tespit edilebilir. Teşhis ise, Batı'nın ne kendisinin inanabileceği ne de dünyanın geri kalanına inandırabileceği ortak bir amacının kalmayıdır.⁴⁶ Zira emperyal ve liberal Batı fikri kadar Komünizm tecrübesinin de geçtiğimiz yüzyılda öğrettiği şey, dünya-toplumu tahayyülünün en derindeki kötülükleri ortadan kaldıramadığı ve mutluluk ile adaleti getiremediği olmuştur. Bu tecrübenin Strauss'a öğrettiği şey, bir politik topluluğu var eden temel prensiplerin antik dönemde ne idiye öngörülebilir gelecekte de o kalacağı fikri olur.⁴⁷ Bu nedenle Strauss için klasiğe dönüş, değerden soyulmuş modern toplumların eylemlerine değer atfedecek olan iyi toplumun bilgisini sunacak ve dönüşümün devindirici ilkesini vazedecektir. Bunun da ötesinde iyi toplum bilgisinin amaç edinilmesi durumunda ideoloji ile nihayetlenen politika yerine yeniden felsefe ile koşullanmış bir politika felsefesinin (*political philosophy*) imkânı da açığa çıkabilecektir.⁴⁸

Strauss'a göre klasik dönemde ve bilhassa Aristoteles düşüncesinde politika felsefesi ile politika bilimi özdeş olup insani meseleleri tümüyle kuşatarken, modern dönemde bilim felsefeden bağımsızlığını elde ettiği için felsefi-olmayan bir politika bilimiyle bilimsel-olmayan bir politika felsefesi ayırımına gidilmiş ve şeylere değer atfedilmesini sağlayan “niçin” sorusu yerine “nasıl” sorusu merkeze alınmıştır. Böylece insani meseleler sosyal bilimlerin kapsamına alınmış ve değerden-bağımsızlaşarak etik açıdan nötr hale gelmiştir. Bu yaklaşım bilimsellik koşullanan tüm alanlara sirayet etmiş ve politika felsefesinden geriye politika bilimi ve ideolojiler kalmıştır.⁴⁹ Fakat geçtiğimiz yüzyıl göstermiştir ki insan “iyi toplum” sorusundan vazgeçemediği gibi onu yok da saymamaktadır.⁵⁰

Politika bilimi ile politika felsefesinin özdeş olduğu klasik dönemden Aristoteles'in *Politika* eseri, Strauss'un modern dönem eleştirileri için merkezi önemdedir. Strauss için her ne kadar felsefenin ve politik felsefenin birincil imkânı Sokrates'te ve Sokratik öğretilerde olsa da modernin arkeolojik analizini sunacak olan Aristoteles'tir; çünkü modern olana doğrudan veya dolaylı olarak karakterini veren Aristoteles düşüncesidir. Strauss, Aristoteles'i politika biliminin

45 Strauss, *Şehir ve İnsan*, s. 11.

46 Strauss, *a.g.e.*, s. 12-14.

47 Strauss, *a.g.e.*, s. 18-20.

48 Leo Strauss, *Politika Felsefi Nedir?*, der. ve çev. Solmaz Zeylüt, İstanbul, Öteki Yayınevi, 2017, s. 40-41.

49 Strauss, *a.g.e.*, s. 51-54.

50 Strauss, *a.g.e.* s. 66.

arkhon'u, *Politika*'yı *kanon*'u olarak kabul eder. Çünkü ona göre *Politika*'da hem politik alanının nesnelere saptanmış hem de söz konusu nesnelere felsefi açıdan ele alınmış olduğundan bunlar, daha yüksek bir amaç (iyi yaşam ve iyi toplum) etrafında birbirleriyle ilişkilendirilmiştir. Klasik politika bilimine yönelik (i) anti-demokratik olduğu (ii) klasik doğa felsefesi ve kozmolojiye dayandığı eleştirilerine⁵¹ karşı Strauss, politika ve doğa kavramlarını modern bakış açısıyla sınırlandırıldığına dikkat çekerek klasik dönemin modern dönemden daha bütünlüklü bir tahayyül sunduğuna işaret eder ve klasiği modernin yaşadığı sapmanın boyutunu izah etmek için yine modernin lehine olacak şekilde çözümler. Böylece modernin hem ne olduğu görünür kılınacak hem de ne olması gerektiği sezilebilecektir.

Strauss'a göre modern dönemdeki kafa karışıklıkları ve krizlerin çözümü için (tüm olumlu ve olumsuz tecrübesiyle birlikte) geçmişe dönmek tek çaredir. Çünkü bugünkü Batılı insanı ne ise o yapan şey geçmiş tecrübesidir ve gelecekte de ne olacağı ancak geçmişe bakılarak anlaşılabilir.⁵² Strauss'un çalışmalarındaki insan (negatif ve pozitif anlamıyla) modern Batılı ve *Kitab-ı Mukaddes*'e muhatap kişi; şehir ise Atina ve Kudüs'tür. Atina ve Kudüs'ü anlamının "kendilerini anlamak" ve "geleceğe giden yollarını aydınlatmak" için zorunlu olduğunu belirten Strauss⁵³, bu şehirleri modern Batı medeniyetinin varoluşsal formu olarak kabul eder. Kendisinden önceki Atina ve Kudüs okumalarını sökü� yeniden birleştiren Strauss da Atina'yı felsefenin, Kudüs'ü ise vahyin temsili olarak kabul etmiş ve onları modern Batı kültürünün iki bileşeni olarak ele almıştır.

Strauss'un *Şehir ve İnsan*'daki Aristoteles çözümlemeleri ile Atina ve Kudüs bahsini birlikte düşündüğümüzde, Aristoteles düşüncesi için işaret ettiği tehlikeleri bizim de Strauss için düşünmemiz gerekecektir. Zira Strauss'un *polis*'i, Atina ve Kudüs; insanı, modern Batılı insan; rejimi, kültür ve son olarak insan doğasını ise kimlik şeklinde tanımlaması bu defa onun düşüncesi için politika felsefesi ile politikayı özdeşleştirme tehlikesi açığa çıkarmıştır. Fakat bizce, Strauss'un neyi ima ettiğini anlamaya çalışmadan önce yapılması gereken Aristoteles'in neyi ima etmediğinin saptanmasıdır. Bu ise hem Strauss'u hem Aristoteles'i hem Strauss'un Aristoteles'ini hem de Strauss'un olamayacak Aristoteles'i ayırt etmekle mümkündür. Böyle bir okuma pek tabii ki değişkenlerin ve sabitelerin hangisi olacağına göre çeşitlilik ve güçlük arz edecektir. Nitekim benzer bir güçlüğü işaret eden Michael P. Zuckert, Strauss'un neden Aristotelesçi olmadığını

51 Strauss, *a.g.e.*, s. 79.

52 Strauss, "Jerusalem and Athens: Some Preliminary Reflections", p. 147.

53 Strauss, *a.g.e.*, s. 147.

anlamanın bir yolunun, onun iyi bir Aristotelesçi olduğunu düşünerek metinlerini çözümlmek olduğunu söyler.⁵⁴ Zuckert'e ilaveten bize göre, Strausscu olmayan bir Aristoteles okuması ancak Strauss'un Aristoteles kavramlarına tayin ettiği özne ve nesnelere saptamak ve politika bilimi zeminine çekilen Aristoteles'i yeniden felsefe zeminine çekmekle mümkündür. Bunun bu çalışma için yolu ise Aristoteles'in *polis* ile işaret edilebilir bir şehri ima edip etmediğinin izini sürmekti.

Strauss'un Aristoteles okumasının merkezindeki "mesele bir şehir meselesidir" argümanı ile birlikte düşünüldüğünde Atina ile Kudüs'ün Strauss için Batı kültürünün sadece tarihsel maddesi değil aynı zamanda formu olduğu açığa çıkar. Her ne kadar Strauss, Atina'yı ve Kudüs'ü politik açıdan krizde olan Batı'yı anlamak için tarihsel ideler olarak tasarlamış olsa da *arkhe* olarak kabul edilen bu şehirleri yeniden formülize ederek bir yanıyla şehir-rejim fikrinin sürekliliğini de sağlamıştır. Strauss, Atina ve Kudüs gibi şehirleri adları ile çağırıldığı ve işaret ettiği için Aristoteles'e yönelttiği eleştiriye düşmüş ve politika felsefesi ile politikanın sentezine ulaşmıştır. Bu bir Strausscu kehanet olarak görülüp "Aristoteles'e dair herhangi bir felsefi okumanın varacağı yerin de yine Aristotelesçi politika olacağı" şeklinde görülecekse Strauss'a bu anlamda ayrıca bir başarı payesi verilebilir. Ancak Strausscu düşüncenin bir felsefe veya düşünce tarihi okuması ile sınırlı kalmamış olması eleştirimizin geçerliliğini ve gücünü arttırmaktadır. Doğrudan veya dolaylı olarak kendisinden sonraki yeni-muhafazakar (*neo-conservatism*) politikalarının ana referansına dönüşen Strauss düşüncesinin, Batı emperyalizmi ile birleşip 21. yüzyılın başındaki fetih politikasını açığa çıkardığı yaygın bir kabul olarak önümüzde durmaktadır. Önümüzdeki manzaranın Aristoteles'e ve Strauss'a yönelik sunduğumuz okuma açısından izahı şudur: Adlarıyla çağrılan Atina ve Kudüs gibi değer yüklü şehirler, içeriden değer yaratamayan ülke ve devletlerin (hem teorik hem de pratik açıdan) fetihlerine açık hale gelmiştir.

Çalışma boyunca görünür kılmaya çalıştığımız üzere Aristoteles düşüncesinde *polis* işaret edilebilir bir şehir değil, bir arada yaşayan insanların nasıl, niçin ve ne kadar bir arada birada yaşayabileceklerine dair felsefi bir çözümlerdir. Politik birliktelik, insanların her nerede iseler orada oluşabilecek ve kendilerinin etkileri ve yetkileri ölçüsünde şekillenebilecek tercihe dayalı bir yapıdır. Ancak göz ardı edilmemesi gereken nokta, Aristoteles'in *polis* ve *politea* düşüncesinin içe dönük ve fethetilebilir olarak tasarlanmasına karşı, modern düşüncedeki şehir ve rejimlerin dışarıya dönük ve fethetilebilir tasarlanmasıdır. Antik Yunan'da *polis*

54 Zuckert, "Why Leo Strauss Is Not an Aristotelian", p. 120.

aynı yerde ve bir arada yaşayan insanların birlikteliği iken; modern anlamıyla kültür, farklı ülkelerde ve devletlerde yaşayan insanların ortaklığıdır. Bu noktada Strauss'un insanın doğası ile insanın doğayla ilişkisi ile sınırladığı Aristotelesçi dostluk okumasına⁵⁵ karşı politik bir kategori olarak ele alınmasını teklif ettiğimiz dostluğun, kültürün kabul gören bu kuşatıcılığına karşı bir sınır kavram olarak düşünmeye davet ediyoruz. Bahsettiğimiz üzere, Aristoteles'e göre dostluk ancak bir arada yaşayan insanlar arasında gelişebilir. Bir arada yaşamayan ve *polis*'in dışındaki insanlar arasında karşılıklılık olamayacağı için ortak amaçlar ve erdemler saptasalar dahi birbirlerine adil davranabilecekleri bir düzlemde olmadıkları için onlardan pay alamazlar. Aristoteles düşüncesinde dostluğun, politikanın, adaletin başlangıcının ve kaynağının birbirlerine etkisi olabilecek insanların ilk birlikteliği olan hanenin ve hane ilişkilerinin yurttaşlığa ve kamusal alana öncelenmesi bu nedenle önemlidir.

Bu noktada Aristoteles'in politikayı *theoria* faaliyetinden ayrıştırdığı nokta göz önünde bulundurulmalı. Aristoteles'e göre politikanın amaçladığı iyi, İyi ideası olmadığı gibi *theoria* faaliyetindeki gibi nesnel ve evrensel iyi de değildir; politika, *polis*'teki insanlar için iyi ve faydalı olanı araştırır. Politik felsefe, politikanın koşullandığı bu zemini göz ardı etmemeli ve *theoria*'daki nesnellik ve evrensellik karakterini kendi bünyesine aldığı takdirde tahakküm ve sömürü ilişkileri doğurmaya müsait olacağını sezmelidir. Aristotelesçi ifadeyle, politika gibi politik felsefe tahayyüllerinin de amaçladığı iyi ve faydalı olan, tanrısal olandaki gibi aşkın ve tam anlamıyla yetkin; eşyada olduğu gibi sabit ve etkisiz olmamalı. Politik felsefenin sunduğu tahayyül en az politika kadar etkinlikle ilişkilendirmeli ve kimin neye etkisi olabileceği yaşam alanlarından yola çıkarak belirlemeli. Bize göre bu, Strauss'un iddia ettiği gibi politik felsefenin politika açığa çıkarması değildir, aksine, politikanın felsefe ve politik felsefe zeminine çekilmesi ve onu yeniden düşünerek sınırlama olanağı sunacaktır. Bu yanılla felsefenin sadece bir okuma ve disiplin değil faaliyet olduğunu politik alanda da tecrübe etmiş oluruz. Strauss'un Atina ve Kudüs okuması da ancak bu açıdan düşünüldüğünde felsefi bir zemine yerleşme imkânı taşıyabilir. Aksi takdirde tam da Strausscu gerekçelere dayanarak, Strauss'un Aristoteles'i politika bilimine ve politikaya dahil ettiği gibi bizim de Strauss'u politika bilimine ve politikaya dahil etmemizin önünde bir mâni olmayacaktır. Ancak bizce, Aristoteles'i felsefi zemine çekmek Strauss'u da felsefe zeminine çekmeye ve yeni-muhafazakarlıkla özdeşleşmesine mâni olacaktır.

55 Bkz. Strauss, *Şehir ve İnsan*, s. 59-67.

Sonuç Yerine

Strauss, Atina ve Kudüs metninde Hermann Cohen'in Atina ve Kudüs ile ilgili okumasını değerlendirip yeniden formüle ederken Cohen'in tecrübe ettiği en kötü olayın I. Dünya Savaşı olduğunu, Sovyetleri ve Nazi Almanyası'nı tecrübe etmediği için ileri sürdüğü klasikler ve modernler okumasının yeniden düşünmeye açık olduğunu belirtir.⁵⁶ Böylece Strauss, hem bir düşünür olarak kendisini hem de bulunduğu tarihsel noktadan şekillenen koşulları Atina'ya ve Kudüs'e dair yeni bir okuma yapmak için yeter sebep olarak görür. Biz de buna dayanarak çalışmanın gerekliliğini hem Aristoteles'e hem de Strauss'a dair okuma olanaklarının tarihselliği savına dayandırabiliriz. Ancak bu hermeneutik bir gerekçe ve izah olurdu. Çalışmada amaçladığımız, doğrudan bir Aristoteles ve Strauss düşüncesi, dönemi veya metin analizi değil, iki düşünür aracılığıyla felsefi bir problem olarak şehri ele almaktı. Başka bir deyişle Strauss'un Aristoteles okumasının merkezindeki yargıyı ("mesele, şehir meselesidir") soru formuna büründürmek ve şu şekilde sormaktı: Mesele neden şehir meselesidir? Çalışmanın ilk amacı bu soruyu felsefi bir zeminde izah etmek, ikincisi ise sorudaki şehrin işaret edilebilir bir şehir olup olmadığına, olması durumunda açığa çıkacak sorunlara değinmek ve şehri tahayyül olarak ele alma gerekliliğine değinmektir. Bu amaçla felsefeyi, politikayı sınırlayacak bir faaliyet olarak görüp Aristoteles'i olduğu kadar Strauss'u da politika ve politika biliminden ziyade felsefi zemine çekme gerekliliğine işaret ettik. Çalışma ile amaçlanan ya da iddia edilen, Strauss'u Strauss'tan, Aristoteles'i ise Aristoteles'ten daha iyi anlamak ya da izah etmek değildi. Strauss'un da ifadesiyle bir düşünürü ondan daha iyi anladığını iddia etmek, bugünün düşüncesinin ve tarihinin geçmişin düşüncesi ve tarihinden daha üstün görmeyi varsayar, oysa buna karşı geliştirilmesi gereken tutum, düşünürü kendi koşulları ile anlamaya çalışmaktır.⁵⁷ Peki iki düşünürün bir arada ele alınması durumunda geliştirilmesi gereken tutum ne olmalı? Bize göre felsefeyi tarihten ayıran budur. Bir problemi felsefi olarak ele almak onun tarihsel koşullarını önceleyen ilkelerini saptamayı gerektirir. Bu aynı zamanda felsefeyi bir okuma olmaktan çıkararak faaliyet yapacak noktadır. Fakat bu faaliyeti işleyen bir formülden ziyade tahayyül olarak düşünmek gerekmektedir. Böylece politik felsefe bir faaliyet olarak politikayla nihayetlenmek durumunda değildir; aksine, politik-olanın ne olduğunu saptarken onda politika ile ilişik olmayı, politikayı önceleyen ilkeleri saptamaktır. Aktüelliği de buradan kaynaklanır.

56 Strauss, "Jerusalem and Athens: Some Preliminary Reflections", p. 167-168.

57 Leo Strauss, "How to Begin to Study Medieval Philosophy", *The Rebirth of Classical Political Rationalism An Introduction to the Thought of Leo Strauss*, ed. by Thomas L. Pangle, London, The University of Chicago Press, 1989, p. 207-212.

Bu ifadenin elinizdeki çalışma bağlamındaki izahı ise şudur: Politik felsefe, *polis*'e özne tayin edip Atina ve Kudüs analizi yapmak değildir, aksine Atina ve Kudüs'ün şehirlikleriyle ilgili olmayanı ve onları önceleyen ilkeleri saptamayı gerektirir. Aksi durumda değer yüklü şehirleri ele geçirmenin, politik birliktelikler yaratmaya yetecek olduğu yanılığından kurtulmak mümkün olmayacaktır.

Kaynakça

Aristoteles, *Eudemos'a Etik*, ev. Saffet Babür, Ankara, Dost Kitabevi Yayınları, 1999.

_____, *Magna Moralia*, ev. Gurur Sev, İstanbul, Pinhan Yayıncılık, 2019.

_____, *Metafizik*, ev. Aziz Yardımlı, İstanbul, İdea Yayınevi, 2021.

_____, *Nikomakhos'a Etik*, ev. Furkan Akderin, İstanbul, Say Yayınları, 2022.

_____, *Politika*, ev. Furkan Akderin, İstanbul, Say Yayınları, 2018.

Karatani, Kojin, *İzonomi ve Felsefenin Kkeni*, İstanbul, Metis Yayınları, 2018.

Strauss, Leo, "How to Begin to Study Medieval Philosophy", *The Rebirth of Classical Political Rationalism An Introduction to the Thought of Leo Strauss*, ed. by Thomas L. Pangle, London, The University of Chicago Press, 1989.

_____, "Jerusselam and Athens: Some Preliminary Reflections", *Studies in Platonic Political Philosophy*, (içinde), USA, The University of Chicago Press, 1993.

_____, *Politika Felsefi Nedir?*, der. ve ev. Solmaz Zeylt, İstanbul, Öteki Yayınevi, 2017.

_____, *şehir ve İnsan*, ev. Birdal Akar, İstanbul, Babil Kitap, 2024.

Zuckert, Michael P., "Why Leo Strauss Is Not an Aristotelian: An Exploratory Study", *Leo Strauss, Education and Political Thought*, ed. J. G. York - Michael A. Peters, United Kingdom, Fairleigh Dickinson Press, 2011.

Araştırmacıların Katkı Oranı

Araştırmanın her aşamasından yazar sorumludur.

Çatışma Beyanı

Araştırmada herhangi bir çıkar atışması bulunmamaktadır.